

# İNSAN HAKLARI VE TABİÎ HUKUK

*Prof. Dr. Orhan Müinir ÇAĞIL*

## **Prolog**

a) Bugün, devletler ve milletler arası siyasi münasebetleri, giderehk, hukukî münasebetler ve binaenaleyh insanî münasebetler hâline getirmek, ihtilâfları, hukuk kaideleri çerçevesinde, halletmek ve, böylece, yer yüzünde devamlı sulh hâlini tesis etmek için gayretler sarfedilmekte, bu gayretler, “Birleşmiş Milletler Teşkilâtı” içinde ve vasıtasıyla yürütülmektedir. Bu büyük teşebbüsün, bu büyük insaniyet ve hürriyet hareketinin temelinde filozofik ve etik idealler, ikibin senelik bir mazisi olan tabiî hukuk teorisi, insan hakları idesi ve bu mevzu etrafında fikirler teati etmiş filozofların görüşleri yatmaktadır. İnsanın dünyasının bir adalet, insaniyet ve hürriyet dünyası ve, dolayısıyla, bir sulh ve müsalemet dünyası olması yolunda ileri sürülen fikirler sistemi içinde, bilhassa, Eflâtun, Stoisyenler ve Kant’ın görüşleri, kanaatimizce, ön plânda gelmektedir. Bu konuda, Eflâtunun adalet fikrine dayanan devlet görüşü, Stoisyenlerin üniversal insaniyet ve insan şahsiyetine hürmet ideali, Kant’ın hür insaniyet ve insanî hürriyet, insan şahsiyeti ve şerefine hürmet esasına dayanan ahlâk, hukuk, devlet ve insaniyet anlayışı zikredilebilir. Bu meyanda, Kant’ın şu kategorik emperatifi, mevzuumuz bakımından, şayan-ı dikkattir: “Handle so, dass du die Würde der Menschheit sowohl in deiner Person als in der jedes anderen jederzeit achttest und die Person immer zugleich als Zweck, nie als blosses Mittel gebrauchst.” (Gerek kendi şahsında, gerek diğer insanların her birinin şahsında tecelli eden insanlığın şerefine her zaman hürmet edecek ve şahıstan (insan şahsiyetinden) asla sırf vasıta olarak değil, bil’akis daima aynı zamanda gaye olarak istifade edecek tarzda hareket et). Bu emperatif, sadece ferdî vicdanlara

değil, aynı zamanda içtimaî ve millî vicdanlara da, devletlere de hitap etmektedir. Binaenaleyh, burada sadece ferdî - ahlâkî değil, aynı zamanda üniversal - ahlâkî bir norm bahis konusudur. Gerçi Kant'ın kategorik emperatiflerinin muhatapları ferdî vicdanlardır, lâkin gayeleri üniversal - ahlâkîdir; yani milletlerin vicdanlarına da şâmindir. Kant'ın, devletler arası münasebetlerin medenî ve insanî münasebetler hâline gelebilmesi için, tasavvur ettiği devletler konfederasyonu ve bu konfederasyonun nasıl teşekkül etmesi lâzım geldiği hususunda kaleme aldığı "Zum ewigen Frieden" başlıklı eser, gerek birinci dünya harbinden sonra kurulan "Cem'iyyet-i Akvamın (Milletler Cemiyetinin) gerek ikinci dünya harbinden sonra tesis edilen "Birleşmiş Milletler Teşkilâtının" fikrî özünü veya sevkedici idesini teşkil etmektedir.

Görülüyor ki üniversal insaniyet düşüncesi, insan şahsiyetinin yüksek kıymeti, insanın aklî ve ahlâkî tabiatı veya şahsiyeti, tabiî hukuk, insan hakları, bütün insanların müsaviliği prensipi, âdil devlet ve âdil cemiyet düşüncesi olmaksızın milletler arası münasebetlerin, hukukî ve binaenaleyh medenî ve insanî münasebetler hâline gelmesi mümkün değildir. Sonra buna şu düşünceyi de ilâve etmek icap eder: — hiç bir millet, kendini diğer milletlerden üstün görmemelidir, göremez. Ve beşerî kültür, üniversal insaniyet idesinin ışığında değerlendirildikte görülür ki, kültür dünyasının ve bu dünyanın eserlerinin vücade gelmesinde bütün milletlerin hisse ve iştirâki vardır. Kültür dünyası: ırk, din, milliyet farkı gözetilmeksizin bütün milletlerin müşterek eseri ve gelecek nesillere bıraktıkları müşterek "canlı miras"tır.

b) Birleşmiş Milletler teşkilâtı ve bu teşkilâtın gayretlerini küçümsememekle beraber, ontolojik temeli veya sebebi insan tabiatında aranması gereken bir hakikati de belirtmeden geçemeyeceğiz:

Hukuk felsefesi fikriyatında, hukukla siyaset, adaletle cebr-ü şiddet (kaba kuvvet, çıplak irade), Eflâtun'un insaniyet ve adalet idelerine dayanan devlet teorisiyle Machiavelli'nin sırf siyasete ve mekanik cebre (kaba kuvvete) dayanan devlet teorisi arasında daimî bir fikrî gerilim ve mücadele vardır. Fikir plânındaki bu mücadele (devletler arası münasebetlerde hukuku, daha doğrusu adaleti hâkim kılma uğrundaki fikrî mücadele), yirminci asırda, bilhassa

(1918) den sonra organize edilerek, Milletler Cemiyeti ve bil'ahire Birleşmiş Milletler Teşkilâtı bünyeleri içinde ve aksiyon plânında müessir hâle getirilmeğe çalışılmıştır, ve çalışılmaktadır. Milletler, iki dünya harbinin sebep olduğu maddî ve mânevî tahribattan, felâketlerden ürkmüşler, siyaset dünyasında, insan tabiatının *insana* düşman tarafını, hiç bir had ve ölçü, hiç bir fren tanımayan makyavelizmi, hiç olmazsa, binnisbe zararsız hâle getirmek için, devamlı bir "tedbirler sistemi" olarak, devletler arası münasebetlerde emniyet ve selâmeti, hukuk ve adaleti tesis edecek organizasyonlar vüçde getirmişlerdir. Bugün, bu organizasyonların içinde en mühimmi Birleşmiş Milletler Teşkilâtıdır. Bu teşkilâtın fonksiyon ve gayesi Makyavelizmle mücadele etmek, yani milletler arasında hiyle ve hud'aya ve mekanik cebre dayanan siyasî münasebetleri hukukî münasebetler hâline getirmek veya, hiç değilse, milletler arası münasebetlerde siyaseti hukuka bağlamak, cebir ve şiddeti asgarî hadde indirmek ve, bu suretle, mekanik cebri, bir siyasî cihaz olarak, yavaş yavaş tasfiye etmektir. Mamafih, sarfedilen büyük gayretlere rağmen, bugün, makyavelizm (insan zekâsının, siyasette, kötüye işleyen tarafı), muhtelif şekil ve hüviyetler içinde zamanın modern şartlarından, modern ilmin ve fennin imkânlarından istifade ederek müessiriyetinden, hemen hemen, hiç bir şey kaybetmemiş, hattâ, eski devirlere nazaran, daha da azmış ve kuvvetlenmiş görünmektedir. Birleşmiş Milletler Teşkilâtının hukuk, adalet ve insaniyet uğrunda makyavelizme karşı, devletler arasındaki münasebetlerde kaba kuvvete, hiyle ve hud'aya karşı mücadelesi : — insan ruhunun, devletler arası plânda, hayr uğrunda, şerre karşı mücadelesidir. Ve bu mücadele, devamlı bir ceht olarak sürdürülmesi icap eden birr aksiyondur. Nasıl ki, sıhhat uğrunda, hastalıklara karşı; hayat uğrunda, hayatı yokedici faktörlere karşı mücadele, devamlı bir mücadele ise, tıpkı onun gibi bu mücadele de, daimî bir ceht, daimî bir savaştır.

c) "Birleşmiş Milletler" idesine ve bu ide etrafında toplanmış milletlerin gayretlerine rağmen, bugün, dünya sulhünün ciddî tehlikelerle karşı karşıya bulunduğu, makyavelizmin gittikçe kuvvetlendiği ve, buna zamimeten, insanın dünyasının, hürriyet sferi ve ideolôji sferi diye, tehlikeli şekilde, ikiye bölündüğü, muhakkaktır. Hâlen, cereyan etmekte olan "*hürriyet - ideolôji savaşı*" ve bu

savaş neticesi husûle gelen gerilimin, eğer ihtiraslara akıl hâkim olamazsa, beşeri kültür dünyasına nelere mal olacağı, şimdiden, kestirilemez; lâkin, şer kuvvetlerine karşı mücadelede yerlerini alanlar, yine de, “yapılması lâzım gelen”i yerine getirmeli, her kes ve her kültür müessesesi bu savaşta kendine düşeni yapmalıdır. İstikbâlin ne getireceği belli değildir; fakat, insanlar, yine de, “olması lâzım gelen”i, “yapılması lâzım gelen”i yerine getirmelidirler. Zamanımızda, makyavelizmin metodları çok daha komplike, çok daha ince ve incelmış ve o nispette de çok daha insafsız, merhametsiz, kısaca, insanlıktan çıkmış hâle gelmiştir. Ancak, şayan-ı şükran olan cihet odur ki adalet, hürriyet ve insaniyet, bugün dünya siyaseti sahasında, artık teşkilâtlanmağa, hukukî müesseseler hâlinde realite kespetteğe başlamıştır. Bu keyfiyet, “cihanda sulh” davasında çok mühim bir adım sayılmak icap eder. Birleşmiş Milletlerin misyonunu geniş tutmak lâzımdır. Bu cümleden olarak, Birleşmiş Milletler cephesi, “cihanda sulh”ü tesis edebilmek için, aynı zamanda, hem Makyavelizmin hem sağ ve sol Hegelyanizmin her çeşidiyle mücadele etmelidir. Birleşmiş Milletler Teşkilâtının mânâ ve ehemmiyeti, Makyavelizmle mücadele müessesesi olmasındadır. Bu teşkilât, aynı zamanda, insan şahsiyeti ve şerefine, insan haklarının (insaniyet, hürriyet ve adalet prensiplerinin) koruyucusu ve savunucusu olduğu için, insanın ezilmesine mâni olacak tedbirleri araştırmak, icap eden müesseseleri kurmak ve geliştirmekle de mükelleftir. Lâkin, bütün bunlar dahi, medenî memleketlerin idare tarzlarının, parlamanter demokratik bünyede olmasıyla, “daire-i imkân”a girebilir. Bu meyanda, mühim bir noktayı da unutmamak lâzımdır: Birleşmiş Milletler Teşkilâtı, kendi idesine yabancılaşmamalıdır. Böyle bir tehlike, her beşerî müessese için, daima mevcuttur. Birleşmiş Milletler için en büyük tehlike, kanaatimizce, budur.

d) İnsanın dünyasında, bir taraftan sulhü tesis ve tarsin etmek, diğer taraftan insaniyet, hürriyet ve adalet prensiplerini aktüel hâle getirmek için kurulan Birleşmiş Milletler Teşkilâtının ve Parlamanter Demokrasilerin temelinde Eflâtunun, Stoisyenlerin ve Kant’ın ahlâk ve hukuk felsefelerinin ana fikirleri yatmaktadır. İnsan ruhu idesi, insan şahsiyeti ve şerefine hürmet, üniversal insaniyet, hürriyet ve adalet prensipleri: sosyâl kozmosun merkezini

teşkil eden temel kıymetlerdir. İnsan ve İnsaniyet, sosyâl kozmosun merkezidir. Meselâ, bu mevzuda, şu hususlar zikredilebilir : Bugün, Parlamenter Demokrasiler, Kant'ın tespit etmiş olduğu şu ana prensipleri takip etmektedirler : — 1) Hürriyet, bizzat vaz'ettiğimiz kanuna reayet ve itaat etmemizde mündemiçtir ve 2) Diğer insanları, kendi gayelerimiz için sırf birer vasıta olarak kullanmamız (sömürmemiz) ahlâka ve adalete aykırıdır. Kant'ın bu prensipleri, Birleşmiş Milletlerce de benimsenmiştir. İkinci prensip, yine Kant'ın ifade tarzlarından biri olarak, şöyle de ifade edilebilir : "Handle so, dass die Menschheit in dir und andern niemals blosses Mittel, sondern jederzeit zugleich Zweck sei." (Öyle hareket et ki, sende ve diğerlerinde tecelli eden insanlık, asla sırf vasıta değil, bil'akis daima aynı zamanda gaye olsun). Bu kategorik emperatif veya prensip, hem fertler arası münasebetlere hem fertle cemiyet arası münasebetlere ve nihayet milletler (devletler) arası münasebetlere şâmil bir regülâtiftir. Çünkü, insan : fert olarak, cemiyet olarak ve millet (devlet) olarak tezahür eder. Bu itibarla, insaniyet, insanın bu üç tezahür şeklinde de bahis konusudur. İnsan fertleri ve insan toplulukları (milletler ve devletler), insaniyetin birer mümessilidirler. Bu sebeple, fertler ve milletler, birbirleriyle münasebetlerinde, birbirlerinin şahsiyetinde tecelli eden insaniyete, bir gaye olarak, reayet ve hürmet etmekle mükelleftirler. Kant'ın ahlâk ve hukuk felsefesinin temel direklerinden biri olan bu prensip, bugün, milletler arası münasebetlerde de muteber bir ahlâk kanunu olarak benimsenmiştir. Etik üniversal insaniyetin ve dünya sulhünün garanti edilebilmesi için, Kant'ın tavsiye ve talep ettiği tedbirler arasında devletler konfederasyonu bulunmakta ve bu konfederasyonu vücade getirecek üyelerin, bünye itibariyle, birer demokratik cumhuriyet olmaları şart ve esası da yer almaktadır (demokratik cumhuriyetlerden meydana gelmiş bir devletler konfederasyonu)! Vahdet ve ahengi temin etmek için mühim ve vaz geçilmez bir şarttır bu! Bu sebeple, Kant, konfederasyon üyelerinin monarşik (ferdî saltanat) bünyeli olamayacağını, konfederasyonun, ancak demokratik cumhuriyetlerden meydana gelebileceğini belirtiyor. Tabii, Kant'ın tavsiye ettiği demokratik cumhuriyet, hürriyet esasına dayanmaktadır.

## — I —

## Umumî düşünceler

a) İnsan haklarının bugün arzettiği şekil ve hüviyet, bu hakların, zamanın şartlarına uygun olarak, ifade edilmiş mündemiçtir. Ancak, bu ifade edilmişin temelinde uzun bir tekâmülün yattığını da unutmamak lâzımdır. Binaenaleyh, insan haklarının modern formüllendirilmesi, asırlarca devam etmiş bir tekâmül vetiresinin neticesidir. Bu haklar tetkik edilirken, bermutat, onsekizinci asrın nihayetinde, Amerika Birleşik Devletlerinde ve Fransa'da insan haklarının mefhumî şekil ve hüviyet kespilmesi hâdisesinden hareket edilmektedir. Fakat, bu memleketlerde müşahede edilen bu mefhumlaşma hâdisesi, tamamen hususî haller ve şartlar altında, bu hakların şekillenmesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple, bahis konusu hakların uzun tekâmül vetiresini anlamak için çok daha gerilere gitmek ve bu arada bu vetirenin hem fikrî hem de siyasî şartlarını araştırmak lâzımdır. Meselâ, fikrî şartlar araştırılırken ilk hatıra gelen şey, tabii hukuk doktrini veya tefekkür tarzıdır. Tabii hukuk, beşeriyet tarihinde büyük bir fikir ve kültür hareketidir. Bu fikir hareketinin ehemmiyeti : — “münferit insan ve camia”, “fert ve topluluk” düalitesine dair teorilerin, ahlâk felsefesi, bilhassa insan şahsiyeti bakımından, mucip sebeplerini göstermesinde, hattâ, teşkil etmesindedir. Böylece, bu keyfiyet, tabii hukuk tefekkür tarzının, aynı zamanda, insan haklarının tekâmülünde mühim bir şart olduğunu göstermekte ve bu tekâmülü, zaman dimansiyonunda, geriye doğru takip ettiğimiz takdirde, gözlerimizin önünde iki bin senelik bir tabii hukuk tarihi canlanmaktadır.

Beşerî cemiyet nizamını veyahut insanın ahlâkî, sosyâl ve siyasî dünyasının nizamını ihata eden bu tabii hukuk düşüncesine Garbın en büyük mütefekkirleri (bilhassa filôzoflar ve teolôglar) kıymetli katkılarda bulunmuşlar; hürriyet ve insan haklarına dair dialog, asırların seyri içinde, mütemadiyen yenilenmiş ve bu dialoga bütün Avrupa milletleri iştirâk etmişlerdir. Kadîm Yûnan filôzoflarını ve Romalı Mütefekkirleri, ortaçağ başlarında ilk hıristiyan “Kilise Babaları”nı, ortaçağ ortası ve sonu Skolâstiklerini, yeniçağ teolôglarını ve aydınlanma devri filôzoflarını, ihtilâlcileri ve muhafazakârları bu dialogda görüyoruz. Bu şahsiyetlerin hepsinin,

tabiî hukukun doğmasında ve gelişmesinde, şekil ve hüviyet kespetmesinde büyük hizmetleri vardır. Bu dialogun muhtevasını teşkil eden fikriyat, yeni çağda rast geldiğimiz müşahhas (somut) tarihî sitüasyonlarda, insan hakları idesinin, sosyal kozmosta bir taraftan fert ve devlet, diğer taraftan devletler arası münasebetlerde vicdanî, siyasî ve hukukî bir realite hâline gelmesinde müesir olmuş, gerek ilâhî gerek aklî - ahlâkî esaslara dayanan tabiî hukuk görüşlerinden, temel haklara karşı bir taahhüt, temel haklara bağlanma, bu hakları tekeffül etme duygusu doğmuştur.

İnsan hakları ve temel haklarla tabiî hukuk fikriyatı arasındaki iç rabita ve münasebetin tahlil ve izahına geçmeden evvel şu ciheti belirtelim ki 1689 da John Locke, İngiltere'de hürriyet uğrunda yapılan mücadelelerde, bu ideye, siyasî müessiriyet kazandıran, bir hüviyet vermiş, insan haklarının şekillenmesi, gelişmesi, tanınması ve gerçekleşmesi uğrunda cereyan eden mücadeleler, Avrupa'da hürriyet fikirlerini, onaltıncı asırdan itibaren zamanımıza kadar, devamlı olarak yeni hamleler hâlinde tahrik etmiştir. İnsan haklarının muhtevası ve bu haklar mevzuundaki görüşler, zamanla, değişmiş, ancak bunların temelinde yatan esas ide (insan şahsiyeti idesi) değişmemiştir.

b) İnsan haklarının fikrî temelleri çok eski devirlere (antik devre) kadar uzanır. Ancak, bu hakların mefhumî bakımdan şekillenmesi onsekizinci asırda başlamıştır. İnsan hakları nedir? Onsekizinci asırdan zamanımıza kadar gelen insan hakları mefhumu, evvel-i emirde, bize şunu anlatmak ister : insanın yaradılışında (fitretinde) mevcut ve tabiatı icabı sâhip olduğu bir takım haklar vardır. Bu tabiî (fitrî) haklar devredilemez, hiç bir kayıt ve şarta tâbi tutulamaz. İnsanın şahsiyeti, şerefi ve kıymeti bu haklarla kaimdir. Bu noktada, merkezî ehemmiyeti haiz bir hususla karşı karşıya bulunduğumuzu belirtmek icap eder : — münferit insan haklarının telâkki tarzı ve şumulü insan anlayışına, insanın özü ve mahiyeti hakkındaki görüşlere tâbidir. İnsan anlayışı yani insan tasavvuru; insanın vazifeleri ve misyonu, tabiattaki, sosyal ve siyasî kozmostaki mevkiî hakkındaki görüşler, insan haklarının bünyesini (yapısını) ve ifadelendiriliş şeklini tayin eder. İnsan tasavvuru, dinî ve felsefî görüşlere olduğu gibi siyasî, iktisâdî ve içtimâî kozmosta vuku bulan değişmelere de tâbidir. Demek ki, insan tasavvuru, değişen

bir şeydir ve bu tasavvurda husûle gelen değişmelerle insan haklarının ideel (fikrî, mânevî) muhtevası arasında sıkı bir rabıta vardır; yani insan tasavvuru değiştikçe, bu keyfiyet, insan haklarının ideel muhtevasına da akseder. Kısaca, insan tasavvuru veya anlayışıyla insan haklarının muhtevası arasında bir iç rabıta vardır.

c) İnsan haklarını şu veya bu şekilde tefekkür etmek istediğimiz zaman, mutlaka, hürriyet prensipini de düşünmemiz icap eder. Çünkü, hürriyet prensipi, insan haklarının tefekküründe vahdeti temin eder. Diğer tabirle, hürriyet prensipi olmadan insan hakları tefekkür ve tasavvur edilemez. “Bütün insanlar, doğuştan, hürdür”; “insanlar hürriyete, hür olmayı istemeğe müteveccih mânevî (vicdanî) bir talep hakkı ile doğarlar” prensipini, peşin olarak, vaz’etmeden, insan haklarını sağlam ve vahdetli bir fikrî esasa istinat ettirmek mümkün değildir. İnsan, ancak ferdî (şahsî) hürriyetiyle, kendini, özünü gerçekleştirebilir, ancak bu hürriyetle, insan olarak, var olabilir ve, insan olarak, oluşabilir. Her insan, insan olmak haysiyetiyle, “hür olmayı isteme” hakkına sâhiptir. İnsanın şerefine ve hürriyetine istinat eden münferit insan hakları, meselâ, hayatı, mal ve mülkü (mülkiyeti), emniyeti, dinî ve fikrî hürriyeti tekeffül eder. Bunlar, insanın siyâsî hayatında mühim neticelerdir. Bu haklar, bir takım temel hakların ana zeminidir. Yani sosyâl, siyâsî ve iktisadî temel haklar, bu ana zeminden çıkmakta, böylece, zamanın insan tasavvuruna uygun hayat tarzını şekillendirip hüviyetlendirmektedir.

Yukardaki izahlardan anlaşılacağı veçhile, insan hakları, daha doğrusu umumî insan hakları fitrî ve devredilemez haklardır. Bu hakları devlet bahşetmez; bil’akis, her insan, insan olmak haysiyetiyle, bu haklara sâhiptir. Bu haklar ve hürriyetler, her insanın istinat veya talep edebileceği haklar ve hürriyetlerdir. “Her insan” tabirinin tazammun ettiği mânâ ise şudur : ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyâsî veya sair kanaat (inanç), millî veya sosyal menşe, mâlî (iktisadî) durum (zenginlik - fakirlik), doğum farkı gibi hususlar nazar-ı itibare alınmadan her insanın sâhip olduğu haklar! — Bu umumî insan haklarından farklı olarak temel haklar, hususî karakterde haklardır. Bunlar, devlet tarafından tekeffül edilmiş temel hürriyet hakları olup ekseriya temel Kanunların (anayasaların) esasî bir kısmını teşkil ederler. Meselâ, ondokuzuncu asırdaki anayasalara baktığımız



zaman bu haklar, vatandaşların ve devlet tebeasının hakları olarak görünür. Fakat, o zamandan bu zamana kadar geçen müddet içinde, bilhassa ikinci dünya harbinden sonra, tabii hukuk anlayışının yeniden canlanıp kuvvetlendiği düşünülecek olursa, insan haklarıyla temel haklar arasında yapılacak kat'î bir tefrik, tereddütle karşılanmak icap eder. Bu suretle, temel hakların da insan hakları kategorisi içinde mütalâa edilmesine doğru bir temayül müşahede edilmektedir. Federâl Almanya Anayasasının üçüncü maddesi, bu hususta sarihtir : "Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich". [Bütün insanlar kanun önünde (karşısında) müsavidir]. Bu Anayasanın temel haklar listesi, ihlâl edilemez ve devredilemez insan haklarını kabul eden bir diybâce ile başlamaktadır. Binaenaleyh, temel haklara, anayasada bilhassa tasrih edilmiş insan hakları nazarıyla bakılabilir.

d) Temel hakların, siyasî iktidara karşı korunması lâzımdır. Bu iktidar, ferdin veya bir grupun, varlığını serbestçe idâme etmesini (sürdürmesini) ihlâl edebilir, engelleyebilir, hattâ imkânsız hale getirebilir. Meselâ, bir siyasî iktidar, âmme hayatıyla hususî hayatı, baştan aşağı, tanzim etmeğe kalkışabilir. Bu itibarla, devlete, bazı hudutlar çizmek icap eder. Bu hudutlar, bugünden yarına değil, uzun bir tekâmülün neticesinde şekil ve hüviyet kesp etmiştir.

Devletin tahakküm iktidarının mütemadiyen genişlemesine; bilhassa otoritesini genişletme ve kuvvetlendirme davasını yürütürken, tebeasının haklarını hiçe sayan ve çiğneyen "ferdî saltanat mutlakıyeti"ne karşı yapılan mücadelede ve mücadeleden temel haklar doğmuştur. Temel hakların gayesi, vatandaşa şahsî bir hürriyet sâhası (şahsiyetini hür olarak geliştirebileceği bir sâha) temin etmeğe hâdim olmaktır. Bu haklar, devletin her türlü müdahalesine karşı garanti edilmişti. Çünkü, bu hakların varlığının dokunulmazlığı, kaybedilemez "devlet öncesi hürriyetler"e ircâ edilmekteydi. Böylece, Avrupa'da, insan haklarının şekillenmesi ve hüviyetlenmesine parallel olarak "*mutedil devlet*" teorileri vaz ve müdafaa edilmiş, bu haklar, frenlenmiş bir siyasî iktidar kadrosunu derpiş eden (öngören) siyasî teorilerin esasî bir kısmını teşkil etmekte bulunmuştur.

e) İnsan haklarıyla dünya vicdanı (üniversel vicdan) idesi arasında derunî bir rabita vardır. Klâsik insan hakları idesi : — bir

taftan manevî (ahlâkî) ve maddî âmillerin (faktörlerin) birbirlerine karşılıklı tesir etmeleri suretiyle ve diğer taraftan insan tasavvuru (insan anlayışı) ile siyasî iktidar ve nizam anlayışı arasındaki zıddiyetler (zıtlasmalar, çatısmalar) neticesinde doğmuştur. Tarihte, umumî ahlâk prensipleriyle müşahhas siyasî istekler arasında yakın bir rabitanın mevcut olduğu görülmekte ve bu rabita, gerek fikir tarihinde, gerek siyasî tarihte temel haklara hususî (nev'i kendine mahsus) bir mevki temin etmektedir. Kayıtsız şartsız siyasî istekler, hukukî tefekkürde ve vicdanî (dinî) sferde kökleşmiş sağlam etik (ahlâkî) prensiplere istinat ettirilmiştir. Bu siyasî istekler, sonradan, ihlâl edilemez (yıkılmaz) etik - politik mefhumların bir kodeksi hâline doğru gelişmiştir. Bu politik mefhumlar, tanzim edici ve yol gösterici karakterdeydi. Ve bu tanzim edici, regülâtif mefhumların gayesi, devletin vaz'ettiği tekmil pozitif normlardan daha tesirli şekilde, gerek devleti, gerek ferdi bağlamaktı. Dünya ölçüsünde "insan hakları beyannameleri", aynı zamanda, hukuk normları hâlinde tezahür eden âmme vicdanını aksettirirler. Bu âmme vicdanı, aslında, bütün milletleri ve memleketleri ihata eder. Bu itibarla, bahis konusu olan şey, üniversal vicdandır.

f) İnsan hakları, emniyet altına alınmalıdır. İyi tanzim edilmiş, hür bir hukuk devletinde yetişen ve yaşayan bir kimsenin, insan ve vatandaş olarak, haklarından hiç bir endişesi yoktur. Çünkü, o'nun için bu haklar, gayet normaldir, tabiîdir. Ama, bu kimse, bahis konusu haklar tehlikeye girdiği zaman, onların mânâ ve ehemmiyetini anlar ve, ancak o zaman, bu hakların tam idrâkine varır. Meselâ, faşist, nazist ve komünist sistemlerle idare edilen memleketlerde umumî insan haklarından, temel hak ve hürriyetlerden eser yoktur. Ancak, insanın hür varlığı ve hür hayatı ve bu hayatın temelleri tehlikeye maruz kaldığı zamanlar, bu tehlikeye karşı bir tepki olarak, umumî bir şuur uyanır. İnsan haklarıyla temel hakların teminat altına alınması, bugün de aktüeldir. Gerçi, zamanımızda, hürriyetin kaleleri sayılabilecek medenî cemiyetler, medenî milletler mevcuttur. Ama, hürriyeti ciddî surette tehdit eden faşist ve, bugün bilhassa, komünist ideolojik sistemler ve bu sistemlerin tatbikatı da fevkalâde düşündürücü ve ürkütücüdür. Dünyada, hâlen, cereyan eden hürriyet ve ideoloji savaşının neticesinin ne olacağı, şimdiden, kesterilemez. Aceba, ideolojilere karşı, hürriyet mi mu-

zaffer olacak, yoksa beşeriyet, uzun bir müddet, tekrar bir zulmet ve vahşet devri mi geçirecek? Bu vesileyle, şu ciheti de belirteyim ki kozmik ve tabii ilimlerin tek taraflı gelişmesi: insanın iç âleminin olgunlaşması, insanîleşmesi; insanın, hayrı, içten, idrâk edebilmesi için asla ve kat'â kâfi değildir. Bunun için "kıymetler âlemine müteallik ilimler" in de, tabii ve kozmik ilimlerin gelişmesiyle atbaşı beraber gitmesi lâzımdır. Varlık bilgisi, kıymet bilgisiyle tamamlanmalıdır. Çünkü, hakikatin, münhasıran, mantıkî-matematik plânda, teorik (formal) olarak, kavranması yetmez; hakikatin, hak ve hayr ile birlikte, beşerî kültür dünyasında yerine getirilmesi de icap eder. Hakikat bilgisi, hakikat aksiyonu ile; ilim, hayr ile tamamlanmalıdır. Bu problemlere, şimdiden, açık ve kat'î bir cevap verilemez; hattâ, bugünün şartları karşısında, cevap bulunamaz; fakat, insan, insan olarak ve insan gibi, yaşamak istiyorsa, yine insan için hürriyetin mânâ ve kıymetini daima müdrik olmak, bu itibarla, gerek amme menfaatleri gerek hususî menfaatler sâhasında insan haklarıyla temel hakların garantisini ön plâna almak mecburiyetinde olduğunu bilmelidir. İnsan şahsiyeti, insan şerefi ve insan hayatı ve bu değerlerin istikbâli bu garantiye bağlıdır. Sonra, hürriyet olmadan insanın dünyasında hayr'ı ve hakikati aktüel hâle getirmek mümkün değildir.

g) Onyedinci ve onsekizinci asırdan itibaren, insan hakları ve temel haklar tarihi bize gösteriyor ki bu haklar uğrunda cereyan eden mücadeleler, milletleri ve devletleri şiddetle alâkadar etmiş ve derinlere giden aksiyonlara ve çatışmalara yol açmıştır. Meselâ, Ameriha'da olduğu gibi, İnsan hakları beyannameleri, ihtilâllerin başlamasına zemin teşkil etmiş, bütün beyannamelerin en meşhuru olan "Fransız büyük ihtilâli" beyannamesinin tesirleri ise geniş ve şümüllü olmuştur. Zira, bu beyanname, ondokuzuncu ve yirminci asırlarda, Avrupa'da ve bütün dünyada, siyasî fikriyatın ve anayasa siyasetinin tekevvün ve tekâmülü ve takip edeceği istikamet üzerinde müessir olmuş, bu fikriyatı ve bu inkişafı tayin, bilhassa kanalize ve organize eden bir hareket noktası olarak tezahür etmiştir. Yani bu tekâmül, zamanımızda, teorik bakımdan, birleşmiş milletlerin üniversal insan hakları beyannamesinde, pratik bakımdan insan haklarını ve temel hürriyetleri koruma gayesini hedef tutan Milletlerarası Teşkilâta zirve noktasına erişmiş bulunmaktadır.

h) İnsan haklarına ve temel hürriyetlere dair bu umumî izahlardan sonra, bu hakların ve hürriyetlerin fikrî temelini vücade getiren tabiî hukuk fikriyatının umumî karakteristiğinin tarihî tekâmülüne geçebiliriz : Her büyük fikir mahsûlü gibi insan haklarının da, aktüel hakikat veyahut insanlığın müşterek malı hâline gelmeden evvel, bir doğuş ve oluş tarihi vardır. 1789'a tekaddüm eden bu oluş, tarihî, fikrî ve siyasî olmak üzere, iki safhaya, daha doğrusu iki kola ayrılır ve fakat, netice itibariyle, birbirini tamamlar. Biz daha ziyade fikrî safha üzerinde duracağız ve icap ettikçe, siyasî safha ile alâkalı olarak, insan hakları idesinin medenî dünyadaki tesir ve neticeleriyle ehemmiyet arzeden gelişmelerini de göstermeğe çalışacağız.

— II —

**Umumî hatları itibariyle, insan haklarının fikir tarihi.**

— A —

*Tabiî hukuk fikriyatının umumî karakteristiği*

a) Her büyük fikir, başlı başına bir varlıktır ve tarihin seyri içinde doğar ve oluşur. İnsan hakları idesi de, şüphesiz, büyük fikirler manzumesine dâhildir. Onun da bir doğuş ve oluş tarihi vardır. İnsan haklarının vücut bulup şekillenmesinde bir çok âmiller ve kuvvetler müessir olmuş, bunun neticesinde ve zamanı gelince milletlerin şuurunda da (vicdanında da) tezahür ve teessüs etmiştir. Amerika Birleşik Devletleri Anayasalarının, Fransız ihtilâli insan hakları beyannamesine tesir ettikleri kabul edilebilir ve insan haklarının doğmasında, kaynak olarak, Avrupa'da protestan grupların, vicdan (din) hürriyeti uğrunda, yaptıkları mücadelelerin tesiri ve, bu suretle, bu hakların, doğrudan doğruya, Reformasyonun meyvaları olduğu da ileri sürülebilir. Fransız ihtilâlinin, onsekizinci asır fikriyatından, kuvvetle, mülhem olduğu (esinlendiği), eskidenberi, daima söylenir. İhtilâlin zeminini, fikir plânında, Montesquieu ve Voltaire, Rousseau ve Condorcet hazırlamışlardır. Bu sebeple, şu iddia daima tedavül etmiştir : — İhtilâl, daha başlamadan kazanılmıştı.

Yukarda tespit ettiğimiz bu hâdiseler, insan haklarının doğuş vetiresini izaha kâfi midir? Tabii, değildir. Gerek Avrupa Aydınlanma devri felsefesi ve bu devrin filôzofları gerek Reformasyonda cereyan etmiş olan hâdiseler, insan hakları idesinin doğuş sebeplerini izaha kâfi değildir; *daha gerilere gitmek ve insan haklarının ana zeminini*, hem aydınlanma devrini hem de Reformasyonda cereyan etmiş olan mücadelelerin temelindeki fikirleri beslemiş bulunan *İlkçağ tabii hukuk fikriyatında aramak lâzımdır*. İlkçağ tabii hukuku, bilhassa, Kadîm Yûnan ve Lâtin (Roma) felsefesine istinat eder Buna, Hıristiyan dinini ve felsefesini de ilâve etmek gerekir. Böylece, Yûnan ve Roma fikriyatına ve Hıristiyan dinine dayanan tabii hukuk, Ortaçağ ve Yeniçağ hukukî tefekkürünün ve siyasî iktidar anlayışının temelini teşkil etmiştir. Bu tabii hukuk, yeniçağ başlarında, gittikçe, kuvvetlenmiş ve, filôzofik - rasyonalist bir hüviyette olmak üzere, Aydınlanma devrinin kuvvetli bir kültür âmili hâline gelmiş, onyedinci ve onsekizinci asır hukuk ve siyaset ilimlerine hâkim olmuş ve insan hakları idesinin, gittikçe daha vâzih şekilde, meydana çıkmasını temin etmişti. Bu haklar, bu fikrî şekillenmeler içinde olmak üzere, Birleşik Amerika Devletleri ve Fransa Büyük İhtilâli Beyannameleriyle de siyasî bir hüviyete kavuşmuş bulunuyordu.

b) İnsan hakları idesini hazırlamış olan tabii hukuk fikriyatının tarihî tekâmülünü incelemeden evvel tabii hukukun umumî bir karakteristiğini belirtmek, yerinde olur. Çünkü, tabii hukukun müteaddit zaman merhalelerindeki hususî tezahür şekilleri arasında esaslı farklar bulunmaktadır. Bu sebeple, umumî bir karakteristiğin tespiti zarurîdir : — bugün, günlük hayatımızı tayin ve tanzim eden mer'î hukuk yahut kanunlaştırılmış müspet hukuk, muayyen bir devirde yaşamış olan insanlar tarafından vaz'edilmiş olduğu için, nâkıstır; yani münhasıran şu veya bu zaman ve mekân parçasına bağlı fragmanter bir eserdir. Gerek siyasî, içtimaî, tarihî ve iktisadî hâl ve şartların gelişmesi gerek fikir dünyasında vuku bulan değişmeler, müspet kanunların (kanunî mevzuatın), devamlı olarak, yeniden ele alınıp onlara yeni bir şekil ve hüviyet, yeni bir maddî ve gaî muhteva verilmesini zarurî kılmakta; lâkin, kanunlarda yapılan bu tadiller veyahut vaz'edilen yeni kanunlar, adaletin yine de matlup şekilde tecellisini sağlayamamaktadır. - Müspet veya kanunî hukuk

sâhasında, vaziyetin bu merkezde olmasına mukabil, tabiî hukuk başka bir zemin üzerinde bulunmaktadır. Meselâ, *dinî veyahut teolôjik dünya görüşü zaviyesinden*, tabiî hukukun nihaî kaynağı, daha doğrusu menşei: Allah'tır. Varlığa veya kâinata *filôzofik zaviyeden* bakacak olursak, akıl, tabiî hukukun menşei ve bu suretle müspet hukukun da nâzım (regülâtif) prensipi, rehberi ve ölçüsüdür. Tabiî hukuk ebedîdir ve değiştirilemez; bağlayıcı bir norm olarak, tarihin seyri içinde doğmuş ve gelişmiş olan müspet hukukun fevkindadır. Müspet hukuk, bu tabiî hukuka göre ayarlanmalıdır. Tabiî hukuk idesinden istidlâl edilen (çıkarılan) haklar, menşeleri dolayısıyla, her türlü dünyevî maddî cebrin dışındadır ve devredilemez mahiyettedir. Görülüyor ki, tabiî hukuku temsil ve müdafaa edenler, görüşlerine temel olarak, tarihî tekâmülün bir neticesi olan müspet hukuk nizamını almıyorlar, bil'akis hukukun veyahut insanın teolôjik veya filôzofik zaviyeden tayin edilmiş tabiatına rücû ediyorlar. Burada yürütülen muhakeme tarzı, meselâ, bir objenin mefhumî bakımdan aydınlatılabilmesi için, o objenin tabiatının tahkik ve tespit edilmesi cihetine gidilmesine benzemektedir. Bu mevzuda, "tabiat-ı eşya", objektif kanuniyet prensipi, yürütülen muhakemenin mesnedi veya rehberidir. Tabiî hukukçular, "tabiî" veya "tabiat" deyince, bu kelimelerin lisandaki mûtat kullanım tarzının aksine, "*tabiî bir aklî kanuniyet*"i kastetmektedirler. Mecazî olarak, insanın tabiî hâlinden bahsedilmekte olup akılla, idrâk ve duygu melekeleriyle mücehhez insanların, sosyâl müşterek hayatlarından ve sonradan kurdukları hukukî - siyasî nizamlarından evvel, bu kabîl bir tabiî hâlde yaşadıkları ileri sürülmektedir. Bu görüşe göre, bu tabiî hâlin bir takım prensipleri vardı ve bu prensipler, insanlar arasında, sonradan, teessüs edecek her türlü rabıta ve münasebetler için de muteberdi (Tabiî hukukçuların gayesi, ampirik hukukla ampirik devletin lojik ve etik (medenî ve insanî) mesnedini ve regülâtifini teşkil edebilecek, akla uygun ve değişmez prensipleri tahkik ve tespit etmektir. İşte bu sebeple, devlet ve hattâ cemiyet öncesi "tabiî hal, tabiî hürriyet, tabiî müsavat, fitrî haklar, içtimâî anlaşma, hâkimiyet anlaşması" gibi mefhumları devletin mesnedini teşkil edecek lojik - etik prensiplerin unsurları olarak tasavvur ediyorlardı).

## — B —

*İlk ve ortaçağlarda tabii hukuk fikriyatı.*

a) Kadîm Yûnanda, tabii hukuk meseleleriyle, daha Eflâtun (427-347) ve Aristo'dan (384-322) evvel, uğraşıldığını görüyoruz. Sofistler, müspet hukukun tenkidî bir değerlendirmeye tâbi tutulması maksadıyla, tabii hukuku bir ölçü olarak kullanmışlardır. Ancak, Sofistler, daha ziyade, ihtilâlcî tabii hukuk fikrinden hareket etmekteydiler. Onlara göre, tabii hukuk veyahut tabiattan (varlıktan) gelen hukuk, mevcut ve mer'î kanunlardan daha yüksek (üstün) ve daha iyidir. Meselâ, sofist "Alkidamos"a göre "Allah", bütün insanları hür olarak yaratmış ve hiçbirini köle yapmamıştır. Bu suretle, Alkidamos, umumiyetle câri, kölelik müessesesine, yani bir insanın, bir başka insanın kayıtsız şartsız malı olabileceği görüşüne dayanan bir müesseseye hücum ve böylece umumî beşerî hürriyet fikrini kabul ve terviç ediyordu.

b) Buna mukabil, revolüsyoner (ihtilâlcî) tabii hukuk doktrinine karşı mücadele eden Eflâtun, vaz'ettiği devlet felsefesinde sadece insandan ve insanın *aklî tabiatından* hareket etmekle kalmamış, aynı zamanda Allah'ı, bütün eşyanın ölçüsü olarak, kabul etmişti. Bu itibarla, Eflâtun'a göre devletin vazifesi, her şeyden evvel, adaleti gerçekleştirmek, yani her kese müstahak olduğu şeyi temin etmek ve siyasî kozmosda (insanın dünyasında) vahdeti ve ahengi ihtas ve tesis etmektir. [adalet idesine dayanan devlet (adalet devleti) görüşü]! Aristo'ya gelince, bu filôzof, köleliği bir hukukî müessese olarak, hâlâ, müdafaa etmekle beraber, tabii hukuku, müspet hukukun bir parçası telâkki ediyordu. Asıl mühim olan cihet, bu her iki büyük mütefekkirin, Eflâtun ile Aristo'nun, insan şeref ve haysiyeti karşısında hissettikleri hürmettir. Aristo, devletin mânâ ve gayesini, insan şahsiyetinin gelişmesi keyfiyetine müsteniden tayin ediyordu. Buna bakarak, bu mütefekkirin fikirlerinin, insan haklarının tekâmülünde bir hareket noktası olduğu iddiası ileri sürülebilirse de, asıl, Yûnan ve Roma Stoa'sının, insan haklarının tekâmül vetiresini mümkün kılacak sağlam hareket noktasını ihdas ve tesis ettiği, şüpheden vârestedir.

Stoa'nın insan tasavvuru şayan-ı dikkattir: Stoa mektebi, insan anlayışında, bütün insanların, aslen, müsavi oldukları prensipin-

den hareket ve bütün insanların, akılla mücehhez olduklarını telkin etmektedir. Bütün insanların sâhip oldukları şeref ve değer, insanların hepsinin, ruh ve mânâ âlemine müştereken mensup olmaları keyfiyetinden doğmakta, böylece her insan, ruh ve mânâ âleminin bir rüknü sayılmaktadır. Bu itibarla, etik (ahlâkî ve mânevî) nokta-i nazardan, bütün insanlar müsavidir. Roma İmparatorluğunda, Cicero (106-43) ve Seneca (doğum tarihi, milâttan evvel, takriben, 4 ve ölüm tarihi, milâttan sonra, 65) gibi devlet adamları, stoik fikirleri yaymışlardır. Bundan başka, bir köle olan filôzof Epiktetos, bütün insanların kardeş olduklarını, çünkü hepsinin Allah'tan geldiğini telkin ediyordu. Romalı stoiklerin görüşlerine, insanîyet idesi ve sosyâl adalet mefhumu hâkimdi. Bu stoikler, ileri sürdükleri insan tasavvuru ile, etik - politik fikriyat tarihinde bir dönüm noktası tesis etmişlerdir. İkinci asırda, gördüğümüz bazı İmparatorlar, stoik fikirleri benimsemiş bulunmaktadırlar. Meselâ, Roma İmparatorlarından "*Marcus Aurelius*", meşhur stoik filôzoflardan biridir. Stoisyenlerin müdafaa ettikleri, "bütün insanların müsavi oldukları görüşü", sonraları Roma hukukunda da ma'kes bulmuştur. Buna rağmen, insanların devlete karşı bir takım aslî haklara sâhip olduklarını veyahut köleliğin ilgası icap ettiğini ileri sürmek gibi şeyler, ilkçağ devlet hukukunca henüz daha meçhuldü.

c) Tabiî hukuk ve Hıristiyanlığa gelince, bu din, cihan tarihine müdahalesinin daha başlangıç devrelerinde, tabiî hukuk prensipleriyle irtibat ve münasebet kurmaya başlayınca, bu prensipler daha da ehemmiyet kesp etmiştir. Esasen, Kitâb-ı Mukaddes'in, ilâhî hilkat nizamı ve insanın "*imago dei* (Allah'ın sâdik bir aksi) olduğu hakkındaki tezi, stoik tasavvurları hatırlatan bir karakter taşımaktadır. Hazret-i İysâ dahi, "veçh-i beşer"e (insan yüzüne) sâhip bütün varlıkların müsavi olduğunu ilân ve telkin ediyordu. Yalnız, burada müsavat, bütün insanların, Allah karşısında, günahlara gark olmuş (batmış) birer varlık olarak, kısaca günahta, müsavi oldukları keyfiyetini ifade eden bir husustur. Fakat, asıl, *imago dei* mefhumundan, insanların hür ve müsavi oldukları hususu daha yeni ve daha derin mânâda doğmuştur. Bundan başka, Hıristiyan dininin, İslâmiyetin "*mutlak tevhit ve vahdaniyet-i ilâhiyye*" düşüncesiyle ve *Cenâb-ı Hakk*'ın saf ve ulvî transsandansıya ve transsandandan safiyet ve ulviyetiyle kaabil-i telif olmayan, bir itikadına göre



Allah'la insan arasında vâlit - velet (baba - oğul) münasebeti vardır (\*); yani insanlar, Allah'ın çocuklarıdır. Bu itibarla, insan veya

(\*) Bu vâlit - velet münasebeti, azamî derecede, mecazî ve sun'î bir intıba bırakıyor. Mamafih, insanın, Allah'ın ümmetinden olduğu düşüncesi, aslında, insana, bir taraftan beşeriyetin (insaniyetin) vahdetini ve külliyetini telkin etmek ve hatırlatmak, diğer taraftan yine insana, bir asalet ve mümtaziyet bahşetmek gayesini gütmekte, bu asalet ve mümtaziyet de, insan şerefini tecavüz edilemez bir değer hâline getirmektedir. İslâmiyet, vâlit - velet münasebeti tarzında bir yakınlığı, hattâ, Hazret-i İysâ misâlindeki, ayniyete varan, imajı red, buna mukabil, "Allah", Kur'ân-ı Kerîm'de, şu şayan-ı dikkat âyet ile (Kaf sûresi, 17 inci âyet). Hazret-i Muhammed'e hitap eder: "...Ve nahnü akrebü ileyhî min habl-il-verît" (...Çünkü, biz ona (insana), şah damarlarından daha yakınız). Hıristiyanlık, Hazret-i İysâ'yı, Allah'ın oğlu addetmekte ve Allah'ı fâni bir varlıkta, etleşmiş olarak, tasavvur etmektedir ki bu düşünce bir hayli yadırganabilir. Halbuki, İslâmiyete göre, Kur'ân-ı Kerîm, sadece Allah'ın Kelâmıdır. Allah, mekân - zaman vahdetinde (âlem-i fenâ'da), insana fikir ve kelâm şeklinde hitap etmektedir. Böylece, Hıristiyanlık ve Müslümanlık, her ikisi de vahdâniyet-i İlâhiyeyi telkin ettikleri hâlde, Allah'ın oğlu ve Allah'ın Kelâmı düşünceleriyle, birbirine taban tabana zıt iki din gibi görünmektedirler. Ancak, şunu da ilâve edelim ki, birbirine zıt gibi görünen bu iki dinin müşterek bir tarafı vardır o da insaniyetin vahdeti düşüncesidir. Bu düşünceyi Hıristiyanlık belki müşahhas şekilde ifade etmek için baba - oğul münasebeti gibi bir teşbihe veya mecaza temayül etmiş olabilir. Ancak bu görüş, İslâmiyetin radikal tevhit anlayışıyla kaabil-i telif değildir. Sonra İslâmiyet, bu mevzuda, Kelâm-ullah düşüncesiyle, Hıristiyanlığa nazaran daha fikrîdir. Bundan başka, "şah damarlarından daha yakın olma" düşüncesiyle de, Allahla insan ruhu arasında hem nâmütenâhi (sonsuz) bir yakınlığın, hem de bir hududün mevcut olduğu, işaret ve ifade edilmiştir. Bu derin mistik symbol, daha doğrusu symbolik: gerek tevhide gerek Allah'ın transsandan ulviyet ve sâfiyetine, ulvî ve saf transsandansına daha uygundur.

Gerçekten, İslâmiyet, radikal tevhit düşüncesinin ışığında, Allah'ın transsandan ulviyet ve sâfiyeti, ulvî ve saf transsandansı üzerinde ısrarla durmaktadır. Halbuki Allah'ın oğlu teziyle, ilâhî transsandansın bu ulviyet ve sâfiyeti bozulmuş oluyor. İslâmiyete göre, Allah'ın ulvî ve saf transsandansı şöyle belirtilir: Allah, Ehad'dir, yani metafizik - transsandan "Küllî - Tek" tir. Doğmamıştır ve doğurmamıştır. Hiç bir şey ve hiç kimse, O'na denk olmamıştır ve değildir. Lâkin, O, yer-

insanlar, cemaat-i ilâhiyye, ümmet-i ilâhiyye mensubudurlar. Aceba, bu düşüncenin, yani insanların, Allah'ın çocukları ve bu itibarla ümmet-i ilâhiyye mensubu oldukları akidesinin (dogmasının) mânâsı nedir? Aslında, bu dogma insana, bir taraftan beşeriyetin (insaniyetin) vahdetini ve külliyyetini; cüz'î iradeye sâhip insanın (insan ruhunun) küllî iradeye (küllî ruha), ayniyete varacak kadar, en yakın varlık olduğunu hatırlatmak ve telkin etmek (insan ruhları, ferdî ruhlar küllî ruhtan gelirler ve ona bağlıdırlar), diğer taraftan yine insana bir asalet ve mümtaziyet (seçkin, güzide bir kategoriye mensup olmaktan mütevellit yüksek bir vasıf) bahş veya atfetmek gayesini güdüyor; böylece, bu asalet ve mümtaziyet de insan şerefini taarruz edilemez bir değer hâline getiriyordu. Bu düşünceler, "*dokunulmaz insan hakları*" na doğru bir hareket noktası veya yaklaşımdır. Ancak, ortaçağ Hıristiyan teolôjisi, ihlâl edilemez insan haklarını işaret eden bu yaklaşımı pek nazara almamış, üzerinde pek durmamıştır. Gerçi, Saint Paul, insanların kalblerine nakşedilmiş (insan kalblerinde yazılı) hukuktan (haktan) bahsediyordu. Lâkin, bu sözler, o devirlerde pek derinlere tesir etmemiştir. Burada bir noktayı belirtmek yerinde olur: stoik felsefenin tabiî hukuka yaklaşımı ile Hıristiyan dininin tabiî hukuka yaklaşımı arasında esaslı farklar olmakla beraber, bu farklar setredilerek (örtülerek), Stoa'dan filôzofik - etik mefhumlar, hiç değilse şeklen, Hıristiyan tabiî hukuk anlayışına intikal ettirilmiştir. Bunu takiben, ilkçağın son demlerinde yaşamış olan, kilise babalarından, meşhur filôzof "*Aurelius Augustinus*" (354-430) şu düşünceleri ızhar ve ilân ediyordu: "Allah", hiç kimseye, insan ruhlarına cebretme (hükmetme) hakkı tanımamıştır. Böyle bir tehakküm kudretine tesahüp etmek, tahammül edilmez bir "haddini bilmezlik"tir. Her insan ruhu, ezel-denberi, hürdür. Bu sebeple, insan, bu hürriyeti kaybedemez veya bu hürriyetten vazgeçemez.

d) Tabiî hukuk ve Hıristiyanlık mevzuunda, bir de şu iki filôzofa temas etmek icap eder: Bunlardan biri, Thomas d'Aquin'dir (1225-1274). Thomas d'Aquin, katolik hukuk ve devlet felsefesi ba-

---

de ve gökte ne varsa, her şeyin yine de sâhibidir ve tekmil eşyayı ihtiva ve ihata eder; her şeyi yaratan, veren ve alan, her şeyin ana zemini ve her şeyde her şey olan, fakat yine de hiç bir şeye benzemiyen, metafizik - transsandan "Küllî - Tek" tir.

kımından, zamanımıza kadar tesir etmiş bir teolog ve filôzofur; Aristo felsefesinin ışığında, tabii hukuk an'anesini benimsemiş ve cemiyet anlayışını tabii hukuka istinat ettirmiştir. Thomas d'Aquin, devletin ilâhî esaslara dayanan otoritesinden bahsediyor ve, bir Hıristiyan cemiyet nizamı içinde, böyle bir otoriteyle insanın bazı muayyen haklarını birbirine raptetmek gayesini güdüyordu. Saint Thomas d'Aquin'in tabii hukuk teorisinde Antik devrin "akıl mefhumu" tekrar karşımıza çıkmaktadır. Bu teori, tabii hukukun köklerini, tabii (cibillî) akılda arıyor ve insan aklının, Allah'ın ebedî kanununda (ilâhî hukuk idesinde) hisse ve iştirâki olduğu tezini müdafaa ediyordu. Bundan başka, Thomas d'Aquin, siyasî iktidarların mutlakiyyetine, haksızlığa ve istibdada karşı bir mukavemet hakkını da benimsemiş bulunmaktadır. - İkinci filozofa gelince: Sınırlandırılmış monarşiye dair görüşlerin, ortaçağ sonlarının siyasî teorilerinde, devam ettiğini ve onbeşinci asrın konsilyer teorilerinde yeniden canlanıp geliştiğini görüyoruz. Bu teoriler, Konsil'den, Papalık müessesesiyle Kilisenin ıslahını bekliyor ve istiyordu. Kilise reform partileri, bu meyanda, meşhur filôzof ve teolog, Alman kardinali "*Nicolaus von Cues (Casanus)*" (1400 - 1464), Papalığın mutlak otoritesine karşı mücadele ve, bu mücadelelerinde, bütün insanların tabiaten hür oldukları düşüncesinden hareket ediyorlardı. Gayeleri, her hükümdar gibi Papayı da idare edilenlerin (yani Konsilin) rıza ve muvafakatine bağlamaktı. Mamafih, bütün bu gayretlere, bu didinmelere rağmen, siyasî - içtimaî sâhada, hür insanla hür olmayan insan arasındaki kat'î (ağır basan) fark, yine de, muhafaza edilmiştir. Meselâ, Thomas d.Aquin'in, Hıristiyan dininin esaslarına dayanan, tabii hukukunda kölelik müessesesi, meşru bir müessese olarak, görünmektedir.

e) Yeniçağ'da insan hakları'na temas etmeden önce, "tabii hukuk ve insan hakları" mevzuunda reformasyonun hissesi nedir, suâlini hatırlamak lâzımdır. Bu mesele, ihtilâflıdır. Malûm olduğu üzere, insan haklarının, fikir plânında, bir doğuş ve hazırlanış veyresine vardır. İşte, reformasyonun, tabii hukukun bu hazırlık (ihzârî) safhasındaki mevki ve tavrı etrafında, zamanımıza kadar uzanan, münakaşalar cereyan etmiştir. Böylece, bu mevzuda, insan haklarını, tek taraflı olarak, doğrudan doğruya reformasyon fikriyatına bağlayan iddialardan tutunuz da böyle bir rabıtayı temamiyle inkâr eden iddialara varıncaya kadar, her türlü görüş temsil edilmiş-

tır. Fakat, şüphesiz, hakikat odur ki Protestanlık, bilhassa, Kalvinizm, kendi varlığı uğrunda mücadele ederken, insan hakları idesinin de şekillenip hüviyetlenmesinde, teessüs edip yayılmasında bir hayli müessir olmuştur. Nasıl ki ümanizm hareketi, insanın, doğrudan doğruya, hakikate bağlı olduğu tezini müdafaa ediyorsa, böylece reformasyon da, insanın, doğrudan doğruya, Allah'a bağlı olduğunu, Allah ile insan arasında bir mutavassıtın bahis konusu olamayacağını, bilhassa, belirtiyordu. Böylece, her münferit insan, Allah karşısında, doğrudan doğruya, mes'uldür. Bu fikrin neticesi şudur. münferit insan (ferdî şahsiyet), böylece, muayyen ve belli bir "zâtî muhtariyet ve mes'ûliyet"e sâhiptir. Bu keyfiyet, bilhassa dinî meselelerde, devlet karşısında da, zaruretle, kendini gösteriyordu.

— C —

*Yeniçağda insan hakları idesi.*

Tabiî hukuk teorisinin gelişmesi :

a) Bu çağda da insan hakları idesi, tabiî hukuk teorisinin tekâmül vetiresi çerçevesinde, mütalâa edilir. Esasen, insan haklarıyla tabiî hukukun birbirinden ayrılamıyacağı ciheti, bilhassa, tebarüz ettirilmişti. Ve yeniçağda da, insanın hürriyet haklarının, tabiî hukuk denilen ana zemin üzerinde, yeniden tesis edilmesi icap etmekteydi. Çünkü, yeniçağda, zeval bulan düalist korporatif devletin yerine mutlakiyet idareleri kaim olmaya başlıyor, bu idareler, hükümdarın otoritesinin, korporasyonların iştirâkinden kurtulmuş, hudsuz bir tahakküm kudreti hâline doğru gelişmesini terviç ediyor, böylece, monarşik idare cihazına ve ordu teşkilâtına istinat eden modern devlet gelişip büyüyor, nihayet, bütün bunlara parallel olarak hükümdarın otoritesinin her cihetçe ve her mevzuda hâkim olmasını ön plânda mütalâa eden siyasî teoriler zuhur ediyordu. İşte, devlet otoritesinin (devletin siyasî kudretinin) *bu tarzda* gelişmesine ve kuvvetlenmesine karşı insanın hürriyet haklarını, tabiî hukuk zemini üzerinde, mucip sebepleriyle birlikte yeniden tesis etmek icap etmişti.

b) İspanya'da ve İtalya'da skolâstik devrin sonlarında beşinci Karl'ın ve ikinci Philipp'in politikalarına karşı bir mücadele başla-

mıştı. Bu mücadelenin dayandığı ana fikir, tabii hukuk ve bununla alakalı mukavele teorisidir. Mutlakiyet istibdadı ile mücadelede, tabii hukuk teorisi esas alınarak, hükümdarın otoritesinin sınırlı olduğu ve devletin teessüsünün içtimâî mukavele esasına dayandığı, binaenaleyh, siyasî iktidar kaynağının millette olduğu tezi müdafaa ediliyordu. Bu mücadelenin İspanya'da sürdürülen kısmında, bilhassa, Francisco de Vitoria (1492-1546), Domingo de Soto (1491-1560) ve Fernando Vasquez (1512-1569) gibi şahsiyetler temayüz etmiştir. Meselâ, Francisco de Vitoria, İspanyol müstemlekecilüğünün aşırılıklarına ve zulmüne karşı, İspanyollarla müstemleke yerlilerinin müsavi olduklarını ileri sürüyor ve bu müsavat prensipini müdafaaaya elverişli mucip sebepleri, Stoa'nın ve Hıristiyan dininin, "bütün insanların, mahiyet ve esas itibariyle, müsavi oldukları ve nev'-i beşerin (insan türünün) tabii bir vahdet teşkil ettiği" görüşlerine istinat ettiriyor ve, bu suretle de, tabii hukukun universalitesi (külliyeti) prensipini ilân ediyordu. Başka dinden olmak (herhangi bir dinin akaidine inanmak) : ne tabii hukuku ilga eder, ne de insan haklarını! Mülkiyet ise tabii ve insanî haklardandır. Binaenaleyh, başka dinden olmak (şu veya bu dine nazaran kâfir olmak), mülkiyet hakkının ortadan kalkması veya kaybedilmesi neticesini doğurmaz.

c) Şayan-ı dikkat olan cihet şudur ki, bilhassa yeni çağda, insan şahsiyetinin yüksek değeri, insan hakları ve tabii hukuk, stoik düşüncelerin çerçevesi içinde, temsil ve müdafaa edilmiştir. (Şimâlî Amerika insan hakları ve Fransız büyük ihtilâli beyannameleri'nin temelinde hep bu stoik düşünceler yatmaktadır). Antik stoisizmin, insanın aklî tabiatını ön plânda mütalâa etmesi keyfiyeti ve kendine (stoa'ya) hâs vecibeler teorisi, Avrupa ümanizmi ve bilhassa "geç Hollanda ümanizmi" tarafından, yeniden, ihya edilmiş, Kalvinistler de İngiltere'de, insanın temel haklarının mucip sebeplerinin teessüsünü, bilhassa revolüsyoner tabii hukuk düşüncelerinin gelişmesini de kolaylaştırmışlardır. Meselâ, Fransız monarkomakları, Alman Althusius, Hollandalı Grotius, İngiliz John Milton ve John Locke gibi mütefekkirler, kalvinisttir ve bu mütefekkirlerin teorileri, onaltıncı ve onyedinci asırlarda, "insan hakları idesinin, tabii hukuktan geçen, gelişme yolu"nda müşahede edilen büyük merhalelerdir.

Görülüyor ki, yeniçağda insan hakları idesinin tekâmülünde, mutlakiyet idarelerine karşı bir cereyan başlamış, bu cereyan, stoik felsefeyle Hıristiyan dininden gıdalanmış, Calvinizmin tesirleri de, geniş ölçüde, kendini göstermiştir. Stoa'nın "*üniversal ümanite (insaniyet) düşüncesi, insan şahsiyetinin değeri, insanın aklî tabiatı ve bütün insanların müsaviliği prensipi*" ise, tabii hukuk fikriyatını vücade getiren malzemenin temel unsurları olarak kalmıştır. Tabii buna mukavele teorisini de ilâve etmek icap eder. Bunun dışında, gayet tabiidir ki, yeniçağda vuku bulan değişmeler, tabii hukukun fizyonomisine de aksetmiştir. Bu değişmeler nelerdir? Devlet öncesi tabii hakların, kanun yolu ile, tanınması keyfiyeti, ilkönce, püritanizmin hâkim olduğu şimalî Amerika'da gerçekleşmiştir. Tabii hukuk ve insan hakları fikriyatında, bu çağda, bazı değişmeler ve gelişmeler olmuştur: — 1) Hıristiyan dininin bu mevzudaki hareket noktası, tedricen, ikinci plâna geçmiş, Avrupa kültürünün umumiyetle teolôjik hüviyetten sıyrılması vetiresi dolayısıyla, tabii hukuk yavaş yavaş laikleşmiş ve nihayet Fransız aydınlanma devrinde, âdetâ, hıristiyanlığa ve dine karşı bir hüviyet iktisap etmiştir. 2) Dozu gittikçe artan laikleşme vetiresi neticesinde, tabii hukuk, evvel-i emirde, beşerî akla ve beşerî aklın ahlâkî otonomisine istinat ettiriyor, insan hakları, münhasıran, akıldan ve akılla mücehhez insanın mahiyetinden çıkarılıyordu. 3) Bu devrin tabii hukuku, tek taraflı olarak, insanın ferdî tabiatı üzerinde durmuş, âdetâ tecrit edilmiş ferdin refah ve saadetini veyahut dert ve elemelerini ön plânda mütalâa etmiş ve, bunun neticesinde de, insanın sosyâl tabiatı güdük kalmış veyahut ferdî tabiat ile sosyâl tabiat arasında ahenk ve müvazene temini düşünülmemiştir. Aydınlanma devri rasyonalizmi, *sırf ferdî insanlara* hürriyet ve yaşama imkânları vadedtiği için insanın sosyal tabiatı (cemiyetin hakları ve menfaatleri) nazara alınmamış, bu suretle, Renaissanceda keşfedilen fert ve Reformationda yeniden değerlendirilen "münferit insan" şahsiyeti (ferdî şahsiyet): aydınlanma devrinde mutlaklaştırılmıştır. O hâlde, devletin vazifesi, fertlerin saadetini terviç ve garanti etmektir. 4) Otoriter (aşırı otoriteye sâhip) devletten kurtulmayı hedef tutan cereyandan doğan muhtelif siyasî görüşler, gittikçe daha kuvvetli şekilde gelişerek yerleşiyor, varlık kespediyor, demokratik ve meşrutî fikirlerin tatbik mevkiine konması, bilhassa vatandaşların yaşama, siyasî iktidar ve idarenin tayin ve tanziminde reyleriyle söz

hakkına sâhip olmaları, yani yaşadıkları memleketin teşriî, siyasî ve idarî mukadderatına, reyleriyle, iştirâk etmeleri ise, temel hakların ayrılamaz bir şartı hâline geliyordu.

d) Yeniçağda, bu mevzu ile alâkalı olarak, tezahür eden umumî cereyanlar, teolôjik atmosferden uzaklaşma ve laikleşme vetiresi, onyedinci ve onsekizinci asırda görülen rasyonalizm hareketi, modern endividüalizm ve siyasî liberalizm: işte bütün bunların hepsi insan hakları idesinde ifadesini bulmuştur. Şu ciheti, hasstent, belirtmek icap eder ki Fransız ihtilâlinin hürriyet, müsavat ve uhuvvet (kardeşlik) parolası, âdetâ, dinî bir kutsiyet kespemiş, Hıristiyan dininden mülhem insan tasavvuru (insan anlayışı), aydınlanma devri felsefesinin tayin ettiği bir insan imajına dönüşmüştü.

Aydınlanma devrinde mukavele teorisi, tabii hukuka dayanan devlet teorisinin özü hâline gelmiş, insan hakları idesine hareket noktası olacak bir gelişme göstermiş ve böylece yeni çağın başta gelen tabii hukukçuları, mukavele teorisini ve bu teoriyle alâkalı fikirleri hareket noktası almışlardı. Bu mukavele teorisine (devlet tesis eden mukavele teorisine) göre iki türlü mukavele tefrik ve temyiz edilmektedir: — 1) Hâkimiyet mukavelesiyahut siyasî mukavele: aslen hür ve müstakil millet, hükümdarla (hükümet edenle) bir mukavele (sözleşme) akteder ve bu sözleşmeyle, belli hakların mahfuz (saklı) tutulması kaydıyla, cemiyette sükûn ve nizamı tesise müteveccih otoriteyi hükümdara nakil ve havale eder. Bu, idare edenle edilenlerin (hükmedenle edilenlerin), birbirlerini karşılıklı bir takım vecibelerle bağladıkları hâkimiyet mukavelesidir. (Meselâ, düalist korporatif devlette görülen ve bir taahhüdü tazammun eden anlaşmada olduğu gibi.) ) *İçtimaî mukavele*: hâkimiyet mukavelesine, insanların birleşmelerini (bir araya gelmelerini) tazammun eden bir “cemiyet mukavelesi” tekaddüm edebilir. Çünkü, aslî haldeyken yahut, tabii hukukçuların tabiriyle, tabii haldeyken bütün insanlar, yanyana, temamiyle hür ve müsavi yaşarlar. Bu hürriyet ve müsavat, insanların fitrî haklarıdır. İşte bu fitrî hakları muhafaza ve idame (sürdürme) maksadıyla, kendi aralarında, bir içtimaî mukavele aktederler. Böylece, insanlar, aslî haklarından vazgeçmiş olmazlar, bil’akis bu hakları, her hâl-ü kârda, muhafaza etmiş olurlar.

e) Yeniçağda tabii hukuk görüşünün tekâmül vetiresinde, “*tabii hürriyet*” mefhumu da bir hayli müessir olmuştur. Tabii hür-

riyet, tabiî hâl ile, içten, alâkalıdır; hattâ bunlar, aynı şeylerdir. Bu tabiî hâl düşüncesi veya tasavvuru, fitrî hakların bir taraftan hem filôzofik hem politik - teorik ana zeminini teşkil ediyor, diğer taraftan bu haklara bir rasanet (sağlamlık) ve her türlü taarruzdan masuniyet (dokunulmazlık) temin ediyor ve, böylece, "tabiî hâl" düşüncesiyle, insanın fitrî haklarının devlet öncesi, hattâ cemiyet öncesi karakteri tespit edilmiş oluyordu. "*Tabiî hâl*" düşüncesine istinat eden ve, insan tabiatının, doğuştan, ayrılmaz bir parçası olmak hasebiyle, bütün hakların en mukaddesi sayılan hürriyet, bir prensip, bir kanun ve her şeye tekaddüm eden (saf) ve tabiî bir otorite hüviyetinde, her insanın vicdanına seslenen bir kıymet ve vecibe, bir postülâ addedilmektedir. Hürriyet prensipi, her insanın vicdanına hitap eden bir emirdir. Hiç bir insan, bu prensipin emirlerinden kaçınmaz. Yeniçağ tabiî hukukunda tabiî hâl ve tabiî hürriyet mefhumları bir hususiyet arzeder. Çünkü, tabiî hürriyet ve tabiî müsavat düşünceleri : altın bir devrin, tabiî bir dünya cennetinin *atmosferi içinde takdim*, insanın şer ve habasetle henüz daha kararmamış olarak tasavvur edilen saf, iyi ve müvazeneli tabiatıyla, insanın tabiî insaniyet duygusuyla bu altın devrin, bu cennetin saf ve temiz aydınlığının, birbirinin karşılıklı *sebepler ve neticesi olduğu hayâl* ediliyordu. İnsan haklarını bir ağaca benzetecek olursak, bu ağaç gittikçe büyümüş, zamanla, kuvvetli dalları, gövdesinin etrafındaki koruyucu "*mukavele teorisi çiti*" ni bile aşmıştı. Buna rağmen, mezkûr tabiî hâl, tabiî hürriyet ve tabiî müsavat düşünceleri, bu gelişme safhasından sonra dahi, ağacı daha uzun müddet besleyen ana zemin olarak kalmıştır. Ve bu ana zemini vücade getiren köklerden gelerek gövdeyi besleyen güçlerin mühim bir kısmı da bu idenin etik ve lojik sağlamlığını teşkil eder.

f) İnsan hakları idesinin revolüsyoner tesirleri olmuştur. Meselâ, Fransız monarkomakları, hâkimiyet mukavelesi üzerinde ısrarla durmuşlar, görüşlerinin ağırlık merkezini bu mukavele düşüncesi teşkil etmiştir. Hükümdar (iktidar sâhibi), tabiî ve tarihî hukuk prensiplerine göre icra-yı saltanat ettiği nispet ve hallerde, millet, hâkimiyet mukavelesine müsteniden, hükümdarın otoritesine şarta bağlı bir itaatle mükelleftir. Fransız monarkomaklarından farklı olarak, kalvinist Johannes Althusius, içtimaî mukaveleye (cemiyet mukavelesine) doğru mühim bir adım atmıştır. Bu zat, *fikirlerini inşa*



ve tabii hâl, tabii hürriyet, tabii müsavat düşüncelerine müsteniden *ıçtimaî mukavele teorisini izah ederken* “tabii hâldeki insan” dan hareket etmekte, devletin, mukavele (anlaşma) yolu ile bir araya gelen aile, cemaat, eyalet gibi camiaların (toplulukların) vücade getirdiği bir kademeler yapısından doğduğunu ileri sürmektedir. “Althusius” tabii halde yaşarken insanların aslî hürriyet ve müsavatlardan; fertlerin, kendi hür iradeleriyle, cemiyet hâlinde birleşmeğe karar verdiklerinden bahseder. Bundan anlaşılıyor ki kendisinin teorisi, tabii haldeki ferdî insanın aslî hürriyet ve müsavata düşüncesine dayanmaktadır. Devletçe dokunulamaz fitrî haklar ise, bu düşüncenin, bu tezin bir neticesidir. İşte bu fitrî, dokunulmaz hakların şekillenip hüviyetlenmesi uğrunda bir mücadele başlamış, insan haklarının inşası uğrundaki bu savaş, ihtilâlcî (revolüsyoner) tabii hukukun mühim bir muhtevası ve davası hâline gelmişti. Bu mücadelenin sosyal arka plânında aceba ne vardı, Gelişen, kuvvetlenen, mülkiyet sâhibi burjuvazi, devlete karşı menfaatlerinin korunmasını istiyor, bu menfaatlerin en başında da şahsî hürriyetle hususî mülkiyet geliyordu.

g) İnsan haklarının yine onaltıncı ve onyedinci asırlardaki gelişmesi mevzuu etrafında olmak üzere, “Hugo Grotius”tan bahsedilir. Grotius, Althusius’un, bir nesil daha genç, çağdaşıdır. Dindar ve ümanist bir ruha sâhip olan bu şahsiyet, tabii hukukla katı kalvinizm arasındaki sıkı rabıtayı çözmüş, ortaya koyduğu tabii hukuk ve devletler hukuku sistemiyle tabii haklar teorisinin tekâmülünü devam ettirmiştir: — bu tabii haklar, mahiyetleri itibariyle, geri alınamaz; çünkü, bu haklar, insanın mahiyet ve tabiatının ayrılmaz bir parçasıdır. Gerçi, hâkimiyet mukavelesiyle insan, fitrî (aslî) hürriyetinin büyük bir kısmından feragat etmekte, lâkin bunu, hukukun (devletin vaz’ettiği kanunların) ve devletin gayesini teşkil eden umumî refah ve saadetin nimetlerinden hisseyap olmak için yapmakta, böylece, tabii haklar, tanzim edilmiş medenî vatandaş hakları hâline gelmektedir. Bununla beraber, Grotius, devlete karşı korunmuş ve münhasıran ferdî insanın hürriyet sâhasını vücade getiren bir “medenî hürriyet”i devlet otoritesinin dışında mütalâa ediyordu. Bu itibarla, mülkiyet, her hâl-ü kârda, muhafaza edilmesi gereken bir haktı. Mülkiyet, âdetâ ve bilhassa, üniversal bir sözleşme ile korunmuş bulunuyordu. Çünkü, mülkiyet, her kesin

kendine ait olan şeye sâhip olması mânâsında olmak üzere, müsavatı muhafaza ve idame için ihtas edilmişti. Grotius, bütün eserlerinde, tabiî hukuku, bütün cepheleriyle ve veçheleriyle, göstermiştir. Grotius, bütün insanlığın hukuku ve her münferit insanın hakları üzerinde bilhassa durmuş olmakla, hürriyetlerin şuurlaşmasını, âdetâ yeniden, tesis ve tarsin etmiştir (\*).

(\*) Grotius, mülkiyet hakkına büyük ehemmiyet vermekle beraber, bu hakla alâkalı olarak, bugünkü zihniyetle telifi kaabil olamayacak bazı fikirler de ileri sürüyor ve bunları müdafaa ediyor. Metindeki izahlardan da anlaşılacağı gibi, Grotius'a göre, her insan, doğuştan, bazı muayyen haklara sâhiptir. Mahz akılla kaabil-i idrâk ve muteber bir tabiî hukuk vardır. Bu tabiî hukukun hakikaten muteber olması için kendini tahakkuk ettirebilmesi lâzımdır. Bunun için de gerçek bir kudrete ihtiyaç vardır. Bu gerçek kudret, devlet otoritesidir. Devlet ve devletin kuvvet ve kudretinin (otoritesinin) mânâ ve gayesi hukuku himaye ve amelî tatbikatını temin etmektir. İşte bu noktada, Grotius'un mülkiyetle alâkalı fikirleriyle karşılaşırız. Şöyle ki :

Aceba, devletin, evvel-i emirde, himaye etmekle mükellef olduğu hak, hangisidir? Bu, hiç şüphesiz, insanın temel hakkı veya aslî hakkıdır. Bu temel hak, mülkiyet üzerindeki haktır. Devlet ve devletin zarureti : hususî mülkiyet ve bu mülkiyetin korunması ihtiyacıyla birlikte doğar. Şüphesiz, fert, yaşama hakkını, bedeninin her türlü taarruzdan masun kalması hakkını haizdir. Ancak, şayan-ı dikkat olan cihet odur ki, Grotius, mefhumî bakımdan, bu hakları da mülkiyet kategorisi altında mütalâa eder. Her insanın kendi bedeni, onun, doğuştan, aslî mülkiyetidir, aslî mülküdür. Grotius, bu muhakeme tarzından şu neticeye varıyor : nihayet, her türlü mülkiyet objesi gibi, insanın bedeni üzerindeki mülkiyeti de, yani bedenî hürriyeti de devredilebilir, satılabilir. Böylece, Grotius, köleliğin, muayyen haller ve şartlar altında, meşruiyetini, fikren, izah ve inşa ediyor. Meselâ, bir harb hâlinde, zaptedilen bir memleketin sakinlerini, öldürmek yerine, hürriyetlerini teslim alarak onların hayatlarını bağışlayabilme hakkı doğar. Böylece, Grotius'a göre, zaptedilen bir memleketin insanları, hürriyetlerini vererek hayatlarını kurtarma imkânına sâhip olurlar. Burada, hayatın (yaşamının) bedeli, hürriyet oluyor. Bu, korkunç bir şeydir. Aceba, Grotius, nasıl oluyor da, bu korkunç şeyi müdafaa ediyor. Şüphesiz, insanın, hayatını kurtarmak için, hürriyetini satabilmesi hakkı, devletin mânâsının, insan haklarını korumada mündemiç olduğu keyfiyetiyle tezat hâlinedir. Ancak, Grotius'un tasavvur ettiği beşerî haklar sisteminde mülkiyet mefhumunun mer-

*İnsan hakları idesinin klâsik şekil ve hüviyeti :*

Yeni çağda tabii hukukun tekâmülü, yukarda tespit ettiğimiz hat üzerinde, seyretmiştir. Aynı çağda, bu hakların klâsik bir şekil ve hüviyet kespilmesi de şayan-ı dikkattir :

a) (Luther), bir hıristiyanın hürriyetini, dinî hürriyet olarak, alıyor, bu itibarla, bu din hürriyetinden siyasî hürriyete doğru bir köprü kurmayı reddediyordu. Mamafih, bu köprüyü, 1640 dan sonra İngiltere'de püritanistler kurmuşlardır. Radikal püritanistler, tabii hukuka da istinat ediyorlar ve, böylece, parlamento üyelerinin seçimleri etrafında cereyan eden müzakerelerde, bütün insanların tabiaten müsavi oldukları fikrine dayanarak her kesin müsavi seçme hakkını haiz olduğu neticesini çıkarmayı hedef tutuyorlardı. Bu meyanda, İngiltere'de, vicdan hürriyeti uğrunda cereyan eden mücadelede (John Milton)u, bilhassa, zikretmek icap eder. Milton, gerek ümanizmin, gerek püritanizmin hedeflerini benimsemiş, bu hedeflerle meşbu bir şairdi (1608 - 1674). Milton, John Locke ile beraber, spesifik insan hakları idesini ileri sürenlerden biridir. Çok hareketli bir devirde yaşamış olan bu şayan-ı dikkat şahsiyet, içinde yaşadığı devrin "ileri hamleci" aydınlarının rehberi hâline gelmişti; zira, cemiyeti, sağlam bir liberal - dinî temel üzerine oturarak, yenilemeği hedef tutmaktaydı. Birçok yazılarında (makale ve eserlerinde) gerek din gerek vicdan hürriyeti hakları için mücadele ediyor, bu haklara diğer bütün hürriyetlerin ana zemini nazarıyla bakıyordu. Milton, bilâ istisna her mevzuda, insanın, hür olarak, kendini (kendi kaderini) tayin etmesi hakkını ilân ediyor, içtimai mukavelenin gayesini, insanın münferit haklarının korunmasında

---

kezi mevkii, âdetâ, bu sistemin mihrak noktasını teşkil ettiği keyfiyeti düşünülecek olursa, insanın, hürriyetinden vazgeçerek, hayatını kurtarabileceği, hürriyetini devredebileceği hakkı, bu görüşe göre, kaabil-i izah hâle gelir. Bununla beraber, böyle bir şey, mahiyeti itibariyle, şahsiyet (insanın mânevî ve ahlâkî şahsiyeti) mefhumu ile kaabil-i telif değildir. Sâhip olduğum her hangi bir objeyi değiştirebilirim, satabilir, başka bir objenin bedeli olarak verebilirim, mal olarak onun üzerinde tasarrufta bulunabilirim. Fakat, aceba, şahsiyetim ve hürriyetim üzerinde de aynı şekilde tasarrufta bulunabilir miyim? Hürriyetimi, hayatımın bedeli olarak kullanırsam, o vakit bunların her ikisini de birer obje, birer mal derekesine düşürmüş olurum.

ve camianın refah ve saadetinde görüyordu. İctimai mukavele, devletten üstün bir hakkı işaret etmekte ve bu hak, devleti sınırlamakta, devlete hudut çizmektedir. Milton, daha o zamanlar, bir takım hususî temel haklar üzerinde durmuş, bize bu haklardan haber vermiştir: meselâ, umumî hürriyet hakkının yanında mülkiyet hakkı ve bu hakkın serbestçe kullanılması imkânı dediğimiz hak vardır. Bundan başka, vicdan ve din hürriyeti, fikir ve söz hürriyeti ve hattâ matbuat (basın) hürriyeti bunlardandır. Matbuat hürriyeti, temel haklardandır. Milton'a göre bu hürriyet, bu matbuat hürriyeti hürriyetlerin kalesidir. Matbuat hürriyeti, umumî efkâr (kamu oyu) denilen şeyin, teşekkül ettikten sonra, devamını temin eden bir haktır. Matbuat ve kanaat hürriyeti, aynı zamanda neşriyat (yayın) hürriyetidir. Bu hürriyet sayesinde insan, fikirlerini, kanaatlerini serbestçe neşretmek, istediği eseri serbestçe alıp okumak imkânına sâhip olur. Milton, bu hakkın hayatî ehemmiyetini tebarüz ettirmek için şöyle der: — "Bir insanı öldüren kimse, akılla mücehhez bir varlığı, Allah'ın sâdık bir aksini öldürmüş olur; lâkin, iyi bir kitabı imha eden kimse, bizzat akı yoketmiş olur." Milton'un fikirlerinde, rasyonalist bir tabiî hukukun başlangıçlarını da tespit etmek mümkündür.

#### b) *Thomas Hobbes.*

İngiltere, Hobbes'in yaşadığı devirde, çok hareketli dâhilî harplere sahne olmuştu. Bu harblerin tesiri altındaki o devrin İngilteresinde, modern tabiî hukukun çifte çehreli bir baş gibi görünmesi şayan-ı dikkattir. Bu tabiî hukuk fenomeninde hâkimiyet, kuvvet, iktidar unsurları ön plândadır. Bu çifte çehrenin mânâsını anlamak için orta çağın skolâstik tabiî hukukunun muayyen bir cephesini hatırlamak lâzımdır. Daha o devirde, bu çifte çehreden biri devlete dönük olarak imparatorun küllî kuvvet ve kudretinin (mutlak otoritesinin) meşruiyetine mesnet teşkil ediyor, diğeri ise kiliseye dönük olarak Papa'nın dünyevî otoritesine mucip sebep vazifesi görüyordu. İşte, Hobbes, tabiî hukuk fenomeninin bu cephesinin ışığında, tabiî hukuka bağlı mukavele teorisini, mutlak otorite esasına dayanan devletin jüstifikasyonuna yarayan bir cihaz olarak kullanmıştır. Hobbes, bu mevzuda, yalnız bir tek mukavele, bir tek sözleşme tanıyordu: — her kesin her kesle yaptığı sözleşme, münhası-

ran hükümdara (devletin mutlak otoritesine) tâbi olmayı tazammun eden bir taahhütnameden başka bir şey değildir. "Hükümdara tâbi olma" taahhüdü ile, fert (vatandaş) aynı zamanda tabii haklarını da kaybetmektedir. Yani fertler, içtimai mukavele ile bir araya gelip hukukî hâli tesis ederek hâkimiyet haklarını, idare eden'e veya edenler'e nakil ve havale ettikten sonra geri kalan tabii haklarını muhafaza ettikleri tarzında bir vaziyet hâsıl olmamakta, bil'akis devletin mutlak otoritesi altına girmektedirler. Esasen, Hobbes'e göre, devlet (hükümdar), devlet mukavelesinin taraflarından biri değildir. Taraflar sadece fertlerdir, insanlardır, yani hâkimiyet haklarından, hükümdar lehine, vazgeçenlerdir. Bu şartlar altında, cebir ve şiddete karşı ferdin kendi nefsinin müdafaa hakkının mahfuz (saklı) tutulması gibi şeyler, lüzumsuz hâle gelmişti. Çünkü, artık hükümdar, kanunları yalnız başına tayin (tespit) ve vaz'eden merci olmuştur. - Hobbes, ferdi, mücerret halde (infirat hâlinde) tasavvur ediyor, böylece aile ve camiaya bağlı sosyal görüşü, insan ve camia arasındaki rabita düşüncesini terketmiş oluyordu. Bu suretle, yeni bir ahlâk felsefesi tesis ederek, Stoa ümanizmasının getirdiği haklar ve vecibeler vahdetini de (haklar ve vecibeler arasındaki iç rabitayı da) yoketmişti. Bu tablôya bakarak diyebiliriz ki, Hobbes'e göre gerek tabii halde gerek mutlak otoriteye dayanan devlet nizamında, ferdin kendi egoist varlığını muhafaza ve idame prensipinden başka bir şey kalmamaktadır. En başta gelen kanun, budur. Bu tablô, vecibesiz "ferdî insan hakları" düşüncesine paralel bulunmaktadır (\*).

(\*) Hobbes'in tabii hukuk anlayışını, metinde, kısaca izaha çalıştık. Devletin mutlak otoritesini ön plânda mütalâa eden bu mütefekkirin tabii hukuktan bahsetmesi yadırganabilir. Zâten, bu tabii hukuk görüşü, klâsik tabii hukuk tradisyonuna uygun değildir. Bununla beraber, Hobbes'in hukuk teorisi, yine de tabii hukuk fikriyatı çerçevesinde değerlendirilmek icap eder. Bunun sebebini anlamak için, kendisinin tabii hukuk görüşünün karakteristiğini tetkik etmek lâzımdır. Kaldı ki bu karakteristk şayan'ı dkkattir. Şöyle ki :

Hobbes'in tabii hukuk görüşü, mutlak tabii hukuk anlayışından farklıdır. Tabii hukuktan bahsettiği halde, aslında, hakikî tabii hukuku ve bu tabii hukuktan doğan hürriyetleri reddeden bu filôzof, aydınlanma devrinin ilgi çekici şahsiyetlerinden biridir. Bundan mada, tabii hukuka dair fikirleri, muayyen bir noktaya kadar natüralist (—materyalist) karakterde olup o nok-

c) Bu arada, Spinoza'yı da (1632-1677) zikretmek icap eder. Gerçi, bu filôzof, devlet anlayışında, Hobbes'in mutlakiyetçi dev-

tadan sonra veya itibaren rasyonalist (—materyalist) bir karakter arzemeğe başlar. Diğer tabirle, Hobbes'in natüralist tabii hukukunun, bir noktada, rasyonalist tabii hukuka inkılâp ettiği (dönüştüğü) görülür. Hobbes, tabii hukuk (tabii hak), ius naturae, right of nature derken, ilk plânda, doğrudan doğruya tabiattan gelen bir hürriyeti, başı boş bir meyli, insandaki tabii-hayvanî sevk-i tabiieleri (iç güdöleri) ve bu iç güdölerin serbestçe gelişmesi imkânını kastetmektedir. Bu, natüralist bir davranıştır. Aceba, nasıl olmuş da, Hobbes, bu natüralist davranıştan rasyonalist bir görüşe temayül etmiştir? Bu sorunun cevabı, aynı zamanda, Hobbes'in hukuk felsefesinin hem karakteristiğini, hem de bu felsefenin niçin tabii hukuk fikriyatı çerçevesinde tetkik edilmek icap ettiğini gösterir.

Machiavelli'nin mekanist devlet teorisinin tesiri altında ve onyedinci asrın ortalarında tabii hukuk anlayışında, aksi istikamette, esaslı bir değişiklik olmuştu. Zira, Eflâtun ve Aristo'dan beri tabii hukuka, hukuk idesinden ve insanın telosundan (gaye fikrinin tayin ettiği tabiatından) istidlâl edilen (çıkarılan) ve ampirik insandan muayyen bir hareket tarzı steven bir vücup (olması lâzım gelen), bir norm nazarıyla bakılıyordu. Halbuki Hobbes'e göre tabii hukuk, bir normlar (vâcipler) hey'et-i mecmuası değil, bil'akis her ferдин, kendi egoist varlığını muhafaza ve idame edebilmek için, haiz olduğu kuvvet ve imkânları, istediği gibi hudutsuz olarak, kullanması ve, binaenaleyh, bu gayeye hizmet edeceği kabul edilebilecek her şeyi hudutsuz olarak yapabilmesi hürriyetidir. Hobbes, bu, nev'i kendine mahsus, görüşe nasıl varıyor? Klâsk tradisyonun hareket noktası, insanın içtimâî (sosyal) bir mahlûk olduğu keyfiyetydi. Oysa ki Hobbes, aksi nokta-i nazarı seçmiştir: insan, lâ-içtimâî (a-sosyal) bir mahlûktur. Tabii haldeyken bütün insanlar, hudutsuz bir hürriyete sâhiptirler. Bu hürriyet, her ferдин her şeye sâhip olma hakkını haiz bulunmasıdır. Tabii, diğer bütün insanlar da aynı hakkı haizdirler. Yani, burada, her kesin her şeye sâhip olma hakkı bahis konusudur. Tabiat, insanları a-sosyal yaratmıştır. Hatatâ, birini diğerinin kaatili yapmıştır. Bu sebeple, **tabii halde**: —vecibe, vazife diye bir şey yoktur, binnetice, haklı ve haksız tefrikinin da yeri yoktur. Hobbes'in ileri sürdüğü tabii hukuk, normatif mânâda bir hukuk değildir. Çünkü bu tabii hukuk, bir "emirler ve yasaklar" sistemi değildir, bil'akis, insanların, haiz oldukları kuvvet ve kudreti istedikleri gibi kullanabılme kabiliyetidir. Görülüyor ki, Hobbes, insanların davranışlarını, tekml canlı mahlûklar için mer'i "**umumî tabiat**

let teorisini takip etmiştir; fakat, "fikir hürriyeti" postülâsını ileri sürerek, devletin mutlak otoritesi prensipini red yahut, fikir hür-

**kanunları**" na göre değerlendirmektedir. İnsanlar, aynı kabiliyet ve imkânı (yukarda mezkûr kabiliyeti) haiz oldukları için, tabii halde, her kesin her kese karşı mücadelesi (bellum omnium contra omnes) bahis konusudur. Hobbes'e göre, bu "her kesin her kesle mücadelesi", çok uzak bir maziye de ait bir fenomen değildir; bil'akis, Hobbes'in yaşadığı dâhilî harpte karşılaşılan hâdiseler zinciridir. Sonra, devletler dahi kendi aralarında, hâlâ, aktüel ve potansiyel harb hâlinedirler. Devletler, ebedî mübarizler (vuruşanlar) gibi birbirlerinin karşısına dikilmiş olup birbirlerini her an kollamakta ve silâhlarını daima ateşe hazır bulundurmaktadırlar.

Bu noktadan itibaren, Hobbes'in, hukuk felsefesi bakımından, asıl, mühim addedilebilecek materyalist - rasyonalist fikrî tavrı veyahut natüralist - materyalist görüşten materyalist - rasyonalist görüşe intikali başlamakta ve bu fikrî tavır, mütefekkirin hukuk ve devlet anlayışının mihrakını teşkil etmektedir :

Evvel-i emirde gördüğümüz tablo, "homo homini lupus" (insan, insanın kurdudur) manzarası arz etmektedir. Fakat, insanın, gerek duyguları gerek akı, onu bu "hâl'i terketmeğe zorlar. Bu duygulardan biri öldürülme (bir şiddet ve tecavüz hareketine uğrayarak ölme) korkusudur, diğeri ise maddî dünya nimetlerinden, huzur ve sükûn içinde istifade arzusudur. Bundan başka, akıl, yukardaki mânâda bir tabii haktan (tabiattan gelen hürriyetten, hayvanî iç güdülerin hudutsuz gelişmesi imkânından) istifadenin bizzat insanın kendi varlığını yokedeceğini, insana hatırlatır. Bu sebeple, akıl, insana, sulh ve sükûnu aramayı telkin eder ve bu hedefe erişebilmenin prensiplerini de gösterir. Hobbes, aklın bu prensiplerine tabii kanun (lex naturae, law of nature) diyor. Bu tabii kanunu, tabii haktan, tabii hukuktan (ius naturae, right of nature), vâzihan, ayırmak icap eder. Tabii hak veya tabii hukuk, zikredildiği veçhile, doğrudan doğruya tabiattan gelen hudutsuz bir hürriyettir. Halbuki, lex naturae (tabii kanun), bir şeyi yapmayı veya yapmayı derpiş eden (öngören) bir bağlayıcılığı, bir direktifi ihtiva etmektedir. Fakat Hobbes'e göre, bu tabii kanun, normatif bir prensip değildir, sadece, insan nev'inin (türünün) muhafaza ve idamesi için nelern zarurî olduğu hakkında bizi tenvir eden aklı bir idrâktir, aklın bir direktifidir, bu mevzuda aklın bize gösterdiği bir yoldur. Akıl, sulh ve sükûna erişmemiz için, sulh ve sükûnu bozan tabii hürriyetlerimizden (tabiattan yahut tabii - hayvanî iç güdülerimizden gelen haklarımızdan, meyillerimizden) vaz geçmemiz, yapılmış sözleşmelere reayet etmemiz, birbiri-

riyeti prensipi veya postolâsıyla, devletin aşırı otorite talebini taddil etmiştir : — Hiç kimse (hiç bir insan), haiz olduğu hür düşünme

mize hukuk müsavâtı tanımamız (birbirimizi hukukan müsavi addetmemiz), birbirimizi karşılıklı desteklememiz, birbirimize yardım etmemiz ve aramızdaki ihtilâfları tarafsız bir hâkimin (hakemin) veya mutavassıtın kararına bırakmamız icap ettiğini bize tavsiye etmektedir.

Bu görüş, Hobbes'in natüralist tabii hukuk teorisinden ikinci bir tabii hukuk teorisinin doğduğunu gösteriyor, yahut Hobbes'in materyalist - natüralist tabii hukuk teorisi, böylece, materyalist - rasyonalist bir teoriye dönüşmüş oluyor. Bu ikinci teori, cemiyette sulh ve sükûn hedeflerine kavuşmak için hangi vasıtaların ve çarelerin zarurî olduğu sualini kat'iyetle ve aklî şekilde ortaya koyuyor. Böylece, Hobbes, sadece natüralist değil, aynı zamanda rasyonalist tabii hukuk teorisinin kurucularından biri oluyor. Natüralist tabii hukuk teorisine sırf duygular ve hırslar, tabii iç güdüler hâkimdir. Rasyonalist tabii hukuk teorisi ise, aklın sultanı altındadır. Hobbes'in tabii kanunu (law of nature), aklî bir kanundur (aklın tabii bir kanunudur - law of reason). Bu itibarla, akıl, kendi kanunlarını bizzat vaz'eder. Akıl, kanunlar, normaler vaz'etme kabiliyetidir, melekesidir. (Akla atfedilen bu karakter ve fonksiyon bakımından Hobbesle Locke, Rousseau ve Kant arasında bir müvazilik, paralellik vardır). Akla atfedilen bu karakter ve fonksiyon, bu ehemmiyet muvacehesinde, Aristo ve Saint Thomas ile Hobbes'i ve onun, bu noktada, paralelinde olan filôzofları mukayese edersek, şu neticeye varırız : — Aristo ve Saint Thomas d'Aquin'e göre akıl, sırf bir vasıtaadır. Akıl denilen bu vasıtayla, insan tabiatını müşahede ve tetkik ederek tabii kanunu tahkik ve tespit ederiz. Halbuki, Hobbes'e göre akıl, insana, a-sosyal tabiatını aşmak için ne yapması icap ettiğini, doğrudan doğruya, gösterir.

Hobbes'e göre, natüralist tabii hukuk teorisinden rasyonalist bir tabii hukuk teorisinin doğduğunu belirtmiştik. Bu rasyonalist teori, hukukî pozitivizme müncer olmaktadır. Zira, Hobbes, tabii kanunun (lex naturae), yalnız başına, sulh ve sükûnu tesise kâfi gelmeyeceğinin farkındadır. Sebebi, iç güdülerin, ihtirasların, sırf akılla, frenlenemeyeceği hakikatidir. Bu itibarla, devlet otoritesine ve kanunlara ihtiyaç vardır. Kendi varlıklarını korumak, devam ettirmek ve rahat bir hayat sürebilmek için insanlar, bir otoritenin sultanı altına girmeği, kendi aralarında, taahhüt etmelidirler. (Bu taahhüt veya mukavelede, devlet, taraflardan biri değildir, bil'akis, taraflar, fertlerdir). Bu öyle bir otorite, öyle bir kudret olmalıdır ki her fert ondan çekinmeli, korkmalıdır. Her fert, fiil ve hareketlerinde, bu otoritenin



ve her şey hakkında muhakeme yürütme (hüküm verme) melekesinden feragat edemez. Bunlar, ferdî insanın haiz olduğu öyle haklardır ki hiç kimse, istese de, vazgeçemez, başkası lehine devredemez.

d) John Locke (1632-1704), ümanist - püriten karakterli, liberal fikriyatı benimsemiş ve militan ruhlu Milton'un fikirlerindeki radikal sivrilikleri düzelterek liberâl burjuva sınıfına maletmiş, "hükûmete dair etütler"ini de (Two treatises on government) ikinci ingiliz ihtilâli sırasında, "Bill of Rights" (1689) ile, aşağı yukarı, aynı zamanda, neşretmiştir. Bu eserinde Locke, "temel haklar" fikrine klâsik şeklini vermiş bulunmaktadır. Hayat, hürriyet ve mülkiyet, tabii hâlde müsavi fertlerin fitrî haklarıdır. İnsanlar, sırf, devlet öncesi sübjektif haklarını daha iyi korumak ve emniyet altına alabilmek için birleşirler. Bu ise, ancak, yasama kuvvetinin icra (yürütme) kuvvetinden ayrılması suretiyle, mutlak otoritenin tadil ve tahdit edildiği bir devlette mümkündür. Tabii hukuk felsefesinin sağlam esaslara oturttuğu temel hürriyetler, 1689 tarihli kanunda

---

emirlerine göre, umumî hayrı göz önünde tutmalıdır. Yahut her fert, bu otoritenin emirlerine göre, umumî hayrı göz önünde tutarak fiil ve hareketlerini tanzim etmelidir. Hobbes'e göre, devlet, karakterlerini (varlığının özünü) tekemmül ettirmek maksadıyla, insanlara yardımcı olmak için insanın telosunda (gâi tabiatında) apriorik olarak mevcut bir müessese değildir. Bil'akis, devlet, dış sulh ve sükûnu engelleyen ihtirasarın sırf frenlenmesine yarayan bir vasıtaadır. Hobbes'in hukukî pozitivizminde, "hukukun bağlayıcılığı"nın mesnedi devlet otoritesi değil, bil'akis vatandaşların, devlet otoritesine tâbi olmaya karar verip bunu taahhüt ettikleri mukaveledir, sözleşmedir. (Hâkimiyet mukavelesi). — Devletin vazifesi, vatandaşların can ve mal emniyetini korumaktır. Devlet, insanların hayatını ve dünyevî nimetleri teminat altına almayı emreden tabii "aklî kanun"a, "lex naturae"ye bağlıdır. Buna mukabil, Hobbes'in kastettiği mânâdaki tabii hukuk (ius naturae) sınırlandırılmaktadır; fakat büsbütün kaldırılmamaktadır. Çünkü, her vatandaş, canını devlete karşı da koruyabilir; dış nizamı muhafaza ve idameye, artık, muktedir olamıyan bir devlete karşı itaat vecibesi, kat'î olarak, ortadan kalkar. Vatandaşların hükümdara (iktidar sâhibine) karşı taahhüt ve vazifeleri, hükümdar veya devlet, vatandaşları korumaya muktedir, olabildiği müddetçe, devam eder. Vatandaşların itaat vecibesi, devletin koruma vazifesine bağlıdır.

pozitif devlet hukuku olarak ilân edilmişti. Böylece pozitif hukukla tabii hukukun karşılaşp birleşmeleri, meselenin İngiltere'deki tekâmülü bakımından, karakteristiktir.

e) İnsan hakları idesinin klâsik şekil ve hüviyet kespemesinin Almanya'da da bazı tezahüratı olmuştur. O sıralarda (17 inci asırda), Kara Avrupasında tabii hukuka bağlı devlet görüşü ile birlikte, insan hakları teorisi, doğrudan doğruya veya dolayısıyla, tekâmülüne devam, bu meyanda, insan hakları idesinin klâsik şekil ve hüviyet kespemesi vetiresi Almanya'da da bazı şayan-ı dikkat safhalar arzemiştir. Zira, Alman hukuk filôzoflarından gerek Samuel Pufendorf, gerek Christian Thomasius'un tabii hukuk görüşlerinin orijinal ciheti, stoik tradisyona ve stoisyenlerin vecibeler teorisine sâdık kalmış olmalarıdır. Bu iki hukuk filôzofunun tabii hukuka dair fikirlerine Alman görüşü diyecek olursak, o vakit bu görüşü ingiliz ve fransız görüşünden ayırmak icap eder: Bu alman görüşü, tabii hukuk prensiplerini daha ziyade sosyâl vecibeler (officia) mânâsında, buna mukabil, fransız ve ingiliz tarafı: tabii hukuk prensiplerini ferdî hürriyetler (libertates) mânâsında anlamışlar ve ona göre tefsir etmişlerdir. (Mamafih, sonraları, ondokuzuncu asırda ingiliz sosyalizmde, ferdî hürriyetlerle sosyâl hak ve vecibelerin telif edildiğini görüyoruz.) Pufendorf, en yüksek beşerî müessesenin (devletin) tekâmülünü ve mânâsını tetkik ederken devlet otoritesinin teessüsünü, vatandaşların kendi serbest iradelerine, rıza ve muvafakatlerine istinat ettirerek izah ediyor, mutlakiyetçi devletin vazifesini devlet tebeasının emniyetinin sağlanmasında görüyordu. Pufendorf, hususî temel haklardan bahsetmez, yahut temel haklara sosyâl vecibeler nazarıyla bakar. Ancak Pufendorf'un cemiyet ve devlet felsefesinin temelinde veya arka plânında *tabii hukuk* yattığı için, bu hukuk filôzofu, insan haklarına yine de hususî bir ehemmiyet vermektedir.

f) Almanya'da tabii hukukun tekâmülü bahsinde, Christian Wolff'ü de zikretmek icap eder. Wolff, fikirleriyle, tabii hukuk düşüncesinin ve insan hakları idesinin, Avrupada ve hattâ anglo-sakson muhitlerinde, gelişmesinde ve tanınmasında büyük katkıları olmuş bir filôzoftur. Bu zat, büyük bir sitematikçiydi. Tabii hukuk felsefesinde, fikirlerinin temelini ve hedefini insanın umumî ve değişmez tabiatı teşkil ediyordu. Bu cümleden olarak, Wolff'e

göre, insanın en başta gelen vazifesi, tekemmüldür (tekemmül etmektir). Bu noktada, Leibniz'in tesiri görülmektedir. Çünkü ,bu tekemmül meselesi üzerinde Leibniz kuvvetilce durmuştur. Wolff, "tekemmül etme" aslî vecibesinden diğer bir çok vecibeler istidlâl etmektedir. Bir şey üzerindeki veya bir şeye müteveccih hakkın bir başkasının vecibesini şart koşması keyfiyetinden insan haklarının ilk şümullü idrâki doğmuştur. Wolff'e göre sonradan iktisap olunan (arızî) hak ile fitrî veya zarurî hak arasında bir tefrik (ayırım) yapmak icap eder. Bu fitrî hak veya haklardan fertler feragat edemeyecekleri gibi devlet de insanlardan bu hakları, kanunla, geri alamaz. Böyle bir kanun hiç bir hüküm ifade etmez. Wolff, arızî hak ve fitrî hak tefriki ile, insan haklarının resmen ve alenen beyan ve ilânı imkânlarını açmış oluyordu. Bilhassa, bu hakların devredilemez karakterini bir mefhum hâline getirmiştir. Wolff'ün Prusya Almanyasında tesiri o kadar büyük olmuştur ki geniş sâhaları kaplayan Prusya kanunları sisteminde —ki bu sistem münevver mutlakiyetin devlet ve hukuk nizamını aksettiriyordu— insan hakları bilhassa tasrih edilmiştir. Bu sistem, 1794 tarihli "*Allgemeines Landrecht*" olarak mer'iyete girmiştir.

İnsan hakları, 1776 ve 1789 senelerinde gördüğümüz büyük kanunlaştırma hareketlerinde rol oynamış, bu kanunlaştırmalarda müşahhaslaşmıştır. Onsekizinci asır Fransız felsefesi, tabiî hakları, büyük bir ihtiras ve heyecanla temsil ve müdafaa ve bu tabiî hakları, siyasî vasatta, tek taraflı olarak, radikalleştirmiştir. Zira, bu felsefenin fikrî yapısı, aydınlanma devrinin insan tasavvuruna dayanıyordu.

g) Voltaire (1694 - 1778) Fransız aydınlanma devrinin en mümtaz mümessillerindendi. Hür olmak ne demektir, sualine şu gurur dolu ve yol gösterici cevapla mukabele etmişti. "Hür olmak demek, insan haklarını bilmek, bu haklara vâkıf olmak demektir." "Çünkü, bu haklar bilindi mi (idrâk edildi mi), o vakıt insan, bunları kendiliğinden müdafaa eder." Fikir ve doktrin hürriyeti, kiliseye karşı yapılan mücadelede, Voltaire'in bilhassa ileri sürdüğü postülâlardan biriydi. Bir defasında da, "mesleğin nedir" sualine, "Mesleğim, düşündüğümü açıkça söylemektir", cevabını vermişti.

h) Bu meyanda, Montesquieu'yü de (1689 - 1755) zikretmek icap eder. Montesquie'nün, hukuk ve devlet felsefesini alâkadar

eden, en mühim eseri : “Kanunların ruhu”dur. Bu eser, üç kuvvetin (yasama, kazâ ve icra kuvvetlerinin) tefrikı (ayrılması) görüşü ile temayüz etmiştir. Montesquieu, bu görüşle, mutedil bir devlet idaresiyle siyasî hürriyetin kaabil-i telif olabileceği bir vasatı mümkün kılmak istiyordu. Üç kuvvetin ayrılması görüşü, yasama, icra ve idare, müstakil kazâ (yargı) arasında meydana gelmiş bir müvazene sisteminde, devletlerin liberal şekilde nizamlanması bakımından, bu gün hâlâ, büyük ehemmiyeti haiz bulunmaktadır. Ancak bir kuvvetin, diğerini frenliyebildiği bir devlette hürriyet garanti edilmiş sayılır. Montesquieu, bilhassa, insanın devlete karşı vazifeleri ve insaniyete karşı vazifeleri arasındaki ihtilâfa parmak basmak suretiyle, yeni bir gelişmeyi başlatmıştır. İnsan olarak mükellef bulunduğumuz vecibeleri yerine getirmeden ifası mümkün olmayan bütün diğer hususî vecibeler geri bırakılır. Montesquieu, bu görüşü ile, insaniyete karşı olan vazifelerin, bütün diğer vecibelerden üstün olduğunu anlatmak istiyor. Kendisine göre, insan olarak (insaniyete karşı) mükellef olduğumuz vecibeler, vatandaş olarak yüklediğimiz vecibelerden üstündür.

i) 17 inci ve 18 inci asırlarda tabiî hukuk ve insan hakları idesinin geçirdiği fikrî tekâmül safhaları ve bu hakların klâsik şekil ve hüviyet kespilmesi vetiresinde, 18 inci asra damgasını vurmuş mütefekkirlerden biri olarak Jean Jaques Rousseau’yu (1712-1778) zikretmek icap eder. Bu mütefekkir, fikirleriyle, ihtilâl ruhunu en kuvvetli şekilde hazırlayan veya tahrik eden şahsiyetlerden biri olmakla beraber insan haklarının tanınması davasına zıt düşen bir takım görüşlerin de sâhibidir. Rousseau, ileri sürdüğü cemiyet mukavelesinde, mukaveleye iştirâk eden her ferdin, bütün haklarıyla, kendini mutlak surette camiaya devr-ü teslim ve vatandaş olmandan mütevellit hürriyeti ihraz etmek için tabiî hürriyetini kaybettiğini de iddia etmektedir. Rousseau’nun, burada, müdafaa ettiği hürriyet anlayışı, kollektif hürriyettir. Bu mütefekkirin kollektif hürriyetle alâkalı fikirleri, totalitarizmin tohumlarını taşımaktadır. Totalitarizmde ise insan, münhasıran, “kollektif”in uzvu olarak bir kıymeti haizdir. Rousseau’nun hukuk ve devlet felsefesinde, insan, fert olarak, hürriyetini temamiyle kaybetmiş bulunuyor.

## — III —

## İnsan hakları ve Sosyalizm

a) Hür demokratik devlet ve cemiyet anlayışının temel unsurlarını teşkil eden tabii hukuk ve insan hakları idesinin arzettiği bu gelişmenin izahından sonra insan haklarıyla sosyalizm arasındaki münasebetlere de temas etmek icap eder.

İnsan hakları uğrunda, Burjuvazinin, *hukuk devleti nizamı ve "kanun karşısında müsavat"* uğrunda, bir mücadelesiydi. Aynı zamanda, bu mücadele, bu sınıfın, kendi siyasî - sosyal, varlığı ve bu varlığın serbestçe gelişmesi uğrunda, bir savaşıydı. Nihayet, bu mücadeleden de, *"klâsik insan hakları idesinin, devlet katında, politika ahlâkıyatına ve buna uygun aksiyon ve müesseselere temel teşkil etmesi icap ettiği"* düşüncesine dayanan prensipler doğmuştur. Tabii, zaman ve zamanda sitüasyonlar ve pozisyonlar (durumlar ve konumlar), olduğu gibi, kalmamakta, değişmekte ve bunlara yeni yeni unsurlar katılmaktadır. Bu cümleden olarak, ondokuzuncu asırda, iktisadî ve içtimaî hayatın yapısında bir değişme vuku bulmuş ve bu değişme cemiyetin bütün sâhalarına tesir etmiş, böylece, muayyen bir tabakaya veya sınıfa mensup insanların şeref ve hürriyetini alâkadar eden meseleler ortaya çıkmıştı. Bu değişmeyi meydana getiren sebepleri ondokuzuncu asrın endüstriyel inkılâplarında aramak icap eder. *"Endüstriyel inkılâp"*, insan hakları idesinin, başka zaviye altında, yeniden vaz'edilmesini zarurî kılmış, böylece, iktisadî sâhada karşılaşılan yep yeni gelişmeler neticesinde, sırf kendi çalışma kudretine (gücüne) dayanan insanları (işçileri) alâkadar eden yeni bir *"haklar kategorisi"* doğmuştu. Endüstriyel ve iktisadî gelişmeler, nüfusun artması, tekniğin ilerlemesi ve emsâli âmiller, bir taraftan yeni sosyâl problemlerin ortaya çıkmasını diğer taraftan işçi sınıfının, cemiyetin vaz geçilmez bir unsuru hâline gelerek, cemiyette ağırlığını hissettirmeğe başlamasını mümkün kılmış, buna paralel olarak da hürriyet ve müsavat, fert ve cemiyet, ferdî hürriyetler ve sosyâl vecibeler, insanın ferdî tabiatıyla sosyâl tabiatı arasında bir müvazenenin, mutlaka, tesisi ihtiyacı doğmuştu.

b) Bu müvazene ihtiyacı, hakikaten, bir zaruret hâlini almış bulunuyordu. Zira, o devirde (ondokuzuncu asırda), iktisaden zayıf

olanların teşkil ettiği sınıf, bir taraftan gittikçe kuvvetlenmiş, diğer taraftan "*erken kapitalizm*"in bozuklukları ve aşırılıkları neticesinde, bu sınıfın hem iktisadî hem insanî mevcudiyeti (eksistansı) tehlikeye girmiş ve, bu sebeple de, hürriyet ve insan hakları uğrunda yeni bir mücadele başlamıştı. Lâkin, bu mücadelede, hürriyet ve insan hakları, artık, "*sosyâl ve iktisadî korunma hakları*" şeklinde tezahür etmekteydi. İşte, bu hengâmede, ferdî hürriyetler ve sosyâl vecibeler mevzuunda, ingiliz işçileri şayan-ı dikkat bir hareket hattı takip etmişlerdir. Bu hareket hattının kıymetini ve seviyesini anlamak için, vaktiyle, burjuvazinin, kendi hakları mevzuundaki, davranışlarını hatırlamak lâzımdır. Burjuva sınıfı ne yapmıştı? Bu sınıf, tabiî hukuk teorisi hâlinde veya çerçevesinde, tabiî haklar (umumî ve siyasî haklar) idesini geliştirmiş, tabiî hukuk fikriyatına dayanarak, kendi pozisyonunu hem kuvvetlendirmiş hem de müdafaa etmişti. Bu sefer, ondokuzuncu asırda, proletarya (işçi) sınıfı, aynı mucip sebeplerle, sosyâl ve iktisadî haklarını talep ediyordu. Böylece, ondokuzuncu asrın ilk yarısında, iktisadî buhranın ve sefaletin ezici ağırlığını, müsavat ve hürriyetten mahrumiyeti her kesten evvel tanımış ve öğrenmiş olan ingiliz işçileri, Avrupanın ilk büyük sosyalist hareketinde ve hareketiyle, hakları uğrunda mücadeleye başlamışlardı. Bu harekete "*Chartisme (Çartizm)*", "adalet ve umumun refahı için halk beyannamesi" (millî ferman) (1837/1838) hareketi denilir. Bu hareket, tıpkı "*insan ve vatandaş hakları hareketi*"ne hâkim zihniyete parallel olarak, İngiltere'de işçi haklarının nasıl ele alınıp bir neticeye varılmaya çalışıldığını göstermektedir. Görülüyor ki daha o tarihlerde ingiliz işçileri, insan ve vatandaş haklarıyla işçi hakları (insaniyet idesiyle sosyal adalet idesi, hürriyetle müsavat) arasındaki rabıta ve münasebeti sezmiş bulunuyorlardı. İşte, bu rabıta ve münasebet, marksist sosyalizmde kaybolmuş, yokolmuş, buna mukabil, ingiliz sosyalizmde, insan haklarının ana zemini olan tabiî hukuk prensipleri veya fikriyatı yeni içtimaî ve iktisadî nizama tatbik edilmiştir. Misâl olarak, mülkiyet karşısındaki tavır zikredilebilir. J. Locke, mülkiyeti, aslî ve tabiî bir hak olarak görüyordu. Bu filozofun, bu mevzuda, hareket noktası şöyledir : ç Dünya ve dünya üzerindeki bütün eşya, aslında, bütün insanlara aittir. Fakat, bedeninin (vücudünün) emeği ve ellerinin eseri, münhasıran, ferdî (münferit) insana aittir. İnsan, emeğiyle (çalışmasıyla), muayyen bir toprak parçasını hu-

dutlandırmış olur. Çalışma (emek), mülkiyetin, daha doğrusu mülkiyeti hak etmenin hukukî mesnedidir. İşte, ferdî mülkiyet, Locke'a göre, böyle doğar. Devlet otoritesinin en başta gelen vazifesi, vatandaşların (fertlerin) mülkiyetini (malını mülkünü), içerden ve dışardan gelecek, tecavüzlere karşı korumaktır. Locke, (property) tabirini kullanıyor ve, bu tabirle de, nefsi muhafaza ve idame hakkı ile huzur ve emniyet içinde rahat yaşama hakkı denilen temel hakların teminat altına alınmasına yarayan nimetlerin hey'et-i umumiyesini kastediyor. Şunu da ilâve edelim ki Locke'un emeğe istinat ettirdiği mülkiyet, kollektif mülkiyet değildir. İşte, çartistler, filozofun düşüncelerini hareket noktası olarak almışlar ve işçilerin kendi emekleriyle elde ettikleri şeye, emeklerinin semeresine hakkıyla nail olamamalarının adalete aykırılığını göstermişlerdir. Böylece, işçilerin "*âdil ücret talepleri*", "*tabii bir talep*" olarak, ileri sürülmeğe başlanmıştı.

c) İngiliz sosyalistleri, işçinin hürriyet ve müsavat haklarını, münferit "insan"ların hürriyet ve müsavat hakları olarak ileri sürüyorlardı. Halbuki, Karl Marx ve Engels'in komünist manifestosunda, münferit işçi (insan olarak işçi) için değil, bil'akis proletarya (sırf muayyen bir sınıf) için hürriyet isteniyordu. Hürriyeti isteyen merci, bir süje (insan veya işçi) değildi; hürriyet talebini ileri süren merci, sadece bir sınıftı veyahut bir sınıf için hürriyet isteniyordu, *insan için değil! Proletarya sınıfı* için istenen hürriyet, radikal (kökten) bir iktisadî hürriyetti. Ve proletaryanın, proletarya için, istediği bu radikal iktisadî hürriyet, Karl Marx'ın her türlü hususî mülkiyetin bir felâket olduğu tarzındaki görüşüne uygun olarak, ancak burjuva sınıfının elinde avucunda ne varsa hepsinin müsadere edilip bütün istihsâl vasıtalarının devletleştirilmesiyle gerçekleşebilirdi.

d) Sosyal bir materyalizm ve materyalist bir sosyalizm olan marksizm, tek taraflı bir hareket noktasından, insanın sırf sosyal tabiatından (camia düşüncesinden) hareket etmekte, insanın ferdî tabiatını (ferdi) nazar-ı itibare almamaktadır. Bu tek taraflılık, ancak insanın gerek ferdî gerek sosyal tabiatını nazara alan üniversal ve ahlâkî bir pan-ümanizme doğru aşılarak, bertaraf edilebilir. Fakat, böyle bir hedefe varmak için, mutlaka, marksizmi hareket noktası almaya hacet yoktur. Çünkü, bir çok görüşler gibi marksizm de

mekân ve zamana bağlıdır ve insan, *yeni idelerle* yeni değerlere, yeni hedeflere ve ufuklara varabilmek için, marksizmi de arkada bırakacaktır. Bu mevzuda mekân ve zamana bağlı olmayan şey, hür felsefe ve felsefî hürriyettir, hür ilim ve ilmî hürriyettir, hür fikir ve fikir hürriyetidir, hür vicdan ve vicdan hürriyetidir, hür tenkit ve tenkit hürriyetidir, hür münakaşa ve münakaşa hürriyetidir, kısaca, hür insan ve insanî hürriyettir, ebedî insan idesidir. Dialektik dalgalar hâlinde birbirini takip eden dünya ve hayat görüşleri; sosyal gerilimler, hâdiseler ve inkılâplar, hadd-i zâtinde, ne sosyalizmin ne endividüalizmin, ne proletaryanın ne de burjuvazinin davasıdır. Bunlar, görünüşlerdir. Dava, sonsuz insan ve ebedî insanîyet idelerinin, bir kelimeyle, "*insan*"ın davasıdır. Bu dava, bazan, vicdan hürriyeti uğrunda yapılan mücadeleler veyahut muayyen tarihî devrelerde, muayyen şartların doğurduğu, haller ve vaziyetler içinde veya karşısında, sosyal sınıfların, meselâ, burjuvazinin, ferdî hürriyet ve hususî mülkiyet uğrunda veya proletaryanın (işçi sınıfının), sosyal adalet ve sosyal haklar uğrunda, yaptıkları mücadeleler şeklinde tezahür eder. Lâkin, bu mücadeleler, aslında, insandaki "*insan*"ın haksızlığa, adaletsizliğe, kötülöklere, bozukluklara, taassuba ve zulme karşı, insanîyet ve tabiî haklar uğrundaki, mücadelesi ve davasıdır. Binaenaleyh, bu mücadeleyi ve davayı, hürriyeti ve adaleti hiç bir sosyal sınıf, inhisarı altına alamaz, kendi inhisarında tutamaz; onu, kendi imtiyazı haline getiremez, getirmemelidir. Ancak, bu dünyada, "olan" ile "olması lâzım gelen", "yapılan" ile "yapılması veya yapılmaması icap eden" şeyler, vâkıa ile norm arasında, çoğu defa, intıbak yoktur, bil'akis ihtilâf vardır. Meselâ, mevzuumuz itibariyle, bu mücadeleyi, ekseriya, doymak bilmez, muhteris, diğeri tabirle, akılsız politikacılar yürütmüş ve mücadele, böylece, sırf politik gayelerle yürütölerek soysuzlaştırılmıştır. Bu mücadele, görünüşte, ekonomik, teknik (teknolojik), endüstriyel, sosyal ya da politiktir; fakat, hakikatte, filozofik ve etik bir mücadeledir, insan ruhunun, insanı insan yapan o metafizik çekirdeğin, insanın şahıs - varlığının şuurlu mücadele ve hamleleridir. Lâkin, emperyalist - politik hâkimiyet hırsları, akla ve vicdana meydan okurcasına, etiğin otoritesi altına bir türlü girmediğinden, gireceğe de benzemediğinden, hürriyet ve adalet uğrunda yapılan savaş, ekseriya ve kuvvetlice, bir "*şiddet ve huyle*



*politikası*" karakteri, makyavelist bir karakter ve bu karaktere uygun bir istikamet arz etmektedir.

e) Ferdî hürriyetler ve sosyal vecibeler mevzuunda, Çartizm hareketinde, ingiliz işçilerinin insan haklarıyla işçi hakları arasındaki rabıta ve münasebeti sezmiş buldukları, yukarda, tespit edilmişti. Böylece, bu hareketi başlatıp devam ettirenler, insan ve insaniyet idelerini, insan haklarını hem hareket noktası hem mesnet olarak almış oluyorlardı. Bu davranış, işçi haklarının, tek taraflı olarak *münhasıran toplum* zaviyesinden değil de, ferdî hürriyetler ve haklarla birlikte, insan ve insaniyet zaviyesinden, değerlendirilmesi, bu suretle, insanın ferdî tabiatıyla sosyal tabiatı arasında bir müvazenenin (dengenin) kurulması demektir. İnsan ve insaniyet idelerinin mesnet ittihaz edilmesi ise, tek taraflı görüşlere ve davranışlara mâni olacağı için, bu mevzuda insanın hem ferdî tabiatı (ferdî haklar ve hürriyetler) hem sosyal tabiatı (cemiyetin menfaatleri, çalışanların sosyal hakları), hem hürriyet hem müsavat (fert ve cemiyet) arasında bir ahengin teessüsü imkân dâhiline girmiş olur. Bu düşüncelerin ışığında Marksizme bakacak olursak, zaruretle, şu hükme varırız : — sosyal kozmosun yapısını vücade getiren iki temel unsur, fert ve camia arasında muvazene tesisi ve böylece, insaniyet idesinin sultasında, bir telif ve terkibe gidilebilmesi imkânı marksizmde kaybolmuş, radikal camia düşüncesi yegâne mesnet ve "hareket noktası" alındığı için böyle bir telif ihtiyacı hissedilmemiş, neticede, aşırı (anormal) bir sosyalizme kayılmıştır. Halbuki, çartizmde bu hataya düşülmemiş, ingiliz sosyalizmi ferdî hak ve hürriyetlerle işçi haklarını (hürriyetle çalışmayı) telif etmesini bilmiştir. Bu keyfiyet, İngiltere'de, *onsekizinci asır aydınlanma tefekkür tarzının*, bir dereceye kadar ve muayyen bir devamlılık içinde, ondokuzuncu asırda da devam ettiğini ve, işçi hakları mevzuunda, müşahhas - münferit insanın hürriyeti ve bundan doğan insan haklarıyla camianın menfaatlerinin bağdaştırılması esbâbının (sebeplerinin) temininde âmil olduğunu göstermektedir. İngiltere, Avrupa karasına nazaran, daha liberal bir ana yasaya sâhipti. Ve İngiltere, endüstride başta gelmesine rağmen, ihtilâlcî sosyalizm ve işçi hareketlerine, Avrupa karasındaki gibi, geniş ölçüde sahne olmamış, bu hareketler mutedil bir seyir takip etmiştir. Buna, ingiliz topluluğunda an'anenin (maziye bağlılığın) ağır basan otoritesini ve İngiliz milletinin ampirist ve realist dünya ve hayat gö-

rüşünü de ilâve etmek icap eder. İngiliz, “hal”de, amelî faide düşüncesinin ışığında, maziyle istikbâli, tecrübeyle akli telif etmesini bilen, aynı zamanda maziye bağlı bir insan tipidir. Mazi daima istikbâle doğru evolüsyon (tekâmül) hâlinededir. Mazi, daima istikbâldedir. Binaenaleyh, mazinin özünü muhafaza ederek, “eski”yi, hâl-i hâzır vasatında istikbâlin idealleriyle mezcedip gerçekleştirilmesi matluk imkânlar hâline getirmelidir. Kültürün normal inkişafı (gelişmesi) böyle olur. Bunun dışında, maziye (an’aneyi) put hâline getirip aşırı trandisyonalizme kaymak veyahut maziye değersiz ve hükümsüz addederek, istikbâli (daha henüz tecrübe edilmiş yeni ideleri, idealleri) her şeyin ölçüsü ilân edip nihilizme itibar etmek : sıhhatli bir kültürün doğup teessüs etmesine mâni olur.

#### — IV —

#### **Tabii hukuk ve bugünkü durum.**

a) Yukarda, insan haklarının, tabii hukuk fikriyatının ışığında, ondokuzuncu asra kadar olan tekâmülünü, umumî hatları itibariyle, izaha ve ayrıca insan hakları ve sosyalizm arasındaki rabıta ve münasebetleri göstermeğe çalıştık. Son olarak, insan haklarının bu günkü durumuna temas edeceğiz.

Millî ve milletler arası kanunlaştırma hareketlerine bakacak olursak, ikinci dünya harbinden sonra, tabii hukuk fikriyatının ve insan hakları idesinin yeni bir safhaya girmiş olduğunu görürüz. Hattâ, bu safhaya, insan haklarının renaissance safhası diyenler de vardır. İkinci dünya harbinden sonra, hakikaten, temel hakların teminat altına alınması mevzuunda büyük gayretler sarfedilmiştir. Bu gayretler zaruriydi. Çünkü, harbden evvel ve harb esnasında, Avrupada diktatörlüklerin hukuk sâhasında yaptıkları tahribat, adaletin bir hayli rencide olmasına yol açmıştı. Harbden evvel ve harb esnasında, Avrupa milletlerinin büyük bir kısmı, diktatörlerin çizimleri altında ezilerek, bütün haklarını kaybedince, “kanunî hukuk veya devletin iradesi” ile “adalet”in aynı şeyler olduğu tezine dayanan hukukî pozitivizmin bu iddiasının ne kadar yanlış olduğu anlaşılmiş ve tabii hukuk anlayışına teveccüh edilmiştir. Bunun neticesinde de, insan hakları idesi, hukuk dünyasının temel değerlerinden biri olmuştur. Bu cümleden olarak, diyebiliriz ki, bugün, mo-

derin anayasalarda ve birleşmiş milletler anayasasında, insan şerefi bir temel ve hareket noktası olmuş, insan şerefine muhafaza ve idamesi (varlığının devam ettirilmesi) ise, her beşerî ve medenî camianın (topluluğun) hedefi olarak kabul edilmiştir. İnsan şerefi, devletin veya devlet iradesinin bir eseri değildir; bil'akis, insan şerefi, devletin bulduğu, karşılaştığı bir mû'tâdır. İnsan şerefine hürmet edilmesi ve bunun korunması, devlete yüklenmiş bir vazifedir. İnsan şerefine hürmetin bir neticesi olarak, insan hakları, "ihlâl edilemez, devredilemez" kıymetlerdir. Ve bunlar, her medenî topluluğun, fakat, aynı zamanda, yer yüzünde sulhün, selâmetin ve adaletin temelini teşkil eden asli unsurlardır.

b) İnsan şerefi, muayyen temel haklar hâlinde veya vasıtasıyla garanti edilir. Bu temel haklar, şunlardır : İnsan şahsiyetinin serbestçe gelişmesi hakkı, hayat hakkı ve yaşama imkânı hakkı, insan vücudünün masuniyeti (dokunulmazlığı) hakkı, şahsî hürriyet hakkı, inanç ve vicdan hürriyeti hakkı, dinî ve felsefî kanaat hürriyeti hakkı, her türlü müdahaleden masun (her türlü müdahaleye karşı korunmuş) ibadet hürriyeti hakkı, san'at, ilim ve doktrin hürriyeti hakkı, kanaatlerin serbestçe izharı hakkı, serbestçe "*meslek seçme, iş yeri seçme, talim ve terbiye müessesesi (öğretim ve eğitim kurumu) seçme*" hakkı, mektup (haberleşme) mahremiyeti ve hane dokunulmazlığı hakkı! — İnsan şerefini garanti eden bu temel hakların gayesi, insanın : devletin, cemiyetin (kollektifin) veya ekonominin, münhasıran, alel'âde bir objesi haline gelmesine mâni olmaktır. Bu cümleden olarak, Almanya Federal Cumhuriyeti hukuk sisteminde, bugün, bu hakların, federal ana yasa mahkemesi huzurunda, dava yolu ile, dermeyan edilmesi imkânı tanınmıştır. Bu mevzuda, dava yolunun açık tutulmasının mânâ ve gayesi nedir? Mânâ ve gayesi nazismi, komünist ve emsâli totalitarizmi önlemektir. Ve modern totalitarizmin karakteristiği : insanın alçaltılması, ezilmesi, köleleştirilmesi, her türlü haktan mahrum edilmesi ve tethişle yıldırılmasıdır. İşte, dava yolunun açık tutulması, bu vahşet ve barbarlığı önlemek içindir. Şunu da ilâve edelim ki bilhassa Almanlar, nazi idaresi altında, bütün haklarını kaybetmişler ve uzun yıllar zulüm ve tazyıka (baskıya) tahammül etmeğe mecbur kalmışlardı. Bu sebeple, bugün, Almanların, insan şerefi ve temel haklar mevzuunda fevkalâde hassasiyet göstermeleri, gayet tabiidir. Temel hakların, siyasî

iktidarlarca, muhtemel bir ihlâlini imkânsız hâle getirmek için böyle bir dava yolunun açık tutulması, bu hassasiyetin bir neticesidir.

c) Ondokuzuncu asırdan beri, temel hakların yeniden formüllendirilmesi keyfiyeti arkasında, cemiyetin bütün sosyal grup ve sınıflarına âdil ve emin bir vasat temini gayesini hedef tutan bir devlet ve iktisat nizamı problemi durmaktadır. Yani, bugün temel haklar meselesiyle âdil bir devlet ve iktisat nizamı meselesini birbirinden ayıramayız. Diğer tabirle, bugün, insanın ferdî tabiatıyla sosyal tabiatının, birbirinden ayrılmaz ve birbirini tamamlayan aslî değerler olduğu anlaşılmıştır. Bu da *hürriyetin, müsavatın, adaletin ve emniyetin*, birbirinden ayrılamaz değerler olduğunun delilidir. Ondokuzuncu asır ve zamanımız, kütle cemiyetinin organizasyonu (tanzimi) diyebileceğimiz bir devirdir. Bu devirde, insan hakları idesi ile siyasî ve iktisadî meseleler arasında sıkı bir rabıta ve münasebet mevcut olduğu için bu hakların müdafileri bu meselelere karşı, tabiatıyla, bigâne kalamazlardı. Beşerî hürriyet ve sosyal (sosyo - ekonomik) emniyetin karşı karşıya gelmesinden doğan problematik durum, geleceği de bir hayli meşgul edecek bir meseledir. Bu noktada, sosyal temel haklar meselesi veya meseleleri karşımıza çıkmaktadır. Bu meseleler, iki dünya harbinin (1914-1918, 1939-1945) doğurduğu yıkıntı ve çöküntülerden sonra ,asrımızda, artık sadece millî topluluklar (millî devletler) vasatında değil, aynı zamanda, milletler (devletler) arası vasatta da, bir takım beyannameler ve anlaşmalarla, ön plânda bulunmaktadır. Bu suretle, hürriyetler ve insan hakları meselesinde, bu hürriyetlerin ve hakların, dâhilî (millî) hukuk nizamlarınca (ana yasalarca), teminat altına alınmaları safhasını devletler üstü - üniversal "*hal çareleri arama teşebbüsleri*" nin takip ettiği görülmektedir. Vaktiyle çartizm hareketinde olduğu gibi, burada da Anglo - Sakson âlemi rehber vazifesi görmektedir. Meselâ, 1941 ocak ayında, zamanın Amerika Cumhur Başkanı "Roosevelt", Kongre'ye hitap eden yılbaşı mesajında, siyasetinin hedefleri olarak ve bütün dünyaya şâmil olmak üzere, şu temel prensipleri tespit ediyordu : — Fikir ve söz hürriyeti (kanaat hürriyeti, kanaatlerin serbestçe ızharı hürriyeti), inanç (din) ve vicdan hürriyeti, maddî sefaletten kurtulma hürriyeti, her türlü korku ve endişeden âzâde olarak yaşama hürriyeti (emniyet altında yaşama hürriyeti)! Bunun neticesi olarak, Birleşmiş Milletler beyannamesine bazı bel-

li hükümler sevkedilmişti. Fakat, asıl, İnsan Hakları Üniversal Beyannamesi, şümüllü bir katalog (liste) halinde, hürriyet haklarını tespit etmektedir. Şunu da ilâve edelim ki, o sıralarda, Birleşmiş Milletlerde cereyan eden müzakereler, komünist dünya ile demokrasi dünyası arasındaki gerilim ve ihtilâfların da meydana çıkmasına vesile olmuştu. Meselâ, “üniversal haklar kategorisinin ana zeminini klâsik temel hürriyetler düşüncesi mi, yoksa devlete terettüp ve teveccüh eden sosyal ve ekonomik vazifeler ve talepler mi teşkil etmelidir veyahut kanaat hürriyeti mi, toplantı ve seçme hürriyetleri mi, yoksa ekonomik emniyet mi konstitütiftir”, meselesinde, batı ve doğu arasındaki zıddiyetler ve ihtilâflar su yüzüne çıkmış ve çatışmıştır. Hürriyetsever dünya ile totaliter veyahut hürriyete düşman dünya arasındaki söz düellosu, İngilizlerin ve Sovyetler Birliği mümessilinin şu cümlelerinde, en son haddini bulmuştu; İngilizler : “Biz, hür insanlar istiyoruz, iyi beslenmiş köleler değil” diyorlardı. Sovyetler Birliği mümessili ise, bu parolaya şu cevabı veriyordu : “Hür insanlar, açlıktan ölebilirler.” Bu iki kaziyeyi karşılaştırdığımızda, şu ciheti ilâve etmeden de geçemeyeceğiz : Hür insan, hürriyetine dayanarak, yine de bir takım imkânlar arayabilir, hattâ, bu imkânları bulabilir ve, böylece, “açlıktan ölme” tehlikesinden kurtulabilir. Hür insanın kaderinin en emin dayanağı, onun hürriyetidir. Buna mukabil, iyi beslenmiş kölenin kaderi, mutlak surette, efendisinin iradesine ve insafına tâbidir. Efendisi, isterse, köle karnını doyurabilir, yemek bulabilir, beslenebilir; fakat, efendisi istemezse, köle, mutlak surette, aç kalabilir, açlıktan ölebilir. Efendisi isterse, köle yiyecek bulur, istemezse, açlığa mahkûm olur. Bu itibarla, aç kalan hür insanın, mutlaka açlıktan ölmesi icap etmez; çünki, o, hür olduğu için, hürriyetiyle, yine de açlıktan kurtulma imkânları arayıp bulabilir. Hürriyetine müsteniden, bulunduğu mekânı değiştirerek, meselâ, başka memleketlere giderek, sıkıntıdan kurtulabilir. Köle ise, bu imkâna sâhip değildir. Onun hayatı, yaşayıp yaşamaması efendisinin iradesine, varsa, insaf ve vicdanına kalmıştır.

d) Bugün, hürriyete düşman kuvvetlere karşı hürriyet uğrundaki mücadele, “mutedil devlet” idesiyle yürütülmekte ve, bu mücadelede, bu ideye paralel olarak şu hususlar da dikkati çekmektedir : — fâsılasız gelişme ve artma istidadı gösteren devlet otoritesinin sınırlandırılması, siyasî kuvvetlerin (otoritelerin) ayrılması, bir-

birlerini karşılıklı frenlemesi ve kontrol etmesi, böylece, kuvvetler arasında zıtlama ve çatışma değil, bil'akis, ahenk ve tevazün (denge) sağlanması; insan olmak haysiyetiyle, her vatandaşın sâhip olduğu "devlet öncesi hakların ve hürriyetlerin" normatif otoritesine tâbi olmayı kabul eden bir hukuk devleti içinde, âdil ve sosyal prensiplerin gerçekleştirilmesi! Bu tablo, bugünün modern ve medenî dünyasının regülâtif hedefini, açıkça, göstermektedir. Bu hedef, hürriyet, müsavat ve adalet arasında denge kurmak, ahenk temin etmektir.

Bu düşüncelerle, izahlarımızın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Görülüyor ki, bugün garbî Avrupa ve Anglo - Sakson âleminde, tabiî hukuk fikriyatı, devlet öncesi ve üstü hürriyetler ve insan hakları idesi, bu hürriyetlerin ve hakların normatif otoritesini kabul eden hukuk devleti anlayışı ve sosyal adalet (âdil cemiyet) prensipi bir vahdet teşkil etmektedir. Bu vahdette dikkat nazarımızı çeken husus : — insaniyet ve tabiî hukuk (dalet) vasatında, ferdî menfaatlerle cemiyetin menfaatlerinin; hürriyetle müsavatın; ferdî insanın hürriyetleriyle çalışan insanın haklarının telifi cihetinin hedef tutulmasıdır. (Ferdî hürriyetlerle çalışan insanın haklarının bir vahdet teşkil ettiği görüşü, ondokuzuncu asır İngiliz sosyalizminde, ilk defa tatbik imkân ve kabiliyeti bulmuştur). Bu, insanın ferdî tabiatıyla sosyal tabiatının, "hür insan"la "çalışan insan"ın, insaniyet ve adalet denilen bir ana zeminde, telifidir. Buna beşerî hürriyetle beşerî kaderin telifi de diyebiliriz. Hürriyet, insanın şerefidir; insanı, insan, süjeyi şahsiyet yapan kalitedir. Hürriyet, insanın metafizik çekirdeğidir, özüdür, bu itibarla, insan şahsiyetinin temeli ve şerefidir; çalışmak ise, insanın karedidir. Binaenaleyh, insanın şerefiyle (hürriyetiyle) insanın kaderinin (çalışmanın) telifi lâzımdır. Hürriyet, nazara alınmaksızın, insanın çalışma hayatının (kaderinin) âdilâne tanzimi mümkün değildir. Aksi takdirde, çalışma bir kölelik müessesesi hâline gelir. Tabiî hukuku ana zemin olarak kabul eden hukuk devleti anlayışının câri ve hâkim olduğu cemiyetlerin dışında kalan muhitlerdeki tatbikat, bunu, açıkça, göstermektedir. Hürriyetle beşerî kaderin (çalışmanın) telifi, insanın ferdî tabiatıyla sosyal tabiatı arasında, insaniyet denilen daha yüksek bir zeminde, âdil bir münasebet tesis etmekle imkân dâhiline girebilir. Kültür dünyası, çalışan ve nesillerden nesillere intikal edecek mânevî ve maddî eserler ve kıymetler vücade getiren insanların dünyasıdır.

Ama, bu dünya, “*hür insanlar*”dan oluşmuş bir dünya, “*hür bir dünya*” olmalıdır; ve bu hür dünyada yaşayan ve çalışan hür insanların, birbirlerine verebilecekleri nihâî kıymet veyahut onların ideal “*hedef - obje*”si, hakikattir. İnsan için en yüksek hakikat, *iyilik ve insan sevgisidir*. Diğer bir deyişle, iyilik ve insan sevgisi, ancak, hürriyet atmosferinin hâkim olduğu bir sosyal kozmosta, bir kültür dünyasında mümkündür. Fikrin tefekkür ettiği en son mefkûre, “*hayr-ı âlâ*”da ve “*aşk-ı insanî*”de ifadesini bulur. Bu sebeple, fikrî olgunluk seviyesine yükselmiş bir cemiyette, çalışmayı, en geniş mânâda aksiyon ve aktiviteyi (hareket ve faaliyeti), iyilik ve insan sevgisinden ayırmak mümkün değildir.

Yukarıdaki tablo, regülâtif bir hedef veya ide olarak düşünülmüştür. Hakikatte ise, bugünkü dünya, maal’esef, ikiye bölünmüştür. Bu bölünmüş dünyada, hürriyetle hürriyete düşman ideolôjiler arasında büyük bir harb cereyan etmektedir. İstikbâlin ne getireceği, belli değildir. Bu hengâmede, tahmin yürütmek, zaten, mümkün de değildir. Dünya, anlaşılmaz bir dünya hâline gelmiştir. Bazı entelektüeller, geleceğin dünyasının, güzel bir “yeni dünya” olacağını, ısrarla, tekrar ediyorlar. Ve bu tahminlerini, tabii ilimlerin gösterdiği, fevkalâde, inkişafa istinat ettiriyorlar. Gerçi, bu, güzel bir tahmin; fakat, bu tahminin gerçekleşmesi için, ilim ve marifetin, hikmet ve faziletle; beşerî aksiyonların iyilik ve insan sevgisiyle tamamlanması, maddenin, mânânın sultası altında, gelişmesi lâzımdır. Tahmin yürütmek, kehânette bulunmak yerine, bir sualle, izahlarımızı bitirmek istiyoruz: — “*Hür insan mı*”, yoksa, “*efendisi tarafından beslenen köle mi*”; “*insaniyet mi*”, yoksa “*canavarlık mı*”? İşte, bütün mesele bu! Bugün, şu iki yolağına gelmiş olan insan, bir yıldız saatiyle karşı karşıyadır. Ve kararını vermeğe mecburdur.