

Modern Felsefede Hukuk Biliminin Kuruluşu ve Parçalanması

The Foundation and Disintegration of the Science of Law in Modern Philosophy

Selen Akman Genç 

Özet

Bu çalışmada hukuk felsefesinin tarihsel süreçteki izi sürülmeye çalışılmıştır. İlk olarak Antik dönem ve Orta Çağ Hristiyan felsefesindeki kökleri ile İngiliz, Fransız ve Alman Aydınlanması'nda modern hukuk biliminin kuruluşu ele alınmıştır. Bu bağlamda Hobbes, Locke, Diderot, Rousseau, Kant ve Hegel'in hukuk anlayışlarına yer verilmiştir. Sonrasında ise Kant ve Hegel'in düşüncelerinde ortaya çıktığı kabul edilen bir yol ayrımında, bu felsefenin parçalanmasından bahsedilmiştir. Hegel'in felsefi hukuk ve pozitif hukuk arasında yaptığı ayırım, Antik köklerini Sofistlerde bulan ve 18. yüzyılda Bentham'ın faydacılık anlayışıyla

Abstract

This study has tried to trace the philosophy of law in the historical process. First of all, its roots in the ancient and medieval Christian philosophy and the establishment of the modern science of law in the English, French and German Enlightenment are discussed. In this context, the understanding of the law of Hobbes, Locke, Diderot, Rousseau, Kant, and Hegel are included. Afterwards, at a crossroads that is accepted to have emerged in the thoughts of Kant and Hegel, the disintegration of this philosophy was mentioned. Hegel's distinction between philosophical and positive law revealed legal positivism, which found its ancient roots in

✉ Yüksek Lisans Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı | av.selenakman@gmail.com ORCID: 0009-0005-8888-6671.

* Bu çalışma Urla Felsefe Gönüllüleri tarafından 7-8 Ekim 2022 tarihinde düzenlenen 7. Urla Felsefe Günleri etkinliğinde yapılan konuşmanın genişletilmiş olarak yazıya aktarılmış halidir. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında verdikleri ilham için Urla Felsefe Gönüllüleri'ne ve çalışmanın her aşamasında desteğini esirgemeyen Yüksek Lisans Tez danışmanım çok sevgili Prof. Dr. Doğan Göçmen'e katkıları ve Almanca kaynakların çevirileri için teşekkürlerimi sunarım.

yükselişe geçen hukuksal pozitivizmi bir yol olarak ortaya koymuştur. Ortaya çıkan diğer yol ise, Marx ve onu takip eden düşünürler tarafından sürdürülen hukuk ve ahlakı birlikte ele alma anlayışıdır. Bu çalışma, ortaya çıkan yol ayrımında Yeni Kantçılar ve Kelsen'in *saf hukuk teorisi* ile doruk noktasına ulaşan hukuksal pozitivizmin izini sürmektedir. Bu bağlamda Bentham, Austin ve Kelsen'in hukuk anlayışlarına değinilmiştir. Hukukun ahlaktan tamamen ayrılarak pür bir teori olarak ortaya konmasına dair düşünsel gelişmeler aktarılmaya çalışılmıştır. Ancak tarihsel süreçteki gelişmeler, özellikle yaşanan iki büyük savaş hukukun ahlaktan bağımsız olarak ele alınmasına ilişkin bir şüphe doğurmuştur. Bu nedenle pozitivist düşünürler hukuku araçsallaştıran ve salt politik güce indirgeyen pür teorilerinde ahlaka yer açma çabasına girmişlerdir. Bu çabalar Hart, Fuller ve Dworkin'in hukuk anlayışları ile detaylandırılmaya çalışılmıştır. Dworkin'in hukuk felsefesinin, bu çabaların doruk noktası olduğu gözetilerek onun teorisi hukuku ahlakla bir arada ele almaya bir dönüş olarak değerlendirilmiştir. Bu teori, Hegel'den sonra ortaya çıkan hukuk ahlak ayrımının salt görünüşte bir ayrım olduğunu ortaya koyar. Bu görünüşteki ayrımında hukuksal pozitivizmi tercih edenlerin yolu neticede Marx'ın düşüncesinin takip ettiği yolla

the Sophists and rose in the 18th century with Bentham's utilitarianism as a path. The other way that emerged is the understanding of dealing with law and morality together, which was pursued by Marx and the thinkers who followed him. This study traces the legal positivism that culminated in the New Kantians and Kelsen's pure legal theory at the crossroads that emerged. In this context, the understanding of the law of Bentham, Austin and Kelsen has been mentioned. Intellectual developments regarding the separation of law from morality and presenting it as a pure theory have been tried to be conveyed. However, the developments in the historical process, especially the two great wars, have created doubt about the handling of law independently of morality. For this reason, positivist thinkers have tried to make room for morality in their pure theories that instrumentalize law and reduce it to pure political power. These efforts have been tried to be detailed with the legal concepts of Hart, Fuller and Dworkin. Considering that Dworkin's philosophy of law is the culmination of these efforts, his theory has been evaluated as a return to considering law together with morality. This theory reveals that the difference between law and morality that emerged after Hegel is a purely seeming distinction. In this seeming distinction,

paralel bir çizgiye gelmiştir. Bu, hukuk ve ahlak arasında bir ayırım yapmanın mümkün olmadığı, hukuku ahlaktan bağımsız olarak ele almanın imkânsızlığının göstergesi olarak görülmelidir. Bu çalışma ile bu göstergenin ortaya çıkışı ve hukuksal pozitivizmin özellikle Dworkin'in teorisi ile birlikte klasik çizgiye geri döndüğü gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Felsefe, Hukuk Bilimi, Hukuk Felsefesi, Doğal Hukuk, Hukuksal Pozitivizm

the path of those who prefer legal positivism eventually came parallel with the path followed by Marx's thought. This should be seen as an indication of the impossibility of making a distinction between law and morality and the impossibility of considering law independently of morality. This study has tried to show the emergence of this indicator and that legal positivism has returned to the classical line, especially with Dworkin's theory.

Keywords: Modern Philosophy, Science of Law, Philosophy of Law, Natural Law, Legal Positivism

“Hukuk kendi başına ahlaken doğru bir unsur olarak arzulanmalıdır” (Cicero, 2022, s. 25).

Giriş

Bugün “Hukuk nedir?” Sorusuna verilecek en yaygın cevap hukukun ‘insan davranışlarını ve ilişkilerini düzenleyen formel normlar bütünü’ olduğudur. Bu tanım insan davranışının hukukun vazgeçilmez unsuru olduğu fikrini içerir. İnsanı diğer canlılardan ayıran onun iradesidir. İnsan bu iradi davranışları ile doğayla bir olarak, gerekirse doğaya kafa tutarak ama onu kapsayarak kendini var etmiştir. Diğer tüm beşeri bilimler gibi hukuk da insanın bu tür özgür davranışlarını ve ilişkilerini konu alır ve bu özgürlük alanını etkileme gücüne sahiptir.

Hukuk, hem hukuk biliminin hem de hukuk felsefesinin nesnesidir. Tarihsel bir bakış açısını takip ederek öncelikle hukuk felsefesinin ne’liğinden bahsetmek yerinde olacaktır. Antik Yunan’dan beri ahlak felsefesi çerçevesinde insan davranışlarını düzenleme isteğine hukuk ve hukuk felsefesi eşlik edegelmiştir. Hukuk felsefesinin ne olduğunu kapsamından hareketle Fransız hukukçu ve düşünür Michel Troper (2019) şu şekilde tanımlar:

Hukuk felsefesi şunları kapsar;

- Demokrasi, devlet ya da şahıs gibi kimi kavramların ve hukukun özünü araştıran *hukuksal bir ontoloji*,
- Bu özlerin bilinmesini sağlayacak olasılıkların incelenmesi olarak düşünülen *hukuksal bir epistemoloji*,
- Hukukun amaçlarını belirlemeyi hedefleyen *hukuksal bir teleoloji*
- Hukuksal akıl yürütmeleri tahlil etmeye çalışan *hukuksal bir mantık*.

Bir problem tespiti ve çözüm arayışı temelinde hukukun bilimselleşmesinden modern dönemle birlikte söz etmek mümkün ise de, pozitivist bir bakış açısı ile hukukun bilimselleşmesinden 19. yüzyıl itibarı ile bahsedilmeye başlanmıştır. Bu anlayışın detaylarına ilerleyen bölümlerde değinileceği için bu aşamada hukuk biliminin ne olduğuna dair bir tanım vermekle yetinilecektir. Hukuku nesnesi olarak alan hukuk bilimini yine

Troper (2019) “bilimsel bir yöntem kullanımı sayesinde hukuku özellikle mevcut haliyle tanımlamayı ya da tahlili hedefleyen bilim” olarak açıklar. Bu tanımın dikkat çeken yönü hukukun mevcut halinden, yani olandan bahsediliyor olmasıdır.

Hukukun felsefesi ile bilimi arasında bu türden farklı tanımlama girişimleri söz konusu olsa da belirtmek gerekir ki, hukukun ideal ve pozitif kısmı arasında yani olan ve olması gereken arasında kesin çizgiler çizebilmek genellikle mümkün değildir. Bu iki alan oldukça girift bir şekilde birbirini besleyen, etkileyen, değiştiren ve dönüştüren alanlardır. Bu etkileşimin nasıl olacağı ya da olması gerekip gerekmediğine dair kabul gören iki ana yaklaşım vardır. Bunlardan ilki Antik Yunan’dan beri, özellikle Platon’un İdealar Dünyası kabulünden beri tartışılmalı olan doğal hukuk anlayışıdır. Diğeri ise, köklerini Platon’un Sofistlerle kurguladığı diyaloglarına kadar takip etmek mümkün olsa da özellikle 19. yüzyılda yükselişe geçen hukuksal pozitivism anlayışıdır.

Doğal Hukuk Anlayışı

Doğal hukuk anlayışının temelinde ahlak-hukuk ilişkisi bulunmaktadır. Daha net bir ifade ile bu anlayış hukukun adalet idealini içermek zorunda olduğu kabulüne dayanır. Neyin hak kabul edileceğine dair içerik değişiklik gösterse de, daima bir adalet fikrine referansta bulunduğu için genel olarak doğal hukukun üstünlüğü fikrini taşır. Bu şekilde ele alındığında doğal hukuk anlayışı iki boyutlu bir anlayıştır, pozitif hukuk ve doğal hukuk ayrımı ve bunların ilişkisi üzerine temellenir.

Doğal hukuk anlayışına göre hukukun temelinde insan kontrolü ve insanın keyfi kararlarının ötesinde bir şey vardır. Yapılmaktan çok keşfedilen bir şeydir ki; bu anlamda “hukuk, ilk ilkelerin veya doğal temellerin bir çıktısıdır” (Tebbit, 2022, s. 23). Temeldekini ne olduğu ve neden kaynaklandığı ise doğal hukuk anlayışının kabul edildiği farklı dönemlerde ve farklı düşünürlerde çeşitlilik göstermiştir.

Doğal hukuk anlayışı, Antik Yunan ve Roma’dan başlayıp Orta Çağ dolayımından geçmiş ve Modern dönemde de kendine temsilciler bulmuş-

tur. Bugün de halen pozitif hukuka bir referans noktası belirlemek adına güncelliğini korumakta ve kabul görmektedir.

Antiklerde ve Orta Çağ Hristiyan Felsefesinde Doğal Hukuk

Doğal hukuk anlayışının köklerini sistematik olarak Platon'da bulmak mümkündür. Platon öncesi filozoflarda da *nomos-physis* ayrımı yasalar bahsinde kullanılmıştır. Geçici ve insan yapımı olma niteliklerini taşıyan *nomos* ile doğanın yasaları, doğal hukuk olarak kabul edilen, değişmez ve üstün, adalet idealine atıf yapan *physis* arasında bir ayrım yapılır. Platon, *Devlet*'te doğal yasalara uygun olarak yönetilmeyi devletin bilgeliği için bir koşul sayarken adalet ideasına yaklaşma çabasının devleti mükemmelleştireceğini öne sürer (Platon, 2021, s. 170). *Yasalar*'da ise bu konuyu detaylandırır. Yasa, aklın bir ürünüdür Aklın mutlak bilgiye ulaşabileceğini düşünen Platon *nomos*'un *nous*'tan çıktığını ileri sürer (Platon, 2020, s. 58). Platon'un yasa koyucusu “doğru”, “güzel” ve “iyi”nin ne'liğini kavrayan, ideal olanın bilgisine ulaşmış olan ve bunları eyleme döken filozoftur (Platon, 2020, s. 240). Yasa koyan ahlakı bir bütün olarak kabul edip bu bütünden başlamalıdır (Platon, 2020, s. 56). Ahlakı tüm insanların eşitlendiği nokta olarak kabul edip hukuk sisteminin temelini koyan Platon, yasa koyucuyu yaptığı yasalarda ideal olana ulaşmaya çağırır. “Her yasa koyucu yalnızca en büyük erdemi göz önünde bulundurarak yasalarını koyacaktır” (Platon, 2020, s. 55).

Antik Yunan'da bu anlayışın temsilcilerinden bir diğeri Aristoteles'tir. Aristoteles *Retorik*'te örnek olarak seçtiği Antigone karakteri üzerinden kendi doğal hukuk anlayışını ortaya koyar. Sophoklés(Σοφοκλῆς)'in *Antigone* tragedyasında, Antigone kardeşinin bedenini gömmeyi yasaklayan Kreon'un buyruğunun üstün yasayı, doğal hukuku ihlal ettiğini öner sürer ve Kreon'un emrine itaatsizlik eder. Antigone “O yasalar dün ya da bugün yürürlüğe girmedi, ezelden beri vardılar ve kimse bilmiyor nereden geldiklerini” diyerek tanrılara atfedilen ezeli, ebedi, hatasız, yazıya geçirilmemiş ve değişmez yasaları, insan Kreon'un koyduğu yasalardan ayrı ve üstün tutar (Sophokles, 2021, s. 18). Aristoteles de bu ayrıma dair, *Retorik* 1. Kitap 15. Bölüm'de şunları söyler:

Açıktır ki, yazılı yasa bizim savunduğumuz düşüncelere karşıt şeyler söylüyorsa evrensel yasaya başvurup onun daha hakkaniyetli ve daha adil olduğunu söylemeliyiz ve yargıçların ‘verebileceğim en adil kararı vereceğim’ taahhüdünü içeren yeminlerinin yargılamayı sadece yazılı yasalara bağlı kalarak yapmayacakları anlamına geldiğini iddia etmeliyiz. Hakkaniyetin ve doğaya uygun olduğu için hiç değişmeyen evrensel yasanın sürekli ve değişmez olmasına karşılık, yazılı yasaların sık sık değiştiğini söylemeliyiz. Sophoklés(Σοφοκλῆς)’in Antigone’si ağabeyini gömerken evrensel yasayı değil, Kreon’un yasasını çiğnediğini, bu yüzden vurgular (Aristoteles, 2022c, s. 72).

Politika’da devletin(sitenin) temeli adalet olarak kabul edilir (Aristoteles, 2020b, s. 27). “Devletin iyilikten anladığı adalettir ve adalet de halkın iyiliğindedir” (Aristoteles, 2020b, s. 108). *Nikomakhos’a Etik*’te orta olma (*medium*) hali olarak tanımlanan ahlaklılık (Aristoteles, 2020a, s. 49) yasalar söz konusu olduğunda da bu halde bulunmakla elde edilir. *Nomos*’ta *nous* vardır ve bu şekilde orta olma halini arar. İnsan, ahlaklı olabilmesini sağlayan bir doğaya sahip olması sebebi ile ahlak yasalarını amaç edinir ve bu anlamda, ahlak yasaları doğa yasalarıdır (Aristoteles, 2020a, s. 49). *Nomos*, kendisinden daha kapsayıcı olan ahlak yasalarına uygunluğu durumunda hata yapma ihtimalini ortadan kaldırır (Aristoteles, 2020b, s. 121).

Aristoteles için bütün parçadan önce geldiğinden, site ya da devlet bireyden öncedir (Aristoteles, 2020b, s. 27). Bu düşüncesi onu, kölelik gibi insan olmakla bağdaşmayan bir halin doğa gereği olduğu kabulüne götürmüştür (Aristoteles, 2020b, s. 32). Bunun aksini savunanlar, tıpkı modern dönem düşünürleri gibi insanı temele alan ve bütünü parça üzerine temellendirenler Epikürosçular ve Stoacılar olmuştur. Doğanın insanı özgür kıldığı anlayışından hareketle, bu doğaya uygun olacak ve insanın özgürlüğünü mümkün kılacak bir hukuk anlayışı benimserler. Modern felsefenin hukuk anlayışı da insana ve özgürlüğe bu açıdan yaklaşır. “Biz modernler Antikçağ felsefesine Helenist dönemin penceresinden bakarız. Ve Biz modernlerin Antikçağ felsefesini alımlaması Helenist dönemin felsefesi dolaşısıyla gerçekleşmiştir” (Göçmen, 2022, s. 4).

Antik ve Helenistik dönem felsefesinin modernlere taşınmasında en önemli rollerden biri hiç kuşkusuz Cicero’nundur. Eserleri ile Platon’u ör-

nek alan Cicero almış olduğu eğitim çerçevesinde Epikürosçular ve Stoacıların felsefelerine de hakimdir ve bunlarla hesaplaşır. Cicero da doğal hukukun üstünlüğünü öne sürer. *Yasalar Üzerine*'de hukuk öğretisinin, yöneticinin iradesine ya da formel vatandaşlık yasalarına (*ius civile*) değil, felsefenin derinliklerine dayanması gerektiğini iddia eder. Buradan yola çıkarak hukukun kökeninin doğa olduğunu söyler. “Yasa kökü doğada bulunan ve yapılması gerekenleri buyurup aksini yasaklayan en üst akıl ise, bunun doğru olduğunu kabul ediyorum. Aynı akıl yasanın insan zihniyle onaylanıp tamamlanmasını gerektirir” (Cicero, 2022, s. 11).

Cicero'nun doğal hukuk anlayışında da akıl vurgusu vardır. Yasa en üstün akıldır ve doğa ile uyumludur. İnsanlarla tanrılar arasında doğru akıl ortaklığı, yasa ortaklığı ve hukuk ortaklığı vardır. İnsan yapımı yasaların geçerliliği doğanın güçleri ile bağdaşmasına bağlıdır. “Doğanın ölçütü olmadan iyi yasayı kötü yasadan ayırt edemeyiz. Sadece hak ve haksızlık değil, ahlaken doğru olan unsurlar ile yanlış olan unsurlar da doğaya göre ayrılır” (Cicero, 2022, s. 23).

Orta Çağa gelindiğinde doğal hukuk anlayışı Hristiyanlıkla paralel bir gelişim gösterir. Bu dönemde Augustinus ve Thomas Aquinas doğal hukuk anlayışını devam ettirir. Antik dönemin *nomos-physis* ayrımını kabul eden, ancak ezeli ve ebedi *physis*'i Hristiyan Tanrısıyla özdeşleştiren Augustinus, “adaletsiz bir yasa hiçbir şekilde yasa değildir” (Augustinus, 2015, s. 17) diyerek adalet ideasının üstünlüğünü vurgular. Yazılı olarak yürürlüğe konan insan yapımı yasa insanlar için yararlıdır, ancak değişebilir ve zamanla sınırlıdır. Bu geçici yasa, “her zaman uyulmak zorunda olan, (kendisi) aracılığıyla günahkârın sefaleti ve iyi olanın mutlu bir yaşamı hak ettiği ve (yine kendisi) aracılığıyla geçici adını vermekte karar kıldığımız yasayı adil bir şekilde çıkararak ve adil bir şekilde değiştiren yasaya, en yüksek akla” (Augustinus, 2015, s.21) dayanmalıdır. Geçici yasa Hristiyan Tanrısıyla atfedilen doğal hukuku ve adalet idealini amaçlaması halinde adil kabul edilir.

Thomas Aquinas ise, Aristoteles dolayımıyla edindiği Antik Yunan doğal hukuk anlayışını diğer Orta Çağ Hristiyan düşünürler gibi temele

ği üzerine düşünerek hukukun bilimselleşmesi adına bir yola girer. Hristiyanlığın hukukun kaynağına dair yaptığı Tanrı açıklamasını geride bırakarak Antiklere döner, *nomos* 'u yani insanın yaptığı yasaları, doğa yasalarını aklın yasaları sayması sebebi ile *logos* üzerine temellendirir (Hobbes, 2021, s. 103). Hobbes'un doğal hukuk anlayışı böylece insanın ontolojik olarak temellendirilmiş aklına ve bu aklın yapacağı keşfe alan açar. Hukuk ve adalet insanüstü bir ortaya çıkışa sahip olmadığı gibi bunlara ulaşmak akıl ile mümkün görülür. İnsan, akli ile doğadaki yasaları keşfeder.

Hobbes doğa yasalarına dair açıklama yapmadan önce toplum öncesi bir doğal durum tasarlar. Bu tasarım Hobbes'un kötücül bir düşünür olarak nitelendirmesine sebep olsa da gerçekte olması gerekenin değil, olanın tasavvur edildiğini düşünmek bu nitelendirmeyi sarsacaktır. Hobbes, farazi doğal durum anlatısıyla kendi çağına ayna tutmakta ve kötücül olarak nitelenen bu halden kurtuluşa dair doğal hukuk ve adalet anlatısıyla bir çıkış yolu göstermeye çalışmaktadır. Bu anlatıda doğal durumdaki insanlar, doğanın onları yarattığı eşit koşulların sebep olduğu güvensiz halden çıkarak barış şartlarını ararlar. Hobbes için işte bu uygun barış şartları doğa yasalarıdır ki; bu doğa yasaları aynı zamanda aklın da yasalarıdır. Bu yasalar toplum öncesinde tek başına insanın bedeninin ya da zihninin yetenekleri değildir, toplum içindeki insanlara ait niteliklerdir (Hobbes, 2021, s. 103). Yalnız bu tespit dahi doğal hukuk anlayışını ezeli-ilahi kökten uzaklaştırmak, doğa yasalarını toplumda ve dolayısıyla insanda temellendirmek anlamına gelir.

Hobbes için ilkesel olarak modernlerin tümünde olduğu gibi hak ve yasa, özgürlük ile ilişkilidir. Doğa yasası aklın bir kuralıdır ve doğada işleyen bu yasa özgürlüktür. Hobbes için iki bölümden oluşan temel bir doğa yasası vardır ve tüm diğerleri bundan türer. Temel doğa yasanın ilk bölümü “barışı aramak ve izlemek” ikinci bölümü ise “bütün yolları kullanarak kendimizi korumak”tır (Hobbes, 2021, s. 104). Buradan türeyen ikinci yasa “bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüğünde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı ancak kendisinin onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir”

(Hobbes, 2021, s. 104). Her şey üzerindeki hakkın bırakılması ise, diğeri- nin o şey üzerinde zaten var olan doğal hakkını kullanmanın önünde engel olmayı bırakmaktan başka bir şey değildir. İlk temel doğa yasasından türeyen bu ikinci yasa Hobbes'un özgürlük tanımıdır. Zira Hobbes özgürlüğü dış engellere rağmen, bu tam olarak toplumun kendisidir, elinde kalan gücü muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan alıkonmamak olarak tanımlar (Hobbes, 2021, s. 103).

Bu ilk iki temel yasa toplumu adalete ulaştırır. Üçüncü doğa yasası şudur: “İnsanlar yaptıkları sözleşmeleri yerine getirmelidirler” (Hobbes, 2021, s. 113). Bu yasa adaletin kaynağıdır. Çünkü ancak bir sözleşme var ise hak devrinden ve bu devrin ihlali ile adaletsizlikten bahsedilebilir. Doğa yasaları aklın yasalarıdır ve insanın eyleminin doğa yasalarına ve adalete uygun olmaması demek akla uygun olmaması demektir. Bir modern dönem düşünürü olarak Hobbes doğa yasasının tutarlılığını akılla ulaşılmaya bağlar. Doğa yasaları aklın ve aynı zamanda ahlakın temeli, içeriği ve özüdür.

Toplum yasaları konusuna geldiğinde ise, bunların doğal hukuk ile karşılıklı bir içerme ilişkisi içerisinde olmasını gerekli bulur. Doğal hukuku adalet, hakkaniyet, kadirbilirlik ve diğer ahlak erdemleri olarak açıklarken bunların doğa durumundaki insanda barışa teşvik eden nitelikler, toplum içindeki insanda ise doğal yasalar olduğunu belirtir. “Bir devletin kurulması ile doğal hukuk, yasa hükmü kazanır” (Hobbes, 2021, s. 202). Hobbes için doğa yasaları ve egemen gücün koyduğu toplum yasaları bir bütündür ve toplum yasalarına uymak aynı zamanda doğal hukukun gereklerine de uymaktır. İşte tam da bu noktada Hobbes'un anlatısı olandan olması gerekene geçer. Kendi toplumuna bir ayna tutarak ortaya koyduğu “insanın bir diğeri- nin kurdu olduğu” durumdan çıkış yolu gösterilir: Akıl yoluyla ulaşılan doğa yasaları üzerine oturtulmuş toplumsal yasalarının varlığı.

Özellikle Isaah Berlin'in *İki Özgürlük Üzerine* isimli makalesi ile Hobbes, liberal anlayışın faydalanabileceği bir biçimde negatif özgürlüğün savunucusu ilan edilmiştir. Hâlbuki Hobbes'un özgürlük tanımını salt liberal negatif özgürlük olarak görmek sığ bir okuma olacaktır. Hobbes'un düşüncesi kendi içerisinde, sonrasında Rousseau ile açığa çıkacak aktif

siyasal katılım ilkesini potansiyel olarak barındırır. Her ne kadar kendi döneminde mutlakiyetçi bir profil çizmiş ise de her insanın sahip olduğu akıl yoluyla ulaşacağı doğa yasaları üzerine oturtulan toplumsal yasalara işaret ediyor oluşu, onun düşüncesindeki potansiyel sivil özgürlüğün göstergesi sayılmalıdır.

Locke: Doğal Hukukta Mülkiyet Özgürlüğü

Hobbes, insanın özgürlüğünü tesis etme yolunda akılda temellenen siyasal otoritenin ve hukuk sisteminin imkânlarını arar. Locke da benzer şekilde insanın birey olarak özgürlüğünü tesis etme amacıyla doğa yasalarını temel alır. Locke zaman ve mekanda değişmeyen, kendi varlığı ve vicdanı üzerine düşünen herkesin ulaşacağı kurallar olarak nitelediği kendi doğa yasası tanımını hem Stoacıların ahlaki iyi veya erdem dediği şey ile, hem tüm insan türünde bulunduğu kabul edilen ve ortak akıl (*right reason*) olarak adlandırılan bir akıl ile, hem de önceki düşünürlerin doğa yasaları olarak andığı yasalar ile özdeş kabul eder (Locke 1999, s.18). Ona göre bunların hepsi aynı şeye işaret eden farklı adlandırmalardır. Locke doğa yasalarının ne olduğuna dair açıklamasını şu şekilde sunar: “tabiat kanunu, tabiat ışığı ile öğrenilebilen, rasyonel tabiata neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı olan üstün irâdenin bir buyruğu olarak tanımlanabilir” (Locke 1999, s.19). Decartes’tan gelen ‘tabiat ışığı’ (Decartes, 1966, s.1) kavramı Locke’un epistemolojisiyle birleşip özgün bir doğa yasası anlayışı olarak ortaya çıkar. Bu doğal yasaların formel unsuru üstün bir iradenin buyruğu olması, fonksiyonu neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini emretmesidir ve bu yasalar insanlar için bağlayıcıdır (Locke 1999, s. 19).

Doğa yasalarını açıklamak için bir doğa durumu kabulünden hareket eden Locke’un doğa durumu anlayışı Hobbes’unkinden farklı olarak tarihsel bir olgudur. “Dünya hiçbir zaman bu durumdaki insanların bulunmadığı bir yer olmamıştır ve hiçbir zaman da olmayacaktır” (Locke, 2020, s. 176). İnsanların birbiriyle bir toplumun üyesi olmaksızın, salt insan olarak ilişkide buldukları her durum doğa durumudur ve bu durumda iken ge-

çerli olan yasa doğa yasasıdır. “Aklın bizzat kendisi olan bu yasa, kendisine danışan bütün insanlığa herkesin eşit ve bağımsız olduğunu, kimsenin bir diğersinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir” (Locke, 2020, s. 171). Doğa yasası insanların sahip olduğu canı, vücut bütünlüğünü, özgürlüğü ve mülkiyeti güvence altına alır. Locke, doğa yasasını yaşadığı dönemin ekonomi politığının gereği olarak mülkiyet özgürlüğünü de içerecek şekilde ele alır.

Doğa yasaları, aklın yasaları olması sebebi ile akıl eden bir canlı olmasından ötürü tüm insanlar tarafından ve pek tabii pozitif hukuku yapanlar tarafından da makul ve anlaşılır kabul edilecek, var olduğundan şüphe edilemeyecek yasalardır (Locke, 2020, s. 175). “Pozitif medenî kanunlar, kesinlikle kendi tabiatları veya güçleri ile ya da otoriteye itaati ve toplum barışını korumayı emreden doğa yasasının dışında başka bir şey sayesinde bağlayıcı değillerdir” (Locke 1999, s. 23). Yasaları yapan siyasal iktidar doğa durumunda doğanın insana verdiği hakları gözetenek eylemek zorunda olduğundan otoritesi keyfi ve mutlak değildir. Aksini düşünmek insanların bir toplumun üyesi olmasını anlamsız kılar (Locke, 2020, s.286).

Şu hâlde, sivil yasa, sahip olduğu bağlayıcı gücü doğa yasasından almaktadır. Doğa yasası, sivil yasama yetkisini elinde bulunduran merciye, insanları yönetme hakkı vermektedir. Bizi bu merciye itaat etmeye zorlayan şey, onun ortaya koyduğu sivil kanunun yaptırım gücünden çok, doğa yasasının ona sağladığı yönetme hakkıdır” (Locke, 1999, s. 71).

Diderot: İnsan Hakkı

Doğal hukukun bu modern yorumunun Fransa’daki izlerini Ansiklopedistler’de sürmeye başlarız. Doğal hukuk nedir ve hukukun teori ve pratiğinde ne şekilde konumlanır? *Encyclopédie*’de yer verilen doğal hak maddesi ile Denis Diderot bu sorulara cevap vermek ister. Bu maddede doğal hukuk ile Hobbes ve Locke’un da açıkça işaret ettiği gibi vicdan hukukunun kastedildiği açıktır. Diderot için bu vicdan, tek tek bireylerin değil, tüm insan ırkının iradesiyle ortaya konan bir tür genel irade olarak anlamını bulur (Diderot&D’Alembert, 2018, s. 240).

Bütün ödevlerin saptanması işi genel iradeye düşer. İnsan ırkının tümü tarafından size yasaklanmamış her şey üzerinde en kutsal bir doğal hakkınız vardır(...) Kendinize sık sık şunları söyleyin: Ben insanım ve benim gerçekten elimden alınamayacak doğal haklarım ancak, insanlığın haklarıdır” (Diderot&D’Alembert, 2018, s. 241).

Bu şekilde tanımlanan insanlık hakları ise hem her yerdedir, hem de her yerde gözetilmelidir; yazılı hukuk kurallarında da yasaya bağlanmamış insan ilişkilerinde de. “Hakça davranmakla adalet arasında, nedenle sonuç arasındaki gibi bir ilişki vardır ya da adalet, açıkça ortaya konmuş hakça davranmaktan başka bir şey olamaz” (Diderot&D’Alembert, 2018, s.242). Pozitif hukukun hakça olduğundan bahsedebilmek ancak adalet ile bu neden sonuç ilişkisi kurulabiliyorsa mümkündür.

Rousseau: Genel İradenin Yansıması Olarak Hukuk

Diderot’un çağdaşı ve arkadaşı olan, kendisinden sonraki düşünürler üzerinde yaptığı etki de gözetilerek Fransız Aydınlanmasının en önemli isimlerinden sayılan Rousseau, Hobbes’tan yüz yıl kadar sonra, 18. yüzyılda onun belirlediği problem üzerinden, eleştirerek ve geliştirerek kendi doğal hukuk ve toplum sözleşmesi fikirlerini ortaya koyar.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde amacını “insanları oldukları gibi yasaları ise olması gerektiği gibi” (Rousseau, 2020, s. 55) göstermek olarak belirtir. Ve o meşhur cümleyi kurar: “İnsan özgür doğar ama her yerde zincire vurulmuştur” (Rousseau, 2020, s. 57). Bu şekilde Hobbes’un *Leviathan*’da kullandığı “yapay zincirler” (Hobbes, 2021, s. 164) metaforunu devam ettirir. Toplum düzenini kutsal bir hak olarak gören Rousseau bunun kökenini doğa olarak değil, Hobbes gibi toplum sözleşmesi olarak kabul eder. Bu şekilde döneminin kabul gören sözleşme fikrini kendi özgün katkılarıyla devam ettirir.

Rousseau için insanın ilk yasası kendi varlığını korumaktır. “Bu doğal yasaya karşı çıkmak, doğanın düzenine olağanüstü ve ters bir biçimde davranarak bir genel ilişkiyi bir istisna haline getirmekten başka bir şey değildir” (Rousseau, 2008, s. 35). Bu düşüncesi Hobbes’un temel doğa ya-

sası ile paralellik arz eder. Ancak Hobbes’u sözleşmeyle oluşturulan politik örgütlenmeyi, sözleşmeyi yapan iradeden üstün tutması sebebi ile eleştirir. Aristoteles’i eleştirirken ise Hobbes’un yanında saf tutar. Aristoteles’in insanların doğuştan eşit olmadıkları fikrinden hareketle doğal bir kölelikten bahsetmesini tıpkı Hobbes gibi Rousseau da kabul etmez. Zira köle olarak doğanlar öyle doğduğu için değil, korkaklıklarından ve köleliklerini sevmiş olmalarından dolayı bundan kurtulamazlar.

Rousseau’nun kabulüne göre hiçbir insanın bir diğeri üzerinde doğal bir otoritesi yoktur. Bu nedenle her türlü otoritenin kaynağı herkesin onay verdiği toplum sözleşmesidir. Toplumu doğal değil, iradi bir oluşum olarak gören Rousseau için hukuk ve politika özgün bir yasaya, *sui generis* bir yasalığa tabidir. (Cassirer, 2020, s. 28) Tam bu noktada devreye Diderot’nun da kullandığı ve daha sonra Kant’ın da başvuracağı *genel irade (volonté générale)* kavramı girer. Rousseau’nun toplum sözleşmesi genel iradenin bir yansımasıdır. Genel irade bireylerin tek tek iradesinin özüdür ve bu öz de özgürlüktür.

“Toplum sözleşmesi ile her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü birleştirerek genel iradenin kesin buyruğuna veririz ve her bireyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz” (Rousseau, 2020, s. 68). Bu bir ‘kazan-kazan’ anlaşmasıdır. Çünkü her birey topluma tam olarak ne veriyorsa onu alır ve üstüne elindekini korumak için fazladan bir güç kazanır. Rousseau’nun bu genel irade kavramının ilhamını da Hobbes’ta bulmak mümkündür. Şöyle ki; Hobbes, *Leviathan*’ın toplum yasalarını anlattığı 26. Bölümünde “Sadece kendine bağımlı olan kişi aslında bağımlı değildir” (Hobbes, 2021, s. 201) demektedir.

Rousseau’nun toplum sözleşmesi fikri çok daha erken bir dönemde yazmış olduğu *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda bahsettiği eşitlik fikrine bağlanır. Eşitlik ve özgürlük birlikte mümkün ve birlikte gereklidir. Bu ikisi Rousseau’nun felsefesinde politikanın da hukukun da esas amacı olup ancak ahlak ile mümkündür. Ahlak ve vicdan kavramları insanın toplum halinde yaşamaya başlaması ile birlikte ortaya çıkmış olmakla özgürlüğün koşulu ve aynı zamanda neticesidir. Ahlak, özgürlüğü

mümkün kılan koşul olduğu gibi aynı zaman da özgür olmak da insanın ahlaki gereğidir. Toplum halinde yaşamaya başlamadan önce insanın ahlakından bahsedilemeyeceği gibi özgür olup olmadığından da bahsedilemez. Özgürlük ancak kötülük ve iyilikten bahsedilmesi ile gündeme gelebilir ki; bunun da koşulu insanın başka insanlarla birlikte yaşamasıdır. Bu nedenle Rousseau işe insanı tek başına bir varlık olarak incelemekle başlar. Diğer insanlarla birlikte yaşamaya başlamadan önce insan nasıldı? Bunun için bir doğal durum hali varsayar. Bu haldeki insan Türkçeye genellikle vahşi ya da yabani insan olarak çevrilen *l'homme sauvage*'dir. Vahşi ve yabani kelimelerine zaman içinde yüklenmiş olan olumsuz anlamı dikkate alarak bu insana toplum öncesi ya da ilksel insan demek daha uygun olabilir.

Rousseau bu ilksel insanı toplumun ona eklediği tüm özelliklerinden soyarak doğada ilk ortaya çıktığı andaki gibi hayal eder. Diğer insanlarla ilişki kurmayan bu insanın tek başına neler yaptığını ve nasıl niteliklere sahip olduğunu kurgular. İlksel insan akıllı, kötü veya sosyalleşme eğiliminde değildir. Bunlar onun toplum içinde yaşayıp diğerleri ile ilişki kurması sonucu geliştirdiği niteliklerdir; tıpkı ahlak ve vicdan gibi. İlksel insanın sadece iki özelliği vardır. Bunlar Türkçeye öz-sevgi olarak çevrilen *amor de soi* ve türsel içgüdüdür. İlksel insan kendi varlığını korumaya çalışırken aynı zamanda diğerinin acısına karşı duyarlıdır. Rousseau'nun bu ilksel insana dair yaptığı açıklamaları çocukluk çağındaki insana da giydirdiğini takip etmek mümkündür. *İtiraflar*'ında kendi çocukluğunun ilk yıllarını anlatırken de akıl ve düşünmeden önce hissetmenin, kendine ve diğerine karşı duyarlı olmanın geldiğine değinir ve bunu insanın ortak kaderi olarak niteler (Rousseau, 2018, s. 11). Yine *Emile*'de de çocukluk çağındaki insanın ilksel insana benzer itkilere sahip olarak tanımlandığını görürüz (Rousseau, 2020a, s. 78).

Bu ilksel insanı doğa şartları birlik olmaya ve ortak mücadeleye mecbur bıraktığından topluluk halinde yaşama olgusu ortaya çıkar ki; bu henüz bir toplumdan bahsedemeyeceğimiz aşamadır. Diğerleri ile birlikte yaşamak insanın doğasında bir takım değişiklikler meydana getirir. Bu değişiklikler Hobbes'un doğa öncesi durum olarak kavramsallaştırdığına benzer, reka-

bet ve karmaşanın var olduğu durumu ortaya çıkarır. Bu karmaşanın neticesi ise toplum sözleşmesi olur. Artık insanın aklından, topluluk içinde ön planda olma isteğinden, ahlak ve özgürlüğünden bahsedebilmek mümkündür ve bu niteliklere sahip, ilksel insandan oldukça farklılaşmış olan insanlar ilk politik örgütlenme ve ilk hukuk kurallarını ortaya koyar.

İnsanın diğerleri ile yaşamasıyla birlikte doğada tek başına yaşarken maruz kaldığı, doğanın insanlar arasına koymuş olduğu fiziksel eşitsizlik de önemini yitirir. Toplulukta ve sonrasında toplumda çok daha büyük bir eşitsizlik peyda olur ki; Rousseau bunu politik ya da moral eşitsizlik olarak kavramsallaştırır. Bu eşitsizlik bir küçük adımla, bir insanın bir toprak parçasını çitle çevirip “burası benimdir” demesi ile başlar (Rousseau, 2021, s. 133). Özel mülkiyetin ortaya çıkması eşitsizliğe giden ilk adımdır. Bu ilk adımı önce yüksek görev makamlarının kurulması, daha sonra ise meşru ve kanunlara uygun erkin keyfî erke dönüşmesi izler (Rousseau, 2021, s. 167). Bu üç aşama politik veya moral eşitsizliği ortaya çıkarır ve gitgide derinleşmesine sebep olur.

Ancak Rousseau'nun tüm bunlardan önce yapılmış olduğunu varsaydığı toplum sözleşmesinin esas amacı; toplulukta ortaya çıkmış olan ve insanlar arasındaki rekabetten kaynaklanan eşitsizliği ortadan kaldırmak, politik ve moral bir eşitlik tesis etmektir. Uygarlaşma yolunda atılan her adım ise bunun tersi bir neticeye sebep olur. İşte Rousseau'nun tüm derdi, kendi kavramsallaştırdığı toplum sözleşmesinin esas amacına yönelik bir toplumun tesisi ve devamını mümkün kılacak politika ve hukuktur. Bunun yolu ise, yasalar söz konusu olduğunda genel iradeyi başat kılmaktır. Genel irade hukukun, eşitliğin ve özgürlüğün güvencesidir. Özgürlük, ancak ve ancak ahlaklılığın tesisi ile ulaşılabilecek bir neticedir. Ahlak, bu nedenle hukukun temelindedir.

Rousseau'nun, tıpkı Hobbes'un görüşlerinden beslendiği gibi fikirlerinden faydalandığı bir diğer düşünür de Montesquieu'dür. Yönetim biçimleri arasında ‘yasaların ruhu’ adını verdiği farklı koşullara bağlı bir ayırım yapma yoluna gittiği eserinde Montesquieu, egemen güce halkın bir bütün olarak sahip olduğu cumhuriyeti demokrasi olarak tanımlar (Montesquieu,

2021, s. 12). Demokrasilerin yönetici ilkesi erdemdir. Demokratik yönetimler varlıklarını ancak ahlak temelli bir politika ve hukukta devam ettirebilir (Montesquieu, 2021, s. 26). Rousseau da kendi cumhuriyetçi fikirlerini benzer şekilde ahlak üzerinde temellendirir.

Rousseau bize düşünsel gelişimini takip etme imkânı bırakmış, otobi-yografisini *İtiraflar* adı altında yazmış ve yayınlamış olan birkaç önemli isimden biridir. Ahlakı hukukun temeline koymasına, hukukun, politikanın ve hatta felsefenin yegâne amacı olan özgürlüğü tesis etmede en büyük rolü ona vermesine sebep olan olayları bizzat kendisinden öğrenmemiz mümkün olmuştur. Neden hukuk derken sadece erkin yaptığı, yazdığı pozitif kuralı anlamamalıyız? Buna ilişkin aklına ilk nüvelerin düşmesine sebep olan olayı Lyon'a yaptığı bir yolculuk sırasında yaşadığını yazar. Bu yolculukta kendisine evini açan kişinin sırf vergi memurlarının adaletsiz uygulaması sebebi ile kendi emeği ile yetiştirdiği yiyecek ve ürettiği içeceği saklamak zorunda kaldığına şahit olur. Şahit oldukları karşısında hissettiklerini şöyle ifade eder;

O günden sonra zavallı halka yapılan zulümlere ve bu zulmü yapanlara karşı içimde kin tohumu doğdu ve büyüdü. Hali vakti yerinde olmasına rağmen bu adam alnının teriyle kazandığı ekmeği açıkta yemeye cesaret edemiyor, ancak etrafındaki sefaletin kendi evinde de hüküm sürdüğünü göstererek kendini mahvolmaktan kurtarıyordu. Bu evden üzüntü ve isyan içinde ayrıldım. Zalimlerin sömürmesi için bir sürü vergi yüklenmiş bu güzel memleketin talihine acıdım (Rousseau, 2018-I, s. 194).

Rousseau yaşadığı toplumu ve orada işleyen kuralları gözlemlemiş ve olması gerekeni, içkin bir eleştiriyle olanda keşfetmeye çalışmıştır. *İtiraf-lar*'ında hukuk sisteminin işleyişindeki aksaklıkları görmesine sebep olan deneyimleri neticesinde, haklı olmasına rağmen haklı çıkmamasının idari kurumlara karşı içine bir isyan tohumu attığını yazar. Bu kurumların varlık amaçlarının aksine, sosyal düzeni alt üst ettiği, devletin gücünü zayıfın ezilmesi, güçlünün zorbalığına devam etmesi için kullandığı tespitini yapar. Sözde düzen uğruna halkın menfaatleri ve gerçek adalet kurban edilmektedir (Rousseau, 2018-II, s. 64).

Gördüğü yozlaşma neticesinde hukuk ve politikada olması gerekenin; bir yüksek görevlinin anayasa ve kanunlar çerçevesinde herkesin kendisine ait olanı barış içinde kullanmasını sağlayacağı ve kamu yararını kendi öz çıkarına tercih edeceği bir yönetim idealidir. Bu anlamda keyfî iktidarın tamamen karşısındadır. Yöneticinin bu yükümlülüğü karşısında halk da, tek tek bütün iradelerin genel iradede toplanmış olduğunu gözeterek kendini bu kanunlarla bağlı saymalıdır. Yasaların doğal hukukla uyumundan bahsedebilmek için pozitif hukukla izin verilen politik eşitsizlik, fiziksel eşitsizliği aşmamalıdır. Kimi yazarlar tarafından Rousseau'nun anarşizm ya da korkunç bir demokrasiye yönelttiği iddiaları ortaya atılmış olmakla birlikte insanın özgürlüğü meselesini her fırsatta vurgulamasına rağmen, bununla tezat oluşturacak şekilde kimi yazarlar tarafında da totalitarizme yol açtığı suçlaması ile karşılaşmıştır. (Damrosch, 2017, s. 352) Hâlbuki yapmak istediği doğal farkları yaşatarak hukuki-politik alanda haklarla eşitlik sağlanmasının yolunu göstermektir. Çünkü ancak bu şekilde insanın özgürlüğü teminat altına alınır.

Modern dönemin politika ve hukuk felsefesinde hâkim görüş Antik dönemden dönüştürülerek taşınan doğal hukuk anlayışı olmakla, Rousseau bu anlayışın bir temsilcisidir. Onun görüşlerinden oldukça etkilendiği bilinen Kant ve sonrasında onu eleştirerek felsefesini inşa eden Hegel ile bu anlayış zirveye ulaşır.

Kant: Ahlak ve Hukuk, Ödev ve Yükümlülük

Cassirer'in (2020) aktardığına göre, sade odasında süs olarak yalnızca duvarda asılı bir Rousseau portresi bulunduran Kant'ın, Rousseau'nun özellikle cumhuriyetçilik fikrinden etkilendiği açıktır. Yine antropolojisinde ve toplum sözleşmesi fikrinde de Rousseau'ya dair çok şey bulunur. O kadar ki, Kant'ın, insanı Rousseau'dan öğrendiğini söylediği aktarılır. Kant'ın felsefesini bir özgürlük felsefesi olarak kurgulamasındaki en önemli etkenin Rousseau olduğunu söylemek mümkündür.

Kant'ın hukuk ve politikaya dair görüşleri genellikle ikincil önemde görülmüştür. Ancak büyük bir sistem filozofu olan, teorik felsefesinde

özgürlüğü problematik olarak ele alırken pratik felsefesinde özgürlüğün mümkün olduğunu ortaya koyan Kant, kendi sistematigi içinde hukuku da ahlak öğretisi ile birlikte ele alır ki; bu, Kant'ın sisteminin doruk noktasıdır. Ve hatta diyebiliriz ki, sisteminin esas işlevi bu çatıyı taşımaktır. Hassner (2017), Kant'ın hukuk ve politikaya ilişkin yazılarının hâlihazırda mevcut iki evreni birbirine bağlamak amacı güttüğünü söyler. Bunlar üç Kritik'te geliştirilen Kantçı sistemin evreni ile Hobbes, Locke ve özellikle Rousseau tarafından geliştirilen modern doğal hukukun evrenidir. Kant'ın hukuk ve politika felsefesindeki özgünlüğü kendi sistemini bu fikirlere uygulama, bunları deneyden bağımsız olarak kendi ahlak felsefesi ve tarih felsefesi üzerine temellendirme iddiasında yatar. (Hassner, 2017, s. 102) Üç Kritik'te temel mesele olan zorunluluk ve özgürlük antinomisi hukuk öğretisinde de devam eder. Cassirer (2007), Kant'ın hukuk kavramının yapısında birinin özgürlüğünü başkalarının özgürlüğüyle sınırlayıp dengeleyecek çok yönlü bir zor yasasını genel özgürlük ilkesi altında konumlamak olduğu tespitini yapar.

Kant, felsefesinin doruk noktası olarak görülebilecek hukuk ve ahlak ilişkisini *Ahlakın Metafiziği*'nde ortaya koyar ve bu eserinde ahlaka dair bir metafizik kurmadan hemen önce hukukun metafiziğini kurmaya girişir. Hukukun metafiziği “akıldan türeyecek bir sistemi zorunlu kılan ahlak öğretisinin ilk bölümü” (Kant, 2022, s. 36) olarak ortaya konur. Anlatısında ahlak ve hukuk arasında şeklen bir ayrım yapıyor olsa da, aslında doğal hukuk anlayışını savunan düşünürler gibi Kant da hukuku ve ahlakı bir bütün olarak görmüştür. Çünkü Kant da doğal hukuk ile ahlaka temel oluşturan vicdan hukukunu kasteder.

Kant'ın ahlak yasaları ve hukuk yasaları ödevlerin dışsal ve içsel oluşlarına bağlı olarak ayrılır. Hukuki yasa dışsal ödevler koyabilirken, ahlak yasasının ödevleri içseldir. Daha önce *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde de ortaya konmuş olan *içsellik* ahlak yasalarını hukuk yasalarından ayıran temel nokta olarak ortaya konur. Yine ödevler arasında bir fark olmasa dahi bu iki yasanın ödevde dair yüklediği yükümlülüklerin türü de farklıdır. Ahlak yasasına sadece ödev olması sebebi ile uyulması gere-

kirken, hukuki yasanın yükümlülüğü ise dışsaldır. Bu ayrımı açıklamaya yardımcı olacak bir örnek olarak zamanaşımına uğramış borcu düşünmek mümkündür. Bir borç ilişkisine istinaden düzenlenen bono veya çekin tahsili için borçluya Türk Ticaret Kanunu hükümlerince üç yıl içerisinde başvurulmalıdır. Bu üç yılın geçmesi halinde bu kıymetli evraka bağlanan borç zamanaşımına uğrar. Alacaklının, kıymetli evrak hükümlerince bir tahsil imkânı kalmaz. Ancak pozitif hukuk için geçerli bu açıklamayı basitçe Kant'ın yasa kavramına giydiremeyiz. Ahlak yasası ya da vicdan hukuku olarak görülen doğal hukuk söz olduğunda borcun hukuki olarak tahsil edilemiyor olması borçluyu, borcunu ödeme yükümlülüğünden kurtarmaz. Çünkü artık söz konusu olan içsel bir yasa ve içsel bir yükümlülüktür, bu yasaya uymak borcun ödenmesini gerektirir. Kant'ın hukuki yasayı ahlak yasası ile birlikte ele aldığı, hukuki yasayı ahlak öğretisinin ilk adımı saydığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu ilişki ortaya konduktan sonra hukuka dair bir metafizik kurulmaya girişilir. Dışsal yasa koyucunun olanaklı olduğu yasaların tümü hukuk öğretisini oluşturur. Bu anlamda Kant'ın hukuk öğretisi; *hukukçu* (Kant bunu pozitif hukuk kurallarını yapan hukukta deneyim sahibi kişi (*Jurispritus*) olarak nitelendirir), genel kuralı somut olaya uygulayabilme hali olarak açıklanan *hukuki beceriklilik* (*Jurisprudencia*) ve doğal hukukun sistemleştirilmesi ile pozitif ve doğal hukuk birliğinden oluşan *hukuk biliminin* (*Jurisscientia*) tamamıdır. (Kant, 2022, s. 69) Hukuku ise “birinin seçimi ile diğerinin seçimini özgürlüğün genel yasaları altında birleştiren bir koşullar sistemi” (Kant, 2022, s. 70) olarak tanımlar. Dışsal olması sebebi ile ahlakın maksimlerinden ayrı tutulmakla birlikte hukukun da genel bir kuralı vardır. “Öyle dışsal hareket et ki; senin seçiminin özgür kullanımı, birinin özgürlüğüyle genel yasalara göre birlikte var olabilsinler” (Kant, 2022, s.72).

Özgürlük, Kant'a göre doğuştan gelen ve insanın insan olmasından kaynaklanan tek haktır. Tıpkı Rousseau ve diğer Aydınlanmacı düşünürler gibi Kant için de temelde özgürlük vardır. Tüm hukuk öğretisi de tek doğal hak olan özgürlük üzerine temellendirilmiştir. Kant doğal hukuku pozitif

olanla birlikte ele almış, pozitif hukuku doğal hukuk üzerine temellendirmiştir. “Devletin esenliğinden, devletin anayasasının hukuk ilkeleriyle en yüksek ölçüde uyum hali anlaşılır. Bu, aklın kategorik imperatif yoluyla devleti yükümlü kıldığı bir duruma gayret göstermekten geçer” (Kant, 2022, s. 172). Devletin yükümlülüğünde ise, Kant’ın kendi sistematigi temelinde dayandırmış olduğu ilksel toplum sözleşmesinin ruhu, yani halkın genel onayı söz konusudur. Kant’ın toplum sözleşmesi ile her birey kendi yasakoyucu istencine uygun düştüğü için vahşi, yasadışı özgürlüğü terk edip yasal bağımlılık içerisinde özgürlüğünü eksilmeden tekrar bulmuştur (Kant, 2022, s. 173). Cassirer (2007), bu durumu Kant’ın devlet ve hukuk kavramına da özgürlük düşüncesinin ‘düşünürlük’ünü (*intelligibilite*) sokmuş olması olarak yorumlar.

Hegel: Bir Haklar Sistemi Olarak Hukuk

Kant’ın *a priori* bir kavram olarak kabul ettiği hukuku Hegel, kendi sistematiginde teorik ve pratik bir bütünlük içinde oluşum olarak ortaya koyar. Hukukun yalnız kavramı ile değil, bunun gerçekleşmesi ile de ilgilenerek hukuk felsefesinin konusunu hukuk idesi olarak kabul eder. “Hukukun idesi, onun hem kavramı hem de bu kavramın gerçekleşmesidir” (Hegel, 2015, s. 39). Çünkü Hegel için diyalektik yalnızca negatif anlamda değildir. “Kavramın yüksek diyalektiği, determinasyonu salt bir sınır olarak, bir zıtlık olarak meydana getirmek değildir, onun pozitif muhtevasını ve sonucunu çıkarmak ve kavramaktır” (Hegel, 2015, s. 66).

Hegel için hukukun alanı genel olarak tinsel alan, eş deyişle *praksis* alanıdır ve bu alanda onun hareket noktası özgür iradedir. “Özgürlük, hukukun özü ve kaderidir ve hukuk sistemi gerçekleşmiş özgürlük alemidir” (Hegel, 2015, s. 48).

İradenin üç momentini diyalektik olarak özgür iradeye ulaştırır ki; bu momentler Hegel’in hukuk düşüncesinde hukukun da üç momentidir. İlk moment ben’in kendi üzerine dönük saf düşüncesi, saf kendilik düşüncesidir ve bu *aslında (kendiliğinde) iradedir*. Bu aşama hiçbir sınırlamanın olmaması anlamında negatif bir özgürlük halidir. Fakat bu anlamda özgürlük,

gerçek bir özgürlük değildir. İrade bu aşamada olumsal nesnelere odaklıdır ve bu aşama Hegel'in hukuk düşüncesinde mülkiyet, sözleşme ve haksızlık üzerine kurulu olan soyut hukuk momentine karşılık gelir.

İradenin ikinci momentinde spesifik olarak belli bir objeye yönelme ve tikellik söz konusudur. Bu momentte irade *kendi başınadır (kendisi için)*. “Bu, Ben’de sonsuzun ve özelin mutlaklık momentidir” (Hegel, 2015, s.48). Kendi başına irade Hegel’in hukuk düşüncesinde moralite (öznel ahlaklılık-*Moralität*) aşamasıdır. Bu aşama Hegel’e göre, Kant’ın hukuk öğretisinde hukuku nihai olarak bıraktığı noktadır ve Kant, bu şekilde ahlaklılığın (objektif ahlaklılık-*Sittlichkeit*) görüş açısını imkânsız kılar (Hegel, 2015, s. 69).

İradenin son momenti, Hegel’in Kant’ı kapsayıp aştığı aşama, ilk ikisinin sentezi olan *aslında ve kendi başına iradedir (kendiliğinde ve kendisi için irade)*. Bu moment iradenin tam anlamıyla kendi başına olduğu ve özgürlüğünü doruk noktasına taşıdığı aşamadır. Çünkü özgür irade kendini evrenselliğe yükselmiş bireysellik olarak bu aşamada ortaya koyar. Hukuk düşüncesinde bu aşama *ahlaklılık* (objektif ahlaklılık- *Sittlichkeit*) aşamasıdır. Ahlaklılık kendini diyalektik olarak aile, sivil toplum ve nihai olarak da devlet üzerinde dünya tarihinde açar. Özgürlük tam olarak ancak ahlaklılığın ortaya çıktığı bu momentte mümkündür ve “Genel olarak bir mevcudiyetin, özgür iradenin mevcudiyeti olması Hukuk demektir. Şu halde, Hukuk, tanımı gereği, İde olarak özgürlüktür” (Hegel, 2015, s. 64).

Hegel kendi hukuk tanımını, özgürlük tanımı ile paralel olarak Kant’ın ve Rousseau’nunkinden *aslında ve kendi başına (kendiliğinde ve kendisi için)* olması temelinde ayrı tutar. Ona göre bu iki düşünür temele *aslında ve kendi başına (kendiliğinde ve kendisi için)* iradeyi değil, özelliği içindeki bireysel iradeyi koyar. Bu nedenle hukuk anlayışlarının içerdiği pozitif unsur olan evrensel hukuk (doğal hukuk) ya da aklın yasası keyfilik taşıır (Hegel, 2015, s. 65). Hegel iradeyi son momentine, *ahlaklılık (Sittlichkeit)* aşamasına taşıyarak bu güçlüğü aşmak ister.

Hukukun idesi, özgür irade eş deyişle özgürlüktür. Hukukun pozitif yanı yalnızca formel metot kullanması sebebi ile idenin ne’liği ile ilgilen-

mez. Bu nedenle bir yapılmış yasalar sistemi olarak pozitif hukuk bilimi geçicidir ve felsefî değildir. Pozitif anlamda hukuk felsefî değil, ancak tarihi değer taşır. Ancak bu tespiti hukukun idesinin, pozitif hukukun dışına atıldığı şeklinde ele almak Hegel'in düşünce sistemi ile bağdaşmaz. Mevcudiyete gelmenin bir süreç olduğu gözetilerek idenin dışlandığı bir objeleşmenin düşünülebilmesi mümkün olmadığından, pozitif hukuk bilimi metot olarak bu ide üzerine odaklanmasa da hukukun idesi, yani özgürlük pozitif anlamda da hukuka içkindir. "Hukuk, ahlaklılık, hukuki ve ahlaki realite düşüncede kavranır; rasyonel yani evrensel ve belirlenmiş formunu düşünce vasıtasıyla edinir" (Hegel, 2015, s. 32). "Tabii ya da felsefî hukuk ile pozitif hukuk ayrı ayrı şeylerdir, ama bu ayrılığı bir zıtlık veya bir çelişki haline getirmek vehim bir hata olur" (Hegel, 2015, s. 42). Felsefî hukukun, pozitif hukuktan farkı felsefî hukukun bir 'haklar sistemi' olmasıdır.

Hegel'in felsefî hukuk ve pozitif hukuk arasında yaptığı bu ayrım, düşünce tarihinde hukuk felsefesinde kökleri çok daha önceden gelen bir çatalı gün yüzüne çıkarır. Çatalın bir ucunda, kökenini çalışmamızın buraya kadar olan bölümünde Platon'dan beri takip etmeye çalıştığımız, hukuku ahlak ile birlikte ele almaya devam eden Marx çizgisi vardır. Diğer uçta ise, kökenini Sofistlere kadar götürebileceğimiz, Kant'ın hukuku ahlakı dışlayarak ele aldığını öne süren Yeni-Kantçı anlayıştan ve Kant'ın çağdaşı İngiliz düşünür Bentham'ın düşüncelerinden beslenen hukuksal pozitivizm vardır.

Çatalın hukuk ve ahlak birlikteliğinde ısrar eden ucunda yer alan Marx, hukuku da alt yapı-üst yapı ilişkisi çerçevesinde değerlendirir. Alt yapı olan üretim ilişkileri üzerine kurulu hukuk da, diğer üst yapı unsurları gibi sınıf mücadelesinin alanlarından biridir ve liberal soyut bireyin hakları üzerine değil, somut ve toplumsal ilişkileri içerisindeki birey üzerine odaklanmalıdır (Tebbit, 2022, s. 196). Toplum demek ise, ahlak ve özgürlük alanı demektir. Soyut birey hakları söylemi, arkasındaki politik güç unsurlarını gizler. Kendi diyalektik yolculuğunda daha ileriye doğru giden tarih, nesnel gerçeklikler üzerinden ilerler. Aynı durum hukuk için de geçerlidir.

Toplumun kendisi de nesnel yasalara göre geliştiği ve işlediği için, nesnel geçerlilik sonunda hukuki yasalar için de ölçüdür. Hukukun toplumun gelişim yasalarıyla uyumluluk derecesi, onun tarihsel olarak var olmasının gerekçesidir. Marx ve Engels hukuku toplumsal nedenlerinden ve etkilerinden koparmakla ve üretim güçlerinin gelişimine bağlı olarak sınıflara ayrılmış toplumların üretim ilişkilerini, tek olmasa da sonunda hukukun karar verici belirleyicisi olarak belirlemekle hukuk bilimine her türlü politik tahakküm isteminden, aynı şekilde toplum dışı veya toplum üstü belirsiz etkilerden bağımsız bir konu alanı göstermişlerdir (Mollnau, 1990, sf. 85) (Alm. Çev. Doğan Göçmen).

Marx ve onun felsefesini izleyen düşünürlerin ahlak ve hukuk ilişkisini nasıl kurduklarının detayları ayrı tutulup bu çalışmanın devamında, oluştuğu öne sürülen çatallaşmanın hukuksal pozitivizm ucu takip edilmeye çalışılacaktır. Aydınlanma düşüncesinin temel derdi olan özgürlüğün tesisi ve muhafazası mevzusunda doğal hukuk anlayışı eş deyişle ahlak, insanın akli temelinde geliştirilip kullanılmaya devam edilmiştir. Ancak bu felsefenin doruk noktası sayılan Hegel’de görünür hale geldiği kabul edilen bir çatallaşma özellikle 19. yüzyıl sonrasında varlığını hissettiren pozitivist anlayış tarafından ele alınmış ve derinleştirilmiştir. Pozitivist bilim anlayışı hukuka, hukukun ahlak temeline dayanması kabulünden kopuş şeklinde kendini ortaya koyan hukuksal pozitivizm olarak yansımıştır.

Hukuksal Pozitivizm ve Hukukun Temeli Olarak Ahlakın Reddi

Hukuksal pozitivizm anlayışının Antik dönemlerdeki kökleri Sofistlere kadar takip edilebilir. Günümüze ulaşmış hiçbir eserleri bulunmayan, bu nedenle fikirlerini daha çok kendilerini eleştiren filozofların eserleri aracılığı ile edindiğimiz Sofistlerin her şeyin görelisi olduğu iddiaları ahlakın da salt bir kanıdan (*doxa*) ibaret olduğu sonucunu doğurur. Protagoras’ın ‘her şeyin ölçüsünü insan (*homo mensura*)’ kabul etmesi ile her türlü mutlak hakikat ve değer tartışmaya açıktır (Soverni, 2021, s. 103). Her şeyin görünenden ibaret sayılması, zaman ve mekânda değişime tabi olması, gerçek olanın fenomenin ötesinde aranmasının anlamsız olduğu sonucuna götürür. Bu anlamda yasa da geçici, değişken bir gerçekliğe indirgenir (Soverni,

2021, s. 104). Sofistlerin fikirlerinin bu şekilde bir yorumu pozitivism anlayışının felsefi arka planı olarak kabul edilebilir.

Modernlere geldiğimizde felsefesi pozitivism fikrine dayanak olarak kullanılan düşünürlerden biri Hume'dur. Hume'un bir konu üzerine mantıklı konuşabilmek için gerekli gördüğü iki şart bilimselleşmenin temel basamağı olur. Tüm araştırmalar bir yandan deneyimlenebilir gözlem, diğer yandan düşünceler arasındaki mantıksal bağlara dayanmalıdır (Hume Çatalı) ve raporlanan gözlemler, yani olgular öznel değerlendirmelerden ayrı tutulmalıdır. Bu iki şart pozitivism zemin olmuştur (Tebbit, 2022, s. 37). Hukuksal pozitivism ise 19. ve 20. yüzyıllardaki pozitivist anlayışın hukuktaki uzantısıdır.

Köklerini çok daha öncede bulmak mümkün olsa da, pozitivist hukuk anlayışının modern dönem ve sonrasında Kant'ın hukuk yasası ve ahlak yasası arasında yaptığı ayırımı kendini haklılaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu ayırım Yeni-Kantçı düşünürler tarafından, hukuku ahlaki temellerinden ayırma, yasaları doğal kökenlerinden koparma şeklinde yorumlanmıştır. Kant, hukuk ve ahlaka dair bir metafizik kurma çabasıyla kendi sistematiğinde bu ikisi arasında bir ayırma gitmiş ise de, hukuk bilimini pozitif ve doğal olanın birlikteliği olarak kabul etmiş ve ahlak üzerine kurulu, ahlakın metafiziğine giden bir adım olarak hukuk öğretisi öngörmüştür. Sadece ampirik bir hukuk öğretisinin Phaedrus'un fablındaki gibi güzel ama içinde beyin olmayan bir kafa gibi olacağını özellikle belirtmiştir (Kant, 2022, s. 70). Ancak hukuk öğretisinden adalet gibi ontolojisi açık olmayan kavramların çıkarılması gerektiği düşüncesiyle Kant'ın öğretisi doğal hukuktan ayrıştırılarak yorumlanmıştır.

20. yüzyıl Alman filozoflarından Helmuth Plessner Yeni Kantçılık'ın bu yorumunu şu şekilde değerlendirmiştir:

Yeni Kantçılık pozitivism ile idealizm arasında bir uzlaşma içine girmiştir. Bunun geçerli yasanın teorisi ve pratiği bakımından anlamı şudur: "Hak/hukuk yasal somut bir yöntemle geçerli kılınandır. Kontrol merciinin dayanağı olarak her türlü doğal hukuksal temelden bu legalist vazgeçiş ile aklın formallığı doruk noktasına taşınmıştır. Öyle ki, neyin 'hakka uygun olduğu' (her) yasa

koyucunun iradesine bağılı olmuştur” (Plessner, 1958, s. 13) (Alm. Çev. Doğan Göçmen).

Bentham: Ahlak ve Hukuk Ayrışması

Hukukun olgularla ilgilenmesi gerektiği şeklindeki bu yaklaşımda ısrarcı olan ilk isimlerden biri Kant’ın çağdaşı olan İngiliz hukukçu ve düşünür Bentham’dır. *Hükümet Üzerine Fragman* adlı eseri birçok düşünür tarafından hukuk felsefesi ve teorisinde tarihi bir dönüm noktası olarak kabul görür. Bu eser hukuksal pozitivizmin yükselişini muştular. Tebbit (2022), bu eseri doğal hukuk teorisinin düşüşünün başlangıcı olarak nitelendirir.

Bentham’ın düşüncesi bir ‘içtihatlar hukuku’ olan Anglo-Sakson hukuka eleştiri olarak gelişir. Hukukun içtihatlar hukuku olarak kabulü, yani hâkimin daha önce verilen kararlarla bağılı olduğunun kabulü hukukun nasıl değişip gelişeceği, değişen inanç ve değerlere nasıl uyum sağlayacağı sorusunu doğurur. Bu eleştiriden yola çıkan Bentham, kendi faydacılık anlayışını hukuka uygular. Buna göre hukuk sistemleri ve kanunlar yarattıkları toplam faydaya göre değerlendirilmelidir (Tebbit, 2021, s. 38).

Doğal hukuk anlayışına saldırısı ampirik bakış açısına dayanan Bentham, hukuk sistemindeki bir kavramın cezalandırma diline tercüme edilememesi durumunu bir saçmalık olarak niteler (Tebbit, 2021, s. 164). Doğal haklar, beraberinde bir cezalandırma tehdidi taşımadığından kendi içinde çelişkili hayal ürünleridirler. Önemli olan devlet eliyle verilmiş, beraberinde uyulmaması halinde karşılaşılabilecek yaptırımını da taşıyan hukuki haklardır. Doğada hukuk ya da hak diye bir şey bulunmamaktadır.

Yasanın İlkeleri’nin 1. Cildinde pozitif hukuku, ahlak ve doğal hukuk söylemine üstün görmesinin açıklaması olarak değerlendirilebilecek şu açıklamayı yapar:

Bir bireyin kendi ile başkasının menfaati arasındaki bağı hissedebilmesi için, aydınlanmış bir zekâ ve baştan çıkarıcı tutkuların arınmış bir kalp gerekir. Birçok insanın namusluluklarının yasanın yardımına ihtiyaç duymamasını sağlamak için ne yeterince ışığı, ne ruh gücü, ne de ahlaki hassaslıkları vardır.

Yasa koyucu bu doğal menfaatin zayıflığını suni ama daha dayanıklı ve daha hassas bir menfaat ekleyerek telafi etmek zorundadır (Bentham, 2017, s. 81).

Bu açıklaması göstermektedir ki, Bentham'ın doğal hukuk teorisine ve ahlakın hukuk sistemine karşı çıkışının sebebi aslında insan doğasına duyduğu güvensizliktir. Ahlaki bir şüphecilik içinde bulunduğu, insanın ahlaklı bir varlık olma kapasitesine güvenmediği için ceza tehdidi ile kontrolü öngörmektedir. Bu bakış açısı Aydınlanmacıların insan özgürlüğüne, insan aklına ve insanın akıl aracılığı ile iyiye, doğruya ulaşabilme kapasitesine olan inancın tam tersi bir doğrultudur.

Bentham'ın amacı insanın ahlaklı varlık oluşuna ve bu ahlaka dayanan doğal haklar öğretisine ilişkin duyduğu şüphe nedeni ile hukuk ve ahlakı kesin olarak ayırmaktır ki; buna hukuk teorisinde *ayrılma tezi* (Tebbit, 2022, s. 39) adı verilir. Bentham'a göre hukukun işleyişi net bir şekilde açıklanmalıdır. Bunun olmaması halinde hâkimin önüne gelen davada var olan içtihatlar arasında keyfi seçim yapması durumu söz konusu olur. Bu da hukuk sisteminde kusur ve yozlaşma yaratır.

John Austin: Hukukun Kıtası Olarak Egemen

Bentham'ın görüşü John Austin tarafından geliştirilir ve doğal hukuk anlayışının tamamen reddi gündeme gelir. Austin'in derdi Bentham'ın aksine içtihatlar hukuku ile değildir. O, hâkimlerin yasa yapıcı rolüne karşı çıkmaz; ancak bu rolde ahlaki yükümlülükler dair değerlendirmelerin dikkate alınmaması gerektiğini ileri sürer (Tebbit, 2022, s. 40). Çünkü böyle bir durum yasa koyucu ya da hâkimin hukuku istediği şekilde belirlemesi anlamına gelir. Söz konusu olan gerçeklere ait tanım ve açıklamalar ise, olması gereken bunların ahlaki değerlendirmelerden tamamen ayrı tutulmasıdır.

Austin'in hukuksal pozitivizmi *emir teorisi* olarak adlandırılan teori üzerine temellenir. Bu teoriye göre bir şeyin hukuk olarak nitelendirilmesi egemen tarafından emredilmesi ve diğerlerinde buna itaat etmek ya da etmemek noktasında bir irade oluşturmasına bağlıdır (Dworkin, 2018, s. 58) Bu nokta hukuku, doğa yasalarından ayıran noktadır. Doğa yasalarına

itaat etme veya etmeme şeklinde bir irade söz konusu olamaz. Bir kimse yer çekimine itaat etme ya da etmeme iradesine sahip bulunduğu şekilde bir iddiada bulunamaz.

Austin, hukuka yaklaşımını ‘cebir’ ve ‘emir’ kavramları üzerinde temellendirir. Bu açıdan bakıldığında genel ahlaki yargıların neyin hukuk olduğunun belirlenmesi konusunda bir işlevi yoktur. Meşruiyeti, belirli olmasına, gücünün -hesap verecek üst mercii olmaması sebebi ile- sınırsız olmasına ve çoğunluğun ona itaat etme alışkanlığına sahip olmasına bağlı olan egemenin, gerektiğinde tehdit ve yaptırımlarla desteklenen emirleri hukuktur. (Tebbit, 2022, s.44) Bu sınırlaması ile Austin hukuk tanımı içerisinde ahlaka yer bırakmaz.

Kelsen: Bilişsel-Teorik Transandantal Bir Unsur Olarak Hukuk

Bentham ve Austin’in hukuksal pozitivizm anlayışını hukuku rasyonel temelde inşa etme iddiasıyla çok daha uç bir noktaya götüren isim ise, 1934 yılında yayımladığı *Saf Hukuk Kuramı* adlı eseriyle Kelsen olur. *Saf Hukuk Teorisi*, Yeni-Kantçı bir anlayışla Kant’ın aklın saflığından bahsettiği şekilde hukukun saflığını tanımlamayı, hukuku aşkın değil, fakat Kantçı anlamda “bilişsel-teorik transandantal” (Kelsen, 2020, s. 27) bir unsur olarak ele almayı amaçlar. Bu amaçla hukuk önce doğadan ve doğa bilimlerinden, daha sonra ise aşkın kabul edilen ahlak alanından ayrılır. Teorinin saflığı aynı zamanda hukukun ne olması ya da nasıl yapılması gerektiği sorularına değil de, ne olduğu ve nasıl yapıldığı sorularına yanıt aramasındadır. Kelsen teorisinin amacını “sadece hukuka odaklanmış bir biliş (*cognition*) elde etmek ve hukuku bütün yabancı unsurlardan temizlemek” (Kelsen, 2020, s. 1) olarak belirler.

Kelsen, hukuku doğal haklar gibi muğlak bir kavramdan ayırmakla politika ve ideolojinin güdümünden kurtarmayı amaçlar. Bunun için “hukuk, normdur” (Kelsen, 2020, s. 7) kabulünü ileri sürer. Kelsen için norm her zaman normu taşıyan maddi olaya atıfta bulunur, yoksa olanın ötesinde bir ideale değil. Norm, zaman ve mekânda yer alan olayların içeriğinden ibarettir. Bu noktada *isnat* (*Zurechnung*) (Kelsen, 2020, s. 24) kavramına

başvurur. Hukukun “olması gerekeni” adalet gibi idealler değil, isnat edilebilirliktir. Bir norm, bir maddi olaya isnat edilebiliyorsa hukuktan bahsedilebilir.

Esasen Kelsen bu teorisi ile ahlaki tamamen reddetmek amacıyla olmadığını ifade eder (Kelsen, 2020, s. 23). Mutlak ahlaki değerler, hukukun arka planında varlığını devam ettirir. Ancak hiçbir zaman tartışma konusu kabul edilmez ve hukukun ardında bir yerlerde varlığını sürdürdüğü varsayılır. Ne var ki; bu varsayım şöyle bir sorunun akla gelmesine neden olur: Hukukun ardında bir yerlerde varsayılan ancak hiçbir şekilde tartışma konusu edilmeyen bu mutlak ahlaki değerleri tartışmaz isek, gerçekten de hukukun arkasında olmaya devam ettiklerine emin olabilir miyiz?

Niyetin her ne kadar hukuku politika ve ideolojinin tahakkümünden kurtarmak, saf hale getirmek olduğunu söylese de, tarihsel süreç Kelsen’in amaçladığının tam tersi bir sonuç ortaya çıkarır. Onun teorisi 1. Büyük Savaş’ın yarattığı sosyal sorunlara çözüm arayışında olan doğal hukuk kuramını canlandırma çabalarının ve Kelsen’in kabulüne göre hukuku tekrar ideoloji ile birlikte ele almanın önüne geçmeyi amaçlar. Ancak 1. Büyük Savaş’ın yarattığı çalkantıların 2. Büyük Savaş’tan sonra kat be kat arttığı düşünüldüğünde teorinin, amaçladığı gibi hukuku ideolojinin boyunduruğundan kurtarma pratik sonucuna ulaşabildiğini söyleyebilmek mümkün değildir.

Pozitivistlerin, özellikle de Kelsen’in monarşik siyasetin anlayışı diyerek doğal hukuk anlayışını reddetmesi ve liberal burjuvanın zaferi olarak nitelendirilen hukuksal pozitivizmin kabulü, amaçlananın tersine hukukun ölçütünün yasa koyucunun ve siyasi iktidarın iradesi olduğu sonucuna götürmüştür. Ancak özellikle 2. Büyük Savaş’ın trajik deneyimlerinden sonra hukuksal pozitivizme olan güven sarsılmış, hukukçu ve düşünürlerde ideal ve ahlaki olana dair bir özlem uyanmaya başlamıştır.

Hegel’den sonra meydana gelen çatalın uçları bu aşamadan sonra daralmaya başlar. Pozitivist hukuk anlayışını savunan düşünürler doğal hukuk ile bir tür uzlaşma sayılabilecek düşünceler ortaya koymak sureti ile Hegel’den sonra Marx çizgisinde devam eden ahlak ve hukuk birlikteliğinin

kabulüne yaklaşırlar. Bu konuda öncelikle bir yumuşatma girişimi olarak Hart'ın pozitivistliğini ve sonrasında hukukta ahlaki olana yer açmaya çalışanlar olarak Fuller ve Dworkin'in isimlerini anmak mümkündür.

Doğal Hukuk Anlayışı İle Uzlaşma

Hart, pozitivistliğini özellikle Austin'in emir teorisini, hukuk ve ahlak birbirine tamamen yabancıymış gibi ahlaki düşünceleri hukuki analizden tamamen dışladığı için eleştirir. Doğal hukuk anlayışı ise, ona göre hukukun gerçek doğasını gizler. Hart'ın pozitivistliğini doğal hukukun 'minimum içeriği' dediği insana dair sıradan bilgiye dayanan hukuk-ahlak ilişkisini, pozitivist analizle birleştirmeyi hedefler (Tebbit, 2022, s. 54). Hart, Austin'in hukuku cebir temelinde ele alma yaklaşımına karşı yükümlülüklerin içselleştirilmesi hususunu ileri sürer (Tebbit, 2022, s. 51). Buna göre yükümlülükleri içselleştiren kişiler korku ve cebir tehdidinden öte, bir çeşit saygı gereği itaat eder. Onun bu yaklaşımını, pozitivistlik içerisinde insan akli ve vicdanına yer açma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Ancak katı pozitivistlik yumuşatma girişimine rağmen Hart, doğal hukuka yaklaşmak konusunda oldukça temkinlidir. Bentham ve Austin gibi o da, tanımlama ve kavramsal analizlerin ahlaki analizden ayrı tutulması gerektiğini özellikle belirtir (Tebbit, 2022, s. 54). Bu şekilde doğal hukuku minimum düzeyde tutarken pozitivistliğin katı emir teorisine giden en uç kısmına da mesafe koymuş olur.

Kelsen ve Hart'ı eleştirerek kendi düşüncesini oluşturan Fuller ise, doğal hukuku canlandırma konusunda önemli bir adımdır. Fuller, *hukukun iç ahlaki* dediği bir ahlak türü üzerine dayanan hukuk anlayışını ileri sürer. Bunu yaparken ilk olarak Kant'ın ödev ahlakı ile hesaplaşır. Hukukun iç ahlaki bir ödev ahlakı değil, ekonomideki marjinal fayda ilkesi benzeri bir erdemler ahlakıdır (Fuller, 2019, s. 27). Bunun sebebi ise hukukun ödev ahlakındaki gibi yalnızca "etmeyeceksin" şeklinde negatif talepleri değil, aynı zamanda pozitif talepleri de içermesidir.

Hukukun Ahlakı'nda hukukun iç ahlakını oluşturduğu iddia edilen sekiz vasıf ileri sürülür; hukukun genelliği, kanunların ilanı, geriye etkili kanun-

ların olmaması, kanunların aleniliği, çelişmeyen kanunlar, kanunların imkânsız talep etmemesi, hukukun zaman sürecindeki devamlılığı ve resmi eylem ile ilan edilmiş kanun arasında çelişki olmaması (Fuller, 2019, s. 54). Bu sekiz vasıf sebebi ile hukukun iç ahlakı bir çeşit doğal hukuktur. Fuller amacını şu şekilde açıklar: “Yapmaya çalıştığım şey, insani teşebbüslerin belli bir türü olan insan davranışını kuralların yönetimine tabi kılma işine dair doğa kanunlarını belirlemek ve ifade etmektir” (Fuller, 2019, s. 118).

Ancak Fuller doğal hukukta bir ayrıma gider. Doğal hukuku, usule dair doğal hukuk ve maddi doğal hukuk şeklinde ayırır. “Usule dair terimi genel anlamda hukuk kurallarının maddi amaçlarından ziyade insan davranışının yönetilmesi için oluşturulmuş bir kurallar sisteminin etkin ve amacına uygun kalması için sahip olması gereken özelliklerle ilgilidir” (Fuller, 2016, s. 119). Hukukun iç ahlakı olarak belirlenen sekiz vasıf yalnız usule ilişkin kurallardır. Bu anlamda hukukun iç ahlakının usule dair doğal hukuk olduğu, maddi doğal hukuk olmadığı belirlenmesini yapar.

Fuller, yalnız usulü açıdan da olsa hukukta ahlaki olana bir yer açar. Onun teorisini bir adım ileri taşıyan ise Dworkin olur. Dworkin hukuksal pozitivizmin, *yalın olay görüşü (plain-fact)* adını verdiği anlayışı temsil ettiğine işaret eder. Bu anlayış “hukuku sadece meclisler, şehir konseyleri veya mahkemeler gibi hukuki kurumların verdikleri kararlarla ilgili kabul eder” (Dworkin, 2018, s. 26). Bu şekilde kabul ettiği hukuksal pozitivizm ile, özellikle Austin ve Hart’ın görüşleriyle hesaplaşarak ve hukukta ahlaki olanın varlığını kabul etmenin kaçınılmazlığından bahsederek *bütünlük olarak hukuk* adını verdiği teorisini ileri sürer. Pozitivizmin ‘doğru cevap yoktur, farklı birçok cevap vardır’ iddiasına karşı “akıl ve muhayyile ile avlanacak doğru cevabın olduğu” (Dworkin, 2018, s. 13) konusunda ısrarcı olur. Bu anlamda doğa yasaları ve hukuksal pozitivizm arasında var olduğu kabul edilen karşıtlığın karşısında yer alır. Ancak karşısında olduğu bu karşıtlık metafizik değil, ahlak temelinde değerlendirilen bir karşıtlıktır. Dworkin’in adını doğa yasası olarak anmasa da ona işaret eden “hukukun dayanakları” (Dworkin, 2018, s. 23) kavramı ontolojik değil, fakat ahlaki bir zemindir. Bu anlamda Dworkin “Doğru bir cevabın olmadığı tezinin,

ahlaki bir iddia olarak anlaşıldığı takdirde, ahlakta da hukukta da ikna edici olmadığını” (Dworkin, 2018, s. 13) savunur. “Hukuki eylemler kaçınılmaz olarak ahlaki boyuta sahiptir” (Dworkin, 2018, s. 19).

Hukukun Hükümranlığı’nda ileri sürülen *bütünlük* kavramı ilk olarak politika felsefesi açısından ele alınır ve gündelik politikanın ütöpik politika (Dworkin bu adlandırmayı doğa durumu ve toplum sözleşmesi anlatısı içeren politika felsefeleri için kullanır) ile paylaştığı üç erdeme ek olarak “siyasi bütünlük erdemi” şeklinde ortaya konur. Anılan üç erdem hakkaniyet (*fairness*), adalet (*justice*) ve usule uygunluktur (*procedural due process*) (Dworkin, 2018, s. 211). Dworkin’in ütöpik şeklinde nitelendirdiği politika ile ortak olan bu üç erdeme ek olarak gündelik politikada olması gereken bütünlük ise, devletin “tek ve tutarlı ilkeler dizisine uyarak eylemde bulunmasıdır” (Dworkin, 2018, s. 211). Bütünlük olarak hukuk ise, hukuki hak ve ödevler belirlenirken bahsi geçen üç erdemden tutarlılık içinde ele alınmasını gerekli kılar. “Hukuk önermeleri topluluğun hukuk pratiğinin en iyi inşâ yorumunu sunan adalet, hakkaniyet ve usule uygunluk ilkelerini içerdikleri veya bunlardan kaynaklandıkları takdirde doğrudurlar” (Dworkin, 2018, s. 282)

Devlet veya toplumun temelini ahlak olması Dworkin için metafizik bir çıkarsama değildir. Devlet veya toplum ayrık bir varlık olduğu için değil, toplumsal ve entelektüel pratiklerin korunması gerektiği için toplumun ahlaki bir özne olarak kabulü gerekmektedir (Dworkin, 2018, s. 237). Bu gereklilik sebebi ile bütünlüğün, politik ve hukuki bir erdem olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Politik ve hukuki yükümlülük, sadece topluluğun somut siyasi kararlara birebir uyması meselesi değildir. “Daha protestan bir fikir haline gelir: Her bir vatandaşın nihayetinde kendisi için olmak üzere topluluğun şeması olarak teşhis edeceği bir ilke şemasına sadakat” (Dworkin, 2018, s. 240).

Dworkin’in teorisinin içinde, Rousseau’nun *genel iradesini* (*volonté générale*) ve Kant’ın *ortak iradesini* (*der gemeine Wille*) görmek muhtemeldir. Fakat şu farkla ki; Rousseau ve Kant’ın kendisi için yasa koyma idealleri Dworkin’e göre bütünlükten yoksundur. Ahlaken tutarlılığı müm-

kün kılan *bütünlük* olmaksızın Rousseau ve Kant'ın öne sürdüğü şekilde genel irade de ortaya çıkamaz, vatandaş ortaya çıkan tutarsız yasalar toplamının yazarı da kabul edilemez (Dworkin, 2018, s. 239).

Dworkin'in *bütünlük olarak hukuk* adını verdiği teorisinin nerede durduğu farklı yorumlara sebep olmuştur. Morrison (1997) bu teorisinin sıkı bir pozitivist eleştiri üzerine kurulmasına karşın pozitivist kalıntılar barındırdığını söyler. Tebbit (2022) ise teoriyi, evrensel ve zamanı aşan değil, tarihsel bir hukuk sisteminin içkin (*immanent*) değerlerini dikkate alıyor olsa da merkezindeki adalet ilkeleri iddiası sebebi ile esnek bir doğal hukuk teorisi olarak tanımlar. Hund'un (1989) öne sürdüğü üçüncü bir görüş ise politika ve hukukun ayrılmazlığı iddiası sebebi ile hukuksal realizmin çağdaş bir versiyonu olduğunu öne sürer. Dworkin'in hukukun yalnızca yasama organları ve mahkemelerin uygulaması ile ortaya konan katı kurallar olmayıp aynı zamanda adalet ilkeleri ve insan hakları gibi ahlaki hukuk standartlarını da içerdiğini kabul ettiği gözetilerek bu konuda Tebbit'in tespitini kabul etmenin, teoriyi doğal hukuka meyiletme olarak yorumlamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

'Hukukun olana mı olması gerekene mi atıf yapması gerektiği' sorusu ile özetlenebilecek doğal hukuk pozitif hukuk ilişkisi hukukun içinde ahlaka bir yer olup olmadığı konusundaki bir anlayış farkıdır. Hukukun da ahlakın da birey için değil, toplum veya site için var olduğunu savunan Antik filozoflar ahlak olmaksızın hukuku mümkün görmez. Buna karşılık Sofistler bireyi ön plana çıkaran görüşleri ile her şeyin göreliliği fikrini öne sürer. Bu noktada Sofistlerin göreliliği ön plana çıkarmasının gerçekten ahlaki hukuktan dışlamak anlamına gelip gelmediği tartışmasını bir yana bırakarak söyleyebiliriz ki; filozofların hukuk anlayışı modernlere hukuk ve ahlaki birlikte ele almak konusunda yol gösterirken; Sofistlerin birey hakları anlayışı hukuksal pozitivizme giden taşları döşemiştir. Modern düşünürler, Antik filozofların izini sürmüş, hukuku ahlaktan bağımsız olarak ele almanın mümkün olmadığını ileri sürerek felsefelerini inşa etmişlerdir.

Bu yazıda modern hukuk felsefesi, durakları sayılacak düşünürler üzerinden bir oluşum olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kendi felsefesinin doruk noktasını hukuk öğretisi ile yapan ve modern hukuk felsefesi oluşumunun tepe noktası sayılabilecek Hegel, doğal hukuk anlayışını pozitif hukuk ile birlikte ele alırken aralarındaki ilişkiyi aralarındaki farklarla birlikte ortaya koymuştur. Bu farklılıklara temas edilmesi kendilerinden sonra düşünce tarihinde bir yol ayrımına gidilmesine yol açmıştır. Marx ve onun felsefesini takip eden düşünürler bu ayrımda hukuku ahlakla birlikte ele almakta ısrar etmişlerdir. Liberal haklar savunusu yapan ve pozitivist anlayışı takip eden düşünürler ise, ahlakı hukuktan ayrı tutmak yoluna gitmişlerdir.

Hukuku ahlaktan ayırmak ve pür bir teori olarak sunmak isteyen düşünürlerin tuttuğu yol tarihsel süreçte hukuku politik güce indirgeme neticesine varmıştır. Ahlakın göreliliğinin kabulü ve bu anlamda insanın ahlaki bir varlık olarak kapasitesine güvenmeyen hukuksal pozitivizm, hukuku politika ve ideolojinin güdümünden kurtarma amacını yerine getirememiştir. İki büyük savaşın sebep oldukları, politik güce indirgenen pür bir hukukun ne kadar tehlikeli bir araç olarak kullanılabileceğini göstermiştir. Bu nedenle Hegel'den sonra ortaya çıkan çatallaşmada pozitivizm yolunu tutan düşünürler, diğer yolu takip eden Marx'ın düşüncesine yaklaşmaya, hukukta ahlaki olana yer açmaya başlamışlardır. Bu çaba ahlaka dair metafizik bir kuşkuyla aşama aşama gelişmiştir. Özellikle Dworkin'in teorisi ile Marx'ın tercih ettiği yolla çakışan değilse bile, paralel bir yola girmiştir. Dworkin ile hukuka klasik bakışın yeniden inşası başlamıştır. Bu yeniden inşa aynı zamanda bugün hakkın yeniden etik temelli inşasının başlangıcı anlamına gelmektedir. Modern hukuk felsefesi bu anlamda bir oluşum olarak kendini ortaya koymaya devam etmektedir.

İnsanın bu dünyadaki var oluş amacı özgürlüktür. Özgürlüğünü tesis etmeyen insan, insan olma vasfına sahip olamayacaktır. Hukukun da amacı bu özgürlüğün tesisi ve muhafazasıdır. Hukuku ahlaktan ayrı ele almak, hukuku salt bir araç haline getirmektir. Araçsallaştırılmış bir hukuk, özgürlüğe dair amacını yerine getiremeyeceğinden insan olmak ile bağdaşmaz.

Tarihsel süreçte bunun aksi düşünceler geliştirilmiş ve felsefi olarak temellendirilmiş ise de, bu düşüncelerin esas kabul ettiği olgular dahi bu düşünceleri haksız çıkarmıştır. Dolayısıyla düşünce tarihinde hukukun ne'liğine dair ortaya konan ayırımın salt görünüşte bir ayırım olduğunu kabul etmek gerekmektedir. İnsanın toplum içinde yaşamasının gereği ve sonucu olan hukuk, yine aynı durumun gereği ve sonucu olan ahlaktan bağımsız olarak düşünülemez.

Kaynakça

- Aristoteles (2022a). *Nikomakhos'a Etik* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles (2022b). *Politika* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles (2022c). *Retorik* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bentham, J. (2017a). *Ahlak ve Yasama İlkeleri* (Ö. Saruhanlıoğlu & U. K. Boyacı, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Bentham, J. (2017b). *Yasamanın İlkeleri* (B. Asal, Çev.). İstanbul: Oniki Levha Yayınları.
- Berlin, I. (1969). Two Concepts of Liberty. H. Hardy (Haz.) *Four Essay on Liberty* (ss. 166-217). Oxford: Oxford University Press
- Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (D. Özlem, Çev.). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cassirer, E. (2020). *Rousseau, Kant, Goethe* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cicero (2022). *Yasalar Üzerine* (C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Damrosch, L. (2017). *Jean-Jacques Rousseau* (Ö. Özköprü, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Decartes (1966). *Tabiat Işığıyla Hakikati Aramak* (M. Karasan, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Diderot & D'Alembert (2018). *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü-Seçilmiş Maddeler*, (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Dworkin, R. M. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (E. Uzun, Çev.). İstanbul: Nora Kitap.
- Fuller, L. L. (2019). *Hukukun Ahlakı* (E. Arıkan, Çev.). İstanbul: Tekin Yayınevi.

- Göçmen, D. (2015). *Modern Felsefe-Tarihsel Anlamı ve Güncel Mirası: Adam Smith, Hegel ve Marx*. İstanbul: Vivo Yayınevi.
- Göçmen, D. (2022). Stoacılar Dünya, Logos, Diyalektik ve Özgürlük İlişkisi. *Sofist*, (5), 73-107.
- Hassner P. (2017). Immanuel Kant, Ahlak ve Politika İlişkisi. H. Çörekçioğlu (Çev.-Haz.), *Kant'ın Politik Evreni* (ss. 102-154). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hegel, G.W.H. (2015). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (C. Karakaya, Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Hobbes, T. (2021). *Leviathan* (S. Lim,Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Hume, D. (2016). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hund, J. (1989). New Light on Dworkin's Jurisprudence, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 75(4), 468-483. Erişim: <https://www.jstor.org/stable/23680397?seq=3>
- Ingram, D. (2020). *Hukuk Felsefesi* (E. S. Dağabak, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Kant, I. (2022). *Ahlakın Metafiziği* (A. Heper, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Kant, I. (2020). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (I. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kelsen, H. (2020). *Saf Hukuk Kuramı* (E. Uzun, Çev.). İstanbul: Nora Yayınları.
- Locke, J. (1999). *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (İ. Çetin, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Locke, J. (2020). *Yönetim Üzerine İki İnceleme* (Ö. Saruhanlıoğlu, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Mollnau, K. A. (1990). Sozialistische Rechtstheorie. Hans Jörg Sandkühler (Haz.) *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (ss. 84-87). Hamburg: Felix-Meiner-Verlag GmbH.
- Montesquieu (2021). *Kanunların Ruhü Üzerine* (B. Günen, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Morrison, W. (1997). *Jurisprudence From The Greeks To Post-Modernity*. London: Cavendish Publishing Limited.
- Platon (2021). *Devlet* (H. O. Karamağara, Çev.). Ankara: Mahzen Yayınları.
- Platon (2020). *Yasalar* (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Plessner, H. (Ed.). (1958). *Philosophie*. Hamburg: Hanseatische Druckanstalt GmbH.

- Rousseau, J. J. (2020a). *Émile* (Y. Avunç, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2021). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (R. N. İleri, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2018). *İtiraflar* (O. Sarıkaya, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2008). *Siyasal Fragmanlar-Ekonomi Politik Üzerine Söylev* (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020b). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri* (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Sophokles (2021). *Antigone* (A. Çokana, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Soverni, L. (2021). Sofistler. U. Eco& R.Fedriga (Haz.) *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan* (ss. 97-111) (L. Tonguç Basmacı, Çev.). İstanbul: Alfa Kitap.
- Tebbit, M. (2022). *Hukuk Felsefesi* (M. Kocaoğlu, Çev.). Ankara: Vulgus Yayınları.
- Troper, M. (2019). *Hukuk Felsefesi* (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost Kültür Kitaplığı.