

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

**SİVİL TOPLUM-DEVLET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA KANT
İLE HEGEL'İN HUKUK FELSEFELERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet KIZILKAYA

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

**SİVİL TOPLUM-DEVLET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA KANT
İLE HEGEL'İN HUKUK FELSEFELERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet KIZILKAYA

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

**SİVİL TOPLUM-DEVLET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA KANT
İLE HEGEL'İN HUKUK FELSEFELERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TEŞEKKÜR

Kant ve Hegel'in hukuk felsefeleriyle tanışmamı sağlayan ve özellikle bu çalışmada görüş ve önerileriyle bana rehberlik eden danışman hocam Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan'a teşekkürü bir borç biliyorum.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	i
İÇİNDEKİLER	ii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

KANT'IN HUKUK FELSEFESİ

1. 1. Hukuk Problemine Genel Bir Bakış	7
1. 2. Özgürlük Kavramı ve Ödev Ahlakı	11
1. 3. Toplumsal Sözleşme	16
1. 3. 1. Toplum Sözleşmecileri: Doğal Durumdan Sivil Topluma Geçiş	16
1. 3. 2. Kant ve Toplum Sözleşmesi	23
1. 4. Devlet	33
1. 4. 1. Özgürlüğün Temeli Olarak Devlet	33
1. 4. 2. İdeal Devlet Şekli Olarak Cumhuriyet	39
1. 4. 2. 1. Cumhuriyet'in Temel Nitelikleri	39
1. 4. 2. 2. İsyân ve Devrim	42
1. 4. 2. 3. Cezalandırma	47
1. 5. Devletler Hukuku	50
1. 5. 1. Savaş	50
1. 5. 2. Ebedi Barış ve Devletler Federasyonu	56
1. 6. Kozmopolit Hukuk	60

2. BÖLÜM

HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİ

2. 1. Hukuk Problemine Genel Bir Bakış	64
2. 2. Soyut Hukuk	69
2. 2. 1. Mülkiyet	69
2. 2. 2. Sözleşme	77
2. 2. 3. Haksız Fiil ve Cezalandırma	81
2. 3. Subjektif Ahlaklılık: Kantçı Ahlaki Dünya Görüşünün Eleştirisi	86
2. 4. Objektif Ahlaklılık: Gerçek Devlete Geçiş	95
2. 4. 1. Aile	95
2. 4. 2. Sivil Toplum	99
2. 4. 2. 1. Hegel'de Sivil Toplum	99
2. 4. 2. 2. Hegel'de Sivil Toplumun Özgünlüğü	112
2. 4. 3. Devlet	116
2. 4. 3. 1. Anayasal Monarşi ve Devletin Temel Nitelikleri	116
2. 4. 3. 2. Devletler Hukuku ve Savaş	130
2. 4. 3. 3. Dünya Tarihi ve Gerçek Devletin Gerçekleşmesi	138
SONUÇ	147
ÖZET	153
ABSTRACT	154
KAYNAKÇA	155

GİRİŞ

Hukuk; insani, toplumsal ve uluslararası ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkan sorunları çözüp karara bağlama olanağı veren bir araç olmakla birlikte, hukukun kaynağı, kökeni, başlangıcı, kapsamı vb. sorular üzerinde evrensel bir uzlaşma sağlanabilmiş değildir. Hukuk kavramı deneyimler sonucunda mı ortaya çıkmıştır, yoksa deneyimlerden bağımsız bir şekilde insan zihninde *a priori* olarak mı bulunmaktadır? Hukuk, toplumsal ve ekonomik koşullardan nasıl etkilenir ve onları nasıl etkiler? Hukukun ahlakla ilişkisi nedir ve nasıl olmalıdır? Bu ve buna benzer sorulara hukuk felsefesi başlığı altında yanıt bulunmaya çalışılmıştır. Kimi zaman bu sorular; hukukun bizzatihi kendisiyle, hukuki sistemlerin içsel doğasıyla ilişkili olarak ele alınmış ve kimi zaman da tekil bir toplumsal kurum olarak hukuk ile hukukun içinde yeşerdiği toplumun daha geniş siyasal ve ahlaki yaşamı arasındaki ilişkiler üzerine odaklanmıştır. Bu ilişkilere farklı açılardan bakılması ve farklı değerlendirmeler yapılması sonucunda da çeşitli hukuk felsefesi sistemleri gelişmiştir.¹

Bu bağlamda, bireylerin birbirleriyle, toplumla ve devletle ilişkilerini düzenleyen hukuk sistemlerinin özünü belirleyen hukuk felsefeleri arasında, çağdaş hukuk felsefesini de etkilemesi bakımından öne çıkan iki filozoftan bahsedebiliriz: “Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri” isimli çalışması, gerek felsefe gerek hukuk çevreleri tarafından ihmal edilmiş olan ve sivil toplum-devlet (siyasal toplum) özdeşliğini savunan Immanuel Kant (1724-1804) ile Kant’ı eleştirerek yola çıkan ve “Hukuk Felsefesinin Prensipleri” isimli çalışmasında, sivil toplum ile devleti

¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 5. Baskı, İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 506.

birbirinden ayırarak, devletin sivil topluma üstün olduğu sonucuna varan G.W. Friedrich Hegel (1770-1831). Bu doğrultuda, her iki filozofun hukuk felsefelerinin sivil toplum-devlet ilişkileri bağlamında karşılaştırılmalı bir biçimde analiz edilmesi bu tezin konusunu oluşturmaktadır.

Bu çerçevede, gerek Batı'da gerekse ülkemizde hukuk felsefesi üzerine yapılan çalışmalar bağlamında, Kant'ın hukuk felsefesinin Hegel'e nazaran göz ardı edildiği görülmektedir. Bunun sebebi, Kant'ın hukuk ve hukuk felsefesine ilişkin düşünceleri olmaktan çok, bu düşüncelerin dönemin siyasal gerçekleriyle uyumsuz olmasıdır. Kant'ın ebedi barış tasarısı, Birleşmiş Milletler ya da Avrupa Birliği benzeri bir uluslararası örgüt modelini önermesi, savaşı olumsuzlayan bir bakış açısı geliştirmesi ve devletten ziyade bireyi öne çıkaran yaklaşımı, henüz filizlenmeye başlayan ve gelişimi için sürekli sermaye birikimine ihtiyaç duyan; bunu da savaş, sömürü vb. mekanizmalarla gerçekleştirmeye çalışan o dönemin kapitalist ve emperyalist karakterine uygun bir sistem öngörmemektedir. Buna karşın, aynı dönemin siyasal gerçekleri/gerçekliği, Hegel tarafından öne sürülen düşüncelerle ise daha büyük bir uyum içerisindedir. Hegel'in dönemin siyasal gerçekliğine uygun bir yönetim modelini (anayasal monarşi) öngörmesi, ulus devleti en büyük siyasal özne olarak kabul etmesi, savaşı olumsuzlaması vb. şeklindeki düşünceleri, kendisini resmi filozof unvanı almasına kadar götürmüştür. Bu bağlamda, Kant ile Hegel tarafından geliştirilen hukuk felsefeleri, filozofların yaşadığı dönemlerin kendine özgü tarihsel, toplumsal koşullarına bağlı olduğu kadar; hukuk, birey, sivil toplum, devlet gibi kavramların söz konusu filozoflar tarafından ne şekilde algılandığı, tanımlandığı, tartışıldığı ve hangi parametreler üzerinden anlamlandırıldığıyla da yakından

ilişkilidir. Her iki filozofun da sistemlerine içkin belirlemelerin ve uygulamaların bu kapsamda şekillendiği göz önüne alındığında, filozofların hukuk felsefesi söylemlerinin nasıl inşa edildiği önemli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. İşte bu çalışmada, sivil toplum-devlet ilişkileri bağlamında her iki filozofun hukuk sistemlerinin ayrıntılı bir analizi verilmek suretiyle ortaya çıkarılmak istenen şey, Hegel'in *olana uygun* bir bakış açısından hareketle realist bir yaklaşımı benimsediği ve Kant'ın ise *olması gerekene* göre hareket ederek idealist bir yaklaşım geliştirdiğidir.

Kant ile Hegel'in hukuk felsefeleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları, sivil toplum-devlet ilişkileri çerçevesinde analiz etmekteki temel amaç, konunun hangi bağlamlarda ve düzeylerde tartışıldığını tespit edebilmektir. Böylelikle, her iki filozofun da; hukukun özüne, otoritesine, toplumdaki rol ve işlevine, sivil toplum-devlet ilişkilerine yönelik düşüncelerini içeren hukuk felsefelerinin temel dinamiklerinin önemli bir boyutunu ortaya çıkarabilmek mümkün olacaktır. Bu temel amaca ulaşmayı sağlamak üzere yapılacak incelemede, söz konusu sistemlerin oluşturulduğu dönemde hukuk felsefesine ilişkin kavramların nasıl tanımlandığı/sunulduğu ve tartışmalarda hangi boyutlarıyla ele alındığını tespit etmek de hedeflenmektedir. Ayrıca Kant ile Hegel'in hukuk sistemlerinin oluştuğu dönem içerisinde, sivil toplum-devlet ilişkileri bağlamında hukuk felsefesi söyleminin geçirdiği dönüşümler, kırılma noktaları ve genel karakteristiğinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesini sağlayacak veriyi bir araya getirmek mümkün olacaktır. Böylece ülkemizde hukuk ve hukuk felsefesi üzerine yapılan tartışmaların

daha sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için ihtiyaç duyulan bilgi birikimine katkı sağlamak da amaçlanmaktadır.

Sivil toplum-devlet ilişkileri bağlamında Kant ile Hegel'in hukuk felsefeleri, ister tekil olarak isterse karşılaştırmalı bir biçimde ele alınsın, paralel tartışmalar bakımından yalnızca filozofların yaşadığı döneme değil, günümüze yönelik de zengin göndermeler ihtiva ettiği için büyük bir önem taşımaktadır. Bu doğrultuda, özellikle Avrupa Birliği çerçevesinde yapılan tartışmaların, bir taraftan devletler federasyonundan oluşan bir dünya devleti düşüncesini savunan Kant'ın kozmopolit nitelikli siyaset felsefesine, diğer taraftan ise dünya tarihinin ve uluslararası siyasetin tek aktörü olarak ulus devleti kabul eden Hegel'in siyaset felsefesine denk düştüğünü söylemek mümkündür.

Tezin bu çerçevede geliştirilebilmesi için Kant ve Hegel'in hukuk felsefelerine ilişkin olarak açıklama ve yorumlamaya dönük bazı araştırma soruları oluşturulacaktır. Sorular şu şekilde belirlenebilir:

- Kant ve Hegel, hangi sorulara yanıt verebilmek amacıyla bir hukuk felsefesi geliştirmişlerdir?
- Hukukla ahlak arasında nasıl bir ilişki vardır?
- Kant ve Hegel özgürlük kavramını nasıl tanımlamaktadır?
- Kant ve Hegel'e göre sivil toplum nedir ve sivil toplum – devlet ilişkileri nasıl olmalıdır?
- En iyi yönetim biçimi nedir ve nasıl olmalıdır?

Bu ve benzeri soruların yanıtlarının verilmeye çalışıldığı bu tezde, ilk olarak Kant'ın hukuk felsefesi ele alınacaktır. Bu doğrultuda, öncelikle Kant'ın genel felsefe sistemi açısından hukuk probleminin neye karşılık geldiği ve Kant'ın hukuk problemini nasıl tanımladığı incelenecektir. Daha sonra, sivil toplum-devlet ilişkisinin incelenmesi, aynı zamanda otorite-özgürlük ilişkisinin incelenmesini de zorunlu kıldığından, Kant'ın özgürlük kavramına ilişkin yaklaşımı ve bu kavramdan hareketle geliştirdiği ve hukukla birlikte Etik'in ikinci dalını oluşturduğuna inandığı ahlak felsefesi ele alınacaktır. Aynı bölümde Kant'ın sivil topluma geçişin aracı ve devletin de temeli olarak gördüğü Toplumsal Sözleşme teorisi; Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerle ilişkisi içinde ele alınacak ve daha sonra Kant'ın bu teoriden hareketle geliştirdiği devlet anlayışı çeşitli görünümleri içinde verilmeye çalışılacaktır. Son olarak, Kant'ın savaş, barış ve başka diplomatik ilişkiler açısından devletler arası düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik düşüncelerini de kapsayan devletler hukuku ve kozmopolit hukuk incelenecektir.

Çalışmanın “Hegel'in Hukuk Felsefesi” başlığını taşıyan ikinci bölümünde de, tıpkı birinci bölümde olduğu gibi, ilk olarak hukuk probleminin Hegel'in genel felsefe sistemindeki yeri ve Hegel'in hukuk problemini nasıl tanımladığı incelenecektir. Daha sonra, Hegel'in bütün sistemine yayılan diyalektik yöntemi uyarınca incelediği özgürlük kavramının dünya tarihindeki gelişimini ortaya koyan diyalektik evreler, Kant ile karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır. Bu çerçevede, ilkin bireyin özgürlük bilincindeki ilk kıpıyı temsil eden soyut hukuk evresi incelenecek ve ardından Hegel'in Kantçı ahlak anlayışına yönelik eleştirileri ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir. Son olarak, Hegel'in, sivil toplum-devlet ilişkilerini değişik

görünümleri altında ele aldığı ve içinde özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleştiği objektif ahlaklılık evresinin incelenmesi yoluyla çalışma tamamlanacaktır.

Ancak burada kısa bir açıklama yapmak gerekirse, Kant ve Hegel'in hukuk felsefeleri, çeşitli yönleriyle ele alınıp incelenmiş olmasına rağmen, sistematik ve kapsamlı bir felsefi perspektifle ve birbirleriyle ilişkili olarak ele alınmış değildir. Bu sebeple, araştırma konusu hukuk-ahlak-toplum-devlet ilişkileri bağlamında ve karşılaştırmalı olarak teorik bir çerçevede çözümleyici bir metotla ele alınmaya çalışılacaktır. Bu amaçla, başta tezin problem alanını kapsayan temel metinler olmak üzere, söz konusu metinler üzerine yazılan literatür veri alanı olarak kullanılacaktır.

1. BÖLÜM

KANT'IN HUKUK FELSEFESİ

1. 1. Hukuk Problemine Genel Bir Bakış

Aydınlanma düşüncesinin temel konularından birçoğunu anlamlı bir biçimde bir araya getirerek bütünlüklü bir felsefe sistemi kuran Immanuel Kant'ın, birey-toplum-devlet-hukuk ilişkilerini incelediği ve siyaset felsefesine ilişkin anlayışını da yansıtan *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*¹ (Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri, 1797) isimli çalışmasının, diğer çalışmaları² kadar ilgi çekmediği ve büyük bir ilgisizliğe terk edildiği söylenebilir. Kant ile ilgili çalışmalarda onun hukuk felsefesine ilişkin görüşleri, kısaca incelenen birkaç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler de çoğunlukla, Kant'ın; ebedi barış tasarısı, kurulmasını öngördüğü uluslararası örgüt modeli ve dünya vatandaşlığı kavramı gibi siyasal çözümlerini üzerinde yoğunlaşmış ve onun hukuk felsefesine yönelik görüşlerinin bütününe yönelmemiştir.³ Bu ilgisizliğin temel sebebi, “Kant'ın hukuk felsefecisi olarak

¹ Bu çalışmada, söz konusu eserin 1887 yılında yapılan İngilizce çevirisinden faydalanılmıştır. Bkz., Immanuel Kant, **The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence As the Science of Right**, translated by W. Hastie, Edinburgh: T.& T. Clark Publication, 1887. Bu eser, bundan sonra metinde kısaca “Hukuk Felsefesi” olarak geçecektir.

² Kant'ın, esas olarak siyaset ve tarih felsefesini özetlediği, ancak hukuk felsefesine ilişkin görüşlerini de yansıtan diğer eserleri şunlardır: Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, 1. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yay., 2006, s.30-103; Immanuel Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, **Seçilmiş Yazılar**, çev. ve der. Nejat Bozkurt, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 223-266; Immanuel Kant, “On The Common Saying: This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice”, translated by H. B. Nisbet, **Kant: Political Writings**, ed. Hans Reiss, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. s. 61-93.

³ Bu konulara ilişkin bazı çalışmalar için bkz. Jürgen Habermas, “200 Yıl Sonra - Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Bakış”, **“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, çev. İlknur Aka, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002, s. 69-111; Hannah Arendt, “Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, çev. Yasemin Tezgiden, **Cogito: Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant**, 2.

bağımsız bir okul kuramamış olmasıdır.”⁴ Kant’ın hukuk felsefesine yönelik görüşlerini geliştirdiği çağda ve sonraki on yıllar boyunca dünyaya hakim olan siyasal gerçekliğin, Kant’ın ahlaki temelde tanımlayıp geliştirdiği normatif anlayışla uyuşmaması da bu ilgisizliğin diğer bir sebebi olarak gösterilebilir.

Kantçı köklere dayalı bir *Rechtsstaat*, dar anlamda hukuk devletiyle uyumlu olmasının yanı sıra, devletin hukuk önünde eşitliği gerçekleştirmesini, yurttaşlara (negatif) özgürlük, şekli eşitlik ve (burjuvazi) mülkiyet hakları tanınmasını gerektirir. Böyle bir *Rechtsstaat* sadece ve sadece Aydınlanmanın perspektifinden Eski Rejime bakıldığında menfaatlerin ötesine geçmiş görünebilir. Eski Rejim ufuktan kaybolur kaybolmaz, ne yazık ki, Kantçı *Rechtsstaat* kaçınılmaz olarak çıkar çatışmalarının batağına saplanır ve bu nedenle de, hukukun meşruiyetine yeterli desteği sağlayamaz.⁵

Ayrıca Kant’ın yaşadığı dönemde Almanya’nın içinde bulunduğu toplumsal ve ekonomik koşullar da, Kant’ın hukuk devleti anlayışının gerçekçi bir ideal olarak benimsenmesi için uygun bir tarihsel bağlam sunmamıştır. “Komşu ülke Fransa’dan farklı olarak Kant’ın yaşam süresince Almanya’da bir burjuva devrimi gerçekleşmedi, bu nedenle Kantçı hukuk devletinden çıkan maddi vizyon yalnızca farazi etkileri olan bir ideal olarak kaldı.”⁶

Baskı, Sayı 41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, s. 340-381; Carl Schmitt, “Liberal Hukuk Devletin İlkeleri ve Hukuk Devletinde Kanun Kavramı”, çev. Bilal Canatan, **Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal**, der. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan, Adnan Küçük, 1. Baskı, Ankara: Adres Yay., 2008, s. 119-149.

⁴ Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, 4. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1996, s. 225.

⁵ Michel Rosenfeld, “Hukuk Devleti ve Anayasal Demokrasinin Meşruiyeti”, çev. Ali Rıza Çoban, **Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal**, der. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan, Adnan Küçük, 1. Baskı, Ankara: Adres Yay., 2008, s. 228-229.

⁶ M. Rosenfeld, a.g.m., s. 230.

Kant, geliştirdiği hukuk felsefesi ile çok büyük bir yenilik getirememiş ve dikkatleri çekememiş olsa da, *olması gereken hukuk* zerinde durarak doğal hukukun gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Kant’ın, özellikle toplumsal sözleşmeyi tarihi bir gerçeklik olarak gören doğal hukuk anlayışında yaptığı değişiklik dikkat çekicidir. Toplumsal sözleşmenin tarihi bir gerçeklik değil, bir akıl ilkesi olduğunu belirten Kant, bu düzeltmesiyle doğal hukuku “akıl hukuku”na⁷ dönüştürmüştür.

Kant, hukuka ilişkin görüşlerini 1797 yılında yayınladığı *Hukuk Felsefesi* isimli çalışmasında ele almıştır. Bu alışma, Kant’ın *Die Metaphysik der Sitten* (Ahlak Metafiziziği) adını verdiği ve iki bölümden oluşan eserin birinci kısmını oluşturmaktadır. *Hukuk Felsefesi* ile aynı yıl yayınlanan eserin ikinci kısmı ise *Metaphysische Anfangsgrnde der Tugendlehre* (Erdem ğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri) başlığını taşımaktadır. Kant’ın, hukuk ve ahlak öğretilerine ilişkin görüşlerini aynı çalışmanın kapsamı içinde incelemiş olması anlamlıdır. Çünkü Kant, Etik’in iki dalı olduğunu düşünmektedir.⁸ Bunlardan biri hukuk, diğeri de ahlaktır. “Sadece dış davranışlarla ve onların meşruiyetleriyle ilgilenen yasalar hukuki yasalar olarak adlandırılır; fakat bir yasa, ayrıca davranışlarımızın ilkelerini düzenleyen yasaları gerektiriyorsa, bunlar da ahlaki yasalar olarak adlandırılır.”⁹

⁷ Giorgio D.Vecchio, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, ev. Sahir Erman, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1952, s.120.

⁸ Kant, bu ayrımı ilk olarak 1785 yılında kaleme almış olduğu *Ahlak Metafiziziğinin Temellendirilmesi* isimli çalışmasının önsözünde yapmıştır. Bu eserin önsözünde Kant, Etiğin, deneysel ve akısal olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu belirtmekte ve deneysel olan kısma Pratik Antropoloji, akısal olan kısma ise Ahlak adını vermektedir. Burada, Hukuk da, Pratik Antropoloji içinde incelenen bir alandır. Bkz., Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziziğinin Temellendirilmesi**, ev. İoanna Kuçuradi, 1. Baskı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1982, s. 3.

⁹ I. Kant, (1887), s. 14.

Hem ahlaki hem de hukuki yasaların hangi davranışın zorunlu olduğunu gösterdiğini belirten Kant, hukukun sadece dış dünyayla, yani davranışın dış etkileriyle ilgilendiğini, oysa ahlaki yasaların insanın iç dünyasından kaynaklandığını söylemektedir. Buna göre, ahlak yasasının herhangi bir zorlayıcılığı bulunmamakla birlikte, bu yasaya uymayı sağlayan saik insanın içinde mevcuttur. Hukuki yasa ise yaptırım denilen ve zorlayıcılığı olan bir hukuki saikle gerçekleşmektedir.¹⁰

Hukukta eylemin yasaya uygunluğunun ölçütü “legalite”dir; oysa aynı eylemin “ahlaklılık”ını sağlayan ölçüt, eylemin tek nedeninin ödev idesi olmasıdır. Sonuncusu, eylemin ödev idesine uygunluğu, saf içsel bir nedene dayanır ve insanın kendisine bir maksimi **buyurması** ile sağlanır. Oysa eylemin bir hukuk yasasına uyması, ancak **zor** (icbar) ile sağlanabilir.¹¹

Ahlaki yasalar ile hukuki yasalar arasında bir üstünlük hiyerarşisi oluşturulmaması gerektiğini belirten Kant, bazı durumlarda ahlak ve hukukun gereklerinin aynı olabileceğini söylemektedir. Örneğin *pacta sunt servanda*¹² hem ahlaki hem de hukuki bir ilkedir.¹³ Fakat bazı durumlarda da hukuka uygun olan bir yasanın ahlaka uygun olmayabileceği unutulmamalıdır. “... Ahlaksal olmayan neden gerçi zaman zaman yasaya uygun, ama çoğu kez de yasaya aykırı eylemler ortaya çıkarabilir.”¹⁴

Etik’in iki dalını oluşturan hukukla ahlak arasındaki ilişkileri bu şekilde tanımlayan Kant’a göre insanların dış ilişkilerini düzenleyen evrensel ilke olarak hukuk şu

¹⁰ A.Güriz, (1996), s. 219.

¹¹ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, 1. Baskı, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1988, s. 272.

¹² Devletler hukukunda kullanılan ve ‘ahde vefa’ anlamına gelen bir ilke.

¹³ I. Kant, (1887), s.22

¹⁴ I. Kant, (1982), s. 5.

şekilde tanımlanabilir: “Hukuk, evrensel Özgürlük Yasasına uygun olarak, bir Kişinin isteğe bağlı eylemlerini diğer Kişilerin isteğe bağlı eylemleriyle uyumlu kılabilen şartların bütünüdür.”¹⁵ Bu tanımda özgürlük prensibi en yüksek ahlaki değer olarak öne sürülmekte ve bu özgürlük, başkalarının özgürlüğü ile birlikte var olabilme şartına bağlanmaktadır. Bu doğrultuda, doğal haklar (*innate right*) ve kazanılmış haklar (*acquired right*) arasında bir ayrım yapan Kant, özgürlüğü, insanın sahip olduğu tek doğal hak olarak görmektedir.¹⁶

Kant’ın ahlak felsefesinin temeline yerleştirdiği ve ahlak yasasının varlık düzeni olarak gördüğü bu özgürlük kavramı, onun hukuk, tarih ve siyaset felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle, Kant’ın özgürlük kavramının ve bu kavramdan hareketle geliştirdiği ahlak felsefesinin temel dinamiklerinin ne olduğu sorusuna cevap aramak konumuz açısından tamamlayıcı olacaktır.

1. 2. Özgürlük Kavramı ve Ödev Ahlakı

Bir önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi, insanın özgürlüğü kavramı Kant’ın ahlak öğretisinin eksenidir. Kant, özgürlüğü bir ahlak yasası koşulu olarak düşünmektedir. “Özgürlük yasası, doğa yasasından farklı olarak bir ahlak yasasıdır.”¹⁷ Özgürlüğü ahlak yasası şeklinde ele alan Kant’a göre; eğer akıl sahibi insan varlığı, özgürlüğe ilişkin kesin bir bilince sahip olmazsa, o zaman o, özgürlük içinde ve özgürlük tarafından dolu dolu gerçekleşmesini bilemeyecektir. Akıl sahibi varlık ile özgürlük arasındaki bu ilişki iki yönlüdür: Bir yandan, teorik akıl bağlamında bir ide olarak ne

¹⁵ I. Kant, (1887), s. 45.

¹⁶ I. Kant, a.g.e., s. 56.

¹⁷ I. Kant, a.g.e., s.14.

olduğunun bilincine ulaşma zorunluluğunda bulunan özgürlük; öte yandan, akıl sahibi varlığın ahlaki yaşamındaki durumunun bilincine ulaşma zorunluluğunda bulunmaktadır. Bu konuda Kant şöyle söylemektedir: “... Özgürlük ahlak yasasının varlık düzenidir (*ratio essendi*), buna karşın ahlak yasası da özgürlüğün bilme düzenidir (*ratio cognoscendi*).”¹⁸ Akıl, özgürlük ve ahlak yasası arasında bulunan karşılıklı ilişkiye dikkat çeken Kant’a göre, ahlak yasası daha önce akılda açıklıkla düşünülmüş olmak durumundadır. Dolayısıyla ahlak yasasının koşulu olarak özgürlüğü varsaymak mümkündür. Üstelik özgürlük kendi içinde bir çelişki¹⁹ taşımaktadır. Akıl sahibi varlık, bu çelişik yapısına rağmen, içinde bir ahlak yasası ile karşılaşılırsa, bunun da nedeni, kendisinde özgürlüğün bulunmasıdır. Kendi varlığında özgürlük, pratik akla dışsal bir şeyin gerçekliğiymiş gibi algılanamaz. Ama bununla birlikte, akıl sahibi varlık, doğrudan doğruya kendisinde, yasa bilinci ile, teorik aklın eyleminin aklın bir olgusunu oluşturduğunu duymakta ve kabul etmektedir. Çünkü teorik akıl, yasanın varlığını bir zorunluluk olarak anlayıp tasarlamaktadır. Pratik akıl ise, açık bir biçimde yasanın kendisini, akıl sahibi varlığa zorla kabul ettirdiğini saptamaktadır. Üstelik bu yasa, akıl sahibi varlık tarafından kabul edilmiş bir yasadır. Bu durumda, akıl sahibi olan insandaki ahlak yasasının varlığı, gerçekten özgür olduğunu göstermektedir.²⁰

Anlatılanlar ışığında Kant’ın, insanı iki ayrı dünyanın yurttaşı yaptığını söyleyebiliriz: İnsan bir yandan; bedeni, içgüdüleri, ruhsal güdülenimleriyle doğanın

¹⁸ Immanuel Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1994, s. 24.

¹⁹ Dört çeşit antinomiden bahseden Kant, ‘özgürlük antinomisi’ adını verdiği üçüncü antinominin taşıdığı çelişkiyi şöyle ifade eder: “Herşeyin bir nedeni vardır. Herşeyin bir nedeni yoktur.” Kant, bu problemi; hem ‘Arı Usun Eleştirisi’, hem de ‘Pratik Usun Eleştirisi’ isimli eserlerinde farklı boyutlarıyla incelemektedir.

²⁰ Şahin Yenişehirlioğlu, **Birey-Toplum-Devlet İlişkileri**, 2. Baskı, Ankara: Ümit Yay., 1995, s. 13-14.

içinde yer alır, dolayısıyla bu dünyanın sıkı nedensel bağlantısı içinde örülmüştür. Öbür yandan da, insan, doğanın nedenler dizisi dışına çıkabilecek özgür bir yaratıktır. Yalnızca duyum evreninden doğan hareket bireyi kesinlikle evrensel anlamda özgür kılamaz. İnsan varlığı bir bütünlüktür. Yani duyum-duygu evreni ile akıl evreninin bir bileşimidir. Özgürlük bu bileşimin varlığının kabul edilmesiyle anlam ve değer kazanır.

Özgürlüğü bir ahlak yasası koşulu olarak düşünen Kant'a göre, bu yasa kendini *ödev*'de dile getirir. Kant, insanın istemesinin de, eylemesinin de kesin ölçüsünün, hiçbir koşula bağlanmamış ödev olmasını ister. Ancak böyle bir ödevden kaynaklanan bir buyruk, kesin ve koşulsuz bir buyruktur. Kant'ın *kategorik imperatif* adını da verdiği bu buyruk, doğaya ve ona içkin nedenselliğe bağımlı olmaktan kendini kurtarmış olan ve yasasını kendisi koyan özgür bir varlığın iradesini oluşturur. Kant'a göre, insanın asıl değer ve onuru da buradadır; yani varlığının düşünülür olan özünü özgür olarak aramasındadır. "... Özgürlük, insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir."²¹ Koşulsuz buyruğun geçerliliği, bir başka deyişle gerçekleşmesi için özgürlüğü varsaymak kaçınılmazdır. Çünkü akıl sahibi varlığın istemesi, içgüdülere bağımlı olmaktan kendini kurtaramazsa, insanın karşısına bir buyrukla çıkmanın hiçbir anlamı kalmaz. Ancak insanın bu özgürlüğü bir yasadızlık demek de değildir, tersine; bir yasaya bağlı olmak demektir. Yalnız bu yasa, daha önce de ifade edildiği üzere, doğa yasası değil de, insanın kendi yasası olan ahlak yasasıdır, koşulsuz buyruktur, özgürlüktür.²²

²¹ I. Kant, (1982), s. 53.

²² Macit Gökberk, **Felsefenin Evrimi**, 1. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, s. 82-83.

Bu ahlak anlayışı, daha önce de belirtildiği üzere, Kant'ın hukuk, siyaset ve tarih felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Kant'a göre tarihin amacı, hem bir ulus içinde, hem de uluslar arasında bir hukuk düzeni sağlamaktır ve tarih; insanların ve devletlerin çatışmalı ilişkilerine rağmen, bu sona doğru gitmektedir: "İnsan türünün bütün tarihi doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte – ve aynı amaçla dışta- yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır."²³

Kant, bu hukuk düzeninin ya da kendi sözleriyle "doğanın en üstün amacı olan dünya yurttaşlığı düzeni"²⁴ gerçekleşmesi görevini tarihe teslim etmektedir. Tarihin, doğa ile özgürlük arasındaki bu aracılık görevini yerine getirebilmesi ve insanın ahlaki amacını gerçekleştirerek "insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği dolyatağı"²⁵ dönüşebilmesi için içte ve dışta aynı amaçlarla geçerli olacak bir anayasaya ihtiyaç duyulmaktadır. Kant'a göre, bu ihtiyacın temeli, kendisine yöneleceğimiz bir ilke olmalıdır, bir diğer deyişle, kendisine durmadan yaklaşacağımız bir ödev olmalıdır: "... Aynı zamanda evrensel bir yasa olarak da benimsenebilecek bir maksime göre eylemde bulun!"²⁶

İnsan aklının ve ahlakının insana gösterdiği ve ondan beklediği bu ödev anlayışı, teorik aklın doğal düzeni ile pratik aklın özgürlük düzeni arasında doğrudan bir uzlaşmanın olamayacağını ve bir aracının zorunlu olarak varlığını öngörmektedir. Bu durumda, hem doğal düzene hem de özgürlük düzenine ait bir alanın keşfedilmesi

²³ I. Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", (2006), s. 41.

²⁴ I. Kant, a.g.m., s. 44.

²⁵ I. Kant, a.g.m., s. 44.

²⁶ I. Kant, (1887), s. 34.

gerekmektedir. Kant, doğal düzen ile özgürlük düzeni arasında olması gerektiğini düşündüğü bu aracılık işlevini hukukun üzerine yüklemektedir. Bu bağlamda hukuk, özgür iradenin dış gerçekleşme olasılığı diye tanımlanmaktadır: “Dışsal olarak öyle eyle ki, iradenin özgür kullanımı, evrensel bir yasaya göre tüm başkalarının özgürlüğü ile birlikte varolabilsin.”²⁷ Tümüyle dış alana yerleşmiş olan hukuk, nasıl özgürlüğün yasalarını dışarıdan gerçekleştiriyorsa, benzer şekilde, Kant’ın “uygulamalı hukuk”²⁸ olarak tanımladığı politika da, yine hukukun bir aracı olarak ortaya çıkmakta ve “herkesin özgürlüğünün, aynı zamanda tüm diğer herkesin özgürlüğü ile birlikte var olabildiği”²⁹ tek kurum olan cumhuriyet devleti içinde özgürlüğü gerçekleştirilmektedir.

Görüleceği üzere, Kant’a göre özgürlük ile aklın gelişimini sürekli kılmanın yolu, ahlaki öznenin; politika, hukuk ve tarih aracılığıyla kendi doğasını rasyonelleştirerek insanca bir dünya kurmasıdır. Kant’ın insanca bir dünya kurabilmenin ön şartı olarak öne sürdüğü bu özgürlük anlayışında 17. ve 18. yüzyıl toplum sözleşmecilerinin etkisi büyüktür. Özellikle Rousseau’nun devlete ilişkin fikirleri ile toplumsal sözleşme teorisi, Kant’ın siyasal anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. Kant’ın, doğal durumdan sivil topluma geçişin aracı ve devletin de temeli olarak gördüğü toplumsal sözleşme teorisini, toplum sözleşmecileriyle bağlantısı içinde ele almak bu etkilerin düzeyini ve önemini açığa çıkaracaktır.

²⁷ I. Kant, a.g.e., s. 46.

²⁸ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s. 251.

²⁹ I. Kant, (1887), s. 45.

1. 3. Toplumsal Sözleşme

1. 3. 1. Toplum Sözleşmecileri: Doğal Durumdan Sivil Topluma Geçiş

Sivil toplumu anlamak, sivil toplumun siyasal düşünce tarihindeki farklı anlamları ve içerikleri üzerine bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Kavramın düşünce tarihindeki dönüşümüne bakıldığında, öncelikle toplumsal sözleşmecî düşünürler tarafından doğa durumunun karşıtı olarak ele alındığı ve siyasal toplumla özdeş kılındığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde kapitalist uygulamaların yoğunluk kazanması, mülk sahipleri arasındaki ilişkilerin artması ve pazar mekanizmasının gelişmesi sonucu, bu özdeşlik yerini sivil toplum-devlet düalizmine bırakmıştır.³⁰

Bu çerçevede, ilk kez toplumsal sözleşme teorileri bağlamında ortaya atılan sivil toplum kavramı, 17. ve 18. yüzyıl toplumsal sözleşmecî filozofları tarafından doğa durumunun karşıtı olarak betimlenmiştir. Bu bakış açısı, kaçınılmaz bir biçimde, sivil toplum- devlet (siyasal toplum) özdeşliğini gündeme getirmiştir. Bu doğrultuda, sivil toplum-devlet özdeşliğinin en tipik örneklerinden biri Hobbes'un fikirlerinde ifadesini bulmaktadır. Çünkü Hobbes, uygarlıktan yoksun bir savaş durumu olarak betimlediği doğal durumun, sivil toplumun karşıtı olduğunu düşünmekte ve bu durumun ancak sivil toplumun örgütlenmesi yoluyla oluşturulacak bir devlet aracılığıyla aşılabileceğine inanmaktadır. Hobbes'a göre, doğal durumunda insan; özgür ve eşittir. Bu durumdaki insan, ihtiyaçlarının etkisi altında kendisine faydalı ve iyi olan şeye sahip olmak için çalışır. Doğal durumda mülkiyet, adalet ya da

³⁰ Ayşenur Akpınar Gönenç, **Sivil Toplum: Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi**, 1. Baskı, Ankara: Altıkitap Yay., 2001, s. 11.

adaletsizlik yoktur ve herkesin herkesle sürekli bir mücadelesi bulunmaktadır. Dolayısıyla, doğal durum istikrarsız ve güvensiz bir ortamı yansıtmaktadır. İnsanların, doğal durumun bu istikrarsız ve güvensiz ortamından kurtulmaları ise, sivil toplumun, bir diğer deyişle siyasal toplumun ya da devletin ortaya çıkmasını sağlayan sözleşme ile mümkündür. Çünkü Hobbes'a göre "ancak toplumun örgütlenmesi ve *commonwealthin* kurulması yoluyla ki barış ve uygarlığa erişilebilir."³¹ Hobbes, bir toplumsal sözleşme temelinde, herkesin karşılıklı olarak hak ve yetkilerini bir kişiye ya da kurula devretmesiyle birlikte oluşan bu egemen gücü, eş deyişle devleti, "barışın ve ortak savunmanın sağlanması yolunda, kamu iktidarını kendi isteğine göre kullanmaya yetkili tüzel kişi"³² olarak tanımlamaktadır.

Görüleceği gibi, Hobbes'un sivil toplumu (siyasal toplum), doğa durumunun tam karşısına yerleştiren anlayışından bir adım daha ilerlendiği zaman, kavramın konumunun artık doğa durumunun tam karşıtı olmadığı, onun dönüşüm geçirmiş ve insanlık için daha elverişli kılınmış bir devamı konumuna geldiği fark edilmektedir.³³ Doğa durumunun güvensiz ve tekin olmayan ortamından kurtulmak isteyen insanların bir sözleşme temelinde biraraya gelerek oluşturdukları bu toplumsal durum, sivil toplum – devlet özdeşliği olarak da tanımlanabilir.

Doğal durum ve toplumsal sözleşme teorisine rasyonel bir mana yüklemesi nedeniyle çok daha önemli olan ve Hobbes'un mutlakiyetçi eğilimine karşılık demokratik ve liberal eğilimi temsil eden Locke da, Hobbes gibi, siyaset teorisine doğa durumuna ilişkin bir incelemeyle başlar. Fakat Locke bu durumu,

³¹ Frederick Copleston, **Hobbes-Locke**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 1998, s. 41.

³² Alıntıl原因, A. Güriz, (1996), s. 196.

³³ A. A. Gönenç, (2001), s. 13.

Hobbes'tan farklı olarak betimler. Locke'a göre, doğa durumu 'herkesin herkesle savaşı' demek olan bir durum değildir. Ona göre doğa durumu, insanların aralarındaki bir meselede kendisine başvurabilecekleri bir yargı makamından yoksun olarak başlarına buyruk şekilde yaşadıkları yetkin bir özgürlük durumudur. Doğal durumda geçerli olan doğal yasa, yani akıl, insanlara her birinin bağımsız ve eşit varlıklar olduğunu ve diğerinin yaşam, özgürlük, sağlık ve mülküne zarar vermemekle ödevli olduğunu gösterir. Bu doğal yasa, bağlantılı ödevler ile beraber doğal hakları içerir ve bu doğal haklar arasında Locke, özellikle özel mülkiyet hakkını vurgular. "İnsanın, doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeyleri, emeğini katarak ve kendi özüne ait şeyleri karıştırarak bu durumun içinden çıkarması, bu şeyleri kişinin mülkiyeti yapar."³⁴ Locke'a göre, insanlar doğal haklarının büyük bir kısmına doğal durumda sahiptirler. Ancak yine de bu doğal durumu terk ederek sivil duruma geçme ihtiyacı duymaktadırlar. Bunun nedeni, insanların mülkiyetlerini korumak istemeleridir. "Kişinin kendisini doğal özgürlüğünden yoksun kılmasının ve sivil toplumun sınırlamaları içine koymasının tek yolu; başkalarıyla, mülkiyetinin güvenli kullanımı ve sivil toplumun üyesi olmayanlara karşı daha büyük bir güvenceye sahip oldukları bir topluluğa katılma ve birleşme konusunda anlaşmasıdır."³⁵

Görüleceği gibi, mülkiyet hakkının yalnızca sivil düzen tesis edildikten sonra varolabileceğini belirten Hobbes'tan farklı olarak, Locke, özel mülkiyet hakkının sivil yasadan önce de var olduğunu, çünkü bu hakkın kaynağını doğal yasadaki bulduğunu ifade etmekte, fakat bu hakkın güvence altına alınabilmesinin ancak

³⁴ John Locke, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, 1. Baskı, Ankara: Babil Yay., 2004, s. 26.

³⁵ J. Locke, a.g.e., s. 81.

sivil durumda mümkün olabileceğine inanmaktadır. Ayrıca zaman zaman ortaya çıkan anlaşmazlıkların, çatışmaların ve tartışmaların karara bağlanması da, doğal durum koşullarında mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, insanlar hem mülkiyetlerini güvence altına almak hem de kendi aralarında yaşadıkları sorunların üstesinden gelebilmek için, bir toplumsal sözleşme aracılığıyla doğal durumdan sivil duruma geçerek siyasal bir toplum yaratırlar. “Herhangi bir siyasal toplumu başlatan ve fiilen kuran şey, bu tür bir toplumda birleşme ve bütünleşme konusunda bir çoğunluğu oluşturmaya muktedir belli bir sayıdaki özgür insanın onayından başka bir şey değildir. Dünyada meşru herhangi bir hükümetin başlamasına olanak veren/verebilen şey sadece ve sadece budur.”³⁶ Böylece Locke; özgürlüğün, eşitliğin, mülkiyet hakkının ve güvenliğin mevcut olduğu doğa durumunu her an için tehdit edebilecek bir savaş durumunun ortaya çıkması olasılığına karşı siyasal toplumun kurulduğunu ve başvurulabilecek bir egemen gücün bu şekilde teşkil edildiğini ifade etmektedir. Bu egemen güç, varlık nedenini; bireylerin yaşamlarının, özgürlüklerinin ve mal varlıklarının herhangi bir saldırıya karşı korunması ihtiyacında bulmaktadır. Fakat Locke, egemen gücün niteliği konusunda Hobbes’tan oldukça farklı düşünmektedir. Hobbes’un egemen güç tasviri mutlak bir gücün tasviri iken, Locke, bir yüksek gücün olması gerektiğini kabul etmekle beraber, bunu dikkatli bir şekilde yasama meclisinin eline bırakmak gerektiğini ifade etmektedir. Locke, yasayı yürürlüğe koyanların aynı zamanda yasa yapmamalarını temin etmek amacıyla da, kuvvetler ayrılığına, yani yargı, yürütme ve yasamanın bağımsızlığına özel bir önem atfetmektedir.³⁷

³⁶ J. Locke, a.g.e., s. 83-84.

³⁷ Solmaz Zelyut Hünler, **Dört Adalı: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume**, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 61-64.

Görüleceği üzere, Locke, siyasal toplum (devlet) ile sivil toplum kavramlarını birbirlerinin yerine kullanılabilen anlamdaş kavramlar olarak görmekle birlikte, aslında teorisinin tümü göz önüne alındığında, sivil toplum-devlet özdeşliğinin netliğini kaybetmeye başladığının ilk kanıtlarını ortaya koymaktadır.³⁸

Tıpkı Hobbes ve Locke’da olduğu gibi, Jean Jacques Rousseau da siyaset teorisine doğa durumuna ilişkin bir incelemeyle başlamakta ve insanların kendilerini yönetme hakkını bir kişiye ya da bir gruba ancak kendi yaptıkları bir sözleşmeyle devredebilecekleri görüşünü savunmaktadır. Bu bağlamda, doğa durumunda insanların özgür ve eşit olduğunu belirten Rousseau, toplumsal yaşama geçişle birlikte egemenlik ve eşitsizliğin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Doğa durumundaki özgürlükle, toplumsal yaşamın içinde ortaya çıkan egemenlik arasında oluşan bu çelişkiyi toplumsal sözleşme teorisi ile aşmaya çalışan Rousseau, hiçbir egemenliğin güce dayanmadığını belirtmekte ve toplumdaki egemenliğin, bir diğer deyişle otoritenin insanlar tarafından yapılan toplumsal sözleşmeden kaynaklandığını vurgulamaktadır. “... Toplumsal düzen, tüm öteki hakların temelini oluşturan kutsal bir haktır. Ne var ki bu hak, kesinlikle doğadan gelme hak değildir; dolayısıyla da anlaşmalara dayanır.”³⁹ Rousseau’ya göre, oybirliği ile yapılan tek anlaşma olan ve kabul etmeyenlerin dışında kalarak yabancı statüsü kazandıkları toplumsal sözleşmenin amacı şöyle ifade edilebilir:

Katılımcılardan her birinin canını ve malını, oluşturacağı ortak gücün tümüyle savunup koruyacak bir katılım biçiminin bulunması... Ve bu ortaklıkta her bireyin, tüm öteki

³⁸ A. A. Gönenç, (2001), s. 15.

³⁹ Jean Jocques Rousseau, **Toplumsal Sözleşme**, çev. Alpagut Erenuluğ, 3. Baskı, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999, s. 29-30.

ortaklarla birleşirken yine de yalnızca kendi istencine boyun eğmesi ve ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kalması. Toplum sözleşmesinin çözüm getirdiği ana sorun budur işte.⁴⁰

Toplumsal sözleşmenin amacını bu şekilde dile getiren Rousseau'ya göre, bu sözleşme aracılığıyla genel irade ortaya çıkmaktadır. Toplumun ortak çıkarını göz önünde tutan genel irade, bireysel iradeden ya da çoğunluk iradesinden farklıdır. Rousseau, genel iradeyi "... bireysel iradelere, birbirlerini yok eden artıları ve eksileri çıkarınca, geriye kalan ayrımlar toplamı"⁴¹ olarak tanımlamaktadır. Rousseau'nun sisteminde egemenlik, genel iradeyi temsil eden bir tüzel kişilik olan halka aittir; hükümet ise, genel irade tarafından kendisine bazı yetkiler verilen bir organdan başka bir şey değildir. Hükümete tanınan yetkiler de genel irade tarafından her zaman geri alınabilir ya da değiştirilebilir. Bu anlamda Rousseau'nun demokratik bir siyasal yapı ön gördüğü söylenebilir.

Rousseau'nun, insanın bireyselliğine ilişkin, ayırıcı bir biçimde toplumsal olan açıklaması, onun ünlü 'genel irade' anlayışının da merkezinde bulunur... O, devletin egemenliğini halktan türetir. O, - eski Sparta ya da Livius'un Roma'sını tercih ettiği için- fiili demokrasilere pek sempati duymasa da, onun devleti meşrulaştırması, önemli bir anlamda, hala demokratik bir meşrulaştırma⁴².

Ancak egemenliğin kaynağının halk olduğunu ifade ederek demokratik bir yaklaşımı benimsemiş olmakla birlikte, Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*'de

⁴⁰ J. J. Rousseau, a.g.e., s. 46.

⁴¹ J.J. Rousseau, a.g.e., s. 64.

⁴² David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, 2. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 61.

kuvvetler ayrılığını, birbirine bağı olan parçaları ayırdığı için şiddetle eleştirmektedir. Çünkü egemenliğin bölünemez bir niteliğe sahip olduğunu düşünen Rousseau'ya göre, egemenliğin farklı organlar tarafından bölüşülmesi de mümkün olmamalıdır. “Egemenlik hangi nedenlerle devredilemiyorsa yine aynı nedenlerden ötürü bölünemez de. Çünkü istenç ya geneldir, ya değildir; ya halkın tümünün istencidir ya da bir bölümünün. Açıklanan istenç, birinci durumda, bir egemenlik edimidir ve yasa demektir; ikinci durumdaysa yalnızca özel bir istençtir ya da bir yargıç edimidir; bilemediniz, bir kararnamedir.”⁴³ Rousseau'nun kuvvetler ayrılığını dışlayan ve çoğunluğun azınlık üzerinde egemenlik kurmasına elverişli bir nitelikte olan bu genel irade anlayışının, onun demokrasiyi şehir devletleriyle sınırlandıran yaklaşımından kaynaklandığı belirtilebilir. Çünkü Rousseau, West'in de yukarıda ifade ettiği gibi, demokrasinin eski Isparta benzeri şehir devletlerindeki işleyişini göz önünde bulundurmaktadır. Bu nedenle Rousseau'nun “küçük bir şehir devletindeki doğrudan doğruya demokrasi ile büyük bir ülkedeki temsili demokrasi arasında hem ilke hem de uygulama bakımından derin bir ayrılık olabileceğini göz önünde tutmadığı”⁴⁴ söylenebilir.

Böylece Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerin ilk teorik çatısını oluşturdukları “toplumsal sözleşme” teorilerinin geliştirilmesi ile birlikte, sivil toplum kavramı da belirginleşmeye başlamıştır. Bu teoriler, sivil toplumun veya siyasal toplumun ortaya çıkışını “doğal durum” gibi bir kavrama başvurarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu durum Locke, Rousseau gibi düşünürlerde “barış dolu bir ortam” olarak tasarlanırken, Hobbes'ta ise “insan insanın kurdudur” sözleriyle

⁴³ J.J. Rousseau, (1999), s. 61.

⁴⁴ A. Güriz, (1996), s. 212.

ifade edilen “bir savaş dönemi” olarak kurgulanmıştır. İster son derece barış dolu, isterse insanların hiçbir can güvenliğine sahip olmadıkları bir yaşayış sürdürdükleri doğal durum olsun, sonuçta söz konusu düşünürler ileri sürdükleri farklı argümanlarla doğal durumdan siyasal topluma geçişin gerekliliğini ve nasıl gerçekleştiğini gözler önüne sermek istemişlerdir. Bunu yaparken de onların en önemli katkıları, siyasal iktidarın meşruluğunu ve toplumsal yaşayışı olumlu bir bakış açısı ile ele almaları olmuştur.⁴⁵

Gerek sözleşme öncesi ve sonrası doğal haklara öncelik veren Hobbes, gerek kuvvetler ayrılığının demokratik bir toplumda siyasal iktidarın kötü kullanılmasına yönelik etkili bir çare olduğunu savunan Locke ve gerekse temel hak ve özgürlüklerin korunmasına ağırlık veren Rousseau; Kant’ın, doğal durumdan sivil topluma geçişin aracı ve devletin de temeli olarak gördüğü toplumsal sözleşme teorisini derinden etkilemiştir. Bu anlamda Kant, devlete ilişkin düşüncelerini, başta Rousseau olmak üzere, toplum sözleşmecisi düşünürlerle bir süreklilik ilişkisi içinde ya da onlara karşıt olarak geliştirmiştir. Kant’ın toplumsal sözleşme teorisine ve bu teoriden hareketle geliştirdiği devlet anlayışına bakıldığında, bu etkiler ve karşıtlıklar daha rahat görülecektir.

1. 3. 2. Kant ve Toplum Sözleşmesi

Kant toplumsal sözleşmeye ilişkin iki farklı tartışma sunmaktadır. Bunlardan biri mülkiyet hakkı ile ilgilidir ve Kant’ın *Hukuk Felsefesi* isimli çalışmasında ele

⁴⁵ Murat Yıldırım, “Sivil Toplum ve Devlet”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 27, No: 2, 2003, s. 230.

alınmaktadır. Toplumsal sözleşmeyle ilgili ikinci tartışma ise, Kant'ın, devlet iktidarının meşruiyetini, bir diğer deyişle egemenlik kavramını irdelediği *On The Common Saying: "This Maybe True in Theory, But It Does Not Apply in Practice"*⁴⁶ (Bir Yaygın Kanı Üzerine: Teoride Doğru Olabilir, Ama Bunun Pratikte Karşılığı Yok) isimli makalesinde görülmektedir. Kant, burada orijinal sözleşmeden ve egemen gücün izleyebileceği yasal politikalara ilişkin sınırlamalardan bahsetmektedir. Bu bağlamda, orijinal sözleşme, "... genel iradede, yani insanların ortak arzusundan kaynaklanan temel yasa"⁴⁷ olarak tanımlanmaktadır. Buna göre, egemen güç orijinal sözleşmeyi, "yasaları bütün insanların ortak iradesinden ortaya çıkmış olabilecek bir biçimde veren ve her bir bireye saygı gösteren ve vatandaş olduğunu ileri sürebildiği sürece her birey sanki genel iradenin bir parçası olarak rıza göstermiş gibi"⁴⁸ düşünmelidir. Kant, bu orijinal sözleşmenin tarihsel bir gerçeklik taşımadığını, sadece özgürlüğü güvence altına almak için kabul edilen bir varsayımdan ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Köklerini orijinal bir sözleşmeden alan her hak ve görev, herhangi belirgin bir tarihsel kökenden kaynaklandığı için değil, orijinal sözleşmede şekillenen meşru ilişkilerinden dolayı önem kazanmaktadır. Tarihsel eylem gibi, hiçbir deneysel eylem de, meşru görev veya hakların temeli değildir. Orijinal sözleşme fikri, bir yasa koyucu olarak egemen gücü sınırlandırmaktadır. Hiçbir yasanın "bütün bir halk bu konuda muhtemelen rızasını veremeyecek"⁴⁹ şeklinde duyurusu yapılamayacağı gibi, söz konusu rıza herhangi bir gerçek eyleme dayanan deneysel rıza da değildir. Belirli bir grup vatandaşın gerçek

⁴⁶ Bkz. Immanuel Kant, "On The Common Saying: This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice", translated by H. B. Nisbet, **Kant: Political Writings**, ed. Hans Reiss, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 61-93. Kant'ın 1793'te yazdığı bu makale, bundan sonra metinde kısaca "Teori ve Pratik" olarak geçecektir.

⁴⁷ I. Kant, a.g.m., s. 77.

⁴⁸ I. Kant, a.g.m., s. 79.

⁴⁹ I. Kant, a.g.m., s. 79.

arzusu, onların yasaya rıza gösterip göstermeyeceğini belirlemek için temel oluşturmamaktadır. Daha ziyade, söz konusu olasılık, deneysel gerçekler veya arzuların çıkarılan yük ve görevlerin adil dağıtılmasına dayanan olası bir rasyonel fikir birliğidir. Kant, bu olası rasyonel fikir birliği düşüncesini açıklayacak iki ayrı örnek vermektedir. İlk örnek, belirli bir sınıfın üyelerine miras yoluyla ayrıcalık sağlayacak yasa ile ilgilidir. Bu yasa haksız bir yasa olacaktır, çünkü bu sınıfın üyesi olmayan kişilerin üye olanlardan daha az ayrıcalık kabul etme konusunda hemfikir olmaları, onlar için mantıksız olacaktır. Bu durumda, deneysel bilginin bütün insanların böyle bir yasayı kabul etmesine yol açmayacağı söylenebilir. Kant'ın ikinci örneği ise, savaş vergisi ile ilgilidir. Verginin adil bir şekilde yönetilmesi durumunda herhangi bir haksızlık olmayacaktır. Kant gerçek vatandaşların savaşa karşı çıkmaları durumunda dahi, savaş vergisinin adil olduğunu, çünkü savaşın vatandaşların değil de, devletin bildiği meşru gerekçelerle yürütülme olasılığı olduğunu belirtmektedir. Burada değinilen deneysel bilgi tüm vatandaşların yasayı onaylamasına neden olabilecek bir niteliktedir. Görüleceği üzere, her iki örnekte de, 'olası rıza' vatandaşların gerçek arzularından çıkarılmaktadır. Olası rıza gerçek tercihlere verilen hipotetik bir oya değil, fakat her türlü olası deneysel bilgiye dayalı rasyonel fikir birliği düşüncesine dayanmaktadır.

... Kant, herhangi bir yasa hükmünü tüm yurttaşların fiili rızasından başka hiçbir şeyin meşrulaştıramayacağını kabul eder... Yurttaşların gerçekte ne hissettikleri, ya da gerçekten yasaya onay verip vermeyeceklerini dikkate almaksızın cevaplanması gereken soru –özgür ve eşit kabul edilen ve birbirine bizatihi kendinde amaçmışçasına davranan- yurttaşlar için, söz

konusu yasayı kendileri yapmış ve yurttaşlar olarak ona uymayı gönüllü olarak kabul etmiş gibi uygun olup olmadığıdır. Eğer cevap olumlu ise, söz konusu yasa meşrudur.⁵⁰

Burada Kant'ın toplumsal sözleşmeye yaklaşımı, bazı önemli açılardan Hobbes'un yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Her iki filozof için de toplumsal sözleşme tarihsel bir belge değildir ve tarihsel bir eylemi içermemektedir. Esasen devletin gücü ile ilgili böylesi deneysel bir haklı çıkarma için yapılan tarih araştırması devletin istikrarı açısından tehlikeli bile olabilir. Toplumsal sözleşmeyi oluşturmak için, devletin kökenini göz önünde bulundurmadan, mevcut devlet anlaşılmalıdır. “Söz konusu olan sorun, toplumsal ve siyasal düzenin tarihi olmayıp *geçerliliğidir*. Tek başına önem taşıyan nokta, devletin tarihsel değil, ama hukuksal temelidir. İşte toplumsal sözleşme teorisinin yanıtladığı soru, bu hukuksal temel sorusudur.”⁵¹ Toplumsal sözleşme devletin gücü için rasyonel bir haklı çıkarmadır ve bireylerin kendi aralarında ya da onlarla hükümet arasında yapılan bir anlaşmanın sonucu değildir. Toplumsal sözleşmenin gönüllülük temelinde ortaya çıkmaması, Kant ile Hobbes arasındaki bir diğer benzerliği oluşturmaktadır. Hobbes, *Leviathan*'da “kılıcın zoru olmadıkça sözleşmeler, boş sözlerden ibarettir”⁵² demektedir. Kant'a göre de, insanlar, bir toplumun üyesi olmayı bir gönüllülük ya da bir tercih olarak değerlendirebilirler; ancak toplumsal sözleşmelerin dayandığı hiçbir gerçek rıza söz konusu değildir ve “bir kişinin, bir başkasını güç kullanarak hukuki olmayan bir yaşam durumundan vazgeçmeye ve bir sivil Toplum devletinin nüfuzuna girmeye”⁵³ zorlaması akla uygundur. Dolayısıyla, toplumsal sözleşmelerin temelinde gerçek bir

⁵⁰ M.Rosenfeld, “Hukuk Devleti ve Anayasal Demokrasinin Meşruiyeti”, (2008), s. 225

⁵¹ Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 175.

⁵² Alıntıl原因, S. Z. Hünler, (2003), s. 26.

⁵³ I. Kant, (1887), s. 164.

rızadan ziyade, her insanın rasyonel bir varlık olduğu için sahip olduğu devlete ilişkin rasyonel fikir birliği bulunmaktadır. Bu benzerliklerin yanı sıra, Kant ile Hobbes arasında önemli bir fark da bulunmaktadır. Bu farklılık, Hobbes'un, argümanını sözleşmeye taraf herkesin bireysel faydası üzerine kurarken; Kant'ın, sözleşmeyi, sözleşmeye taraf olan kişilerin kendi özgürlüklerini edindikleri bireysel yarar şeklinde değil de, tüm bireyler için genel olarak algılaması ve argümanını hak kavramı üzerine kurmasına ilişkindir. “Biz, burada bireyin devlet kurumlarından ya da yönetiminden elde etmeyi düşünebileceği mutlulukla değil, esas olarak, herkesin, sayesinde güvende olduğu hakla ilgiliz.”⁵⁴

Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın daha çok Rousseau'nun *Genel İrade* fikrinden etkilendiği söylenebilir. Kant için en temel hak, “özgürlük, eşitlik ve mülkiyet hakkı”⁵⁵ kapsadığını düşündüğü bireysel otonomi hakkıdır. Bu anlamda, genel özgürlük yasasına göre, kişilerin özgürlüğünün birbiriyle uzlaştırılmasını sağlamak en önemli amaçtır ve egemen gücün ödevi de, bu özgürlüklerin sınırını belirlemek ve özgürlükler arasında uyum sağlamaktan ibaret olmaktadır. Özgürlükleri güvence altına alacak olan kuvvet ise, herkesin iradesinin temsilcisi olan genel iradedir. Rousseau'da olduğu gibi, Kant'ta da, genel iradenin ortaya çıkması, ancak bir toplumsal sözleşme aracılığıyla mümkün olabilir. Kişiler, iradelerini bu toplumsal sözleşme aracılığıyla devlete aktarırlar ve kendileri için aradıkları güvenceyi burada bulurlar. “İnsanlar, ortak (genel) iradeleriyle kendilerini, varlığını barış içinde sürdüren bir Topluma bağlarlar ve bu amaçla; bu Toplumun üyelerini, kendilerini geçindiremedikleri durumlarda dahi koruması için Devletin dahili İktidarına tabi

⁵⁴ I. Kant, “On The Common Saying: This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice”, (2000), s. 80.

⁵⁵ I. Kant, a.g.m., s. 74.

olurlar.”⁵⁶ Genel iradenin ancak bir toplumsal sözleşme aracılığıyla mümkün olabileceği hususunda hemfikir olan iki filozof, bu genel iradenin ortaya çıkardığı egemen gücün dayandığı hukuksal meşruiyet, bir diğer deyişle toplumsal sözleşmenin meşruiyeti konusunda ise farklı düşünmektedir. Rousseau hukuksal meşruiyet konusunda gerçek ve norm arasında bir ayrıma dayanmazken; Kant, bu iki kavram arasında bir ayrıma gitmekte ve hukuksal meşruiyeti norm kavramı üzerine kurmaktadır. Bu bağlamda, Rousseau’nun olgusal bir gerçeklik olarak yorumlayıp genel iradeyle ilişkilendirdiği toplumsal sözleşme anlayışı, itaati meşru kılarak zorlayıcı bir iktidarın yasal olanaklılığını oluşturmakla birlikte, toplumsal sözleşmenin kendisini neyin meşru kıldığı sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Oysa Kant toplumsal sözleşmeyi tarihsel bir gerçeklik olarak görmemekte ve onu “insanlık hukuku” (*right of humanity*) şeklinde adlandırdığı toplumsal akıl ilkesiyle ya da normuyla, yani kişiler arasındaki olası toplumsal iletişimle ilişkilendirmektedir. Toplumsal sözleşmenin yasal olanaklılığını ‘insanlık hukuku’ adını verdiği bu toplumsal akıl ilkesinden elde eden Kant, böylece Rousseau’nun cevapsız bıraktığı soruyu da yanıtlamaktadır.⁵⁷

Kant’ın, devlet iktidarının meşruiyeti dışında, toplumsal sözleşmeyi mülkiyet hakkı temelinde ele alan ikinci bir tartışması daha bulunmaktadır. Bu bağlamda, Kant’ın hukuk felsefesi kitabının birinci kısmını oluşturan “özel hukuk” başlıklı bölüm, bir toplumsal sözleşmenin temeli olan, bir başka deyişle, bireylerin bir toplumsal sözleşmenin kapsamı altında birleşmelerini sağlayan mülkiyet hakkının, doğuştan gelen özgürlük hakkının kullanımı açısından ifade ettiği önemin tartışılması ile

⁵⁶ I. Kant, (1887), s. 186.

⁵⁷ Manfred Riedel, **Transcendental Politics? Political Legitimacy and Concept of Civil Society in Kant**, Social Research, Vol 48, No 3, 1981, s. 599.

başlamaktadır. Burada mülkiyet “bir kişinin, rızam olmaksızın kullanması durumunda, beni inciteceği ya da üzeceği bağlantı”⁵⁸ olarak tanımlanmaktadır. Kant, elma örneğini vermektedir: “Elimde elma gibi bir nesneyi tutarken, başka bir kişi onu rızamın dışında benden kapıp götürürse mağdur duruma düşerim. Çünkü fiziksel olarak sahip olduğum nesneyi benden aldığı için beni zarara uğratar.”⁵⁹ Kant bunu “fiziksel” veya “duyusal sahiplik” (sensible possession) olarak adlandırmaktadır. Ancak bu durum, bir nesnenin meşru sahipliği açısından yeterli bir açıklama sunmamaktadır. Meşru sahiplik, bir nesneyi fiziksel olarak tutmadan ona sahip olmak şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bir nesnenin, sahibinin rızası dışında bir başka kişi tarafından kullanılması, söz konusu kişiyi fiziksel olarak ve sahip olduğu nesnenin kullanımı açısından etkilemese dahi, onu zarara uğratar. İşte Kant bu durumu da “rasyonel sahiplik” olarak adlandırmaktadır. Kant, her iki sahip olma biçimi arasındaki farkı şöyle ifade etmektedir: “... Duyularla algılanabilen duyusal sahiplik ve yalnızca akılla anlaşılabilen rasyonel sahiplik.”⁶⁰

Kant burada rasyonel sahipliğin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Rasyonel sahiplik, bir hak olarak, özgür varlıkların, yine özgürce seçtikleri amaçları için nesnelere kullanarak özgürlüklerini gerçekleştirebilmelerini gerektirmektedir. Bu sonuç bireysel mülkiyetin varlığını kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. Tüm nesnelere, bir kişinin veya başkasının potansiyel mülkü olarak görülmelidir. Bir kişi belirli bir nesnenin rasyonel sahipliğini elinde bulunduruyorsa, diğer tüm insanlar bu nesneyi kullanmaktan kaçınmalıdır. Ancak böylesi tek yanlı bir ilişki dışsal hakkın evrenselliğini ihlal etmektedir. Ayrıca Kant bir kişinin bir nesnenin yalnızca

⁵⁸ I. Kant, (1887), s. 61.

⁵⁹ I. Kant, a.g.e., s. 68.

⁶⁰ I. Kant, a.g.e., s. 61-62.

kendisine ait olduğunu deklare etmesinin, diğerlerinin özgürlüğünü ihlal edeceği konusunda da endişelenmektedir. Rasyonel sahipliğin, hak ilkesini ihlal etmeden mümkün olabileceği tek yol ise, her bireyin diğerlerinin kişisel mülkiyet hakkını eşit oranda tanımayı kabul etmesidir. Her birey, başkasına ait olan nesnelere kullanmaktan kaçınma ödevine uyacağını bildirmelidir. Hiçbir birey, insanların diğerlerinin mülküne saygı duymasını sağlayacak böylesi bir yasayı meşru bir şekilde yapıp uygulayamayacağından, bu karşılıklı mecburiyet sadece ‘güçlü ve ortak irade’ ile, yani sivil durum ile mümkündür. Mülkiyet hakkı, ancak bir ‘hukuk ya da sivil toplum devleti’nin, tüm vatandaşları diğer vatandaşların mülkiyet hakkına saygı göstermeleri için mecbur kılmasıyla güvence altına alınabilir. Mülkiyet haklarını uygulayacak devletin yokluğu durumunda ise, bu hakların kullanımı imkansız olmaktadır.⁶¹

Kant’ın ‘güçlü ve ortak irade’ olarak bahsettiği egemenliğin kaynağını oluşturan toplumsal sözleşme aracılığıyla mülkiyet hakkı tam anlamıyla gerçekleşmektedir. Mülkiyet hakkı, toplumsal sözleşmedeki bireylerin tamamının diğerlerinin mülkiyet hakkına saygı duymasını gerektirmektedir. Esasen bireylerin hem kendi hem de diğerlerinin mülkiyet haklarını savunmak için sivil duruma bir görev olarak girmeleri gerekmektedir. Kişiler ancak böylesi bir sivil toplumda nesnelere diğerlerini düşünmeden yasal olarak kendi amaçları için kullanıp, çabalarının sonu olan özgürlüklerini yaşayabilirler. Mülkiyet hakkını güvence altına alacak olan, yalnızca bu toplumsal sözleşme aracılığıyla ortaya çıkan meşru iktidardır.

⁶¹ I. Kant, a.g.e., s. 76-77.

Görüleceği gibi, toplumsal sözleşme devletin rasyonel haklı çıkarılmasıdır. Çünkü devletin iktidarı her bireyin kendi özgürlüğünü yaşaması için bazı mülklere erişmesinin garanti edilmesi ya da mülkiyet hakkını tam anlamıyla kullanabilmesinin güvencesi açısından gereklidir. Kant'ın "Teori ve Pratik" isimli makalesinde dile getirdiği toplumsal sözleşme teorisi, egemen gücün izleyebileceği yasal politikalara ilişkin sınırlamalardan bahsettiği için, devletin ilk elde neden gerekli olduğuna yönelik bir açıklama sunmamaktaydı. Ancak Kant'ın, hukuk felsefesi kitabında mülkiyet hakkının temeli olarak ele aldığı toplumsal sözleşme anlayışı, kişilerin neden bir toplumsal sözleşmenin kapsamı altında birleşmeleri gerektiğini açıklamaktadır. Bu gereklilik, mülkiyet hakkını yaşayabilmek ve güvence altına alabilmek için 'ortak ve güçlü bir irade'nin oluşturduğu bir 'hukuk' ya da 'sivil toplum devleti'ne (Civil State of Society) duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.

Burada, Kant'ın toplumsal sözleşme teorisinin, Locke'un teorisiyle taşıdığı benzerliğin yanı sıra, farklılığı da açığa çıkmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, Locke'a göre, insanlar hem mülkiyetlerini güvence altına almak hem de kendi aralarında yaşadıkları sorunların üstesinden gelebilmek için, bir toplumsal sözleşme aracılığıyla doğal durumdan sivil duruma geçerek siyasal bir toplum yaratırlar. Benzer şekilde, Kant da, mülkiyet hakkının yaşanabilmesi ve güvence altına alınabilmesi için bir sivil durumun oluşmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. Aralarındaki bu benzerliğe rağmen, Locke, özel mülkiyet hakkının sivil yasadan önce de var olduğunu, çünkü bu hakkın kaynağını ya da, diğer bir deyişle, temelini doğal yasadaki bulduğunu ifade etmekte ve sivil duruma yalnızca mülkiyet hakkının korunması için geçildiğini söylemektedir. Oysa Kant, bireylerin "rasyonel sahiplik"

düzeyinde bir mülkiyet hakkına, devletin ortaya çıkmasından önce sahip olamayacağını ve mülkiyetin yalnızca ortak egemenlik gücü altındaki sivil durum bünyesinde çıkabilecek olan bir iradeler ilişkisi olduğunu belirtmektedir:

... Bir dış nesne, sadece Sivil Toplum devletiyle uyumlu bir biçimde ya da ona atıfla ve onun gerçekleşmesiyle kazanılabilir. Kazanım (Acquisition), bir devletin gerçekleşmesinden önce ya da bu durum beklenirken, başka türlü ortaya çıkacağı için yalnızca *koşullu* olur. *Mutlak* olan Kazanım ise, temelini sadece Sivil devlette bulur.⁶²

Görüleceği üzere, Kant, doğuştan gelen özgürlük hakkının kullanımını açısından yaşamsal derecede önemli gördüğü mülkiyet hakkının, mutlak düzeyde güvence altına alınabilmesi ve kullanılabilmesi için sivil devleti şart koşmaktadır. Çünkü insanları bir toplumsal sözleşmenin çatısı altında birleşmeye iten ana neden, ortak ve güçlü bir iradenin oluşturduğu ‘hukuk’ ya da ‘sivil toplum’ devleti aracılığıyla mülkiyet haklarını güvence altına almak ve bu sayede özgürlüklerini sağlamaktır. İnsanların özgürlüklerini sağlayabilmeleri, ancak sivil toplum bünyesinde ortaya çıkan bu meşru ve ortak egemen güç vasıtasıyla, yani devlet sayesinde mümkün olmaktadır.

⁶² I. Kant, a.g.e., s. 91.

1. 4. Devlet

1. 4. 1. Özgürlüğün Temeli Olarak Devlet

Bir önceki bölümde ortaya konulduğu gibi, Kant, devletin varlık nedenini tarihsel bir gerçeklik olarak değil, fakat rasyonel bir temel olarak toplumsal sözleşmeye dayandırmaktadır. İnsanların bu türden bir toplumsal sözleşmenin kapsamı altında birleşmeleri, Kant'ın “doğuştan gelen tek hak”⁶³ olarak tanımladığı özgürlük hakkının tam anlamıyla gerçekleşmesi içindir. Özgürlüğün korunması ve geliştirilmesi için bir zorunluluk olarak ortaya çıkan devleti Kant şu şekilde tanımlamaktadır: “Devlet, birçok insanın hukuki yasalar altında birleşmesidir.”⁶⁴

Kant, devlet için özgürlük dışındaki diğer her türlü temeli reddetmekte ve özellikle de vatandaşların refahının ya da mutluluğunun devletin gücü için temel oluşturamayacağını savunmaktadır. “Bütün bir dışsal haklar kavramı, tamamen insanların karşılıklı dışsal ilişkilerindeki özgürlük kavramından çıkarılmıştır ve insanların doğaları gereği sahip oldukları amaçla (yani mutlu olma amacı) ya da bu amaca ulaşmada kullanılabilecek araçlarla hiçbir ilişkisi yoktur.”⁶⁵ Bu iddia, Kant'ın daha genel olan ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli çalışmasında ele aldığı, “yasa, mutluluk veya herhangi diğer deneysel iyi'ye dayandırılmaz”⁶⁶ iddiasının ışığında anlaşılmalıdır. Bu çalışmada Kant, bir yasanın yükümlülük nedeni “insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a

⁶³ I. Kant, a.g.e., s. 56.

⁶⁴ I. Kant, a.g.e., s. 165.

⁶⁵ I. Kant, “On The Common Saying: This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice”, (2000), s. 73.

⁶⁶ I. Kant, (1982), s. 4.

priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır...⁶⁷ diyerek iradenin, kendi yasasının temeli olduğunu belirtmektedir. *Pratik Usun Eleştirisi* başlıklı eserinde ise, “irade özerkliğinin bütün ahlak yasalarının ve onlara uygun ödevlerin tek ilkesi⁶⁸ olduğunu söylemekte ve ahlaklılığın tek ilkesini, “yasanın her türlü içerikten bağımsız olmasına⁶⁹ dayandırmaktadır. Söz konusu çalışmasında, mutluluğun, iradenin belirleme nedeni yapılamayacağını belirten Kant, bir başka çalışmasında ise şöyle söylemektedir: “İnsanlar, mutluluğun deneysel sonuçları üzerinde ve mutluluk göz önüne alındığında, mutluluğun neyi kapsadığı konusunda farklı görüşlere sahiptirler ve onların istekleri ne ortak bir ilke çerçevesinde, ne de herkesin özgürlüğünü uyumlulaştıran herhangi bir maddi yasa altında toplanabilir.”⁷⁰ Bu şekilde, hiçbir belirgin mutluluk kavramının saf aklın ilkesini oluşturamayacağını dile getiren Kant, aynı zamanda, mutluluğun devlet için de bir temel oluşturamayacağını düşünmektedir. Çünkü Kant’a göre, ‘evrensel bir hak prensibi’ mutluluğa dayandırılmaz, ancak sadece, örneğin özgürlük gibi tamamen evrensel olan bir şeye dayandırılabilir. Bu bağlamda Kant, özgürlük temelinde ele aldığı ‘evrensel hak prensibi’ni şu şekilde tanımlamaktadır: “Kendisi ya da adına hareket ettiği maksim itibariyle, eylem içerisindeki herkesin ve her bir kişinin İrade Özgürlüğüyle evrensel bir Yasaya göre bir arada yaşayabilen her eylem *haktır*.”⁷¹

Mutluluğun değil de, özgürlüğün evrensel olduğunu açıklayan Kant’a göre, haklar, başkalarının özgürlükleriyle uyum sağlansın diye ayrı ayrı her bireyin özgürlüğüne

⁶⁷ I. Kant, a.g.e., s. 4.

⁶⁸ I. Kant, (1994), s. 66.

⁶⁹ I. Kant, a.g.e., s. 66.

⁷⁰ I. Kant, “On The Common Saying: This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice”, (2000), s.73-74.

⁷¹ I. Kant, (1887), s. 45.

getirilen kısıtlamalardır. Söz konusu kısıtlama, bir tarafın diğer tarafa uyguladığı keyfi baskıların bir sonucu değildir. Bu kısıtlama, ancak sivil bir devletin bünyesinde birleşmiş olan özgür kişiler arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak devlet tarafından konulabilir. Kant'ın burada, diğer insanlarla ilişkisi bağlamında bireyin eylem özgürlüğüyle ilgilendiği söylenebilir. Çünkü devletin zor vasıtasıyla, vatandaşların dışsal özgürlüklerini kontrol edecek gücü elinde bulundurması, özgürlüğün tehdit edilmesi ya da sınırlandırılması olarak düşünülebilse de, Kant, devletin özgürlüğü zorlaştırıcı olmadığını, ancak özgürlük için araç olduğunu öne sürmektedir. “Özgürlük ve güvenlik ilişkisini Kant araç-amaç ilişkisi olarak ele almaktadır. Devletin güç kullanma yetkisi, eğer bu iktidar tek taraflı bağımlılık, hakimiyet ve güç ilişkisini önlemeye hizmet ediyorsa hukuka uygundur.”⁷²

Bu durumda, devletin özgürlük için engel oluşturan eylemleri, diğer kişilerin özgürlüğünü sınırlandıran eylemlerini kısıtlamayı amaçlıyorsa, bunun özgürlüğü devam ettirdiği ve desteklediği söylenebilir. Örneğin, bir öznenin diğer bir öznenin özgürlüğünü sınırlayan eylemine izin verilmesi gibi bir durum yaşanır, devlet, ikinci kişinin özgürlüğünü savunmak için ‘özgürlüğün sınırlandırılmasını sınırlayarak’ birinci kişiyi sınırlandırabilir.⁷³ Devletin böylesi bir zor kullanması, hak ilkesindeki maksimum özgürlük talebiyle uyumludur. Çünkü bu durum özgürlüğü azaltmamakta, aksine özgürlüğü güvence altına almak için gerekli koşulları sağlamaktadır. Bir öznenin, devletin uyguladığı zor vasıtasıyla kaybettiği özgürlük, ikinci öznenin eylemleri önündeki engellerin kaldırılmasıyla edindiği özgürlükle aynı

⁷² Heiner Bielefeldt, “Demokratik Hukuk Devletinde Özgürlük ve Güvenlik”, çev. Yüksel Metin, **Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal**, der. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan, Adnan Küçük, 1. Baskı, Ankara: Adres Yay., 2008, s. 276.

⁷³ I. Kant, (1887), s. 47.

orandadır. Devletin eylemleri, özgürlüğü azaltmadan, ama aynı zamanda tüm diğer herkesin özgürlüğü ile birlikte var olmasına izin veren yasalar üzerine kurulu olduğunda maksimum özgürlük seviyesinin devam etmesini sağlar. “Kant için özgürlüğün sınırlandırılmasını haklı çıkarabilecek tek şey, aynı kuralın herkese uygulanması için benzer bir sınırlandırmanın diğerlerinin özgürlüğü göz önüne alındığında da zorunlu olmasıdır.”⁷⁴

Görüleceği gibi, Kant, özgürlüğü devletin en öncelikli ve vazgeçilmez ilkesi olarak görmektedir. Ancak Kant için özgürlük, devleti öncelikli kılan ilkelerin tek temeli değildir. Özgürlüğün yanı sıra Kant, vatandaşların eşitliği ve bağımsızlığından da bahsetmektedir. Bu bağlamda, “Bir Sivil Toplumun, Yasama amacıyla birleşmiş ve bu suretle Devleti oluşturmuş”⁷⁵ üyelerini “Vatandaş” olarak tanımlayan Kant’a göre, vatandaşların, kendilerine hak olarak ayrılmaz bir biçimde ait olan üç hukuki niteliği bulunmaktadır. Bunlar, sırasıyla, her vatandaşın, kendisinin rıza ya da onay verdiği yasadan başkasına uymak zorunda olmaması anlamında “Anayasal Özgürlük” hakkı; insanlar arası ilişkilerde, hiç kimseye öncelik ya da üstünlük tanınmaması ve bir vatandaş olarak her bireyin başkalarıyla eşitliği anlamında “Sivil Eşitlik” hakkı; ve son olarak, toplumdaki varlığını ve varlığının devamını bir başkasının keyfi iradesine değil, fakat devletin bir üyesi olarak kendi hakkına ve gücüne borçlu olan ve bu nedenle kendisinden başkası tarafından temsil edilemeyen bir Sivil Kişiliğin sahipliği anlamında “Siyasal Bağımsızlık” hakkıdır.⁷⁶

⁷⁴ Alf Ross, **On Law and Justice**, London: Stevens&Sons Limited, 1958, s. 276.

⁷⁵ I. Kant, (1887), s. 166-167.

⁷⁶ I. Kant, a.g.e., s. 167.

Kant'ın burada bahsettiği "eşitlik", fiili ya da maddi bir eşitlik değildir. Kant, biçimsel, bir diğer deyişle hukuki bir eşitlikten bahsetmektedir. Yasalar önünde devletin her üyesi diğer üyelerle eşittir. Her birey, devlet başkanı ile olan ilişkileri hariç, diğerleriyle olan ilişkilerinde eşit oranda zorlayıcı hakka sahiptir. Kant, devlet başkanını, hiç kimse tarafından zorlanmadığı için bu eşitlikten uzak tutmaktadır. Devlet başkanı dışındaki her birey için geçerli olan bu biçimsel eşitlik; devlet üyelerinin gelir, fiziksel güç, zihinsel yetenek, sahip oldukları nesnelere v.b açılardan eşitsizlikleriyle kusursuz bir uyum halindedir. Dahası bu eşitlik fırsat eşitliğini desteklemek ve siyasal yapıdaki her türlü görev ve konum ile miras veya benzeri sınırlamaları göz önünde bulundurmaksızın tüm öznelerle açık olmak durumundadır.⁷⁷

Bağımsızlık hakkı ise, vatandaşın kendisini tabi kıldığı yasayla ilişkisi anlamında bir özne olmasına, örneğin ortak yasa-yapıcı (co-legislator) olmasına ilişkindir. Yasaların özneleri olarak devletin tüm üyeleri kendilerini yöneten temel yasayla ilgili irade gösterebilmelidir. Devleti oluşturan temel yasa için "herkesin iradesi", yani "kamu iradesi" ya da "genel irade" anlamında herkes irade beyan eder. Bu anlamda, herkes için neye izin verildiğini ve neyin yasaklandığını tanımlayan bir kamu yasası, bütün hakların kendisine dayandığı ve bu nedenle hiç kimseye karşı haksızlık etmemesi gereken kamu iradesinin bir eylemi olmalıdır.⁷⁸

Bu üç özellik, özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık, Kant'ın hukuk devleti şeklinde adlandırılabilir olan sivil devleti dayandırdığı a priori ilkelerdir. İnsanlar, bir

⁷⁷ I. Kant, "On The Common Saying: This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice", (2000), s. 74-75.

⁷⁸ I. Kant, a.g.m., s. 77.

toplumsal sözleşmenin çatısı altında birleşerek ortak ve güçlü bir iradeyle devleti oluştururlar. Bu devlet (Commonwealth), tamamı bir devletin (state) içinde birleşmiş insanlardan oluşmaktadır. Ama bu demek değildir ki, devlet içinde yaşayan birey, doğuştan kazandığı dışsal özgürlüğünü özel bir amaç için gözden çıkarmaktadır. O, sadece bütünüyle kanunsuz olan özgürlük iradesinden feragat etmekte ve yine bütünüyle ve eksilmeksizin, meşru özgürlüğünü, bağlılık temelinde düzenlenmiş bir biçim içinde, yani Sivil Devlet'te yeniden bulmaktadır.⁷⁹

Bu bağlamda, Kant, özel hukuktan kamu hukukuna geçişi, 'hukuki olmayan Toplumsal durumdan, hukuki olan Sivil duruma geçiş' olarak görmektedir. Bu geçişin temelinde kamusal adalet (*public justice*) bulunmaktadır. Kant, "Evrensel yasama iradesine uygun olarak ele alınan Hak için gerçek katılım olanağının biçimsel ilkesi"⁸⁰ şeklinde tanımladığı "Kamusal Adaleti"; 'Koruyucu Adalet', 'Karşılıklı Uygulanan Adalet' ve 'Dağıtıcı Adalet diye üçe ayırmaktadır. "Neyin hak, neyin adalet olduğunu ve bunların kapsamını, belirlenmiş hukuk ışığında deklare eden"⁸¹ 'Dağıtıcı Adalet', doğa toplumu ile sivil toplum arasındaki farkı oluşturan adalet türüdür. Buna göre, "hukuki olmayan durum, içinde Dağıtıcı Adaletin bulunmadığı toplum türüdür ve bu durum genellikle doğa durumu (*status naturalis*)"⁸² olarak adlandırılmaktadır diyen Kant, doğa durumunun karşıtını ise, "Dağıtıcı Adaletin altında örgütlenmiş bir toplum durumu olarak Sivil durum"⁸³ şeklinde sunmaktadır.

⁷⁹ I. Kant, (1887), s. 169-170.

⁸⁰ I. Kant, a.g.e., s. 155.

⁸¹ I. Kant, a.g.e., s. 155.

⁸² I. Kant, a.g.e., s. 156.

⁸³ I. Kant, a.g.e., s. 156.

Görüleceği gibi, Kant'a göre devletin varlığı özgürlüğün korunması ve geliştirilmesi için bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Her bireyin, başkalarının özgürlüğüne zarar vermeden kendi özgürlüğünü meşru bir biçimde kullanabilmesi, yalnızca bu devlet sayesinde mümkün olmaktadır. Kant'ın, devleti; bir önceki evrenin, yani doğal durum içinde yaşayan insanın bütünüyle kanunsuz olan özgürlük iradesinin oluşturduğu evrenin, meşru bir biçimde gerçekleşmesi ya da mükemmelleşmesi olarak gördüğü söylenebilir. Doğal durumdaki bu kanunsuz özgürlüğün, genel iradenin belirlediği bir toplumsal sözleşme aracılığıyla devlete devredilmesiyle oluşan ve doğa durumunun mükemmelleşmesi olarak görülebilecek sivil-siyasal toplumun nasıl örgütlendiğini ve sivil-siyasal toplumun bu doğrultuda şekillenen siyasal ünitelerini ele almak konumuz açısından tamamlayıcı olacaktır.

1. 4. 2. İdeal Devlet Şekli Olarak Cumhuriyet

1. 4. 2. 1. Cumhuriyet'in Temel Nitelikleri

Kant, “bir hukuk devleti Toplumu oluşturmak için evrensel olarak ilan edilmesi gereken bütün yasaları kapsayan”⁸⁴ bir yasalar sistemi olarak tanımladığı kamu hukuku genel kavramı altında “devlet hukuku” (ulusal hukuk), “devletler hukuku” (uluslararası hukuk) ve “evrensel insanlık hukuku” (kozmpolit hukuk) şeklinde bir ayrıma gitmekte ve Cumhuriyet olarak nitelendirdiği ideal devlet biçimini “devlet hukuku” alt başlığı altında incelemektedir. Kant, burada Cumhuriyet'in tanımını şu şekilde vermektedir: “Bir hukuki birlik altında yaşamak için herkesin ortak çıkarı

⁸⁴ I. Kant, a.g.e., s. 161.

aracılığıyla oluşturulan devlete Cumhuriyet denilir.”⁸⁵ Herkesin bir hukuk birliği altında, başkalarının özgürlüğüne zarar vermeden, kendi özgürlüğünü meşru biçimde kullanabileceği tek devlet şekli olan Cumhuriyet için Kant, temsili sistemin zorunlu olduğuna inanmaktadır. “Her gerçek Cumhuriyet bir temsili sistemdir ve yalnızca Halkın *Temsili Sistemi* aracılığıyla oluşturulabilir.”⁸⁶

Kant, böylece egemenliğin halka ait olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda, Cumhuriyetçi bir anayasanın demokrasi ile karıştırılmaması gerektiğinden bahseden Kant, “*Ebedi Barış*”ta⁸⁷ devlet biçimlerinin iki farklı ilkeye göre bölünebileceğini belirtmektedir. Buna göre, devlet biçimleri, iktidarı elinde bulunduranlar açısından ve bu iktidarı elinde bulunduranların halkı yönetme biçimi bakımından ayrılabilir. Bu ayrımı yapan Kant, devlet biçimlerinden birincisine egemenlik biçimi ve ikincisine de hükümet biçimi adını vermektedir. Egemenlik biçiminin üç türlü olabileceğini söyleyen Kant, egemen gücün; bir kişinin elinde olduğu egemenlik biçimini “Otokrasi”, küçük bir grubun elinde olduğu egemenlik biçimini “Aristokrasi” ve toplumu meydana getiren tüm insanların elinde olduğu egemenlik biçimini ise “Demokrasi” olarak tanımlamaktadır. Diğer devlet biçimini oluşturan hükümet biçiminin ise iki türü bulunmaktadır: Cumhuriyetçilik ve despotizm. Buna göre, cumhuriyetçilik, yürütme gücünü yasama gücünden ayıran devlet ilkesi olarak, despotizm ise devlet başkanının kendi kişisel iradesini kamu iradesinin yerine geçirmesi olarak tanımlanmaktadır. Kant, bu hükümet biçimleri ile

⁸⁵ I. Kant, a.g.e., s. 161.

⁸⁶ I. Kant, a.g.e., s. 210.

⁸⁷ Kant’ın 1795’te ilk baskısını yapıp daha sonra 1796’da yeniden elden geçirdiği bu ünlü makalenin tam başlığı “Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme” adını taşır. Türkçe’ye “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme” adıyla çevrilen makale, bundan böyle metinde kısaca “Ebedi Barış” olarak geçecektir.

egemenlik biçimlerini karşılaştırmakta ve terimin esas anlamıyla demokrasinin bir tür despotizm olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Kant'a göre, tüm vatandaşların tek bir vatandaş hakkında, onun katılımı olmadan ve gerektiğinde ona karşı kararlar alabileceği bir yürütme gücü oluşturan demokrasi, genel iradenin kendi kendisiyle çelişmesine yol açtığı için özgürlüğe aykırı düşmekte ve Cumhuriyet'i oluşturan temsili yönetim biçimini olanaksız kılmaktadır. Kant, aristokrasi ile otokrasinin ise temsili yönetim biçimi açısından elverişli olduklarını düşünmektedir.⁸⁸

Bu durumda, Kant'ın devletinin geniş halk kitleleri tarafından gerçekleştirilen karar alma mekanizmalarını gerektirmediği söylenebilir. Kant, bir bireyin veya küçük bir grubun halkın bakış açısını benimseyerek halkı geniş oranda yeterince temsil edebileceğini belirtmektedir. Temsilciler sistemindeki ısrarı seçilmiş temsilciler sistemine yönelik bir ısrar değildir. Ancak Kant'ın, cumhuriyetçi sistemin halkı sadece temsil etmediğini, ayrıca “tüm vatandaşları birleştirdiğini ve onların delegeleri aracılığıyla faaliyet yürüttüğünü”⁸⁹ belirtmesi, seçimle gelen bir temsil sistemini ideal durum olarak değerlendirdiği şeklinde yorumlanabilir.

Görüleceği gibi, Kant, Cumhuriyetçilik ile despotizm arasındaki ayrımı kuvvetler ayrılığını esas alarak yapmaktadır. Schmitt, yasama ile yürütme gücünün aynı kuvvette bulunmasını despotluk olarak niteleyen Kant'ın, bu ifadesiyle “insanların değil, kanunların hakimiyetini savunan liberal hukuk devletinin kuvvetler ayrılığı teorisini kabul ettiğini”⁹⁰ söylemektedir. Kant burada anayasa filozofları olarak da

⁸⁸ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s. 235-236.

⁸⁹ I. Kant, (1887), s. 211.

⁹⁰ C. Schmitt, “Liberal Hukuk Devletinin İlkeleri ve Hukuk Devletinde Kanun Kavramı”, (2008), s.133.

anılan Locke ve Montesquieu ile paralel düşünmektedir. Buna göre, her devletin yasama, yürütme ve yargı gücünü içerdiğini belirten Kant, bu güçlerin birbirini tamamlayıcı şekilde, ama aynı zamanda ayrı organlarca kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Yasa çıkarma yetkisi yasama gücüne, yasayı uygulama yetkisi yürütme gücüne ve yasalara göre herkese payına düşeni verme yetkisi de yargı gücüne ait olmalıdır. Yürütme gücü hukuka bağlı olarak ve yasama organının denetimi altında faaliyette bulunmalıdır. Yasama ve yürütme görevini yerine getiren organlar, yargı gücüne hiçbir şekilde karışmamalıdır ve yürütme organının hakimlerle ilgili tek yetkisi, onları göreve atamaktan ibaret olmalıdır. Bu üç gücün arasındaki işbirliği aracılığıyla devlet kendi otonomisini gerçekleştirmektedir. Bu otonomi, organizasyon yapmayı, düzen oluşturmayı ve özgürlük yasalarına uygun olarak varlığını sürdürmeyi içermektedir. Bu üç gücün birliği sayesinde devletin refahı sağlanır. Ancak bu refah, Rousseau'nun ileri sürdüğü gibi, bir doğa durumunda ya da despotik bir iktidar altında ulaşılabilecek olan, yalnızca vatandaşların bireysel iyiliği ya da mutluluğu olarak anlaşılmalıdır. Devletin refahı, kendi anayasası ile hukukun ilkeleri arasında yakalanan en büyük uyum halini ifade eden “en yüksek iyilik”tir, yani kategorik imperatiftir.⁹¹

1. 4. 2. 2. İsyen ve Devrim

Tüm hakların kaynağını, özgürlüğün korunması ve geliştirilmesi için bir zorunluluk olarak ortaya çıkan devletin varlığına bağlayan Kant, devrim hakkını reddetmekte ve devlete karşı isyan hakkının çok anlamsız bir fikir olduğunu ileri sürmektedir. Ancak

⁹¹ I. Kant, (1887), s. 171-173.

Kant, bu düşüncesiyle, devletin varlığının her zaman için bütünüyle haklı olduğunu ya da devletin sadece güce sahip olarak adaletin ne olduğunu belirleyebileceğini söylemek istememiştir. Kant, doğa durumunun karşıtı olan meşru bir durumun, yani devletin, yalnızca “genel yasama iradesi” tarafından yönetilen bireyler için bir takım anlamları olması durumunda mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Kant’a göre, genel yasama iradesini oluşturan herhangi bir devlet, devletsizlikten daha iyidir: “... Yetkin olmaktan uzak bir anayasa bile, acele bir iyileştirmenin neden olacağı anarşiden üstündür.”⁹² Bu bağlamda, doğa durumunun karşıtı olan meşru durum, karşılıklı zorlama ve yükümlülük oluşturabilecek tek araç olan devlet içerisinde zorlayıcı gücün merkezileşmesini zorunlu kılmaktadır. Oysa Kant’a göre, isyan hakkı, devlete direnmesi için halkın yetkilendirilmesini de gerektirir. Ancak eylem için bu türden bir yetkilendirme, egemenlik gücünün uygulanması anlamına gelecektir. Bu durumda, egemenlik gücünü tek başına oluşturması gereken devletten daha çok, böyle bir hak iddiasında bulunan halk ya da halklar bunu iddia edecektir. Dolayısıyla bu durum “uyruk olarak halkı, tabi olduğu özne üzerinde egemen”⁹³ kılacaktır. Bu, çelişik bir durum oluşturmaktadır. Çünkü egemenliğin doğasında egemenlik gücünün paylaşılamayacağı yatmaktadır. Egemenliğin, devlet ve halk arasında bu şekilde paylaşılması, devlet ve halk arasında çıkacak bir anlaşmazlık durumunda hangisinin haklı ya da doğru olduğuna kimin karar vereceği gibi önemli bir soruna yol açmaktadır. Böylesi bir durumda karara varmak için egemenlik gücünden, yani devletten daha kudretli bir şey yoktur ve anlaşmazlığı çözecek diğer tüm araçlar meşru ilişkilerin dışında kalmaktadır.⁹⁴

⁹² I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), 11 no’lu dipnot, s. 254.

⁹³ I. Kant, (1887), s. 177.

⁹⁴ I. Kant, a.g.e., s. 177.

Kant devrim hakkı talebinde bulunan insanların toplumsal sözleşmenin özünü yanlış anladığını ileri sürmektedir. Kant'a göre, devrim hakkı talebinde bulunan insanlar, toplumsal sözleşmenin insanların feshedebileceği gerçek bir tarihsel hadise olması gerektiğini iddia ederler. Ancak toplumsal sözleşme, yalnızca egemen gücün yasama faaliyetlerine ahlaki sınırlar koyan ve bu sınırların nasıl yorumlanabileceğine ilişkin rasyonel bir düşüncedir ve halkın şikâyetlerine dayanak kılabilen bağımsız bir sözleşme bulunmamaktadır. Dolayısıyla, Kant'ın sisteminde, vatandaşların, sıkıntılarını kamusal alanda ifade etmelerine izin verilir, ancak egemen gücün kararını değiştirmesi konusunda onu ikna etme girişiminden başka bir şey yapmaları mümkün değildir.⁹⁵

Kant, “*Ebedi Barış*” isimli eserinde de bu konuya değinmekte ve içinde bulunulan şartlar ne kadar kötü olursa olsun, hiçbir gerekçenin bir ayaklanmayı ya da isyanı meşru kılamayacağını söylemektedir:

... Eski bir anayasa yerine hemen konabilecek bir yenisi elde bulunmadan, bir devletin ya da bütün devletlerin toplumla bağlarını koparmak, ahlakın onayladığı siyasal hizmet anlayışıyla çelişeceği gibi, böyle bir kusuru hemen ve zor kullanarak düzeltmeye kalkışmak da bütünüyle saçma olacaktır. Yöneticilerden istenecek tek şey, sürekli bir biçimde bu amaca, yani hukuk kurallarına uygun en yetkin anayasal kuruma (örgüte) yaklaşmak için bu tür iyileştirmeleri (ıslahatları) yapmak zorunluluğunu her zaman göz önünde bulundurmalarıdır.⁹⁶

Kant, halkın devlete karşı isyan edemeyeceğini söylemesine rağmen, vatandaşların her durumda devlete uyacağını ya da uymaları gerektiğini ifade etmemektedir. Kant

⁹⁵ I. Kant, “On The Common Saying: This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice”, (2000), s. 81-82.

⁹⁶ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s. 253.

onlara en azından pasif sivil itaatsizlik hakkı tanımaktadır. Buna göre, temsili cumhuriyetçi bir sistemde “negatif bir direniş olabilir, örneğin; halk hükümetin devletin idaresi için gerekli olarak sunduğu her talebi kabul etmeyi reddedebilir.”⁹⁷

Kant, burada yasamanın, yürütmeye hiçbir pozitif eylem yükleyemeyeceğini, onun meşru direnişinin sadece negatif nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Kant, ayrıca devrimcilerin faaliyetlerini de bütünüyle reddetmemektedir. Kant’a göre, bir devrimin başarılı olması durumunda, vatandaşların, bir öncekine olduğu kadar, yeni rejime de itaat etme yükümlülükleri bulunmaktadır. Çünkü yeni rejim esasen bir devlet otoritesi olduğundan, artık yönetme hakkını o elinde bulundurmaktadır.⁹⁸

Görüleceği üzere, Kant’a göre, başarılı olması durumunda insanların kendisine uymakla yükümlü olduğu bir devrime katılmaları doğru değildir: “Ulusların haklarını çiğneyen bir tiranı tahtından indirmekle, kuşkusuz hiçbir kötülük işlenmiş olmaz; ama uyrukların haklarını bu biçimde elde etmeye çalışmalarının haksız olduğu da kuşku götürmez...”⁹⁹ Bu durumu, “eylemde bulunmanın ilkesi ile yargıda bulunmanın ilkesi arasındaki çatışma”¹⁰⁰ olarak tanımlayan Arendt, Kant’ın “aşkınsal kamuya açıklık ilkesi” ile “politikayla hukuk” arasındaki bu sorunu çözdüğünü düşünmektedir:

...Bu çözüm Kant’ın ahlak felsefesinden türetilmiştir; burada tek bir birey olarak insan, yalnızca kendi aklına başvurarak, kendi kendiyi çelişmeyen bir maksim bulur, böylece bu maksimden bir buyruk türetmesi mümkün olur... Burada ahlak, özel olanla kamusal olanın

⁹⁷ I. Kant, (1887), s. 181.

⁹⁸ I. Kant, a.g.e., s. 181.

⁹⁹ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s. 261.

¹⁰⁰ H. Arendt, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, (2005), s.348.

örtüşmesidir. Maksimin özel oluşu üzerinde ısrar etmek, kötülüktür. Öyleyse kötülük, kamu alanından çekilmekle tanımlanmaktadır.¹⁰¹

Buna göre, diğerlerinin haklarıyla ilgili eylemlerin maksimleri kamusal ile tutarlı değilse, adaletsizdirler. Devrim düşüncesi de, kendisine kamusal olarak açıklanamayan gizli bir maksimi temel aldığı için bu türden bir adaletsizliği taşımaktadır.

Devriminin kendisi için adil olmayan bir maksimi temel aldığını ifade etse de, Kant, tarih teorisinde, uzun dönemli gelişmelerin şiddet ve savaş gibi adil olmayan eylemlerle gerçekleşeceğini iddia etmektedir: “Amaçlar krallığı barışçıl hedeflerini gerçekleştirmek için savaşı ve şiddeti araç olarak kullanan kadercî bir tarihselliğin ürünüdür.”¹⁰² Hatta Kant, Fransız Devrimi izleyicilerinin bu olayı “coşkuya çok yakın olduğu söylenebilecek bir katılma arzusuyla”¹⁰³ selamlamasını bir gelişim işareti olarak değerlendirmektedir. Burada Kant, devrimin kendisini gelişimin bir işareti olarak düşünmemekte, fakat örneğin kendisi gibi insanların devrim haberine verdiği tepkileri gelişim olarak görmektedir. İzleyiciler devrimi meşru olduğu için değil, sivil anayasa oluşturmayı amaçladığı için desteklemektedir. Dolayısıyla Kant’a göre, devrim yanlış olmasına rağmen, insanlığın gelişimine katkıda bulunan “tarihsel işaretler”¹⁰⁴ sunmaktadır.

¹⁰¹ H. Arendt, a.g.m., s. 349-350.

¹⁰² Faruk Yalvaç, **Hegel’in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş**, 1. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008, s. 48.

¹⁰³ Alıntılaman, H. Arendt, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, (2005), s. 345.

¹⁰⁴ Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, 2. Baskı, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 1996, s. 66.

Aslında Kant Fransız Devrimi'nin meşru olduğuna inanmamaktadır. Çünkü Kant'a göre, Fransa kralı, halkın temsilcisi olarak Ulusal Meclisi (National Assembly) toplayana kadar egemenliği elinde tutmuştur. Ancak Kral, her ne kadar meclisin bazı somut problemleri çözdükten sonra iktidarı kendisine geri vereceğini düşünmüş olsa da, bu yolla egemenlik halka geçmiştir. Bunun da ötesinde, egemenlik gücü meclise verildiği için, Kralın meclisin faaliyetlerini sınırlayabilecek hiçbir yetkisi yoktur ve bu nedenle bu egemenlik gücü üzerinde hiçbir sınırlama bulunmamaktadır. Egemenliğin bu şekilde anlaşılması yönetime isyan ve seçim arasındaki farkı göstermektedir. Buna göre, seçimde egemenlik halka geri verildiği için halkın tüm hükümetin yerine geçmesinde yanlış bir durum yoktur. Ancak seçim olmadan ya da egemenliğin halka dönmesini sağlayacak benzeri bir başka metot bulunmadan, hükümeti değiştirmeyi amaçlayan her türlü eylem yanlıştır.¹⁰⁵

1. 4. 2. 3. Cezalandırma

Kant, daha önce de ifade edildiği üzere, mutluluk ya da menfaat gibi değişken ve subjektif nitelikler temelinde tanımlanan faydacı ahlaka karşı çıkmaktadır ve bu karşı çıkış Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesinin bütününe yansımaktadır. Bu doğrultuda, vatandaşların refahının ya da mutluluğunun devlet için temel oluşturamayacağını söyleyen Kant, cezalandırma hakkına ilişkin olarak da benzer düşünceleri savunmaktadır. “Yargısal Ceza, asla sadece Suçlunun kendisiyle ya da Sivil Toplumla ilgili başka bir İyinin meydana getirilmesinin bir aracı olarak değil; daima ve yalnızca, cezanın uygulandığı kişi bir suç işlediği için uygulanmalıdır.”¹⁰⁶ Bu

¹⁰⁵ I. Kant, (1887), s.211-212.

¹⁰⁶ I. Kant, a.g.e., s. 195.

bağlamda, cezalandırmanın amacının, suç işlememiş olanları korkutmak ya da toplumun menfaatlerini korumak olmadığını ifade eden Kant, cezayı faydacı bir amaçla meşru gösteren anlayışlara karşı çıkmıştır: “Cezanın temelini *ahlakın* oluşturduğu Cezai Adalet (*justitia punitiva*), yalnızca menfaatçi bir temeli olan ve suçun nasıl daha etkili bir biçimde önlenebileceğini amaçlayan cezai çıkarıcılıktan ayırt edilmelidir.”¹⁰⁷

Kant’a göre, ceza yasası bir *kategorik imperatif* tir ve faydacı cezalandırma anlayışının “bir insanın ölmesi bütün bir halkın yok olmasından daha iyidir”¹⁰⁸ şeklindeki yanlış maksimini temel almamaktadır. Çünkü “eğer adalet ve dürüstlük kaybolsaydı, dünyada artık insan yaşamının hiçbir değeri olmazdı”¹⁰⁹ diyen Kant’a göre cezalandırma hakkı, kişinin cezalandırılacak bir eylemde bulunmasından doğmaktadır. Dolayısıyla adalete uygun olan ceza, nitelik ve nicelik bakımından kişiye yaptığını ödeten ceza olmalıdır. Cezalandırmanın, suçlunun rehabilitasyonu ya da toplumsal bir caydırıcılık amacıyla ele alınması suçluyu sadece bir araç olarak kullanmaktır. Oysa cezai adaletin mutlak adalet esasına dayanması gerektiğini belirten Kant, suçlu olmanın, yalnızca cezalandırmayı değil, aynı zamanda suçun kendisinin belirlediği uygun cezalandırma biçimi ve miktarını da gerektirdiğini düşünmektedir. Buna göre, Kant, cezalandırma için kısas hakkının (*jus talionis*) geçerli olduğuna inanmaktadır. Kant’ın bu ölçüyü desteklemesinin nedeni, diğer tüm ölçülerin belirsiz oldukları ve şüpheye yol açtıkları için mutlak ve katı adaletin

¹⁰⁷ I. Kant, a.g.e., s. 244.

¹⁰⁸ I. Kant, a.g.e., s. 196.

¹⁰⁹ I. Kant, a.g.e., s. 196.

uygun kararlarını kapsamamasıdır.¹¹⁰ Cezalandırmaya ilişkin bütün bu görüşleriyle Kant intikamcı bir cezalandırma teorisini savunmaktadır:

Kant'ın savunmaya çalıştığı ceza teorisi genellikle *intikamcılık* olarak adlandırılır... İntikamcı ceza teorisi, toplumsal fayda anlamında değil, fakat şu ahlaki kavramlar temelinde cezayı haklı çıkarmaya çalışan bir teori olarak anlaşılmalıdır: haklar, liyakat, ahlaki sorumluluk ve adalet. Bu suretle, intikamcı ceza teorisi, esasen toplumsal anlamda yararlı olacak cezanın değil; fakat suçlunun (suçları için verilen) cezayı hak ettiği, toplumun acı verme ve suçluyu yargılama hakkının olduğu *mutlak* cezanın peşinden koşmaktadır.¹¹¹

Bu intikamcı ceza teorisi, Kant'ın idam cezasında ısrar etmesinin de sebebidir. Bu bağlamda Kant, kendisiyle aynı yüzyılın başında yaşayan İtalyan reformcu Marchese Cesare Beccaria'nın, bir kişinin yaşamını koruma kaygısıyla toplumsal sözleşmeye girdiğine ve bu nedenle toplumsal sözleşmenin ölüm cezasını kapsayamayacağına ilişkin görüşlerini reddetmekte ve verilen zarar açısından ölüme denk düşebilecek tek cezanın yalnızca ölüm olabileceğini ileri sürmektedir.¹¹² Kant, burada ölüm cezasını, rasyonel ve özgür tercihler yapabilme yeteneği nedeniyle, her insanın değerli ve saygıdeğer olduğu düşüncesi üzerine temellendirmektedir. Buna göre, bir insanı öldüren bir kişinin, kendisine de, onun başkalarına davrandığı gibi davranılması gerekmektedir. Dolayısıyla bir insanı öldüren bir kişinin, aynı şekilde öldürülmesi meşrudur.

¹¹⁰ I. Kant, a.g.e., s. 195-197.

¹¹¹ Jeffrie G. Murphy, Jules L. Coleman, **Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence**, Colorado: Westview Press, 1990, s. 120-121.

¹¹² I. Kant, (1887), s. 201.

1. 5. Devletler Hukuku

1. 5. 1. Savaş

İnsanın toplumsal gelişimini doğal, sivil ve nihai olarak kozmopolit bir ahlaki özgürlük durumuna doğru tarihsel gelişim şeklinde açıklayan Kant, bir önceki bölümde ele alınan Cumhuriyet devleti kapsamında ulusal hukuku inceledikten sonra, devletler arası ilişkiler bağlamında uluslararası hukuk ile onun “savaş”, “barış” ve “milletler cemiyeti” gibi temel unsurlarını gözden geçirmektedir. Bu bağlamda, uluslararası hukuku “devletlerin birbirleriyle ilişkileri anlamında ‘devletler hukuku’ başlığıyla dikkate almak zorunludur”¹¹³ diyen Kant, ilk olarak, savaş durumunu incelemektedir. Kant, devletler hukukunun savaş durumuyla bağlantılı olarak üç ayrı başlık altında ele alınabileceğini belirtmektedir. Bu başlıklar, sırasıyla, “savaşa girme hukuku”, “savaş sırasında hukuk” ve “savaş sonrası hukuk”tan oluşmaktadır.

Bu kapsamda, Kant, ilk olarak “savaşa girme hukuku”nu ele almaktadır. Burada Kant, hala doğa durumu içinde bulunan devletlerin, kendilerini hukuk devletine yakınlaştıracak bazı toplumsal koşulları oluşturmak için birbirleriyle savaşma hakkının olduğunu düşünmektedir. Tıpkı birbirleriyle savaş halinde olan bireylerin bir toplumsal sözleşme temelinde birleşerek devleti oluşturmaları gibi, devletler de, birbirleriyle savaş halinde oldukları bu doğa durumunu terk edip devletler birliğini oluşturmak zorundadırlar. Ancak böyle bir devletler birliği oluşturulmadan önce, bir

¹¹³ I. Kant, a.g.e., s. 213.

devlet, başka bir devlet tarafından tehdit ediliyorsa ya da fiili bir saldırıya maruz kalıyorsa, o devletin diğer devlet ya da devletlerle savaşma hakkı bulunmaktadır. Fakat Kant, her türlü savaş ilanı için “devletin ortak yasa koyucu üyeleri olarak” halkın onayının gerektiğini söylemektedir. Böylesi bir rıza olmadan savaş başlatan yöneticilerin, yönettikleri kişilere bir amaç olarak muamele etmekten ziyade, onları bir nesne gibi yalnızca araç olarak kullanacaklarını belirten Kant, “vatandaşlar, temsilcileri vasıtasıyla kendi özgür onayını sadece genel olarak savaşın açılmasına değil, aynı zamanda başlatılması düşünülen her savaş için açıklayabilmelidir”¹¹⁴ diyerek vatandaşların gerçek oy kullanmaları gerektiğini belirtmektedir.

Kant, gerçek bir savaş durumunda nelerin yasak ve nelerin meşru olduğunu “savaş sırasında hukuk” başlığı altında ele almaktadır. Bu doğrultuda, savaş hukukunu neyin oluşturduğuna karar vermenin uluslararası hukukun en zor problemi olduğunu dile getiren Kant, kanunsuz bir durum olan savaş için, çelişkiye düşmeden bir hukuk kavramı oluşturmanın ya da bir yasa düşünmenin güçlüğünden şikayet etmektedir. Buna göre, Kant, savaşın bazı ilkeler doğrultusunda yürütülebilmesi için “devletler arasındaki dışsal ilişkilerde geçerli olan doğa durumunu (natural condition) dışarıda bırakmayı ve hukuk koşulunu (condition of right) içeri almayı mümkün kılan doğru bir hukukun”¹¹⁵ gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu hukuk kapsamında, bir devletin savaşma hakkının yalnızca bir başka devlet tarafından tehdit edilmesi ya da fiili bir saldırıya maruz kalması durumunda mümkün olabileceğini söyleyen Kant, uluslararası savaşların bir devletin cezalandırılması, imha edilmesi veya fethedilmesi amacıyla yapılamayacağını belirtmektedir. Kant, ileride kalıcı bir barışın

¹¹⁴ I. Kant, a.g.e., s. 217.

¹¹⁵ I. Kant, a.g.e., s. 219.

oluşturulması için gerekli olan güvenin yok edilmesini önlemek için, savaş sırasında bazı davranışların da yasaklanması gerektiğini düşünmektedir. Buna göre, kullanılmaları durumunda vatandaşları ve uluslararası hukuk açısından diğer devletlerle eřit haklara sahip olan devleti uygunsuz bir duruma dūřürecek olanlar dışında, bir devletin savaşa zorlandığında her türlü tedbiri alması ve aracı kullanması meşrudur. Uyrukların ajan olarak görevlendirilmesi, uyrukların ya da yabancıların suikastçı olarak kullanılması ve devlet temsilcilerinin yanlış ya da yalan haberleri yaymak için alıştırılması, Kant’ın bir savaş sırasında yasakladığı eylemlerdir. Buna karşılık, Kant, insanların mal varlıklarından yoksun kalmalarına yol açabilecek talan ya da yağma gibi bir durumu meşru kılmayacak şekilde, savaşta yenilen dūřmana karşı vergi ve aidat konulmasına izin vermektedir.¹¹⁶

Kant, savaşın sona ermesinden sonraki süreci ise, “savaş sonrası hukuk” başlığıyla ele almaktadır. Buna göre, “savaş sonrası hukuk” barış antlaşmasının imzalanmasıyla başlamaktadır. Kant, burada savaşı kaybeden ülkenin bir sömürgeye dönüştürölmek ve onun uyruklarının da köleleştirilmek suretiyle siyasal özgürlüklerini kaybetmemesi ve ayrıca yapılacak barış antlaşmasının, mutlak barış dūřüncesinde zaten içerilen affı da kapsaması gerektiğini belirtmektedir.¹¹⁷

Göröleceği gibi, bir barış filozofu olarak tanınan Kant, savaşları düzenlemeye ve savaşlar için kurallar koymaya çalışmaktadır. Kant’ın bu çabasının altında savaşları sona erdirmenin kolay olmayacağına ilişkin bir kabulün bulunduğu söylenebilir. Çünkü Kant’a göre, “devletlerin sorunlarını barışçıl yollarla çözmeyi tercih etmeleri

¹¹⁶ I. Kant, a.g.e., s. 219-220.

¹¹⁷ I. Kant, a.g.e., s. 221-222.

hem moral yetkinlik hem de kurumsal-hukuksal oluşumları gerektirir.”¹¹⁸ Dolayısıyla Kant, burada savaşı en büyük kötülük olarak değerlendirse de, pratikte mevcut olan bu sorunun, ileride ebedi bir barış ortamı kuruluncaya dek, doğru bir hukuk zemininde yürütülmesini sağlamaya çalışmaktadır.

Bu kapsamda, Kant, “*Ebedi Barış*”ta savaş olasılığını azaltmayı amaçlayan, ancak kendi başlarına kalıcı bir barışı kuramayacak olan altı başlangıç maddesi önermektedir. Bu maddeler, sırasıyla, içinde gizli bir savaş nedeni bulunan hiçbir antlaşmanın bir barış antlaşması olamayacağı, bir devletin başka bir devlet tarafından ilhak edilemeyeceği, sürekli orduların zamanla feshedileceği, devletin borçlanma yapamayacağı, bir devletin diğer devletin anayasasına ya da hükümetine zorlayıcı müdahalede bulunmayacağı ile hiçbir devletin, savaş sırasında ileride yapılacak bir barış antlaşması için gerekli olan güveni yok edecek yollara başvuramayacağına ilişkindir.¹¹⁹ Bu altı madde devletleri belirli eylemlerden men eden negatif yasalar. Ancak bu yasalar, tek başlarına, devletleri birbirlerine karşı savaşma alışkanlarına geri dönmekten korumak için yeterli değildir. Çünkü, “barışın kurumsallaşması gerektiğini düşünen Kant, barışı, savaşın olmadığı bir durumdan ibaret saymamaktadır.”¹²⁰ Bu doğrultuda, gerçek anlamda ebedi barışın sağlanabileceği uluslararası bir buyruğun oluşturulması için Kant üç kesin madde önermektedir. Bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde incelenecek olan bu maddelerden birincisini, önceki bölümde de ele alınan “her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır” şeklindeki buyruk oluşturmaktadır. Burada Kant,

¹¹⁸ İhsan D. Dağı, “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”, **Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**, der. Atila Eralp 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yay., 1997, s. 207.

¹¹⁹ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s. 227-230.

¹²⁰ İ. D. Dağı, “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”, (1997), s. 193.

Cumhuriyetçi bir anayasada savaşı yürütmeye karar veren halkla, hem parasal yükümlülükler hem de insanlık açısından savaşın sonuçlarını yaşayacak halkın aynı olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı, Kant'a göre, cumhuriyetçi devletler savaşa girme konusunda tereddüt edecek ve savaşa başvurmak yerine, görüşmeler yoluyla sorunu çözmeyi kabul edecektir.¹²¹

Her ne kadar Kant, devletlerin sorunlarını savaşla değil, barışçıl yöntemlerle çözmeleri ve kalıcı bir barış için bir takım kurumsal oluşumların tesis edilmesi gerektiğini söylese de, “*Ebedi Barış*”ta, “Bir arada yaşayan insanlar arasındaki doğal durum bir barış durumu değil, ama her zaman ilan edilmiş olmasa bile, her an patlayabilecek gibi görünen bir savaş durumudur”¹²² diyerek savaşın doğallığını kabul etmektedir. Kant bu görüşüyle, “doğa durumu sürekli bir savaş durumudur”¹²³ diyen Hobbes'a yaklaşmakta, fakat “savaş durumu, ancak gereksinimler çoğaldıktan ve bunu izleyen gelişmeler özel mülkiyete yol açtıktan sonra geçerlidir”¹²⁴ diyerek şiddetin insanın doğal durumu değil, toplumun bir sonucu olduğunu belirten Rousseau'dan uzaklaşmaktadır. Ayrıca Rousseau, “uzlaşma ve ahenk değil, şüphe ve uzlaşmazlık yaratacağını”¹²⁵ söyleyerek devletler arası bağımlılığın savaşa sebep olacağını ileri sürerken; Kant, Rousseau'nun düşündüğünün tersine devletler arasındaki bağımlılığın “aralarındaki çıkar ortaklığı

¹²¹ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s. 233-234.

¹²² I. Kant, a.g.e., s. 233.

¹²³ S. Z. Hünler, (2003), s. 20.

¹²⁴ Gülnur Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, 1. Baskı, İstanbul: Alan Yay., 1987, s.45.

¹²⁵ Faruk Yalvaç, **Jean Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler**, 1. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007, s.33.

nedeniyle birleştirici”¹²⁶ olduğunu ve bu nedenle savaşı engellediğini iddia etmektedir.

Görüleceği üzere, Kant, barışı, savaşın bir sonucu olarak görmektedir. Bu bağlamda, savaşı en büyük kötülük olarak nitelendirmiş olsa da, kalıcı bir barışa ulaşabilmek için savaşın bir araç olduğunu belirten Kant, onun yararlarından da bahsetmektedir. Kant’ın tarih görüşünü yansıtan “*Dünya Yurttaşlığına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*” başlıklı çalışmada, tarihin sürekli bir ilerleme içinde olduğu iddia edilmektedir: “...Tek tek öznelerin eylemlerinde karmakarışık ve düzensiz olarak gözümüze çarpan şeyleri, bütün türün tarihi bakımından insanın özgün yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişimi olarak anlamayı umabiliriz.”¹²⁷ Bu ilerlemeci tarih görüşüyle, Kant, savaşın yol açtığı bir takım kötülüklerin bile zamanla insanlığın gelişimine katkı sunacak araçlara dönüşeceğine inanmaktadır. Kant’ın bu ilerlemeci tarih anlayışının savaşa yönelik görüşüyle örtüştüğünü dile getiren Arendt, bu konuda şöyle söylemektedir: “...Savaş, barışa yönelik bile bir ilerleme getirmektedir: Savaş öylesine kötüdür ki, ne kadar kötüleşirse insanların daha mantıklı hareket etmeleri ve sonunda kendilerini barışa götürecektir olan uluslararası anlaşmalar için çalışmaları o kadar yakın olacaktır.”¹²⁸

Kant’ın, devam eden savaşlar ve onların yol açtığı kötülükler dolayısıyla, insanların barışçıl görüşmenin yararlarını en sonunda anlayacağını ileri sürmesi, onun insanlığın geleceğiyle ilgili iyimser bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu iyimser

¹²⁶ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s.248.

¹²⁷ I. Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, (2006), s. 30.

¹²⁸ H. Arendt, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, (2005), s. 355.

bakış açısıyla, Kant, geçici ve istenmeyen bir durum olan savaşın önleneceğini ve bu sayede kalıcı ve evrensel bir durum olan barışın tesis edileceğini düşünmektedir.

1. 5. 2. Ebedi Barış ve Devletler Federasyonu

Devletler federasyonundan oluşan bir ‘dünya devleti’ fikrini savunarak kozmopolit bir siyasal felsefeyi benimseyen Kant, barışla ilgili temel fikirlerini *Ebedi Barış* isimli yapıtında açıklamaktadır. Kant, burada savaşın doğallığını kabul etmekle beraber, onu aklamamakta ve insanlık için son safhanın bir daha bozulmayacak bir ‘Ebedî Barış’ hâli olması gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak, onun savunduğu barış, yukarıda da temas edildiği üzere, bir devletler ya da milletler federasyonu ile gerçekleştirilecek olan kalıcı bir barıştır. Bu barışı herhangi bir barıştan farklı kılan temel özelliği Kant şöyle açıklamaktadır:

İçinde gizlenmiş yeni bir savaş nedeni bulunan hiçbir antlaşma bir barış antlaşması olamaz. Böyle bir antlaşma gerçekten de bütün düşmanlıkların sona ermesi demek olan barış değil, ama ancak bir ateşkesme (mütareke), bir silah bırakılması olabilecektir. Bu tür bir barışa ise kalıcı sıfatını da vermek, kuşku uyandıran boş bir sözden başka bir şey olmaz.¹²⁹

Görüleceği üzere Kant, dönemsel olarak silahların bırakılmasını sağlayan geçici bir barış antlaşmasının değil, fakat bütün savaşları ortadan kaldıracak kalıcı bir barış antlaşmasının peşindedir: ‘Belirli bir barış antlaşması nasıl ki herhangi bir savaşın getireceği zararlara son veriyorsa, barış birliği de, ‘tüm savaşları ebediyen sonlandırmalı’ ve bu türden bir savaşın yaratacağı zararları baştan ortadan

¹²⁹ I. Kant, ‘Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme’, (1984), s.227.

kaldırmalıdır. İşte ‘ebedi barışın’ anlamı budur.”¹³⁰ Bu bağlamda, bütün savaşlara son verecek daimi bir barışın sağlanabilmesi için Kant, *Ebedi Barış*’ta üç amaç maddesi ileri sürmektedir. Ebedi barışın en son biçimini almış birinci amaç maddesi “her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır”¹³¹ diye başlamaktadır. Yasalarını halkın yaptığı ve kuvvetler ayrılığının olduğu bir siyasal rejim olan cumhuriyet, siyasal toplum içinde yaşayan bireylerin sivil hakları üzerine kurulu bir anayasal düzen olduğu için, böyle bir düzende ‘savaş ilan edilmeli mi, edilmemeli mi?’ sorusunun ancak vatandaşların oylarıyla yanıtlanabileceğini ifade eden Kant; vatandaşların, savaşın kendi üzerlerine yükleyeceği zorluklar dolayısıyla, bu türden bir kararı vermelerinin çok güç olacağını belirtmektedir. Buna karşılık, Kant, cumhuriyetçi olmayan bir anayasanın ise, savaş ilanı açısından çok elverişli olduğunu ileri sürmektedir.¹³²

Kant, cumhuriyetçi olmayan anayasalara nazaran, cumhuriyetçi anayasaların savaşı zorlaştıran önemli bir niteliğe sahip olduklarını düşünmekle birlikte, yalnızca bu durumun savaşları önlemek için yeterli olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü Kant da “Rousseau’nun en adil olarak yönetilen bir devletin bile savaşa girebileceği yönündeki görüşünü”¹³³ paylaşmaktadır. Bu nedenle, Kant, ebedî bir barışa ulaşmak için ikinci amaç maddesinde bir "devletler federasyonu" önermektedir: “Devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır.”¹³⁴ Kant, burada

¹³⁰ J. Habermas, “200 Yıl Sonra - Kant’ın Ebedi Barış Düşüncesine Bakış”, (2002), s. 71.

¹³¹ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s.233.

¹³² I. Kant, a.g.m., s.234.

¹³³ F. Yalvaç, (2007), s. 34.

¹³⁴ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s. 237. (Kant’ın 1795 yılında dile getirdiği ‘devletler federasyonu’ düşüncesi ile günümüzdeki ‘Avrupa Birliği’ örgütlenmesi arasında kayda değer bir benzerlik göze çarpmaktadır. Avrupa ülkeleri arasında ortaya çıkabilecek bir savaşın önünü almak ve kalıcı bir barışı tesis etmek için İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra kurulan Avrupa

devletler hukukunun da devletin iç hukukuna benzer bir tarzda teşekkül ettiğini söylemektedir. Buna göre, tıpkı bireylerin doğa durumunu geride bırakarak, sivil bir ortak yaşam alanı içerisinde bir takım genel yasaların yaptırımını altına girmeleri gibi, devletler de bugünkü durumlarını geride bırakacak ve bir devletler (milletler) federasyonu kuracaklardır. Fakat bu durum, federasyona katılacak üyelerin bir ve tek devlet meydana getirmeleri demek değildir. Kant'ın burada söz konusu ettiği federasyon, tekil devletlerin meydana getirdiği ve bir tek devlet içinde erimeyen milletlerden oluşmaktadır. Aslında Kant, *Ebedi Barış*'tan iki yıl önce yayımladığı "Teori ve Pratik"te, tüm devletlerin kendi özgür iradeleriyle boyunduruğu altına gireceği, tüm halklardan oluşan evrensel bir devletten söz etmesine rağmen, *Ebedi Barış*'ta 'bir devletler federasyonu' ile 'tüm halklardan oluşan bir devlet' arasında kesin bir ayırım yaparak tekil devletleri öne çıkarmaktadır. Bu şekilde, kozmopolit düzen ile devletlerarası hukuk düzenini birbirinden ayıran Kant, devletlerin birtakım üstün güçlerin zorlayıcı yasalarına tabi olmadan ve kendi bireysel varlıklarını koruyarak oluşturacakları federasyonu gönüllü bir koalisyon olarak tanımlamaktadır.¹³⁵

Kant, benzer şekilde, 1797 tarihli *Hukuk Felsefesi* isimli eserinde de, kalıcı bir barışın sağlanması için kurulmasını tavsiye ettiği daimi devletler meclisinin feshedilemeyecek türde bir federasyon olmadığını, yalnızca gönüllülüğe dayalı olabileceğini savunmaktadır.¹³⁶ Tekil devletlerin feshedilemeyeceğini düşünen Kant,

Birliği, tıpkı Kant'ın yukarıda ifade ettiği gibi, tekil devletlerin meydana getirdiği ve bir tek devlet içinde erimeyen bir devletler koalisyonudur.)

¹³⁵ J. Habermas, "200 Yıl Sonra - Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Bakış", (2002), s.72-73.

¹³⁶ I. Kant, (1887), s. 225. (Kant, kurulmasını tavsiye ettiği 'daimi devletler meclisi'ni Amerika Birleşik Devletleri örneği ile karşılaştırmakta ve ABD'nin siyasal bir birlik olarak kurulduğunu, bu nedenle ayrılmaz ya da feshedilemez nitelikte bir birliği temsil ettiğini ifade etmektedir. Oysa Kant,

bu meclisin, vatandaşların oluşturduğu sivil devletle sadece benzeştiğini, ancak ona denk olmadığını ifade etmektedir. Bireylerin, vatandaşı oldukları devletin zorlayıcı kamu yasalarına uyması gibi; devletlerin de, üyesi oldukları bir dünya devletinin zorlayıcı kamu yasalarına uyması gerektiğini düşünen Kant *Ebedi Barış*'ta, devletlerin egemenlik güçlerinin etrafının böylesine sarılmasından ürkeceğini fark ederek; her devletin ayrılma hakkını elinde bulundurduğu bir uluslar devletinin (*civitas gentium*), kabul edilmesi gereken en iyi seçenek olduğunu söylemektedir.¹³⁷

Devletlerin “teoride doğru olanı uygulamada reddetmelerinden ötürü, tek bir dünya cumhuriyetinin kurulamadığını”¹³⁸ ifade ederek, savaşı önlemek amacıyla devamlı ve kademeli olarak genişleyen bir devletler federasyonu öneren Kant’ın, her ne kadar insanlığın ‘tek bir dünya devleti ya da cumhuriyeti’ altında hukuken birleşmesini uzak bir ideal olarak görse de, onu imkansız bulmadığı söylenebilir. Kant’ın, *Ebedi Barış*'ta dile getirdiği üçüncü amaç maddesinde, “bütün insanlar için insan haklarını sağlayacak kamu hukukuna, oradan da kararlı bir biçimde ilerleyerek ancak övünülebilecek bir sürekli barışa yükselmesi gereken”¹³⁹ dünya vatandaşlığı hakkından bahsetmesi, onun bu idealin gerçekleşmesine ilişkin bir umut taşıdığını göstermektedir. Kant bu umudu *Dünya Yurttaşlığına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*'nin sekizinci önermesinde şu şekilde ifade etmektedir: “Birçok devrim ve devrimlerin dönüştürücü etkilerinden sonra, doğanın en üstün amacı olan dünya

yukarıda da belirtildiği gibi, devletler meclisinin, farklı devletlerin gönüllülük temelinde bir araya gelerek meydana getirdikleri ve herhangi bir zamanda dağıtılabılır nitelikte bir birlik olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle, Kant’ın günümüzdeki Avrupa Birliği modeline benzer bir oluşumu savunduğu söylenebilir. Çünkü Avrupa Birliği, Avrupa ülkelerinin gönüllü birlikteliğinden oluşmakta ve üye devletler herhangi bir zamanda Birlik’ten çekilme hakkını saklı tutmaktadırlar.)

¹³⁷ I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), s. 240.

¹³⁸ I. Kant, a.g.m., s.240.

¹³⁹ I. Kant, a.g.m., s.242.

yurttaşlığı düzeni, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği dolyatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır.”¹⁴⁰

Görüleceği üzere, bu türden bir dünya vatandaşlığı sisteminin ya da düzeninin tarihin sonunu oluşturduğunu düşünen Kant için, evrensel ve kalıcı bir barışın kurulabilmesi hukukun nihai amacını oluşturmaktadır. Bu amacın gerçekleşebilmesi için, yani devletlerin sorunlarını barışçıl yollarla çözmeyi tercih etmeleri için kalıcı ve gönüllü bir ortaklığa dayanan devletlerarası bir birliğin kurulması gerekmektedir. Bu nedenle Kant, doğa durumunda yaşayan bireysel insandan, kozmopolit düzende yaşayan dünya vatandaşına uzanan ilerlemeci bir tarih anlayışı oluşturmaktadır. Bu doğrultuda; insanların bir araya gelmesiyle sivil devletler oluşmakta, sivil devletlerin bir araya gelmesiyle uluslararası bir düzen kurulmakta ve son olarak insanların ve devletlerin bir araya gelmesiyle de kozmopolit bir hukuk ve adalet sistemi oluşmaktadır. İnsanlığın nihai amacını oluşturan ebedi barışa da, insanlar ile devletler arasında evrensel uyumu mümkün kılan bu kozmopolit düzende ulaşılmaktadır.

1. 6. Kozmopolit Hukuk

Kamu hukuku genel kavramı altında “devlet hukuku” (ulusal hukuk) ile “devletler hukuku”nu (uluslararası hukuk) inceledikten sonra, üçüncü ve son olarak “evrensel insanlık hukuku”nu (kozmpolit hukuk) ele alan Kant için kozmpolit hukuk, aynı zamanda ebedi barışın da önemli bir bileşenini oluşturmaktadır.

¹⁴⁰ I. Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, (2006), s. 44.

Bu bağlamda, sonsuz ya da ebedi bir barışın, yalnızca uluslararası düzenden kozmopolit düzene geçişle mümkün olabileceğini düşünen Kant, uluslararası hukukun zamanla kozmopolit bir nitelik kazanacağına ve böylece bireylerin yalnızca kendi ulusal devletlerinin vatandaşı olmanın gerektirdiği haklara değil, aynı zamanda kozmopolit toplumun vatandaşı olmanın hak ve sorumluluklarına da sahip olacağına inanmaktadır. Böylece genel insanlık dünyasının bir parçası olan bireyin evrensel haklarını meşrulaştıran ve temellendiren bir kozmopolit düzen oluşturmaya çalışan Kant, kozmopolit hukukun (*jus cosmopolitanum*), “tüm milletlerin olası bir birliğinin birbirleriyle ilişkilerini evrensel olarak belirlenmiş yasalarla düzenleyen hukuk”¹⁴¹ şeklinde tanımlanabileceğini belirtmektedir.

Bu doğrultuda, dünya devletleri arasındaki ilişkilerin dünya halkları ya da milletleri arasındaki ilişkilerle aynı olmadığını dile getiren Kant, kozmopolit hukukun “evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olma niteliğinden dolayı, birbirlerini etkileyen insanlar ve devletler olmaları bakımından bir dünya vatandaşlığı hukukuna dayandığını”¹⁴² ifade etmektedir. Kant, burada, her ne kadar bireyleri ‘dünya vatandaşının haklarına’ karşılık gelen ‘insanlığın evrensel devletinin üyeleri’ olarak değerlendirse de, ebedi barışın en son biçimini almış üçüncü amaç maddesinde, kozmopolit hukuku misafirlik koşulları ile sınırlandırmaktadır. Bu doğrultuda, Kant, gerek söz konusu maddede gerekse hukuk felsefesine ilişkin görüşlerini ele aldığı çalışmasında, dünyanın küre biçimindeki şekli dolayısıyla tüm halkların sınırlı bir yaşam yeri paylaştığını ve bu zorunluluk dolayısıyla da bir arada yaşamak zorunda olduklarını belirterek, insanların birbirleriyle olası etkileşim hakları olduğundan bahsetmektedir. Kant’ın, “insan türünü bir dünya vatandaşlığı anayasasına gittikçe

¹⁴¹ I. Kant, (1887), s. 227.

¹⁴² I. Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, (1984), 5 no’lu dipnot, s. 234.

yaklaştıracığına”¹⁴³ inandığı bu kozmopolit haklar uyarınca, bir devletin vatandaşı diğer devletlerin vatandaşlarıyla bağlantı kurma hakkına ve ayrıca dünya vatandaşı olarak dünyanın bütün bölgelerine seyahat etme hakkına sahiptir. Kant, hiçbir devletin, kendi kontrolündeki ülkede yabancı vatandaşların seyahat etmesini engelleyemeyeceğini belirtmekle birlikte, onlara doğrudan bir yerleşme hakkı da tanımamaktadır. Bu bağlamda, başka milletlerin yaşadığı topraklardaki Avrupa sömürgeciliğini sert bir şekilde eleştiren Kant, yerleşim hakkının, güç kullanılmadan ya da herhangi bir zorlamaya başvurmadan yapılacak özel sözleşmeleri gerektirdiğini vurgulamakta ve boş gözüken toprakların dahi, çobanlar veya avcılar tarafından kullanılma ihtimali olduğunu ve dolayısıyla bu toprakları onların rızası olmadan kullanmanın uygun olmayacağını belirtmektedir.¹⁴⁴

Kozmopolit hukukun herhangi bir şekilde ihlal edilmesi, devletler arasında bir ebedi barışın sağlanması için gerekli olan güven ve işbirliğinin gerçekleşmesini zora sokacak ve yeni savaşların çıkmasına yol açacaktır. Sonsuz barışı ancak doğanın garanti edeceğini belirten Kant, “sonunda, kısmen içte yurttaşlar anayasasının en iyi şekilde düzenlenmesiyle, kesmen de ortak dış anlaşmalar ve hukuk düzeniyle, bir uluslar topluluğunu andıran, otomat gibi işleyebilen bir toplumun yaratılacağına”¹⁴⁵ ilişkin inancıyla ilerlemeci bir tarih görüşünü sahiplenmekte ve “kozmpolit bir anayasaya dayalı bir uluslar federasyonunun, bizzat doğa/ilah’ın insan türü önüne koyduğu ereği/kaderi temsil ettiğini”¹⁴⁶ ifade etmektedir.

¹⁴³ I. Kant, a.g.m., s. 242.

¹⁴⁴ I. Kant, (1887), s. 227-228.

¹⁴⁵ I. Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, (2006), s. 39.

¹⁴⁶ Erdoğan Yıldırım, “Kalıcı Barış Özlemi Üzerine”, **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ed. Nebil Reyhani, 1. Baskı, Ankara: Vadi Yay., 2006, s. 519.

Görüleceği gibi, Kant'a göre, tarihin sonunu, temel birimini devletlerin değil, bireylerin meydana getirdiği kozmopolit bir dünya vatandaşlığı düzeni oluşturmaktadır. Bu kozmopolit dünya vatandaşlığı düzeninde, hem vatandaşlık olgusunun hem de bu vatandaşların sahip olduğu insan haklarının ulusal düzeyden uluslararası alana taşınarak evrensel bir nitelik kazandığı söylenebilir.

2. BÖLÜM

HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİ

2. 1. Hukuk Problemine Genel Bir Bakış

Felsefe tarihinin en güçlü sistemlerinden birini kuran Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ilk izlerini gençlik yıllarında oluşturmaya başladığı hukuka ilişkin düşünce sistematiğini iki ayrı eserinde geliştirmektedir. Hegel'in hukuka ilişkin düşünce sistematiğini ortaya koyan ilk eseri 1817 yılında yayınladığı *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Temel Anahatlarıyla Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi) isimli eseridir. Hegel, bu eserin bir bölümünün daha geliştirilmiş bir şekliyle oluşan ve 1821 yılında kaleme aldığı *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin Prensipleri)¹ isimli eserinde ise konuyu daha kapsamlı bir boyutta ele almaktadır.² Kant'ın eleştirel felsefe olarak adlandırılan genel felsefe sisteminde dışsal bir şey olarak duran hukuk felsefesine kıyasla, Hegel'in hukuk felsefesi, geliştirmiş olduğu bütünlüklü felsefe sisteminin önemli bir bileşenini oluşturmaktadır. Dolayısıyla felsefe tarihinin tanıdığı “en büyük

¹ Türkçesi için bkz., G.W.F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yay., 2004; G. W. F. Hegel, **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2006. Bu çalışmada “Hukuk Felsefesinin Prensipleri” isimli çeviriden yararlanılmıştır.

² Hegel'in, genel olarak tarih felsefesine ilişkin görüşlerini yansıtmakla birlikte, ahlaki, hukuksal, dini, ekonomik ve siyasal görüşlerini de içeren bir diğer eseri de *Vorlesungen Über Die Philosophie der Geschichte* (**Tarih Felsefesi Üzerine Dersler**) isimli eseridir. Türkçesi için bkz., G.W.F. Hegel, **Tarih Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 2006; Ayrıca bkz., G.W.F.Hegel, **Tarihte Akıl**, çev. Önyay Sözer, 3. Baskı, İstanbul: Kabcacı Yay., 1995.

ve en kuşatıcı”³ birkaç sistemden birisini kuran Hegel’in bu eserlerinde geliştirdiği hukuk felsefesi, ancak bu sistemin bütünü içinde anlaşılabilir.⁴

Bu bağlamda, “dairelerden oluşan bir daire”⁵ olarak nitelenen genel felsefesi içinde Hegel, tüm evreni üç ana kategoride toplamaktadır: Mantık, Doğa ve Tin. Hegel, bu üçlü kategori ile “değişmez bir tinin nasıl farklılaşıp geliştiğini ve tekrar kendi mutlak varlığına döndüğünü açıklamaya”⁶ çalışmaktadır. Sırasıyla tez, anti-tez ve sentezi oluşturan bu üç kategori arasındaki ilişkileri bütün sistemine yayılan diyalektik yöntem⁷ aracılığıyla açıklayan Hegel, her kategoriyi üç bölüme ayırmaktadır. Bu anlamda, Hegel’in hukuk felsefesinin temellerini içinde barındıran ve *Ansiklopedi*’nin üçüncü bölümünü oluşturan *Tin Felsefesi*’nde de aynı üçlü model söz konusudur: Sırasıyla tez, anti-tez ve sentezi oluşturan Subjektif Tin, Objektif Tin ve Mutlak Tin. Tinin diyalektiğinin ilk anına tekabül eden Subjektif Tin; ruh (antropoloji), bilinç (görüngübilimi) ve tin (psikoloji) alanlarında görülmektedir. Objektif Tin, içinde “tinin” nesnelleştiği toplumsal ve siyasal kurumlardan oluşan objektif modellere ilişkindir ve sırasıyla soyut hukuk, subjektif ahlaklılık ve objektif ahlaklılık aşamalarında kendini ortaya koymaktadır. Mutlak Tin ise, sırasıyla, sanat, din ve felsefede kendini gerçekleştirilmektedir.

³ D. Özlem, (1996), s. 86.

⁴ Bu çalışma, esas olarak Hegel’in hukuk felsefesi üzerine yoğunlaşacağı için onun genel felsefe sistemine kısa ve özet göndermeler dışında değinilmemiştir.

⁵ Jean Hyppolite, sunuş içinde, G.W.F. Hegel, (2004), s. 9.

⁶ F. Yalvaç, (2008), s.18.

⁷ Hegel’in diyalektik yöntemiyle ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz., Selahattin Hilav, **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, 3. Baskı, İstanbul: Sosyal Yay., 1997, s. 91-149.; ayrıca bkz. Şahin Yenişehirlioğlu, **Felsefe ve Diyalektik: Bilgi Kuramı**, 3. Baskı, Ankara: Ümit Yay.,1996., s. 209-361.

Bu doğrultuda, Hegel'in Berlin Üniversitesi'nde verdiği dersler için yayınladığı ve *Jena* döneminde geliştirmiş olduğu görüşlerini⁸ daha sistemli bir yapıya kavuşturan *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* başlıklı eseri, esas olarak, onun *Ansiklopedi*'de *Tin Felsefesi* başlığı altında ele aldığı *Objektif Tin* bölümünün geliştirilmiş bir versiyonuna karşılık gelmektedir. “Subjektif espri, objektif espri, mutlak espri: esprinin diyalektiğinin üç momenti işte bunlardır; ve burada söz konusu olan hukuk felsefesi, bu üç momentten ikincisinin özel gelişmesine tekabül eder.”⁹ Objektif Tin, tinin diyalektiğinin üçlü işleyişine uygun olarak, üç aşamada gelişmektedir: “Özgür istencin doğrudan doğruya varolduğu soyut hukuk, özne içinde özerklik kazanan subjektif ahlak ve devlet halinde örgütlenmiş bir halk topluluğu içinde somutlaşan etik olumluluğun objektif ahlakı.”¹⁰ Hegel, bu başlıklar altında hukuk felsefesinin temel unsurlarını oluşturan mülkiyet, sözleşme, haksız fiil ve cezalandırma, aile, sivil toplum, devlet, savaş, devletler hukuku ve evrensel dünya tarihine ilişkin görüşlerini dile getirmektedir.

Bu bağlamda, Hegel'in, hukuk felsefesine ilişkin görüşlerini normatif bir temelde tanımlayıp geliştiren Kant'ın aksine, *olana uygun* bir bakış açısından hareketle realist bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir. “Hegel'in hukuk felsefesi, filozofun, gerek tarih, gerekse zamanının politik ve sosyal realitesi üzerinde uzun bir meditasyonunun

⁸ Hegel, 1801-1807 yılları arasında Jena Üniversitesinde çalışırken *Jena Yazıları* adı verilen metinleri kaleme almıştır. Hegel'in bu dönemdeki yazıları *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde daha ayrıntılı bir şekilde incelediği görüşlerinin de temellerini oluşturmaktadır. Bkz. J. Hyppolite, sunuş içinde, G.W.F. Hegel, (2004), s. 8-9.

⁹ J. Hyppolite, sunuş içinde, a.g.e., s. 10.

¹⁰ Pierre Methais, “Hegel ve Rousseau'ya Göre Sözleşme ve Genel İstenç”, çev. ve der. Hüsen Portakal, **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yay., 2002, s. 102.

ürünüdür.”¹¹ Bu özelliği nedeniyle Hegel’in hukuk felsefesi “yansıttığı toplumsal düzenin gerici olması ölçüsünde gerici ve ilerici olması ölçüsünde ilericidir.”¹²

Hegel’in hukuk felsefesinin önemi, yalnızca “siyasal gerçeklere yaptığı yollamadan”¹³ değil, aynı zamanda, hem sivil toplum kavramının tanımında yaptığı değişiklikten, hem de devlet teorisinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda, sivil toplum kavramını devletten büyük ölçüde ayrılmış, karmaşık bir toplumsal düzen olarak ele alan ilk ve en başarılı düşünürün Hegel olduğu söylenebilir.

Doğal hukuk geleneğiyle ilintili olarak Hegel radikal bir yenilik yapar: Abidevi siyasal ve toplumsal felsefe sisteminin nihai versiyonunun bulunduğu *Hukuk Felsefesi*’nin 1821 tarihli baskısında Hegel, kendisinden hemen önce gelen düşünürlerce siyasal toplumu göstermek için kullanılan sivil toplum terimini, siyasal toplum öncesi anlamında, yani şimdiye kadar doğal toplum denilmiş olan insan toplumu evresi anlamında kullanmaya karar verir.¹⁴

Hegel’in, daha önce toplumsal sözleşmecî düşünürler tarafından doğa durumunun karşıtı olarak ele alınan ve siyasal toplumla özdeş kılınan sivil toplum kavramında yaptığı bu değişiklik, doğal hukuk geleneği içinde geçerli olan sivil toplum-devlet özdeşliğinin yerini sivil toplum devlet düalizmine bırakmasına yol açmıştır. Böylece Hegel, sivil toplumu da kendisine alt güdümlü kıldığı ve “tüm tinsel etkinliklerin organize olmuş bir görünümünü”¹⁵ sunan kapsamlı bir devlet teorisi oluşturmuştur.

¹¹ J. Hyppolite, sunuş içinde, G.W.F. Hegel, (2004), s. 12-13.

¹² Herbert Marcuse, **Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 2000, s. 147.

¹³ George Sabine, **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. Özer Ozankaya, 4. Baskı, İstanbul: Cem Yay., 2000, s. 44.

¹⁴ Norberto Bobbio, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, çev. Mehmet Küçük, **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, der. John Keane, 1. Baskı, Ankara: 7 Kıta Yay., 2004, s. 98.

¹⁵ D. Özlem, (1996), s.89.

“*Hukuk Felsefesi*, Hegel’in ulaştığı en önemli siyasal sonuçlardan birini, yani devletin manevi bakımdan sivil topluma üstün oluşu sonucunu doğru olarak temsil etmekteydi.”¹⁶ Hegel’in, burada egemen devletin tartışmasız üstünlüğüne vurgu yapması, devleti ahlaki bir kurum olarak sunması ve savaşı öven bir bakış açısı geliştirmesi, hem liberal hem de muhafazakar düşünürler tarafından farklı şekillerde savunulmuş ve eleştirilmiştir.¹⁷ “Değişik okul ve grupların hepsi Hegel’in yetkesine başvururlar ama onun temel ilkelerini tümüyle değişik ve birbirine karşıt bir şekilde yorumlarlar.”¹⁸ Bu yönüyle Hegel’in devlet teorisi 19. yüzyıl boyunca Alman siyaset ve hukuk felsefesinin ana ilkesini oluşturmakla kalmamış, Almanya dışına da yayılan bir etki alanına sahip olmuştur.

Hegel’in görüşlerinin hukuk felsefesi açısından öneminin değerlendirilebilmesi, her şeyden önce onun bu devlet teorisinin doğru anlaşılmasını gerektirmektedir. Hegel; genel olarak klasik liberal siyaset teorisinin ve özelde de Kant’ın ileri sürdüğü gibi “devleti yalnızca sivil toplumdaki ibaret görerek, onun son amacını bireylerin hayatını ve mülkiyetini güvencede tutmaktan ibaret”¹⁹ sayan anlayışı reddetmekte ve devletin kişilerin çıkarı dışında ahlaki bir amacı olduğunu varsaymaktadır. Devleti ahlaki bir kurum olarak gören Hegel’in bu hukuk ve siyaset felsefesini tam olarak anlayabilmek, onun genel felsefesinin de ana eksenini oluşturan özgürlük kavramına yoğunlaşmayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, evrensel bir özgürlük alanı olarak

¹⁶ G. Sabine, (2000), s. 31.

¹⁷ Bu görüşleri temsil eden farklı tartışmalar için aşağıdaki eserlere bakılabilir: Kenneth Westphal, “The Basic Context and Structure of Hegel’s Philosophy of Right”, **The Cambridge Companion to Hegel**, edited by Frederick C. Beiser, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 234-270; Shlomo Avineri, **Hegel’s Theory of the Modern State**, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Charles Taylor, **Hegel and Modern Society**, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Eric Weil, **Hegel and The State**, translated by Mark A. Cohen, London: The Johns Hopkins Press, 1998.

¹⁸ E. Cassirer, (1984), s. 253

¹⁹ Alıntılayan, F. Yalvaç, (2008), s. 12.

tasarladığı hukuku “özgür iradenin mevcudiyeti”²⁰ olarak tanımlayan ve Kant’ta olduğu gibi özgürlük kavramı temelinde ele alan Hegel için, “Evrensel tarihin ilerleyen her bir döneminde birey, tam olarak eylemini ve evrensel çabasını (ödevini) bulmaktadır.”²¹ *Tarih Felsefesi*’nin girişinde “Dünya Tarihi Özgürlük bilincinde ilerlemedir – bir ilerleme ki görevimiz onu zorunluluğu içinde bilmektir”²² diyen Hegel’e göre, bilincin özgürlüğe doğru bu zorunlu gelişmesi, “bireyin özgürlük için savaşımı ve sahip olma (özel mülkiyet) hakkının yerleştirilmesiyle başlamakta, sivil toplumun yaratılmasıyla sürmekte ve sonunda da *bütünü* simgeleyen ve temsil eden devletle tamamlanmaktadır.”²³ Özgürlüğün bu gelişme çizgisinin tam olarak anlaşılabilmesi, bireyin içinde şekillendiği ve onun tarafından şekillendirilen birbirinden ayrı, ama birbiriyle bağlantılı bu diyalektik evrelerin incelenmesini gerektirmektedir.

2. 2. Soyut Hukuk

2. 2. 1. Mülkiyet

Hukuk Felsefesinin Prensipleri’nde, sırasıyla *soyut hukuk* (abstrakte Recht), *subjektif ahlaklılık* (Moralität) ve *objektif ahlaklılık* (Sittlichkeit) başlıkları altında özgür iradenin gelişmesinin aşamalarını inceleyen Hegel, özgür iradenin doğrudan doğruya varolduğu *soyut hukuk* bölümünde mülkiyet, sözleşme ve haksızlık konularını ele almaktadır.

²⁰ Jean Hyppolite, sunuş içinde, G.W.F. Hegel, (2004), s. 9.

²¹ Ş. Yenişehirlioğlu, (1995), s. 55.

²² G. W. F. Hegel, (2006), s. 22.

²³ Ş. Yenişehirlioğlu, (1995), s. 55-56.

Soyut hukuk aşamasında bireyin bilinci bir yandan doğanın bilincine varırken, diğer yandan da bir başkasının varlığının bilincine ulaşmaktadır. Bu aşamada, bireyin “kendi kendisini şu ya da bu şekilde somut olarak belirlenmiş bir Ben olarak değil; fakat içinde her türlü somut tahdidin ve değerinkar edildiği ve geçersiz kılındığı tamamen soyut bir Ben olarak bilmesiyle”²⁴ oluşmaya başlayan kişiliği, her şeyden önce özünde hukuki bir ehliyet içermektedir ve bu nedenle formel hukukun temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hegel’e göre “şeyler üzerine hak sağlayan tek ögenin, kişilik olduğu artık yeterince açıklığa kavuşmuştur ve bunun uzantısında da kişisel hak (hukuk), özünde bir gerçek haktır (hukuktur)... Gerçek hak (hukuk), kişiliğink olduğu haliyle sahip olduğu haktır (hukuktur).”²⁵ Hegel’in bu konuya ilişkin görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi, bir değer olarak kabul edilmiş eşya (şeyler) ile kişi, irade ve özgürlük arasında varolan doğrudan ilişkinin gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Çünkü Hegel, kişinin, iradesini her bir şeyin içine yerleştirerek belirginleştirdiğini ve dış dünyadaki varolma durumuna özgün bir özellik kazandırdığını düşünmektedir. İşte, kişinin bu dış dünyadaki varolma durumuna özgün bir nitelik kazandıran özelliği özel mülkiyeti istemesidir.

Bu bağlamda, “mülkiyet kavramının kaynağının insanın kendi varoluşunda köklü bir biçimde bulunduğuna”²⁶ inanan Hegel’e göre, insan sürekli ihtiyaçları olan bir

²⁴ G. W. F. Hegel, (2004), s. 59.

²⁵ Alıntıl原因, Ş. Yenişehirlioğlu, (1995), s. 139. (Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* isimli çalışmasının soyut hukuk bölümünde, mülkiyet hakkını ele almadan önce, Roma hukuku ile karşılaştırma içinde gerçek hukukun ne olduğunu tartışarak, soyut hukukun kalkış noktasının ne olması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Hegel, burada Roma hukukunun; kişinin hukukunu olduğu gibi değil de, bu hukukun varlığından yararlanan belli sayıdaki kişilerin hukuku olarak tasarladığını ifade ederek, genel olarak kişi hukukundan bahsetmeden önce, belli bir kişinin hukukundan bahsetmenin düzen sırasını alt üst ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Hegel’e göre gerçek hukuk; kişiliğink olduğu haliyle sahip olduğu, yani her bir insan bireyini ya da kişisini ilgilendiren hukuktur. Konuyla ilgili olarak bkz., G.W.F. Hegel, (2004), s. 61-62.)

²⁶ Ş. Yenişehirlioğlu, a.g.e., s. 143.

varlıktır. Bu ihtiyaçlar, kendilerini, kişilerin istemeleri biçiminde göstermektedir. İhtiyaçların ortaya çıkma sıklığı, istemelerde bir sürekliliği yaratmakta ve bu nedenle kişi sınırsız isteme halini almaktadır. Kişi, bu istemenin özgür olduğunu iddia edebilmek için kendini gerçekleştirebileceği ya da yansıtılabileceği bir dışsal alan bulmak zorundadır. “Şahıs, İde olarak var olabilmek için, özgürlüğünü bir dış alana taşıyıp yaymak zorundadır.”²⁷ Bu zorunluluk, kişiyi kendisi için özgürlüğün söz konusu olmadığı, kişiliğe ve hiçbir hakka sahip olmayan “özgür iradeden dolaysızca farklı olan”²⁸ şeylerle karşı karşıya getirmektedir. Kişi, isteklerini karşılayabilmek için, Hegel’in deyimiyle, kendisine göre “yalnızca dışsallık”²⁹ olan şeyleri kendi istemesine uygun hale gelecek biçimde dönüştürmek zorundadır. Bu zorunluluk kişinin ilk hakkını ortaya çıkarmaktadır: Mülkiyet.³⁰

Şahıs, iradesini herhangi bir şey üzerine vaz’etmek hakkına sahiptir. Şahsın, iradesini üzerine vaz’ettiği şey, bu suretle onun mülkiyetine girer. Çünkü bu şey, *kendiliğinde* böyle bir gayeye sahip değildir, kaderini ve ruhunu şahsın iradesinden alır. Bu, insanın, bütün şeyler üzerinde sahip olduğu mutlak temellük hakkıdır.³¹

Görüleceği gibi, Hegel, kişinin her şeye kendi istemesini yerleştirme hakkı olduğunu ifade etmektedir. Burada, *şeyleri* kişiselleştirmek, bir diğer deyişle kendine mal etmek yoluyla, kişi onları belirlemiş, kendi istemesi ile doldurmuştur. Herkesin istemesini bir şey haline getirmeye, yani şeyin doğal durumunu bozup kendisinin olan bir şeye dönüştürmeye ya da dışsal bir şey üzerine yansıtmaya hakkı vardır.

²⁷ G. W. F. Hegel, (2004), s. 62.

²⁸ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 63.

²⁹ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 63.

³⁰ Hamdi Bravo, “Locke’da ve Hegel’de Mülkiyet Kavramı”, haz. Hayrettin Ökçesiz, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Sayı 16, İstanbul: İstanbul Barosu Yay., 2007, s. 175.

³¹ G. W. F. Hegel, (2004), s. 64.

Çünkü şey, “tam anlamıyla tinsel değil ama özdeksel olduğu için, hiçbir hak taşıyamaz: o ussal istencin anlatımı için bir araçtır.”³² Kişi, bu araçtan yoksun bırakıldığı ya da bu hak kendisine tanınmadığı takdirde, kendi bilinçli varlığının tam karşıtı olan şeyler dünyasında insan varlığının sürdürülebilmesi olanaksız hale gelecektir. Kişi rasyonel iradesinin bir anlatımı olarak, sahip olduğu şeye kendi istemesini yüklediğinde, kendisini kendisine nesne kılmış, bunun aracılığıyla da bir isteme olarak kendisini gerçekleştirmiş olur. Kişinin “kendi ihtiyaçları, arzuları ve keyfi iradesinin tatmini için bir şeyi elde etmesi”³³ mülkiyet kategorisinin gerçek hukuki yanını oluşturmaktadır. Ancak bir şeye sahip olmak, Hegel’e göre kendine sahip olmak anlamına da gelmektedir. Çünkü bir şeye sahip olmak “insanın kendi kavramına göre olduğu şeyin (yani imkanın, kapasitenin, istidadının) realite haline gelmesidir”.³⁴ Bu dönüşüm aracılığıyla, kişi ilk defa, soyut öz-bilinçlilikten ayrı bir nesne olarak ortaya çıkmakta ve şeyin formu olabilme ya da ona biçim verebilme imkanına kavuşmaktadır. Özgür irade ancak bu sayede varlığının salt bir kavram olarak kalmasından kurtulmaktadır.³⁵

İhtiyaçlar sistemi açısından bakıldığında, mülkiyet, ihtiyaçlarımızı tatmin etmemizi sağlayan hak olarak ortaya çıkmaktadır. Bir kişinin istemesi, şeylerde ya da şeyler aracılığıyla kendini gerçekleştirebilme hakkına sahip olmazsa, kendi varlığını sürdürebilme imkanını da kaybeder. Kişinin kendi varlığını sürdürebilmesini sağlayan hak, şeye kendi istemesini yükleyerek onda ve onun aracılığıyla kendini gerçekleştirmesidir. İhtiyaçlar açısından ele alındığında mülkiyet ya da mülk

³² Frederick Copleston, **Hegel**, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 2000, s. 57.

³³ G. W. F. Hegel, (2004), s. 65.

³⁴ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 72.

³⁵ H. Bravo, (2007), s. 176.

edinmek yalnızca bir araç olarak görünmektedir. “İnsanların harici bir şeye sahip olma ‘doğal ihtiyacı’ vardır. Bu anlamda, mülkiyete sahip olmak, ihtiyaçların giderilmesi için bir araç olarak görünür.”³⁶ Oysa, mülkiyete ilişkin hakiki bakış açısı, yani onu bir amaç kılan şey, bu hakkı özgürlük açısından ele almaktır. “İhtiyaç ön plana alındığı takdirde, bir şeye sahip olmak, bu ihtiyacın tatmin aracı olarak görünür. Fakat, hakiki durum şudur ki, özgürlük için, mülkiyet onun ilk mevcudiyet şekli, asli *kendisi-için* gayesidir.”³⁷ Bu açıdan, mülkiyet, istemenin gerçekleşmesinin ilk adımı olarak, özgürlüğün ilk varoluşudur; bundan dolayı da kendisi için özsel bir amaçtır.³⁸ Çünkü isteme, kişisel ve belirli bir şeyin istemesi olarak mülkiyet aracılığıyla objektif hale gelmektedir. Dolayısıyla mülkiyet “edinimin olduğu gibi özgürlüğün de yerine getirilmesini temsil eden özgür istenç tarafından”³⁹ tamamlanmaktadır. Böylece kişi, özgür iradesi aracılığıyla kendisini şey içinde ve şey aracılığıyla ortaya koyarak, bir diğer deyişle objektifleştirerek mülkiyeti, özel mülkiyet haline getirmektedir.⁴⁰

Hegel’in özel mülkiyeti benimseyen ve onu özgürlüğün ilk adımı ya da eylemi olarak gören bu yaklaşımıyla, çalışmanın ilk bölümünde dile getirilen Kant’ın mülkiyet anlayışı arasında önemli bir benzerlik bulunmaktadır. Kant da özel mülkiyet ile özgürlük bilincinin gelişmesi arasında doğru orantılı bir ilişki bulunduğunu ifade ederek, özel mülkiyetin özgürlüğün gerçekleşmesinin koşulunu oluşturduğunu

³⁶ Ian Fraser, **Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı**, çev. Beyza Sumer Aydaş, 1. Baskı, Ankara: Dost Yay., 2008, s. 87.

³⁷ G. W. F. Hegel, (2004), s. 65.

³⁸ Karl Marks, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* isimli eserinde, Hegel’in mülkiyete ilişkin bu görüşlerini eleştirmekte ve bu anlayışın kişinin özgürlüğüne katkı sunmadığı gibi, onu özel mülkiyetin bir yüklemine dönüştürdüğünü belirtmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz., Karl Marks, **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, 1. Baskı, Ankara: Sol Yay., 1997, s. 147-187.

³⁹ H. Marcuse, (2000), s. 155.

⁴⁰ H. Bravo, (2007), s. 176.

belirtmektedir. Kant'la benzer şekilde, mülkiyet anlayışının temeline özel mülkiyeti yerleştiren Hegel, bunu yaparken, yalıtılmış bireyin doğasından başka hiçbir dayanağa başvurmamaktadır. “Mülkiyet yalnızca özgür öznenin gücü dolayısıyla vardır. Özgür kişinin özünden türetilmiştir. Hegel mülkiyet kurumunu herhangi bir olumsal bağtımdan uzaklaştırmış ve varlık-bilimsel bir ilişki olarak tözselleştirmiştir.”⁴¹ Mülkiyeti varlık-bilimsel bir ilişki olarak tözselleştiren ve böylece özel mülkiyet anlayışını benimseyen Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde, Platon'un ideal devlet yapısı için ortak mülkiyeti ön görmesini eleştirmekte ve bu anlayışın kişiye karşı bir haksızlık içerdiğini belirtmektedir. Hegel'e göre, insanlar arasında mal ortaklığını benimseyen ve özel mülkiyetin ortadan kalkmasını talep eden bu anlayış, “özgürlüğün, esprinin ve hukukun mahiyetinden habersiz olan ve bunu belirli momentleri içinde kavrayamayan bir zihinden”⁴² kaynaklanmaktadır. Çünkü Hegel mülkiyetin, kişinin isteklerini gerçekleştirmesinin dışsal aracı ve aynı zamanda amacı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, mülkiyet, özgürlüğü ortaya çıkaran ilk adımdır. Ortak mülkiyet ilkesi ise, insan iradesinin özgür bir şekilde belirmesi imkanını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle, Hegel ortak mülkiyet anlayışını reddetmektedir.

Hegel'e göre mülkiyet edinmenin ya da mülkiyet sahibi olmanın üç farklı görünümü bulunmaktadır. Bu görünümlerden birincisi *şeyi sahiplenme*, ikincisi *şeyi kullanma* ve üçüncüsü de *şeyden vazgeçme* ya da onu *elden çıkarmadır*. Mülkiyet edinmenin

⁴¹ H. Marcuse, (2000), s. 158.

⁴² G. W. F. Hegel, (2004), s. 66.

bu üç görünümü arasındaki ilişkiler, Hegel'e göre "iradenin şey hakkındaki, sırasıyla pozitif, negatif ve sonsuz (mutlak) hükümlerini oluştururlar."⁴³

Bu bağlamda, *şey* üzerinde dolaysızca *sahiplenmeden* meydana gelen ilk görünüm de, kendi içinde üç değişik alt görünüme sahiptir. Bu alt görünümlerden birincisi *fiziksel el koyma eylemidir*. Bu eylem bir şeyi sahiplenmenin en tam şeklini oluşturmaktadır. Burada, kişi bedeninin organlarını kullanarak *şey* üzerinde dolaysız bir sahiplenmeye gitmektedir. Ancak bu sahiplenme biçimi, kişinin bedeni ile onun sahiplenme iradesini oluşturan *şey* arasında bir mesafe oluşması halinde, sahiplenmenin ortadan kalkmasıyla sonuçlanacağı için eksiktir. Bu eksiklik, *sahiplenme* biçiminde ortaya çıkan mülkiyetin ikinci alt görünümü olan *imal etme eylemi* aracılığıyla giderilmektedir. *İmal etme* aracılığıyla, kişi *şeyi* kendi müdahaleleri sonucunda kişiselleştirmekte ve bu sayede fiziksel olarak ya da bedeninin organlarıyla sahiplenemediği durumlarda bile o *şeye* sahip olmaktadır. Kişi, burada kendi kavramına göre olduğu *şeyin* realitesi haline dönüşmekte ve *şey* aracılığıyla kendini objektifleştirmektedir. Hegel'in *sahiplenmenin* üç alt görünümü şeklinde yaptığı bu sınıflandırmanın ilk iki görünümünü oluşturan *fiziksel el koyma* ile *imal etme* eylemleri, Kant'ın çalışmanın birinci bölümünde ele alınan mülkiyetin biçimlerine ilişkin *duyusal sahiplik* ile *rasyonel sahiplik* şeklinde yaptığı sınıflandırmaya benzemektedir. Bu bağlamda, *fiziksel el koyma* ile *duyusal sahiplik*, kişi ile *şey* arasında doğrudan bir fiziksel ilişkiyi gerektirirken; *imal etme* ile *rasyonel sahiplik*, bu türden bir fiziksel bağlantı olmaksızın sahiplenmeyi sağlamaktadır. *Sahiplenme* biçiminde ortaya çıkan üçüncü ve son alt görünüm ise,

⁴³ G. W. F. Hegel, (2004), s. 70.

Hegel'in *tahsis* olarak nitelendirdiği iz bırakma eylemidir. Kişi, bu eylem aracılığıyla, şeyin kendinde ne ise o olmaktan çıkmasını sağlamakta ve onu doğrudan doğruya kendisini ifade eden anlamlı bir işarete dönüştürmektedir.⁴⁴

Hegel'e göre mülkiyet edinmenin ikinci görünümünü oluşturan *şeyin kullanımı* ise, kendisinde bir hiç olan şeyin, somut bir istemenin yansıması olan bir ihtiyacın gerçekleşmesi için değiştirilmesi, yok edilmesi ya da tüketilmesidir. *Şeyin kullanımı*, şeyin değerini belirleyen etkinliği de oluşturmaktadır. Kullanımdaki şey belirli bir ihtiyaç için kullanılmaktadır ve onun bu kullanım sırasındaki yararlılığı ya da ihtiyacı karşılama değeri, aynı ihtiyaçlar için kullanılan diğer şeylerin yararlılığı ile kıyaslandığında ortaya çıkan değerdir. Kişi, burada şeyin tam sahibi sıfatıyla, aynı zamanda onun hem değerinin hem de kullanımının mülkiyetini elinde bulundurmaktadır.⁴⁵

Mülkiyetin üçüncü ve son görünümünü oluşturan şeyden *vazgeçme* ya da onu *elden çıkarma* ise, kişinin mülkiyet üzerindeki istemesini geri çekmesi ya da onu bir başkasına devretmesi eylemidir. Ancak Hegel, bu vazgeçme ya da devretme eylemini yalnızca dışsal şeylerle sınırlı tutmaktadır. Çünkü Hegel'e göre, "benim öz şahsiyetimi ve benlik bilincimin evrensel mahiyetini oluşturan servetler yahut, daha doğrusu, cevhersel determinasyonlar elden çıkarılamaz ve benim bunlar üzerindeki hakkım zaman aşımına uğrayamaz."⁴⁶ Şeyin bir başka kişinin mülkiyetine geçmesini mümkün kılan tek yol, o şeyin dışsallığı olduğuna göre, kişi kendisine dışsal olmayan evrensel özgürlüğü devretme ya da ondan vazgeçme hakkına sahip değildir.⁴⁷

⁴⁴ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 70-73.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 73-76.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 77.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 78.

Hegel, *Ansiklopedi*'de dile getirdiği biçimiyle, kişinin “ancak mülkiyette kendisi içine gireceğini”⁴⁸ belirtmiş olmakla birlikte, bir şeyin kişiye ait olması için, o şeyin kişinin mülkiyetine geçmesinin yeterli olmayacağını da ifade etmektedir. Bu nedenle, mülkiyet edinmenin son görünümünü oluşturan mülkiyetten vazgeçebilme ya da onu elden çıkararak bir başkasına devredebilme hakkı, aynı zamanda kişiyi başkalarıyla ilişki içine sokan zemindir. Buna göre, kişi, kendi istemesini mülkiyet olarak varsaydığı andan itibaren başkalarıyla bir ilişki içine girmekte ve “iradenin irade ile ilişkisi, özgürlüğün üzerinde mevcudiyet kazandığı hakiki ve asli zemini”⁴⁹ oluşturmaktadır. Kişinin, mülkiyete yalnızca şey ve kendi subjektif iradesi aracılığıyla değil, aynı zamanda başka bir irade aracılığıyla ve ortak bir irade bağlamında sahip olması ise, sözleşme alanını oluşturmaktadır.

2. 2. 2. Sözleşme

Hegel, mülkiyetin kişinin isteklerini gerçekleştirme nedeniyle, özgürlüğü ortaya çıkaran ilk adım olduğunu söylese de, bunun tek başına yeterli olmadığını düşünmektedir. Çünkü şey, bilinç sahibi bir varlık olmadığı için, bir bilincin ihtiyaç duyduğu *tanınmayı* ya da hak sahibi bir varlık olduğunun kabulünü kendisine sağlayacak bir varlık değildir. Bu nedenle, mülkiyetin tam olarak ortaya çıkması, yalnızca “bir başka şahsın iradesi için mevcut olması”⁵⁰ ile mümkündür. Başka kişiler tarafından kabul edilmediği ya da hak sahibi bir varlık olarak tanınmadığı sürece, bir kişinin, belirli bir şeyi kendi mülkiyeti olarak görmesi ya da onun üzerinde hak iddia etmesi zor olacaktır. Dolayısıyla, Hegel'e göre, tek taraflı bir

⁴⁸ Alıntıl原因, Ş. Yenişehirlioğlu, (1995), s. 140.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, (2004), s. 82.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 71.

irade beyanıyla şeyi sahiplenmek yeterli değildir; başkalarının da söz konusu şey üzerindeki sahiplenmeyi onaylamaları gerekmektedir. “Şey ile ilişki, eşzamanlı olarak diğerleriyle de ilişkiyi içerir, çünkü mülkiyet onların istencini tanımakla tanımlanır. Mülkiyet bu sözleşmeye dayalı gerekliliği içerirken, kişiler arası ilişkinin içinde özgürlük olarak gerçekleşir ve karşılıklı sözleşme içinde kişiler birbirlerini doğrularlar.”⁵¹ İşte mülkiyetin bu doğrulanma ya da onaylanma ihtiyacı, sözleşmenin varlık kazandığı zemini oluşturmaktadır. “Mevcudiyet ve dışsallık yanı, artık şey’le sınırlı kalmayıp, aynı zamanda, bir irade (ve de bir ikinci şahsa ait bir irade) faktörünü de içeren mülkiyet, mukaveleyle vücut kazanır.”⁵²

Görüleceği üzere, kişilerin karşılıklı bir biçimde birbirlerini kabullenmeleri ve tanımları sonucu ortaya çıkan ve mülkiyetin güvencesini oluşturan sözleşmenin önemi “onun sadece belli bir mal mülk edinme, herhangi bir mülkiyeti ifade etmesi olmayıp, aynı anda, kendisinin doğrulanmasını, haklılık kazanmasını, onaylanmasını düşleyen bir serbest istencin meşru (yasaya uygun) bir işlemini, somut bir kanıtını, sağlamış olmasıdır.”⁵³ Kişi, şey üzerinde bir sahiplik iddiasında bulunabilmek için, başkalarının da şeyler üzerindeki sahiplik iddialarını kabul edip tanımak zorunda olduğunu anlamaktadır. Bu ise, kişilerin karşılıklı olarak birbirlerinin mülk edinme hakkına saygı duymalarını gerektirmektedir. Sözleşme, kişilerin mülkiyetleriyle ilgili olarak ihtiyaç duydukları saygıyı ve güvenceyi sağlamaktadır. Ayrıca, kişinin ihtiyaç duyduğu ve tek başına üretmeye gücünün yetmeyeceği şeyleri edinebilmesini sağlayan hibe, değiş-tokuş, ticaret gibi etkinlikler de sözleşme sayesinde mümkün olmaktadır. Ancak Hegel, her ne kadar sözleşmeyi meydana getiren şeyin ihtiyaç,

⁵¹ P. Methais, “Hegel ve Rousseau’ya Göre Sözleşme ve Genel İstenc”, (2002), s. 102.

⁵² G. W. F. Hegel, (2004), s. 83.

⁵³ Ş. Yenişehirlioğlu, (1995), s. 141.

rıza, fayda gibi etkenler olduğunu söylese de, sözleşmenin gerçek temelinin rasyonel bir özellikte olduğunu düşünmektedir. “İnsanların bilinci için, mukaveleye yol açan şey, genellikle ihtiyaç, rıza, fayda vs. ise de, bunun *kendiliğinde* nedeni akıl’dır, yani gerçek (yani saf irade olarak) mevcudiyeti içinde özgür şahsiyetin İdesi’dir”⁵⁴

Hegel, aklın bir zorunluluğu ve mülkiyetin güvencesi olarak temellendirdiği sözleşme kavramını, “basit vaat” olarak nitelendirdiği söz verme eyleminden ayırmaktadır. Buna göre, basit vaat; ne türden bir içerikle oluşursa oluşsun, gelecek zaman kipinde ortaya çıkmakta ve iradenin subjektif bir belirlenimi olduğu için de istenildiği an değiştirilebilmektedir. Oysa bir sözleşmenin içerdiği hüküm ya da taahhülle, kişi kendi mülkiyetinden vazgeçmekte ve mülkiyetini başkasına devrederek, onun başkasının malı olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle, ortaya çıktığı andan itibaren sözleşme, subjektif niyetlerden bağımsız olarak kişiyi, taahhüt altına sokmaktadır.⁵⁵

Aralarındaki bu fark nedeniyle *basit vaat*’ten ayrılmasına ve ona göre daha net bir içeriği olmasına rağmen sözleşme, Hegel’e göre keyfi bir iradenin ürünüdür. Ayrıca iki taraf arasındaki bağımsız ve doğrudan bir ilişki olması nedeniyle, sözleşme, herkes için geçerli olan evrensel bir nitelikte olmayıp, yalnızca sözleşmeyi yapan taraflarla sınırlı bir gruba ya da topluluğa ait bir iradeyi oluşturmaktadır. Sözleşmenin nesnesini ise, sözleşmeye taraf olanların keyfi iradeleri sonucu elden

⁵⁴ G. W. F. Hegel, (2004), s. 82.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 86-87.

çıkarma ya da devretme gücüne sahip olabilecekleri dışsal tekil bir nesne oluşturmaktadır.⁵⁶

Sözleşme bütün bu özellikleri nedeniyle subjektif bir niteliğe sahiptir ve hiçbir zaman evrensel bir iradeyi temsil etme potansiyeli ya da gücü yoktur. “Sözleşmeler yalnızca mülkiyet iyelerinin tikel çıkarlarını düzenler ve hiçbir yerde özel ya da kişisel yasa alanını aşmazlar.”⁵⁷ Hegel sözleşmenin bu özelliğine dikkat çekerek, evlenme ve devletin temeli, kökeni gibi konuların bir sözleşmenin kapsamı içinde ele alınamayacağını belirtmektedir. Özel mülkiyet ilişkilerinin bir sonucu olan sözleşme kavramının, siyasal nitelikli ilişkilere sokulmaya çalışılması durumunda büyük karışıklıkların çıkacağını ifade eden Hegel, böylece toplumsal sözleşme kavramına da karşı çıkmaktadır.⁵⁸

Sözleşme özel mülkiyet ilişkilerini içerdiği, bir diğer deyişle subjektif bir nitelik taşıdığı için, bir iradeler birliği ya da ortaklığı üzerine dayanacağı noktasında herhangi bir güvence sunmamaktadır. Bu nedenle “kendi içerisinde kendi olumsuzlanması olanağını kapsamaktadır.”⁵⁹ Bu olumsuzlanma olanağı, “birden fazla kişinin mülkiyet konusundaki istekleri ile sözleşme konusundaki talepleri arasında çıkacak bir çatışma”⁶⁰ ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir ihtimalin ortaya çıkması durumunda, irade “kendisi-için özel ve evrensel iradeden farklı olarak, tamamen keyfi ve tesadüfi bir görüş açısını ve yapmak isteği’ni benimser ve

⁵⁶ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 84.

⁵⁷ H. Marcuse, (2000), s. 160.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, (2004), s. 84. Hegel’in toplumsal sözleşmeye ilişkin yaklaşımı ileride daha detaylı olarak ele alınacaktır.

⁵⁹ F. Copleston, (2000), s.58.

⁶⁰ A. Güriz, (1996), s. 242.

hukukun özüne (*kendiliğinde* hukuk) zıt bir şekilde tezahür eder.”⁶¹ Hegel, hukukun özüne aykırı olan bu durumu haksızlık olarak nitelendirmekte ve haksızlığı çeşitli görünümleri içinde incelemektedir.

2. 2. 3. Haksız Fiil ve Cezalandırma

Hegel, kişilerin sözleşme aracılığıyla iradelerini ortaklaştırdıklarını belirtmekle birlikte, bu iradelerin hala özel çıkarlar ekseninde şekillendiğini ifade etmektedir. Bu nedenle, kendi özel çıkarlarını izleyen bu kişilerin sözleşmeye temel oluşturan iradeleri, *kendiliğinde* iradeyle, yani evrensel iradeyle çatışma, bir diğer deyişle onu olumsuzlama olanağına sahiptir. “*Kendiliğinde* hak ile özel irade arasındaki zıtlık şekli altında görünür hale gelen”⁶² bu çatışma ya da olumsuzlanma durumuna Hegel *haksızlık* adını vermektedir. Haksızlık kavramının değişik evrelerden geçtiğini düşünen Hegel, sırasıyla kasıtsız zararı, hileyi, suç ve şiddeti ele almaktadır. Suç kavramının incelenmesi ise Hegel’i, zorunlu olarak, ceza konusuna götürmektedir.

Bu bağlamda, ilk olarak sivil zarar adını da verdiği kasıtsız zararı ele alan Hegel, “başka kişilerin haklarına karşı kötü niyet ya da saygısızlıktan çok, bunların yanlış yorumlarının sonucu”⁶³ olarak gördüğü bu ihlalin, aynı şey üzerinde birçok kişinin hak sahibi olabilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Dolayısıyla, söz konusu şey üzerinde herkes hak iddia edebilmekte ve onu kendi mülkiyeti olarak görebilmektedir. Bu nedenle, kişilerin hakları birbirleriyle çatışmakta ve Hegel’in kasıtsız zarar dediği hukuki anlaşmazlıklar ortaya çıkmaktadır. Buradaki anlaşmazlık

⁶¹ G. W. F. Hegel, (2004), s. 89.

⁶² G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 90.

⁶³ F. Copleston, (2000), s. 58.

sivil davaların alanına girmekte ve söz konusu şeyin taraflardan birinin mülkiyetine verilmesiyle anlaşmazlık çözülmektedir.⁶⁴

Haksızlık kavramının ikinci görünümünü oluşturan hile ise, bir sözleşme aracılığıyla dışsal bir ortaklık kazanan iradelerin evrensel niteliğinin, özel irade tarafından basit bir görüntü durumuna düşürülmesidir. Bu durumda, sözleşme, iki tarafın özgür rızalarına dayanan bir değiş-tokuş ilişkisi olduğu için hala doğru bir sözleşme niteliğindedir, ancak sözleşme aracılığıyla bir mülkiyet edindiğini düşünen kişinin, karşı tarafın özel iradesi tarafından aldatılmasından ötürü, sözleşme objektif bir nitelikten yoksun kalmaktadır. Bu durumun önüne geçebilmek için, hakkın gerçekleşmesine engel olan subjektif iradenin keyfiliği ve gizli niyetleri karşısında, evrensel ve objektif iradenin bir değer olarak kabul edilmesi ve hak olarak tanınması gerekmektedir.⁶⁵

Hegel'in haksızlık kavramının üçüncü görünümü ve "en aşırı biçimi"⁶⁶ olarak ele aldığı şiddet ve suç ise, kişinin bir suç işlemek ya da şiddet kullanmak yoluyla hukuku açıkça inkar etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Buna göre, kişinin iradesinin yansıması olan ve özgürlüğün ilk adımını oluşturan mülkiyetin zor ya da şiddet yoluyla ortadan kaldırılması, haksız bir fiil meydana getirmektedir. Bu haksız fiile yol açan şiddetin, bir başka şiddet tarafından yok edilmesi gerekmektedir. İlk olarak ortaya çıkan şiddetin, ikinci bir şiddet tarafından yok edilmesi ise, yalnızca bir zorunluluk olmayıp, aynı zamanda bir haklılık da içermektedir.⁶⁷ Hegel, ikinci bir

⁶⁴ G. W. F. Hegel, (2004), s. 91.

⁶⁵ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 92.

⁶⁶ A. Güriz, (1996), s. 242.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, (2004), s. 93-94.

şiddet tarafından ortadan kaldırılması gerektiğini söylediği bu ilk şiddet biçimlerine ilişkin olarak şu örneği vermektedir:

Bir mukavelenin hükümlerini yerine getirmeyerek, o mukaveleyi ihlal etmek, yahut aileye veya devlete karşı hukuki vazifeleri bir eylem veya bir ihmalle yerine getirmemek, bir ilk şiddet veya, hiç olmazsa, bir kuvvet suistimalidir, çünkü böyle yapmakla bir başkasını mülkiyetinde yoksun bırakmış, yahut ona borçlu olduğum bir hizmeti yerine getirmemiş olurum.⁶⁸

Burada, kişinin dışsal bir nesne ya da şey içindeki varlığını oluşturan özgürlüğüne yönelik bir ihlal söz konusudur. Özgürlüğün bu ihlal karşısında korunması ise, ancak birinci şiddeti ortadan kaldıran ikinci bir şiddet eylemiyle mümkün olmaktadır. Hegel'in, burada ikinci bir şiddetin kullanılmasına izin vermesi, özgürlüğü ve hukuku ihlal eden birinci şiddetin bir suç oluşturması nedeniyledir. Dolayısıyla, bir hakkın ihlaline yol açan suç niteliğindeki bu eylemler ceza hukukunun alanına girmektedir.⁶⁹ Ceza hukukunu "bir haksızlığın giderilmesi olarak"⁷⁰ yorumlayan Hegel, bir suçun işlenmesi sebebiyle ihlal edilen bir hakkın, kendisini ancak bu ihlalin ortadan kaldırılmasıyla tekrar gerçekleştirebileceğini belirtmektedir. Bu ihlalin ortadan kaldırılması ise, ancak suçlunun özel (bireysel) iradesini mahkum eden ceza sayesinde mümkün olmaktadır. "Bu iradeyi, bir mevcut irade olarak zarara uğratmak (yani cezalandırmak), suçun ortadan kaldırılması –aksi takdirde suç geçerli sayılmış olurdu- ve hukukun ihyasıdır"⁷¹

⁶⁸ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 94.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 94-95.

⁷⁰ F. Copleston, (2000), s. 58.

⁷¹ G. W. F. Hegel, (2004), s. 97.

Hegel, suçluya verilecek bu cezanın yalnızca bir hakkın ihlalini ortadan kaldırarak hukukun yeniden tesis edilmesine olanak sağlamadığını, aynı zamanda suçlunun da hakkını oluşturduğunu iddia etmektedir. Çünkü Hegel, suçlu kişinin rasyonel bir varlık olarak, işlediği suçun cezasını örtük olarak bildiğini ve bu nedenle maruz kaldığı cezayı bir hak olarak önceden kabul ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, Hegel de, tıpkı Kant gibi, İtalyan reformcu Beccaria'nın, bir kişinin yaşamını koruma kaygısıyla toplumsal sözleşmeye girdiğine ve bu nedenle toplumsal sözleşmenin ölüm cezasını kapsayamayacağına ilişkin görüşlerini reddetmekte ve ölüm cezasının ihlal edilen hakkı doğrulamak için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Ancak Hegel, burada Kant'tan farklı olarak, yalnızca ölüm cezasının uygulanamayacağı şeklindeki görüşe değil, aynı zamanda ölüm cezasını uygulayacak olan gücün, yani devletin toplumsal sözleşme temelinde ele alınmasına da itiraz etmektedir. Çünkü Hegel, devletin toplumsal sözleşme ile hiçbir ilgisi olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle, devletin; kişiyi, kendi eyleminin içeriğinden çıkarılmış olan ve kendisinin de örtük iradesini kapsayan cezaya çarptırma hakkı bulunmaktadır.⁷²

Hegel'in, suçun ortadan kaldırılması kavramı üzerine temellendirdiği bu ceza teorisi, kısas cezasını da ele almaktadır. Bu bağlamda, Hegel, kısas cezasının spesifik eşitlik temelinde ele alınamayacağını belirtmektedir. Çünkü Hegel'e göre "hırsızlığa hırsızlık, haydutluğa haydutluk, göze göz, dişe diş"⁷³ anlamına gelen spesifik eşitlik "cezaların belirlenmesinde üstesinden gelemeyeceğimiz bir güçlkle karşılaşmamıza"⁷⁴ yol açmakta ve kısas cezasını anlamsızlaştırmaktadır. Oysa Hegel, suç ile onu ortadan kaldıran cezanın değerlerine göre birbirleriyle kıyaslanabilir

⁷² G. W. F. Hegel, a.g.e., 97-98.

⁷³ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 99.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 99

olması gerektiğini düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında, para cezası ile hapis cezası dış spesifik açıdan birbirlerine eşit şeyler değildir. Ancak, her iki ceza türü de ortadan kaldırdıkları suç açısından birbirleriyle kıyaslanabilirler. Çünkü Hegel'e göre, buradaki eşitlik "ancak suçlunun hak ettiği şeyin özü için bir kural oluşturabilir, yoksa cezanın dış spesifik şekli için değil."⁷⁵

Böylece, cezanın suçla orantılı olmasının gerekli ve yeterli olduğunu ifade eden Hegel, Kant gibi, faydacı cezalandırma anlayışına karşı çıkmaktadır. Bu nedenle, Hegel "genellikle hak ettiği gibi intikamcı olarak sınıflandırılmaktadır."⁷⁶ Ancak Hegel'in Kant tarafından savunulan intikamcı ceza teorisine de farklı yaklaştığı söylenebilir.

Hegel'in felsefi sistemi çerçevesinde ceza kavramının önemini anlamak için, kişi, öncelikle onun teorisini geleneksel cezalandırma doktrinine ilişkin yanılgıya karşı gözetmelidir. İntikamcı cezalandırma yüzyıllardır 'bir eylemin kötülüğünden kaynaklanan bir acının kötülüğü' olarak tanımlanırken, Hegel, cezalandırmayı yalnızca 'suçun kendisine geri dönmesi' olarak görmektedir.⁷⁷

Burada, 'suçun kendisine geri dönmesi'nden kast edilen, yukarıda da belirtildiği üzere, kişinin rasyonel bir varlık olarak işlediği suçun cezasını örtük olarak bilmesi ve bu nedenle maruz kaldığı cezayı bir hak olarak önceden kabul etmesidir. Hegel'e göre "suçun ortadan kaldırılması"⁷⁸ anlamına gelen intikam, ihlal edilen bir hakkın

⁷⁵ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 99.

⁷⁶ Lewis P. Hinchman, **Hegel's Theory of Crime and Punishment**, Review of Politics, 44:4, 1982, s.524.

⁷⁷ Ossip K. Flechtheim, **Hegel and the Problem of Punishment**, Journal of the History of Ideas, Vol 8, No 3, 1947, s. 297.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, (2004), s. 100.

telafisini sağladığı için, içeriği bakımından doğru ve haklıdır. Ancak intikam, şekli bakımından bir çelişkiye yol açmaktadır. Çünkü Hegel, intikamcı bir anlayışın adaletin tesis edilmesini subjektif iradenin keyfiliğine bıraktığını ve ayrıca bir suçun ortadan kaldırılmasına yönelik her intikam eyleminin yeni bir ihlale yol açacağını ve bunun da sonsuza kadar devam edecek bir çelişkiye sebep olduğunu belirtmektedir. Suçun ortadan kaldırılmasına yönelik olarak karşılaşılan bu çelişkinin ortadan kaldırılması ise, “her türlü subjektif menfaatten, her türlü subjektif formdan ve rastgele kuvvet kullanımından arınmış bir adalet; öç almayan, fakat cezalandıran bir adalet”⁷⁹ istemekle mümkündür. Bunu istemek ise, sırasıyla mülkiyet, sözleşme ve suç’tan geçerek ilerleyen tinin diyalektiğinin “hak kavramından ahlak (*Moralität*) kavramına geçiş yaptığı”⁸⁰ yeni evreyi, subjektif ahlaklılık evresini istemek demektir.

2. 3. Subjektif Ahlaklılık: Kantçı Ahlaki Dünya Görüşünün Eleştirisi

Soyut hukuk alanında, kişinin iradesinin yansıması olan ve özgürlüğün ilk adımını oluşturan mülkiyetin zor ya da şiddet yoluyla ortadan kaldırılması sonucunda ortaya bir haksızlık çıkmaktadır. Bu haksızlık nedeniyle kişinin iradesi ile evrensel irade arasında bir karşıtlık oluşmakta ve kişi “onun kendi istencini nesnel bir biçimde temsil ettiğini ileri süren toplumsal düzenle çarpışmak zorunda”⁸¹ kalmaktadır. Kişinin evrensel iradeyi olumsuzlayan bu eylemi ise, işlediği suç karşısında kendisine verilen ceza ile olumsuzlanmaktadır. Kişinin, “inkarın inkarı”⁸² anlamına

⁷⁹ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 100.

⁸⁰ F. Copleston, (2000), s.59.

⁸¹ H. Marcuse, (2000), s. 162.

⁸² G. W. F. Hegel, (2004), s. 101.

gelen cezayı kabul etmesi, özgürlüğünün “sonsuz subjektifliğinin”⁸³ bilincine varmasını sağlamaktadır. Bunun neticesinde kişi, yalnızca özel bir kişi olarak özgür olduğunu kavramakta ve hukuk düzeniyle ya da toplumsal düzenle çarpıştığı zaman bu özgürlüğünün sınırlarına ulaştığını anlamaktadır. Kişinin dış dünyadaki bu sınırlanmışlığı kendi içine dönmesine yol açmakta ve irade kendi subjektifliğine dönüşerek ahlaki bir irade haline gelmektedir.⁸⁴

Böylece Hegel, soyut hukuktan subjektif ahlaklılık adımı verdiği aşamaya geçiş yapmaktadır. İlk evresini amaç, ikinci evresini niyet ve üçüncü evresini de iyilik kavramının oluşturduğu subjektif ahlaklılık aşaması, iç özgürlük alanını oluşturmaktadır. Ancak Hegel için bu iç özgürlük alanı, “dış özgürlüğü kazanma sürecinde yalnızca geçici bir evredir.”⁸⁵ Hegel, bu geçici evreyi, “Kant ve Fichte’nin ahlak ve hukuku ayırmak için ileri sürdükleri görüşlere katılmayarak ahlaklılığın insan düşüncesinin belli bir dönemini temsil ettiğini”⁸⁶ göstermek için ele almıştır. Bu nedenle, Hegel’in subjektif ahlaka ilişkin görüşlerini Kant ile ilişkisi içinde ele almak gerekmektedir

Bu bağlamda, Hegel’in, çalışmanın birinci kısmında ana hatlarıyla verilmeye çalışılan Kant’ın ahlak felsefesiyle ilgili eleştirileri, onun genel felsefesine yönelik eleştirilerinin başında gelmektedir. Hegel, özellikle *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’nde *Subjektif Ahlaklılık* adını taşıyan ikinci bölümü, “büyük oranda

⁸³ G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 101.

⁸⁴ H. Marcuse, (2000), s. 162.

⁸⁵ H. Marcuse, a.g.e., s. 163.

⁸⁶ A. Güriz, (1996), s. 243. (Fichte’nin hukuk ve ahlaka ilişkin görüşleri için bkz., Allen W. Wood, “Fichte’nin Hukuk ve Etik Felsefesi”, çev. Kaan Özkan, **Alman İdealizmi I: Fichte**, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, 1. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yay., 2006, s. 363-399.)

Kant'ın ahlak felsefesine yönelik bir saldırı”⁸⁷ olarak geliştirmiştir. Bu doğrultuda, Hegel'in Kant'a yönelik temel itirazı, onun ahlak felsefesinin ne yapmak zorunda olduğumuz konusunda asla ayrıntıya inmeyen ahlaki ilkeler ortaya koyması üzerine yoğunlaşmıştır. Kant'ın ortaya koyduğu bu ilkelere etik yaşama geçişin nasıl olacağını gösteremediğini belirten Hegel'e göre, bu ahlak felsefesi yalnızca ahlaki yasanın soyut, evrensel biçimini verebilmekte; fakat bizim özel görevlerimizin ne olduğunu bize söyleyememektedir. Evrensel biçimi, bir tutarlılık ya da çelişkiye düşmeme ilkesi olarak gören Hegel, Kant'ın bize bir başlangıç noktası sunmadığını ve bu nedenle ahlaki davranışlarımıza pratik olarak yol göstermekten bizi yoksun bıraktığını düşünmektedir.⁸⁸

Hegelci inceleme, biçimcilik kavramının çevresinde örgütleniyor, biçimciliğin genel eleştirisi içinde, ahlaksal biçimcilik ayrıcalıklı bir anlam kazanıyor. Eğer pratik eylemlerin ve yapıtların bir ürünü ise, buna göre Hegelci açıdan ahlaksal biçimcilik son derece çelişkilidir. Bu açıdan Kantçı ahlakın skandalı, gerçekleşmenin saf amacı ve sonuçta pratik olmayan boş uygulama olarak kalıyor.⁸⁹

Hegel'in, Kant ahlakını pratik olmayan boş bir uygulama olarak değerlendirmesinin sebebi, onun *Moralität* (ahlak) ve *Sittlichkeit* (etik)⁹⁰ adını verdiği iki ahlak anlayışı arasında bir ayrım yapmasıdır. “Genellikle, aşağı yukarı aynı anlamda kullanılan *Moralität* ve *Sittlichkeit*, burada mahiyetçe farklı anlamlarda alınmışlardır... Bu iki

⁸⁷ Peter Singer, **Hegel**, çev. Bahar Öcal Düzgören, 1. Baskı, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 2003, s. 51.

⁸⁸ P. Singer, a.g.e., s. 51.

⁸⁹ Michele Jalley, “Kant, Hegel ve Etik”, çev. ve der. Hüsen Portakal, **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yay., 2002, s. 143-144.

⁹⁰ Hegel'in kavramsallaştırması açısından Ahlak (Moralität) ve Etik (Sittlichkeit) arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Hegel'e göre, Etik, bir topluma ait olan ahlak normları ve değerlerdir; bir toplumdan ötekine değişirler: Oysa Ahlak, bütün norm ve değerlere, salt ahlaki değerler olarak ve iradenin objesi olan gayeler olarak sahip çıkar. Bu bağlamda, Ahlak objektif zihnin bir kategorisidir; Etik ise, sadece araçsal olan verili bir değerdir.

kelime etimolojik bakımdan eş değerde olsalar bile, bu, yine de bu iki ayrı kelimenin farklı kavramlar için kullanılmalarına engel teşkil etmez.”⁹¹ Bu ayırım, Hegel’in Kant’ın ahlak felsefesine yönelttiği eleştirilerin de özünü oluşturmaktadır. Buna göre, Kant’ın evrensel ahlak anlayışının temelini ve Hegel’in de Kant ahlakına yönelik eleştirilerinin başlıca gerekçesini oluşturan *Moralitæ*, kişinin bağımsızlığı düşüncesine dayanan rasyonel bir ahlaktır. Bu anlayışa göre kişinin sahip olduğu rasyonellik, hangi eylemin doğru ve ahlaklı olduğu konusunda kendisine rehberlik etmektedir. Bu rehberliğin kökeninde, Kant’ın, doğaya ve ona içkin nedenselliğe bağımlı olmaktan kendini kurtarmış olan ve yasasını kendisi koyan özgür bir varlığın iradesini oluşturduğuna inandığı *koşulsuz buyruk* bulunmaktadır. Bu bağlamda, “özgürlük, insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir.”⁹² diyen Kant’a göre, özgürlüğün temelini “aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin ilkeye göre eylemde bulun!”⁹³ şeklinde ifade ettiği bu koşulsuz buyruk oluşturmaktadır.

Görülebileceği üzere, Kant, “yalnızca kişinin eylemlerinin maksimlerini evrenselleştirmenin, bize ahlaki eylemleri ahlaksız eylemlerden ayırma imkanı”⁹⁴ verdiği işaret etmektedir. Oysa “gerek ahlak, gerekse ahlaksızlık alanları tümüyle iradenin subjektifliği temeline dayanır”⁹⁵ diyen Hegel, Kant’ın öngördüğü gibi *a priori* ahlak ilkelerinin olamayacağını belirtmektedir. “Evrensellik ilkesi kendi başına tutarlı, ama ahlaken kötü bir fail olanağını dışta bırakmaz, zira her eylem, hatta en ahlaksız eylem dahi, maksimi çelişki olmadan evrenselleştirilebilecek bir

⁹¹ G.W.F. Hegel, (2004), s. 58.

⁹² I. Kant, (1982), s. 53.

⁹³ I. Kant, (1887), s. 34.

⁹⁴ D. West, (2005), s. 68.

⁹⁵ G.W.F. Hegel, (2004), s. 104.

şekilde tanımlanabilir.... Bütün bu düşünceler, tümüyle soyut ve formel olan kategorik buyruğun içeriksiz olduğunu telkin eder.”⁹⁶ Hegel, ayrıca ahlak kurallarının toplumsal ve tarihsel olduğunu ifade ederek, Kant’ın her şeyi soyut bazı ahlak kurallarının egemenliği altına aldığı *Moralität* anlayışını “kuru ve insansızlaştırıcı birşey”⁹⁷ olarak görmektedir. Çünkü Hegel’e göre tarih-üstü evrensel değerler bulunmadığı gibi, mevcut “ahlaki değerler, ödevler ve toplumsal pratikler örgüsünü ihmal eden her ahlak görüşü”⁹⁸ de içinde tehlikeler barındırmaktadır.

Bu bağlamda, söz konusu tehlikelerden arındırılmış yeni bir ahlak anlayışının ortaya konulması gerektiğini düşünen Hegel, *Moralität*’ten *Sittlichkeit*’a geçmekle bunun mümkün olabileceğine inanmaktadır. *Sittlichkeit*, “toplumsal geleneklere ve nesnel yasalara göre belirlenen ahlaki davranış biçimidir.”⁹⁹ Somut ahlaki yargıların yalnızca soyut evrensellik bağlantısından türetilme imkanından şüphe eden Hegel’e göre, “Kategorik buyruk evrensel ‘nesnel ahlak’ın (*Moralität*) yeni baştan inşasıdır, fakat o ‘etik hayatın’ (*Sittlichkeit*) somut öznelarasılığını temellendiremez.”¹⁰⁰ Bu nedenle, yalnızca bireyi dikkate almakla yetinen *Moralität* ya da Kantçı ahlak anlayışının subjektif ahlaklılık momentini aşmadığını dile getiren Hegel’e göre, “bireyden organik totaliteye, yani aileye, sivil topluma yükselecek olursak, bireysel objektifliğin kesin yetersizliğini göstermekten başka bir şey yapamayan bu karşılığı aşmış ve objektif ahlak dünyasını keşfetmiş oluruz.”¹⁰¹ Dolayısıyla Hegel’in Kantçı ahlaka yönelttiği biçimsellik ithamının aşılması ve soyut

⁹⁶ D. West, (2005), s. 68.

⁹⁷ D. West, a.g.e., s. 68.

⁹⁸ D. West, a.g.e., s. 70.

⁹⁹ F. Yalvaç, (2008), s.50.

¹⁰⁰ D. West, (2005), s. 70.

¹⁰¹ J. Hyppolite, sunuş içinde, G.W.F. Hegel, (2004), s. 15.

nitelikli ahlak kurallarının aktüel bir içerik kazanması için subjektif ahlaktan objektif ahlaka yükselmek gerekmektedir. “*Sollen* felsefesi, nesnel ahlak içinde kendi gerçeğini bulur.”¹⁰²

Burada Hegel’in, Kant’ın *Moralität* temelinde tanımlayıp geliştirdiği ahlak anlayışına yönelik bir başka eleştirisi daha söz konusudur. Hegel’in, hiçbir şeyi belirlemediği için “subjektif ahlaklılığın boş prensibi”¹⁰³ olarak nitelendirdiği Kantçı ödev anlayışı, bireye görevler yüklemekte, onun doğal arzu ve eğilimlerine karşı çıkan “içsel bir kanun koyucu”¹⁰⁴ gibi görev yapmaktadır. Ancak bu ödev anlayışı, bireylerin niçin her zaman ahlak yasasına uyarak eylemde bulunmaları gerektiği ya da ahlak yasası tarafından nasıl harekete geçirilebilecekleri hususunda yeterince açık değildir. Çünkü Kant, “aşağıdaki soruyu cevaplamamış ve sonsuza kadar cevaplanamaz bırakmıştır: Neden ahlaklı olmalıyım?”¹⁰⁵ Bu nedenle, Kant’ın evrensel olarak kabul ettiği bu ahlak yasası, bireylerin yorumuna bağlıdır ve bu yönüyle yalnızca subjektif bir temele sahiptir. “Gerek ahlak, gerekse ahaksızlık alanları tümüyle iradenin subjektifliği temeline dayanır”¹⁰⁶ Kant’ın aksine, “ahlaki iradeyi, doğal eğilimleri göz ardı etmenin ya da bastırmanın sonucu olmaktan çok, rasyonelleşmenin ya da toplumsallaşmanın bir sonucu olarak”¹⁰⁷ gören Hegel ise, bireyin, birey olarak yalnızca tikel cemaatler içinde varolabileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla Hegel’e göre, bireyin, eylemlerine objektif bir temel verebilmesi, ancak eylemlerini kendi toplumunun adetlerine göre, bir diğer deyişle, içinde bulunduğu

¹⁰² M. Jolley, “Kant, Hegel ve Etik”, (2002), s. 147.

¹⁰³ G.W.F. Hegel, (2004), s. 140.

¹⁰⁴ F. Yalvaç, (2008), s. 50.

¹⁰⁵ P. Singer, (2003), s. 52.

¹⁰⁶ G.W.F. Hegel, (2004), s. 104.

¹⁰⁷ D. West, (2005), s.71.

zamanın ve toplumun gerçeklerine uygun olarak belirlemesiyle mümkündür. “Eylem, gerçek bir dünyada yer alabilecek bir değişiklik olduğuna ve kendisini burada tanıttı kabul ettirmek istediğine göre, zorunlu olarak, bu gerçek dünyada geçerli olan değerlere uygun olması gerekir.”¹⁰⁸ İnsanların ahlak kurallarını dışarıdan yapılmış bir sınırlama olarak değil, kendilerinin bir uzantısı ve özgürlüklerinin bir ifadesi olarak görebilmeleri için kendilerini bir toplumla özdeşleştirmeleri ve bu toplumun değerlerine göre davranmaları şarttır. Bundan dolayı, ahlak kurallarının, bireyin özgürlüğünü elde etme sürecine bir katkıda bulunabilmesi için toplumsal dinamiklerin içine yerleştirilmesi gerekmektedir. Kant’ın öngördüğü soyut nitelikte ahlaki yükümlülükler ise, bireyin özgürlüğünü artırmaktan ziyade onu sınırlayan bir niteliktedir ve bireyin eylemlerine objektif bir temel vermekten uzaktır.¹⁰⁹

Özgür insanın gerçekleştirilmesi, Kant’ta ahlak yasalarına saygı olarak yalnızca ahlaksaldı, bu saygı da kendinde bir ödevi oluşturmaktaydı. Hegel’in felsefesindeyse bu gerçekleştirilme, özellikle ve kesin bir biçimde, toplumsal ve nesnel bir ahlak içinde ve onun itici gücüyle ussal ve toplumsaldır. Bu duruma göre, Kantçı felsefede ahlaksal özne istencin özneliğiyle belirlenmişken, buna karşın Hegel’de, istenci eylemlerinde belirginleştiren ilişkiler toplumsal ve ussaldır. O zaman, insan varlığı tümüyle ve sırf ahlaksal bir varlık değil, bunun yanı sıra o, toplumsal bir varlıktır da.¹¹⁰

Kant’ın, bireyi ait olduğu zamandan ve o zamana içkin toplumsallıktan soyutlayan bu ahlak felsefesinin, bireyin özgürlüğünü artırmaktan ziyade onun özgürlüğünü sınırlandıracağını düşünen Hegel, bunun kanıtını Fransız Devrimi’nde bulmaktadır. “Hegel, Fransız Devrimi’ni, Kant’ın ahlak felsefesinin bütünüyle soyut

¹⁰⁸ G.W.F. Hegel, (2004), s. 118.

¹⁰⁹ F. Yalvaç, (2008), s. 51.

¹¹⁰ Ş. Yenişehirlioğlu, (1995), s. 37.

rasyonalitesinin özünde var olan tehlikelerin tarihsel bir kanıtı olarak görmektedir.”¹¹¹ Bu bağlamda, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’nde, “subjektif tatmini, failin asıl gayesi olarak; objektif gayeyi ise, ancak subjektif tatmini sağlamaya yarayan bir araç olarak görmeye kalkıştıkları zaman”¹¹² bireylerin zararlı bile olacaklarına işaret eden Hegel’e göre, Fransız Devrimi’nde açığa çıkan bireysel bilinç, kendisini evrensel bir yasa ve amaç olarak ortaya koyan, fakat evrensel anlamda olumlu bir içerik üretemeyen negatif bir iradeyi temsil etmektedir. Hegel, bu negatif iradenin mevcut tüm toplumsal düzeni yıkmaya fanatizmine yol açabileceğini şu satırlarda dile getirmektedir:

... Bu negatif irade, ancak bir şeyleri imha etmekle kendi varlığının duygusuna sahip olur. Bu irade, pozitif bir durumu, mesela evrensel eşitliği, yahut evrensel dini hayatı istediğini düşünebilir, ama vaktada bunun pozitif gerçekliğini istemez, çünkü böyle bir gerçekleşme derhal bir çeşit düzen, gerek müesseseler, gerekse bireyler için spesifik bir determinasyon getirir. Oysa, negatif özgürlük, asıl işte bu spesifikasyonu ve bu objektif determinasyonu inkar etmektedir ki, ancak kendi kendisi hakkında bilinçli hale gelebilir. Böylece, onun istediğine inandığı şey, aslında soyut bir tasavvurdan ve bunun gerçekleşmesi de bir imha çılgınlığından başka bir şey olamaz.¹¹³

Hegel’e göre, buradaki hata “soyut felsefe ilkelerini, halkın mizacını dikkate almaksızın uygulamaya sokma çabasından”¹¹⁴ kaynaklanmaktadır. Bireyin içinde

¹¹¹ D. West, (2005), s. 69.

¹¹² G.W.F. Hegel, (2004), s. 113.

¹¹³ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 42. (Aslında Hegel, başlangıçta büyük bir coşkuyla karşıladığı Fransız Devrimi’nin, başta Almanya olmak üzere öteki devletlere aktardığı mülkiyet ve kişi özgürlüğü ilkeleri ve feodal yükümlülüklerin kaldırılması gibi uygulamalar nedeniyle dünya tarihi açısından önemli olduğunu düşünmektedir. Onun Fransız Devrimi’ni başarısızlıkla suçlamasının sebebi, Devrimin yarattığı kaos ve terör ortamı nedeniyledir. Hegel’in Fransız Devrimi’nin dünya tarihindeki yerine ilişkin değerlendirmesiyle ilgili olarak bkz., G.W.F. Hegel, (2006), s. 320-332)

¹¹⁴ P. Singer, (2003), s. 38.

yaşadığı ve şekillendiği toplumsal gerçeklikten soyutlanarak ele alınamayacağını belirten Hegel, bireylerin kendi iradelerine ve inançlarına uygun olarak kendilerini yönetmeleri ve bütün toplumsal ve siyasal kurumlarıyla birlikte objektif dünyanın rasyonel bir biçimde örgütlenmesi ile gerçek özgürlüğe doğru yol alınabileceğine inanmaktadır. Bireylerin sadece kendi iradeleri ve inançlarına uygun olarak kendi kendilerini yönetmeleri durumunda ortaya çıkan özgürlük yalnızca subjektif bir nitelik taşımaktadır. Objektif dünya rasyonel bir biçimde örgütlenmediği sürece, kendi iradelerine uygun olarak etkinlik gösteren bireyler, onun yasasıyla ve ahlakıyla çatışmaya girmekte ve mevcut yasa ile ahlak onlara karşı çıkararak özgürlüklerine bir sınırlama getirmektedir. Oysa siyasal ve toplumsal dünya bir kez rasyonel olarak örgütlenince, kendi iradelerini izleyen bireyler, özgür bir şekilde objektif dünyanın yasasıyla ve ahlakıyla uyumlu olarak etkinlik gösterecektir.

İradeyi bağlayan vazife¹¹⁵, belirlenmemiş subjektivitenin veya soyut özgürlüğün; ve yine kendi belirlenmemiş iyiliğini kendi keyfi iradesiyle belirlemek isteyen tabii içgüdülerin (tabii iradenin), ya da subjektif ahlaki iradenin sınırlandırılması olarak tezahür edebilir. Oysa, gerçekte birey, vazifede çift cepheli bir özgürlüğe kavuşur: birincisi, gerek tabii içgüdülerin, gerekse bir özel subjektivite olarak olması-gereken-şey ile olması-mümkün-şey üzerine ahlaki mülahazalar yüzünden uğradığı baskının doğurduğu bağımlılıktan azat olur; ikincisi de, hiçbir zaman gerçek mevcudiyete veya objektif eylem determinasyonuna erişemeyip, daima kendi içine kapalı ve aktüellikten yoksun kalan belirlenmemiş subjektiflikten kurtulur. Birey, vazifede serbestliğini ve cevhersel özgürlüğünü kazanır.¹¹⁶

¹¹⁵ Hegel'in "iradeyi bağlayan vazife" ifadesiyle kast ettiği objektif ahlak teorisisidir. Bunun için bkz. G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, par. 148.

¹¹⁶ G.W.F. Hegel, (2004), s. 141.

Görüleceği üzere, Hegel'e göre rasyonel olarak örgütlenmiş objektif dünyada, bireylerin kendi özgür seçimleriyle bir bütün olarak toplumun ihtiyaçları arasında tam bir uyum olacak ve özgürlük üzerinde hiçbir kısıtlama bulunmayacaktır. Rasyonel olarak örgütlenmiş ve dolayısıyla gerçek anlamda özgür bir toplum ise, bireyin doğrudan doğruya siyasal bütün (devlet) ile kaynaşmasının karşılığı olan objektif ahlaklılık (Sittlichkeit) aşamasında, aileden sivil topluma ve oradan devlete uzanan gelişiminde ortaya çıkacaktır.

2. 4. Objektif Ahlaklılık: Gerçek Devlete Geçiş

2. 4. 1. Aile

Dünya tarihini özgürlük bilincinin bir ilerlemesi olarak gören Hegel, bilincin özgürlüğe doğru bu zorunlu gelişmesini soyut hukuk ve subjektif ahlaklılık alanlarında ele aldıktan sonra, bilincin gerçek dünyaya açıldığı ve özgürlük kavramının kendisi haline dönüştüğü objektif ahlaklılık alanına geçmektedir. Hegel'e göre, bu aşamada kişinin özel iradesi ile irade kavramı, bir diğer deyişle tikel irade ile evrensel irade arasında bir birlik oluşmakta ve bu birlik "idenin totalitesi"ni¹¹⁷ meydana getirmektedir. Hegelin *idenin totalitesi* olarak ifade ettiği bu aşamada, kişi, toplumsal rol ve işlevinin farkına varmakta ve evrensel bir irade haline dönüşmektedir. Dolayısıyla, evrensel ve tikel iradenin özdeşliğini temsil eden bu aşama, kişi için evrenselliğin gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.¹¹⁸ Kişinin, "öznel

¹¹⁷ G.W.F. Hegel, (2004), s. 138.

¹¹⁸ Bahir Güneş Türközer, "Hegel'in Hukuk Sistematiğine Özlü Bir Bakış", Prof. Dr. Özer Şeliçi'ye Armağan, 1. Baskı, Ankara: Seçkin Yay., 2006, s. 847.

ve evrensel hak arasındaki bölünmeyi”¹¹⁹ aşarak, bir takım toplumsal ve siyasal kurumlarla temasa geçtiği ve evrensel irade ile bütünleştiği objektif ahlaklılık aşaması, üç evreden meydana gelmektedir. Bu evreler, sırasıyla, aile, sivil toplum ve devlettir. Bu evreler aracılığıyla Hegel; “aile, sivil toplum ve devletin özel doğalarını incelemekte ve bir kavramın nasıl ötekine götürdüğünü”¹²⁰ göstererek, özgürlük bilinci içinde ilerleyen dünya tarihinin, bir diğer deyişle tinin devlette tamamlanan gelişim çizgisini ele almaktadır.¹²¹

Bu bağlamda, tinin gelişiminin objektif ahlaklılık alanındaki ilk evresini oluşturan aileyi, “esprinin kendi öz birliği hakkındaki duygusu”¹²² olarak tanımladığı sevgi kavramı üzerine inşa eden Hegel’e göre aile; *evlenme*, *ailenin mülkiyeti* ve *serveti* ile *çocukların eğitimi* ve *ailenin dağılması* başlıklarını taşıyan üç aşamada tamamlanmaktadır. Bu doğrultuda, evliliği, iki kişinin sevgiye dayalı bir birliktelik içinde kaynaşması olarak nitelendiren Hegel, bu kaynaşma yoluyla kişilerin kendi bağımsız varlıklarından vazgeçmelerinin özgürleşmelerine olanak sağladığını ifade etmektedir. Çünkü Hegel’in kişilerin özgür rızasına dayalı rasyonel bir birlik olarak gördüğü evlilik “aklın ve evrensel iradenin zorunlu objektifleşmesini”¹²³ sağlamaktadır. Bu yönüyle evlilik, bir sözleşme ile başlamasına rağmen, sözleşmeye dayanan bir ilişki değildir. Çünkü bir sözleşme içinde kişiler kendilerini bağımsız

¹¹⁹ H. Marcuse, (2000), s. 164.

¹²⁰ F. Copleston, (2000), s. 63.

¹²¹ Birey-sivil toplum ve devlet ilişkileri açısından Kant ile Hegel’in hukuk felsefelerini inceleyen bu çalışmanın birinci bölümünde ele alınmayan aile ve evlilik konusunun bu bölümde ele alınmasının sebebi, söz konusu başlıkların her iki filozofun hukuk felsefeleri açısından sahip olduğu farklı konuyla ilgilidir. Bu bağlamda, aile ve evlilik konusu, Kant’ın hukuk felsefesinde, bireylerin devletle olan ilişkileri kapsamında değil; birbirleriyle ilişkilerinin bir sonucu olarak özel hukuk kapsamında ele alınmaktadır. Oysa Hegel’in hukuk felsefesinde, objektif ahlaklılık aşamasının ilk evresini oluşturan aile kavramı, yalnızca bireyler arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak ele alınmamakta, aynı zamanda sivil toplum kavramıyla diyalektik bir ilişki içinde gerçek devleti meydana getirmektedir.

¹²² G.W.F. Hegel, (2004), s. 145.

¹²³ A. Güriz, (1996), s. 243.

varlıklar olarak görürler, oysa evlilik kurumu kişiler arasındaki farklılıkların ortadan kalkmasını sağlayan bir birliktelik yaratarak sözleşmenin bu subjektif bakış açısını aşmakta ve “objektif ahlaki espri”¹²⁴ düzeyine ulaşmaktadır. Burada kişi, evlilik yoluyla bir takım ödev ve sorumluluklar üstlenmekte ve kendi bireyselliğini aşarak “bir başka varlıkla birlikte yaşamayı, aynı yazgıyı paylaşmayı öğrenmektedir.”¹²⁵ Dolayısıyla, kişiler arasındaki bu birlikteliğin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için evliliğin mutlaka “objektif ahlaklılığın dayandığı mutlak prensiplerden biri”¹²⁶ olan monogami şeklinde olması gerekir.

Kişilerin kendi bağımsız varlıklarından vazgeçerek evlilik yoluyla oluşturdukları rasyonel bir birlik olan aile, bu birliği yansıtan bir kişi olarak dışsal gerçekliğini mülkiyette bulmakta ve yalnızca bu mülkiyet bir servet olduğu zaman kendini somutlaştırabilmektedir. Bu servet, mülkiyet sahiplerinin özel ihtiyaçlarının keyfiliğine dayanan subjektif nitelikli soyut mülkiyetten farklıdır. Burada kast edilen şey, mülkiyetin; ailenin ortak varlığı haline dönüşmesi ve varlığını devam ettirmesi için, bir serveti sürekli ve güvenli bir şekilde elinde bulundurmasını sağlayan objektif bir gerçeklik halini almasıdır. Hegel, servetin ailenin ortak mülkiyetini oluşturduğunu belirterek, aile üyelerinden hiçbirinin kendine ait bir mülkiyeti olamayacağını ifade etmektedir. Ailenin bu ortak servetini elinde bulundurmak, yönetmek ayrıcalığı ise, aynı zamanda ailenin dışsal temsilcisi de olan koca tarafından temsil edilmektedir.¹²⁷

¹²⁴ G.W.F. Hegel, (2004), s. 147.

¹²⁵ Ş. Yenişehirlioğlu, (1995), s. 175.

¹²⁶ G.W.F. Hegel, (2004), s. 150.

¹²⁷ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 151-152.

Ancak Hegel, kocanın ailenin reisi ve ortak servetinin yöneticisi olmakla birlikte, çocukların ne annelerine ne de babalarına ait bir eşya gibi görülemeyeceklerini dile getirmekte ve çocukların ailenin ortak servetiyle beslenmek, yetiştirilmek ve eğitilmek hakkına sahip olduklarını dile getirmektedir. Çünkü Hegel'e göre, "çocuklar potansiyel olarak özgür varlıklardır"¹²⁸ ve bu nedenle onlar hiç kimseye ait bir eşya gibi değerlendirilemezler. Ebeveynlerin görevi, çocukları özgür kişilikler haline gelecek şekilde eğitmek ve günü geldiği zaman hem kendi özel mülkiyetlerine sahip olmaya hem de aile kurmaya imkan tanıyacak şekilde yetiştirmektir.¹²⁹ Böylece çocuklar "başlı başına 'özgür şahsiyetler' ve 'tüzel kişiler' haline gelirken, ailenin 'etik çözülmesine' yol açarlar."¹³⁰ Çünkü, yeni evlilikler yoluyla aile birçok aileye bölünmekte ve eski ailenin oluşturduğu birlik içinde birbirine bağlı durumda olan kişiler, bu yeni aileler yoluyla bağımsız bir gerçeklik kazanmaktadır. Kişilerin böylece "aile yaşamının evrenselliğinden çıkmaları ve kendilerini tikeller olarak öne sürmeleri"¹³¹ sonucu aile geri plana düşmekte ve bağımsız kişilikler öne çıkmaktadır. Bu durum bir yönüyle objektif ahlaklılığın kaybolmasına yol açsa da, gerçekte objektif ahlaklılığın ikinci evresini oluşturan ve içinde kişisel amaçlarına kavuşmaya ve kendi ihtiyaçlarını gidermeye çalışan bireylerin olduğu sivil toplum aşamasına ulaşılmasını sağlamaktadır.¹³²

¹²⁸ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 153.

¹²⁹ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 155.

¹³⁰ I. Fraser, (2008), s. 94.

¹³¹ F. Copleston, (2004), s. 64.

¹³² G.W.F. Hegel, (2004), s. 158-159.

2. 4. 2. Sivil Toplum

2. 4. 2. 1. Hegel’de Sivil Toplum

Hegel’de sivil toplum, aile üyelerinin aile karşısında bağımsızlık kazanarak, ailenin bir parçası olmaktan kurtulmaları ile ortaya çıkmaktadır. Sivil toplum alanında aile varlığını hala sürdürmekle birlikte, aile üyeleri birbirlerine karşı bağımsız kişi niteliğini kazanmaktadır. Dolayısıyla, bu aşamadaki ilişkiler bağımsız kişilerin birbirleriyle kurduğu ilişkilerdir. Hegel, “bizzat kendi özel gayesinin objesi olan somut şahıs”¹³³ olarak tanımladığı bu bağımsız kişilerin varlığının sivil toplumun ilk ilkesi olduğunu belirtmektedir. Ancak bu bağımsız kişiler, yalnızca başkası aracılığıyla kendilerini ortaya koyabildikleri ve tatmin edebildikleri için, sivil toplumun ikinci ilkesi olan evrensellik formuna yönelmek zorundadır. Kişilerin bağımsız bireyler olarak birbirleriyle kurmak zorunda oldukları bu ilişkiler, aynı zamanda karşılıklı bir bağımlılık sistemi yaratmaktadır. Hegel, bütün kişilerin geçiminin, refahının ve varlığının iç içe geçerek birbirlerine bağımlı hale geldiği ve yalnızca bu bağımlılık aracılığıyla gerçeklik ve güvenlik kazandığı bu sisteme *dış devlet* ya da *ihtiyaçların devleti* de denilebileceğini ifade etmektedir.¹³⁴

Burada, sivil toplumun iki temel ilkesi de kendini açığa vurmaktadır. Çünkü her ne kadar kişi, sivil toplumda kendi tikel ve subjektif ihtiyacının tatminiyle ilgilense de, başkalarının da ihtiyaçlarının giderilmesine aracılık etmekte ve bu nedenle kendi ihtiyaçlarını giderme zorunluluğunu diğer tüm insanlarla paylaşmak zorunda

¹³³ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 159.

¹³⁴ G.W.F. Hegel, (2004), s. 160.

kalmaktadır. Dolayısıyla, kişi bağımsız bir varlık olarak kendi tikel ihtiyaçlarını karşılarken, zorunlu olarak başkalarının ihtiyaçları tarafından temsil edilen evrensel bir dolayımından geçmektedir.¹³⁵ Bu nedenle, Hegel, kişilerin kendi amaçlarına “ancak bilgilerini, iradelerini ve eylemlerini evrensel bir tarzda belirledikleri ve kendilerini bu bütünü meydana getiren zincirin halkaları haline getirdikleri ölçüde”¹³⁶ ulaşabileceklerini belirtmektedir.

Görüleceği gibi, Hegel, dış devlet olarak da nitelendirdiği sivil toplumdan karşılıklı bağımlılığı anlamaktadır. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin belirlediği sivil toplum alanı “zıtlıkları ve karmaşıklıkları içinde, hem safahat ve sefalet, hem de bu ikisi için ortak olan fizik ve moral yozlaşma manzaraları”¹³⁷ içermektedir. Çünkü bu manzara içinde, devletin sivil vatandaşları olarak bireyler kendi çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla hareket etmekte ve bu nedenle bir bencillik ve anarşi ortamı oluşmaktadır. Dolayısıyla sivil toplumda ilişkilerin düzgün yürümesi için bazı kurum ve kurallar gerekmektedir. Bu kurum ve kurallar aracılığıyla sivil toplum, “tikel iradelerin toplumsal etkileşim yolu ile kişilerin daha yüksek bir evrensel bilinç için eğitildikleri”¹³⁸ bir alana dönüşmektedir. Bu alan “dışsal düzenlemelerle birlikte ekonomik ilişkiler alanıdır ve aynı zamanda hem burjuva toplumunu hem de burjuva devletini içerir.”¹³⁹ Hegel, ekonomik ilişkiler alanını oluşturan sivil toplumdaki bu dönüşüm sürecinin üç momenti içerdiğini ifade etmektedir. Bu momentler, sırasıyla, *ihtiyaçlar sistemi*, *yargı gücü* ile *kamu yönetimi* ve *korporasyon* adı verilen serbest meslek kuruluşlarından oluşmaktadır.

¹³⁵ I. Fraser, (2008), s. 94-95.

¹³⁶ G.W.F. Hegel, (2004), s. 162.

¹³⁷ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 160.

¹³⁸ F. Yalvaç, (2008), s. 59.

¹³⁹ N. Bobbio, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, (2004), s. 100.

Bu bağlamda, Hegel'in *ihtiyaçlar sistemi* olarak nitelendirdiği ilk moment, kendi özel amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan bireyin hem kendi emeği hem de başka bireylerin emeği sayesinde tatmin bulduğu aşamayı oluşturmaktadır. Bu aşamada bireyin kendisi ekonomik anlamda bir amaçtır, fakat birey amaçlarını ancak başka bireylerle işbirliğine girerek gerçekleştirebilir. Bireyin ihtiyaçlarını giderebilmesi ise ancak iki şekilde, mülkiyet ve emek aracılığıyla mümkün olabilir.

Bu doğrultuda, insanların ihtiyaçlarının tatmin biçimlerini ve çeşitliliklerini hayvanların ihtiyaçlarıyla kıyaslayan Hegel, her iki ihtiyaç türü arasında bazı benzerlikler olmasına rağmen, önemli bir farklılık bulunduğunu öne sürmektedir. Hayvanlar, hem sahip oldukları ihtiyaçlar, hem de bunları giderme biçimleri açısından sınırlı bir durumda bulunurken, insanlar bu türden bir sınırlanmışlığı aşma imkanına sahiptir. Bu imkan sayesinde, insanlar ihtiyaçlarını çoğaltarak ve somut ihtiyaçlarını soyut olan farklı ihtiyaçlara dönüştürerek evrenselliklerini açıkça göstermektedir. Çünkü ihtiyaçların bu şekilde çeşitlenmesi ve soyut nitelikli parçalara bölünmesi, kişiler arası karşılıklı bağımlılık ilişkisinin belirleyici unsurunu oluşturmaktadır.¹⁴⁰ Böylece, sivil toplum alanında "bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak tanıyıp kabul etmeleri"¹⁴¹ şeklinde tezahür eden evrensellik ortaya çıkmaktadır. Ancak buradaki evrensellik soyut bir karakterdedir. Çünkü ihtiyaçların çoğalması ve farklılaşmasıyla ortaya çıkan karşılıklı bağımlılık ilişkisi iki yönlü bir süreçtir. İnsan ihtiyaçlarındaki bu gelişme, bir yandan sivil topluma özgü bir ilerlemeyi barındırırken, diğer yandan soyutlaşmayı da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla ihtiyaçlardaki evrenselleşme, zorunlu olarak soyutlukla el ele

¹⁴⁰ I. Fraser, (2008), s. 95.

¹⁴¹ G.W.F. Hegel, (2004), s. 165.

gitmektedir. Çünkü bireyin ihtiyaçlarını çeşitlendirmesinin ardında yatan neden, bireyin somut bir ihtiyacı değil, aksine soyut nitelikli ve nicel olarak belirlenmiş bir amaçtır, yani kardır. Zaten ihtiyaçlar sistemindeki karşılıklı bağımlılığa damgasını vuran da, bu nicel ilişkidir.¹⁴² İşte bu nicel ve soyut ihtiyaçlarla, bunları tatmin etmenin yöntem ve araçlarının somutlaşması toplumsallık momentini meydana getirmektedir. Toplumsallık momenti ise, “ihtiyaçların çoğalıp yaygınlaşmasını sağlayan verimli bir kaynak”¹⁴³ oluşturmaktadır.

İhtiyaçlarla onların tatmin araçlarını ve onlardan yararlanma yollarını sınırsız bir şekilde çoğaltan ve özelleştiren toplumsallık momenti, aynı zamanda üretimin de özelleşmesine yol açmaktadır. Özelleşmiş ihtiyaçlar, özelleşmiş tatmin araçları elde etmekle mümkündür. Çünkü birey tüketimini başka insanlar tarafından üretilmiş şeylerle karşılamaktadır. Bir başka deyişle, bireyin tüketimi “insan çabasının ürünlerini oluşturmaktadır.”¹⁴⁴ Bu durum üretimin de özelleşmesine yol açmakta ve işbölümünü meydana getirmektedir. Bireyin hem yeteneğinde hem de üretiminde artışa yol açan bu işbölümü dolayısıyla bireyin emeği de, tıpkı ihtiyaçlarında olduğu gibi, bir bölünme ve evrenselleşme sürecinden geçmektedir. İşbölümü, yeteneklerin ve üretim araçlarının soyutlanmasına sebep olmakta ve ihtiyaçların tatmin edilmesi bakımından insanların birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarını giderek pekiştiren bir zorunluluk haline gelmektedir. Burada, bir insanın üretimi, diğer insanların üretiminden soyutlanmakta ve emek gittikçe mekanik bir hal alarak, kendi yerini makinelere bırakabilmektedir. Emeğin işbölümü ve makineleşme dolayısıyla yaşadığı bu soyutlanma sürecinin sonucunda tüm ihtiyaçların tatmini bir hizmet

¹⁴² G. Savran, (1987), s. 142.

¹⁴³ G.W.F. Hegel, (2004), s. 166.

¹⁴⁴ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 167.

niteliğini almaktadır. Böylece herkes kendisi için kazandığını, ürettiğini ve yararlandığını düşünürken, aynı zamanda başkası için kazanmış, üretmiş ve yararlanmış olmaktadır. Herkesi kendisine muhtaç hale getiren bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi, tikel ile evrensel arasındaki ilişkiyi oluşturmaktadır.¹⁴⁵ Burada, kişi kendi özel amacının peşinden koştuğu düşüncesiyle bu karşılıklı bağımlılık ilişkisinin içine girmektedir. Dolayısıyla bu aşamada oluşan evrensellik yalnızca soyut bir niteliktedir. Çünkü kişi kendi özgür iradesiyle bir amaç olarak evrenselliği seçmemekte, buna karşın yalnızca kendi özel emeği karşısında bir evrensellik bilincine ulaşmaktadır. Bu nedenle, burada sivil topluma özgü olan bölünmüşlük ve parçalanmışlık hala varlığını sürdürmektedir.¹⁴⁶

Her ne kadar kişi; tikel, soyut ve rastlantısal bir biçimde evrensellik düzeyine yükselmişse de, kendisini karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde kalmaya ve öyle davranmaya iten zorunluluk, aynı zamanda kişinin kendisi için olduğu gibi, diğer herkes için de “kendi kültürü ve kabiliyetleriyle katılıp pay almak imkanını veren evrensel ve istikrarlı bir servet”in¹⁴⁷ ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır. Sermaye biçiminde ortaya çıkan bu servetten pay alabilme imkanı, kişilerin bedensel ve zihinsel niteliklerine göre değişebilmektedir. Çünkü “soyut hak alanının geride bırakıldığı sivil toplum sınırları içinde, artık somut insanlar söz konusudur; onun için de burada karşımızda kişilerin ‘eşit hakları değil’ değil, sivil toplumun, somut gereksinimleri olan üyeleri arasındaki edimselleşmiş ‘eşitsizlik’ vardır.”¹⁴⁸ Dolayısıyla, bu evrensel servetten pay alabilme imkanı bir keyfiliğe, bir diğer deyişle

¹⁴⁵ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 167-168.

¹⁴⁶ G. Savran, (1987), s. 145.

¹⁴⁷ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 168.

¹⁴⁸ G. Savran, (1987), s. 146.

rastlantısallığa bağlıdır ve bu nedenle gerçek evrensellik olarak ele alınamaz. Çünkü değişik düzeylerde çeşitli soyut nitelikli evrenselliklerin oluşmasına tanıklık etmekle birlikte, sivil toplum alanında evrensele ulaşmak yalnızca bir dilek olarak kalmak zorundadır.¹⁴⁹

Görüleceği gibi, Hegel, sivil toplumu, son derece rasyonel davranışların ve karşılıklı bağımlılık ve değişim ilişkisinin olduğu bir piyasa ortamı içinde meydana gelen bir toplumsallık olarak ele almaktadır. Aile içinde birey, aileyi oluşturan bütüne organik bir ilişki içinde dahil olurken, sivil toplum momentinde, organik bağlılık ilişkisi önemini kaybetmekte ve bireyler arası ilişkiler karşılıklı çıkar ilişkilerine dönüşmektedir. Bu aşamada, her birey kendi özel amacını gerçekleştirmenin peşindedir ve dahil olduğu bütün, yani sivil toplum, kendisi için hiçbir anlam ifade etmemektedir. Ancak yine de bu ilişkiler ortamında toplumsal bir bütünsellik varlığını hissettirmektedir. Çünkü bireyler kendi amaçlarını gerçekleştirmek için çabalarırken, ekonomik ilişkilerin yasalarına uygun olarak, diğer bireylerin ve toplumun ortak yararlarına göre davranmak zorunda kalmaktadır. Bu nedenle, kendi özel ihtiyaçlarını tatmin eden bireyler, genel ekonomik sisteme katılarak onunla bütünleşmektedir.¹⁵⁰ Ancak bu bütünleşme her ne kadar belirli bir evrensellik bilincinin oluşmasına yol açsa da, evrenseli bütünüyle gerçekleştirmekten uzaktır.

Dolayısıyla, karşılıklı üretim ve değişim hareketlerinin sonsuz karmaşıklığı ile bu üretim ve değişim sırasında kullanılan araçların sonsuz çeşitliliği, taşıdıkları soyut evrensellik nedeniyle, bir takım genel gruplar içinde toplanıp farklılaşmakta ve

¹⁴⁹ G. Savran, a.g.e., s. 146.

¹⁵⁰ Hans Freyer, **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, çev. Tahir Çağatay, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1960, s. 62-63.

böylece ortaya kolektif bir bütün çıkmaktadır. Farklı sistemlerden oluşan bir organizma görüntüsünü taşıyan bu kolektif bütün; ihtiyaçlardan, bu ihtiyaçların karşılanması için kullanılan araçlardan, tekniklerden ve işlerden oluşan özel sistemleri kapsamaktadır. Sınıf farklılıklarının oluşmasına yol açan bu özel sistemler arasında bireyler dağılmış bir vaziyette bulunmaktadır. Bu bağlamda, Hegel, sivil toplumda üç farklı sınıfın olduğunu ifade etmektedir. Bunlar; tarımsal sınıf, endüstriyel sınıf ve evrensel sınıftır.¹⁵¹

Tarımsal sınıfın temel uğraşı özel mülkiyetin geçerli olduğu toprak üzerinde tarımsal faaliyetlerde bulunmaktır. Bu sınıf, aile bağları ve karşılıklı güven alanında yer aldığı için, sivil toplumun belirleyici etkinliğinin dışında bir sınıftır. Endüstriyel sınıf ise, burjuvaziyi kapsamaktadır. Bu sınıf üyelerinin geçimlerini sağlayabilmesi, ihtiyaçların ve bunları tatmin eden emeğin karşılıklı bağımlılığı aracılığıyla mümkündür. Bu özelliği nedeniyle, bu sınıf sivil toplum alanında bulunmaktadır. Evrensel sınıf ise, toplumun evrensel çıkarlarını amaç edinen ve toplumu yönetme görevini üstlenmiş olan sınıf olarak devlet alanında bulunmaktadır. Sivil toplumun üyeleri yeteneklerine göre bu üç sınıftan birine dahil olmaktadır.¹⁵²

Burada Hegel'in, burjuvaziyi kapsayan endüstriyel sınıfa yönelttiği eleştiriler, sivil toplumun işleyişini hedef alan eleştiriler olarak görülmektedir. Bu doğrultuda, endüstriyel sınıf, eş deyişle burjuvazi, hem evrensellik ilkesini hem de tikellik

¹⁵¹ G.W.F. Hegel, (2004), s.169. (Hegel sınıf farklılıklarının ortaya çıkışıyla ilgili olarak, Doğu ile Batı ve antik dünya ile modern dünya arasında önemli bir farklılık bulunduğunu düşünmektedir. Buna göre, Batı'da ve modern dünyada sınıf farklılıkları, Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi egemen sınıflar tarafından dayatılan ya da Hindistan'daki kast sisteminde olduğu gibi doğuştan bir özellik olarak değil, kendi kendisi için objektifleşen bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, paragraf 206 Ek)

¹⁵² İlyas Doğan, **Özgürlükçü ve Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum**, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yay., 2002, s. 130-131.

ilkesini barındıran bir sınıftır. Ancak bu sınıfın sahip olduğu evrensellik de tikellik de yetersiz bir niteliktedir.¹⁵³ Çünkü bu sınıfın üyeleri, daha önce de belirtildiği üzere, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için çabalarken, ekonomik ilişkilerin yasalarına uygun olarak, diğer bireylerin ve toplumun ortak yararlarına göre davranmak zorunda kalmaktadır. Bu nedenle, bu sınıf “özgürlüğün evrenselliğini, ancak soyut bir tarzda, yani mülkiyet hakkı olarak içerir.”¹⁵⁴ Bu mülkiyet hakkının korunması ihtiyaçlar sisteminin bir gereğidir. Hegel, sivil toplumun ilk momentini oluşturan ihtiyaçlar sisteminin bu gereğini, *yargı gücü* adını verdiği ikinci momentte hukuk aracılığıyla karşılamaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda, Hegel hukuka, sivil toplum alanında soyut hukuk alanında olduğundan daha üstün bir konum tanımaktadır. Çünkü, soyut hukuk alanında örtük olarak içerilen mülkiyet hakkı, burada mülkiyetin korunmasına olanak sağlayan bir gerçekliğe ulaşmaktadır. Hegel’in hukuka yönelik yaklaşımının sivil toplum alanında farklı olmasının nedeni, sivil toplumu objektif ahlaklılık alanının bir momenti olarak görmesidir. Hegel’e göre, burada hukuk, soyut ve subjektif niteliğinden sıyrılarak “evrensel olarak bilinen, tanınan, istenen bir şey olur”¹⁵⁵ ve objektif bir gerçeklik kazanır. Hukukun bu objektif gerçekliği, belirli bir toplumun somut geleneklerini rasyonel bir biçime kavuşturmasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, Hegel, hukukun objektif gerçekliğini oluşturan bu rasyonel biçime içerik kazandıran şeyin, belirli bir topluma ait örf ve adetler olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla hukuk, belirli bir toplumun etiğinden bağımsız değildir.¹⁵⁶

¹⁵³ G. Savran, (1987), s. 147.

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, (2004), s. 173.

¹⁵⁵ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 173.

¹⁵⁶ G. Savran, (1987), s. 147-148.

Bu niteliğiyle hukuk, sivil toplumda yasa olarak varlığını gösteren pozitif hukuka dönüşmektedir. Bu aşamada önemli olan yasaların herkesçe bilinir hale getirilmesidir. Çünkü, özel mülkiyetin ve kişiliğin sivil toplumda garanti altına alınabilmesi, yasaların herkes tarafından bilinmesini ve anlaşılmasını gerektirmektedir. Bunun aksi bir durum ise adaletsizliğe neden olacaktır. Bu garantinin ya da güvencenin oluşmasını sağlama görevi ise, ayrı bir kamu gücüne, yani mahkemelere düşmektedir. Hegel, sivil toplumda yalnızca mahkemenin kendi başına bağımsız olduğunu belirtmekte ve yargının kararına hem hükümetin hem de eyalet yöneticilerinin uymak zorunda olduğunu ifade etmektedir. Çünkü mahkemeler evrensel iradeyi ortaya koymaktadır. Hegel, yargılama sürecinin vatandaşlara açık olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu durum, kararların kabul edilmesi ve gerçek hukukun, eş deyişle doğru kararın yargı tarafından ortaya konulduğuna inanılması için gereklidir.¹⁵⁷ Ancak yargının verdiği bu kararlar, her ne kadar bireysel durumlar için subjektif ve evrensel irade arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırırsa da, bu durum söz konusu karşıtlığı sürekli olarak gidermeye yetmemektedir. Çünkü bu aşamadaki evrensellik hala soyut bir evrenselliştir. Bu soyut evrenselliğin tam olarak aşılabilmesi ise, sivil toplumun üçüncü momentini oluşturan *kamu yönetimi ve korporasyonun* sisteme dahil edilmesini gerektirmektedir.

Görüleceği gibi, yargı gücünün devreye girmesi sayesinde, mülkiyet hakkı güvence altına alınmakta ve bireysel durumlarda mülkiyet hakkının ihlal edilmesi engellenmektedir. Hukuk, burada yasa biçiminde gerçekleşmekte ve adalet bu yasanın bireysel durumlarda uygulanmasını sağlamaktadır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, bireysel hakların güvence altına alınması, bütünün somut

¹⁵⁷ İ. Doğan, (2002), s. 125-126.

evrenselliğini oluşturmak için yeterli değildir.¹⁵⁸ Bu nedenle, Hegel, mülkiyetin güvence altına alınması için öngördüğü yargısal koruma yanında, bu korumanın etkili şekilde sağlanması için *polisi* ya da *kamu yönetimini* gündeme getirmektedir. Buna göre, polis, özel mülkiyet hakkının gerçekleşmesi için gerekli koşulları sağlayan bir kurumdur. Bu yönüyle polisin görevi “mülkiyet ve şahsiyetin mutlak güvenliğinin ve de bireyin geçim ve refahının güvence altına alınmasını, yani tek kelimeyle özel’in refah ve iyiliğinin bir hak sayılıp, böylece gerçekleşmesini”¹⁵⁹ sağlamaktır. Böylece sivil toplumda düzeni sağlamakla görevlendirilen polisin en temel işlevi ise, özel olarak ifade edilen bu tekil kişilerin iradesini genelin iradesine dönüştürmektir. Bir başka deyişle, polis tekil kişilerin bireysel çıkarlarının ötesine geçerek evrenseli gerçekleştirmeye yönelmektedir. Bunun için polis, evrenselliğe gidişin önündeki engelleri ortadan kaldırmak zorundadır. Dolayısıyla polis, birbiriyle çatışan çıkarlar arasında bir uyum sağlamalı ve herkesin hakkını güvence altına alan bir denetim sistemi oluşturarak evrenseli amaçlamalıdır.

Kamu yönetiminin ilk gayesi, sivil toplumun özelliği içinde evrensel olarak bulunan şeyi gerçekleştirmek ve korumaktır; ve o, bu işi özel amaçların ve menfaatlerin kitlesel olarak himayesini ve güvenliğini hedef alan bir dış düzen şeklinde, kurumlar şeklinde yapar, çünkü bu amaçlar ve menfaatler ancak evrensel’in içinde varlıklarını sürdürebilirler.¹⁶⁰

Hegel, polis ya da kamu yönetimi aracılığıyla temsil edilen evrenselliğin sivil topluma özgü bir evrensellik olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu aşamada subjektif irade, bir başka deyişle tikellik, hala hüküm sürmektedir. Ancak polis kurumu,

¹⁵⁸ G. Savran, (1987), s. 150.

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, (2004), s. 187.

¹⁶⁰ G.W.F. Hegel, (2004), s. 195.

evrenselliği gerçekleştirme ve temsil etme açısından, kendinden önceki bütün evrelere nazaran en yüksek ve zengin anı ifade etmektedir. Bununla birlikte, Hegel, sivil toplumun iç dinamiğinin bir ürünü olarak gördüğü yoksulluk problemini de bu aşamada ele almaktadır.¹⁶¹ Sivil toplumun “aksaksız bir faaliyet içinde bulunduğu sürece, nüfusun ve sanayinin bir iç gelişmesi”¹⁶² olarak görülebileceğini söyleyen Hegel, bu aşamada ihtiyaçların yol açtığı karşılıklı bağımlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkan işbölümü ve makineleşme sayesinde toplumsal üretkenliğin ve servet birikiminin giderek arttığını ifade etmektedir. Ancak üretim tekniklerindeki bu gelişme, servet birikimini sağladığı gibi, eş zamanlı olarak, emeğe bağlı sınıfın bağımlılığı ve yoksulluğunu da artırmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da, “servetin yoğunlaşması ile aşırı yoksullaşma arasında bir çelişki”¹⁶³ oluşmaktadır. Sivil toplumun kendi iç işleyişinin mantıksal bir sonucu olduğu için bu çelişki sivil toplumun sınırları içinde çözülme imkanına sahip değildir. Çünkü, sivil toplumun en temel ilkelerinden biri, kişinin, geçimini yardımlarla değil de, emek aracılığıyla sağlamasıdır. Ama yoksul kişilerin çalışması için de yeni iş sahaları gerekmektedir. Bu türden yeni iş sahalarının oluşması ise, hem tüketicileri üretici durumuna getireceği hem de üretimi artıracığı için sakıncalıdır. Dolayısıyla, servetin yoğunlaşması ile aşırı yoksullaşma arasındaki çelişki sivil toplumun sınırları içinde çözüm bulmaktan uzaktır. Hegel, bu çelişkinin çözümünün sivil toplumun dışında bulunduğuna inanmaktadır. Hegel’in bulduğu çözüm ise sömürgeciliktir. Buna göre, gelişmiş ülkeler, geri kalmış ya da daha zayıf ülkeleri kendi geçimlerinin bir aracı haline getirebilir ve sömürgeler oluşturarak endüstrisi için yeni bir pazar

¹⁶¹ G. Savran, (1987), s. 151.

¹⁶² G.W.F. Hegel, (2004), s. 192

¹⁶³ G. Savran, (1987), s. 151.

oluşturabilir.¹⁶⁴ Bu bağlamda, sömürgeciliğe sert bir şekilde karşı çıkan Kant'ın aksine, Hegel'in sömürgeciliği açıkça desteklediği görülmektedir. Çünkü Hegel, sivil toplumu, doğal durumun mükemmelleşmesi olarak siyasal toplumla/devletle özdeş gören ve sivil toplum analizinde ekonomik dinamiği öne çıkarmayan Kant'tan farklı olarak ele almakta ve sivil toplum analizini burjuva toplumunun işleyişi üzerine inşa etmektedir. Aynı zamanda erken dönem kapitalizmin ekonomik dinamiğine ilişkin bir analiz olan burjuva toplumu analizinin bir sonucu olarak, Hegel'in sömürgeciliği desteklediği söylenebilir.

Hegel, servetin yoğunlaşması ile aşırı yoksullaşma arasındaki çelişkinin çözüm yeri olarak sivil toplumun dışını gösterdikten sonra, tekrar sivil toplum alanına dönmekte ve polis, bir diğer deyişle kamu yönetiminin örtük evrenselliğini tamamlayıcı kurumlar olarak korporasyonları ele almaktadır. Bu bağlamda, Hegel, "işletmelerin sosyal örgütlenme modellerini oluşturan korporasyonların endüstriyel sınıfa uygun düştüğünü"¹⁶⁵ belirtmektedir. Çünkü Hegel, endüstri sınıfında evrenselliğe ulaşma amacı güden bir örgütlenmenin egemen olduğu düşüncesindedir. Evrenselliğe ulaşma olarak ifade edilen amaç ise, polis dışsal evrenselliğini somut bir evrensele dönüştürmekten ibarettir. İşte korporasyonlar bu görevi yerine getirmektedir. Buna göre, endüstriyel sınıfın üyeleri iş sahibi insanlardan oluştuğu için, onların temel özellikleri bencillik ve kendi özel çıkarlarına göre hareket etmektir. Fakat onların bu bencil ve çıkarıcı yönelimleri, aynı zamanda, kendilerini diğerleriyle ilişki içinde tanımaya ve karşılıklı bağımlılık içinde yaşamaya zorladığından, evrensel bir niteliğe de sahiptir. İşte bu evrensel nitelik kendisini korporasyonların üyesi olmak yoluyla

¹⁶⁴ G.W.F. Hegel, (2004), s. 192-95.

¹⁶⁵ İ. Doğan, (2002), s. 133.

açığa vurmaktadır.¹⁶⁶ Böylece “meslek birliği üyelerinin özgül belirlenimleri ile kamu otoritesinin dışsal evrenselliği birlik oluşturunca, ortaya somut bir evrensel”¹⁶⁷ çıkmaktadır.

Korporasyon içinde ortaya çıkan evrensellik sayesinde, üyelerin bireysel amacı, birliğin ortak amacına dönüşmektedir. Hegel, korporasyonların evrensele doğru dönüşme sürecinde sahip oldukları bazı haklardan bahsetmektedir. Bu haklar; kendi çıkarlarını korumak, belirlenen bazı objektif niteliklere göre üye kabul etmek, üyelerini özel durumlar karşısında savunmak ve üye olmak için gerekli yetenekleri edinebilmelerini sağlamak amacıyla başka kişileri eğitmektir.¹⁶⁸ Korporasyonu ikinci aile olarak nitelendiren Hegel’e göre, sahip olduğu bu haklarla birlikte birey, korporasyon içinde kendi özel çıkarını birliğin çıkarıyla özdeş kabul etmektedir. Bu özelliği nedeniyle korporasyon hem öz-bilinç açısından hem de *tanınma* açısından önemli bir düzeyi oluşturmaktadır. Gerçi *tanınma*, sivil toplumun her aşamasında gerçekleşmekle birlikte, korporasyonlar; bireyin sivil toplumun üretici, değerli ve evrensel üyesi olarak tanınmasının kapsamını genişletmekte ve onu güvence altına almaktadır.¹⁶⁹

Korporasyonlar, her ne kadar bireysel çıkarla birliğin çıkarları arasında bir uyum sağlayarak somut bir özgürlülüğe ulaşırlar da, bu evrensellik hala bireysel çıkarlara dayalı bir evrenselliktir. Dolayısıyla söz konusu evrensellik mutlak gerçekliğine kavuşmuş bir evrensellik değildir. Bir başka deyişle, korporasyonlar da evrenselliğin

¹⁶⁶ G.W.F. Hegel, (2004), s. 195-196.

¹⁶⁷ G. Savran, (1987), s. 154.

¹⁶⁸ G.W.F. Hegel, (2004), s. 196.

¹⁶⁹ Peter G. Stillman, **Hegel’s Civil Society: A Locus of Freedom**, Polity, Vol 12, No 4, 1980, s. 633.

tam olarak gerçekleşmesi açısından yeterli değildir. Bu yeterlilik, sivil toplum kendi gelişimi sırasında oluşturduğu kültür, hukuk ve kavramlar aracılığıyla ulaştığı objektif ahlaklılığın üçüncü ve son momentini oluşturan devlette tam anlamıyla sağlanacaktır.

2. 4. 2. 2. Hegel’de Sivil Toplumun Özgünlüğü

Sivil toplumu bireysel çıkarlara dayalı bir evrensellik olarak nitelendiren Hegel, bu kavramdan öncelikle ekonomideki bireylerin karşılıklı bağımlılığını anlamaktadır. Karşılıklı bağımlılık ise, bireyin özgürlüğünden çok, onun ekonomik çıkarlarını ön plana çıkaran bir özelliğe sahiptir ve bu yönüyle bireysel çıkarlarla evrensel çıkarlar arasındaki çatışmanın bir yansımasını oluşturmaktadır. Sivil toplumun bireysel çıkarlarla evrensel çıkarlar arasındaki çatışmaya dayalı bu çelişik doğasına yönelik eleştirileri, Hegel’i sivil toplum ile siyasal toplum, eş deyişle devlet arasında bir ayırım yapmaya götürmüştür.

Bu bağlamda, Hegel’in kullanımında sivil toplum kavramının, devlete nazaran ikinci planda olduğu ve daha az olumlu bir anlam kazandığı söylenebilir. Çünkü Hegel’in sisteminde “sivil toplum, sürekli olarak devlet gözetimine ve denetimine ihtiyaç duyan sakatlayıcı bir kendilik olarak görülmektedir.”¹⁷⁰ Bu yönüyle Hegel’in sivil toplum kavramsallaştırması, ne Hobbes ile Rousseau’nun belirttiği gibi, doğal durumun kesin bir olumsuzlanması ve yıkılışı olarak; ne de Locke ile Kant’ın ön gördüğü gibi, devlet öncesi toplumun, bir diğer deyişle doğal durumun korunması ve

¹⁷⁰ John Keane, “Despotizm ve Demokrasi”, çev. Levent Köker, **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, der. John Keane, 1. Baskı, Ankara: 7 Kıta Yay., 2004, s. 67.

aşılması olarak devleti meydana getirmektedir. Çünkü Hegel, devleti, devlet öncesi toplumun alıkonulması ve aşılması olarak tasarlamaktadır. Dolayısıyla, Hegel'e göre, devlet; Locke ve Kant'ın düşündüğünün aksine, önceki evreyi mükemmelleştirmekle yetinmemekte, aynı zamanda özgürlük bilinci içinde ilerleyen tarihin yeni bir evresini de oluşturmaktadır. Hegel, bu yeni evreyi ise, Hobbes ve Rousseau'nun düşündüklerinden farklı olarak, kesin ya da mutlak bir olumsuzlama olarak düşünmemektedir.¹⁷¹ Bu nedenle, Hegel'in sivil toplum kavramı devlete içkindir, ancak devlet, sivil toplumun önceki bölümde ifade edilen bireysel çıkarlara dayalı evrenselliğini, bütünüün çıkarlarına dayalı bir evrenselliğe dönüştürerek onu aşar. Bir diğer deyişle, "evrensel bencillik (sivil toplum), evrensel diğergamlık (devlet)"¹⁷² haline dönüşür.

Hegel'in sivil toplum ile devlet arasında yaptığı bu ayırım, onun doğal hukuk geleneğine yönelik itirazlarının da temelini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, Hegel'in doğal hukuk geleneğinden ve bu geleneği temsil eden düşünürlerden ayrıldığı ilk nokta, sivil toplumu devlete alt güdümlü kılan yeni bir bakış açısı geliştirmiş olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi düşünürler sivil toplum ile siyasal toplum ya da devlet terimlerini eşanlamlı olarak kullanmışlardır. Oysa Hegel, sivil toplum ile devlet arasında kesin bir ayrıma giderek doğal hukuk geleneğinde radikal bir yenilik yapmıştır. Bu yenilik, sivil toplum ile devletin kökenine, tanımına ve işlevlerine ilişkin bir yeniliktir. Çünkü sivil toplumun veya onunla özdeş kabul edilen siyasal toplumun ortaya çıkışını 'doğal durum' gibi bir kavrama başvurarak açıklamaya çalışan doğal hukuk felsefecileri,

¹⁷¹ N. Bobbio, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", (2004), s. 92.

¹⁷² Larry Arnhart, **Siyasi Düşünce Tarihi: Plato'dan Rawls'a**, çev. Ahmet Kemal Bayram, 1. Baskı, Ankara: Adres Yay., 2004, s. 317.

devlet öncesi ilişkiler alanını mülkiyet ile toplumsal sözleşme temelinde açıklamaya çalışmışlardır. Buna karşılık Hegel için, devlet öncesi ile devlet arasındaki ayrım ekonomik ilişkiler alanı ile siyasal kurumlar arasındaki ayrım olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁷³ Çünkü Hegel, devlet öncesi ilişkiler alanını ekonomik ilişkilerin geçerli olduğu sivil toplum alanı olarak nitelendirmekte ve sivil toplumun “uzun ve karmaşık bir tarihsel dönüşüm sürecinin ürünü”¹⁷⁴ olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, Hegel sivil toplumun, Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant’ın aksine, bir toplumsal sözleşme temelinde ortaya çıkamayacağını düşünmektedir. “Hegel’de sivil toplum, bir sözleşme sonucu olarak kurulamaz; sözleşmenin yapılacağı ortamı ya da alanı oluşturur, bireylerin kendiliğinden, gelenek ve görenekler uyarınca özgür birlikteliğinden ibarettir. Sivil toplum ancak yasal ve siyasal kurumlarla donanınca devlete dönüşür.”¹⁷⁵

Görüleceği gibi, doğal hukuk filozofları devlet öncesi ilişkileri mülkiyet ve toplumsal sözleşme çerçevesinde ele alırken, Hegel bunu reddetmekte ve sivil toplumu devlet öncesi ilişkileri oluşturan “tarihsel olarak üretilmiş ahlaki yaşam alanı (*Sittlichkeit*)”¹⁷⁶ biçiminde tanımlamaktadır. İşte bu durum, Hegel’i doğal hukuk filozoflarından ayıran bir başka noktaya işaret etmektedir. Çünkü devlet öncesi ilişkileri mülkiyet ve sözleşme temelinde açıklayan doğal hukuk filozofları doğa-medeniyet karşıtlığını esas alırken, Hegel devlet öncesi ilişkilere yönelik bakış açısını sivil toplum-devlet karşıtlığı üzerinde temellendirmektedir.¹⁷⁷ Örneğin doğal

¹⁷³ N. Bobbio, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, (2004), s. 98.

¹⁷⁴ J. Keane, “Despotizm ve Demokrasi”, (2004), s. 67.

¹⁷⁵ Mete Tunçay, “Sivil Toplum Kuruluşlarıyla İlgili Kavramlar”, **Sivil Toplum**, Sayı 1, 2003, s. 10.

¹⁷⁶ J. Keane, “Despotizm ve Demokrasi”, (2004), s. 67.

¹⁷⁷ N. Bobbio, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, (2004), s. 97.

hukuk filozoflarından Kant, “doğa durumunun karşıtı sivil devlettir”¹⁷⁸ demektedir ve bununla, devlet öncesi ilişkiler alanını oluşturan doğa durumunda da bir toplumun olabileceğini, ama bu toplumun herkesin hak ve hukukunu gözeten, özgürlüğü gerçekleştiren bir sivil toplum olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Kant’a göre, doğa durumunu aşarak medeniyete ulaşmanın yolu, bir toplumsal sözleşme ile sivil topluma-devlete geçmektir. Oysa Hegel için devlet öncesi ilişkiler alanını sivil toplumun kendisi oluşturmakta ve bu aşama doğa-medeniyet karşıtlığına değil, sivil toplum-devlet karşıtlığına dayanmaktadır. “Sivil toplum; insanların, içinde ne aile üyeleri olarak, ne de devlet veya kilise gibi bir takım etik toplulukların üyeleri olarak değil, ama yalnızca bireyler olarak buldukları ilişkiler düzeyidir.”¹⁷⁹ Bireyler arasındaki ekonomik ilişkilerden oluşan bu düzey, objektif ahlaklılığın devletten önceki en son gelişmesine tekabül etmektedir.¹⁸⁰

Bu bağlamda, Hegel’in ekonomik yaşam alanı olarak gördüğü sivil toplumla ilgili düşüncelerinin, burjuva sınıfına ve klasik burjuva devlet örgütlenmesine karşılık geldiği söylenebilir. “Hegel’de sivil toplum, liberal devletin ilkelerine göre yapılan dışsal düzenlemelerle birlikte ekonomik ilişkiler alanıdır ve aynı zamanda hem burjuva toplumunu hem de burjuva devletini içermektedir.”¹⁸¹ Dolayısıyla, Hegel’e göre kamusal hizmetleri yerine getirme, yasaları uygulama, güvenlik ihtiyacını giderme, endüstriyel ve ekonomik çıkarları birbiriyle uyumlu kılma gibi işler gerçek

¹⁷⁸ I. Kant, (1887), s. 156.

¹⁷⁹ Charles Taylor, **Hegel**, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 432.

¹⁸⁰ Hegel’in sivil toplum ve devlet arasında yaptığı bu ayrım ile genel olarak onun sivil toplum anlayışı; Adam Smith, Adam Ferguson ve James Steuart gibi klasik ekonomi politikçilerin görüşleriyle çok yakından ilgilidir. Bu bağlamda, klasik ekonomi politikçiler tarafından öne sürülen görünmez el tezi, iş bölümü-sivil toplum birlikteliği, sivil toplumun tarihselliği vb. birçok analiz, Hegel’in sivil toplum anlayışının şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Daha geniş bilgi için bkz., John Keane, “Despotizm ve Demokrasi”, (2004), s. 67-74.

¹⁸¹ N. Bobbio, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, (2004), s. 100.

devletin değil, dış devlet olarak da tanımlanan sivil toplumun görevleridir. Bir diğer deyişle, Hegel'in sivil toplumu, liberal devlet örgütlenmesinden ve genel kullanımından farklı olarak, “yalnızca ekonomik ilişkiler alanı ve sınıfların oluşumunu değil, aynı zamanda adli mekanizma ile idari ve örgütsel yapıları”¹⁸² da içermektedir. Ancak Hegel, anayasayı ve hükümeti sivil toplum başlığı altında değil, devlet başlığı altında incelemektedir. Çünkü sivil toplum kavramı Hegel için devletin kendisinin tek yanlı ve yetersiz bir kavramıdır.¹⁸³ Sivil topluma özgü bu tek yanlılık ve yetersizlik ise, yalnızca özgürlüğün bütüncül bir şekilde gerçekleşmesini sağlayacak olan devlet aşamasında aşılabacaktır.

2. 4. 3. Devlet

2. 4. 3. 1. Anayasal Monarşi ve Devletin Temel Nitelikleri

Aile ve sivil toplumdaki son objektif ahlaklılık aşamasının üçüncü ve en önemli evresini oluşturan devlet, kişinin bir takım toplumsal ve siyasal kurumlarla teması geçtiği ve evrensel irade ile bütünleştiği son evreyi meydana getirmektedir. Bu evrede, aileye ait evrensellik ile sivil topluma ait tekellik, bir diğer deyişle bireysellik ilkesi birleşerek “objektif ahlak idesinin fiil halindeki realitesi”¹⁸⁴ olan tekilliğe dönüşmekte ve özgürlük en yüksek değerini bulmaktadır. Çünkü Hegel, kişinin dünyasına nüfuz eden rasyonelliğin ilk kez devlette görünür olduğunu düşünmektedir. Aile evresinde, hala duygu ve düşüncenin gerisinde saklı bulunan rasyonellik, sivil toplum evresinde bireyin kendi çıkarı aracılığıyla görünür

¹⁸² N. Bobbio, a.g.m., s. 99.

¹⁸³ F. Copleston, (2000), s. 65.

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel, (2004), s. 199.

olmaktadır. Fakat sadece devlette akıl kendi bilinci haline dönüşmekte ve kişinin eylemleri yalnızca bu evrede kendi amaçlarıyla bir ve uyumlu olmaktadır. Böylece yalnızca devlet içinde subjektif irade ile objektif düzen birleşmekte ve özgürlük tam anlamıyla gerçekleşmektedir.¹⁸⁵

Özgürlüğün en yüksek değerini bulduğu bu evrede Hegel, ilk olarak devletin iç siyasal ana yapısını incelemekte, sonra devletler hukukunu ve ardından evrensel dünya tarihini ele almaktadır. Bu bağlamda, Hegel, öncelikle devletin sivil toplumla karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü Hegel'e göre sivil toplumla karıştırıldığı takdirde, devletin asıl amacı bireysel mülkiyet ve özgürlüğün güvence altına alınması olarak düşünülür ve böylece bireylerin çıkarları en yüce amaç haline alır. Böyle bir durum ise, bir devletin üyesi olmanın kişinin isteğine bağlı olduğu sonucunu doğurur. Oysa Hegel, devletin bireyle ilişkisinin bütünüyle başka bir nitelikte olduğunu belirtmektedir: “Devlet objektif espri olduğuna göre, bireyin kendisi ancak onun bir üyesi olduğu takdirde objektifliğe, hakiki bireyliğe ve ahlaklılığa sahip olabilir.”¹⁸⁶ Bu nedenle, bir devletin üyesi olmak bireyin isteğine bağlı değildir; aksine subjektif özgürlük ile objektif özgürlüğün birliğini temsil eden devletin üyesi olarak birey, bu üyelik sayesinde gerçek bir kişiliğe kavuşmaktadır. Çünkü birey ancak “devleti bilinçli şekilde isteyerek, keyfi iradenin olağanlığını aşarak, özgürlüğün toprağına ayak basabilir.”¹⁸⁷ Bir diğer deyişle birey özgürlüğü yalnızca devlet içerisinde elde edebilir. İşte bu nedenle, Hegel, devletin görevinin; kişilerin haklarını, refahını veya özel mülkiyetini korumak ya da bir takım ahlaki

¹⁸⁵S. Avineri, (1988), s. 178.

¹⁸⁶G.W.F. Hegel, (2004), s. 200.

¹⁸⁷J. Hyppolite, sunuş içinde, a.g.e., s. 18.

gerekleri yerine getirmek değil, özgürlüğü gerçekleştirmek olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁸

Hegel, bu görüşüyle liberal devlet teorisine karşı çıkmaktadır. Çünkü liberal teori, devletin görevini, kişinin güvenliğini ve mülkiyetini korumakla sınırlandırmakta ve hem devletin kökenine ilişkin görüşlerini hem de kişinin devletle ilişkisini bu bağlam üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin Locke ve Kant, devletin güvenlik ve mülkiyet gibi hakların korunması amacıyla bir sözleşme temelinde ortaya çıktığını ifade etmişlerdir. Devletin temeline genel iradeyi yerleştiren ve bu yönüyle Hegel tarafından övülen Rousseau da, benzer şekilde bireylerin devletteki birliğini bir sözleşmeye indirgemektedir. Oysa Hegel'e göre devletin görevi, kişilerin güvenlik ve mülkiyetlerini korumak olmadığı gibi, devlet kişilerin keyfi iradelerinin bir sonucu olan sözleşme temelinde de açıklanamaz. Çünkü Hegel'e göre "sözleşme teorisi devleti bireysel amaçların gerçekleşmesine yönelik yararlı bir araç saymaktadır. Oysa devlet başlı başına yüksek bir amaçtır."¹⁸⁹ Bu bağlamda, Hegel, devletin sözleşme temelinde tanımlanmasının soyut düşünceden kaynaklandığını ifade etmekte ve Fransız Devrimi'nin radikal eğilimlerinde kendini açığa vuran temel yanlışlığı, bütünüyle bireysel olarak yönetilen bu soyut düşünceye bağlamaktadır. Çünkü Hegel'e göre tarihsel gerçeklikten soyutlanan ve insanların birleşik iradelerine göre oluşturulan siyasal düzen, Fransız Devrimi'nde görüldüğü gibi, kaosa ve teröre yol açmıştır.¹⁹⁰ Bunun sebebi "devlet prensibini bütün haşmeti ve mutlak otoritesiyle birlikte yıkan"¹⁹¹ ve devleti kişilerin keyfi iradelerine indirgeyen sözleşme teorisidir.

¹⁸⁸ F. Yalvaç, (2008), s. 69.

¹⁸⁹ A. Güriz, (1996), s. 246.

¹⁹⁰ S. Avineri, (1988), s. 184.

¹⁹¹ G.W.F. Hegel, (2004), s. 201.

Oysa Hegel, birey tarafından bilinmesinden ya da onun keyfi iradesi tarafından kabul edilip edilmemesinden bağımsız olarak, devletin kendisinin rasyonel ve ahlaki bir varlık olarak en yüksek amaç olduğunu düşünmektedir. “O, insanları birbirine bağlayan kutsal şeydir. Tüm özel mutlulukların, özel isteklerin kendisine bağlı olduğu tek ve aynı yaşamdır, o büyük bir varlık, büyük bir erek, büyük bir içeriktir.”¹⁹² Çünkü Hegel’e göre devlet somut özgürlüğün gerçekleştiği yerdir. Somut özgürlük ise, daha önce ifade edildiği üzere, subjektif özgürlük ile objektif özgürlüğün birliğini temsil eden devletin üyesi olmakla gerçekleşebilir.

Böylece Hegel, özgürlüğün yalnızca devletle bütünleşince gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Bu ise, Hegel’e göre, bireyin kendi hak ve menfaatlerinin bilincine vararak genel menfaatle, yani evrensel olanla bütünleşmeyi kendi amacı haline getirmesiyle sağlanabilir. Çünkü ne evrensel olan, bireyler ve onların özel menfaatleri olmadan gerçekleşebilir; ne de bireyler evrenseli amaçlamadan kendi özel menfaatlerinin peşinden gidebilir. Dolayısıyla modern devlet, evrensel olan ile bireysel olanı birleştiren bir ilke üzerine kurulmalıdır. Hegel bu ilkeyi bireysel otonomi ilkesi olarak tanımlamaktadır. Bu ilkeye göre, bireyler evrensel olana hizmet ederken, kendi özel amaçlarını da güvenli ve özgür bir şekilde gerçekleştirmektedir.¹⁹³ Hegel’in burada, özel çıkarların ve menfaatlerin geçerli olduğu sivil toplum alanını sıkıca korumaya çalıştığı söylenebilir. Çünkü Hegel, sivil toplumu, insanların özgürce özel çıkarlarının peşinden koştuğu, toplumsal ve ekonomik yaşam alanı olarak düşünmektedir.¹⁹⁴ Sivil toplum bu yönüyle, insan özgürlüğünün somut olarak gerçekleştiği ve ihtiyaçların giderilebildiği bir niteliğe

¹⁹² G.W.F. Hegel, (1995), s. 114.

¹⁹³ G.W.F. Hegel, (2004), s. 203-204.

¹⁹⁴ L. Arnhart, (2005), s. 319.

sahiptir. Ancak bu niteliğine rağmen, sivil toplum kişilerin tikel çıkarlarını temsil etmektedir. Dolayısıyla, devlet olmadan, sivil toplumda hiçbir zaman kişiler tikel çıkarlarının ötesine gidip hukuk ve devlet kurumlarındaki objektif akla ulaşamaz.¹⁹⁵

...İnsan bütün insanlığını devlete borçludur: özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir. Çünkü onun tinsel gerçekliği, bilen kişi olarak kendi özünün, us yanının onun için nesnelleşmesi, nesnellik ve dolaysız bir varoluş kazanmasıdır: ancak böyle bilinçlenir, ancak böyle törel olur, devletin tüzel yaşamında yerini alır. Çünkü doğru-olan, genel ve özel istencin birliğidir: genel de devlette, yasalarla, genel ve usa uygun belirlenimlerle ortaya çıkar.¹⁹⁶

Görüleceği gibi, genel irade ile özel iradenin birliğinin yalnızca devlette sağlanabileceğini belirten Hegel, bu birliğin devletin tanrısal yanını oluşturduğunu düşünmektedir. Çünkü Hegel'e göre subjektif iradenin, objektif ve mutlak olabilmesi için Tanrı gibi yeterli bir kapsam ve evrenselliğe sahip olması gerekmektedir. Bu yüzden Hegel, dinin devlet kavramıyla içsel bir ilişki içinde olduğunu iddia etmektedir.¹⁹⁷ Çünkü Hegel dinle devletin ortak bir topluluk ilkesini paylaştıklarını düşünmektedir. "Tanrı'nın ve insanın ortaklığı (communion) ruhun ruhla ortaklığıdır."¹⁹⁸ Subjektif ile objektifin ve sonlu ile sonsuzun birliğini temsil eden Tanrı'nın ruhunun insanda olması, Tanrı'nın insan tarafından tanınması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insanın Tanrı ile kurduğu ilişki evrensel nitelikli bir ilişkidir. İşte Tanrı'nın simgelediği bu evrensellik, özgürlük bilinci içinde ilerleyen

¹⁹⁵ F. Yalvaç, (2008), s. 74.

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel, (1995), s. 111.

¹⁹⁷ Şener Aksu, **Hegel ve Tarih Felsefesi**, 1. Baskı, Ankara: Anı Yay., 2006, s. 98.

¹⁹⁸ Alıntılıyan, Süleyman Hayri Bolay, "Hegel'in İnsana Bakışı", **Felsefe Dünyası**, Sayı 30, 1999, s. 14.

tinin devlette somutlaşan niteliğini açıklamaktadır.¹⁹⁹ Ancak Hegel her ne kadar devleti, dine dayalı olarak açıklasa da din ile devletin birbirinden ayrıldığını ifade etmektedir. "...Din, böyle tanrısal irade olarak devletin prensibini meydana getirse bile, yine de bir temel olarak kalır ve bu noktadan sonra din ve devlet birbirinden ayrılmaya başlar."²⁰⁰ Devlet, Tanrısal iradenin, belirli bir halkın yaşamı içerisindeki somutlaşmasını yansıtsa da, yalnızca dinin alanı içinde kalarak kendisini gerçekleştiremez. Çünkü devletin esasını, dinin ya da tanrısal iradenin soyut formu değil, gerçek dünyada geçerli olan siyasal organizasyonların ve yasaların varlığı ile onlara ilişkin bilinç ve etkinlik oluşturmaktadır. Fakat Hegel, devletin dinle ya da Kilise ile olan bu ayrılığını yalnızca şekli bir ayrılık olarak değerlendirmektedir. Bunun sebebi, hem devletin hem de dinin içerik olarak aynı mutlak ve rasyonel gerçeği kapsamalarıdır. Burada dinin soyut olarak kapsadığını, devlet somut bir biçimde kapsamaktadır. İşte devlet ile din arasındaki farkı da bu şekli ayrılık oluşturmaktadır. Hegel, devlet ile din ya da devlet ile Kilise arasındaki ilişkileri de bu çerçevede ele almakta ve karşılıklı sorumluluklardan bahsetmektedir. Buna göre, devlet, dini toplulukların kendi amaçlarını gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duydukları güveni ve korumayı sağlamalı, aynı zamanda din eğitimi de vermelidir. Buna karşılık, dini topluluklar da, evlilik ve boşanma gibi ibadet eylemleriyle bunlarla ilgili başka davranış şekilleri açısından, öncelikli olarak devletin yasalarına uymakla yükümlüdür. Çünkü bu konular gerçek rasyonel düzene ait ilişkilerden oluştuğu için, ilk olarak yine bu alanda onaylanması gerekmektedir. Buna karşılık,

¹⁹⁹ F. Yalvaç, (2008), s. 74.

²⁰⁰ G.W.F. Hegel, (2004), s. 212.

aynı ilişkinin soyut yanını oluşturan dinin ya da Kilise'nin onayı ise, ancak devletin onayından sonra mümkün olabilir.²⁰¹

Bu bağlamda, Hegel'in, devleti Tanrısal iradenin yeryüzündeki gerçekleşmesi ya da özgürlüğün dünyadaki somutlaşması olarak gördüğü söylenebilir. Bir diğer deyişle, devlet, Tanrısal iradeye dayanarak kurulduğu için dini bir güvenceye kavuşmakla birlikte, Kilise'nin temsil ettiği soyut ve subjektif içeriği aşan ve Kilise'nin de kendisine uymakla yükümlü olduğu evrensel ve somut bir özgürlük haline gelmektedir. Hegel, din-devlet ilişkilerinin bu yönüyle en iyi biçimde Hıristiyan inancında temsil edildiğine inanmaktadır. Çünkü Hegel, Hıristiyanlığın özgürlük ve gerçeği kapsadığını düşünmekte ve Hıristiyanlık temellerine sahip olmayan bir devletin özgürlük üzerine temellendirilemeyeceğini ifade etmektedir.²⁰²

Hegel, özgürlük üzerine temellendirilecek bir devletin anayasasının nasıl olması gerektiğini de ele almaktadır. Bu bağlamda, anayasal monarşinin en rasyonel ve modern devlet biçimi olduğunu düşünen Hegel, demokrasiyi ise devletin ahlaki niteliğiyle uyşamayacağını belirttiği için reddetmektedir. Hükümdarın şahsında temsil ettiği egemenliğe karşıt bir halk egemenliğinin savunulamayacağını ifade eden ve halkın egemenliği kavramının, yalnızca hükümdarın şahsında mevcut olduğunu dile getiren Hegel; çatışma, uzlaşma ya da çoğunluğun iradesi gibi demokratik yöntemler aracılığıyla alınan kararların kişiler tarafından dayatma olarak algılanacağını düşünmektedir. Bu nedenle, ona göre en iyi demokrasi bile kurumların

²⁰¹ G.W.F. Hegel, (2004), s.212-218.

²⁰² E. Weil, (1998), s. 48.

ve yasaların özgürlüklerine sınırlar koyan bir sistemdir.²⁰³ Buna karşılık, anayasal monarşi, yasa tanımazlık anlamına gelen despotizmden de farklıdır. Çünkü Hegel'e göre devletin gücü mutlak olmakla birlikte, keyfi bir nitelikte değildir. Devlet gücünü her zaman yasa biçimi altında uygulamak zorundadır ve bu yasalar da, rasyonel olanı temsil eden devletin doğasına uygun olarak rasyonel bir nitelik göstermektedir. Dolayısıyla devlet kişisel yönetimin keyfiliğinden uzak tutulmakta ve despotizmin önüne geçilmektedir.²⁰⁴

Hegel, ayrıca anayasanın kimin tarafından yapıldığı sorusunu da ele almakta ve bu çerçevede bir kez daha toplumsal sözleşme teorisine karşı çıkmaktadır. Hegel'e göre bu türden bir soru, devletin bulunmadığı ve insanların birbirlerinden yalıtılmış bir halde yaşadıkları bir doğal durum varsayımına dayandığı için anlamsızdır. Anayasalar, doğal durumdan toplumsal duruma, eş deyişle devlete geçiş aşamasında insanların ortak iradeleriyle oluşan yapay ürünler değildir. Aksine anayasa için bir başlangıç tarihi vermek imkansızdır. Çünkü anayasa hiç yaratılmamış bir şey olarak görülmelidir. Bu nedenle, Hegel anayasanın insanlar tarafından yapılan bir şey olmadığını, ancak yüzyılların ürünü olarak bir milletin yaşamında geliştiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Hegel, her milletin kendisi için en uygun olan anayasaya sahip olduğunu belirtmekte ve hiçbir millete *a priori* olarak bir anayasa dayatılmayacağını ifade etmektedir. Çünkü her anayasa belirli bir milletin tarihini ve karakterini içinde taşımaktadır.²⁰⁵ Weil, anayasaya ilişkin bu bakış açısının, Hegel'i, hem kendi yüzyılında hem de günümüz dünyasında geçerli olan anayasa tanımından ve yapım sürecinden ayırdığını şu şekilde ifade etmektedir:

²⁰³ G.W.F. Hegel, (2004), s. 229-230.

²⁰⁴ G. Sabine, (2000), s. 61-62.

²⁰⁵ G.W.F. Hegel, (2004), s. 225.

19. yüzyılın Avrupalı hukukçuları, Amerikan ve Fransız Devrimi'nin getirdiği düşüncelerden etkilenerek, bizi anayasayı; ister halkın, ister onun temsilcilerinin, isterse her ikisinin; görüşme, tartışma ve oylamasından sonra hazırlanan bir hukuki eylemi ya da belgesi olarak görmeye alıştırdılar. Oysa bu düşünce bütünüyle Hegel'e yabancıdır.²⁰⁶

Bu düşünce, gerçekten de Hegel'e yabancıdır. Çünkü Hegel, belirtildiği gibi bir anayasanın teorik olarak yaratılamayacağını ve yüzyılların ürünü olarak bir milletin yaşamında geliştiğini düşünmektedir. Bu düşüncesiyle Hegel anayasanın belirli bir evrim sürecinin sonucunda şekillendiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla Hegel için anayasa, bir grup insanın bir araya gelerek üzerinde anlaştıkları bir metin değildir. O, yüzyılların yönelimi ve birikimi sonucunda ortaya çıkan ve belirli bir milletin gelenek, görenek, örf ve adetleriyle tarihini yansıtan bir aynadır.

Böylece anayasanın bir evrim sürecinin sonucunda şekillendiğini dile getiren Hegel, modern devlet modeli olarak anayasal monarşiyi kabul etmektedir. Ancak onun bu kabulü kuvvetler ayrılığı problemini doğurmaktadır. Bu bağlamda, Hegel, kuvvetler ayrılığı teorisini kamu özgürlüğünü garanti altına aldığı için övmekle birlikte, her bir siyasal kuruma bağımsız ve özel işlevleri olan yetkiler vererek kuvvetler ayrılığını gerçekleştirmeye çalışanlara karşı çıkmaktadır. Çünkü Hegel, her kuvvetin kendi içinde bir şekilde diğerlerini de kapsayacağı bir sistem arayışı içindedir.²⁰⁷ Oysa Locke, Montesquieu ve Kant tarafından da savunulan liberal hukuk devletinin kuvvetler ayrılığı teorisi, bir yandan devlet güçlerinin birbirlerine karşı bağımsız olmalarına yol açarken, diğer taraftan da bu kuvvetlerin birbirlerini karşılıklı olarak sınırlandırmalarına sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu kuvvetlerin birbirleriyle

²⁰⁶ E. Weil, (1998), s. 57.

²⁰⁷ S. Avineri, (1988), s. 185-186.

ilişkilerinde ortaya çıkan denge hiçbir zaman canlı bir birlik olamayacağı gibi, devleti parçalanmaya doğru götürebilecek tehlikeleri de barındırmaktadır.²⁰⁸ Bu nedenle, Hegel klasik kuvvetler ayrılığı teorisinin yasama, yürütme ve yargı şeklindeki sınıflandırmasını hükümdarlık kuvveti, yürütme kuvveti ve yasama kuvveti şeklinde değiştirmekte ve yargı kuvvetinin yürütme kuvveti tarafından içerildiğini belirterek, yargı gücünü bağımsız bir kuvvet olarak kabul eden liberal devlet anlayışından uzaklaşmaktadır.

Bu bağlamda, devlet içinde canlı ve dengeli bir birliğin oluşması için kuvvetler ayrılığını reddeden ve bunun yerine görevlerin birbirinden ayrıldığı organik bir bütünlük oluşturmaya çalışan Hegel, bu bütünlüğün hem zirvesi hem de temeli olarak hükümdarlık kuvvetini görmektedir. Hükümdarlık kuvveti, devlet içindeki en geniş yetkiye ve konuma sahip olan kuvvettir ve hükümdarın şahsında temsil edilmektedir. Böylece hükümdar, bireysel ile evrenselin kendi şahsında somut bir şekilde birleştiği kişi olmaktadır. Ancak hükümdar seçimle değil, doğuştan kazandığı bir hakla, yani veraset ile tahta geçmektedir. Burada Hegel, bir kez daha demokratik yönetime karşı çıkmakta ve anayasal monarşi adını verdiği devlet düzeninin seçime dayalı bir işleyişinin olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü Hegel, seçime dayalı bir devlet düzeninin, devletin gücünü çoğunluğun iradesine teslim eden ve devleti zayıflatan en kötü sistem olduğunu düşünmektedir.²⁰⁹

Verasetle iş başına gelen bu hükümdar; egemenliğin temsilcisi olarak devlet işleriyle ilgili son kararı veren, suçları affeden, başkomutan sıfatını taşıyan, savaş ilan eden,

²⁰⁸ G.W.F. Hegel, (2004), s. 221-222.

²⁰⁹ G.W.F. Hegel, (2004), s. 233-234.

yasaları imzalayan ve her birini kendisinin atadığı bakanlar arasındaki anlaşmazlıkları karara bağlayan kişidir.²¹⁰ Ancak egemenliğin her ne kadar hükümdarın şahsında bu şekilde kökleşmiş olduğuna inansa da, Hegel için hükümdar, gerçekte “siyasal yaşamın ve tarihin temelindeki gerçek güçler olan ulusal ruh, ulusal yasa ve ulusal devlet gibi soyutlamaların görünürdeki bir simgesinden başka bir şey değildir.”²¹¹ Çünkü Hegel, hükümdarın yukarıda bahsedilen yetkilerini sahip olduğu yasal konumdan ötürü elde ettiğine inanmaktadır. Bu anlamda, hükümdar sorunları tespit eden, bu sorunların olası çözümlerinin üzerinde ayrıntılarıyla duran bir konumda olmadığı gibi, bakanlarına danıştıktan sonra harekete geçmekle yükümlü olduğu için de söz konusu çözümlerin uygulanmasına ilişkin etkin olarak karar veren bir konumda da değildir. Bir başka ifadeyle, karar verme kuvveti ve son sözü söyleme yetkisi kendisine ait olmakla birlikte, hükümdar ne zaman ve nasıl karar verileceğini belirleyen kişi değildir.²¹² Çünkü Hegel, hükümdarın devlet işleriyle ilgili karar verebilmesi için kendisini yönlendiren ve gerektiği zaman söz konusu kararlarla ilgili olarak hesap veren yüksek bir kurula ve bu kurulu oluşturan bireylere ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.

Hegel’in evrensel sınıf adını verdiği bu kurul, hükümdarın verdiği kararları yerine getirmekle yükümlü olan yürütme kuvvetini oluşturmaktadır. Hükümet ve hükümet memurlarından oluşan yürütme kuvveti, ayrıca sivil toplum alanına ait olan yargı ile kamu yönetimini de içine almakta ve genel çıkarların bireysel amaçlar üzerindeki

²¹⁰ E. Weil, (1998), s. 63.

²¹¹ G. Sabine, (2000), s. 65.

²¹² E. Weil, (1998), s. 64.

egemenliğini temsil etmektedir.²¹³ Hegel'in yürütme kuvveti ile yargı kuvvetini bu şekilde birleştirmesi, onu liberalizmden ayıran ve farklı kılan niteliği oluşturmaktadır. "Hegel'e özgü olarak kabul edilebilecek olan şey, *hükümet gücünü, yönetim gücünü* ve *yargı gücünü* birleştirmesidir, oysa genellikle yönetim gücü ve yargı gücü karşıt güçler olarak incelenir."²¹⁴ Fakat belirtildiği gibi Hegel, bu kuvvetleri birleştirmekte ve yargıyı yürütmenin içine almaktadır. Bu bağlamda, bir önceki bölümde de ifade edildiği gibi, Hegel, dışsal devlet olarak nitelendirdiği sivil toplum alanında kamu yönetimi ve yargı gücü gibi kurumların yalnızca bireysel amaçları gerçekleştirmeye yönelik kurumlar olarak görüldüklerini düşünmektedir. Ancak sivil toplumun devletle karşılaşmasından sonra bu kurumların da içinde yer aldığı yürütme kuvveti, bir diğer deyişle hükümet aracılığıyla, genel çıkarların bireysel amaçlar üzerinde egemenlik kurduğu ve bu sayede sivil toplumun burjuva olarak nitelendirilen üyelerinin devletin vatandaşlarına dönüştüğü söylenebilir.²¹⁵ Hegel, bu dönüşüm sürecinin yüksek memurlar aracılığıyla olduğunu ifade etmekte ve yürütme kuvvetinde yer alan bu yüksek memurların orta sınıfı temsil eden sivil toplum alanından seçilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü orta sınıf zeka ve yetenekleriyle ön plana çıkan halk kitlesini kapsamaktadır. Bu nedenle, evrensel sınıfın da kaynağını oluşturan bu kitlede bulunan zeki ve yetenekli kişiler devlet görevlisi olarak istihdam edilmelidir. Böylece devlet memurlarının oluşturduğu

²¹³ G.W.F. Hegel, (2004), s. 236. (Hegel'in yargıyı yürütme kuvvetinin içinde gören ve bu yönüyle klasik liberalizmin kuvvetler ayrılığı teorisine ters düşen bu yaklaşımı, günümüz dünyasında geçerli olan demokratik devlet anlayışıyla da uyuşmamakta ve Hegel'in otoriterlikle suçlanmasına yol açmaktadır. Ancak Hegel, sivil toplumdaki ekonomik işleyişin tam olarak sağlanabilmesi için mülkiyet ve kişi haklarının güvence altına alınmasını şart koşmakta ve bu görevi yargıya yüklemektedir. Böylece yargı, her ne kadar bağımsız bir kuvvet niteliğini kazanamamış olsa da, devletin keyfi isteklere göre yönetildiği ve herhangi bir yasal dayanaktan yoksun olduğu despotizmden ayrılmasını sağlamaktadır. Bu nedenle, taşıdığı otoriter özelliklere rağmen, Hegel'in devletinin otorite ile kişisel güç arasında ayırım yapan bir hukuk devleti -*Rechtsstaat*- olduğu söylenebilir. Daha geniş bilgi için bkz., G. Sabine, (2000), s. 58-65.)

²¹⁴ Karl Marks, (1997), s. 62.

²¹⁵ K. Westphal, "The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right", (2008), s. 259.

bürokrasi aracılığıyla sivil toplum devletin düzenlemesine uymaktadır. Hegel bu bürokrasinin görevini kötüye kullanma ihtimaline karşı da gerekli önlemi almaktadır. Buna göre, hem devlet memurlarının hiyerarşik düzeni ve sorumluluk bilinci, hem de komün ve korporasyonlara tanınan yetkiler, bürokrasinin görevini kötüye kullanma ihtimaline karşı bir güvence oluşturmaktadır. Bu güvence sayesinde bürokrasiyi oluşturan devlet memurları; yukarıdan hükümdarlık kurumları, aşağıdan ise korporasyon hakları tarafından sınırlandırılmakta ve böylece bürokrasinin sivil toplum içinde ayrı bir aristokrat sınıf oluşturmasının önüne geçilmektedir.²¹⁶

Hegel, hükümdarlık ve yürütme kuvvetinden sonra devletin iç siyasal ana yapısının son organı olarak yasama kuvvetini ele almaktadır. Yasama kuvveti, taşıdığı yetkiler açısından önemi en düşük organı temsil etmektedir. Bu bağlamda, Hegel, yasama kuvvetine devletin işleyişinde birincil bir rol vermemekte, ancak yasaların mükemmelleşmesine katkı sağladığı için bu kuvvetin devletin güçlenmesine yardımcı olduğunu ifade etmektedir. Yasamanın başlıca görevinin, devletin bireylere yapacağı katkı ve destek ile bireylerin devlete karşı yükümlülüklerini saptamak olduğunu belirten Hegel, meclisi yasama kuvvetinin temsili unsuru olarak görmektedir. Buna göre, meclisin iki ayrı kanadı bulunmaktadır. Bu kanatlardan biri ve daha üst düzeyde olanı tarımsal sınıf, diğeri ise endüstriyel sınıf tarafından oluşturulmaktadır. Tarımsal sınıfın oluşturduğu meclis genel temsil ilkelerine göre, endüstriyel sınıfın oluşturduğu meclis ise mesleki temsil, yani korporasyon ilkelerine göre kurulmaktadır.²¹⁷ Dolayısıyla korporasyon meclisinde “bireysel olarak vatandaşlar değil, büyük şirketler ya da meslek birlikleri gibisinden büyük ölçekli

²¹⁶ G.W.F. Hegel, (2004), s. 238-240.

²¹⁷ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 241-246.

çıkar grupları”²¹⁸ temsil edilmektedir. Ancak sivil toplumun üyeleri her iki mecliste de temsil edilme hakkına sahiptir. Hegel burada sivil toplumun ekonomik çıkarını gerçekleştirmeye çalışan kesimin tümünü kapsamadığını belirtmekte ve bu nedenle kadınlarla çocukların yasama üyelerinin seçiminde herhangi bir rolleri olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Hegel, tek tek her bireyin devletin genel işleri hakkında yapılacak görüşmelere ve alınacak kararlara katılması gerektiğini savunan demokrasi anlayışına karşı çıkmakta ve kadınlarla çocukları devletin iradesini hissedecek donanım ve olgunluğa sahip olmayan bir yığın olarak nitelendirmektedir. Bu nedenle, yasama üyelerinin belirlenmesi genel oyla yapılmamalıdır. Hegel, iki ayrı meclisten oluşan yasama kuvvetinin asıl amacının ise, devlet işlerinin görüşülmesinde ve karara bağlanmasında yardımcı olmaktan ziyade, devlet işleri hakkında sivil toplum üyelerini aydınlatarak hükümet ile halk arasında bir aracılık yapmak ve böylece kamuoyunda doğru düşüncelerin yaygınlık kazanmasını sağlamak olduğunu belirtmektedir.²¹⁹

Devletin iç siyasal ana yapısının temel unsurlarını oluşturan hükümdarlık, yürütme ve yasama kuvvetlerini inceleyen Hegel, böylece egemenliğin ulusal düzeydeki örgütlenmesine dair incelemesini tamamlamakta ve dış egemenlik konusunu ele almaktadır. Buna göre, devlet bütün bu örgütlenmesiyle bağımsız bir bireyselliğe sahiptir. Bu bireysellik ise, ancak her biri bağımsız otonom devletlerden oluşan başka devletlerle ilişki içinde kendini gösterir. Hegel, bağımsız otonom devletler arasındaki bu ilişkileri dış siyasal hukuk adını verdiği devletler hukuku (uluslararası hukuk) başlığı altında incelemektedir.

²¹⁸ P. Singer, (2003), s. 59.

²¹⁹ İ. Doğan, (2002), s. 154-155.

2. 4. 3. 2. Devletler Hukuku ve Savaş

Her devletin bağımsız bir bireyselliğin taşıyıcısı olarak başka devletler ile ilişki içinde olduğunu düşünen Hegel, daha sonra devletler arasındaki bu ilişkileri düzenleyen devletler hukukunu ele almakta ve bu çerçevede devletin egemen niteliğine, devletler hukukunun normatif özelliğine, devletler birliği ya da federasyonu gibi herhangi bir devletler-üstü kurum olamayacağına ve savaşa ilişkin görüşlerini dile getirmektedir.

Bu bağlamda, ilk olarak bağımsızlığı ele alan Hegel, devletin yalnızca sivil toplumdaki oluşmuş bir yapı ve mülkiyet ile can güvenliğini koruyan bir güvence olarak görülemeyeceğini belirtmekte ve gerektiği zaman mülkiyet ile can güvenliğinin kaybedilmesi pahasına da olsa devletin bağımsızlığının korunması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü Hegel, bir devletin tarih sahnesine çıkmasını sağlayan gücün sahip olduğu bu bağımsız kişilik ya da bireysellik olduğunu düşünmektedir.²²⁰ İşte bu bağımsız bireysellikler, bir diğer deyişle devletler arasındaki ilişkiler devletler hukukunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, devletler hukukunun biçimini “olması-gereken-şey”²²¹ olarak niteleyen Hegel, onun normatif özelliğine dikkat çekmektedir. Çünkü devletler hukukunun temelini antlaşmalara saygı gösterilmesi ve uyulması zorunluluğu, bir diğer deyişle *pacta sunt servanda* ilkesi oluşturmaktadır. Oysa devletler hukukunun tam olarak gerçekleşebilmesi farklı bağımsız devletlerin iradesine bağlıdır ve herhangi bir anlaşmazlık durumunda bu devletlerin *pacta sunt servanda* ilkesi uyarınca davranmasını sağlayacak zorlayıcı bir üst otorite bulunmamaktadır. “Devletleri yargılayacak bir Praetor yoktur, çok çok

²²⁰ G.W.F. Hegel, (2004), s. 258.

²²¹ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 262.

devletler arasındaki anlaşmazlıklarda hakemler ve aracılar vardır ve üstelik de bu hakemlik ve aracılıklar zorunlu değil, olağan karakterdedir, devletlerin özel iradelerine bağlıdır.”²²² Dolayısıyla devletler hukuku hiçbir zaman normatif niteliğini aşma imkanına sahip değildir.

Görüleceği gibi, Hegel devletler hukukunun gerçekleşebilmesinin yalnızca devletlerin özel iradelerine bağlı olduğunu belirtmekte ve herhangi bir anlaşmazlık durumunda bu hukuku tesis edecek zorlayıcı bir üst otoritenin bulunamayacağını ifade etmektedir. Hegel, zorlayıcı bir üst otorite ifadesiyle, Kant’ın bütün savaşları ortadan kaldıran ve kalıcı barışı sağlamaya yarayan bir araç olarak gördüğü ‘Devletler Federasyonu’na benzer birlikleri kast etmektedir. Hegel, bu düşünceye karşı çıkmaktadır. Çünkü devletler arası ilişkiler bağımsız bireysellikleri temsil eden egemen özneler arasındaki ilişkilerdir. Bu nedenle, devletler arasında Kant’ın öngördüğü türden bir devletler-üstü yapının kalıcı olarak oluşturulması imkanı bulunmamaktadır.

... Kant, devletler arasında kurulacak bir birlik sayesinde ebedi barışın sağlanacağı fikrindeydi. Bu Devletler Ligi, bütün devletlerce tanınan yetkili merci olarak her türlü anlaşmazlığı halledecek, her türlü güçlüğü ortadan kaldıracak ve böylece savaşla çözüm arama yolunu ortadan kaldıracaktı. Bu fikir devletler arasında varılacak bir anlaşmayı şart koşar; oysa böyle bir anlaşma, bazı subjektif ahlaki ve dini nedenlere dayansa bile, her halükarda, son tahlilde, daima devletlerin özel hükümler iradelerine bağlı kalır ve dolayısıyla, olağanlıkla malul olmaktan kurtulamaz.²²³

²²²G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 263.

²²³G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 263.

Bu bağlamda, devletler arası ilişkilere yönelik görüşlerini *olması gereken şey* biçiminde tanımlayıp geliştiren Kant'ın aksine, Hegel'in *olana uygun* bir bakış açısından hareketle realist bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir. “Devletlerin belli hakları temsil ettiği ve bu nedenle bu hakları savunmalarının doğal olduğu fikri, diğer realistlerde olduğu gibi Hegel’de de başat bir temadır.”²²⁴ Ancak Hegel, Devletler Federasyonu türünden kozmopolit nitelikli oluşumlara karşı çıkmakla birlikte, devletlerin de, tıpkı bireyler gibi, birbirlerine ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Çünkü Hegel’e göre bir devletin birinci ve mutlak meşruiyetini, o devletin bağımsızlığının başka devletler tarafından tanınması oluşturmaktadır. Buna göre, nasıl ki bireyler başka bireylerle ilişkisi dışında gerçek bir birey olamıyorsa; devlet de başka devletlerle ilişkisi dışında gerçek bir devlet olamamaktadır. Bu nedenle, Hegel devletlerin birbirlerini karşılıklı olarak tanınmasını şart koşmaktadır.²²⁵

Hegel’in egemen devletler arasındaki bu karşılıklı tanımayı bağımsızlığın birinci ve mutlak şartı olarak öne süren yaklaşımı, bütün devletleri içermemektedir. Bu türden bir tanımayı yalnızca hukuk devleti (Rechtsstaat) niteliğini taşıyan devletlerin hak ettiğini düşünen Hegel özgür devletler ile barbar devletler arasında bir ayırım yapmakta ve barbar adını verdiği devletlerin devlet olarak bile görülemeyeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, her ne kadar Hegel “bir devletin meşruluğu veya daha doğru bir deyişle, dışa dönük yüzü söz konusu olduğunda, onun hükümdarının meşruluğu tamamen o devletin bir iç sorunudur”²²⁶ diyerek bir devletin iç işlerine karışılmasını doğru bulmadığını belirtmekle birlikte, devletlerin bütünüyle de birbirlerinin iç işlerine kayıtsız kalamayacağını söylemektedir. Bu nedenle, bir

²²⁴ F. Yalvaç, (2008), s. 80.

²²⁵ G.W.F. Hegel, (2004), s. 262.

²²⁶ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 262.

devletin bir başka devlet tarafından tanınması için, o devletin iç siyasal örgütlenmesinin bir takım özellikleri taşıması gerekmektedir. Bu özellikler ise, evrensellik ve özgürlük bilincine ulaşmış olan modern devletin özellikleridir. Dolayısıyla Hegel'e göre daha üst düzey bir gelişme aşamasını temsil eden modern devletler, özgürlük bilinci içinde ilerleyen dünya tarihinin kendileriyle aynı aşamasına ulaşmamış olan öteki milletlerine barbar gözüyle bakma hakkına sahiptirler.²²⁷

Görüleceği gibi, Hegel, özgür devletler ile barbar devletler arasında bir ayrıma gitmekle birlikte, bir devletin bağımsızlığının başka devletler tarafından tanınmasını, o devletin meşruiyetinin birinci ve mutlak şartı olarak değerlendirmektedir. Fakat Hegel, bu egemen devletler arasındaki ilişkilerin her zaman için bir çatışma riski taşıdığını belirtmektedir. Çünkü Hegel'e göre, her biri ayrı bir bireyselliği temsil eden bu egemen devletlerin üzerinde hiçbir otorite bulunamaz. Bu nedenle, "devletler arasındaki anlaşmazlıklar, onların özel iradeleri bir anlaşma zemini bulamadığı takdirde, ancak savaşla giderilebilir."²²⁸ Herhangi bir anlaşmazlığın çözümsüz kalması durumunda savaşa izin vermesi, bir diğer deyişle savaşı bir

²²⁷ F. Yalvaç, (2008), s. 84-85. (Hegel'in özgür devletler ile barbar devletler şeklinde yaptığı ve devletlerin dünya tarihi içindeki aktüel durumlarından hareketle temellendirdiği bu ayrımın Avrupa merkezci ve oryantalist bir bakış açısından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü Hegel'in özgür olarak nitelendirdiği devletler, dünya tarihinin daha üst düzeydeki bir gelişim aşamasını temsil eden devletlerdir. Bu açıdan bakıldığında, Hegel için, çağdaşı olan ve hızlı bir endüstrileşme süreci yaşayan Avrupa devletlerinin, henüz tarıma dayalı ekonomi ile yaşamını sürdüren Avrupa-dışı devletlere nazaran daha ileride ve daha özgür oldukları ifade edilebilir. Bu yaklaşımın temelinde ise, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde dile getirdiği efendi-köle diyalektiğine benzer bir mantığın bulunduğu söylenebilir. Çünkü, özgür devletler ile barbar devletler arasındaki ilişkiler de, tıpkı efendi ile köle arasındaki ilişkide olduğu gibi, tek yanlı bir tanıma ilişkisinden oluşmaktadır. Hegel'in sömürgecilğe de onay verdiği düşünülürse, barbar olarak nitelendirilen devletlerin buradaki varlığı, karşılıklı tanıma hakkına sahip olmak bir yana, özgür olarak nitelendirilen devletlerin, bir diğer deyişle Avrupalı devletlerin mülkü haline dönüşmelerine yol açmaktadır. Efendi-Köle diyalektiğine ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. G.W.F.Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 2004, s.132-141.)

²²⁸ G.W.F. Hegel, (2004), s. 264.

zorunluluk olarak kabul etmesi, Hegel'in devlet tanımının doğrudan bir sonucudur. Çünkü Hegel, daha önce de ifade edildiği gibi, devleti bir birey olarak ele almakta ve devletlerin de tıpkı bireyler gibi, diğer devletlerle ilişki kurmaksızın gerçek bir devlet niteliğini kazanamayacağını düşünmektedir. Bir devletin gerçek bir devlet niteliğini kazanabilmesi ise, onun bağımsız ve egemen kişiliğinin tanınması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hegel'e göre devletler birbirleri karşısında bağımsız ve egemen bir kişilik olarak varolmak için gerektiği takdirde savaşı da göze almaktadır.²²⁹

Bu açıdan bakıldığında, savaşın devletler arasında her zaman için geçerli bir olasılık olduğunu belirten Hegel, savaşın olası sebepleri üzerinde de ayrıca durmaktadır. Buna göre, devletlerin, vatandaşları nedeniyle çok geniş kapsamlı ilişkileri ve çok boyutlu çıkarları olduğunu düşünen Hegel, tam da bu ilişkiler ve çıkarlar nedeniyle devletin kolayca zarara uğrayabileceğini belirtmekte, fakat bu zararlardan hangisinin anlaşmaların açıkça ihlali sayılması gerektiğini tespit etmenin ya da devletin bağımsız ve egemen kişiliğini zedelediğini belirlemenin imkanı bulunmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla uzun süren bir iç barış ve huzur döneminden sonra, bir devletin kendisine yeni faaliyet alanları arama ve oluşturma isteği, onu dış saldırılara karşı açık hale getirebileceği gibi; bir devletin başka bir devletten gelmesi muhtemel bir tehlikeyi gerçek bir ihlal olarak değerlendirmesi de yeni bir sürtüşme ve çatışma sebebi olabilir. Böylece savaşın çok çeşitli sebeplerle ortaya çıkabileceğini dile getiren ve devletler arasındaki anlaşmazlıklar için savaşı olağan bir araç olarak gören bu yaklaşımına karşın, Hegel savaşın geçici olması gerektiğini düşünmekte ve savaş

²²⁹ Ş. Yenişehirlioğlu, (1995), s. 224.

durumunda bile barış imkanının varlığını koruduğuna inanmaktadır. Devletlerin savaş sırasında bile birbirlerini karşılıklı olarak tanımaya devam etmesi, savaş elçilerine saygı göstermesi ve toplumsal yaşamı hedef alan düşmanca hareketlerden kaçınması, barışın olanaklılığına ilişkin bu inançtan kaynaklanmaktadır.²³⁰

Ancak Hegel, barış olanağını ortadan kaldırmayan geçici bir durum olduğunu belirtmekle birlikte, savaşın mutlak bir kötülük olarak görülemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü Hegel, “savaşı devletin devlet olarak oluşmasında, insan özgürlüğünün gelişmesinde ve sivil toplumun olumsuz özelliklerinin aşılmasında pozitif bir unsur olarak değerlendirir.”²³¹ Bu bağlamda, Hegel, savaş dünyada tarihte bir dönemden başka bir döneme geçişi oluşturan, devletleri hem meydana getiren hem de tarih sahnesinden silen rasyonel bir zorunluluk olarak görmektedir. Dolayısıyla savaş haksızlık, adaletsizlik gibi birçok sıkıntıya yol açmakla birlikte, bahsedilen olumlu işlevleri nedeniyle halkların ahlaki sağlığını koruyan bir özelliğe sahiptir. Hegel bu düşüncesiyle, savaş en büyük kötülük olarak niteleyen Kant’tan farklı olarak ele almakta ve Kant’ın ebedi barış düşüncesine karşı çıkmaktadır. Çünkü Hegel, Kant’ın öne sürdüğü biçimde ebedi bir barış ortamında bulunan halkların ahlaki bir bozulmaya uğrayacağını belirtmekte ve bu bozulmanın önüne yalnızca savaş sayesinde geçileceğine inanmaktadır.²³²

Hegel, savaşa ilişkin bu görüşleri nedeniyle savaşı yüceltmekle suçlanmıştır. Hegel’i bu tür bir ithamla suçlayanların başında, *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli çalışmasında, onu Prusya militarizmi ile Nazi totaliteryanizminin felsefi temellerini

²³⁰ G.W.F. Hegel, (2004), s. 264-265.

²³¹ F. Yalvaç, (2008), s. 92.

²³² G.W.F. Hegel, (2004), s. 259.

atmakla suçlayan Popper gelmektedir. “Savaş, olağan ve mebzul bir kötülük değil, ender de olsa değerli bir iyiliktir; bu söz, Hegel’in ve ardıllarının görüşlerini özetlemektedir.”²³³ Tıpkı Popper gibi, Hegel’in savaşı yücelttiğine inanan Copleston da, Hegel’i “savaşı sanki insan tarihinin özsel bir özelliği imiş gibi aklamaya”²³⁴ çalışmakla suçlamaktadır. Hegel’in siyasal yaşamın olumsuz rolünü savaş olgusuna yüklediğini belirten Cassirer ise, savaşın Hegel’in sistemindeki yerine şöyle işaret etmektedir: “Savaşı ortadan kaldırmak ya da ona son vermek, siyasal yaşama öldürücü darbeyi indirmek olacaktır.”²³⁵

Hegel’in savaşı yücelttiğini ya da övdüğünü dile getiren bu düşünürlerin aksine, onun savaşı öven veya meşrulaştıran bir anlayışa sahip olmadığını savunan düşünürler de bulunmaktadır. Örneğin Avineri, Popper’ın Alman milliyetçiliğinin güçlenmesine hizmet etmekle suçladığı Hegel’in savaşa ilişkin görüşlerini şu şekilde yorumlamaktadır: “... Hegel’in savaşa ilişkin görüşü; hem fiilen savaşın kendisini hem de onun sonuçlarını doğal bir biçimde övme ve romantikleştirme eğiliminde olan herhangi bir milliyetçi ya da totaliter ideolojinin içine kesinlikle yerleştirilemez.”²³⁶ Böylece Hegel’in savaşa ilişkin görüşlerinin milliyetçi ya da totaliter olarak nitelendirilmesine karşı çıkan Avineri, bir başka yerde ise Hegel’in hiçbir gerçek savaşı savunmaya çalışmadığını ifade etmektedir: “Hegel için somut bir savaş, daima hiçbir zorunluluk içermeyen tesadüfi ve özel istekler arasındaki bir çatışma olduğundan, ne onun ne de başka herhangi bir savaşın felsefi doğrulaması

²³³ Karl Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası**, 2. Cilt, çev. Harun Rızatepe, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 71.

²³⁴ F. Copleston, (2000), s. 72.

²³⁵ E. Cassirer, (1984), s. 269.

²³⁶ S. Avineri, (1988), s. 204.

yapılamaz.”²³⁷ Çünkü Avineri’ye göre Hegel, kendisini hiçbir somut ya da gerçek savaşla sınırlamadan “onu sadece kavramsal olarak”²³⁸ açıklamıştır. Hegel’in savaşı meşrulaştırmadığını öne süren bir başka felsefeci Plamenatz ise, Napolyon’a karşı yapılan ve başka olumlu etkilerinin yanında ulusal reformların gerçekleşmesi ile vatanseverliğin yükselmesini sağlayan bir kurtuluş savaşını yaşamış olan Hegel’in, savaşın halkların ahlaki sağlığına iyi geldiğini düşünmesinin şaşırtıcı olmadığını belirtmekte, ancak onun savaşı yüceltmediğini iddia etmektedir: “Hegel, sık sık vuku bulan veya sürekli bir savaşı savunmamakta ya da savaşın insanın en soylu etkinliği olduğunu ileri sürmemektedir.”²³⁹

Görüleceği gibi, Hegel’in savaşa ilişkin görüşleri karşıt yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak Hegel’in savaşı yüceltip yüceltmediği üzerine yoğunlaşan bu karşıt yorumlar, hiçbir zaman onun savaşı zorunlu ve rasyonel bir olgu olarak gördüğü gerçeğini değiştirmemektedir. Hegel’in; Kant’ın savaşları ortadan kaldırarak ebedi barışı gerçekleştirecek devletler federasyonu düşüncesine karşı çıkması, sömürgeciliğe onay vermesi ve savaşın halkların ahlaki sağlığına iyi gelen bir olgu olduğunu ifade etmesi de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Fakat Hegel’in, savaşı zorunlu ve rasyonel bir olgu olarak görmesi, savaşın vazgeçilmez olduğuna yönelik kesin bir inanç taşıdığıının mutlak bir kanıtı olarak da görülmemelidir. Çünkü Hegel savaşın, yalnızca devletler arasında her zaman için geçerli bir olasılık olduğunu belirtmekte ve onun dünya tarihin gelişmesinin bir aracı olduğunu ifade etmektedir. Bu aracılık ise gelecekte olacak herhangi bir savaştan çok, dünya tarihinde bir dönemden başka

²³⁷ Shlomo Avineri, **The Problem Of War in Hegel’s Thought**, Journal of the History of Ideas, Vol 22, No 4, 1961, s. 472.

²³⁸ S. Avineri, a.g.m., s. 474.

²³⁹ Alıntılayan, Constance I. Smith, **Hegel on War**, Journal of the History of Ideas, Vol 26, No 2, 1965, s. 282.

bir döneme geçişi oluşturan ve hem devletleri meydana getiren hem de onları tarih sahnesinden silen bir aracılıktır. Çünkü Hegel'e göre "var olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır."²⁴⁰ Bu nedenle, "herhangi bir felsefenin çağdaş dünyayı aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos'u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır."²⁴¹ Burada bir kez daha normatif temelli yaklaşımlara karşı çıkan ve felsefeyi yalnızca olanı biteni anlamakla görevli kılan Hegel'in, savaş olgusunu da aynı bağlamda değerlendirdiği açıktır. Buna göre savaş, devletlerin kaderini belirleyen ve özgürlük bilinci içinde ilerleyen dünya tarihinde bir dönemden diğerine geçişi sağlayan diyalektik bir araçtır.

2. 4. 3. 3. Dünya Tarihi ve Gerçek Devletin Gerçekleşmesi

Objektif ahlaklılık aşamasının üçüncü ve en önemli evresini oluşturan devletin; ilk olarak iç siyasal örgütlenme biçimini meydana getiren siyasal ana yapısını inceleyen ve ardından da her biri bağımsız bireysellikleri temsil eden devletler arasındaki ilişkilerle savaş olgusunu kapsayan devletler hukukunu ele alan Hegel, son olarak evrensel tarih adını da verdiği dünya tarihinin gelişimini irdelemektedir.

Bu bağlamda, dünya tarihinin tesadüf veya şans faktörü gibi irrasyonel unsurlar tarafından değil, mutlak akli yansıtan Tinin kendisi tarafından yönetildiğini savunan Hegel, onun rasyonel bir gelişim süreci içinde özgürlüğe doğru ilerlediğini belirtmektedir. "... Bu tarih, salt esprinin özgürlüğü kavramı uyarınca, aklın

²⁴⁰ G.W.F. Hegel, (2004), s. 30

²⁴¹ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 30.

momentlerinin, esprinin kendilik bilinci ve özgürlük momentlerinin zorunlu gelişmesidir, evrensel esprinin kendi kendisini yorumlayıp açıklaması ve gerçekleştirmesidir.”²⁴² Hegel, burada evrensel espri olarak ifade ettiği mutlak Tinin özgürlüğe doğru bu ilerleyişi sırasında, bireylerin ve halkların da kendi özel koşullarına göre boy gösterdiklerini belirtmekle birlikte, dünya tarihinin esas olarak devletlerle ilgili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Hegel’e göre, bireyler ve halklar, ancak belirli bir halkın somut gerçekliğini oluşturan ulusal bütünlüğe, bir diğer deyişle devlete katıldıkları ölçüde dünya tarihinin konusunu oluşturabilirler. Bu nedenle, “ulusal Devletler oluşturmayan halklar dünya-tarihinde irdelenmekten aşağı yukarı dışlanırlar.”²⁴³

Böylece, Hegel dünya tarihinin temel birimini devletlerin oluşturduğunu ifade etmektedir. Buna göre, birbirleriyle ilişkilerinde her devlet kendi özel çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışırken, aslında gizli bir amacın araçları olarak iş görmekte ve mutlak Tinin “bilinçsiz araçları ve momentleri”ni²⁴⁴ meydana getirmektedir. Hegel’in gizli olarak ifade ettiği bu amaç, mutlak Tinin bütün sınırlı ve sonlu durumlardan kurtulmasıdır. Çünkü Hegel, mutlak Tinin kendini sınırsız ve sonsuz bir şekilde gerçekleştirebilmesi için, devletlerin sınırlı ve sonlu varlığına ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Hegel’e göre, sürekli bir ilerlemeyi temsil eden dünya tarihinde, her biri bir aşamaya karşılık gelen devletler sınırlı ve sonlu bir nitelik taşıdıkları için belirli bir dönem yaşamakta ve sonra yok olmaktadır. Dolayısıyla bir halkın somut gerçekliğini yansıtan devletler belirli bir zaman diliminde dünya tarihine egemen olmakta ve sonra da düşüşe geçmektedir. İşte devletler dünya

²⁴² G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 266.

²⁴³ F. Copleston, (2000), s. 75.

²⁴⁴ G.W.F. Hegel, (2004), s. 267.

tarihine egemen oldukları bu dönem boyunca mutlak Tinin gelişmesini temsil etmekte, fakat doğalarının sınırlı ve sonlu niteliğinin sonucu olarak da yerlerini zamanla başka halkların temsilcisi olan devletlere bırakmaktadır. Mutlak Tinin gerçekleşmesine hizmet eden bu diyalektik süreç, aynı zamanda halkların kaderini de oluşturmaktadır. “Dünya tarihi, dünyanın yüce yargı divanıdır.”²⁴⁵ Bu nedenle, Hegel halkların kaderinin dünya tarihinin gelişim süreci içinde belirlendiğini ifade etmekte ve her halkın dünya tarihinde belirli bir aşamaya karşılık geldiğini vurgulamaktadır.²⁴⁶ Bu aşamaları, sırasıyla Doğu dünyası, Yunan dünyası, Roma dünyası ve Germen dünyası temsil etmektedir. Dünya tarihinin bu gelişiminde, başlangıcı temsil eden Doğu dünyası yalnızca bir kişinin özgür olduğu despotizme, Yunan ve Roma dünyası kimi insanların özgür olduğu demokrasiye ve tarihin sonunu temsil eden Germen dünyası da herkesin özgür olduğu monarşiye karşılık gelmektedir.²⁴⁷

Bu kapsamda, ilk olarak dünya tarihinin başlangıcına tekabül eden Doğu dünyasını ele alan Hegel, özellikle Çin, Hindistan, İran ve Mısır uygarlıklarını incelemektedir. Bu yönüyle Hegel “Asya dünyasını tarih şemasına dahil eden ve Avrupa dışı dünyayı tarihsel marjinalliğinden kurtaran ilk Avrupalı düşünürlerden biridir.”²⁴⁸ Çünkü Hegel’e göre dünya tarihi basamaklar tarzında ilerleyen evrensel bir gelişmenin tarihidir ve bu gelişmede Doğu dünyası özgürlüğün başladığı ilk basamağı oluşturmaktadır. Bu açıdan Doğu dünyasını tarihin çocukluk dönemi olarak

²⁴⁵ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 266.

²⁴⁶ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 268-269.

²⁴⁷ G.W.F. Hegel, (2006), s. 83-84.

²⁴⁸ S. Avineri, (1988), s. 223.

adlandıran Hegel, Doğuluların “insan olarak insanın özgür olduğunu”²⁴⁹ bilmediklerini ve onların bilgisinin yalnızca bir kişinin özgürlüğünü tanımakla sınırlı olduğunu belirtmektedir. “Doğuya özgü tasarımın görkemi herkesin ona ait olduğu Töz olarak tek bir Öznedir, öyle ki başka hiçbir Özne kendini ondan ayırmaz ve kendi öznel Özgürlüğünde kendini yansıtmaz.”²⁵⁰ Tek başına özgür olan bu kişi ise, kendi dışında kalan herkesin kendisine itaat etmekle yükümlü olduğu bir despottur. Bu despot devletin yöneticisi olarak aynı zamanda en yüksek din adamı konumundadır. Çünkü Doğu dünyasında devleti oluşturan siyasal ana yapı ile hukuk kuralları dini ve ahlaki emirlerden oluşmaktadır. Bu nedenle, Doğu dünyasında devletin yönetim biçimini teokrasi oluşturmaktadır.²⁵¹

Doğu dünyasından sonra gelen ve tarihin gençlik dönemini oluşturan Yunan dünyası ise yalnızca bir kişinin değil, birden fazla insanın özgür olduğu bir aşamayı temsil etmektedir. Bu aşama, Doğunun despot dünyasından özgür bireysellik ilkesini tanıyan Yunan kent devletleri dünyasına doğru bir gelişmeyi içermektedir. Ancak Yunan dünyasında özgür kişilerin sayısı artmakla birlikte, kölelik kurumunun varlığı bütün insanların özgür olmasını engellemektedir. Kölelik kurumunun varlığı ise Yunan dünyasında hakim olan yönetim biçimini oluşturan demokrasinin işleyişi için gereklidir. Çünkü kentin yönetimine katılan özgür insanların günlük işlerini karşılamak için kölelerin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak kölelerin varlığı karşısında özgür bireysellikleri temsil eden Yunan vatandaşları, yalnızca tamamlanmamış bir biçimde özgürdür. Bunun sebebi, Yunanlıların kendi çıkarlarıyla içinde yaşadıkları toplumun çıkarlarını birbirinden ayıramaması, bir diğer deyişle

²⁴⁹ F. Copleston, (2000), s. 76.

²⁵⁰ G.W.F. Hegel, (2006), s. 84.

²⁵¹ G.W.F. Hegel, (2004), s. 271.

kendi varlıklarını toplumsal yaşamı oluşturan gelenek ve göreneklerden bağımsız olarak düşünememesidir. Dolayısıyla Yunan dünyasının özgür vatandaşları, “kendilik bilincinin subjektivitesine değil, onun dışında ve üstünde yer alan bir güce aittir.”²⁵² Bir diğer deyişle, Yunan dünyasındaki özgür insanın davranışları, kendi iradesinden çok, içinde yaşadığı toplumsal bağlam tarafından belirlenmekte ve özgür bireysellik ile bu bağlam arasında herhangi bir gerilim ya da çatışma oluşmamaktadır.²⁵³ Böylece, Yunan dünyasında ortaya çıkan ve Yunan kent devletlerinin temelini oluşturan özgür bireysellik ideası, eleştirel bir bilinçten yoksun olan geleneksel bir birliğe dayanmaktadır. Buradaki geleneksel birlik, devlet ile özgür bireysellik arasındaki bir birliktir. Ancak bu birlikte, özgür bireysellik kendi içinde herhangi bir farklılaşma yaşamamakta ve özgürlüğü için herhangi bir mücadeleye girmemektedir.²⁵⁴

Özgür bireyselliğin Yunan dünyasında elde ettiği bu rahat ve kendiliğinden oluşan özgürlük atmosferi, tarihin erkeklik çağını temsil eden Roma dünyasına gelindiğinde, yerini kendi içinde farklılaşmaya ve zorlu bir mücadeleye bırakmaktadır. Çünkü Yunan dünyasının aksine, Roma dünyası “ne efendinin özencine göre, ne de birinin güzel istencine boyun eğerek davranır”²⁵⁵ Bu dünyada devlet kendini soyut olarak ortaya koymakta ve evrensel bir amaca doğru geliştirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle, devlet özgür bireyleri karşısına almakta ve evrensel amacını gerçekleştirmek için onlara boyun eğdirmektedir. Devletin bireyler üzerinde uyguladığı bu baskı karşısında özgürlük kişinin kendi içine yönelmektedir.

²⁵² G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 272.

²⁵³ P. Singer, (2003), s. 28-29.

²⁵⁴ G.W.F. Hegel, (2006), s. 85-86.

²⁵⁵ G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 86.

Dolayısıyla Roma dünyasında, farklılaşma doruk noktasına ulaşmakta ve bir yanda bireylerin kendilik bilinci, diğer tarafta ise soyut evrensellik olmak üzere sonsuzca bir ayrışma yaşanmaktadır. Bu ayrışma, iktidarını ne pahasına olursa olsun korumaya çalışan aristokrasi ile demokrasi arasında bir çatışmaya dönüşmekte ve ahlaki yaşamın çöküşüne neden olmaktadır. Böylece, Roma dünyasında bütün kişiler şekli bakımından eşit haklara sahip kabul edilmekle birlikte, onların farklı düşünceler ve yaşama biçimleri geliştirmesine izin veren gerçek özgürlük ortaya çıkmamaktadır.²⁵⁶ Ancak Roma dünyasının temsil ettiği bu dönemde, her ne kadar gerçek özgürlük tam olarak ortaya çıkmasa da, Hıristiyanlık tarihsel bir güç konumuna yükselmekte ve bu yükseliş sayesinde, Yunan dünyasında geçerli olan kölelik kurumu ile bireylerin özgürce seçim yapmalarını engelleyen kahinlik kurumu değerlerini kaybetmekte ve Yunan halkının geleneksel ahlakının yerini Hıristiyan ahlakı almaya başlamaktadır.²⁵⁷

Roma dünyasından sonra tarihin yaşlılık çağını ve dolayısıyla sonunu temsil eden Germen dünyası gelmektedir. Buradaki yaşlılık benzetmesi Germen dünyasının bir zayıflık taşıdığına değil, aksine mutlak akıllı temsil eden Tinin bu aşamada ulaştığı tam olgunluğa işaret etmektedir.²⁵⁸ Bu aşama, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden modern zamanlara kadar uzanan dönemin tamamını kapsamaktadır. Hegel'in, burada yalnızca Almanya'yı değil; İskandinavya, Hollanda, Britanya ile birlikte kısmen İtalya ve Fransa'yı da dahil ederek incelediği bir dönem için Germen dünyası terimini kullanmış olmasının temel gerekçesi ise, Almanya'da başlayan Reform hareketini Roma döneminden bu yana yaşanan en önemli gelişme olarak görmesidir.

²⁵⁶ G.W.F. Hegel, (2004), s. 273.

²⁵⁷ P. Singer, (2003), s. 34.

²⁵⁸ G.W.F. Hegel, (2006), s. 87.

Buna göre, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra geçen bin yıl boyunca dünya tarihi, uzun ve olaylarla dolu korkunç bir geceyi çağrıştıran ortaçağ karanlığını yaşamıştır. Ortaçağ karanlığını temsil eden bu geceden sonra ortaya çıkan Rönesans ise, parlak ve şanlı bir günün geri dönüşünün ilk işaretini vermiştir. Almanya'da başlayan ve yalnızca Germen halkları arasında kök salmış olan Reform ise, sonuçları itibarıyla modern zamanları da aydınlatan bir güneş olmuştur. Bu bağlamda, Kilise'nin yozlaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan Reform hareketi, Roma Katolikliği'nin yerine Protestanlığı geçirmiş ve Kilise'nin gerek birey gerekse devlet karşısındaki eski konumunu kaybetmesine yol açmıştır. Bu süreçte, her insanın kendi iç dünyasında Tanrı ile ilişki kurabileceğini anlayan bireyler için artık Kilise'nin dışsal otoritesine ihtiyaç kalmadığı gibi, Kilise ile devlet arasındaki karşıtlıklar da ortadan kalkmış ve devlet Kilise'ye alt güdümlü olmaktan kurtulmuştur. Hegel'e göre bu sonuç Reform hareketinin en önemli yanını oluşturmaktadır. Çünkü inancın bir vicdan ilkesine dönüşmesi ve dışsal otoritelerden kurtulmasıyla, insanın kaderi özgür olarak belirlenmeye başlamıştır. Bu nedenle, Reform hareketinden sonra dünya tarihi; tek tek her insanın doğrunun ve iyinin yargılanmasında kendi rasyonel gücünü özgür bir şekilde kullanmasına ve böylece mülkiyet, yasa ve ahlakı da içeren bütün toplumsal kurumların rasyonel standartlara boyun eğen bir evrenselliğe ulaşmasına tanıklık etmektedir. Çünkü kendi rasyonel gücünü özgür bir şekilde kullanabilen bireyler, yalnızca rasyonel olarak örgütlenmiş bir toplumsal yapıya onay vereceklerdir. Dolayısıyla bu süreçte hem toplumsal yapıyı içeren objektif dünya rasyonel bir biçimde örgütlenmekte, hem de bireyler özgür bir şekilde bu objektif dünyaya katılmaktadır. Böylece özgürlük, subjektif ve objektif düzeyde birlikte gerçekleşmektedir. Özgürlüğün her iki düzeyde de gerçekleştiği ve artık dünya

tarihinin amacına ulaştığı bu aşamayı Germen dünyası temsil etmektedir. Çünkü Germen dünyasında ortaya çıkan ve anayasal monarşi biçiminde örgütlenen devlet, hem bireylerin kendi özgür iradelerine göre etkinlik gösterebilmesini sağlamakta, hem de bütün toplumsal ve siyasal kurumlarıyla gerçek dünyanın rasyonel bir örgütlenmesini meydana getirmektedir.²⁵⁹ Germen dünyasında, özgürlüğün hem subjektif hem de objektif düzeyde gerçekleşmesiyle birlikte, mutlak Tinin kendini sınırsız ve sonsuz bir şekilde ortaya koyabilmesinin de önü açılmaktadır. Buna göre, subjektif ve objektif tinin birlikteliğini temsil eden devlette, insanlar sanat, din ve felsefe aracılığıyla mutlak Tinin bilincine varmaktadır.²⁶⁰

Böylece mutlak Tinin özgürlüğe doğru ilerleyişine sahne olan dünya tarihine yönelik incelemesini tamamlayan Hegel'in, tıpkı Kant gibi, tarihi teleolojik bir süreç olarak ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda, her iki filozof da ilerlemeci bir tarih anlayışını benimsemekte ve tarihin özgürlüğe doğru geliştiğini düşünmektedir. Ancak tarihsel gelişmeyi, her türlü toplumsal ve tarihsel bağlamından soyutlayarak ele alan ve özgürlüğün gerçekleşmesi için cumhuriyet devletini şart koşan Kant'ın aksine, Hegel dünya tarihini her dönemin kendi özel şartları içerisinde değerlendirmekte ve özgürlüğün anayasal monarşi biçiminde örgütlenen devlette gerçek anlamıyla ortaya çıktığını düşünmektedir. Çünkü ahlaki ilerlemeyi esas alan Kant'ın *olması gerekene* odaklı yaklaşımından farklı olarak, mutlak Tinin tarihteki gelişmesini takip etmeyi esas alan Hegel'in *olana* odaklı bir yaklaşımı

²⁵⁹ P. Singer, (2003), s. 35-37.

²⁶⁰ G.W.F. Hegel, (2004), s. 274. (Dünya tarihine ilişkin incelemesini özgürlüğün somut bir şekilde gerçekleştiği yer olan Alman dünyasında sonlandıran Hegel'in; gerek ideal devlet modeli olarak anayasal monarşiyi kabul etmesi, gerekse Luther Protestanlığının önemine ve rolüne atıfta bulunması, Alman milliyetçiliğini ve kendi döneminin Alman devletini, yani Prusya monarşisini meşrulaştırmakla suçlanmasına neden olmuştur. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Karl Popper, (2000), s. 33-79.)

bulunmaktadır. Dolayısıyla Hegel'in kendi dönemindeki Alman devletinin özelliklerine denk düşen anayasal monarşiyi en rasyonel devlet biçimi olarak görmesi bu yaklaşımın bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ

Her ikisi de büyük ve kapsamlı felsefe sistemleri kuran Immanuel Kant ile G.W.F. Hegel'in geliştirmiş oldukları hukuk felsefeleri eşit oranda karşılık bulamamış ve Hegel'e kıyasla, Kant'ın hukuk felsefesi geri planda kalmıştır. Özgün bir hukuk felsefesi geliştirememiş olmasının yanı sıra; yaşadığı dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik gerçekliği de, Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesine hakim olan idealist yaklaşımın benimsenmesine engel olmuştur. Buna karşılık, Hegel'in hukuk felsefesi, gerek özgünlüğüyle gerekse kendi döneminin siyasal, toplumsal ve ekonomik gerçeklerini dikkate alan realist yaklaşımıyla, başta dönemin Almanya'sı olmak üzere, birçok siyasal iktidarın örgütlenme biçimini ve modern siyaset felsefesinin bazı temel konularını da etkilemiştir.

Öte yandan, her ne kadar özgün ve yenilikçi bir hukuk felsefesi geliştirememiş olsa da, Kant'ın, özellikle toplumsal sözleşmeyi tarihi bir gerçeklik olarak gören doğal hukuk anlayışında yaptığı değişiklik, hem hukuk felsefesi hem de siyaset felsefesi açısından önemlidir. Bu doğrultuda, Kant, toplumsal sözleşmeyi, Rousseau'nun iddia ettiği gibi, tarihsel bir gerçeklik olarak değil; toplumsal bir akıl ilkesi olarak ele almış ve onu varsayımsal bir temel üzerine inşa etmiştir. Bu değişiklik sayesinde, siyasal egemenliğin meşruiyetini oluşturan toplumsal sözleşme teorisinin kendisini neyin meşru kıldığı sorusu cevabını bulmuş ve böylece toplumsal sözleşme teorisi rasyonel bir temel kazanmıştır. Kant, rasyonel bir temel kazandırdığı toplumsal sözleşme teorisiyle, yalnızca siyasal egemenliğin kaynağını açıklamakla kalmamış; aynı zamanda sivil toplumun ortaya çıkışını da açıklamıştır. Çünkü Kant da, tıpkı diğer

toplumsal sözleşmecî düşünürler gibi, sivil toplum ile siyasal toplumu, eş deyişle devleti anlamdaş kavramlar olarak görmekte ve sivil toplumun veya onunla özdeş kabul edilen siyasal toplumun ortaya çıkışını, mülkiyet ve can güvenliğinin olmadığı olumsuz bir momenti temsil eden ‘doğal durum’ varsayımından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Kant’a göre, insanların ortak arzusunu yansıtan bir temel yasa olan toplumsal sözleşme aracılığıyla, devlet-öncesi ilişkiler alanına karşılık gelen doğal durum aşılmakta ve daha üst düzeyde bir yaşam alanına denk düşen sivil ya da siyasal topluma dönüşmektedir. Kant’ın siyasal egemenliğin kaynağına yönelik bu haklı çıkarma ve rasyonelleştirme çabası, onun sivil toplumla devleti özdeş kabul eden bir yaklaşımı savunmasına yol açmış ve bu iki kavramın birbirinden nitelikçe farklı olduğunu görmesine engel olmuştur.

Nitekim Hegel, bu durumu fark etmiş ve sivil toplum ile devleti birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Çünkü Hegel, devlet öncesi ilişkileri, mülkiyet ve toplumsal sözleşme çerçevesinde ele alan ve aralarında Kant’ın da bulunduğu doğal hukuk filozoflarından farklı düşünmekte ve özel mülkiyet ilişkilerinin bir sonucu olan sözleşme kavramının, siyasal nitelikli ilişkilere sokulmaya çalışılması durumunda büyük karışıklıklara yol açacağını ifade ederek, siyasal egemenliğin kaynağının ya da devletin temeli, kökeni gibi konuların bir sözleşmenin kapsamı içinde ele alınamayacağını belirtmektedir. Herhangi bir siyasal iktidarın bulunmadığı ve insanların birbirlerinden yalıtılmış bir halde yaşadıkları devlet-öncesi ilişkiler alanına karşılık gelen bir doğal durum varsayımına karşı çıkan Hegel, sivil toplumla karıştırılmaması gerektiğini vurguladığı devletin, bireyle ilişkisinin bütünüyle başka bir nitelikte olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede, sivil toplum ile devleti

birbirinden ayıran ve sivil toplumun, aile ile devlet arasında yer alan bir evreye karşılık geldiğini düşünen Hegel, sınıfların oluşumundan ekonomik ilişkilere, adli mekanizmadan idari ve örgütsel yapılara kadar, birçok ögeyi bu evreye dahil etmektedir. Geleneksel aile bağlarını koparmasından ve çıkara dayalı bireyselliğe yol açmasından ötürü sivil toplum evresini ahlaki bir çöküntü alanı olarak düşünen Hegel, hem sivil toplum içindeki bireyin özgürlüğünü hem de devletin evrenselliğini korumak için bu evrenin aşılması ve devlet tarafından sıkı bir denetim altına alınması gerektiğini belirtmektedir. Böylece Hegel, sivil toplum-devlet özdeşliğinin yerini sivil toplum-devlet düalizminin aldığı ve sivil toplumu da kendisine alt güdümlü kıldığı oldukça kapsamlı bir devlet teorisi oluşturmaktadır.

Hegel'in sivil toplum içindeki bireyin özgürlüğüyle devletin evrenselliğini uzlaştırmaya çalıştığı bu teorinin, devletin sivil toplum üzerinde mutlak bir egemenlik kurmasına ve bireyin devlet içinde erimesine yol açan totaliter bir anlayışa denk düştüğü ve Hegel'in bu görüşleriyle liberal devlet teorisine karşı çıktığı söylenebilir. Çünkü liberal teori, Kant'ın da savunduğu gibi, devletin görevini, bireyin güvenliğini ve mülkiyetini korumakla sınırlandırmakta ve hem devletin kökenine ilişkin görüşlerini hem de bireyin devletle ilişkisini bir toplumsal sözleşme temelinde açıklamaya çalışmaktadır. Oysa Hegel, devletin bireyin güvenliğini ve mülkiyetini korumakla görevli olmadığı gibi, kişilerin keyfi iradelerinin bir sonucu olan toplumsal sözleşme temelinde de açıklanamayacağını düşünmektedir. Çünkü Hegel'e göre toplumsal sözleşme teorisi, kendi başına bir amaç olan devleti yararlı bir araç durumuna indirgemektedir. Dolayısıyla Hegel için esas olan sivil toplum değil, devlettir. Bu çerçevede, devlet teorisinin merkezine insanı koyan ve devletin

görevini de vatandaşlarının can ve mal güvenliğini sağlamakla sınırlı tutan Kant'ın aksine; Hegel'in, merkezine devleti yerleştirdiği ve ona sivil toplum karşısında mutlak üstünlük tanıyan anti-liberal bir devlet teorisini savunduğu söylenebilir.

Sivil toplum-devlet ilişkilerine yönelik bu farklı yaklaşımları, her iki filozofun ideal devlet biçimlerine de yansımaktadır. Bu doğrultuda, Kant, egemenliğin halka ait olduğu ve temsili sisteme dayalı demokratik nitelikli bir Cumhuriyet devletini ideal devlet modeli olarak savunurken; Hegel, devletin gücünü çoğunluğun iradesine teslim ettiği ve devleti zayıflatan en kötü sistem olduğu için seçime dayalı böyle bir devlet düzenine karşı çıkmakta ve anayasal monarşiyi ideal devlet modeli olarak savunmaktadır. Hegel'in burada güçlü ve egemen devlet vurgusu bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Hegel, bu vurgu dolayısıyla, sık sık kendi döneminin Prusya monarşisini meşrulaştırmaya çalışmakla suçlanmıştır. Ancak Hegel'in ifadelerinde, her ne kadar kendi dönemindeki Prusya monarşisinin özelliklerine karşılık gelen bir devlet teorisini savunduğuna ve böylece Prusya devletini idealize ettiğine ilişkin güçlü işaretler olsa da, Hegel için Prusya devletinin tarihin sonunu oluşturduğunu iddia etmek oldukça güçtür. Çünkü ne Hegel'in bütün sistemine yayılan diyalektik yöntemi bu türden bir iddiayı savunmaya imkan vermekte, ne de Hegel'in ideal devlet modeli olarak öne sürdüğü özellikler, bütünüyle dönemin Prusya monarşisinin özelliklerine uymaktadır. Ancak Kant'ın bireyin özgürlüğünü sağlamak üzere sınırlandırmaya çalıştığı siyasal egemenliğe, Hegel'in mutlak bir nitelik kazandırmaya çalıştığı şüphesizdir. Çünkü Hegel, somut özgürlüğün olması için devletin varlığını vazgeçilmez bir koşul olarak görmekte ve devletin hem içe hem de dışa karşı özgürlüğün güvencesini oluşturduğuna inanmaktadır.

Her iki filozofun tekil devletin niteliğine ilişkin bu analizleri, savaş, barış ve devletler-üstü bir yapının oluşması gibi durumları içeren devletler arası ilişkileri değerlendirme biçimlerini de etkilemiştir. Bu doğrultuda, temel birimini devletlerin değil, bireylerin meydana getireceği kozmopolit bir dünya vatandaşlığı düzeninin tarihin sonunu oluşturacağına inanan Kant, savaşı kesin bir dille reddetmekte ve ebedi barışı tesis edecek bir devletler federasyonunun kurulmasını önermektedir. Hegel ise, tıpkı Kant gibi, ilerlemeci bir tarih anlayışını savunmakla birlikte, tarihin sonuna ilişkin farklı düşüncelere sahiptir. Buna göre, Kant'ın kozmopolit dünya görüşüne karşı çıkan Hegel, tarihin sonunu ulus devletlerin oluşturduğuna inanmaktadır. Hegel, ayrıca devletler arası ilişkilerde savaşın her zaman için geçerli bir olasılık olduğunu ve Kant'ın iddia ettiği gibi en büyük kötülük olarak görülemeyeceğini belirtmekte ve savaşın olumlu birçok işlevi bulunduğunu dile getirerek, Kant'ın savunduğu ebedi barış düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu durum, Hegel'in, devleti uluslararası politikanın en temel birimi olarak kabul eden ve devletler arası ilişkileri de bir güç mücadelesi olarak gören realist yaklaşımından kaynaklanmaktadır.

Günümüzden geriye bakıldığında, Kant ile Hegel'in sivil toplum-devlet ilişkileri ve uluslararası politika bağlamında savunduğu görüşlerin, bazı açılardan önemini yitirmeye birlikte, hala değerini koruduğu söylenebilir. Bu çerçevede, küreselleşmenin egemen olduğu çağdaş siyaset felsefesi, Kant'ın kozmopolit felsefesiyle ortak birçok yönetime sahiptir. Kant'ın özellikle insanı merkeze alan devlet teorisi ile insan haklarına saygılı bir uluslararası hukuk düzenine yaptığı

vurgu, çağdaş siyaset felsefesinin temel ilkesi haline gelmiştir. Ancak her ne kadar kozmopolit bir nitelik taşısa da, çağdaş dünya düzeninin temel birimini hala Hegel'in savunduğu ulus devletler ve bu devletler arasındaki güç dengeleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kant ile Hegel'den günümüze kadar geçen zaman içinde, Birleşmiş Milletler'in ve Avrupa Birliği'nin kurulması gibi, Kant'ın idealist yaklaşımına gerçeklik kazandıran bazı gelişmeler yaşanmış olmasına rağmen; hem Birleşmiş Milletler'in hem de Avrupa Birliği'nin, ulus devletleri ve savaşları ortadan kaldıran bir dünya düzenine doğru evrilemediği ve Hegel'in realist yaklaşımını aşmadığı söylenebilir.

ÖZET

Bu tezde, Immanuel Kant ile G.W. Friedrich Hegel'in hukuk felsefelerinin sivil toplum-devlet ilişkileri bağlamında karşılaştırılmalı bir biçimde analiz edilmesi ve böylece her iki filozofun; hukukun özüne, otoritesine, toplumdaki rol ve işlevine, sivil toplum-devlet ilişkilerine yönelik düşüncelerini içeren hukuk felsefelerinin temel dinamiklerinin önemli bir boyutunun ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu amaca uygun bir şekilde, tezin ilk bölümünde Kant'ın hukuk felsefesi ele alınmış ve hukuk, özgürlük, sivil toplum, devlet ve devletler arası ilişkilere yönelik yaklaşımı incelenmiştir. İkinci bölümde ise, aynı kavramlar, Hegel'in hukuk felsefesi başlığı altında ele alınmış ve Kant ile karşılaştırılmalı bir biçimde açıklanmaya çalışılmıştır. Tez, sivil toplum-devlet ilişkileri ve uluslararası politika bağlamında Hegel'in *olana uygun* bir bakış açısından hareketle realist bir yaklaşımı benimsediği ve Kant'ın ise *olması gerekene* göre hareket ederek idealist bir yaklaşım geliştirdiği düşüncesiyle sonuçlandırılmıştır.

ABSTRACT

This thesis intends to analyze comparatively Immanuel Kant's and G. W. Friedrich Hegel's philosophies of law within the context of the relations between civil society and state, and thereby to reveal an important aspect of the basic dynamics of their philosophy of law, which includes their thoughts related the essence, authority, social role and function of law and to the relation between civil society and law. To this end, the first chapter of the thesis deals with Kant's philosophy of law and looks into his approach to the relations among law, freedom, civil society and state, and among states. Second chapter deals with the same concepts within the scope of Hegel's philosophy of law and aims at explaining them comparatively with Kant. The study closes with the conclusions that Hegel assumed a realist approach departing from a perspective *according to what is*, and Kant an idealist approach departing from a perspective *according to what ought to be* within the context of relations between civil society and state, and of international policy.

KAYNAKÇA

Aksu, Şener, **Hegel ve Tarih Felsefesi**, 1. Baskı, Ankara: Anı Yay., 2006.

Arendt, Hannah Arendt, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, çev. Yasemin Tezgiden, **Cogito: Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant**, 2. Baskı, Sayı 41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, s. 340-381.

Arnhart, Larry, **Siyasi Düşünce Tarihi: Plato’dan Rawls’a**, çev. Ahmet Kemal Bayram, 1. Baskı, Ankara: Adres Yay., 2004.

Avineri, Shlomo, **Hegel’s Theory of the Modern State**, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Avineri, Shlomo, **The Problem Of War in Hegel’s Thought**, Journal of the History of Ideas, Vol 22, No 4, 1961, s. 463-474.

Bielefeldt, Heiner, “Demokratik Hukuk Devletinde Özgürlük ve Güvenlik”, çev. Yüksel Metin, **Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal**, der. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan, Adnan Küçük, 1. Baskı, Ankara: Adres Yay., 2008, s. 271-295.

Bobbio, Norberto, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, çev. Mehmet Küçük, **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, der. John Keane, 1. Baskı, Ankara: 7 Kıta Yay., 2004, s. 91-119.

Bolay, Süleyman Hayri, “Hegel’in İnsana Bakışı”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 30, 1999, s. 9-28.

Bravo, Hamdi, “Locke’ta ve Hegel’de Mülkiyet Kavramı”, haz. Hayrettin Ökçesiz, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Sayı 16, İstanbul: İstanbul Barosu Yay., 2007, s. 169-179.

Cassirer, Ernst, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Cassirer, Ernst, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, 1. Baskı, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1988.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, 5. Baskı, İstanbul: Paradigma Yay., 2002.

Copleston, Frederick, **Hegel**, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 2000.

Copleston, Frederick, **Hobbes-Locke**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 1998.

Dağı, İhsan D., “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”, **Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar**”, der. Atilla Eralp 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yay., 1997, s.185-227.

Doğan, İlyas, **Özgürlükçü ve Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum**, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yay., 2002.

Flechtheim, Ossip K., **Hegel and the Problem of Punishment**, Journal of the History of Ideas, Vol 8, No 3, 1947, s. 293-308.

Fraser, Ian, **Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı**, çev. Beyza Sumer Aydaş, 1. Baskı, Ankara: Dosy Yay., 2008.

Freyer, Hans, **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, çev. Tahir Çağatay, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1960.

Gökberk, Macit, **Felsefenin Evrimi**, 1. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Gönenç, Ayşenur Akpınar, **Sivil Toplum: Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi**, 1. Baskı, Ankara: Altkitap Yay., 2001.

Güriz, Adnan, **Hukuk Felsefesi**, 4. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1996.

Habermas, Jürgen, “200 Yıl Sonra - Kant’ın Ebedi Barış Düşüncesine Bakış”,
“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, çev.
İlknur Aka, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002, s. 69-111.

Hegel, G.W.F., **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, 2. Baskı,
İstanbul: Sosyal Yay., 2004.

Hegel, G.W.F., **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, 3. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yay.,
1995.

Hegel, G.W.F., **Tarih Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul: İdea Yay.,
2006.

Hegel, G.W.F., **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea
Yay., 2004.

Hinchman, Lewis P., **Hegel's Theory of Crime and Punishment** , Review of
Politics, 44:4, 1982, s. 523-545.

Hünler, Solmaz Zelyut, **Dört Adal: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume**, 1. Baskı,
İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

Jalley, Michele, “Kant, Hegel ve Etik”, çev. ve der. Hüsen Portakal, **Hegel ve
Aydınlanma Yüzyılı**, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yay., 2002, s. 141-159.

Kant, Immanuel, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, 1. Baskı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1982.

Kant, Immanuel, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, 1. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yay., 2006, s.30-103.

Kant, Immanuel, “On The Common Saying: This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice”, translated by H. B. Nisbet, **Kant: Political Writings**, ed. Hans Reiss, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 61-93.

Kant, Immanuel, **Pratik Usun Eleştirisi**, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1994.

Kant, Immanuel, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, **Seçilmiş Yazılar**, çev. ve der. Nejat Bozkurt, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 223-266.

Kant, Immanuel, **The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence As the Science of Right**, translated by W. Hastie, Edinburgh: T.& T. Clark Publication, 1887.

Keane, John, “Despotizm ve Demokrasi”, çev. Levent Köker, **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, der. John Keane, 1. Baskı, Ankara: 7 Kıta Yay., 2004, s. 47-91.

Locke, John, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, 1. Baskı, Ankara: Babil Yay., 2004.

Marcuse, Herbert, **Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 2000.

Marx, Karl, **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, 1. Baskı, Ankara: Sol Yay., 1997.

Methais, Pierre, “Hegel ve Rousseau’ya Göre Sözleşme ve Genel İstenç”, çev. ve der. Hüsen Portakal, **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yay., 2002, s. 97-140.

Murphy, Jeffrie G.-Coleman, Jules L., **Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence**, Colorado: Westview Press, 1990.

Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi**, 2. Baskı, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 1996.

Popper, Karl, **Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası**, 2. Cilt, çev. Harun Rızatepe, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Riedel, Manfred, **Transcendental Politics? Political Legitimacy and Concept of Civil Society in Kant**, Social Research, Vol 48, No 3, 1981, s.588-613.

Rosenfeld, Michel, “Hukuk Devleti ve Anayasal Demokrasinin Meşruiyeti”, çev. Ali Rıza Çoban, **Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal**, der. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan, Adnan Küçük, 1. Baskı, Ankara: Adres Yay., 2008, s. 211-259.

Ross, Alf, **On Law and Justice**, London: Stevens&Sons Limited, 1958.

Rousseau, Jean Jocques, **Toplumsal Sözleşme**, çev. Alpagut Erenuluğ, 3. Baskı, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

Sabine, George, **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. Özer Ozankaya, 4. Baskı, İstanbul: Cem Yay., 2000.

Savran, Gülnur, **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, 1. Baskı, İstanbul: Alan Yay., 1987.

Schmitt, Carl, “Liberal Hukuk Devletinin İlkeleri ve Hukuk Devletinde Kanun Kavramı”, çev. Bilal Canatan, **Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal**, der. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan, Adnan Küçük, 1. Baskı, Ankara: Adres Yay., 2008, s. 119-149.

Singer, Peter, **Hegel**, çev. Bahar Öcal Düzgören, 1. Baskı, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 2003.

Smith, Constance I., **Hegel on War**, Journal of the History of Ideas, Vol 26, No 2, 1965, s. 282-285.

Stillman, Peter G., **Hegel's Civil Society: A Locus of Freedom**, Polity, Vol 12, No 4, 1980, s. 622-646.

Taylor, Charles, **Hegel**, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Taylor, Charles, **Hegel and Modern Society**, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tunçay, Mete, "Sivil Toplum Kuruluşlarıyla İlgili Kavramlar", **Sivil Toplum**, Sayı 1, 2003, s.9-14.

Türközer, Bahir Güneş Türközer, "Hegel'in Hukuk Sistematiğine Özlü Bir Bakış", **Prof. Dr. Özer Şeliçi'ye Armağan**, 1. Baskı, Ankara: Seçkin Yay., 2006, s. 841-863.

Vecchio, Giorgio D., **Hukuk Felsefesi Dersleri**, çev. Sahir Erman, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1952.

Weil, Eric, **Hegel and The State**, translated by Mark A. Cohen, London: The Johns Hopkins Press, 1998.

West, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, 2. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Westphal, Kenneth, “The Basic Context and Structure of Hegel’s Philosophy of Right”, **The Cambridge Companion to Hegel**, edited by Frederick C. Beiser, New York: Cambridge University Press, 2008.

Yalvaç, Faruk, **Jean Jacques Rousseau ve Uluslararası İlişkiler**, 1. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2007.

Yalvaç, Faruk, **Hegel’in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş**, 1. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008.

Yenişehirlioğlu, Şahin, **Birey-Toplum-Devlet İlişkileri**, 2. Baskı, Ankara: Ümit Yay., 1995.

Yıldırım, Erdoğan, “Kalıcı Barış Özlemi Üzerine”, **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ed. Nebil Reyhani, 1. Baskı, Ankara: Vadi Yay., 2006, s. 513-523.

Yıldırım, Murat, “Sivil Toplum ve Devlet”, **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 27, No: 2, 2003, s.226-242.