

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**HANNAH ARENDT'İN HAKLARA SAHİP OLMA
HAKKI VE MÜLTECİ KRİZİ**



YÜKSEK LİSANS TEZİ

Irmak KEPENEK

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

HAZİRAN 2021

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**HANNAH ARENDT'İN HAKLARA SAHİP OLMA
HAKKI VE MÜLTECİ KRİZİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Irmak KEPENEK

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

HAZİRAN 2021

ÖNSÖZ

Mülteci haklarının fikirsel temeline bir nebze katkı sunabilmesini umduğum bu çalışmadaki rehberliği için, derslerini almaya başladığım ilk günden beri araştırmak istediğim, ilgimi çeken her konuda beni yönlendiren, sonsuz nezaketiyle yanımda olan tez danışmanım Doç. Dr. Birden Güngören Bulgan'a sonsuz teşekkür borçluyum. İstanbul Bilgi Üniversitesinde meslek hayatına başladığım günden bugüne desteğini her an hissettiğim, eleştirileri zihnimde her gün yeni bir kapı açan Dr. Öğr. Üyesi Gökçe Çataloluk'a minnettarım. Bitmeyen sabırlarıyla her yazdığımı okuyan, yol gösteren, ihtiyacım olan her an yanımda olan hocalarımın verdiği ilham, bu tezi mümkün kıldı.

Karşılaştığım her engelde yanımda olan; rehberliklerinden, sabırlarından, yol arkadaşlıklarından çok şey öğrendiğim sevgili ailemin; annem Reyhan Kepenek ve babam Sezai Kepenek'in desteği her zaman benimleydi.

Son ana kadar yazdıklarımı satır satır okuyan, saatlerce fikirlerimi dinleyen, değerlendiren çok sevdiğim arkadaşım Ar. Gör. Hilal Nur Şarbak'a; bu süreçte akademik ve manevi desteklerini esirgemeyen sevgili arkadaşlarım Ar. Gör. Arca Alpan'a, Ar. Gör. Şeyma Cebeci'ye ve Ar. Gör. Başak Ekinci'ye müteşekkirim. Karşıma çıkan her zorlukta yardımına koşan, fikirlerine çok önem verdiğim İstanbul'daki ailem Duru Su Kadioğlu ve Ülkü Uykun; ihtiyacım olduğunda yardımlarını esirgemeyen sevgili arkadaşlarım Barkın Bilgili, Erman Kayhan, Duygu Kalkanlı, İlke Albar ve sayamadığım dostlarımın desteğinin anlamı çok büyük.

Yurtiçi Yüksek Lisans bursu kapsamında sağladığı destek için Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırmalar Kurumu Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığına (TÜBİTAK-BİDEB) teşekkür ederim.

Irmak Kepenek

Haziran, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER	ii
KISALTMALAR	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	ix
ÖZET.....	xiii
GİRİŞ	1
I. HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI VE İNSAN HAKLARI	9
A. Haklara Sahip Olma Hakkının Kaybına Giden Süreç	12
B. Hannah Arendt'in İnsan Hakları Eleştirisi	17
1. İnsan Haklarının Soyutluğu ve İnsan ile Yurttaşın Ayırt Edilememesi	17
2. Hakların Korunmasının Ulus-Devlete Bırakılmasındaki Çelişki ve Uluslararası Koruma Mekanizmalarının Önemi.....	23
3. İnsan Haklarının Merhamet Meselesi Haline Gelmesi ve Kurumsal Güvencelerin Önemi	29
C. Haklara Sahip Olma Hakkında Görülen İlk Çelişkiler	32
1. Burke'ün Doğal Hakların Eleştirisinden Kültürel Göreceliliğe mi?	32
2. Haklara Sahip Olma Hakkı, İnsan Haklarının Kaybolan Temeline Alternatif Sunabilir mi?	36
D. Kamusal Alan ve Özel Alan Ayrımının İnsan Hakları Bakımından Önemi	42

II. DÜŞÜNSEL KÖKENLERİNDEN MÜLTECİ KRİZİNE HAKLARA SAHİP OLMA HAKKININ KONUMU	58
A. Ahlaki Bir Talep Olarak Haklara Sahip Olma Hakkı?	59
1. Arendt'te İnsan Haklarının Güvencelerine İlişkin Kantçı İdealin Eleştirisi	64
2. Konukseverlik Hakkı ve Haklara Sahip Olma Hakkına İlişkin Bir Karşılaştırma.....	68
3. Öteki Etiği ve Yapıbozumsal Adaletin Konukseverlik ve Mülteci Hakları Açısından İmkanları.....	75
a. Öteki Olarak Mültecinin İnsan Hakları.....	75
b. Konukseverliğin Yapıbozumu	85
B. Haklara Sahip Olma Hakkının Siyaset Felsefesindeki Konumu ve Mülteci Politikalarındaki Yeri	89
1. <i>Zoē, Bios Politikos</i> ve Haklara Sahip Olma Hakkı.....	89
2. Kamusal Alanın Öznesi Olabilmek.....	91
3. Kamusal Alana Atfedilen Önemin Çelişkisi	97
4. Biyopolitika Bağlamında Haklara Sahip Olma Hakkını Okumak.....	102
a. Kutsal İnsan Olarak Mültecinin İnsan Hakları.....	104
b. İstisna Alanına Hapsolmuş Mülteci	110
SONUÇ.....	118
KAYNAKÇA	126
ÖZGEÇMİŞ.....	142

KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
AİHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AİHS	: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
A.g.e.	: Adı geçen eser
AYM	: Anayasa Mahkemesi
B. No.	: Başvuru Numarası
Bkz.	: Bakınız
BMMYK	: Birleşmiş Milletler Mülteci Yüksek Komiserliği
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Para.	: Paragraf
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfaları
Vd.	: Ve devamı / ve diğerleri
YUKK	: Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu

RÉSUMÉ

«Les origines du totalitarisme», publié quelques années après la fin de la Seconde Guerre mondiale, intègre les nombreux arguments intéressants de Hannah Arendt concernant le processus de totalitarisme. La thèse de l'étude consiste en des critiques sur la notion de droits de l'Homme, dans la portée des arguments mentionnés. Selon Arendt, le dénuement de la personnalité juridique de son propre État protection crée un droit plus fondamental et prioritaire que les droits de l'Homme, car il n'y a plus aucun moyen de revendiquer les droits humains. Ce droit, conceptualisé par Arendt comme « le droit d'avoir des droits », est une condition préalable à la validité de tous les autres droits fondamentaux. À la suite de la l'apatridie croissante par la politique des États depuis les années 1930, les apatrides devenus dépourvus du cadre politique de l'État, ont perdu leur droit d'avoir des droits avec tous les autres droits fondamentaux. Arendt identifie également cette privation de droits comme étant dépourvue de place dans un monde où les idées et les actions prennent une signification. Arendt suggère que, les actes contre les personnes privées de la protection de l'État étant dispensées du contrôle juridictionnel, a fourni un environnement pour les expériences de la Seconde Guerre mondiale.

La critique d'Arendt sera évaluée dans trois sujets distincts dans cette étude. D'abord, l'attribution des droits de l'Homme et la citoyenneté, comme depuis la Déclaration Française des Droits de l'Homme et le Citoyen, des références sont faites à un humain abstrait qui n'existe pas. Deuxièmement, comme la consignation des applications des droits de l'Homme aux États n'est pas suffisante seulement, il y a un besoin légitime d'un mécanisme de droit supranational. Après la Seconde Guerre mondiale, fondation de juridictions supranationales telles que la Cour européenne des droits de l'Homme et la Cour pénale internationale, prouve que les critiques d'Arendt sont réciproques à l'égard de la communauté internationale. Troisièmement, la grande importance de ne pas confier les droits de l'Homme à la compassion, qui est supposée d'être présente dans la nature humaine, pour pouvoir empêcher les crises humanitaires de se produire.

Arendt, tout en critiquant l'approche qui considère la source des droits de l'Homme comme droits naturels, en tenant compte des sombres expériences des deux guerres mondiales, suggère que l'approche d'Edmund Burke est pragmatiquement solide, ce que Burke proclame que les droits de l'Homme peuvent être garantis uniquement dans le contexte de la société et de l'État, plutôt que d'être un droit naturel qui est universel. Cette suggestion soulève la question de savoir si Arendt revendique que les droits de l'Homme sont culturellement relatifs ou pas. Cependant, comme les points de vue de Burke ont le potentiel d'approfondir les problèmes que Arendt se prononce sur les réfugiés et comme elle souligne l'importance des principes universels pour garantir la dignité humaine, la critique d'Arendt diffère des vues de Burke. Cette première critique sur les suggestions d'Arendt sont examinées dans le cadre de la philosophie du droit, comme « le droit d'avoir des droits » incorpore une critique directe des droits naturels.

De manière similaire, Jacques Rancière suggère aussi que l'égalisation des droits de l'Homme avec droits de citoyenneté, restreint les droits de l'Homme à une « tautologie » ou à un « vide ». D'autre part, Seyla Benhabib prétend qu'Arendt n'offre pas une base viable pour les droits de l'Homme et droit d'avoir des droits, sa propre manifestation, sur laquelle se construire, par souci de critiquer le point de vue qui reconnaît les droits naturels comme la base des droits de l'Homme. L'importance de ce problème se manifeste lorsque la question suivante est posée : sur quelle base les réfugiés qui ne bénéficient pas de la protection de l'État et ont quitté leurs pays respectifs en raison de menaces discriminatives peuvent revendiquer leurs droits fondamentaux ? Concernant les droits de l'Homme et le droit d'avoir des droits qui permet les droits de l'Homme sur l'hypothèse d'Arendt; la base selon laquelle la demande des réfugiés d'être inclus dans la société peuvent être rencontrés, sont étudiés dans la section 2 comme le sujet d'une large discussion dans le cadre de la philosophie morale.

Pour être en mesure de comprendre la pertinence qu'Arendt attribue au mécanisme étatique en ce qui concerne droits de l'Homme, il faut se référer à « La condition humaine » de l'auteur et à un examen étendu de la théorie politique. Selon Arendt, les droits ne s'héritent pas à la naissance, mais plutôt rendu possible par l'organisation sociale, et en s'accordant sur une promesse commune indiquant l'égalité. Lorsqu'une personne est exclue de ce terrain d'égalisation, elle est réduite à ses traits inaltérables tels que la race et le sexe, au fur et à mesure qu'il devient privé de la protection de l'état. Alors que la distinction entre deux sphères s'estompe avec la modernité, le terrain commun où les problèmes publics peuvent être discutés et négociés s'estompe également. Arendt affirme que, l'apatride n'étant pas titulaire de droits, sujet de cette discussion à la suite de la l'État ne fournissant pas ce terrain d'entente et cette protection juridique, a fait toutes les atrocités du Seconde Guerre mondiale ordinaire pour les apatrides.

Le point de vue d'Arendt qui s'inspire des points de vue grecs anciens sur la distinction entre espace public et l'espace privé, porte les traces de la position qui suggère que les intérêts personnels appartiennent au espace privé, plutôt que la sphère publique où les questions concernant tous les segments de la société sont tenus. D'un autre côté, une telle importance attribuée à la sphère publique peut non seulement manquer d'aborder les problèmes détectés par Arendt, des segments défavorisés de la société en termes de visibilité; mais peut également restreindre les revendications juridiques des droits de l'Homme à un cercle vicieux en faisant l'expression de ces revendications plus difficile.

Cette critique sur la capacité du réfugié à être un sujet politique et à s'exprimer, va être étudiée dans la section 2 dans le cadre d'une discussion plus large qui nécessite de se référer aux positions des nombreux auteurs sur le droit d'avoir des droits dans le contexte de la philosophie politique.

Étant membre d'une génération qui a perdu confiance dans les droits de l'Homme et une réfugiée elle-même, Arendt attribue la frustration des réfugiés concernant les droits humains à sa propre expérience d'immigration. Les expériences que les apatrides privés d'un statut politique et protection juridique ont dû rencontrer, les a fait agir avec une grande méfiance envers toute opinion sur les droits universels qui ne proviennent pas d'un mécanisme juridique institutionnel.

La section 2 de cette étude se concentre sur les deux questions sans réponses susmentionnées qui nécessitent une approche globale incluant non seulement le travail d'Arendt, mais le reste du corpus aussi. Le premier est l'échec de la critique d'Arendt à offrir une base viable pour droits de l'Homme et le droit d'avoir des droits à revendiquer. Cette fondation sera évaluée sur si le droit d'avoir des droits crée une obligation morale pour le pays d'accueil que les réfugiés exigent des droits de, ou non. De plus, s'il ne s'agit pas de droits naturels, quels peuvent être les bases moraux de droits humains?

Arendt suggère que, la conviction d'Emmanuel Kant que les droits de l'Homme seront garantis par un ordre international composé de républiques pacifiques et de l'humanité dans son ensemble est falsifié par totalitarisme. En revanche, le droit d'hospitalité, qui se définit comme la troisième condition pour la paix éternelle de Kant, propose la limitation des lois sur la citoyenneté mondiale conformément aux conditions de l'hospitalité universelle. La condition mentionnée reconnaît que les permis de séjour permanents relèvent de l'autorité souveraine de l'État, pourtant, il note le rejet d'une application d'étranger dont la vie est en danger et qui n'est pas hostile comme injuste. Il y a critiques selon lesquelles le droit d'hospitalité est une garantie insuffisante dans le contexte des demandes des réfugiés d'être acceptés dans une société, car il s'accommode d'un manque de sens de l'obligation puisque les possibilités de recours sont exclues en cas de rejet. Jacques Derrida s'efforce de reformulation de l'hospitalité comme exigence éthique, au sein d'une compréhension de justice déconstructive, compte tenu des critiques d'Arendt concernant les motifs insuffisants pour les droits de l'Homme et le droit de demander l'asile.

Derrida fait appel à l'approche « éthique de l'Autre » d'Emmanuel Levinas. L'éthique de la D'autre centre autour de la responsabilité éthique envers « l'Autre », par opposition à l'Occident notion de centrage autour de « ego ». Cette responsabilité éthique, qui naît de demande de justice de l'autre, doit être prise en compte dans le concept de revendication de droits et doit être transférée à des motifs juridiques et politiques, pour que cette responsabilité soit clarifiée et concrétisé. L'éthique de l'autre, centrant la prise en compte des exigences éthiques vers le droit pendant les crises juridiques, est considéré comme un catalyseur pour la hiérarchisation des demandes des réfugiés de droits plutôt que la citoyenneté. En même temps, en suivant la ligne qui part de la critique de Kant par Arendt et accédant à l'éthique de l'altérité est tout à fait importante pour compléter la partie manquante de la démarche solidaire que vise le droit d'avoir des droits, dans le cadre de la convergence vers une obligation éthique privilégiant les droits des réfugiés. L'approche de la justice déconstructive présente un cadre vaste pour détecter et réévaluer les obstacles systématiques qui se dressent dans les systèmes judiciaires des États-nations et leurs revendications de cohérence, ce qui entrave l'exercice du droit de demander l'asile.

Une autre critique importante du droit d'avoir des droits qui est mentionnée dans la section 1 et laissé à la section 2 d'être répondu dans une manière holistique, était le risque de faire taire et normaliser les problèmes déterminés par l'auteur concernant les groupes défavorisés qui ne sont pas habitants réguliers de la sphère publique tels que les réfugiés, bien que son intention soit la contraire. Dans cette section, l'étude où le droit d'avoir des droits sera examiné dans le contexte de la philosophie politique, afin d'être en mesure de comprendre l'importance attribuée à la sphère publique en termes de propriété des droits par Arendt, une méthodologie holistique sera suivie jusqu'au bout ; qui insiste sur la différence entre les concepts de la Grèce

antique de « vie nue » (*zoē*) qui s'identifie à la vie domestique et à la « vie politique » (*bios politikos*) qui est la terrain de négociation commun d'une société. En suivant la ligne qui part de Ancien Grèce et atteint Arendt, la critique de la façon dont le droit d'avoir des droits est formulé peut invalider les demandes de groupes défavorisés qui rencontrent déjà des obstacles en tant que sujet de la sphère publique. Cette critique suggère également que la négligence d'Arendt quant à la reconnaissance du fait que les réfugiés ne peuvent pas faire partie de la sphère publique, par conséquent, sa solution présente une approche qui pourrait approfondir les questions problématiques détecté par elle-même. Cette préoccupation est réalisée par la position d'Arendt à la suite de la célèbre affaire de *Brown v. Conseil de l'éducation de la Cour suprême des États-Unis*. La position d'Arendt corrobore les inquiétudes suscitées par son raisonnement, selon lequel les groupes défavorisés ne peuvent agir en tant que sujet public et politique.

Une autre perspective sur Arendt dans le contexte de la philosophie politique est suggérée par l'approche biopolitique de Giorgio Agamben. Tout comme Arendt, il fonde également son point de vue sur la distinction *zoē* - *bios politikos* de Grèce ancien, mais atteint un résultat différent. Bien que les réfugiés qui sont privées de la protection de l'État sont présumées être une « l'homme réelle de droits » lorsque l'universel les droits de l'homme doivent être actualisés; Arendt considère que ce cas est en contradiction avec l'approche des droits naturels, Arendt étant elle-même une figure révélatrice des crises des droits humains.

Contrairement à Arendt, ce cas n'est pas contradictoire selon Agamben. Même si Agamben ne pointe pas de situation idéale, il se soucie de réfléchir à la notion de demande d'asile pour une nouvelle approche politique où le statut juridique des réfugiés est sans cesse redéfini, où le réfugié est le sujet en appréhendant la politique des administrations marginalisants, où ils ne sont pas emprisonnés dans des régimes d'exclusion et qui contient un statut juridique sécurisé. Diverses violations des droits des réfugiés aux frontières en ce jour et le temps, montre que les préoccupations d'Arendt et d'Agamben sont toujours valables, et nous oblige à penser sur les origines intellectuelles des problèmes et violations systématiques que les droits de l'Homme et la rencontre des réfugiés.

Défendre la conclusion d'Arendt selon laquelle suggérer que les droits de l'Homme sont égaux à la citoyenneté avec le même niveau de confiance, semble difficile car l'existence d'instances judiciaires internationales organismes visant à garantir les droits de l'Homme aux niveaux mondial et régional sont toujours répandues. Cependant, parallèlement à l'existence de ces organismes, la prise en compte des zones d'ombre créées par les réglementations affaiblissant la garantie du droit des réfugiés et du droit des droits de l'Homme, et les violations que les réfugiés rencontrent partout dans le monde; crée la nécessité de se demander si les mécanismes juridiques veillants à la notion de droits humains contiennent des obstacles systématiques à la capacité des réfugiés de revendiquer droits ou non. Cette étude a porté sur la question de savoir si les violations systématiques des droits des réfugiés ont une base intellectuelle, et si une solution peut être rendue possible dans le cadre de théorie du droit. Outre le fait que la solution d'Arendt est cyclique, arguant de la validité sont ses déterminations dans le cadre de la crise du droit humain prises par elle il y a 70 ans, est crucial pour pouvoir remarquer si les contradictions dans les hypothèses fondamentales de théorie des droits de l'Homme sont toujours valables ou non.

ABSTRACT

‘The Origins of Totalitarianism’, published a few years after the end of World War II, incorporates Hannah Arendt’s many interesting arguments regarding the totalitarianism process. The thesis of the study consists of critics on the notion of human rights, within the scope of mentioned arguments. According to Arendt, one’s destitution of her own state’s legal protection means to lose a right that is more fundamental and prioritized than human rights, as there are no means left to claim human rights. This right, conceptualized by Arendt as ‘the right to have rights’, is a prerequisite for all the other fundamental rights to be valid. As a result of the increasing statelessness by states’ policy since the 1930s, the stateless people who became destitute of the state’s political framework, lost their right to have rights with all the other basic rights. Arendt also identifies this deprivation of rights as being devoid of a spot in a world where ideas and actions reach significance. Arendt suggests that, the acts against the people who were deprived of the state’s protection being exempt from the judicial review, provided an environment for the experiences of World War II.

Arendt’s criticism will be evaluated within three separate topics in this study. First is, attribution of human rights to citizenship, as since French Declaration of Rights of Man and the Citizen, references are being made to an abstract human who does not exist. Second, as consignment of applications of human rights to states solely is not sufficient, there is a legitimate need for supranational law mechanism. Following World War II, foundation of supranational courts such as European Court of Human Right and International Criminal Court, proves that Arendt’s criticisms are reciprocated on the international community. The third is, the high importance of not consigning human rights to compassion, which is assumed to be prevalent in human nature, to be able to prevent humanitarian crises from happening.

Arendt, while criticizing the approach that construes the source of human rights as natural rights, taking the grim experiences within two world wars into consideration, suggests that Edmund Burke’s approach is pragmatically sound which Burke claims human rights can be ensured only within the context of society and state, rather than its being a natural right that is universal. This suggestion raises the question of whether Arendt claims human rights are culturally relative or not. However, as Burke’s views have a potential to deepen the issues that Arendt determines on refugees and as she emphasizes the importance of universal principles to ensure human dignity, Arendt’s criticism differs from Burke’s views. This first criticism on Arendt’s suggestions is examined within the scope of philosophy of law, as ‘the right to have rights’ incorporates a direct criticism of natural rights.

In a similar manner, Jacques Rancière also suggests that equalization of human rights with citizenship rights, restrains human rights to a “*tautology*” or “*void*”. On the other hand, Seyla Benhabib claims that Arendt fails to offer a viable foundation for human rights and right to have rights, her own manifestation, to be constructed upon, for the sake of criticizing the view that acknowledges natural rights as the basis of

human rights. The importance of this issue arises when the following question is asked: On what basis the refugees that are unable to benefit from state protection and left their relative countries because of discriminatory threats can claim their basic rights? Regarding human rights and the right to have rights that enables the human rights on Arendt's hypothesis; the basis that the demand of refugees to be included in the society can be met, are studied in the Section 2 as the subject of a broad discussion within the context of moral philosophy.

To be able to understand the relevance Arendt assigns to the state mechanism regarding human rights, one needs to refer to the writer's "The Human Condition" and a broader examination of political theory. According to Arendt, rights are not inherited as one is born, but rather made possible by social organization, and by agreeing on a common promise indicating equality. When a person is excluded from this equalizing ground, she/he is reduced to her/his unalterable traits such as race and gender, as she/he becomes deprived of state protection. As the distinction between two spheres fade away with modernity, a common ground where public issues can be discussed and negotiated also fades away, too. Arendt claims that, the stateless not being a rightsholder subject on this discussion as the result of the state not providing this common ground and legal protection, made all the atrocities of World War II ordinary for the stateless.

Arendt's view that is inspired by Ancient Greek views of distinction between public and private space, bear the traces of the stance that suggests personal interests belong to private space, rather than the public sphere where the issues concerning all segments of society are held. On the other hand, such importance attributed to public sphere, may not only fail to address the issues detected by Arendts, of disadvantaged segments of the society in terms of visibility; but may also restrain the legal claims for human rights to a vicious cycle by making the expression of these claims more difficult.

This criticism on the refugee's ability to be a political subject and to voice their matters, will be studied in Section 2 as a part of a broader discussion which requires referring various writers' stances on the right to have rights within the context of political philosophy.

As a member of a generation which lost confidence in human rights, and a refugee herself, Arendt predicates the frustration of refugees regarding human rights on her own immigration experience. The experiences that stateless persons who were deprived of a political and legal protection had to encounter, made them act with a great suspicion towards any opinion on universal rights that does not originate from an institutional legal mechanism.

Section 2 of this study is focused on the aforementioned two unanswered questions that require a comprehensive approach including not only Arendt's work, but the rest of the corpus, too. The first one is, the failure of Arendt's criticism to offer a viable foundation for human rights and the right to have rights to be claimed. This foundation will be evaluated on whether the right to have rights create a moral obligation for the host country that the refugees demand rights from, or not. Moreover, if not natural rights, what may be moral grounds of human rights?

Arendt suggests that, Immanuel Kant's belief that human rights will be guaranteed

by an international order consisting of peaceful republics and humanity as a whole, is falsified by totalitarianism. On the other hand, right of hospitality, which is defined as the third condition for eternal peace by Kant, proposes the limitation of world citizenship laws in accordance with conditions of universal hospitality. Mentioned condition acknowledges that permanent residence permits are within the state's sovereign authority, yet, it remarks the rejection of a foreigner's application whose life is in danger and who is not hostile as unfair. There are criticisms of right of hospitality being insufficient assurance within the context of refugees' demand to be accepted to a society, as it accommodates a lacking sense of obligation since appeal possibilities are ruled out in case of rejection. Jacques Derrida strives for the reformulation of hospitality as an ethical demand, within a deconstructive justice understanding, considering Arendt's criticism towards insufficient grounds for human rights and the right to seek asylum.

Derrida makes an appeal to Emmanuel Levinas' 'ethics of the Other' approach. Ethics of the Other centers around the ethical responsibility towards 'Other', as opposed to the Western notion of centering around 'ego'. This ethical responsibility, which originates from the other's demand of justice, needs to be considered in the concept of demand of rights, and needs to be transferred to legal and political grounds, for this responsibility to be clarified and concretized. The ethics of the other, centering the consideration of ethical demands towards the law during legal crises, is thought to be a catalyst for prioritization of refugees' demands of rights, rather than citizenship. At the same time, following through the line that starts from Arendt's criticism of Kant and reaches to the ethics of otherness is utterly important to complete the missing part of the solidarist approach that is aimed by the right to have rights, within the scope of converging towards an ethical obligation prioritizing the rights of the refugee. Deconstructive justice approach presents a broad framework to detect and reevaluate the systematic obstacles that are stationed in the nation-states' judicial systems and their claims of consistency, which hampers the exercising of the right to seek asylum.

Another significant criticism towards the right to have rights that is mentioned in Section 1 and left to Section 2 to be answered in a holistic manner, was the risk of silencing and normalizing the issues determined by the writer regarding disadvantaged groups that are not regular dwellers of the public sphere such as refugees, in spite of its intention being the opposite. In this section the study where the right to have rights will be examined within the context of political philosophy, in order to be able to comprehend the assigned importance of the public sphere in terms of right ownership by Arendt, a holistic methodology will be followed through; which dwells on the difference between Ancient Greek concepts of, 'bare life' (*zoē*) which identifies with household and 'political life' (*bios politikos*) which is the common negotiation ground of a society. Following through the line that starts from Ancient Greece and reaches Arendt, the criticism of the way that the right to have rights is formulated may invalidate the demands of disadvantaged groups that are already encountering obstacles in terms of being a subject of public sphere. This criticism also suggests that Arendt's neglect on the acknowledgement of refugees being unable to be a part of the public sphere, hence her solution to it presents an approach that might deepen the problematic issues detected by herself. This concern is realized by Arendt's position following the famous case of *Brown v. Board of Education* of the Supreme Court of the United States. Arendt's position corroborates

the concerns about her reasoning, regarding disadvantaged groups being unable to act as a public and political subject.

Another outlook on Arendt within the context of political philosophy is suggested by Giorgio Agamben's biopolitics approach. Just like Arendt, he also bases his view on Ancient Greek *zoē* - *bios politikos* distinction but reaches a different result. Although the refugees that are deprived of state protection are pre-supposed to be 'real person of rights' where the universal human rights should be actualized; Arendt determines this case to be a contradiction of natural rights approach, as Arendt herself being a figure revealing the human rights crises. Unlike Arendt, this case is not contradictory according to Agamben. Even though Agamben does not point out an ideal situation, by considering that legal status of refugees is constantly redetermined, he cares about putting some thought on the notion of seeking asylum for a new political approach, where the refugee is the subject by comprehending the politics of exceptional administrations, where they aren't imprisoned in regimes of exclusion and which contains a secure legal status. Various violations of refugee rights on borders in this day and time, shows that Arendt's and Agamben's concerns are still valid, and obliges us to think on the intellectual origins of the systematic problems and violations that human rights and the refugees encounter.

Defending Arendt's conclusion that suggesting human rights are equalized with citizenship with the same confidence level, seems to be difficult as the existence of international judicial bodies aiming to ensure human rights globally and regionally is still prevalent. However, along with the existence of these bodies, consideration of the gray areas created by regulations weakening the assurance of refugee law and human rights law, and the violations the refugees encounter all around the globe; creates the necessity to think on whether the legal mechanisms ensuring the human rights notion contain systematic obstacles for refugee's ability to claim rights or not. This study focused on whether the systematic violations of refugee rights have an intellectual basis or not, and how can a solution be made possible within the context of law theory. Apart from the fact that Arendt's solution is cyclical, arguing how valid still are the determinations within the scope of the human law crisis made by her 70 years ago, is crucial to be able to notice whether the contradictions in fundamental assumptions of human rights theory are still valid or not.

ÖZET

2. Dünya Savaşı'nın bitiminden birkaç yıl sonra yayımlanan 'Totalitarizmin Kaynakları' eseri, Hannah Arendt'in totalitarizme sürece dair birçok ilginç tespitini barındırır. Çalışmanın konusunu, bu tespitlerden insan hakları kavramına ilişkin eleştirileri oluşturmaktadır. Arendt'e göre kişinin, bağlı olduğu devletin korumasından mahrum kalması sonucunda insan haklarını ileri sürebileceği hiçbir mekanizma kalmamasıyla insan haklarından çok daha temel, onu önceleyen bir hakkın varlığı ortaya çıkmıştır. Yazarın 'haklara sahip olma hakkı' olarak kavramsallaştırdığı bu hak, diğer bütün temel hakları anlamlı kılan bir ön şarttır. 1930'lardan itibaren uyruksuzlaştırma politikalarıyla devletlerinin siyasi çatısından yoksun kalan mülteciler, bu şekilde insan haklarından çok temel bir haklarını; haklara sahip olma haklarını kaybederler. Arendt bu hakkın kaybını, aynı zamanda dünyada görüşlerinin ve fiillerinin anlam kazandığı bir yerden de mahrum olmak olarak tanımlar. 2. Dünya Savaşı'nın tecrübeleri, Arendt'e göre devletlerinin korumasından mahrum kalanlara karşı her türlü muamelenin hukukun denetimi dışında bırakılmasından kaynaklanmıştır.

Arendt'in bu eleştirisi, çalışmada üç ayrı başlık altında değerlendirilecektir. İlk olarak insan haklarının, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nden itibaren soyut ve var olmayan bir insana atıf yaparken aslında vatandaşlığa özgülenmiş olduğu eleştirisidir. İkinci olarak Arendt'e göre insan haklarını yalnızca devletlerin korumasına bırakmak başlı başına yeterli olmadığından ulus-üstü koruma hukuki mekanizmalarına da ihtiyaç vardır. 2. Dünya Savaşı'nı takiben uluslararası hukukta meydana gelen Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi ulus-üstü mahkemelerin kuruluşu gibi gelişmeler; Arendt'in dile getirdiği eleştirilerin dünya kamuoyunda karşılık bulduğunu göstermektedir. Arendt'in insan haklarına ilişkin çalışmada incelenecek üçüncü eleştirisi ise, insan haklarını insan doğasında bulunduğu varsayılan merhamete emanet edilmemesini, insani krizlerin tekrar etmemesi bakımından verdiği önemdir.

Arendt insan haklarının kaynağı olarak doğal hakları kabul eden yaklaşımı eleştirirken, iki dünya savaşı arası dönemin tecrübelerini de dikkate alarak, doğal olarak ve herkes için geçerli bir insan hakları yerine ancak bulunduğu toplum ve devlet bağlamında hakları haiz olunabileceğini belirten Edmund Burke'ün yaklaşımının pragmatik olarak tutarlı olduğunu öne sürer. Arendt'in bu yaklaşımı, insan haklarının kültürel olarak göreceli olduğunu mu savunduğu sorusunu gündeme getirir. Ancak hem Burke'ün görüşlerinin Arendt'in mülteciler yönünden tespit ettiği sorunları derinleştirecek olması nedeniyle hem de insan onurunu güvenceye alacak evrensel bir ilkeye yaptığı vurgu nedeniyle Arendt'in eleştirisinin Burke'ün görüşlerinden ayrıldığı belirtilmektedir. Arendt'in görüşlerine yönelik bu ilk eleştiri, haklara sahip olma hakkının doğrudan bir doğal hak eleştirisi içermesi nedeniyle kavramın açıklandığı 1. Bölüm'de, hukuk felsefesi bağlamında incelenmiştir.

Aynı şekilde Jacques Rancière, Arendt'in insan haklarını yurttaş haklarıyla eşitlemesinin, insan haklarını bir "totalolojiye" ya da "hiçliğe" hapsettiği eleştirisinde bulunur. Öte yandan Şeyla Benhabib Arendt'in, insan haklarını bakımından

vatandaşlığın ön şart olduğu tespitinde bulunup insan haklarının temeli olarak görülen doğal haklar yaklaşımını eleştirirken ne insan haklarının ne de kendi ortaya koyduğu haklara sahip olma hakkının üzerine inşa edilebileceği bir temel sunduğu dile getirir. Bu konunun önemi, ayrımcı bir sebebe dayanan zulüm tehdidiyle ülkesinden kaçan, ülkesinin korumasından yararlanamayan mültecilerin hak taleplerini hangi temele dayanarak öne sürebilecekleri konusunda ortaya çıkar. İnsan haklarının ve Arendt'in kuramında onu mümkün kılan haklara sahip olma hakkının; mültecinin bir toplum tarafından içerilme talebinin kabul edilmesinin hangi temelde öne sürülebileceği, ahlak felsefesi bağlamında yapılacak geniş bir tartışmanın konusu olarak 2. Bölüm'e bırakılmıştır.

Arendt'in insan hakları bakımından devlet mekanizmasına atfettiği önemi anlayabilmek için, yazarın 'İnsanlık Durumu' eserine ve siyaset kuramının daha kapsamlı bir incelemesine başvurmak gerekir. Arendt'e göre haklar; doğuştan var olmayıp insanların bir topluluk bilinciyle karşılıklı olarak birbirlerine eşitliğe ilişkin verdikleri sözle mümkün olur. Bu eşitleyici zeminden mahrum kalmakla insan, Arendt'in düşüncesinde yalnızca doğuştan getirdiği ırk, cinsiyet gibi değiştirilemez özelliklerine indirgenmiş olup siyasi bir çatı olarak devletin korumasından mahrum kalır. Moderniteyle kamusal alan ile özel alan arasındaki farkın silikleşmesi, toplumsal meselelerin müzakere edilebileceği bir ortak zemin de ortadan kalkmış olur. Arendt'e göre görüşleri ve sözleri anlamlı kılan bu kamusal alanı sağlayan bir devletin korumasından mahrum kalan devletsizin artık hak öznesi olmaması nedeniyle 2. Dünya Savaşı'nda devletsizlere yapılan bütün müdahaleler normal kabul edilmiştir.

Arendt'in Antik Yunan düşüncesinden etkilendiği kamusal alan-özel alan ayırımına dayanan bu düşünce, kişisel meselelerin toplumun tamamını ilgilendiren siyasi konulara özgülenen konuşulduğu kamusal alana değil özel alana ait olduğu görüşünün izlerini taşımaktadır. Öte yandan kamusal alana atfedilen bu önemin, mülteciler gibi kamusal görünürlük açısından dezavantajlı kesimlerin, Arendt'in de tespit ettiği sorunlarına çözüm getirmek yerine hak taleplerinin ifadesini zorlaştırarak bir kısır döngüye hapsedeceği eleştirisiyle karşılaşır. Mültecinin siyasi öznelğine ve sorunlarının dile getirebilmesine ilişkin bu eleştiri, siyaset felsefesi bağlamında haklara sahip olma hakkının, farklı yazarların görüşleri çerçevesinde konumlandırılmasını da gerektiren kapsamlı bir tartışmanın konusu olarak 2. Bölüm'de ayrı bir başlıkta incelenecektir.

İnsan haklarına duyulan güvenini kaybetmiş bir neslin mültecilik deneyimi olan bir üyesi olarak Arendt, kendisi gibi mültecilerin insan haklarına ilişkin hayal kırıklığını bu deneyimine dayandırır. Siyasi bir çatının korumasından yoksun kalan devletsizlerin yaşadığı tecrübe onların, kurumsal hukuki mekanizmalara dayanmayan herhangi bir evrensel hak düşüncesine büyük bir şüpheyile yaklaşmalarına neden olmuştur.

Çalışmanın 2. Bölümü, 1. Bölüm'de sorulan ancak cevabı, kapsamlı ve Arendt'in eserlerinin dışında yapılacak bir incelemeyi gerektiren, yukarıda bahsedilen iki cevaplanmamış soruya odaklanmıştır. Bunlardan ilki, Arendt'in getirdiği eleştirinin, insan hakları ve haklara sahip olma hakkının öne sürülebilmesini mümkün kılan herhangi bir temel sunmuyor oluşudur. Bu temelin aranması, haklara sahip olma hakkının aynı zamanda mültecilerin sığınma talebinde bulundukları bir ülke için ahlaki bir yükümlülüğe tekabül edip etmediği bakımından değerlendirilmiştir. Öte

yandan insan haklarının temelinin doğal haklar değilse hangi temel üzerine inşa edilebileceği sorusu üzerinde durulacaktır.

Arendt'e göre Immanuel Kant'ın, insan haklarının, barışçıl cumhuriyetlerden oluşan bir uluslararası düzen ve insanlık tarafından güvence altına alınacağı inancı, totalitarizm tecrübesiyle yanlışlanmıştır. Öte yandan Kant'ın ebedi barışın üçüncü şartı olarak belirlediği konukseverlik hakkı, dünya vatandaşlığı hukukunun sınırlarının evrensel konukseverlik koşullarına göre sınırlanmasını öngörür. Bahsedilen şart, kalıcı ikamet izninin devletin egemenlik yetkileri kapsamında olduğunu ancak düşmanca davranmayan ve reddi halinde hayatı tehlikede olacak yabancıların ikametinin reddinin de adil olmayacağını öngörür. Konukseverlik hakkının, reddi halinde başvuru imkanına imkan vermeyen eksik bir sorumluluk anlayışı barındırması nedeniyle, mültecilerin bir topluma kabul edilme talepleri yönünden yetersiz bir güvence olduğu eleştirisinde bulunmaktadır. Jacques Derrida, Arendt'in insan haklarına ve sığınma hakkına yönelik endişelerini dikkate alarak konukseverliğin bir etik talep olarak yapıbozumsal adalet anlayışıyla baştan formüle edilmesine uğraşır.

Derrida, bu girişiminde Emmanuel Levinas'ın öteki etiği yaklaşımına başvurur. Öteki etiği, Batı düşüncesinin 'ben' öznesine odaklanmasına karşılık 'öteki'ye yönelik etik sorumluluğu merkeze alır. Ötekinin adalet talebiyle başlayan bu sorumluluğun, somutlaşması ve belirginleşmesi için hak talepleri bağlamında düşünülmesi; hukuki ve siyasi zemine aktarılması gerekir. Hukuk krizlerinin hukuka yönelen etik talepleri dikkate almasını merkeze alan öteki etiği, vatandaşlığı ve egemenlik haklarını değil mültecilerin hak taleplerini önceleyecek bir sığınma yaklaşımına ön ayak olabileceği düşünülmektedir. Aynı zamanda Arendt'in Kant eleştirisinden başlayıp ötekilik etiğine ulaşan hattı takip etmek, haklara sahip olma hakkının hedeflediği dayanışmacı yaklaşımda eksik görülen temeli tamamlamaya; mülteciyi önceleyen bir etik sorumluluğa yaklaşmak bakımından önemlidir. Yapıbozumsal adalet yaklaşımı, ülkelerin hukuklarına yerleşen ve sığınma hakkının kullanımını güçleştiren sistematik engelleri ve onların tutarlılık iddialarını tespit edip yeniden değerlendirebilmek için zengin bir çerçeve sunar.

Haklara sahip olma hakkına dair 1. Bölüm'de dile getirilen ve bütüncül bir bakışla cevaplanmak üzere 2. Bölüm'e bırakılan diğer önemli eleştiri, yazarın kamusal alana atfettiği bunca önemin, kamusal alanın düzenli sakinler olmayan mülteciler gibi dezavantajlı gruplar yönünden tespit ettiği sorunları, hedeflediğinin aksine, sessizleştirme ve normalleştirme riskidir. Çalışmanın haklara sahip olma hakkının siyaset felsefesi bağlamında değerlendirileceği bu kısımda Arendt'in hak özneliği bakımından kamusal alana atfettiği önemin anlaşılabilmesi için, yine bütüncül bir hat takip edilerek öncelikle kavramda Antik Yunan düşüncesinin biyolojik ihtiyaçlara özgülenen, ev ile özdeşleşen 'yalın yaşam' (*zoē*) kavramı ile kamusal bir aradalık ve müzakere zemini olan 'siyasi yaşam' (*bios politikos*) ayrımları üzerinde durulmuştur. Antik Yunan'dan Arendt'e uzanan hattın devamında, haklara sahip olma hakkının formüle edilme şeklinin, kamusal özneliği halihazırda engellerle karşılaşan dezavantajlı grupların taleplerini görünmez kılacağı eleştirisi yer alır. Bu eleştiri, Arendt'in mültecilerin sorunlarından birinin de kamusal alanın öznesi olamaması olduğunu yadsıdığını; bu nedenle tespit ettiği sorunları derinleştirecek bir yaklaşımı çözüm olarak sunduğu fikrini de barındırır. Bu endişe Arendt'in, Amerikan Yüksek Mahkeme'nin eğitimde ırk ayrımcılığının anayasal olmadığına ilişkin 1954 tarihli ünlü *Brown v. Board of Education* kararını takip eden süreçteki

pozisyonuyla somutlaşmıştır. Arendt'in pozisyonu, onun akıl yürütmesinde, temsiliyeti olmayan dezavantajlı grupların kamusal ve siyasi özne olabilmelerine ilişkin endişeleri doğrular niteliktedir.

Siyaset felsefesi çerçevesinden Arendt'e bir diğer başka bakış, Giorgio Agamben'in biyopolitika yaklaşımından gelir. Arendt'le benzer şekilde Antik Yunan'daki *zoē - bios politikos* ayırımından yola çıkarak ondan farklı bir sonuca ulaşır. Arendt, devletin korumasından yoksun mültecinin tam da evrensel insan haklarının şahsında somutlaşması gereken "*gerçek hakların insanı*" olması gerekirken insan haklarının krizini gözler önüne seren bir figür olması nedeniyle çelişki olarak tespit ettiği durum, Agamben açısından çelişki barındırmaz. İdeal bir duruma işaret etmese de Agamben, mültecilerin hukuki durumunun sürekli yeniden belirlendiği, istisna rejimleriyle yönetildiği politikaların kavranarak mültecinin öznesi olduğu, dışlama rejimlerine hapsedilmediği, güvenceli bir hukuki statüyü barındıran yeni bir siyaset düşüncesi için mültecilik kavramı üzerine düşünülmesini önemser. Günümüzde mültecilerin sınırlarda yaşadığı çeşitli hak ihlalleri, Arendt ve Agamben'in endişelerinin hala geçerli olduğunu, insan haklarının ve mültecilerin yaşadığı ihlallerin, sistematik sorunların düşünsel kökenleri üzerine düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Arendt'in yıllar önce insan haklarının vatandaşlığa özgülenmiş olduğuna ilişkin tespitini bugün aynı iddiayla savunmak, 2. Dünya Savaşı'nın ardından insan haklarının evrensel ve bölgesel koruması hedefiyle kurulan uluslararası yargı organlarının varlığı nedeniyle güç görünmektedir. Ancak bu organların varlığının yanında mülteci hukukunun ve insan hakları hukukunun korumasını zayıflatacak düzenlemelerle yaratılan gri alanlar ve mültecilerin dünya çapında yaşadığı hak ihlalleri göz önünde bulundurulduğunda, insan hakları düşüncesinin ve onu koruyan hukuki mekanizmaların düşünsel kökeninde mültecilerin haklara sahip olabilmesi ve haklarını öne sürebilmesi bakımından birtakım engeller barındırıp barındırmadığının düşünülmesi gerekir. Çalışma bu anlamda mültecilerin yaşadığı sistematik hak ihlallerinin düşünsel bir zemini olup olmadığının araştırılmasına ve bunların giderilebileceği bir yaklaşımın teorik olarak nasıl mümkün olabileceğine odaklanmıştır. Sunduğu çözümün döngüsellığı bir yanda dursa da Arendt'in mültecilerin tecrübesinden yola çıkarak insan hakları krizlerine ilişkin 70 yıl önce yaptığı, doğru soruları soran tespitlerinin bugün ne derece geçerli olduğunu tartışmak; insan hakları teorisinin temel varsayımlarındaki çelişkilerin bugün hala orada olup olmadığını görmek açısından önem taşır.

GİRİŞ

İnsan haklarının bütün insanlığı kapsayacak kadar geniş olup olmadığı sorusu, insan hakları bildirgelerinin art arda ilan edildiği dönemden beri sorulmaktadır. Evrensel insan haklarının herkesi kapsayıp kapsamadığı, neden bazı grupların devamlı olarak evrensellik iddiasına rağmen insan haklarının koruma kalkanının dışında kaldığı meselesi, insan hakları teorisini uzun süredir meşgul etmektedir. İnsan haklarının soyutluğu eleştirisi, Edmund Burke gibi yazarlar tarafından yapılmışsa da özellikle mülteciler¹ üzerinden şekillenen bir insan hakları eleştirisi, mülteci krizlerini anlamlandırabilmemiz için önem taşır.

Hannah Arendt'in 'Totalitarizmin Kaynakları' eserinin 2. Bölümü, 'Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu' başlıklı son kısmıyla biter. Bu başlık altında Arendt, insan haklarının başından beri kendi içinde bir ikilik barındırdığı görüşünü açıklar. Yazara göre 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, insan ve yurttaş kavramlarını art arda sıralamakla yalnızca gereksiz bir ikilemeye başvurmaz. Aynı zamanda bu şekilde, insan haklarına içkin ve en başından beri orada bulunan bir çelişkiyi de gösterir. Bildirge, insan haklarının evrensel olduğu iddiasının hemen ardından yurttaşlıktan bahsetmekle hakları, ulus-devletin koruyucu çatısına teslim etmektedir. İnsan haklarının evrenselliğinin ilanından beri altında bulunulan bu siyasi

¹ Mülteci kavramı mevzuatımızla uluslararası hukukta farklı içeriklere sahiptir. Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun (YUKK) 61. maddesine göre yalnızca "*Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar nedeniyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen vatansız kişiye statü belirleme işlemleri sonrasında mülteci statüsü verilir.*" Kanun'da bunun dışında şartlı mülteci, ikincil koruma gibi uluslararası koruma statüleri ve Türkiye'de en yaygın gurubu temsil eden geçici koruma statüsü bulunur. 'Mülteci', 'sığınmacı', 'göçmen' gibi farklı statülere referans yapılsa ve düzensiz göçün de dahil olduğu bu tabloda hangi kavramın ne zaman tercih edilmesi gerektiği kapsamlı bir tartışmanın konusudur. Bu nedenle çalışmada, herhangi bir mensubiyeti, aidiyeti ve siyasi fikri nedeniyle zulüm riskiyle ülkesinden kaçmak zorunda kalan ve ülkesinin korumasından yararlanamayan kişileri tanımlamak için, mülteci hakları alanında faaliyet gösteren çeşitli sivil toplum örgütlerinin ve Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin kullanımı dikkate alınarak, genellikle 'mülteci' kavramının kullanımı tercih edilmiştir. Ancak Arendt'in kendi kullanımına uygun olarak yazardan alıntı yapılırken 'devletsiz' kavramına, yine alıntılarda kullanıldığı takdirde sığınmacı kavramına yer yer başvurulacaktır.

çatının, insan haklarının yegâne koruyucusu olacağı düşünülmüştür.² Ancak iki dünya savaşı arasında yaşanan büyük mülteci dalgası, hem insan haklarının evrenselliği iddiasını hem de ulus-devlete biçilen bu rolü sorgulamaya açmıştır.

İnsan haklarının her birey için evrensel olarak doğmakla kazanıldığı varsayımı, 1930’larda devletleri eliyle bu siyasi çatının korumasından yoksun bırakılanların insan haklarının korunabileceği, öne sürülebileceği hiçbir merci kalmaması karşısında önemli ölçüde sarsılmıştır.³ Arendt, bu süreçte yaşam, özgürlük gibi pek çok haktan çok daha önemli, onu önceleyen ve mümkün kılan bir hakkın varlığının farkına varıldığını belirtir. Yazarın ‘haklara sahip olma hakkı’ olarak isimlendirdiği bu hak; varlığının ancak kaybedildiğinde fark edilmesiyle⁴; aslında yokluğuyla tanımlanan bir haktır. Arendt’e göre haklara sahip olma hakkı kaybedildiğinde belli haklar değil, bir bütün olarak hakları güvence edebilecek güçte bir siyasi topluluk kaybedilir.⁵

Fransız Devrimi mirasının insan haklarını yurttaşlığa özgülemesiyle başlayıp 2. Dünya Savaşı’na uzanan süreç, vatandaşlık haklarıyla insan haklarının iç içe geçtiğini; hakların devletin siyasi şemsiyesi olmaksızın korumasız kaldığını gösterir. 2. Dünya Savaşı’nın soykırım tecrübesini kendinden menkul, öncesi ve sonrası olmayan bir süreç olarak değerlendirmeyen Arendt, sınırlardaki mültecilerin her geçen gün artmasıyla yetkinin hukuki denetim olmayan polis devleti uygulamalarına devredilmesinin, totalitarizme giden yolun taşlarını döşediğini belirtir.⁶ Yazara göre hukuk dışı uygulamaların normalleşmesindeki uğrak noktalardan birini de bu anlamda sınır kolluğunun hukuk denetimi dışında bırakılan uygulamaları oluşturur.

Arendt, iki dünya savaşında vatandaşlıktan çıkarılmakla her türlü hukuki korumanın dışında kalan devletsizlerin tecrübesinin, ilk olarak ulus-devlet kurgusunun dışında kalanların artık düşüncelerini, haklarını, sözlerini anlamlı kılan bir zeminden de mahrum kalmaları olarak yorumlar.⁷ Öte yandan bu durum, hakları anayasal yönetimleri olan ulus-devletin korumasına bırakmaktaki çelişkiyi de ortaya

² Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm**, Çev.: Bahadır Şina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 295.

³ A.g.e., ss. 295-297.

⁴ A.g.e., s. 304.

⁵ A.g.e., s. 305.

⁶ A.g.e., ss. 288-289.

⁷ A.g.e., s. 303.

çıkarmıştır.⁸ Arendt'in insan haklarına ilişkin bir diğer eleştirisi, hakları, insan doğasına atfedilen merhametin insafına bırakmasıdır.⁹ Bu nedenle Arendt, özellikle kurumsal mekanizmaların varlığını, insan hakları krizlerinin nüksetmemesi açısından önemser.

Arendt'in insan hakları retoriğine ilişkin eleştirileri, evrensel olarak geçerli hak standartlarının olamayacağını savunan Burke gibi düşünürlerden beslenmesi nedeniyle, insan haklarının kültürel olarak göreceli ve tarihsel olduğunu mu öne sürdüğü sorusu üzerinde durulmuştur.¹⁰ Ancak daha da önemlisi, haklara sahip olma kavramını ortaya atarken Arendt'in, insan haklarını içinden çıkılmaz bir "*totoloji ya da hiçliğe*" hapsettiği¹¹, insan haklarının bina edildiği zemini ortadan kaldırırken ne insan hakları ne de kendi formüle ettiği haklara sahip olma hakkı bakımından bir temel inşa edemediği¹² eleştirileriyle karşılaşmıştır. Öte yandan bahsedilen sorunların, Arendt'in tespitinin değerini de ortadan kaldırmayacağı; yaklaşımının sunulan çözümler yönünden değil sorunların kaynağına yönelik tespitleri nedeniyle önem arz ettiği savunması da gündeme gelmiştir.¹³ Bahsi geçen ilk eleştiri Arendt'in kendi eserleri içinde yapılabilecek bir incelemeyle ortaya koyulabilirken insan haklarına ve haklara sahip olma hakkına doğal haklar değilse hangi düşüncenin temel teşkil edebileceğine ilişkin ikinci eleştiri, Arendt'in eserlerinin dışından, özellikle ahlak felsefesi alanından beslenebilecek daha geniş bir tartışmayı oluşturur.

Haklara sahip olma kavramının düşünsel arka planı ve ilerlediği güzergâh, 'Totalitarizmin Kaynakları' dışına taşan bir incelemeyle, Arendt'in siyaset felsefesine bütüncül bir bakışla ortaya çıkmaktadır. Arendt'e göre devletsizler, görüşleri ve düşünceleri nedeniyle değil etnisite gibi değiştirilemez özellikleri nedeniyle zulüm görmüşlerdir.¹⁴ Düşünür bu doğuştan gelen farklılıklarımızın Antik Yunan'dan beri özel alana ait görüldüğünü, insanların doğuştan sahip olduğu eşitsiz

⁸ A.g.e., s. 269.

⁹ A.g.e., s. 303; Peg Birmingham, **Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility**, Indiana University Press, 2006, ss. 41-43.

¹⁰ Ayten Gündoğdu, **Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants**, Oxford, Oxford University Press, 2015, a.g.e., s. 42.

¹¹ Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", **The South Atlantic Quarterly**, 103:2/3, Spring/Summer, 2004, s. 302.

¹² Seyla Benhabib, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, Rowman & Littlefield, 2003, s. 82.

¹³ Gündoğdu, a.g.e., ss. 13-14.

¹⁴ Arendt, a.g.e., s. 300.

pozisyonu ortaya koyması nedeniyle eskiden beri olumsuz karşılandığını belirtir.¹⁵ Arendt'e göre eşitlik, doğuştan değil kamusal alana karşılıklı bir söz vererek dahil olmamızla oluşur.¹⁶ Bu sebeple hak özneliği, doğuştan bahşedilmiş olmayıp kamusal alanda eşitlerin bir araya gelerek topluluğu ilgilendiren kararlar üzerine fikir yürütmesi, birbirlerini ikna etmesi ve siyasi bir eyleme haliyle kurulur. Arendt'in haklara sahip olma hakkını ortaya atarken insan hakları bağlamında 'bir arada eyleme'nin mümkün olduğu bir çatıyı bunca önemsemesinin sebebi, kamusal alanın varlığına verdiği önemle belirginleşir. Devletsizler, eylemlerini ve sözlerini anlamlı kılan bir kamusal alanın eşitleyici etkisinden mahrum kalmakla yalnızca çeşitli haklarından değil, aynı zamanda tüm bu hakları mümkün kılan haklara sahip olma haklarından; dünyada bir yerden de mahrum kalırlar.

Arendt'in insan hakları bakımından siyasi bir kuruma verdiği önem, 'İnsanlık Durumu'nda açıkladığı kamusal alan görüşüyle anlam kazanır. Yazara göre moderniteyle kamusal alan ile özel alan arasındaki sınır silikleştiğinden hem siyasetin günden güne özel alana müdahalesi artar hem de özel çıkarlardan bağımsız ve ortak çıkarların tartışıldığı bir kamusal alan duygusu ve ortak gerçeklik zemini sarsılır.¹⁷ Bu durum, Arendt için totalitarizme giden yolda ve haklara sahip olmanın kaybında önemli bir eşik oluşturur.

Hak özneliği yönünden kamusal alana yapılan bunca vurgu, kamusal alanın zaten ayrıcalıklı kesimlere açık olduğu ve kamusal alanda tartışılmaya değer görülmeyen ancak oldukça hayati olan meselelerin, kamusal tartışmaların dışına sürülmesiyle sonuçlanacağı eleştirisiyle karşılaşır. Kamusal alana atfedilen bahsedilen önem, ev içinin ekonomik sorunlarını da siyaset zemininde tartışmaya ihtiyacı olan ancak bu ayrıcalıklı alandan sürekli dışlanmış olan dezavantajlı grupların, kamusal alandan git gide sürüldüğü bir kısır döngüye zemin oluşturacağını öne süren bir kritik eleştiriye¹⁸ daha maruz kalır. Kamusal alanın öznesi olma mücadelesinde mültecinin konumuna katkı sağlamayacağı endişesini de içeren bu

¹⁵ A.g.e., ss. 311-313.

¹⁶ A.g.e., s. 312.

¹⁷ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev.: Bahadır Şina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, ss. 65-71, 77.

¹⁸ Rancière, a.g.e., ss. 288-289; Andrew Schaap, "Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt", **European Journal of Political Theory**, Cilt: 10, Sayı: 1, 2011, s. 31

eleştir, Arendt'e yöneltilen üçüncü bir önemli eleştiri olarak siyaset felsefesi bağlamında yapılacak ayrıntılı bir tartışmayı da gündeme getirir.

Arendt insanlığın, kendilerini tanımlayan bütün edimlerinden yoksun 'yalın insan' imgesinde varsayılanın aksine hiçbir kutsallık bulmadığından bahisle haklara sahip olmak bakımından siyasi bir mekanizmanın önemini ortaya koyar.¹⁹ Düşünür tecrübelerinden yola çıkarak, kendisinin de dahil olduğu büyük bir mülteci grubunun evrensel insan hakları fikrine ve hukuki ve siyasi güvencesi bulunmayan herhangi bir hak düşüncesine dair derin şüphelerini dile getirir.²⁰ Bu anlamda Arendt'in haklara sahip olmanın siyasi bir çatıyla bu sıkı iç içe geçme haline yönelik tespitlerinin, düşünürün mültecilik deneyiminden de önemli şekilde etkilendiği göze çarpar.

Haklara sahip olma hakkı, bahsi geçen bakış açılarının tamamında insan hakları krizlerinin ve mültecilere yönelik ihlallerin hem fikirsel temellerini açık etmesi hem de eleştirilerinin yol göstericiliği anlamında önemli bir referans noktasıdır. İlk bakışta Arendt'in vatandaşlık olmaksızın insan haklarından bahsedilemediğine dair tezini ortaya atıldığı günkü keskinliğiyle savunmak mümkün görünmemektedir. Özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra kurumsal mekanizmalarla da desteklenmeye çalışılan uluslararası insan hakları hukukunun varlığıyla, haklara sahip olma hakkını ve insan hakları özneliği açısından vatandaşlığı tartışmak gereksiz görünebilir. Ancak mülteciler için ulusal hukuklarda yaratılan gri alanlar, yasal düzenlemeler yerine idarenin düzenleyici işlemlerine bırakılan hak alanları nedeniyle meselenin yalnızca bir haklara erişim meselesi mi olduğunu, yoksa sorunun mültecilerin hak özneliğine ilişkin düşünsel engellere de mi temas ettiğini; öyleyse hak özneliği sorunun hangi teorik temellere dayandığını ve ilk adımda düşünsel bir zeminde de farklı çözümlerin imkanını tartışma gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Çalışmanın 1. Bölümü'nü oluşturan bu tartışmalardan geriye iki soru kalır: Doğal haklar değilse Arendt'in insan haklarına hatta kendi kuramındaki haklara sahip olma hakkına nasıl bir temel tahayyül ettiği ve Arendt'in kamusal alana verdiği önemin, bu alanın öznesi olmakta halihazırda problem yaşayan mültecilerin sorunlarını, amaçladığının aksine derinleştirip derinleştirmeyeceği. Mültecilerin hak

¹⁹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*/2, ss. 313-314.

²⁰ A.g.e., s. 259.

özneliğine ilişkin yaşadığı problemlerin insan hakları teorisinin sınırlarını aşan yapısı, ahlak felsefesi ve siyaset felsefesine başvurmayı gerekli kılmaktadır.

Ortaya konan sorulardan ilki, aslında her insanın haklara sahip olma hakkına sahip olduğunu hangi temelde ileri sürebileceğimize ilişkindir. Bu yaklaşım, temelde insan haklarının evrenselliği varsayımına rağmen mültecilerin hak özneliğine ilişkin yaşadığı problemler nedeniyle, insan haklarını hangi farklı temelde ileri sürmenin daha güvenceli bir çözüm sunabileceği meselesi etrafında şekillenir. Bu tartışmanın ilk adımı, Şeyla Benhabib'in ortaya koyduğu üzere haklara sahip olma hakkını aynı zamanda insanlığa ve hukuk kişisi olmasını güvence altına alabilecek siyasi bir topluluğa dahil olabilmeye ilişkin ahlaki bir talep olarak ele almakla atılabilir. Arendt, insan haklarının eski güvencesi olan doğal hakların, hakların korunması bakımından başarısızlığı sebebiyle ortadan kaktığını; bu nedenle bütün insanlığı kapsayacak yeni bir güvencenin temelleneceği yeni bir siyasi prensibin gerekli olduğunu öne sürmektedir.²¹ Etkinliğini kaybeden bu eski güvence, Arendt için Immanuel Kant'ın hakları koruyacak barışçıl cumhuriyetlerden oluşan insanlık düşüncesidir. Yazara göre hem Kant'ın düşüncesindeki insanlığın, bir bölümünün menfaati için bir diğer bölümünü gözden çıkarabilecek olması nedeniyle hem de hakları ulus-devletlerin korunmasına bırakmanın, totalitarizm tecrübesinin gösterdiği üzere büyük bir çelişki barındırması nedeniyle, haklar açısından düşünülen Kantçı temel ortadan kalkmıştır. Arendt'in insan haklarının temeline ilişkin Kant'ı bu eleştirisiyle tespit ettiği sorunların, Emmanuel Levinas'ın 'ben' yerine 'öteki'yi ve onun adalet taleplerini önceleyen öteki etiğiyle ele alınması, haklara sahip olma hakkı bakımından da mültecilerin hak taleplerine yeni bir temel bulma imkanını barındırır.

Çalışmanın 1. Bölümünde haklara sahip olma hakkına ilişkin çizilecek çerçevede kavram bakımından akla gelen bir diğer soru, Arendt'in hukuk kişiliği bakımından devlet gibi siyasi bir mekanizmanın sağlayacağı eşitleyici bir kamusal alana verdiği öneme ilişkindir. Bu anlamda kamusal alana atfedilen önemin, bu alanın öznesi olmakta halihazırda problem yaşayan mültecilerin hak özneliği bakımından yaşadığı ve Arendt'in de problematize ettiği sorunları normalleştirilmesi ihtimali akla gelir. Mültecilerin yaşadığı hak özneliği sorununu tartışırken aynı

²¹ Hannah Arendt, "Preface to the First Edition", **The Origins of Totalitarianism**, New York, Harvest, 1979.

zamanda siyasi özne olma konusunu ve mülteci haklarının ulus-devlet içindeki konumu gündeme getiren bu tartışma, siyaset felsefesinin kavramlarına başvurmaya da gerekli kılmaktadır. Mültecinin hak özneliği tartışmaları bakımından siyasi özneliğinin önemi ele alınırken çizilecek çerçevede, haklara sahip olma hakkına ilişkin özellikle Jacques Rancière'in eleştirileri ve Giorgio Agamben'in yorumlarından yararlanılacaktır.

Bu çalışmada, haklara sahip olma kavramıyla beraber temelde Arendt'in tespit ettiği insan hakları sorunlarının insan hakları teorisi tartışmalarında tuttuğu yer incelenmeye çalışılacaktır. Bu nedenle ilk bölümde Arendt'in kavramı ortaya atışı, haklara sahip olma hakkını kaybederek hak öznesi olamama haline ilişkin kronolojik değerlendirmesi, tespit ettiği sorunlardan yola çıkarak insan hakları düşüncesine getirdiği eleştiriler, bu eleştirinin getirdiği temel sorular ve haklara sahip olma hakkının Arendt'in teorisindeki yerini anlayabilmek için yazarın siyaset teorisinin de önemli bir bölümünü işgal eden Arendt'in kamusal alan düşüncesi incelenecektir. Bu bölümde özellikle kavramı düşünürün teorisindeki bağlamına oturtmak hedeflendiğinden, ağırlıklı olarak Arendt'in eserlerinden ve haklara sahip olma hakkının doğrudan bu biçimde incelenmesi yoluyla yapılan tespitlerden yola çıkılacaktır. Daha sonra ise haklara sahip olma hakkına bu çalışmada çerçevesinden bakılan felsefi bakış açılarının üç temel bakış açısına bir giriş yapılmaya çalışılacaktır: insan hakları teorisi, ahlak felsefesi ve siyaset felsefesi. Kavramın, temelde hakların kaynağının doğal haklar olduğuna ilişkin görüşlerin eleştirisi olması nedeniyle hukuk felsefesine ilişkin tartışmaların, kaynaklandığı düşünsel zeminin üzerinden 1. Bölüm'de geçilecektir. Ancak haklara sahip olma hakkının ahlaki bir talep olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ve ahlak felsefesinde ona normatif bir temel bulunup bulunamayacağına ilişkin tartışmalar ile siyasetin öznesi olabilmenin mülteci hakları bakımından öneminin haklara sahip olma hakkını referans alan değerlendirmeleri, geniş ve daha dolaylı bir yaklaşımı gerektirmesi nedeniyle 2. Bölüm'e bırakılmıştır.

Arendt'in kavramı ortaya atarken doğrudan referans verdiği veya vermese de tezin yazarı tarafından düşünsel olarak etkilendiğine inanılan yazarlar ile eleştirel insan hakları yaklaşımları açısından işgal ettiği yer, bütünlüklü bir hat takip edilmeye çalışılarak 2. Bölüm'de incelenecektir. 1. Bölüm'de haklara sahip olma hakkına

ilişkin dile getirilen sorulardan biri olan haklara sahip olma hakkının kendisi ve insan hakları bakımından normatif bir temel sunup sunamayacağına ilişkin tereddüdün, kavramın ahlaki bir talep olarak değerlendirildiğinde ve Levinas'ın öteki etiği bağlamında yorumlandığında aşıp aşılamayacağı sorusu üzerinde durulacaktır. Arendt'in insan hakları düşüncesinde önemli bir yer tutan kamusal alan düşüncesinin ise kavramı bir kısır döngüye hapsederek kamusal alandan halihazırda dışlanmış olanların günden güne daha da görünmez kılınabileceğine ilişkin bir diğer eleştirisi ise 2. Bölüm'ün sonunda, kavramın siyaset felsefesi bakımından imkanları tartışırken ele alınacaktır. Bu bölümde Arendt'in kavramı ortaya atarken beslendiği düşünürlerden yola çıkılarak kavramın ahlak ve siyaset felsefesi ile güncel tartışmalar bakımından tuttuğu yerin tespit edilmesi; bu yolla kendisinden önceki ve sonraki tartışmalarla oluşturduğu düşünsel zincirin ve en önemlisi Arendt'in sorularının ne kadarının bugünün mülteci krizini anlamamıza yardımcı olabileceğinin ortaya koyulması hedeflenmektedir.

I. HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI VE İNSAN HAKLARI

Hannah Arendt haklara sahip olma kavramını, ilk olarak İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 1948'de ilanından çok kısa bir süre sonra yazdığı "The Rights of Man: What Are They?" makalesinde ortaya atmışsa da²², kavramın ortaya atılma sebeplerini ve gerekçelerini "Totalitarizmin Kaynakları" eserinin "Emperyalizm" başlıklı 2. bölümünün "Ulus Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu" başlıklı son kısmında ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Genel olarak bakılacak olursa kitabın bu bölümü, Arendt'in temelde insan haklarına, ancak daha da özel olarak 'insan haklarının evrenselliği' iddiasının geçerliliğine ilişkin eleştirilerini içermektedir. Arendt'in insan haklarına ilişkin sorgulaması, insan hakları beyannamelerinde insan olarak doğmakla haiz olduğu varsayılan ve evrensel olduğu kabul edilen insan haklarının, 2. Dünya Savaşı öncesi ve sırasında bütün uluslararası çabalara rağmen korunamadığını çünkü aslında insan haklarının vatansızlık durumunda kullanılabilir ve uygulanabilir olmadığını tespit ettiği noktada başlamıştır.²³

Yazara göre vatandaşlıkla hakların iç içe geçmesi sebebiyle, özellikle tespitlerini dayandığı 1930-1945 yılları arasında, yurttaşlıklarını yitirenler, bütün haklarından mahrum kalmışlardır.²⁴ Ancak insan haklarını yalnızca insan olmak sebebiyle haiz olduğu varsayımı geçerli olsaydı kişilerin, bir devlete uyrukluk bağlarını yitirmelerine rağmen varlıklarına yönelik saldırılardan korunabilmeleri gerekirdi.²⁵ Öyle ki tam bu sebepten, özellikle bahsedilen dönemde, insan hakları kavramı, Arendt'in ifadesiyle "*mazlumlar, zalimler ve onları seyredenler için*" bir "*ikiyüzlülüğün*"; en iyi haliyle bir kabiliyetsizliğin ifadesi olmuştur.²⁶ Esasında, Arendt bu tespitinde yalnız değildir. İnsan haklarına ilişkin benzer bir eleştiri James Griffin tarafından yapılır. Yazara göre insan haklarından bahsedilirken bunlara ilişkin nadiren az sayıda kriter bulunabildiğinden insan hakları söylemi, bu şekilde

²² Leila Faghfour Azar, 'Hannah Arendt: The Right to Have Rights', **Critical Legal Thinking** (Law and the Political), Key Concepts, 2019. (Erişim Tarihi: 20.11.2020)

[<http://criticallegalthinking.com/2019/07/12/hannah-arendt-right-to-have-rights/>]

²³ Gündoğdu, a.g.e., s. 25

²⁴ Seyla Benhabib, **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 60

²⁵ Gündoğdu, a.g.e., s. 26

²⁶ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 259.

değersizleşmektedir.²⁷ Öte yandan insan hakları gibi sık referans yapılan önemli bir kavramdan bahsederken yapılan aşırı vurgu, kavramın içeriğini boşaltmakta ve faydasını azaltmaktadır. Kaldı ki kendisi de vatansız bir mülteci olan ve “*insan hakları idealinin hayal kırıklığına uğrattığı bir nesilden gelen*”²⁸ Arendt’i bu eleştiriye yöneltmenin de, ulus-devlet sisteminde vatandaşlıktan mahrum olanların insan haklarını korumaya yönelik uluslararası çabanın başarısızlığına duyulan öfke olduğu belirtilmektedir.²⁹ Yazar, tam da bu nedenden evrensel insan haklarından değil; ancak vatandaşlığa ya da devlet gibi siyasi bir topluluğa aidiyete sahip olmanın sağladığı, haklara sahip olabilmenin ön koşulu olan bir ‘haklara sahip olma hakkı’ndan bahsedilebileceğini öne sürer. Burada kullanılan ‘siyasi’ kavramı, kamusal görünürlük alanının bulunduğu ve ortaklaşılacak sosyal bir dünyanın ortaya çıktığı; onlarla uyum içinde bulunan bir faal olma tarzına³⁰; bahsedilen siyasi çatı ise klasik olarak bunu mümkün kılan bir ulus-devlete denk düşer. Siyasi olanın korunması kurumlara bağlı olup görünürlüğün olduğu bir kamusal alan için siyasal eyleme faaliyeti, bir başka deyişle insanların bir araya gelip eylemde ve söylemde bulunması, gerekir; kişilerin bu kamusal alandan çekilmesiyle ise bahsedilen kamusal görünürlük alanı kaybolur.³¹

Arendt haklara sahip olma hakkını, “*kişinin eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşamayı*” ve aslında bir siyasi topluluğa dahil olma hakkı olarak tanımlar.³² Yokluğuyla tanımlanan bu hakkın kaybı ise, kişinin dünya üzerinde eylemlerini ve sözlerini anlamlı kılan bir yerden mahrum olmasıyla kendini gösterir. Başka bir ifadeyle bahis konusu hak, kişinin hukuksal düzeni bulunan, onun haklarını koruyacak olan siyasi bir topluluğa dahil olma hakkıdır.³³ Arendt’e göre kişi, toplumsal bir örgütlenmede eylemde bulunabilmesiyle hakların öznesi olabilir çünkü ona haklarını sunan, soyut bir insanın haklarına yapılan atıf değil; bu toplumsal aidiyetin sağladığı güvencedir. Kısacası yazar için yakın tarihin tecrübesi, kişinin haklarının korunabilmesinin, yine ancak ona vatandaşlık bağıyla bağlı olunan

²⁷ James Griffin, **On Human Rights**, Oxford University Press, 2008, ss. 14-15.

²⁸ Irmak Kepenek, “Mülteci Krizini Arendt’le Düşünmek”, **Hukuk Defterleri**, Sayı 24-25, Mayıs-Haziran-Temmuz-Ağustos, 2020, ss. 101-105.

²⁹ Gündoğdu, a.g.e., s. 25.

³⁰ Schaap, a.g.e., s. 27

³¹ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 291.

³² Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 303-304.

³³ Urs Marti, “Hannah Arendt et le Monde d’Aujourd’hui”, Der.: Marie-Claire Caloz-Tschopp, **Hannah Arendt, les Sans-État et le “Droit d’Avoir des Droits”**, L’Harmattan, 1998, s. 24

bir ulus-devlet tarafından sağlanacak bir ek güvenceyle mümkün olduğunu göstermiştir.³⁴

Arendt, Nasyonal Sosyalist Parti'nin iktidara gelişiyle 1933 yılında Almanya'yı terk ederek Paris'e yerleşmek zorunda kalmıştır.³⁵ 1939-1940 yılları arasında Fransa'da bir dönem hükümet tarafından Gurs kampında tutulmuş, ülkenin Naziler tarafından işgalinin ardından buradan kaçmış; bu dönem için mültecileri kabul eden bir ülke bulmanın zorluğuna rağmen araya giren ABD'li diplomatların da yardımıyla 1941'de ABD'ye sığınma başvurusu kabul edilmiştir.³⁶ Mültecilik tecrübesiyle beraber değerlendirildiğinde yazarın Totalitarizmin Kaynakları'ndaki aşağıdaki ifadesi, kendisi de dahil birçok ünlü mültecinin yaşamlarının ve sığınma haklarının istisnailiğine ilişkin görüşlerini anlayabilmek bakımından ilginç sayılabilir:

*"Bütün toplumsal tabakalardan mültecilerin sürekli yineledikleri "beni burada kimse tanımıyor" sızlanması, nihai karşılığını sadece ün sahibi olmakta bulacaktı; ve tıpkı adı olan bir köpeğin yaşama şansının, sadece genel anlamda köpek olan bir sokak köpeğinden daha fazla olması gibi, ünlü mültecilerin şansının da daha yüksek olduğu doğrudur."*³⁷

Arendt'in vatansızlık ve insan hakları üzerine fikirleri, olağan şekilde kendi mültecilik tecrübesinin izlerini taşımaktadır. Bu tecrübenin Arendt'e, haklara sahip olmak için sadece insan olarak doğmanın yeterli olmadığı düşüncesinin yerleşmesi için yeterli 'olanağı' sağladığı düşünülebilir.

Kişinin bünyesinde kamusal eylemlerde bulunabilme imkanına sahip olduğu siyasi bir topluluğa aidiyetiyle açıklanan haklara sahip olma hakkının varlığı, Arendt'e göre ancak kaybedildiği zaman anlaşılabilmiştir.³⁸ Buna göre insan haklarının bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olarak var olduğu varsayımı nedeniyle ayrı bir koruma mekanizmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Zira Fransız

³⁴ Pierre Bouretz, "Hannah Arendt Entre Passion et Raison", Der.: Pierre Bouretz, **Arendt, les Origines du Totalitarisme, Eichmann à Jérusalem**, Quarto, Gallimard, Paris, 2002, s. 49

³⁵ Maurizio Passerin d'Entreves, "Hannah Arendt", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2019 Edition). (Erişim tarihi: 20.11.2020) [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt/>]

³⁶ Stephanie Degooey, Alastair Hunt, Lida Maxwell & Samuel Moyn, **The Right to Have Rights**, Verso Books, 2018, s. 1.

³⁷ Arendt, a.g.e., s. 288.

³⁸ A.g.e., s. 304.

Devrimi mirası, hakkın öznesini birey değil, bir bütün halde halk olarak konumlandırmış; bu nedenle halk egemenliğinin ve ona dayanan devletlerin başlı başına insan haklarının teminatı olduğu ve bu korumayı sağlayacağı düşünülmüştür.³⁹

A. Haklara Sahip Olma Hakkının Kaybına Giden Süreç

Arendt haklara sahip olma hakkı kavramını ortaya atarken, bu haktan mahrumiyete giden süreci anlatmaya 1. Dünya Savaşı'yla oluşan politik belirsizlikten başlamaktadır.⁴⁰ Ancak Benhabib'in de belirttiği üzere Arendt, süreci daha da erken bir dönem olarak Avrupa devletlerinin Afrika kıtasındaki egemenlik mücadelelerine dayandırır.⁴¹ Yazarın bu çıkarımı, Arendt'in haklara sahip olma hakkını kavramını etraflıca açıkladığı 'Totalitarizmin Kaynakları'nın 9. bölümüne değil, eserin 7. bölümü olan "İrk ve Bürokrasi"ye dayanır. Buna göre 17 ve 18. yüzyıllarda Avrupalı devletlerin Hindistan'daki ticari üstünlük mücadelesi için Güney Afrika'da kurulacak deniz üstlerinin gerekliliğinin gündeme gelişi ve 1882'de İngiltere'nin Süveyş Kanalı'ndaki menfaatleri için Mısır'ı işgaliyle, önceleri bir sömürge alanı olarak görülmeyen Afrika kıtasındaki egemenlik mücadelesi, Hindistan sebebiyle ve dolayısıyla başlamıştır.⁴² Bunu takiben kıtanın madenleri için dönemin "kaşif"leri olarak (kapitalist ekonomi sonucu ortaya çıkan zorunlu insan fazlalığı ve toplumlarından dışlanmışlar olarak) kıtaya giden Avrupalıların, ırka dayalı yeni bir insanlık kurgusu oluşturduğundan bahsetmektedir. Arendt, ırk kavramının, Avrupalıların Afrika'da karşılaştıkları yerlilerin kendileri gibi birer insan olduğunu kabul edememeleri sonucu zihinlerinde onlar için yeni bir kategori oluşturmak durumunda kalmaları sebebiyle ortaya atıldığını belirtir.⁴³ "*On Emir'in geçmediği*" bu topraklarda Avrupalıların insan olarak benimsemedikleri yerli insanlara kıtaya yerleşirken uyguladıkları kıyım yöntemleri, yazara göre sonraları uluslararası politika olarak benimsenecektir.⁴⁴

³⁹ A.g.e., s. 295.

⁴⁰ A.g.e., s. 255-259.

⁴¹ Benhabib, a.g.e., s. 62.

⁴² Arendt, a.g.e., s. 119.

⁴³ A.g.e., s. 115.

⁴⁴ A.g.e., s. 116.

Benhabib'e göre Arendt'in teorisinde kıta için verilen mücadele sırasında kullanılan yöntemlerle Avrupalı devletlerin kendi kıtalarında riayet etmek zorunda oldukları ahlaki sınırların aşılması, hem çıkarlar adına ulus-devletin araçsallaşması sürecini başlatmış hem de insan haklarının kırılğanlığını ortaya koymuştur.⁴⁵ Benhabib bu çıkarımın, tarihsel olarak yeterince araştırılmadığından bahseder.⁴⁶ Yazar bu tespiti ayrıntılandırmaya da Arendt'in ulus-devletin çıkarlar adına araçsallaştırılmasının başlangıç tarihi olarak, en azından bildiğimiz anlamıyla ulus-devlet modelinin henüz oluşmadığı 17. yüzyılı işaret etmesi nedeniyle bu tespitin yapıldığı düşünülebilir.

Benhabib'in çıkarımına ek olarak Arendt'in bürokrasiye ilişkin görüşleri de konu çerçevesinde dikkate değerdir. Yazara göre yine "*emperyalist egemenliğin*" bir yöntemi olan bürokrasi, Avrupa'nın sömürge mekanizmaları diyebileceğimiz madalyonunun daha 'masum' görünen yüzü olarak Cezayir, Mısır ve Hindistan'da keşfedilmiştir.⁴⁷ Yazar daha sonra Nazi kamplarında göreceğimiz, akla dayalı bir siyasi örgütlenme için yazarın deyimiyle "*idari katliamlar*" yapma fikrinin, temelde Güney Afrika'daki ve Mısır'daki sömürge yönetimlerinde de bulunduğunu belirtir.⁴⁸

Arendt'e göre, emperyalizm ve bir ırkın tümünün aynı devletin çatısı altında birleşmesini öngören pan-milliyetçi hareketler ulus-devlet sistemini dışarıdan, 1. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan azınlık ve mülteci sorunu ise içeriden aşındırmıştır.⁴⁹ Savaşın ardından Rusya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarının parçalanmasıyla etnik ve kültürel olarak heterojen birçok ulus-devlet ve devlet çatısında olmayan azınlığın ortaya çıkışıyla, ulus ve azınlık sorunları baş göstermiştir.⁵⁰ Ulus-devletin şartlarının kendiliğinden oluşmadığı eski imparatorluk coğrafyalarında savaş sonrasında ortaya çıkan bu problemlerin, eskiden imparatorluk çatısı altında yaşayan ulusların bir bölümünün ulus-devlet kurmasıyla, geriye kalan devletsiz haklar için yapılacak azınlık anlaşmalarıyla çözüleceği düşünülmüşse de onlar nezdinde meşru ve güvenilir olmak bir tarafa, "*keyfi ve*

⁴⁵ Benhabib, a.g.e., s. 62.

⁴⁶ Arendt, a.g.e., s. 62.

⁴⁷ A.g.e., s. 117, 152.

⁴⁸ A.g.e., s. 117.

⁴⁹ A.g.e., s. 259-260.

⁵⁰ Arendt, a.g.e., s. 257; Benhabib, a.g.e., s. 63.

tesadüfi” olmaktan öteye gidememiştir.⁵¹ Bahsedilen çözümü ortaya çıkaran temel motivasyon, imparatorlukların parçalanmasıyla oluşan iktidar boşluğunun yanı sıra aynı dönem sömürge halklarına vad edilen kendi kaderini tayin hakkından Avrupa halklarını mahrum bırakmanın imkansızlığıdır.⁵²

Azınlık anlaşmalarıyla hakları koruma altına alınmaya çalışılan azınlıkların bu haklarının neler olduğu, hangi ülkelerin hangi azınlıklar için bu hakları koruma yükümlülüğü olduğu konusunda da ciddi bir belirsizlik yaşanması, Arendt’e göre 1930’lu yıllardaki gelişmeleri hazırlamıştır.⁵³ Savaş sonrası takip edilen yöntemlerin sonucu; devletli olmayan ya da bir azınlık anlaşmasıyla korunmayan, korunsada bu korumanın kırılgan ve bağımlı yapısının farkında olan “*ulusal açıdan düş kırıklığına uğramış halklar*”da, ancak kendi ulusal yönetimleri altında haklarının güvencede olacağı düşüncesi yerleşmiştir.⁵⁴ Bu kanının bir diğer dayanağı, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ile ulusal egemenliğin bütünleşmesi ve azınlık haklarının devletlerin ulusal hukukuyla korunmayıp konunun, Milletler Cemiyeti çatısı altında yapılacak azınlık anlaşmalarına bırakılmasıdır.⁵⁵ Çünkü azınlıkların haklarının Milletler Cemiyeti korumasına bırakılması, sadece kendi ulusal yönetimi altında yaşayanların devletin yasal korumasından tam olarak yararlanabileceğini ve bu statüde olmayanların temel haklarının dışarıdan bir ek desteğe ihtiyaç duyduğunu göstermiştir.⁵⁶

Yazar, devletin yasalarının korumasından asimilasyona direnenlerin yararlanamayacağını ifade edilmesiyle; ulusal çıkarların, yasaya ve her türlü soyut değere üstün kabul edildiğinin ve devletin, hukukun değil ulusun aracı olduğunun itiraf edilmiş olduğu kanısındadır.⁵⁷ Bu nedenle Arendt, devletin hukukun bir aracı değil ulusun çıkarlarının bir aracı haline gelişinin, Hitler’in “*Hak, Alman halkı için iyi olan şeydir.*” demesinden çok önce zaten tamamlandığını belirtir.⁵⁸ Böylece ulusal haklardan bağımsız bir insan haklarından bahsedilmesi imkansız hale

⁵¹ Arendt, a.g.e., ss. 260-261. Benhabib bu güvensizliğin bir diğer sebebi olarak azınlık anlaşmalarının İtilaf Devletleri’nde değil yalnızca kaybeden İttifak Devletleri’nin topraklarında uygulanmasını göstermektedir. Benhabib, a.g.e., s. 64.

⁵² Arendt, a.g.e., s. 261.

⁵³ Benhabib, a.g.e., s. 64.

⁵⁴ Arendt, a.g.e., ss. 263-264.

⁵⁵ A.g.e., s. 264.

⁵⁶ A.g.e., ss. 267-268.

⁵⁷ A.g.e., ss. 268-269.

⁵⁸ A.g.e., ss. 268-269.

gelmiştir. Düşünürün bu tespiti, aynı zamanda insan haklarının ve insan onurunun ‘önceden tahayyül edilemeyecek’ böylesi bir ihlalinin başlangıç noktasını Nazi iktidarı kabul eden; Nazi iktidarının yöntemlerini bir anda ortaya çıkmış, istisnai ve köksüz bir barbarlık olarak görmeye meyilli görüşlerin de bir eleştirisi niteliğindedir. Kaldı ki Totalitarizmin Kaynakları’nda Nazi iktidarının diğer totaliter yönetimlerle beraber izi asırlar öncesinin antisemitist önyargılarına kadar sürülerek, ne diğer totaliter yönetimlerle beraber değerlendirilerek türünün tek örneği ve istisnai bir vahşet olarak ele alınır ne de köksüz ve yepyeni bir ideolojiyi savunan bir iktidar şekli olarak değerlendirilir. Arendt için ‘Kötülüğün Sıradanlığı’nda yargılamasını aktardığı Nazi subayı Eichmann’ın eylemleri, nasıl akıl almaz ve kişilere özgü bir kana susamışlığın değil sistematik bir bakış açısının ürünüyse Totalitarizmin Kaynakları’nda da Nazi iktidarının yöntemleri de bir anda kendiliğinden var olmamış; kökenini ve öz meşruiyet gerekçelerini kendinden önceki gelişmelerden almıştır.

Arendt, azınlık ve muhalifleri kitlesel olarak ulusal haklardan yoksun bırakma politikasıyla, 1930’lu yıllarda artan sayıda insanın ‘devletsiz’ statüsüne mahkumiyetini, devletlerin egemenliklerinin sınırlanamazlıklarını ilan etmeleri olarak değerlendirir.⁵⁹ Düşünüre göre devletsiz teriminin kullanımı dahi, bahsedilen insan topluluğunun devletinin korumasından yoksun kaldığının ve devletleri olmaksızın bu kişilerin hukuki statüsünün artık uluslararası ek bir korumaya muhtaç olduğunun göstergesi olmuştur.⁶⁰

Sınırlarda, devletsizleri iade etmek amacıyla kurulan mülteci kamplarında hiçbir vatandaşlık bağı olmayan ve iade edilecekleri bir ülke de bulunmayan insanların milyonlara ulaşması, Arendt’in barınma hakkı olarak da tanımladığı sığınma hakkının sonunu getirmiştir.⁶¹ Öyle ki düşünüre göre sınırsız egemenlik iddiasındaki ulus-devletler için iltica hakkı, kendi muhaliflerini de uyruksuzlaştırarak tasfiye yoluna gittiklerinden, egemenlik haklarına karşı bir tehdit ve ihlal olarak değerlendirilmiştir.⁶² İadelerini kabul edecek bir ülke olmaması nedeniyle sınır dışı edilemeyen bu kişilere vatandaşlık da verilmediğinden bu kamplar, düşünürün

⁵⁹ A.g.e., ss. 273-274.

⁶⁰ A.g.e., s. 275.

⁶¹ A.g.e., s. 276.

⁶² A.g.e., ss. 273-278.

ifadesiyle İkinci Dünya Savaşı'ndaki mülteci kamplarından önce henüz 1930'larda “*devletsizlere sunulan tek ülke*” olmuştur.⁶³ Egemenin topraklarında bulunanı belirleme konusunda tam yetki iddiası nedeniyle de ne uyruğa geçirilen ne de sınır dışı edilebilen bu kişiler, mevcut hukuk düzeninin dışında kalmış ve onlara karşı hukuk dışı müdahaleler normalleşmiştir.⁶⁴

Arendt, Nazi iktidarı dönemi uygulamalarına da şahit olunduktan sonra diğer devletlerin de azınlıklarını göçe zorlamak için çeşitli yöntemler bulmaya çalıştığını belirtir.⁶⁵ Bir başka deyişle ulusal haklardan yoksun bırakma politikası, Nazi rejimine özgü olmayıp Avrupa'nın tamamında benimsenmiştir. Yazara göre yaşanan bu sürecin temel nedeni, yasal olarak devletleri, ülkelerindeki azınlıkları beslemeye, barındırmaya mecbur eden hiçbir düzenlemenin olmamasıdır.⁶⁶ İnsan hakları düşüncesinin 1945 sonrasındaki anlamıyla olmasa da dahi Arendt'in aktardığı dönem için dahi böyle bir düzenlemenin zorunlu olup olmadığı en başından kuşkulu görünür. Öte yandan devletlerin bu yaklaşımı, egemenin iradesinin hukuk olduğuna ilişkin John Austin'in hukuki pozitivizm anlayışıyla⁶⁷ uyumlu görünmektedir. Ancak eleştirinin klasik bir hakların kaynağı olarak evrensel olduğu varsayılan doğal hakların eleştirisi ve/veya hukuki pozitivizm savunusu olup olmadığı meselesini bu aşamada henüz yanıtlamadan akılda tutmak ve Arendt'in görüşleri üzerine biraz daha eğilmek gerekir.

Yazar tarafından devletin icra organlarına, devletsizlere yapılacak muamele üzerinden örtülü olarak hukuk dışına çıkma yetkisi tanınmasıyla, polis devleti ve totalitarizm riskinin giderek arttığı belirtilmiştir.⁶⁸ Kaldı ki Arendt için tam da devletlerin 1930'larda polis eliyle mültecilere ve devletsizlere reva gördüğü muamelenin meşrulaşmış olması nedeniyledir ki Nazi işgali, kimi ülkelerin

⁶³ A.g.e., s. 283.

⁶⁴ A.g.e., ss. 273, 281-282. Arendt'in tam yetki olarak ifade ettiği egemenin bu hakkı, uluslararası hukukta devletin bu konuda ‘münhasır yetkisi’ne tekabül eder. Bugün egemenin topraklarında kimlerin bulunacağı konusunda mutlak değil münhasır bir yetkisi olduğundan bahsedebilmemizin en önemli sebeplerinden biri, işkence yasağının *jus cogens* niteliği nedeniyle, aynı zamanda bir bölümü itibarıyla *jus cogens* niteliğinde de bulunan, ‘geri gönderme yasağı’ istisnasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jean Allain, The Jus Cogens Nature of Non-Refoulement, **International Journal of Refugee Law**, Cilt: 13, Sayı: 4, 2001, pp. 533–558.

⁶⁵ Arendt, a.g.e., s. 282-292.

⁶⁶ A.g.e., s. 303.

⁶⁷ John Austin, **The Province of Jurisprudence Determined**, Ed.: W. E. Rumble, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 27.

⁶⁸ Arendt, a.g.e., s. 288-289.

polislerince neredeyse direnişsiz karşılanmış; hatta onların işbirliği ölçüsünde işgal edilen ülkede serbestiye sahip olabilmışlerdir.⁶⁹ Ancak hukuki bir statüsü olmayan devletsizlere yasal bir zeminin dışında neredeyse tam bir serbestiyle davranabilmenin asıl önemli sonucu, önceden bu statüleri bulunan yurttaşlar da dahil herkesin hukuki statülerinin ellerinden alınarak aynı şekilde tam bir polis devleti tahakkümünde yönetilebileceğinin devletlerce anlaşılmış olmasıdır.⁷⁰ Kendisine yasal bir zemin oluşturulmayan devletsizlerin oluşturduğu ‘anomali’nin idaresinin polis tarafından icra edilecek yine yasal zemini olmayan bir politikaya emanet edilmesi, bu halde polisin devletin idaresindeki etkinliğinin günden güne artması sonucunu doğurmuştur.

B. Hannah Arendt’in İnsan Hakları Eleştirisi

1. İnsan Haklarının Soyutluğu ve İnsan ile Yurttaşın Ayırt Edilememesi

İnsan hakları sorununun ve onların fikri temellerinin anlaşılması, Arendt’in eserlerinde önemli bir yer tutar. 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi başlığında hem ‘insan’ hem ‘yurttaş’ ifadelerinin yer alması, Arendt’in insan hakları eleştirisini dayandırdığı önemli noktalardan biridir. Bu halde öncelikle bahsedilen hakların öznesinin tüm insanlar mı yoksa Fransız vatandaşları mı olduğu konusunda bir belirsizlik oluşur.⁷¹ Aydınlanma’nın evrensel ve genel-geçer haklara sahip ‘insan’ fikrine yönelik benzer bir eleştiri, muhafazakar yazar Joseph de Maistre tarafından da dile getirilmiştir: “*Fransızlarla, İtalyanlarla, Ruslarla ve diğerleriyle tanıştım. (...) Ancak insana gelince, hayatımda insanla hiç tanışmadım.*”⁷² Arendt’in insan haklarına dair eleştirileri, insan hakları kavramının soyutluğuna ve belirsizliğine dair eleştirilerden yola çıkar.

Hem Arendt’in yaptığı doğrudan atıf hem de insan hakları eleştirisindeki etkisi sebebiyle insan haklarının soyutluğu görüşünü savunan yazarlardan özellikle Burke’ün fikirlerinin incelenmesi, Arendt’in eleştirisini anlayabilmek bakımından önem taşır. Arendt’in takip ettiği, Fransız Devrimi’ne dair insan haklarının özne

⁶⁹ A.g.e., s. 290.

⁷⁰ A.g.e., ss. 292-293.

⁷¹ Gündoğdu, a.g.e., s. 37.

⁷² Joseph Marie Comte de Maistre, *Considerations sur la France*, Potey, 1821, s. 103.

olarak soyut ve var olmayan bir insana işaret ettiği eleştirisi, Burke gibi çeşitli yazarlarca da yapılmıştır. İnsan haklarının evrensel olarak her toplumda aynı ilkelerle değil, toplumsal bağlamıyla ve toplumdan topluma göreceli olarak bulunabileceğine ilişkin görüşü takip eden Burke, evrensel bir insana atıfla, doğal olarak, insan olmakla kazanıldığı varsayılan insan haklarına benzer bir eleştiri getirir. Bu nedenle Arendt, haklara sahip olma hakkına zorunlu bir sonuç olarak ulaşırken ve kavramın düşünsel altyapısını oluştururken doğrudan Burke’ün görüşlerine atıf yapmaktadır.

Burke, Amerikan Bağımsızlık Savaşı’nı savunmasına ve insan haklarına karşı olmamasına rağmen Fransız Devrimi’yle ortaya çıkan ilkeleri, anarşiye ve kaosa yol açacağı; monarşi karşıtı keyfi belirlemeleri besleyebileceği düşüncesiyle şiddetle eleştirmiştir.⁷³ Ona göre Amerikan Bağımsızlık Savaşı’nın dayanağı, soyut ve metafizik karakterdeki doğal haklar değil; kolonilere yapılan müdahalenin İngiliz haklarına aykırılığı olduğundan, düşünür bu mücadeleyi savunmuştur.⁷⁴ Ancak Fransız Devrimi’nin mirası insan hakları söylemi, evrensellik iddialarından kaynaklanan uzlaşmaz yapıları nedeniyle hem farklı toplumlarda oluşacak farklı kurumsal mekanizmaları kabul etmez hem de Fransa’da olduğu gibi uyrukları asi, bu nedenle de kralları tiran⁷⁵ haline getirir.

Burke’e göre kuramsal, felsefi, soyut, rasyonalist şekilde ulaşılan Fransız Devrimi ilkelerinin halihazırda var olan politik gerçeklikle bağlantısı kopuktur.⁷⁶ Bunun sebebi güncel şartlara göre her an değişen, esnek bir zemine ihtiyaç duyan, koşullarına ve bağlamına göre şekillenmesi gereken politikanın ve buna bağlı olarak hakların; “*tarih, gelenek ve pratik bilgelikten yardım almayan*”, değişmez, evrensel ve mutlak bir zeminde kavranamayacak olmasıdır.⁷⁷

Burke için evrensel, tarihin her döneminde ve her toplumda geçerli ama içeriği belirsiz bir insan haklarından değil, ancak geleneğe dayanan ve ortak

⁷³ Birden Güngören Bulgan, “Faydacı ve Tarihçi Hukuk Okulunun İnsan Hakları Eleştirileri”, **Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Melike Batur Yamaner’in Anısına Armağan, Cilt: 1, 2014, ss. 263-264.

⁷⁴ A.g.e., s. 264.

⁷⁵ Edmund Burke, **Reflections on the Revolution in France (1790)**, Ed.: Leslie George Mitchell, Oxford University Press, 1999, s. 350.

⁷⁶ Costas Douzinas, **İnsan Haklarının Sonu**, Çev.: Kasım Akbaş & Umre Deniz Tuna, Dipnot Yayınları, 2018, s. 171.

⁷⁷ Douzinas, a.g.e., ss. 171-172.

atalardan miras kalan “İngiliz hakları”ndan bahsetmek mümkündür.⁷⁸ Fransız Devrimi’nin hak öznesi olduğunu ilan ettiği insan tahayyülünü, tüm toplumsal ilişkilerinden soyunmuş; bu insanın haklarını ise “*metafizik bir soyutlama*” olduğu gerekçesiyle eleştirir.⁷⁹ Zaman ve mekandan bağımsız olarak geçerli ve tutarlı olmayı hedefleyen hak söylemi ve ilkeleri, ampirik değil rasyonel zeminde, yalnızca akılla kavranıp soyut olarak formüle edildiğinde maddi dünyaya aktarılamaz; Burke’e göre pratikte gerçekleştirilemez hale gelir.⁸⁰ Önemli olan, doğal hakların soyut olarak ne olduğunun tartışılmasından ziyade bunları haiz olunabilmesi ve bunların idaresidir.⁸¹ Bu nedenle örneğin sağlığa ilişkin bir ihtiyacı soyut bir hak zemininde tartışmanın faydasızlığından bahseden yazar, bu halde bir metafizik profesöründense bir doktora danışmayı tercih edeceğini belirtir.⁸²

Hukuki belgelerde tanınan haklar ile bunların ileri sürülmesi pratik nedenlerle imkansız hale gelmiş olan uygulamadaki izdüşümü arasındaki kapanmayan uçurum nedeniyle, insan haklarına dair bu eleştirinin hala güncel olduğunu belirtilir. Costas Douzinas, biraz da ironik olarak doğal veya insan yapımı çeşitli felaketlerle yüzleşen insanlara barınma haklarından veya kötü muamele yasağından bahsetmenin “aşağılama” olacağından bahsederken, çağdaş “*metafizik profesörleri*”nin ise “*diplomatlar ve uluslararası hukukçular, hükümet temsilcileri ve uluslararası örgüt görevlileri*” olduğunu belirtir.⁸³

Burke’e göre kayda değer bir haktan ve onun korunmasından ancak tarih, kültür ve geleneğe bağlı olarak oluştuğu toplum bağlamında bahsedilebileceğinden, bu genel ve soyut hak öznesinin sınırları o kadar belli belirsizdir ki çeşitli kriz ve felaket anlarında mağdurlara amaçladığı korumayı sağlamaktan oldukça uzaktır.⁸⁴ Bu noktada düşünürün eleştirileri, Arendt’le benzer bir noktada birleşir. Arendt için insan hakları söylemi, mülteciler, devletsizler ve her türlü türlü insan eliyle oluşan felaketlerin mağdurları için “*eblehçe beceriksiz bir ikiyüzlülüğün*” ifadesi haline gelmiştir.⁸⁵ Burke’ün eleştirinin “*pragmatik sağlamlığa*” sahip olduğunu⁸⁶

⁷⁸ Burke, a.g.e., ss. 305-306.

⁷⁹ Burke, a.g.e., s. 282.

⁸⁰ Douzinas, a.g.e., s. 175.

⁸¹ Burke, a.g.e., s. 333.

⁸² A.g.e., s. 333.

⁸³ Douzinas, a.g.e., ss. 175-176.

⁸⁴ A.g.e., ss. 176-177.

⁸⁵ Arendt, a.g.e., s. 259.

belirtirken Arendt, hakların korunması açısından çatısı altında bulunulan toplumun önemi konusunda düşünür bu anlamda katılmaktadır. Ancak iki yazarın görüşlerinin eşitlenmesi için bu benzerliğin yeterli olup olmadığı, “Haklara Sahip Olma Hakkında Görülen İlk Çelişkiler” başlığında daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İnsan haklarının soyutluğuna ve öznesinin belirsizliğine ilişkin eleştirisi, Arendt tarafından teorik ya da kavramsal olarak değil pratik boyutuyla, sonuçları itibarıyla yapılmaktadır. Hakların özneliği açısından ortaya çıkan bu belirsizlik, bildirgede bahsedilen ‘insan’ın birey değil halk olarak algılanmasına ve kişinin bağlı olduğu ulusun, sayılan hakları güvence altına alacağının düşünülmesine sebep olmuştur.⁸⁷ Bağlantılı olarak insan ve yurttaş kavramlarının beraber kullanılışı nedeniyle hakların kapsamı, evrensel mi yoksa bir siyasi topluluğun üyelerine mi özgü olduğu meselesi de muğlaktır.⁸⁸ İnsan haklarının evrenselliği iddiası, uyruksuzlaştırma politikalarıyla karşı karşıya kalan devletsizlerin bütün haklarını kaybetmeleri karşısında savunulamaz hale gelecektir. Son olarak hakların insan doğasından kaynaklanıp siyaset öncesi mi var oldukları yoksa yine bir siyasi topluluk çatısı altında bağlamsal olarak mı var olabilecekleri tartışmalı hale gelmektedir.⁸⁹ Bu tartışmalı hal, çalışmanın bu bölümün ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, Arendt’in teorisindeki özel-kamusal alan ayrımıyla; yazar tarafından doğmakla değil kamusal alana dahil olmakla hakların öznesi olmamızla açıklanmaktadır.

Arendt’in örneklediği üzere Nazi rejiminin Yahudileri yok etmeye önce vatandaşlıktan çıkarmaya kadar giden bir süreçte yasal statülerinden başlaması⁹⁰, devrim sonrası dönemde yurttaş haklarının, insan haklarının somutlaşmış hali olduğu kabulünü ispatlar niteliktedir.⁹¹ Fransız Devrimi’nin bu mirası tersinden düşünüldüğünde, ulusal haklara sahip olmamanın insan haklarına da sahip olamama anlamına geldiği fikrinin neden bu denli kabul gördüğünü gösterir. Arendt’e göre bu kanı, kişiler siyasi yönetimlerinin korumasından mahrum kaldığında, asgari hakları dahi koruyacak hiçbir otoritenin olmaması karşısında inkar edilemez hale gelmiş;

⁸⁶ A.g.e., s. 309.

⁸⁷ A.g.e., s. 295.

⁸⁸ Gündoğdu, a.g.e., s. 37.

⁸⁹ A.g.e., s. 37.

⁹⁰ Arendt, a.g.e., s. 302.

⁹¹ A.g.e., s. 298

aynı zamanda devletsizler ve azınlıklar için ulusal olmayan hiçbir koruma mekanizmasının hükmü kalmamıştır.⁹² Bunun sebebi yurttaşlığını kaybeden kimsenin, sıkı biçimde örgütlenmiş bu kapalı politik topluluğun birinden dışlandığında, kendine sığınacak hiçbir devlet bulamayarak hepsinden dışlanmış olmasıdır.⁹³ Bunun, en azından yazarın bahsettiği dönem için, bir diğer önemli sebebi, devletsiz nüfusunun vardığı boyutun iltica hakkının uygulanabilirliğini ortadan kaldırmasıdır.⁹⁴ Başka bir ifadeyle, kendi ülkelerinin siyasi korumasını yitirmeleri, kişileri bütün dünyada yasadışı hale getirmekte; onlar için uygulanacak bir yasa artık bulunmamaktadır.⁹⁵ Tam bu noktada yazara göre yurttaşlık haklarından olan yaşam ve özgürlükten çok daha temel bir hakkın, ‘haklara sahip olma hakkı’nın farkına varılabiliştir.⁹⁶ Öyleyse geline aşamada devletsizlerin bahsedilen dönemde içinde bulunduğu vaziyet, insan haklarına erişememelerinden değil, haklara sahip olmayı mümkün kılacak bir kamusal birlikteliğin öznesi olabilme hakkını, bir bütün olarak haklara sahip olma hakkını kaybetmelerinden kaynaklanmaktadır.

İnsan haklarına ilişkin saptanan bir diğer belirsizlik, bu hakların içeriğine ilişkindir. Öyle ki yazara göre dönemin devletsizleri, yaşadıkları mağduriyet durumunun insan haklarını kaybetmiş olmalarından kaynaklandığı konusunda hemfikir görümler de hak mahrumiyetlerinin kapsamı konusunda bir fikir birliği bulunmamaktadır.⁹⁷ Bu anlamda Arendt, devletsizlerin ilk olarak yurtlarını kaybettiklerini belirtir.⁹⁸ Yazarın yaşam ve özgürlük hakkından önce bu mahrumiyetten bahsediyor olması, onun ait olunan bir siyasi çatıyı haklara sahip olmanın ön koşulu olarak görmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bunun sebebi, farklı açılardan yazarın tekrar tekrar bahsettiği üzere, evrensel insan hakları idealinin aksine, bu çatı olmaksızın haklardan bahsedebilmenin olanaksızlığıdır. Yazara göre, insanın ulus imgeyle sıkıca kaynaştığı bir uluslar ailesinde bu kapalı örgütlenmelerin birinden dışlanmasıyla dünya üzerinde başka bir yurt bulmak da imkansız hale geldiğinden; devletsizler yalnızca yurtlarını değil, aslında ve daha önemlisi bir yurt bulabilme ihtimallerini kaybetmişlerdir.⁹⁹ Bu halde bütün insanlıktan dışlanmış

⁹² A.g.e., ss. 295-297.

⁹³ A.g.e., ss. 298-299.

⁹⁴ A.g.e., ss. 281-283.

⁹⁵ A.g.e., ss. 299-302.

⁹⁶ A.g.e., s. 304.

⁹⁷ A.g.e., s. 298.

⁹⁸ A.g.e., s. 298-299.

⁹⁹ A.g.e., s. 298-299.

olmaları sebebiyledir ki Arendt, insan hakları yerine ‘insanlığa dahil olabilme hakkı’ olarak yeniden formüle ettiği, haklara sahip olma hakkı kurgusunu tercih etmekte; kaybedilen asıl hakkın, yaşam ve özgürlük hakkını mümkün kılan bu hak olduğunu savunmaktadır.

Yurttaşlığını kaybedip yalın olarak insana dönüşen devletsizlerin yaşadığı katliam tecrübesi, Arendt’e göre hem bu insanların insan hakları retoriğine daimi bir şüphe hatta küçümsemeyle bakmalarına hem de onlarda insan haklarının kendi uluslarının yönetimi altında yaşamadıkları sürece korumasız kalacağı inancının yerleşmesine sebep olmuştur.¹⁰⁰ Bu nedenle de örneğin Yahudiler, ihtiyaçları olan korumayı ulusal hakların sağlanmasında görmüşler; yazara göre insan haklarının sağlanması onlar için ulus-devlet çatısı altında mümkün olabilmiştir.¹⁰¹ Böylece yurttaş haklarının, insan haklarının somutlaşmış biçimi olduğu fikri teorik düzlemde kalmamış; ortaya çıkan sonuçlar itibariyle de insan haklarının vatandaşlığa özgülendiğinin pratik düzlemdeki bir diğer örneği olarak kendini göstermiştir.

Arendt’e göre “*yeryüzünde artık uygar olmayan tek bir nokta kalmadığından*” devletlerinin korumasını üzerinden çektiği milyonlarca vatansız, bu siyasi çatıdan atılmakla bütün insanlıktan çıkarılmış olmaktaydı.¹⁰² Bu halde insan haklarının, yalnızca kaynaklandığı düşünsel mirastan ötürü değil, aynı zamanda mahrumiyetinin yarattığı sonuçlar itibariyle de vatandaşlığa özgülünmüş olduğu da görünür halde gelir. Arendt’in insan haklarına yönelttiği eleştirinin merkezinde de insan haklarının özünde kendine içkin bu çelişkiyi barındırdığı saptaması yer almaktadır.

Arendt’in çıkarımları ışığında düşünüldüğünde, Fransız Devrimi mirasının hak kurgusunun soyut bir insan üzerine bina edildiği, devletlerinin korumasından yoksun kalan milyonlarca kişinin vatandaşlığın sağladığı haklardan yazarın ifadesiyle “*asgari haklara geri çekilmeleri*” gerektiğinde ortaya çıkmıştır.¹⁰³ 1. Dünya Savaşı’nın ardından giderek artan sayıda kişinin uyruksuzlaştırılarak siyasi bir yönetimin korumasından yoksun kalmasıyla, onların haklarını koruyacak hiçbir

¹⁰⁰ A.g.e., ss. 259, 309-310.

¹⁰¹ A.g.e., s. 309-310.

¹⁰² A.g.e., s. 304.

¹⁰³ A.g.e., s. 294.

otorite ve mekanizma kalmadığı fark edilmiştir.¹⁰⁴ Ayten Gündoğdu'ya göre özellikle İki Dünya Savaşı arasındaki dönemde ve 2. Dünya Savaşı sırasında hak özneliğini yitirmiş milyonlarca devletsizin ortaya çıkması, Arendt'in haklardan mahrumiyeti talihsiz bir istisna olarak değil, insan haklarının ulus-devlet kurumlarıyla korunmasındaki çelişkinin semptomu olarak yorumlamasında etkilidir.¹⁰⁵ Öyleyse Arendt, insan haklarının ve yurttaş hakları olarak varsayılmasını, yalnızca gereksiz bir ikilemeye sebep olması ya da yurttaştan bağımsız olarak hakları olan bir insanın tahayyül edilememesi nedeniyle eleştirmemektedir. Aynı zamanda insan yurttaş olarak kavranması nedeniyle insan haklarının, tabi olduğu devletin korumasına bırakılmasında yatan çelişkinin iki dünya savaşı arasında gün yüzüne çıkmasını da gündeme getirir.

2. Hakların Korunmasının Ulus-Devlete Bırakılmasındaki Çelişki ve Uluslararası Koruma Mekanizmalarının Önemi

Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi, Arendt'in düşüncesinde insan haklarını doğuştan, kaynağını insandan alan, doğal ve politika öncesi olarak konumlandırır.¹⁰⁶ Düşünürün insanı sırf insan olması nedeniyle hakların öznesi kabul eden yaklaşımda gördüğü paradoks, bu hakların doğuştan ve doğal olduğu iddiasının hemen ardından halk egemenliğinden bahsetmekle siyasi kurumlarca (örneğin devletçe) sağlanacak ek bir yasal koruma ihtiyacını da ortaya koymasıdır.¹⁰⁷ Yazara göre bu halde insan hakları ile halk egemenliği kaynaşmakta, insan birey değil halkın bir parçası olarak algılanmakta, insan haklarını koruma görevi de kişinin yönetimi altında yaşadığı halkın egemenliğine bırakılmaktadır.¹⁰⁸

Yazarın düşüncesinde Jean-Jacques Rousseau'nun, iktidarı oybirliğine dayandığı varsayılan tek bir bütünleşmiş ulus iradesiyle açıklaması, siyasi istikrarı sağlamaz.¹⁰⁹ Bu otorite boşluğunun giderilebilmesi için bireyin tek tek çıkarlarından vazgeçerek ulusu ve genel iradenin yansması olarak ulus iradesini mutlak kılması¹¹⁰;

¹⁰⁴ Arendt, a.g.e., s. 295.

¹⁰⁵ Gündoğdu, a.g.e., ss. 50-51.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 37.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 41.

¹⁰⁸ Arendt, a.g.e., ss. 294-295.

¹⁰⁹ Hannah Arendt, **Devrim Üzerine**, Çev.: Onur Eylül Kara., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 98.

¹¹⁰ A.g.e., ss. 99-101.

Peg Birmingham'ın ifadesiyle fikir çokluğu yerine fikir birliği olması¹¹¹ gerekir. Dolayısıyla hukukun (ve dolayısıyla hakların) kaynağı, bu sefer genel irade yoluyla yine bir mutlak bir egemen olur.¹¹² Bu nedenle de bireyin özne olarak taşıyıcısı olduğu insan hakları, bir ulusal özgürleşme sorunu haline gelir.¹¹³ Bunun ilk sonucu, genel iradenin parçası olmayanların hak özneliğinin tanınmaması; ikincisi ise hak özneliğinin, çatısı altında bulunulan bir egemen bir ulus-devletin varlığı şartından bağımsız olarak düşünülmesinin imkansız hale gelişi olur.¹¹⁴ Bahsedilen iki sonuç, Arendt için insan haklarının ulus-devletten ayrı düşünülememesi açısından Rousseau'nun payını oluşturur.

Arendt'in düşüncesinde insan haklarının korunmasını ulus-devlete bırakmaktaki çelişki, ulus-devletin kalbinde her zaman var olmuşsa da bu mekanizma, başlangıçta ve anayasal yönetimleri olduğu sürece despotizmin karşısında hukukun temsilcisi olmuştur.¹¹⁵ Bir başka deyişle Fransız devrimi sonrasında hukukun egemenliği, ulusun egemenliği için var olmuş; ulus-devlet bu nedenle kendi meşruiyetini dayandığı hukukun geçici olarak koruyucusu da olmuştur. Ancak ulusun çıkarlarını koruyan ulus egemenliği fikriyle hukukun üstünlüğü ilkeleri arasındaki bu geçici denge, “devletin yasaların bir aygıtı olmaktan çıkıp ulusun aygıtına dönüşmesi”nin tamamlanmasıyla¹¹⁶ hukuk aleyhine bozulmuştur. Bu denge, yukarıda detaylıca üzerinde durulduğu üzere Hitler döneminden önce, azınlık anlaşmalarının yumuşak bir asimilasyonu içeren bir geçiş dönemini hedeflediğinin itirafıyla zaten tamamlanmış; devletsizlerin polisin hukuk dışı yöntemlerine ve politikalarına emanet edilmesiyle pekişmiştir.

Arendt eşit hakların, Aydınlanma mirasının savunduğunun aksine doğuştan gelmeyip insan örgütlenmesinin bir sonucu olduğunu ve dolayısıyla eşitliğin, insanların bir toplumsal yapının parçası olarak karşılıklı söz vermesiyle oluştuğunu öne sürer.¹¹⁷ Bu halde yazara göre “eşitler” olarak kamusal alana dahil olduğumuzu kabul etmekle hakları haiz oluruz. Ancak hem eşitliğin belli gruplar aleyhine hem de hukukla ulus-devlet arasındaki dengenin hukuk aleyhine bozulmasıyla, insan

¹¹¹ Birmingham, a.g.e., s. 43.

¹¹² Hannah Arendt'ten aktaran Birmingham, a.g.e., s. 43.

¹¹³ Birmingham, a.g.e., s. 43.

¹¹⁴ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, ss. 255-314; Birmingham, a.g.e., s. 44.

¹¹⁵ Arendt, a.g.e., s. 269.

¹¹⁶ A.g.e., ss. 268-269.

¹¹⁷ A.g.e., s. 312.

haklarının koruyuculuğunu üstlenmiş ulus-devlet kurgusu, başlangıçtaki vaadinden ayrılarak parçalanmaya başlar. Arendt'in ifadesiyle *"Herkes için eşit olmayan yasalar, ulus-devletlerin tam da doğasıyla çelişen bir şey olarak haklara ve ayrıcalıklara döner."*¹¹⁸

İnsan haklarının korunmasının kişinin çatısı altında yaşadığı devlete bırakılmasının altında yatan sorun, yalnızca bu kamusal alandan dışlanmakla etkisiz hale gelen faydasız bir koruma olmasında değildir. Aynı zamanda devletlerin, hakları ihlal etme ve haklardan mahrum bırakma ihtimalini gözden kaçmasında da kendini gösterir. Temelde 2. Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden canlanan doğal hukuk yaklaşımı da benzer bir gerekçeyi esas alır. İlk olarak meşruiyetini insan haklarını koruma iddiası üzerine kuran ulus-devletin, bu iddiası temelinde bir kere egemen olarak tanıdıktan sonra kendinden üstün hiçbir normla bağlı olduğunu kabul etmeyen bir otorite haline gelerek vatandaş olan-olmayan, egemenliği altındaki herkesin haklarını korumaktan uzaklaşmasının, Arendt'in temel eleştirilerinden biri olduğu belirtilmektedir.¹¹⁹ Öte yandan yazara göre, insan haklarının evrensel olduğunun ilanı, hakları açıklarken tarihe ve soyut bir doğa algısına yapılan referans artık insana yapılmaya başlandığından *"bireyin insanlığın bir üyesi olma hakkı"*nın insanlık tarafından güvenceye alınacağı düşünülmüştür.¹²⁰ Ancak Arendt, insanlığın bir gün, insanlık için bir bütün olarak iyi olacağı temellendirmesiyle belli parçalarını tasfiye etmeye karar vermesinin mümkün olduğunu öne sürmektedir. Bu endişesini, totaliter rejimlerin hakkı, parçalardan bağımsız olarak bütün halinde bir halk ya da daha da genel olarak bütün insanlık için iyi olarak savunması gerekçesiyle gündeme getirir.¹²¹ Bu nedenle bir bütün olarak ele alındığında, Arendt'in hak mahrumiyetlerinde ulus-devletin hakları ihlali ihtimalini tamamiyle göz ardı ettiğini söylemek, sadece bu sebepten dahi mümkün görünmemektedir.

Fransız Devrimi'nin fıkırsel bütünlüğü içinde insan haklarını koruma görevinin kişinin çatısı altında yaşadığı devlet tarafından yerine getirileceğine yönelik düşünce, en azından asgari hakların kullanılamaması durumunda hangi

¹¹⁸ A.g.e., ss. 292-293.

¹¹⁹ Wenjun Yu, **Human Rights and Their Discontents: Hannah Arendt's Question and Human Rights Debates in Mao's China**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Utrecht University, 2017, s. 30.

¹²⁰ Arendt, a.g.e., s. 307

¹²¹ A.g.e., s. 308. 2. Bölüm'de Arendt'in Kant'ın insanlık kavramına ve doğal haklara ilişkin görüşlerine ilişkin eleştirisi üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

çözümün önerildiği sorusunu akla getirebilir. Arendt, her kişinin bir ülkenin vatandaşı olduğu varsayımı nedeniyle, haklarının ihlali durumunda yasama ya da devrimci bir hareket yoluyla ülkesinin yasalarını değiştirerek bu ihlalin giderilebileceğine ve ulus-devletin hakların teminatı olduğuna ilişkin inancın paylaşıldığını belirtmektedir.¹²²

Aydınlanma düşüncesinin, evrensel olarak geçerli kabul ettiği haklar açısından devleti sorunlu bir araç olarak görmediği; hatta egemen devleti pozitif hukukun dayanağı ve geçerliliğinin (“*validity*”) kaynağı olarak kabul ettiği savunulmaktadır.¹²³ Ancak insan haklarının devlet himayesine bırakılmasının getirdiği ağır sonuçlar, 2. Dünya Savaşı’ndan sonra doğal hukuk mirasının yeniden canlanmasına sebep olacak; devletlerden müteşekkil, ancak onlardan bağımsız bir uluslararası koruma mekanizmasının gerekliliği kendini gösterecektir. Totalitarizmin Kaynakları’nın İngilizce ilk baskına yazdığı önsözde Arendt, antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmin bizlere, insan onuru için ancak yeni bir siyasi ilkede ve yeni bir hukuki düzende bulunabilecek; geçerliliği bu defa bütün insanlığı kapsarken iktidarı bölgesel mekanizmalarla sınırlanan yeni bir güvence ihtiyacını gösterdiğini belirtir.¹²⁴ Bahsedilen sebepten Arendt’in, evrensel hukuk ilkelerinin 2. Dünya Savaşı dönemi öncesinde görülmemiş bir şekilde egemen devlet pratiklerini sınırlayabileceği; siyasi kurumlar vasıtasıyla geçerli, etkili (“*effective*”) ve uygulanabilir kılınabileceği görüşünde olduğu düşünülür.¹²⁵ Ancak düşünürün bu şekilde ulus-devletin katı ve ötekilerini dışarıda bırakan yapısında bir gedik açmayı hedeflerken, aynı zamanda reel politığın de farkında olduğundan, hakların tesisini

¹²² A.g.e., ss. 297-298.

¹²³ Jeffrey C. Isaac, “New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights”, **The American Political Science Review**, Sayı: 90, 1996, s. 67.

¹²⁴ Arendt, **The Origins of Totalitarianism**.

¹²⁵ Isaac, a.g.e., ss. 67-68. Isaac makalesinde etkililik (“*efficacy*”) ile geçerliliği (“*validity*”) birbirlerini ikame edebilecek eş anlamlı kavramlar olarak kullanıyorsa da en azından Kelsen’in teorisi bağlamında bir parantez açarak bu ikisinin farkını ortaya koymak gerekir. Kelsen’e göre bir hukuk normunun geçerliliği, ona yetki veren üst normun koyduğu koşullara uymasıyla ve bu üst normun da normlar piramidinde kendi üst normlarıyla olan ilişkisi içindeki geçerliliğine bağlıyken etkililik, hukuk sisteminin bir bütün olarak etkili olması anlamına gelir. Ancak etkililik ve geçerlilik tamamiyle birbirinden bağımsız olmayıp hukuk sistemi genel olarak etkili değilse, tekil normlarının hiçbirinin geçerli olduğundan da bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Kelsen’e göre “*bir hukuk normu, ancak düzenlediği insan davranışları, en azından bir dereceye kadar, onunla uyumlu olduğu sürece geçerlidir*”. Hiçbir yerde uyulmayan, en azından bir dereceye kadar etkili olmayan, bir normun geçerli bir norm olduğundan bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Diğer bir deyişle bir hukuk normu geçerliliği, yalnızca kendisine yetki veren üst norma ve onun geçerliliğine değil, aynı zamanda bir “*minimum etkililik*” kriterine de bağlıdır. Hans Kelsen, **General Theory of Law and State**, Ed.: Anders Wedberg, Cambridge, Harvard University Press, 1949, s. 119; Hans Kelsen, **Pure Theory of Law**, Çev.: Max Knight, New Jersey, The Lawbook Exchange Ltd., 2005, ss. 10-11.

sağlayacak bu yeni bölgesel mekanizmalardan kastının da yeni kurulan ulus-devletler olduğu da savunulmaktadır.¹²⁶

Arendt'in korktuğu anlamıyla hak öznesi olamama hali önünde güvence olarak gördüğü kurumlardan biri anayasal devlettir. Buna karşılık aynı güvencenin, hem ulusal güvenlik gibi muğlak özgürlük kısıtlamaları hem de anayasanın ulus-devlete odaklı olması nedeniyle yalnızca 'tam üyeleri' ve yetki sınırlarındakiler için geçerli olup mültecileri ve vatandaşları dışarıda bırakması anlamında insan hakları açısından sınırlı bir koruma oluşturduğu belirtilmektedir.¹²⁷ Öte yandan, ulusal egemenliğe dayalı uluslararası bir sistemde ulus-devlet kavramı da sorunun da bir parçası olduğundan, Arendt için ulus üstü yargı yetkisine sahip insan hakları koruma mekanizmaları önem kazanır.¹²⁸ Bununla beraber haklar ve onlara ek koruma sağlayacak siyasi kurumlar arasındaki ilişki, bunların hakları koruması şeklinde olabileceği gibi onları ihlaline yönelik de olabilir. Haklar ve kurumlar arasındaki her zaman var olan gerilime vurgu yaparken Arendt'in, egemenliği haklar lehine sınırlayan uluslararası bir kurumun da bu gerilimden muaf olmayacağı fikrinde olduğu belirtilmektedir.¹²⁹

Arendt, Nazi devlet görevlisi Adolf Eichmann'ın İsrail'deki yargılamasına ilişkin gözlemlerinde, İsrail Mahkemesi'nin kendini Eichmann'ın fiillerini kovuşturmak bakımından yetkili görmekle, insan hakları bakımından ulusal egemenliğin çizdiği sınırları aşma şansını kullanamadığına inanmaktadır. Düşünür, mahkemenin işlenen suçların bütün insanlığı ilgilendiren doğasını, suçun mahiyetinin tartışmalı olmasını ve bir başka devletin pozitif hukukuna göre icra edilmiş emirlerin kovuşturulması nedeniyle yetkisiz olduğuna hükmederek bu yönde bir uluslararası kamuoyu oluşturma şansına sahip olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁰ Bahsedilen yöntemin tercih edilmemesi, Arendt için kalıcı bir uluslararası bir ceza mahkemesi kurulması fırsatının kaçırılmasına sebep olmuştur. Arendt'in bu dileğinin gerçekleşmesi, dile getirildiği tarihten yıllar sonra, 2002 yılında Roma Statüsü'yle kurulan Uluslararası Ceza Mahkemesi ile Şart'a taraf ülkeler bakımından da olsa mümkün olmuştur.

¹²⁶ William Paul Simmons, **Human Rights Law and The Marginalized Other**, Cambridge University Press, 2011, s. 95.

¹²⁷ Isaac, a.g.e., s. 68.

¹²⁸ A.g.e., s. 68.

¹²⁹ Gündoğdu, a.g.e., s. 44.

¹³⁰ Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, New York, Penguin Books, 2006, s. 270.

Arendt'in insan haklarının korunması için devletin sağlayacağı ek güvenceye ihtiyaç duyulduğuna ilişkin görüşü de kendi eleştirisinden muaf değildir. Düşününürün hakların ulus-devlet kurumlarıyla korunmasındaki çelişkiyi ortaya koyarken öte yandan insan haklarının varlığı için bir siyasi çatının sağlayacağı ek korumanın mecburiyetinden bahsetmesi çelişik görünse de onun idealini yansıtmaktan ziyade tarihin tecrübesinden çıkardığı bir sonuç olduğu izlenimini uyandırır. Haklara sahip olma hakkının yitirilmesinin sebebinin de insan haklarının korunmasını mümkün kılanın da kendi ötekilerini yaratan ulus-devlet olmasındaki paradoks dikkate değerdir. Bu konuyla ilgili olarak Benhabib, Arendt'in bu paradoksun farkında olduğunu ancak demokratik ve hukuka dayalı egemenliği, 20. yüzyılın devleti merkeze alan uluslararası düzeninin ötesinde gördüğünü belirtmektedir.¹³¹ Örneğin Arendt, Yahudi azınlıkların haklarının ihyasının ancak ulus-devlet çatısı altında gerçekleşebildiğini belirtirken bu çözümün de kendi mültecilerini yarattığını¹³² ve çözümü yine Arapların ve Yahudilerin katılımına dayanan federatif bir sistemde gördüğünü belirtmektedir.¹³³

Jeffrey C. Isaac, haklara sahip olma hakkını değerlendirirken ulus-devletin doğası gereği özellikle vatandaş olmayanların insan haklarını feda ettiğini ya da onlara karşı kayıtsız olduğunu belirtir.¹³⁴ Gündoğdu'ya göre insan haklarının kendine içkin vatandaş-insan çelişkisini barındırdığı eleştirisi, insan-vatandaş geriliminin illaki vatandaş hakları lehine çözüleceği anlamına da gelmemektedir.¹³⁵ Öyle ki bu gerilim, eşit vatandaş olarak tanınmamış olanların eşit hak taleplerinde var olan dengeleri yeniden düzenlemek için de öne sürülebilir. Bu nedenle Gündoğdu, Arendt'in bu yorumunun yine de eşit haklara ilişkin demokratik ihtimalleri dışlamadığını belirtmektedir.¹³⁶

Arendt için haklara sahip olma hakkını ihdas edebilecek yönetimler, bireylerin eşitliğinin tüm diğer bireylerin eşitlik kabulüyle tesis edildiği cumhuriyetçi yönetimleridir.¹³⁷ Ancak Benhabib'e göre cumhuriyetçi anayasalar, içindekileri aynı

¹³¹ Benhabib, a.g.e., ss. 75-76.

¹³² Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 292.

¹³³ Hannah Arendt, "Peace or Armistice in the Near East?", **The Review of Politics**, Cilt:12 Sayı:1, Cambridge University Press, 1950, ss. 56-82.

¹³⁴ Isaac, a.g.e., s. 63.

¹³⁵ Gündoğdu, a.g.e., s. 49.

¹³⁶ A.g.e., s. 49.

¹³⁷ Benhabib, a.g.e., s. 75.

çatı altında eşitleştirirken kaçınılmaz olarak kendi dışındakilerini yarattığından eşitlik şemsiye ne kadar genişlerse genişlesin asla herkesi içine alabilecek kadar genişleyemeyecektir.¹³⁸ Yazara göre Arendt bu paradoksun farkında olmakla beraber haklara sahip olma hakkının, ancak kendi “*dışlama rejimlerini*” ve ötekilerini yaratan cumhuriyetçi yönetimlerin ayrı ayrı ama toplu olarak ortaya koydukları iradeleri ile oluşacak boşluksuz bir ağın tesis edilebileceğine inanmaktadır.¹³⁹

3. İnsan Haklarının Merhamet Meselesi Haline Gelmesi ve Kurumsal Güvencelerin Önemi

Aydınlanmanın doğal hak geleneğinin, hangi topluluğun üyesi olduğumuz fark etmeksizin evrensel haklara sahip olduğumuz varsayımı üzerine kurulu olduğuna değinilmişti. Arendt’e göre ise iki dünya savaşı arasındaki dönemde vatandaşlıklarından yoksun kalanların kendilerini adeta bütün insanlıktan dışlanmış olarak tam bir haklardan yoksunluk halinde bulmasıyla bu varsayım boşa çıkmış; haklara sahip olmanın, siyasi bir çatıyla ne kadar ayrılmaz olduğu inkâr edilemez hale gelmiştir.¹⁴⁰ Haklara sahip olma hakkı, bahsedilen geleneğin bir eleştirisinden de yola çıkar çünkü vatandaşlık bağlarından dışlanmış devletsizler, tam da doğa durumundaki insandır. Ancak öngörülenin aksine, doğa durumundaki bu insan, siyasi bağlamından koparıldığında, hukuk kişiliği dahi tanınmayan bir varlık olarak evrensel olduğu varsayılmış insan haklarını haiz olamamıştır.¹⁴¹

Rousseau, doğal hakların mantık sahibi olmaktan önce gelen iki temel prensipten kaynaklandığına inanır: İlki kendi esenliğimizi sağlamaya ve sürdürmeye olan eğilimimiz, ikincisi ise acı çeken başka varlıklara karşı hissettiğimiz merhamet duygusu.¹⁴² Kaldı ki ona göre bu iki duygu, toplumsallığından bağımsız olarak kişide bulunur ve merhamet, kendi mutluluğunu takip eden kişinin sınırını oluştururken bu iki prensip, karşılıklı bir uzlaşma halinde bulunmak durumundadır. Merhamet, toplumsallığa gerek olmaksızın insanda doğal ve içkin olarak bulunur ve insan

¹³⁸ A.g.e., ss. 75-76.

¹³⁹ A.g.e., s. 76.

¹⁴⁰ Schaap, a.g.e., s. 25.

¹⁴¹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2*, s. 311.

¹⁴² Jean-Jacques Rousseau, “Preface”, *Discourse on the Origin of Inequality*, Oxford University Press, 2006.

doğasına karşı gelmediği sürece zaten hareketleri merhametle sınırlandırılacaktır.¹⁴³ Öte yandan bu düşünce, Birmingham'a göre toplum sözleşmesinin bireyleri birbirinden korumak için değil onların bağımsızlıklarını korumak için oluşturulduğu anlamına da gelir.¹⁴⁴ Ancak Rousseau sosyal düzenin, yine de diğer bütün hakların temelini oluşturan bir hak olduğunu; yalnızca doğal olarak tesis edilmediğinden sözleşme yoluyla kurulduğunu öne sürer.¹⁴⁵ Aslında sosyal düzenin hakların temelini oluşturması bakımından bu iddia, Arendt'in sunduğu tezle benzer nitelik taşır.

Arendt'in, insan hakları bakımından *“kişinin çıplak var oluş olarak kalmaya mahkum nitelikleriyle baş başa”*¹⁴⁶ bırakılmamasını önemsemesinin sebebi, bu halde kurumsal bir korumadan yoksun hakların, egemenin keyfiliğine bırakılması tehlikesinin gündeme gelecek olmasıdır. Düşünürü göre ortak bir insan doğasından bahsetmek mümkün olmadığı gibi insanlar doğası gereği farklı olduğundan ancak karşılık tanınma ve siyasi kurumlar aracılığıyla ve siyasi bir topluluğun üyeleri olarak eşitlikten bahsedilebilir.¹⁴⁷ Bu nedenle düşünürün insan hakları eleştirisindeki temel hedeflerden biri, kişinin doğuştan getirdiği değiştirilemez farklılıklarının, ihtiyaçlarının ve insan haklarının, Rousseau'nun insan doğasına atfettiği vicdan ve merhametin insafına bırakılmamasıdır.¹⁴⁸ Bu halde kişileri devletlerin keyfi uygulamalarına karşı koruyacak hiçbir hukuki güvence kalmaması tehlikesi oluşmakta; Arendt'in ifadesiyle *“(devletsizlerin) yaşamları, haktan ötürü değil, merhametten dolayı uzamakta; çünkü ulusları onları beslemeye mecbur edebilecek hiçbir yasa”* bulunmamaktadır.¹⁴⁹

Kaldı ki insan hakları açısından vicdan gibi soyut kaynaklara yapılan atıflar güncel tartışmalarda halihazırda önemli bir yer tutmaktadır. İstanbul Sözleşmesi'nin idari bir tasarrufla feshedilmesine yönelik kararın¹⁵⁰ ardından *“kadın haklarının*

¹⁴³ Jean Jacques Rousseau, **The Social Contract and Other Later Political Writings**, Ed.: Victor Gourevitch, Cambridge University Press, 2003, s. 41.

¹⁴⁴ Birmingham, a.g.e., s. 41.

¹⁴⁵ Rousseau, a.g.e., s. 41.

¹⁴⁶ Arendt, a.g.e., s. 311.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 312.

¹⁴⁸ Birmingham, a.g.e., s. 41-43.

¹⁴⁹ Arendt, a.g.e., s. 303.

¹⁵⁰ Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesinin Türkiye Cumhuriyeti Bakımından Feshedilmesi Hakkında Karar, RG, 20 Mart 2021, Karar Sayısı: 3718, Sayı : 31429.

vicdanlar yerine kağıtlarda arayanlar” olduğuna dair yapılan açıklamalar¹⁵¹, yasal düzenlemeler ve işler hukuki mekanizmalar kurmak yerine insan haklarını vicdan gibi belirsiz kaynaklara havale ederek öne sürülemez hale getirmekle eleştirilmiştir.¹⁵² Benzer bir anlayış, mülteciler açısından 2. Bölüm’de daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, temel hakların yasal düzenleme yerine idarenin düzenleyici işlemlerine bırakılması, sığınma hakkının Cenevre Sözleşmesi’ne aykırı ve keyfî olarak askıya alınması gibi uygulamaların karar süreçlerine de sirayet etmiştir. Aslında tam da bu nedenle Arendt, insan haklarının kurumsal koruma mekanizmalarıyla kolektif olarak güvence altına alınması gerektiğini savunmaktadır.

Arendt’e göre eşitliğe dair toplumda karşılıklı güvencelere dayalı bir kurumsal çerçeve olmaksızın insan kurgusundan bahsedilemeyeceğinden düşünürün temel motivasyonu, insan haklarına müştereken üzerinde uzlaşmış kurumsal bir koruma sağlamaktır.¹⁵³ Bu nedenle de Arendt’in tam anlamıyla katı bir kurumcu (*institutionalist*) olduğu¹⁵⁴; bir başka deyişle parlamento gibi kurumlar olmaksızın insan hakkı gibi kavramlardan, onların evrenselliğini varsayarak bahsetmenin anlamsızlığına inandığı belirtilmektedir. Hatta Etienne Balibar bir adım daha ilerleyerek Arendt için kurumlar olmaksızın yalnızca haklarının değil insan kurgusunun olmayacağını; onun için insanın haklarından ibaret olduğunu ve hakların da ancak kurumlar aracılığıyla var olduğunu savunur.¹⁵⁵

Isaac’e göre Arendt, insan hakları teorisinde yaygın olan hukuki yaklaşımdan uzak durmaya çalışsa da insan haklarına dair sorunlar, Arendt’in siyasi felsefesinde merkezi öneme sahip olup eleştirisinin hedeflerinden biri de ulus-devlet uygulamalarıyla sistematik olarak tehlikeye atılan insan onuru kavramını güvenceye

¹⁵¹ NTV, **Cumhurbaşkanı Erdoğan: Cumhur İttifakı'nın Hedefi 2053**, 24 Mart 2021. (Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2021) [<https://www.ntv.com.tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-cumhur-ittifakinin-hedefi-2053,4Hw5ioiwlUeK-pBrzwVidg>]

¹⁵² Cumhuriyet, **Kadınlar Bir Kez Daha Haykırdı: Laiklik İçin Direneceğiz**, 26 Mart 2021. (Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2021) [<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/kadinlar-bir-kez-daha-haykirdi-laiklik-icin-direnecegiz-1823506>]; Evrensel, **Kadınlar İstanbul Sözleşmesi İçin Sokakta: Bu İş Burada Bitmemiştir**, 27 Mart 2021. (Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2021) [<https://www.evrensel.net/haber/429116/kadinlar-istanbul-sozlesmesi-icin-sokakta-bu-is-burada-bitmemistir-27-mart-2021>]

¹⁵³ Gündoğdu, a.g.e., s. 43, 52.

¹⁵⁴ Etienne Balibar, **Eşitlik Özgürlük Siyasal Denemeler 1989-2009**, Çev.: Oylum Bülbül, İstanbul Metis Yayınları, 2016, s. 222.

¹⁵⁵ Etienne Balibar, "(De)constructing the Human as Human Institution. A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy", **Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?**, Berlin: Akademie Verlag, 2009, ss. 265-266.

alınmasıdır.¹⁵⁶ Arendt bir insan hakları teorisi geliştirmemişse de onun siyaset teorisi, insan haklarının insan onurunu koruma konusundaki başarısızlığının ve insan hakkı ihlallerinin yarattığı sorunları merkeze alır.¹⁵⁷ Arendt'in insan hakları eleştirisi, ona kayıtsız ya da muhalif oluşundan değil; doğal haklar teorisinin hukuki özne olma statüsünün ne kadar kırılgan ve insan yapımı kurumlara bağımlı olduğunu gözden kaçırdığı eleştirisinden kaynaklanmaktadır.¹⁵⁸ Düşünür'e göre ulus-devletin temel varsayımlarının çöküşüyle bu bağımlılık gözler önüne serildiğinde, insan hakları için yeni bir güvence mekanizması ihtiyacı hasıl olmuştur. Bütün bunlar Arendt'i bir insan hakları teorisyeni yapmasa da düşünür için haklara sahip olma hakkı ancak siyasi mekanizmalarla, özellikle de savunmasız durumdakiler için insan hakları sivil inisiyatifler ve dayanışma ağlarıyla güvence altına alınabilir.¹⁵⁹ Bu anlamda Arendt'in halihazırda yeterince vurgu yapıldığına inandığı bir insan hakları teorisini değil; eyleme geçilip etkinleştirilmedikçe, konuşulmadıkça sessiz ve etkisiz kalacak; hatta destekleyici siyasi mekanizmaları olmaksızın var olamayacağına inandığı insan haklarının nasıl etkinleştirileceğini mesele edinmektedir.

C. Haklara Sahip Olma Hakkında Görülen İlk Çelişkiler

1. Burke'ün Doğal Hakların Eleştirisinden Kültürel Göreceliğe mi?

Arendt'e göre insan haklarının eski güvencesi olan, barışçıl cumhuriyetlerin saygı göstereceği düşünülen evrensel doğal haklar ortadan kalkmış; ihtiyaç halinde büyük bir insan topluluğunu yüz üstü bırakmıştır. Bu nedenle yazar, insan haklarından değil yalnızca kültürel bağlamından doğan örneğin bir İngiliz haklarından bahsedebileceğimizi; aksi halde hakların soyutluğu nedeniyle ihtiyaç olduğunda kullanılamaz olduğunu savunan Burke'ün¹⁶⁰ fikrinin "*pragmatik sağlamlığa*"¹⁶¹ sahip olduğunu öne sürmektedir. Burke ile Arendt arasındaki bu bağlantı, insan haklarına ilişkin kültürel görecelilik tartışmaları çerçevesinde bir açmaza sebep olur: İnsan hakları, soyutluğu nedeniyle felaket anlarında işlevsiz kaldığından evrensel standartlar koyan doğal haklardan değil yalnızca kültürel

¹⁵⁶ Isaac, a.g.e., s. 61.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 64.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 67.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 67.

¹⁶⁰ Burke, a.g.e., ss. 305-306.

¹⁶¹ Arendt, a.g.e., s. 309.

bağlamında var olan haklardan bahsedebiliyorsak; çatısı altında bulunan topluluğun, hakların tarihsel ve kültürel olarak göreceli olduğu gerekçesiyle, üyelerine yönelik hak ihlallerine Arendt'in kuramı karşı çıkmayacak mıdır?

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki Arendt'in haklara sahip olmak için gerekli olduğunu, pratikte hakları önelediğini öne sürdüğü siyasi topluluk, Burke'ün insan haklarını eleştirisinde asıl hakların temeli olan; ortak atalara, ırk ve tarih birliğine, kan bağına dayanan topluluktan oldukça farklıdır.¹⁶² Bu nedenle Gündoğdu, haklı olarak Burke ile Arendt'in eşitlenemeyeceğini ve bu büyük farkın görmezden gelinemeyeceğini belirtir.¹⁶³ Öte yandan Arendt, Burke'ü totalitarizme giden yolda ırkçı ideolojileri besleyen ırk düşüncesini oluşturan yazarlardan biri olarak konumlandırır¹⁶⁴ ki ırk düşüncesinin oluşumu, onun için *“insanlığın başlangıcı değil sonudur”*.¹⁶⁵ Bu nedenle özellikle Burke'ün hakları ırk ve akrabalık bağlarıyla temellendirmesinin Arendt'in teorisinde yer bulduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki Burke'ün formülünün benimsenmesi, devletsizlerin hak mahrumiyetini ortadan kaldırmayacağı gibi temel mesele, uyruksuzlaştırılmış devletsizlerin ulus aidiyetlerinin getirdiği söylenen haklarını öne süremiyor oluşlarıdır.¹⁶⁶ Bu halde Burke'ün görüşünü olduğu gibi benimsemek, Arendt'in tespit ettiği problemlere ilerlemeci bir çözümden ziyade bir geri dönüşe sebep olacaktır.¹⁶⁷

Burke'ün hakların ve korunmasının ancak geleneklerine göre tarihsel süreçte içinde olduğu toplum nezdinde var olduğuna görüşünün bugüne yansımaları olmuştur. Örnek vermek gerekirse komünotaryen düşünce, bireyin soyut ve toplumsal bağlamından bağımsız birer birim olarak tasarlandığını öne sürdüğü liberalizmin bir eleştirisi olup insanı, toplumsal bağlamıyla düşünerek dayanışma ve katılımı vurgulayan bir görüş olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶⁸ Kendi içlerinde farklı fikirler öne süren düşünürlerden oluşsa da örneğin komünotaryen düşünür Micheal Sandel'e göre liberalizm, kişiyi tarihinden soyutlayarak köksüz benlikler yaratır. Düşünür bu nedenle düşüncelerimizin tarihsel ve toplumsal koşullarla şekillendiğinin farkında

¹⁶² Gündoğdu, a.g.e., s. 41.

¹⁶³ A.g.e., ss. 41-42.

¹⁶⁴ Arendt, a.g.e., ss. 98-113.

¹⁶⁵ A.g.e., s 68.

¹⁶⁶ Gündoğdu, a.g.e., s. 42.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 41-42.

¹⁶⁸ Zeynep Özlem Üskül, **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, İstanbul, Büke Yayıncılık, 2003, ss. 226-231.

olmayı önemser.¹⁶⁹ Öte yandan yine komünitaryen bir düşünür olarak Alasdair McIntyre, *a priori* doğal haklardan kaynaklanan insan hakları düşüncesini reddeder.¹⁷⁰ Bu nedenle komünitaryen düşüncenin, Burke'nin temsilcisi olduğu 'hakları ancak ulusal hukukun yaratıp koruyabileceği' düşüncesinin ve doğal haklar eleştirisinin devamı niteliğinde olduğu düşünülmektedir.¹⁷¹

Özellikle 1945 sonrası kurulan uluslararası insan hakları koruma mekanizmalarının, tam da bireyi çatısı altında bulunduğu devletin ihlallerinden korumak amacıyla kurulduğunu hatırlamak gerekir. Bu halde hakların içinde yaşanan devletin inisiyatifine bırakan formül, Arendt'in problematize ettiği hak sahibi olamamaya dair sorunları çözmediği gibi kendisinin tespit ettiği üzere devletler nezdinde devletsizlere herhangi bir hak tanımaya yönelik bir zorunluluğun bulunmaması, yaşanan felaketlerin de başat nedenlerindendir.¹⁷² Öyleyse Arendt'in, insan haklarının ulus-devletlerin korumasına bırakırken yarattığı çelişkidен bahsederken kendi sunduğu formülle aynı çelişkiyi mi sürdürdüğü sorusu üzerine düşünmek gerekir.

Arendt insan olma ve insan olarak haklara sahip olabilme halini ayıranın, insanın otonomisine dayanan toplumsal bir üyelik ve katılım kabiliyeti olduğunu; bu toplumsal üyelik olmadan kişinin çıplak ve savunmasız olduğunu savunurken Burke ile benzer bir hattı takip etmektedir.¹⁷³ Düşünür aynı zamanda Burke'ün yalnızca insan olmanın kendisinin herhangi bir ahlaki hak sahipliği vermediği; hakların yetkili bir otorite tarafından tanınmaya dayandığı ve ancak belirli bir topluluk bağlamında ve yalnızca süregelen geleneklerden kaynaklanan haklardan bahsedilebileceğine ilişkin tezinin¹⁷⁴ pragmatik olarak sağlam olduğunu açıkça belirtir.¹⁷⁵ Ancak farklı olarak Arendt, kişinin özneliğinin yalnızca kendi yerel bağlamında var ve mümkün olduğuna katılmaz.¹⁷⁶ Burke'e ilişkin değerlendirmesi, Arendt'in insan hakları yerine tarihsel süreçte oluşan ve eski ayrıcalıkları sürdüren "İngiliz hakları" formülünü

¹⁶⁹ A.g.e., s. 235.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 240.

¹⁷¹ Douzinas, a.g.e., ss. 163-164.

¹⁷² Arendt, a.g.e., s. 303

¹⁷³ Isaac, a.g.e., s. 64.

¹⁷⁴ Burke, a.g.e., s. 332.

¹⁷⁵ Arendt, a.g.e., s. 309.

¹⁷⁶ Isaac, a.g.e., s. 64.

benimsediği anlamına gelmemektedir.¹⁷⁷ Bunun ilk ve pratik sebebi, Burke’ün tezinin de, ulus gibi resmi olarak tanınan kimliklerin ve belirlenimlerin dışında kalan devletsizlerin (ve toplumun diğer marjinalleştirilmiş kesimlerinin) yaşadığı, Arendt’in problematize ettiği insan hakları sorunlarının çözümüne bir dayanak sunamamasıdır.¹⁷⁸

Burke ile Arendt’in temel ayrışma noktası, Burke gibi düşünürlerin görüşlerinden beslenen ve bugün hala insan hakları teorisinin önemli bir tartışmasına denk düşen kültürel görecelik tartışmasındaki farklı pozisyonlarında kendini gösterir. Burke, onun görüşlerinden beslenen Tarihçi Hukuk Okuluna benzer olarak, evrensel olarak her zaman geçerli bir insan hakları mefhumuna dayanmanın anlamsızlığına değinirken hakların ancak kişinin yaşadığı toplumun “*geleneklerinin ürünü*” olarak var olduğunu savunur.¹⁷⁹ Aslında iki düşünürün hem benzerliklerini hem de farklılıklarını ortaya koyan Balibar, Arendt’e göre devrimlerin, insanın ne olduğunu icat ettiğine inanır ve bu inancın insan kavramına ve insan haklarına ilişkin görüşünü de ortaya koyduğunu belirtir.¹⁸⁰ Bu nedenle insan haklarının, Arendt için evrensel ve doğal olarak, *a priori* şekilde başından beri olduğu yerde bulunarak yapılacak bir keşif değil sürekli yeni bir başlangıcı içeren bir icat olduğunu iddia eder.¹⁸¹

Bu pozisyon, ilk bakışta Arendt’in insan haklarının katıksız olarak kültürel bakımdan göreceli olduğunu savunduğu izlenimini uyandırır. Arendt için “*yeryüzünde İnsan(...) değil insanlar(...) yaşar.*”¹⁸² Düşünürün bu ifadesi, haklı olarak her zaman/her yerde geçerli ve tarihten bağımsız soyut bir insandan bahsedilemeyeceği; yalnızca belli bir zamanda belli bir yerde bulunan belirli insanların söz konusu olabileceğine olan inancına yorulmuştur.¹⁸³ Buna karşılık Balibar, Arendt’in insan haklarının “*evrensel olanı tarihi olana aktar(dıkları)*” bahsederken yine de isteğinin insan haklarını korumaya yönelik kurumları pozitif hukukun ve hakların kaynağı yapmaktan mutlu olmasa da, onları insan inşasının ayrılmaz bir parçası haline getirmeyi hedeflediğini belirtir. Öte yandan Arendt’in

¹⁷⁷ Gündoğdu, a.g.e., s. 42.

¹⁷⁸ Isaac, a.g.e., s. 64.

¹⁷⁹ Burke, a.g.e., s. 332-333.

¹⁸⁰ Balibar, *Eşitlik Özgürlük*, s. 223.

¹⁸¹ A.g.e., s. 223.

¹⁸² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 36.

¹⁸³ Schaap, a.g.e., s. 26.

haklar açısından devletin yükümlülüklerini ileri sürerken sivil itaatsizliği merkezi bir yere koyması nedeniyle insan haklarının tarihselliğini ve göreceliliğini savunuyor olamayacağını öne sürer.¹⁸⁴

Benzer şekilde Gündoğdu, Arendt için hakların ne yalnızca doğal ne de yalnızca tarihsel olabileceğini belirtmektedir.¹⁸⁵ Yazara göre Arendt'in Burke'e başvurusu da insan haklarının teorik noksanlığından kaynaklanan pratikteki sorunlarına dikkat çekmek amaçlıdır. İnsan haklarına temel olarak iyimser bir doğal hak yaklaşımını Burke gibi eleştirirse de ondan farklı olarak Arendt, evrensel ve kişinin yaşadığı topluma özgü olmayan bir insan onuru anlayışının, insan haklarının temeli olması gerektiğine inanır.¹⁸⁶ Arendt insan haklarının çelişkilerine işaret ederken bu noktada, insan haklarının topluma ve zamana göre farklılaştığını savunan Burke'ün insan hakları eleştirisinden de ayrılmaktadır.

İnsan onurunu güvence altına alacak, geçerliliği bütün insanlığı kapsayacak yeni bir siyasi ilke ve hukuki düzen ihtiyacından bahsederken¹⁸⁷ Arendt'in kültürel görecelilik yanlısı olduğunu öne sürmek çok da mümkün görünmemektedir. Bir kısmı aktarıldığı, bir kısmı önümüzdeki başlıklara bırakıldığı üzere Arendt'in, Burke'ün eleştirilerinin haklılığına değinmesinin yanında Aydınlanmanın, doğal hak teorisinin soyut ve evrensel insan tahayyülüne dair eleştirileri bulunur. Öte yandan insan haklarının korunmasını ulus-devlete bırakmaktaki çelişkinin yanında uluslararası bir ceza mahkemesi gibi insan haklarını koruma altına alacak ulus-üstü yargı organlarına yaptığı vurgu, onu doğrudan tartışmanın kültürel görecelilik tarafında konumlandırmayı oldukça zorlaştırır.

2. Haklara Sahip Olma Hakkı, İnsan Haklarının Kaybolan Temeline Alternatif Sunabilir mi?

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu, Arendt'in doğal hakların açık bir eleştirisini teşkil eden insan hakları düşüncesinin onu tamamıyla hukuki pozitivizm saflarında konumlandırmaya yetip yetmeyeceğidir. Bu konunun önemi, eğer doğal

¹⁸⁴ Balibar, a.g.e., s. 224.

¹⁸⁵ Gündoğdu, a.g.e., s. 42.

¹⁸⁶ Isaac, a.g.e., s. 64.

¹⁸⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*.

haklar değilse insan hakları hangi temel üzerine inşa etmeyi tasarladığının belirlenebilmesi açısından önem taşır. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Arendt'in görüşü, doğrudan doğal hukuk anlayışının değil; hakların, soyut bir insanın evrensel ve doğal haklarına dayandığına yönelik düşüncenin eleştirisini oluşturmaktadır.

Arendt'in büyük insanlık krizlerinin insan haklarının yurttaş haklarına eşitlenmesi nedeniyle oluştuğunu belirttikten sonra çözüm olarak yeniden bir siyasi topluluğun çatısının sunması, insan haklarının kaybolan zeminine ilişkin kendisinin de bir döngüye hapsoldüğü eleştirisiyle karşılaşmıştır. Düşününün bu şekilde insan haklarını yine yurttaş haklarına eşitlediğini belirten Rancière, insan haklarını bir totolojiye ya da hiçliğe hapsedtiği gerekçesiyle bu yaklaşımı eleştirir.¹⁸⁸ Buna göre insan hakları ya hiçbir hakları kalmayanların haklarıdır ki bu halde zaten hiçlikle maluldürler; ya da halihazırda hukuki varlıkları ve halihazırda hakları tanınmış olanların sahip olduğu haklardır.¹⁸⁹ Bu kabulün tek işlevi ise haklara sahip olanların haklara sahip olduğunu belirtmek olacaktır. Bu görüşe karşı Gündoğdu, aslında doğru bir tespitle, Arendt'in yalnızca insan hakları bir totoloji veya hiçliğe dönüştüğünde bunu gösterdiğini, esasında pratikteki durumu açıkladığını ve insan haklarının neden vatansızlık hali gibi ihtiyaç duyulduğu durumlarda kullanılamadığına ilişkin önemli soruları sorduğunu belirtmektedir.¹⁹⁰

Arendt'in, mültecilerin hatta daha genel ve kendi ifadesiyle devletsizlerin hak mahrumiyetinin sebebini siyasi bir çatıdan yoksunlukla açıklarken bu mahrumiyeti meşrulaştırması ihtimali de gündeme gelmektedir. Jean L. Cohen, Arendt'in haklara sahip olma hakkını ortaya atarken dahi ulus egemenliğine içkin olan insan hakkı ihlalleri bakımından kayda değer bir çözüm önermediğini belirtir.¹⁹¹ Yazara göre Arendt, devletlerin haklardan mahrum bırakmaya uyruksuzlaştırma yoluyla başladıklarından ve devletin keyfi müdahalelerine karşı vatandaşlığın öneminden bahsederken, bir siyasi aidiyete dair ahlaki talep hakkının da bu statünün ellerinden alınmasına karşı tatmin edici bir güvence sunmadığını ekler.¹⁹² Benzer şekilde Andrew Schaap, eğer haklara sahip olma siyasi bir topluluğa dahil olmaya bağlıysa

¹⁸⁸ Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", s. 302.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 302.

¹⁹⁰ Gündoğdu, a.g.e., s. 52.

¹⁹¹ Jean L. Cohen, "Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism," *Constellations*, Cilt: 3, Sayı: 2, 1996, s. 175.

¹⁹² A.g.e., s. 175.

bu topluluklardan dışlanmış/mahrum olanların nasıl bir hak iddiası olabileceğine ve bu iddianın hangi temelde mümkün olabileceğine ilişkin kuşkusunu dile getirir.¹⁹³

Benhabib, Arendt'in ulus-devlete dayalı uluslararası sistemin çıkmazlarını açıklamakla beraber insan haklarına ikna edici bir felsefi temel bulmadığı eleştirisini de getirir.¹⁹⁴ Hatta yazarın haklara sahip olma hakkına da bir felsefi temel sunmadığını; böylece insan haklarının temelinin insan doğası, insan aklı ya da tarih değilse ne olduğu veya olması gerektiği sorusunu yanıtsız bıraktığı gibi kendi felsefesine de normatif bir temel sunmadığını ekler.¹⁹⁵ Aslında Arendt'in eleştirisini takiben akla gelen soru şudur: Bütün insanların hak öznesi olmanın ön koşulu olan haklara sahip olma hakkına sahip olması gerektiğini hangi temele dayanarak ileri sürebiliriz? 2. Bölüm'de siyaset ve ahlak felsefesi bağlamında detaylandırılmaya çalışılacaksa da bu konunun pratik önemi, haklara sahip olma hakkıyla getirilen eleştirinin, kendisinden yola çıktığı mülteciler gibi kamusal alandaki varlığı kısıtlanan veya elinden alınan ötekileştirilmiş kesimlerin haklarını öne sürebilmesi açısından herhangi bir imkân sunup sunamayacağıdır.

Serena Parekh, Arendt'in esas olarak insan haklarını tamamen reddetmediğini ancak amacının insan haklarına normatif bir temel oluşturmak da olmadığını savunmaktadır.¹⁹⁶ Yazara göre Arendt, moderniteyle beraber insan haklarının kaynağının, modernite öncesi olduğu gibi tanrının iradesi veya doğal hukuk gibi objektiflik ve kesinlik iddiası olan kaynaklar olamayacağını savunurken, bu durumun sübjektif ve keyfi bir insan hakları anlayışına mahkûm olduğumuz anlamına da gelmediğini belirtmektedir. Parekh'e göre Arendt'in teorisindeki asıl motivasyon, insan haklarının korumasını etkinleştirebilmek için onun çelişkilerini kavrayarak yeni bir düşünme şekline yöneltmek ve insan hakları için gereken ancak moderniteyle kaybolan ortak gerçeklik zeminini yeniden tesis etmektir.¹⁹⁷ Arendt'in eleştirisi bu şekilde anlaşılabilirdiğinde insan haklarının sınır ve olanakları

¹⁹³ Schaap, a.g.e., s. 27.

¹⁹⁴ Benhabib, a.g.e., ss. 75-79.

¹⁹⁵ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 82.

¹⁹⁶ Serena Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, 2008, s. 5.

¹⁹⁷ A.g.e., ss. 5-6.

keşfedilebilecek, aynı zamanda umarsız bir iyimserlikten fazlası olması mümkün olabilecektir.¹⁹⁸

Parekh'e paralel olarak Gündoğdu, insan haklarına yönelik eleştirilerin, Arendt'in teorisinde insan haklarının bir safsata ve illüzyon olarak konumlandırıldığı anlamına gelmediğini; asıl hedefin insan haklarının özündeki çelişkiyi kavrayarak onu yeniden düşünmek olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹⁹ Yazar, Arendt'in hedefinin insan haklarına normatif bir temel bulmak olmadığını belirtirken bu eleştirinin, insan haklarının tespit edilen çelişkilerine nihai bir çare bulmayı ya da insan haklarına ilişkin ortak varsayımları olduğu gibi çürütmeyi de hedeflemediğini ifade eder. Daha ziyade Arendt, bu çelişkilerin nasıl ortaya çıktığını inceleyerek insan haklarının paylaşılan ortak varsayımlarından çürütülebilir/çürütülmüş olanları ayıklayarak anlamlı olanları muhafaza edebilmeyi hedeflemektedir.²⁰⁰ Yazar bu görüşünü, Arendt'in "Devrim Üzerine" adlı eserinde 1789 Bildirgesi'ni "*artık hukukun ya da hakların kaynağının Tanrı'nın emri ya da tarihi gelenekler olmadığı bir milat*" olarak işaretleyişiyle örnekendirir.²⁰¹

Yeri gelmişken değinmekte fayda olan bir diğer mesele, Arendt'in hukuki pozitivism yaklaşımına göre konumudur. Balibar, Arendt'in Burke ve Jeremy Bentham'dan başlayıp Austin'e giden hukuki pozitivist hattan ayrıldığına inanır. Ancak insan hakları eleştirisinin cepheden bir evrensel doğal haklar referansı eleştirisi içermesi nedeniyle önce benzerliklerin üzerinden geçmek gerekir. Gerçi Balibar, kıyaslarken Austin yerine Hans Kelsen'e uzanan bir düşünce hattından bahseder. Ancak Arendt'in iki dünya savaşı arasındaki dönemin insan hakları krizlerini hazırlayan sebepleri aktarırken kullandığı "*ulusları onları beslemeye mecbur edebilecek hiçbir yasa*" bulunmaması²⁰² ifadesi nedeniyle "*hukukun, egemenin (yaptırım tehdidiyle desteklenen) emri*"²⁰³ olduğunu savunan Austin'in hukuki pozitivismiyle daha benzer bir yaklaşım çizdiği, en azından yazarın bahsettiği çizginin bu olduğu görülür. Öte yandan Arendt'in insan haklarına ilişkin eleştirilerini sıraladığı 1945 öncesi dönem, tam da yazarın kendisinin de belirttiği anlamıyla

¹⁹⁸ A.g.e., s. 6.

¹⁹⁹ Gündoğdu, a.g.e., s. 13.

²⁰⁰ A.g.e., ss. 13-14.

²⁰¹ Arendt'ten aktaran Gündoğdu, a.g.e., s. 42.

²⁰² Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 303.

²⁰³ Austin, a.g.e., s. 27.

devletsizlerin keyfi polis devleti uygulamalarına maruz bırakıldığı²⁰⁴, pozitif hukukta yer alan düzenlemelere dayanan emirlerin icrasıyla soykırım tecrübesinin yaşandığı bir dönemdir. Aynı iradeci yaklaşım, bugün sığınma ve ikamete ilişkin düzenlemelerin geri gönderme yasağı gibi istisnalar dışında devletin münhasır yetkisinde alanlar olarak düzenlenmesinde somutlaşır.

Mültecilere karşı sorumlulukların pozitif hukuka aktarılması ve yargısal mekanizmalarla korunmasının, insan haklarının devletlerin insafına bırakılmaması bakımından hala oldukça önemli olduğu kuşkusuzdur. 1945 sonrası insan haklarındaki genel eğilim de bu yönde olup mülteci hukuku açısından buna uygun olarak 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi gibi uluslararası sözleşmelerde kodifiye edilmiştir. Ancak bahsedilen sorumlulukların genel çerçeveyi çizdiği ve büyük oranda devletin uygulamalarıyla somutlaştığını da unutmamak gerekir. Bu nedenle mülteci krizlerini bir insan hakları sorunu yerine egemenlik hakları meselesi olarak kabul ederek egemen yetkilerinin kendi iradesi dışında sınırlanamazlığını kabul etmenin; aynı katı pozitivist yaklaşımın benimsenmesinin, Arendt’in kendi tespit ettiği sorunlara çözüm getirmesi zor görünmektedir.

Öte yandan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) gibi bölgesel nitelikli yargı organları da taraf ülkelerin egemenlik sahasındaki yabancılar için özellikle sınır dışı işlemlerinin, Sözleşme’nin güvence altına aldığı hakların ihlali niteliğinde olduğu iddiasıyla gelen başvuruları değerlendirir. Ancak Mahkeme’nin, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nden (AİHS) kaynaklanan sorumluluklara ilişkin hukuki denetimi zayıflatacak dönemsel içtihat değişikliklerinin de tartışılması gerekir.²⁰⁵ Hepsi bir arada değerlendirildiğinde bahsedilen uygulamalar, devletin ülkesinde bulunacak kişiye karar vermeye yönelik yetkisinin vurgulama ve devletin takdir marjını geniş yorumlama eğilimini akla getirmektedir.

Haklara sahip olma hakkı, hakların kaynağının evrensel doğal haklar olduğu görüşünün doğrudan bir eleştirisini teşkil eder. İnsan haklarının öznesi olan evrensel ve soyut bir insan anlayışını eleştirirken Arendt, insan hakları krizlerinin ve devletlerin hak ihlallerinin hukuki yükümlülük doğuracağı bir kurumsal düzenleme

²⁰⁴ Arendt, a.g.e., s. 288.

²⁰⁵ Tuğçe Duygu Köksal, “Avrupa Birliği Sınırlarının Korunması Yolu Olarak “Geri İtmeler” ve Pandemi Sonrası İçin Değerlendirme”, *Euro Politika Dergisi*, 2020, ss. 125-140.

ihtiyacını gösterdiğini dile getirmesi nedeniyle, hukuki pozitivizme yakın bir güzergâh izlemektedir. Ancak insan kurgusunu garanti edebilecek ve evrensel bir güvence ihtiyacını da dile getirmesi nedeniyle Arendt'i, hukuk felsefesinin bu klasik ayrımı içerisinde belirli bir alana hapsetmek de zor görünmektedir. Ancak tartışmanın hukuk teorisi bağlamındaki tüm bileşenlerinin üzerinden geçilebilmesi için, haklara sahip olmanın bir ahlaki talep olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusu, hem oldukça geniş bir tartışmayı içerdiğinden hem de nasıl bir yeniden düşünmenin ona mülteci hakları bakımından temel teşkil edebileceği imkanının başka felsefesi geleneklere başvurmayı zorunlu kılmasından ayrı bir başlık altında 2. Bölüm'e bırakılmıştır.

Arendt'e göre insan haklarının temeli kabul edilen doğal haklar yaklaşımının kırılma noktasından ötürü insan haklarının hem sağlam ve yeni bir siyasi prensiple güvence altına alınması hem de bir merhamet ve retorik meselesi olarak kalmayıp bu prensibi destekleyecek hukuki ve siyasi kurumların varlığı gerekir. Balibar, düşünürün hukuki pozitivizm geleneğinden, insan kurgusuna ilişkin görüşüyle ayrıldığını belirtir. Yazarın düşüncesinde Arendt, insan haklarının oldukça sert bir eleştirisini yaparken aynı zamanda demokrasinin kalbine istisna kabul etmeyen, “uzlaşmaz” ve “aşınmaz” bir insan hakları pratiği yerleştirmenin nasıl mümkün olabileceğini sormaktadır.²⁰⁶ Arendt için kurumsal mekanizmaların ve siyasi bir çatının insan hakları açısından önemi, yalnızca pozitif hukuki düzenlemeler olmaksızın hakların olmamasından değil; aynı zamanda bir anayasa etrafında örgütlenen bir toplumsal birliktelik olmadıkça hak kavramının bir anlam ifade etmemesinden kaynaklanır.²⁰⁷ Bahsedilen görüş, Arendt'in hak özneliğini bir siyasi topluluğa ait olmakla açıklamasıyla da esasen uyumludur. Muhtemelen bu husus, Arendt'in “hiçbir insani yaşam(ın), (...), başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı tanıklık eden bir dünya olmadan var olama(yacağına)”²⁰⁸ ilişkin görüşüyle netlik kazanacaktır.

Arendt'in insan haklarına ilişkin tek eleştirisinin, onu koruyacak kurumsal mekanizmaların yetersizliğine yönelik olmadığı da ileri sürülmektedir. Buna göre yazarın görüşü, temelde insan haklarının olduğu haliyle, “demokratik politikaların

²⁰⁶ Balibar, *Eşitlik Özgürlük*, s. 220.

²⁰⁷ A.g.e., ss. 229-230.

²⁰⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 57.

temeli” olarak gereken teorik zemini oluşturmak için içeriği yeterince belirgin bir kavram olup olmadığına ilişkin bir eleştiriyi de içerir.²⁰⁹ Diğer yandan devletsizler, mülteciler, azınlıklar için ulus-devletteki anayasal sistemin ve ulus-üstü organların insan hakları korumasındaki rolünü önemsemekle beraber Arendt için insan hakları anlamında asıl itici güç, insan haklarını öne sürmekte ve onu savunmakta ısrarcı bir *praxisin* mümkün kıldığı siyasi olarak faal olma kabiliyetidir.²¹⁰ Ancak bu şekilde kişi, hakları üzerinde söz sahibi olabilme imkanını elde edebilir. Yazar için bu kabiliyeti mümkün kılan ise bugüne kadar fikirlerin öne sürülebileceği bir kamusal alanda var olmayı mümkün kılan bir siyasi çatı olmuştur. Bu tespitin berraklaşabilmesi için Arendt’in kamusal ve özel alanla alakalı görüşlerinin ve bu ikisi arasındaki sınırda yaşanan değişimin moderniteyle ilişkisine dair görüşlerini incelemek gerekir. Bu inceleme, aynı zamanda haklara sahip olma hakkının barındırdığı düşünülen bir başka çelişkiyi anlamak bakımından önem taşır.

D. Kamusal Alan ve Özel Alan Ayırımının İnsan Hakları Bakımından Önemi

Douzinass, insan haklarının klasik eleştirilerine de yer verdiği ‘İnsan Haklarının Sonu’ eserinde, hukuki özneliğin tanınmasını “*ortak, soyut ve eşit bir öz varsayımına ve ihtiyatlı, agnostik ve korku veren bir varoluş varsayımına dayalı hukuki hakların, kısıtlamaların ve görevlerin kamusal alanına erişimimiz*” olarak tanımlar.²¹¹ Yazar, insan haklarının ortaklık, soyutluk ve eşitliğe dayanması varsayımı bahsinin yanında hak özneliğinin tanınmasını, bunların “*kamusal alanına erişim*”le tanımlarken, insan haklarının öznesi olabilmek konusunda Arendt’inkine benzer bir şart öngörmektedir.

Haklara sahip olma hakkı kavramını ortaya atmasının sebebi, Arendt için özgürlüğün, kişinin eylemde ve söylemde bulunabileceği bir insan topluluğunun parçası olabilmekle mümkün olduğu düşüncesinde görünür hale gelir. Arendt’in kendi ifadesiyle:

²⁰⁹ Degooyer vd., a.g.e., s. 3.

²¹⁰ Isaac, a.g.e., s. 70.

²¹¹ Douzinass, a.g.e., s. 114.

“Vita activa, (yani) aktif olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam, köklerini her zaman, asla terk edemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır. (...) Ancak bu çevre, içine doğduğumuz dünya, imal edilmiş şeylerde olduğu gibi, onu üreten; toprağın ıslahında olduğu gibi, ona bakan, işleyen; ya da siyasi teşekkülde olduğu gibi, örgütlenme aracılığıyla onu tesis eden insan etkinliği olmadan var olamazdı. Hiçbir insani yaşam, hatta vahşi doğada yaşayan bir münzevinin yaşamı bile, başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz.”²¹²

Düşünür özgürlüğü, içsel bir deneyim olarak değil politik bir mesele olarak algılarken özgürlüğün ve insanın yeni başlangıçlar yaratabilme kabiliyetinin, kamusal bir alanda eylemde bulunabilmeyle mümkün olduğu inancındadır.²¹³ Bu anlamda *“çoğulluk, yeryüzünün yasasıdır.”²¹⁴* Topluluğun bir parçası olma özelliğini, kamusal alanda görünür ve eylemde bulunabilir olma özelliğini kaybeden insanın haklarından bahsedilememesinin merkezinde de bu düşünce yer almaktadır.

Arendt için özel alanda farklı özelliklerimiz nedeniyle eşitlik söz konusu değilken; bu karşılıklı söz vermeyle, eylem ve söyleme kabiliyeti olan eşitler halinde kamusal alana dahil oluruz.²¹⁵ Celso Lafer’e göre Arendt’in düşüncesinde hukuk ile siyaset arasındaki ilişkinin bir yönü, kişilerin karşılıklı söz vermeleriyle siyasi alanın kurulmasıyken diğer yönü, yine bu karşılıklı söz veriş neticesinde beraber hareket etmeye ilişkin bir anlaşmaya varmaktır.²¹⁶ Siyasi bir özne sıfatıyla eylemde ve söylemde bulunabilme kapasitesi; haklara sahip olma hakkının somutlaşmış hali olup siyasi bir topluluğun üyeliğinin göstergesi de bu toplulukta eylem ve söylemde bulunabilmektir.²¹⁷ Bu nedenle haklara sahip olma hakkının kaybı ise, *“görüşleri anlamlı, eylemleri etkin kılan bir yerden mahrum edilme”* anlamına gelmektedir.²¹⁸ Bunun nedeni Arendt’e göre herhangi bir kamusal örgütlenmeye dahil olma hakkını

²¹² Arendt, a.g.e., s. 57.

²¹³ Fatmagül Berktaş, “Hannah Arendt: “Çoğulluk, Yeryüzünün Yasasıdır””, **Kamusal Alan**, Ed.: Meral Özbek, Hill Yayın, İstanbul, 2015, ss. 709-711.

²¹⁴ Hannah Arendt, **The Life of the Mind**, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, s. 19.

²¹⁵ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 312

²¹⁶ Celso Lafer, “La Reconstruction des Droits de l’Homme: La Contribution de Hannah Arendt”, Der.: Marie-Claire Caloz-Tschopp, **Hannah Arendt, les Sans-État et le “Droit d’Avoir des Droits”**, L’Harmattan, 1998, s. 110.

²¹⁷ Yu, a.g.e., s. 35.

²¹⁸ Arendt, a.g.e., s. 303.

kaybeden kişinin, özel alandaki bireysel farklılıklarına indirgenmesi; yurttaşlıkla kamusal alana dahiliyetin eşitleyici etkisinden faydalanamamasıdır.²¹⁹ Kamusal alana attığı bu önem zaman zaman eleştirilmişse de yazar, eşit hak özneliği açısından kamusal aidiyetin önemini şu şekilde ortaya koyar:

“Uygarlık daha yüksek seviyelere ulaştıkça, dünya uygarlığın ürünü oldukça, insanlar da bu insan yapısı dünyada kendilerini evlerinde hissedecek; kendi üretmedikleri, onlara sadece verilmiş gizemli her şeye karşı o denli hınçlanacaklardır. Bir topluluk içindeki yerini, zamanının mücadelelerinde siyasi konumunu ve eylemlerini ve yazgısının bir bölümünü tutarlı bir bütün kılan yasal kişiliğini yitirmiş insan, sadece özel yaşam alanında ifade bulabilecek, kamusal ilgi konusu her meselede vasıfsız, yalın bir varoluş olarak kalmaya mahkum niteliklerle baş başadır. (...)

Yunanlılardan beri, yüksek düzeyde gelişmiş siyasi bir yaşamın, bu özel alana duyulan derine kök salmış bir kuşkudan; her birimizin, olduğu gibi, tek, biricik, değiştirilemez yaratıldığı gerçeğinde kapsanan tedirgin edici mucizesine karşı derin bir küskünlükten [resentment] doğduğunu biliyoruz. Uygar toplumda özel yaşama salt verilen, havale edilen bütün bu alan, kamu alanı için sürekli bir tehdittir; çünkü kamu alanı, tıpkı özel alanın evrensel farklılık ve farklılaşma yasasına dayanması gibi, tutarlı bir biçimde eşitlik yasasına dayanmaktadır. Salt varoluşta içerilen her şeyin tersine, eşitlik bize verilmiş değildir; o, adalet ilkesince yön verildiği ölçüde insani örgütlenmenin sonucudur. Eşit olarak doğmayız; karşılıklı olarak eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyeleri olarak eşit hale geliriz.

Siyasi yaşamımız, örgütlenme yoluyla eşitliği gerçekleştirebileceğimiz varsayımına dayanmaktadır; çünkü insan, eşitleriyle, yalnızca eşitleriyle birlikte müşterek bir dünyada eyleyebilir, onu değiştirebilir ve kurabilir. Salt verilmişliğin oluşturduğu karanlık arkaplan, yani bizlerin değiştirilemez, eşsiz doğamızdan oluşan arkaplan, bütün o apaçık farklılığıyla bize -insan

²¹⁹ A.g.e., s. 313.

eşitliğinin sınırlarıyla özdeş olan- insan etkinliğinin sınırlarını hatırlatan yabancı sıfatıyla siyasi alana tecavüz eder.”²²⁰

Birmingham, haklara sahip olma hakkının ve kamusal aidiyetin eşit haklar açısından teşkil ettiği öneminin, Arendt'in 'İnsanlık Durumu' eseriyle beraber okunduğunda tam anlamıyla kavranabileceğini belirtmektedir. Birmingham'a göre Arendt'in insan hakları düşüncesi, kaynağını otonom bir öznen, doğadan, tarihsellikten veya tanrıdan değil “doğumluluk” kavramından alan ortak bir insanlık düşüncesine dayanır.²²¹ Bu nedenle yazar, Arendt'in insan hakları düşüncesini kavrayabilmek için, onun teorisindeki özel ve kamusal olan ayrımını, bu ayrımı anlamlı kılan “doğumluluk olgusunu” ve buna bağlı “verililik” ve “başlangıç” prensipleriyle inceler.

Verililik prensibi, kişinin doğuştan gelen, değiştirilemez ve kişileri birbirinden farklı kılan ayırt edici özellikleriyle ilişkilidir.²²² Kültür, düşünsel miras, tarih, dil gibi kavramları da dahil ettiği etnisite kavramının yanında cinsiyet gibi farklılıklar da bu verili özelliklerimizdendir.²²³ Arendt'e göre örneğin Yahudilik gibi bireyin ayırt edici ve değiştirilemez özelliklerinin kutsallaştırılmaması veya kimliğin tek belirleyicisi haline gelmemesi ancak asimile edilmeden siyasi olarak tanınması ve saygı görmesi; insanın eylem kapasitesini mümkün kılan çoğulluğun gereğidir.²²⁴ Arendt için bu verili özelliklere sahip grupların kamusal alana eşit erişebilirliğinin ve görünürlüğünün olması, farklılıkların kamusal alanda tanınması elzemdir.²²⁵ Ancak insan biyolojisi, aile gibi soya dayalı olan siyaset öncesi bu aidiyetler, siyaset sahasına aktarılıp kamusal tartışmalara dahil edildiğinde Arendt'e göre şiddetle karşılaşmaktadır. Arendt toplumu şiddete değil, karşılıklı müzakere ve iknaya bir bir aradalık hali olarak gördüğü için bu özelliklerin siyasi tartışmaların dışında tutulması değilse de asıl ifadesini kamusal alanda değil özel alanda bulması gerektiğine inanmaktadır.²²⁶

²²⁰ A.g.e., ss. 311-312.

²²¹ Birmingham, a.g.e., s. 3

²²² A.g.e., s. 72, 102.

²²³ A.g.e., s. 73, 93.

²²⁴ A.g.e., ss. 72-73, 99.

²²⁵ A.g.e., s. 102.

²²⁶ A.g.e., ss. 72-74.

Arendt için özgürlüğün yeri siyaset alanı olup özgürlüğü insanın eyleme yeteneğinden bağımsız düşünmek mümkün değildir: “*Siyasetin varlık nedeni özgürlük; deneyim alanı da eylemdir*”.²²⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*’nda insanın ölümlülüğüne karşı dünyayı bir anlamla donatıp şekillendirmeyi, onu “*insanlaştırmayı*” hedefleyen²²⁸ üç insan etkinliğinden (çalışma-iş-eylem) bahseder. Düşünür özgürlüğü, biyolojik zorunlulukların karşılanmasına yönelik olan ‘çalışma’da ya da insan yapımı bir eser meydana getirse de amaçsallıktan ve yararcılıktan kurtulamayan ‘iş’te değil; insanın bireyliğini ortaya koyabildiği, çoğulluğu var olabilmesini sağlayan ‘eylem’de görmektedir.²²⁹ Yazarın kamusal alana bakışında ancak birlikte eyleyerek, karşılıklı tanınma ve uzlaşma yoluyla insan onuru ve özgürlük güvence altına alınabilir.²³⁰ Bu halde özgürlük ve güvenlik, yalnızca tekil değil herkes için; “*güç ve şiddetle değil, karşılıklı ikna ve uzlaşmayla*”²³¹ sağlanmış olur. Eylemin Arendt’in insan hakları tahayyülündeki izdüşümü, doğal hakların edilgen alıcıları olan insana değil; hakları için harekete geçen ve kamusal varlığını ortaya koymakla, yani karşılıklı eylemekle onlara ulaşabilen insana dair vurgusunda görünür hale gelir.²³²

Arendt’e göre eyleme kabiliyeti, beklenmedik ve yeni bir şeyi meydana getirme, ona başlama yetisi olup; antroposentrik bir bakış açısıyla insan dünyasına özgüdür.²³³ İnsan dünyasına söz ve edimle dahil oluruz ki Arendt için bu, biyolojik doğumumuzdan farklı olarak ikinci bir doğuş gibidir.²³⁴ Beşeri çoğullukta hem eşitlik hem de farklılık bir arada bulunur ve kişi, ancak eylem ve sözle farklılığını ve biricikliğini ortaya koyma imkana sahip olur.²³⁵ Bu halde başlangıç prensibi kişinin, eşitleri arasında eylem ve söylemde bulunabilme kapasitesiyle potansiyeline işaret etmekte olup kişi ancak kamusal alanda yeni başlangıçlar yaratma potansiyelini açığa

²²⁷ Hannah Arendt, **Between Past and Future**, New York, The Viking Press, 1961, s. 146.

²²⁸ Isaac, a.g.e., s. 65.

²²⁹ Nilgün Toker, “Hannah Arendt Neden Feminist Olmadı?”, **Amargi**, Sayı: 1, 2006. (Erişim Tarihi: 31 Ocak 2021) [<http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1266>]

²³⁰ Isaac, a.g.e., s. 65.

²³¹ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 62.

²³² Isaac, a.g.e., ss. 65-66. Ancak Isaac, Arendt’in eyleme ilişkin görüşlerinin, onun güvenli ve ‘normal’ bir yaşam sürme tercihini tamamen yok saydığı anlamına gelmediğini belirtir. Yazara göre Arendt, “*karanlık zamanlarda*” yaşananlara kayıtsız kalmamayı ve eyleme geçerek riski almanın önemine vurgu yapmaktadır.

²³³ Arendt, a.g.e., ss. 57-58.

²³⁴ A.g.e., ss. 259-261.

²³⁵ A.g.e., ss. 259, 263.

çıkabilir.²³⁶ Öte yandan Arendt'e göre siyasi eyleme faaliyeti (diğer insan etkinlikleri olan çalışma ve iş etkinliklerinde olduğu gibi) ekonomik büyüme gibi bir amaca yönelik şekilde araçsal olarak kullanıldığında, amaçların araçları haklı kıldığı şiddet kategorileri kamusal alana girerek kolektif eylemin mümkün kıldığı kamusal alanı ve o siyasi topluluğu aşındırmaya başlar.²³⁷ Bu genel fikir, düşünürün Hitler'in, "*Hak, Almanlar için iyi olandır*" görüşüyle açıkladığı, insanlığın bir bütün olarak ortak faydası için bazı parçalarını tasfiyesinin mümkün olduğu görüşüyle²³⁸ beraber düşünüldüğünde de somutlaşır.

Farklılığın ortaya koyulabilmesi için akranlarının/eşitlerinin bulunduğu bir kamusal alana ihtiyaç duyulması, aynı zamanda Arendt'in düşüncesinde eşitlik ve farklılık arasındaki gerilimli diyalektik ilişkiyi de ortaya koymaktadır.²³⁹ Arendt'e göre bu gerilimin bir sebebi, farklılıkların ancak eşitliğin sağlandığı bir çoğulluğun içinde kendini gösterebilmesiye bir diğeri de (kamusal alandaki) eşitlik arttıkça (doğuştan gelen/verili) farklılıkların açıklanmasının gittikçe zorlaşıyor oluşudur.²⁴⁰ Bu anlamda çoğulluğun eşitlik ve farklılık olarak iki paradoksal özelliği bulunur. Eşitlik, ancak farklılıklarımızı eylem ve söylemlerimizle eşit biçimde ortaya koyabilmekle ve biricikliğimizi ortaya koyabileceğimiz başka insanların da varlığı halinde mümkündür.²⁴¹ Bu anlamda Arendt'in düşüncesinde özgürlük, bireyin topluma karşı özgürlüğü değil siyasi bir topluluğun (örneğin bir devletin vatandaşlarının) bir arada özgürlüğüdür.²⁴² Arendt'in, liberal teoride önemli bir yer tutan devlet gücünün sınırlanmasından önce siyasi katılıma ve medeni özne olabilmeye ilişkin sorunlarını merkeze alması nedeniyle insan hakları bağlamında negatif değil pozitif özgürlükle ilgilenen bir düşünür olduğu belirtilmektedir.²⁴³ Bir başka ifadeyle Arendt, devletin hakları ihlal etmemesini öngören negatif özgürlük alanıyla değil hakların kullanılabilmesi ve toplumsal birliğin koşullarının

²³⁶ Ezgi Özen, **Hannah Arendt'in Haklara Sahip Olma Hakkı Kavramı Kapsamında Avrupa Birliği'nin Kaçak Göçmenlere ve Sığınmacılara Yönelik Politikaları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 36

²³⁷ Hannah Arendt, **On Violence**, Londra, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1969, s. 4.

²³⁸ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 308.

²³⁹ Benhabib, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, s. 27.

²⁴⁰ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/1: Antisemitizm**, Çev.: Bahadır Şina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, ss. 107-108.

²⁴¹ Serena Parekh, "A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights", **Journal of Human Rights**, Cilt: 3, Sayı: 1, 2004, s. 47.

²⁴² Phillip Hansen, **Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship**, Cambridge, Polity Press, 1993.

²⁴³ Isaac, a.g.e., s. 61.

gerçekleştirilebilmesi için uygun ortamı da sağlamaya yönelik pozitif sorumluluğunu da denkleme dahil eden pozitif özgürlüğü önemser.

Arendt kent devletlerinin ortaya çıkışıyla site yurttaşlarının iki farklı hayatının oluştuğunu; “*kamusal olan (koinon) ve özel olan (idion) arasında keskin bir ayrım(in) ortaya çık(tığı)*”nı belirtir.²⁴⁴ Ev hayatının ve ailenin bulunduğu özel yaşamla tam bir karşıtlık içinde bulunan siyasal yaşam (*bios politikos*), insanın biyolojik varlığı dışında ikinci bir yaşamı olduğu anlamına gelir.²⁴⁵ Yazara göre zorunlu veya faydalı olma sınırlamalarından bağımsız olmaları nedeniyle yegane beşeri meseleler alanından doğan ve bu nedenle siyasi olarak kabul edilen iki insan etkinliği, eylem (*praxis*) ve söz (*lexis*) ise Aristoteles’in siyasi yaşam olarak tanımladığı bu ikinci yaşamı oluşturmaktadır.²⁴⁶

Modernite öncesi özel alan, insanın farklı özelliklerini ve varlığını ortaya koyabildiği kamusal alandan farklı olarak tür olarak zorunlu ihtiyaçlarını karşıladığı ve kişisel bekasını ilgilendiren etkinliklerin gerçekleştiği alanı temsil etmekteydi.²⁴⁷ Arendt’e göre moderniteyi farklı kılan, düşünürün özel alana ait gördüğü yaşamsal ihtiyaçları ve tekil bekaları sağlamaya yönelik ‘emek’ etkinliğinin, toplumun yaşamak için birbirlerine ihtiyacı olan insan topluluğu olması nedeniyle, hayatta kalmaya ilişkin faaliyetlerin kamusal önem kazanmasıdır.²⁴⁸ Bu halde moderniteyle yaşanan değişim, kamusal birlikteliğin bir karşılıklı bağımlılık ve zorunluluk meselesi haline gelmesi ve ihtiyaçlar siyasetinin moderniteyle beraber yaygın hale gelişidir.²⁴⁹ Bu halde artık kamusal alan farklılığın ve ‘kim’liğin ortaya koyulabildiği, eşitlerin eyleyip söyleyebildikleri alan olmaktan çıkarak eyleme kabiliyetiyle değil ancak ‘emek’ faaliyetiyle değer kazanılabilen bir alana dönüşmekte; kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrım moderniteyle silikleşmektedir.²⁵⁰ Silikleşmenin sonucu olarak yazara göre ne kamusal ne özel alan olarak tanımlanabilecek, önceden özel alana ait bir mesele olan ekonomik etkinliklerin de kamusal alana sirayetiyle meydana gelen ‘toplumsal alan’, ayrı bir

²⁴⁴ Werner Jaeger’den aktaran Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 60.

²⁴⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 60

²⁴⁶ A.g.e., s. 61.

²⁴⁷ A.g.e., ss. 82- 87.

²⁴⁸ A.g.e., s. 88.

²⁴⁹ A.g.e., s. 88.

²⁵⁰ A.g.e., s. 77.

kategori olarak moderniteye özgüdür.²⁵¹ Arendt'in kuramında kişilerin kendilerini ortaya koyabilecekleri kamusal alanın yavaş yavaş toplumsal refah, ekonomik gelişme gibi amaca yönelik ekonomik meselelerle işgal edilmesi onun aşınmasına sebep olur. Bu aşınma ise bireylerin aynışması, öngörülemez bir karar vermeyecek bir kitlenin oluşması, totalitarizme giden yolda önemli bir uğrak noktasını oluşturur.

Arendt'in moderniteyle kamusal alanda oluşan aşınmanın totaliter yönetimin taşlarını döşediği eleştirisi, düşünürün Thomas Hobbes'a ilişkin görüşleriyle beraber düşünüldüğünde berraklık kazanır. Arendt'e göre Hobbes'un devlet kuramı, doğal hakları da kamusal olarak değil bireylerin özel çıkarlarıyla tanımlayarak kamusal değil özel çıkarlarının takip edilmesine imkanı veren; iktidarı kendinde kümelemeyi amaçlayan bir devlet mekanizması öngörür.²⁵² Hobbes tarafından doğal haklar, güvenlikleri için kendi güç arayışlarında bireysel çıkarlarını takip eden kişilerin hakları olarak düşünüldüğünden, her biri kendi kişisel çıkarlarından oluşan bir insan yığını olan egemen devlet düşüncesinin ortaya çıktığı belirtilir.²⁵³ Bu nedenle Hobbes'un insan öngörüsü de evrensel olmayıp Arendt'e göre burjuva insanı ve onun ahlakını temsil eder²⁵⁴; “özünde *toplumun bir işlevi*” olan insan”a dair muhakeme, “*değerine ya da kıymetine(...) fiyatına göre*” yapılır.²⁵⁵

Hobbes'un Leviathan olarak adlandırdığı devlet, doğal halde insanların bencil ve kötücül olması nedeniyle, doğal durumdaki sınırsız haklarının bir bölümünü düzeni sağlaması aktardıkları bir kurum olarak insanların birbirlerine zarar vermemek üzere karşılıklı söz vermelerine ve bu yetki devrine dayanan bir sosyal sözleşme ile oluşur.²⁵⁶ ‘Gerekli bir kötülük’ olarak varlık sebebi, bu güvensiz doğal durumdan çıkarak güvenliği ve istikrarı tesis etmektir. Bu nedenle de Arendt'e göre Hobbes'un toplum kurgusu dayanışmaya dayanmaz. İnsanların birbirlerini savunmak adına “*Devletin Kılıç'ına direnme özgürlüğü yoktur*”; egemene direnme hakkı, ancak meşru müdafaa halinde kendini korumaya dayalı olarak ve zaten halihazırda birçok kişinin adaletsiz egemene karşı çıkmış olması halinde söz konusu olabilir.²⁵⁷

²⁵¹ A.g.e., ss. 65-71.

²⁵² Birmingham, a.g.e., ss. 39-40; Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, ss. 36-37.

²⁵³ Birmingham, a.g.e., ss. 39-40.

²⁵⁴ Arendt, a.g.e., s. 37.

²⁵⁵ Thomas Hobbes, **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill**, Ed.: Micheal Oakeshott, Touchstone, 1997, s. 54.

²⁵⁶ A.g.e., s. 79 vd.

²⁵⁷ A.g.e., 135.

Arendt'e göre Hobbes'un bu kurgusu, ancak ortak bir çıkar halinde toplumun fertlerinin bir bütün olabilecekleri, bir araya gelip dayanışabilecekleri ve direnme haklarının söz konusu olabileceği fikrini barındırır.²⁵⁸ Bu açıdan bakıldığında herhangi bir topluluğun ferdi olmak, Hobbes için bireyde herhangi bir kalıcı değişim veya toplumsal bağ yaratmadığı gibi, başta amaçladığının tam aksine, toplumsal bağları istikrarsız hale getirerek güvenliği sağlamaktan uzak bir örüntü de yaratır.²⁵⁹ Fayda temelli toplumsal örgütlenmelerin kamusal alanı aşındırdığına inanan Arendt için Hobbes'un kurgusu, elbette ideal değildir.

Bireysel güç arzularının yarattığı kaotik durumdan çıkmak üzere Leviathan'a devredilen, Arendt'e göre hak değil güçtür. Leviathan güç tekeli kendinde toplarken "*insani hak ve haksızlık ölçütleri*"yle insanlar tarafından saptanmamış yasalar, hukuku oluşturur. Bu halde devletin iktidarına hak veya haksızlık temelinde değil, mutlak bir itaatle uyum gösterilir.²⁶⁰ Yine de Arendt'in yorumuna karşılık, Hobbes'un direnme hakkını egemenin adaletsiz uygulamalarına bir karşı çıkış olarak temellendirdiğini hatırlamak gerekir. Yazarın değerlendirmesi, ilk bakışta kendisini üst bir normla sınırlandırılmaz kabul eden egemen irade düşüncesinin ve iradeci pozitivistin doğal hukuk perspektifinden bir eleştirisi gibi görünse de odak noktası, hukukun hangi kaynaklardan oluştuğundan çok mutlak itaatin emperyalizmin oluşum sürecindeki düşünsel konumudur. Mutlak itaat, Arendt'e göre emperyalizmi oluşturan önemli uğraklardan biridir çünkü sürekli sermaye birikimini garanti altına alabilecek devletin iktidar/güç birikiminin de sürekli ve sınırlanamaz olması gerekir.²⁶¹

Öte yandan sınırsız iktidar ve sermaye birikimi döngüsünde kamusal kararları kendisi alması önlenerek yalnızca ona mutlak itaat göstermesi beklenen bireyin bu şekilde toplumsal bağlarını yitirmesi, arada ırk dışında hiçbir birleştirici ortak payda kalmamasına yol açacaktır.²⁶² Hobbes doğal durumdaki insanın hayatını "*yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa*"²⁶³ olarak betimler. Bu nedenle Hobbes'un felsefesinde ırk düşüncesi doğrudan yer almıyorsa da Arendt'e göre farklı ulusları ve tüm

²⁵⁸ Arendt, a.g.e., ss. 38-39.

²⁵⁹ A.g.e., s. 39.

²⁶⁰ A.g.e., s. 40.

²⁶¹ A.g.e., ss. 40-43.

²⁶² A.g.e., ss. 40-43, 68.

²⁶³ Hobbes, a.g.e., s. 78.

insanları, aralarında hiçbir ortak payda ve dayanışma bulunmayan ayrı ve sürekli savaş halindeki birimler olarak tanımlamakla, uluslararası hukukun (ve insan haklarının)²⁶⁴ da temelini oluşturan ‘insanlık’ düşüncesini siyasi olarak konu dışı bırakır.²⁶⁵ Bu eksiklikler, 19. yüzyılda emperyalizme yol açan bütün ırk düşüncelerine, 20. yüzyılda ise totaliter rejimlere alan açacaktır.²⁶⁶ Egemenin bireysel çıkarları garanti altına alması karşılığında kişilerin Leviathan’a mutlak itaatlerini sundukları Hobbes’un egemenlik anlayışı, Arendt’e göre hakların devlet temelli düşünülmesinin merkezinde yer alır. İnsan haklarının bu şekilde ortak insanlık fikri yerine kişisel güvenliklerini sağlayabilmek için güç arayışı ve bireylerin özel çıkarlarına odaklı temellendirmesi, modern insan haklarının dayandığı egemenlik anlayışı olarak Arendt tarafından eleştirilir.²⁶⁷

Arendt’in liberalizme ilişkin tespiti, bu görüşün kamu yaşamının özel çıkarların toplamı olarak kuramsallaştırdığı yönündedir. Yazara göre yeryüzünün sınırlılığının, genişlemenin önündeki engel oluşu gibi sınırsız mülkiyet birikiminin önündeki engel de insan ömrünün sınırlılığı olarak görülür. Bu nedenle insan ömrüyle sınırlı özel çıkarlar, kamusal işlere sirayet etmeye başlar; “*ortak iyyinin aslında özel iyiden çok da farklı olmadığı*” fikri yaygınlaşır.²⁶⁸ Serbest piyasa ekonomisinin de kalbinde yatan fikrin, Adam Smith’in görünmez el formülü olarak da anılan ‘herkesin kendi kişisel çıkarını maksimize ederken toplumun faydasına da hizmet etmiş olacağı’ fikri olması da²⁶⁹ bu açıdan yazar için tesadüf değildir. Kamusal meselelerde ortak paydaların ve toplumsal bir aradalığın yerini kişisel motivasyonlara bırakmasıyla kamusal alanın kademe kademe tahribatı, Arendt için totalitarizme giden yolda önemli bir kilometre taşıdır.

Arendt’in kamusal alanla özel alan arasındaki belirlediği ayrım, haklara sahip olma hakkının siyaset felsefesindeki güzergahını belirlemek açısından oldukça önemlidir. 2. Bölüm’de ayrıntılı olarak incelenecekse de en azından Rancière gibi yazarlarca bu iki alan arasındaki çizginin nerede çekileceği; ayrımın bu kadar keskin olup olamayacağı ve bu sıkı ayrımı kabul etmemin olası sonuçlarının sorgulandığını

²⁶⁴ Birmingham, a.g.e., s. 38.

²⁶⁵ Arendt, a.g.e., s. 67.

²⁶⁶ Birmingham, a.g.e., s. 38.

²⁶⁷ A.g.e., ss. 39-40.

²⁶⁸ Arendt, a.g.e., ss. 47-48.

²⁶⁹ Adam Smith, *The Wealth Of Nations: An Inquiry into the Nature and Causes*, University Of Chicago Press, 1977, ss. 593-594.

belirtmek gerekir. Öte yandan Arendt'in kamusal alan tasavvuruna ilişkin, Arendt'ten önce de kamusal alan tartışmalarında gündeme gelmiş olan 'bahsedilen kamusal alanın kimleri kapsadığı' ve kamusal ile özel alan arasındaki kesin sınırın muhtemel sonuçlarının dezavantajlı gruplar bakımından ne anlama gelebileceği soruları gündeme gelmiştir. Bu noktada Rancière, Olympe de Gouge'un argümantasyonunu örnek olarak verir. Yazara göre Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nden sonra dahi kadınlar, evrensel değerleri temsil eden siyasi alanın saflığına uygun olmadıkları gerekçesiyle ev içine, bir başka deyişle özel alana ait görülmüşlerdi.²⁷⁰ Olympe de Gouges, Beyanname'nin yalnızca erkekleri kapsamasına şiddetle karşı çıkmış, kadınlar için de eşit hakların yer aldığı ünlü "Kadının ve Kadın Yurttaşın Haklar Bildirgesi"nde kadınların oy hakkını savunmuştur.²⁷¹ De Gouge'a göre kadınlar, eğer siyasi sebeplerden devrim düşmanı ilan edilip idam edilebiliyorsa, siyasi alanda hakları da olmalıdır.²⁷² Bu düşüncenin altında yatan mantık, siyasetin alanına dahil olmanın, yalnızca sorumluluğu değil hakkı da kapsamı gerektiğidir. "*Giyotin altında erkekle eşitse*"²⁷³, bir başka ifadeyle, siyasi alanın yaptırımları suretiyle hedefi olabiliyorsa, öznesi de olabilmelidir. Bu argümantasyon, Rancière'e göre ilk olarak hem kamusal ve özel alan arasındaki hem de evrensel ile tekil olan yalın yaşam arasındaki ayrımı belirsiz hale getirir. Bunun sebebi yurttaş olmadıkları halde kadınların, siyasetçe öznellik bahşedilmemiş 'yalın yaşamlar' olarak devrime karşı oldukları gerekçesiyle yargılanmasıdır.²⁷⁴ İronik olarak Arendt'in sonraları devletsizler için tespit ettiği biçimde, suç işlediklerinde hukukun radarına girerek "*tam teşekküllü vatandaş*" haline gelirler. Bu nedenle de yazara göre Arendt'in iddiasının aksine insan haklarının, 'yurttaşlar' gibi baştan belirli bir özne bulunmaz; insan hakları, haklarının ihlal edildiğini iddia edenlerin, kamusal alanda bu iddiasını ortaya koyabileceği bir referans noktasıdır.²⁷⁵ Ancak Rancière'in verdiği örneğin konusunu oluşturan kadının siyasi bir özne olarak kabulünün, mültecilerin durumundaki gibi

²⁷⁰ Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", s. 303; Jacques Rancière, **Dissensus: On Politics and Aesthetics**, Bloomsbury Publishing, 2015, ss. 56-57.

²⁷¹ Olympe de Gouges, **Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne**, 1791.

²⁷² Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", ss. 302-303.

²⁷³ Rancière, a.g.e., ss. 303-304.

²⁷⁴ Rancière, **Dissensus: On Politics and Aesthetics**, s. 57.

²⁷⁵ Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", ss. 304-306.

ulus-devletin temellerini sarsıcı bir işlevi olmayacağı; bu nedenle aslında farklı örneklerin söz konusu olduğu belirtilmektedir.²⁷⁶

Arendt kamusal alana ilişkin görüşleri sebebiyle yalın insanda bir değer bulmamakla ve özel alana ilişkin ihtiyaçların karşılanmasına değer vermemekle eleştirilmiştir. Arendt'in yalnızca siyasi bir topluluğun üyesi olabilmek ve Antik Yunan düşüncesinin izlerini taşıyan kamusal hayata katılabilmeyi önemseydiği düşünülebilirse de bu akıl yürütmeye ilişkin sığınma hakkı ve kişi hürriyeti gibi temel haklar konusunda da ciddi bir endişe dile getirilmektedir.²⁷⁷ Arendt'in hak özneliği açısından merkezi önem atfedilen ve özel alandan keskin şekilde ayrılması savunulan kamusal alan düşüncesi, halihazırda avantajlı grupların baskın olarak temsil edildiği ancak dezavantajlı olanların ise görünürlük elde edemeyeceği; ilk grubun ikinci grubun ihtiyaçlarını siyasi olarak tartışamayacak şekilde depolitize etmesine imkan veren bir çerçeve sunduğu gerekçesiyle eleştirilirken, ayrımın bu kadar keskin olup olamayacağı Rancière tarafından sorgulanır.²⁷⁸ Bu anlamda ayrımın keskinliğinin öncelikle cinsiyet, dini veya etnik azınlıklara mensubiyet ya da sınıfsal sebeplerle dezavantajlı pozisyonda olmaktan kaynaklanan hak taleplerinin kamusal alana taşınmasına engel olduğu belirtilmektedir. Öte yandan kamusal alandaki görünürlük; yalnızca özel alandaki meselelerini çözmüş, 'hayat gaileleriyle' meşgul olma zorunluluğu olmayan, kamusal alanın üstün meselelerine vakit ayırabilecek erkeklere ve üst sınıflara özgülenirken dezavantajlı grupların kamusal alandan dışlanması sonucunu doğurmaktadır.²⁷⁹

Arendt'e göre yeni mülteciler, düşüncelerinden ya da eylemlerinden değil, ırk gibi değiştirilemez özelliklerinden ötürü zulüm görmüşlerdir.²⁸⁰ Arendt için antikiteden beri insan, verili olana değil toplum olarak eylediğine, yarattığına önem verdiğinden doğuştan gelen, değiştirilemez ırk gibi özellikler nefretle karşılanırken kamusal alanın eşitleyici gücüne önem atfedilmiştir. Bu halde kişi özel alanındaki

²⁷⁶ Sibel Yılmaz, "Modern Yurttaşlığın İstisnaları: Hannah Arendt ve Giorgio Agamben'in Görüşleri Çerçevesinde İnsan Haklarının Eleştirisinde Mülteciler ve Kamplar", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 73, Sayı: 3, 2018, s. 783.

²⁷⁷ Frank I. Michelman, "Parsing "A Right to Have Rights", **Constellations**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1996, s. 205.

²⁷⁸ Rancière, a.g.e., ss. 288-289.

²⁷⁹ Schaap, a.g.e., s. 31. Arendt'e yapılan eleştiri, temelde Antik Yunan *polis*inin kamusal meseleleri tartışmaya layık görülen özgür yurttaşı ile diğerleri arasındaki ayrımı akla getirir. Antik Yunan düşüncesinin, düşünürün hukuk kişiliği açısından kamusal alana atfettiği önemdeki etkisi, 2. Bölüm'de teorisinin kökenleri incelenirken açıklanmaya çalışılacaktır.

²⁸⁰ Arendt, a.g.e., s. 300.

verili ve değiştirilemez özelliklerine indirgendiğinde, bu özellikler farklılığımızı ve eřit olmayışımızı ortaya koyan doğası nedeniyle yazara göre insanlar tarafından kuşku hatta nefretle karşılanmakta; insan etkinliğinin oluşturduğu dünyaya bir tehdit olarak algılanmaktadır.²⁸¹ Siyasi bir topluluktaki edimlerimiz sayesinde hayata gečen kimliğimizle edindiğimiz kişiliğimiz ise, doğuştan gelen özelliklerimize üstün gelmekte; haklara sahip olma hakkı ve eşitlik, ancak devlet gibi siyasi bir örgütlenme yoluyla ve onun içinde mümkün olabilmektedir.²⁸²

Arendt'in kamusal alan kurgusunun feminist eleştirisi de konuya benzer bir perspektiften yaklaşır. Buna göre Arendt, kadının kamusal görünürlüğünü problem edinmediği gibi bilakis kadınlık sorunlarını da politik kabul etmez.²⁸³ Ancak Nilgün Toker, Arendt için yalnızca anti-semitizm ve totalitarizm gibi insanları gruplar halinde politik alandan dışlayan yönetimlerin değil, “*hanenin niteliğinin kamusal alana taşınması ve politikanın hane düzeninde örgütlenmesi demek olan patriarkal rejim*”in de insanı görünür kılan kamusal alanla beraber insanın özgürlük kapasitesini de yok eden bir tahakküm olması nedeniyle “*politik kötü*” olduğunu belirtir.²⁸⁴ Toker'e göre Arendt, Yahudi olmasına karşın Yahudiliği kamusal bir sorun olarak değerlendirmedeği gibi kadın sorununu ve 2. Dalga Feminizm anlayışını da erkek bir bakış ağıısından değil, felsefi görüşünü üzerine kurduğu kamusal ve özel alan ayırımından ötürü bilinçli şekilde reddetmiştir.²⁸⁵

Birmingham'ın baktığı yerden Arendt, verili özelliklerimizi kamusal alanın tartışmalarından dışlamamakla beraber bunların kamusal alanda nitelenmemesi/tanımlanmaması (*remain unqualified*) ve asıl ifadesini siyasetin alanında değil, özel alanda bulması gerektiğini savunur.²⁸⁶ Ancak bu görüş, düşünür için farklılıkların kamusal alanda görünmez olması gerektiği anlamına gelmemektedir. Aksine, farklılıkların ve çoğulluğun kamusal alanda görünür olması, ortaya konabilmesi, kamusal alanın kalbinde yatan çoğulluğun temel gerekliliğidir.²⁸⁷ Kamusal ve özel alan arasında yaptığı ayırım, Arendt'in verili olanı kamusal alandan

²⁸¹ A.g.e., ss. 311-313.

²⁸² Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 69.

²⁸³ Toker, a.g.e. Arendt'in kullandığı ‘*political*’ sözcüğu bu çalışmada ‘siyasi’ olarak çevrilmişse de farklı yazarlardan yapılan alıntılarda, yazarların kendi ifadesine sadık kalınarak ‘politik’ ifadesi de kullanılmıştır.

²⁸⁴ Toker, a.g.e.

²⁸⁵ A.g.e.

²⁸⁶ Birmingham, a.g.e., s. 72.

²⁸⁷ A.g.e., s. 72

mutlak şekilde dışlaması olarak okunmuşsa da esasında Batı düşüncesinin doğuştan getirdiğimiz değiştirilemez özellikleri kamusal alan için tehdit olarak algılayarak özel alana hapsettiği; düşünürün hedefinin ise doğuştan gelen farklılıklara karşı bu güvensizlikten hatta dışlamadan kaynaklanan politik sorunları elimine etmek olduğu belirtilmektedir.²⁸⁸

Bu hususta dikkate değer bir diğer görüş, Toker'in ifade ettiği şekliyle müşterek olana, farklılıklarımızı vurgulayarak ulaşılabileceğine ilişkin Arendt değerlendirmesidir. Bu halde çokluğun ortaya konabilmesi için, eşitler olarak bir kamusal alana dahil olmuş öznelerin karşılıklı görünür olabileceği ve bu şekilde farklılıkların ifade edilebileceği bir kamusal alan gereklidir.²⁸⁹ Benzer şekilde Arendt'in kamusal ile özel alan arasında bir hiyerarşi kurmadığı da dile getirilir. Bu durumda düşünürün esas vurgularının şu noktalarda olduğu belirtilir: Bir yandan siyasetin konularının özel alandaki zorunluluk ilişkileriyle sınırlandırılması, kamusal alanla ilişkisini kısıtlı hale getirerek onu kamusal alandan uzaklaştırır; öte yandan özel-kamusal alan arasındaki bu ayrım, totaliter yönetimlerin oluşma ihtimaline karşı bir güvence oluşturur.²⁹⁰ Arendt'in insan hakları eleştirisindeki temel hedeflerden biri özel alana ilişkin ihtiyaçların görünmez olması değil; bahsedildiği üzere hakların, hiçbir koruyucu hukuki düzenleme olmaksızın insan doğasına atfedilen vicdan ve merhametin insafına bırakılmamasıdır.²⁹¹ Tarihin ve özellikle 1. Dünya Savaşı sonrası döneminin totalitarizm ve toplama kampı tecrübeleri göz önüne alındığında, Arendt'in yorumunun gerçekçi bir tereddüdün yansıması olduğu düşünülebilir.

Düşünür, yurttaşlıklarından, mesleklerinden ve kendilerini bir özne kılan edimlerinden yoksun bırakılıp sadece insan haline gelen yalın insan imgesinin, düşünüldüğü gibi kutsal olarak görülmediğini belirtmektedir.²⁹² Bu durumda, uyrukluklarını kaybedip insan olmaktan başka hiçbir özellikleri kalmayan devletsizler, ironik olarak insan olmaktan kaynaklanan haklarına en çok ihtiyaç

²⁸⁸ A.g.e., s. 73.

²⁸⁹ Toker, a.g.e.

²⁹⁰ Segah Begiçarslan Savcı, **Feminizm Işığında Arendt'e; Arendt Işığında Feminizm'e Bakmak**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019, ss. 39-40.

²⁹¹ Birmingham, a.g.e., s. 41-43.

²⁹² Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, ss. 313-314. Arendt'in bu noktadaki çıkarımlarının Agamben'in kutsal insan ve yalın hayat kavramlarıyla olan benzerliği dikkate değer olup düşünürün görüşlerinde Arendt'in etkisi 2. Bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

duydukları anda artık insan olarak muamele görmemektedir.²⁹³ Ahlaki ve siyasi bir özne olma yetisini kaybetmiş, hukuktan mahrum bu yalın insan; dışarıdan gelen her türlü tehdide karşı savunmasızdır.²⁹⁴

Arendt'e göre bu yalın insan imgesinde bir kutsallık bulamama hali, yalnızca seyircilere ve haksızlaştırma fiillerinin faillerine özgü olmayıp, kendileri dışındaki dünyanın bir yansıması olarak, mülteciler tarafından da paylaşılmaktadır. Kamp tecrübesini yaşayan mülteciler en büyük tehlikeyi, insan olmak dışında hiçbir özelliği olmaksızın kalınan bu çıplaklık halinde görmüşlerdir.²⁹⁵ Öte yandan yazar, vatansız Yahudiler olarak mültecilik yerine kendi istekleriyle ülke değiştiren alelade göçmenler olarak sınıflandırılmaya yönelik tercihten bahsederken, esasında bu durumu vatansız bir Yahudi toplumuna ait olmak yerine “yeni evleri” olan ülkelerde kabul görmeye yönelik bir çaba olarak değerlendirir.²⁹⁶ Düşününürün ‘sıkıca örgütlü uluslar ailesinin bir üyesinden dışlanmanın, bütün aileden dışlanma anlamına geldiği’ görüşü²⁹⁷, yeni ülkelerinin diğer vatandaşlarına uygulanmayan sokağa çıkma yasaklarının kendilerine “düşman yabancılar” olarak uygulandığı bahsiyle²⁹⁸ düşünüldüğünde somut içeriğine kavuşmaktadır. Öte yandan Arendt, mültecilerin yaşananları kolektif bir kıyım yerine kendi kişisel talihsizlikleri olarak görme eğiliminde olduğu tespitinde bulunur.²⁹⁹ Yazar bu kaygının, yine hakları güvence altına alacak yasal bir statüden yoksun olarak yalnızca insan olarak kalmaya duyulan güvensizlikten kaynaklandığını belirtir:

²⁹³ A.g.e., s. 309-310. Konuya dair ilginç bir alıntı, Arendt’in meseleyi daha ziyade teorik boyutuyla ele aldığı eserlerinden farklı olarak kişisel deneyimlerine ve gözlemlerine daha doğrudan referanslar verdiği “Biz Mülteciler” makalesinde bulunabilir: “Belirli bir işi kabul etmesi beklenirken, “Kiminle konuştuğunuzun farkında değilsiniz; ben Karstadt’ın (Berlin’de büyük bir alışveriş mağazası) bölüm müdürüydüm.” diye iç geçiren o genç adamı asla unutamiyorum. Bir de kurtarılmak için farklı komitelerin sayısız vardiyasından geçen o orta yaşlı adamın derin umutsuzluğu var; “benim kim olduğumu burada hiç kimse bilmiyor!” diye bağırıyordu sonunda. Kimse ona onurlu bir insan gibi davranmadığı için o da büyük isimlere ve bağlantıda olduğu önemli kişilere telgraf çekmeye başladı. Bu çılgın dünyada “büyük adam” olarak kabul görmenin, insan olarak kabul görmekten çok daha kolay olduğunu çabuk kavramıştı.” Hannah Arendt, “Biz Mülteciler”, **Avlaremos**, Çev: Erdem Üngür, 2019. (Erişim Tarihi: 26.1.2021) [<https://www.avlaremos.com/2019/09/21/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi-ve-ceviri-hikayesi-uzerine/>] Arendt’in kamusal edimlerinden mahrum bırakılmış mültecinin insan olarak da hissetmeme deneyimini aktarımı, öte yandan haklar anlamında kamusal alana verdiği önemi de belirginleştirmektedir.

²⁹⁴ Isaac, a.g.e., s. 63.

²⁹⁵ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 310.

²⁹⁶ Hannah Arendt, “We Refugees”, **The Jewish Writings**, Schocken, 2009, ss. 264-274.

²⁹⁷ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 298-299.

²⁹⁸ Arendt, “We Refugees”, s. 266.

²⁹⁹ Arendt, “We Refugees”, s. 273.

“Ancak ilk taşı bize atmadan önce Yahudi olmanın bu dünyada yasal bir statü sağlamadığını hatırlayın. Eğer sadece Yahudi olduğumuz gerçeğini dillendirmeye başlarsak, kendimizi yasalar ya da politik anlaşmalar tarafından korunmayan, dolayısıyla sadece insan olan kişilerin kaderine maruz bırakmış oluruz. Bu tür insanların uzun süreden beri var olmayı bıraktığı bir dünyada yaşadığımızdan; toplum, kan dökmeden adam öldüren büyük bir toplumsal silah olarak ayrımcılığı icat ettiğinden; pasaportlar ya da doğum sertifikaları, hatta bazen gelir vergisi makbuzları artık resmi belge değil ama sosyal ayrıştırma araçları olduğundan beri bundan daha tehlikeli bir yaklaşım hayal edemiyorum.”³⁰⁰

Haklara sahip olma hakkı, Arendt’in kamusal alana ilişkin görüşleriyle ve diğer eserleriyle beraber değerlendirildiğinde bağlamına oturmaktadır. Siyasi bir çatıdan yoksunluk halinde hak öznesi olamama tecrübesi, Arendt’in hukuki ve siyasi bir zemine inşa edilmemiş bütün hak yaklaşımlarına büyük bir kuşkuyla yaklaşmasına sebep olmuştur. Ancak şiddet yerine karşılıklı ikna ve beraber eylemeye dayanan kamusal alanın eşitleyici etkisinden yararlanabileceği bir siyasi topluluğun korumasından yararlanmak, paradoksal olarak temelde sorunun kaynağı olmakla beraber, aynı zamanda Arendt için çözümü de oluşturur.

³⁰⁰ Arendt, “Biz Mülteciler”.

II. DÜŞÜNSEL KÖKENLERİNDEN MÜLTECİ KRİZİNE HAKLARA SAHİP OLMA HAKKININ KONUMU

Mültecilerin, devletlerinin korumasından mahrumiyetleri halinde hak özneliği bakımından yaşadığı problemler, Arendt'in problematize ettiği şekliyle öncelikle bir doğal haklar yaklaşımının eleştirisi olduğundan insan hakları teorisi bağlamında yapılacak bir incelemeyi gündeme getirmiştir. Arendt'in, insan haklarının temeli olarak doğal haklar yaklaşımını reddetmesi ve vatandaşlık olmaksızın insan hakları özneliğinden bahsedilemeyeceğine ilişkin görüşleri, ne insan hakları ne de haklara sahip olma hakkı yönünden yeni bir temel oluşturabildiği gerekçesiyle eleştiriyle karşılaşır. Bu eleştiri esasında, mültecilerin yaşadığı insan hakları krizinden yola çıkarak, haklara sahip olma hakkı ve hak özneliği reddedilen mültecilerin, herkesin kamusal varlığa ve hakları üzerinde söz hakkına sahip olması gerekliliğini hangi temelde öne sürebileceği sorusunu sormaktadır. Haklara sahip olma hakkıyla önemsenen asıl meselenin, insan haklarına ilişkin çelişkileri ortaya koyarak onu yeniden düşünme imkânı yaratmak olduğu dile getirilmiştir. Öte yandan vatandaş – mülteci ikiliğinde mülteciyi önceleyen bir etik sorumluluk anlayışı, mültecilerin temel hakları ve genel olarak insan hakları açısından temel teşkil edebilecek daha güçlü bir zemin oluşturabilir.

Haklara sahip olma hakkı, vatandaşlığın insan hakları bakımından ön şart olmasını her ne kadar ideal görmese ve kendi içindeki çelişkilerinin farkında olsa da ampirik bir doğru olarak kabul eder. Arendt temelde insan hakları bakımından kamusal alanın öznesi olabilmeye verdiği önem nedeniyle bu çatının varlığını önemsemektedir. Ancak bu yaklaşımın, kamusal alanda sınırlı söz sahibi olan mülteciler bakımından yazarın tespit ettiği sorunları, niyetinin aksine, büyütme ihtimali de bulunur.

Mültecilerin seçme ve seçilme gibi genellikle vatandaşlara özgülenen haklar dışında hak öznesi olduğu konusunda hukuken herhangi bir kuşku bulunmamaktadır.³⁰¹ Öte yandan ortaya çıkan sorunlardan biri, ulus-devletlerin

³⁰¹ European Court Of Human Rights, "Non-Refoulement as a Principle of International Law and The Role of the Judiciary in Its Implementation", **Dialogue Between Judges**, Council Of Europe, 2017, S. 11. [https://echr.coe.int/Documents/Dialogue_2017_ENG.pdf]

mültecilere karşı halihazırda var olan hukuki yaklaşımının çerçevesinin, mültecilerin temel hak özneliğindeki sorunları çözümlemekte yetersiz kalmasıdır. Mülteci hukukundan kaynaklanan uluslararası yükümlülüklerin, ulusal hukukta somutlaşacak, devletin takdir marjıyla çerçevesi çizilecek esnek çizgilerle belirlenmesi karşısında yasal düzenlemelerin temel haklar bakımından vatandaşlar için çizilen yasal güvenceyi sağlamak yerine idarenin düzenleyici işlemlerine bırakması, konunun hukuk teorisi dışında da tartışılmasının başat sebeplerinden biridir. İnsan haklarına ilişkin hukuki düzenlemelerin zayıf noktalarından birini, mülteciyle vatandaş için temel haklar bakımından aynı korumayı sağlamaması oluşturur. Elbette bu bakış, mültecilerin hakları bakımından devletlerin hukuki yükümlülüklerinin yerine getirilmesine ilişkin hukuki mücadeleyi, meselenin maddi hukuk boyutunun tartışılmasının önemini bir nebze bile olsa azaltmaz. Ancak mültecilerin haklarının düşünsel birtakım engellerin beslediği bir hak özneliği sorunu haline gelmesinin, hukuki zeminin güvencesizliğinde de önemli bir etkisi bulunmaktadır.

Arendt'in kuramı pek çok farklı düşünürden beslenmiştir. Ancak bu bölümde, düşünsel olarak özellikle haklara sahip olma hakkı kavramının ortaya atılışı açısından önem taşıyan düşünürlerle düşünce sisteminde Arendt'in insan hakları eleştirisinden faydalanan yazarların oluşturduğu çeşitli düşünsel hatlar değerlendirilecektir. 2. Bölüm, haklara sahip olma hakkının ahlak ve siyaset felsefesi açısından bulunduğu konuma, etkilendiği düşünülen düşünürlerle, güncel tartışmalarda kapladığı alana ve mülteci krizleri bakımından gösterdiklerine odaklanacaktır. Bu şekilde insan haklarına ilişkin ana akım ya da eleştirel yaklaşımlar açısından geçmişten güncel tartışmalara kavramın da yer aldığı bir düşünce hattının oluştuğu ve kavramın, kendi çelişkilerine rağmen mültecilerin insan hakları bakımından sorduğu soruların önemli tartışmaları tetiklediği; ortaya kayda değer bir bakış açısı koyduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

A. Ahlaki Bir Talep Olarak Haklara Sahip Olma Hakkı?

Haklara sahip olma hakkı kavramında yer alan iki 'hak' kavramı, farklı anlamları karşıladığı düşünüldüğünden ayrı ayrı incelenir. Benhabib'e göre kavramdaki ikinci 'hak', kişilerin insanlardan oluşan bir topluluğun çatısı altında,

onun korumasından faydalanarak yaşayabilmesine ilişkin “*ahlaki bir buyruğa*” tekabül eder.³⁰² Bu talebin muhatabı genel ve belirsiz olup kişilerin böyle bir topluluk çatının korumasını haiz olarak muamele görmesini içerir. Benzer şekilde Gündoğdu da haklara sahip olma hakkını bir vatandaşlığa sahip olma ya da daha geniş anlamıyla insanlığa dahil olma hakkı olarak tanımlamaktadır.³⁰³ İlk ‘hak’ kavramı ise daha somut olup insanlardan oluşan bu topluluğa dahil olunmakla kazanılan ‘medeni hakları’ veya (Burke’nin ‘İngiliz hakları’ olarak adlandırdığı³⁰⁴) vatandaş olmakla kazanılan hakları ifade etmektedir. Haklara sahip olma hakkındaki ikinci ‘hak’ın muhatabı, kişinin haklara sahip bir özne olarak muamele etmesi talep edilen daha muğlak ve genel bir topluluk iken ilk ‘hak’ın muhatabı çok daha açık, belirlenebilir ve çatısı altında olunan siyasal topluluğun olan devletle bulunulan iç ilişkiye ilişkindir.³⁰⁵ Bahsedilen bu hak, topluluğa aidiyetle hakları kullanmaya yetkili olan kişiyi, bu hakkı kullanırken bir eylemde bulunma veya bulunmamaya ilişkin engelleyici bir tutum takınmama yükümlülüğü olan topluluğun diğer kişilerini ve hak öznesinin hakkını kullanmasını kurumları aracılığıyla gerçekleştirmeye yönelik pozitif yükümlülüğü bulunan, çatısı altında bulunulan devleti içeren üçlü bir ilişkiye işaret eder.³⁰⁶

İki hak arasındaki benzer bir ayrım, Frank Michelman tarafından yapılır. Buna göre bahsedilen ilk hakkı sosyal pratikte var olan ampirik haklara, ikinci hak kavramını ise ahlaki bir buyruğa tekabül eder şekilde düşündüğümüzde aslında Dworkin’in arka plan haklar ile kurumsal haklar arasında yaptığı ayrıma başvurmuş oluruz.³⁰⁷ Temel haklar olarak arka plan haklar, soyut olarak toplum tarafından verilen politik kararlara karşı belirleyici ve onlara haklılık sağlayan bir unsurken kurumsal haklar, bir kararı veren belirli bir kurum açısından önem taşıyan ve bu karara haklılık veren belirli ve özel haklardır.³⁰⁸ Ayrım açısından önemli olan, arka plan haklarını tanımlayan sorunun pozitif hukuk ne olursa olsun ahlaki olarak herkesin haiz olduğu varsayılan hakların ne olduğu iken kurumsal hakları belirleyen,

³⁰² Benhabib, *Öteklerin Hakları*, s. 66.

³⁰³ Gündoğdu, a.g.e., s. 27.

³⁰⁴ Burke, a.g.e., ss. 305-306.

³⁰⁵ Benhabib, a.g.e., s. 67.

³⁰⁶ A.g.e., s. 67.

³⁰⁷ Michelman, a.g.e., s. 201.

³⁰⁸ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1978, ss. 93-94.

belirli bir hukuk düzeninde bulunan hakların hangileri olduğudur.³⁰⁹ Dworkin'e göre bu iki hak kategorisi, doğrudan uygulanacak hukuki bir normun bulunmadığı çetin davalarda hakimin karşısına aynı anda çıktığında arka plan hakları değil kurumsal haklar göz önünde bulundurulmalıdır.³¹⁰ Haklara sahip olma hakkı bakımından somutlaştırmak gerekirse mesele, bir ülkenin vatandaşları tarafından üyeliği (ve Arendt'in düşünce silsilesi bakımından hukuk kişiliği, *ipso facto*, hak özneliği) tanınmayan kişiye bu tanınmanın ve kurumsal hakların sağlanması konusunda, hukuken herhangi bir düzenleme bulunmadığında, hukuki değerlendirmede gündeme gelecek ahlaki bir yükümlülükten bahsedilip bahsedilemeyeceği konusu olacaktır.

Michelman tarafından sunulan bir diğer ihtimal haklara sahip olmayı, belirli bir kişinin ahlaken neye hakkı olduğuna ve buna karşılık karşısındaki kişinin, bu kişinin hakkına ilişkin ahlaken nasıl bir yükümlülük altında olduğu bağlamında değerlendirmektir; meğer ki aksi davranışta yükümlülük sahibi ahlaken yanlış bir davranışta bulunmuş olsun.³¹¹ Bu halde de temel soru, Dworkin'in ayırımına gidilmese dahi kişinin hukuk kişiliğinin tanınması ve bahsi geçen topluluğun bir ferdi olarak kabul edilmesine yönelik ahlaki bir buyruk bulunup bulunmadığı sorusu olarak görünür. Üçüncü ihtimalde, karşısındaki kişi bu yükümlülüğü yerine getirmemek için en az o hakkın tanınması kadar kabul edilebilir sebepleri olsa da bunların, hakkın tanınmaması için geçerli sebepler olarak kabul edilip edilemeyeceği söz konusudur.³¹² Bahsedilen ihtimalde tartışılacak konu, bir topluluktaki fazla sayıda insanın refahının, mültecilerin bu topluluğa kabul edilmemesi ve hak özelliklerinin tanınmaması için yeterli veya geçerli bir sebep olup olamayacağına dair faydacı ve oldukça güncel bir ikilemde somutlaşır. Son ihtimalde ise söz konusu kişinin hak talebinin, insan olmasına dayanılarak kabul edilmesi söz konusudur ki bu halde, kişiye bu ahlaki hakkı ve dolayısıyla kurumsal ve somut birtakım hakları tanımakla yükümlü özne ya da kurumun aksi davranışı, ahlaken yanlış olacaktır.³¹³ Özellikle son iki ihtimal, Kant'ın Ebedi Barışın Üç Şartından sonuncusundan çıkarsanan konukseverlik hakkının incelenmesiyle somutlaşabilir.

³⁰⁹ David Dyzenhaus, "The Rule of Law as the Rule of Liberal Principle", **Ronald Dworkin**, Ed.: Arthur Ripstein, Cambridge University Press, 2007, s. 62. (ss. 56-81)

³¹⁰ Dworkin, a.g.e., s. 101.

³¹¹ Michelman, a.g.e., ss. 201-202.

³¹² A.g.e., s. 202.

³¹³ A.g.e., s. 202.

Ahlaki önermelerin denkleme dahil edilmesi, haklara sahip olma kavramının herhangi bir anlam ifade etmesi bakımından bu ihtimalleri değerlendiren Michelman için ön şarttır. Tam da bu sebepten kavram, “*evrensel ve soyut insan hakları*”na; ampirik bazı haklara sahip olabilmek için gereken bir ön şart olan, kişinin bir devletin veya ulus üstü bir organın üyesi -veya en azından hukuk kişisi- olarak kabulüne ve sosyal olarak tanınmasına ilişkin ahlaki bir hakka ve talebe tekabül eder ki bu üyelik, günümüzün devlet merkezli hukuk uygulamasına bağlı olacaktır.³¹⁴ Yine de yazar, öne sürülebileceği bir muhatabı olmaması bakımından haklara sahip olma hakkının dört başı mamur bir hak olmadığını belirtir.³¹⁵

Michelman, Burke’ün görüşünün pragmatik sağlamlığından bahsetmesinin, Arendt için hakların tanınması anlamında hiçbir ahlaki itici gücün olmadığı anlamına da gelmediği görüşündedir. Arendt, olması gereken hukuk ya da haklardan bahsetmiyorsa da uygulamada da öznesi olunan hakların bulunmasına ilişkin bir gerekliliğe inanmaktadır.³¹⁶ Ancak haklar bağlamında olduğunu yadsımadığı bu ahlaki itici güce rağmen Arendt’in Kant’tan ayrıldığı önemli bir mesele, hak özneliğinin ahlaki faillik (ya da ahlaki öznellik) ile olan bağlantısıdır. Kant’a göre insanın, rasyonel davranma kapasitesi nedeniyle saygı görmeyi ve bu şekilde davranılmayı hak etmesi, belli haklara sahip olmasının kaynağıdır.³¹⁷ Arendt açısından ise herhangi bir hakka sahip olmanın kaynağı, ahlaki failliği değildir. Kişiyi hakları sahip olma hakkını haiz kılan asıl statü, bizzat kendi eylemleri yoluyla ahlaki bilincin toplumsal üretimine katılabilmesidir.³¹⁸ Aslında bu şekilde Michelman, kavrama dair doğal hukuk-pozitif hukuk değerlendirmesi ile ahlak felsefi açısından tartışılmasını da özetlemektedir.

Yazar, Arendt’in hakların insan yapısı bir kurum olarak ortak dünyamızın bir ürünü olduğu kabulünün, bizi hakların nasıl oluştuğuna götürse de onların nasıl tanınacağına ya da kullanılabileceğine ilişkin bir açıklama yapmadığı kanısındadır.³¹⁹ Bir başka deyişle hakların ancak toplumsal bir aradalıkla ortaya çıkmış olması,

³¹⁴ A.g.e., ss. 202-203.

³¹⁵ A.g.e., s. 203.

³¹⁶ A.g.e., s. 204.

³¹⁷ A.g.e., s. 204.

³¹⁸ A.g.e., s. 204.

³¹⁹ A.g.e., s. 205.

onların öznesi olabilmek için devlet gibi bir siyasi örgütlenmenin üyesi olmanın hangi temelde ileri sürülebileceğini açıklamaya yetmeyecektir. Yazarın ifadesiyle Arendt'e göre hakların üretildiği toplumsal yapıya dahil olunamaması, kendiliğinden o hakların öznesi olmama sonucunu doğurduğundan kişi, hakların üretildiği bu toplumsal yapıya katılarak hak öznesi olabilmek için bir siyasi yapıda içerilme hakkına sahiptir.³²⁰ Ancak yazar, bu hakkın ne şekilde öne sürülebileceğine dair kuşkusunu dile getirir. Sırası gelmişken belirtmek gerekir ki bu üyeliğin veya içerilmenin statüsünün özel olarak vatandaşlık olduğundan bahsedilmemektedir. Hak özneliğinin yabancılar için başkaca statülerle mümkün olması, hatta örneğin AİHS'e taraf devletler bakımından kendi yetki alanları içinde bulunan herkes için Sözleşme'nin birinci bölümünde açıklanan hak ve özgürlüklerden yararlanmalarını sağlama yükümlülüğü bulunması³²¹ nedeniyle vatandaşlık talebinin kabulüne yönelik bir yükümlülük olarak algılanmasına ilişkin bir zorunluluk da görünmemektedir.

Kavramdaki ilk 'hak', siyaset temelli olan haklara denk düşerken ve bir siyasi yapının üyesi olmaya dair "*içerilme*" ve haklara sahip olabilme (veya hukuk öznesi olabilme) hakkı, temeli siyasette de bulunamayacak bir hakka işaret eder. Bir başka ifadeyle birtakım haklara sahip olabilmek, siyasi bir topluluğa bağlı olup siyaset kuramında açıklamasını bulabilecek bir tartışmanın konusuysa bu haklara sahip olabilmeye dair 'şemsiye hak', temelini (en azından sadece) güncel siyasi kurumların ve koruyucu mekanizmalarında bulmaz. Ancak bu "*içerilme hakkı*"nın dayanağını "*insanlık durumu*"nda aramak da yalnızca metnin kendisinde bulunan soyut insan hakları eleştirisiyle çelişmekle kalmaz; aynı zamanda insan haklarının dayanağını, ahlaki özne olarak tercih imkanına sahip olunabilecek bir toplulukça kabul edilme ile oluşturmanın temel duygusunu da ıskalar.³²² Bu nedenle haklara sahip olma hakkının ahlaki bir talep olarak da incelenmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

³²⁰ A.g.e., s. 206.

³²¹ **MADDE 1 - İnsan haklarına saygı yükümlülüğü:** Yüksek Sözleşmeci Taraflar kendi yetki alanları içinde bulunan herkesin, bu Sözleşme'nin birinci bölümünde açıklanan hak ve özgürlüklerden yararlanmalarını sağlarlar.

³²² Michelman, a.g.e., ss. 206-207.

1. Arendt'te İnsan Haklarının Güvencelerine İlişkin Kantçı İdealin Eleştirisi

Benhabib hak kavramının, insanlığa dahil olabilmeye ilişkin ahlaki bir buyruğa tekabül eden ilk anlamını ele alırken, onu Kant'ın 'insanın bir kendinde erek olduğu ve araçsallaştırılmaması gerekliliğini'³²³ ortaya koyan kategorik buyruğuyla ilişkilendirir. Buyruğa göre herkesin, insanlığa dahil olması nedeniyle insan onuruna uygun şekilde muamele görmesi gerekir.³²⁴ Benhabib, buyruğu birbirimizle karşılıklı bir “*sivil toplum ilişkisi kurmayı reddetmememizi*” de kapsayacak şekilde değerlendirmektedir.³²⁵

Kant “Ebedi Barış Üzerine” isimli denemesinde ebedi barışın üç nihai şartına işaret eder: Her devletin sivil anayasasının cumhuriyetçi olması, devletlerin hukukunun özgür devletlerden oluşan bir federasyona dayanması ve son olarak dünya vatandaşlığı hukukunun sınırlarının evrensel konukseverlik koşullarına göre belirlenmesi.³²⁶ Bunların ilki devletle vatandaş arasındaki ilişkiye, ikincisi devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerine, sonuncusu ise kişilerin vatandaş olmadıkları devletle aralarında olan ilişkiye işaret etmektedir.³²⁷ Arendt'in insan hakları eleştirisi, Kant'ın ortaya koyduğu bu şartların hepsine ilişkin bir değerlendirme barındırmaktadır.

Kant'ın aksine Arendt için insan hakları, tüm insanların özgür özneler olarak bilinçli akıl yürütmelerinin ulaşacağı zorunlu bir sonuç değil; bir arada yaşayan insanların karşılıklı tanımalarına ve ortak antlaşmalarına dayanan “*hassas bir insan yapısıdır*”.³²⁸ Arendt'in devletsizler örneğinden yola çıkarak saptadığı insan hakları sorunları nedeniyle insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğu yönündeki vurgusu, onun eski güvencesini kaybettiği fikrine dayanır. Yalnızca itibarını kaybetmekle kalmayıp Arendt'e göre ortadan kalkmış olan bu eski güvence, doğal haklara “*saygı gösteren*” barışçıl cumhuriyetlerden oluşacak kozmopolit bir yapıyı

³²³ Immanuel Kant, **Critique Of Pure Reason**, Çev.: Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, 1999, s. 138.

³²⁴ A.g.e., s. 88.

³²⁵ Benhabib, a.g.e., s. 66.

³²⁶ Immanuel Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, Çev.: Yavuz Abadan & Seha Meray, **Ankara Üniversitesi Siyasi Bilgiler Fakültesi Yayınları**, No:113-95, Dış Münasebetler Enstitüsü Yayınları No:14, ss. 17-28.

³²⁷ Katrin Flikschuh, **Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge University Press, 2000, s. 184.

³²⁸ Isaac, a.g.e., s. 64.

öngören 19. yüzyılın Kantçı idealidir.³²⁹ İnsanın ahlaki öznelğine inanan bu idealle beraber başlarda insan haklarının garantörü olacağı düşünülen cumhuriyetçi ulus-devletlere olan güven, egemenlik ve ulusal çıkarlar adına gerçekleştirilen, ortak olunan ve tepkisiz kalınan pek çok ihlal ile beraber parçalanmıştır.³³⁰ Isaac'e göre Kantçı idealin evrensellik iddiasının altı, bel bağladığı ancak barışçıl bir kozmopolitliğe değil emperyal amaçlara, şiddete dayanan ve ulusu oluşturanların dışındakilerin başına gelenlere karşı tam bir kayıtsızlık halinde olan ulusal egemenlik prensibi tarafından oyulmuştur.³³¹

İlk bölümde Arendt'in hakların kaynağına ilişkin tarihe ve soyut bir doğa algısına yapılan atfın insanlığa yapılmaya başlandığında *"bireyin insanlığın bir üyesi olma hakkı"*nın güvencesinin insanlık olarak kabul edilmeye başlandığı tespitinden³³² bahsedilmişti. Ancak düşünür, bu referansın hakların korunması anlamında yeterli olmadığına inanır. Bunun sebebi insanlığın bir gün, insanlığın tamamı için daha yararlı olacağı gerekçesiyle belli parçalarını gözden çıkarmasının mümkün olduğuna yönelik endişesidir. Yazar bu endişesi, totaliter rejimlerin haklara ilişkin gerekçelendirmesinde bütün bir halk ya da insanlık için gerekli bir iyi olarak savunmasına; (Hitler'in, *"Hak, Almanlar için iyi olandır" düsturu*"na) dayandırır:

"Totaliter rejimlerin bir özelliği haline gelmiş olan insan haklarına karşı işlenen suçlar, hakkın, parçalarından farklı olarak bütün için iyi ya da yararlı olmakla eş olduğu bahanesiyle her zaman haklı çıkartılabilir. (Hitler'in, "Hak, Almanlar için iyi olandır" düsturu, olsa olsa her yerde karşılaşılabilecek ve anayasalarda hala yürürlükte olan eski gelenekler bunu engellediği sürece uygulamada etkisiz kalmaya devam edecek bir hukuk anlayışının vülgarize edilmiş biçimidir.) Dinin mutlak ve aşkın ölçüleri ya da doğanın yasası otoritelerini yitirir yitirmez, hakkı, "için" -birey ya da aile veya halk ya da en geniş sayı için- "iyi" ile özdeşleyen bir yasa anlayışı da kaçınılmaz hale gelir; ve eğer "için iyi"nin uygulandığı birim insanlık kadar geniş olursa, bu karmaşa asla çözülmez. Çünkü, son derece örgütlü ve donanımlı bir insanlığın günün birinde, bazı parçalarını tasfiye etmenin bir

³²⁹ A.g.e., s. 63.

³³⁰ A.g.e., s. 63.

³³¹ A.g.e., s. 63.

³³² Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*/2, s. 307

bütün olarak insanlık için hayırlı bir iş olacağına tamamen demokratik bir biçimde -yani çoğunluk yoluyla- karar verecek olması, pratik siyasi ihtimaller alanında bile son derece anlaşılabilir bir şeydir.”³³³

Bu noktada yazar tarafından, ayrıntılı olmasa da hakların kaynağına ilişkin görüşlere de referans verilmektedir. Arendt, hakların kaynağının seyrettiği güzergahta, Alman halkı için faydalı olan’ fikrine varılmadan önce ilahi kurallar ve/veya doğanın kendisi gibi aşkın kaynaklara atıftan yapıldığından bahseder. Bu tespit, hukuk felsefesinin en temel ana akım ayrımlarından birine işaret etmektedir. Doğal hukuk görüşü çatısı altındaki farklı görüşlere ayrıntılı değinilmeyip yalnızca bahsedilmiş olan bu alıntıda hukukun, ulus açısından iyi olan olduğu noktasına gelindiğinde, bu atfın hukuk açısından yine başka bir aşkın atıf olup olmadığı açık olmamakla beraber hakların kaynağına ilişkin bir düşünsel dönüşümden bahsedildiği görülür. Bu halde yazar, ‘tasfiye edecek insanlık’ bahsinde açıkça Kant’ın insanlık fikrine atıf yaparken³³⁴ onunla arasına mesafe koymaktadır. Ancak ‘çoğunluğunun iyiliği için bir bölümünü tasfiye edebilecek insanlık’ düşüncesi, Kant’ın insanlık fikrinden çok Jeremy Bentham’ın faydacılık düşüncesine yapılan bir eleştiri izlenimi uyandırmaktadır.

Kant, bir eylemin ahlaki değerini; onu belirleyen iradenin, koşulsuz ahlaki buyruklardan oluşan ahlaki yasaya uygun davranma niyetinden kaynaklanıp kaynaklanmamasına göre değerlendirir.³³⁵ Düşünürün kuramındaki kategorik buyruklardan biri, her insan kendi içinde bir erek olarak değerlendirilip belli amaçlar uğruna amaçsallaştırılmalarına yöneliktir. Arendt’in bahsettiği çoğunlukçu fayda güden insanlığın, Kant’ın teorisindeki amaçsallaştırma yasağıyla uyumlu olmadığı göze çarpar. Bentham’ın belirlediği faydacılık prensibine göre ise verilecek doğru karar, en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğunu sağlayacak karar³³⁶ olup sonuçları yönünden değerlendirilir. Bentham’ın ortaya attığı şekliyle faydacılık düşüncesinin, bir çoğunluğun faydası lehine bir azınlığı tahakküm altına aldığı çoğunlukçu bir düzene engel değil bilakis sebep olabileceği yönünden

³³³ A.g.e., s. 308.

³³⁴ A.g.e., s. 307.

³³⁵ Kant, *Critique Of Pure Reason*, ss. 14, 94-95.

³³⁶ Jeremy Bentham, “Preface”, *Bentham: A Fragment on Government*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Ed.: Ross Harrison, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 3.

eleştirilmiştir.³³⁷ Arendt'in de totaliter rejimlerin 'herkes için en doğru ve faydalısı' olarak sunduğu tahakküm reçetelerinde ve hak ihlallerinde bu düşüncenin izlerini gördüğü ve aynı endişeye yer eleştirisi Kant'a yönelmişse de adresi daha çok Bentham gibi görünmektedir.³³⁸

Ebedi barışın ikinci şartı, devletlerin hukukunun özgür devletlerden oluşan bir federasyona dayanmasıdır. Kant, uzak bir geleceğin hedefi olsa da ebedi barışın, farklılıkları öğüten tek bir ulusun hegemonyasına değil, devletlerin karşılıklı haklarını koruyan ve ulus-devlet pratiklerinden karşılıklı ödünlere dayanan dünya çapında bir federatif yapıyla sağlanabileceğini ileri sürer.³³⁹ Çeşitli yazarlar tarafından bir yandan Kant'ın teorisinin tutarlılığı içinde bahsedilen mekanizmanın, aslında devletlerin üstünde ve ulusal hukuka benzer zorlayıcı tedbirlerle hukuku devletler üzerinde icra edecek tek bir dünya hükümeti olması gerektiği savunulurken öte yandan Kant'ın pratik sebeplerle despotizme dönüşecek tek bir dünya devleti yerine federatif bir yapı önermesinin mümkün olduğu ve bu ihtimalin teorisinde tutarsızlık yaratmayacağı öne sürülmektedir.³⁴⁰ Bu fikir ayrılığı bir kenara, Arendt ebedi barışın ikinci şartında yer alan, devletlerin hukukunun dayandığı, özgür devletlerden oluşan bu federasyon fikrine Kant kadar sıcak bakmaz. Sebebi ise düşünüre göre ulus-devletin karşılıklı askeri kuvvetlerinden ve bir bütün olarak ulus-devlet sisteminden vazgeçilerek dünya çapında geçerli federal bir kolluğun benimsenmesinin de, modern polis devletlerinden ve totaliter devlet tecrübesiyle değerlendirildiğinde, kendine özgü riskler barındırmasıdır.³⁴¹ Bu nedenle bireyin

³³⁷ John Rawls, **Bir Adalet Teorisi**, Çev. Vedat Ahsen Coşar. Ankara, Phoenix, 2018, s. 55 vd.; Üskül Zengin, **a.g.e.**, s. 140.

³³⁸ Ursula Le Guin, ünlü hikayesi 'Omela's'ı Terk Edip Gidenler'de benzer bir kaygıyı ileri bir boyutuyla işlemiştir. Hikaye, refahının ve mutluluğunun kaynağı ve devamlılığı, küçük bir çocuğun yıllardır korkunç koşullarda yaşatılmasına bağlı olan bir şehri konu alır. Hikayede sakinlerinin, küçük çocuğun durumunu bildiği halde kendi mutluluklarının devamı için sessiz kaldıkları bir şehir anlatılır. Ancak şehrin bazı sakinleri, mutluluklarının çocuğun acı çekmesine bağlı olduğunu bilerek kalmaya devam edemez ve Omela's'ı terk ederler.

En yüksek sayıda insanın en fazla mutluluğu için kaderine terk edilen çocuğun imgesi, yalnızca faydacılık akımının bir eleştirisi olmayıp aynı zamanda haklara sahip olma hakkından mahrumiyetin; kamusal varlığın bir insan topluluğu tarafından, fayda temelinde tamamen reddinin dehşetini de göstermektedir. Bu nedenle aynı zamanda ulusların bekası için kaderine terk edilmiş, haklara sahip olma hakkından yoksun bir mültecinin hayatıyla da benzerlik taşır. Bu benzerlik; faydacılık akımına yöneltilen eleştirilerle Arendt'in, totaliter rejimlerin, toplumun her anlamda sınırlarına sürdüğü kesimlerin tasfiyesini, toplumun faydasıyla temellendirdiği tespitinin yer yer örtüşmesinden kaynaklanmaktadır. Ursula K. Le Guin, "Omela's'ı Bırakıp Gidenler", **Rüzgârın On İki Köşesi**, Çev.: Aysun Babacan, İstanbul, Ayrıntı, 2011, ss. 293-300.

³³⁹ Kant, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme", ss. 22-25.

³⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sandra Raponi, "What Is Required to Institutionalize Kant's Cosmopolitan Ideal?", **Journal of International Political Theory**. 2014, Cilt: 10, Sayı: 3, ss. 302-303.

³⁴¹ Hannah Arendt, **Men in Dark Times**, Harcourt Brace, New York, 1968, ss. 93-94.

insanlığın bir parçası olabilmesi hakkına ulus-devletlerin sağlamadığı korumayı, bir bütün olarak insanlığın; veya somutlaştırmak gerekirse ulus-ötesi bir kurumun ve bir dünya hükümetinin sağlayacağına da oldukça şüpheyle yaklaşır.³⁴²

2. Konukseverlik Hakkı ve Haklara Sahip Olma Hakkına İlişkin Bir Karşılaştırma

Ebedi barışın şartlarından haklara sahip olma hakkı bağlamında en kapsamlı incelenecek olan, ebedi barışın üçüncü şartıdır. Arendt'te 'hakların insanların vicdanına kalmaması' zorunluluğu; aslında Kant'ın reddedilmesi halinde karşındakinin çöküşüne neden olan, talebe bağlı kıldığı 'konukseverlik hakkı'nda ifadesini bulur. Kant'ın ebedi barışın üçüncü şartıyla açıkladığı konukseverlik hakkı kavramı, Arendt'in haklara sahip olmak hakkı kavramını ortaya atarken öne sürdüğü eleştiriler ışığında değerlendirilmekte olup ahlaki bir talep olarak da değerlendirilen haklara sahip olma hakkını fikişsel olarak geliştiren hattı takip ederken karşımıza çıkar. Öte yandan konukseverlik hakkının mülteci hukukundaki yansımalarının incelenmesine, Kantçı temelin mülteciler bakımından yeterli güvenceyi sağlayıp sağlamadığını ortaya koymak için başvurmak mümkündür.

Kant'a göre, bir yabancı bir ülkeye, -aksi onun ciddi şekilde zarar görmesine yol açmayacağı takdirde- kabul edilmeyebilirse de konukseverlik, geldiği yerde barışsever şekilde bulunduğunda ona düşmanca davranılmamasını gerektirir. Yalnız bu durum, kalıcı bir oturma izni anlamına gelmeyip ancak geçici ziyaret hakkından ya da insanlığın yeryüzünün ortak sahibi olmalarından kaynaklanan *"birbirlerinin toplumlarına kabul edilmelerini isteme hakkı"*ndan dolayı söz konusudur.³⁴³ Sürekli ikamet ise, Kant için, tanınması egemenin yetkisinde olan bir imtiyazdır. Konukseverlik hakkını iletişim hakkı ile de beraber düşünen Kant, konukseverlik yoluyla hem insan topluluklarının birbirleriyle yasal olarak güvenceye alınmış barışçıl ilişkilerinin artacağını hem de dünya vatandaşlığına kademeli olarak yaklaşılacağını tahayyül eder.³⁴⁴

³⁴² Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2*, ss. 307-308.

³⁴³ Kant, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme", s. 26.

³⁴⁴ A.g.e, s. 26. Benhabib'e göre aynı eserde iletişim hakkından bahsedişinin hemen ardından Kant, oldukça temkinli bir şekilde düşüncesiyle emperyalist fetih iddialarının fikişsel temelini oluşturan haliyle 'dünyanın ortak mülkiyeti' ve 'iletişim hakkı' fikirlerini reddederek onlarla arasına net bir sınır çekmeye çalışmaktadır. Benhabib, *Öteklerin Hakları*, s.41.

Konukseverlik hakkıyla haklara sahip olma hakkı arasında ilk bakışta göze çarpan belirli benzerlikler bulunur. İlk olarak Kant'ın konukseverlik hakkını ortaya attığı Ebedi Barış'ın ilk şartı cumhuriyetçi yönetimlerin tesisiyken Arendt'in haklara sahip olma hakkı da ancak cumhuriyete dayalı yönetimlerin kurulmasıyla mümkündür.³⁴⁵ Ancak Kant için konukseverlik hakkı yalnızca geçici bir ikamete ilişkin ahlaki talep olup kalıcı ikamet, egemenlik hakları kapsamındadır. Bu halde Kant'ın ileri sürdüğü fikir, geçici misafirliğe ilişkin yükümlülük ile kalıcı ikametın egemenlik yetkisinde olmasına ilişkin gerilimi gösterirken; Arendt, vatandaşları için insan haklarına dayalı olmakla demokratik meşruiyetini sağlayan yönetimlerin, mülteciler gibi ötekilerinin hakları konusunda bölgesel hakimiyetlerini ve egemenlik yetkilerini öne sürerek oluşturdukları dışlama rejimlerinden kaynaklanan sorunları ortaya koyar. Ancak, Kant'ın cumhuriyetçi yönetimlere dair varsayımlarının sınırlanamaz egemenlik anlayışını beslemesi, Arendt'in ise haklara sahip olma hakkının tesisini yine kendi dışlama rejimlerini yaratan devletlerin ortak iradesinde görmesi nedeniyle iki çözümün tıkanıdığı noktalar bulunduğu ileri sürülmektedir.³⁴⁶

Her iki yazarın da kavramlarını ortaya attıkları dönemdeki insan hakları rejimi ile bugünkü insan haklarına dair pozitif düzenlemelerle oluşan koruma rejimi şüphesiz birbirinden farklıdır. Arendt'in devletsizliğin insan hakları korumasını etkisiz kıldığına ilişkin görüşünün geçerliliği, 2. Dünya Savaşı'nın ardından yaşanan bir dizi gelişmeyle sorgulanmaya başlamıştır.³⁴⁷ Bu gelişmeler 1951 tarihli Mültecilerin Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi ve 1967 tarihli Ek Protokol'ün kabulü, 1950 yılında Birleşmiş Milletler Mülteci Yüksek Komiserliğinin³⁴⁸ ve taraf devletler için Roma Statüsü'yle Uluslararası Ceza Mahkemesinin ve taraf devletler için 1959 tarihinde AIHM'in kuruluşu³⁴⁹ olarak örneklenebilmekle beraber, bu örnekler sınırlayıcı değildir. Kaldı ki sığınma hakkının İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 14. maddesiyle insan hakkı olarak tanınması³⁵⁰ da Arendt'in ortaya attığı savın günümüzde geçerliliğini koruyup korumadığıyla ilgili değerlendirmeyi zorunlu kılar.

³⁴⁵ Benhabib, a.g.e., s. 75.

³⁴⁶ A.g.e., ss. 76-77.

³⁴⁷ Özen, a.g.e., s. 5.

³⁴⁸ <https://www.unhcr.org/tr/unhcrnin-tarihcesi> (Erişim Tarihi: 17.2.2021)

³⁴⁹ <https://www.yargitay.gov.tr/documents/aihm2.pdf> (Erişim Tarihi: 27.2.2021)

³⁵⁰ **Madde 14** - 1. Herkesin zulüm altında başka ülkelere sığınma ve sığınma olanaklarından yararlanma hakkı vardır.

2. Gerçekten siyasal nitelik taşımayan suçlardan veya Birleşmiş Milletlerin amaç ve ilkelerine aykırı eylemlerden doğan kovuşturma durumunda bu haktan yararlanılamaz.

Arendt'e göre devletsiz insan sayısının yüzbinleri aşmasının verdiği ilk büyük zarar, uluslararası hukukta insan haklarının simgesi olan sığınma hakkının ortadan kaldırılması olmuştur.³⁵¹ Egemenlik yetkileriyle çeliştiği düşünülen sığınma hakkı, Arendt'in bahsettiği dönem için ne ülkelerin iç hukukunda ne de uluslararası antlaşmalarda tanınmakta; bu özelliğiyle de “*insan haklarının yazgısını paylaşmakta*”dır.³⁵² Bu tespitin yapıldığı günden bugüne Cenevre Sözleşmesi ile 1967 tarihli Ek Protokol'ün kabulü gibi uluslararası gelişmeleri takiben ülkelerin iç hukuklarında da sığınmayı ülkenin egemenlik yetkisinde gören anlayıştan uzaklaşıldığını gösteren değişikliklere gidilmiştir. Bir diğer bakımdan aslında bu değişiklikler, yine devletlerin hem hukuki güvenceler getirme hem de uluslararası yükümlülük altına girme iradelerinin sonucudur. Öte yandan Benhabib'in de isabetle işaret ettiği üzere, sığınma hakkının İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 14. maddesiyle insan hakkı olarak kabulünden beri, bu hakkın karşılığında devletler nezdinde oluşan “*sığınma hakkı sunma yükümlülüğü*” de oldukça dar şekilde yorumlanmakta; egemene özgü bir yetki olarak sıkıca korunmaktadır.³⁵³ Bugün gelinen noktada hala ülkesinde kimin bulunacağına karar verme hakkı, mülteci hukukunun getirdiği geri gönderme yasağı gibi sınırlamalar dışında, münhasıran devletin yetkisinde görülmektedir.³⁵⁴ Bu nedenle, hem Kant'ın hem Arendt'in mültecilerin yaşadığı hak özneliği sorununu tespit ederken bölgesel egemenliğe dayalı uluslararası sistem ile insan hakları arasında süregelen gerilimden kaynaklanan paradoksta aramakta makul nedenlere dayandığı belirtilmektedir.³⁵⁵

Kant, Ebedi Barış'ta konukseverlik kavramını açıklarken ‘*bunun bir hayırseverlik değil hak sorunu*’ olduğunu belirtmesiyle, ilk bakışta Arendt'in kaygılarını paylaşıyor görünmektedir. Konukseverlik hakkı Kant'a göre “*bir dostluk, yakınlık erdemi*” olarak değil, Benhabib'in ifadesiyle “*dünya cumhuriyetinin potansiyel katılımcısı olarak gördüğümüz sürece tüm insanlara ait bir ‘hak’*”³⁵⁶ olarak değerlendirilir. Arendt'in yaptığı, insan haklarının, Kantçı bir insanlık

³⁵¹ Arendt, a.g.e., s. 276.

³⁵² A.g.e., s. 277.

³⁵³ Benhabib, a.g.e., s. 79.

³⁵⁴ Esat Caner Yılmazoğlu, “Yabancıların Sınırdışı Edilmesinin Anayasa Mahkemesinde Yargısal Denetimi”, **Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi**, Ekim 2015, s. 906. (Erişim Tarihi: 11.04.2021) [http://dergipark.ulakbim.gov.tr/mdergi_old/article/viewFile/5000143400/5000130965]

³⁵⁵ Benhabib, a.g.e., s. 79.

³⁵⁶ A.g.e., s. 37.

düşüncesinin korumasına bırakılmış olduğu ve bu insanlığın, çoğunluğunun iyiliği için, küçük bir bölümünü tasfiye etmesinin de imkan dahilinde olduğu eleştirisi³⁵⁷ göz önünde bulundurulduğunda Kant'ın tahayyülündeki konukseverlik hakkının da Arendt'in açısından insan haklarına yeterli güvenceyi sağlamadığından onu 'insanlığın insafına' bıraktığını düşündürmektedir.

Kant'ın mülteci hukukunda sahip olduğu yeri görebilmek için 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi'ne göz atmak yeterlidir. Kant'a göre reddedildiği takdirde talep sahibinin 'çöküşüne' sebep olma ihtimalinin bulunduğu hallerde reddedilemeyecek olan konukseverlik hakkı, pozitif hukukta Cenevre Sözleşmesi'nin 33. maddesinin 1. fıkrasında³⁵⁸ düzenlenen "geri göndermeme ilkesi"nde (*non-refoulement*) kendini gösterir. Bu anlamda mülteci hukukunun, Kant'ın kozmopolitizm yaklaşımının izlerini taşıdığını söylemek mümkün görünmektedir.

Elbette, bu istisnada kendini göstermesi ve istisnai de olsa sığınma talebinin kabulünün, Kant için devletin ahlaki bir ödevine karşılık gelmesi önemlidir. Ancak, Benhabib'in de isabetle tespit ettiği üzere konukseverlik hakkının egemene yüklediği, zor durumda bulunan bir kişiyi topraklarına kabul etmeye ilişkin ödev, koşullu '*eksik bir ahlaki ödev*' yani kendi haklarını ('*yasal öz çıkar*'ını) korumak için geçersiz kılınabilecek bir hakka karşılık gelmektedir. Bu durumda bu hak, egemen lehine dar yorumlanmaya elverişli görünür.³⁵⁹ Çünkü Kant, - zaten geçici olarak gördüğü - sığınma talebinin, '*bölgenin özgün sakinlerinin yaşamlarını tehlikeye sokmadığı sürece reddedilmesinin adil olmadığını*'³⁶⁰ belirtirken, her şeyden önce, menfaat dengesinde vatandaşın menfaatinin, sürekli olarak yabancıya öncelikli olup ağır bastığını kabul etmiş görünmektedir. Tam da bu nedenle Benhabib, isabetle, kişiler mülteci/sığınmacı olarak bir ülkeye kabul edildiğinde, egemenlik alanındaki mukim olan insanların konforlarının azalacak olması ihtimalinin, konukseverlik hakkını/ödevini geçersiz kılmaya yeterli olup olmadığını sorgular.

³⁵⁷ Arendt, a.g.e., s. 308.

³⁵⁸ **33. Madde:** (1) Hiçbir Taraf Devlet, bir mülteciyi, ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir sosyal gruba mensubiyeti veya siyasi fikirleri dolayısıyla hayatı ya da özgürlüğü tehdit altında olacak ülkelerin sınırlarına, her ne şekilde olursa olsun geri göndermeyecek veya iade ("refouler") etmeyecektir. Geri göndermeme yükümlülüğü, AİHS kapsamında doğrudan düzenlenmemekle beraber AİHM bahsedilen yükümlülüğü, Sözleşme'nin 2. maddesinde düzenlenen yaşam hakkı ile 3. maddesinde düzenlenen işkence ve kötü muamele yasağı kapsamında değerlendirmektedir.

³⁵⁹ Benhabib, a.g.e., s. 46.

³⁶⁰ Kant, a.g.e., s. 26.

Bugün hala mültecilere ilişkin temel tartışmaların, onların kişi olarak haklarını -ya da Kant için- sığınma başvurusunda bulunanın yaşadığı zulüm tehdidini değil vatandaşların yaşam standardını temel alıyor olması bir tarafta durmaktadır. Benzer bir menfaat dengesi, Cenevre Sözleşmesi'nin geri göndermeme yükümlüğünün istisnalarını düzenleyen 33. maddesinin 2. fıkrasında da göze çarpar ve düzenleme en temelde sığınma talep edilen bölgenin sakinlerinin refahını önceler: *"(...)bulunduğu ülkenin güvenliği için tehlikeli sayılması yolunda ciddi sebepler bulunan veya özellikle ciddi bir adi suçtan dolayı kesinleşmiş bir hükümle mahkum olduğu için söz konusu ülkenin halkı açısından bir tehlike oluşturmaya devam eden bir mülteci, işbu hükümden yararlanmayı talep edemez."* Kant'ın konukseverlik hakkındaki formülasyona neredeyse bire bir paralel olarak düzenlenmiş olan bu fıkra bakımından, *"tehlikeli sayılması yolunda ciddi sebepler"* ve *"ciddi bir adi suçtan dolayı kesinleşmiş bir hüküm"* gibi muğlak ifadelerle kaleme alınan istisna halleri, geri gönderme yasağı bakımından tek başına güvencesiz bir düzenlemedir.

Belirtmek gerekir ki AİHM, devletlerin geri gönderme yasağından kaynaklanan sorumluluğuna ilişkin Cenevre Sözleşmesi'nde yer verilen istisnaları kabul etmemektedir. AİHM geri gönderme yasağına ilişkin bu değerlendirmeyi, AİHS'in üçüncü maddesinde yer alan *"işkence ve kötü muamele yasağı"*nın istisna kabul etmeyen bir yasak olması kapsamında ele almaktadır. Buna göre AİHM, kişinin geri gönderileceği ülkede kötü muameleye uğraması riskinin olduğunun tespiti halinde kişinin geri gönderilemeyeceğine; fiilin niteliğinin de bu durumu değiştirmeyeceğine işaret etmektedir.³⁶¹ Bu nedenle geri gönderme yasağının şartları olduğu takdirde AİHS kapsamında bir istisnadan ve sapmadan bahsetmek mümkün değildir. Kaldı ki, yine Mahkeme önünde görülen çeşitli başvurularda ihlal iddiasına ilişkin devletler, sınır dışı işleminin kamu düzeni ve kamu güvenliği sebebiyle uygulandığı savunmasını yapmışlardır. Cenevre Sözleşmesi'nin 33(2). maddesindeki ciddi bir suçtan mahkûmiyet istisnasının da öne sürüldüğü *Chahal v. Birleşik Krallık* başvurusunda Mahkeme, devletlerin teröre karşı savunma ihtiyacının farkında olmakla birlikte işkence ve kötü muamele yasağının istisna barındırmayan bir hüküm olduğunu açık biçimde ortaya koymuştur.³⁶²

³⁶¹ AİHM - *Soering v Birleşik Krallık*, 07.07.1989, no. 14038/88, SS 88.

³⁶² AİHM - *Chahal v Birleşik Krallık*, 15.11.1996, no. 22414/93, SS 79 vd.

Geri gönderme yasağının ve sınır dışı hallerinin düzenlendiği YUKK'ta da, Cenevre Sözleşmesi'ndekine benzer bir düzenleme bulunur. Kanun'un 54. maddesi yabancının sınır dışı edilebileceği halleri düzenlerken 55. madde ise yabancının sınır dışı edilebileceği nedenlerden biri bulunsa dahi “*Sınır dışı edileceği ülkede ölüm cezasına, işkenceye, insanlık dışı ya da onur kırıcı ceza veya muameleye maruz kalacağı konusunda ciddi emare bulunanlar*”ın sınır dışı edilemeyeceğini düzenleyerek aslında geri gönderme yasağını tekrarlar. 53. maddeye göre ise idarinin sınır dışı kararına ilişkin “*dava açma süresi içinde veya yargı yoluna başvurulması hâlinde yargılama sonuçlanıncaya kadar yabancı sınır dışı edilmez.*” Ancak 2016 yılında 54. maddeye getirilen istisna ile özellikle “*kamu düzeni veya kamu güvenliği ya da kamu sağlığı açısından tehdit oluşturanlar*”ın her aşamada sınır dışı edilebileceği hükmünün yer alması, geri gönderme yasağının yargı mekanizmasıyla korunmasına yönelik güvenceye ilişkin ciddi endişe oluşturmuştur.³⁶³ Bahsedilen hüküm, geri gönderme yasağı açısından doğrudan istisna teşkil etmese de sınır dışı kararına karşı hukuk yoluna başvurulması halinde yabancının sınır dışı edilemeyeceğine ilişkin kurala istisna getirilmesi nedeniyle, geri göndermenin başvuru sahibi açısından ciddi risk teşkil edip etmediği hukuken incelenmeden geri gönderilmesi ihtimali gündeme gelmektedir.

Yalnızca ülkenin sakinlerinin refahını önceleyen ve ucu açık istisnalarla kendini gösteren yaklaşımlar, bu nedenle hem sınırlı bir hukuku koruma imkânı sağlamakta hem de insan hakları hukukun temel ilkelerinden biri olan geri gönderme yasağı açısından önemli bir hukuki sorun teşkil etmektedir. Bahsedilen eksiklikler, Benhabib'in, devletlerin sığınma politikalarını belirlerken ‘*tam ve eksik ödev arasındaki bu ayırmadan üstü kapalı olarak yararlan(dığı)*’ tespitini³⁶⁴ hatırlatmaktadır. Bu ödevin eksik veya koşullu bir ödevle tekabül ediyor oluşu, devletlerin kendi yararlarını öncelerken bu ödevin bir yansıması olarak düşünebileceğimiz yasal zeminde temel haklar bakımından orantısızca geniş istisnalar oluşturarak onu anlamsız kılabilmesi ve sığınma hakkını olabildiğine dar yorumlayabilmesiyle görünür hale gelir.³⁶⁵ Sığınma hakkının sınırlarının belirlenmesi, devletin egemenlik hakları kapsamında olağan olmakla beraber mesele,

³⁶³ Volkan Görendağ, **676 Sayılı KHK ile Mülteci Hukukunun Temel İlkeleri Askıya Alınıyor**, 2016. (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021) [<https://www.amnesty.org.tr/icerik/676-sayili-khk-ile-multeci-hukukunun-temel-ilkeleri-askiya-aliniyor>]

³⁶⁴ Benhabib, a.g.e., ss. 46-47.

³⁶⁵ A.g.e., s. 46.

pozitif hukuk bağlamında bulunulan ülkenin güvenliğinin gerekliliklerinin; konukseverlik hakkı bağlamında o ülkedekilerin refahının, herhangi bir istisna sebebi olarak örneğin geri göndermeme yükümlülüğünün gündeme geldiği hayati bir talebi kabul etmemeye gerekçe olup olamayacağının tartışılmasına gelmektedir. Yalnızca konukseverlik hakkından bahsediyorsak, sığınmacının geri gönderilmemesi sebebiyle ülkede yaşayanların hayat kalitesinin düşecek olması ihtimalinin konukseverlik hakkının bir istisnasını teşkil edebiliyor olması; bu ihtimalin sığınma talebinin reddi için yeterli bir gerekçe oluşturabilmesi ve nihayet, pozitif hukuka dayanılarak gerçekleşecek bu muhtemel reddin ahlaki olup olmayacağı soruları bir yanıyla felsefi açıdan önümüzde durmaktadır. Ancak daha önemlisi, sığınma hakkının sınırlarının ve buna bağlı olarak istisnalarının gerekçelerini de oluşturması nedeniyle mülteci hukuku açısından oldukça kritik sorulardır.

Bu halde Benhabib'in Kant nezdinde dile getirse de hala güncelliğini koruyan, insan hakları üzerine düşünürken Arendt'i de meşgul etmiş olan³⁶⁶, hukuki belirsizliğe dair bir soru daha akla gelir. Bu mesele, aslında kural olarak gönüllü taahhütlere ve devletin rızasına dayanan, yani merkezi bir üst egemenin olmadığı; yatay egemenler topluluğu olan devletler tarafından oluşturulan bir uluslararası hukuk düzleminde, sığınma hakkı gibi bir hususta devletler nezdinde hukuken olarak bağlayıcı yükümlülüklerin getirilip getirilemeyeceği meselesidir.³⁶⁷ Bahsedilen sorunlar, yalnızca devletlerin uluslararası mülteci hukukuna ilişkin değil; uluslararası hukuk bağlamındaki diğer tüm yükümlülükler anlamında da uluslararası hukukun doğasına ilişkin tartışmaların gündemini meşgul etmektedir. Geri göndermeme ilkesiyle dahi, -bilakis kendi içinde vatandaşın ve sığınma başvurusunu alan ülkenin refahını önceleyen istisnasıyla beraber düşünüldüğünde-, Kant'ın bahsettiği anlamıyla konukseverlik hakkının da mülteciler, sığınmacılar için güvence oluşturacak bir uluslararası mülteci hukuku oluşturacak teorik zemine sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar ilk olarak ahlaki bir ödeve işaret etse de Kant için konukseverlik temelinde, özellikle de kalıcı ikamet söz konusuysa, devlet politikalarının ve pozitif hukukun kontrolünde olup esasen hukuki bir meseledir.³⁶⁸

³⁶⁶ Arendt, a.g.e., s. 303.

³⁶⁷ Benhabib, a.g.e., s. 39.

³⁶⁸ Jacques Derrida, **On Cosmopolitanism and Forgiveness**, Çev.: Mark Dooley and Michael Hughes, London, Routledge, 2001, s. 22. Eserin yararlanılan Türkçe çevirisinde 'hukuk' ifadesinin atlanmış olması nedeniyle bu alıntıya özgü olarak İngilizce çevirinden yararlanılmıştır.

Konukseverlik hakkı, sığınma hakkına ilişkin uluslararası hukuk düzenlemelerinin düşünsel temelini, *ethosunu* oluşturması bakımından önemli bir etkiye sahiptir. Ancak tam da bu sebeple, Kant'ın konukseverlik hakkına çizdiği çerçevedeki problemler, mülteci hukukuna da sirayet ettiğinden, mülteci hukukuna ilişkin güvenceli bir düşünsel temel gerekliliği de açıkça ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, konukseverlik hakkından yola çıkıp haklara sahip olma hakkına giden hattın devamını takip edebilmek üzere; Levinas'ın öteki etiği kavramının, öteki etiğinin haklara sahip olma hakkıyla beraber düşünülmesinin sunabileceği düşünsel imkanların ve Derrida'nın haklara sahip olma hakkından yola çıkarak konukseverlik hakkına ilişkin görüşlerinin tartışılması bu bakımdan önem taşır.

3. Öteki Etiği ve Yapıbozumsal Adaletin Konukseverlik ve Mülteci Hakları Açısından İmkanları

a. Öteki Olarak Mültecinin İnsan Hakları

Jacques Derrida, mülteciler ve insan hakları açısından bir etik ve hukuki bir sorumluluk imkanını araştırırken Arendt'in eleştirisini dikkate alarak Kant'ın konukseverlik hakkını ele alır. Her ne kadar ilk olarak etik bir ödeve işaret etse de Derrida'ya göre temelinde Kant için konukseverlik, özellikle kalıcı ikamet söz konusuysa, devlet politikalarının ve egemenin tercihlerinin kontrolünde olup esasen hukuki bir meseledir.³⁶⁹ Mülteci hakları açısından Kant'ın konukseverlik kavramının etik bir sorumluluk olarak yetersizliğine karşılık Derrida'nın yapıbozumsal adalet anlayışının mülteci hakları lehine bir yeniden düşünme imkanı da sunabileceğine inanıldığından düşünürün haklara sahip olma hakkı ve Kant'ın konukseverlik kavramına ilişkin karşılaştırması açıklanmaya çalışılacaktır. Bu açıklamada düşünürün konukseverlik hakkını bir etik sorumluluk olarak değerlendirirken doğrudan Arendt'in endişelerinden yola çıkması önem taşır. Ancak bundan da öncesinde hem Derrida'nın perspektifini anlayabilmek için ancak daha da önemlisi haklara sahip olma hakkının normatif temel eksikliğine ilişkin fikirsel imkanlar sunabileceğinden, öncelikle Levinas'ın öteki etiğinin üzerinden geçilmesi önem taşır.

³⁶⁹ Jacques Derrida, **Bağışlama ve Kozmopolitizm**, Çev. Ali Utku & Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2005, s. 34.

Yapıbozum düşüncesine göre Batı düşüncesi, biri diğeri aleyhine öne çıkarılan iyi-kötü, doğru-yanlış, olan-olan olması gereken, yasal-yasal olmayan gibi kesin ikilikler üzerine kurulmuştur.³⁷⁰ Derrida'da yapıbozum yöntemi, temelde Batı metinlerin özünü oluşturan ve hiyerarşik olarak üstte olan "*beriki*" kavramları öne çıkarmak için bertaraf edilen "*öteki*"leri açığa çıkararak hukuksal olanlar da dahil tüm yapıların bütünlük ve tutarlılık iddialarını sarsmayı hedefler.³⁷¹ Douzinas bu kabul doğrultusunda, öznesi dışındaki herkes açısından bir ihlal teşkil edecek olması nedeniyle mutlak ve sınırlanamaz bir haktan bahsetmek mümkün olmadığından, hukukun her zaman bir başkasının varlığının resmi olarak kabul edilmesini de içerdiğini belirtir.³⁷²

Hukuk ve adaleti iki ayrı kavram olarak ele alan Derrida için adalet, hukukun referans aldığı ve hukukta somutlaşan ancak ondan farklı olarak sürekli olarak ufukta ve ulaşılmaya çalışan bir ideal olarak aşkın bir kavramdır.³⁷³ Herhangi bir an ve durumda adil olan bir hükümden ziyade adil olduğunu varsaydığımız bir hükümden bahsedilebileceğini belirten düşünür, adaleti ona yakınsamaya çalışmanın önemli olduğu ancak mutlak şekilde ulaşmanın da imkansız olduğu bir deneyim olarak değerlendirir.³⁷⁴ Öte yandan adalet, ötekine dair sorumluluğu da barındırır ve Derrida'nın kuramını oluştururken faydalandığı Levinas'ın etik anlayışı, yapıbozumsal adaletin konu aldığı 'öteki'ye etik sorumluluk açısından yaklaşır.³⁷⁵ Douzinas ve Ronnie Warrington, öteki (başkalık) etiği perspektifinin, (insan hakları gibi) hukuki kaynakların güvenilirliğine dair, ahlaki ve etik değerleri merkeze alan kuşkuları gündeme getirdiğini ve hukukun krizinin, kendisine yöneltilen etik talepleri karşılmasıyla çözülebileceğini belirtirler.³⁷⁶ Buna paralel olarak mülteciler için bir hak öznesi olamama haline yönelik eleştiriye barındıran haklara sahip olma hakkının yapıbozumsal adalet ile öteki etiği bakımından değerlendirmelerine yer vermek,

³⁷⁰ Rabia Sağlam, **Yapıbozumsal Adalet**, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2014, s. 17.

³⁷¹ A.g.e., s. 17.

³⁷² Douzinas, a.g.e., s. 373.

³⁷³ Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority', Ed.: Drucilla Cornell, Michael Rosenfield & David G. Carlson, **Deconstruction and the Possibility of Justice**, Routledge, 1992, ss. 16, 27.

³⁷⁴ A.g.e., s. 16.

³⁷⁵ Sağlam, a.g.e., ss. 99-100, 147.

³⁷⁶ Costas Douzinas, Ronnie Warrington, "Adaletin Yüzü: Başkalığın Hukuk Kuramı", Çev.: Rabia Sağlam, Kasım Akbaş, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt: 72, Sayı: 1, Haziran 2014, ss. 895-896. Yazarlar, hukukun etik taleplerden uzaklaşmasının çözümü olarak baskın ahlaki değerlerin benimsenmesini değil moderniteyle hukuk ile adalet arasında açılan yarığın kapanması için etik taleplere kulak verilmesini önerdiklerini belirtirler.

kavramın ahlak felsefesi bakımından nerede durduğunu ve bahsedilen perspektiflerin, Arendt'in tespit ettiği insan hakları krizine dair çözüm önerip öneremeyeceğini anlamamıza yardımcı olabilir.

Levinas'a göre Batı felsefesi 'benlik' (ego) üzerinden şekillenir. Benlik ise daima karşısındaki ötekinin farklılıklarını indirgeyip onunla özdeşleşerek, bu halde de onu aynılaştırıp ötekiliğini yok ederek iletişim kurar.³⁷⁷ Levinas'ın yaklaşımı ise, buna karşılık öznenin sonsuzluk fikrine aşına olmasından yola çıkarak ötekinin, bir kavranamaz olarak ele alındığında onun aynılaştırılmadan, ötekilik pozisyonu kaybettirilmeden düşünülebileceği bir yöntem sunar.³⁷⁸ Bu anlamda öteki etiği, bütün ötekileri özdeş kabul edip benlikteki yansımasına indirgeyen, onlarla “*medenileştirme*” inancıyla temasta olan; benlikte temsili olmayan ötekiyi ise dışlamak üzerine kurulu Avrupamerkezci evrenselliğe karşı eleştirel bir yaklaşımı yansıtır.³⁷⁹ Levinas bu yolla, öznenin kendisinden olmayanın adalet taleplerine, onunla benzeşip bütünleşmeden, aynı potada erimeden, onun farklılıklarını yok etmeden cevap verdiği bir etik anlayışı hedeflemektedir.³⁸⁰ Ötekinin adalet talebiyle öznenin kültürel, politik vb. avantajlarının ötesine geçilir, bunlar sarsılır.³⁸¹ Ötekinin kayıtsız kalınmayacak bu talebiyle ona “*özen borcuyla muamele etme gibi benzersiz bir yükümlülük*” doğar.³⁸² Bu sorumluluk, kişisel çıkarları korumak üzere yapılan sözleşmeden doğan veya devletin ceza hukukuyla sürdürdüğü bildiğimiz hukuki sorumluluk anlayışından farklıdır.

Douzinan öteki etiğini, Aydınlanma'nın hümanizm anlayışıyla kıyaslarken ikincisinin ontolojik vurgusuna karşılık ilkinin “*öteki kişinin etiği*” olduğunu belirtir.³⁸³ Kant'ın insan olmamızdan kaynaklanan soyut benzerliklerimizden yola çıkan ve ben olan özneyi temel alan ödev ahlakına (kategorik buyruğa) karşılık Levinas'ın öteki etiği, farklı olan ötekinin adalet talebiyle başlayan bir sorumluluğa odaklanır.³⁸⁴ Bu yaklaşım bireyin, dış kaynaklara dayanarak değil ancak kendi iradesiyle karar verdiğinde özgür olduğu Kant'ın etik anlayışıyla

³⁷⁷ Emmanuel Levinas, “*The Trace of The Other*”, **Deconstruction In Context**, 1986, s. 346.

³⁷⁸ Zeynep Direk'ten aktaran Sağlam, a.g.e., s. 149.

³⁷⁹ Douzinan, a.g.e., s. 376-377.

³⁸⁰ Sağlam, a.g.e., s. 150.

³⁸¹ Levinas'tan aktaran Sağlam, a.g.e., s. 151.

³⁸² Desmond Manderson, “Proximity: The Law of Ethics and the Ethics of Law”, **UNSW Law Journal**, Cilt: 28, Sayı: 3, 2005, s. 697.

³⁸³ Douzinan, a.g.e., s. 381.

³⁸⁴ Sağlam, a.g.e., s. 155.

karşılaştırılmaktadır. Levinas için özgürlük ise, ötekiye karşı ortaya çıkan yükümlülüğünden doğar³⁸⁵ ve onun çağrısına yanıt vermekle edimselleşir³⁸⁶. Bu halde Levinas, onunla özdeşleşmeden ötekinin farklılığını muhafaza edileceği bir etik sorumluluk anlayışında ötekiyi aynılaştırmadan korumak ve ‘bizden olmayana’ etik sorumluluğumuzun bulunduğunu ortaya koymayı hedefler.

Ötekinin birden fazla olması nedeniyle farklı ötekilerin yarışan taleplerini dengeleyebilmek ‘ben’in sorumluluğunun sınırlarına karar vermek, sonsuz sorumluluğu sosyal düzenin sahasına taşır.³⁸⁷ Douzinas, sosyal düzeni “*bencillik, yurttaşlık, hukuk, siyasi ve hukuki düzen ile insan hakları dünyası*” olarak tanımlar. Levinas için sonsuz sorumluluğunun bu şekilde sınırlanması, üçüncü bir tarafın ilişkiye dahil olmasıyla, ‘ben’ öznesine kendi hayrı için bir başkasının ötekisi olarak yaklaşıldığı ve ötekiyle olan asimetrik ilişkinin düzenlendiği bir andır.³⁸⁸

Üçüncü bir taraf olarak hukuki ve politik kurumların, kuralların ve Levinas’a göre etik sorumluluktan ziyade hukuk ve politikanın düzleminde bulunan adalet mefhumunun ben ile öteki ilişkisine dahil olmasıyla ötekiye karşı sonsuz etik sorumluluk; onların sınırlı, eşitleyici ve aynılaştıran alanına girer ve onların düzenleyici yapısına tabii olur.³⁸⁹ Levinas bu üçüncü taraf olarak hukukla karşılaşma halini şöyle açıklar: “*Hukuk, hayırseverlikten önce gelir. İnsan aynı zamanda bu anlamda siyasi bir hayvandır.*”³⁹⁰ Bu nedenle Rabia Sağlam, Levinas için ötekiye etik sorumluluğun paradoksal bir yanı bulunduğunu belirtir: Hem “*hesapsız, ölçüsüz ve koşulsuz bir misafirperverlik*” olup hukuki/politik düzlemde değerlendirilemez hem de hukukun normatif kurallarının, devlet politikalarının gereklilikleriyle bağlıdır.³⁹¹ Derrida bahsedilen durumu, Levinas’ın kavramsallaştırdığı şekliyle adaletle hukuk arasındaki aporetik ilişkiye bağlar ve üçüncü bir öteki olarak

³⁸⁵ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay On Exteriority.*, Springer Science & Business Media, 1979, s. 200.

³⁸⁶ Emmanuel Levinas, *Outside the Subject*, Çev.: Michael B. Smith, London, The Athlone Press, 1993, s. 124-125.

³⁸⁷ Douzinas, a.g.e., s. 382. Öteki sayısı ve talepleri sonsuz olduğundan, aslında sınırları çizilmediği takdirde öteki etiği, sonsuz bir yükümlülüğe karşılık gelecektir.

³⁸⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Çev.: Alphonso Lingis, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 158

³⁸⁹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 300; Robert Bernasconi, “*The Third Party: Levinas on Intersection of the Ethical and the Political*”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Cilt: 30, 1999, s. 77.

³⁹⁰ Emmanuel Levinas, “The Ego and the Totality”, *Collected Philosophical Papers*, Çev.: Alphonso Lingis, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, s. 33.

³⁹¹ Sağlam, a.g.e., ss. 168-171.

hukuki/politik (“*juridico-political*”) düzenin de sorumluluğun sınırına dahil nedeniyle Levinas’ın etik sorumluluğun, ötekiye sınırsız bir misafirperverlik ve sorumlulukla davranmayı buyururken diğer yandan hukuku ve yerleşik düzeni de göz ardı edemeyeceğini belirtir.³⁹² İnsan hakları, sürekli gerilimli bu ilişkinin ortasında “*öteki kişinin ve benim ödevlerimin somutlaşmasıdır*”³⁹³.

Levinas, ötekinin etik olarak ‘benlik’ (ego) den önce geldiği için en zengin ama politik düzeyde ‘ben’ olmaksızın çaresiz olduğu için ise en yoksul olduğunu; onun adalet talebini reddetmenin bizi her zaman suçlu bir vicdanla bıraktığını belirtir.³⁹⁴ Sağlam, Levinas için ötekinin adaletle ilişkin etik talebinin ancak hukuk ve politikanın kuralları gerektirdiği takdirde askıya alınabilmesine cevaz vermesine rağmen etik sorumluluğun neden hukuk ve politikanın kuralları sahneye çıktığında yine de “*vicdan rahatsızlığına dönüştüğünü*” sorgular.³⁹⁵ Verdiği cevap ise hukukun, sürekli olarak farklı ötekilerin tekil ve özgü taleplerini göz önünde bulundurup onun özgünlüğünü dışlamadan uygulanabilmesine ilişkin özen borcunun sonu gelmez açmazlara yol açmasıdır.³⁹⁶ Douzinas bu çıkmazı, ötekinin talebi hukuki kategorilere aktarılıp diğer ötekilerinkile karşılaştırıldığında biricikliğini yitirmesine bağlar. İnsan haklarının öteki etiğindeki paradoksal konumu, hem ötekiye sorumluluktan kaynaklanması hem de ötekiye kategorize ettiğinden aynı “*ahlaki buyruk*”tan bir sapma olmasından kaynaklanır.³⁹⁷

Douzinas, ötekinin insan hakları perspektifinden baktığımızda insan haklarının, devlet mekanizmasına eleştirel bir noktadan baktığını; hukukun ve kendisinin sınırlarını tekrar tekrar sınayıp belirlediğinden hukuk düzenince tanınmayan kimliklerin hak mücadelesinin de insan hakları geleneğinin içinde olduğunu savunur.³⁹⁸ Cevapsız bırakılamayacak ötekine özen borcu, bağlayıcı hukuk kurallarına, genel ve soyut normlar oluştururken münferit durumlardan oluşan

³⁹² Derrida, “The Force of Law”, s. 22 vd. Sağlam bu durumu Derrida’nın yaptığı sonsuz adalet ve yasal adalet ayrımıyla bağdaştırır. Sonsuz adalet, ötekiye karşı hukuki/politik alana henüz girmemişken söz konusu olan sonsuz etik sorumluluğa denk düşerken yasal adalet, ben ve öteki arasındaki ilişkiye dahil olan üçüncü öteki olarak hukuki/politik düzeni, var olan hukuki ve politik kurum ve kuralları ifade eder. Sağlam, a.g.e., s. 172.

³⁹³ Douzinas, a.g.e., s. 382.

³⁹⁴ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, Çev.: Zeynep Direk, **Sonsuza Tanıklık**, İstanbul, Metis, 2003, ss. 276-277.

³⁹⁵ Levinas’tan aktaran Sağlam, a.g.e., s. 156.

³⁹⁶ Sağlam, a.g.e., s. 158.

³⁹⁷ Douzinas, a.g.e., s. 383.

³⁹⁸ Douzinas, a.g.e., s. 374.

münferit talepleri görmezden gelen hukuk düzenine, bir ötekiye ötekine tercih eden siyasi kararlara ve evrensel olarak herkes için eşit olduğunu varsayan insan hakları söylemiyle iç içe geçmiştir.³⁹⁹ Bu nedenle ötekiye etik sorumluluk, normatif düzene atıf yaparken aynı zamanda onun askıya alınmasını; günün sonunda ise yine ötekinin adalet talebi için normun uygulanmasını mümkün kılmayı hedefler.⁴⁰⁰ Bu paradoksal ödev, sorumluluğun belirlenebilmesi açısından örneğin insan hakları gibi belirli bir zeminin seçilmesini, öte yandan ötekinin belirli öznelde ve zeminlerde somutlaşmasını gerekli kılarken aynı zamanda bu kategorileşmeyi bir adaletsizlik edimi olarak yorumlar. Levinas'ın etik yaklaşımında, adaletin yakınsanacak ancak hiçbir zaman ulaşamayacak bir hedef olması; *“adaletin daha iyi bir adalet beklentisi için sürekli revize edilmesinin”*⁴⁰¹ aslında adalet olması bu şekilde anlam kazanır.

Douzinaz öteki olarak mültecinin kim olduğunu ve benlik tarafından nasıl konumlandırıldığını psikanalitik açıdan inceler. Lacan'a göre benlik anneden ayrılmayla yaşanan eksiklik sonrası, kişinin kendisini anneden ayrı bir öteki olarak algılamasıyla oluşur.⁴⁰² Yadsınan bu travmanın sebebi unutulsa da tekrarlayan semptomlarla geri döner ve yazar bu karşılaştırmanın yarattığı kaygının benzerinin, yabacıyla karşılaşıldığında da yaşandığını belirtir.⁴⁰³

Slavoj Zizek, Arendt'in görüşüne atıfla, insan haklarını merkeze alan bugünkü toplumsal düzenimizde insana verilen yüce bir değer yokluğunu gösterenin, vatandaşlığından yoksun kalan ve elinde sadece insan olarak var olması kalan kişinin, insanlık dışı bir canavar olarak algılanmasında görür.⁴⁰⁴ Başka bir ifadeyle sistemin özündeki paradoks, insan hakları söylemine bunca yaslanan düzenin sadece insan olma özelliği kalan bir kişiye, hümanist ideale aykırı olarak, vatandaşlığın faydalarından yararlanamayan bir mülteciye dehşetle ve insanlıktan çıkmış olarak bakılmasında görünür hale gelir. Yazar, bu durumu günümüzün hukuki

³⁹⁹ Sağlam, a.g.e., s. 158.

⁴⁰⁰ A.g.e., s. 159.

⁴⁰¹ Emmanuel Levinas'tan aktaran Zygmunt Bauman, **Postmodernity and Its Discontents**, New York, New York University Press, s. 50.

⁴⁰² Kamil Tuzgöl, “Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu”, **Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi**/ Cilt:1, Sayı:1, Ocak 2018, s. 42-45. (Erişim Tarihi: 19 Mayıs 2021) [http://dergipark.gov.tr/download/article-file/396283]; Sean Homer, **Jacques Lacan**, Çev.: Abdurrahman Aydın, Ankara, Phoneix, 2016, s. 41-42.

⁴⁰³ Douzinaz, a.g.e., s. 387.

⁴⁰⁴ Slavoj Zizek, **The Obscenity of Human Rights: Violence as Symptom**, 2005. (Erişim Tarihi: 8.4.2019) [http://www.lacan.com/zizviol.htm]

ve siyasi sistemine içkin ve onun zorunlu bir sonucu olan bir çıkmaz olarak yorumlar.⁴⁰⁵

İnsan haklarına dayanan ulus-devlet sisteminin yabancının dışlanması üzerine kurulduğuna dair başlangıçtaki travma, mültecilerin sınırlarına gelmesiyle vatandaşça tekrar hatırlanır ve nükseder.⁴⁰⁶ Bu halde hukuk, başlangıçtaki travmayla yüzleşmekten kaçınmak için mülteciye tekrar eden bir semptom olarak muamele eder ve kendi düzeni içinde onu ülke sınırlarına kabul etmemek için çeşitli stratejiler oluşturur.⁴⁰⁷ İltica talebini ötekiye sorumluluğu gündeme getiren etik talebin tam bir cisimleşmesi olarak yorumlayan Douzinas, bahsedilen stratejilerin, mülteciyle karşılaşmanın hak özneliğimizi, ötekilerin dışlanmasına borçlu olduğumuzu hatırlatmasıyla; mültecinin benliğinin, getirdiği etik sorumlulukla huzursuzluğa sevk eden bütün ötekilerin cisimleştiği bir insan olmasıyla açıklar.⁴⁰⁸ Yazar bu nedenle, hukuktan mültecileri korumasını istemekte, kendi sebep olduğu bir sorunu çözmesini beklemek gibi bir paradoks da bulunduğunu öne sürer.⁴⁰⁹

Levinas için insan hakları, Locke ile Hobbes'taki olduğu gibi 'ben' ya da 'ego'nun özgürlüğünden ve kendini koruma gerekliliğinden değil, ifadesini Fransız Devrimi'nin kardeşlik ilkesinde bulan "*ötekiye aldırışsız kalmamak*"tan kaynaklanır.⁴¹⁰ Düşünür için bahsedilen temel, insan hakları için devletin sağlayacağından çok daha güvencelidir. Arendt'le Levinas, insan hakları bakımından

⁴⁰⁵ A.g.e.

⁴⁰⁶ Douzinas, a.g.e., s. 387.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 387.

⁴⁰⁸ A.g.e., s. 388.

⁴⁰⁹ A.g.e., s. 388. Sığınma başvuruları değerlendirilirken başvuru sahiplerinden mülteci hukukundan kaynaklanan şartların oluşup oluşmadığı; ülkelerinden kaçmalarına sebep olan ırk, din, milliyet, belli bir sosyal grup veya siyasi görüş mensubiyet gibi bir nedenle zulme uğrayacaklarını gösteren ciddi bir sebebin bulunduğu ilişkin korkusunu somutlaştırması beklenmektedir. Bu nedenle aslında bahsedilen korkuya sebep olguların var olması değil aynı zamanda sığınma başvurusunda bulunanları etkileyeceğine yönelik korkunun soyut nitelikte olmayıp nesnel bir temeli olması; bunların da mahkeme ya da idari makamlar nezdinde de ortaya koyulması beklenmektedir. AYM, A.A. ve A.A., B. No: 2015/3941, 1.3.2017 (SS. 63-81) bireysel başvurusunda benzer bir değerlendirmeyi yapmaktadır. Uygulamanın elbette pratik sebepleri olmakla birlikte bütün sebepler ortaya koyulabilse dahi sığınma başvurusunun kabulünü ya da geri gönderme yasağının gündeme gelmesini gerektiren bir sebep olup olmadığına ilişkin hukuki değerlendirme, kısa zaman dönemlerinde dahi farklılık göstermektedir. Bu halde hukukun bilişsel düzeyine yansımayan tehlikenin var olmadığı varsayılır. Bahsedilen hukuki yaklaşım, bu açıdan düşünüldüğünde değerlendirmeyi yapan hukuki makamın mültecinin deneyimini yeniden benliğinde canlandırabileceğini varsayarak ötekinin benlik tarafından içerilmeye çalışıldığı, benliğin bilişsel düzeyindeki yansıması kadar olduğunun kabul edildiği; mutlak öteki olan mültecinin benlikten uzaklaştırılmaya çalışıldığı yöntemlerden biri olarak düşünülmektedir. Douzinas, a.g.e., s. 389-390; Köksal, a.g.e.

⁴¹⁰ Levinas, *Outside the Subject*, s. 125.

gereken güvenceyi sağlamak için devlet kurumu dışında ek güvenceler gerektiği tespitinde ortaklaşır. Bahsedilen ek güvence, Arendt için herkes için siyasi katılım imkanıyla hakları üzerinde söz sahibi olabilmesi imkanının kabulüyle Levinas, hukukun hak krizlerinin çözümü için ötekiye etik sorumluluğu öne sürer.

Arendt'e göre vatandaşlıktan kaynaklanan hakların ve haklara sahip olma hakkının varlıkları, karşılıklı olarak bir diğerrinin varlığına bağlıysa; Levinas için de ötekinin hakları, insan haklarının ön koşuludur.⁴¹¹ Arendt'in mülteciler için insan haklarını, kamusal alanın yeniden tesisinde ve çözüm olarak bir siyasi çatı altında bu alana dahil olmalarını önerdiği çözümün hem sorunun kaynağını çözüm olarak sunan totolojiye dönüşme riski hem de insan haklarına normatif bir temel sağlamak konusundaki yetersizliği eleştirisinden 1. Bölüm'de bahsedilmişti. İlk eleştirinin ne derece geçerli olabileceği, bölümün ilerleyen kısımlarında siyaset felsefesi çerçevesinden, Arendt'in eğitimde ırk ayrımının yasaklanması sürecindeki talihsiz pozisyonuyla birlikte incelenecek. Ancak ahlak felsefesi bakımından mercek altına alınacak ikinci eleştiri göz önünde bulundurulduğunda, Levinas'ın öteki etiği perspektifinden insan hakları için düşündüğü bu temelin, haklara sahip olma hakkının normatif temeline ilişkin önemli gediği telafi edebileceği ve Arendt'in insan hakları için aradığı yeni güvence için zemin oluşturabileceği belirtilmektedir.⁴¹²

William Paul Simmons Arendt'in, insan haklarının yurttaş hakları tarafından içerildiğini tespit edip insan haklarını, 'herkesin kendi hakları üzerinde söz sahibi olabilmesi' olarak herkesi kapsayacak şekilde formüle etmeye çalıştığını öne sürmektedir.⁴¹³ Levinas ise ötekinin haklarının, insan haklarından da bağımsız ancak bu iki kavramın birbirini destekleyecek şekilde güçlendirilmesini önemser. İki teörinin birbirleri için imkanlarını tartışmaya açan Simmons, Arendt'in herkesin hakları üzerinde söz sahibi olduğu insan hakları (veya haklara sahip olma hakkı) modeline öteki etiğinin sorumluluk anlayışını ekleyerek dışlanan ötekilerin, kendi hakları üzerindeki sözünü önceleyen bir yaklaşım önerir.

İnsan haklarına dair bu iki farklı yaklaşımın birbirlerini içerecek ve göz önünde bulunduracak; birbirlerini yamayacak şekilde yeniden düşünülmesine ilişkin

⁴¹¹ Simmons, a.g.e., s. 99.

⁴¹² A.g.e., ss. 92-99.

⁴¹³ A.g.e., ss. 93, 99.

benzer öneriler, çeşitli yazarlar tarafından yapılmıştır.⁴¹⁴ Haklara sahip olma hakkında eksik olan normatif temelden bahsedildiğinde, aslında sorulmak istenen, ideal olarak herkes için öngörülen haklara sahip olma hakkının devletler nezdinde tanınmadığı takdirde elimizdeki imkânın ne olduğudur. Bahsedildiği üzere Arendt, bu sorunun farkında olup Totalitarizmin Kaynakları'nın İngilizce ilk baskısına yazdığı önsözde insan haklarının temelini oluşturacak yeni bir güvence ihtiyacından bahsederken yeni bir siyasi prensibe işaret etse de aynı zamanda aranan güvence, herkesi kapsayacak bir insan onuru anlayışına yöneliktir.⁴¹⁵ Öyleyse haklara sahip olma hakkıyla öteki etiğinin bir arada değerlendirilmesi, Arendt'in insan hakları için gerekliliğinden bahsettiği yeni güvence olan siyasi ilkeyi sunamasa da göç siyasetinin siyasi aktörlerinin tabi tutulabileceği etik bir kriter imkanı sunabilir.⁴¹⁶ Bu şekilde öteki etiği, haklara sahip olma hakkında eksikliği hissedilen normatif temele bir adım daha yaklaştırma imkanını barındırır. Paralel olarak Douzinas, insan haklarına dayanan devletin, öteki etiğinde hakların kaynağını oluşturan etik sorumlulukla denetleneceğini belirtir.⁴¹⁷

Öte yandan kavramın özündeki kamusal alana katılım ve çoğulculuk fikirleri, Levinas'ın öteki etiğindeki insan hakları anlayışında eksik olan hedefleri belirginleştirerek mülteciler için gereken dayanışma koşullarını sağlamaya elverişli olabilir. Simmons iki yaklaşımı bir arada değerlendirdiğinde, kamusal alanda sesi olanların sesi olmayan dışlanan kesimlere yönelik hak ihlallerinde sesini yükseltmesine yönelik bir sorumlulukla⁴¹⁸ bu fikri bir nebze somutlaştırır. Öteki etiği açısından değerlendirildiğinde haklara sahip olma hakkının tek imkânı, hak talebiyle bizler için etik sorumluluğu oluşturan öznelerden birinin mülteci olarak somutlaşması değildir.⁴¹⁹ Bununla beraber, somutlaşacak zeminin insan hakları

⁴¹⁴ Nathan Bell, "In the Face, a Right Is There": Arendt, Levinas and the Phenomenology of the Rights of Man, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Cilt: 49, Sayı: 1, 2018, ss. 1-17; Anya Topolski, "Relationality as a 'Foundation' for Human Rights: Exploring the Paradox with Hannah Arendt and Emmanuel Levinas", *Theoria and Praxis*, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 1-17.

⁴¹⁵ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. Doğrudan bu çalışmanın konusunu içermese de öteki etiği ve yapıbozum stratejisinin, yalnızca antroposantrik bir insanlık anlayışını için değil, bertaraf edilen ötekilerden biri olarak hayvanlara sorumluluk ve hayvanların ahlaki özneliği açısından da teorik bir zemin olasılığı sunabileceği düşünülmektedir. Bkz. Peter Atterton, *Levinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals*, *Inquiry*, Cilt: 54, Sayı: 6, 2011, ss. 633-649.

⁴¹⁶ Bell, a.g.e., ss. 1-2.

⁴¹⁷ Douzinas, a.g.e., s. 383.

⁴¹⁸ Simmons, a.g.e., s. 99.

⁴¹⁹ Etik olarak sorumlu olunan öznenin kim olduğu sorusu bakımından bir diğer öneri Sağlam tarafından yapılır. Yazara göre ötekinin sonsuzluğu sebebiyle kavranamaz hale gelmesi nedeniyle, onu değişmez kalıplara da hapsedmeden adalet talebine cevap vermenin mümkün olabilmesi,

krizleri olarak belirlenip dayanışma yaklaşımının harekete geçirilmesi açısından da önem taşır. Bauman dayanışmayı, öteki insanların problemlerini ve bunların ortadan kaldırılmasını kendi sorumluluğu olarak sahiplenmeyi içerecek şekilde tanımlar.⁴²⁰ Sonsuz etik sorumluluğun hukuki ve siyasi zemine aktarılması, içeriğinin belirlenerek uygulanabilir olması bakımından bu nedenle önemlidir. Genel, soyut ve sonsuz bir etik sorumluluğa işaret eden öteki etiğini siyasetin ve hukukun güncel krizleri alanında da kendini gösteren özgeci bir sorumluluk olarak somutlaştırmak; münferit ve sistematik hak ihlallerinde ‘aşkın’ olandan ‘içkin’ olana aktarmak mümkün olabilir.

Akdeniz’de geri itme mağduru yüzlerce mülteciyi gemisini açarak onların boğulmasına engel olması nedeniyle Kaptan Mia Klemp’in İtalya’da göçmen kaçakçılığı suçuna yardım etmek suçlamasıyla yargılanması⁴²¹, mültecinin adalet talebiyle harekete geçen etik sorumluluğun, pozitif hukukun ve güncel politikaların sınırlarıyla karşılaştığı bir örnek olarak karşımıza çıkar. Konunun pek çok veçhesi açısından oldukça dikkate değer bu dayanışma eylemi, düzensiz göçmenlerle dayanışmayı suç haline getirerek insan hakları krizlerini pekiştiren hukuki çerçeveye karşı etik temelli bir insan hakları aktivizmi olarak ortaya çıkmaktadır. Kaptan Klemp’in, Paris Kent Madalyası’nı reddederken Paris otoritelerini ikiyüzlülükle suçlaması ve “*kimin ‘kahraman’ kimin ‘yasa dışı’ olduğuna karar verecek otoritelere*

hukuki/politik düzenin öznesi olabilmesi, soyut ve belirsiz bir kimlik olarak kalmaması için ötekinin belirlenebilir hale getirilerek somutlaştırılması gerekir. Yazar aynı zamanda yargıçların ötekinin adalet talebini değerlendirmesi açısından de bu somutlaştırmanın önemine inanır. Bahsedilen nedenden Sağlam, Derrida’nın halihazırda var olan politik, ekonomik, sosyal yapıların dışında bırakılan ve ayrımcılığa, şiddete maruz bırakılan herkesin ya da her şeyin öteki olabileceğine ilişkin tanımını⁴¹⁹ Spivak’ın ‘madunluk’ tanımıyla sınırlamanın, yapıbozumsal adaletin öznesini somutlaştırabilmek için önemli olduğunu belirtir. Buna göre yapıbozumsal adaletin konusunu oluşturan ve talebiyle ben öznesinin kayıtsız kalamayacağı durumunu ortaya koyan öteki, bir hukuk zaferi kazandığında dahi ötekilik durumundan kurtulma ihtimali olmayan, sosyal mobilitenin imkanlarından tamamen mahrum; muktedir olması ya da onun eklemelenmesi mümkün olmayan kişidir. Yazar bu tanımı, çalışmanın devamında ayrıntılı olarak bahsedilecek Agamben’in istisna hali ile hukukun içinde veya dışında olduğu belirlenemeyen bir alana terk edilmiş ‘yasaklı kişi’ kavramı üzerinden açıklar. Bu halde kişi hem hukuki/politik düzenin özgürlük talebiyle “*elinin altındadır*” hem de gerektiğinde hukuk düzeninden dışlanmakla tehdit edilir. Bu nedenle hiçbir zaman dahil olmaması söz konusu olmadığından madun değildir. Öyleyse yapıbozumsal adalet de var olan sosyo-ekonomik, hukuksal, politik düzende görülmeyen, düşman ve yabancılaştırılmış, kamusal alandan dışlanmış ötekilerin “*tekrar görünür kılınmasıdır*”. Sağlam, a.g.e., ss. 177-189; Gayatri Chakravorty Spivak, Suzana Milevska & Tani E. Barlow, **Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak**, Seagull Books, 2006, ss. 62-72.

⁴²⁰ Bauman, a.g.e., s. 63.

⁴²¹ Daniel Boffey & Lorenzo Tondo, “Captain of Migrant Rescue Ship Says Italy ‘Criminalising Solidarity’”, **The Guardian**, 15 Haziran 2019. (Erişim Tarihi: 19 Haziran 2021) Kazete, Mültecileri Kurtaran Kadın Kaptan ‘Onur Nişanı’nı Reddetti, 23 Ağustos 2019. (Erişim Tarihi: 19 Haziran 2021) [https://kazete.com.tr/haber/multecileri-kurtaran-kadin-kaptan-onur-nisanini-reddetti-60933]

ihtiyacımız yok” açıklaması yapmıştır.⁴²² Kaptan Klemp’in dayanışma eyleminin etik konumu, takip eden hukuki süreçle bir bütün olarak değerlendirildiğinde, insan hakları krizlerinin çözümünde ve haklara sahip olma hakkının tesisinde hem insan haklarının temeli olarak ötekiyi önceleyen bir adalet yaklaşımının hem de mülteci politikalarının ve hukuki çerçevenin öteki etiği temelli bir eleştirisinin önemini ortaya koymaktadır.

b. Konukseverliğin Yapıbozumu

Ötekiye etik sorumluluğun insan hakları zemininde somutlaştığı boyutlardan birini yabancıya, çalışmanın konusu özelinde mülteciye gösterilen konukseverlik oluşturur. Bu inceleme için Kant’ın, sığınma hakkının önemli düşünsel uğraklarından konukseverlik hakkına geri dönmüş oluruz. Derrida konukseverlik hakkının, dünyanın ortak sahipleri olduğumuz fikriyle doğal bir hak olarak ziyaret hakkından yola çıkan ancak Kant açısından, özellikle de ikamet söz konusuysa, her zaman devletin egemenlik haklarıyla sınırlanan hukuki bir mesele olarak değerlendirildiğini belirtir.⁴²³ Düşünürü göre konukseverlik gösterilecek ötekinin, yabancı olarak somutlaşması halinde hem ev sahibi ve yabancı için uyulacak birer kural hasıl olur.⁴²⁴ hem de ulus, devlet, vatandaşlık gibi halkaların şartları da denkleme dahil olur.⁴²⁵ Düşünür Levinas’ın gelen yabancıyı kim olursa olsun sorgusuz sualsiz kabul etmeye ilişkin sonsuz bir etik sorumluluğa işaret eden “*koşulsuz konukseverlik sorumluluğu*”yla, kabul edilen yabancıya çeşitli şartlar getiren, onu hukuki/politik düzenin normlarıyla sınırlayan “*koşullu çoğul yasalar*” arasında ayrıma gider.⁴²⁶ Koşullu çoğul yasalar, politikanın ve hukukun düzeniyle koşulsuz konukseverliğin pratik sınırlarını oluştururken öte yandan ev sahibi ile öteki olan yabancı için sorumluluklar oluşturur.⁴²⁷ Ev sahibi konukseverliği ancak tehdit altında hissetmediğinde yerine getirebileceğinden, Derrida için kimlerin sığınma hakkına sahip olduğunun belirlenebilmesi için ötekiye konukseverliğin, hukuk normlarıyla

⁴²² Kazete, **Mültecileri Kurtaran Kadın Kaptan 'Onur Nişanı'nı Reddetti**, 23 Ağustos 2019. (Erişim Tarihi: 19 Haziran 2021) [<https://kazete.com.tr/haber/multecileri-kurtaran-kadin-kaptan-onur-nisanini-reddetti-60933>]

⁴²³ Derrida, **Bağışlama ve Kozmopolitizm**, ss. 33-34.

⁴²⁴ Jacques Derrida, “Step Of Hospitality”, **Of Hospitality**, Çev.: Rachel Bowlby, Stanford University Press, 2000, ss. 75-77.

⁴²⁵ Jacques Derrida, “Hostipitality”, **Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities**, Sayı: 5:3, 2000, s. 8.

⁴²⁶ Derrida, “Step Of Hospitality”, s. 77.

⁴²⁷ Sağlam, a.g.e., ss. 195-196.

belli şartlara bağladığı bir hak biçiminde sunulması yalnızca doğal değil gereklidir de.⁴²⁸ Bu noktada akla gelen ilk soru, ötekiye sorumlulukla egemenlik yetkilerinin nasıl bağdaşacağı, bir başka ifadeyle egemenin mülteciye karşı konukseverlik yükümlülüğünün şartlarının ve sınırlarının nasıl belirleneceğidir.

Kant'ın kozmopolit kurgusunda barış durumunun ancak her devletin hakkını güvenceye alabildiği devletlerin iradesine bağlı hukuki bir durumda mümkün olacağı düşüncesi, aynı zamanda hem koşulsuz bir etik sorumluluk olan konukseverliğin hem de hukuki ve politik normlarla sınırlanmış konukseverliğin sınırlarının çerçevesini hem bir hak hem de ödevi olarak çizer.⁴²⁹ Kant'ın konukseverlik hakkı, Derrida'ya göre bir yanda sığınmaya ihtiyacı olan herkes için ev sahibini (devletleri) bağlayan bir doğal bir hak olarak, öte yandan şartlı bir hak olmasıyla yabancı ötekiyi bağlayan konukseverlik yasaları olarak hem devletleri hem yabancıyı pozitif hukukun kurallarıyla kayıtlayan bir hak, ödev ve yükümlülük şeklinde kendini gösterir.⁴³⁰ Yabancı'nın bulunduğu ülkenin huzurunu bozmadıkça düşmanca karşılanmaması ve hayatını tehlikeye atacağı durumda bulunduğu ülkeden ayrılmasının istenmemesi yönüyle devletler için, geldiği ülkenin kurallarına uymak bakımından da yabancı için sorumluluk oluşturur.⁴³¹

Derrida hukukta ve politikada karşılığını bulabilecek sınırsız ve koşulsuz bir konukseverlikten bahsedilemeyeceği⁴³² fikriyle Kant'ın konukseverliği koşullara bağlamasını desteklese de Kant'ın kozmopolitizminin doğal hukuk fikrini, uluslararası hukukun mevcut düzenlemelerinin ve kurumlarının temeli olmak için yeterli görmemektedir.⁴³³ Aynı bakış açısıyla konukseverliğin sirayet ettiği uluslararası belgelerin de sığınmacı ve mültecilerin haklarını soyut haklar ve devletin egemenlik hakları temelinde ele almasının, insani krizlerin çözümünde milliyetçi kaygıları aşmaya yönelik yeterli çerçeveyi sunmadığı, isabetle öne sürülmektedir.⁴³⁴ Derrida bahsedilen bu iki temel eksikliği, Arendt'in mültecilik halinde insan haklarından faydalanamadığına ilişkin kaygılarından ve düşünürün Kant'ın

⁴²⁸ Jacques Derrida, "Foreigner Question", *Of Hospitality*, Çev.: Rachel Bowlby, Stanford University Press, 2000, s. 59-61.

⁴²⁹ Sağlam, a.g.e., s. 201.

⁴³⁰ Derrida, "Hostipitality", s. 4.

⁴³¹ Kant, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme", s. 26.

⁴³² Jacques Derrida, *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, Çev.: Kenan Sarılioğlu, İstanbul, Dharma. 2006, s. 85.

⁴³³ Derrida, "Hostipitality", s. 5.

⁴³⁴ Sağlam, a.g.e., s.204.

kozmpolitizm anlayışının, polis devleti uygulamalarını ve ulus-devlet milliyetçiliğini aşacak bir çerçeve çizemediği eleştirisi ışığında değerlendirir.

Bahsedildiği üzere Arendt'e göre devletsiz nüfusunun her gün giderek büyümesinin ilk sonucu, insan haklarının yazgısını paylaşarak lağvedilen sığınma hakkının, modern ulus-devlette egemenlik haklarını tehdit eden bir hak statüsünün pekişmesidir. Derrida tarafından Arendt'in, egemen devletlerin antlaşmalarıyla sınırlı bir uluslararası hukukun insan hakkı ihlallerini önlemedeki yetersizliğine dair eleştirilerin karşılamak üzere önerdiği çözüm, sığınma mekanı olarak ulus-devlet çerçevesi yerine "*sığınma kenti*"⁴³⁵ nin ("*city of refuge*") belirlenmesidir.⁴³⁶ Bu anlamda düşünür, hem Arendt'in devletsizler gibi bütün statülerini kaybedenler üzerine düşüncelerinin "*genişletip saflaştır(ıl)ma(sını)*" hem de özgün bir konukseverlik hakkı ve ödevi sunabilecek imkanlara sahip olabilmesi için devlet mekanizmalarından özerk sığınma kentlerinin kurulmasını ve yaygınlaştırılmasını hedefler.⁴³⁷

Öte yandan göçmen kabulüne ilişkin var olan hukuki çerçevenin keyfi şekilde esnetilmemesi için onun oportünist ekonomik kaygılardan arındırılması ve özellikle sınır polisinin kendi sınırlarını keyfi ve öngörülemez şekilde genişletip yaymasının önüne geçilmesi önem taşır.⁴³⁸ Derrida bahsedilen ilk durumu, Avrupa'nın iş gücü ihtiyacının olduğu dönemlerde göçe ilişkin hukuk normlarının liberal uygulaması ile ekonomiye, güvenliğe, pazara ilişkin farklı kaygılarla katılaştırılması arasındaki çarpıklıkla örnekler. Bu halde mülteci hukukunun uygulaması, onun temelini oluşturan sebeplere yabancı olan politik sebeplere bağımlı hale gelir. İkinci duruma ilişkin akla gelen ilk örneklerden biri, Covid-19 pandemisi döneminde Yunanistan tarafından sığınma başvurularının yine sığınmanın temelini oluşturan ilkelere yabancı sebeplerle önce askıya alınması, sonra keyfi olarak tamamen durdurulmasıdır.⁴³⁹ Öte yandan çalışmanın bir sonraki kısmında derinleştirilmeye

⁴³⁵ 'Sığınma kenti' kavramının kökenleri ile kastedilen "*Tanrı'nın Musa'ya (...) kurmasını buyurdu(ğu) (...)*", yabancı sakinleri için sığınak olacak kentler ile Ortaçağ'da kentlerinden, ülkelerinden sürülen ya da kaçmak zorunda kalan ötekilerin, kim oldukları sorulmaksızın buyur edildiği kent geleneğidir. Derrida, **Bağışlama ve Kozmopolitizm**, ss. 30-31.

⁴³⁶ Derrida, **Bağışlama ve Kozmopolitizm**, ss. 20-22, 29-31.

⁴³⁷ A.g.e., ss. 18-22.

⁴³⁸ A.g.e., ss. 24-27.

⁴³⁹ Uluslararası Af Örgütü, "Siyasi Bir Oyunun Ortasında Kalanlar: Türkiye/Yunanistan Sınırsındaki Mülteciler, Avrupa'nın Başarısızlıklarının Bedelini Ödüyor", 2020. (Erişim Tarihi: 14 Nisan 2021)

çalışılacağı üzere sorun, sadece bir devletin münferit uygulamalarıyla sınırlı olmayıp mültecilerin ülkenin egemenlik sınırlarına girememesi için özellikle düzensiz göçlerde kolluk marifetiyle uygulanan hukuka aykırı geri itmeler, uluslararası yıllardır meşgul eden ihlallerdir. Bahsedilenlerle sınırlı olmayan ve özellikle kriz dönemlerinde yaygınlaşan keyfi uygulamalar, Arendt'in, 2. Dünya Savaşı öncesinde göç meselesinin, hukukça denetlenmeyen bir otorite haline gelen polisin uygulamalarına emanet edilmesini, totalitarizme giden yolları döşeyen bir etmen olarak değerlendirmesini⁴⁴⁰ akla getirir. Göç politikasının bir uzantısı olarak sınır kolluğunun hukuka aykırı faaliyetlerinin bilinçli olarak hukuki denetiminden adeta muaf tutulmasıyla kolluğun günden güne yayılan iktidarı somutlaşırken Arendt'in kolluk-göç ilişkisine ilişkin tespiti bugün hala tartışılmaya değer görünmektedir.

Haklara sahip olma hakkı oluşurken Kant'ın kuramının ciddi şekilde incelendiği, hatta kavramın Kant'ın insanlık fikrinin ve ebedi barış ilkelerinin bir eleştirisini de oluşturduğu görülmektedir. Arendt'in kavramı ortaya atarken totalitarizmle insan haklarının temelini oluşturan Kantçı insanlık idealinin çöktüğünü ve yeni bir siyasi prensip tarafından korunması gerektiğinden bahsederken asıl tespitlerinin siyaset felsefesi merceğinden kendini göstereceğinin sinyallerini verir. Ancak Arendt'in insan haklarının kendisini gerekçelendiren etik temeli olarak yeniden inşa etmek gibi bir iddiası olmasa da bu güvencesini kaybettiği tespiti, haklara sahip olma hakkının önemli bileşenlerinden biri olduğundan meselenin etik boyutu, mültecilerin hak özneliğini güçlendirmek bakımından tartışmaya hala zengin bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeveye duyulan ihtiyaç, özellikle geri göndermeme yükümlülüğünde hukuki ifadesini bulan konukseverlik hakkı örneğinde görüldüğü gibi pozitif hukuka sirayet eden etik ve teorik zeminin de yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

[<https://amnesty.org.tr/public/uploads/files/S%C4%B0YAS%C4%B0%20B%C4%B0R%20OYUNU N%20ORTASINDA%20KALANLAR-FINAL.pdf>]

⁴⁴⁰ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*/2, s. 288.

B. Haklara Sahip Olma Hakkının Siyaset Felsefesindeki Konumu ve Mülteci Politikalarındaki Yeri

Çalışmanın ilk bölümünün son kısmında haklara sahip olma kavramının Arendt'in teorisindeki yerini anlayabilmek için düşünürün kamusal alan düşüncesi düşünürün teorisinden ve eserlerinden ayrılmadan açıklanmaya çalışılmıştı. Bu açıklamayı derinleştirebilmek ve bugünün vatandaşlık ve hak özneliği tartışmalarını siyaset felsefesi bağlamında ne şekilde etkilediğini görebilmek için öncelikle Antik Yunan düşüncesinden ne derece etkilendiği ve kamusal alan düşüncesinin ondan nasıl beslendiğini ortaya koymak gerekmektedir.

1. *Zoē, Bios Politikos* ve Haklara Sahip Olma Hakkı

Arendt'in kamusal alana atfettiği önemi anlayabilmek için, onun sıkça başvurduğu Antik Yunan düşüncesinde kamusal alanla site vatandaşlığının nasıl bağdaştırıldığını ve Aristoteles'in *zoē* ve *bios politikos* ayrımını ortaya koymak önem taşır. Arendt'e göre haklara sahip olma hakkına sahip olmak, içinde eylem ve söylemle varlık sahibi olunabilecek bir kamusal alanda varlık gösterebilmektir. Antik Yunan filozoflarının kamusal alan düşüncesine atfettiği önemin haklara sahip olma hakkı açısından anlamı, hukuk kişiliğinin Arendt'in de sıkça referans verdiği Antik Yunan düşüncesindeki yurttaşlar-diğerleri ikiliğinde şekillenmiş olmasıdır. Bu düşünce, Arendt'in modernizm ve insan haklarına ilişkin değerlendirmelerinde önemli yer tutar.

Benhabib, haklara sahip olma kavramını karşılıklı tanımaya ve eşitliğe dayalı bir topluluğun ferdi olarak yaşayabilmeye ilişkin ahlaki bir buyruk⁴⁴¹ olarak değerlendirme eğilimindeyken Michelman, Arendt için haklara sahip olma hakkının birtakım hakları haiz olmaya yönelik politika öncesi bir ahlaki talepten ziyade hakların, ancak politik olandan türeyecek şekilde ("*proto-political*") düşünüldüğünde anlaşılabilirliğini belirtir.⁴⁴² Bu görüşü destekleyen Schaap, kavramın hukuk veya ahlaki dayanaklardan ziyade Antik Yunan düşüncesindeki *praxis* ile temellendirilerek okunduğunda anlam kazandığını ileri sürmektedir.⁴⁴³ Bu nedenle

⁴⁴¹ Benhabib, a.g.e., s. 66.

⁴⁴² Michelman, a.g.e., 200-207; Schaap, a.g.e., s. 28.

⁴⁴³ Schaap, a.g.e., s. 28.

kavram için bir dayanaktan bahsedilecekse bu, haklara sahip olabilmek bakımından kurumsal koruma mekanizmalarından önce insanların kamusal olarak tanınır ve görünür olmalarının, bir arada eylemelerinin; bir başka deyişle *praxis*'in konuşulmasını gerektirir.⁴⁴⁴

Aristoteles'e göre diğer hayvanlar gibi insan da acı ve zevk gibi duygularını aktarmak için sese (*phone*) sahipken onu diğer hayvanlardan ayıran; doğruyu yanlıştan, zararlıyı yararlıdan, adil olanı adil olmayandan ayırmasına yarayan dile (*logos*) sahip olmasıdır ki onu "*siyasi hayvan*" yapan niteliği de budur.⁴⁴⁵ Bedensel ihtiyaçların karşılanmasını mesele edinen yalın yaşamının (*zoē*) barınma, beslenme gibi ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelmesi anlamında (toplumsallık) diğer hayvanlarla ortaklaşırken, konuşabilme kapasitesinin mümkün kıldığı iyi bir yaşama yönelme ve adil olanı olmayandan ayırma kapasitesiyle diğer hayvanlardan ayrılır.⁴⁴⁶ *Polis*, iyi ve adil olana ulaşmayı hedefleyen kolektif bir bütünlük olup insanın konuşma yoluyla iyi ve adil kavramlarını oluşturması, "*bios politikos*"u (siyasi yaşam) mümkün kılar ve bu yaşamı, insan olma bakımından belirleyicidir.⁴⁴⁷ Arendt'e göre siyasal meselelere, "*polis'in meselelerine adanmış yaşam*" olarak *bios politikos*'u oluşturmak ve devam ettirmek için eylemin (*praxis*) vazgeçilmezliğini vurgularken Aristoteles, insan ihtiyaçlarıyla ve hayatın zorunluluklarıyla, amaçsallıkla sınırlanmamış bir etkinlik olması bakımından onu yegane insan etkinliği olarak konumlandırır.⁴⁴⁸

Arendt'e göre "(...) eylemin ve söylemin olmadığı bir yaşam, tam anlamıyla dünya için ölü olmak anlamına gelir (...); böyle bir yaşam, insanlar arasında yaşanmadığından artık insani bir yaşam değildir."⁴⁴⁹ Çalışmanın ilk bölümünde açıklanmaya çalışıldığı üzere, Arendt'in insan hakları eleştirine göre vatandaş statüsü kaldırılan/olmayan kişi yalın yaşamına indirgenerek kamusal olarak eyleme kabiliyeti konu dışı bırakıldığında, hukuk kişiliğini kaybederek aslında yalnızca bir topluluktan değil bütün insanlıktan dışlanmış olur. Bu düşüncenin, Aristoteles'in

⁴⁴⁴ A.g.e., s. 28.

⁴⁴⁵ Aristotle, **Politics**, Çev.: Ernest Barker, Oxford University Press, Oxford, 1998, 1253a7.

⁴⁴⁶ A.g.e., 1253a7.

⁴⁴⁷ A.g.e., 1253a7-18, s.361.

⁴⁴⁸ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 42-44.

⁴⁴⁹ Hannah Arendt, **The Human Condition**, University of Chicago Press, 2013, s. 176. Çalışmada eserin Türkçe çevirisine bağlı kalınsa da eserin bu bölümü, anlamı daha iyi verebileceği düşünüldüğü şekilde orijinalinden yararlanılarak çevrilerek kullanılmıştır.

kişinin insan olarak potansiyelini ancak bir insan topluluğunda kamusal eylemde bulunma yoluyla ortaya koyabileceği görüşüne dayandığı ileri sürülmektedir.⁴⁵⁰ Antik Yunan düşüncesine paralel olarak insanlarda diğer hayvanlarla ortaklaşan yalın biyolojik var oluşun (*zoē*) “*beyhudeliği*”, Arendt’in saptamasına göre ancak *praxis* ile karşılıklı tanınmaya dayalı ortak bir sosyal zemin oluşturarak aşılabılır.⁴⁵¹

2. Kamusal Alanın Öznesi Olabilmek

Haklara sahip olma kavramına yönelik siyaset felsefesi çerçevesinden pek çok yorum yapılmışsa da özellikle ikisini incelemek, kendisinden sonraki dönemin tartışmalarını ne yönde etkilediğini anlamak açısından önem taşır. Bu bağlamda başvurulacak ilk düşünür Jacques Rancière olacaktır. Arendt bir yandan koruma mekanizmaları ve siyasi kurumlar olmaksızın kendiliğinden var olan bir evrensel bir ‘insan’ın bulunmadığını; ancak hukuk kişiliğinin tanınmasıyla ‘insan’ kurgusuna dahil olunabileceğini belirtirken öte yandan, hukukun meşruiyetini ve hukuki varlığı da siyasi yapılardan önce insanın eyleme ve söyleme dair potansiyeline dayandırır.⁴⁵² Arendt için yalın insan kamusal görünürlükten yoksun ve politik olandan dışlanmışken, kamusal eylem kabiliyetine ve politik katılım hakkına sahip olmaya dair bu ayrım, insan olmak (ve insan haklarını haiz olmak) bakımından Rancière tarafından değerlendirmeye alınmaz.⁴⁵³ Rancière’in haklara sahip olma hakkı kavramına ve daha genel olarak Arendt’in siyaset felsefesine dair görüşlerini değerlendiren Schaap, Rancière’e paralel olarak, yalın hayata indirgenmekle bir arada eylemek yoluyla insanlığını öne sürmek arasındaki dikotominin gerçekliği yansıtmaktan çok bir kısır döngüye sebep olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁴

Arendt’in yöntemiyle kavramsallaştırıldığında iki ihtimal söz konusudur: İnsan hakları, sadece yalın bir biyolojik varlık olma durumuyla veya yalnızca *zoē*’ye sahip olmak ile ilişkilendirildiğinde hiçbir hakkı olmayanların haklarına; vatandaşlıkla (veya *bios politikosa* sahip olmak ile) ilişkilendirildiğinde halihazırda hakları olanların hakları haline gelir.⁴⁵⁵ İnsan hakları ilk haliyle kavrandığında bir

⁴⁵⁰ Schaap, a.g.e., s. 26.

⁴⁵¹ A.g.e., ss. 26-27.

⁴⁵² A.g.e., s. 28.

⁴⁵³ A.g.e., s. 23.

⁴⁵⁴ Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, s. 302; Schaap, a.g.e., s. 29.

⁴⁵⁵ Rancière, a.g.e., ss. 302-304.

hiçlikten, ikinci halinde ise totolojik bir ifade olmaktan öteye gitmemiş olacaktır. Bunun aksine düşünür, insan hakları yok sayılanların, onları hayata geçirecek imkanları olmayanların hakları olarak kavranıp onlar adına öne sürüldüğünde bir hiçliğe dönüşmeyeceğini; Arendt'in kavramsallaştırmasının ise en iyi ihtimalle insan haklarının depolitize olmasına, en kötü ihtimalde ise insancıl politikaların pasifleşmesine neden olacağını belirtir.⁴⁵⁶

Arendt'in Antik Yunan geleneğinden alıp devam ettirdiği, insanın konuşan hayvan olarak kabulünden kaynaklanan “*siyasete uygun olan hayat*” yaklaşımı Rancière'e göre insan haklarını ve hak taleplerini zor bir çıkmaza sokar.⁴⁵⁷ Aristoteles'in insan olmak (ve aslında siyasete uygun ve özgür olarak *polis*in vatandaşları olmak) bakımından yaptığı ilk tanım, diğer hayvanlarda olduğu gibi yalnızca hayatta kalabilmek için değil hiçbir zorunluluk olmaksızın iyi bir yaşam için

⁴⁵⁶ A.g.e., ss. 298-307. Rancière'in Arendt'i insan haklarını bir çıkmaza hapsettiğine ilişkin eleştirisi, arka planıyla birlikte tekrar incelendiğinde 2001 tarihli ‘Koruma Sorumluluğu’ başlıklı raporla koruma sorumluluğunun hukuksal olarak da tartışıldığı ve 2003 Irak Müdahalesi’yle insancıl müdahale kurumunun işletilmesinin etkilerinin görüldüğü bir dönemde ortaya atılmıştır. Irak İşgali’nin hemen ardından 2004 yılında kaleme alınan ve ‘insancıl müdahale hakkından’ bahseden metindeki insan haklarının ‘kurbanlar’ adına harekete geçildiğinde anlam kazanacağı vurgusu, kendisinden önceki ve sonraki dönemin deneyimleri göz önünde bulunarak yapılacak eleştirilere açıktır. Örneğin Zizek’e göre ilk olarak bu anlayışın temel noktası, üçüncü dünya vatandaşlarını politik bir özne olarak değil ‘kurban’ statüsünde tanımlaması ve kişilerin politik özneler olarak değil ancak Batı nezdinde bu statülerini korudukça hak talebinde bulunabilmeleridir. Yazar ikinci olarak müdahalenin yalnızca Iraklıların haklarını savunmak amacıyla yapıldığı düşüncesinin naifliğini vurgular. Buna karşılık 2001 tarihli ‘Koruma Sorumluluğu’ başlıklı raporu hazırlayan Müdahale ve Devlet Egemenliği Uluslararası Komisyonu’nun üyelerinden de olan Micheal Ignatieff, insan hakları söyleminin devletlerin işgalini meşrulaştırmak üzere kötüye kullanılma ihtimalinin bulunduğunu kabul etse de asıl bu durumda müdahale edilmemesinin insan haklarını retorik bir bağlılık haline getireceği yorumunu yapar. Aynı zamanda Kanada’da bir dönem Liberal Parti liderliğini de yapmış olan yazar tarafından müdahaleye karşı çıkmanın, Saddam rejiminin uluslararası düzenin korunması bakımından teşkil ettiği tehlikenin görmezden gelinmesi anlamında geldiği öne sürülmüştür. Elbette bu yaklaşım da, insancıl müdahale bakımından insan haklarının kendi içinde bir amaç olarak mı görüldüğü yoksa muğlak bir alanda araçsallaştırılıyor mu olduğu sorusunu gündeme getirmeye elverişlidir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Rancière, 2006 tarihli yazısına insan haklarının giderek kendi haklarını öne süremeyecek durumda olan “kurbanların, onlar adına ileri sürülecek haklarına”, devamında ise egemenlik haklarını kastettiği düşünülebilecek “uluslararası haklar” pahasına bir “insancıl müdahale hakkı”na hatta “işgal hakkı”na dönüştüğünü tespitiyle başlar. Bu nedenle, insancıl müdahale kurumunun tamamıyla arkasında olduğunu söylemek mümkün görünmese de bu düşünce ile hak ihlallerinin mağdurlarının özne değil kurban statüsünde algılanarak onlar adına ileri sürüleceği fikrinin nasıl uzlaşılacağı; insancıl müdahale değilse nasıl bir mekanizma işletilmesinin önerildiği konusu tereddüt yaratmaya elverişlidir. Slavoj Zizek, “Against Human Rights”, 2006. (Erişim Tarihi: 16.4.2021) [https://libcom.org/library/against-human-rights-zizek]; Slavoj Zizek, “Against An Ideology of Human Rights”, **Displacement, Asylum, Migration: The Oxford Amnesty Lectures 2004**, Oxford University Press, 2006, ss. 68, 80; Michael Ignatieff, “Response to Slavoj Zizek, ‘Against an Ideology of Human Rights’”, **Displacement, Asylum, Migration: The Oxford Amnesty Lectures 2004**, Oxford University Press, 2006, ss. 89-90; Rancière, a.g.e., ss. 298, 307-309.

⁴⁵⁷ Jacques Rancière, “Ten Thesis on Politics”, **Theory and Event**, Cilt: 5, Sayı: 3, 2001, para. 23.

bir araya gelmesini⁴⁵⁸, bir başka deyişle ‘siyasi’ olma özelliğini anlatan *zoon politikon* tanımıdır. Kavramın “*siyasi hayvan*” yerine “*toplumsal hayvan*” (*animal socialis*) olarak tercümesine karşı çıkan Arendt, Aristoteles için insanda ayırt edici olanın diğer hayvanlarda da görülen ve hayatta kalabilmeye dayanan bir aradalık hali (toplumsallık) değil, şiddete dayanmadan eylem ve söylemde bulunarak iktidara dayanan siyasi olma özelliği olduğunu belirtir.⁴⁵⁹ Arendt’e göre bu kavram ve Aristoteles’in insan tahayyülü, onun insana dair yaptığı konuşma kabiliyetine sahip olmaya (“*zoon logon ekhon*”)⁴⁶⁰ ilişkin ikinci tanımıyla ve bu tanımın “*rasyonel hayvan*” olarak değil “*konuşmaya muktedir varlık*” olarak tercüme edilmesiyle anlam kazanır.⁴⁶¹ Ancak tanımla, *polis*in dışındaki herkesin (köleler, barbarlar) insan olmakla beraber konuşma yeteneğine sahip olmadıkları kastedilmemektedir. Arendt’e göre bu ikinci kavram, bahsedilen insan gruplarının site yurttaşlarının konuşmayı anlamlı hale getiren bir aradalığıyla oluşan siyasi yaşamdan yoksun olduklarını anlatmak üzere seçilmiştir.⁴⁶²

Bu durum, güncel siyasete taşıdığımızda kimlerin dil yeteneğine sahip olduğunun ötesinde, hangi söylemlere ve hangi konuşmacılara önem atfedileceğine ve hangilerinin tanınacağına ilişkin bir mesele haline gelir aynı zamanda. Politik dışlama rejimleri, hangi kişi ve grupların özne olarak kabul edileceğine ve söylemlerinin tanınacağına ilişkin ayrım yaparken politik sahnede, madun grupların söylemde bulunan ve söylemleri duyulan özneler olarak kabul edilme mücadelesi sıkça kendini gösterir.⁴⁶³ Ancak ‘ses’ ile ‘dil’ arasında Aristoteles’in yaptığı ayrımı sadık kalınan ve ancak politik katılımıla sesten ve hayatın zorunlu ihtiyaçlarından, dile ve “*insan olmanın asıl olarak gerçekleştiği etkinlik olarak siyasete*” geçişi önceleyen siyaset felsefesi anlayışında, kamusal insan olmanın gerekliliklerini sağlayacak insanların genellikle başından belirlenmiş olanlar (mülkiyet sahibi erkekler) iken ekonomik gerekliliklerle ve hayati ihtiyaçlarla sınırlanmış grupların, örneğin kadınlar ve işçilerin, politik olanın dışında kalmaya yazgılı olduğu

⁴⁵⁸ Aristoteles, a.g.e., 1278b15.

⁴⁵⁹ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 59-63.

⁴⁶⁰ Aristoteles, a.g.e., 1253a7.

⁴⁶¹ Arendt, a.g.e., s. 63.

⁴⁶² A.g.e., s. 63.

⁴⁶³ Rancière, ‘Ten Thesis on Politics’, para 23; Schaap, a.g.e., s. 30.

belirtilir.⁴⁶⁴ Bunun sebebi sesi dilden, kamusal alana ait konuları özel alandan ayırarak kategorize eden kişi, grup ya da organların bu seçimleri yaparken, dezavantajlı veya çoğunluk teşkil etmeyen grupların geçerli hak taleplerini özel alan meseleleri olarak ‘kamusal platformlarda tartışılmaya değer olmayan’ meseleler olarak görmezden gelmesini mümkün hale getirmesidir.⁴⁶⁵ Bu durumda oluşan kısır döngü, Arendt’in aktardığı hayatın sürdürülmesine yönelik gerekliliklerin tartışılmasının kamusal alanı tahrip ettiği anlayışı⁴⁶⁶ sebebiyle, hayat gailinden sıyrılamayanların hem ekonomik şartların zorlaması hem de kamusal alanın kendi gereklilikleri nedeniyle kamusal alanda yer bulamaması; bulamadıkça da kendi alanlarının bu zorunluluklarla her gün daha da fazla belirlenmesi ve kısıtlanmasıdır.

Arendt’in kamusal alan ve hak özneliğine ilişkin düşüncesinin eleştirileri, aslında temelde Antik Yunan site devletlerindeki kamusal alanın üstün meseleleriyle uğraşma ayrıcalığına sahip küçük bir kesim olan hak öznesi yurttaş ile diğerleri arasındaki ayrımına yönelik eleştirilerle paralel görünmektedir. Buna rağmen belirtmek gerekir ki Arendt’e göre miras alınan, verili kimlikler değil ortaya koyulan eylem özne için belirleyici olduğundan yazarın teorisinde siyasetin ve kamusal alanın önceden belirlenmiş, belirli kimliklere sahip özneleri yoktur.⁴⁶⁷ Öte yandan düşünüre göre insanın, yaşadığı koşullardan ve dönemden bağımsız bir doğasından bahsedilemezse de insanı şekillendiren ve emek, iş, eylem aktivitelerine dair ayrımda kendisini gösteren evrensel koşullar bulunmaktadır. 1. Bölüm’de de ayrıntılı olarak açıklanmaya çalışıldığı üzere Arendt’in düşüncesinde eylem, hayatı sürdürmek için yapılan kalıcı olmayan insan aktiviteleri bütünü tanımlarken kişinin asıl ‘insan’ olarak var olduğu için özgür olduğu kamusal alanın oluşumu ve ona katılım eylem faaliyetiyle mümkündür. Arendt’in düşüncesinde her insan eyleme ve söyleme kabiliyetine sahipse de düşünürün akıl yürütmesinin kendiliğinden ortaya çıkan sonucunun, ekonomik ve toplumsal koşulların dayattığı gereklilikler nedeniyle bu kabiliyetlerini ortaya koyma şansları sınırlananların, kamusal alana uygun görünmeyen bu sorunlarını dile getirecek platformu bulamayarak özel alanın

⁴⁶⁴ Jacques Rancière, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics, **Reading Rancière: Critical Dissensus**, Ed.: Paul Bowman, Richard Stamp, A&C Black, 2011, s. 3; Rancière, ‘Ten Thesis on Politics’, para. 23.

⁴⁶⁵ Rancière, a.g.e., para. 23

⁴⁶⁶ Arendt, a.g.e., s. 77.

⁴⁶⁷ Schaap, a.g.e., s. 31.

gereklikleriyle belirlenen sınırlara giderek daha fazla hapsolmaları olacağı belirtilir.⁴⁶⁸

Eleştirilerin Arendt'in kuramı açısından nereye denk düştüğünü görebilmek için öncelikle düşünürün özel alana ve hayatı sürdürmeye ilişkin zorunluluklara hangi açıdan baktığını incelemek faydalı olabilir. Uygarlığın her aşamasında kişinin özel alana ait görülen, verili/en başından belirlenmiş özelliklerinin eşitsizliği hatırlatan doğası nedeniyle kamusal alana dair bir tehdit olarak algılandığına ilişkin görüşü⁴⁶⁹, Arendt için ideal koşulları belirlemekten daha çok sorunun köküne inmeyi hedefleyen bir tespit izlenimi uyandırır. Schaap için ise Arendt'in insan haklarına dair değerlendirmesinin *zoē* ve *bios politikos*, özel ve kamusal arasındaki ayrımın temellenmesi, somutlaştığında kamusal görünürlüğü olmayanların haklara sahip olma hakkını talep etme imkanını ortaya kaldırarak mültecilerin insan hakları mücadelesinin altını oyma tehlikesi barındırır.⁴⁷⁰

Haklara sahip olma hakkı bakımından, 'sahip oldukları hakları olmayanların' haklarını harekete geçirdikleri, kamusal olarak öne sürdükleri bir özneleşme süreci olarak okunmasının çözüm olabileceği sürülmüştür.⁴⁷¹ Bu halde haklara sahip olma hakkının mensubu olunmayan bir kamusal alanda mülteciler tarafından talep edilememesinde kendini gösteren, Arendt'in kavramı ortaya atarken açtığı gediğin kapanmış olacağı düşünülmektedir. Örneğin Fransa'daki kayıtsız ve izin belgesiz düzensiz göçmenlere yönelik artan devlet baskısını takip eden ve Fransa vatandaşlarının da desteğini alan bir dizi toplumsal eylem olan "*sans-papiers*" hareketinin⁴⁷² kimliğini belirleyen, bir grup insanın mülteci ya da sığınmacı olarak talepleri değildir. Hareketin kimliğini Fransa'da barınmak ve çalışmak için gerekli belgelere sahip olmayan önemli sayıda insanın taleplerinin sistematik olarak karşılıksız bırakılması ve bir devletin sürerli baskıcı uygulamalarını dayatması sonucu oluşan bir grup olması belirler.⁴⁷³ Krause'nin değerlendirmesine göre *sans-papiers* hareketinin mensupları, kamusal eyleme kapasiteleri ellerinden alınan bir

⁴⁶⁸ Schaap, a.g.e., ss. 31-32.

⁴⁶⁹ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, ss. 311-312.

⁴⁷⁰ Schaap, a.g.e., s. 33.

⁴⁷¹ A.g.e., s. 34.

⁴⁷² Jane Freedman, "The French "Sans-Papiers" Movement: An Unfinished Struggle", **Migration and Activism in Europe Since 1945**, Palgrave Macmillan, New York, 2008, s. 81. (ss. 81-96).

⁴⁷³ Monika Krause, 'Undocumented Migrants: An Arendtian Perspective', **European Journal of Political Theory**, Cilt: 7, Sayı: 3, 2008, s. 342.

grup insan olarak kamusal varlıklarını ortaya koyarak görünürlüklerini elde etmek için siyasetin koşullarını zorlamış; haklara sahip olma hakkını öne sürmüş ve bu yolla “*var olma duygularını yeniden kazanmışlardır*”.⁴⁷⁴ Oysa Arendt’in bakış açısıyla değerlendirildiğinde hareketin, hiç olmazsa politik katılımı sağlamak ve hak özneliğini öne sürebilmek bakımından amaçsal olması nedeniyle, insan yapımı dünyayı kuran eylem etkinliğinin şartlarını sağlayamadığını düşünmek gerekeceği de ileri sürülmektedir.⁴⁷⁵ Bu saptama, Arendt’in teorisinin oldukça dar ve lafzi bir yorumuna dayandığı izlenimini uyandırmaya elverişlidir. En nihayetinde Arendt’in bahsettiği hukuk kişiliği vatandaşlıkla sınırlı olarak düşünülmediğinde, düzensiz göçmenlerin mücadelesi, elbette bilinçli olarak olmasa da haklara sahip olma hakkını talep etmek için gerekli olan ön şartları sağlamak için kamusal görünürlüğü hedefleyen bir bir arada eyleme hali örneğidir.

Kamusal alanın Arendt’in kuramsallaştırdığı şekilde belirleniminin, insan hakkı mücadeleleri açısından istenenin tersi etki yaratması riskine dair eleştiri, ampirik olarak da kuramsal olarak da temeli bulunan bir endişeyi ifade eder. Ancak göz önünde bulundurulması gereken bir diğer bakış açısı, Arendt’in kamusal alanla özel alan arasındaki ayrımın keskinliğinden bahsederken bir tespit yapıyor olduğudur. Bu ihtimal, Arendt’in eserlerinde zaman zaman kendini gösterir:

*“Hanenin özel alanı, türün sürekliliğinin yanında bireyse bekaya, yaşamın zorluklarına yönelik hal çarelerin bulunduğu ve bunların sağlama alındığı bir alandı. Özel alanın, içsellik keşfinden önceki özelliklerinden biri, insanın bu alanda gerçek anlamda bir beşeri varlık olmamakla kalmayıp, sadece insan-cinsinden (bir) hayvan türünün mensubu olarak var olmasıydı. Antikitenin özel alana bunca aşağılamayı reva görmesinin nedeni buydu.”*⁴⁷⁶

Öte yandan Socrates’in (aporetik metod olarak da adlandırılan), muhatabına meydan okuyarak onları fikirlerini sorgularken bu fikirlerin anlamlı kısımlarını seçerek bulmalarını hedefleyen sorularına benzer olarak Arendt’in insan hakları eleştirisinin de insan haklarından vazgeçmekten ziyade onu tekrar anlamlı hale

⁴⁷⁴ A.g.e., ss. 342-343.

⁴⁷⁵ Schaap, a.g.e., s. 39.

⁴⁷⁶ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 87.

getirme amacı güttüğü de düşünülmektedir.⁴⁷⁷ Gerçekten Gündoğdu, Arendt'in eleştirisi bu şekilde okunduğunda, düşünürün eleştirisindeki gerçek niyeti ortaya çıkaracak bir yoruma girişmekten ziyade insan hakları teorisine ışık tutulmuş olacağını ileri sürer.⁴⁷⁸ Arendt'in kamusal alan düşüncesine getirilen eleştirilerin, düşünsel ve ampirik olarak temeli olan endişelere dayandığını göz ardı etmemek gerekir. Öte yandan diğer bir açıdan bakılıp başlangıçtaki amacıyla beraber değerlendirildiğinde Arendt'in kuramı, tespit ettiği sorunlara kapsayıcı bir çözüm önermekten ve doğru cevapları aktarmaktan daha çok girilen çıkmazı (*aporia*) göstermeyi ve bu çıkmaza dair doğru soruları sormayı önemser görünmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Arendt'in moderniteyi iş, sağlık, barınma, refah gibi özel alana ilişkin meselelerin kamusal alana sızmasıyla ve hatta onu domine etmesiyle tanımlaması, en iyi ihtimalde kişilerin kamusal alanda ihtiyaçlarını tartışmak durumunda bıraktığı izlenimini uyandırmaya da elverişlidir. Hatta Arendt'in kamusal-özel alana ilişkin meseleler ayrımının insan hakları mücadelelerini çıkmaza sokacağına ilişkin eleştirisi, yalnızca kötümser bir akıl yürütmenin sonucu olarak değil, düşünürün Little Rock meselesine ilişkin pozisyonunda da kendini gösterir.

3. Kamusal Alana Atfedilen Önemin Çelişkisi

Simmons, Arendt *polis*'in üyelerine acıma gibi özel alana ait duyguların dışlanması ve kamusal alana dikkatle ve ancak dayanışma şeklinde aktarılmasını salık verirken soyut fikirler yerine somut deneyimlere dayanan bir evrensellik inşa etmeyi hedeflediğini aktarır.⁴⁷⁹ Ancak yazar, oldukça önemli bir örnek üzerinden Arendt'in müzakereci demokrasi⁴⁸⁰ çağrısının, kamusal alanda sesi olmayanların yok sayılmasına neden olacağını öne sürmektedir.⁴⁸¹ 1954 tarihli ünlü *Brown v. Board of Education* kararında Amerikan Yüksek Mahkemesi, ““Ayrı fakat eşit” doktrininin yaygın eğitimde yeri olamayacağı(na). Ayrı eğitim kurumlarının doğası gereği eşit

⁴⁷⁷ Gündoğdu, a.g.e., s. 53.

⁴⁷⁸ A.g.e., s. 29.

⁴⁷⁹ Simmons, a.g.e., s. 19.

⁴⁸⁰ Müzakereci demokrasi yaklaşımını benimseyen başka yazarlar olsa da kavram kullanılırken genellikle kastedilen, Jürgen Habermas'ın, liberal demokrasinin, karar alma süreçlerinde eksik olduğunu düşündüğü özneler arası kamusal iletişim ve politik katılımı müzakere ortamının güçlendirilmesini ve bahsedilen eksikliğin tamamlanmasını öngören demokrasi modelidir. Arendt'in siyasi katılıma ve kamusal alanda varlığa özgülediği hak özneliği anlayışının bu modele esas alındığı düşünülmektedir. Murat Kazancı, “Against Habermasian De(A)Liberation”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014 Güz, Sayı: 18, ss. 173-188.

⁴⁸¹ Simmons, a.g.e., s. 19 vd.

olmadığı”na; ırk ayrımına dayalı eğitim kurumlarının anayasaya aykırı olduğuna hükmetmiştir. Little Rock meselesi olarak da bilinen olayda, 1957 yılında bu kararı dayanak alarak okula kaydolun dokuz Afrika kökenli Amerikalı öğrencinin okula girişleri, karara rağmen ırk ayrımı yanlısı beyazların tehditleri ve Arkansas valisinin de desteğiyle engellenir.⁴⁸² Konuya ilişkin makalesinde Arendt, Simmons’a göre kendi teorisindeki kamusal-özel alan ayrımlarına oldukça hatalı biçimde dayanması nedeniyle ötekilerin sesini de bastıracak bir görüşü savunarak, ırk ayrımı yanlılarıyla oldukça benzer argümanlar savunur.⁴⁸³ Makalesinde Arendt, olayın dışında olması nedeniyle tarafların öne sürdükleri çatışan hakları tartma konusunda objektif olduğuna inandığı pozisyonu ama aynı zamanda ezilen ve dezavantajlı bir grup olan “*Siyahların davasına sempatisi*” nedeniyle⁴⁸⁴ kendini yargıç benzeri bir pozisyonda konumlandırır.

Arendt, kararın çoğunluğun veya kamuoyunun fikrinden ziyade anayasaya göre verilmesi gerektiğini⁴⁸⁵; hatta mevzubahis olayda medeni hakların harekete geçirilmesini gerektirecek herhangi bir insan hakkının risk altında olmadığını savunmuştur.⁴⁸⁶ Makale öte yandan beyazlarla siyahların bir arada okuyacağı bir okula göndermeye zorlamanın örgütlenme özgürlüğünü ihlali anlamına geleceği ve çocuklara altından kalkmaları beklenemeyecek oldukça ağır bir yük yüklenmiş olacağı⁴⁸⁷ gibi, dönemi için dahi, hukuk da dahil birçok açıdan kabulü oldukça güç ifadeler de barındırır. Düşününürün vardığı sonuç, öncelikle meseleye dair Yüksek Mahkeme tarafından verilen ve ayrımcılık görmemenin, bahsi geçen çocukların anayasal hakkı olduğu yönündeki kararıyla⁴⁸⁸ çelişmektedir. Öte yandan teorisinde farklı bir olay özelinde oluşmuş motifleri benzerlik barındırmayan bir başka olaya katı şekilde teşmil etme ısrarından⁴⁸⁹ ırkçılığa⁴⁹⁰, geniş bir yelpazeden eleştirilmiştir.

⁴⁸² Gerald D. Jaynes, "Little Rock Nine", **Encyclopedia Britannica**, 11 Mart 2020. (Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2021) [<https://www.britannica.com/topic/Little-Rock-Nine>]

⁴⁸³ Simmons, a.g.e., s. 19-20.

⁴⁸⁴ Hannah Arendt, "Reflections on Little Rock", **Dissent**, Sayı: 6, s. 46.

⁴⁸⁵ Simmons Arendt'in objektiflik iddiasına ilişkin, anayasanın yorumlanmasında yargıcın geçmişinin ve fikirlerinin etkisi olup olmayacağını ve tam bir objektiflikten nasıl bahsedilebileceğini sorgular. Bkz. Simmons, a.g.e., s. 22.

⁴⁸⁶ Arendt, a.g.e., ss. 46, 56.

⁴⁸⁷ A.g.e., s. 55.

⁴⁸⁸ *Cooper v. Aaron*: 358 U.S. 1, 1958.

⁴⁸⁹ Benhabib, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, s. 149. Benzer bir suçlamanın, Covid-19 pandemisinde uzaktan eğitim kanallarını kullanan akademisyenleri Mussolini döneminin faşist yönetimine bağlılık yemini eden akademisyenleriyle kıyaslayan Agamben için de yapılmış olması ilginçtir. Bkz. Giorgio Agamben, **Öğrencilere Ağıt**, Çev.: Kubilay Cenk, Universitas Sosyal

Ancak Simmons'a göre Arendt'in vardığı sonuç, ötekilere karşı duyarlı bir teorisyen için istisna teşkil etmediği gibi insan haklarına ilişkin yargı kararlarında da oldukça sık rastlanan, benzer fikirleri savunan yargıçların ötekilerin seslerine kulak tıkadığı ve ayrıcalıklı pozisyonlarından vazgeçmeden bu pozisyonlarını sürdürdükleri bir akıl yürütmeyi temsil eder.⁴⁹¹

Arendt, Little Rock olayına ilişkin “*Bir çeşit ayrımcılık olmaksızın, toplumun sonlanacağını ve örgütlenme özgürlüğünün oldukça önemli imkanlarının ortadan kalkacağını*” ve “*sosyal ayrımcılığın ancak toplumun özgürlüğü pahasına hukuken ortadan kaldırılabileceğini*” savunur.⁴⁹² Benhabib, Arendt'in sosyal ayrımcılığı, benzer düşünen insanların bir arada olabileceği ve herkesin erişimine açmaksızın bir alanda beraber bulunabilmelerini sağlayan örgütlenme özgürlüğüyle bağlantılı olarak düşündüğünü belirtmektedir.⁴⁹³ Benzer olarak Simmons, Arendt'in bahsedilen yorumunu, federe devletler olarak eyaletlerin haklarını, federal devletin olası baskıcı uygulamalarına ve totaliter rejimlere karşı güvence olarak görmesi⁴⁹⁴ ve yine benzer bir güvence olarak örgütlenme özgürlüğünün yok olmasına yönelik korkusuyla ilişkilendirmektedir.⁴⁹⁵ Bu şekilde 1. Bölüm'de aktarılan, Arendt'in kamusal alanla özel alan arasındaki ayrımın, farklılıkların ortaya koyulma imkanını koruduğu ve bu şekilde bireylerin aynılaştırıldığı totaliter yönetimlerin önünde engel oluşturduğu fikri, bu pozisyonunda somutlaşır. Benhabib'e göre Arendt'in akıl yürütmesi, çoğulculuğu sağlayan “*haklar hiyerarşisi*” görüşüne dayanır.⁴⁹⁶ Arendt'e göre evlenme hakkı gibi özel haklar (“*private rights*”) ile siyah ve beyaz öğrencilerin bir arada eğitim görecekları bir okula gitme ya da “*otobüste istediği yerde oturma*” haklarına arasında öncelik farkı bulunur.⁴⁹⁷ İlki devletin özel alana müdahalesi anlamına gelirken eğitimde ırkçılık, ebeveynin çocukları üzerinde hakkı gibi hatalı bir hak kategorisinin içine alınarak Arendt için çoğulculuğun gereği olarak

Araştırmalar Merkezi, (Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2021) [<https://uni-versus.org/2020/05/23/agamben-koronavirus-ogrencilere-agit/>]

⁴⁹⁰ Steele Meili, "Arendt versus Ellison on Little Rock: The Role of Language in Political Judgment" **Constellations**, Cilt: 9, Sayı: 2, 2002, ss. 186.

⁴⁹¹ Simmons, a.g.e., s. 19-20, 23-24.

⁴⁹² Arendt, a.g.e., ss. 51-53.

⁴⁹³ Benhabib, a.g.e., s. 150.

⁴⁹⁴ Arendt, a.g.e., s. 54. Ayrımcı eğitim kurumlarından vazgeçilmesi, Güney eyaletlerinde eyalet uygulamalarıyla önlenmeye çalışılmıştır. Bkz. Simmons, a.g.e., s. 27.

⁴⁹⁵ Simmons, a.g.e., s. 25, 29.

⁴⁹⁶ Benhabib, a.g.e., s. 150.

⁴⁹⁷ Arendt, a.g.e., ss. 46-49.

yorumlanmış olur.⁴⁹⁸ Her ne kadar Arendt, özellikle öğrencilerin okula giderken içinden geçmek zorunda kaldıkları dehşet halini ve büyük fedakarlığı gözden kaçırdığına dair özeleştiri verse de içinde bulundukları tehdidin Afrika kökenli Amerikalılar olmasından kaynaklandığı gerçeğini yadsır.⁴⁹⁹

Arendt'in ulaştığı sonuç, düşünme metodundaki problemleri ve kuramında kullandığı düşünce zincirinin potansiyel sonuçlarını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Arendt'in kendi kuramından yola çıkarak ayrımcı eğitim uygulamasını savunması, toplumsal yapıda kurumsallaşmış ayrımcı mekanizmaları gözden kaçırdığından başlı başına kuramı sorgulamaya açık hale getirmeye yeterlidir. Bununla beraber feminist yazarlar tarafından oldukça isabetle ortaya koyulduğu üzere kamusal alan ile özel alan arasındaki ayırmadaki ısrar, örneğin ev içi şiddetin kökleşmiş toplumsal arka planını görünmez kılarak hukuk alanında münferit vakalar olarak tolere edilmesine ve özel alanın sorunları olarak görmezden gelinerek depolitize edilmesine sebep olur.⁵⁰⁰ Bu eleştiri, ifadesini 'özel olan politiktir' sloganında bulur. Ancak iki örnek beraber değerlendirildiğinde Arendt'in kamusal ve özel alan ayrımının ve totalitarizmi engelleyecek somut bir evrensellik kurma çabasının, benzer düşünen bir grup elit tarafından ulaşılacak ortak bir karar uğruna ötekileri görünmez kıldığı belirtilmektedir.⁵⁰¹

Özel koşulların etkisinden kurtulmak, Arendt için kendi koşullarımızın etkisinden kalmaksızın herkes için düşünme imkanı sağlar.⁵⁰² Düşünüre göre Fransız Devrimi acıma gibi özel alana ilişkin duyguları siyaset arenasına taşıırken Amerikan Devrimi'ni önemli kılan, bu duygulardan arı kalarak akılcılıktan uzaklaşmadan tüm yurttaşlarına siyaset meselelerine katılma, politik alanda eyleme hakkı sunmasıdır.⁵⁰³ Bunun dışındaki karar süreçlerinde de öne çıkan, Arendt'e göre insanlık sevgisi ya da acıma yerine değil ezilenlerin acısının akıl süzgecinden geçirilerek evrildiği dayanışma duygusu ve ortak idealler olmalıdır.⁵⁰⁴ Elbette bu karşılaştırma, Amerikan Devrimi'nin kölelik uygulamasının devam ediyor olmasını, kadınların bu devrimde

⁴⁹⁸ Arendt, a.g.e., s. 49 vd.

⁴⁹⁹ Robert Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions", **Research in Phenomenology**, Sayı: 6, 1996, s. 15.

⁵⁰⁰ Aktaran Simmons, a.g.e., s. 26.

⁵⁰¹ Simmons, a.g.e., s. 25, 29.

⁵⁰² Arendt, **Between Past and Future**, s. 220.

⁵⁰³ Arendt, **Devrim Üzerine**, ss. 165-169.

⁵⁰⁴ A.g.e., s. 123.

de oy hakkı olmaması nedeniyle halihazırda sınırlı ve ayrıcalıklı bir topluluk olan ‘tüm yurttaşları’na katılım hakkı sağladığı gerçeğini de gözden kaçırmaktadır.

Simmons, Arendt’in Little Rock meselesinde kendini, her iki taraftan da olmayan tarafsız bir hakim olarak konumlandırışını, Ronald Dworkin’in yargıç Herkül figürüne benzetir.⁵⁰⁵ Dworkin’in bu ideal hakim figürü, var olan bütün hukuki kural ve ilkeleri bilerek doğrudan uygulanacak bir kuralın bulunmadığı hallerde dahi, hukukun bütünlüğünü göz önünde bulundurarak en uygun normu seçer ve uygular.⁵⁰⁶ Bahsedilen ideal hakim figürüne, ve Arendt’in tarafsızlık iddiasına ilişkin ilk akla gelen, hakimin görüşlerini oluştururken, özel alan getirdiği meseleleri hükmünün dışında ne kadar bıraktığının oldukça kuşkuyla olduğuna ilişkin Eleştirel Hukuk Çalışmaları eleştirisi. Benzer olarak Martin Jay, Arendt’in bu hükme ulaşmak için kendisini Little Rock dokuzlusunun aileleri yerine koyarken, kendi önyargılarını hükmüne aktarıp aktarmadığı sorgular. Yazar Arendt’in hakimin hükmü verirken özel alana dair duygularını hükme yansıtmaması gerektiği cevabını vereceği varsaymaktadır.⁵⁰⁷ Arendt’in bu kestirme cevabı vereceği varsayımı, onun yalnızca olası önyargılarını değil aynı zamanda kendisini dışarıdan bir göz olarak objektif olarak konumlandırırsa da ayrıcalıklı pozisyonunu da tartışmaya açmaktadır.

En az bu kadar önemli bir diğer eleştiri, Arendt’in bakış açısının, özel alana ait gördüğünden objektiflik adına öznenin tecrübelerine kulak tıkadığı; bu açıdan da Batı yargısal geleneğinde de yaygın olarak objektiflik adına ötekileri görünmez kılan bir muhakeme şekline denk geldiğidir.⁵⁰⁸ Düşününürün bu yolla ulaştığı hüküm, dezavantajlı öznenin kötü durumundan yola çıksa da Simmons’ın ifadesiyle “ötekinin bakış açısını polis’e ya da mahkeme salonuna davet ve dahil etmez”.⁵⁰⁹ Dezavantajlı grubun tecrübesi ve sesi, varılacak sonuçta dikkate alınacaksa dahi ‘tarafsız’ yargıcın filtresiyle yalıtılmış olarak dahil olabilecektir.⁵¹⁰ Benzer şekilde Meili Steele, Arendt’in Little Rock meselesinde, kendisi ile öteki olan Afrika kökenli Amerikalı aileler arasında farklı pozisyonların ortaya koyulabileceği ortak bir

⁵⁰⁵ Simmons, a.g.e., s. 21.

⁵⁰⁶ Ronald Dworkin, **Hukukun Hükümranlığı**, Çev: Ertuğrul Uzun, İstanbul, Nora, 2018.

⁵⁰⁷ Martin Jay, "Reflective Judgments by a Spectator on a Conference That Is Now History", **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, Ed.: Craig Calhoun, John McGowan., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, s. 347.

⁵⁰⁸ Simmons, a.g.e., ss. 22, 30-32.

⁵⁰⁹ A.g.e., s. 40.

⁵¹⁰ Simmons, a.g.e., s. 42.

zeminin var olduğunu varsaydığını; ancak objektiflik iddiasıyla öteki adına konuşurken bu ortak dünyanın şiddeti besleyen, ayrımcı kurumsal mekanizmaları gözden kaçırdığını belirtir.⁵¹¹

Görüldüğü üzere Arendt'in hak özneliği bakımından kamusal alanın saflığına verdiği önemin özneyi sessizleştirme ve dezavantajlı grupların kamusal alandan dışlandıkları bir zeminini beslediği eleştirilerin geçerliliği, yazarın Little Rock meselesindeki pozisyonuyla somutlaşmaktadır. Kamusal alanda sesi olmayan, sessizleştirilen kesimler için kamusal alana dahil olmayı çözüm olarak sunmak, yalnızca totoloji teşkil etmekle kalmaz. Aynı zamanda Arendt'in Little Rock meselesinde tutumuyla beraber incelendiğinde, Arendt'in kamusal alan düşüncesinin, sorunun kaynağını çözüm olarak sunarak haklara sahip olma hakkının öne sürülmesini bizzat çıkmaza sürükleyebileceğini gösterir.

4. Biyopolitika Bağlamında Haklara Sahip Olma Hakkını Okumak

Rancière'e göre Arendt'in -ironik şekilde siyasi olmayan bir istisna alanı yaratmaya da elverişli bir düşünce olarak- mültecilerin hukuk dışı bir istisna halinde olduklarına ilişkin değerlendirmesi⁵¹², Giorgio Agamben'in teorisinde de yer bulmuştur. Agamben, haklara sahip olma hakkı kavramından yola çıkan benzer bir değerlendirmeyi, 1995 tarihli "Kutsal İnsan" eserinde biyopolitika bağlamında yapar. Agamben'in haklara sahip olma hakkını siyaset felsefesinin hangi noktasına yerleştirdiğini anlayabilmek için öncelikle biyopolitika kavramının kısaca incelenmesi faydalı olabilir.

Biyopolitika kavramı, ilk olarak Michel Foucault tarafından ortaya atılmamışsa da⁵¹³ özellikle sosyoloji ve siyaset felsefesinde önemli bir alanı işgal etmeye başlaması, onun yaptığı kavrama yüklediği anlamla gerçekleşir. Foucault ilk olarak 1970'lerde biyopolitika kavramını kullanırken modernite için belirleyici olanın, iktidarın doğasındaki bir değişim olduğunu savunur. Modernite öncesi var olan tek iktidar tipi, egemenin öldürme ve yaşamaya izin verme yetkisiyle kendini

⁵¹¹ Meili, a.g.e., ss. 186-187.

⁵¹² Rancière, "Who Is the Subject of the Rights of Man?", s. 299.

⁵¹³ Roberto Esposito, **Bios: Biopolitics and Philosophy**, Çev. Timothy Campbell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, s. 16.

gösteren ‘egemen iktidar’ iken modernite sonrası ortaya çıkan iktidar kullanımı, yetkisini yaşatmaya dayalı, üretken ve olumlu unsurlarla kullanan bir iktidar tipidir.⁵¹⁴ Foucault bu yeni iktidarı, tepeden baskıcı yöntemler ile bireyin karşısında durduğu değil “*bireyin (...) onun hem etmeni hem de aracısı olduğu (...) ve iktidarın kendisini oluşturan bireyler aracılığıyla yayıldığı (...)*”; toplumun tamamına nüfuz eden merkezsiz bir iktidar olarak tanımlar.⁵¹⁵ Yöntem olarak modern ulus-devletin bedenleri tekil ve topluca bir nüfus olarak hedef aldığı iktidar tekniklerini tanımlamak için kullanılan biyo-iktidar egemen iktidar tipinden ayıran, iktidarın nesnesi olarak beden üzerinde uygulanan iktidar pratiklerindeki değişimdir. Foucault, iktidarının nesnesinin insanın biyolojik özellikleri olduğu bu yeni iktidar tiplerini tanımlamak üzere bir şemsiye terim olarak kullandığı “*biyo-iktidar*” kavramını iki başlık altında inceler. Bunlardan ilki olan disiplinci iktidar, itaatkar ve otoriteyi içselleştirmiş bireyler veya Foucault’nun ifadesiyle “*uysal bedenler*” yaratmayı; bu doğrultuda bedeni daha etken ve üretken yapmayı, ruhu ve bedeni tekil olarak terbiye etmeyi hedefleyen sürekli bir denetim ve gözetim sistemiyle işleyen bir iktidar kullanımıdır.⁵¹⁶ Biyopolitika ise bedenlerin tekil değil bir topluluk ve nüfus olarak, insanın biyolojik varlığının toplu olarak ve insanın bir canlı türü olarak iktidarın nesnesi olduğu nüfus, güvenlik ve sağlık politikası gibi düzenleyici yöntemlere işaret eder.⁵¹⁷

Foucault’nun ardından Agamben ise biyopolitika kavramını farklı bir bakış açısıyla inceler. Agamben, biyolojik varlığın iktidarın nesnesi olmasının, “*çıplak hayatın siyaset alanına sokulması*”nın moderniteden çok önce başladığını ve iktidarın doğasına içkin olduğunu; hatta egemen iktidarın ilk işinin biyopolitikanın nesnesi bir beden yaratmak olduğunu ancak modern dönemde bu durumun bir istisna yerine norm haline geldiğini öne sürmektedir.⁵¹⁸ Düşünür, kuramında Arendt’e benzer şekilde yalın yaşam ile siyasal yaşam arasındaki ayrımı incelemekteyse de ikisinin keskin hatlarla birbirinden ayrılmadığını; siyasetin bu yalın yaşamı

⁵¹⁴ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, ss. 99-104.

⁵¹⁵ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, ss. 43-44.

⁵¹⁶ Michel Foucault, **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**, Newyork: Vintage Books, 2012, ss. 25-26.

⁵¹⁷ Michel Foucault, **Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78**, Hampshire ve New York: Palgrave Macmillan, 2007, ss. 1, 10, 367.

⁵¹⁸ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Çev.: İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, ss. 15-19.

denetlediğini belirtirken Arendt'in eserlerinde açıkça bahsi geçmeyen biyopolitika perspektifini kullanmış olur.⁵¹⁹

a. Kutsal İnsan Olarak Mültecinin İnsan Hakları

Agamben, Eski Roma'dan aldığı *homo sacer* (kutsal insan) kavramını siyaset kuramının merkezine yerleştirir. “*Bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan*”, kurban edilmesine izin verilmeyen ancak onu öldürmenin cinayet sayılmadığı bir kişi olarak tasvir edilen *homo sacer*, esasında hem kutsal hem dünyevi (veya hukuk) düzeninden dışlanmış ve zorla hiçbir hakkın öznesi olmayan çıplak yaşamına indirgenmiş kişidir.⁵²⁰ Arendt'in teorisinden yola çıkıldığında vatandaşlıkları olmadıklarında haklara sahip olmamaları ve kendilerine yasa dışı müdahalelerin normalleşmesi nedeniyle mülteciler, bütün toplumsal kimliğinden soyutlanıp çıplak yaşamlarından ibaret hale gelen *homo sacer*in somut bir yansıması olarak akla gelir.⁵²¹ Arendt'in insan haklarına ilişkin bakış açısı, devletsiz tasvirinin *homo sacer* ile benzerliği; Agamben'den 50 yıl kadar önce insanın hak özneliği meselesine benzer bir açıdan yaklaştığını düşündürmektedir: “(...) *insan hakları kavramsallaştırması, (...) –halihazırda insan olmaları dışında- diğer bütün niteliklerini ve özel ilişkilerini, gerçekten yitirmiş olan insanlarla karşılaştıkları her anda tuzla buz olmuştur. Dünya insan olmanın soyut çıplaklığında kutsal hiçbir şey bulamamıştır.*”⁵²²

Düşünür, egemeni tanımlarken Carl Schmitt'in egemen otoriteye dair istisna haline karar vererek hukukun askıya alınmasına karar veren, bir başka ifadeyle kendisine hukuk dışı olma yetkisini verebilecek otorite tanımından⁵²³ yola çıkar. İstisna hali bu anlamıyla yalnızca olağanüstü hal ya da sıkıyönetim rejimlerini değil, devlet teorisinde olağanüstü önlemlerin alınmasını gerektiren herhangi bir siyasi

⁵¹⁹ Ahmet Murat Aytaç'tan aktaran Sibel Yılmaz, “Modern Yurttaşlığın İstisnaları”, s. 770.

⁵²⁰ Agamben, **Kutsal İnsan**, ss. 90, 102-103, 218. Öte yandan Agamben, egemenlik ilişkisinin aynı zamanda bir yasaklama ilişkisi olduğunu belirterek yasaklanan kişinin, hukukun içinde veya dışında olduğunun belirlenemeyeceği bir “*eşik alanına terk edildiğini*” de belirtir. Bkz. Agamben, a.g.e., s. 41.

⁵²¹ Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”; Esin Hamdi Dinçer, “Agamben'in Siyasal Kuramı ve Türkiye'deki Suriyelilerin Hukuksal Statüleri”, **Göç Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2019, ss. 213-228; Prem Kumar Rajaram, Carl Grundy-Warr, “The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand”, **International Migration**, No. 42, 2004, ss. 33-64; Yılmaz, “Modern Yurttaşlığın İstisnaları”.

⁵²² Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 309.

⁵²³ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Çev.: Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 13.

veya ekonomik düzensizliği kapsayacak şekilde kullanılmakta⁵²⁴ ve Agamben'e göre hukukçular ve hukuk kuramcılar tarafından da hukuk ile siyaset arasında henüz teorik olarak çözümlenememiş fiili bir muğlaklık alanı olarak ele alınmaktadır.⁵²⁵ İstisna haline karar verilmesiyle hukukun askıya alındığını belirten düşünür, kişilerin bu halde egemen karşısında yalın biyolojik varlıklarına indirgenerek savunmasız kaldığını ve egemen karşısında birer *homo sacer*, (Agamben'in başka bir ifadesiyle ölüm yolcusu⁵²⁶) haline geldiğini öne sürer.⁵²⁷ Bu nedenle istisna haline karar vermeye yetkili olmasıyla egemen, aynı zamanda yaşam üzerinde karar verme yetkisine de sahip olan otoritedir.⁵²⁸

Agamben, istisna halinin her geçen gün sıklaşarak ve yaygınlaşarak istisna olmaktan çıkıp kural haline geldiğini; demokratik kabul edilen devletler de dahil (örneğin sonu gelmeyen güvenlik söylemiyle ve politikalarıyla), yeni bir yönetim tekniği olarak kullanıldığını belirtir.⁵²⁹ Kişiler için bu yeni durumun anlamı, siyasi bir varlık olarak öznesi olunan haklardan günbegün soyutlanarak her an yalın yaşamlarına indirgenme riskiyle ve iktidar karşısında artık her an askıya alınabilecek, istisna halinin gerekliliklerine feda edilebilecek, geçici hale gelen haklarla baş başa kalmaktır.

Zamanın ve hukukun askıya alındığı, uygulamaların hukukiliğini tartışmanın anlamsızlaştığı bir mekan olarak kamp ise (gözetli kampları, mülteci kampları, çalışma kampları...) istisna hali norm haline geldiği zaman kurulan daimi bir istisna alanı olarak yalın yaşamın en görünür olduğu pik noktasıdır.⁵³⁰ Bu anlamda mülteci kampları, istisna halinin somutlaştığı yerdir.⁵³¹ Burada bulunmalarına sebep olarak veya burada bulunmakla bütün siyasi statülerinden, dolayısıyla haklarından soyutlanan kamp sakinlerinin tamamıyla çıplak hayatlarından ibaret birer *homo sacer* haline gelmeleri, Agamben için aynı zamanda kampı “*siyasetin biyosiyaset olduğu ve homo sacer'in de vatandaş rolünü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigması*”

⁵²⁴ Sibel Yılmaz, “‘İstisna Hali’ Üzerinden Bir Egemenlik Kavramı Tartışması: Schmitt ve Agamben’in Teorileri Hakkında Bir Çalışma,” *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, No. 132, 2017, s. 385.

⁵²⁵ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 9.

⁵²⁶ Giorgio Agamben, “Biz Mülteciler”, *Tesmeralsekdiz*, Sayı:4, Çev.: Emre Koyuncu, 2009.

⁵²⁷ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 105.

⁵²⁸ Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, s. 300.

⁵²⁹ Agamben, *İstisna Hali*, s. 15.

⁵³⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, ss. 201-204.

⁵³¹ Yılmaz, “Modern Yurttaşlığın İstisnaları”, s. 784.

olarak görünür kılar.⁵³² ‘Kamp’ sözcüğünü doğrudan mülteci veya toplama kampı gibi herhangi bir çeşit kampı değil bir konsepti aktarmak için kullanırken yazar, iki dünya savaşı arasındaki dönemin mülteci kamplarının, Nazilerin toplama kamplarının atası olduğunu belirtir.⁵³³

Arendt’in insanların vatandaşlıklarından sıyrılıp (egemen tarafından) yalın (veya çıplak) hayatlarına indirgendiklerinde haklardan yoksun oldukları düşüncesinin Agamben’in siyaset felsefesindeki üzerindeki etkisi, Kutsal Hayat eserinde gözlemlenebilir. Düşünür bu eserinde, Arendt’in yalın biyolojik var oluşun günden günde siyasette daha merkezi bir pozisyona oturmasını Foucault’dan yıllar önce biyopolitika kavramını kullanmadan açıkladığını belirtecektir.⁵³⁴ Bu nedenle Agamben, insan haklarının *homo sacer*in çıplak yaşamı bakımından ne anlama geldiğini ve ulus-devlet-insan hakları ikiliğinin kendi teorisinin neresinde durduğunu Arendt’in insan hakları eleştirisi üzerinden açıklar.

Agamben Arendt’in, bütün diğer bağlarından soyutlanmış mültecinin, insan haklarının üzerinde cisimleşmesi gereken asıl öznesi olması gerekirken “*insan hakları kavramının radikal krizine işaret et(tiği)*” eleştirisinden yola çıkar.⁵³⁵ Arendt’e göre tarihsel olarak 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’ndeki insan ve yurttaş kavramlarından hangisinin hakların öznesinin hangisi olarak belirlendiğine dair karmaşa ile ilişkilendirilen kriz, 2. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar uzanan mülteci akınında yoğun şekilde tekrar kendini gösterir. Agamben’e göre savaş sonrası art arda gelen ve kendilerini yasama organlarını bağlayan evrensel ilkeler olarak sunan insan hakları bildirgeleri ise insan haklarının özgün tarihsel işlevinin konuşulmasını hem oldukça güçleştirmiş hem de zorunlu hale getirmiştir.⁵³⁶

Arendt’in eleştirisinden yola çıksa da farklı bir yola sapan Agamben, insan hakları bildirgelerinin “*doğal hayatı, ulus-devletin hukuksal-siyasal düzenine kazıyan ilk figürü temsil et(tiğini)*” belirtir.⁵³⁷ 1789 tarihli Bildirge’nin insanların hür ve haklar yönünden eşit doğduğuna ilişkin 1. maddesi, doğumun siyaseten

⁵³² Agamben, **Kutsal İnsan**, ss. 204.

⁵³³ Agamben, “Biz Mülteciler”.

⁵³⁴ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 12.

⁵³⁵ A.g.e., s. 153.

⁵³⁶ A.g.e., s. 153-154.

⁵³⁷ A.g.e., s. 154.

içerilmesini gösterir.⁵³⁸ Düşünüre göre ulus-devletin insan hakları beyannameleriyle, *zoē* olarak siyasal hayattan (*bios*) ayrılan çıplak hayat, tamamen egemene tabi kılarak devlet yapısına dahil edilir; bu şekilde çıplak yaşam yalnızca hakların taşıyıcısı değil aynı zamanda devletin meşruiyet ve egemenliğinin dünyevi temeli haline gelir.⁵³⁹ Bir başka ifadeyle modern devletin temeli, varsayıldığı üzere siyasal özne olan insan değil vatandaş olarak tabi kılınan çıplak yaşamdır ki bu yeni egemenliğin biyopolitik karakterine işaret eder.⁵⁴⁰ Bununla beraber ortaya çıkan bir diğer sonuç, (Arendt'in daha önce bu bağlamdan bağımsız olarak tespit etmiş olduğu üzere) hak özneliğinin ancak vatandaş olmakla veya vatandaş olarak doğmakla mümkün hale gelmesidir.⁵⁴¹ Ancak Arendt'in aksine Agamben bu durumda insan haklarına içkin bir çelişki görmez, aksine insan haklarının ulus-devlet kurgusu içinde tarihsel misyonunun bu olduğunu öne sürer.

Agamben, modern egemenliğin biyosiyasal yapısını anlayabilmek için Emmanuel-Joseph Sieyès'in toplumun kuruluş amacı olan ve herkesin sahip olması gereken doğal ve medeni (aynı zamanda pasif) haklar ile toplumun yalnızca bir bölümünün sahip olması gereken siyasal (aynı zamanda aktif) haklar arasında yaptığı ayrımı⁵⁴² değinir. Kadınlar, çocuklar, yabancılar gibi kesimlerin belli haklara sahip olmasına ama kamusal kararlarda söz sahibi olmamasına yönelik bu ayrım, Agamben'e göre savunulan bir sonuç olmasa da bir çelişki teşkil etmez ve modern egemenliğin doğasını anlayabilmek için bu ayrıma yakından bakılması gerekir.⁵⁴³ Artık *zoē* evin özel alanından çıkıp *polis*'e (veya siyasetin kamusal alana) dahil edildiğinden, temeli bu çıplak yaşamın insan hakları bildirgeleriyle siyasallaştırılarak kendisine tabi kılınması olan egemenlik, örneğin yurttaşlıkla, sürekli olarak içeride ve dışarıda olanları belirleyecek; çıplak yaşamın ne şekilde "*tecrit*" edileceğini belirleyen sınırları yeniden oluşturur.⁵⁴⁴

Mülteci Agamben'de de, Arendt'in belirttiği gibi "*gerçek "hakların insanı"*"dır; vatandaşlık kurgusunun dışında hakların bünyesinde cisimleştiği gerçek

⁵³⁸ Yılmaz, "Modern Yurttaşlığın İstisnaları", s. 769.

⁵³⁹ Agamben, a.g.e., s. 154.

⁵⁴⁰ A.g.e., ss. 155-157.

⁵⁴¹ A.g.e., s. 155.

⁵⁴² Emmanuel Sieyès, **Sieyès: Political Writings: Including the Debate Between Sieyes and Tom Paine in 1791**, Hackett Publishing, 2003, s. 106 vd.

⁵⁴³ Agamben, a.g.e., s. 158.

⁵⁴⁴ A.g.e., s. 158.

insandır.⁵⁴⁵ Ancak bu haliyle hukuk düzeninin dışında veya içinde olduğu belirlenemeyen bir müphemlik alanına terk edilir.⁵⁴⁶ Agamben kendi teorisi çerçevesinde mültecilere, Arendt'e benzer olarak ulus-devlet ve hak özneliği kurumlarının temel kurgularını ortaya çıkaran bir rol verir. Her iki düşünür de insan haklarının, ulus-devlet kurumunun iddiasının aksine, bütün insanlığa değil pratikte ancak vatandaşlığa özgülenmiş bir takım ulusal koruma mekanizmalarından oluştuğunu ve insan haklarının sıkı şekilde ulus-devletle iç içe geçmiş olduğunu öne sürerken⁵⁴⁷ insan hakları krizlerinin mülteci figürüyle ortaya inkâr edilemez hale geldiği konusunda uzlaşır.⁵⁴⁸ Öte yandan Agamben'e göre mülteciler, insan ile vatandaş kavramlarının kesintisiz bir süreklilikle bağlı olmadığını ifşa ettiğinden modern ulus-devletin, aslında çıplak yaşamı insan hakları bildirgeleriyle kendi meşruiyetinin temeli haline getirdiğini gözler önüne serer; onun temel varsayımının çıplak yaşam olduğunu göstererek asıl kurgusunu krize sokar.⁵⁴⁹ Bir başka deyişle vatandaşlık kurgusunun dışında kalan mültecilerin insan haklarını öne süremez hale gelmeleri, potansiyel olarak herkesin egemen karşısında *homo sacer* olduğunu ortaya çıkarır. Ancak Arendt'ten ayrıldığı ilk nokta, Agamben'e göre mültecilerin buna rağmen hukuk düzeninin tamamen dışında değil, içinde veya dışında olduğunun ayırt edilemediği bir belirsizlik alanına terk edilmesidir. İkincisi ise düşünürün bu durumu, Arendt'in aksine ulus-devlet ve insan hakları kurgusuna içkin bir çelişkinin değil onların “gizli önvarsayımının” ve krizlerinin ifşası olarak yorumlamasıdır.⁵⁵⁰

Arendt, Yahudilerin vatandaşlık gibi tüm hukuki statülerinin ortadan kaldırılıp toplama kamplarında dünyanın geri kalanından ayrılmasının, Nazilerin Yahudilere ilişkin yok etme politikalarının ilk halkasını oluşturduğunu belirtir.⁵⁵¹ Agamben'e göre bu uygulamanın temel mantığı, siyaseten kıymetli can ve siyaseten yaşamaya değer bulunmayan can (*homo sacer*) ayrımı yapılmasıdır. Ulus-devlet bu iki hayat arasındaki sınırı istisna haline karar vererek belirler.⁵⁵² Aynı uygulamanın sonucu ise insan haklarının, daha önceleri vatandaşlık haklarının bir somutlaşması olarak görülürken artık bu yorumun “ulus-devletin marjinlerine sürülen çıplak

⁵⁴⁵ A.g.e., s. 158.

⁵⁴⁶ Yılmaz, “Modern Yurttaşlığın İstisnaları”, s. 774.

⁵⁴⁷ Yılmaz, “Modern Yurttaşlığın İstisnaları”, s. 767; Agamben, “Biz Mülteciler”.

⁵⁴⁸ Agamben, “Biz Mülteciler”.

⁵⁴⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 158.

⁵⁵⁰ A.g.e., s. 158.

⁵⁵¹ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 302.

⁵⁵² Yılmaz, “Modern Yurttaşlığın İstisnaları”, s. 772.

hayatı” korumasız bıraktığı görüldüğünden bu bağlamın dışında, mülteciler özelinde yeniden tanımlanabilecek şekilde ve onların haklarına referans yapılırken kullanılmasıdır.⁵⁵³ Agamben’e göre Arendt’in insan haklarına ilişkin eleştirisi, insan hakları ile vatandaş hakları arasındaki ayrışma sürecindeki halkalardan biri iken insaniyetçiliğin (*humanitarianism*) siyasetten ayrıştırılması, sürecin son aşamasıdır.⁵⁵⁴ Yazar, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği gibi uluslararası mülteci örgütlerinin yapısını siyasi değil yalnızca sosyal ve insani olarak değerlendirir.⁵⁵⁵ Arendt’e benzer olarak insani yardım etkinliklerini eleştirel biçimde değerlendiren Agamben, insani yardım örgütlerinin büyük hak ihlallerinin mağdurlarını siyasi bir özne olarak değil yalnızca haklarından tamamen soyutlanmış, hukuk düzeninden dışlanmış (veya içinde mi dışında mı olduğunun bilinemediği bir belirsizlik alanına sürülmüş) bir *homo sacer* olarak görmesi, onu yaratan egemenlik pratiklerini tekrar üretmeye mahkum olduğunu savunur.⁵⁵⁶ Bu halde eşitler arası dayanışmanın siyasi özneleri değil, “*yardım nesnesi*” olarak algılanan siyaset dışı kurbanlar söz konusudur.

Arendt’in insan haklarının vatandaşlığa özgülendiği eleştirisine ilişkin Rancière’in insan haklarının baştan belirlenebilir bir öznesi olmadığı, böyle bir kabulün hak mücadelelerini yadsımak anlamına geleceği, kadınların mücadele sonucu oy hakkını kazanması gibi örneklerin gösterdiği üzere insan haklarının, hak taleplerinin dile getirilebileceği bir saha oluşturduğu yorumundan 1. Bölüm’de bahsedilmişti. Ancak haklı olarak Arendt’in eleştirisinin hak mücadelelerini yadsımadığı, ancak örneğin kadın mücadelesinde oy hakkına giden sürecinin mültecilik olgusu gibi ulus-devletin temel kurgularını sarsabilecek sonuçlar yaratmadığı belirtilmektedir.⁵⁵⁷ Arendt’in insan hakları ile ulus-devletin kaderinin, birine ilişkin krizin diğerini de kökten etkileyeceğine ilişkin tespitini önemseyen Agamben, buradan yola çıkarak mültecilik olgusunun, ulus-devletin dayanaklarını ve kurgusal kavramlarını ciddi şekilde “*kuşku alanına çeken*” bir sınır kavram olarak düşünülmesini önerir. Giderek daha fazla sayıda insanın ulus-devlette temsil edilmemesi (ve ayrıca istisna rejimleriyle yönetimin günden güne sıklaşması ve yaygınlaşması) nedeniyle aslında mültecilik marjinal bir figür olarak değil,

⁵⁵³ Agamben, a.g.e., ss. 159-160.

⁵⁵⁴ Agamben, a.g.e., s. 161.

⁵⁵⁵ Agamben, “Biz Mülteciler”.

⁵⁵⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 161.

⁵⁵⁷ Yılmaz, “Modern Yurttaşlığın İstisnaları”, s. 782.

moderniteyi anlamamızı sağlayacak asıl figür olarak ele alınmalıdır.⁵⁵⁸ Düşünür, insani örgütler örneğindeki gibi çıplak hayatı, siyaseten dışlayan pratikleri yeniden üreterek istisna ve ayrı bir pozisyonda konumlandırmak yerine onu istisna haline veya dışlama rejimlerine hapsedmeden, siyaseten tekrar içerilecek şekilde yeniden düşünmenin mümkün olduğuna inanmaktadır.⁵⁵⁹ Ancak bu yeniden içermenin, Arendt'in belirttiği anlamıyla her insan için yurttaşlık veya siyasal bir topluluğun parçası olabilme hakkı olarak düşünülmesi zorunlu değildir. Agamben, mülteci temelli ulus-devlet sorgulamasının son derece önemli olduğunu belirtirken keskin ve “*tehditkar*” sınırlarla ayrılan ulus-devletler yerine karşılıklı olarak egemenlik alanı dışında kaldığını kabul ettikleri ve nüfusun dolaşım halinde olduğu; vatandaşın hakkı yerine bireyin iltica hakkını temel alan ara bölgelerle yumuşak şekilde ayrılan iki siyasal toplum modelini önerir.⁵⁶⁰ Düşünür kampları tekrar üreten bugünkü insan hakları krizinin, hatta genel anlamıyla siyasal krizin ancak egemenlik sahalarının bu delikli alanlarla rahatlatılarak, herkesin kendi mülteciliğini özümsemiştiği bir yapıyla mümkün olduğunu belirtir.

Başlarda Kudüs için düşünülen çift devletli modelden yola çıkılarak yapılan öneri, Agamben tarafından Avrupa şehirleri için dile getirilmiştir. Kudüs'teki birçok dinamik sebebiyle bölgede gerçekleşmemiş olan yöntem, düşünür tarafından Avrupa'da Ruanda ve Bosna soykırımlarına ve daha birçok oldukça önemli gelişmeye bağlı büyük mülteci akınlarının yaşandığı veya yankılarının henüz sürdüğü 1995 yılında ortaya atılmıştır. Ancak yine de Avrupa'nın 1990'larda, 2010 Suriye İç Savaşı'nı takip eden kitlesel göçü takip eden bu ölçekteki sınır kapatma eğilimini gösterdiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle aradan geçen zamanda, devletlerin sınırlarını ve ilticayı ilgilendiren konularda egemenlik pratiklerine daha sıkı sarıldıkları ve Agamben'in çerçeve olarak ortaya attığı bu öneriden adım adım uzaklaşıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

b. İstisna Alanına Hapsolmuş Mülteci

Agamben'e göre, Arendt'in yeniden tesis etmeye çalıştığı kamusal-özel alan ayrımı, geri dönülmez şekilde yok olmuş; egemen karşısında potansiyel olarak *homo*

⁵⁵⁸ Agamben, “Biz Mülteciler”.

⁵⁵⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, ss. 161-162.

⁵⁶⁰ Agamben, “Biz Mülteciler”.

*sacer*⁵⁶¹ olarak çıplak yaşamına indirgenmiş ve artık “*kamplarda ev ile şehir ayırt edilemez hale gel(miştir)*”.⁵⁶² Bu perspektiften, günden güne olağanüstü yönetim modellerine daha da sıklıkla başvurulmuş modern devlette siyasetin çıplak hayattan ayrılamaz hale geldiği her şehir, potansiyel bir istisna alanı olarak kamptır.⁵⁶³ Agamben, ‘kamp’ kavramını bir metafor olarak kullandığından ve dolayısıyla kampı mekânsal bir zemine hapsetmediğinden, mülteciler bakımından istisna alanı olarak ‘kamp’, onun perspektifinden, yalnızca ‘mülteci kampları’yla sınırlı değildir. Hukuka karşı pozisyonun her gün yeniden şekillendirildiği hukuki düzenlemelerin, ve nihayet mülteci politikalarının tamamı, Agamben’de potansiyel olarak kampa işaret edecek şekilde değerlendirilir.⁵⁶⁴ Bu nedenle mültecileri ilgilendiren hukuki düzenlemeleri ve siyasi kararları Agamben’in kamp kavramsallaştırması üzerinden incelemek mümkündür.

Agamben, insan haklarının vatandaşlık kurgusunun dışında yalnızca insan olmakla korunabileceği bir alanın, günümüz devlet yapısında bulunmadığı görüşündedir. Sığınma başvurusunun hukuken yapılabildiği ihtimalde dahi mültecilik; başvurunun kabulünü, kabulden sonra küçük bir ihtimal vatandaşlık statüsünün veya başvurunun sonucuna göre geri gönderilmenin beklendiği geçici bir zemindir.⁵⁶⁵ Agamben’in görüşünün ilk somut göstergesi, sığınmayı açıkça bir insan hakkı olarak tanıyan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin 14. maddesinin uluslararası hukuktaki uygulaması olarak düşünülebilir. Sığınma hakkı, 14. madde çerçevesinde açıkça düzenlenmişse de maddenin uygulamasının, Evrensel Beyannamenin bir antlaşma olmaması; bir bildirge, yani yumuşak hukuk (*soft law*) belgesi olması nedeniyle bağlayıcı olmadığı; devletlere doğrudan yükümlülük yüklemeyeceği ve aksinin kabulünün egemenlik haklarının ihlali olacağı da öne sürülmektedir.⁵⁶⁶⁵⁶⁷ Bu nedenle uluslararası hukuk bakımından 14. maddenin

⁵⁶¹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 105.

⁵⁶² A.g.e., s. 223.

⁵⁶³ Agamben’den aktaran Dinçer, a.g.e., s. 216; Andrew Robinson, “In Theory Giorgio Agamben: The State and the Concentration Camp”, **Ceasefire**, 2011. (Erişim Tarihi: 25 Mayıs 2021) [<https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-giorgio-agamben-the-state-and-the-concentration-camp/>]

⁵⁶⁴ Dinçer, a.g.e., s. 216;

⁵⁶⁵ Agamben, “Biz Mülteciler”.

⁵⁶⁶ Hüseyin Özcan, **Anayasa Hukuku Açısından Sığınma Hakkı**, İstanbul, Filiz, 2017, s. 147.

⁵⁶⁷ Maddenin Türkçe çevirilerinde ise “right to seek asylum” ifadesi ‘sığınma talebinde bulunmaya hakkı olmak’ ve ‘sığınma hakkı olmak’ şeklinde iki farklı şekilde çevrilmiştir. İki ifade arasındaki fark, aslında devletlerin örneğin zulüm tehdidi altında ülkelerinden kaçanların sığınma başvurularını kabul etme yükümlülüklerinin olup olmadığı konusunda da farklı iki yorumun çeviride somutlaşmasıdır. Belirtmeye değer ilginç bir nokta, Bildirge’nin Bakanlar Kurulu kararıyla 27 Mayıs 1949 yılında Resmi Gazete’de yayımlandığı ve bugün de kullanılan çevirisinde sığınmaya ilişkin bir

devletler açısından sığınma talebini kabule ilişkin bir yükümlüğü yaratmadığı ve devletlerin geri gönderme yasağı istisnası dışında sığınma hakkı talebinin kabul ya da reddinin egemenlik yetkisi kapsamında olduğu öne savunulmaktadır.⁵⁶⁸

Türkiye'nin de taraf olduğu 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi ve 1967 tarihli Ek Protokolü'ne göre ırk, dil veya tabiiyet, aidiyet ve düşünceleri nedeniyle zulme uğrayacağına dair haklı nedenlere dayanan korkuları sebebiyle vatandaşı oldukları ülkede bulunmayan, bu ülkenin korumasından faydalanamayan; aynı korkuyla ülkelere dönemeyen veya dönmek istemeyen kişiler mülteci olarak tanımlanır. Türkiye, 1951 Sözleşmesi'nde izin verildiği şekilde Sözleşme'ye coğrafi şart ile bağlanmıştır. 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ise, zulüm tehdidi altında ülkelerinden kaçan yabancıların geldikleri coğrafya ve sığınma biçimlerine göre belli koruma rejimleri öngörmektedir.⁵⁶⁹ Örneğin uluslararası örgütlerin mülteci kabulüne rağmen Suriye İç Savaşı nedeniyle oluşan göç dalgasıyla kitlesel ya da bireysel olarak Türkiye'ye sığınan ve ülkenin mülteci nüfusunun ekseriyetini oluşturan Suriyeliler, vatansızlar ve mülteciler, YUKK kapsamında “geçici koruma statüsü”nden yararlanabilmektedirler. Belki de YUKK düzenlemesi de göz önünde bulundurularak BMMYK'nın İngilizce internet sayfasında sığınmacı

talep hakkından değil sığınma hakkından bahsediliyor oluşudur. Bkz.

[<https://www.amnesty.org.tr/icerik/multeci-haklari>];

[http://madde14.org/index.php?title=%C4%B0nsan_Haklar%C4%B1_Evrensel_Beyannamesi#:~:text=Madde%2014-

,1.,kovu%C5%9Fturma%20durumunda%20bu%20haktan%20yararlan%C4%B1lamaz.];

[<http://www.multeci.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/Insan-Haklari-Beyannamesi-1.pdf>];

[<https://www.ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannames/>]

[<https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>].

⁵⁶⁸ Hüseyin Pazarıcı, **Uluslararası Hukuk**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2015, ss. 215-217.

⁵⁶⁹ 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'na göre:

Mülteci MADDE 61 – (1) Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar nedeniyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen vatansız kişiye statü belirleme işlemleri sonrasında mülteci statüsü verilir.

62. maddede düzenlenen ‘şartlı mülteci’ statüsü ise madde 61 ile aynı şartları ihtiva edip Avrupa dışından gelen vatansız kişiye, verilen bir statü olup kişinin ancak üçüncü ülkeye yerleştirilinceye kadar, Türkiye’de kalmasına izin verilir. Bu anlamda güvenceli bir statü olduğundan bahsetmek mümkün değildir.

Geçici koruma MADDE 91 – (1) Ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılar geçici koruma sağlanabilir. (2) Bu kişilerin Türkiye’ye kabulü, Türkiye’de kalışı, hak ve yükümlülükleri, Türkiye’den çıkışlarında yapılacak işlemler, kitlesel hareketlere karşı alınacak tedbirlerle ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlar arasındaki iş birliği ve koordinasyon, merkez ve taşrada görev alacak kurum ve kuruluşların görev ve yetkilerinin belirlenmesi, Cumhurbaşkanı tarafından çıkarılacak yönetmelikle düzenlenir.

(“*asylum seeker*”) ifadesiyle beraber mülteci (“*refugee*”) terimi de kullanılırken örgütün Türkçe internet sayfasındaki yayınlarda genellikle ‘Suriyeliler’ olarak bahsetmekle yetinilmiştir.⁵⁷⁰ Mülteci statüsü ise, 6458 sayılı Kanun’a göre yalnızca Avrupa’dan gelen kişilere uygulanmakta, bunun dışında zulüm görmüş ve zulüm korkusuyla ülkesinden kaçanlar, ancak gönderilecekleri güvenli bir üçüncü ülke bulunana kadar şartlı mülteci statüsünden yararlanabilmektedir.

Geçici koruma statüsü, kayıtlı olan kişilere Türkiye’de yasal olarak bulunmanın yanında kayıtlı oldukları ilde eğitim, sağlık, sosyal yardım ve tercümanlık gibi bir dizi temel hakka erişim imkânı sağlamaktadır.⁵⁷¹ Ancak, Kanun’un 91. maddesinde geçici koruma statüsüne kabul şartları ve statü sahiplerine tanınacak hakların, daha öncesinden Bakanlar Kurulu iken 2018 yılında yapılan değişiklikle Cumhurbaşkanı tarafından çıkarılacak yönetmelikle düzenleneceği öngörülmektedir. Geçici koruma statüsüne sahip olmak için belirlenen şartlar, Türkiye’de düzensiz ve kimliksiz göçmen olarak bu statünün sağladığı sağlık, eğitim gibi temel haklardan yararlanamama sonucu doğurması yönünden önem taşır. Geçici koruma statüsünün şartlarının ve bu statüden kaynaklanan hakların idari işlemle düzenlenmeye bırakılması, yasal belirlilik ilkesine aykırı olduğu gibi⁵⁷² Anayasa’nın 16. maddesi, “*Temel hak ve hürriyetler, yabancılar için, milletlerarası hukuka uygun olarak kanunla sınırlanabilir*” hükmünü içerir. Bu şekilde geçici koruma statüsünün yürütmenin tasarrufuyla düzenlenmeye bırakılmasıyla, mülteci statüsünün güvencesinden dahi yararlanılamayan gri alanlar yaratılmaktadır. Bu durum aslında mülteci haklarının, bir açıdan Arendt’in de özellikle doğal hukuk geleneğinde eleştirdiği üzere bir vicdan ve lütuf meselesi olarak görülmesi nedeniyle hukuki altyapının da bu doğrultuda şekillenmesi; özellikle geçici koruma statüsünün kurumsal ve sabit değil geçici hukuki rejimlerle belirlenmesiyle görünür olur.⁵⁷³

⁵⁷⁰ <https://www.unhcr.org/tr/yayinlar>

⁵⁷¹ YUKK Madde 91, Geçici Koruma Yönetmeliği.

⁵⁷² Lami Bertan Tokuzlu, “Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanun’nun Yasal Belirlilik İlkesi Konusunda Türk Uygulamasına Katkısı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi**, 7. Sayı, Haziran 2016, s. 1097. Gerçi makalenin yazıldığı dönem bakımından geçici koruma statüsüne ilişkin yetkinin Bakanlar Kurulu kararına bırakılması eleştirilmekteyse de 2018 Anayasa değişikliği sonrası geçici koruma statüsünün düzenlenmesinin yine idarenin bir işlemi olan Cumhurbaşkanı tarafından çıkarılacak yönetmeliğe bırakılması, eleştirinin hala geçerli olduğunu göstermektedir.

⁵⁷³ Kepenek, a.g.e., s. 104.

Öte yandan politik atmosferdeki -mülteci politikalarına ilişkin olan ve olmayan- çeşitli gelişmeler sebebiyle 2020 yılının Şubat ayında, mültecilere ilişkin olarak yapılan ‘Avrupa’ya girmek isteyenlerin engellemeyeceği’ açıklamasının⁵⁷⁴ ardından Türkiye-Yunanistan sınırında yaşanan mülteci geriliminde yapılan karşılıklı açıklamalar ve hak ihlalleri, mültecinin insan haklarının neresinde kabul edildiğine ilişkin soruları tekrar gündeme getirmiştir. Uluslararası Af Örgütü krize ilişkin raporunda, Türkiye yetkilileri tarafından başka bir politik gerginliği takiben yapılan açıklamayla, AB sınırının Türkiye tarafının açılacağı duyurulduğu; bunu takiben sınırlara gelen binlerce kişinin Yunanistan sınır güçleri tarafından ciddi ve hukuka aykırı bir müdahale ve geri itmeyle karşılaştığı ve ardından Yunanistan uluslararası hukuka aykırı olarak sığınma başvurularını önce askıya alıp sonra tamamen durdurduğu ve düzensiz göçü 1951 Sözleşmesi’ne aykırı olarak kriminalize etme girişiminde bulunarak sığınmacıları kovuşturmaya ve keyfî alıkoymaya tabi tuttuğu tespitlerinde bulunmuştur.⁵⁷⁵ Mülteci hukukundan kaynaklanan sorumlulukları boşa çıkaracak geri kabul antlaşmaları, sığınma hakkının askıya alınması gibi uygulamaların uluslararası yükümlülöklere aykırı olduğunu öne sürmek bugün büyük önem taşır. Ancak özellikle mültecilerin öznesi olduğu ihlallerin önemli bir kısmında vatandaşlığın tabloyu önemli ölçüde değıştirmesi ve olağanüstü dönemlerde özellikle mülteciler yönünden hak ihlallerinin artışı, mültecilerin güvencesiz hukuki durumunun hem hukuk hem siyaset kuramında hak özneliğı bağlamında tartışılmasına sebep olmaktadır.

Düzensiz göçü engellemeye yönelik hukuksuz kolluk uygulamaları ve geri göndermeme ilkesine aykırı sınır dışı kararları, yalnızca insan hakları raporlarının konusunu oluşturmayıp AİHM gibi uluslararası yargı kuruluşlarının da önüne pek çok kez gitmiştir.⁵⁷⁶ Devletlerin mültecilere karşı artarak devam eden hukuk dışı uygulamaları, halihazırda incelenen başvuruların da konusunu oluşturur.⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ Hüseyin Koyuncu, “Yunan Sınırına Akın Eden Göçmenler Kim: 4 Soruda Mülteci Krizi”,

Euronews, 3 Mart 2020. (Erişim Tarihi: 12 Haziran 2020)

[<https://tr.euronews.com/2020/03/03/yanan-sinirina-akin-eden-gocmenler-kim-4-soruda-multeci-krizi>]

⁵⁷⁵ Uluslararası Af Örgütü, “Siyasi Bir Oyunun Ortasında Kalanlar”.

⁵⁷⁶ AİHM - *N.D. ve N.T/İspanya* [Büyük Daire], no. 8675/15 8697/15, 13/02/2020; AİHM - *Hirsi Jamaa ve diğlerleri/İtalya* [Büyük Daire], no. 27765/09, 23/02/2012.

⁵⁷⁷ AİHM - *L.A. ve diğlerleri/Yunanistan*, no. 12237/20 12736/20, 12/05/2020 tarihinde Hükümet’e bildirilmiştir.

Sığınma başvurusunun yapılp mültecinin resmi bir kaydının bulunması, ülkedeki statüsünü ortaya koyabilmek yönünden oldukça önemli olup bahsedildiği üzere yasal statünün bulunmaması, halihazırda pek çok haktan da yararlanamamayı beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Türkiye’de 2018 yılında birkaç ilde durdurulan kayıt işlemleri, İnsan Hakları İzleme Örgütü’nün bir şekilde Türkiye’ye sığınabilmiş Suriyelileri “*hukuki bir arafta yapmak zorunda bırakmak, onları yeraltına (...) sürüklenme riskini doğurmak*” eleştirisiyle karşılaşmıştır.⁵⁷⁸ Öte yandan özellikle son yıllarda, AİHM’in, göçün düzensiz olduğu hallerde hızlandırılmış prosedür gibi esasında “*tek taraflı bir mülakat*” olan kestirme yöntemlerle karar verilen sınır dışı uygulamalarını, mültecilerin, geri göndermeme ilkesini harekete geçirecek sebepleri varsa bunları sunabilecekleri bir yöntem olarak değerlendirip toplu sınır dışı yönünden ihlal bulmadığı kararları tartışma konusu olmuştur.⁵⁷⁹ Konuya ilişkin, hızlandırılmış prosedürlerin etkili bir başvuru imkanı olup olmadığı dahi hukukten tartışmalıyken sınırları korumak gibi Sözleşme’de bulunmayan ‘meşru amaçlarla’ sığınma hakkının tamamen askıya alınmasının, geri göndermeme ilkesinin söz konusu olabileceği sebepleri öne sürmeyi imkansızlaştırması nedeniyle, ilkeye ilişkin usulî güvencelerin ve etkili başvuru hakkının ihlalini oluşturduğu belirtilmektedir.⁵⁸⁰ Bahsedilen durum, olağanüstü dönemlerde mültecilerin insan hakları bakımından belirsiz alanlara itilmesi; mültecilerin hukuki bir arafa mahkumiyeti anlamına gelmektedir.

COVID-19 pandemisi döneminde uzun süre mülteci kamplarında gereken sağlık önlemleri alınmadan ve dünyadan bütün bağları kesilmiş mültecilerin karşı karşıya kaldıkları hak ihlallerinin boyutları çeşitli uluslararası raporlara da konu olmuştur.⁵⁸¹ Elbette bahsedilen bu uygulamalar, pandeminin çok gerisine dayanan, yıllardır çeşitli insan hakları kuruluşları tarafından dillendirilen⁵⁸² bir sorun olmakla

⁵⁷⁸ Human Rights Watch, **Türkiye Suriyeli Sığınmacıları Kayıt Altına Almayı Durdurdu**, 16

Temmuz 2018. (Erişim Tarihi: 10 Haziran 2021) [<https://www.hrw.org/tr/news/2018/07/16/320295>]

⁵⁷⁹ Köksal, “Avrupa Birliği Sınırlarının Korunması Yolu Olarak “Geri İtmeler” ve Pandemi Sonrası İçin Değerlendirme”, ss. 125-140; AİHM - *Asady ve diğerleri/Slovakya*, no. 24917/15, 24/03/2020, SS. 68-70.

⁵⁸⁰ Köksal, a.g.e., ss. 132-133.

⁵⁸¹ Border Violence Monitoring Network, “Special Report: COVID-19 and Border Violence along the Balkan Route”, Nisan 2020. (Erişim Tarihi: 19 Mayıs 2021) [<https://www.borderviolence.eu/wp-content/uploads/COVID-19-Report.pdf>]; Human Rights Watch, “Detention of Unaccompanied Children in Greece: HRW Letter to Prime Minister Mitsotakis”, 2020. (Erişim Tarihi: 19 Mayıs 2021) [<https://www.hrw.org/news/2020/06/23/detention-unaccompanied-children-greece>]

⁵⁸² Belgrade Center for Human Rights, Macedonian Young Lawyers Association & OXFAM, “A Dangerous ‘Game’: The Pushback Of Migrants, Including Refugees, At Europe’s Borders” Ortak

beraber özellikle istisnai yönetimlere geçilen dönemlerde giderek mülteciler bakımından sığınma ve temel hakları öne sürmenin imkansızlaştırıldığı bir hale evrilmiştir. Münferit örnekler teşkil etmeyen bahsedilen uygulamalarla hakların askıya alınarak kişilerin yalın yaşamlarına indirgendiği, hukukun ne dışında ne içinde sayılabilecekleri tamamen egemen otoriteye teslim edildiği kriz yönetim tarzının giderek yaygınlaşması, Arendt ve Agamben'in kuramlarının 'tarihi geçmiş' endişeler olarak geride kalmasını zorlaştırmaktadır.

Bu gelişmeler beraber okunduğunda, ulusal hukuklardaki statüleri her ne olursa olsun uluslararası hukuk anlamında mülteci tanımının şartlarını sağlayan kişilerin hukuki durumlarının gününbirlik politikaların ve bulundukları devletlerin insafına bırakıldığı ara rejimler oluşturulduğu; kişilerin hukuki durumunun yine bir hak meselesinden çok bir keyfilik meselesine dönüştüğü görülmektedir.⁵⁸³ Arendt'in gözlüklerinden baktığımızda, mültecilerin haklara sahip olma hakkının tanınmamasının, bugün ortadan kaybolmadığı görülmektedir. Yine onun bakış açısından mültecilerin nihai olarak hak öznesi olabilmeleri için siyasi katılım hakkının bütün insanlar için kabul edilen bir hak olması, kısacası haklara sahip olma hakkının tanınmasıyla aşılabilecektir. Ancak Agamben, insanların günden güne daha da yaygın olarak istisnai gri alanlara ve bu yolla istisna haline hapsedilmesinin, bu durumun norm haline gelmesini modern egemenin ve siyasetin temeli olarak görür. Bu nedenle mültecilerin hukukun neresinde oldukları belirsiz bir alana terk edilmesini ve hukuksal statülerinin ve haklarının istisna rejimlerle belirlenmesinin sisteme içkin olduğuna inanmaktadır.

Agamben'in mültecilerin, fiziksel olarak kamplarda olsun olmasın, hukukun ve temel hakların vatandaşlarla aynı şartlarda uygulanmadığı; hukukun askıya alındığı bir belirsizlik alanda egemenlik mekanizmaları karşısında haklarından mahrum bırakılmış birer *homo sacer* olmalarının ulus-devlet pratikleriyle yakından ilgili olduğu tespiti, insan haklarını mültecilerin fiili durumları göz önünde

Özet Belgesi, Nisan 2017, (Erişim Tarihi: 19 Mayıs 2021) [https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp-dangerous-game-pushback-migrants-refugees-060417-en_0.pdf]; Georgi Voynov, Hana Franková, Anikó Bakonyi, Marta Górczyńska & Miha Nabergo, "Pushed Back at the Door: Denial of Access to Asylum in Eastern EU Member States", Hungarian Helsinki Committee, 2017, (Erişim Tarihi: 19 Mayıs 2021) [https://helsinki.hu/wp-content/uploads/pushed_back.pdf]
Göç yollarının önemli bir kısmını barındırmakla beraber hak ihlallerinin çoğunlukla Balkan devletleri bakımından dile getirilerek Avrupa Birliği'ne daha genel nitelikli çağrılar yapılması, bu çalışmanın konusunu oluşturmaya da dikkate değer bir başka husustur.

⁵⁸³ Tekin, a.g.e., ss. 245-248.

bulundurularak yeniden ele almak için önemini korumaktadır. Öte yandan hak ihlallerinin boyutları bakımından büyük bir fark olmasına rağmen öncelikle Arendt'in sığınma hakkı gibi bütün insan haklarının kurumsal düzenlemeler yerine dönemin karar vericilerinin insafına kalmasından duyduğu endişenin bugün hala geçerli olduğu görülmektedir.



SONUÇ

Mültecilerin temel haklar yönünden yaşadığı sorunlar, teorik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İnsanların doğal ve evrensel olarak sahip olduğu varsayılan doğal haklara dayandırılan insan hakları düşüncesinin, Arendt'in bakışından 1. Dünya Savaşı'nın sonundan 2. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar süren dönemin mültecilerinin tecrübesiyle, düşünüldüğü kadar kapsayıcı olmadığı ortaya çıkmıştır. Devletin korumasından yoksun kalan mültecilerin, insan haklarına da artık sahip olmadığı tespiti, Arendt'i insan haklarına sahip olabilmek için onu önceleyen bir hakkın varlığına götürür. Onun için ancak siyasi bir çatıya sahip olmakla öznesi olunabilen bu hak, haklara sahip olma hakkıdır. Öte yandan ulus-devletin korumasına bırakılan insan haklarının yine devletler tarafından ihlali, Arendt tarafından insan haklarına ilişkin tespit edilen bir diğer problemdir. Bu nedenle yazar, insan haklarının kurumsal mekanizmalarla korunmasını önemsemektedir. Bahsedilen mekanizmaların yokluğu, insan haklarının bir vicdan ve merhamet meselesi olarak güvencesiz ve kaygan bir zemine mahkûm edilmesi anlamına gelecektir.

Arendt'in, evrensen insan haklarından değil yalnızca bir toplumun tarihsel ve kültürel bağlamında haklardan bahsedebileceğimizi belirten Burke'nin tespitlerine hak vermesi, insan haklarının evrensel zeminini kültürel görecelilik alanına çekip çekmediğinin sorgulanmasına sebep olmuştur. Ancak bu referans, Arendt'i kültürel görecelilik pozisyonunda konumlandırmaya yetmez. Yazarın insan haklarının korunması bakımından uluslararası yargı organlarına yaptığı sık vurgu ve insan haklarına temel teşkil edecek evrensel bir siyasi prensip arayışı, insan haklarına evrensel bir bakışı koruduğunu ancak varsayımsal gördüğü temelleri kabul etmediğini göstermektedir.

Öte yandan Arendt'in kuramı, insan haklarıyla beraber haklarına sahip olma hakkının da öne sürülebileceği bir temel sunmamakla eleştirilir. Yazar için insan haklarının eski güvencesi olan doğal haklar, hakların korunması bakımından yetersiz kaldığından ortadan kalkmıştır. Bu nedenle, etkinliği bütün insanlığı kapsayacak yeni bir güvencenin temelleneceği yeni bir siyasi prensibin varlığı gerekir. Etkinliğini kaybettiğinden söz edilen bu eski güvence, Kant'ın hakları koruyacak barışçıl cumhuriyetlerden oluşan insanlık düşüncesidir. Arendt'e göre totalitarizm tecrübesinin gösterdiği üzere Kant'ın insanlık düşüncesinin, hem insanlığın bir bölümünün kendi menfaati için diğer bölümünü tasfiye etmekten çekinmeyecek olması hem de hakları ulus-devletlerin korunmasına bırakmanın büyük bir çelişki barındırması nedeniyle, haklar açısından Kantçı temel ortadan kalkmıştır. Kant'ta haklara sahip olma hakkı ve mültecilerin hakları bakımından karşılaştırılmaya değer bir diğer kavram, aslında 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi'nin 33. maddesinde yer alan geri gönderme yasağıyla da pozitif hukuka yansıyan 'konukseverlik hakkı'dır.

Kant'a göre ebedi barışın son şartı, dünya vatandaşlığı hukukunun sınırlarının evrensel konukseverlik koşullarına göre sınırlanmasıdır.⁵⁸⁴ Bahsedilen şart, kalıcı ikamete izin vermeyi devletin egemenlik yetkisi olarak tanımlasa da hem barışçı yabancıya düşmanca davranmamayı hem de ikamet reddinin, ziyaretçinin hayatını tehlikeye atmamasını içeren bir sorumluluğa da işaret eder.⁵⁸⁵ Ancak bu sorumluluk, karşılanmadığı takdirde herhangi bir başvuru olanağı sunmayan ve sığınma başvurusunu değerlendiren ülkenin egemenlik yetkilerini ve vatandaşlarının refahını önceleyen eksik bir yükümlülüğe işaret eder. Bu eksikliği Arendt'in endişeleri ışığında değerlendiren Jacques Derrida, haklara sahip olma hakkının getirdiği eleştirilerden ve konukseverlik hakkında tespit ettiği eksikliklerden yola çıkarak mültecilerin hakları ve genel olarak insan hakları bakımından temel oluşturabilecek konukseverliğe dair etik bir sorumluluk imkanını araştırır.

Derrida'nın başvurduğu Emmanuel Levinas'ın öteki etiği anlayışı, Batı düşüncesinde süre gelen 'ben' (ego) merkezli yaklaşıma karşılık ötekinin adalet talebini önceleyen bir etik yaklaşım sunmayı hedefler.⁵⁸⁶ Öteki etiğinde öngörülen sonsuz yükümlülüğün gerçekleştirilebilmesi için somutlaşması; mülteciler gibi

⁵⁸⁴ Kant, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme", s. 17.

⁵⁸⁵ A.g.e., s. 17.

⁵⁸⁶ Levinas, "The Trace of The Other", s. 346; Sağlam, a.g.e., s. 155.

dezavantajlı gruplarının taleplerinin hukuki bir zeminde karşılığını bulabilmesi ve sorumluluğun, hukukun ve politikanın gereklilikleriyle sınırlanarak belirgin hale getirilmesi gerekir.⁵⁸⁷ Hukukun krizlerinin, kendine yönelen etik talepleri göz önünde bulundurarak aşılabileceğini öngören bu yaklaşım, ilk olarak haklara sahip olma hakkının hangi temelde öne sürülebileceğini belirlemek bakımından imkanlara sahiptir. Ötekinin adalet talebini önceleyen bir sorumluluk anlayışı -Akdeniz’de geri itilen mültecilerle dayanışması sebebiyle ceza kovuşturmasıyla karşı karşıya gelen Kaptan Pia Klemp’in takındığı etik pozisyonda da kendini gösterdiği üzere- ‘ben’ üzerinden şekillenip egemenlik haklarını ve vatandaşların refahını önceleyen iltica düzenlemelerine karşılık, sığınma hakkına ve Arendt’in insan hakları için gerekliliğinden bahsettiği, bütün insanlığı kapsayacak bir insan onuru anlayışına etik bir dayanak oluşturması bakımından önemlidir.

Öte yandan Derrida, konukseverliği haklara sahip olma hakkının eleştirileri doğrultusunda değerlendirip yapıbozum yöntemiyle tutarlılık iddialarını teste tabii tutarak bir diğer alternatif çözüm imkanını araştırır. Arendt’in insan haklarını ulus-devlet korumasına bırakılmasının, sonuçları itibarıyla başarısızlığına ilişkin eleştirisine göz önünde bulunduran Derrida, özellikle çeşitli ayrımcı sebeplerle zulüm tehlikesiyle ülkelerinden kaçmak zorunda kalan veya ülkesinin korunmasından faydalanamayan gruplarının hakları bakımından güvenceli bir temel sağlayabileceğine inandığı alternatif bir mekân olarak, devlet mekanizmalarından özerk “sığınma kentleri” modelini ortaya atar.⁵⁸⁸ Aslında fikir, var olan klasik egemenlik anlayışıyla çerçevesi çizilen hukuki düzenlemelerin, sığınma hakkı ve diğer temel haklar bakımından güvence teşkil etmeyeceğinden yola çıkması bakımından değerli bir çabanın ürünüdür. Ancak mülteci akınlarının ülkesel sınırların daha da kıskançlıkla korunmasına ve sınırdaki kolluk faaliyetlerini gözle görülecek kadar arttırması nedeniyle hayata geçirilebilir olması en azından yakın bir geleceğin hedefi olarak görünmemektedir.

Arendt’in görüşlerini anlamlı kılacak bir toplulukça içerilme hakkının hangi temelde öne sürülebileceğini belirleyebilmek açısından öteki etiği ve mülteciler ve insan hakları yönünden tespit ettiği sorunların hangi sistematik düşünsel

⁵⁸⁷ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 300; Derrida, "Force of Law, s. 22 vd; Sağlam, a.g.e., ss. 168-171.

⁵⁸⁸ Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, ss. 20-22, 29-31.

tutarsızlıklarından kaynaklandığını tartışabilmek açısından yapıbozumsal adalet anlayışı, zengin bir çerçeve sunmaktadır. Haklara sahip olma hakkının Kant eleştirisinden yola çıkan bir öteki etiği ve yapıbozumsal adalet anlayışı, yalnızca egemenlik hakları bağlamında değerlendirilen bir sığınma yaklaşımının kısıtlı hukuki çerçevesinin düşünsel engellerini tespit edebilmek açısından önem taşır. Ancak elbette bu temel, üzerine kurumsal hukuki koruma mekanizmalar kurulmadıkça anlam ifade etmeyecektir.

Haklara sahip olma hakkının ortaya koyduğu çerçeve, hak özneliğini bir kamusal öznellik meselesi olarak çizer. İnsanların eylem ve sözlerini anlamlı kılan bir kamusal alanın tesisini hak öznesi olmak bakımından zorunlu gören Arendt, haklara sahip olma hakkını aslında bahsedilen kamusal alanı içeren bir siyasi yapıca içerilme hakkı olarak kurar. Bu siyasi yapı olmaksızın kişinin doğuştan getirdiği, değiştirilemez özelliklerine indirgenir; mülteci, evrensel insan haklarının üzerinde somutlaşması gereken öznesini temsil ederken, tam tersine kendini bütün hukuk düzeninin dışında bulur. Arendt'in insan hakları eleştirisinin özü, aslında bu mültecilik deneyimidir.

Kamusal alana atfedilen yüksek önemin, bu alanın öznesi olmakta halihazırda problem yaşayan mültecilerin hak özneliği bakımından yaşadığı ve Arendt'in de problematize ettiği sorunları normalleştirilmesi ihtimali gündeme gelir. Yazardaki kamusal alan düşüncesi, Aristoteles'in bedensel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik yalın yaşam (*zoē*) ile bu ihtiyaçlardan sıyrılıp 'insanı diğer hayvanlardan ayıran', iyi ve adil bir yaşama yönelik toplumsal bir insan etkinliğini barındıran siyasi yaşam (*bios politikos*) ayrımının etkilerini taşır. Ancak bu ayrım, kamusal alana layık görülmeyen meseleler olarak en temel ihtiyaçlara yönelik talepleri sessizleştireceği; kamusal ve özel alan arasındaki bu keskin ayrımda ısrarın, insan hakları mücadelelerini çıkmaza sürükleyeceğini düşündürmektedir.

Bahsedilen endişe, yalnızca dedüktif bir akıl yürütmeye dayanmayıp Arendt'in Birleşik Devletler'de eğitimde ırk ayrımcılığının sona erdirilmesine ilişkin tartışmalarda aldığı pozisyonla da somutlaşmıştır. 'Eşit ama ayrı' doktrinini savunan beyaz öğrenci velilerinin bu tercihinin devlet tarafından engellenmemesinin 'çoğulculuğun gereği' olduğunu savunan Arendt, özel alana ait gördüğü ırk gibi bir

unsurdan kaynaklanan ayrımcılığa karşı mücadelenin siyasal boyutunu ve öznenin tecrübesini gözden kaçırmıştır. Bu örnek, haklara sahip olma hakkının temeli olan eşitleyici bir kamusal alana yapılan vurgu; aynı kamusal alanda temsiliyeti bulunmayanlar yönünden nasıl bir çözüm sunulabileceği sorusunu yanıtsız bırakır.

Arendt'in kamusal alana hak özneliği yönünden biçtiği rol, devletsizlerin siyasal statüleri olmaksızın yalnızca insan olmaktan ibaret hale geldiklerinde her tür hukuki statülerini de kaybettiklerine ilişkin tespiti, gerçekçi bir tereddüdün yansımasıdır. Ancak yine de kamusal alanın öznesi olamamak şeklinde problemleştirdiği soruna, çözüm olarak kamusal öznellik sunması bakımından hem gerçekten döngüsel bir cevap verir hem de kamu alanın sesi duyulan ayrıcalıklı olmayan öznelerin bakımından sunabileceği çözüm sınırlıdır. Hatta haklara sahip olma hakkıyla kamusal alana atfedilen önem, halihazırda onun öznesi olmakta sorun yaşayan mülteciler gibi dezavantajlı grupları bir sessizlik döngüsüne hapsedme riskini de barındırır.

Siyaset felsefesi bağlamında mültecinin insan haklarının konumunu tartışmak için çalışmada haklara sahip olma hakkın dair başvurulacak değerlendirmelerden sonuncusu Agamben'in değerlendirmesidir. Agamben, Antik Yunan'daki *zoē - bios politikos* ayrımından ve haklara sahip olma hakkını siyasal bir çatının varlığına bağlayan Arendt'in tespitlerinden yola çıksa da mültecinin bütün siyasal korumalarından soyutlanmış yalın bir yaşam olarak, doğal hukukun öngördüğü, evrensel insan haklarının kendisinde somutlaşması gereken insan olması gerekirken insan haklarının krizini ortaya koymasında bir çelişki görmemektedir. Aksine yazar, bu durumu, insan haklarının ulus-devlet bakımından üstlendiği işlevin tam bir yansıması olarak değerlendirir.⁵⁸⁹

Olağan hukuk rejiminin dışında istisnai önlemlere başvurulmasını gerektiren ve hakların askıya alınmasına imkân tanıyan istisna halleri, Agamben'e göre modern devletin yeni yönetim paradigmasını oluşturur. İstisnanın kural gelişile bireyler, haklarından günden güne daha fazla sıyrılarak egemenliğin karşısında 'çıplak yaşam'larından ibaret hale gelirler. Agamben mülteciliği, hukuka karşı konumu sürekli yeniden belirlenen güvencesiz bir hukuki statüsü olması anlamında; yeni

⁵⁸⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, ss. 152-154.

egemenlik paradigmasının belirginleştirdiği bir insan olarak ele alır. Mültecilik, düşünürce göre insan haklarını, meşruiyetinin dayanağı olarak öne süren modern devletin; temelde hukukun askıyı alındığı istisna rejimleriyle, insanı yalın yaşamlarından ibaret hale getirerek sürekli hak sınırlarının yeniden belirlenmesine dayandığını göstermesi anlamında onun temel kurgusunu krize sokar.⁵⁹⁰ Bu tespit, herkesin egemen karşısında potansiyel olarak haklarından soyutlandığı konumunun ortaya çıkması ve insan haklarına ilişkin siyasi taleplerde, temel hakların dışlama rejimlerine hapsedilmeden yeniden düşünülebilmesi açısından önem taşır.

Mültecinin hukuka karşı konumunun sürekli olarak yeniden çizildiği istisna mekanları olarak geri gönderme merkezleri, mülteci kampları, güvencesiz hukuki düzenlemelerin tamamı; hukuki korumalardan arındırmaya dayanan dışlama rejimleri üzerine kurulu yeni yönetim tekniğini ortaya sererken öznenin siyaseten içerildiği hak taleplerinin önemini de tekrar ortaya koyar. Her kriz dönemi nükseden hukuki denetiminin kör alanlarına düşen sınır kolluğu uygulamaları, hem Arendt ve Agamben'in tespitlerinin güncelliğini kaybetmediğini hem de insan haklarına ilişkin tespitlerinin bugün hala tartışılmaya değer olduğunu gösterir. Öte yandan, haklara sahip olma hakkının, mültecilerin ve insan haklarının konumuna dair siyaset felsefesinde tetiklediği tartışmaların hala önemli bir karşılığı bulunmaktadır.

Çalışma boyunca Arendt'in eleştirisinin, insan hakları teorisinin güncel tartışmaları bakımından ne anlama geldiği ve nasıl bir yer tuttuğu; eleştirisinin tetiklediği tartışmalarla beraber bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Arendt'in haklara sahip olma hakkıyla çizdiği çerçevenin mültecilerin insan hakları teorisi bağlamındaki tartışmalarında gündeme gelmesinin ilk nedeni, yazarın insan hakları eleştirisinin mültecilerin tecrübesinden yola çıkıyor olmasıysa ikinci sebebi, ulus-devletin düşünsel temellerinde bulunan ve mültecinin hak özneliği yönünden sorunlara sebep olan düşünsel temelleri açık etmesidir. Öte yandan bu düşünsel engeller, hukuki çerçeveye ve uygulamaya da yansarak mültecilerin temel haklarını korumak bakımından yetersiz bir çerçeve oluşmasında etkilidir. Mültecilerin hukuk kişiliği bakımından bir şüphe bulunmasa da öznesi olacağı hakların bir bölümüne ilişkin düzenlemelerin, YUKK çerçevesinde idarenin düzenleyici işlemlerine bırakılması nedeniyle, vatandaşların sahip olduğu temel

⁵⁹⁰ A.g.e., s. 158.

haklara ilişkin yasal güvencelere kıyasla oldukça güvencesiz bir hukuki zemine sahiptir. Devletlerin mültecilerin hakları bakımından ortaya koyduğu hukuki çerçevenin maddi hukuk bağlamında tartışılması, konunun oldukça hayati bir bölümünü oluşturur. Ancak mültecilere karşı hukuka aykırı uygulamaların, tespit edilmesine ve eleştirilerin güçlü şekilde gerekçelendirilmesine rağmen yine de devam etmesi, mültecilerin hak özneliğine ilişkin sorunların, insan hakları teorisinin yanında ahlak ve siyaset felsefesi bağlamında da tartışılmasına kapı açmaktadır.

Hukuk teorisi, Arendt'in eleştirisinin mahiyetini kavrayabilmek bakımından bakış açılarından önemli birini oluşturur. Öte yandan vatandaş ile mülteci arasında temel hakların korunması yönünden bazen hukuki düzenlemelerde bazen uygulamada oluşan fark, insan haklarına ilişkin hukuki düzenlemelerin zayıf noktasını oluşturmaktadır. Klasik egemenlik yaklaşımı, vatandaş olmayı ve neredeyse yalnızca egemenlik haklarını öncelerken mültecinin temel hakları erişiminin sürekli bir mücadele haline gelmesi; Arendt'in tetiklediği tartışmalar da dahil, mültecilerin insan hakları yönünden hak özneliğine ilişkin tartışmalarda, hukuk teorisinin yanında ahlak ve siyaset felsefesinin kavramlarına başvurulmasına sebep olmaktadır.

Arendt mültecilik halinde insan haklarını öne sürmenin neden imkânsız hale geldiğine ilişkin, koşulları sorulduğu dönemle farklı olsa da, yeniden tartışmayı gerektiren önemli tespitlerden kaynaklanıp devamında pek çok soruyu da tetikleyen bir soru sormaktadır. Ancak kendi cevabı, sorunun kaynağını çözümü olarak sunması anlamında döngüsellğe hapsolmaktadır. Bahsedilen çözüm, yazar için, herkesin kamusal bir görünürlüğe ait olduğunun kabul edilme hakkı olduğuna ilişkin ilkesel bir kabulün benimsenmesidir. Ancak bu formül bize, ne haklara sahip olma hakkını ne de mültecilerin hak öznesi olamadığı hallerde bu hakları hangi temelde öne sürme imkanı olabileceğine ilişkin, sorunun düğümlendiği noktalardan birini oluşturan kamusal aidiyet dışında bir çözüm önermemektedir. Mültecilerin hak özneliğine öteki etiğiyle etik bir temel kurma çabası da bu sebepten ortaya çıkmaktadır. Yine de Arendt'in asıl çıkmaz sokağın, *aporianın* kendisine değer verdiği yaklaşımı, hem sorunun değerini kaybetmeden orada durması hem de yeni bir düşünme imkanına yer verecek tartışmaları tetiklemesi bakımından üzerine hala düşünmeye değerdir.

Haklara sahip olma hakkı, her ne kadar sorunların tespiti için önemli soruları sorsa da Arendt'in çözüm olarak önerdiği çerçeve, hak ihlallerini ortaya çıkaran sebepleri ortadan kaldıracak güçte görünmemektedir. Ancak doğru soruları sorarak sisteme içkin problemleri kavramamızı sağladığından; mültecilerin hak özneliği bakımından öteki etiği, siyasi öznellik ve biyopolitika gibi insan hakları veçhesi de barındıran tartışmaları da etkilemesi anlamında yeni çözümler bulmak bakımından daha dolaylı bir fayda da sağlamıştır. Haklara sahip olma hakkı da dahil insan haklarına ve hukukun kriz anlarına yönelen teorik eleştirilerin hukuki çerçeveden örneklerle somutlaştırılması, hukuki çerçevede belirginleştirilmesi; insan hakları krizlerinin kaynaklarının tespiti ve çözümü yönünden önem taşır.

Yazarın eleştirisinden bugüne devletlerin insan hakları ihlallerini hukukun denetleyecek uluslararası yargı organlarının kurulmasına ve uluslararası sözleşmelerle mültecilerin sığınma ve temel haklarının kodifiye edilmesi eğilimi, eleştirinin bugünkü geçerliliğini sınamaktadır. Ancak insan hakları hukukunun 2. Dünya Savaşı'nın bitiminden bugüne kat ettiği aşamaya rağmen, mültecilerin hak özneliği sorunu, bugün hala önümüzde durmaktadır. Düzensiz göçü her kriminalize etme girişiminde, mültecilerle dayanışma faaliyetlerinin hukukun yaptırıma tabi tutulmasında, hukukun tanınan haklara erişimin hukuki araflara sıkıştırılmasında, mültecinin ülkesine gönderilmesi halinde işkenceye ve kötü muameleye uğrama riski değerlendirilmeksizin sığınma başvuruların askıya alınmasında veya mültecinin iddiasını ortaya koymasını mümkün kılmayan kestirme yöntemlerle sığınma başvurularının değerlendirilmesinin hukukun benimsenmesiyle, onların haklara sahip olma hakkının hala reddedilip reddedilmediği tekrar gündeme gelir. Mültecilerin sınırlarda, geri gönderme merkezlerinde, sığınma hakkını ararken yaşadığı hak ihlallerinin büyük bölümünü vatandaşlar için hayal dahi etmemiz mümkün değilse; konu hala haklara sahip olma hakkı ve hak özneliği bakımından tartışılmaya muhtaçtır.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

AGAMBEN Giorgio, **İstisna Hali**, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006.

AGAMBEN Giorgio, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Çev.: İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

ARENDT Hannah, **Between Past and Future**, New York, The Viking Press, 1961.

ARENDT Hannah, **Devrim Üzerine**, Çev.: Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

ARENDT Hannah, **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, New York, Penguin Books, 2006.

ARENDT Hannah, **İnsanlık Durumu**, Çev.: Bahadır Şina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.

ARENDT Hannah, **Men in Dark Times**, Harcourt Brace, New York, 1968.

ARENDT Hannah, **On Violence**, Londra, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1969.

ARENDT Hannah, **The Human Condition**, University of Chicago Press, 2013.

ARENDT Hannah, **The Life of the Mind**, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ARENDT Hannah, **The Origins of Totalitarianism**, New York, Harvest, 1979.

ARENDT Hannah **Totalitarizmin Kaynakları/1: Antisemitizm**, Çev.: Bahadır Şina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

ARENDT Hannah, **Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm**, Çev.: Bahadır Şina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

ARISTOTLE, **Politics**, Çev.: Ernest Barker, Oxford University Press, Oxford, 1998.

AUSTIN John, **The Province of Jurisprudence Determined**, Ed.: W. E. Rumble, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

BALIBAR Etienne, **Eşitlik Özgürlük Siyasal Denemeler 1989-2009**, Çev.: Oylum Bülbül, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

BENHABIB Seyla, **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.

BENHABIB Seyla, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, Rowman & Littlefield, 2003.

BENTHAM Jeremy, "Preface", **Bentham: A Fragment on Government**, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Ed.: Ross Harrison, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, ss. 3-32.

BAUMAN Zygmunt, **Postmodernity and Its Discontents**, New York, New York University Press.

BIRMINGHAM Peg, **Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility**, Indiana University Press, 2006.

BURKE Edmund, **Reflections on the Revolution in France (1790)**, Ed.: Leslie George Mitchell, Oxford University Press, 1999.

DEGOOYER Stephanie, HUNT Alastair, MAXWELL Lida & MOYN Samuel, **The Right to Have Rights**, Verso Books, 2018.

DE GOUGES Olympe, **Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne**, 1791.

DE MAISTRE Joseph Marie Comte, **Considerations sur la France**, Potey, 1821.

DERRIDA Jacques, **Bağıslama ve Kozmopolitizm**, Çev. Ali Utku - Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2005.

DERRIDA Jacques, **Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma**, Çev.: Kenan Sarılioğlu, İstanbul, Dharma. 2006.

DERRIDA Jacques, **On Cosmopolitanism and Forgiveness**, Çev.: Mark Dooley and Michael Hughes, London, Routledge, 2001.

DOUZINAS Costas, **İnsan Haklarının Sonu**, Çev.: Kasım Akbaş & Umre Deniz Tuna, Dipnot Yayınları, 2018

DWORKIN Ronald, **Hukukun Hükümleri**, Çev: Ertuğrul Uzun, İstanbul, Nora, 2018.

DWORKIN Ronald, **Taking Rights Seriously**, Harvard University Press, 1978.

DYZENHAUS David, “The Rule of Law as the Rule of Liberal Principle”, **Ronald Dworkin**, Ed.: Arthur Ripstein, Cambridge University Press, 2007, ss. 56-81.

ESPOSITO Roberto, **Bios: Biopolitics and Philosophy**, Çev. Timothy Campbell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

FLIKSCHUH Katrin, **Kant and Modern Political Philosophy**, Cambridge University Press, 2000.

FOUCAULT Michel, **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

FOUCAULT Michel, **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**, Newyork: Vintage Books, 2012.

FOUCAULT Michel, **Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78**, Hampshire ve New York: Palgrave Macmillan, 2007.

FOUCAULT Michel, **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

GRIFFIN James, **On Human Rights**, Oxford University Press, 2008.

GÜNDOĞDU Ayten, **Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants**. Oxford, Oxford University Press, 2015.

HANSEN Phillip, **Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship**, Cambridge, Polity Press, 1993.

HOBBS Thomas, **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill**, Ed.: Micheal Oakeshott, Touchstone, 1997.

HOMER Sean, **Jacques Lacan**, Çev.: Abdurrahman Aydın, Ankara, Phoneix, 2016

KELSEN Hans, **General Theory of Law and State**, Ed.: Anders Wedberg, Cambridge, Harvard University Press, 1949.

KELSEN Hans, **Pure Theory of Law**, Çev.: Max Knight, New Jersey, The Lawbook Exchange Ltd., 2005.

LE GUIN, Ursula K., **Rüzgarın On İki Köşesi**, Çev.: Aysun Babacan, İstanbul, Ayrıntı, 2011, ss. 293-300.

LEVINAS Emmanuel, **Otherwise Than Being or Beyond Essence**, Çev.: Alphonso Lingis, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.

LEVINAS Emmanuel, **Outside the Subject**, Çev.: Michael B. Smith, London, The Athlone Press, 1993.

LEVINAS Emmanuel, **Totality and Infinity: An Essay On Exteriority.**, Springer Science & Business Media, 1979.

ÖZCAN Hüseyin, **Anayasa Hukuku Açısından Sığınma Hakkı**, İstanbul, Filiz, 2017.

PAREKH Serena, **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**, Routledge, 2008.

PAZARCI Hüseyin, **Uluslararası Hukuk**, Ankara, Turhan Kitabevi, 2015.

RANCIERE Jacques, **Dissensus: On Politics and Aesthetics**, Bloomsbury Publishing, 2015.

RAWLS John, **Bir Adalet Teorisi**, Çev., Vedat Ahsen Coşar. Ankara, Phoenix, 2018.

ROUSSEAU Jean-Jacques, **Discourse on the Origin of Inequality**, Oxford University Press, 2006.

ROUSSEAU Jean Jacques, **The Social Contract and Other Later Political Writings**, Ed.: Victor Gourevitch, Cambridge University Press, 2003.

SAĞLAM Rabia, **Yapıbozumsal Adalet**, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2014.

SCHMITT Carl, **Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Çev.: Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 13.

SIMMONS William Paul, **Human Rights Law and The Marginalized Other**, Cambridge University Press, 2011.

SMITH Adam, **The Wealth Of Nations: An Inquiry into the Nature and Causes**, University Of Chicago Press, 1977.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, MILEVSKA Suzana & BARLOW Tani E., **Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak**, Seagull Books, 2006.

ÜSKÜL Zeynep Özlem, **Bireyciliğe Tarihsel Bakış**, İstanbul Büke Yayıncılık, 2003.

MAKALELER

AGAMBEN Giorgio, “Biz Mülteciler”, **Tesmeralsekdiz**, Sayı:4, Çev.: Emre Koyuncu, 2009, ss. 46-53.

ALLAIN Jean, The Jus Cogens Nature of Non-Refoulement, **International Journal of Refugee Law**, Cilt: 13, Sayı: 4, 2001, ss. 533–558

ARENDT Hannah, “Biz Mülteciler”, **Avlaremos**, Çev: Erdem Üngür, 2019. [<https://www.avlaremos.com/2019/09/21/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi-ve-ceviri-hikayesi-uzerine/>]

ARENDT Hannah, “Peace or Armistice in the Near East?”, **The Review of Politics**, Cilt:12 Sayı:1, Cambridge University Press, 1950, ss. 56–82.

ARENDT Hannah, "Reflections on Little Rock", **Dissent**, Sayı: 6, ss. 45-56.

ARENDT Hannah, “We Refugees”, **The Jewish Writings**, Schocken, 2009.

ATTERTON Peter, “Levinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals”, **Inquiry**, Cilt: 54, Sayı: 6, 2011, ss. 633-649.

BALIBAR Etienne, "(De)constructing the Human as Human Institution. A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy", **Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?**, Berlin: Akademie Verlag, 2009, ss. 261-268.

BELL Nathan, "In the Face, a Right Is There": Arendt, Levinas and the Phenomenology of the Rights of Man, **Journal of the British Society for Phenomenology**, Cilt: 49, Sayı: 1, 2018, ss. 1-17.

BENTHAM Jeremy, "Anarchial Fallacies; Being an Examination of the Declarations of Rights", Der.: John Bowring, **The Works of Jeremy Bentham**, Cilt: 2, Edinburgh, Willam Tait, ss. 1838-1843.

BERKTAY Fatmagül, "Hannah Arendt: "Çoğulluk, Yeryüzünün Yasasıdır"", **Kamusal Alan**, Ed.: Meral Özbek, Hill Yayın, İstanbul, 2015.

BERNASCONI Robert, "The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions", **Research in Phenomenology**, Sayı: 6, 1996, ss. 3-24.

BERNASCONI Robert, "*The Third Party: Levinas on Intersection of the Ethical and the Political*", **Journal of the British Society for Phenomenology**, Cilt: 30, 1999, ss. 76-87.

BOURETZ Pierre, "Hannah Arendt Entre Passion et Raison", Der.: Pierre Bouretz, **Arendt, les Origines du Totalitarisme, Eichmann à Jérusalem**, Quarto, Gallimard, Paris, 2002.

COHEN Jean L., "Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism," **Constellations**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1996, ss. 164-185.

D'ENTREVES Maurizio Passerin, "Hannah Arendt", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2019 Edition).
[<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt/>]

DERRIDA Jacques, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority', Ed.: Drucilla Cornell, Michael Rosenfield & David G. Carlson, **Deconstruction and the Possibility of Justice**, Routledge, 1992, ss. 3-66.

DERRIDA Jacques, "Hostipitality", **Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities**, Sayı: 5:3, 2000, ss. 3-18.

DERRIDA Jacques, "Step Of Hospitality", **Of Hospitality**, Çev.: Rachel Bowlby, Stanford University Press, 2000, ss. 75-155.

DERRIDA Jacques, "Foreigner Question", **Of Hospitality**, Çev.: Rachel Bowlby, Stanford University Press, 2000, ss. 2-76.

DİNÇER Esin Hamdi, "Agamben'in Siyasal Kuramı ve Türkiye'deki Suriyelilerin Hukuksal Statüleri", **Göç Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2019, ss. 213-228.

DOUZINAS Costas, WARRINGTON Ronnie, "Adaletin Yüzü: Başkalığın Hukuk Kuramı", Çev.: Rabia Sağlam, Kasım Akbaş, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt: 72, Sayı: 1, Haziran 2014, ss. 895-915.

FREEDMAN Jane, "The French "Sans-Papiers" Movement: An Unfinished Struggle", **Migration and Activism in Europe Since 1945**, Palgrave Macmillan, New York, 2008, ss. 81-96.

GÜNGÖREN BULGAN Birden, "Faydacı ve Tarihçi Hukuk Okulunun İnsan Hakları Eleştirileri", **Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Melike Batur Yamaner'in Anısına Armağan, Cilt: 1, 2014, ss. 261-303.

IGNATIEFF Michael, “Response to Slavoj Zizek, ‘Against an Ideology of Human Rights’”, **Displacement, Asylum, Migration: The Oxford Amnesty Lectures 2004**, Oxford University Press, 2006, ss. 86-91.

ISAAC Jeffrey C., “New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights”, **The American Political Science Review**, Sayı: 90, 1996.

JAY Martin, “Reflective Judgments by a Spectator on a Conference That Is Now History”, **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, Ed.: Craig Calhoun, John McGowan., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, ss. 338-350.

KANT Immanuel, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, Çev.: Yavuz Abadan & Seha Meray, **Ankara Üniversitesi Siyasi Bilgiler Fakültesi Yayınları**, No:113-95, Dış Münasebetler Enstitüsü Yayınları No:14.

KAZANCI Murat, “Against Habermasian De(A)Liberation”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2014 Güz, Sayı: 18, ss. 173-188.

KEPENEK Irmak, “Mülteci Krizini Arendt’le Düşünmek”, **Hukuk Defterleri**, Sayı 24-25, Mayıs-Haziran-Temmuz-Ağustos, 2020, ss. 101-105.

KRAUSE Monika, ‘Undocumented Migrants: An Arendtian Perspective’, **European Journal of Political Theory**, Cilt: 7, Sayı: 3, 2008, ss. 331–348.

KÖKSAL Tuğçe Duygu, “Avrupa Birliği Sınırlarının Korunması Yolu Olarak “Geri İtmeler” ve Pandemi Sonrası İçin Değerlendirme”, **Euro Politika Dergisi**, 2020, ss. 125-140.

LAFER Celso, “La Reconstruction des Droits de l’Homme: La Contribution de Hannah Arendt”, Der.: Marie-Claire Caloz-Tschopp, **Hannah Arendt, les Sans-État et le “Droit d’Avoir des Droits”**, L’Harmattan, 1998.

LEVINAS Emmanuel, "Fenomenolojiden Etiğ", Çev.: Zeynep Direk, **Sonsuza Tanıklık**, İstanbul, Metis, 2003.

LEVINAS Emmanuel, "The Ego and the Totality", **Collected Philosophical Papers**, Çev.: Alphonso Lingis, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, s. 25-45.

LEVINAS Emmanuel, "*The Trace of The Other*", **Deconstruction In Context**, 1986, ss. 345-359.

MANDERSON Desmond, "Proximity: The Law of Ethics and the Ethics of Law", **UNSW Law Journal**, Cilt: 28, Sayı: 3, 2005, ss. 696 – 719.

MARTI Urs, "Hannah Arendt et le Monde d'Aujourd'hui", Der.: Marie-Claire Caloz-Tschopp, **Hannah Arendt, les Sans-État et le "Droit d'Avoir des Droits"**, L'Harmattan, 1998.

MICHELMAN Frank I., "Parsing "A Right to Have Rights", **Constellations**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1996, ss. 200-208.

NORTON Anne, "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt", Ed.: Bonnie Honig, **Feminist Interpretations of Hannah Arendt**, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995, ss. 247-261.

PAREKH Serena, "A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights", **Journal of Human Rights**, Cilt: 3, Sayı: 1, 2004, ss. 41-52.

RAJARAM Prem Kumar, GRUNDY-WARR Carl, "The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand", **International Migration**, No. 42, 2004, ss. 33-64.

RANCIERE Jacques, "Ten Thesis on Politics", **Theory and Event**, Cilt: 5, Sayı: 3, 2001.

RANCIERE Jacques, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics, **Reading Rancière: Critical Dissensus**, Ed.: Paul Bowman, Richard Stamp, A&C Black, 2011, ss. 1-17.

RANCIERE Jacques, "Who is the Subject of the Rights of Man?", **The South Atlantic Quarterly**, 103:2/3, Spring/Summer, 2004, ss. 171-186.

RAPONI Sandra, "What Is Required to Institutionalize Kant's Cosmopolitan Ideal?", **Journal of International Political Theory**. 2014, Cilt: 10, Sayı: 3, ss. 302-324.

SCHAAP Andrew, "Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt", **European Journal of Political Theory**, Cilt: 10, Sayı: 1, 2011.

SIEYES Emmanuel, **Sieyès: Political Writings: Including the Debate Between Sieyes and Tom Paine in 1791**, Hackett Publishing, 2003.

STEELE Meili, "Arendt versus Ellison on Little Rock: The Role of Language in Political Judgment" **Constellations**, Cilt: 9, Sayı:2, 2002, ss. 184-205.

TEKİN Serdar, "Hannah Arendt ve Haklara Sahip Olma Hakkı", **Toplum ve Hekim**, Cilt: 33, Sayı: 4, 2018.

TOKER Nilgün, "Hannah Arendt Neden Feminist Olmadı?", **Amargi**, Sayı: 1, 2006. [http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1266]

TOKUZLU Lami Bertan, "Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanun'nun Yasal Belirlilik İlkesi Konusunda Türk Uygulamasına Katkısı Üzerine Bir Değerlendirme", **Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi**, 7. Sayı, Haziran 2016, ss. 1061-1105.

TOPOLSKI Anya, "Relationality as a 'Foundation' for Human Rights: Exploring the Paradox with Hannah Arendt and Emmanuel Levinas", **Theoria and Praxis**, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 1-17.

TUZGÖL Kamil, “Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu”, **Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi/** Cilt:1, Sayı:1, Ocak 2018, ss. 41-53.

YILMAZ Sibel, “Modern Yurttaşlığın İstisnaları: Hannah Arendt ve Giorgio Agamben’in Görüşleri Çerçevesinde İnsan Haklarının Eleştirisinde Mülteciler ve Kamplar”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 73, Sayı: 3, 2018, ss. 763-786.

YILMAZ Sibel, ““İstisna Hali” Üzerinden Bir Egemenlik Kavramı Tartışması: Schmitt ve Agamben’in Teorileri Hakkında Bir Çalışma,” **Türkiye Barolar Birliği Dergisi**, No. 132, 2017, ss. 383-410.

YILMAZOĞLU Esat Caner, “Yabancıların Sınırdışı Edilmesinin Anayasa Mahkemesinde Yargısal Denetimi”, **Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi**, Ekim 2015, s. 906.

[http://dergipark.ulakbim.gov.tr/mdergi_old/article/viewFile/5000143400/5000130965]

ZIZEK Slavoj, “Against Human Rights”, 2006. [<https://libcom.org/library/against-human-rights-zizek>]

ZIZEK Slavoj, “Against An Ideology of Human Rights”, **Displacement, Asylum, Migration: The Oxford Amnesty Lectures 2004**, Oxford University Press, 2006, ss. 56-85.

TEZLER

BEGİÇARSLAN SAVCI Segah, **Feminizm Işığında Arendt’e; Arendt Işığında Feminizm’e Bakmak**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

ÖZEN Ezgi, **Hannah Arendt’in Haklara Sahip Olma Hakkı Kavramı Kapsamında Avrupa Birliği’nin Kaçak Göçmenlere ve Sığınmacılara Yönelik**

Politikaları, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.

YU Wenjun, **Human Rights and Their Discontents: Hannah Arendt's Question and Human Rights Debates in Mao's China**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Utrecht University, 2017.

İNTERNET KAYNAKLARI:

AGAMBEN Giorgio, **Öğrencilere Ağıt**, Çev.: Kubilay Cenk, Universitas Sosyal Araştırmalar Merkezi. [<https://uni-versus.org/2020/05/23/agamben-koronavirus-ogrencilere-agit/>]

AZAR Leila Faghfour, "Hannah Arendt: The Right to Have Rights", **Critical Legal Thinking (Law and the Political)**, Key Concepts, 2019. [<http://criticallegalthinking.com/2019/07/12/hannah-arendt-right-to-have-rights/>]

BOFFEY Daniel & TONDO Lorenzo, "Captain of Migrant Rescue Ship Says Italy 'Criminalising Solidarity'", **The Guardian**, 15 Haziran 2019. [<https://www.theguardian.com/world/2019/jun/15/captain-of-migrant-rescue-ship-says-italy-criminalising-solidarity>]

CUMHURİYET, **Kadınlar Bir Kez Daha Haykırdı: Laiklik İçin Direneceğiz**, 26 Mart 2021. [<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/kadinlar-bir-kez-daha-haykirdi-laiklik-icin-direnecegiz-1823506>];

EVRENSEL, **Kadınlar İstanbul Sözleşmesi İçin Sokakta: Bu İş Burada Bitmemiştir**, 27 Mart 2021. [<https://www.evrensel.net/haber/429116/kadinlar-istanbul-sozlesmesi-icin-sokakta-bu-is-burada-bitmemistir-27-mart-2021>]

GÖRENDAG Volkan, **676 Sayılı KHK ile Mülteci Hukukunun Temel İlkeleri Askıya Alınıyor**, 2016. [<https://www.amnesty.org.tr/icerik/676-sayili-khk-ile-multeci-hukukunun-temel-ilkeleri-askiya-aliniyor>]

HUMAN RIGHTS WATCH, **Türkiye Suriyeli Sığınmacıları Kayıt Altına Almayı Durdurdu**, 16 Temmuz 2018. [<https://www.hrw.org/tr/news/2018/07/16/320295>]

KAZETE, **Mültecileri Kurtaran Kadın Kaptan 'Onur Nişanı'nı Reddetti**, 23 Ağustos 2019. [<https://kazete.com.tr/haber/multecileri-kurtaran-kadin-kaptan-onur-nisanini-reddetti-60933>]

KOYUNCU Hüseyin, “Yunan Sınırına Akın Eden Göçmenler Kim: 4 Soruda Mülteci Krizi”, **Euronews**, 3 Mart 2020. (Erişim Tarihi: 12 Haziran 2020) [<https://tr.euronews.com/2020/03/03/yunan-sinirina-akin-eden-gocmenler-kim-4-soruda-multeci-krizi>]

JAYNES Gerald D., "Little Rock Nine", **Encyclopedia Britannica**, 11 Mart 2020. [<https://www.britannica.com/topic/Little-Rock-Nine>]

NTV, **Cumhurbaşkanı Erdoğan: Cumhur İttifakı'nın Hedefi 2053**, 24 Mart 2021. (Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2021) [<https://www.ntv.com.tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-cumhur-ittifakinin-hedefi-2053,4Hw5ioiw1UeK-pBrzwVidg>]

ROBINSON Andrew, “In Theory Giorgio Agamben: The State and the Concentration Camp”, **Ceasefire**, 2011. [<https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-giorgio-agamben-the-state-and-the-concentration-camp/>]

[<https://www.amnesty.org.tr/icerik/multeci-haklari>]

[http://madde14.org/index.php?title=%C4%B0nsan_Haklar%C4%B1_Evrensel_Beyannamesi#:~:text=Madde%2014,1.,kovu%C5%9Fturma%20durumunda%20bu%20haktan%20yararlan%C4%B1lamaz]

[<http://www.multeci.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/Insan-Haklari-Beyannamesi-1.pdf>]

[<https://www.ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannames/>]

[<https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>.]

RAPORLAR:

Border Violence Monitoring Network, “Special Report: COVID-19 and Border Violence along the Balkan Route”, Nisan 2020. [<https://www.borderviolence.eu/wp-content/uploads/COVID-19-Report.pdf>].

Belgrade Center for Human Rights, Macedonian Young Lawyers Association & OXFAM, “A Dangerous ‘Game’: The Pushback Of Migrants, Including Refugees, At Europe’s Borders” Ortak Özet Belgesi, Nisan 2017. [https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp-dangerous-game-pushback-migrants-refugees-060417-en_0.pdf]

European Court Of Human Rights, “Non-Refoulement as a Principle of International Law and The Role of the Judiciary in Its Implementation”, **Dialogue Between Judges**, Council Of Europe, 2017, S. 11. [https://echr.coe.int/Documents/Dialogue_2017_ENG.pdf]

Human Rights Watch, “Detention of Unaccompanied Children in Greece: HRW Letter to Prime Minister Mitsotakis”, 2020. [<https://www.hrw.org/news/2020/06/23/detention-unaccompanied-children-greece>]

Uluslararası Af Örgütü, “Siyasi Bir Oyunun Ortasında Kalanlar: Türkiye/Yunanistan Sınırlarındaki Mülteciler, Avrupa’nın Başarısızlıklarının Bedelini Ödüyor”, 2020. (Erişim Tarihi: 14 Nisan 2021) [<https://amnesty.org.tr/public/uploads/files/S%C4%B0YAS%C4%B0%20B%C4%B0R%20OYUNUN%20ORTASINDA%20KALANLAR-FINAL.pdf>]

VOYNOV Georgi, FRANKOVÁ Hana, BAKONYI Anikó, GÓRCZYŃSKA Marta & NABERGO Miha, “Pushed Back at the Door: Denial of Access to Asylum in Eastern EU Member States”, Hungarian Helsinki Committee, 2017. [https://helsinki.hu/wp-content/uploads/pushed_back.pdf]

KARARLAR:

AİHM - *Asady ve diğçerleri/Slovakya*, no. 24917/15, 24/03/2020.

AİHM - *Soering v Birleşik Krallık*, 07.07.1989, no. 14038/88, SS 88.

AİHM - *Chahal v Birleşik Krallık*, 15.11,1996, no. 22414/93, SS 79 vd.

AİHM - *Hirsi Jamaa ve diğçerleri/İtalya* [Büyük Daire], no. 27765/09, 23/02/2012.

AİHM - *L.A. ve diğçerleri/Yunanistan*, no. 12237/20 12736/20.

AİHM - *N.D. ve N.T/İspanya* [Büyük Daire], no. 8675/15 8697/15, 13/02/2020.

A.A. ve A.A., B. No: 2015/3941, 1.3.2017, SS. 63-81.

Cooper v. Aaron: 358 U.S. 1, 1958.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Irmak Kepenek
Tez Başlığı : Hannah Arendt'in Haklara Sahip Olma Hakkı ve
Mülteci Krizi
Savunma Tarihi : 16 / 6 / 2021
Danışmanı : Doç. Dr. Birden Güngören Bulgan

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı Soyadı İmza

Prof. Dr. Zeynep Özlem Üskül Engin

Doç. Dr. Birden Güngören Bulgan

Dr. Öğr. Üyesi. Gökçe Çataloluk

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK

Enstitü Müdürü