

---

## Yükümlülüklerin Temellendirilmesi Sorunu

---

### *The Problem of the Foundation of Obligations*

MURAT BAYRAM 

*İnönü University*

Received: 03.10.2020 | Accepted: 29.06.2021

**Abstract:** Do individuals only have real moral obligations within the legal framework? Does the legislator's imposition of certain requirements give citizens a practical reason to obey, as well as a moral reason? Does such a moral reason also apply to people who disapprove of the adopted law or who believe that this law is wrong in principle? If individuals have no such moral obligation, then the state's ability to use force falls seriously, perhaps entirely, into a vacuum. In addition, disobedience occurs in society. For this reason, the obligation to obey is deemed necessary in every society. In this study, we will discuss how obligations are founded and what is shown to be the reason for our obedience. However, we will consider whether we have an obligation to obey an unjust law. We will also argue that the obligation will have no moral basis to support political functions.

**Keywords:** Individual, political obligation, legal obligation, fair play, associative obligations.



## Giriş

Hukuka itaat etmenin ahlaki bir ödevi var mıdır? Başka bir deyişle yasalara sadece yasa oldukları için uymak gibi bir ahlaki yükümlülüğümüz var mıdır? Peki bu durumda adil olmayan yasalara karşı nasıl bir yükümlülüğümüz vardır? Adil olmayan yasalara itaat etme zorunluluğumuz var mıdır? Adil yasalara karşı bir yükümlülüğümüzün olduğunu savunduğumuz takdirde, adil olmayan yasalara karşı itaatsizlikte bulunma yükümlülüğümüzün olduğunu da savunabilir miyiz? Yasalara karşı yükümlülüğü teorik olarak temellendirmek kolay olsa da bu yükümlülüğü bireylere kabul ettirmek o kadar da kolay değildir. Tarih boyunca insanların itaatkâr birer birey olması için din, mitoloji, sezgi, fayda gibi birçok unsur kullanılmıştır. Mitosa karşı olan Platon'un sınıflara ayırdığı toplumu buna inandırmak için "metal mitosunu" kullanması bu endişeden kaynaklanır. Orta çağda bu temellendirmenin din ile yapılması ve modern çağda "toplumsal sözleşme" ile bireylerin itaat etmeye sevk edilmesi bu kaygıdan ileri gelir. Kısacası hukuka karşı sadakat ödevimizin olup olmadığı bir nevi yillanmış hukuk kuramı hikâyesidir.

Yükümlülük sorunu hukuk ve ahlak ilişkisinin temel unsurlarındandır. Hukukun ahlaktan ne dereceye kadar ayrı olduğu konusu hukuk kuramının ana çerçevesini oluşturur. Doğal ve pozitif hukukçular arasındaki tartışma, ahlakın hukuk üzerindeki etkisinde yoğunlaşmaktadır. Yani yasaya itaat etmemizin nedeni ahlaki mi yoksa yasa olduğu için mi itaat ederiz? Raymond Wacks'a göre, yasalara karşı mutlak bir yükümlülüğün olduğu nadiren kabul edilmektedir. Genel olarak belirli koşullar altında yasayı çiğnemenin ahlaken kabul edilebilir olduğu ve hatta kişinin bu şekilde davranma ödevinin dahi bulunabileceği savunulmaktadır. Diğer taraftan ise itaat ödevine kuşkuyla yaklaşan birçok kişi de, bu ödevin hiç ortaya çıkmadığını ve hukuku ihlal etmekte özgür olduğumuzu savunmaktadır (Wacks, 2016: 436).

Farklı bir perspektif sunan John Rawls'a (1971) göre ise, adile yakın toplumlarda kişilerin adil kurumları destekleme gibi doğal bir ödevi vardır. Adil olmayan toplumlarda ise kişilerin bu kurumları destekleme gibi doğal bir ödevi yoktur. Adil olmayan toplumlarda kişilerin sivil itaatsizlikte bulunmaları meşrudur. Rawls'a göre hakkaniyet (fairness) ilkesinin belirlediği tanımın gereklilikleri yükümlülüklerdir. Tüm yükümlülükler



adalet ilkesine göre belirlenir. Adalet ilkesi ise iki şekildedir. Birincisi, kurumları veya pratikleri ifade eden adil olma ilkesidir. İkincisi ise, gerekli gönüllü eylemleri karakterize eden ilkedir. Eğer bu gönüllü eylemler yükümlülükleri doğurursa bunun için gerekli olan şartları formüle eder. Yani bireyler karşılıklı avantajların işbirliği girişimiyle özgürlüklerini herkesin avantajına<sup>1</sup> gerekli şekilde sınırlar. Benzer şekilde bu sınırlamalara teslim olanların ve bundan yararlananların teslimiyetindeki pay üzerinde aynı şekilde hakları vardır. Başkalarının kooperatif çalışmasının kazancından adil bir payımız olmaksızın bir kazanç elde edemeyiz. Eğer kurumların temel yapısı adilse, herkes kendi işini yaptığında, kendi adil payına düşeni alır. Hakkaniyet ilkesinden dolayı, adil olmayan veya en azından tolere edilebilecek adaletsizlik sınırlarını aşan kurumlara bağlı olmak imkânsızdır. Özelde, otokrat veya keyfi yönetim şekillerine uyma yükümlülüğü mümkün değildir (Rawls, 1971: III-III2).

Rawls'a göre, yükümlülükleri diğer ahlaki gerekliliklerden ayıran birkaç karakteristik özellik vardır. İlk olarak yükümlülükler gönüllü eylemlerden doğar. Yükümlülükler fayda bekleyen olgular değildir. İkincisi, yükümlülükler, daima bir kurum tarafından tanımlanan kişinin ne yapması gerektiğini belirleyen kurallardır. Son olarak yükümlülükler, sorun yaşanan bir kurumu veya düzenlemeyi korumak için iş birliği yapan kişiler tarafından borçlanılır. Aynı şekilde bir kişi bir şeyi kabul ettiğinde bunun sorumluluğu altına girer. Söz verdiğimizde ve sessiz kaldığımızda da bir sorumluluk üstleniriz. Hatta bir oyuna katıldığımızda, oyunu kurallarına göre oynama ve iyi oynama yükümlülüğü altına girmiş oluruz. Rawls'a göre buradaki sorumluluklar ahlaki görevler değildir (Rawls, 1971: 140). Görevler, belirli kurumsal pozisyonlara tahsis edilmiş sorumluluklardır. Richard Brandt (1964) "The Concepts of Obligation and Duty" adlı makalesinde yükümlülüklerin gönüllü olarak üstlenildiğini ancak görevlerin bu şekilde olmadığını iddia eder. Bu anlamda yükümlülüklerin elbette "görev merkezli" teorilerden farklı olduğunu ifade edebiliriz (Simmons, 1979: 317).

Doğal ödevler, görevlerden farklı olarak genelde düzenlemelerin

<sup>1</sup> Bir insanın herhangi bir şey üzerinde hakkını bırakması, başkalarının, o şey üzerinde hakkının meyvelerinden yararlanmalarına engel olma özgürlüğünden vazgeçmesi demektir (Hobbes, 2014:105).



kuralları tarafından tanımlanmaz. Doğal ödevler sadece belirli bir sosyal gruba değil, genel olarak bütün kişilere borçlanılır. Hakkaniyet olarak adalet açısından, temel bir doğal ödev, adalet görevidir. Bu görev, var olan ve bize uygulanan adil kurumları desteklemeyi ve bunlara bağlı kalmayı gerektirir. Doğal ödev negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayrılır. Negatif ödevler, bizim kötü bir şey yapmamamızı öngörür. Örneğin, bir başkasına hasar vermeme ödevi ve gereksiz acı vermeme ödevidir. Pozitif ödevler ise, bir kişinin bir başkası için iyi bir şey yapma ödevidir. Rawls'a göre doğal ödevler, yükümlülüklerle sosyal düzenlemede destek olurlar. Nitekim hem doğal ödevde hem de yükümlülüğe sahip olan bir kişi, bir kuruma uyabilir ve kendisine ait olan ödevi yerine getirebilir (Rawls, 1971: 115).

Rawls'a göre, adalet açısından en önemli doğal ödev, adil kurumlara destek olmak ve onlara itaat etmektir. Ancak adil kurumların olmadığı bir yerde bunları oluşturmaya ve değiştirmeye çalışmak bizim en doğal ödevimizdir. Ona göre, adil olmayan kurumlar yükümlülüklerini uysallık içinde veya rızayla açıkça üretmezler. Genel olarak zorlamayla verilen taahhütlerin *ab initio*, yani baştan itibaren geçersiz olduğu hususunda bir mutabakat vardır. Aynı şekilde adil olmayan sosyal düzenlemeler bir tür zorlamadır. Dahası gasptır ve bunlara gösterilen rıza bağlayıcı değildir. Çoğunluğun çıkardığı yasaya karşı yükümlülüğümüzün olduğunu ancak çoğunluğun çıkardığı bu yasayı adil görmek gibi bir yükümlülüğümüz yoktur. Bu durumda adil olarak görmediğimiz yasalara karşı sivil itaatsizlik düşünülebilir.<sup>2</sup> Ancak burada sivil itaatsizlik kendisini yasaya sadakatin sınırlarını aşmadan ortaya koyar (Rawls, 1969: 179-180).

Rawls'a göre yükümlülüklerin kaynağı kabul edilen taahhütte bulunmakla kişi sosyal bir uygulamanın mümkün kıldığı menfaatleri kabul eder. Taahhütlerle ilgili olarak bireylerin yasaları kabul ettiği üzerine iki tanım öne sürülür. Bunlardan ilki, bona fide (iyi niyetli taahhüt) tanımıdır. Buna göre bir kişi normal koşullar altında "ben X'i yapmayı taahhüt"

<sup>2</sup> Kant'ta bulunan Ross'un (1930) da inandığı geleneksel doktrin, bireylere uygulanan ilkeleri iki gruba ayırır. *Prima facie* yükümlülükler ve gerçek yükümlülükler. *Prima facie* yükümlülükler sadece genel bir yanlış olduğundan dolayı değil, kusurlu olan yükümlülüklerdir (mesela yardımseverlik) ve bunlar her zaman mükemmel olanlara yol verir (mesela vefa); ancak mükemmel yükümlülükler çelişkili ise bizim buna verilebilecek herhangi bir cevabımız yoktur (Rawls, 1971, s. 370). Yani hukuka itaat yükümlülüğü ancak geçici bir bağlayıcılığa sahiptir. İtaatsizliği gerektiren ağır bir durumda yasa ihlal edilebilir.



ediyorum dediğinde ve bu adil uygulama olarak tanımlandığında, iyi niyetli bir taahhüt yapılmış demektir. İkinci tanım ise vefa ilkesidir. Buna göre taahhüt, iyi niyetin korunmasıdır. Vefa ilkesi de hakkaniyet ilkesinin sonucu olan ahlaki bir ilkedir. Taahhüdün adil bir pratik olarak mevcut olduğunu varsayarsak, bir taahhüt yapıldığında “ben X’i yapmayı taahhüt ediyorum” denildiğinde bilerek kurala çağrıda bulunmuş ve böylece adil bir düzenlemenin yararlarını kabul etmiş olur (Rawls, 1971: 374). Burada kişi taahhütte bulunmak için herhangi bir zorunluluk altında değildir, kişi tamamıyla özgürdür.

Taahhütte bulunma, sosyal sözleşme kuramcıları tarafından çokça referans edilmiştir. Buna göre kişi gelecek bir düzenleme için bazı özgürlüklerinden feragat eder. Hobbes’a (2014) göre;

Taraflardan biri kendi adına taahhüt ettiği şeyi teslim edebilir ve ona itimat ederek, diğer tarafın kendi taahhüdünü ileriki bir tarihte yerine getirmesini bekleyebilir ve bu durumda sözleşme, onun açısından, anlaşma veya ahit adını alır veya her iki taraf da, ileride ifa etmek üzere, şimdi sözleşme yapabilirler: Bu durumda, ileride ifa yapılmasına güvenildiği için, ifanın yapılmasına sözün tutulması veya sadakat denilir; ancak ifanın yapılmaması durumunda, eğer bu durum iradi ise, sadakatin ihlalidir (s. 106).

Hobbes, karşılıklı güvene dayanan bu taahhütlerin garantörü olarak devleti gösterir. Hobbes doğal hukuk fikrini reddederek hukuki yükümlülük fikrini yaptırımlar aracılığı ile dayatmayı devlet gücüyle birleştirir. Her ne kadar Rawls taahhüdün şartı olarak bilinçliliği ve rasyonel bir durumda olmayı savunsa da, Hobbes korkuyla yapılanların dahi geçerli olduğunu savunur. Bunlar varsayımsal durumlar olduğu için üzerinde birçok spekülasyonda bulunulabilir. David Hume (2009) bu varsayımları ve yükümlülükleri “toplumun yararı ve kazancı için salt birer yapay icat” (s. 352) olarak görür. Yükümlülüğün gerekliliğini savunanların aksine Hume açısından (2009) “söz verme insan uylaşımları onu doğrulamadan önce anlaşılır olmaz ve anlaşılır olsa bile, ona herhangi bir ahlaksal yükümlülük eşlik etmez” (s. 346) şeklinde yaklaşır. Herhangi bir yükümlülükle bağlayıcı olmadığımız öne sürüldüğü zaman yasaların bağlayıcılığı zorunlu bir düzlemde çıkar. Hume’a (2009) göre, “hükümet toplumun çıkarına yönelik salt bir insan buluşudur. Hükümedenin zorbalığı bu çıkarı ortadan kaldırdığı zaman doğal olarak boyun eğme yükümlülüğü



de ortadan kalkar. Ahlaksal yükümlülük doğal yükümlülük üzerine kuruludur, öyleyse o ortadan kalktığında yükümlülük de ortadan kalkmalıdır” (s. 349).

### Politik ve Yasal Yükümlülük

Politik yükümlülük anlayışında doğrudan göze çarpan nokta ‘politik’ kavramının bu konu için uygun olup olmadığıdır. Eğer politik yükümlülükler yasalara uymak veya uymamak anlamında kullanılmış ise bunun yerine neden yasal yükümlülük olarak kullanılmamıştır? Bhikhu Parekh’e göre, kanuna uymak için bir görevimizin olup olmadığı sorusu, gerçekte politik yükümlülükten ziyade yasal yükümlülükleri gerektiren bir sivil yükümlülük meselesi midir? Ona göre “politik” kavramı daha geniş bir yapıya sahiptir. Gerçekte politik bir yükümlülüğü olan birisi, yasalara itaat etmekten ziyade politikaya daha fazla borçlu olur (Parekh, 1993: 240). Parekh yasal yükümlülüğü politik yükümlülüklerden kabul eden geleneksel yaklaşıma karşı gelir. Ona göre iki tür yükümlülük vardır. Birincisi, sivil yükümlülükler olarak kabul ettiği hukuk tarafından belirlenen yükümlülüklerdir. Bunlar, kırmızı ışıkta durma, vergi verme gibi yasal yükümlülüklerdir. İkinci tür yükümlülükler ise politik yükümlülüklerdir. Çoğu zaman yasal yükümlülük, politik yükümlülük grubuna dahil edilmesine karşın Parekh bu iki grubun birbiriyle hiçbir ilişkisinin olmadığını iddia eder.

Bazı yazarlar sözde politik yükümlülüğün kanuna uymak olduğunu iddia eder. Aynı zamanda hukukun ya da yasal kurumların meşru otoriteye sahip olması durumunda kanuna uymak yükümlülüğünün daha yerinde bir kullanım olduğunu düşünürler. Ancak dikkatimizi yalnızca hukuki makamlarla sınırlandırsak bile bu bizi bir hataya düşürür. Çünkü politik yükümlülük, bir topluluğun üyelerine, üyelikleri dolayısıyla kurumlarına ve siyasi düzenine karşı yükümlülüklerini gösteren en geniş kavramdır. Politik yükümlülük, yasalara uyma yükümlülüğünden çok daha fazlasını içinde barındırır. Dahası, yasa ile pek ilgisi olmayan yollarla iyi bir vatandaş olmak için bazı görevler içerir. Bunlar, işlenen adaletsizliklere gösterilen tepkiler (sivil itaatsizlik), toplumun işleyişine katılım(aktif olarak oy kullanmak vb.) ve daha fazlasına katkıda bulunmak için birtakım görevler üstlenmek olarak gösterilebilir.



Hukukun büyük bir kısmının siyasal toplulukla ilgisi yoktur. Mesela, komşumun kapısını kırdığımda yasaları çiğneyebilirim. Ancak burada hükümete herhangi bir zarar söz konusu değildir. Hukuka uyma yükümlülükleri, yetkililerinin meşruiyetine bağlı olmak zorunda değildir. Hukuki yetkileri meşru olmayan bir hükümet yapısında ahlaki sebepler gibi yasaya uymanın çeşitli nedenleri olabilir. İstikrar ve kazanılmış hakların korunması düşüncesi genellikle yasaya uymanın çeşitli nedenleridir (Raz, 2006: 1004).

Yasal yükümlülüğün olması için farklı bir durum söz konusudur. Birçok hukukçu için, bir kimsenin X'i yapmak için yasal bir yükümlülüğü olduğu iddiası yalnızca açıklayıcı bir iddia ve sosyal bir olgu ifadesidir. Bir kişinin X'i yapmak için yasal bir yükümlülüğünün olması, eğer bir politik yükümlülük olan yasaya uymak için ahlaki bir görevi varsa, ona X'i yapması için ahlaki bir neden sağlar. İktidardaki rejimin kurallarına uymak için hiçbir siyasi yükümlülüğü olmamasına rağmen bir kişinin yasal bir yükümlülüğü olabilir. Varsayalım ki, zalim ve adaletsiz bir rejime uymak için ahlaki bir yükümlülüğümüz bulunmuyor. Yine de, çoğu teorisyen bu mutsuz ülkedeki insanların vergi ödemek için hukuki yükümlülükleri olduğunu kabul edeceklerdir. Siyasanın zorbalanması durumunda toplum rejime karşı yükümlülükleri yerine getirmeyebilir fakat hukuki yükümlülükleri yerine getirmelidir.

T.H. Green (1999) *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings* kitabında yasaya uymanın doğru gerekçesini şöyle açıklar: “Yasanın veya devletin uyguladığı hak ve yükümlülükler tarafından sunulan ahlaki işlevi ya da nesneyi göz önünde bulundurmak ve böylece yasalara itaat için doğru zemini ya da gerekçeyi keşfetmektir” (s. 5). Bu pasajda görüldüğü gibi Green doğru gerekçeyi ahlakın alanında bulur. Onun için bir yasaya uymanın gerekçesi ahlaki bir gerekçedir. Ona göre “hiçbir zevk ve acı uğruna yasaya itaat etmeyiz. İtaatimizin gerekçesi en yüksek ahlaki iyiliktir”(s.7). O zaman politik bir yükümlülüğe sahip olmak ve kanuna uymak için ahlaki bir vazifeye sahip olmak gerekir. Bunun aksine Margaret Gilbert (2006) (2013) bu politik ahlaki karakterizasyona karşı çıkar. O, *A Theory of Political Obligation ve Joint Commitment: How We Make the Social World* adlı eserlerinde “kişinin kendi ülkesinin politik kurumlarını destekleme yükümlülüğü var mıdır? Eğer öyleyse, bu yükümlülüğün zemini



tam olarak nedir?” gibi soruları tartışmaya açar. Gilbert’e göre bu soru genellikle ahlaklaştırılmakta ve özellikle de vatandaşlar üzerindeki ahlaki şartlar açısından yorumlanmaktadır. Ona göre ahlaki şartlar yükümlülükler için temel oluşturamaz. O ahlaki değerlendirmelere başvurmadan, ortak bir taahhüdün diğerlerini yükümlülük altına aldığını savunmaktadır.

Gilbert (2006) iki çeşit hakiki yükümlülüğü birbirinden ayırır. Bunlardan ilki ahlaki bir gereklilikle oluşur. Diğeri ise, başkasına karşı borçlulukla meydana gelir. Gilbert’e göre, politik yükümlülük sorununu ikinci tür yükümlülük bağlamında analiz etmemiz gerekir. İkinci anlamda yükümlülük, iki veya daha fazla taraf arasındaki uygun bir irade eylemiyle yaratılabilecek normatif bir ilişkiyi tanımlar. Buna “ortak taahhüt”(s.125) adını verebiliriz. Ortak taahhüt iki veya daha fazla insanın taahhüdüdür. Ortak taahhüt uygulamasıyla, bireyler, belirli bir politikanın ortak üyeleri olarak birbirlerine borçlu oldukları yükümlülüklerin muhasebesini tasvir eder. Gilbert yasal yükümlülüklerin varoluşunu adaletten ya da siyasal toplumun kurum ve yasalarının adaletsizliğinden tamamen ayırır. Bireyler, istekli olmaya zorlandığında veya kabul ettikleri şeyin içeriği ahlak dışı olduğunda bile, bir başkasına borçlu olma anlamında hakiki yükümlülükler edinebilirler. O zaman yükümlülüklerle ilgili olarak, ne devlet baskısı ne de bir devletin yasalarının veya kurumlarının adaletsizliği, vatandaşlarının yasalarına uymak için gerçek bir yükümlülük edinmesini engellemektedir (Gilbert, 2013: 400-406). Ancak silah zoruyla bireylerin sözleşme altına girmesi gibi bir durum söz konusu olamayacağı için sözleşmelerin bir baskı altında yapılamayacağı ortadadır. Diğer taraftan içeriği ahlaksız olan bir durum çoğu zaman sözleşmeyi engelleyebilir. Çocuk işçilerin çalıştırılması gibi bir durum sözleşmeye engeldir. Bu doğrultuda Gilbert’in teorisinin haklı bir yapıya sahip olmadığını söyleyebiliriz.

Ahlaki gerekçelendirmeye karşı çıkan bir diğer teori “içerikten bağımsız” (Hart, 1982: 254) düşüncesidir. Yani yasaya yasa olduğu için itaat edilir. Dolayısıyla bir sözü tutma yükümlülüğü, vaat edilen eylemin doğasından değil, sözün kendisinden kaynaklanır. Eğer A, B’ye p’yi yapacağı konusunda söz verirse, A’nın ahlaki gerekliliği p’yi gerekçelendirmek için bağımsız ahlaki arzusundan kaynaklanmaz. Eylemler q, r ve s eşit derecede istenebilir, ancak A, ahlaki olarak arzu edilen eylemleri gerçekleştirmeye yönelik genel görevlerinin üzerinde





yerine getirme gerekliliğine sahip olmayacaktır. A'nın p'yi yapmayı söz vermesi onu ahlaki açıdan arzu edilen eylemler sınıfından ayırır ve onun üzerinde buna ilişkin bir yükümlülük oluşturur. Bu durumda, gereklilik, söz verilen eylemin niteliğinden açıkça bağımsızdır. Buna göre, bu analizde, belirli bir yükümlülüğün içeriği, ahlaki olarak gerekli hale geldiği performanstan ayrıdır. Bu analiz, yasanın yerine getirilmesi yükümlülüğü de dahil olmak üzere diğer tür yükümlülükler nazaran daha kolay genişletilir. Geleneksel siyasal itaat teorilerine göre, B'nin yasalara uyma yükümlülüğü “içerikten bağımsız” bir yapıya sahiptir (Klosko, 2011: 501). Özellikle içeriğin bağımsızlığının güçlü bir savunucusu olan Leslie Green'e göre siyasal yükümlülük herkesin kendi devletinin tüm yasalarına uymak için kanunun içeriğinden bağımsız olarak düşünüldüğü doktrindir (Klosko, 2011: 503).

Klosko'ya göre her ne kadar bazı teorisyenler genellikle yasal yükümlülüğü içerikten bağımsız olarak görseler de bireyler yasalara ahlaki sebeplerden dolayı uyarlar. Doğru bir şekilde anlaşıldığında, devletin kendi imgesi, yasalar olduğu için değil, onları haklı çıkaran temel ahlaki sebepler oldukları için yasalara uymaktır. Klosko *Are Political Obligations Content Independent?* adlı yazısında içeriğin bağımsızlığını eleştirir. İlk olarak, bunu kabul etmesinin bir nedeni, söz vermek ve politik yükümlülükler arasındaki bir benzerlik olmasıdır. Ancak kısa bir inceleme şunu gösteriyor ki merkezi bakımdan benzetme yapılamaz. İkinci konu ise devletin sözde kendi imajı üzerine odaklanmasıdır. Bu kavramın standart görüşü, devletin yasalar çıkararak, seçtiği herhangi bir içeriğe ilişkin normatif gereklilikler oluşturma gücüne sahip olmasıdır. Devletin bu görüşü, muhtemelen içerik bağımsızlığının lehine olan ana düşünceden gelmektedir. Ancak, Klosko devletin gerçek öz-imgesinin biraz farklı olduğuna inanır. Ona göre bu imaj içeriğe bağımlı teori ile uyumludur. Klosko makul bir şekilde, çoğu yasanın haklı olduğunu ve vatandaşların kendilerine uygun yasalara göre davranmaları için ahlaki nedenleri olacağını varsayar (2011: 498-501).

Raz'a göre ise, ahlaki sorun bir kişinin diğerinin iradesine tabi olmasının meşruluğu ile ilgilidir. Ancak bu sorun rıza ile çözülemez. Bana şunun söylendiğini varsayalım: “yarın partime gelmen için sana bir yükümlülük yüklüyorum” ve bu yükümlülük kabul edildiği sürece sağlanır. “Kabul ediyorum” cevabını verdiğin zaman sana herhangi bir yükümlülük yüklemedim. Yükümlülük tamamen benim kendi yaratımım. Beni komik



bir şekilde davet etmiş olabilirsiniz ya da gelmem için güçlü bir arzuyu tekrar komik bir şekilde ifade etmiş olabilirsiniz. Ama sen gelmem için beni zorlamadın. Raz'ın burada ifade etmek istediği şey, herhangi bir yükümlülüğün varlığının olmamasına rağmen bunu oluşturanın ve buna dilsel bir değer atfedenin bizler olduğudur (Raz, 2006: 1039).

Yasanın İmparatorluğunun karmaşık dokusuna dokunan ipliklerden birisi, belirli koşullar altında, yasalara uymak için genel bir ahlaki yükümlülüğün var olduğu argümanıdır. Bu tür bir yükümlülüğün var olup olmadığı siyaset felsefesinde asırlık bir problemdir Bunlardan rızaya<sup>3</sup> dayalı argümanlar genellikle (her ne kadar zorunlu olmasa da) bu formdadır. Aynı şekilde fair play argümanı da bu formdadır (Perry, 2004: 1).

### Fair Play İlkesi

Fair play ilkesinin özellikle yükümlülük kavramına getirdiği değişikliklere kısaca değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle, fair play ilkesi ile daha önce bazı yerlerde bahsedilen geleneksel rıza teorisi arasında önemli süreklilikler vardır. Her ikisi de yükümlülüğün yaratılmasında

<sup>3</sup> Rıza teorisi hala politik filozoflar arasında yandaşlara sahiptir. Bununla birlikte, rıza teorisinin versiyonları, eleştirilere yanıt olarak ortaya çıkan iki ana yaklaşımla önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Birincisi, Harry Beran (1987) tarafından ileri sürülen, yalnızca açık rızanın politik bir yükümlülük oluşturabileceği iddiasını kabul eder, ancak bu tür bir rızayı yerleştirmek için resmi prosedürler oluşturacak siyasi toplumları kurmak gerekir. Yani, devletler üyelerine yasalara uyma veya bunu reddetme yükümlülüğünü üstlenmelerini şart koşmalıdır. Bu yükümlülüğü reddedenler, devleti terk etme seçeneklerine sahip olacaklar ve benzer düşünen insanlarla yeni bir devlet kurmaya yönelecekler. Bu prosedürlerin yokluğunda, görünen o ki, Beran'ın konumu, felsefi anarşistlerinkiyle aynıdır. Bu prosedürler yerinde olsa da, üyelere sunulan seçeneklerin gönüllü olarak "rızasını" alacağından çok uzaktır (Klosko, 2005: 123-129). İkincisi ise, "rıza" teorisini çok dar bir şekilde yorumladıkları tartışılmaktadır. Dolayısıyla, John Plamenatz (1968) ve Peter Steinberger (2004), oylama ya da başka bir şekilde seçimlere katılmanın rıza olarak sayılması gerektiğini ileri sürmüştür. Steinberger (2004), "devlet kurumlarına aktif katılımı" oluşturan oldukça sıradan faaliyetlerin uzun bir listesini üretiyor. Polis veya itfaiyenin yardım için çağırılması, çocukları bir devlet okuluna göndermek, halk kütüphanesi kullanmak ve daha fazlası. Rıza teorisinin geçerliliğini kanıtlamak için birçok öneri sunulmuştur. Bunlardan bir diğeri David Estlund ileri sürdüğü görüştür. Estlund'a (2008) göre, çoğu kuramcı, bir kimsenin otoritesine rıza gösterilmesinin yanlış olması durumunda, rıza gösterme kararlarının geçersiz olduğunu ileri sürer. Örneğin, başka bir kişinin kölesi olmak için rıza gösterme, kişinin iradesini gerçekten ifade etse bile, hiçbir yükümlülük oluşturmaz. Estlund, başka bir kişinin otoritesine rıza göstermemenin yanlış olacağı durumlarda, aynı sonucu çıkarmamız gereken simetri gerekçesiyle tartışır. Bu tür başarısızlıklar geçersizdir ve bu nedenle ahlaki olarak başka birinin otoritesine izin veren bir kişinin itaat etme görevi vardır. Rıza teorisine yönelik bu canlandırma girişimlerini kanıtlayacak çok az sebep vardır.



gönüllülüğün gerekliliğini vurgular. Ancak fair play teorisinin rıza teorilerinden önemli farklılıkları da vardır. Fair play ilkesi, yükümlülüklerin ortaya çıktığı bağlam olarak bir işbirliği planı gerektirir ve yükümlülüklerin kasti taahhüdünü ortadan kaldırır. Bu değişiklikler rıza teorisi üzerinde yapılan iyileştirmeler olarak düşünülebilir. Fair play de, topluluklar, oldukça katı bir şekildedir (Simmons, 1979: 317-318).

Fair play ilkesinin önemli bir savunucusu olan Rawls'a göre, karşılıklı olarak yararlı ve adil bir sosyal işbirliği planı olduğunu ve elde ettiği avantajların hemen hemen herkesin işbirliği yapması halinde elde edilebileceğini varsayar. İşbirliğinin her bir kişiden belirli bir fedakârlık gerektirdiğini veya en azından özgürlüğünün belirli bir kısmının kısıtlamasını içerdiğini ve son olarak, işbirliğiyle üretilen faydaların belirli bir noktaya kadar ücretsiz olduğunu varsayar: Eğer bir kişi, diğerlerinin de kendi rolünü yapmaya devam edeceğini bilirse, o kendi rolünü yapmasa bile, programdan sağlanan kazancı onlarla paylaşabilecektir. Bu koşullar altında, planın faydalarını kabul eden bir kişi, kendi rolünü yerine getirmek için adil bir oyunun görevini üstlenir ancak burada işbirliği yapmayan kişiler ücretsiz faydalardan yararlanamaz. Bu hakkaniyet ilkesinin (fairness) bir sonucudur. Bu tür bir fedakarlıkta bulunmak ahlaki yükümlülüğün bir gereğidir. Toplumun diğer üyelerinden kurallara uymasını bekleme dürüstlük ilkesi gereği aynı şekilde kurallara uyması gerekir (Rawls, 1964).

Fair play ilkesinin özlü bir formu H.L.A. Hart (1955: 185) tarafından sağlanır. Ona göre, bazı kişiler kurallara göre herhangi bir ortak girişimde bulduklarında ve herkese avantaj sağlayacak şekilde özgürlüklerini kısıtladıklarında, bu kısıtlamalara itaat edenlerin ve bunlardan yarar elde edenlerin de benzer itaati göstermelerini bekleme hakkı vardır. Kurallar, bireylerin itaat zorunluluğu konusunda yetkili olmalarını sağlayabilir. Ancak bu gibi durumlarda kurallara uymanın ahlaki yükümlülüğü, toplumun işbirlikçi üyelerinden kaynaklanır. Hart (1955), bu özel hak ve yükümlülüklerin kaynağını fair play olarak ifade etmese de, şunları söyler: “Karşılıklı kısıtlamalar söz konusu olduğunda, aslında bir başkasının özgürlüğüne müdahale etme adil olduğu için haklıdır” (s. 191).

Robert Nozick (2015) *Anarşi, Devlet ve Ütopya'nın* beşinci bölümünde Hart'ın bu amacını şöyle açıklar:

Herhangi birinin A eylemini (size A eylemini yapacaklarına dair söz vermeleri



sonucu ortaya çıkabilir) yapmak üzere size karşı özel bir yükümlülük altında olması, size, sadece A eylemini yapmaları ile ilgili hakkı değil aynı zamanda onları A eylemini yapmaya zorlama hakkını da verir. Hart, özel yükümlülüklerin sebep ve amacını sadece insanların sizi A eylemini veya söz verebileceğiniz diğer eylemleri yapmaya zorlayamayacağı bir zeminde anlayabileceğinizi ifade etmektedir (s. 132).

Nozick, fair play ilkesini yalnızca politik ortamlarda değil, aynı zamanda herhangi bir ortamda geçerli bir ahlaki ilke olarak kabul etmeyi reddeder. O, işbirlikçi tavrın geçersiz olduğunu bir örnek ile bize gösterir:

Diyelim ki, oturduğunuz civardaki insanlardan bazıları (sizden başka 364 yetişkin daha vardır), bir ses düzeni kuruyorlar ve toplu bir eğlence sistemi oluşturmaya karar veriyorlar. Listedeki isimleri, her gün için bir kişi olmak üzere post alıyorlar. (Sizin isminiz bunların arasında bulunmaktadır.) Kendisine tahsis edilen günde (bu günler değiştirilebilir) bir kişinin ses düzenini çalıştırması, çeşitli plaklar çalması, haberleri okuması, duyduğu ilginç hikâyeleri anlatması vs. gerekmektedir. 138 gün sonra herkes üzerine düşeni yapmış olur ve sıra size gelir. Sıranız geldiğinde üzerinize düşeni yapmak zorunda mısınız? Şimdiye kadar siz bu sistemden faydalanmıştınız. Sesi daha iyi duymak için pencerenizi açmış, çalınan müziğin zevkini almış ya da komik hikâyelere gülmüştünüz. Diğer insanlar bu zahmete girmişlerdi. Fakat sıra size geldiğinde çağrıya cevap vermek zorunda mısınız? Elbette hayır. Bu düzenlemeden fayda sağlamış da olsanız, diğerleri tarafından sağlanan 364 günlük tüm eğlencenin sizin bir günden vazgeçmenize değmeyeceğini düşünebilirsiniz. 364 günlük böyle bir eğlenceye sahip olup bir gününüzü harcamak yerine, böyle bir eğlencenin tümüyle ortadan kalkmasını ve bir gününüzden vazgeçmeyi tercih edersiniz. Bu tercihlere bakıldığında, size planlanmış zaman geldiğinde buna katılmaya nasıl zorlanabilirsiniz? Canının istediği zaman, belki de gece yarısı yorgunken, radyoda felsefe ile ilgili konuşmalar dinlemek hoş olurdu. Fakat aynı programda bir konuşmacı olmak durumunda kalmak ve koca bir gününüzü harcamak pek hoş olmayabilir. Diğer insanlar, ne istediğinizi sormadan öncülük edip programı kendileri başlatarak sizi bir yükümlülük içine sokabilir mi? (2015: 135-136).

Hart ve Rawls'un teorisi, sadece yararlananlar fair play ilkesi altında tutulduğu şeklinde okunabilir. Söz konusu fair play ilkesinden faydalanan birey, kendi kurumu ile ilgisi olmayan bir programda yer alan bir katılımcı



değildir. Ve bu okumada, elbette, Nozick'in örneği, ilkenin geçerli olduğu bir durum gibi görünmemektedir. Öyleyse verilen bu örnek, Hart'ın ilkesine karşı bir örnek teşkil edemez. Aslında, Nozick'in Hart'ı eleştirmesine dair örneklerinin tümü, kendisinin hiçbir şekilde bağı olmadığı (kooperatif dışında olan biri) bazı kooperatif şemaları üzerinde bir miktar yarar sağladığı örneklerdir.<sup>4</sup> Dışarıdan tahakkuk eden faydalar Hart ve Rawls tarafından bu ilkeye göre düşünülmediği için, bu örnekler fair play ilkesine aykırı değildir (Simmons, 1979: 322).

Adil oyunda kimin dışarıda veya yabancı olduğunu belirleme sorunu, özellikle de bu ilkenin politik uygulamalarında ciddi bir sorundur. Nozick, fair play ilkesine karşı bu soruna dikkat çekmiştir. İşbirliği programında sadece katılımcılar veya içeridekiler işbirliklerinden paylarını almak için aday olabilirler. Yabancılar buna dahil değildirler. Fakat bu yabancılar ve diğerleri arasındaki ayrımı tam olarak nasıl yapabiliriz? Bir kişi ile kooperatif arasındaki ilişki nasıl olmalıdır? Her ne kadar Nozick birini bir grubun ve mahallenin üyesi olarak tanımlasa da bu üyelik, komşularının hayalini kurduğu herhangi bir programda komşularını bir katılımcı haline getirmek için yeterli değildir. Normal olarak, bir bireyin bir kooperatif planında gerçek bir katılımcı olması için şunu söyleyebiliriz. Desteğini vaat eder ya da planın kurallarına uyulmasını zımnen kabul eder ve kuruluşundan sonra programda aktif rol oynar (Simmons, 1979: 323).

Simmons, fair play ilkesini Nozick'ten farklı olarak içerideki katılımcılardan yola çıkarak eleştirir. İçerideki katılımcıların programın bir kısmını yapması için açık ya da örtülü taahhütte bulunması gerekir. Dolayısıyla fair play ilkesi, kooperatifin içindekileri bağlarsa, yalnızca şemada yer almak zorunda kalan bireyleri bağlamış olur. Bu şekilde ise fair play ilkesi gereksiz bir şekilde rıza ilkesine dönüşür. Bu ilke için, bireylerin kendi rızaları dışında, bazı kooperatif kuruluşlarına nasıl bağlı olabileceğini göstermemiz gerekir. Fakat fair play ilkesi, sadece girişim ile birlikte kabul edenleri bağlayabileceğine inaniyorsa, ilkenin kullanılabilirliği oldukça şüpheli hale gelir. Kurulustaki katılımcıların, fair play ilkesinden bağımsız olarak, bir rıza ilkesine basitçe sahip oldukları düşünülmektedir (Simmons, 1979:

<sup>4</sup> Eğer her gün başka bir kişi tüm sokağı süpürüyorsa, sıra size geldiğinde aynı şeyi yapmak zorunda mısınız? Evinizin önündeki çimleri, komşularınızın kendi çimlerini biçtikleri kadar biçmek zorunda mısınız? Ayrıntılı bilgi için bakınız: Nozick (2015).



325). Simmons'a göre içeridekileri belirli bir plana göre ayırt etmenin doğru yolunun, o programdan elde edilen faydaların kabulü nosyonuyla gerçekleşmesidir. Çoğu ülkede yaşayan vatandaşların en azından siyasi ve yasal kurumlarının çalışmalarından yarar sağladıkları açıktır, ancak bu faydaları gönüllü olarak kabul ettiklerini söylemek ne kadar mantıklıdır? Simmons bunu makul görmez. Söz konusu faydalar: Hukukun üstünlüğü, güvenlik veya koruma, kirlilik kontrolü, otoyol sistemlerinin bakımı, siyasi katılım yolları vb. Fakat bu faydalar açık faydalar için adlandırdığımız şeylerdir. Bu tür 'açık' faydaların olduğu durumlarda, faydaların çoğundan yarar elde edenler tarafından kabul edildiğini öne sürmek makul değildir. Tabi ki, fiili durumlarda faydaların kabulü konusunda kesin konuşmak zor olacaktır. Ama "kabul" kavramının herhangi bir doğal anlayışında, açık faydaları kabul etmemiz, aldığımız faydalar hakkında belirli tutumlarımız ve inançlarımız olduğu anlamına gelir (Simmons, 1979: 334).

Ancak, çoğumuzun, hükümetin yararı konusunda doğru tutumları veya inançları yoktur. Birçok vatandaş elde ettikleri avantajları zar zor fark eder. Hatta birçok kişi yüksek vergiler, askeri hizmetler gibi hükümete karşı borçlu olduğumuz bu bedelleri ödemek zorunda olmadığını düşünür. Bu tür inançlar yanlış olsa da, hükümetin açık çıkarlarının kabulü ile bağdaşmaz gibi görülebilir. Dahası, demokratik siyasi topluluklarda bile, bu yardımların, diğer vatandaşlarımızın işbirliği çabalarının sonucu olarak kabul edilmesi yerine, merkezi bir otoriteden satın alındığı kabul edilmektedir. Çoğu vatandaş şu iki sınıftan birine girecektir: Kabul etmeyenler, bunlar gönüllü olmadıkları gibi, bir kooperatif planının ürünü olarak hükümetin faydalarını da dikkate almamışlardır. Kabul etmeyenler, bunlar, gönüllü olarak girdikleri bir kooperatif planının ürünü olarak hükümetin faydalarını dikkate almazlar. Ancak, çoğu vatandaşın siyasi işbirliği planından hükümetin yararlarını gönüllü olarak kabul ettiği düşünülemezse, fair play teorisi, politik yükümlülükler bağlamında sorunsal bir duruma düşecektir. Buradan vatandaşların genellikle hiçbir fiili devlette fair play ilkesine bağlı olmayacağı sonucuna ulaşmaktayız.

Nozick'in eleştirileri nasıl fair play savunucuları karşısında eksik kaldıysa Simmons'un eleştirilerinin de büyük bir başarı elde edemediğini ifade edebiliriz. Fair play ilkesinin önde gelen savunucusu George Klosko'ya göre, Simmons'un faydaların kabulü ve alınması arasında çok



keskin bir ayrım yaptığı yönündedir. Bir kooperatif pratiğinin yararlarını pasif olarak alan, bilerek ve isteyerek bunları kabul eden kişi, iş birliğiyle katılımını gerçekleştirme yükümlülüğünü üstlendiğini tam olarak bilmeden uygulamaya aktif olarak katılan kişiler arasındadır (Dagger, 1997: 73-76). Michael Hardimon ve politik yükümlülüklerin ortak teorisinin diğer savunucuları, bu pozisyonu kabul edenler, tamamen gönüllü olanlar ile istemsiz olanlar arasında basit bir dikotominin olmadığını düşünmüşlerdir. Orta zeminde -ama tamamen kasıtlı ya da bilinçli değil- yükümlülüklerin gönüllü olarak kabulü için yer vardır. Diğerleri fair play yükümlülüklerinin gönüllü olarak yapılması gerektiğini inkâr ederek Simmons'a cevap vermişlerdir. Önemli olan, Klosko'nun etkili hesabına göre uygulamanın faydalarını kabul etmesi değil, şu üç şartın karşılanmasıdır: Sağlanan ürünler, alıcıların bunları sağlama çabalarına değmesi, tahminen faydalı olması ve bunların adil bir şekilde dağıtılmasıdır (Klosko, 2004: 39).

Fair play ilkesinin başka bir açığı ise bedavacı (free rider) geçinebilecek bireylerin olabilmesidir. Fair play toplumunda birey başkasının fedakarlık yapmasını isteyebilir ancak kendisi bundan kaçabilir. Yani dürüstlük ilkesi herkes için geçerli olmayabilir (Arneson, 1982). Sorun şu ki, “insanlar her zaman adil davranmazlar, özellikle de bedavacı olduğunda ya da haksız eylemlerinden başka bir şekilde kazanç elde ettikleri zaman” (Dagger, 1993: 476). Peki böyle bir durumda ne yapılmalıdır? Bu durumda doğal olarak ceza gibi bir kavram ortaya çıkar. Toplumsal düzenin devam etmesi için ceza unsuruna başvurulur. Tam da burada Benn'in şu sorusu sorulmalıdır: “Kimi cezalandırabiliriz?” Cevap yine toplum kavramını zorlama ile güvence altına alan bir kooperatif girişimi olarak karşımıza çıkar. Ancak bu durumda, toplumu oluşturan bireyler arasındaki ilişki onun güvenliğinden daha önemlidir. Bunun nedeni, bu bireylerin toplumlarının yasalarına uymak için birbirlerinin yükümlülüğü altında olmalarıdır. Fair play ilkesine göre, kooperatif bir pratiğe katılan ve sağladığı faydaları kabul eden herkes, uygulamanın yükünü paylaşmaya mecburdur. Yasal düzen durumunda bu, başkalarının kanuna itaat etmesinden yararlanan herkesin, yasaya uymakla karşılık verme yükümlülüğü altında olduğu anlamına gelir (Dagger, 1993: 475). Fair play gibi toplumsal sözleşme teorilerine şu soruyu yönlendirdiğimizde: Bireyler neden verdikleri sözü tutmak zorundadırlar? Kabul edilebilir cevap şu olacaktır: Sözlerini tutmaları toplumun



çıkarınadır; şayet sözlerini tutmazlarsa, ceza koyarak tutmaları sağlanmalıdır (Bentham, 1977: 444). Aynı zamanda Dworkin de fair play ilkesinin iki açıdan güçsüz olduğunu iddia eder. Zaten kendi teorisini de bu eksiklikler üzerine inşa eder. Birincisi, bu oyuna katılan bireylerin istemedikleri ve reddedecekleri faydalara da maruz kalmalarıdır. İkincisi ise, bireyin elde ettiği fayda bağlamındadır. Birey fair play ilkesinin altında elde ettiği fayda olmadığı durumdan daha iyi olacaksa birey fayda elde ediyordur. Ancak burada bireyin olmadığı durumu bilinmezken böyle bir şeye girişmesi absürt olur. Daha açık bir şekilde birey bu durumun dışında başka bir durumdan daha çok faydalanabilirdi (Dworkin, 1998: 195). Bu nedenle Dworkin fair play ilkesinden ziyade ortak yükümlülüklerin daha savunulabilir olduğunu iddia eder.

### Ortak Yükümlülükler

Dworkin (1998), fair play argümanının bireylere istemedikleri yükümlülükler yükleyeceği iddiasından hareketle şu soruyu sorar: “İstemediği veya tercih etmediği bir şey kendisine verildi diye kişinin ahlaki yükümlülük altına girmeyeceği doğru bir iddia mıdır?” (s. 196). Dworkin bu soruyu bir örnekle pekiştirir: “Bir filozofun bant kaydı ile oldukça etkileyici ve değerli bir konuşmayı radyodan yayınladığını düşünün. Onu duyan herkes –hatta istemeden dinleyenler bile- filozofa ders karşılığında ücret mi ödemelidir?” (s. 195). Dworkin’e göre yabancılar –yani istemeden dinleyenler- filozofa ders karşılığında ücret ödememelidir. Nitekim bireyi istemediği bir şeye zorlayamayız. Ancak Dworkin’e göre ortak yükümlülükler<sup>5</sup> söz konusu olduğunda farklı kanaatler ortaya çıkar. Ortak yükümlülükler ile kastedilen şey, kardeşlik, arkadaşlık ve komşuluktan kaynaklanan toplumsal pratiğin biyolojik veya sosyal bir gruba bağlılığını ifade ettiği özel sorumluluklardır. Çoğu insan sırf toplumsal pratiğin tanımladığı gruplara bağlılıkla ortak yükümlülükler sahip olduğunu düşünür. Onlara göre bu, bir rıza veya bir tercih meselesi değildir. Ancak grubun diğer üyeleri, ortak yükümlülük sahibi olmayı gruba

<sup>5</sup> Ortak yükümlülükler karmaşıktır ve somut vaatler ve diğer kasıtlı eylemler vasıtasıyla yüklendiğimiz kişisel yükümlülüklerin farklı türlerine oranla filozoflarca çok daha az ele alınmıştır. Fakat ahlak alanının önemli bir parçasını oluştururlar. İnsanların çoğu açısından aileye, arkadaşlara, sendikaya veya iş arkadaşlarına karşı sahip olunan sorumluluklar bütün yükümlülükler arasında en önemli olanlardır. Bunlar ortak, yerel, özel yükümlülükler olarak kullanılır.





ait olan faydalara da teşmil etmediği taktirde bu kişiler yerel yükümlülükler altına giremez. Ortak yükümlülüklere dair bu müşterek varsayımlar, siyasi yükümlülüğün de bunlar arasında sayılabileceğini gösterir (Dworkin, 1998: 196). Dworkin'e göre hukuka itaat yükümlülüğü de dahil olmak üzere politik yükümlülük ortak yükümlülüğün bir formudur. Bunların hepsini hukuki bütünlük çerçevesinde açıklar.

Dworkin ortaya attığı bütünlük felsefesini kardeşlik, komşuluk ve müştereklik çerçevesinde şekillendirir. Bu durumda bütünlük, tarafsızlığa, yolsuzluğa veya devletin farklı biçimlerde gösterdiği yozlaşmaya karşı da bir koruma sağlar. Bütünlük vatandaşların siyasi ve ahlaki hayatlarını iç içe geçirir. Dolayısıyla Dworkin'e (1998) göre politik yükümlülük, "siyaset felsefecilerinin genellikle temsil ettiği gibi sadece topluluğun somut siyasi kararlarına birebir uyma meselesi değildir. Her bir vatandaşın nihayetinde kendisi için topluluğun şeması olarak teşhis edeceği bir ilke şemasına sadakattir"(s. 189). Dworkin politik yükümlülüğü yapay bir düzlemde çıkararak Edmund Burke (1866) gibi kardeşlik, akraba gibi doğal bir yere yerleştirir. Böylece ahlaki ve siyasi durum iç içe geçerek yükümlülük, meşruiyet gibi kavramlar temellendirilmiş olur. Bu tür yükümlülükler bir seçim meselesi değildir. Daha ziyade aile, komşuluk veya meslektaşlık gibi "bazı biyolojik ya da sosyal gruplara üyeliğe" yerel sosyal pratik tarafından atanan özel sorumluluklardır. Yael Tamir'e (1993) göre, ortak yükümlülüklerin gerçek özü "şükran, rıza ve karşılıklılık temeline dayanmaz daha ziyade aidiyet veya bağlılık duygusuna dayanır" (s. 137).

Dworkin'e göre devlet, anayasal yapısı ve uygulamaları itibariyle vatandaşlarına ödev ve yükümlülükler yükleme durumda meşrudur. Meşruiyete dair bu düşünce, sadece genel duruma ilişkin nedenler sağlamaya ihtiyaç duyar. Bu anlamda meşru olan yönetimin, vatandaşlara istediğini yapma yönünde ahlaki bir otoriteye veya vatandaşların, yönetimin verdiği her karara itaat yükümlülüğüne sahip olduğunu göstermesine gerek yoktur. Dworkin, bütünlüğü siyasi bir ideal olarak kabul eden devletin meşruiyet açısından bütünlüğü kabul etmeyene göre daha iyi bir durumda olduğunu savunur (Dworkin, 1998: 191).

Fakat politik hayatın realiteleri, vatandaşların yükümlülüklerini sadece daha zayıf bir şekilde açıklar. Yani bireyler arasındaki kişisel ilişkiler yükümlülükler için gerekli değildir. Simmons (1996) politik bir topluluğun



mensuplarının birbirleriyle ilgili kişisel ilgiyi hissetmediklerini öne sürerken şunları söyler:

Dworkin, politik varsayımların (bazı varsayımsal büyük politik topluluklarda) ortak veya komünal olabileceğini iddia edebilecek olsa da, gerçekte bu tür üyelerin fiili siyasi topluluklarda böyle olması ihtimalinin çok düşük olduğunu kabul etmiştir. Topluluklar nadiren “diğer üyelerle” (hatta en çok) bazı “duygusal bağlar” hissederler. Kendi politik topluluğumuzda ya da başka bir ülkede, vatandaşların çoğunun, tüm arkadaşlarına karşı derin bir ilgi duydukları doğru değildir. Gerçekçiliğin yararına, dinler, etnik gruplar, ırklar, siyasi partiler, kastlar, ekonomik sınıflar ve benzerleri arasındaki bölünmelerin, bu iddianın inandırıcı bir şekilde reddedilmesi için çok derinlere indiğini kabul etmeliyiz. Dworkin’in ortak yükümlülüklerini hesaba katmak için gerekli yakınlık ve kişisel ilgiyi bulabilirsek, elbette, Dworkin’in söz konusu olduğu iddia edilen büyük ölçekli siyasi topluluklardan çok daha küçük gruplar halinde olacaktır (ss. 259-260).

Simmons’un bu eleştirisi yerinde olsa da yeterli değildir. Simmons’un dikkat etmediği unsur “uyum” ve “düzen” kavramıdır. Ortak yükümlülüklerde söz konusu olan nokta uyumdur. Ancak toplumsal yükümlülüklerde yani politik yükümlülüklerde uyumdan ziyade düzene dikkat edilir. Uyum için geçerli olan yükümlülükler düzen için geçerli olan yükümlülüklerden farklıdır. Çünkü uyuma dayalı olan yükümlülükler bireysel biyolojik saygı ve sevgiyi içerir. İlişkiler daha basit ve daha yakınsaldır. Örneğin bir babanın diğer çocuklardan ziyade kendi çocuğuna gösterdiği sevgi veya birinin diğer insanlardan farklı olarak komşusuna gösterdiği saygı uyumdan kaynaklanır. Fakat belli bir topluma veya politikaya karşı bireyin sahip olduğu yükümlülükleri yerine getirmesi düzenden kaynaklanır. Örneğin, kırmızı ışıkta durmak bir düzenden kaynaklanır. Bu doğrultuda uyuma dair olan yükümlülükler nadir de olsa kabul edilebilir. Ancak düzene ait olan yükümlülüklerin zorunluluk teşkil etmesi kabul edilemez. Pyotr Kropotkin’in (2015) şu sözü dikkate değerdir;

Uyumun her zaman arzu edilir bir şey olduğu konusunda herkes hemfikirken düzen konusunda böyle bir ortak kanı yoktur. Düzen yükümlülükleri alışkanlıklarla ve bireylere empoze edilmeleriyle oluşur. Çocukluktan yaşlılığa tüm eğitimimiz yönetimin gerekliliğine ve yararlı etkilerine inançla beslenir. Felsefi sistemler bu bakış açısını desteklemek için oluşturulmuştur, tarih bu



görüş noktasından yazılmıştır, hukuk teorileri aynı amaçla dolaşıma sokulmuş ve tasarlanmıştır (ss. 92-94).

Dworkin'in politik yükümlülüğü en iyi ortak yükümlülük olarak sınıflandırılmış olsa bile konumunu zayıflatabilecek bütünlük argümanındaki diğer hatalara değinmek yerinde olacaktır. İlk olarak başta belirttiğimiz gibi bütünlük neden itaat etme zorunluluğuna dayanır? Leslie Green'in gözlemlediği gibi, dürüstlük erdemleri takdire şayan ve meşruiyete katkıda bulunabilirken, itaatimiz için herhangi bir iddia ortaya çıkarmaz. İkincisi gönüllülük (voluntarist) problemidir. Gerçek bir halk topluluğunun ortak yükümlülüklerin koşullarını tanınmasının önemi göz önünde bulundurulduğunda, bu durum onun açıklamalarını politik hayatın gerçekliğini kötü tanımladığı suçlamalarına maruz bırakmaktadır (Green, 2002: 535). Üçüncüsü, Dworkin'in adalet ve eşit ilgi ilkelerine bağımsız olarak başvurması, Simmons'un (1996) da belirttiği gibi, Dworkin'in siyasi yükümlülüklerin savunmasının kalbinde yer aldığı söylenen yerel yükümlülükleri gereksiz kılmış gibi görünmektedir. Dördüncüsünde ise, Dworkin'in itaat etme yükümlülüğünün, devlet kavramından analitik olarak türediği iddiası vardır. Dworkin (1998) şöyle demektedir: Eğer vatandaşlar sadece yasalar gereği gerçek ahlaki yükümlülüklerle sahip değilse, daha sonra devletin zorlama emri ciddiyetle, belki de ölümcül bir şekilde, zarar görür: Eğer "...yasalar genel olarak bir gerçek yükümlülükler kaynağı olmasaydı, çeliği yasaklamaya dair genel bir politika olamazdı" (s. 191). Fakat böylelikle, devletin otoritesini inkâr etmek, anlaşılmaz veya kendinden çelişkili olurdu. Felsefi anarşizm anlaşılmaz olmadığı için, politik yükümlülük kavramı devlet kavramından analitik olarak türetilemez (Simmons, 1996: 254).

### Sonuç

Yükümlülük için genel geçer bir teorinin ortaya atılmasının temel nedeni toplumu kurtarma çabalarından kaynaklanır. Bu teoriler geleneksel sözleşme teorileri ve hatta mitos ve dinsel inanışlarla başlamıştır. Günümüzde ise, *fair play* ve ortak yükümlülükler ile devam etmektedir. Elbette bu teorilerin varsayımsal olması biteceği anlamına gelmemektedir. Nitekim toplumun veya bir grubun olduğu her durumda yükümlülükler söz konusu olmuştur. Her dönemde itaat yükümlülüğü bireylere belirli



varsayımlarla empoze edilmiştir. Ancak tarihi seyirde yükümlülüklerin kaynakları ve bağlayıcılığı farklı olmuştur. İlk toplumlarda, yükümlülükler rasyonel bir durumdan uzak mitoslarla desteklenerek toplumsal bağlayıcılık sağlanmıştır. Rasyonel olanın temele alınması ve gelişen bireysel haklarla birlikte yasal ve politik yükümlülüklerin bağlayıcılığı zayıflamıştır. Moderniteyle birlikte akılcı yükümlülük teorileri geliştirilmeye başlanmıştır. Hobbes, Locke gibi siyaset felsefecileri bu kayıdan hareketle “neden itaat etmek zorundayız?” sorusunun cevabını bulmaya çalışmışlardır. Doğa durumundan çıkan bireyin devlete karşı mutlak bir yükümlülüğünün olması gerektiğini savunan Hobbescu argüman ve devlete karşı mutlak bir yükümlülüğün olmadığını savunan Lockecu argüman arasında yükümlülüğün zorunluluğu konusunda farklılıklar oluşmuştur. Elbette Lockecu argüman, egemenin zorbalanması durumunda birey ne yapmalıdır? veya haksız yasalara karşı birey ne yapmalıdır? gibi haksızlık durumlarında bireye bir çıkış yolu(ihtilal hakkı) sağlamaktı. Ancak bu çıkış yoluna çoğu düşünür toplumun temel dinamiklerini yok edeceği düşüncesiyle tereddütle yaklaşmıştır.

Güncel teorilerde birlikte, bireyin maruz kaldığı bu haksızlıklar daha demokratik olan yasal başvurularla telafi edilmeye çalışıldı. Böyle bir durumda Rawls, yasalara karşı bir yükümlülüğümüzün olduğunu, ancak haksız yasalara karşı sivil itaatsizlikte bulunma hakkımızın da olduğunu iddia eder. Rawls, *fair play* ilkesinden hareketle adil bir toplumda bireylerin yükümlülüklerinin olduğunu savunur. Her ne kadar yükümlülüğün savunucuları güçlü savunulara sahip olsa da tarih boyunca bu savunulara karşı güçlü tezler de ileri sürülmüştür. Mesela, *fair play* ilkesi Nozick ve ardılı olan Simmons tarafından büyük eleştirilere tabi tutulur. Simmons eleştirilerini her ne kadar Nozick’in örneğinin eksiklikleri üzerine yapsa da büyük bir başarı elde edememiştir. Çünkü Simmons’un eleştirileri, ‘sonuç görmeden’ yapılan değerlendirmelerdir. Herhangi bir adil oyunun sonucunu görmeden bir kaniya varılırsa, bu kanının genelliği tartışmalıdır. Ya da *fair play* ilkesinden hareketle bir toplumda uygulananın güç olduğunu iddia etmek absürttür. *Fair play* ilkesinin bir toplumda geçerli olup olmayacağı hakkında şu olasılıklar karşımıza çıkar: *Fair play* bir toplumda başarılı bir düzen sağlayabilir veya bir toplumda başarısız bir düzene neden olabilir. Diğer olasılıklardan ziyade başarılı olup olmadığını



göstermeye çalışacağız. Buradaki olumlu sonuçlar elbette Rawls ve Klosko gibi düşünürlerin öngörüleridir. Olumsuz sonuçlar ise Simmons ve Nozick gibi düşünürlere aittir. Şimdi bu iki düşünceyi ele aldığımız zaman acaba iki düşüncenin de haklılığı eşit şekilde midir? Simmons'un başarısız öngörülleri veya Rawls'un olumlu düşünceleri *fair play* ilkesinin başarılı ya da başarısız olmasında etkili midir? Bu soruları birkaç örnekle açıklayalım: Yağmurun yağıp yağmayacağı konusunda kararsız kaldığımızda daha çok hava durum raporlarını göz önünde bulundururuz. Bu raporlar hava durumunu belirlemede yüzde doksan bir etkiye sahiptir. Ancak bu raporlar bir ay veya daha kısa süreli hava durumu raporlarıdır. Uzun süreli hava durumu tahminleri, yani yağmurun yağıp yağmayacağı eşit bir tahmine sahiptir (yazı tura durumlarına yaklaşır). Aynı şekilde bir çocuğun anne karnında belirlenmesini düşünebiliriz. Bir bebek anne karnında dokuz aya yaklaştıkça daha çok belirlenimde bulunuruz. Örneğin; yeni oluşan bir bebeğin anne karnında riskli bir durumla karşılaştığını düşünelim. Bunun için doktorlar anneye bir ilaç tedavisi önerirler. Ancak bu ilacın çocuk üzerinde fiziksel veya zihinsel bir etkiye neden olabileceğini düşünün. Bu ilacın başarılı olma durumunun yüzde elli olduğunu varsayalım. Bu durumda anne ne yapmalıdır? Bebeğini aldırma zorunda mıdır? Veya her ne olursa olsun beklemeli midir? Beş yıl sonra aynı günde yağmurun yağıp yağmayacağı bir tahminden öteye gitmeyeceği gibi bebeğin de sağlıklı olup olmayacağını bilemeyiz. Bunun üzerine yapılan tüm spekülasyonlar sezgisel olacaktır.

Şimdi konumuza dönecek olursak, *fair play* ilkesinin başarılı olup olmayacağı bizim için nasıl bir yüzdeliğe sahiptir? Eğer *fair play* ilkesinin kısa sürede başarılı olup olmayacağını düşünürsek tahminlerde bulunabiliriz. Elbette köylerde yapılan bir icarın işleyişini ve sonuçlarını tahmin edebiliriz. Ancak uzun süreli bir kooperatifte (toplum) bunun uygulanışının başarılı veya başarısız olduğu eşit bir tahmine sahiptir. Nitekim Hayek'e (2013) göre insan aklı bu tedrici gelişen kompleks sosyal işbirliği ağını bütün boyutları ile kavrayabilecek yeterliliğe sahip değildir.

Aynı zamanda bu sistemde cezanın meşrulaştırılması gibi bir durum ortaya çıkar. Çünkü ceza, işbirliğini kötü bir şekilde kullanan veya yasalara uymayan kişilere caydırıcı bir neden sunar. Adil bir oyunda kimse ceza riskini –bu kendi yararına olsa dahi- kabul ederek işbirliğine girmez. Dagger her ne kadar cezanın eleştirisinin nedeninin *fair play* teorisinin yanlış



anlaşılmasından kaynaklandığını iddia etse de, hiçbir işbirlikçi tutumda bireyler ceza alma riskini göze alamazlar. Başka bir deyişle, üyelerin ortak bir teşebbüste işbirlikçi olarak değil, özellikle baskı tehdidi ile yasaya uyan devlet hizmetlerinin alıcıları olarak birbirlerini görmeleri halinde, bu işbirlikçi planın ayakta kalması güçtür. Bu nedenle politik yükümlülüklerin bir gerekçesi olan *fair play* ilkesinin tartışmalı olacağı muhtemeldir.

Bununla birlikte Dworkin'in toplumsal yükümlülükleri ortak yükümlülükler olarak ele alması birçok eksikliği beraberinde getirir. Nitekim siyasal yaşam ve aile hayatı deneyimleri ortak değildir. Dworkin'in savunduğu ortak yükümlülükler küçük gruplar için geçerlidir. Dolayısıyla politik yükümlülüklerin ortak yükümlülüklerle temellendirilmesi ilkel toplumlar için geçerli bir duruma sahip olabilir. Kompleks toplumsal bağların bu şekilde düşünülmesi yükümlülükler için temel oluşturamaz. Sonuç olarak, istemediği veya tercih etmediği bir şey kendisine verildi diye kişinin bir yükümlülük altına gireceği doğru bir iddia mıdır? yada zorunlu olarak doğduğumuz bir toplumun yasalarına neden itaat etmek zorundayız? 'yükümlü olduğumuz için', 'ortak bağlarla bağlı olduğumuz için', "verdiğimiz sözü tutmamız gerektiği için" (Hume, 1985: 481), 'hepimizin yararına olduğu için' şeklindeki tüm cevaplar aynı ritüelde yapılan haklılandırmalardır. Ancak "toplum başka şekilde var olamazdı" (Hume, 1985: 481) şeklinde yapılan bir gerekçelendirme daha yerinde bir cevaptır. Böylece toplumsal yapının devam edebilmesi için hem yasanın varlığı hem de yasaya gösterilen itaatin olması gerekir.

### Kaynaklar

- Arneson, R. J. (1982). "The Principle of Fairness and Free Rider Problems". *Ethics*, 92(4), 616-633
- Bentham, J. (1977). *A Comment on The Commentaries and A Fragment on Government*. (J. Burns, & H. Hart,) London: Athlone Press.
- Brandt, R. (1964). The Concepts of Obligation and Duty. *Mind*(73), 374-93.
- Burke, E. (1866). Appeal from the New to the Old Whigs. *Little Brown*, 4, 164-167.
- Dworkin, R. (1998). *Law's Empire*. Portland: Hart Publishing.
- Dagger, R. (1993). "Playing Fair with Punishment". *Ethics*, 103(3), 473-488.
- Dagger, R. (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New



- York: Oxford University Press.
- Estlund, D. (2008). *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. New Jersey: Princeton: Princeton University Press.
- Gilbert, M. (2006). *A Theory of Political Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilbert, M. (2013). *Joint Commitment: How We Make The Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Green, T. H. (1999). *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*. Canada: Batoche Books.
- Green, L. (2002). "Law and Obligations". J. C. Shapiro(Ed.). *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. (1955). Are There Any Natural Rights? *Philosophical Review*, 64(2), 175-191.
- Hart, H. L. (1982). *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2014). *Leviathan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, D. (1985). *Essays Moral, Philosophical and Literary*. E. F. Miller (Ed.). Indianapolis: Liberty Press.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (Ç. E. Baylan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Klosko, G. (2004). *The Principle of Fairness and Political Obligation*. Lanham: Rowman.
- Klosko, G. (2005). *Political Obligations*. Oxford: Oxford University Press.
- Klosko, G. (2011). "Are Political Obligations Content Independent?". *Political Theory*, 39(4), 498-523.
- Kropotkin, P. A. (2015). *Anarşi*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Kaos Yayınları.
- Nozick, R. (2015). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. (A. Oktay, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Parekh, B. (1993). A Misconceived Discourse on Political Obligation. *Political Studies*(41), 236-251.
- Perry, S. (2004). "Associative Obligations and The Obligation To Obey The Law". *Conference on Exploring Law's Empire: The Jurisprudence of Ronald Dworkin*. Oxford University Press.



- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1969). "The Justification of Civil Disobedience". *American Political Science Association*, (s. 176-189).
- Rawls, J. (1964). "Legal Obligations and the Duty of Fair Play". S. Hook (Ed.). *Law and Philosophy* (3-18). New York: New York University Press.
- Rawls, J. (2001). "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı". Y. Coşar (Ed.). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (s. 55-78). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Raz, J. (2006). "The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception". *Minnesota Law Review*, (90), 1003-1044.
- Ross, W. (1930). *The Right and The Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Simmons, A. J. (1996). Associative Political Obligations. *Ethics*, 106(2), 247-273.
- Simmons, A. J. (1979). "The Principle of Fair Play". *Philosophy & Public Affairs*, 8(4), 307-337.
- Steinberger, P. (2004). *The Idea of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tamir, Y. (1993). *Liberal Nationalism*. NJ: Princeton: Princeton University Press.
- Wacks, R. (2016). *Hukuk Kuramını Anlamak*. (Çev. Ş. Ünver, S. Ünver, F. Süzgün). Ankara: Astana Yayınları.

**Öz:** Bireyler sadece hukuk bağlamında hakiki ahlaki yükümlülüklerle sahipler midir? Yasama organının bazı gereklilikler ihdas etmesi, vatandaşlara itaat etmek için pratik bir neden sunmanın yanında ahlaki bir neden de verir mi? Böyle bir ahlaki neden, çıkarılan yasayı onaylamayan veya ilke itibarıyla bu yasanın yanlış olduğunu düşünen bireyler için de geçerli midir? Eğer bireylerin bu nitelikte ahlaki yükümlülüğü yoksa o zaman devletin cebir kullanma ehliyeti ciddi ölçüde, belki de tümüyle, boşluğa düşer. Bunun yanı sıra toplumda itaatsizlik baş gösterir. Bu nedenle itaat yükümlülüğü her toplumda zorunlu görülmüştür. Bu çalışmada yükümlülüklerin nasıl temellendirildiği, itaat etmemizin gerekçesi olarak ne gösterildiğini tartışacağız. Bununla birlikte haksız olan bir yasaya karşı itaat yükümlülüğümüzün olup olmadığını ele alacağız. Aynı zamanda yükümlülüğün, politik işlevleri desteklemek için ahlaki bir temelinin olmayacağını iddia edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Birey, politik yükümlülük, yasal yükümlülük, fair play, ortak yükümlülükler.

