

Otoritenin Şiddet Kullanma Hakkından Söz Edilebilir mi?

Is it Possible to Talk about the Authorities' Right to Violence?

ERAY YAĞANAK
Mersin University

Received: 25.05.15 | Accepted: 03.12.15

Abstract: In this article, the author intends to analyze whether one can talk about the Authorities' (political power's or State's) right to violence within the context of the ethical and legal relations, and to discuss the legal foundations of the authority's right to violence as required. The burden of the discussion is being carried out within the tradition of Social Contract and the doctrines of Natural Law. In this article, it is argued that the concepts of authority, violence and human rights, in general, are being discussed out of their relevant contexts, and as a result of this approach, especially when we ignore the distinctions between ethics and law, the expected or the desired results cannot be achieved.

Keywords: Human rights, natural law, authority, violence, power, ethics.



Hannah Arendt, “İnsanlık Durumu” adlı kitabında “İnsanlar neyi yapar ya da bilir veya tecrübe ederlerse etsinler, onları, yalnızca haklarında söz edebildikleri ölçüde anlamlı kılabilirler (Arendt, 1994, 31)” der. Arendt’in bu ifadesi şunu çağrıştırmaktadır: Bizler soyut ve kavramsal düşünme becerilerimizi kullanmaya başladığımızda, kendi düşüncelerimizi ve ötekilerin düşüncelerini anlam bakımından ortak bir zeminde buluşturmaya, yine düşüncelerimizi tekil bir durum veya tarihsel bir olay örneğinde temellendirmeye, onların iş görür ve anlamlı olup olmadıklarını tespit etmeye çalışırız. Ne var ki, her kavram onu kullanan kişinin bilişsel içeriklerine ve bu bilişsel içeriklerin karşılık geldiği olgular arasındaki uygunluğa ya da uygunsuzluğa bağlı olarak her zaman açık ve seçik olmayabilir ve bu nedenle de kavramın uygulandığı tekil durum veya tarihsel olayın anlaşılmasında güçlükler ortaya çıkabilir. Bu durum hem insanın kendisi hakkındaki hem de diğer şeylerin, insanlar da dahil olmak üzere, neliğine ilişkin bilgisini de kapsayacak bir niteliğe sahiptir.

İnsan Hakları, Otorite ve Şiddet kavramları da dile getirdiğim anlam belirsizliğini, açık ve seçik olma bakımından, örneklendiren üç kavram olarak incelenmeye muhtaçtır. Çünkü, bu üç kavram birbiriyle ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde, hangi tekil ya da çoğul (çoğul kavramını topluluk, toplum ve devleti de içerecek şekilde kullanıyorum) insan eyleminin şiddet kullanımına karşılık geldiği ve hangi şiddet eyleminin bir insan hakkı ihlali olduğu belirsizdir. Bu belirsizlik bu kavramlara, etik ve hukuk bağlamında, yüklenen semantik içeriklerde gizlidir. Burada belirsizlik ile kastedilen şey bu kavramların birbirlerinden bağıntısız oldukları ve bu bağıntısızlığa rağmen bir arada kullanılıyor oldukları değildir. Hiç kuşkusuz bu üç kavramın etik ve hukuk ile içsel bir ilişkisi vardır. Ancak, bu ilişki bu üç kavramın hem etik ve hem de hukuk bakımından bir arada kullanılıyor olmasını zorunlu kılmaz. Çünkü etik ve hukuk bakımından insan hakları ihlali aynı kavramsal çerçevede ele alınamaz ve anlamlandırılmaz; bu ikisi arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik hak ihlalinin ortaya çıktığı varsayılan alanın ilişkisel ayırımına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu anlamda, örneğin, otorite’nin hangi durumlarda meşru güç, burada özellikle “güç” kavramı şiddet kavramı yerine tercih edilmiştir, kullanma yetkisine sahip olup olmadığı tartışmalı hale gelmektedir. Çünkü soruna otorite bakımından yaklaşıldığında, otorite’nin ne bireysel ne de kolektif anlamda bir



“şiddet kullanma hakkı”ndan değil fakat “güç kullanma yetkisinden” söz edilebilir. Bu iddiamı çalışmanın ileriki bölümlerinde şiddet ve güç kavramları arasındaki semantik ayrımlara ve otoritenin şiddet kullanma hakkına sahip olup olmadığı tartışmalarına bağlı olarak temellendirmeye çalışacağım.

İnsan haklarının, özsel olarak, insanın varlık yapısına içkin olduğu iddiasına ve bu iddiaya bağlı olarak farklı alanlara ilişkin farklı haklara sahip olduğu, her ne kadar bu ayrımlar yapılabilir olsa da “insan” söz konusu olduğunda bu türden ayrımların yapılmasının özsel olarak insanın sahip olduğu varsayılan haklara yönelik bir görmezden gelme durumunun ortaya çıkabileceği düşüncesiyle itirazlar olabilir. Ancak bu itirazların rasyonel dayanağının ne olduğu sorulduğunda sadece “insan” olmanın yeterli olduğu yanıtının veriliyor olması bugüne kadar insanın neliğine ilişkin kesin bir tanım yapılamamış olmasıyla çelişir gibi görünüyor. Bu, en azından şu ana kadar kendisini görünür kıldığı kadarıyla, çelişki ile şunu vurgulamak istiyorum: Varolan her şeyin kendine içkin bir değeri olduğu kabulünden hareketle insanın değerinin de ancak diğer varolanlar kadar olduğunu dile getiriyorum. Bu iddia insan hakkında bir soruşturma yapılmaması, onun ne ise o halde bırakılması gerektiği anlamına gelmiyor. Ancak insanın kendisi dışındaki bir şeyin ne olduğunu bilmeye, anlamaya yönelik çabası ile kendisinin ne olduğunu bilme ve anlama çabası birbirinden kategorik ve epistemik olarak çok farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olabiliyor. Ama yine de insan kendi neliğine yönelik merakını dizginleyemiyor. Ben bu çalışma bağlamında insanın ne tür bir neliğe, doğaya sahip olduğu konusuna değinmeyeceğim. İnsanın ne tür bir varlık olduğunun bilindiği varsayımıyla o türden bir varlık olmanın ona ne türden haklar sağladığını ve bu haklar aracılığıyla ne türden ayrıcalıklara sahip olduğunu incelemeye çalışacağım. Hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde birbirlerinden farklı disiplinler insanı incelemeye ve onun neliğini açıklamaya çalışırlar. Ne var ki, bütüncül bir açıklama henüz bulunabilmiş değil. Yine de insanın bir takım haklara sahip olduğu hemen hemen her çalışma alanı tarafından bir ön kabul olarak vurgulanır. Ancak, haklar konusundaki tartışmalar, kanımca, insana ilişkin bu hakların var olup olmadıklarından değil bu hakların ne türden haklar olduğu konusunda daha da önemlisi bu hakların, kaynakları bakımından, doğal olup olmadıkları noktasında çık-



maktadır. Bu nedenle, insanın gerçekten bir hakka sahip olup olmadığına ilişkin bir tartışma öncelikle “hak” kavramının çözümlenmesini gerektirir.

Her hak iddiası ya bir şey üzerinde bir hakka sahip olduğunu iddia eden kişiye içkin ya da bu kişinin dışında bir şeyle ilintilidir. İçkinlik ve dışsallık ilişkisi insanın hak iddiasına yönelik tartışma alanlarını birbirinden ayırır. Ancak, bu alanların birbirlerinden ayrı oldukları iddiası ontolojik/metafizik/transendent ayrıma değil kavramın uygulandığı alanla ilgili olarak epistemik/semantik içerik bakımından bir ayrıma işaret etmektedir. Bunu nesnel ve öznel hak (Edmundson, 2004, 3-14) arasındaki ayrıma bağlı olarak şöyle ifade edebiliriz. Nesnel hak söz konusu olduğunda, örneğin “sözünde durmak iyidir ya da doğrudur” (*It is right that p*) türünden bir iddiada bulunulduğunda, burada söz konusu olan şeyin mevcut ya da olası her durumda ‘p’ye karşılık gelen bir olgu durumu olduğu ve bu yapının, mantıksal kurgusu nedeniyle, başka türden yapılara da uygulanabileceği varsayımı ya da iddiası söz konusudur.

Mantıksal bağıntılar yoluyla kurulan bu tür tümcelerde iki ya da daha fazla tümce birbirine bağlanır ve tümce tümceyi dile getiren kişinin her türlü epistemik, etik ve dinsel inançlarının dışında nesnel bir özellik gösterir. Ancak öznel hak söz konusu olduğunda artık cümleler arasındaki mantıksal ilişkiler değil hak iddiasında bulunan kişi ve olduğu gibi olan ya da öyle olması öngörülen ya da talep edilen olgu durumları söz konusudur. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz. *X bir şeye ya da bir şey yapma hakkına sahiptir.* Burada ‘x’ bir kişi ya da grup olabilir ancak yine de bu yapı hak iddiasında bulunan kişi ya da gruba içkin bir özellik gösterir. Bir başka deyişle, buradaki ilişki, cümleler arasındaki mantıksal ilişkilere uygun, tümel ve genelleme, kişiyi ve grubu aşan bir duruma değil, kişi ya da grubun kendisi ve olgu durumu arasında kurduğu epistemik, etik ve dinsel inançlarına bağlı olarak ortaya çıkar. Örneğin, bir hak olarak adlandırılan ve eylemin hem çıkış noktası hem de sonucu insanın bizatihi kendisine içkin olan dini ritüelleri yerine getirme, eylem dışsallaştırılmadığı, bir başka deyişle, herkesin aynı şeyi yapması gerektiği iddiasında ve zorlamasında bulunmadığı sürece, kişinin etik, ahlak ve inanç anlayışına ve kavrayışına bağlı olarak anlam kazanır. Buradaki temel nokta dışarıdan müdahale olmaması ve eylemin kişinin kendisine içkin bir eylem olduğu ve bu eylemi gerçekleştirme hakkının kişinin kendisinden kaynaklandığının ilkece kabul



edilmesidir. Ancak, insan içinde bulunduğu doğal ve sosyal çevreden yalıtık bir biçimde yaşamıyor. Dolayısıyla, o'nun bu hakka sahip olduğunu ifade edebilmesinin ve bu hakkı kullanabilmesinin dışsal koşullarının da sağlanmış olması gerekir. Bu bağlamda, bir inanca sahip olma, o inancın gereklerini yerine getirme ile bu inancını özgürce ifade edebilme arasında anlam bakımından kategorik bir ayrım söz konusudur. Bir başka deyişle, inanma ve inandığı şeyin gereklerini yerine getirme hakkı ile bu hakkı kullanmaya yönelik düşüncelerini özgürce ifade etme hakkı bir ve aynı kategori içinde anlaşılmaz. Birincisi anlamını içkinlik düzeyinde kazanırken ikincisi dışsallık düzeyinde kazanır. Kısaca, birincisi ahlak alanına bağlı olarak kişinin özel alan dünyasında, ikincisi ise kişinin içinde bulunduğu kamusal alanın hukuksal ve politik yapısına bağlı olarak bir anlam kazanır. Şimdi, bu ayrım temelinde, hak ya da haklar dendiğinde ne söylenmek isteniyor, bir başka deyişle, bu kavramın doğasına ilişkin tartışmaları ele alacağım ve sonra da bu kavramın otorite ve şiddet kavramları ile ilişkisini ve daha geniş olarak da otoritenin şiddet kullanma hakkının olup olmadığını incelemeye çalışacağım.

Hak ya da hakların neliğine ilişkin tartışmalar antik Yunandan modern dünyaya toplum ve siyaset felsefesinin temel çalışma alanlarından birini oluşturur. Bu anlamda, hak ya da haklara ilişkin tartışmalar felsefenin iki temel disiplini olan etik ve siyaset içinden yürütülmektedir. Hak ya da haklar dendiğinde herhangi bir kişinin ya da bireyin, burada kişi ile bireyi birbirlerinden iki farklı anlamda, bir eylemin gerçekleştirildiği alan ve ilgili alana ait hak kavrayışlarının kazandığı anlamlar bakımından kullanıyorum, sahip olduğu hakkın doğasına bağlı olarak bir eylemi gerçekleştirmeye yetkisi (*entitlement*) olup olmadığı anlaşılır. Ancak burada bir ayrımı dikkate almak zorundayız. Bir hakka sahip olmak ve bu hakka sahip olmakla bir eylemi gerçekleştirme hakkının olup olmadığı birbirinden ayrı şeylerdir. Bir başka deyişle, hak kavramı eylemin ön koşulu olması bakımından ya da bir eylemin nedeni olması bakımından eylemin kendisinden önce gelir ve eylem meşruluğunu kendisine dayanak olan ve hak kavramına içkin olduğu varsayılan ilkedен alır. Aslında, hakların neliğine ilişkin tartışmalar tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. İnsanın varlık yapısını aşan, ancak buna rağmen insan eylemlerinin temelinde olduğu ya da olması gerektiği söylenen, zaman ve mekân üstü ilkelerin olup olmadığı sorunu



insan doğası denen şeyin ne olduğu sorusu ile yakından ilgilidir. Yukarıda da belirttiğim gibi insanın doğasının ne olduğu tartışmasının ayrıntılarına burada girmeyeceğim. Ancak, hak ve insan hakları tartışması bağlamında, bu hakların kaynaklarının neler olduğu konusundaki felsefi tartışmaları tarihsel olarak ele almadan da konunun nelliğini kavrayamayız.

Herhangi bir konu hakkında bir araştırma yapmaya, hem düşünsel hem pratik anlamda, girişen birisi işe, genellikle, hakkında araştırma yaptığı konunun tarihsel ilk kökenlerine giderek başlar. Ben burada bunun tam tersini, yani şimdiden yola çıkarak insanın günümüzdeki kökensel (*ontolojik*) bunalımlarının kaynaklarını, hak kavramına yüklenen anlamlar bağlamında, değerlendirmeye çalışacağım. Bu bizi, içine düşmekten kurtulamayacağımız bir durumdan, tarihin ve insanın değişmez bir nesnelliği ve gerçekliği olduğu, şimdinin geçmiş üzerinden anlaşılması gerektiği tehlikesinden kurtaracaktır. Bu nedenle, Alasdair MacIntyre'ın *After Virtue* adlı kitabından bir alıntı ile hak ve insan hakları olarak adlandırılan hakların kaynaklarına inmeye ve bugün insan hakları olarak adlandırılan hakların neden bu kadar kutsandığını açıklamaya çalışacağım. Şöyle diyor MacIntyre: Mutlak ve değişmez haklar olduğuna inanmak için elimizde hiçbir gerekçe yok. Doğal haklar ya da insan hakları tamamen bir kurgudan ibarettir. Ancak bu, doğal haklar ya da insan hakları olmadığı anlamına gelmez; bu sadece onların kendinde bir gerçekliği (*self-evident truths*) olduğuna ilişkin iddiaların geçersizliği ve bu hakların herkes tarafından kavranabilir ve bilinebilir olduğuna ilişkin bir itirazdır (2007: 69-70).

MacIntyre'ın eleştirisinin kökenleri 2500 yıl öncesine kadar götürülebilecek bir tartışmayı gündeme getirmesi bakımından önemlidir. Hem siyaset hem de ahlak felsefesi kapsamında tartışlagelen ve hakların nelğine ilişkin dile getirilen görüşler, en geniş bağlamıyla, Doğal Hukuk/Yasa (*Natural Law*) olarak adlandırılan bir gelenele yakından ilintilidir. O halde, hak ya da insan hakları üzerine yapılan bir tartışma Doğal Hukuk/Yasa öğretisini dikkate almak durumundadır. Bu sadece doğal haklar ya da insan hakları olarak adlandırılan hakların ne olduğunun anlaşılmasının koşulu olarak değil aynı zamanda Doğal Hukuk öğretisinin ahlaki içerimlerinin anlaşılması için de gereklidir. Bu nokta oldukça önemlidir. Aslında bu çalışmanın temel eksenini de Doğal Hukuk öğretisinin hem hukuk hem de ahlak ile ilişkisi, hakların nelığı ve bu hakların insana sağla-



dığı bireysel ve kamusal (*toplumsal*) eylem olanaklarının sınırlarının belirlenmesi, hangi eylemin hangi alanın sınırları içinde kalınarak tartışılması gerektiğinin anlaşılması oluşturmaktadır. Daha da önemlisi, şiddet ve insan hakları arasında ne türden bir ilişkinin olduğu, bu iki kavramın bir arada kullanılıyor olmasının nedenlerini de Doğal Hukuk ve Ahlak (*moralite*) arasında bir örtüşme (*overlap thesis*) olduğu görüşünü temele alarak değerlendirmeye ve bu yaklaşımın birçok soruna yol açtığını açıklamaya çalışacağım.

Doğal Hukuk öğretileri kapsamında insan haklarının neliğine ilişkin felsefi ilginin Aristoteles'ten sözleşme kuramcıları olarak adlandırılan siyaset felsefecilerine (Grotius, Pufendorf, Filmer, Locke, Hobbes, Rousseau, Kant vb.) kadar uzanan bir geçmişe dayandığını söyleyebiliriz. En geniş anlamıyla doğal hukuk kuramı “siyasi yükümlülüğün (*political obligation*) doğası ve sınırları üzerine, farklı yönetim biçimlerinin değerlendirilmesine, hukuk, siyaset ve ahlak arasındaki ilişkilerin neliğine yönelik akla dayalı evrensel ve genel geçer standartlar bulma çabası” (Sigmund, 1971: vii) olarak tanımlanabilir. Ancak bu tanım, bu çalışmanın kapsamı bakımından yeterli değildir. Bu nedenle, bu öğretinin kapsamının daha açık anlaşılabilmesi için şu tanımlı dikkate almamız gerektiğini düşünüyorum. Doğal Hukuk ahlakın, hukukun, otoritesi, yaptırım gücü ve geçerliliği insanın kendi kararlarına, geride kalmış toplumsal geleneklere, uzlaşmaya dayanmayan ancak aklın kendi aracılığıyla keşfedebildiği (*ilahi, ezeli ve ebedi*) bir ilkeler ve kurallar bütünüdür (Cherry, 2004: 17-18). Bu tanım Doğal Hukuk geleneğinin insan aklının mutlak doğruları bulabileceği noktasından hareketle, Thomas Aquinas'ta¹ doruk noktasına ulaşan tanrı merkezli bir evren tasarımı ve yine tanrı'nın kendisinden kaynaklanan değişmez ve ebedi yasaların insan eylemlerinin temeline yerleştirildiğinin bir ifadesi anlamına gelmektedir. Çünkü Aquinas'a göre tanrı, Sofistlerin dile getirdiğinin aksine, evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisi olması bakımından, tek tek insanlara göre değil tüm insanları kapsayacak ebedi yasalara göre bir düzen salık verir. Böylece Sofistlerin dile getirdiği “insan her

¹ Thomas Aquinas ile ilgili olarak dile getirilen tüm açıklamalar Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı kitabının “Treatise on Man, (QQ [90]- 108) arasında yer almaktadır. İlahi yasanın özellikleri ve kapsamı açısından “Of the Essence of Law” adlı bölümdeki ilk 4 makalesine ve 95. sorudaki 1, 2, 3, 4, 5, ve 6. makalelerine bakınız. (<http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>).



şeyin ölçüsüdür” deyişi ve bu deyişe bağlı olarak ortaya çıkan görelî yaşam biçimleri bertaraf edilir, tanrı’nın ilahi, ebedî ve ezeli yasanı, insan aklı tarafından keşfedilerek “doğal yasa” olarak kabul edilir. Yukarıda MacIntyre’dan yaptığımız alıntının temel hedefi doğallık geleneğinin bu evrenselci/bütüncül yapısına yönelik bir eleştiriyi ifade etmesi bakımından dikkate değerdir. Bu tartışma yukarıda dile getirdiğimiz yasalar ile ahlak arasında zorunlu bir ilişki olması gerektiği yönündeki iddialar üzerinden de yürütülmektedir. Ben, ilkece, bu ikisinin birbirinden ayrılması gerektiğini ileri sürüyorum ve bu görüşümü, Doğal Hukuk geleneğinin tartışmalı noktalarından biri olan “iyi” ile “doğru” arasında kurduğu ilişkide hangi eylemin iyi hangi eylemin doğru olduğu noktasında bir belirsizlik ortaya çıkardığı varsayımına bağlı olarak, Robert Nozick’in iyi ile doğru arasında yaptığı ayrımlara dayandırıyorum. Bilindiği üzere Aquinas’ta tüm evren, ilahi yasanın bir gereği olarak, ereksel bir biçimde, iyi’ye doğru bir amaçla hareket eder. Çünkü Aquinas’a göre, doğallık yasanın en temel ve belirleyici özelliği iyi olanı gerçekleştirmek ve kötü olandan kaçınmaktır. Bu ereksel tutumun bir sonucu olarak iyi doğrudan önce gelir ve onu kapsar. Aquinas’ın bu yaklaşımı özellikle liberal gelenek içindeki filozoflar tarafından eleştirilir.

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* adlı kitabında iyi ve doğru arasındaki ilişkiyi hakların neliği bakımından ele alarak, iyi’nin değil doğru’nun toplumsal düzenin temel dayanaklarını oluşturduğunu ve herhangi birinin “kendinde iyi” olan için “kendisi için iyi olanı” feda edemeyeceğini ileri sürerek hukuk sistemlerini/yasaları doğru olan üzerine değil de iyi olan üzerine kuran devletlerin bireyin kendisi için iyi olanı gözden kaçırabileceklerini ve hatta birey üzerinde baskı unsuru oluşturacaklarını iddia eder ve şöyle devam eder: “kendisini, diğer her şeyi dışta bırakarak, kendinde iyi olana feda edecek toplumsal bir varlık (*social entity*) yoktur. Sadece bireyler, kendi hayatlarını yaşayan birbirinden farklı bireyler vardır” (Nozick, 1974, 32). Ancak Nozick’in bu açıklamaları insan eylemlerini bağlayıcı hukuk kurallarının olmadığı anlamına gelmez. Kendinde iyi ve kendisi için iyi olan arasındaki ayrım, bireyin kendisi için iyi olan yaşam biçimini seçme noktasında ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, bireyin kendisi ve kendi dışındakilerle, toplumla ilişkisi birbirinden farklıdır. Bu bağlamda, yukarıda dile getirdiğim kişinin kendi bedeni üzerindeki tasarrufu, kendi dışında



neyin iyi olduğu neyin doğru olduğu yönünde bir yaptırım gücü olan, bireyi aşan bir yasaya ve etik ilkeye dayandırılmaz iddiam, bir devletin üyesi olmakla, bir yurttaşın devlet ile olan ilişkisi için de geçerlidir. Bu konuya çalışmanın ileriki bölümlerinde Immanuel Kant'ın özel ve kamusal alan arasında, bir eylemin eylemi gerçekleştirenin kendisi, kendisi dışındakilerle ilişkisi ve bir yurttaş olarak devlet ile ilişkisi bağlamında yaptığı ayrıma bağlı olarak değineceğim. Kant'ın yaptığı bu ayrımı bir eylemin etik dayanağı ve hukuksal dayanağının ne olduğunun belirlenmesi açısından oldukça önemli görüyorum.

Doğal Hukuk geleneği sadece yasanın kaynağı ve insanların bu kaynağın öngördüğü yaşam biçimlerini kendileri için uygulamaları konusunda değil aynı zamanda yine bu kaynağa dayanarak insanların hangi haklara sahip olduğu konusunda da belirlemeler yapar. Çünkü bu gelenek insanların sahip olduğu hakların insan yapımı yasalara değil, doğal hukuk/yasaya uygun olarak tespit edilmesi gerektiğini ileri sürerler. 17. ve 18. yy. filozoflarının devlet ve siyaset kuramlarında bu durumu açıkça görmekteyiz. Örneğin, John Locke *Essays on the Laws of Nature* adlı kitabında “insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu ve doğal yasayı, deneyime bağlı olarak, aklı aracılığı ile bulabileceğini” (Locke, 1954, 134) söyler. İnsanın sahip olduğu doğal hakları doğa yasası aracılığı ile bulabileceğini söyleyen Locke *Two Treatises of Government* adlı kitabında bu hakların temeline “özgürlüğü, eşitliği ve bağımsızlığı” yerleştirir ve bundan hareketle de hiç kimsenin bir diğeri üzerinde egemenlik kurma hakkına sahip olmadığını (Locke, 1992, 119) ifade eder. Aslında insan hakları denenen hakların insanın doğasına içkin ve devredilemez olduklarına ilişkin açıklamaları sıkça duyarız ya da okuruz. Peki, buna neden ihtiyaç duyuyoruz? İnsanın doğasına içkin bir takım hakların olduğu varsayımının kaynağı nedir? Sanırım üzerinde durulması gereken asıl sorular bunlardır. Hiç kuşkusuz “hak” kavramının, kendi başına ne anlama geldiği ve ilgili olduğu alanla ilişkisinin anlaşılması önemlidir. Ancak ben yine de bu sorunun, insanın kendi varlık yapısına ilişkin kuşkularından kaynaklandığını ileri sürüyorum. Bir başka deyişle, insanın kendi varlık yapısına, doğasına uygun olarak dile getirdiği ve doğal olarak sahip olduğunu söylediği bu haklar bir arada yaşayabilmeyi koşullarını yaratıyor. Bu anlamda, insanın doğasına içkin evrensel ve devredilemez haklar olduğuna ilişkin savlar insanların



özel ve kamusal alanda birbirleri üzerinde hangi noktaya kadar egemenlik kurabileceklerinin sınırlarını da belirliyor. Sınırlar iki şekilde ortaya çıkıyor: Bir tarafta ahlak (*morality*) diğer tarafta hukuk. Hukuk kamusal alana ilişkin birey-birey ve birey-devlet ilişkilerinde, ahlak insanın hem kendisiyle hem de kendiliğindeki öteki ile ilişkisinde eylemlerin sınırlarını çiziyor. Ne var ki eylemlerin geçerlilik/meşruluk ölçütü ne olmalıdır sorusu hukuk ile ahlak arasında bir sınır çizmeyi zorunlu kılıyor. Bu ikisi arasında bir sınır çizmenin olanaklı olmadığı, hukuk kurallarının ahlaki içerimlerinin olduğu düşüncesi, bu ikisinin bir bütün olarak ele alınmasının gerekliliğine ilişkin iddialar her iki alanın da normatif olarak kapsayıcılık sınırlarının belirgin olmaması nedeniyle, ilkece kabul edilebilir olmasına rağmen, pratik olarak olanaklı görünmüyor. Bir başka deyişle, hukuk kurallarına bağlı olarak verilen kararların geçerlilik/doğruluk ölçütü ahlaki bakımdan doğru ya da kabul edilebilir olmaya indirgenemez.

Bu iddia belki de Austin'in "yasanın varlığı ile yasanın değer bakımından gönderimlerinin farklı şeyler olduğu (Austin, 2001, 106)"² görüşüyle temellendirilebilir. Burada tek ölçüt, adil olduğu ya da olmadığı tartışmasından bağımsız olarak, yasa ya da kuralın kendisidir; yoksa yasanın bir ahlak kuralına uygunluğu değil. Bu görüşümü her iki alanın normatif yapısının, eylemlerin hukuka ya da ahlaka uygunlukları/değerleri bakımından, farklı referansları olduğuna, çünkü ahlaki kurallar bütüncül bir yapı göstermez, dayandırıyorum ve Kelsen'in "hukuk ve ahlakın geçerlilik ölçütlerinin birbirlerini referans göstererek bulunamayacağı aksine bir hukuk kuralının başka bir hukuk kuralı ile bir ahlak kuralının ise yine bir başka ahlak kuralı ile karşılaştırılması gerektiği"ne (Kelsen, 1973, 90) ilişkin görüşümü referans alıyorum. Ancak bu iki kavram ister bir arada ister birbirinden bağımsız olarak ele alınsın her iki alanda da boşluklar var. Hukuk bakımından eylemlerin kabul edilebilirlik derecesi hukuk kurallarının hangi noktaya kadar esnetilebileceği/genişletilebileceği, ahlak bakımından da kişinin hem kendisi ile hem de kendiliğindeki öteki ile ilişkisinde varlık bütünlüğünün hangi noktada zedeleneyeceği algısı her iki alanın da boşluk sınırlarını çiziyor. Hem hukuk hem ahlak hem de din bu boşlukları kapatmak için uğraşiyor, eylemin sınırları eylemsizliğin koşullarına

² Bu konunun ayrıntılı tartışması *The Province of Jurisprudence Determined* adlı kitabın 5. dersinde yapılmaktadır.



(İlgisizlik, kayıtsız kalma, hoşgörü, herkesin kendi düşüncesidir, dolayısıyla beni bağlamaz, cezasını çeker anlayışı, her koyun kendi bacağından asılır vb. ifadeleri eylemsizliğin koşulları olarak adlandırıyorum) bağlanıyor; hukuk kuralları, ahlaki ve dini ilkeler bu koşulların taşıyıcısı konumuna getiriliyor. Din bakımından insan haklarının neliği tartışmasını bu çalışma bağlamında ele almıyorum. Ancak insan haklarının neliğine ilişkin tartışmalarda önemli bir yer tutuyor olması nedeniyle, en azından, İslam dini örneği üzerinden insan haklarının nasıl algılandığını Abdul Aziz Said'in görüşlerini aktararak kısaca dile getirmek istiyorum. Said'e göre, İslam'da insan haklarının temel özelliği onların ilahi bir kaynağa dayanıyor olmalarıdır. İnsan hakları denem haklar ancak insanın bu ilahi kaynağa yönelik yükümlülükleri (*obligation*) bağlamında ortaya çıkar. İnsanlar bu yükümlülükleri yerine getirdiklerinde Şer'i kanunda belirtilen haklara ve özgürlüklere sahip olurlar (Said, 1980, 86-100).

Bu açıklamalardan hak ile yükümlülük arasında bir ilişki olduğunu anlıyoruz. Dahası, Şer'i kanunlara karşı yükümlülükler hakların varlık koşulu haline geliyor. Aslında, ister ilahi bir kaynağa isterse de insanların bir araya gelerek oluşturdukları ve kendilerinin temsil aracı olarak gördükleri devlete ve bu devlete ait ilkeler ve kurallara dayansın ilişki ödev (*duty*) ve yükümlülük (*obligation*) biçiminde ortaya çıkıyor. O halde, hak'kın neliği üzerine yapılan bir tartışma ödev ve yükümlülük arasında ne türden ilişkilerin olduğunu da dikkate almalıdır. Çünkü yukarıda da belirttiğim gibi, sorun bir hakka sahip olmak ya da olmamak değil aksine sahip olduğu iddia edilen hakların insana ne türden eylem olanakları sağladığı ya da sağlamadığıdır. İnsan hakları denem haklar tekil anlamda bireylere ait olarak bir gerçeklik değeri kazanırlar ve bu haklar bireylerin ilişkide oldukları toplumsal/siyasal yapı içinde pratiğe dökülürler. Bir başka deyişle, haklar tek tek kişilere bağlı olmaları nedeniyle özel alan, tek tek kişilerin bir araya gelmelerinin sonucu olarak da toplumla yani kamusal alan ile ilişkiler (toplum kavramı burada devlet bağlamında kullanılmıştır) kapsamında değerlendirilmelidir. Aslında her tek kişi kendi tekilliğinde tüm toplumu, toplum da kendi genelliğinde tek kişiyi içinde barındırıyor. O halde, bu ilişki nasıl düzenlenecektir? Tek kişinin/bireyin toplum/devlet ile olan ilişkisinin neliği ve sınırları nelerdir? Devlet otoritesinin bu ilişki-deki meşru temelleri nelerdir? Devlet hangi noktaya kadar kendi varlık



nedeni olan tek kişiye/bireye müdahale edebilir? Bu sorulara verilecek yanıtlar otorite (devlet) ve şiddet ilişkisini anlamada ahlakın ve hukukun sınırlarının belirlenmesinde yardımcı olabilir.

Yukarıda dile getirdiğim sorular öncelikle devletin kaynağı nedir sorusunu yanıtlamayı zorunlu kılıyor. Bilindiği üzere bir devlet sadece onu oluşturan sınırların çizilmiş/belirlenmiş olmasıyla ortaya çıkmıyor. Devlet denilen kurum aynı zamanda onu oluşturan yurttaşların ortak sesi olmak bakımından da bir anlam kazanıyor ve ona egemenliğini ve meşruiyetini bu ortak ses sağlıyor. Bu anlamda, egemenlik ve meşruiyet (burada meşruiyet ile kastedilen şey devleti halk adına idare ve sevk eden hükümetin ya da otoritenin meşruiyeti değil devletin bir varlık olarak ortaya çıkma halidir) ilk olarak devlete fiziksel sınırlarının çizildiği alan içerisinde bir hareket serbestisi ikinci olarak da o'na egemenlik meşruiyetini kazandıran yurttaşların birbirleriyle ve onunla olan ilişkisinin ahlaki ve hukuki sınırlarını çiziyor. O halde, devlet, egemenlik ve meşruiyet kendiliğinden değil fakat insanların bir araya gelerek hem birbirleri ile olan ilişkilerinde hem de devlet ile olan ilişkilerinde ortaya çıkabilecek sorunların çözümünün bir aracı olarak görünüşe çıkıyor. Bu açıklama toplumsal sözleşme geleneğinin rızaya dayalı hak devrinin bir ifadesi olarak görülebilir. Ancak hakların rızaya bağlı olarak devredilmiş olması sorunları çözmiyor.

Hangi hakların devredilebilir hangi hakların devredilemez olduğu, devletin hangi noktaya kadar bu hakları onu devreden yurttaşlar adına kullanabileceği, hakların devredilmiş olunmasının sağladığı yetkiye bağlı olarak devletin bu hakları gerektiğinde askıya alma hakkına sahip olup olmadığı ve belki de en önemlisi bir hakka sahip olunduğu iddiasına bağlı olarak hak devrinin en azından ahlaki anlamda ne anlama geldiği belirsizdir. Örneğin, ahlaki bakımdan, devlet otoritesinin, rızaya bağlı bir hak devri gerçekleşmiş olsa bile, bedenim üzerinde tasarruf hakkı var mıdır? Var olduğunu kabul etsem bile bu tasarruf meşru mudur? Bu soruların devlet ile yurttaş arasındaki ilişkiden kaynaklanan olası sorunlarla ilgili olmadığını aksine kişinin kendisini ilgilendiren bir konu olduğunu, herkesin kendi bedeni üzerinde istediği tasarrufu gerçekleştirme hakkına sahip ve eğer bu ahlak ile ilgili bir sorun ise bunun kişinin kendine ilişkin ahlaki tutumuyla ilgili olduğunu iddia edenler olabilir. Bu düşünce bir noktaya kadar kabul edilebilir. Ancak ne ahlak ne de hukuk tek kişinin sadece



kendisi söz konusu olduğunda tartışma konusu olan bir şey olarak düşünülemez. Bir başka deyişle, tek kişinin kendi kendisi ile ilişkisi ahlak açısından değerlendirilemez. Bu görüşüm, eğer kişi olma insan olmaya bağlanır ve insan sadece insan olmak bakımından da kendisine karşı sorumludur yaklaşımı benimsenir bundan ötürü de insanın kendi kendisiyle olan ilişkisi de ahlaki bir konudur türünden bir akıl yürütme ile eleştirilecek olursa vereceğim yanıt şudur: İnsan türünden bir varlık olma halinin bilgisi ancak ve ancak insan türünden bir varlık olduğu bilgisini dile getiren bir başka iddiaya bağlı olarak ortaya çıkar. Kendi türünden başka bir varlık ile karşılaşmayan bir varlık, akıl sahibi de olsa, kendisini insan olarak tanımlayamaz. Bu nedenle, ahlak kişi bağlamında tek kişinin öteki kişilerle hukuk da kendisini bir devletin üyesi olarak gören tek yurttaşın diğer yurttaşlarla olan ilişkisinde kendisini görünür kılar. Dolayısıyla kişi olarak başka bir kişi ile ilişkim ile yurttaş olarak hem öteki yurttaşlarla hem de yurttaşı olduğum devlet ile ilişkim aynı kategori içinde bir bütün olarak ele alınamaz. Kişi olarak öteki kişilerle kaynağı farklı ahlak anlayışlarına bağlı olan bir çatışma yaşayabilirim ve bu çatışmayı ötekinin düşünce ve davranışlarına karşı kayıtsız kalarak görmezden gelebilirim. Bu benim hem de öteki için geçerlidir. Öteki de bana kayıtsız kalabilir. Burada, dikkat edilirse, “kayıtsız kalma” kavramını kullanıyorum hoşgörü kavramını değil. Kayıtsız kalma hali hoşgörü gösterme kavramını aşan, öteki kişi ile olası bir çatışma durumunu en aza indiren ve hatta hukukun koruyuculuğunu da kapsayan bir eylemsizlik halini ifade ederken hoşgörü öteki ile olan olası çatışma durumunu iki kişi arasındaki basit bir ilişki durumuna indirger ve sorunların çözümünü olanaksız hale getirir.

Burada çalışmanın başlangıç bölümünde dile getirdiğim etik ve hukuk aynı semantik içeriğe sahip olan tek bir kavram olarak ele alınamaz ifademi açıklamış oluyorum. Ancak benim yukarıda ahlaki bakımdan, devlet otoritesinin, rızaya bağlı bir hak devri gerçekleşmiş olsa bile, benim üzerindeki tasarruf hakkı var mıdır? Var olduğunu kabul etsem bile bu tasarruf meşru mudur? şeklinde sorduğum soruların referans noktası farklıdır. Tartışmak istediğim nokta devlet otoritesinin müdahale etme hakkına ilişkin meşruiyetinin araçları ve sınırlarıdır. Bir başka deyişle, devletin şiddet kullanma hakkının olup olmadığıdır. Şimdi yukarıda dile getirdiğim sorulardan ilkinin, devlet otoritesinin meşru temelleri nedir



sorusunu yanıtlamaya, daha sonra da meşru olmanın şiddet kullanma hakkına da sahip olma anlamına gelmediğini, soruna otorite bakımından yaklaşıldığında, otorite'nin ne bireysel ne de kolektif anlamda bir "şiddet kullanma hakkı"ndan değil fakat hukuki olarak mevcut yasaların izin verdiği ölçüde "güç kullanma yetkisi"nden söz edilebileceğini temellendirmeye çalışacağım.

Güç kullanma yetkisi mevcut siyasi otoritenin meşru olup olmadığı ile yakından ilgili bir konudur ve meşruiyet ile güç kullanma arasında normatif bir ilişki vardır. Bu normatif ilişki siyasi otoritenin meşruiyetinin gerekçelendirilmesini de kapsayan, bir başka deyişle, yurttaşların siyasi otoriteye karşı yükümlülüklerini de içeren bir ilişki olarak görünüşe çıkar. Meşruiyet, güç kullanma yetkisi ve siyasi otoriteye karşı yükümlülük, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki siyasi otoritenin meşruiyetinin kaynağını da ortaya çıkarır. Bu kaynak Locke, Rousseau ve Kant'ta doğa durumundan sivil duruma geçişi, yönetilen ile yöneten arasındaki ilişkiyi ve yurttaşların birbirleri ile ilişkilerini içeren sözleşmedir. Sözleşmeler yukarıda dile getirdiğimiz üç filozofta oluşumları bakımından farklılık göstermeler de her üçü için de sözleşmenin dayanağı doğa durumundaki insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen pozitif hukuk sisteminin olmamasıdır. Bu durum onları siyasi bir birlik oluşturmaya iter, herkes doğal hukuktan kaynaklandığı varsayılan doğal haklarını bir otoriteye devreder ve siyasi otorite meşruiyetini açık ya da örtük bir rızaya dayalı hak devrinden kazanır. Ancak sözleşme kuramlarının temel tartışmalı noktalarından biri ve belki de en önemlisi hak devrinden sonra ortaya çıkan yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkidir. İnsanları bir siyasi oluşum kurmaya iten şeyin onların potansiyel olarak sahip oldukları doğal hakların başka insanlar tarafından olası bir saldırıya maruz kaldıklarında bu haklarını tek başlarına koruyamayacakları ve dolayısıyla bu hakları onlar adına koruyacak bir güç ihtiyacı olduğu açık. Ancak insanlar sadece diğer insanlardan kaynaklanabilecek olası tehlikelerden ötürü değil siyasi otoriteden kaynaklanabilecek tehlikelerle de karşı karşıya kalabilirler. Doğa durumunda sahip oldukları varsayılan doğal haklarını kendileri adına koruması için bir yöneticiye devreden insanlar Locke'un en temel mülkiyet hakkı olarak ifade ettiği beden mülkiyeti (Locke, 2003, 128) ve dolayısıyla bedenin varlığını sürdürebilmesinin koşulu olan yaşam hakları bir tehlike ile karşılaştığında



nasıl bir tutum sergileyeceklerdir? Daha da önemlisi bu haklar kendi adlarına onları korumakla yükümlü olan siyasi otorite tarafından çiğnendiğinde ya da siyasi otoritenin rızaya dayalı hak devri sonucunda elde ettiği otorite yetkisini kötüye kullanması durumunda insanlar siyasi otoriteye karşı varsayılan doğal haklarını nasıl koruyacaklardır?

Bu sorular sözleşme kuramlarının en tartışmalı noktalarındandır. Tartışma, genel olarak, hak devrinin “rıza”ya (*consent*) bağlı olması üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü hak devrinin rızaya bağlı olarak gerçekleşmesi siyasi otoritenin güç kullanma yetkisinin meşruiyetinin temelini de oluşturuyor. Ancak bu meşruiyetin sınırlarının ne olacağı, bir başka deyişle, siyasi otorite hangi durumlarda yurttaşların kendisine devrettiği hakları aşan ve belki de onları çiğneyen kararlar alabilme yetkisine sahip olacağı hem ahlaki bakımdan hem de siyasi otoritenin varlığını sürdürmesi bakımından belirsizdir. Locke’un ifade ettiği gibi siyasi otoritenin, bir başka deyişle, güçler ayrılığı ilkesine bağlı olarak yönetim erkini elinde bulunduran yürütme gücünün yasama organına tabi olmasının (Locke, 2003, 152-167) bu sorunu çözüp çözemeyeceği de açık değildir. Çünkü her ne kadar yürütme gücü erkini anayasal yönetimin bir parçası olan yasama gücünden almış ve yürütmenin eylem sınırları yasalar tarafından belirlenmiş olsa da yürütme gücünü elinde bulunduran iktidarın keyfi uygulamaları söz konusu olabilir. Bu da, Locke’un ifade ettiği gibi, varlığını sürdürebilmenin temel koşulu olan kişinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkına yönelik bir saldırı anlamına gelebilir. Burada rızaya dayalı hak devrinin yurttaşlara, sivil devletin üyesi olmak bakımından, ne kazandırdığının ya da onların doğa durumunda sahip oldukları varsayılan doğal haklarından ne kaybettiğinin, bu kazanım ya da kayıpların onların ahlaki statülerini nasıl etkilediğini, bunların yurttaşlarda bir irade kaybına neden olup olmadığını açık olmadığını vurgulamaya çalışıyorum. Ancak şu ayrımın yapılmasının zorunlu olduğunu da dile getirmek istiyorum. Siyasi otoritenin meşruiyeti, yürütme gücünün yasama gücüne bağlı olması koşuluyla, her ne kadar rızaya dayalı bir hak devrine dayanıyor olsa da bu meşruiyet siyasi otoriteye genel irade üzerinde bir egemenlik hakkı sağlamaz. Bu durum Rousseau tarafından açık bir şekilde ifade edilmiştir. Rousseau’ya göre, egemenlik, hem kanun yapma hem de genel iradeyi temsil etmesi bakımından, bir başkasına devredilemez; çünkü genel irade başkası tara-



findan temsil edilemez (Rousseau, 2002, 221). Bu oldukça önemli bir noktadır. Bunun tersi olduğunda genel irade bir kişi ya da grubun eline bırakılmış olur ki bu durum keyfi kanun yapma ve keyfi yönetime neden olur. Bu hem tekil anlamda bir kişinin kendi bedeni üzerindeki tasarruf hakkının zarar görmesine hem de bir devletin yurttaşları olmak bakımından yurttaşların devlet ile ilişkilerini düzenleyen yurttaş haklarının korunduğu hukuksal zeminin ortadan kalkmasına neden olur. Bunun sonucu olarak da devlet ya da siyasi otoritenin meşruiyetinin temeli olan rıza ilkesi, yurttaşlar ve siyasi otorite arasında yukarıda dile getirdiğimiz rıza ilkesinin gereği olduğu varsayılan siyasi otoriteye karşı yükümlülük zarar görebilir.

Bu noktada, siyasi otoritenin yurttaşları adına karar verme yetkisine sahip olabileceği durumların ortaya çıkabileceği varsayımına bağlı olarak, kendileri adına alınan her kararın yurttaşlara sorulamayacağı iddiası ileri sürülebilir. Bu bir noktaya kadar kabul de edilebilir. Ancak burada alınan kararların ahlaki ve hukuki gerekçelerinin rızaya bağlı hak devrinin gerçekleştiği aşamada belirlenmiş olması gerekir. Hukuki bir zeminde alındığı iddia edilen bir karar ahlaki bakımdan bir hak kaybına neden olabilir. Bu ikisi arasındaki sınırlar net bir şekilde çizilmelidir. Ne söylemek istediğimi bir örnekle açık kılmaya çalışayım. Yukarıda beden mülkiyeti üzerinden kurgulamaya çalıştığım kişinin kendi bedeni üzerindeki tasarruf hakkının kişinin kendi kendisini ilgilendirdiği sürece hiçbir şekilde dışarıdan bir müdahaleye maruz kalmaması gerektiğine ilişkin görüşümü, karşılıklı ilişkiler düzleminde ortaya çıkan kişi eğilim ve düşüncelerini de kapsamaması gerektiği bağlamında genişletebileceğim bir örnek vermeye çalışacağım. Bilindiği üzere seçimler, genel itibarıyla, il, ilçe, kasaba, köy ve mahalle düzleminde gerçekleştirilir. Yurttaşlar haklarını koruyacaklarına inandıkları bir grubu kendi düşünce ve eğilimlerine bağlı olarak tercih ederler. Bu tercihler, kişi hak ve hürriyetleri bakımından, yasalar tarafından, hukuki olarak koruma altına alınmıştır. Buraya kadar sorun yokmuş gibi görünüyor. Ancak burada sadece hukuki bir durum değil ahlaki bir durum da söz konusudur. Bir başka deyişle, burada kişi hak ve hürriyetlerine, sözleşme geleneği bağlamında kişilerin doğal olarak sahip oldukları varsayılan haklara ilişkin bir ihlal de söz konusudur. Mevcut haliyle seçim sistemleri kişinin kendisine içkin kalması gereken tercihlerinin tespit edilebilmesine olanak sağlıyor. Burada sadece benim tercihlerimin, dü-



şüncelerimin ne olduğu tespit edilmekle kalınmıyor kişi olarak kendime ve kendimden yola çıkarak öteki ile olan ilişkimin temeli olan düşünme biçimim ve dolayısıyla yaşam anlayışım da açığa çıkarılıyor. Bu durum, genel iradenin farklılık zemininin hukuk tarafından korunuyor olduğu varsayımına rağmen, hem kişilerin kişi olarak birbirleriyle ilişkilerinde hem de yurttaşların birbirleriyle olan ilişkilerinde hukuk zeminin kaymasına ve ahlaki/siyasal bir çatışma ortamının doğmasına yol açıyor. Düşünme biçimi ve buna bağlı yaşam anlayışı, bu yaşam anlayışının uzantısı olan mutluluk ve mutsuzluk durumu hukuki bakımdan ancak ve ancak bu yaşam anlayışının yasalar tarafından korunması bağlamında söz konusu olabilir. Bir başka deyişle, burada sadece ve sadece “ben” ve ben’in benle olan ilişkisi söz konusudur. Ben’im benimle olan ilişkim ve bu ilişkinin olası uzantıları ve sonuçları benimle sınırlı kaldığı sürece hem genel ahlak hem de yurttaşların iradi olarak haklarını devrettikleri siyasi otorite buna müdahil olmamalıdır.

Yukarıda da dile getirdiğim üzere sözleşme kuramlarında rızaya dayalı hak devri sivil toplumun oluşmasının ilk koşulu olarak ele alınıyor. Ancak buradaki hak devri insanın varlığını kendi istekleri doğrultusunda sürdürebilme özgürlüklerinin tamamen ortadan kalktığı ve bu özgürlükleri kendi adına bir yöneticiye ya da yönetici sınıfına devrettiği anlamına gelmiyor. Örneğin Kant sözleşme ile insanların özgürlüklerini kaybetmediklerini aksine özgürlüklerin korunduğu hukuki bir zemine geçtiklerini dile getiriyor (Kant, 1991, 80). İnsanlar kendilerini neyin mutlu ya da mutsuz edeceğine ilişkin farklı görüşlere sahip olabilirler. Dolayısıyla, tekil olarak bir kişinin mutluluğu ya da mutsuzluğu, kendine ilişkin tercihleri, bu tercihlerin olası sonuçları en azından ahlaki bakımdan devletin yönetim erkinin sınırlarına dâhil değildir. Daha radikal bir şekilde, yine Kant’ın görüşlerine bağlı kalarak ifade edilecek olursa insanların özel hayatları devleti ilgilendirmez. Devlet her koşulda bireysel tercihlere saygı göstermek ve genel iradenin verdiği yetkiyi, bu tercihlerin korunması adına, hukuka bağlı olarak kullanmak durumundadır. Çünkü yasa ya da hukuk tek bir kişinin, bu bir grup da olabilir, iradesine bağlı değildir (Kant, 1999, 149).

Çalışmanın bu kısmına kadar hak kavramını, insan hakları bağlamında, sözleşme geleneğinin doğal hukuk ve hak görüşüne bağlı kalarak açık-



lamaya, insan hakları kavramını etik ve hukuk ile ilişkisi bağlamında hem kişilerin kendileriyle hem de öteki insanlar ile ilişkilerinde incelemeye ve hem etiğin hem de hukukun sınırlarını belirlemeye, rızaya dayalı hak devrinin siyasi otoritenin meşruiyetinin dayanağı olduğunu göstermeye, yine rızaya dayalı hak devrinin insanların doğa durumunda sahip oldukları özgürlükleri ortadan kaldırmadığını aksine bu özgürlüklerin sivil toplumda hukukun koruyuculuğu altında güvence altına alındıklarını temellendirmeye çalıştım. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde devletin şiddet kullanma hakkından değil fakat güç kullanma yetkisinden söz edilebileceğine ilişkin iddiamı temellendirmek için öncelikle bu iki kavramın tanımlarına değineceğim ve sonra da şiddet kullanma hakkı diye bir hakın olmayacağını göstermeye çalışacağım.

Şiddet *Collins Cobuild English Dictionary for Advanced Learners* sözlüğünde birini ya da birilerini kasıtlı biçimde öldürme ya da birine *kasıtlı biçimde zarar verecek şekilde güç kullanma davranışı* olarak tanımlanıyor. Bu tanımda dikkat edilmesi gereken nokta eylemin kasıtlı olarak gerçekleştiriliyor olmasıdır. Bir başka deyişle, burada eyleme neden ya da eylemin hareket noktası olan bir niyet (*intention*) söz konusudur. Bir başka tanıma göre ise, şiddet “ötekilerin iradelerine ve kararlarına karşı *yasal olmayan ya da yetkilendirilmemiş güç kullanımı* (Wolff, 1969, 606) olarak ele alınıyor. Görüleceği üzere her iki tanımda da şiddet ile güç kullanma kavramları bir arada kullanılıyor. Birinci tanımda içerilen kasıtlı biçimde ifadesi şiddet ve güç kullanma arasında doğrudan bir ilgi kurarken, ikinci tanım eylemin hukuki bir temeli olması gerektiğini ifade ediyor. Ancak her iki durumda da şiddet ve güç kullanımı arasındaki semantik ayrımlar ve bu ayrımların referans noktaları olan ahlak ve hukuk, eylemin değerlendirilmesine ve eylemin meşruiyetinin belirlenmesine olanak sağlamaları bakımından, zeminini kaybediyor. Bu nedenle, ben bu iki kavramı, yukarıda dile getirdiğim nedenden ötürü, otorite ile ilişkileri bağlamında ele almaya ve otoritenin şiddet kullanma hakkı diye bir hak olmayacağını, en azından insanın sahip olduğu varsayılan haklar bakımından, ancak güç kullanma yetkisi olabileceğini temellendirmeye çalışacağım.

Şiddet ilişkisel olarak, şiddet eyleminin meşru ya da yasal olup olmadığına bakılmaksızın, tek tek kişilerin birbirleri ile ilişkileri bakımından, birinin bir diğer kişinin varlık bütünlüğüne yönelik bir eylem olarak görü-



nüşe çıkabileceği gibi, otorite bakımından, (burada otorite ile egemenlik hakkını yurttaşlarının rızaya dayalı hak devri dolayısıyla elinde bulunduran hükümet ya da yürütme organı kastedilmektedir) yürütme erkinden kaynaklanan gücünü haklarını kendisine devreden yurttaşlara karşı kullanan, gerçekte öyle olmamasına rağmen, bunu bir devlet adına ve dolayısıyla egemenlik hakkının sağladığı yetkiye dayandıran bir grup ya da topluluk aracılığı ile de ortaya çıkabilir. Birinci durumda, eylemin kendisi, eylemi gerçekleştiren ve eylemin yöneldiği kişi arasındaki ilişki eylemin taraflarına bağlı olarak hukuki bakımdan değerlendirildiğinde ise eylemin öngördüğü ceza, kişilerin değerlendirmelerinden bağımsız olarak, mevcut yasalar çerçevesinde ele alınır. Burada eylem ve eylemin yöneldiği nesne arasında bir açıklık söz konusudur, bir başka deyişle, taraflar belirgindir. Ancak otorite ve şiddet ilişkisi söz konusu olduğunda bu belirginlik ya da açıklık kaybolmaktadır. Her ne kadar otorite kendisini enstrümanları aracılığı ile görünür kılsa da egemenlik hakkını yurttaşları adına kullanan yürütme gücü ya da hükümet kendisini yargı gücünün (hukukun) bağlayıcılığının dışına taşıyabilir. Böylesi bir durumda yürütme erkini egemenlik hakkına vurgu yaparak gerçekleştirdiği eylemin faili belirsizleşir, eylemin hem ahlaki hem de hukuki zemini kaybolur. Bu belki de, yürütme erkini egemenlik hakkı ile bir ve aynı şey olarak gören hükümetin kendisini, Schmitt'in ifadesiyle, istisna haline karar veren olarak görünüşe çıkarması anlamına gelir.³

Aslında egemenlik hakkının sağladığı hem yasa yapma ve hem de yasaları uygulama gücü siyasal süreçler ve dolayısıyla bir bütün olarak devletin varlığı söz konusu olduğunda askıya alınabilir ve kararlar soyut ve varsayımsal kurallar bütününe göre değil egemenin mevcut durum karşısında takınacağı tutuma göre belirlenir. Bu bir anlamda hukuksal süreçlerin askıya alınması demektir. Böylesi bir durumda yurttaşların rızaya dayalı olarak egemene devrettikleri ve kendileri adına koruması ve geliştirmesi ya da genişletilmesi gereken haklar, en temel olarak varlığını sürdürme, diğer bir deyişle, beden mülkiyeti bağlamında bizzat egemen tarafından sekteye uğratılabilir. Bu durumun olağandışı durumlarda ortaya çıkabile-

³ İstisna Hali ve Egemenlik kavramına ilişkin tartışmalar için bakınız. *Schmitt, Carl. Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (1922), trans. by G. Schwab. The MIT Press: USA, 1985 ve *Schmitt, Carl. The Concept of the Political. Expanded Edition* (1932), trans. by G. Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2007.



ceğine, gerektiğinde bu hakların gelecekte daha sağlam bir zemine oturmaları bakımından askıya alınabileceğine ilişkin retorikler ise en basit anlamıyla insanın doğuştan, sırf insan olmaları bakımından sahip oldukları varsayılan hakların aslında birer kurgudan ibaret olduklarının ifadesi anlamına gelir. Bu sadece günümüze ait bir düşünce değil; aksine geçmişten günümüze taşınmış bir düşünme biçiminin, tarihsel varlık alanının hemen hemen her aşamasında, tezahür etmesidir. En çarpıcı örnek ise Platon'un Devlet'inin 1. Kitabında bulunur. Şöyle söyler Thrasymakhos:

Her yönetim, kanunlarını işine geldiği gibi koyar. Demokratlık demokralığa uygun kanunlar, zorbalık zorbalığa uygun kanunlar, ötekiler de öyle. Bu kanunları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler için de doğru olduğunu söylerler; kendi işlerine gelenden ayrılanları da, kanuna, doğruluğa aykırı diye cezalandırırlar. İşte, dostum, benim dediğim bu. Doğruluk her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen bir adam bundan şu sonuca varır: Doğruluk gücünün işine gelendir (Platon, 1992, 30:339a).

Doğruluğun, Thrasymakhos'un kastettiği anlamıyla adaletin, gücünün işine gelen şey olarak tanımlanması çalışmanın başlangıcında dile getirdiğim Doğal Hukuk/Hak öğretilerinin insanın doğuştan sahip olduğu varsayılan haklara ilişkin görüşleriyle çelişir gibi görünüyor. Egemenin ya da Thrasymakhos'un ifadesiyle yönetenin yönetilenler adına karar alma hakkına sahip olması gerektiği ve bu kararın da onlar adına alınmış en iyi karar olacağı daha da önemlisi hukukun da yöneticinin alacağı karara göre şekilleneceği varsayımı insan hakları, otorite ve şiddet arasındaki ilişkiyi bir tartışma konusu olmaktan doğal olarak çıkarıyor. Çünkü böyle bir durumda hukuk yurttaşların ya da yönetilenlerin egemenin buyruklarına itaat edilmesi gerektiğinden başka bir anlam ifade etmez hale geliyor. Oysa dile getirdiğimiz sözleşme gelenekleri bağlamında hukuk insanların doğal haklarının devlet içinde de (sözleşme sonrasında) korunmasının garantisi olarak ortaya çıkar.

Bu durumu Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk ilişkisi bağlamında Hobbes üzerinden temellendirebiliriz. Hobbes'a göre de tıpkı Thrasymakhos'ta olduğu gibi egemenin sözleri yasa olarak ifade edilir. Ancak modern sözleşme geleneğinde yer alan doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki ayrım hem yurttaşların hem de egemenin eylem sınırlarının



çizilmesinde önemli rol oynar. Egemen, akıl tarafından keşfedilen doğal hukuka bağlı olarak kurguladığı pozitif hukuka ya da yasalara bağlı olmak bakımından yurttaşlar üzerinde söz hakkı sahibi olsa da pozitif hukuk kurallarının ya da yasaların doğal hukuka bağlı olarak yazılmış olmaları egemenin de doğal yasaya aykırı eylemde bulunamayacağına işaret eder. Bu anlamda, Hobbes'un politik öğretisinin temel dayanağı olan bireysel hak ve özgürlükler, bu Locke'ta olduğu gibi beden mülkiyetini de kapsar, söz konusu olduğunda yurttaşların egemenin buyruklarına itaatsizlik hakları, egemeni de kendisine bağlı kılan doğal yasadaki kaynakları. Buradan çıkan sonuç şudur: Egemen, her ne koşulda olursa olsun, yurttaşların varlıklarını tehlikeye atacak hiçbir kanun yapamaz; çünkü, en temel doğa yasası uyarınca, hem bir bütün olarak devlet hem de tek tek bireyler doğa durumunda varolan güvensizlik ortamından çıkmalarının temel amacı olan barış içinde varlıklarını sürdürmelerini engelleyecek olası her duruma karşı doğa yasasının kendilerine sağladığı hakkı kullanma erkini ellerinde bulundurlar (Hobbes, 1991, 117-245).⁴

Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk arasında yapılan ayırım, pozitif hukukun doğal hukuktan türetilmesi bağlamında, devlet ile yurttaşların ilişkisinde ortaya çıkabilecek sorunlarda nihai başvuru kaynağının ne olması gerektiği konusunda açık bir dayanak sağlıyor. Yurttaşlar pozitif hukukun yasalarına karşı yükümlülüklerini, en azından mevcut iktidarın talep ettiği çerçevede, yerine getirmek durumundalar. Ancak bu yurttaşların kendilerini tamamen iktidarın taleplerine bırakmaları ya da o taleplere sorgusuzca boyun eğmeleri anlamına gelmez. Bu bağlamda hukuk ile ahlak arasında kurulan ilişki ya da bunların birbirleriyle içsel bir bağı olduğu düşüncesinin temsili olan klasik doğal hukuk öğretisi ile hukuki pozitivizm arasındaki karşıtlık söylemek istediğim şeyi açık kılmada yardımcı olabilir. Doğal hukuk öğretisinin normatif yapısı koşulsuz bir yükümlülük talep ederken ya da yasaya uymayı bir ödev olarak görürken hukuki pozitivizm, çalışmanın başlarında dile getirdiğim hukuk ile ahlak arasında eylemlerin değerlendirilmesi bakımından bir ayırım yapılması gerektiği görüşümü de destekleyecek şekilde, yükümlülük ve ödev talep-

⁴ Doğal Hukuk/Pozitif Hukuk arasındaki ayırlara, egemenin ve yurttaşların pozitif hukuk ve doğal hukuk karşısındaki konumlarına, egemenin yurttaşlar üzerindeki egemenlik sınırlarına ilişkin tartışmalar için Leviathan kitabının II. Kısımına bakınız.



lerinin, ahlaki içerimleri nedeniyle, yasalara içkin olamayacağını dile getirir. Bu, yine yukarıda dile getirdiğim gibi, insan eylemlerinin değerlendirilme ölçütlerinin onları aşan tümel ve değiştirilemez bir yapıya dayanması gerektiğine ilişkin karşı duruşumu da içerecek şekilde, eylemlerin dile getirilen evrensel ya da normatif ilkelere göre değil eylemin ortaya çıkmasına neden olan koşulların objektif bir değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Bu nokta otoritenin şiddet kullanma hakkına sahip olup olamayacağı sorununun da yanıtlarının bulunabileceği bir açıklamayı zorunlu kılıyor. Benim, otoritenin şiddet kullanma hakkı diye bir hakkı olamayacağına ancak güç kullanma yetkisi olabileceğine ilişkin iddiam doğal hukuk ve hukuki pozitivizm arasında otoritenin (burada otorite ile otorite yetkisini mevcut yasalardan alan irade kastedilmektedir) yurttaşlar ile ilişkisinde ortaya çıkan yöneten ve yönetilen arasındaki duruma işaret etmektedir.

Bu anlamda yukarıda otoritenin hem ahlaki hem de hukuki zemini ya da referans noktasının belirsizleştiğine ilişkin düşüncem, Joseph Raz'ın dile getirdiği üç teze bağlı olarak, netlik kazanıyor. 1. Toplumsal tez: hukukun ya da yasanın toplumsal bir olgu olması nedeniyle ahlaki kaygılara dayandırılmaması gerektiği, 2. Ahlakî tez: hukukun ahlaki dayanağı ne mutlaktır ne de ahlak hukuka içkindir fakat yasanın uygulandığı durumların toplumsal yapının olumsal yapısına dayanıyor olması, 3. Semantik tez: doğru ya da ödev gibi normatif kavramların ahlaki ve hukuki durumlar söz konusu olduğunda aynı anlamda kullanılamayacak olmaları (Raz, 1996, 210-211). Raz'ın dile getirdiği bu üç tez ahlaki ilkelerin hukuk sistemlerine ya da yasalara içkin olmaması bakımından oldukça önemlidir. Raz bu üç tezden ilkini kendisine çıkış noktası olarak bir devlette geçerli olan mevcut yasal sistemin etkililiğinin mevcut kurumların yapısına ve kaynaklarına bağlı olduğunu dile getirir. Bu anlamda otoritesini mevcut kurumların hukuki statüsüne bağlı olmadan, bir başka deyişle, toplumsal dinamiklerin olgusal yanını göz ardı ederek uygulama amacı güden ve uygulamalarına koşulsuz bir itaat talep eden iktidarlar hukuk dışı bir ilkeye dayandıkları için bir hak gaspına neden olurlar.

Burada, en azından Hobbes'un dile getirdiği açıdan, yasalardan kaynaklanan eşitliğin sağlanması gerektiğine ilişkin ethos kaybolur. Bu bakımdan, otoritenin, pozitif hukukun yöneticiyi de bağladığı anlayışının



görmezden gelinmesine bağlı olarak, doğrudan değil ancak yapısal bir şiddet uyguladığı varsayılabilir. O halde, hem doğal hukuk (ahlaki içerimlerden bağımsız olarak) hem de pozitif hukuk temel olarak toplumsal ilişkileri, bir başka deyişle, hem devletin yurttaşlarla olan ilişkilerini hem de yurttaşların birbirleriyle kamusal alandaki ilişkilerini düzenleyen ilkelere olarak, yasaların ne türden olması gerektiğine ilişkin ortak bir anlayışın temsili olarak görünüşe çıkar. Böylesi bir durum otoritenin keyfi uygulamalarını hem dışlar hem de ortak sesin (genel iradenin) temsili olarak otoriteyi de kendisine uymaya zorlar. Olumsuzluklar yasanın ötesinde bir ilkeye bağlı olarak değil, ister doğru olsun ister olmasın, yasanın kendisinden kalkarak çözümlenir. Bu aynı zamanda otoritenin kendisini görünür kılmasının araçları olan toplumsal kurumların işleyişini de otoritenin keyfi uygulamalarının dışına taşır ve otoritenin değil fakat yasanın egemenliğine bağlar. Bu anlamda, yasanın toplumsal kurumlar aracılığıyla uygulayıcısı olarak görünüşe çıkan yürütme erki gücünü sadece ve sadece yasanın öngördüğü biçimde kullanabilir. Bir başka deyişle, yasanın öngördüğü eylemler dışında bir eylemde bulunan bir kimse yasaya uymadığı için ne fiziksel ne de yapısal bir şiddete maruz bırakılamaz. Böylesi bir durumda insanın varlık yapısına içkin olduğu varsayılan hakların, örneğin can güvenliği, kamusal alan dışında kişinin kendi kendisi ile olan ilişkisi en geniş anlamıyla bedeninin mülkiyeti görmezden gelinmiş olur.

Bu yukarıda dile getirdiğimiz otoritenin ya da yürütme erkinin meşruiyet zeminini, genel iradenin kendisine rızaya dayalı olarak ve kendisi adına koruması için devrettiği hakları koruyamadığı aksine onları temsil etme gücünü yitirmiş olması nedeniyle, kaybetmesi demektir. Bu anlamda, otoritenin güç kullanma yetkisi olabileceğine ilişkin düşüncem yürütme erkinin yasaların uygulayıcısı olmasına dayanıyor. Bir başka deyişle, güç yasadan kaynaklanıyor. Ancak yasadan kaynaklanan güç kullanma yetkisi benim kendimle olan ilişkimde, bir başka deyişle, kendimi kendim olarak yaşama anlayışına ya da bu anlayışına bağlı olarak ortaya koymaya çalıştığım yaşam örüntüme müdahale hakkını kazandırmaz. Tekil anlamda kişi olarak yaşantım ile bir devletin üyesi olmak bakımından yurttaş olarak yaşantım birbirinden ayrıdır. Birincisinde kendime ilişkin yaşantım, kendi bedenim üzerindeki tasarrufumu da kapsayacak şekilde, sahip olduğum ahlaki değerler sisteminin konusu iken ikincisinde bu ahlaki



değerlerden bağımsız olarak mevcut yasaların kamusal alanda bana sağladığı eylem olanaklarına bağlı olan bir yaşantı söz konusudur. Bu nedenle, şiddet ve güç kullanma yetkisi arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik otoritenin ya da yürütme erkinin bu alanların hangisine müdahil olduğu/olabildiği/olabileceği ile yakından ilişkilidir. Eğer birincisine müdahale ediyorsa şiddet uyguluyor ikincisine müdahale ediyorsa, yasaların öngördüğü eylemlerin dışında bir eylem gerçekleştiriyor olmam nedeniyle yasanın gücünü ve toplumun tamamının ya da büyük bir çoğunluğu tarafından yasaları uygulamak adına verilen, güç kullanma yetkisini kullanıyor demektir.

Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi güç kullanma yetkisi, otoriteye insan olmaktan kaynaklanan haklara yönelik bir şiddet kullanma hakkı sağlamaz çünkü şiddet kullanma hakkı diye bir hak olamaz. Otorite güç kullanma yetkisini aşan bir eyleme girişebilir ve eylemin nihai sonuçları güç kullanmanın sınırlarını aşan bir sonuca dönüşebilir, daha açık bir ifadeyle güç şiddete dönüşebilir ve hatta otorite ortaya çıkan bu yeni durumu yasal bir zemine dayandırarak gerekçelendirebilir, Arendt'in ifade ettiği gibi, haklılaştırabilir, ama hiçbir zaman meşru olmayacaktır çünkü şiddetin gerekçeleri, niyetlenen amaç geleceğe kaydırıldıkça inandırıcılığını yitirir (Arendt,1997, 58). Böylesi bir durumda otoritenin meşruiyet zemini ortadan kalkar ve sözleşme geleneğinin temel hareket noktası olan doğa durumuna dönmüş olur.

Kaynaklar

- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu* (çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine* (çev. B. Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Austin, J. (2001). *The Province of Jurisprudence Determined* (ed. W. E. Rumble). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cherry, M. J. (2004). Natural Law and Moral Pluralism. *Natural Law and the Possibility of A Global Ethics* (ed. M. J. Cherry). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Edmondson, W. A. (2004). *An Introduction to Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1991). *Leviathan* (ed. R. Tuck). Cambridge: Cambridge University Press.



- Kant, I. (1991). On the Relationship of Theory to Practice in Political Right. *Political Writings* (eds. R. Guess & Q. Skinner). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *Metaphysical Elements of Justice* (trans. J. Ladd). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Kelsen, H. (1973). *Essays in Legal and Moral Philosophy* (trans. P. Heat). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Locke, J. (1954). *Essays on the Laws of Nature* (ed. W. von Leyden). Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (ed. I. Shapiro). New York: Yale University Press.
- MacIntyre, A. C. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Platon (1992). *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimgöz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Raz, J. (1996). *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. New York: Oxford University Press.
- Rousseau, J.-J. (2002). *The Social Contract and The First and The Second Discourses* (ed. S. Dunn). New York: Yale University Press.
- Said, A. A. (1980). Human Rights in Islamic Perspectives. *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives* (eds. A. Pollis & P. Schwab). New York: Praeger.
- Schmitt, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (trans. G. Schwab). New York: The MIT Press.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. (trans. G. Schwab). Chicago: University of Chicago Press.
- Sigmund, P. E. (1971). *Natural Law in Political Thought*. Massachusetts: Winthrop Publishers.
- Wolff, R. P. (1969). On Violence. *Journal of Philosophy*, 66 (19).



Öz: Bu makale otoritenin (siyasal erk ya da devlet) şiddet kullanma hakkından söz edilip edilemeyeceğini etik ve hukuk ile ilişkisi bağlamında incelemeyi ve otoritenin gerektiğinde güç kullanma yetkisinin meşru temellerini tartışmayı amaçlamaktadır. Tartışma, genel olarak, Toplumsal Sözleşme geleneğinin ve Doğal Hukuk öğretilerinin otorite, şiddet ve insan hakları kavrayışları çerçevesinde yürütülmüştür. Makale, temel olarak, otorite, şiddet ve insan hakları kavramlarının bağlamlarından kopuk bir şekilde ele alındığını ve bu nedenle de sorunların tespitinde ve çözümünde izlenen yolların beklenen ya da istenen sonuçları, etik ve hukuk arasında göz önünde bulundurulması gereken ayrımların dikkate alınmaması nedeniyle, ortaya çıkaramadığı iddiasını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan hakları, doğal hukuk, otorite, şiddet, güç, etik.

