

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İnsan hakları, yeryüzündeki herhangi bir devleti, toplumu ve hatta toplumsal kuralı değerlendirirken kullanılacak evrensel ve tarafsız bir ölçüt olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu haklar uluslararası meşruiyetin kaynağı, demokrasinin temel gereği ve tüm toplumsal ihtilafların nihai hakemi olarak algılanmaktadır. Kuşkusuz insan haklarının bu pozisyonu, en azından zımnen, bu hakların tüm dünyayı kapsayan, evrensel, tarafsız, ideolojiler ve kültürler üstü bir nitelik taşıdığı iddiasını içermektedir. Peki insan hakları gerçekten de zımnen iddia edildiği ve fiilen kabul edildiği gibi evrensel bir etik nitelik taşımakta mıdır? Yoksa kültürel ve ideolojik kabullerden oluşan bir bagajla yüklü müdür? Kanaatimizce insan hakları modern Batılı liberalizmle doğrudan bağlarla bağlıdır ve yayıldığı her yerde ciddi bir kültürel ve ideolojik yükün taşıyıcılığını yapmaktadır. Bu çalışma boyunca bu iddia insan haklarının tam olarak hangi açılardan ve ne gibi bir yüke sahip olduğunun tartışılmasıyla derinleştirilmeye çalışıldı.

Emre BERBER

İNSAN HAKLARININ YÜKÜ

onikilevha

Emre BERBER

İNSAN HAKLARININ YÜKÜ

Kültürel ve İdeolojik Çerçeve Eleştirel Bir Değerlendirme



onikilevha

ON İKİ LEVHA YAYINCILIK A.Ş.
Prof. Nurettin Mazhar Öktem Sokak
No: 6A 34381 Şişli - İSTANBUL
Tel: (212) 343 09 02 Faks: (212) 224 40 02
www.onikilevha.com.tr bilgi@onikilevha.com.tr
twitter.com / onikilevha facebook.com / onikilevha



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

onikilevha

İNSAN HAKLARININ YÜKÜ
Kültürel ve İdeolojik Çerçeve
Eleştirel Bir Değerlendirme



EMRE BERBER

onikilevha
1111 11111111 1111111111111111

YAYIN NO: 914

İNSAN HAKLARININ YÜKÜ

Kültürel ve İdeolojik Çerçeve Eleştirel Bir Değerlendirme

Emre Berber

ISBN 978-605-152-781-9

1. BASKI - İSTANBUL, NİSAN 2018

© ONİKİLEVHA YAYINCILIK A.Ş.

<i>Adres</i>	Prof. Nurettin Mazhar Öktel Sok. No: 6A Şişli / İSTANBUL
<i>Telefon</i>	(212) 343 09 02
<i>Faks</i>	(212) 224 40 02
<i>Web</i>	www.onikilevha.com.tr
<i>E-Posta</i>	bilgi@onikilevha.com.tr
	facebook.com/onikilevha
	twitter.com/onikilevha

Baskı/Cilt

Birlik Fotokopi Baskı Ozalit Gıda San. Tic. Ltd. Şti.
Nispetiye Mah. Birlik Sokak No:2
Nevin Arıcan Plaza 1. Levent/Beşiktaş/İstanbul
Tel: (212) 269 30 00
Sertifika No: 20179

Annem Nurdan ve babam Cihan Berber'e...

ÖNSÖZ

Bugün herkes insan haklarından konuşuyor. Bütün diğer normlar insan haklarıyla meşrulaştırılıyor, bütün politik tartışmalar dönüp dolaşıp insan haklarına bağlanıyor. İnsan hakları modern liberal paradigmanda devleti sınırlandırmanın en önde gelen araçlarından biri haline gelmiş durumda. Bu kitapta işte bu hakları masaya yatırmaya çalışıyorum. Yer yer evrensel, nötr, tarafsız bir normlar bütünü olarak takdim edilen insan hakları acaba gerçekten böyle midir? Yoksa ağır bir kültürel ve ideolojik yükün taşıyıcısı mıdır? Eğer böyle bir yükü varsa, bu yükü nasıl teşhis edebiliriz?

Benim için bu zor soru akademik bir fanteziden ibaret değil. Lisans yıllarımdan beri insan hakları örgütlerinde gönüllü ve yönetici olarak çalıştım. Birçok insan hakları raporunun hazırlanmasında yer aldım, basın açıklamalarında, toplantılarda ve çok çeşitli görüşmelerde bulundum. Bu çalışmalar esnasında, hakları ihlale uğrayan kişilerin hem haklarını, hem ihlali hem de bu ihlale karşı itirazlarını insan hakları söylemi çerçevesinde anlamadıklarını ve kurmadıklarını gözlemleme fırsatım oldu. İnsan hakları aktivistleri ise öncelikle yaşanan vakayı insan hakları diline *tercüme* ediyor ve ardından ihlale karşı mücadele ediyordu. Bu gözlemlerim bu hakların üstlendiği temel işlevin reddedilemez gereğiyle birleşerek insan haklarıyla toplumumuz arasında önemli bir temassızlığın olduğu yönündeki yaygın kanaatin benim için es geçilemeyecek entelektüel bir gerilim haline gelmesine yol açtı.

Elinizdeki kitabın temel sorusu bu gerilim çerçevesinde ortaya çıkmıştır ve insan haklarının toplumumuzla temassızlığının

olası sebeplerinden birini araştırma merakından beslenmektedir. İnsan haklarının bu şekilde çözümlenmesine ve eleştirel bir incelemeye tabi tutulmasına ilişkin büyük bir İngilizce literatür mevcutken Türkçede aynı alandaki literatür çoğu tercüme olan çok az sayıdaki eserden oluşuyor. Kuşkusuz bu çalışma da konu hakkında söylenmiş ne ilk, ne son, ne de en kapsamlı ya da en doğru söz olma iddiasındadır. Bunun yerine ilgili literatüre mütevazı bir katkı sunma amacı taşımaktadır.

Bu kitap, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesinde hazırladığım “Türkiye’de İnsan Hakları Söyleminin Toplumsal Karşılığı” başlıklı yüksek lisans tezimin önemli ölçüde kısaltılması ve ekleme ve çıkarmalarla yeniden elden geçirilmesi sonucunda hazırlandı. Kitabın gelişerek içinden çıktığı tez çalışmamın danışmanı Emir Kaya’ya, tez çalışması boyunca gösterdiği bilgelik, sabır, titizlik ve itinadan dolayı teşekkür ediyorum. Yine akademik hayatım boyunca yorumlarıyla beni aydınlatan ve destekleyen değerli hocam Ali Şafak Balı’ya da teşekkürü bir borç biliyorum. Tez savunması jüri üyelerinden Kerem Altıparmak’a da neredeyse tamamı bu kitaba yansımış eleştirileri ve önerilerinden dolayı müteşekkirim. Diğer yandan, bir bütün olarak eleştirel perspektifimin şekillenmesinde ve entelektüel becerilerimin doğru kanallardan gelişmesinde katkı sahibi olan Kadrican Mendi’ye de özellikle teşekkür etmeliyim. Ayrıca, çalışmanın hazırlanma aşamasında öneri ve düzeltmeleriyle katkı sunan değerli meslektaşım Aysegül Sarıkaya’ya da teşekkür ediyorum.

Elbette edilmesi gereken başka -ve daha özel- teşekkürler de var. Beni hayatım boyunca koşulsuz bir şekilde destekleyen kıymetli anne ve babama şükranlarımı sunuyorum. Kıymetli eşime, her zaman sabır ve sevgiyle yanımda olduğundan dolayı tüm içtenliğimle teşekkür ediyorum. Kuşkusuz bu eserde onun da yadsınmaz, eşsiz bir payı vardır. Son olarak, ellerinizin arasındaki bu kitabın kızım Hatice Sahra’ya ve onun kuşağına daha iyi bir dünya bırakmamıza mütevazı bir katkı olmasını temenni ediyorum.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	VII
İçindekiler	IX
Kısaltmalar.....	XI
Giriş.....	1
I. İnsan Hakları ve Felsefi Hinterlandı.....	7
A. İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi	7
1. İnsan Hakları Nedir?.....	7
2. İnsan Haklarının Düşünsel Kökenleri.....	15
3. İnsan Hakları Hukukunun Tarihsel Gelişimi.....	21
B. İnsan Hakları Düşüncesinin Felsefi Hinterlandı	30
1. Şüphecilik.....	32
2. Hümanizm	37
3. Sekülerizm	44
4. Rasyonalizm	52
5. Bireycilik	58
6. Batı Modernitesinin Dünya Görüşü ve İnsan Hakları.....	65
II. İnsan Haklarının Eleştirisi.....	72
A. İnsan Haklarına Yönelik Eleştiriler	72
1. Marksist Eleştiri	75
2. Postmodernist Eleştiri	82

3. Diğer Eleştiriler: Bentham, Burke, Arendt ve Agamben	88
4. Kültürel Eleştiri	94
B. İslam ve İnsan Hakları	103
1. İslam ve İnsan Hakları Bağdaşır	105
2. İnsan Hakları Düşüncesi İslam'la Çelişir.....	117
3. Değerlendirme	125
C. İnsan Haklarının Kültürel ve İdeolojik Yükü.....	127
1. Mekan ve Zaman: Batı'nın Egemenliği.....	127
2. Bilgi Algısı: Bütün İçeriğin En Küçük Parçalarına Ayrılması	130
3. İnsan-Doğa İlişkisi: Doğanın İçkin Değerden Arındırılması.....	133
4. İnsan-İnsan İlişkisi: Herkesin Herkesle Savaşı	137
a. Toplumun Yapıtışı Olarak Birey.....	137
b. Temel Toplumsal İlişki Olarak Çatışma	139
5. İnsan-Tanrı (Kişi-Ötesi) İlişkisi: Kadir-i Mutlak Devlet ve Ahlakın Ontolojik Zemini	143
a. Modern Dönemin Tanrısı Olarak Devlet	143
b. Ahlakın Altyapısının Çöküşü ve İnsan Hakları	146
6. Değerlendirme	148
Sonuç.....	153
Kaynakça	161

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AİHS	: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
Bkz.	: Bakınız
BM	: Birleşmiş Milletler
Çev.	: Çeviren
HFSA	: Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi
Hız.	: Hazreti
İİBF	: İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
Md.	: Madde
MYO	: Meslek Yüksek Okulu
Syf.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Ve saire

GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz yüzyılda insan hakları dünyanın neredeyse her yerinde sıklıkla başvurulmuş bir referans niteliği kazanmıştır. Bu haklar, devletlerin, toplumların ve hatta toplumsal normların en önemli kriteri olarak değerlendirilmektedir. Adaletin ölçütü, uluslararası meşruiyetin kaynağı ve demokrasinin temel gereği olarak algılanmaktadır. Dünyanın birçok yerinde siyasetçiler, gazeteciler, akademisyenler, hukukçular ve sayısız diğer figür toplumsal ve siyasal nitelikli pek çok konuda insan haklarına değinen, bu hakları temel alan değerlendirmeler yapmaktadır.

İnsan hakları, asli işlevi devletin sınırlandırılması olan hukuki ve etik bir normatif kurgudur. Fakat bu kurgu tarihsel süreç içerisinde bu işlevini aşan bir önem kazanmıştır ve neredeyse tüm diğer normların da ölçütü olan temel bir norm olarak algılanmaya başlamıştır. Adeta, yeryüzündeki dini, ahlaki ya da toplumsal bütün normatif sistemler insan haklarıyla uyumlu olmak durumundadır. Bir kuralın insan haklarıyla çelişmesi itibarsız kabul edilmesi için yeterli bir sebeptir. İnsan hakları devletlerin, toplumların ve toplumsal kuralların değerlendirilmesi için evrensel ve tarafsız bir ölçüt olarak kabul edilmektedir.

Peki bu haklar gerçekten de zımnen iddia edildiği ve fiilen kabul edildiği gibi tarafsız ve evrensel bir etik nitelik taşımakta mıdır? Yoksa kültürel ve ideolojik kabullerden oluşan bir bagajla

yüklü müdür? Öyleyse insan haklarının bu *yükü* tam olarak nedir? Nereelerde belirginleşir, nereelerde etkilidir? Nasıl somutlaştırılabilir? Bu çalışma bu sorular çerçevesinde, bu sorulara cevap arayışı olarak oluşturulmuştur. Çalışmanın ana sorusu, insan haklarının tam olarak hangi açılardan ve ne şekilde bir kültürel ve ideolojik yüke sahip olduğudur. Bu soru kapsamında yapılan araştırmayla insan haklarının içinden çıktığı kültürel ve ideolojik düzlemle sürdürdüğü bağların çözümlenerek deşifre edilmesi hedeflenmektedir.

Kuşkusuz hem Batılı kültürel ve ideolojik zemin hem de insan hakları bu çalışmanın hacmini ziyadesiyle aşan çok geniş bir düşünsel alan teşkil etmektedir. Bu sebeple her iki bakımdan da kapsamın çalışmanın ana sorusuna uygun bir şekilde daraltılarak netleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Bu kapsam belirlemesi sonucunda tüm mevcut tartışmalarıyla güncel ve yaşayan Batılı toplumsal kültür inceleme konusu yapılmamış, bunun yerine insan haklarını özellikle temel niteliklerini kazandığı oluşum sürecinde belirlemiş olan Batılı felsefi hinterlandın analiz edilmesi tercih edilmiştir. Bir diğer ifadeyle, Batılı kültürel ve ideolojik zeminin tespit ve teşhisinde insan haklarını en belirgin şekilde etkileyen modern dönem esas alınmıştır.

Bununla benzer bir şekilde, çalışma boyunca insan hakları kavramıyla klasik haklar ve bu haklara eklenen ikinci kuşak haklara odaklanılmaktadır¹. Yine insan haklarının sahip olduğu

¹ İnsan haklarının kuşaklara ayrılarak kategorize edilmesi ilk olarak 1979 yılında Karel Vasak tarafından gerçekleştirilmiştir. Vasak bu ayırımı Fransız İhtilali'nin üç büyük kavramından ilham almıştır: Özgürlük, eşitlik, kardeşlik. Birinci kuşak haklar klasik haklar olarak da isimlendirilen ve yaşam hakkı, mülkiyet hakkı, ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü gibi haklardan oluşan kişisel ve siyasi haklardır. Eşitlik kavramıyla ilişkilendirilen ikinci kuşak hakları eğitim hakkı, sağlık hakkı, konut hakkı, adil ücret hakkı gibi sosyal ve ekonomik içerikli haklardır. Üçüncü kuşak hakları kardeşlik ya da dayanışma hakları olarak da isimlendirilir ve bu hakların barış hakkı, çevre hakkı, gelişme hakkı gibi haklardan oluştuğu kabul edilir. Bu kategorilendirme hakların ortaya çıktığı tarihsel sıralamayı da belirli

nitelikler bakımından da bu hak gruplarının sahip olduğu varsayılan nitelikler esas alınmaktadır. Dayanışma haklarıyla beraber insan haklarında meydana gelen değişiklikler, ikinci bölümün değerlendirme kısmında da daha ayrıntılı şekilde tartışıldığı üzere, henüz söz konusu değişim süreci tamamlanmadığından ve klasik yaklaşımı önemli ölçüde etkilemediğinden dolayı odak noktasının dışında tutulmuştur. Fakat bu haklar tamamen es geçilmemiş, çalışma boyunca çeşitli vesilelerle bu hak grubuna da tartışmada yer verilmiştir.

Çalışma boyunca kurucu (*constructive*) değil yapısökümcü (*deconstructive*), çözüm üretici (*prescriptive*) değil tespit edici ve betimleyici (*descriptive*) bir yöntem izlenmesi tercih edilmiştir. Çalışma kapsamındaki amacımız insan haklarının sahip olduğu kültürel ve ideolojik yükü tespit ve tasvir etmektir. Tartışmanın ana bağlamı insan haklarının çözümlenmesiyle bu çerçevede tutulacak ve toplumlarımızın insan haklarıyla nasıl ilişki kurması gerektiği gibi daha ileri konulara girmekten kaçınılacaktır.

Türkiye’de insan haklarıyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Fakat bu çalışmaların çok büyük bir kısmının insan haklarını hukuk dogmatığı çerçevesinde ele aldığını söylemek mümkündür. Türkiye’de yapılan çalışmalarda insan hakları genellikle konu hakkındaki ulusal düzenlemeler, uluslararası sözleşmeler ve insan hakları yargısının kararları çerçevesinde teknik bir hukuki mesele olarak ele alınmaktadır. Buna karşılık insan haklarına felsefi ve sosyolojik açıdan yaklaşan özellikle eleştirel literatürün çok daha zayıf olduğundan rahatlıkla bahsedilebilir. Bu çalışma bu eleştirel Türkçe literatüre mütevazı bir katkı sağlama amacı taşımaktadır.

ölçüde karşılamaktadır. Buna rağmen insan haklarının bu ve diğer bütün kategorilendirilmeleri tartışmalıdır ve eleştirilmektedir. Bu çalışmanın araştırma sorusuna doğrudan temas etmediğinden dolayı bu tartışmalara girilmemektedir. Patrick Macklem, *Human Rights in International Law: Three Generations or One?*, **London Review of International Law**, cilt 3, sayı 1, 2015, syf. 1.

Bu kısımda çalışma boyunca kullanacağımız bazı kavramlar hakkında açıklama yapmakta fayda görüyoruz. İnsan hakları tabirini kullandığımız her yerde, çalışmanın ilk bölümünün ilk kısmında daha detaylı bir şekilde açıklayacağımız üzere, ilk kez 18. yüzyılın Batı dünyasında ortaya çıkan ve II. Dünya Savaşı'nın ardından kapsamlı bir pozitif hukuk alanına dönüşen özel nitelikli normatif bir bütün kastedilmektedir. İnsan hakları düşüncesi tabiriyleyse bu hakları, niteliklerini, kapsamlarını ve detaylarını içeren genel düşünsel çerçeve ifade edilmektedir.

İnsan haklarını irdelerken başvurduğumuz felsefi hinterland, referans çerçevesi, kültür ve paradigma kavramlarının hepsini yakın anlamlarda kullanıyoruz. Bütün bunlarla kastımız bir olguyu ortaya çıkaran, besleyen ve destekleyen açık ya da üstü görece örtülü kabuller silsilesi, yaşayış, inanış ve düşünüş çeşitleridir². Dünya görüşü ya da *weltanschauung* ileyse bir olgunun içerdiği ve taşıdığı kabuller, yaşayış, inanış ve düşünüş çeşitleri anlatılmaktadır. Çalışma boyunca bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanılabilir.

Çalışma iki bölümden oluşacak şekilde planlanmıştır. "İnsan Hakları ve Felsefi Hinterlandı" başlıklı ilk bölüm iki kısıma ayrılmıştır. İlk kısımda insan hakları tabiriyle kastedilenin ne olduğu netleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda insan haklarının düşünsel kökenleri ve insan hakları hukukunun gelişimi inceleme konusu yapılmaktadır.

² Balı, kültürün en geniş anlamda "tüm bir yaşam biçimi, düşünce ve inanç sistemi" olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Balı'ya göre "Dil, din, ırk, tarih gibi unsurların birbirinden belirgin çizgilerle ayırdığı farklı insan gruplarının gelenek-görenekten başlayıp, siyasal sistemlerinden, hukuk, ekonomi ve eğitim sistemlerine, edebiyattan sanata, boş zamanları değerlendirme alışkanlığından, dinsel törenlere varıncaya kadar pek çok alanda kendilerine özgü davranış modelleri, gelenek ve sosyal kurumlar geliştirmesi" kültür kavramı içinde değerlendirilmelidir. Ali Şafak Balı, **Çok kültürlülük ve Sosyal Adalet**, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001, syf. 190.

Aynı bölümün “İnsan Hakları Düşüncesinin Felsefi Hinterlandı” başlıklı ikinci kısmı modern Batı medeniyetine ilişkin mütevazı bir çözümleme denemesidir. Şüphecilik, hümanizm, sekülerizm, rasyonalizm ve bireycilik şeklindeki beş felsefi eğilim üzerinden gerçekleştirilen analizde insan haklarının sahip olduğu kültürel altyapıyı teşhis etmek amaçlanmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünün başlığı ise “İnsan Haklarının Eleştirisi”dir. Üç kısımdan oluşan bu bölümün “İnsan Haklarına Yönelik Eleştiriler” başlıklı ilk kısmında insan haklarına tarihsel süreç içerisinde yöneltilen Marksist, postmodernist, kültürel eleştirilerin ve insan haklarına yöneltilmiş diğer bazı eleştirilerin aktarılarak tartışılması yoluna gidilmiştir.

İkinci bölümün “İslam ve İnsan Hakları” başlıklı ikinci kısmında ise Türkiye’nin mevcut toplumsal kültürünün oluşmasında büyük pay sahibi olan İslam düşüncesiyle insan hakları arasındaki ilişki tartışılmaktadır. Bu tartışma kapsamında İslam’ın insan haklarıyla bağdaştığına ilişkin görüşlerle İslam ile insan haklarının çelişki içinde olduğuna yönelik yaklaşımlar karşılaştırmalı şekilde incelenmektedir.

İkinci bölümün son kısmı olan “İnsan Haklarının Kültürel ve İdeolojik Yükü” başlığında ise bu eleştirilerden de beslenerek insan haklarının genelde Batı kültürüyle özelde ise liberalizmle ilişkisi beş büyük kategori çerçevesinde somutlaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu kapsamda; insan hakları, Galtung’un kategorizasyonundan ve tespitlerinden yararlanılarak³ Batı modernitesinin sahip olduğu mekan, zaman, bilgi algısı ve insan-doğa, insan-insan ve insan-tanrı ilişki modeli dolayımında tartışma konusu yapılmaktadır.

Bu bağlamda, birinci bölüm boyunca öncelikle insan haklarının ne olduğu tayin edilmeye, ikinci olarak da bu hakların içinden çıktığı Batı kültürü tasvir edilmeye çalışılmaktadır. İkinci

³ Johan Galtung, **İnsan Hakları: Başka Bir Açıdan Bakış**, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013.

ci bölümde ise bu haklara yöneltilmiş eleştirilerin tartışılması ve insan haklarının çözümlenmesi yoluyla, birinci bölüm boyunca tartışılan insan haklarıyla Batılı kültürel ve ideolojik zeminin ilişkileri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Sonuç bölümünde ise yürütölen bütün tartışma toparlanarak özetlenmekte ve ulaşılan sonuçlar paylaşılmaktadır.

I. İnsan Hakları ve Felsefi Hinterlandı

A. İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi

İnsan hakları söyleminin toplumsal karşılığı hakkında bir tartışma yürütebilmek için öncelikle insan hakları tabiriyle neyin kastedildiğinin netleştirilmesi gerekmektedir. Akademisyenlerden, gazetecilere, politikacılardan sivil toplum mensuplarına ve çeşitli uluslararası aktörlere kadar epeyce geniş bir kitle tarafından kamuoyuna açık bir şekilde sıklıkla kullanılan bir kavram olmasına rağmen ve hatta belki de biraz da bundan dolayı, en azından bu çalışma bağlamında insan haklarıyla kastedilenin tam olarak ne olduğu konusu özellikle çerçevelenmeye muhtaç görünmektedir.

Çalışmanın hemen başındaki bu bölümde insan hakları düşüncesi bağlamında insan haklarının ne olduğu ve bu hakların kuramsal ve hukuki derinliği tartışılmaktadır. Bu çerçevede öncelikle temel niteliklerinden yola çıkılarak insan haklarının kapsamlı bir tanımı yapılmaktadır. Bu tanımın ardından ana akım bir yol takip edilerek insan haklarının düşünsel gelişimi nakledilmektedir. Son olarak insan haklarının hukuki ve tarihsel gelişimi özetlenmektedir.

1. İnsan Hakları Nedir?

Türkçede çok yaygın bir biçimde kullanılan iki kelime olan insan ve hak kelimeleri bir isim tamlaması olarak bir araya gelip *insan hakları* olarak kullanıldığında özel bir normatif bütüne referans vermeye başlar. Bu şekildeki bir kullanım *insanların hakları* aleladeliliğinden çıkarak, insanların sahip olduğu varsayılan bazı nitelikli hakları barındıran, tarihsel, kültürel ve kuramsal derinliği olan bir hukuk, siyaset ve ahlak teorisine atfı yapar.

Peki nedir insan hakları? İleride derinleştirmek üzere giriş seviyesinde bir insan hakları tanımı şu şekilde yapılabilir: İnsan hakları, insanların yalnızca insan olmalarından dolayı sahip

oldukları ve insan onurunu korumaya yönelik haklar bütünüdür⁴. İnsan onuru insan haklarını tanımlarken en sık başvurulacak yardımcı kavramlardan biridir. Buna göre, insan hakları insan onurunun korunması için mevcut olan haklar bütünüdür⁵. İnsan onuruysa her bir insanın insan olmaktan kaynaklı olarak sahip olduğu değerdir.

İnsan haklarının en karakteristik özelliklerinden biri birey-devlet ilişkilerinin düzenlenmesine odaklanmış olmasıdır. Bu haklar temel olarak bireylerden devlete yönelik talepler şeklinde görünüm kazanmaktadır⁶. Bunun anlamı, insan haklarının iktidarın sınırlandırılmasında kullanılan mekanizmalardan biri olmasıdır. Dolayısıyla insan haklarının temel işlevinin her bir insanın sahip olduğu değerden dolayı bireylerin dış sınırlandırmalara karşı korunması olduğundan bahsetmek mümkündür.

İnsan hakları düşüncesi ve bu düşüncenin ürünü olan insan hakları -en azından- menşei itibarıyla Batıdır ve 18. yüzyılın Batı dünyasında ortaya çıkmıştır. Doğal olarak içinden çıktığı

⁴ İlyas Doğan, İnsan Hakları Hukukunun Temel Kavramları ve Özellikleri, **İnsan Hakları Hukuku** içinde, Editör: İlyas Doğan, Ankara: Astana Yayınları, 2015, syf. 59.

⁵ İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin giriş kısmında bu hakların insan onurunu sağlamak amacıyla kabul edildiği ifade edilir. Rona Aybay, **Açıklamalı İnsan Hakları Evrensel Bildirisi**, Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2006, syf. 11. Donnely, insan onuru kavramının bütün kültürlerde yer aldığını ifade eder. Ona göre başka kültürlerin insan hakları anlayışından bahsedildiğinde genelde yapılan insan onuru ile insan haklarının birbirine karıştırılmasıdır. Her toplumda insan onurunu korumak üzere şekillendirilmiş çeşitli mekanizmalar mevcuttur. İnsan hakları insan onurunu korumaya yönelik Batı kaynaklı ve özel nitelikli normatif bir kurgudur. Jack Donnely, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, Ankara: Yetkin Yayınları, 1995, syf. 57-58.

⁶ Burada dikkat edilmesi gereken şey bireye karşı toplumun çıkarlarının çoğu kez devlet üzerinden ifadelendiğidir. Dolayısıyla her ne kadar özellikle liberal literatürde insan haklarının delici okları devlete dönük resmedilse de insan hakları bireyleri topluma karşı koruyan bir niteliği de haizdir. İlerleyen kısımlarda konu hakkındaki tartışma derinleştirilmektedir.

zaman ve zemine doğrudan bağlarla bağlıdır. İnsan haklarının evrensel olduğunu öne sürenler de bu somut gerçekliği açıklıkla kabul etmektedir. İnsan hakları dediğimizde Batı kaynaklı bir normatif kurgudan bahsettiğimiz konusunda neredeyse tam bir mutabakat mevcuttur⁷.

Peki bu insan haklarını daha somut bir şekilde nasıl tarif edebiliriz? Konunun netleşmesi için bu hakların ayırıcı vasıflarına odaklanmak yararlı olacaktır. Elbette bu haklar hala geniş ve güncel bir tartışma alanıdır ve bundan dolayı bu vasıflar hakkında bir çerçeve çizmeye çalışmak bu tartışma içerisindeki bazı fikirleri diğerlerine yeğlemeyi icbar eder. Fakat yine de özellikle konu hakkındaki geniş bilimsel ve felsefi literatürden ziyade ana akım hukuk metinlerine doğru eğilen bir yaklaşım, bizi insan haklarının temel nitelikleri ve özlü bir tarifi konusunda daha geniş bir mutabakatla karşılaştıracaktır.

Literatürde insan haklarının sahip olduğu kabul edilen özel nitelikler insan haklarını “insanların haklarından” ayırmak konusunda tartışmasız şekilde yol göstericidir. Özellikle Türkçe literatürde, insan hakları olarak kabul edilen hakların geri kalan haklardan ne bakımlardan ayrıldığını göstermek için bu niteliklerin titizlikle sayılması yoluna gidilmektedir. Çeşitli kaynaklarda birtakım küçük farklılıklar gösteren ve tarafımızca daha sonra tartışılacak olan bu nitelikler evrensellik, doğuştan kazanılma, toplum öncesi olma, mutlaklık, vazgeçilmezlik, bireye ait olma, çoğunlukla özgürlük hakkı olma, temel hak olma, devlete karşı ileri sürülen iddialar niteliğinde olma şeklinde sayılmaktadır⁸.

⁷ Bülent Tanör, **Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu**, İstanbul: BDS Yayınları, 1991, syf. 11.; Galtung, syf. 35.; Mustafa Erdoğan, **İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku**, Ankara: Orion Kitabevi, 2016, syf. 59. Abdullahi A. An-Na'im, *The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion, and Secularism*, **Human Rights and Responsibilites in the World Religions** içinde, Editör: Joseph Runzo, Nancy M. Martin ve Arvind Sharma, Oxford: Oneworld, 2003, syf. 31. vd.

⁸ Burada verilen liste insan haklarının doğal hukuka dayalı şekilde türetil-

Evrensellik, insan haklarının en tartışmalı niteliklerinden biridir. Hakim olan görüşe göre, insan hakları evrenselidir: Bütün insanlar için her yerde ve her zamanda istisnasız bir şekilde geçerlidir. Kültürel farklılıklar insan haklarından bağışıklığı getirmez. İnsan hakları belirli bir zaman dilimine ya da mekana sıkıştırılarak anlaşılamaz. Bu haklar, tarihin başından bu yana dünyanın her tarafındaki insanların sahip oldukları varsayılan haklardır.

Yine insan haklarının doğuştan kazanıldığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla, bu haklar hukukun tanınmasına bağı olan ve sonradan kazanılan haklardan farklıdır. İnsan hakları toplumdan önce gelir; yani teorik olarak bir toplum yokken de her bir birey bu haklara sahiptir. Mutlaktır; dolayısıyla hiçbir ödeve ya da insan olmaktan başka bir şarta bağlanması kabul edilemez. Vazgeçilmezdir; insanlar kendi istekleriyle dahi bu temel haklardan vazgeçemezler. Dolayısıyla literatürde çizilen çerçevede bu haklar; insanın iradesini de aşan, soyut bir insan onurunu korumaya odaklanan haklar olarak anlaşılmaktadır⁹.

İnsan haklarının bir diğer niteliğı bireylere tanınan haklar olmasıdır. Bu haklar, üçüncü kuşak haklar istisna tutulursa, teker teker her bir bireyin haklarıdır. Hak sahibi olabilen tek özne bireydir ve yalnızca bireyler insan haklarına sahip olabilir¹⁰. Diğer

mesinin sonucunda ortaya çıkan niteliklerden oluşmaktadır. Hakların kaynağına ilişkin başka bir teorinin kabulü durumunda bu nitelikler değişebilmektedir. Ama konuya ilişkin literatürde insan haklarının doğal hukuk üzerinden türetilmesi ve özellikle Türkçe literatürde hakların niteliklerinin de burada listelendiğı şekilde gösterilmesi önemli bir yaygınlık kazanmıştır. Bkz. Erdoğan, syf. 105-120.; İnsan Hakları Başkanlığı Başbakanlık, **İnsan Hakları**, Ankara: Başbakanlık, 2006, syf. 19-25. ve Abdulkadir Çüçen, **İnsan Hakları**, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, syf. 48.; Doğan, syf. 51-54. vd.

⁹ Halil Kalabalık, **İnsan Hakları Hukuku**, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015, syf. 39.

¹⁰ Özellikle literatürde üçüncü kuşak insan hakları ya da dayanışma hakları olarak anılan insan haklarının gelişmesiyle beraber bu nitelik kısmen gev-

yandan, insan hakları çoğunlukla özgürlük tanıyıcı haklardır. Medeni ve siyasal haklar olarak isimlendirilen ilk kuşak haklar özgürlük verici nitelikli olmakta ortaklaşır. Bu haklar devlete müdahale etmeme yükümlülüğü yüklemektedir. İnsan hakları aynı zamanda temel haklar olarak kabul edilmektedir. Bunun anlamı, insan haklarının geri kalan bütün hukuk normlarının üstünde olmasıdır.

İnsan haklarının son spesifik niteliği ise yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olarak kabul edilmeleridir. Bu teknik yaklaşım bakımından -söz gelimi- insan hakları ihlali doğuran bir öldürme vakasında yaşam hakkını ihlal eden taraf fiili icra eden değil, öldürülen kişiyi koru(ya)mayan devlettir¹¹. Bu durum iki sonuca sebebiyet verir: Bu hakları yalnızca devlet ihlal edebilir ve ihlal edilmesini yalnızca devlet engelleyebilir. Bunun doğal bir sonucu olarak, insan hakları aslında temel işlevini devletin sınırlandırılması çabasının bir parçası olmakta gösterir.

Sayılan bu temel niteliklerinden hareketle insan hakları düşüncesine göre insan haklarının ne olduğuna dair daha detaylı bir tanım yapmak mümkün görünmektedir. Buna göre, insan hakları; toplumdaki kaynaklanmayan, bireylerin doğuştan kazandığı, yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen ve çoğunlukla özgürlük verici bir görünümde olan mutlak, vazgeçilmez, evrensel, temel nitelikli haklar bütünüdür.

Elbette bu tanımın içerisinde yer alan niteliklerin önemli bir kısmı tartışma konusudur. İnsan haklarının evrensel nitelikte olması kültürel görecelik iddiaları çerçevesinde reddedilmek-

şmiştir. Fakat bu gevşeme insan haklarının temel karakterindeki bireyciliği es geçmemizi sağlayacak kadar ciddi ve etkili değildir.

¹¹ Kuşkusuz bu yaklaşım teknik bir yaklaşımdır. Bir defa -yine söz gelimi- yaşam hakkının varlığını içeriğiyle birlikte kabul ettikten sonra bu hakkın yalnızca devlet tarafından ihlal edilebileceğinin ifade edilmesi sağduyuyla çalışmaktadır. Nitekim bu klasik ve teknik yaklaşıma karşı insan haklarının geri kalan bütün insanlar için de yükümlülükler yüklediğine ilişkin anlayışlar gelişmektedir. Doğan, syf. 51-52.

tedir. Bu hakların toplum öncesi olması ise ancak toplumdan önce bir durumun var olduğunu varsaymakla mümkün olabilir ki bu dahi muhaldır. İnsan haklarının bireylerin hakları olarak anlaşılması bireyciliğin dışavurumu olarak kabul edilmektedir ve bireyci olmayan grupların eleştirisiyle karşı karşıyadır.

Çoğunlukla özgürlük verici olma niteliğı de bu hakların burjuva sınıfının koruyucu zırhı olarak işletilmesi iddialarına kaynaklık teşkil eden niteliklerden biridir. Bu hakların yalnızca devlete karşı ileri sürülebilmesi kültürel bir tercih olarak tartışma konusu edilmektedir. Hakların mutlaklığı da gerçeklikle uyuşmadığı için eleştirilmektedir. Fakat bütün bunlara rağmen sayılan nitelikler çerçevesinde geniş bir mutabakatın mevcut olduğundan bahsetmek mümkündür.

Böylece “Nedir bu haklar?” sorusunun cevabı önemli ölçüde netleştirilmiş oldu. Son olarak insan haklarını içerikleri üzerinden daha da somutlaştırarak ifade etmekte fayda bulunmaktadır. Bu sayede nitelikleri üzerinden çerçevelemeye çalıştığımız insan haklarının içerikleri de belirginleşmiş olacaktır. Hakları sayarken kullanılabilir makul yollardan birisi geniş katılımli uluslararası insan hakları belgelerinden yardım almak olacaktır. Kuşkusuz bunlardan en önde geleni 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’dir. Beyanname’de tüm insanlığın sahip olduğu insan hakları arasında yaşam hakkı, kölelikten korunma hakkı, işkenceden korunma hakkı, hukuki ehliyet hakkı, kanun önünde eşitlik hakkı, adil yargılanma hakkı, masumiyet karinesi ve özel yaşama sayğı hakkı gibi haklara yer verilmektedir.

Bir diğer geniş katılımli referans belge olan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nde ise yaşam hakkı, işkence yasağı, kölelik ve angarya yasağı, özgürlük ve güvenlik hakkı, adil yargılanma hakkı, kanunsuz ceza olmaz ilkesi, özel hayata ve aile hayatına sayğı hakkı, düşünce, vicdan ve din özgürlüğü, ifade özgürlüğü, toplantı ve dernek kurma özgürlüğü, evlenme hakkı, etkili başvuru hakkı, ayrımcılık yasağı gibi haklar yer almaktadır.

Her iki belgeden yardım olarak sayılan tüm bu haklar klasik haklar olarak isimlendirilen haklardır. Bunun yanında, sosyal ve ekonomik haklara örnek olarak yine 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde kendisine yer bulmuş olan çalışma hakkı, sağlık hakkı, eğitim hakkı, beslenme hakkı, konut hakkı, eğitim hakkı, sosyal güvenlik hakkı gösterilebilir. Son olarak literatürde üçüncü kuşak haklar ya da dayanışma hakları olarak isimlendirilen yeni ve başka bir hak grubuna da işaret etmek gerekmektedir. Bu hakların dahil olduğu önemli uluslararası belgelerden biri olan Afrika İnsan ve Halkların Hakları Şartı'nda sayılan dayanışma haklarının arasında; halkların kendi kaderini tayin hakkı, insanlığın ortak mirasından yararlanma hakkı, barış hakkı, güvenlik hakkı, çevre hakkı gibi haklar yer almaktadır.

Dikkat edilmelidir ki burada işaret edilen ve çalışma boyunca temel alınacak olan insan haklarının içerik ve niteliğine ilişkin bu çerçeve nihai ve tek form değildir. Bir defa, çizmeye çalıştığımız bu niteliksel çerçeve insan haklarını doğal hukuk düşüncesinden geliştiren yaklaşımlara mahsustur. Diğer yandan bu yaklaşımlar için bile tam bir mutabakatın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Üstelik insan hakları gerçekten de gelişim halinde olan bir sistemdir. Bir kısmı bu çalışmada tartışılacak olan pek çok sistem içi ve sistem dışı eleştiri çerçevesinde gerek yeni hak kategorilerinin ortaya çıkmasıyla, gerek mevcut kategorilerde yer alan hakların çeşitli yorumlama faaliyetleri çerçevesinde revizyonuyla insan hakları hem içerik hem nitelik bakımından gelişimini sürdürmektedir.

Bu başlığın ilk cümlelerinde insan haklarının sonuçta bir hukuk, siyaset ve etik kuramı olduğundan bahsedilmişti. Bu çalışmanın bağlamı gereği bunlardan üçüncüsü yani insan haklarının etik bir teori olması ayrıca önem taşımaktadır ve açıklanmaya muhtaçtır. İnsan hakları, yalnızca devlet ile toplum ilişkilerini düzenleyen sosyo-legal bir kurgu değildir. İnsan hakları hakkındaki tartışmaları çok daha önemli hale getiren esas durum, bu

hakların günümüzde bir çeşit ahlaki üst norm ve kriter olarak da algılanmasıdır¹².

Günümüzde insan hakları çok yüksek bir ahlaki otoriteye sahiptir. Ignatieff, nobel ödüllü Yahudi yazar Elie Wiesel'in insan haklarını dünya çapında seküler bir din olarak, başka bir nobel ödüllü yazar Nadine Gordimer'in ise *"temel belge, mihenktaşı, insan davranışını yönlendiren diğer tüm öğretilerin özeti niteliğindeki insanlık öğretisi"* olarak tanımladığını aktardıktan sonra eklemektedir: *İnsan hakları başka hiçbir şeye inanmayan seküler bir kültürün en mühim inanç esası olmuştur*¹³.

Konu hakkında eleştirel bir yaklaşım geliştiren Douzinas ise *"felsefenin ve hukuk kuramının en soylu yaratımı"*¹⁴ olarak algılandığını ifade ettiği insan haklarının klasik hukuk disiplini aşan sosyal, siyasi ve etik önemini şu sözlerle vurgulamaktadır:

Dünya ölçeğinde yeni bir ideal galebe çalıyor: İnsan hakları. İnsan hakları sağla solu, dinle devleti, devlet adamıyla isyancıyı, gelişmekte olan ülkelerle Hampstead ve Manhattan liberallerini bir araya getiriyor. İnsan hakları; baskı ve zulümden kurtulmanın şiarı, evsiz yurtsuzların sloganı, devrimci ve muhaliflerin siyasal programı haline geldi. ...Modernitenin ideolojik muharebesini kazanan insan hakları oldu. Evrensel olarak uygulanırılık sağlanmasının ve nihai zaferin yalnızca bir zaman ve birkaç inatçı rejimin zamanın ruhuna intibakı meselesi olduğu görülüyor. İnsan haklarının zaferi, Aydınlanma vaadinin, akıl yoluyla özgürleşmenin gerçekleştirilmesidir. İnsan hakları, ideolojilerin sonu ve

¹² Mordecai Roshwald, The Concept of Human Rights, **Philosophy and Phenomenological Research**, cilt 19, sayı 3, 1959, syf. 356.

¹³ Michael Ignatieff, **Human Rights as Politics and Idolatry**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001, syf. 73-74.

¹⁴ Coustas Douzinas, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları**, Ankara: NotaBene Yayınları, 2016, syf. 74.

yenilgilerin sonrasındaki ideoloji, daha moda tabiri ile 'tarihin sonu'ndaki ideolojidir¹⁵.

Ignatieff ve Douzinas'ın vurguladığı gibi, içinde bulunduğumuz çağda insan hakları salt bir hukuk teoremi değildir. Kapsamlı bir toplumsal ve siyasal önem kazanmış, ahlaki bir çatı norma dönüşmüş ve ahlakın bir standartı haline gelmiştir¹⁶. Akbaş'ın deyimiyle, "her din ve düşüncenin kendisini ayarlamak, kendisini uydurmak durumunda olduğu"¹⁷ bir normatif sistem olarak görülmektedir. Soğuk bir hukuki vasıttan çok, devletleri ve hatta kültürleri belirleme iddiasında bulunan ahlaki bir temel normdur¹⁸. Bu çalışma kapsamındaki tartışma da yoğun oranda insan haklarının bu niteliği sebebiyle ve bu niteliğinin etrafında birilmektedir.

2. İnsan Haklarının Düşünsel Kökenleri

Tarihteki en büyük sıçramalar dahi geçmişle tam bir kopuş yaşayamaz. İnsan medeniyetinin geçirdiği bütün değişim ve gelişimler kaçınılmaz bir şekilde geçmiş ve gelecek arasında bir çeşit süreklilik ve irtibat ilişkisi kurmaktadır. Doğal olarak insan hakları düşüncesi de bu tarihi gerçeklikten bağımsız değildir ve yine doğal olarak insan hakları fikrinin de tarihsel ve kuramsal bir derinliği söz konusudur.

Bu başlık altında insan hakları düşüncesinin kuramsal kökenleri ikiye ayrılarak gösterilmeye çalışılmaktadır. İlk olarak, insan hakları düşüncesiyle daha dolaylı şekilde ilişkilendirilmiş olan

¹⁵ A.g.e.

¹⁶ Muhsin Akbaş, *Lingua Franca'dan Lingua Sacra'ya: İnsan Hakları Sistemi Küresel Sekülerizmin Amentüsü mü?*, **İnsan Hakları ve Din Sempozyumu** içinde, Editör: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010, syf. 274.

¹⁷ A.g.e.

¹⁸ Mehmet Birsin, **İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı**, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, syf. 52.

uzak geçmişteki bazı gelişme ve yaklaşımlardan bahsedilmektedir. Bunun ardından ise bugünkü anlamıyla insan haklarının ortaya çıkmasına daha doğrudan katkı sunan modern aşamalar aktarılmaktadır. Bu aşamalar hakkında detaylı bir aktarımda bulunmak değil çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yürütülecek tartışma için zemin teşkil edecek kadar ve insan haklarına ilişkin temel bir çerçeveye sahip olmaya hizmet edecek ölçüde bir tartışmanın yürütülmesi amaçlanmaktadır.

Konu hakkında kalem oynatan pek çok kişi insan hakları düşüncesinin tarihi kökenlerini kadim medeniyetlere kadar gerileyen geniş bir perspektifle ele almayı tercih etmiştir. Daha dar yaklaşımlar Yunan ve Roma antikitesine müracaat etmekle yetinirken, tartışmayı daha evrensel bir yerden ele alan yazarlar ise insan hakları düşüncesinin kuramsal arka planını antik Çin, Hint ve Mezopotamya medeniyetlerine kadar taşımaktadır¹⁹.

Donnelly, insan onurunun yeryüzündeki bütün kültürlerde o ya da bu şekilde tanınmış ve korunmuş olduğunu ifade etmektedir²⁰. Diğer yandan, aynen iktidarın kendisi gibi, sınırlandırılmasına yönelik çaba da evrensel bir olgudur. İktidardan meydana gelen baskının, eşitsizliğin, adaletsizliğin yaşandığı her tarihsel kesitte bunlara karşı geliştirilen özgürlük ve adalet taleplerinin belirli bir kuramsallaşmaya kavuşacağı açıktır. İnsanlık tarihinde yer alan bu “adaletsizlik karşıtı” kuramsallaştırmaların modern anlamda insan hakları düşüncesiyle akraba olan kimi yönlerinin bulunduğu da aşıkardır. Fakat yine de bu yöndeki her gelişmeyi insan haklarının tarihsel uzanımı olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir.

İnsan hakları özü itibariyle doğal hukuk geleneğinin bir uzanımı veya sapmasıdır. Doğal hukuk yaklaşımına göre ve Weyl’in ifadesiyle yeryüzünde “Mutlaka adil olmayabilecek yü-

¹⁹ Örnek olarak bkz. Şeref Ünal, İnsan Haklarının Tarihi, Felsefi ve Hukuki Temelleri, **Ankara Barosu Dergisi**, sayı 1, 1994, syf. 44-46.

²⁰ Donnelly, syf. 57-58.

rürlükteki hukuk ile mutlaka yürürlükteki hukuk olmayabilecek adil olan hukuk²¹ bulunmaktadır. Bunlardan ilki pozitif, diğeri doğal hukuktur ve adaletin temeli bu ikinci hukuka tabi olmaktadır. Çeşitli doğal hukuk akımlarında bu dünyevi otoriteleri aşan ideal hukukun kaynağı farklılık göstermektedir²². Akıl, tabiat, insanın kendi tabiatı ya da bizzat Tanrı bu hukukun kaynağı olarak kabul edilebilmektedir. Ortak olan nokta, halihazırda mevcut bulunan ve herhangi bir şekilde tespit edilebilen²³ bu ideal hukukun varlığına ve üstünlüğüne duyulan inançtır.

Doğal hukuk düşüncesi birçok farklı kültürde gözlemlenebilmektedir ve Crowe, bir fikir olarak doğal hukukun felsefenin kendisiyle yaşıt olduğunun söylenebileceğini ifade etmektedir²⁴. İnsan hakları düşüncesi aslında Batı düşüncesini de aşan bu tarihsel geleneğe yaslanmaktadır. Dolayısıyla, insan haklarının kuramsal köken ve akrabaları konusundaki bir araştırma dünyanın her yerindeki doğal hukukçu yaygın örneklerden yararlanabilir. Fakat daha odaklanmış bir anlatının Batı medeniyetini daha doğrudan besleyen bir çizgi üzerinden seyrederek türetilmesi mümkündür. Bu başlıkta da böyle bir anlatının kullanılması tercih edilmektedir.

Yunan ve özellikle de Roma antikitesinde doğal hukukun önemli bir karşılığı bulunmaktadır. Antik Yunan medeniyetinde sofistlerle birlikte başlayan süreçle düşüncenin konusu insana dönmüştür. Bir özne olarak insanın yüceltilmesi ve insanın mutluluğu amacının merkezileştirilmesi devletin de yapaylığının,

²¹ Monique Roland Weyl, **Gerçekte ve Eylemde Hukukun Payı**, İstanbul: Konuk Yayınları, 1975, syf. 23-24.

²² Brian H. Bix, Doğal Hukuk: Modern Gelenek, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, cilt 6, sayı 2, 2004.

²³ A.g.e. syf. 294.

²⁴ Michael Bertram Crowe, **The Changing Profile of Natural Law**, The Hague: Nijhoff, 1977, syf. 246.

araçsallığının ve dolayısıyla sınırlandırılabilirliğinin tartışılması-
nı beraberinde getirmiştir²⁵.

Düşüncelerini devlet ile toplumun farklı olgular olarak şekillenmediği bir siyasal zeminde geliştiren Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles'te (M.Ö. 384-322), polis (şehir/devlet/toplum) insandan önce gelen ve insanın neredeyse mutlak bir itaatle bağlanması gereken bir olgudur²⁶. Fakat diğer yandan bu üç düşünürde de pozitif hukuku aşan bir adalet ve yasa fikri mevcuttur. Platon'a göre bir devletin çöküşten kurtulmasının yolu yöneticilerinin yasalara tabi olmasıdır²⁷. Genel ve özel yasa ayrımını yaparak doğal ve pozitif hukuku birbirinden ayıran Aristoteles de erdemli insanların doğal hukuku (genel yasayı) pozitif hukuka (özel yasaya) tercih edeceğini ifade etmektedir²⁸.

Modern insan haklarına giden yolda antik çağın yaptığı en önemli atılımlardan biri devletin kutsanmasına karşı çıkan Stoacı filozoflar tarafından gerçekleştirilmiştir. Devletin kanunlarının üstünde akılla bulunabilecek evrensel bir doğal hukukun bulunduğu ve herkesin esas olarak bu hukuka uymak mecburiyetinde olduğu düşüncesi Stoacıların işlediği en önemli temalardandır²⁹. İdeal yönetimin tek bir dünya devleti olması gerektiğini savunan Sotacılar da bu kozmopolit devletin hukuku olan doğal hukukun temel vurgusu insanların ırk, din, kültür, hür/köle vb. ayrımlar olmadan tamamen eşit olmasında temerküz etmektedir³⁰.

²⁵ Vahap Coşkun, **İnsan Hakları: Liberal Açıdan Bir Tahlil**, Ankara: Liberte Yayınları, 2006, syf. 37.

²⁶ A.g.e. syf. 41.

²⁷ Mehmet Semih Gemalmaz, **Devlet, Birey ve Özgürlük**, İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012, syf. 8-9.

²⁸ Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014, syf. 160.

²⁹ Münci Kapani, **Kamu Hürriyetleri**, Ankara: Yetkin Yayınları, 1993, syf. 18.

³⁰ Ayşe Yavuz, **İnsan Haklarının Kültürel Arka Planına Felsefi Bir Yaklaşım**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sos-

Stoacılık; Çiçero (M.Ö. 106-43), Seneca (M.Ö. 4-M.S. 65), Epictetus (M.S. 50-135) ve Marcus Aurelius (M.S. 121-180) gibi Romalı düşünürler tarafından benimsenerek geliştirilmiştir ve M.Ö. 1. yüzyıldan 4. yüzyıla kadar önemli bir etki oluşturmuştur³¹. Dolayısıyla, pozitif hukuku aşan ve pozitif hukukun da tabi olması gereken adil bir doğal hukuk düşüncesi Roma'nın hukuk ve siyaset hayatında da kuvvetle vurgulanan bir unsurdur.

Roma'nın dağılmasından sonra da bütün fanileri kısıtlayan bir doğal hukuk düşüncesi varlığını korumayı sürdürmüştür. Orta Çağ'da doğal hukuk artık çoğu kez Tanrı'nın iradesi olarak anlaşılmakta ve Papa dahil tüm insanları sınırlandırdığı kabul edilmektedir³². Sözgelimi, Orta Çağ'ın en önemli düşünsel figürlerinden olan ve iktidarın kaynağı için Tanrı'yı işaret eden Thomas Aquinas (1225-1274), yasaları yapma ve uygulama hakkının halka ait olduğunu, halkın aralarından birine bu yetkiyi devretmesiyle siyasi iktidarın oluştuğunu ifade etmekte ve yönetimin üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmediğinde halkın (pasif de olsa) direnme hakkının ortaya çıkacağını belirtmektedir³³. Şüphesiz bu yaklaşım modern insan hakları düşüncesinin ilk emarelerini içinde taşımaktadır.

Fakat bugün kullandığımız anlamıyla insan hakları düşüncesinin oluşmaya başlaması Yeni Çağ'da yaşanan bir gelişmedir. Yeni Çağ'da yaşanan değişimin ilk isimlerinden biri Fransız düşünür Jean Bodin'dir (1530-1596). Görüşlerini kanlı mezhep savaşlarının süregeldiği Fransa'da şekillendiren Bodin, içinde bulunduğu kriz ortamından çıkış arayışının itkisiyle ünlü egemenlik kuramını geliştirmiştir. Bu kurama göre egemenlik mutlak, sürekli, devredilemez ve bölünemezdir³⁴. Egemenliğin bu

yal Bilimler Enstitüsü, 2004, syf.21-22.

³¹ Güriz, syf. 165-166.

³² Gemalmaz, syf. 49.

³³ Coşkun, syf. 65-66.

³⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, Bodin'den Hobbes'a Doğru, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde, Editör: Mehmet Ali Ağaoğlu-

mutlak ve katı tanımının yanında, Bodin'in düşüncesinde -belki kısmen paradoksal biçimde- egemen tanrısal-doğal yasalara da uygun hareket etmek durumundadır. Bodin'e göre egemenin yasaları doğallık hukuk yasalarına mutabık olmak durumundadır ve egemen, insanların özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve barış gibi haklarına saygı duyup bu hakları korumalıdır³⁵. Özetle, Bodin'in düşüncesindeki "mutlak" egemen bile kimi haklar bakımından sınırlandırılmış bir egemenliğe sahiptir.

Yeni Çağ düşünürlerinden Thomas Hobbes (1588-1689) da Bodin'le benzer biçimde güçlü bir devleti temellendirmektedir. Doğa öncesine dair ortaya koyduğu teorik bir kaos haline işaret ederek insanların bir toplum sözleşmesiyle güç kullanma haklarını üçüncü bir kişiye devretmek suretiyle devleti şekillendirdiğini söyleyen Hobbes; güvensizliğin, korkunun, belirsizliğin üstesinden gelen güçlü bir güvenlik devletini kurgulamaktadır. Hobbes kendi sisteminde mutlak egemen devlet olgusunu karşılayan *Leviathan*'ı dizginleyecek ve sınırlayacak bir unsur öngörmemiştir³⁶. Ona göre, devlet sınırlandırılabilir bir olgu değildir çünkü en başta yapılan sözleşmenin tarafı değildir ve sözleşmeye aykırılıktan dolayı suçlanamaz³⁷. Fakat devletin eşit düzeydeki bireylerin rızaya dayalı mutabakatları sonucunda güç kullanma yetkisini üçüncü kişiye devretmeleriyle oluştuğunu söylemesi, devletin meşruiyetinin zeminine insanı yerleştirerek ve devlet fikrinin etrafındaki mistifikasyonu bozarak entelektüel zemini insan hakları düşüncesinin gelişmesi için daha da elverişli hale getirmiştir.

Bu iki düşünürün yanında modern insan hakları düşüncesinin bugünkü halini almasındaki en büyük pay sahibi başka

ları, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, syf. 407-410.

³⁵ A.g.e. syf. 410.

³⁶ Filiz Zabcı, Thomas Hobbes: Devlet ya da "Ölümlü Tanrı"ya Övgü, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde, Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, syf. 452.

³⁷ Ünal, syf. 50.

bir toplumsal sözleşmeci olan John Locke'tur (1632-1704). Diğer egemenlik kuramcılarının aksine, kimi yazarlar tarafından modern insan haklarının ilk geliştiricisi olarak kabul edilen³⁸ Locke'ta doğal haklar ve bireyin özgürlük alanı belirgin bir şekilde resmedilir. Locke'a göre doğa durumunda zaten var olan ve klasik haklar olarak bilinen yaşam-özgürlük-mülkiyet hakları siyasal topluma da doğrudan taşınmıştır. İnsanlar doğa durumundayken ellerinde tuttıkları cezalandırma yetkisini devlete devretmişlerdir³⁹. Dolayısıyla devlet yaşam özgürlük ve mülkiyet haklarını ihlal edemez. Zira toplumdan devraldığı temel yetki ve vazifesi bu hakları ihlal edenleri cezalandırmak üzerinedir. İktidarın meşruiyetinin kaynağı olarak halkı işaret eden Locke, iktidarın sözleşmenin hilafına bireysel haklara dokunmaya kalktığı noktada halkın da iktidara direnerek yasama yetkisini geri almaya hakkı olduğunu savunmaktadır⁴⁰.

Fransız İhtilali'nden hemen sonra yayımlanan tarihin ilk yazılı insan hakları belgesi olan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin (1789) ikinci maddesinde *"Her siyasal topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarını korumaktır. Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir."* ifadeleri kullanılarak adeta Locke'a atıf yapılmış gibidir. İlerleyen insan hakları metinlerinde de John Locke'un tarihsel etkisi kendisini açıkça hissettirmeye devam ettirmektedir.

3. İnsan Hakları Hukukunun Tarihsel Gelişimi

Bu bölümün ilk kısmında insan haklarının nitelikleri üzerinden çerçeve bir tanımı yapılmıştı. İkinci kısımda ise insan hakları düşüncesinin kuramsal arka planına dair kısa bir özetin aktarılması amaçlanmıştı. Bu iki kısımla, insan hakları kelimesini

³⁸ Atilla Yayla, **Liberal Bakışlar**, Ankara: Liberte Yayınları, 2000, syf. 97.

³⁹ Coşkun, syf. 82.

⁴⁰ Niyazi Öktem ve Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul: D&R Yayınları, 2014, syf. 177.

kullandığımızda nasıl bir bütünden bahsedildiğı konusunda bir çerçeve çizilmeye çalışıldı. Bu başlıkta ise insan haklarının hukuki metinler haline gelmesi süreci tarihsel bir süreklilik içerisinde ele alınmaya ve insan hakları hukuku denildiğinde kastedilenin ne olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Bu başlık altında da sadece Batılı anlatıya odaklanmaya özen gösterilmektedir. Kuşkusuz Batı dışı toplumlarda da devleti sınırlandırmaya yönelik çeşitli düşünceler, hukuki kurum ve belgeler şekillenmiş ve yüzyıllar boyunca etkinlik göstermiştir. Diğer yandan bütün medeniyetler birbirleriyle etkileşim içindedir ve insan hakları düşüncesinin arka planında dünyadan izole bir Batılı düşünüşün olduğu da iddia edilemez. Fakat bizim buradaki amacımız önceki başlıklarda somutlaştırdığımız insan hakları hukukunun tarihsel arka planını ve gelişimini göstermektir. Bundan dolayı bu başlık altında Batı dışı toplumlara ve onların ürettiğı kurumlara temas etmeyen Batılı bir gelişim çizgisi takip edilmektedir.

Daha önce de belirtildiğı gibi insan hakları normları yalnızca etik içerikli normlar değildir. Farklı vesilelerle çeşitli hukuki metinlerde yer alarak pozitif hukukun alanına da girmişlerdir. Tarihsel süreç içerisinde aşamalarla oluşan ve epeyce detaylı bir çalışma alanı haline gelen insan hakları hukuku, insan haklarının hukuki bir içerik kazanarak hukuk üzerinden uygulamaya geçtiğı bütün alanları kapsamaktadır.

Birtakım kaynaklarda bu sürecin başlangıcı olarak İngiltere’de ortaya çıkmış hukuki belgeler gösterildiğini görmek mümkündür. Buna göre, 1215 tarihli Büyük Ferman (*Magna Carta*) ve 17. yüzyılda ortaya çıkan Haklar Bildirgesi (*Petition of Rights* - 1628), *Habeas Corpus* Yasası (1679), Haklar Bildirisi (*Bill of Rights* - 1689) insan haklarının hukuk dünyasında kendisine yer bulduğu ilk örneklerdir.

Bunlardan ilki olan *Magna Carta Libertatum*, Kral Yurtsuz John’un derebeyleriyle girdiğı mücadelede yenik çıkmasının

ardından imzalanan bir belgedir⁴¹. Belge içeriğinde kralın feodal beylerden oluşan Genel Meclis'in izni olmadan vergi toplayamayacağı, suç ve cezalar arasında orantı bulunması gerekliliği (md. 20), doğru ve güvenilir deliller olmadan kimsenin dava edilemeyeceği (md. 38), yasalara uygun bir karar olmadıkça kimseye yaptırım uygulanamayacağı (md. 39) gibi düzenlemeler yer almaktadır⁴².

Petition of Rights, Habeas Corpus Yasası ve *Bill of Rights* olarak bilinen diğer hukuki belgelerin üçü de 17. yüzyıl İngiltere'sinde ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki olan 1628 tarihli *Petition of Rights*, kral ile parlamento arasında oluşan siyasi gerilimin ardından Avam Kamarası tarafından hazırlanmıştır. Dönemin iç siyasi dengelerinin zorlamasıyla önce Lordlar Kamarası ve sonrasında da Kral tarafından onaylanarak yürürlüğe giren belge yoğun oranda *Magna Carta*'da belirtilen hakların yeniden vurgulanmasından ibarettir⁴³.

Habeas Corpus Yasası, ismini Anglo-Sakson hukukunun kadim kurumlarından olan ve "vücudu getirmelisin" anlamına gelen *habeas corpus* kelimelerinden almaktadır. *Habeas corpus*, önceleri mahpusların vücut bütünlüklerini sarsacak hukuka aykırı muamelelerle karşı karşıya gelmediklerini göstermek için yargıç karşısına çıkarılmalarını temin etmek gibi mütevazı bir anlam taşıırken, aşama aşama yasadışı ve keyfi hapis cezalarını önlemeye yönelecek şekilde anlam genişlemesine uğramıştır. 1679 yılında parlamentodan geçen *Habeas Corpus* Yasası, aslında önceden beri bilinen ve *Magna Carta*'da da yer alan bu hakkın tekrar vurgulanmasını içermektedir. Bu yasanın ardından daha

⁴¹ İlyas Doğan ve Balkan Demirdal, Tarihsel Süreç Işığında İngiltere'de İnsan Hakları Belgeleri, *İnsan Hakları Hukuku* içinde, Editör: İlyas Doğan, Ankara: Astana Yayınları, 2015, syf. 80.

⁴² Belgenin tam metni ve değerlendirilmesi için bkz. Ersan İlal, *Magna Carta*, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt 34, sayı 1-4, 1968.

⁴³ Doğan ve Demirdal, syf. 85-86.

önceki tarihlerde olduğu gibi daha ileriki tarihlerde de tekrar *habeas corpus* hakkını tespit eden yasalar çıkarılmıştır fakat 1679 tarihli bu yasa İngiliz ekolünde temel hak ve özgürlüklerin savunulması bakımından müstesna bir şöhet kazanmıştır.

İngiltere’de 17. yüzyılda ortaya çıkmış olan bir diğeri hukuki belge 1689 tarihli *Bill of Rights*’tır. Bu yasa da parlamento ile kral arasında yaşanan gerilimden kaynaklı bir şekilde ortaya çıkmıştır ve içerik olarak kralın yetkilerini parlamento lehine kısıtlamaya odaklanmıştır. *Bill of Rights*’la, parlamento bugünün yasama dokunulmazlığına benzer bir çeşit parlamento içi ifade özgürlüğüne vurgu yapmış (md. 9), kralın yargısal kararlar hakkında önden vaatlerde bulunmasını yasaklamış (md. 12), kralın salabileceğı vergilerle alakalı bazı belirlemelerde bulunmuştur (md. 4)⁴⁴.

Daha önce de belirtildiğı üzere, İngiltere’de ortaya çıkan ve en şöhetlileri sayılanlar olan bu yasalar bazı yazarlar tarafından modern insan hakları geleneğinin içerisinde ele alınmaktadır. Gerçekten de sayılan belgeler bazı temel hakların altını çizmektedir. Fakat temel hakların tanındığı her hukuki belgenin insan hakları belgesi olarak değeriendirilmesi doğru olmayacaktır. İnsan hakları terimiyle kastedilen, bu kısmın ilk başlığında da belirtildiğı üzere, doğuştan kazanılma, evrensellik, mutlaklık, üstün nitelikli olma gibi birtakım özel nitelikleri taşıdığı varsayılan haklardır. Bir belgenin insan hakları belgesi olarak kabul edilmesi için, içerdığı temel hakların insan haklarının sahip olduğu niteliklerle donatılmış olması şartını aramak daha gerçekçi bağlantılar kurmanın asgari şartıdır.

Bu bakımdan bakıldığında buradaki belgelerde üstün ve öncelikli olan, insanlığın bütününe hitap eden, evrensel nitelikli, esas olarak devlete karşı ileri sürülebilen ve kişinin sadece insan olmasıyla sahip olduğu temel nitelikli hakların yer aldığından

⁴⁴ A.g.e. syf. 89.; Anıl Çeçen, **İnsan Hakları Rehberi**, Ankara: Bilim Yayıncılık, 1999, syf. 21.

bahsetmek mümkün değildir. Bugün insan haklarına dahil kabul ettiğimiz kimi hakların tespiti mevcutsa bile bu hakların bahsi geçen bağlamda ele alınmıyor olmaları bu metinleri modern anlamda insan hakları metinleri olmaktan alıkoymaktadır. Kapani bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

Bu ferman ve kanunlar, bir takım felsefî prensiplerden hareket ederek, bu prensiplerden çıkarılan ve soyut bir evrensellelikle bütün insanları kavrayan hak ve hürriyetlerin listelerini ihtiva etmiyorlardı. Bunların, “insan” denen varlığın doğuştan devredilmez ve vazgeçilmez tabii haklarla donatılmış olduğu inancından kaynak alan belgeler arasına girmeyeceği muhakkaktır⁴⁵.

Diğer yandan, *Magna Carta* başta olmak üzere, ismi geçen İngiliz metnlerinin tamamı dünya hukuk tarihinde ve özellikle de Anglo-Sakson hukuk geleneğinde uzun yıllar referans olmayı sürdürmüştür. Her ne kadar doğrudan insan hakları metinleri olarak saymak mümkün olmasa da bu metinlerin tarihi çizgi içerisinde kazandıkları şöhretten ve uyandırdıkları etkilerden dolayı kendilerinden sonra gelecek insan hakları metinlerini etkilediklerine dikkat çekmek gerekmektedir⁴⁶.

Bugün kullandığımız terminolojik anlamıyla insan haklarının bir hukuk metni haline dönüşmesi ilk defa Amerikan tecrübesi içerisinde gerçekleştirilmiştir ve bu yöndeki ilk tarihsel belge Virginia Haklar Bildirisidir. Amerikan Kongresi 1776 tarihinde her koloninin kendi anayasasını yapması önerisinde bulunmuş, bu öneriye uyan ilk koloni Virginia kolonisi olmuştur. Virginia kolonisi bu kapsamda hazırladığı anayasasının başına da bir haklar bildirisi eklemiştir. İşte bu haklar bildirisinde insan hakları ilk defa temel felsefi kabulleriyle beraber, görece sistemli bir bütün olarak hukuki/anayasal bir metinde ortaya çıkmıştır.

⁴⁵ Kapani, syf. 42.

⁴⁶ Georg Jellinek, **The Declaration of the Rights of Man and of Citizens**, New York: Henry Holt and Company, 1901, syf. 45.

Söz konusu haklar bildirisinin insan hakları düşüncesiyle doğrudan ilişki kurduğu temel maddesi ilk maddesidir. Bu maddede şu ifadeler kullanılmıştır:

Tüm insanlar eşit derecede özgür ve bağımsız doğarlar. Bir toplum içine girdiklerinde hiçbir anlaşmayla yoksun bırakılamayacakları ve gelecek nesillerinin ellerinden alınamayacak mülk edinme ve mülke sahip olma, mutluluk ve güvenlik arama ve kazanma olanağı sayesinde edindikleri yaşam ve bağımsızlık hakkı gibi doğuştan gelen belli bazı hakları vardır⁴⁷.

Görüldüğü gibi Virginia kolonisinin anayasasında yer alan birinci madde doğrudan doğruya John Locke'un yaşam-özgürlük-mülkiyet ve baskıya karşı direnme şeklindeki doğal haklar formülasyonundan mühlhemdir. Haklar bildirisinin ilerleyen maddelerinde oy hakkı (md. 6), çeşitli unsurlarıyla adil yargılama hakkı (md. 8), cezada adalet ilkesi (md. 9), basın özgürlüğü ve dolayısıyla haber alma hakkı (md. 12) gibi birtakım hakların da düzenlendiği gözlemlenmektedir.

Bu bağlamda, ABD'deki Virginia kolonisinin anayasasının girişine yerleştirdiği bu hükümlerin modern insan hakları düşüncesinin ifadelendiği ilk hukuki belge olduğunun altını çizmek gerekir. İlk defa bu belgede insan hakları üstün, evrensel, soyut nitelikli ve bütün insanları muhatap alan, insanın yalnızca insan olarak doğmasıyla sahip olduğu haklar bütünü olarak kendisine yer bulmuştur. Bu belgenin ardından Kongre'de kabul edilerek yürürlüğe giren 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde de bu bildiride yer alan ilk üç madde neredeyse aynı şekilde muhafaza edilmiştir.

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nden sonra süreç ihtilal Fransa'sıyla devam etmiştir. Fransız İhtilali'yle aynı yılda, 1789'da yayımlanan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'yle

⁴⁷ Alev Alatlı, **Batı'ya Yön Veren Metinler**, cilt III, Nevşehir: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapatokya MYO, 2010, syf. 933.

insan hakları ilk kez bir hukuk metninde kendisine bu derinlik ve açıklıkla yer bulabilmiştir. Giriş bölümünde Beyanname'nin kabul ediliş amacı açıklanırken insan hakları düşüncesi konusunda gösterilen açıklık aşıkardır:

Fransız halkının Ulusal Meclis halinde toplanan temsilcileri, insan haklarının bilinmezlikten gelinmesi, ihmal edilmesi ya da hor görülmesini, kamunun başına gelen felaketlerin ve yönetimlerdeki bozulmaların yegâne nedenleri olarak değerlendirerek, insanın doğal, devredilmez ve kutsal haklarını resmi bir bildiriyle açıklamaya karar vermişlerdir. Böylece bu bildiri, toplumsal bedenin tüm üyelerinin belleğinde her zaman canlı kalarak, onlara hakları ile ödevlerini sürekli anımsatacak; böylece yasama ile yürütme güçlerinin işlemleri, her siyasal kurumun amacı ile her an karşılaştırılabilir olmaları nedeniyle daha fazla saygı uyandıracak; böylece yurttaşların bundan böyle yalın ve tartışmasız ilkelere dayanacak olan dilek ile istekleri, daima Anayasa'nın korunmasına ve herkesin mutluluğunun sağlanmasına yönelecektir⁴⁸.

Beyanname'nin ilerleyen maddelerinde de insan hakları hukukunun felsefi çerçevesi çizilmeye devam edilmiştir:

Madde 1: İnsanlar, hakları açısından özgür ve eşit olarak doğarlar ve öyle yaşarlar. Toplumsal farklılıklar ancak ortak yarara dayandırılabilir.

Madde 2: Her siyasal topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarını korumaktır. Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.

İnsan haklarına dair bu genel çerçevenin ve egemenlik yetkisinin kaynağı ve kullanımına dair bazı ifadelerin yanında,

⁴⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, syf. 217-218.

Beyanname’de bazı temel insan haklarının teker teker belirtilmesi yoluna da gidilmiştir. Yasa önünde eşitlik ilkesi (md. 6), kiş i özgürlüğü ve güvenliği (md. 7), suç ve cezaların yasallığı ve geriye yürümezliği (md. 8), kötü muamele yasağı (m. 9), düşünce özgürlüğü (md. 10), ifade özgürlüğü (md. 11) Beyanname’nin nispeten ayrıntılı biçimde ele aldığı önemli haklardır. Bu hakların yanı sıra, ulusal egemenlik ilkesi (md. 3), vatandaşların yasama iktidarına (md. 6) ve bu iktidarın belirli bir konuda uygulanmasını oluşturan vergilendirme yetkisinin kullanımına katılma (md. 14) hakları gibi haklar da somut olarak sayılma yoluna gidilmiştir⁴⁹.

Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi, uzun bir süreç boyunca teorize edilen ve gelişimini sürdüren modern insan hakları düşüncesinin kendi dönemindeki en olgun dışavurumudur. Beyanname’de insan hakları, bugün kabul ettiğimiz niteliklerine çok yakın bir şekilde tanımlandığı gibi, medeni ve siyasal haklar çerçevesine giren birtakım temel hak ve özgürlükler de teker teker sayılarak tespit edilmiştir. 1791’de kabul edilen yeni anayasa ile bu bildiri hukuki geçerliliğe kavuşmuş ve yaptırım gücüne sahip olmuştur.

Bu gelişmelerin ardından Batılı ülkelerde başlayan ve geniş bir yayılım gösteren anayasacılık hareketlerinde insan hakları da kendisine yer bulmuştur⁵⁰. Tarihsel süreç içerisinde, ikinci kuşak haklar olarak da bilinen sosyal haklar da çeşitli hukuki belgeler üzerinden bir gelişim çizgisi izlemiştir. İnsan haklarının bugün bildiğimiz anlamda hukuki bir bütünlüğe kavuşması ve insan

⁴⁹ Uğur Kara, İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri Kavramı ve Tarihsel Gelişimi, **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri** içinde, Editör: Ayşe Işıl Karakaş ve İlker Gökhan Şen, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013, syf. 17.

⁵⁰ Anayasacılık hareketleri çerçevesinde, bir hukuki metnin anayasa sayılması için devleti sınırlandırması gerektiği ifade edilmektedir. Erdoğan Teziç, **Anayasa Hukuku**, İstanbul: Beta Yayınları, 2009, syf. 142-143. Bu durumun da etkisiyle anayasalarda insan hakları kendisine yaygın bir şekilde yer bulmuştur.

hakları hukukunun ortaya çıkması ise çok daha ileri bir tarihte gerçekleşecektir.

İkinci dünya savaşıyla yaşanan küresel ölçekli yıkım genel- de tüm dünya özelde ise Batılı ülkeler için çok büyük bir travma üretmiştir. Bu travmanın da etkisiyle, galip devletler tarafından kurulan yeni dünya düzeninde, temelde savaşları engellemesi amacıyla öngörülen Milletler Cemiyeti (sonradan Birleşmiş Milletler) aynı zamanda insan haklarının da istikrarlı bir şekilde gündemleştirildiği bir organizasyon olarak tasarlanmıştır. BM Şartı'nın giriş bölümünde insan haklarına, insanın kişi onur ve değerine ve tüm insanların eşit haklara sahip olmasına duyulan inancın yeniden teyit edildiği ifade edilmektedir. Şartın muhtelif yerlerinde de (md. 1/3, md. 13/1-b, md. 55-c, md. 62/2, md. 68, md. 76-c vs.) insan hakları kelimesi bizzat zikredilerek bu vurgu derinleştirilmektedir.

Bu gelişmelerle beraber insan hakları alanı müstakil bir hukuk alanına dönüşmeye başlamıştır. 1948 tarihinde Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından modern insan hakları hukukunun kurucu belgesi ve temel kaynağı olarak kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi kabul edilmiştir⁵¹. Hukuki bağlayıcılığı olmayan bu Beyanname'de insan hakları tam bir sistem içerisinde ve tafsilatlı bir biçimde ifade edilmiştir. 1966 tarihinde BM Genel Kurulu tarafından kabul edilerek imzaya açılan Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi ve Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi yine öne çıkan ve sözleşmenin tarafları bakımından hukuki bağlayıcılığı olan temel insan hakları belgeleri hükmündedir.

Bunların yanında başka pek çok uluslararası bölgesel kuruluş insan hakları alanında çeşitli hukuki belgelerin hukuk dünyasına kazandırılmasına yönelik süreçler yürütmektedir. Kuşkusuz bunlardan en meşhuru Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan

⁵¹ Mehmet Semih Gemalmaz, **Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş**, cilt 1, İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012, syf. 59.

ve 1950’de imzaya açılan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesidir (AİHS). 1961’de imzaya açılan Avrupa Sosyal Şartı da Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan başka bir insan hakları metnidir. Tarihsel süreç içerisinde Amerika ve Afrika kıtasına özgü bazı insan hakları metinleri de hukuk dünyasına kazandırılmıştır.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan hakları düşüncesi ve klasik insan hakları metinleri üzerine yükselen ve insan hakları hukuku şeklinde isimlendirilen müstakil bir disiplin gelişim göstermeye başlamıştır. İnsan haklarının uluslararası anlaşmalar ya da ulusal düzenlemeler yoluyla pozitif hukuk metinlerinde kök salmasıyla ve insan hakları söyleminin tüm dünyada meşruiyetin temel kaynaklarından biri haline gelmesiyle eşgüdüm halinde; insan hakları hukuku da uluslararası sözleşmeler, uluslararası mahkeme kararları ve ulusal düzenlemeleri inceleyen teknik bir hukuk alanı olarak teşekkül etmiştir. İçinde bulunduğumuz yıllarda insan hakları gittikçe büyüyen bir hukuk disiplini olarak varlığını sürdürmektedir.

B. İnsan Hakları Düşüncesinin Felsefi Hinterlandı

Önceki kısım boyunca hukuki bir kuram olarak insan haklarının bir portresi çizildi. Bu bölümdeyse insan haklarının “felsefi hinterlandı” tartışma konusu yapılmaktadır. Felsefi hinterland tabiriyle; dünya görüşü, referans çerçevesi, kültürel altyapı, paradigma, *weltanschauung* gibi kavramlarla ifade edilenlere yakın bir anlam kastedilmektedir: İnsan haklarını ortaya çıkaran, besleyen ve destekleyen üstü görece örtülü kabuller silsilesi, yaşayış, inanış ve düşünüş çeşitleri. Günümüzde dahi insan hakları bu hinterlandtan beslenmeyi ve bu hinterlandı beslemeyi sürdürmektedir. Dolayısıyla bu düşünsel zeminle rabitasının derinlikli ve kalıcı olduğundan kolaylıkla bahsedilebilir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, “Çağımızın insan hakları modeli, bütün kusur ve eksikliklerine rağmen Batılı bir kavramdır

ve Batı'nın tarihsel ve güncel çerçevesinde oluşmuş bir olgudur⁵²." Bu sebeple insan haklarının felsefi hinterlandına yönelik bir araştırma doğrudan doğruya modern Batı düşüncesine, bu düşüncenin gelişimine ve temel parametrelerine yönelmek mecburiyetindedir.

Kuşkusuz Batı düşüncesinde yüzyıllar içinde yaşanan büyük dönüşümü takip ve tasvir etmenin birden çok yolu vardır. Bu yollardan ilk akla gelenlerinden biri kronolojik ve tarihsel bir anlatı kurgulayarak gelişim ve değişim süreçlerini takibe çalışmaktır. Bir diğeri ise çeşitli anahtar kavramları tahlil ve tasvir ederek kendi içinde dinamiklikler barındıran geniş bir portre çizmektir. Çalışmanın bu kısmında insan haklarının içinden çıktığı modern Avrupa kültürünün tasviri için bahsedilen ikinci yöntem kullanılacaktır. Bu tasvir elbette Avrupa'nın kültürel düzlemini dört başı mamur bir şekilde tespit edebilme iddiasında değildir. Daha ziyade Avrupa kültürünün moderniteyle beraber aldığı yeni şeklin kabataslak bir portresinin çizilmesi amaçlanmaktadır.

Avrupa kültürüne dair yapılan tespitlerle bir sonraki bölümde insan hakları düşüncesinin kültürel bagajını tespit etmeye çalışırken kullanılacak zemini inşa etmek amaçlanmaktadır. Dolayısıyla bu kısımdaki belirlemelerin insan haklarıyla kapsamlı ve daha belirgin bir şekilde bağlantılandırılması insan haklarına yönelik eleştirilerin tartışıldığı "İnsan Haklarının Eleştirisi" isimli bir sonraki bölümde gerçekleştirilmektedir. Fakat bu kısmın "Batı Modernitesinin Dünya Görüşü ve İnsan Hakları" isimli son başlığında da tarif edilen bütün bu çerçevenin insan haklarıyla ilişkisi tartışma konusu yapılmaktadır.

İlerleyen satırlarda modern Avrupa kültürünü tarif ederken beş temel felsefi kavramdan yararlanılmıştır: Şüphecilik, hümanizm, sekülerizm, rasyonalizm ve bireycilik. Bütün bu felsefi eğilimler hem tarihsel süreçleri içerisinde hem de ürettikleri değişim çerçevesinde anlamlandırılmaya ve tarif edilmeye

⁵² Tanör, syf. 11.

çalışılmıştır. Bu kapsamda öncelikle Avrupa düşüncesindeki dönüşüm kapasitesinin temel dinamiklerinden biri olan şüphecilik ve ardından Rönesans dönemiyle birlikte insan merkezli evren tasavvurunun oluşmasını temin eden hümanizm aktarılmıştır. Bunların ardından, reform süreciyle beraber tetiklenen ve 19. yüzyılda neredeyse en yüksek noktaya ulaşan sekülerizm, Aydınlanma'yla beraber gelişim göstererek modern Batı medeniyetinin temellerinden birini teşkil eden akılcılık ve son olarak sayılanların özel kıvamlı bir bileşimi olduğu düşünülen bireycilik masaya yatırılmıştır.

1. Şüphecilik

Benzeri tüm köklü düşünsel değişimlerde olduğu gibi, modern Avrupa düşüncesinin oluşumunda da geleneksel dünya görüşüne, bu dünya görüşünden kaynaklanan temel kabullere ve bilgi birikimine karşı takınılan eleştirel tavır önemli bir rol oynamıştır. Bu eleştirel tavır Avrupa düşüncesinin gelişiminde Antik Yunan'da sistematikleştirilmiş olan şüpheciliğin metot temelli bir şekilde istihdam edilmesiyle kuvvetli bir enstrümana kavuşmuştur. Bu anlamıyla 17. yüzyıl Avrupası'nda şüphecilik geçmişten gelen bütün birikimin yeniden tetkik edilmesinin -ve doğal olarak geçmişin müktesebatının bir çeşit elemeye tabi tutulmasının- öncelikle ahlaki gerekçesi fakat esas olarak entelektüel yöntemi olarak tebellür etmiştir.

Türkçede kullanılan şüphe kelimesi Arapça ş-b-h kökünden türetilmiştir. Benzetme anlamındaki teşbih kelimesiyle de aynı kökten gelen şüphe bir şeyin bütün eşyanın içinde ayırıcı nitelikleriyle belirginleşmemesini, geri kalan her şeye benzemesini, ayrı bir bütün olarak var olmamasını ima eder. Dolayısıyla şüpheli olma hali, varlığa dair bir çeşit belirsizliği ve kuşku durumunu ifade etmektedir. Türkçedeki terminolojik kullanımıyla şüphecilik ya da kuşkuculuk ise bunun sistematikleştirilmiş felsefi düşünceleri kasteden formlarıdır.

Kelimenin İngilizcedeki karşılığı olan *skepticism* ise Yunanca düşünmek, değerlendirmek ve şüphe etmek anlamına gelen *skeptomai* kelimesinden türetilmiştir. Beklenileceği gibi, kelimenin etimolojik köküyle kavramın tarihsel arka planının anavatanı aynıdır: Antik Yunan. Yunan düşüncesinde gelişen kuşkuculuğun temellerinde çeşitli filozofların hayatı anlamlandırırken kullandıkları felsefi spekülasyonların birbirleriyle mütemadiyen çelişmesine bir izah getirme çabasının yattığını var saymak doğaldır⁵³.

Yunan düşüncesinde şüpheciliğin ilk örnekleri en az sofistlere kadar götürülerek anlaşılmalıdır. Ama antik Yunan'da bu düşünceyi sistematik bir biçimde inşa eden ilk kişinin Elisli Pyrrhon (M.Ö. 365-275) olduğu bilinmektedir. Düşüncenin ikinci sistematik atağı M.Ö. 3. yüzyılın sonlarıyla 2. yüzyılda gelişim gösteren, Arkesilaos (M.Ö. 315-241) ve Karneades (M.Ö. 214-129) tarafından temsil edilen akademik şüphecilik olarak isimlendirilir. Son olarak, Yunanlı Aenesidemos ve Romalı Sextus Empirikus (160-210) ile bilinen daha yeni bir antik şüphecilik akımından bahsetmek mümkündür⁵⁴.

Her ne kadar, bu akımlardan ilki olan ve Phyrhon (M.Ö. 365-275) tarafından temsil edilenin daha ziyade *ataraxia*'ya (sükunet ve ruh dinginliği) ulaşmayı hedefleyen etik bir teori olduğu açıksa da antik çağdaki ikinci ve üçüncü sistematik septik akımlarda doğru bilginin imkanının profesyonelce inkarı söz konusudur. Antikitedeki bütün bu şüphecilik ortak bir şekilde doğru bilgiye ulaşmanın imkansızlığını işlemekte ve bu yönde çeşitli kanıtlar getirerek dogmatikler olarak tabir ettikleri muarızlarını alt etmeye çalışmaktadır.

⁵³ Harald Thorsrud, **Ancient Scepticism**, Stocksfield: University of California Press., 2009, syf. 2.; John Danvers, **Agents of Uncertainty: Mysticism, Scepticism, Buddhism, Art and Poetry**, New York-Amsterdam: Rodopi, 2012, syf. 94.

⁵⁴ Ahmet Cevzici, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2001, syf. 265.

Bu çabaların modern Avrupa düşüncesinin oluşumunda önemli etkileri olduğu yadsınamaz. Ama şüpheciliğin en büyük etkisi, antikitedeki formunda olduğu gibi bilginin imkansızlığının kabulünden ziyade bilginin değerlendirilmesinde şüpheciliğin bir yöntem olarak istihdam edildiği yeni bir düzlemde kendisini gösterecektir. Avrupa'nın erken modernitesinin en temel unsurlarından biri olan septik yaklaşım; doğru bilginin olup olmadığını sorgulayan epistemolojik bir kuşkuculuk değil, Descartes'la entelektüel sahneye tekrar çıkan ve doğru bilginin ne olduğunu sorgularken kullanılan metodik bir kuşkuculuktur.

Elbette René Descartes'ın (1596 – 1650) metodik şüphesi, şüpheciliğin modern öncesi Avrupa'da ilk ortaya çıkışı değildi. Avrupa'da yaşanan gelişmelerin ardından Kilise'nin temsil ettiği Aristocu temel yaklaşıma muhalif olanlar özellikle Fransa'da septik teorileri tartışmalarda kullanmaktaydı. Descartes'ın yaşadığı çağda da şüpheli düşünceler antik dönem yazınlarından yapılan çeviriler dolayısıyla bilinmekte⁵⁵ ve klasik sisteme karşı bir saldırı aracı olarak kullanılmaktaydı.

Fakat modern Avrupa'nın kurucularından Descartes'ın geri kalan şüphecilerden en önemli farkı kesin bilginin tartışmasız bir şekilde mümkün olduğunu düşünmesiydi. Geliştirdiği meşhur kuşkucu yöntem, klasik septiklerde olduğu gibi kesin bilginin yokluğunu tartışmaya açmaya değil, kesin bilgiyi ararken kullanılacak aracın inşasına odaklıydı. Dolayısıyla vardığı sonuçlar klasik şüpheciliğin tam karşısında yer almakta ve bu şüpheciliğin iddialarının aksine şüphe duymanın kesin bazı bilgilere erişme aracı olarak kullanılmasına eğilmektedir.

Descartes, bunu edindiği tüm bilgileri ve sahip olduğu tüm inançları sorgulamayı temel olarak gerçekleştirmiştir. Bunlara matematiğin doğruları ve hatta Tanrı'nın varlığına dair duyduğu inanç da dahildir. Netice itibarıyla, her şeyden şüphe duyan

⁵⁵ Richard H. Popkin, **The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle**, New York: Oxford University Press, 2003, syf. 144.

kişinin tek bir şeyden şüphe duymayacağı sonucuna ulaşmıştır: Şüphe duymakta olduğundan. Öyleyse, sistematik ve metodik şüphenin kuşkulu kılamadığı tek şey yine kendisi, yani düşünce-
nin varlığıdır. Düşünce ise bir özneyi mecbur kılar. Descartes buradan hareketle bir soba başında düşünürken bulduğu meşhur deyişini ortaya atmıştır: *Cogito, ergo sum*. Yani; düşünüyorum, öyleyse varım. Çünkü Descartes'a göre "ilke olarak, insan bilincinden ve varlığından bizatihi kendisi şüphe edemez. Her şeyden şüphe etse bile şüphe ettiğinden şüphe edemez, yani var ve bilinçli olduğundan"⁵⁶.

Bu meşhur tespit, yani kendisinin varlığından emin olması, Descartes'ın yeniden inşasının ilk aşamasıdır. Bunun ardından Descartes çeşitli çıkarımlar yaparak Tanrı'nın varlığına ve daha önce şüpheli olduğu için elediği kimi bilgi ve inançların de tekrar türetilmesine geçiş yapar. Ulaştığı güvenilir zeminden hareketle ve "açık ve seçik" tümdengelimler yapmak suretiyle bütün bir bilgi birikimini bu temel zemine tutarlıca dayanacak şekilde tekrar inşa eder⁵⁷.

Bu basit fakat tarihsel akıl yürütmenin ardından düşünce-
nin zemini baştan başa bir değişim göstermiştir. Tarihsel süreç içerisinde, devralınan bilgi birikiminin doğrudan kabul edilmesi ayıplanan bir yöntem sayılmaya ve eleştirel düşünce aslı bir gereklilik olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Descartes'ın kendisinden sonrakiler tarafından da tekrar edilen metodik şüphesi, Avrupa düşüncesinin ispatlanamayan unsurlardan aşamalı şekilde arındırılan ve sistematik kritikler üzerinden kendini aşarak ilerleyen yapısının oluşmasındaki önemli dönüm noktalarından birisidir. Kambouchner'in ifadeleriyle:

Bundan böyle felsefi düşünce alanına, tam bir doğrulama gerekliliği girmiştir. Bu nedenle felsefi düşünce,

⁵⁶ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, İstanbul: Kesit Yayınları, 2013, syf. 251.

⁵⁷ Ahmet Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları, 2010, syf. 135.

tüm rasyonel gerçeklikler sistemini kendiliğinden yeniden yaratmak zorunda kalmasa bile, kendi içeriğinin ve kendi işlemlerinin sorumluluğunu radikal biçimde üstlenmelidir⁵⁸.

Özetle, Descartes'ın modern Avrupa'nın oluşumuna damgasını vuran katkısı şüpheyi ispat zorunluluğu olarak yeniden konumlandırmasıdır. Bu ispat zorunluluğu Descartes'ta tam bir rasyonalizm olarak görünüm kazanır. Dolayısıyla, Descartes'ın şüpheciliğinin rasyonalizme bir çağrı olduğundan bahsetmek mümkündür. Kaya, Descartes'ın Avrupa'ya getirdiği yeniliği şu kelimelerle açıklamaktadır:

O, bir fikir aynası yapıp yüzyılına hediye etmiştir: Aynanın arkası kapkara bir şüphecilik, önü ise apaydınlık bir akılcılıktır. Zaten bir cisim ancak arkası mat, önü parlak olduğu ölçüde aynadır. İşte Batı felsefesinin nüvesi, Descartes'ta tecessüm eden septisizm – rasyonalizm ikizidir⁵⁹.

Descartes'ın ardından aşama aşama Avrupa düşüncesinin ana temalarından biri haline gelecek olan şüphecilik ulaşılan sonuçları ve gerçekliği sürekli sorgulamaya yönelik bir düşünsel geleneğin oluşmasına sebep olmuştur. Hiçbir şeyin kesin kabul edilmemesinin ve her şeyin kritik edilebilmesinin entelektüel zeminini teşkil etmiştir. Bu metodik şüphecilik Avrupa düşüncesinin mütemediyen ilerleyen ve kendini aşan niteliğinin ana dinamiklerinden biridir⁶⁰.

⁵⁸ Denis Kambouchner, Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler, **Modern Dünyanın Yaratılması** içinde, Editör: Jacqueline Russ, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, syf. 197.

⁵⁹ Emir Kaya, **Hukuk Zihniyeti**, Ankara: Adalet Yayınevi, 2016, syf. 220.

⁶⁰ Konu hakkında daha derinlikli bir tartışma için, a.g.e. syf. 218-226.

2. Hümanizm

Modern Avrupa'nın kurulmasındaki en önemli aşamalardan birisi kuşkusuz bugün Rönesans olarak isimlendirdiğimiz tarihsel dönemdir. Rönesans, ticaretle zenginleşen ve parçalı siyasal yapının etkisiyle görece bir özgürlüğü deneyimleyen Avrupa kentlerinin sakinlerinin Orta Çağ'la özdeşleşmiş Hristiyan kültürel düzenini Roma ve Yunan antikitesine yapılan atıflarla gevşetme ve aşmasının hikayesi olarak tanımlanabilir. Benzeri pek çok örnekte de olduğu gibi, Avrupa'nın yenilenmesi de eskiye dönüşe atıfla başlayan bir sürecin sonucudur. Fransızca bir kelime olan *Renaissance* yeniden doğuş demektir. Kelimenin etimolojisi de semantiği gibidir: Köksüz bir gelişmeyi değil, daha önce var olanın "yeniden" gerçekleşmesini anlatmaktadır.

Rönesans'ta yaşanan büyük dönüşüm Orta Çağ'dan keskin bir kopuş ve tam bir sıçrayış değildir. Rönesans hem Orta Çağ'ın hem de daha sonraları Yeni Çağ olarak isimlendirilecek çağın unsurlarını kendi içinde barındırır. Bir geçiş dönemidir. Yeni tekniklerin, bilgilerin ve fikirlerin yarattığı kaostan oluşan bir kumuldandır.

Rönesans'ın öncesinde Avrupa toplumunda hayatı şekillendiren en önemli faktör din olarak görünmektedir. Avrupa toplumundaki neredeyse tüm entelektüel kontrol Kilise'dedir. Kilise hem bilginin kaynağı hem de doğru bilginin en önemli ölçütüdür. Kilise'nin vazettiği Aristoculukla Judeo-Hristiyan kültürün bir sentezi olan insan ve evren tasavvuru Avrupa'nın neredeyse tamamında tek gerçek doğru olarak kabul edilmektedir. Bu insan ve evren tasavvurunda yaşanan sapmalar da Kilise'nin yumuşak ve sert gücüyle sistematik bir şekilde baskılanmaktadır. Özellikle engizisyon mahkemeleri bu süreçte işlevselleştirilmiş önemli kurumlardandır.

Elbette Rönesans'ın ortaya çıkışının hikayesi birçok dinamiği sebep olarak barındıran uzun ve derinlikli bir hikayedir. Bu hikayeyi uzaktan gören bir göz, Rönesans'ın ortaya çıkışı için

İtalya'daki şehir devletlerinde meydana gelen görece özgürlük alanının önemini vurgulamadan edemez. Ticaretin gelişmesiyle beraber kara vebanın⁶¹ etkilerinden sıyrılan Avrupa şehirleri Orta Çağ boyunca alışıldık olmayan bir canlılığa kavuşmuştur. Özellikle merkezi bir otoritenin mevcut bulunmadığı İtalyan şehirlerinde Orta Çağ'ı bitiren ilk kıvılcımlar çakılmaya başlamıştır.

Bu süreç boyunca matbaa ve saat gibi icatların tedavüle sokulması hayatın yeni bir şekilde algılanması ve yeni fikirlerin yayılması konusunda tartışılmaz bir etkiye sahip olmuştur. Gerçekleştirilen coğrafi keşiflerle beraber dünyanın hem şekli hem de genişliği konusunda sarsıcı yenilikler ortaya çıkmıştır. Cusali Nicolas, Kopernik ve Giardano Bruno'nun kozmolojik çalışmalarıyla birlikte evrenin Kilise'nin de kabul ettiği klasik Batlamyus modelinde olduğu üzere dünya merkezli bir düzen olarak algılanmasına yönelik kabul çok büyük bir yara almıştır⁶². Öte yandan Amerika kıtası keşfedilmiş ve Ümit Burnu dolaşmıştır. Yani artık Avrupalıların yüzlerce yıldır düşündüğü gibi dünya tüm evrenin merkezinde değildir ve dünyada dahi bilinmeyen ve Tanrı'nın temsilcisi Kilise'nin de haberinin olmadığı çok farklı bölge mevcuttur. Avrupa yeni bir insan ve evren tasavvuruna doğru hareket ederken Kilise'nin öğretilerinin doğruluğu ve kurumun güvenilirliği tartışılmaktadır.

Temel olarak bilim ve sanat üzerinden ilerleyen bu kimlik danmanın, Rönesans'ın, modern Avrupa kültürüne en önemli hediyelerinden biri kuşkusuz hümanizm olmuştur. Hümanizm, özünde, "insan sorunu" üzerine yeniden eğilmektir: İnsan nedir? İnsanın anlam ve değeri nedir? Herhangi bir anlam ve değeri varsa, bu nereden kaynaklanmaktadır? Bu ontolojik tartışma ister

⁶¹ 14. yüzyılın ortalarında Avrupa'da boy gösteren büyük veba salgını. Avrupa nüfusunun üçte birinin hayatını kaybettiği düşünülmektedir.

⁶² Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012, syf. 104-109.

istemez bizi etik bir tartışmanın da içine sokar: Öyleyse insan ne yapmalıdır?

Orta Çağ'ın bu sorulara verilmiş hayli tutarlı ve ikna edici cevapları mevcuttu. Bu cevaplar çoğu kez dini bir içerik sahibiydi ve Kilise tarafından toplumun kılcal damarlarına kadar taşınıyordu. Kilise bunları Tanrı adına yayıyor, açıklıyor ve koruyordu. Kilise'nin va'z ettiği insan tanımı, insanoğlunun günahkar olduğu (ilk günah) ve Tanrı tarafından kendisine biçilen rolü oynaması gerektiği çerçevesinde geliyordu.

Gerçekten de Orta Çağ Avrupa tarihinde insan, Cevizci'nin ifadeleriyle, *"yasağa ve günaha olan eğilimi dolayısıyla Tanrı'nın cennetinden kovulmuş, Tanrı tarafından iyi ve mükemmel bir şekilde yaratılmış dünyaya kötülüğü sokan günahkar bir varlık olarak anlaşılmıştı."*⁶³ Orta Çağ'ın insanı belirgin bir kişiliğe sahip gözükmüyor, aksine, *"ağırlık merkezini dinde bulan, Tanrı'nın etrafında dönen kültür sistemi içinde belli bir görevi olan bir organ gibi..."*⁶⁴ anlaşıyordu. Başka bir ifadeyle, insanoğlu kendi başına bir değer ifade etmiyordu. Bütün saygınlığının kaynağı Tanrı'ydı. Dolayısıyla kendi iradesi değil, Tanrı'nın iradesi önemliydi.

Bu yaklaşım biçimi Avrupa tarihi bakımından Hristiyan Orta Çağı'nın bir üretimidir. Avrupa'nın kültürel ve entelektüel hayatında Kilise'nin neredeyse tek belirleyici olmasından çok önce yazılmış olan antik eserlerde hayat çok daha insan merkezli, insan ise hayatta çok daha aktif ve önemli bir özne olarak algılanmaktaydı. Protagoras'ın *"İnsan her şeyin ölçüsüdür"* sözü belki antikitenin bile standartından bir sapma olarak kabul edilebilir ama bu durum standartın bu sapmaya izin verebilecek bir yerden kurgulandığını da göstermeyi sürdürmektedir.

Rönesans döneminin büyüğü Kilise'nin entelektüel otoritesine karşı bu antik mirasa sistemli bir dönüşte yer almaktadır.

⁶³ Ahmet Cevizci, **Felsefenin Kısa Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları, 2015, syf. 227.

⁶⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013, syf. 168.

İtalya'daki şehir devletleri bu dönüş için biçilmiş kaftandır. Ticaretle zenginleşen yeni bir sınıf, merkezi bir otoritenin boyunduruğundan görece azade olan şehirlerde kültürel bir canlılık yaratmış ve Avrupa'da antik kültüre belki de en kolay ulaşılabilir yer olan Roma'nın doğal hinterlandında geçmişe yönelik araştırmalar baş göstermiştir. Bu araştırmalar antik kültüre dönüşü de beraberinde getirmiştir.

İtalyan şehir devletlerinde antik kültürün tekrar incelenmesi en azından 14. yüzyıla kadar geri götürülebilir. Daha bu yıllardan itibaren özellikle Roma ama kısmen de Yunan mirası İtalya'daki kimi düşünürlerin gündemine girmiş bulunmaktaydı. Rönesans döneminde geçmişin edebiyat, sanat ve felsefesine yönelik bu araştırmalara insan çalışmaları anlamına gelen *studia humanitatis* denilmekteydi⁶⁵. Bu çalışmalar sonucunda Rönesans dönemine hakim olan hümanist paradigma *insan sorununa* Orta Çağ'a göre farklı bir yerden yaklaşmıştır: İnsan müstakil olarak kıymetli bir varlıktır. İyi ve kötüyü seçebilir, doğru ve yanlış ayırt edebilir. Bir bütünün organı olmaktan dolayı değil kendi başına bir değerdir. Yani adeta kerameti kendinden menkuldür. Başka iradelere teslim olmuş edilgen bir varlık değil, kendi başına etken bir iradedir. Dolayısıyla insanın kararları ve tercihleri en önemli belirleyendir.

Bütün bu dönüşümü resimlerden bile takip etmek mümkündür. Orta Çağ'daki resimlerde neredeyse her zaman yukarıdan gelen ışık, Rönesans'la beraber yerini konuya yatay olarak gelen ışığa bırakacaktır. Bumin'in ifadeleriyle, "Rönesans resamları hâlâ Hristiyanlığın Madonnalarını çizmekle birlikte artık burada konu, bedeni, bireysel varlığı, duyuşal hazzı resmetmenin bir vesilesi olarak kendini duyurur."⁶⁶

⁶⁵ Russ, syf. 113.

⁶⁶ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, syf. 11.

Bugün için, özellikle ortalama bir Hollywood izleyicisiyseniz, epey tanıdık ve normal gelen bu insan merkezli yaklaşım Orta Çağ için çok devrimci bir değişime tekabül ediyordu. İnsanın dönüp kendisini bu şekilde tanımlamasının asırlar içinde önemli ontolojik, epistemolojik ve etik sonuçları olmuştur. Siyaset düşüncesi, toplumun örgütlenme modeli ve hukuk insana karşı yaklaşımda meydana gelen bu farklılıkla beraber ciddi değişiklikler göstermiştir.

Rönesans dönemindeki hümanizm bugün Modern Batı medeniyetine hakim olan hümanizmin bir mukaddimesi olarak kabul edilebilir. Rönesans'ın pek çok düşünürü bir Tanrı ve din düşüncesine sahiptir. Henüz insan merkezlik tam anlamıyla yerleşmemiştir ve evren tasavvurlarında Tanrı da önemli bir figür olarak kendisine yer bulmaktadır. Fakat ileriye doğru, asırlar içinde, özellikle de dinin Avrupa toplumunun muhayyilesinden çok daha büyük ölçüde dışlanmasıyla insanın çok daha merkezde olduğu bir felsefi zemin meydana gelmiştir.

Peki insan bu yeni pozisyonunu *neye* karşı kazanmıştır? Temelde iki şeye karşı: Tanrı ve tabiat. İnsan aşama aşama Tanrı'nın yerini alarak değerlerin ana kaynağı konumuna gelmiştir. Bir şeyin doğru ya da yanlış olması (epistemoloji), iyi ya da kötü olması (etik), güzel ya da çirkin olması (estetik) hatta var yahut yok olması (ontoloji) insana endeksli kabul edilmeye başlanmıştır. Aslında hümanizm de özü itibarıyla budur: Her şeyin insan tarafından, insana göre, insan için yapılması; insanın son ölçü ve kriter kabul edilmesi⁶⁷. Özellikle Avrupa düşüncesinde geleneksel dini öğretilere karşı ciddi bir şüphecilğin yerleşmesinden ve sekülerizmin yaygınlaşmasından sonra bu insan merkezlilik

⁶⁷ Bu haliyle hümanizmin Tanrı'yı kategorik olarak dışlayan din karşıtı bir akım olmadığına dikkat etmek önemlidir. Aslında ilk hümanistler genelde dindar kişilerdir. Tanrı'ya karşı galip gelmek, Tanrı'yı reddetmek ya da Tanrı'yla karşı karşıya gelmek anlamında değil, Tanrı merkezli bir dünya görüşünden insan merkezli bir dünya görüşüne geçiş yapmak anlamında kullanılmaktadır.

(antroposentrizm) adeta Avrupa kùltürünün içsel bir ögesi haline gelmiştir.

İkinci olarak insan tabiata karşı *galip gelmiştir*. Orta Çağ boyunca, doğaya egemen olmak, onu yönetmek, onu arzu edilen şekilde manipüle etmek modern çağda olduğu gibi gündemde değildir. Oysa Rönesans'la beraber evrenin merkezine yerleşen insan evrene egemen olmayı, evreni bilim ve teknik aracılığıyla ele geçirmeyi gündemine almaya başlamıştır⁶⁸. Yüzyıllar süren bir sürecin sonucunda, tabiat insan için özgürce tasarruf edebileceği bir oyun sahası olarak algılanmaya başlanmıştır. Çünkü insan evrenin merkezinde yer almaktadır, adaletin, doğruluğun, iyinin, güzelin ve hatta varlığın yegane ölçütüdür. Geri kalan varlıkların kendilerine içkin herhangi bir değeri (*intrinsic value*) yoktur. Onların değerleri insanın değerinden, dolayısıyla insan yaşamına yaptıkları katkılardan kaynaklanmaktadır. Tabiat korunacaksa bile ancak insanın yararı için korunur.

Dolayısıyla genel planda hümanizmin tanrı merkezci bir dünya tasavvuruna karşı insan merkezci bir dünya tasavvurunun egemen olması olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce her şeyin; varlığın, bilginin, iyinin, güzelin ve değerin dağıtıcısı Tanrı'yken artık bizzat insanın kendisidir. Biricik sabite, her şeyi anlamlandırmak için kullanılacak yegane mutlaklık, ölçü ve kriter insandır.

Harari, kendi popüler çözümlemesinde, insanların avcı-toplayıcılıkla geçimlerini sürdürdükleri animist dinler döneminde dünyada yer alan bütün varlıkların ruha sahip olduğunun kabul edildiğini ifade eder. Buna göre teistik dinler öncesi dönemde bu varlıklar insanla aynı ontolojik düzlemde kabul edilirdi. İnsanlar bir dereeden yavaş akmasını, bir ağaçtan daha fazla meyve vermesini *isterler* ve bunların karşılığında dere ve ağaca bir şeyler vermeyi teklif ederlerdi.

⁶⁸ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, syf. 228.

Teistik dinlerin ortaya çıkışıyla beraber yeryüzü ve gökler bütün bu diğer aktörlerden *temizlenmiş* ve geriye sadece Tanrı'yla insan bırakılmıştır. Artık tüm evren Tanrı'nın kontrolündedir ve her şeyin belirleyicisi bizzat Tanrı'dır. Evrendeki karmaşık orkestra yerini Tanrı'yla insanın diyaloguna bırakmıştır. Artık insanlar derenin yavaş akmasını ya da ağacın meyve vermesini dere veya ağaçtan değil Tanrı'dan istemekte ve bunun karşılığında Tanrı'ya bir şeyler teklif etmektedir. Bu düzende geri kalan tüm varlıklar dekora dönüşmüş, bütün anlam ve değer in kaynağı Tanrı olarak kabul edilmiş ve insan da Tanrı'nın başrol oyuncusu konumuna yükselmiştir⁶⁹.

Harari, hümanizmi bu teistik düzendeki ciddi ve köklü bir yenilik olarak resmetmektedir. Ona göre, endüstri devrimiyle eşgüdüm içerisinde gelişen hümanizmle birlikte insan soyu artık Tanrı'yı da oyunun dışına atmıştır. Bu gelişmeyle birlikte evrende diyalog kuracak kimse kalmamıştır. İnsan yapayalnızdır ve Tanrı'nın rolünü bizzat üstlenmektedir. Artık insan tüm değer ve anlamı dağıtan biricik kaynak haline gelmiştir ve her şeyin yegane referans noktasıdır⁷⁰. Harari'ye göre hümanizm -ya da kendi ifadesiyle hümanist dinler- de aslında bu yeni durumun entelektüel ifadelenişinden ibarettir.

Anlaşılabacağı üzere, hümanizm Türkçede ilginç bir şekilde kazandığı gündelik anlamı olan insan sevgisinden fazlasıdır. Kavram, insanın tüm değer ve anlamın merkezi kabul edildiği, alabildiğine etkin bir özne olarak algılandığı, son ölçü ve kriter olarak kabul

⁶⁹ Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016, syf. 101-102.

⁷⁰ A.g.e. syf. 107. Postmodernizmin yaygınlık kazanmasıyla birlikte özerk özne ve dolayısıyla bir aktör olarak insanın kendisi de bu sahneden tasfiye edilmektedir. Böylece anlamın ve değer in son dağıtıcısının da tarih sahnesinden silinmesiyle bir çeşit göreceliğin hakimiyeti başlamaktadır. Bu öznenin arındırılmış yeni dönem -paradoksal bir biçimde- bütün varlıkların özne kabul edildiği animist dönemle en azından hiyerarşisiz olması bakımından uyum içerisinde.

edildiğı insan merkezci dünya görüşünü anlatmaktadır. Neyin iyi, doğru, güzel hatta var olduğuna ilişkin nihai karar verici olan Tanrı'nın alaşığı edilerek yerine insanın yerleştirilmesidir. Antik Yunan filozoflarından Protagoras'ın (M.Ö. 481 – 420) “*insan her şeyin ölçüsüdür*” anlayışının yeni bir bağlamda dirilmesidir.

Bu haliyle hümanizm düşüncesi insana dair her şeyin yeniden üretildiğı ve örgütlendiğı bir süreci ifade eder. Avrupa sekülerleşmesini ve insanın barındırdığı tüm canlılarla birlikte tabiatın tamamı üzerinde dilediğince tasarruf etmesini sağlayan mekanik doğa görüşünü oluşturan fikri nüvedir. İnsanın merkezde yer aldığı, tüm değerlerin son ölçütünün insan olduğu bu anlayış Avrupa'nın bugünkü bütün sosyal kurumlarının temellerinde yer almaktadır. İnsan hakları ise bu insan merkezci anlayışın adeta amentüsü mesabesinde dir.

3. Sekülerizm

Seküler kavramı Latince asra ilişkin, dünyevi anlamına gelen *saeculum* kelimesinden türetilmiştir. 90'lı yıllardan itibaren Türkçede yaygınlaşan kavram terminolojik olarak dinle ilişkisiz, dinden bağımsız anlamına gelmektedir. Türkçede daha uzun bir süredir kullanılan laik kelimesi de seküler kelimesiyle çok yakın bir anlam dünyasına sahiptir ve yine dinle ilişkisizliği tarif etmektedir. Tam ve mutlak bir ayırım söz konusu olmasa da laikliğin vurgusu daha çok devletin dinle ilişkisine dönükken, sekülerliğin vurgusuysa insanları, düşünceleri, kültürü de kapsayacak şekilde daha geniştir.

Sekülerleşme, daha ayrıntılı olarak, “*dinin, dinimsi mekanizmaların ve batıl inançların (doğüstücülük ya da halk inançları) toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve topluma etki etme güçlerinin göreceli olarak azalması*”⁷¹ şeklinde tanımlanabilir. Temel mesele

⁷¹ Volkan Ertit, Sekülerleşme Teorisi, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, sayı 37, 2013, syf. 213. Daha ayrıntılı bir tanım tartışması için bakınız: a.g.e. syf. 209-212.

dinle kurulan ilişkidir ve sekülerleşme özünde dinin veya dini içeriğin etkililiğinin azalması sürecidir. Sekülerizm ise bunun ideolojikleşmiş hali, başka bir ifadeyle sekülerleşmeciliktir.

Avrupa düşüncesinin şekillenmesinde, Avrupa toplumlarının dinle kurduğu ilişki her zaman önemli bir etken olmuştur. Hristiyanlık, Hristiyanlığın kurumsal görünümü olarak Roma Katolik Kilisesi ve bunlara karşı verilen mücadele modern dönemde Avrupa'da yaşanan köklü değişimlerin şekillenmesinde dikkate değer bir yer tutmaktadır. Kuşkusuz bu çizginin önemli aşamalarından biri Martin Luther (1483 – 1546) ve Jean Calvin (1509 – 1564) önderliğinde gelişen reform hareketidir. Reform'la birlikte bilginin kontrolünü avuçlarının arasında tutan Roma Katolik Kilisesi'nin iktidarı yıpratılmış, yeni ve Kilise'den özgür bir düşünsel zemin açılmıştır. Bu gelişmenin ardından ilerleyen süreçte Avrupa'nın ana akım kültürünün dinsel öğelerle yollarını ayırması ve tüm bir kültürün aşamalı sekülerizasyonu ise bugünkü Avrupa'nın oluşmasında en önemli etkenlerden biridir.

Avrupa'nın Hristiyanlıkla kurduğu ilişkinin tarihi Roma kontrolündeki Kudüs'te doğan Hristiyanlığın henüz ortaya çıkışıyla başlar. Roma otoritelerinin Hristiyanlığa karşı aldığı yıkıcı tavır 4. yüzyılın başlarında, Roma İmparatoru I. Konstantin döneminde önemli bir değişiklik göstermiştir⁷². I. Konstantin'le beraber başlayan süreç sonucunda Hristiyanlık aşama aşama Roma'nın resmi dini haline gelmiş ve Ortadoğu kaynaklı bu yeni din imparatorluğun kanatları altında çok geniş kitlelere erişebilme ve tüm Avrupa'ya yayılabilme imkanına kavuşmuştur.

Tarihin akışı içerisinde Hristiyanlığın iç örgütlenmesinin tepe noktası Roma'da teşekkül etmiş, daha sonradan aldığı

⁷² Averil Cameron, Constantine and the "Peace of the Church", **The Cambridge History of Christianity Origins to Constantine** içinde, Editör: Margaret M. Mitchell ve Frances M. Young, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, syf. 542-548.

ismiyle Roma Katolik Kilisesi tüm Hristiyan cemaatinin lideri pozisyonuna yükselmiştir. Beşinci yüzyılda Batı Roma'nın yıkılması Avrupa için pek çok bakımdan önemli bir milattır. Roma Katolik Kilisesi siyasal sistemin yıkılışının ardından da hayatini sürdürmüş ve feodal parçalanma içerisindeki Avrupa toplumunda ayakta kalan etkili merkezi güçlerden biri olarak hatırı sayılır bir önem kazanmıştır. Tarihin serencamı içerisinde çok büyük bir nüfuz ve servetin yöneticisi konumuna yükselen Roma Katolik Kilisesi dönemin en önemli entelektüel faaliyeti olan dini yorumlama tekeline de elinde barındırmaktadır. Kilise bilgi üzerinde kurduğu egemenlik ve kullanabildiği geniş iktidar vasıtaları yordamıyla Avrupa'daki en önemli güç merkezlerinden birisi olarak kendisini konumlandırmayı başarmıştır.

15. yüzyıla gelindiğinde Kilise çok ciddi bir toprak mülkiyetine, servete ve tartışmasız bir nüfuza sahip olmuştur. Yüzyıllar süren süreç boyunca Kilise ve yerel dünyevi otoriteler çok farklı vesilelerle karşı karşıya gelmiştir. Özellikle 13. yüzyıldan itibaren siyasal kabulü bakımından doruk noktasına ulaşan "iki kılıç kuramı"yla beraber, Kilise ve dünyevi iktidarlar arasındaki geleneksel eşitlikçi ayırım büyük ölçüde geride bırakılmış, bunun yerine Kilise'nin dünyevi iktidarların da üstünde yer alan ve son sözü söyleyen otorite olarak kabul edilmesi söz konusu olmuştur⁷³. Roma sisteminin çökmesinin ardından gelişen Orta Çağ'da siyasal bakımdan en önemli gerilim noktalarından birisi merkezi Kilise'yle Avrupa'daki siyasal otoriteler arasında şekillenmiştir.

Avrupa tarihi boyunca Kilise'nin otoritesine karşı geliştirilen pek çok itirazın etkileri en kalıcı olanlarından birisi kuşkusuz Reform hareketidir. Genel olarak, bu hareketin Martin Luther'in Wittenberg'de bulunan saray kilisesinin kapısına 95 maddelik bir bildiriye asmasıyla başladığı kabul edilir. Luther bu bildiri-

⁷³ Ayhan Yalçınkaya, Orta Çağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde, Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, syf. 248-250.

siyle Kilise'nin yüzyıllar içinde eline geçirdiği "ilahi yetkileri" tartışmaya açmaktadır. Papalık kurumu, günah çıkarma, iman, tövbe, kutsal metinlerin farklı dillerde okunması, insan ve Tanrı ilişkisi gibi pek çok konu hakkında yürütülen tartışmayla, temelde Kilise'nin Tanrı'yla kul arasında oynadığı role karşı bir tutum alınmaktadır⁷⁴.

Luther ve Calvin'le beraber gelişen reform hareketiyle birlikte Hristiyanlar edindikleri yeni Tanrı inancı çerçevesinde Kilise'nin aracılığını reddetmeye başlamışlardır⁷⁵. Reformcular özellikle Kilise tarafından para karşılığı günahların affedilmesi sonucunda af belgeleri (endüljans) düzenlenmesine kesin bir şekilde karşı çıkmıştır. Kuşkusuz, bütün bu "ilahi yetkiler", Kilise'nin sahip olduğu otoritenin önemli kaynaklarıdır ve bunlara karşı çıkmak Kilise'nin kurulu düzenine baştan başa karşı çıkmakla eşdeğerdir.

Luther'in bu "akademik" itirazı matbaanın da etkisiyle çok hızlı bir şekilde yayılmış ve taraftar bulmuştur. Papalığın Luther üzerinde kurduğu baskı sonucunda Luther ve savunduğu fikirler siyasal bir nitelik kazanmıştır. Almanya'daki yerel prenslikler Luther'i ve etrafında organize olan yeni dini teşkilatı desteklemeye başlamışlardır. Protestanlığın bu şekilde doğuşu Kilise'ye iki yönlü bir darbedir: Hem bazı "ilahi yetkiler" sorgulamaya açılmış ve geniş kesimlerce kesin bir şekilde reddedilmiş, hem de yeni Kilise organizasyonunun dünyevi otoriteler tarafından himaye edilmesiyle sonuçta dini örgütlenmenin özerklik ve üstünlüğüne darbe vurulmuştur.

Luther'in kurtuluşu amellerde değil imanın kendisinde gören, Kilise'yi Hristiyan cemaatinin manevi birliği olarak

⁷⁴ Ali Bayer, **Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, syf.17.

⁷⁵ Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008, syf. 424.

algılayan, dini otoriteleri ve ruhbanlığı reddederek bütün Hristiyanları rahip kabul eden, iki kılıç teorisini yadsıyarak dünyevi iktidara çok daha büyük bir yetki bahşeden⁷⁶ hatta doğal hukuku yorumlama yetkisinin dahi Kilise’de değil dünyevi iktidarlarda olduğunu öne süren⁷⁷ fikirleri Roma Katolik Kilisesi’nin otoritesini önemli ölçüde yıpratmıştır.

Kilise, paradoksal biçimde, Avrupa sekülerleşmesinin önündeki en büyük engel olduğu gibi bu sürecin en önemli kaynaklarından. Dini toplumun kılcal damarlarına kadar taşıyarak sekülerleşmeyi önlemekte, öte yandan kendisine ve taşıdığı dine duyulan tepkinin din düşüncesinin kendisine yönelmesiyle de sekülerleşmenin temel motivasyonunu inşa etmektedir. Kilise’nin zayıflamaya başladığı 16. yüzyıldan sonra gelişen süreçte, bir anda değil fakat aşama aşama bütün Avrupa kültürünün içindeki dini içeriğin bir düşüş sergilediğini gözlemliyoruz. Rönesans’la beraber ortaya çıkan hümanizm, Aydınlanma’yla en üst aşamasına ulaşan rasyonalizm, Descartes’in düşünceleriyle birlikte gelişen mekanik dünya tasavvuru, doğa bilimlerinin yeni bir bilgi kategorisi olarak tebellür etmesi ve gerçeği açıklamada temel araç haline gelmesi diğer bütün gelişmelerle beraber dini içeriğin gerilemesine sebep olmuştur.

Din dışılığın ve özelde ateizmin yaygınlaşmasına dair ilk emarelerin henüz 17. yüzyılda görülmeye başladığını⁷⁸ söylemek mümkündür. Fakat Avrupa’nın tamamı için sekülerleşme öyküsü kuşkusuz daha uzundur. Süreç öncelikle Hristiyanlığın metafizik atıflarının, öne sürdüğü mucizelerin ve akla aykırı kabul edilen yönlerinin törpülenmesiyle başlamıştır. 18. yüzyılın sonuna doğru David Hume, Diderot ve Voltaire gibi düşünürler ya Tanrı’nın varlığını önemsizleştirmeye ya da doğrudan yadsı-

⁷⁶ Levent Köker, Reform ya da “Doğru Din’e Uygun Devlet, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete** içinde, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, syf. 113-127.

⁷⁷ Adnan Güriz, **Hukuk Başlangıcı**, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1987, syf. 209-211.

⁷⁸ Armstrong, syf. 390.

maya yönelik tutumlarıyla kültürün sekülerleşmesi yolundaki ilk doğrudan adımları atmışlardır⁷⁹. Din dışılığın Avrupa kültüründe önce söylemsel meşruiyet, sonra da egemenlik kazanmasıysa tartışmasız 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche ve Sigmund Freud gibi düşünürlerin Tanrı'yı reddeden ya da basitçe içermeyen evren tasavvurları çok ciddi bir kültürel karşılık üretmiştir. Ateizm, natüralizm, pozitivizm, materyalizm gibi akımların yaygınlaşması dinin toplumsal hayattaki rolünü minimize etmiştir.

19. yüzyılda din olgusunu evrimci bir çözümlemeyle anlama çalışmak yaygınlaşmıştır. Sosyolojinin kurucularından kabul edilen Auguste Comte'a göre insanlık tarihindeki toplam dini aşamalar üçe ayrılarak (Üç Hal Kanunu / *La Loi Des Trois Etats*) anlaşılabilir: Teolojik, metafizik ve pozitif aşamalar. Bunların ilki olan teolojik aşama ise fetişizm, politeizm ve monoteizm aşamalarından oluşmaktaydı⁸⁰. Comte'a göre Rönesans'tan sonra insanlık son aşamaya, yani pozitif aşamaya ulaşmıştır ve bu aşama deney ve bilimin önderlik ettiği bir çeşit toplum dininin şekillendiği aşamadır. Dolayısıyla klasik dinler çağının sonuna gelinmiştir ve insanlığın geleceğinde teolojik ve metafizik dinsel yaklaşımların bir yeri yoktur. Comte'un dinin kökeni ve evrimi hakkındaki yaklaşımını Herbert Spencer, Edward B. Tylor, Max Müller gibi dönemin başka pozitivist kuramcıları da takip etmektedir⁸¹.

Avrupa'da materyalizmin öncü isimlerinden Karl Marx, insanın hayatından metafizik öğelerin sökülmesini ve evrenin anlaşılmasının salt somut gerçekliğe indirgenmesini "*Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor*" sözüyle

⁷⁹ A.g.e. syf. 512-514.

⁸⁰ Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, syf. 139.

⁸¹ Niyazi Akyüz, Şahin Gürsoy ve İhsan Çapcıoğlu, **Din Sosyolojisinin Tarihçesi ve Çağdaş Perspektifler, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi** içinde, Editör: Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

karşılamıştır⁸². Dönemin başka bir önemli düşünürü olan Max Weber'in ise temel vurgusu rasyonalizasyon kavramı üzerine kuruludur. Weber'e göre modern zamanların kaderi geri dönülemez bir biçimde teorik ve pratik bakımdan bir rasyonelleşme süreci yaşamaktır⁸³. Weber'e göre, yaşanan bu rasyonalizasyon süreci sonucunda, modern zamanlarda "dünyanın büyüğü" bozulmuştur. Bu büyüğü bozumu; evrenin anlaşılmasının (teori) ve insan davranışının (pratik) tüm gizemli noktalardan veya metafizik atıflardan arındırılarak deney ve gözlemin konusu yapılabilir, hesaplanabilir ve kavranabilir çerçeveye çekilmesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Weber'e göre de klasik anlamıyla dinlerin çağı sona ermiştir.

Fakat Avrupa'da yaşanan bu dönüşümün ismini en vurucu şekilde koyan düşünür kuşkusuz Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche, çağdaşlarıyla aynı tespiti çok daha çarpıcı kelimelerle yapmıştır: Tanrı öldü! Nietzsche'nin Şen Bilimi'ndeki Kaçık Adam'ı, bu dehşetli vakayı ilan ederken şu kelimeleri kullanmaktadır:

Onu biz öldürdük –sizlerle ben onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarır iken ne yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlerle atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Öğleden önce fenerleri yakmak gerekmiyor mu? Tanrıyı gömen mezar ka-

⁸² Marshall Berman, **All That is Solid Melts Into Air**, New York: Penguin Books, 1982, syf. 21.

⁸³ Basit Bilal Koshul, **The Postmodern Significance of Max Weber's Legacy: Disenchanted Disenchantment**, New York: Palgrave Macmillan, 2005, syf. 25.

zıclarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden –Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz⁸⁴!

19. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan bu satırlar Avrupa kültürünün dramatik bir şekilde sekülerleşmesinin yarattığı duygu durumu başarılı bir şekilde ifade etmektedir. Nitekim içinde bulunduğumuz yıllarda, Amerika kıtasının aksine Avrupa kültürü ciddi bir biçimde sekülerize olmuştur⁸⁵. Siyasi karar alma süreçlerinden başlamak üzere hayatın her alanında dinin etkisi asgari düzeye inmiş ve din yalnızca toplumsal süreçlerden dışlanarak bireysel alana indirgenmekle kalmamış, birçok bakımdan dinin bireysel plandaki görünürlüğü de hissedilir derecede zayıflamıştır.

Kuşkusuz bu durumun çok ciddi sonuçları olmuştur. Bu sonuçlardan en önemlisi evrene içkin olduğu varsayılan erekselliğin/amaçlılığın yadsınmasıyla boşalan alanın yarattığı derin kriz olarak gösterilebilir. Tanrı'nın denklemden çıkarılmasıyla beraber bütün evrenin "anlamsız" bir madde/ceset yığını olarak anlaşılmasının önündeki en büyük engel de ortadan kalkmıştır. Bu durum ciddi bir etik kriz olarak kendisini yeniden üretmektedir. Bu kriz, Tanrı'nın en büyük dayanağı olduğu hukuk düşüncesini yeniden örgütleme ihtiyacını dayatmıştır. İnsan hakları biraz da bu yeniden örgütlemeye oluşturulan hukuki pozitivizme hümanist bir alternatiftir.

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, **Şen Bilim**, Bursa: Asa Kitabevi, 2003, syf. 130.

⁸⁵ Amerika ve Avrupa'daki dindarlığı olgusal olarak kıyaslayan bir çalışma için: Phil Zuckerman, *Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 46, sayı 1, 2005.

4. Rasyonalizm

Latince sebep, gerekçe (*reason*) anlamına gelen *ratio* kelimesinden türetilmiş olan rasyonalizm kavramı, farklı bağlamlarda birbirinden farklı anlamlar taşımaktadır. Türkçede akılcılık olarak kendisine yer bulan kavram etimolojik kökeninden ve günlük kullanımından yola çıkılarak anlaşıldığında genellikle bir düşünme ve davranış tarzını ifade eder. Akılcı düşünme ve davranış; çeşitli bağlamlarda sebepler ve sonuçlar arasında eleştirel çözümlemeler yapılarak “akıl gerektirdiği” sonuçlara ulaşmayı ve bu sonuçlara göre davranmayı kasteder.

Tarihsel ve felsefi bakımdan daha derinlemesine bir çözümleme kavramın kadim zamanlardan bu yana terminolojik olarak en azından epistemolojik, psikolojik-değerlendirme ve metafizik anlayış bakımlardan kullanıldığını ele vermektedir. Epistemolojik bakımdan rasyonalizm doğru bilginin belirli bazı kabullerden yapılan analitik çözümlemelerle inşa edilebileceği iddiasıdır. Bu epistemolojik duruşun radikal yorumu, genellikle bilginin tümdengelim yerine tümevarımla, analitik çözümlemeler yerine deneysel bulguların birleştirilmesiyle inşa edileceğini savunan deneyciliğin (ampiristlerin) radikal yorumunun karşısına konumlandırılır. Psikolojik değerlendirme bakımından rasyonalizm duygusallığın zıttı olarak kabul edilir. Metafizik bakımdansa, en azından Batı kültürü için, evrenin işleyişinin takip edilebilir, anlaşılabilir, ölçülebilir olduğuna dair iddialar rasyonalist olarak sınıflandırılırken, evrende bir çeşit kaos ya da rastgeleliğin var olduğunu öne süren tezlerin bu yaklaşımın karşısında yer aldığı kabul edilir⁸⁶.

Sayarak tüketme yoluna gidilmeyen bu üçlü ayırmda rasyonalizm; evren olarak ifade edebileceğimiz düşünme nesnesinin iç kurallılığına dair bir kabul (metafiziksel rasyonalizm), dü-

⁸⁶ A. Pablo Iannone, **Rationality**, *Dictionary of World Philosophy*. Editör, London: Routledge, 2001, syf. 475. Elbette hiçbirisi gibi bu sınıflandırma da mutlak değildir.

şünme öznesinin belirli bir kurallılık çerçevesinde yapılan analizlere göre düşünüp düşünmediğine dair bir kriter (psikolojik değerlendirme bakımından rasyonellik) ve öznenin nesneden çıkarımlar yapmasının alternatif bir yolu (epistemolojik rasyonalizm) olarak tebellür etmektedir. Elbette rasyonalizm kavramı başka bağlamlarda sayılanların tamamı ya da bir kısmının birleşimi olarak kullanılabilirdiği gibi, burada sayılmayan başka anlamlar için de kendisine yer bulabilmektedir.

Bu çalışma kapsamında, bir bütün olarak hukuka ve dolayısıyla insan hakları düşüncesine daha çok etki etmesi dolayısıyla, epistemolojik rasyonalizmi ve Avrupa'da yaşanan Aydınlanma sürecinin ardından tüm Avrupa'da yaygınlık kazanan akılcılığı özetlemekle yetinmekteyiz.

Epistemolojik rasyonalizm daha önce de ifade edildiği gibi genellikle epistemolojik ampirizmin rakibi olarak anlaşılmıştır. Bu tartışmada ampiristler temel olarak insan aklının boş bir levha (*tabula rasa*) olduğunu, insanın doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olmadığını, insanın elde ettiği tüm bilgilerin duyular aracılığıyla kazanıldığını iddia etmektedir. Bu düşünce kapsamında, özellikle de radikal ampiristler bakımından, evrene hakim olduğu var sayılan kuralların da daha önceden sıklıkla iddia edildiği gibi insanın *a priori* olarak bildiği olgular olmadığı, insanın düşünürken kullandığı bu kuralların duyular aracılığıyla elde edilen bilgilerden yapılan genellemelerle oluştuğu öne sürülmektedir.

İngiliz ekolüyle, özellikle de David Hume (1711 – 1776) ile özdeşleşmiş olan bu yaklaşım bilginin edinilmesine dair temel metodunu tümevarıma dayandırmaktadır. Buna göre, bizler yeryüzünde birçok tekil olay ve işleyişle karşı karşıya geliriz. Bu tekil olaylar belirli bir yoğunluk ve süreklilik kazandığında bazı soyutlamalar yaparak genel geçer kimi iddialara sahip olabiliriz. Fakat netice itibarıyla bu iddialar bir varsayımdan ibarettir ve her tekil olayda doğrulanmayabilir. Ateşin kağıdı yakacağına dair elimizdeki tek bilgi, ateşin şimdiye kadar her zaman kağıdı

yaktığını bilmemizdir. Elbette bu deneyime dayalı istatistiki bilgi gelecekteki her vakada da ateşin kağıdı yakacağını tek başına mutlak olarak doğrulamaz. Buradan da anlaşılacağı gibi, ampirik yaklaşım ve özellikle de radikal ampirizm kendi içinde ciddi bir septsizizm de barındırmaktadır.

Epistemolojik bir teori olarak rasyonalizm ise bunun karşısında konumlanmaktadır. Modern Avrupa düşüncesinde Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi filozoflar tarafından temsil edilen⁸⁷ epistemolojik rasyonalistlere göre bilginin başat kaynağı akıldır. Duyular ve deneyimler yanılmaya açıktır ve güvenilir değildir. Bilgi, insanın zaten kendi zihninden çıkardığı *a priori* önermeleri analitik bir şekilde başka tekil olaylara uygulamasıyla gelişim gösterir. Ateşin kağıdı yakacağı bilgisi, her zaman yakıyor olmasından değil, herhangi bir şekilde ateşin yakıcı ve kağıdın yanıcı olduğunun temellendirilmesinden çıkarsanır. Buradan da anlaşılacağı gibi, Batı düşüncesi için kadim zamanlardan Rönesans yıllarına kadar ciddi kabul gören⁸⁸ epistemolojik rasyonalizm metodik açıdan tümdengelimcidir.

Bu başlıkta esas olarak incelemeye çalışacağımız rasyonalizm/akılcılık ise bu epistemolojik tartışmayla doğrudan değil ancak dolaylı olarak ilişkilidir. Dikkat edilirse, ampiristler ile rasyonalistler arasındaki bu diyalektikte sezgi gibi alternatif bilgi kaynaklarının herhangi bir karşılığı yoktur. Bilginin kaynağı konusundaki yegane alternatifler hem bilgiyi sistemli ve bütüncül bir nesne olarak ele almaktadır hem de akı bu süreçte -öyle ya da böyle- başrole yerleştirmektedir. Dolayısıyla, Yavuz ve Pelvanoğlu'nun da ifade ettiği gibi, geniş anlamıyla modern Avrupa akılcılığının arkasında, yükselen bütün bu tartışma ve bah-

⁸⁷ Daniel Garber, **Rationalism**, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Editör: Robert Audi, New York: Cambridge University Press, 1999, syf. 804-806.

⁸⁸ Kazimierz Adjukiewicz, **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, syf. 35.

sedilen iki kutup birden etki sahibidir⁸⁹. Bu akılcılık tüm hayatın akıl çerçevesinde organize edilmesini savunan bir yaklaşımdır.

Modern Avrupa düşüncesinde bu çeşit çatı bir akılcılığın isminin koyularak tam anlamıyla tebellür etmesi Aydınlanma düşüncesinin gelişimiyle gerçekleşmiştir. 18. yüzyılda gelişim gösteren Aydınlanma'yla beraber rasyonalizm/akılcılık yeni bir kültürel anlamı kastederek sıklıkla kullanılmıştır. Doğrudan epistemolojik bir yaklaşıma atıf yapmayan ve ciddi bir gelenek eleştirisini kendi içinde barındıran bu akılcılık ya da rasyonalizm; kabaca insanın bütün faaliyetlerine, her alanda ve koşulsuz olarak aklın rehberlik etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Elbette bu anlamdaki akılcılığın yükselişinin arka planında ciddi bir felsefi ve tarihsel birikim yatmaktadır. Rönesans döneminde yaşanan felsefi ve bilimsel gelişmelerle birlikte Tanrı'nın merkezde olduğu dünya tasavvuru çözülürken insanın ön planda yer aldığı bir sürece girilmiştir. Reform süreciyle birlikte eski Avrupa'yı temsil eden dünya görüşünün çekirdeğini oluşturan Kilise'nin otoritesi ciddi ölçüde yıpratılmıştır. Hayatın tüm alanlarında insanın merkeze alındığı yeni bir döneme doğru geçiş yapılmaktadır. Evrenin ana öznesinin insan olarak şekillenmesi ve insan merkezli bir dünya görüşünün yaygınlaşmasıyla koşut olarak insan aklının belirleyiciliğine dayanan rasyonalizm de gelişim göstermiştir⁹⁰.

Aydınlanma düşüncesi gerçekten de Avrupa düşüncesinin gelişimi bakımından önemli bir eşiğe işaret etmektedir. Öyle ki, Aydınlanma düşüncesinin ve dolayısıyla akılcılığın modern Avrupa'nın entelektüel temellerini teşkil ettiği ifade edilebilir. Çiğdem'e göre, Aydınlanma "*bütün Avrupa'yı kapsayan bir entelektüel oluşum olarak olayların ve nesnelerin olduğundan daha iyi*

⁸⁹ Hilmi Yavuz ve Burcu Pelvanoğlu, **Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş**, Ankara: Aşina Kitaplar, 2008, syf. 129.

⁹⁰ Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları, 2013, syf. 19.

olabileceğine yönelik bir optimizm, akla ve düşüncenin önceliğine yönelik bir entelektüalizm, toplumsal ve insani olaylara duyarlılık ve metafizikle ortodoksinin zayıflaması” konusunda oluşan uzlaşının tarihsel karşılığıdır⁹¹.

Bu düşünsel çığır ana vurgusunu tartışmasız bir şekilde akıl kavramı üzerinde tutmaktadır. “Akıl, yaşamın kurallarını, ilkelelerini bulmaya yarayan başlıca araçtır. Kişi, yaşamı boyunca akılla hareket etmek, onu kullanmak durumundadır.”⁹² Özerkliğin ve özgürlüğün de en önemli aracı akıldır. İnsan aklını kullanmakla başkalarının iradesine kör bir şekilde boyun eğmekten kurtulur ve özgürleşir.

Dolayısıyla, bir defa her türlü dogmatik yaklaşım eleştirel akılla hesaplaşmak durumundadır. Gerek Kilise’nin ürettiği birim, gerek de antikiteden getirilen bilgi ve kabul dünyası eleştirel ve özgür akıl tarafından yapılan değerlendirmelere tabi tutulmalıdır. Gelenekten gelen hurafeler, tutarsızlıklar, akıl dışılıklar ciddi bir eleştiriye tabi tutularak kültürel düzlemde dışlanmalıdır. Bu bağlamda akılcılık öncelikle Kilise’nin ve kanonik metinlerin sinanamaz otoritelerinin sarsılarak yerine özgür insan aklının yerleştirilmesidir. Bütün bunlardan dolayı akılcılık özgürleştirici bir içeriğe sahip kabul edilmektedir.

Akılcılığı Aydınlanma döneminin iyimser, ümitvar ve fırtınalı zamanlarında gözlemlemek bu konuda daha ayrıntılı bir kanaat oluşmasına katkı sunabilir. 1784 yılında Berlin’de aylık olarak yayınlanan Berlinische Monatschrift isimli derginin düzenlediği “Aydınlanma nedir?” sorusuna cevap aranan yarışmada Immanuel Kant’ın birinci gelen yazısı modern Avrupa kültürünün akılcı köklerini sarahatle göstermektedir. Dergiye gönderdiği yazısında Aydınlanmayı, “(i)nsanın kendi suçuyla düş-

⁹¹ Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, syf. 14-15.

⁹² Mithat Atabay, **Aydınlanma Çağı ve Avrupa**, Ankara: Paradigma Kitabevi, 2004, syf. 17.

müş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması” olarak tanımlayan Kant, akılcılıkla özgürlüğü şu şekilde bağdaştırmıştır: “Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez; ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Akli her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü”⁹³.

Aklın özgürce kullanımı insanın eleştirel düşünceyle kuşanmasını sağlayacaktır. Eleştirel düşünce herhangi bir otoriteye körü körüne itaati engelleyecek, insanların zihinsel olarak özgürleşmelerini temin edecektir. Yeni dünyanın en başat değerlerinden olan bu akılcı özgürlük ise Aydınlanma düşünürleri tarafından eski dünyanın bütün kir ve pasını silip süpürecek en önemli araç olarak görülmektedir. Herkesin aklıyla özgürce yürüttüğü kritikler sonucunda verdiği kararlar çerçevesinde yepyeni bir dünyanın kurulması mümkün olacaktır. Aydınlanma’ya gömülü olan derin optimizm eski çağın ve eski çağdaki bütün kölelik ve sömürülme ilişkilerinin bu mekanizmalarla ortadan kalkacağına duyulan güvene dayanmaktadır.

Anlaşılabileceği gibi Avrupa kültürünün alamet-i farikası olan esas akılcılık bilginin en öncelikli kaynağı olarak sezgi ya da dogmalar yerine eleştirel aklın kabul edilmesidir. Bu yaklaşım çerçevesinde akıl dışı bütün bilgi kaynakları ikincil ve çoğu kez değersiz görülmektedir. Sezgisel bilgi ve aşama aşama dini bilgi önemsiz kabul edilmeye başlanmış, doğru bilginin tek kaynak ve kriteri olarak eleştirel akıl işaret edilmiştir. Bu felsefi zemin, araçsal ve şekli bir akılcılığı beraberinde getirmiştir.

Aydınlanma’nın ardından gelişen akılcılığın ikinci bir başat görünümü araçsal ve şekli bir akılcılıktır. Buna göre insanın bütün tasarım ve eylemleri iç tutarlılıkları yüksek, gerekçelendirilebilir ve izah edilebilir şekilde kurgulanmalıdır. Makul şekilde gerekçelendirilmemiş eylem, düşünce, kurum ve kurguların kıy-

⁹³ Immanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, syf. 215.

meti yoktur. Avrupa düşüncesine egemen olan bu araçsal/formel akılcılık daha sonra Weber tarafından tafsilatlı bir şekilde tasvir edilecektir. Batı toplumlarının gelişmesindeki temel dinamiğı rasyonalizasyon kavramıyla açıklayan Weber, Batı modernitesinin alamet-i farikasını “rasyonel kapitalizm, rasyonel yönetim, rasyonel hukuk, rasyonel işletme, rasyonel bürokratik örgüt” gibi kavramlarla tarif etmektedir⁹⁴. Weber’in bütün bu kavramlarla tasvir ettiğı yeni düzlem toplumun araçsal rasyonalizasyonu şeklinde ifadelendirilmektedir. Bütün toplumsal sistem, işleyiş ve eylemlerin belirli amaçlara optimum düzeyde hizmet edecek şekilde kurgulanmasıdır. Dolayısıyla, tüm birikimin eleştirel akıl yardımıyla filtrelenmesinin üzerine, yeni dünyanın araçsal akıl yordamıyla inşa edilmesi söz konusudur.

Netice itibariyle, Avrupa’da şekillenen yeni düzlem dogmalardan özgürleştirilmiş, sezgi gibi bilgi kaynaklarını kıymetsiz kabul eden eleştirel aklın egemen, karar verici ve kriter olduğu bir paradigmadır. Postmodern dönemde kendisine yeniden zemin bulan mistik, ezoterik ve aklı işlevsizleştirici septik yaklaşımlar henüz yeterince ciddi bir egemenlik kesbedememiş olmalarından dolayı istisna kabul edilirse, insan hakları düşüncesinin içinden çıktığı klasik Avrupa kültürünün bugün dahi akılcılığın egemen olduğu bir kültür olduğunu vurgulamak doğru olacaktır.

5. Bireycilik

Bireycilik bu bölümde ele alınan diğer felsefi fikir ve eğilimlerden daha tali bir konuma sahiptir. Hatta geri kalanların kendi aralarında kurdukları neredeyse eşit kurucu ilişkinin bireycilik söz konusu olduğunda bir çeşit kaynaklık etme / sonucu olma ilişkisine benzemeye başladığını söylemek de mümkündür. Fakat bireycilik insan hakları bakımından önemlidir. İnsan hak-

⁹⁴ İshak Torun, Max Weber’e Göre İktisadi Zihniyetin Rasyonalizasyonu, **Selçuk Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, cilt 8, sayı 15, 2008.

larının kültürel yükü hakkında yürütülen tartışmalarda merkezi bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla Batı'nın kültürel birikimini tarif etmeye çalıştığımız bu bölümde müstakil bir başlığı hak etmektedir.

Bireycilik pek çok farklı açıdan ele alınabilir: Hem siyasi bir yaklaşım, hem ekonomik bir tercih, hem etik bir yönelimdir. Bütün bu formları özü itibarıyla aynı iddiaya dayanır: Birey toplumun anlamlı en küçük birimi, yapıcı öznesidir. Devlet, toplum vb. daha büyük ve soyut varlıklara karşı bireyin öncelenmesi gerekmektedir.

Aslında her toplumun belirli ölçüde bireyci (*individualist*) ve yine belirli ölçüde toplumcu (*collectivist*) öğeler barındırdığından bahsetmek mümkündür. Söz gelimi İbrahimi dinlerin Tanrı'nın herkesi (her bireyi) teker teker muhatap aldığı ve imtihan ettiği yönündeki temel teması, bu dinlerin ulaştığı pek çok toplumda birey düşüncesini geliştiren bir etki yaratmıştır. Fakat Modern Batı medeniyetinin mevcut kültürel durumu dünya tarihinde bireyin bu kadar öncelendiği çok istisnai bir örneğe tekabül eder. Hem tarihsel hem de coğrafi bakımdan modern Batı dışında bireyin en bağlayıcı kategori olarak tanımlandığını görmek pek de mümkün değildir. Heywood "birey" kategorisinin sonradan oluşmasının çarpıcılığını şu kelimelerle özetlemektedir:

Modern dünyada birey kavramı öylesine aşına bir kavramdır ki, bu kavramın siyasi önemi çoğunlukla gözden kaçırılır. Feodal dönemde kendine ait çıkarları olan ya da kişisel ve özgün kimliklere sahip bireyler anlayışı neredeyse yoktu. Daha ziyade insanlar, ait oldukları sosyal grupların üyeleri olarak görülürlerdi: Aile, köy, yerel cemaat veya sosyal sınıf. Bu insanların hayatları ve kimlikleri büyük oranda bu grupların nitelikleriyle

belirlenirdi ve kuşaktan kuşağı çok küçük bir değişim gösterirdi⁹⁵.

Bu durum modernleşmemiş neredeyse her yerde geçerliliğini sürdürmektedir. Üstelik tarihsel olarak geriye gidildiği takdirde Batı'da da karşımıza çıkmaktadır. Pek çok kültürde bireyden çok aile, kabile, cemaat ya da daha farklı insan topluluklarına önem verilmekte, toplum insan topluluklarının bir bileşimi olarak değerlendirilmektedir. Bu insan topluluklarının içinde yer alan "birey"lerin (mesela özellikle kadınların ve çocukların) birçok kez hukuki bir özne olarak kabul edilmeleri de söz konusu değildir. İnsanlar öncelikle kendilerinin dar toplumsal aidiyetlerine, sonrasındaysa tüm topluma sadakatle borçlu varlıklar olarak anlaşılmaktadır.

Bu algılayışın önemli sonuçlarından birisi, bireyin çıkarlarıyla toplumun çıkarlarının çeliştiği durumlarda ortaya çıkan gerilimin çözümüne ilişkindir. Geleneksel yaklaşıma göre, herhangi bir kişi daha büyük bir toplumsal bütünün parçası olmakla anlamlıdır. Aile, köy, cemaat, kabile ya da toplumun kendisi gibi büyük yapının gereksinimleri ortaya çıktığında, bireyin şahsi istek ve iradesi ikinci planda kalmaktadır. Bireyler ve iradeleri köyün, cemaatin, ailenin ya da toplumun ortak çıkarları için göz ardı edilebilir. Bu çeşit kolektif çıkarların tayininin çoğu kez bireyin kendi uhdesinde olmadığı göz önüne alındığında, bu durum bireyin kendi öz iradesinin daha büyük kurguları temsil eden başka insani mekanizmalar tarafından çiğnenmesi anlamına gelmektedir. Elbette bu durum da (özellikle liberallerin iddialarında) bir çeşit özgürlük sorunu olarak tecessüm etmektedir.

Oysa, Batı'da meydana gelen değişim, en azından bir yönüyle, toplumun en üst örgütlenmesiyle birey arasında kalan geleneksel bağların önemli kısmının gevşetilmesi hikayesidir. Bu yolla geleneksel ara kurumlar zayıflatılarak birey ortaya çıkarıl-

⁹⁵ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, Ankara: Adres Yayınları, 2007, syf. 35.

mıştır. Modernite kapsamında, geniş ve dar anlamıyla ailenin, mahallenin, cemaatlerin ve köyün sosyal belirleyiciliği azaltılmış, bireyin hak sahasını korumakla mükellef kabul edilen bir devlet ve bireyin kendisi en belirgin öznelere olarak tarih sahnesinde yer almaya başlamıştır. Bu reorganizasyon modern dünyanın en keskin dönüşümlerinden birini temsil etmektedir.

Modern bireyciliğinin gelişimi daha önce bahsettiğimiz hümanizmden, akılcılıktan, şüphecilikten ve sekülerizmden neredeyse doğrudan kanallarla beslenmektedir. Zira Batı modernitesinin bireyciliği Tanrı'nın rolünün geriletildiği, insanın evrenin merkezine yerleştirildiği, devlet, vatan, toplum gibi büyük kurgulara şüpheyle yaklaşıldığı ve her bir insanda bulunan aklın mukaddes kabul edildiği bir dünya görüşünün ürünüdür.

Dikkat etmek gerekir ki, bu tespit bireyciliğin bu kök değerlerle zorunlu bir ilişkisi bulunduğunu iddia etmek anlamına gelmemektedir. Bu fikirlerin farklı kıvalmlarda bir bileşimi çok farklı sonuçlar doğurabilirdi. Yine aynı modern Avrupa düşüncesinden neşet eden faşizm ve sosyalizm gibi farklı akımlar bunun en belirgin örnekleridir. Hem faşizm hem de sosyalizm şüpheci Batı medeniyetinden neşet etmiştir, hümanist, seküler ve akılcıdır fakat bütün bunlara rağmen bireyci değildir. Fakat, o ya da bu şekilde, Avrupa düşüncesinde yaşanan bu dönüşümün "ana akım çıktısı" bir çeşit toplumculuk (*communitarianism*) değil bütün bu eğilimleri taşıyan bir bireycilik olmuş görünmektedir.

Liberalizm tarafından bayraklaştırılan bireyciliğin temel entelektüel dayanaklarından birinin Immanuel Kant'ın insanın araçsallaştırılamayacağına dair yaklaşımı olduğunu görmek yukarıda kısaca açıklanan temel felsefi tercihlerle bireyciliğin ilişkisini fark etmek için faydalıdır. Aydınlanma'nın önemli temsilcilerinden olan Kant'ın doğrudan bugünkü bireycilik tartışmasının içinde olmadan geliştirdiği rasyonel hümanizmi bireyciliğin meşrulaştırılması için önemli bir zemin teşkil etmektedir. Kant

meşhur eseri Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde insan için şunları demiştir:

Şimdi diyorum ki: İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse de başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir⁹⁶.

Bu düşüncelerin doğal sonucu, bireyin başka herhangi bir amaç için araç olarak görülmesinin ahlaken kötü kabul edilmesidir. Liberal düşünürler, bu başka herhangi bir amacın içerisinde insan topluluklarının, ailenin, toplumun, devletin veya vatanın üstün çıkarlarının da girdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, bireyin kendisinden başka herhangi bir şey için, sözelimi toplum ya da millet gibi herhangi bir bütünün iyiliği için araçsallaştırılması da ahlaken kötü olmaktadır⁹⁷.

Bireyciliğe giden entelektüel yolun arka planında dünyayı çatışmacı bir pencereden okuma eğilimi büyük bir pay sahibidir. Özellikle Darwin'in meşhur evrim teorisini geliştirmesinin ardından, bütün canlıların acımasız bir var olma mücadelesi⁹⁸ (*struggle for existence*) vermekte olduğu fikri ciddi bir yaygınlık kazanmıştır. Thomas Hobbes'un doğa durumu tasvirinde bu var olma savaşının toplumsal karşılığı iki sloganik kelimeyle ifade edilir: *Bellum omnium contra omnes* (herkesin herkesle savaşı) ve *homo homini lupus* (insan insanın kurdudur). Hobbes bu çatışma olgusunu aşmak için Leviathan ismini verdiği bir varlığı, düzeni sağlayacak çok kudretli bir yeryüzü tanrısı olarak devleti

⁹⁶ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, syf. 45.

⁹⁷ Atilla Yayla, **Liberalizm**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1992, syf. 139-141.

⁹⁸ Charles Darwin, **On the Origin of Species**, New York: Oxford University Press, 2008, syf. 49-62.

tasarlamıştır. Bu düşünceleriyle Hobbes modern Avrupa düşüncesindeki ilk meşhur bireyci olarak kabul edilebilir⁹⁹.

Bireyciliğin en önemli taşıyıcısı olan klasik Liberalizm ise Hobbes'tan aksi yönde ilerlemiştir. Hayek'in aktarımıyla¹⁰⁰, John Locke'la beraber oluşmaya başlayan, kısmen Bernard Mandeville ve David Hume'dan beslenen, ilk kez Josiah Tucker, Adam Ferguson ve Adam Smith'le en olgun haline kavuşan ve 19. yüzyılda da Alexis de Tocqueville ve Lord Acton tarafından temsil edilen bireycilik düşüncesi, genel olarak insanların rekabet ve mücadelelerinin tüm toplum bakımından iyi sonuçlar doğurduğunu savunma eğilimindedir.

Bunun en çarpıcı görünümlerinden biri Mandeville'nin meşhur "Arıların Masalı ya da Özel Kötülükler, Kamusal Yararlar" (*The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits*) isimli hikayesinde ortaya çıkar. Bu hikayede Mandeville içindeki bütün arıların lüks ve şehvet düşkünü düzenbaz benciller olmasına rağmen refah ve bolluk içerisinde istikrarlı bir şekilde işleyen bir arı kovanından bahseder. Kovandaki arılar tanrılara bu düzenbaz işleyişin yıkılması için yalvarırlar. Dua kabul olur; Tanrılar kovandaki bütün arıların kalbine dürüstlük ve diğergamlık bahşeder. Arılar lüks, şatafat ve israftan uzak dururlar. Bencil çıkarları için çaba göstermekten ve harcamalar yapmaktan vazgeçerler. Fakat bununla birlikte üretim düşer, pek çok meslek dalı ortadan kalkar, işsizlik artar. Kovandaki bütün düzen bozulur, zevkler, refah ve bolluk kaybolur. Öyle ki, kovan başka arı kolonileri tarafından işgal edilir ve bütün arılar başka kovanlara sığınmak zorunda kalır¹⁰¹.

⁹⁹ Tibor R. Machan, **Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being**, London: Routledge, 1998, syf. 3.

¹⁰⁰ Friedrich A. Hayek, **Individualism and Economic Order**, London: The University of Chicago Press, 1958, syf. 4.

¹⁰¹ Mandeville'in masalı hakkında bir değerlendirme için bkz. Recep Batu Günör, Bernard Mandeville'in Arıların Masalı Adlı Eseri Hakkında Bir İnceleme, **İdil Sanat ve Dil Dergisi**, cilt 5, sayı 22, 2016.

Mandeville'in bu hikayesinde verdiği temel mesaj basit ama şoke edicidir: Bireysel kötülükler, toplumsal iyiliklerdir. Bireyin bencillikleri hatta düzenbazlıkları son kertede toplumun yararınadır. İnsanların çıkarları peşinde koşması ve bencilce davranması bütün bir sosyo-ekonomik düzenin temel dinamiğidir. Dolayısıyla bencillik ahlaken iyidir. Piyasa serbest bırakıldığında ve her bir *homo economicus* bireysel çıkarlarını temin etmek için özgürce hareket ettiğinde zaten görünmez bir el kendiliğinden düzeni sağlayacaktır¹⁰². Bu ahlaki-iktisadi mesaj liberalizmle birlikte modern bireyciliğin de temel vurgularındandır ve Adam Smith'in eserlerinden Ayn Rand'in yazılarına kadar rahatlıkla izi sürülebilir.

Dolayısıyla, bireycilik bencilliği kaçınılmaz görmesiyle geri kalan sosyal teorilerden ayrılmaz. Geri kalan yaklaşımlardan ayrıldığı nokta, bu bencilliği minimize etmeye çalışmanın aksine, bu bencilliği -en azından belirli bir çerçevede kaldığı müddetçe- meşru görüp toplumsal ilerlemenin temel dinamiği olarak kutsamasıdır.

Anlaşılaacağı üzere, bireyciliğin yarattığı büyük dönüşüm toplumun anlamlı en küçük birimi olarak bireyi kabul etmekte ve bütün normatif kurguların bu bireyin hareket serbestiyetinin maksimize edilmesine odaklanmasında temerküz etmektedir. Bireyciliğin bu şekilde yaygınlaşması, bireyi geri kalan bütün insan topluluklarından üstte bir yere konumlandırırken toplumsal örgütlenmeyi, siyaseti ve hukuku da birey odaklı hale getirmektedir. Öte yandan, bireyin bencilliğinin toplumsal refahı inşa edeceğine duyulan inanç bireyler için özgürlük sahasının açılması ihtiyacını temellendirmektedir. Neredeyse tamamen bireylerin haklarını güvenceye almaya odaklanmış olan dev bir

¹⁰² *Homo economicus* (ekonomik insan), kendiliğinden doğan düzen (*spontaneous order*) ve görünmez el (*invisible hand*) çoğunlukla iktisadi liberalizmin kurucusu olarak kabul edilen Adam Smith tarafından yaygınlıkla kullanılan kavramlardır.

etik teori olarak insan hakları da özellikle bireylere özgürlük alanı açmak üzere kurulu olan yapısıyla baştan sona bireycidir.

6. Batı Modernitesinin Dünya Görüşü ve İnsan Hakları

Önceki beş başlık boyunca, modern Batı'nın temel eğilimlerini gösterdiği düşünülen beş felsefi eğilim tartışmaya açıldı. Bu başlık altındaysa yukarıdaki tartışmalar kısaca özetlenmekte, bu beş felsefi eğilim birbiriyle irtibatlandırılmakta ve böylece daha büyük bir resim ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bunun yanında sayılan eğilimlerin insan haklarıyla ilişkilerinin netleştirilmesine gayret edilmektedir.

Tartışılan beş felsefi eğilimin arasında şüphecilik bütün devinin kendinden beslendiği temel ve metodik unsurlardan biri olmasından dolayı önem arz etmektedir. Şüpheciliğin ve kritik düşüncenin tetiklemesiyle modern Avrupa'nın entelektüel dünyası ciddi bir dinamizmle sürekli bir kendini aşma ve eleştirme sarmalına girmiştir. Mevcut tariflerin gerçekliğin kesin ve net bir tarifi olduğu konusundaki sistematik şüpheci tavır aynı zamanda farklılıklara toleransın önemli teminatlarından biri olarak Avrupa retoriğinin başat unsurlarından biri haline gelmiştir.

Hümanizm, modernitenin en kurucu ve çatı temel unsuru olarak kabul edilebilir. Rönesans ile birlikte gelişim gösteren hümanist felsefe Orta Çağ'da Tanrı'nın konumu olan evrenin merkezine insanın yerleştirilmesi hikayesidir. Bu konum insana tabiatın da mutlak egemeni olmayı adeta dayatmıştır. Hümanizmin aşama aşama gelişim göstermesiyle beraber, insan iyi, güzel, doğru ve hatta varlık için en son kriter haline gelmiştir. İnsanın bu temel ve nihai bir pozisyona yerleşmesi modernitenin bugün aldığı şeklin en önemli belirleyenlerinden biri niteliğindedir.

Modernitenin kurucu üç temel unsurundan bir diğeri olarak sekülerizmi göstermek hatalı olmayacaktır. Bilginin iktidarını elinde bulunduran ve tüm Avrupa kültürü üzerinde çok ciddi bir

denetim ağına sahip olan Kilise'nin önce geriletilmesi ve sonra bir bütün olarak dinin etkisinin minimize edilmesi modernitenin oluşumunda rol oynamış en temel faktörlerdendir. Modernite öncesi Kilise'nin çok belirgin yönlendiriciliğıyle şekillenen Avrupa kültürü, bugün aldığı şekle ancak dinin etkisiyle verdiği kıyasıya bir savaşın ardından kavuşmuştur.

Bir diğ er kurucu unsur olan rasyonalizm de yine mevcut modern kültürün en önemli unsurlarından biri pozisyonundadır. İnsanın aklını özgürleştirerek bütün sömürü ve istismar ilişkilerinden özgürleşeceği varsayımından bütün insan eylemlerinin rasyonel olması gerektiğı iddiasına kadar bir bütün olarak rasyonalizm Avrupa'da ortaya çıkan bütün sosyal kurumların kültürel köklerinde yer alan temel felsefi eğilimlerden biridir.

Son olarak, bütün bu sayılanların kıvamlı bir bileşimi olarak nitelendirilebilecek olan bireycilik de modern kapitalist Batı medeniyetini en iyi tarif eden unsurlardan biri niteliğindedir. Toplumun atomu olarak kendi menfaatleri uğruna hareket eden bireyleri işaret eden bu yaklaşım, bu bireylerin bencilliklerinin toplumun ortak menfaatine olduğu noktasından kurduğu iddiasıyla yeni bir toplumsal örgütlenme modelini hayata geçirmeyi başarmıştır. Yine günümüz liberal Batı medeniyetinin bütün sosyal kurguları kendilerini bireyci bir yaklaşım üzerinden inşa etmişlerdir. İnsan hakları teorisi bu bireycilikten türeyen ve bu bireyciliğı üretmeyi sürdüren temel yapısı ve mantığı itibariyle özellikle istisnai bir yere sahiptir.

Peki bütün bu kurucu unsurların toplamı neye tekabül eder? Kurulan dünya görüşü nasıl betimlenebilir? Bu zor sorulara kısmi bir cevap çeşitli tarih felsefecilerinin medeniyetler hakkında yaptıkları kategorizasyonlar ve oluşturdukları ideal tipler yardımıyla verilebilir.

Schubart, kendi çalışmasında dünya tarihinde dört kültürel prototip olduğunu ifade etmektedir. Bunlar kahraman, uyumlu, zahit ve mesihçi kültürel prototiplerdir. Scubart'a göre Konfüç-

yüşüklüğün de içinde bulunduğu uyumlu kültür, dünyayı olduğu gibi kabul etmesiyle; her türlü sufiliğin mensup olduğu zahit kültür dünyadan kaçışı öngörmesiyle ve ilk Hristiyanların dahil olduğu mesihçi kültür dünyanın kutsanmasıyla diğerlerinden ayrılır. Kahraman kültürün alamet-i farikası ise dünyaya egemen olma düşüncesidir. Schubart, Batı'da gelişen modern kültürü de dahil ettiği 'kahraman' kültürü şu şekilde çözümlemektedir:

Kahraman kültür-zihniyeti ve insanı, dünyayı örgütücü çabasıyla düzene sokması gereken bir kargaşa diye görür. Kahraman insan dünyayla barışçıl olarak geçinmez, varolan biçimi altında ona karşı çıkar. Benlik-güvencesiyle, benlik-gururuyla ve erk tutkusuyla doludur. Dünyaya, bir köleye bakar gibi bakar; ona efendilik etmek (egemen olmak) ve onu kendi planlarına göre kalıplamak ister. Dünyaya, Kahraman insanın belirlediği amaçlar verilir. Bu insan gözlerini yukarıya kaldırıp gökyüzüne saygıyla bakmaz; tersine, erk tutkusu ve gururla dolu olduğu için, aşağıya doğru, düşman ve kıskanç gözlerle yeryüzüne bakar. Tanrı'dan gitgide daha çok uzaklaşır ve deneysel şeylerin dünyasına gitgide daha çok gömülür. Laikleşme onun kaderidir, kahramanlık başlıca yaşam-duygusu, tragedya da sonu (amacı).

Böyle bir dünyada, özellikle böyle bir kültür ve insanda her şey dinamiktir. Kahraman evrende hiçbir şey statik değildir. Prometheus gibi, Kahraman insan her güce ve her Tanrıya meydan okur. Etkindir, gergindir ve alabildiğine enerjiktir. Buna uygun olarak kahramanlık ya da Prometheusculuk çağları özellikle dinamik, hareketli ve etkindir. Roma erkinin doruğunda Roma dünyası kendisini böyle hissetmiştir, on altıncı yüzyıldan sonraki Germen-Roma Batısında da bu prototip egemen olmuştur. Son dört yüzyılın Prometheuscu Batı kültürü ve insanı bu prototipin iyi bir örneğidir¹⁰³.

¹⁰³ Walter Schubart, *Europa und die Seele des Ostens*, Lucerne, 1938, syf.

Sorokin de modern Batı kültürünü duyumcul kültür (*sensate culture*) kavramıyla karşılar. Sorokin'e göre tarih boyunca insanlığın 'doğru, sonul gerçeklik-değerlerinin' niteliğı hakkındaki soruya karşı geliştirdiğı cevaplar üç büyük kategoride toplanabilir. Bunlar, gerçekliğin duyumsal olduğı, duyum ve akıl üstü bir nitelik arz ettiğı ve *"bütün farklılaşmaları içinde taşıyan ve hem niteliksel hem de niceliksel bakımlardan sonsuz olan çok-katlı sonsuzluk"* olduğı yönündeki üç temel kategoridir. Duyumcul kültür gerçekliğı beş duyu organıyla algılanabilen fiziki varlıklardan ibaret kabul etme eğilimindedir. Sorokin bu çerçevede modern Batı kültürünü şu kelimelerle anlatır:

Onaltıncıdan sonra ve yirminci yüzyıla kadar toptan Avrupa kültürü, bize tamamıyla farklı bir tablo sunmaktadır. O dönemde, yıkılmış düşünsel üst sistemden çok, duyumsal üst sistem Avrupa kültürüne egemen olmuştur. Son dört yüz yıldır; Avrupa kültürünün bütün kesimlerinin büyük bölümleri, "sonul gerçeklik ve değer duyumcul niteliktedir" diyen sonul önermeyi işlemişlerdir. Din ve teolojinin (ya da duyumsal seviyeden aşkın değerlerin varlığını öne süren felsefi düşüncenin – y.n.) etki ve sayınmaları (nüfuz ve itibarları) azalmıştır. Dinle ilgisiz, hatta bazen dinsiz, duyumsal bilim en üstün, nesnel (objektif) doğru olmuştur. Artık, gerçek doğru ampirik olarak algılanan ve sınanan duyumların doğrusudur. Duyumcul felsefe (materyalizm, ampirizm, skeptisizm (kuşkuculuk), pragmatizm vb.), duyumcul edebiyat, müzik, resim, heykel, mimarlık ve tiyatro (drama), dinsel ortaçağ güzel sanatlarının geniş ölçüde yerlerini almışlardır. Duyumcul, faydacı, hazcı, görelî, insan-yapısı hukuk ve ahlak, Orta Çağların düşünsel, koşulsuz (kayıt ve şarta bağılı olmayan), Tanrı'nın, vahiyle açıkladığı hukuk ve ahlakının yerini almıştır. Maddî

değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, ün ve tanınmışlık (popülerlik), modern duyumcul insanın uğrunda döğüştüğü ve mücadele ettiği esas değerler olmuşlardır¹⁰⁴.

İkisi de Batılı olan Schubart ve Sorokin'in betimlemeleri, içeriklerinden de anlaşılacağı gibi, modern Batı kültürünü eleştiren bir ima taşımaktadır. Bu bakımdan kısmen taraflı olduklarından bahsetmek mümkündür. Fakat ortaya çıkan büyük resmin tasviri konusunda işlevsel malzemeler sunduklarını da teslim etmek gerekmektedir.

İnsan hakları bahsedilen bu modern Batı medeniyetinin ürünüdür. Şüpheli geleneğin bir ürünü olarak ciddi bir eleştirel yenilenme ve ilerleme dinamiğinin etik ve hukuki çerçevesini temsil etmektedir. Her şey şüpheli olduğunda birtakım "hakikatlerin" dayatılmasının ahlaki imkanı da ciddi ölçüde zayıflar. Bu da hakikatin tek gerçek ölçüsü olarak kabul edilen bireyin dokunulmazlığını beraberinde gerektirir. İnsan hakları bu dokunulmazlığın ifadesidir. Bireylerin serbestiyetini garanti eden yapısının arka planında her şeyin sorgulamaya açık ve şüpheli olduğu iması yer almaktadır.

Öte yandan, insan hakları Batı hümanizmini temsil eden en önemli unsurlardan biridir. Bir defa tamamen insan merkezlidir ve insanın onurunu korumaya odaklıdır. Bununla da yetinmez. Klasik insan hakları yaklaşımı, insanı evrenin merkezinde gören ve tabiatı insanın emrine amade bir yığın olarak ele alan bir çizgide kurgulanmıştır. Hakların öznesi tabiattaki başka bir unsur değil yalnızca insandır. Bu bakımdan insan hakları aslında insanı tek gerçek ölçü olarak takdim eden hümanizmin hukuki ve etik uzanımlarından biridir. Netice itibariyle, her bir insan tekinin devlet dahil olmak üzere her türlü dış iradeye karşı serbestiyeti, her bir insan tekinin ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan son ölçü olmasıyla doğrudan ilişkilidir.

¹⁰⁴ Sorokin, syf. 175-176.

Öte yandan, kuşkusuz tarih boyunca dinlerin üstlendiğı en büyük işlev çatı normatif kurgular üretmek olmuştur. Moderniteye kadar neredeyse bütün toplumlarda ahlakın ve hatta çoğu kez hukukun çerçevesi dinler tarafından çizilmektedir. İnsan hakları bunun ilk büyük istisnasıdır. Bu haklarla tam olarak dinlerin üstlendiğı bu kritik işlevin din dışı bir kurguyla çözümlenmesi yoluna gidilmektedir. İnsan hakları, her ne kadar doğal hukuk geleneğinin bir uzanımı da olsa seküler bir normatif kurgudur. Kendi ahlaki sistemini herhangi bir ilahi güce ya da metafizik ögeye referans vermeden türetir. Seküler yapısıyla dinlerin temel işlevini devralması bakımından insan hakları hem seküler hem de seküleristtir.

İnsan hakları aynı zamanda rasyonalist bir kurgudur. Kendi içinde herhangi bir mistik ya da ezoterik öge içermez, insan haklarının içinde rasyonel bir biçimde gerekçelendirilmemiş herhangi bir unsura yer verilmez ve bir iç tutarlılığın korunmasına dikkat gösterilir. İnsan hakları, Kant'a göre Aydınlanma için geçer şart olan aklı kitleler önünde kullanabilme özgürlüğünün genişletilmiş hukuki çerçevesidir. İnsan bireyini serbest bırakan ve aklını özgürce kullanmasına izin veren bir kurgusal yapıdır. Dolayısıyla kendisi rasyonalizmin ürünü olduğu gibi aynı zamanda bu düşüncenin taşıyıcısıdır.

Son olarak, insan hakları bireycidir. Daha önce ifade edildiğı gibi hakların temel muhatabı bireylerdir ve insan hakları bireylerin teoride devlete fakat fiiliyatta pek çok kez topluma yani birbirlerine karşı haklarını savunmaları için kullandıkları argümanların temel kaynaklarındandır. Her bir bireyin geri kalan her şeye karşı serbest kalmasını sağlayan bir niteliğe sahiptir. Kendisi bireyciliğın bir ürünü olduğu gibi, birey olarak isimlendirilen yeni toplumsal kategorinin oluşmasında yer alan en büyük yapıtaşlarından da biridir.

Aslında Kennedy'nin kelimeleriyle; insan hakları "(a) ydınlanma sonrası, rasyonalist, seküler, Batılı, modern, kapitalist

*bir normatif bütündür*¹⁰⁵". Liberalizmle bakışumlu, yani iki tarafın birbirini beslediği bir ilişkisi vardır¹⁰⁶. Kendisiyle beraber Batı modernitesinin ideolojik bir ürünü olan liberalizmi taşımakta, liberalizmle beraber kendisi de dünyanın dört bir yanına taşınmaktadır.

Bir sonraki bölümde bu başlık altında yaptığımız çözümler genişletilerek derinleştirilmektedir. İnsan hakları düşüncesinin burada kabataslak tarif edilmeye çalışılan modern Batı kültürüyle "alıp veremediği" tartışmaya açılmaktadır. İnsan hakları teorisine karşı geliştirilen tarihsel eleştirilerin sıralanmasının ve İslam ile insan haklarının ilişkisine dair bir tartışma yürütülmesinin ardından, özellikle 1990'lı yılların ardından gelişen kültürel göreceliğe dayalı eleştiriler bağlamında evrensel bir etik teori olma iddiasındaki insan haklarının Batı kültürü eksenli yönleri tespit edilmeye çalışılmaktadır.

¹⁰⁵ David Kennedy, The International Human Rights Movement: Part of the Problem?, **Harvard Human Rights Journal**, cilt 5, 2002, syf. 114.

¹⁰⁶ Makau Wa Mutua, Ideology of Human Rights, **Virginia Journal of International Law**, cilt 36, 1996, syf. 592.

II. İnsan Haklarının Eleştirisi

Bu bölümde insan haklarına yönelik geliştirilen ideolojik ve kültürel eleştirilerin tartışılması planlanmaktadır. Bu kapsamda öncelikle tarihsel süreç içerisinde insan haklarına karşı geliştirilen belli başlı eleştiriler tartışılmaktadır. İnsan haklarının kültürel ve ideolojik yönünün tespit edilebilmesi için tartışma konusu yapılan eleştiri dalgalarının seçiminde insan haklarının referans çerçevesinin (modern Batı liberalizminin) dışından yöneltilen eleştirilerin tercih edilmesine dikkat edilmiştir.

Bölümün ikinci kısmı insan haklarıyla İslam'ın ilişkisinin incelenmesine ayrılmıştır. İslam kültürünün Türkiye'deki başat kültür olmasından dolayı bu ilişkinin salt eleştirilerden ibaret olmayan bir kurguyla inşa edilmesi ve müstakil bir kısım halinde tartışılması uygun görülmüştür. Bölümün üçüncü kısmındaysa insan haklarının kültürel ve ideolojik yönünü somutlaştırmaya çalıştığımız diğer bir tartışma yürütülmektedir. Mekan, zaman, bilgi, insan-doğa ilişkisi, insan-insan ilişkisi, insan-Tanrı ilişkisi gibi başlıklar altında sürdürülecek olan bu ikinci tartışma bağlamında insan haklarının Batılı yükü somutlaştırılmaya çalışılmaktadır.

A. İnsan Haklarına Yönelik Eleştiriler

İnsan hakları teorisi henüz şekillendiği yıllardan itibaren eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Çeşitli temel başlıklar altında tasnif edilebilecek bu eleştiriler özellikle İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda kabul edilmesi ve insan haklarının evrensel bir normatif sistem olarak tüm dünyaya resmen teklif edilmesi süreciyle küresel bir nitelik kazanmaya başlamıştır.

Bu eleştirilerden bazıları insan hakları söylemini genel planda kabul eden, sistem içi ve yer yer teknik nitelikli eleştirilerdir. Fakat çalışma kapsamında bunlar değil, daha temel ve yapısal noktalardan kurgulanan eleştiriler dikkate alınmıştır. Sistem içi

eleştiriler aynı dünya görüşü (modern Batı liberalizmi) üzerinden yükselen ve insan haklarını çeşitli açılardan revize etmeye yönelik eleştirilerdir. Yapısal eleştirilerse insan hakları söyleminin arkasında yer alan ideolojik/kültürel bagajı çeşitli bağlamlarda ifşa ederek insan hakları söyleminin kendisiyle hesaplaşmaya gitmekte ortaklaşmaktadır.

Bu çalışmada insan hakları söyleminin karşı karşıya kaldığı ve kimi zaman ciddi çakışmalar barındıran üç büyük eleştiri dalgası ve bu başlıklar altında kategorize edilemeyen diğer birtakım eleştiriler kısaca nakledilmektedir. Bu kapsamda Marksist, post-modernist, kültürel eleştiriler aktarılmakta ve diğer eleştiriler başlığı altında özellikle insan haklarının ulus devletle kurduğu ilişki bağlamında ayrı bir tartışma yürütülmektedir.

Bahsedilen eleştirileri aktarmadan önce bu giriş bölümünde insan haklarına yönelik feminist eleştiriye gündeme taşımak gerekmektedir. Feminist eleştiri, ele alınacak olan diğer eleştiri dalgalarına en yakın gözükten sistematik insan hakları eleştirisidir. Fakat temel kurgusunun insan haklarının kültürel ve ideolojik yükünü teşkil eden Batılı liberal müktesebatla en azından diğer eleştirilerinkine benzer bir açıdan çelişki içinde olmadığından bahsetmek mümkündür.

Feminizmin insan hakları hakkındaki temel vurgusu, kadınların kadın olmalarından kaynaklı olarak sistematik bir şekilde insan hakları ihlallerine maruz kalmalarına rağmen uluslararası insan hakları sisteminin bu ihlallere ilişkin gereken duyarlılığı göstermediği ve insan haklarının korunmasında cinsiyet temelli bir ayrımcılığın bulunduğu iddiası üzerinde yoğunlaşmaktadır¹⁰⁷. Feministler başka pek çok sosyal kurum gibi insan hakları

¹⁰⁷ Charlotte Bunch, Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights, **Human Rights Quarterly**, cilt 12, sayı 4, 1990, syf. 486.

hukukunun da kadınların özel ve kamusal hayattaki güçsüzlüğünü kurumsallaştırmaya hizmet ettiğini ifade etmektedir¹⁰⁸.

Feminist eleştiri insan hakları hukukunu ataerkil, formel ve hiyerarşik bir olgu olarak değerlendirmektedir. Kadın hareketinin insan hakları üzerinde ısrarlı bir şekilde odaklanmasının sakıncalı olacağını belirten bu yaklaşımın taşıyıcılarından Charlesworth, insan haklarını; kadınların ilgi ve tecrübelerinin insan haklarının dar ve bireyci diline tercüme edilmesinin zor olması, hak söyleminin karmaşık güç ilişkilerinin üstünü örtmekte kullanılması, insan haklarına ilişkin karar alma mekanizmalarının genelde erkeklerden şekillenmesiyle ilişkili olarak yarışan hakların dengelenmesinde çoğunlukla kadınların aleyhine sonuçların ortaya çıkması, din özgürlüğü ve ailenin korunması gibi bazı tekil hakların kadınlara yönelik birtakım kısıtlayıcı işlemleri meşrulaştırması açılarından eleştirmektedir¹⁰⁹. Fakat bunların yanında insan hakları söyleminin pratik faydasını da teslim etmeyi ihmal etmez.

Feminist eleştiri sistematik bir içerik taşıyan ve kısmen önemli yapısal yönler barındıran bir eleştiri dalgası olarak konumlandırılabilir. Fakat iki sebepten ötürü bu tartışmanın içerisinde müstakil bir başlık altında yer almamasına karar verilmiştir: Öncelikle, feminist eleştiri dalgasının insan hakları düşüncesine açtığı cephe ile geri kalan eleştirilerin açtığı cepheler arasında belirgin bir fark mevcuttur. İkinci olarak ve bununla ilişkili bir şekilde, feminist eleştirinin mevcut liberal insan hakları sisteminin felsefi ve kültürel çerperlerinin dışında kaldığını ifade etmek daha zordur. Oysa bu başlık altında inceleme konusu yapılan geri kalan eleştiri dalgalarının tamamı hem tematik olarak daha yoğun oranda ortaklaşmakta hem de daha yapısal bir nitelik arz etmektedir.

¹⁰⁸ Hilary Charlesworth, What are 'Women's International Human Rights?', **Human Rights of Women: National and International Perspectives** içinde, Editör: Rebecca J. Cook, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994, syf. 60.

¹⁰⁹ A.g.e. syf. 61.

1. Marksist Eleştiri

Marksizmin insan haklarına getirdiği eleştirinin netleştirilmesinden önce bir bütün olarak hukuka yaklaşımını belirlemek yerinde olacaktır. Marksizmin hukuka yaklaşımı konusundaysa biraz da Marks'ın çalışmalarında açıkça ve müstakil olarak bu konuyu netleştirmemesinden dolayı monolitik bir tavır bulmak söz konusu değildir. Daha ziyade Marks'ın genel paradigmasını yorumlayarak hukuka uygulayan ve bunu yaparken de birbirlerinden az ya da çok ayrılarak belirli bir çeşitlilik oluşturan yorumculara rastlanmaktadır.

Marksizmin hukuka yaklaşımı kuşkusuz Marks'ın toplum çözümlemesinin temellerinde yer alan altyapı-üstyapı diyalektiği çerçevesinde şekillenmektedir. Marks bu tarihsel öneme sahip materyalist anlatıyı *Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı* isimli eserinin önsözünde şöyle nakleder:

Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç, kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.¹¹⁰

Marksist bir perspektifte altyapı üretim ilişkilerinden oluşmaktadır. Geri kalan bütün sosyal kurumlar, ki buna hukuk da

¹¹⁰ Karl Marks, *Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı*, Ankara: Sol Yayınları, 1976, syf. 9.

dahildir, bu üretim ilişkilerinin koşullandırmasıyla oluşmuştur. Sistemin temel belirleyeni altyapı, yani üretim ilişkileriye; üstyapıdaki her şey altyapı tarafından belirlenmektedir. Böyle bir çerçevenin doğal sonucu; öncelikle hukuku belirleyen değil belirlenen bir kurum olarak kabul ederek çoğu kez çözümleyecek kadar önem atfetmemek, hukukla ilgilenilen her aşamada da mevcut hukuk düşüncesi üzerinde eleştirel ve altyapıyı ifşa edici bir faaliyet yürütmektir.

Collins'in Marksizmin hukuka yönelttiği eleştirilere yönelik geliştirdiği çerçeve bu anlatılanlarla tam bir tutarlılık içindedir. Collins, Marksizmin hukuka yönelttiği eleştiriyi basitçe, *"hukuki sistemlerin toplumsal düzenin ve uygarlığın esaslı bir bileşeni olduğuna dair inanç"* olarak nitelediği hukuk fetişizminin reddi olarak tarif eder¹¹¹. Bu hukuk fetişizminin üç yönü vardır: Toplumsal düzenin devamı için bir hukuk düzeninin zorunlu olduğu, hukukun iktidar sistemlerinden görece bağımsız özerk ve soyut bir araştırma alanı olduğu ve hukukun üstünlüğü iddiaları.

Collins'e göre Marksizm bu üç iddiaya da karşıdır. İlk olarak, hukuk sistemi olmadığında herkesin birbirine karşı şiddet uygulamaya kalkışacağı iddiası inandırıcı değildir. İkinci olarak, Marksizmde hukukun bağımsız bir bütün ve çalışma alanı olmaktan ziyade sömürü ilişkilerinin bir uzanımı ve sınıfsal iktidarın bir maskesi olduğu fikri egemendir. Son olarak, hukukun üstünlüğü fikrinin de nesnel gerçekliği ifade etmekten ziyade bütün bir sistemi meşrulaştırıcı bir işlevi üstlendiği fikri yaygındır.

Milovanovic ise Marksist yorumcuların hukuka ilişkin ortaya koydukları farklı yaklaşımların iki başat kategoride bir araya getirilebileceğini ifade etmektedir: Araçsalcılık ve yapısalcılık¹¹². Araçsalcı yaklaşım, klasik Marksist teoride altyapı-üstyapı diyalektliğini kullanarak hukuk kurallarının altyapıda yer alan üretim

¹¹¹ Hugh Collins, **Marksizm ve Hukuk**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, syf. 23-28.

¹¹² Dragan Milovanovic, **An Introduction to the Sociology of Law**, London: Lynne Rienner Publishers, 2010, syf. 78-79.

ilişkilerinin bir yansıması olduğunu ifade eder. Bu yaklaşıma göre hukuk egemen sınıfın diğer sınıfları kontrol altında tutmak ve kendi çıkarlarını maksimize etmek için kullandığı bir ideoloji, toplumsal bir araçtır. Dolayısıyla gerçekliği ifade etmeyen ve sömürü ilişkilerini gizleyen alelade bir ilüzyon vasıtasıdır. Kendisine içkin bir değeri ve altyapıya (üretim/sömürü ilişkilerine) bir tesiri yoktur.

Yapısalcı yaklaşım ise altyapı (üretim ilişkileri) ile üst yapıda yer alan hukuk arasında bir çeşit geçişkenlik olduğu temeli üzerinden yükselir. Bu yaklaşıma göre, hukuku salt egemenin iradesi ve dolayısıyla ideolojik bir ilüzyon olarak algılayan yaklaşım eksiktir. Daha gerçekçi bir model daha karmaşıktır ve hukukun nesnel bir olgu olarak hem etkilendiği hem de etki doğurduğu bir bağlama sahiptir. Marksist hukuk kuramcısı Pashukanis sermaye ilişkilerinden örnekler vererek hukukun salt bir ideoloji olmadığına dair yürüttüğü bir tartışmanın ardından şunları söylemektedir¹¹³: *“Hukuk için de aynı şey neden yapılmasın? Kendisi de bir toplumsal ilişki olduğuna göre, az ya da çok başka toplumsal ilişkileri etkileyebilir ve kendi biçimini onlarınkine dönüştürebilir.”*

Bunlardan da anlaşılacağı gibi, hukuka Marksist yaklaşım iki büyük kategoride toplanmıştır. İlk kategoride hukuku sömürü ilişkilerini sürdüren ve etkileme kabiliyeti olmayan bir ilüzyon olarak görmek bulunmaktadır. İkinci kategori ise, hukukun mevcut en önemli işlevinin bu olduğunu kabulle birlikte bunu aşan ve geri kalan toplumsal kurumları etkileyen bir nesnellığe de sahip olduğunu öne süren yaklaşımlardan oluşmaktadır. Fakat her iki kategorinin de hukukun genel olarak sömürü içerikli kapitalist üretim ilişkilerinin sürdürülmesi işlevini üstlendiğinde hemfikir olduğuna¹¹⁴ dikkat etmek gerekmektedir.

¹¹³ Evgeny B. Pashukanis, **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2002, syf. 75.

¹¹⁴ Ebubekir Aykut, **İnsan Hakları: Eleştirel Yaklaşımlar**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, syf.71.

Hukuk hakkındaki bu ihtilaf Marksizmin insan haklarıyla kurduğu ilişkiye de olduğu gibi taşınabilir. Buna göre; birtakım Marksistler insan haklarını liberal ideolojinin göz boyama aracı olarak kullanılan etkisiz bir ideoloji olarak görürken, diğerleriyle insan haklarını nesnel bazı temeller üzerinden yükselen ve kendi içinde insan ilişkilerine dair etki sahibi gerçeklikler barındırabilen bir normatiflik olarak görme eğilimindedir. Yine her iki kategoride mevcut insan hakları söyleminin genel olarak sömürü ilişkilerini derinleştirme işlevini üstlendiğinde hemfikirdir.

Daha derinlikli bir incelemede Marksizmin insan haklarına yönelik eleştirisinin henüz ontolojik seviyede başladığı gözlemlenecektir. İnsan hakları, bu bölümün birinci kısmında da bahsedildiği gibi, doğal hukuk geleneğinin bir uzanımı mahiyetindedir. Oysa Marksizm bambaşka bir geleneğin taşıyıcısıdır. Kolakowski, ampiristlerin bile insan haklarına Marksistlerden daha yakın olduğunu iddia ettiği yazısında, Marksistlerin insan haklarını üç temel noktadan eleştirmekte olduklarını ifade eder¹¹⁵. Bunlar; hakların kaynağı, kapsamı ve öznesidir.

Tipik bir Marksist yaklaşım; diyalektik materyalizm çerçevesinde hakların kaynağının Tanrı, doğa ya da insanın iç onuru olmasını kabul etmeyecek, hakların evrenselliğini aynı bağlamda eleştirecek ve hakların yalnızca bireylere tahsis edilmesi bakımından insan haklarına ilişkin ayrıca bir eko-politik eleştiri geliştirecektir. Marksizmin ilk iki hususta yaptığı eleştiri kökü çok daha derinlere giden ontolojik ve epistemolojik bir nitelik taşımaktadır. Bizzat Marks, Yahudi Sorunu isimli makalesinde insan hakları meselesini gündemine almıştır. Yahudi Sorunu'nda bu hakların doğanın bir hediyesi değil, "*tarihin bugüne dek nesilden nesile aktardığı raslansal nesep ve ayrıcalıklara karşı verilmiş savaşımın bir ödülü*"¹¹⁶ olduğunu belirten Marks devam eder: "Bu

¹¹⁵ Leszek Kolakowski, *Marxism and Human Rights*, **Daedalus**, cilt 112, sayı 4, 1983, syf. 83.

¹¹⁶ Karl Marks, **Yahudi Sorunu**, Ankara: Sol Yayınları, 1997, syf. 29.

haklar kültürün sonuçları olup, onları, yalnızca kendisi kazanmış ve hak etmiş olanlar koruyabilir". Anlaşılacağı gibi, materyalizm üzerinden yükselen Marksist düşünce bakımından metafizik kaynaklı ve herkes için geçerli birtakım hakların varlığının herhangi bir gerçekliği yoktur.

Marksizmin hakların bireysel haklar şeklinde formüle edilmesine ilişkin eleştirisi ise hem bu çalışmanın kapsama alanıyla daha doğrudan ilişkiye girmekte hem de insan haklarının sömürünün kurumsallaşması işlevine yönelik eleştirileri daha doğrudan temsil etmektedir. İnsan hakları toplumdan yalıtılmış, soyut bir birey anlayışına dayanmaktadır. Marks bunu şu sözlerle ifade eder:

Biz her şeyden önce, insan hakları denen hakları, *droits de l'homme*'u, *droits de citoyen*den farklı olarak, sivil toplum üyesinin, yani egoist insanın, öteki insanlardan ve topluluktan koparılmış insanın haklarından başka bir şey olmayan haklar olarak kaydediyoruz." ...“İnsan hakları denen hakların hiçbirisi, öyleyse, egoist insanın, sivil toplumun üyesi olarak insanın; yani kendi içine kapanmış, kişisel çıkarlarının ve özel kaprislerinin sınırlarına çekilmiş ve topluluktan ayrılmış bir bireyin ötesine gitmez.”¹¹⁷

Bu satırlarda; hem bireyciliğe, hem bireycilik üzerinden şekillenen yeni toplum yapısına hem de insan haklarının bu yapının koruyuculuğuna eleştiri bir arada bulunmaktadır. Klasik Marksist perspektif bakımından insan hakları kapitalist toplum yapısını koruyan bir işleve sahiptir. İnsan hakları perspektifi çerçevesinde özgürlük ve hak insanın insana bağlılığına değil, insanın insandan ayrılışına dayanır¹¹⁸. Böyle bir sistemde her insan bir diğerinde kendi özgürlüğünü değil, kısıtlılığını görmek-

¹¹⁷ A.g.e. syf. 32-35.

¹¹⁸ A.g.e. syf. 33.

tedir¹¹⁹. İnsan hakları söylemi burjuva toplumunun egoizminin, bencilliğinin ve işlettiğı sömürü sisteminin bir ifadesidir¹²⁰.

Boyd ise Marksizmin insan haklarına yönelttiğı eleştirileri daha ayrıntılı bir şekilde listeleme yoluna gitmiştir. Buna göre, Marksizm öncelikle insan haklarını nesnel gerçeklikten yoksun bir fikir olmasından dolayı eleştirmektedir. Bunun ardından sırayla; insan hakları söyleminin “gerçek” kurtuluş potansiyelinin alanını işgal etmesi, ideolojik bir aldatma olması ve sınıflar arasındaki çelişkide görünüşte “uzlaştırıcı” bir işleve sahip olması, bireyciliğı ve çatışmayı yükseltmesi ve egoizmi körüklemesi bakımlarından eleştiriye tabi tutmaktadır¹²¹.

Bütün bunlar ışığında Marksizmin insan haklarına yönelik eleştirileri iki büyük kategoride ele alınabilir. İlk büyük eleştiri kategorisi, insan haklarının temelsiz, soyut, gerçeklikten yoksun bir ideolojik maske olarak nitelendirilmesidir. Marksizmin ontolojik duruşuyla doğrudan ilişkili olan bu niteleme, insan haklarını bir anda sömürü ilişkilerinin basit ve belirleyici olmayan bir görünümü haline getirir.

İkinci büyük eleştiri kategorisinde Marksist söylemin insan haklarının işlevine dair yürüttüğü tartışma yer almaktadır. Bu tartışma, insan haklarının yalnızca sömürü ilişkilerinin basit bir görünümü değil karmaşık bir taşıyıcısı olduğunu vurgular. Buna göre insan hakları; bireyciliğı, egoizmi ve bencilliğı kutsayan, çatışmacı toplum yapısını körüklerken sınıf çatışmalarını sahte olarak sönmönlendiren yapısından dolayı sömürü sistemini sürdüren bir niteliğı haizdir. Nitekim Marks bu sebeplerden dolayı insan hakları için “*Modern devlet tarafından insan haklarının ta-*

¹¹⁹ Ali Murat Özdemir ve Ebubekir Aykut, Marksizm ve Hak Kavramı: Ku-ramsal Bir Yaklaşım Denemesi, **İnsan Hakları Yıllığı**, cilt 28, 2010, syf. 27.

¹²⁰ Steven Lukes, **Marksizm ve Ahlak**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, syf. 98.

¹²¹ Cristopher M. J. Boyd, Can a Marxist Believe in Human Rights, **Critique**, cilt 37, sayı 4, 2009, syf. 590-596.

nınması, geleneksel devlet tarafından köleliğin tanınmasından daha büyük bir anlama sahip değildir¹²²." demektedir.

Öte yandan, literatürdeki baskın görüş bu şekilde olmasına rağmen, Marksizm elbette çok geniş bir düşünsel skalada yer alan fikirlerin toplamından oluşmaktadır. Üstelik Marks alıntılanan satırları kaleme aldığı sırada, insan hakları henüz kendi klasik formunu korumaktadır ve sosyal ve ekonomik haklardan oluşan ikinci kuşak insan hakları şekillenmemiştir. İlerleyen süreçte insan hakları üzerine kalem oynatan Marksist düşünürler Marksizmin dünya çapında söylemsel bir yaygınlık kazanan bu birikimle daha farklı ilişkileneceğinin yollarını araştırmıştır.

Söz gelimi, Boyd Marks'ın eleştirisini yönelttiği hakların, insanların ancak birbirleriyle etkileşim halinde kullanabildikleri yurttaş hakları (*rights of citizen*) değil de insanları toplumdaki kopmaya iten insan hakları (*rights of man*) olarak anlaşılması durumunda Marksist geleneğin insan haklarını kategorik olarak karşısına almadığı sonucunun çıkarılabileceğini belirtmektedir¹²³. Öte yandan Marks'ın kendi metinlerinde de özellikle örgütlenme özgürlüğüyle ilgili hakları sahiplendiği ve insan haklarını kullanışlı araçlar olarak gördüğü ifade edilmektedir¹²⁴.

Bartholomew da, genel yorumun Marksizmin insan haklarıyla bağdaşmaması olduğunu kabul etse de, farklı yorumların da mümkün olduğunu ifade eden yazarlardan biridir. Bartholomew'e göre, çağdaş Marksistlerin, Marks'ın zengin bireysellik (*rich individuality*) ve kendini geliştirme yoluyla elde edilebilecek insanın kurtuluşu (*human emancipation*) kavramlarına yaslanarak insan haklarıyla barışık bir Marksist teori

¹²² Karl Marx ve Friedrich Engels, **The Holy Family**, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1956, syf. 152.

¹²³ Boyd, syf. 586-587, 600.

¹²⁴ İlker Kılıç, **Karl Marx'ın İnsan Hakları Düşüncesi**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, syf.137-139.

geliştirmesi pekala mümkündür¹²⁵. Nitekim Peffer'in haklar üzerenden türettiğı Marksist adalet kuramı da kısmen bu durumu doğrulamaktadır¹²⁶.

Dolayısıyla, Marksizmin insan haklarına yönelttiğı eleştirilerin bu hakların bir ideoloji/illüzyon aracı olması ve bireyciliğı derinleştirerek kapitalist sömürü ilişkilerini tahkim etme işlevini üstlenmesi başlıklarında toplandığını söylemek mümkündür. Öte yandan Marksizmin insan haklarıyla mutlak olarak uzlaşmaz olduğundan emin olmamak için pek çok sebep bulunduğunu da ifade etmek gerekmektedir.

2. Postmodernist Eleştiri

Postmodernizm, 20. yüzyılın ortalarında tartışılmaya ve aynı yüzyılın son on yıllarında özellikle de akademi çevrelerinde geniş bir varlık kazanmaya başlayan felsefi bir paradigmadır. Özel niteliğı gereğı tanımlanması bir hayli zordur. Genel olarak, modernitenin birtakım iddialarına yönelik geliştirilmiş bir eleştiri dalgası olarak tarif edilebilir. Kabaca, Moderniteyi kendi kriterleriyle değıl başka kriterler üzerinden ve dışarıdan eleştiren köklü bir yeniliğın taşıyıcısı olduğu söylenebilir¹²⁷. Modernitenin ve Aydınlanmanın bütün kazanım ve birikimlerini yapı sökme uğratan eleştirel bir yaklaşımdır.

İfade edildiğı gibi, postmodernizm hakkında "ağyarını mani, efradını cami" net bir tanım yapmak çok kolay değıldir. Bundan dolayı, başlangıç olarak, biraz da postmodernitenin doğasına uygun şekilde Hassan tarafından oluşturulan kavramsal karşıtlıklar listesine eğilmek bilgilendirici olacaktır. Bu yolla,

¹²⁵ Amy Bartholomew, Should a Marxist Believe in Marx on Rights?, **The Socialist Register**, cilt 26, 1990, syf. 246.

¹²⁶ R. G. Peffer, **Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

¹²⁷ Pauline Marie Rosenau, **Post-Modernism and the Social Sciences**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, syf. 4.

postmodernist yaklaşımın temel eğilimlerini en azından biraz -tabiri caizse- “sezebilmek” mümkün olacaktır.

Hassan’ın listesi modern ve postmodern kavramlardan oluşan diyalektik bir kavram setidir. Bu sette moderniteyi ve postmoderniteyi temsil eden kavramlar karşılıklı şekilde yerleştirilmiştir. Moderniteyi temsil eden kavramların tarafımızca seçilen bir kısmı şu şekildedir: Şekil, tasarım, hiyerarşi, mesafe, yaratma-bütünselleştirme-sentez, mevcudiyet, merkezlenme, semantik, seçme, derinlik, gösterilen, okuyucuya yönelik, anlatı-büyük tarih, belirti, paranoya, köken, belirlenmişlik, aşkınlık. Bunun karşısında ise, birebir sırasıyla, postmodernizmin kavramları yer almaktadır: Şekil karşıtlığı, rastlantı, anarşi, katılım, yaratmayı imha-yapıbozum-antitez, yokluk, dağılma, retorik, bileşim, yüzey, gösteren, yazarın vurgulanması, anlatı karşıtı-küçük tarih, arzu, şizofreni, fark, belirsizlik, içkinlik¹²⁸.

Yukarıdaki kavram setlerinden anlaşılabilceği gibi, postmodernizm; modernitenin standardizasyonu, düzeni, merkezi-liği, belirlenmiş bir mutlak doğrunun varlığı anlayışını eleştirir. Bunun yerine bilinçli bir dağınıklık, parçalanmayı, kaosu, geçici-liği ve kargaşayı benimser. Hem de, Harvey’nin kelimeleriyle, “*ne onu aşmaya, ne ona karşı durmaya, hatta ne de içinde bulunabilecek olan “sonsuz ve değişmez” unsurları tanımlamaya çaba gösterir*”¹²⁹.

Peki postmodernizmin bu yapısökümcü ve köklü şekilde farklı söyleminin somutlaştığı noktalar nelerdir? Konuya ilişkin geniş literatürde detaylı ve yer yer çok incelen eleştirel argüman-lardan oluşan çok geniş bir söylem havuzu bulunmaktadır. Fakat postmodernizm, özel yapısı gereği, sistemli bir büyük anlatı şek-linde organize edilmemiş olduğundan dolayı bu söylem havuzu

¹²⁸ Hassan tarafından hazırlanan listenin tamamı için bkz. Ihab Hassan, *The Culture of Postmodernism, Theory, Culture and Society*, cilt 2, sayı 3, 1985, syf. 123-124.

¹²⁹ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

tam bir bütünlük ve tutarlılık içinde de değildir. Ama, tüm bu bilinçli dağınıklığa rağmen, postmodernizmin üzerinde geniş bir mutabakat kurulan çatı niteliğindeki iki büyük teması şu şekilde ifade edilebilir: Üst anlatıların ve özerk öznenin reddi¹³⁰.

Sondan başlayalım. Özerk özne derken kasıt nedir? Modern dönemde kuramsallaştırılan, özgürce kendi kararlarını alabildiği ve aldığı kararları uygulamasıyla dış dünyada özgün etkiler yaratabildiği varsayılan, Kant'ın araç olarak değil amaç olarak görülmesi gerektiğini vazettiği ve hümanizmin varlık sahnesine kazandırdığı öznedir. Daha özelde, hümanist paradigma tarafından şekillendirilen ve liberal/kapitalist dünyanın başrolü olan bir belirleyen olarak bireydir.

Postmodernistler bu özerk özne fikrine iki bakımdan eleştiride bulunur. İnsan kavramının gerçekliği yansıtmayan bir soyutlama olduğu iddiası bu eleştirilerin ilk kategorisini oluşturur. Aslında bu eleştiri, yalnızca postmodernistler tarafından öne sürülmemiştir. Tarihsel süreç içerisinde, 19. yüzyılın başından beri bu eleştirinin de gündeme geldiğinden rahatlıkla bahsetmek mümkündür¹³¹. Bu eleştiriye yöneltenler bahsedilen soyut insanın gerçekte var olmadığını, var olanın ancak somut insanlar olduğunu ifade etmiştir¹³². Durumu basitçe anlatan Kolakowski, De Maistre'nin gerçek hayatta hiç insan görmediğini fakat

¹³⁰ Zühtü Arslan, Postmodern Söylem ve İnsan Hakları, **Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, cilt 56, sayı 1, 2001. Bu ayrıca Foucault'nun da temel iki odak noktasıdır. Bkz. Steven Best ve Douglas Kellner, **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, syf. 58.

¹³¹ Leszek Kolakowski, **Modernity on Endless Trial**, Chicago: University of Chicago Press, 1990, syf. 49.

¹³² Bu eleştirel söylem Marksist ve sosyal demokratlar tarafından da sistematik bir biçimde kullanılmıştır. Sosyal ve ekonomik haklar olarak bilinen ikinci kuşak insan haklarının şekillenmesinde, birinci kuşak hakların soyut bir insana soyut özgürlükler bahşetmesinin aslında bu hakları kullanabilme kapasitesine sahip olmayan yığınlar için hiçbir anlam ifade etmediği yönündeki tezler önem arz etmiştir.

Fransız, Alman ya da Rus gördüğünü belirttiğini aktarmasının ardından; onun aslında bunları da görmüş olamayacağını, olsa olsa Mr. Dupont, Mr. Müller ve Mr. Ivanov'u görmüş olabileceğini belirtmektedir¹³³. Bu kişileri birleştiren diğer bütün kategoriler gerçeklikle ilişkisi sorunlu olan çeşitli soyutlamaları temsil etmektedir.

Postmodernistlerin özne fikrine yönelik bu ilk eleştirisi, bir sonraki adımda odaklanılacak ikinci büyük tema olan üst anlatıların reddiyle doğrudan bir ilişki de kurmaktadır. İnsan soyutlaması, son kertede, bir üst anlatıdır. Hem de kurulu dünyada en etkili olan, en genel ve evrensel olma iddiasındaki üst anlatılardan biridir. Oysa bir sonraki aşamada da tartışacağımız gibi, postmodernistler bu tip üst anlatıların gerçeklikle ilişkilerini kategorik olarak sorunlu kabul etmektedir.

Bütün bunlardan dolayı; özellikle de klasik haklar olarak isimlendirilen medeni ve siyasal hakların fakat genel olarak insan haklarının soyut bir birey anlayışı üzerinde yükselmesinden dolayı temelden bir eleştiriye tabi tutulduğundan bahsetmek mümkündür. Postmodernistlere göre, insan haklarının bahsettiği soyut birey gerçek hayatta mevcut değildir ve bunun üzerine kurulu herhangi bir yaklaşımın da gerçekliği yansıtması söz konusu olamaz. İnsan hakları, yalnızca yaptığı insan tanımından dolayı bile ölü olarak doğmaktadır.

Postmodernistlerin özerk özne fikrine eleştirilerini yönelttikleri ikinci nokta ise öznenin kendisine değil özerkliğine odaklanmıştır. Postmodernist yaklaşım çerçevesinde bireyin özerkliği, başka bir ifadeyle her bir insanın teker teker kendi kararlarını kendisi alan ve bu kararları uygulamasıyla evrende özgün değişikliklere sebebiyet veren, özgür ve özerk bir özne olarak takdimi şiddetli bir eleştiriye tabi tutulur.

¹³³ Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, syf. 49.

Postmodernistlere göre böyle bir özerklik yoktur. Modern dünyanın öne sürdüğü birey fikri büyük bir mit, devasa bir efsanedir¹³⁴. Foucault, *"Kurucu öznenen vazgeçmek ve bizzat öznenen kurtulmak ve sonuç olarak öznenen kuruluşunu tarihsel bir çerçeve içerisinde açıklayabilen bir analize varmak zorundayız"*¹³⁵. derken bunu kastetmektedir: Kurucu özne "safsatası"nı terk ederek öznenen kuruluşuna odaklanmalıyız¹³⁶.

Postmodernist yaklaşıma göre özne kuran değil kurulandır, belirleyen değil belirlenendir. Dil ya da iktidar tarafından inşa edilen bir varlıktır. Yine Foucault'ya göre, tüm kimlik ve karakteristiğiyle birey, bedenler, arzular, güçler ve hareketler üzerinde uygulanan iktidar ilişkilerinin bir üretimidir¹³⁷. İnsan hakları da özneyi kurucu iktidar süreçlerinden başkası değildir¹³⁸. Dolayısıyla; postmodernist perspektifte sistem tersine dönmüş durumdadır: İnsanın özerkliği ve kuruculuğu insan haklarını belirlememekte, insan hakları vb. iktidar ilişkileri insanın kendisini üretmektedir.

Postmodernizmin insan haklarına yönelik ikinci büyük eleştiri kategorisi üst anlatılara açtığı savaştır. Üst anlatılarla kastedilen evrendeki ya da toplumdaki düzen ve sistematığı yansıttığı varsayılan ya da bu düzen ve sistematığı üretmeye çalışan büyük teorilerdir. Postmodernistler bütün bu üst anlatıları, ama özellikle de Descartes'in, Comte'un, Marks'ın, Weber'in veya Durkheim'in vb. geliştirdiği modern üst anlatıları; bilginin dayandırılabilceği sarsılmaz bir temel anlayışına dayanması,

¹³⁴ Peter Fitzpatrick, *The Mythology of Modern Law*, London: Routledge, 2002, syf. 34.

¹³⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1980, syf. 117.

¹³⁶ Bu yaklaşımı, daha önce de bahsedildiği üzere, Harari'ye göre hümanizmle beraber evrende kalan tek "aktör" olan insanın da sistemden tasfiye edilmesi olarak anlamak doğru olacaktır.

¹³⁷ Foucault, syf. 74.

¹³⁸ Arslan, syf. 10.

evrenselleştirici, totalize edici, genellemeci bir nitelikte olması, tartışmasız ve mutlak bir hakikati temin etme iddiasında bulunması ve evrenin işleyişinin rasyonel olduğu ve rasyonel yollarla çözümlenip keşfedilebileceği şeklindeki temel bir sava dayanması bakımından ağır şekilde eleştirmiştir¹³⁹. Buna göre yeryüzündeki bütün büyük izahlar; dinler, ideolojiler ve her türlü büyük normatif kurgu aynı ölçüde sorunludur.

Bu eleştiriden kaynaklı olarak postmodernistler kendilerini bütün büyük anlatıların karşısında konumlandırmaktadır. Önde gelen postmodernist düşünürlerden Lyotard, meşhur *The Postmodern Condition* kitabının sonunda bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: "Gelin totaliteye savaş açalım, gelin sunulamayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin hale getirelim ve ismin onurunu kurtaralım"¹⁴⁰.

Postmodernizmin üst anlatılara karşı verdiği mücadele aslında nesnelliğe karşı girişilmiş bir savaştır. Postmodernistler nesnelliği kategorik olarak dışlamaktadır. Herhangi bir konuda ya da herhangi bir alanda herkes için geçerli olan tek bir doğru mevcut değildir. Nesnelliğin katledilmesi öznenin kutsanması anlamına gelmektedir. Nesnel bilginin imkanı kategorik olarak reddedildiğinde öznel deneyim ve bilgiler tek geçer akçe olmaktadır.

Bu entelektüel konumun doğal gereği bir çeşit rölativizmdir. Postmodernistler de fundamentalist olarak niteledikleri üst anlatıları savunanlara karşı kendilerini rölativist olarak konumlandırmaktadır. Gerçekliğin ya da en azından gerçekliğe ulaşma imkanının kategorik olarak dışlandığı postmodernist çerçevede önerilen tutum; zıtlıkların aynı anda geçerli ve meşru kabul edilmesi, makro değil mikro hikayelere odaklanılarak farklılıkların özgürce gelişip serpilmesidir.

¹³⁹ Best ve Kellner, syf. 17-18.

¹⁴⁰ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1984, syf. 82.

Anlaşılabacağı gibi; bütün zemin ve zamanlarda bütün insanların sahip olduğu öne sürülen haklar olarak şekillenen insan hakları anlatısı da postmodernizmin kendisine savaş açtığı üst anlatılardan, hatta belki de en yaygın ve kuvvetlilerinden biridir. İnsan hakları öğretisi kendisinin evrensel ve mutlak olduğunu iddia ettiği gibi bunu kabul etmeyenlere bunu dayatmaktadır da. Dolayısıyla, bu noktada postmodernist eleştiri insan hakları üst anlatısını yapısöküme uğratan ve bu anlatı üzerinde yıkım faaliyeti yürüten bir konumda yer almak durumundadır.

Postmodernist çerçeve içerisinde kalınarak insan haklarını sahiplenmenin tek yolu insan haklarının temellerinden kopuk bir şekilde ve kuvvetli bir rölativizmle yeniden ele alınmasıdır. Nitekim insan hakları içeriğinin evrensel ve mutlak değil göreceli olduğu ve kültürden kültüre bu içeriğin değişebileceğine ilişkin tartışmalar bu postmodernist tartışmadan yoğun oranda beslenmektedir.

3. Diğer Eleştiriler: Bentham, Burke, Arendt ve Agamben

Elbette insan hakları hakkındaki eleştirel literatür yukarıda tartışma konusu yapılanlardan ibaret değildir. Neticede bu haklar yüzlerce yıldır geniş kapsamlı bir toplumsal tartışmanın nesnesi konumundadır ve bu tartışma çerçevesinde insan hakları çok farklı açılardan çözümlemelere ve eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu başlık altında yukarıdaki büyük kategorilerin içine yerleşmeyen daha farklı bir eleştiri çizgisine değinilmektedir. Bu kapsamda özellikle Jeremy Bentham, Edmund Burke, Hannah Arendt, Giorgio Agamben gibi düşünürlerin soyut insan hakları tasarısına yönelttiği eleştiriler gündeme getirilmektedir.

Bütün bu sayılan isimler tarafından insan haklarına yöneltilen eleştiriler belirli ölçüde ortak bir nitelik arz etmektedir. Eleştirilerin tamamı soyut bir insan tasarımına dayanan insan haklarının gerçeklikle bağdaşmadığı konusunda ortaklaşmaktadır.

Bu yaklaşım Bentham ya da Austin gibi hukuki pozitivistlerde ve Burke'te daha teorik bir aşamada kalırken, özellikle Arendt ve Agamben'de somut siyasal analizlerin üzerinde yükselmektedir.

Bentham, diğer hukuki pozitivistler gibi, insan haklarının temsil ettiği soyut hak yaklaşımına yönelik tavrını doğal hakların varlığını kabul etmeyerek şekillendirmektedir. Doğal hukukun gerçeklikle bir ilişkisi olmadığını belirten Bentham, doğal hukuka ilişkin normatif içeriğin basitçe insani bir kurgu olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

Yazarlar gerçek bir doğal hukuk kanunu varmış gibi kelimeyi doğrudan anlamıyla kullanırlar. Bu kanunlara başvuruda bulunurlar; yasa yapım süreçlerinde cümle cümle atıf yapar ve karşı çıkarlar. Bu doğal hukukun kendi icatları olduğunu görmezler.¹⁴¹

Buna benzer bir biçimde, Austin de kamusal tartışmalarda insanların insan hakları, egemenlerin kutsal hakları, devredilemez özgürlükler, sonsuz ve değişmez adalet, bir başlangıç sözleşmesi veya anlaşması ya da ihlal edilemez bir anayasanın ilkeleri gibi ifadelere başvurmalarını eleştirmekte ve bu ifadeleri anlamsız olarak nitelemektedir¹⁴². Kelsen ise, insan haklarını kasteden subjektif hakların objektif hukuku belirlemeye çalışan ve tasfiye edilmesi gereken ideolojik ve kurgusal bir nosyon olduğunu ifade etmektedir¹⁴³.

Anlaşılabacağı gibi John Austin, Hans Kelsen ve H. L. A. Hart gibi bütün hukuki pozitivistlerce de tekrar edilen bu yaklaşıma göre doğal haklar, doğal hukuk ve dolayısıyla insan hakları herhangi bir olgusal zemine sahip değildir. Gerçeklikle ilişkisizdir

¹⁴¹ Jeremy Bentham, **Theory of Legislation**, London: William Stevens, 1864, syf. 1864.

¹⁴² John Austin, **Hukukun Belirlenmiş Alanı**, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015, syf. 64-65.

¹⁴³ Hans Kelsen, **Saf Hukuk Kuramı**, İstanbul: Nora Kitap, 2016, syf. 47-48.

ve tamamen kurgusaldır¹⁴⁴. Herhangi bir hukuki tartışmanın konusu yapılmaları abestir.

Genelde hukuki pozitivistler özelde ise Bentham için hukuk adına odaklanılması gereken bu gibi soyut temenniler değildir. Bentham, hukuku egemenin iradesiyle tarif etmektedir. Ona göre hukuk egemenin yaptırımlarla desteklenmiş emridir¹⁴⁵. Bu tanımda üç unsur vardır ve insan hakları veya doğal hukuk ise yalnızca sonuncusunu yani birtakım emirler barındırmayı karşılayabilmektedir. Öte yandan ne egemen bir güç tarafından va'z edilmiştir ne de bir yaptırıma sahiptir. Dolayısıyla soyut hakların bu haliyle gerçeklikle ilişkisiz ve olgusal zeminden kopuk bir temenniler toplamı olduğundan bahsetmek gerekmektedir.

Siyasi muhafazakarlığın en temel referanslarından birisi olarak kabul edilen İrlandalı yazar Edmund Burke de insan haklarının gerçeklikle kurduğu bu ilişkiyi başka bir açıdan tekrar eleştiri konusu yapmaktadır. Fransız ihtilalini "dünyada bugüne kadar meydana gelen olayların en hayret verici olanı" olarak tanımlayan¹⁴⁶ Burke, haklara üstün bir itibar atfetmekle birlikte soyut hak anlayışını şiddetle eleştirir. Ona göre bütün insanları kuşatan soyut bir insan hakları anlayışı açıkça anlamsızdır. Burke, insan hakları yerine bir İngilizin haklarının varlığından bahsetmektedir¹⁴⁷.

Burke'ün bu yaklaşımı hakları somut temellerine bağlayan Marksist ve hukuki pozitivist yaklaşımla paraleldir. Anlamli olan bir İngilizin hakları olmasıdır çünkü bu haklar tarihsel süreç içerisinde gerçekleştirilen birtakım mücadelelerle kazanılmıştır,

¹⁴⁴ Marksistler tarafından da benimsenen bu tavır aslında pozitivist bilimsel gelenekten beslenen bütün yaklaşımların ortak özelliğidir.

¹⁴⁵ Hülya Özkurt, **Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi**, İstanbul: XII Levha Yayınları, 2013, syf. 126.

¹⁴⁶ Edmund Burke, **Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler**, Ankara: Ka-dim Yayınları, 2016, syf. 29.

¹⁴⁷ Edmund Burke, **Reflections on the French Revolution**, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1951, syf. 30.

halihazırda uygulanmaktadır ve dolayısıyla gerçektir. Soyut hak tahayyülleri ise gerçeklikle ilişkisi olmayan alelade felsefi temen-nilerden ibarettir. Burke'e göre sahip olduğumuz haklar ulusun içinden doğmaktadır. İlahi bir buyruğa, doğal hukuka ya da baş-ka metafizik atıflara dayanarak türetilmeleri anlamsızdır¹⁴⁸.

Burke, soyut insan hakları fikrine karşı İngilizlerin hakları-nın bulunduğunu öne sürerken aslında hakların siyasal yapıyla bağıntısını kısmen de olsa ortaya çıkarmaktadır. Daha sonra Karl Marks ve Hannah Arendt gibi düşünürler tarafından insan hak-larıyla kastedilen hakların aslında vatandaşlık hakları anlamına geldiği fikri kuvvetle vurgulanacaktır. Arendt'in bu bağlamdaki temel vurgusu bu hakların ancak bir ulus devletle kurulan va-tandaşlık ilişkisi çerçevesinde gerçekleştirilebilmesine odak-lanmaktadır. "Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu" başlığı altında yürüttüğü tartışmada Arendt, insan haklarının ancak örgütlü bir toplulukla yaşamakla hayata geçirilebileceğini, daha da önemlisi, bu hakların aslında tam olarak da bunun için tasarlanmış olduğunu belirtmektedir¹⁴⁹.

Arendt bu düşüncesini özellikle iki dünya savaşı arasındaki tarihsel kesitte Avrupa'da yaşananlarla temellendirmektedir. Bu dönemde Rus ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun çö-zülüşiyle birlikte milyonlarca insan azınlık ve I. Dünya Savaşı'nın etkilerinden dolayı yine milyonlarca insan mülteci konumuna düşmüştür. Arendt hem azınlıkların hem de mültecilerin "(d)ev-redilemez diye düşünülen, hatta öyle tanımlanan hakları, yani insan haklarını yitirdiğini" belirtmektedir¹⁵⁰. Bununla birlikte, Arendt'e göre, bu gelişmelerle birlikte "(t)am da "insan hakları" ibaresi, bütün ilgili taraflar –mazlumlara, zalimler ve onları seyredenler- için,

¹⁴⁸ Hannah Arendt, **Emperyalizm**, cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, syf. 309.

¹⁴⁹ Pınar Ecevitoglu, İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek, **Eğitim Bi-lim Toplum Dergisi**, cilt 13, sayı 50, 2015, syf. 207.

¹⁵⁰ Arendt, syf. 258.

umutsuz bir idealizmin ya da eblehce beceriksiz bir ikiyüzlülüğün kanıtı haline¹⁵¹” gelmiştir.

Pek çokları gibi Arendt’e göre de insan haklarının paradoksu hiçbir yerde olmayan soyut bir insanı göz önüne almış olmasıdır¹⁵². İşte bu paradoks iki dünya savaşı arasındaki siyasal yeniden yapılanma ve yaygın göç olayları sırasında oluşan sorunlarla kendisini ifşa etmiştir. Arendt’e göre yaşananların anlamı insan haklarının aslında vatandaşlık haklarından ibaret olmasından başka bir şey değildir. Bu haklardan yalnızca bir ulus devletin vatandaşları yararlanabilmektedir. Vatandaşlık bağı kopan, Arendt’in tabiriyle “yeryüzünün posası” haline gelmiş insanlar, fiilen hiçbir hakka sahip olmayan hak-sız insanlara dönüşmektedir. Arendt bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

Eğer bir insan siyasi statüsünü yitirirse, doğuştan ve devredilemez insan haklarının içerimlerine göre, kesinlikle bu türden genel haklar bildirgelerinin çerçevesini çizdiği bir durum içine girer. Oysa fiiliyatta söz konusu olan tam tersidir. Öyle görünüyor ki insan olmaktan başka bir şey olmayan biri, tam da öteki insanların kendisine bir hemcinsleri gibi davranmalarını mümkün kılan nitelikleri yitirmektedir.¹⁵³

Arendt’te, iki dünya savaşı arasında yaşanan tarihsel kesitten hareketle ve politik bir perspektifle kurgulanan bu eleştiri insan haklarının soyut insanı korumaya dair varsayımının uygulamada yanlışlanmasına dayanmaktadır. Buna göre insan haklarının temsil ettiği soyut hak anlayışı gerçekliği yansıtmamaktadır. Pratikte insan hakları içeriği ancak bir ulus devlet tarafından korunan vatandaşlara sağlanabilmektedir ve bir çeşit vatandaşlık hakları mahiyetindedir.

¹⁵¹ A.g.e. syf. 259.

¹⁵² A.g.e. syf. 294.

¹⁵³ A.g.e. syf. 310.

İtalyan düşünür Giorgio Agamben de insan hakları çözümlemesini Arendt'in çizdiği çerçeveyi derinleştirmektedir. İnsan hakları bağlamında ortaya çıkan vatandaş-insan geriliminin henüz Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin başlığında insan (*homme*) ve vatandaş (*citoyen*) tabirlerinin her ikisinin de kullanılmasıyla zımnen tecessüm etmeye başladığını belirten Agamben, eklemektedir:

Fakat artık, (insan) haklar(ı) bildirgelerini, yasamacıları bağlayan (ki aslında çok da bağlamıyordu) ve kendilerini ebedi etik ilkeler olarak sayılmalarını isteyen ebedi, üst-hukuk değerlerinin ilanı olarak görmeyi bırakmanın ve bunları, modern ulus-devletteki gerçek tarihsel işlevlerine göre değerlendirmenin zamanı gelmiştir.¹⁵⁴

Agamben vatandaşlık bağından soyutlanan insanları da içine alan kategoriye Roma Hukuku'nda yer alan kutsal insan (*homo sacer*) kavramıyla ifade etmektedir. Roma Hukuku'nda kutsal insan bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan, törensel bir şekilde kurban edilemeyen fakat öldürülmesi suç teşkil etmeyen kişiler için kullanılan bir tabirdir¹⁵⁵. Bu kişiler devlet tarafından cezalandırılmaz ama devletin korumasından dışlanmış ve süregelen bir tehlike altındadır.

Agamben, Roma Hukuku'nda yer alan bu hukuki kurumun içeriğini günümüz toplumlarında mülteciler üzerinde gözlemler. Arendt'in içinde bulunduğumuz aşamada insan haklarının devletle bağıni koparmış insanlar için uygulanmadığına yönelik tespitini tekrarlar. Devletiyle bağıni koparmış insanlar çağımızın kutsal insanlarıdır: Kamu otoritesi tarafından resmen cezalandırılmazlar fakat devletin korumasından da yararlanamazlar. Öyleyse, soyut insan hakları kurgusu pratikte herhangi bir karşılığa sahip değildir ve bu haklar aslında doğrudan devletle ilişkilidir.

¹⁵⁴ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, syf. 153.

¹⁵⁵ A.g.e. syf. 90.

İnsan haklarının kaderiyle ulus devletin kaderi doğrudan birbirine bağlıdır¹⁵⁶.

Bütün bu aktarılan çözümlerlerin belirli bir ortak zemine sahip olduğundan bahsetmek mümkündür. Bentham gibi hukuki pozitivistler ve Burke, Arendt ve Agamben gibi düşünürler soyut bir insan hakları kategorisinin gerçekliğini reddetmekte ve hakların aslında ulusla ya da daha pratik bir ifadeyle devletle doğrudan ilişkili olduğunu tespit etmekte ortaklaşmaktadır. Bentham ve Burke insan haklarının iddialarını teorik çerçevede basitçe yanlışlarken, Arendt ve Agamben gibi düşünürler ise özellikle mültecilerin haklarla kurdukları pratik ilişkilere odaklanarak bu iddianın yanlışlığının olgusal zeminini göstermektedir. Bu yolla hakların soyut iddiaları reddedilmekte ve gerçekte üstlendikleri işlev ve sınırlılıkları tespit edilmektedir.

4. Kültürel Eleştiri

İnsan haklarına ilişkin bir diğer ve bu çalışmadaki son büyük eleştiri dalgası bu hak sisteminin Batı kültürüyle doğrudan ve kalıcı bir bağının olduğu iddiası çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre, insan hakları tüm felsefi altyapısı ve hukuki içeriğiyle Batı kültürünün ürünü olduğu gibi aynı zamanda bu kültürün taşıyıcısıdır. Evrensel bir teori değildir. İnsan haklarının evrensellliğini öne sürmek Batılı toplum modelini ve yaşam biçimini dünyanın geri kalanına dayatmak anlamına gelmektedir.

Bu noktada bir mutabakatın kurulmasının ardından iki farklı tavır söz konusu olabilir. Bunlardan ilki kültürel rölativizmdir. Buna göre, yeryüzündeki hiçbir teori bütün kültürleri kapsayacak bir nitelikte olamaz. Her şey gibi sosyal kurumlar ve normatif teoriler de kültürden kültüre fark gösterir. Bütün normatif sistemler kültürlerden neşet eder ve kendi kültürleri içinde anlamlıdır. Kùltürler üstü herhangi bir kural tasavvur edilemez.

¹⁵⁶ A.g.e. syf. 161.

Dolayısıyla, herhangi bir normatif bütünü tüm kültürler için geçerli kabul etmek anlamsız bir dayatmaya tekabül eder.

İkinci tavır ise insan haklarının Batı kültürü eksenli olduğunu kültürel rölativizmi savunmadan öne sürmektedir. Bu yaklaşıma göre; evrensel başka çatı normatifliklerin kurulması söz konusu olabilecekse de insan hakları böyle değildir. İnsan hakları özel olarak Batılıdır ve Batı kültürünü taşımaktadır. Bu yaklaşım bir imkan olarak evrenselliği dışlamadığından dolayı rölativist değildir. Fakat insan haklarını rölativistlerle aynı cepheden, Batı kültürü endeksli olmasından dolayı eleştirir. Bizim için önemli olan insan haklarının Batı'yla kültürel ilişkisi olduğundan dolayı bu başlık altında her iki tavra sahip eleştiriler karma bir şekilde nakledilmektedir.

İnsan haklarının evrenselliğine dair tartışmaların tarihi çok eski zamanlara kadar uzanmaktadır. Henüz İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi hazırlanırken Amerikan Antropoloji Derneğinin Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesine sunduğu bir bildiri bu tartışmanın kudemini gösteren metinlerden biridir. Bildirinin içeriği bugün de devam eden kültürel rölativizm tartışmalarına ilişkin önemli bir eşik taşıını ifade etmektedir.

Amerikan Antropoloji Derneğinin 1947 tarihli bildirisinde insanın içinde yaşadığı kültürle bağlantısı kuvvetli şekilde vurgulanmış ve bireyin gelişiminin ancak kendi kültürünün içinde gerçekleşebileceği ifade edilmiştir. Herkesin kendi yaşayış biçimini en doğru yaşayış biçimi olarak görmekte olduğundan, Batı'nın sömürgeci politikalarından ve kendisi dışındaki kültürleri sistematik olarak aşağıladığından bahsedildikten sonra İnsan Hakları Evrensel Beyannamesine yönelik çalışmalara ilişkin üç temel tespitte bulunmaktadır.

Bunların ilki; bireyin kişiliğini kültür aracılığıyla gerçekleştirmesinden dolayı bireysel farklılıklara saygının kültürel farklılıklara da saygıyı icbar ettiğiidir. İkincisi, kültürleri üstün ve aşağı olarak niteleyecek hiçbir bilimsel vasıtamız olmadığı gerçeğinin

kültürel farklılıklara saygıyı yeniden dayattığıdır. Son olarak bütün bunlardan hareketle vurgulanan üçüncü nokta ise; standartların ve değerlerin içinde oluştukları kültürlerle özğü olduğu ve kaynağı bir kültürün inanç ve ahlaki kodlarında olan herhangi bir formülasyonun insanlığın bütününü için uygulanabilirliğinin zayıf olacağıdır¹⁵⁷.

Bildiride yer alan “uyarılar” ilerleyen on yıllarda ve özellikle de 1990’ların ardından çevre toplumlardan gelen sistematik eleştirilere dönüşmüştür. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, çevre toplumlarda da insan haklarına karşı en az iki büyük kategorik yaklaşımın şekillendiğidir. Bunların ilki Batı dışı toplumun kültürel birikiminde insan haklarının halihazırda bulunduğu iddialarının dile getirildiğı uzlaşmacı tavidir¹⁵⁸. Diğer i ise, kendi toplumlarının kültürel birikiminden yola çıkarak o ya da bu şekilde insan haklarını eleştiri odağına yerleştiren eleştirel tavidir.

İnsan haklarına yönelik kültürel eleştiriler temel olarak üç büyük kültür havzasında temerküz etmektedir: İslam, Asya ve Afrika. Çalışmanın bu bölümünde yalnızca son iki havzadan yükselen eleştirilere odaklanılmaktadır. Türkiye’de hakim olan kültürün İslam kültürü olmasından dolayı, İslam ile insan haklarının ilişkisine dair tartışmanın bir sonraki kısımda bağımsız ve daha derinlikli bir şekilde yürütölmesi uygun görölmüştür.

¹⁵⁷ American Anthropological Association, Statement on Human Rights, **American Anthropologist**, cilt 49, sayı 4, 1947.

¹⁵⁸ İslam, Afrika ve Asya kültürlerinin insan hakları anlayışları olduğuna ilişkin iddiaları tartışan ve hepsini reddeden Donnelly, insan hakları düşüncesine de kaynaklık eden insan onuru düşüncesinin yeryüzündeki bütün kültürlerde bulunduğunu fakat insan haklarının modern dünyada ve Batı’da ortaya çıktığını belirtir. Jack Donnelly, Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights, **The American Political Science Review**, cilt 76, sayı 2, 1982. ve Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, syf. 57-60.

Afrika'dan başlayalım. İnsan haklarının taşıdığı kültürel bagajın Afrikalı değerlerle çeliştiğini ifade eden düşünürlerden Cobbah'a göre, Afrikalıların hem toplumsal yapısı hem de dünya görüşü bireyci değil toplumdur. Afrika'da toplumun yapıtaşı birey değil geniş ailedir. Geniş aile sistemi öyle etkindir ki, bazı Afrika dillerinde teyze, hala veya kuzen anlamına gelen bir kelime bulunmamaktadır. Bu akrabalıkların hepsi anne, baba veya kardeş için kullanılan kelimelerle karşılanır ve nitekim bu kişiler öyle de görülür¹⁵⁹.

Cobbah'a göre Afrikalılarda güçlü olanın hayatta kalması (*survival of the fittest*) değil kabilenin hayatta kalması düşüncesi yaygındır. Doğanın üzerinde egemenlik kurmayı deneyen Batılı yaklaşım da Afrika düşüncesi için yabancıdır. Bunun yerine, insanın doğayla birlikteliği teması baskındır. Batılı felsefi düzlemde birer erdem olarak bireycilik, biriciklik ve farklılık gibi kavramlar vurguluyken Afrikalı muhayyilede bu kavramların yerini grupçuluk, benzerlik ve birliktelik almaktadır¹⁶⁰. Bütün bunlardan dolayı insan hakları düşüncesi Afrikalıların dünya görüşüyle uyumsuzdur.

Bir diğer Afrikalı yazar Mutua da Cassese'nin tespitini tekrar eder: Batı 1948 yılında BM'yi yönlendirebilme kabiliyeti sayesinde kendi insan hakları felsefesini dünyanın geri kalanına empoze etmeyi başarmıştır¹⁶¹. Başka bir Afrikalı yazar Okere, devam eder: *Afrika'nın insan kavramı; izole ve soyut bir bireyi değil,*

¹⁵⁹ Josiah A. M. Cobbah, *African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective*, **Human Rights Quarterly**, cilt 9, sayı 3, 1987, syf. 320.

¹⁶⁰ Batılı ve Afrikalı değerlerin tablo şeklinde bir karşılaştırılması için: Wade N. Nobles, *Extended Self: Rethinking the So-Called Negro Self Concept*, **Journal of Black Psychology**, cilt 2, sayı 19, 1976'den aktaran: Cobbah, syf. 330.

¹⁶¹ Mutua, syf. 605.

dayanışma ruhuyla hayatta tutulan grubun bütünleyici bir parçasını ifade eder. Bu, Avrupalı insan hakları anlayışıyla çelişmektedir¹⁶².

Afrika geleneğinin insan düşüncesiyle Batı'nın geliştirdiği hümanizmin çelişme noktasını Afrikalı *ubuntu* kavramı ile belirginleştirmek mümkündür. *Ubuntu*, insaniyet (*humanity*), kişilik (*personhood*), insanlık (*humaneness*) olarak tanımlanabilmektedir. Fakat Bennett bu tanımların hiçbirinin kelimenin çağrışım bulutunu taşımakta başarılı olmadığını ifade eder¹⁶³. Aslında *ubuntu*yu bu şekilde anlaşılmaz yapan basitçe çağrışım olarak Avrupa'nunki gibi bireyci olmayan bir çeşit hümanizmi taşımasıdır. Kelimeyle kastedilen insan anlayışının en basit tanımı, "ben benim, çünkü biz beraberce biziz" olarak yapılmaktadır. *Ubuntu*yla kastedilen çerçevedeki insan ancak diğer insanlar aracılığıyla kendisi olabilen bir varlıktır¹⁶⁴. Dolayısıyla *ubuntu* toplumdan izole olmayan aksine toplum sayesinde var olan bir insan fikrinin taşıyıcısıdır. Başka pek çok kültürünki gibi Afrika'nın insan anlayışı da toplumcu bir anlayıştır ve modern insan hakları söylemiyle çelişki içindedir.

Bütün bu yaklaşımlar Afrika'da imzalanan bölgesel insan hakları sözleşmesinin hem ismi hem de içeriğinde tecessüm etmiştir. Sözleşmenin ismi Afrika İnsan ve Halkların Hakları Şartı olarak şekillenmiştir. Bu sözleşmede, insan haklarının bireyci altyapısı korunmakla birlikte "halkların hakları" da kendisine yer bulmuştur. Bunun yanında, daha da dikkat çekici olarak bireyin haklarıyla birlikte bazı ödevlerinin de sayılması yoluna

¹⁶² B. Obinna Okere, The Protection of Human Rights in Africa and the African Charter on Human and Peoples' Rights: A Comparative Analysis with the European and American Systems, **Human Rights Quarterly**, cilt 6, sayı 2, 1984, syf. 148.

¹⁶³ TW Bennett, Ubuntu: An African Equity, **Potchefstroom Electronic Law Journal**, cilt 14, sayı 4, 2011, syf. 30-31.

¹⁶⁴ Jacob Mugumbate ve Andrew Nyanguru, Exploring African Philosophy: The Value of Ubuntu in Social Work, **African Journal of Social Work**, cilt 3, sayı 1, 2013, syf. 83.

gidilmiştir. Bu yolla Afrika'nın insan hakları kurgusu bireyci bir bağlamdan çıkarılarak bireyin ve toplumun menfaatlerinin dengelendiği bir çerçeveye kavuşturulmaya çalışılmıştır¹⁶⁵.

Bütün bu aktarılanlardan yola çıkarak insan haklarına Afrika'dan yönelen eleştirilerin temel vurgusunun bireyci dünya görüşünde biriktiğinden bahsetmek mümkündür. Hem hakların tek öznesinin birey olması hem de bireyin topluma karşı ödevlerinin bu normatif sistemlerde yer almaması şeklinde görünüm kazanan bireycilik eleştiri konusu yapılmıştır. Bununla birlikte, Batı'nın doğaya egemen olmaya yönelik yaklaşımı da Afrika'nın doğayla iç içe yaşama şeklindeki dünya görüşü çerçevesinde eleştirilmiştir.

İnsan haklarına ilişkin bir diğer büyük kültürel tartışma "Asyalı değerler" bağlamında türetilmektedir. Çeşitli yazarlar, insan haklarının kültürel bagajının Asyalı değerlerle birtakım uyumsuzluklar taşıdığını ifade etmektedir. Asya'nın farklı kültürleri kendi içinde barındıran devasa bir kıta olduğu düşünüldüğünde homojen bir Asya değerleri manzumesinden bahsetmenin mümkün olmadığı açıktır. Literatürde "Asyalı değerler" olarak tesmiye edilen değerler aslında Asya'nın belli bir kısmını temsil etmektedir. Bu tabirle kastedilen genellikle Budist ve Taoist geleneklerle beraber temelde Konfüçyüsçü öğretilerdir¹⁶⁶. Dolayısıyla coğrafi olarak da Doğu Asya'dır.

Peki nedir bu Asyalı "itiraz"? Bell, insan haklarına teorisine karşı Asya'dan yükselen itirazı üç başlık altında toplar. İlki; devletlerin geliştirdiği ve gerekli sosyal ve ekonomik şartlar sağlanana kadar bazı insan haklarının uygulanmayabileceğine ilişkin iddidir. İkinci iddia, Batılı insan haklarının içinde kabul edilen

¹⁶⁵ Nalan Saraç, **İnsan Hakları ve Kültürel Görelilik**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, syf.53.

¹⁶⁶ Fred Dallmayr, "Asian Values" and Global Human Rights, **Philosophy of East and West**, cilt 52, sayı 2, 2002, syf. 178.

pek çok eylem ve düşüncenin Asya'nın kendi kültürel geleneği çerçevesinde türetilebileceğidir. Üçüncü ve son iddia ise, Doğu Asya'nın Batılı insan haklarıyla karşı karşıya olan farklı bir ahlaki normatif bütün oluşturabileceğidir¹⁶⁷.

İlk iddia insan haklarının tam ve olgun bir biçimde uygulanmasının ekonomik gelişmeyi engelleyeceğine ilişkindir. Bu iddiaya göre, ekonomik olarak geri kalmış toplumların insan haklarını tam olarak uygulaması bu toplumların geri kalmışlığını kronikleştirmektedir. Bundan dolayı ekonomik koşulları Batı'yla benzeşmeyen coğrafyalarda insan haklarının tam olarak uygulanması yoksulluğu kalıcılaştırır. Anlaşılabileceği gibi bu iddia toplumsal kesimlerden çok yöneticilerden kaynaklanmaktadır ve temelde insan haklarının emperyalizmin bir aracı olarak kullanıldığı imasını içinde taşır. Çünkü geri kalmış toplumlara bu hakların dayatılması onları geri bırakmaya yaramaktadır.

İkinci olarak, Batılı insan hakları çerçevesinde hukuk sistemlerine kazandırılan hakların en azından bir kısmının zaten Batılı olmayan geleneklerde de çeşitli görünümeler altında var olduğu ve dolayısıyla insan haklarının Batı'ya özgü olmadığı ifade edilmektedir. Bell, Çing Hanedanı döneminde Pekin'de gerçekleştirilecek ölüm cezalarının yargılanan kişinin son defa kendisini savunması dahil birtakım çok katmanlı ve karmaşık prosedürlere bağlandığını ifade eder¹⁶⁸. Bu tip kültürel unsurların varlığı insan haklarının Avrupalı olmadığı şeklindeki iddiaya dayanak yapılarak Avrupa'nın "ahlaki üstünlüğü" tartışma konusu edilmiştir.

Bell, son olarak, insan haklarının çeşitli bakımlardan Asya kültürüyle ayrıştığına yönelik eleştirilerden bahseder. Buna göre insan hakları Batılı şeytani güçlerin bir aracı olarak görülmek-

¹⁶⁷ Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue*, *Human Rights Quarterly*, cilt 18, sayı 3, 1996, syf. 643-644.

¹⁶⁸ A.g.e. syf. 651.

tedir. İnsan haklarının insan merkezli anlayışı metafizik atıflar barındıran anlayış sahipleri tarafından eleştiriye tabi tutulmaktadır¹⁶⁹. Dünyanın kuvvetli bir sekülerizm çerçevesinde anlaşıldığı bir kültürel düzlemde türetilmiş olan insan hakları, dinsel ve metafizik bir çerçevede gelişen Doğu Asya kültürü üzerinden çeşitli eleştirilere tabi tutulmaktadır.

Öte yandan, merkezinde hakların bulunduğu insan hakları modeli merkezinde toplumsal rol ve görevlerin yer aldığı gele-neksel Asya modeli çerçevesinde eleştirilmektedir. Doğu Asya'da hakim olan dünya görüşü kendi içinde çok kuvvetli bir teleolojik (erekselci) yön taşır. Bu dünya tasavvuru, yalnızca insanların değil evrendeki her bir unsurun bir yeri ve amacının olduğu fikri üzerine kuruludur. Evren, zıtlıklar barındıran unsurların ahenk-li bir bütünüdür. Bu bütünü oluşturan her bir unsur anlam ve amaçla yüklüdür. Her varlık bir varoluş amacına sahiptir.

Bu bakımdan, Doğu Asya din ve felsefelerinin kaynaklık ettiği temel normatif sistemler ödevci sistemlerdir. Ahlaki kur-gular insanların varoluş amaçlarına uygun davranmaları yani ödevlerini yerine getirmeleri üzerine kuruludur¹⁷⁰. Bu sistemler hak verici değil, ödev yükleyicidir. Oysa, insan hakları bunun tam tersi bir kurguya sahiptir. Temel mesajı itibariyle insanı geri kalan evrenle bir bütün haline getiren ödevlere değil, in-sanı evrene karşı adeta koruyan ve evrenden izole eden haklara odaklanmaktadır. Doğu Asya'nın bu ödevci felsefi düzlemi insan haklarının hak temelli normatif yapısıyla çatışmaktadır. Bundan dolayı insan haklarının hak temelli kurgusu Asyalı değerler çer-çevesinde eleştirilmektedir.

Son olarak, Doğu Asya'nın insan haklarına getirdiği eleşt-i-rilerdeki en kuvvetli tema da aslında aynıdır: Bireycilik. Doğu Asya'nın kültürel dokusunu oluşturan Konfüçyüsçülükte; özerk,

¹⁶⁹ A.g.e. syf. 652.

¹⁷⁰ Lewis Hodous, Konfüçyüs Dini, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 21, sayı 1, 1973, syf. 395-396.

soyut, kendisini belirleyen, cinsiyetsiz bir insan mevcut değildir. İnsan her zaman üstlendiği toplumsal roller çerçevesinde tanımlanır¹⁷¹. Bu toplumların merkezi toplumsal figürü birey değil ailedir ve aile bilinci, bireysel kimlik bilincinden daha kuvvetlidir¹⁷². Kişi, toplumsal rolleri çerçevesinde ve kurduğu toplumsal ilişkileri aracılığıyla insanlaşır¹⁷³. Esas olan bireyselliğini ya da öz farkındalığını geliştirmek değil, toplumsal görevlerini yerine getirmektir¹⁷⁴. İnsan hakları ise bunun tam tersi bir birey tasavvurunu dayatmaktadır.

Bütün bu anlatılanlar çerçevesinde, insan haklarının Afrikalı ve Asyalı eleştirisinin yoğun olarak bireyciliğe odaklandığından bahsetmek mümkündür. İnsan haklarının en temel toplumsal aktör olarak bireyi tanıması ve bu bireye ödevler tevdi etmeyip yalnızca haklar veren yapısı tartışma konusu yapılmaktadır. Bunun yanında insanı doğanın tamamına üstün kabul eden hümanist anlayış ve insan haklarının metafizik atıfları içermeyen seküler yapısı da kültürel uyumsuzluğun unsurları arasında sayılmaktadır.

Bir sonraki kısımda İslam ve insan hakları arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Afrika ve Çin kültürlerinde yapılanın aksine, bu kısımda İslam kültüründen yazarların insan haklarına karşı geliştirdiği eleştirileri nakletmekle yetinilmemektedir. İslam kültürünün Türkiye'deki hakim kültür olmasından hareketle tartışmayı daha da derinleştirmek maksadıyla tartışmanın her iki yüzü de nakledilmektedir. Dolayısıyla hem İslam'ın insan haklarıyla "uyumlu" olduğuna ilişkin iddialar hem de insan haklarının

¹⁷¹ Harro von Senger, Chinese Culture and Human Rights, **Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China** içinde, Editör: Wolfgang Schmale, Bochum: Keip Pub., 1993, syf. 295.

¹⁷² A.g.e. syf. 304.

¹⁷³ Esra Demir, **İnsan Hakları Bağlamında Evrensellik ve Kültürel Rölativizm Çatışması**, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, syf.59-60.

¹⁷⁴ Senger, syf. 305.

İslam'a -ya da felsefi altyapısına- aykırılıklar içerdiğini öne süren tezler beraberce tartışılmaktadır.

B. İslam ve İnsan Hakları

İslam¹⁷⁵ kendi içinde çok büyük çeşitlilik barındıran kültürel bir bütündür. Birbiriyle çelişkili farklı paradigmaları içeren ve bu paradigmaların çatışmalarıyla bugünkü şeklini alan devasa bir düşünsel sistemdir. Bundan dolayı İslam kültürü dediğimizde aslında birbirinden epeyce farklılaşan çeşitli geleneklere doğru çatallanmış kapsayıcı bir yapıdan bahsetmiş oluyoruz¹⁷⁶.

¹⁷⁵ İslam kavramı Kur'an'da ilk insandan bugüne Yaratıcı tarafından vahyeden tek dini kastederek kullanılmaktadır. Bkz. Bakara Suresi 132, Al-i İmran Suresi 19, 52 ve 67. Buna karşın Türkçe literatürde İslam kavramıyla daha çok Hz. Muhammed'in getirdiği dini öğreti kastedilmektedir. Biz ise bu çalışmada bu kavramla hem dini bir öğreti olarak teorik İslam'ı hem de uygulanan ve yaşanan bir kültürel unsur olarak Türkiye özelindeki Müslümanlığı kastetmekteyiz.

¹⁷⁶ Muhammed Abid el-Cabiri "Arap akli" üzerine yürüttüğü çalışmalarında İslam kültürünü irfan, burhan ve beyan olarak isimlendirdiği üç büyük kategori üzerinden inceleme yoluna gitmiştir. Cabiri'nin ayrımı özünde epistemolojiktir; bilginin imkanı, kaynağı ve yorumlanma yöntemleriyle ilgilidir. Fakat bu epistemolojik ayrım İslami dünya görüşlerinde de belirgin farkların oluşmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla, İslami gelenek içerisinde üç farklı büyük dünya görüşü kategorisinin bulunduğundan bahsetmek mümkündür. Cabiri'nin irfanla kastettiği hem Şii hem de Sünnilerdeki tasavvuf geleneğidir. Bu gelenekte doğru bilginin temel kaynağı sezgi veya keşiftir. Aşkın güçle bir şekilde ilişki kurduğuna inanılan kişilerin toplumsal belirleyiciliği yüksektir. Burhan geleneği tarihte İslam filozofları olarak anılan kişilerin oluşturduğu gelenektir. Aristo mantığının, tümevarımın ve tündengelimnin başrolde olduğu akla dayanan bütüncül bir bilgi sistemidir. Beyan ise, Araplar tarafından geliştirilmiş özgün bir metottur ve *nassa* dayanır. Bu metotta bilgi *nass* üzerinden yapılan tikel kıyaslarla geliştirilir. Dolayısıyla kıyas esastır ve kısmen parçacıdır. Fıkıh ve kalam geleneği beyan sisteminin ürünüdür. Muhammed Abid el Cabiri, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011, syf. 474, 484, 137. Beyan ekolü çerçevesinde yürütülen entelektüel faaliyetin temelinde "*kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid*" olarak formüle edilen yöntem bulunur. Bu yöntemin esası *gayb* olanın, görünmeyenin, bilinmeyenin; şahid

İslam Türkiye'deki toplumsal kültürün en önemli bileşenlerinden biridir. Bu coğrafyada yaşayan halkların İslam'la irtibatının tarihi yaklaşık bin yıl önceye kadar götürülebilmektedir. Anadolu'nun İslamlaşmasında özellikle Horasan'dan göçen Oğuzların etkisiyle irfani bir geleneğin yaygın olduğundan bahsedilmektedir¹⁷⁷. Bu irfani gelenek kentlerden çok kırsallarda egemen görünmekte, kısmen İsmaili etkiler taşımakta ve içinde Türklerin ve Anadolu halklarının eski uygarlıklarından pek çok ögeyi barındırmaktadır¹⁷⁸. Kentlerde ise bir dönem Gazâlî'nin baş müderrisliğini yaptığı Nizamiye Medreselerinin oluşturduğu geleneğin de etkisiyle irfan ekolüyle barışık fakat daha kitabi bir Sünni dindarlığı söz konusudur.

Osmanlı dönemiyle birlikte şehirlerdeki Sünni dindarlığın Anadolu'ya yayılması yönünde bir devlet politikası uygulanmıştır. Siyasi otoritenin sistematik çabalarıyla beyan ekolüne mensup bir Sünnilik Anadolu'da ciddi bir yaygınlık kazanmıştır. Yeni kurulan Cumhuriyet'in tevarüs ettiği kültürel altyapı da bu inanç sisteminden başkası değildir. Bugün dahi Anadolu halklarının kültürel altyapısının ve dünya görüşünün şekillenmesinde tasavvufu kavgalı olmayan bu beyani inanç sistemi çok etkindir. Bundan dolayı, İslam ile insan hakları arasında yürütülen tartışmada biz İslam derken Cumhuriyet'in de tevarüs ettiği ana

olandan, görünen ve bilinenen yapılan kıyasla anlaşılmasıdır. Neredeyse tamamı beyan ekolü üzerinden gelişen fıkıh ve kelamın temel metodu da budur. Fıkıhta, *nass*lardaki hükümlerden yola çıkarak yapılan kıyaslarla yeni vakaların çözümlenmesi, kelamda ise bilinenlerden yola çıkarak insanın beş duyu organıyla kavrayamadığı gaybi unsurlar hakkında (Tanrı, cennet/cehennem, melek vs.) çıkarımlar yapılması esastır. Bilgi bir aslın ya da bilinenin etrafında ve buna bağımlı kıyaslarla gelişim göstermektedir. A.g.e. syf. 152. Türkiye'deki mevcut dindarlık irfani gelenekle barışık bir beyan ekolüne mensup görünmektedir.

¹⁷⁷ Fuat Köprülü, **Anadolu'da İslamiyet**, Ankara: Akçağ Kitabevi, 2012, syf. 19-22.

¹⁷⁸ Metin Bozkuş, **Türklerin İslamiyeti Kabulü ve Aleviliğin Türkler Arasında Yayılması, Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü** içinde, Editör: Halil İbrahim Bulut, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010, syf. 100 vd.

akımı, tasavvufu barışık bir kitabi dindarlığı, beyan ekolünü dikkate almaktayız.

İslam ve insan haklarının ilişkisi, önceki bölümde insan haklarıyla Batı dışı kültürlerin ilişki kurması için söylendiği gibi, en az iki zıt kategori oluşturmaktadır. Bunlardan ilki kuşkusuz İslam ile insan haklarının mutabakat içinde olduğuna yönelik görüşlerdir. Bu görüşler yeri geldiğinde insan haklarının gerçek kaynağının İslam olduğunun öne sürülmesine kadar ileri gidebilmektedir. Bir diğer görüş ise İslam ile insan hakları arasında farkların bulunduğuna yönelik yaklaşımdır. Bu yaklaşım da insan haklarının kategorik olarak dışlanmasıyla seçmeci bir şekilde sahiplenilmesine kadar geniş bir skalayı kapsamaktadır. Bu başlık altında sırasıyla bu görüşler hakkında bir tartışma yürütülmektedir.

Bütün bu tartışma boyunca insan haklarıyla kastedilenin “insanların haklarından” fazlası olduğunu tekrar hatırlatalım. İslam ile insan haklarının bağdaştığını öne sürüldüğünde basitçe İslam’ın insanlara birtakım haklar tanıdığını ifade edilmediği gibi, İslam ile insan hakları uyumsuzdur dendiğinde de İslam’ın insanların hakları olduğunu reddettiği öne sürülmemektedir. İnsan hakları tabiriyle, *insanların hakları* değil, birinci bölümün ilk kısmında açıklandığı üzere, felsefi, tarihsel ve hukuki derinliği olan Batı menşeli ve evrensel olma iddiasındaki özel normatif kurgu ifade edilmektedir.

1. İslam ve İnsan Hakları Bağdaşır

İslam ile insan hakları arasındaki ilişkiyi sorgulayan mevcut akademik literatürün çok ciddi bir kısmı İslam ile insan haklarının uyumlu olduğunu öne sürmekte ve bunu ispatlamaya çalışmaktadır. Elbette bu iddianın savunulmasında bazı farklılıklar mevcuttur. Birtakım yazarlar, İslam ile insan haklarını neredeyse doğrudan eşitleyen bir çizgide yer almayı tercih ederken; daha incelenmiş yorumlar ise İslam ile insan hakları teorisi arasındaki

mevcut ya da potansiyel uyumu göstermekle yetinen bir tedbirliği taşımaktadır. Bu başlıkta öncelikle hızlı ve eşitleyici yorumlar sonrasında ise daha incelenmiş özel bir yaklaşım ele alınmaktadır.

Konu hakkında geliştirilmiş en basit yaklaşımlar kanaatimizce Kuran'da, hadis rivayetlerinde veya İslami gelenekte yer alan birtakım hukuki ya da ahlaki unsurları basitçe insan hakları olarak takdim edenlerdir. Bu çerçeveye göre, insan hakları henüz Batılılar onu geliştirmeden önce halihazırda İslam'da mevcuttur ve bizzat Kur'an pek çok insan hakkını içinde barındırmaktadır. Hatta, bu insan haklarının Müslüman ülkelerde Batı tecrübesinde olduğu gibi beyannameler ve bildiriler şeklinde görünüm kazanmamasının sebebi de bu hakların İslam'da zaten tartışmasız bir şekilde mevcut olmasıdır. Buna göre Batı'da bu haklar peyderpey kazanılmış ve kazanıldıkça tespit edilme ihtiyacı hasıl olmuştur. Oysa, İslam kültüründe buna ihtiyaç duyulmamıştır çünkü bu haklar zaten evvelemirden beri bilinmektedir¹⁷⁹.

Bu yaklaşımın çok geniş bir skalada temsilcileri bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Hassan; yaşam hakkı, saygı hakkı, adalet hakkı, mahremiyet hakkı gibi birtakım hakları Kuran'da yer alan insan hakları olarak gösterir¹⁸⁰. Oysa Hassan'ın yaşam hakkının yer aldığını söylediği Kuran ayetinin ilgili bölümünde öldürme yasağı, saygı hakkının yer aldığını ifade ettiği ayette insanın onurlandırıldığı ifadesi, adalet hakkının bulunduğu belirttiği ayette adaletli davranma emri, mahremiyet hakkının yer aldığını söylediği ayette ise evlere evin sahibine haber vererek girme emri yer almaktadır¹⁸¹. Hassan'ın burada yaptığı Kur'an'da

¹⁷⁹ Ahmed Akgündüz, **İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi**, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997, syf. 95.

¹⁸⁰ Riffat Hassan, **On Human Rights in Qur'anic Perspective, Human Rights in Religion Traditions** içinde, Editör: A. Swidler, New York: Prilgrim Press, 1982, syf. 55-64.

¹⁸¹ Sırasıyla; Enam Suresi 151, İsrâ Suresi 70, Nisa 135, Nur Suresi 27. Hassan her hakkın Kur'an'da varlığını birden çok ayetle ispatlamaktaysa da buraya örnek olarak yalnızca birer ayet alınmıştır.

yer alan birtakım emir ve tavsiyeleri insan hakları olarak takdim etmekten başkası değildir. Bu esnada, söz konusu normatif içeriklerin insan haklarının taşıdığı nitelikleri taşıyıp taşımadığı tartışma konusu edilmemektedir.

Buna benzer başka bir örnek Tekin'in "Kur'an İle İlan Edilen İnsan Hakları" isimli çalışmasıdır. Tekin bu çalışmasında Kur'an'ın çeşitli ahlaki mesajlarını hak formatına taşıyarak kategorilere ayırmış ve bugün insan hakları olarak bildiğimiz pek çok hakkın Kur'an'da yer aldığını iddia etmiştir¹⁸². Hassan'la benzeri şekilde bu hakların nitelikleri ya da hak gruplarının içerikleri hakkında derinlikli bir tartışma yürütmemektedir. Söz gelimi, Kur'an'da haksız yere öldürmenin yasaklanması basitçe yaşam hakkına dönüşüvermektedir. Bu bakış açısıyla bütün kültürlerin insan haklarını kendi içinde barındırdığı aşikardır.

Akgündüz'ün Veda Hutbesi'ni bir çeşit insan hakları beyanamesi olarak tanımlaması da aynı tavrın bir diğer sonucu olarak gösterilebilir¹⁸³. Kuşkusuz Hz. Muhammed'e nispet edilen Veda Hutbesi'nin içeriği neredeyse baştan sona normatiftir. Bugünkü tabirlerle hem hukuki hem de ahlaki niteliklidir. Hutbede yer yer çeşitli dokunulmazlıklardan ve haklardan da bahsedilmektedir. Fakat bütün bunlar bir önceki bölümde tanımladığımız nitelikleriyle ve işleviyle insan haklarının Batı'dan önce İslam'da bulunduğu anlamına gelmemektedir.

İslam'da halihazırda insan haklarının bulunduğuna ilişkin iddialara en kurumsal örneklerden biri kuşkusuz Kahire İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi'dir. İslam Konferansı Örgütü'nün 5 Ağustos 1990 tarihinde yaptığı toplantıda kabul edilen Beyanname 45 devlet tarafından imzalanmıştır. Ne var ki bu Beyanname de İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nden çok ciddi ölçüde "etkilenmiş" görünmektedir ve adeta 1948 tarihli Beyanname'de

¹⁸² Ahmet Tekin, **Kur'an ile İlan Edilen İnsan Hakları**, İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.

¹⁸³ Akgündüz, syf. 77.

yer alan haklardan İslam geleneğine aykırı olmayanların İslami kavramlarla yeniden formüle edilmesiyle hazırlanmış gibidir¹⁸⁴.

İnsan haklarıyla İslam'ı kolayca eşitlemeye yönelik bu tutum öyle ileri bir seviyeye ulaşmıştır ki Türkçede konu hakkında müstakilen yazılmış ender eserlerden birinin sahibi Tekin, kitabının ilk sayfasında Al-i İmran Suresi'nin 138. ayetini *"Bu, Kur'an bütün insanlara açıklanarak ilan edilen bir insan hakları bildirisi"* şeklinde meallendirebilmektedir¹⁸⁵. İnsan haklarıyla İslam arasında kurulan bu hızlı bağ bizzat Allah'ın sözlerinden oluştuğu kabul edilen Kuran'ın içeriğine kadar taşınabilmektedir.

Sayılan örneklerde görülen ve rahatça çoğaltılabilecek olan bu yaklaşım anakronolojiktir ve çoğu kez apolojist bir tutumun sonucudur¹⁸⁶. Pek çok defa insan haklarının en olgun halinin İslam'da bulunduğuna yönelik iddiayla taçlandırılan bu tavır İslami normatif içerikle Batı'da oluşturulan insan hakları birikimini aceleci bir şekilde birbirine adeta eşitleyerek olgusal gerçekliğin üstünü örtmektedir. Hem insan haklarını hem de İslami birikimi kendi bağlamının dışına taşıyarak etik söylemin doğasında bulunan birtakım ortak kavramları iki normatif sistemin aynı şey olduğuna delil olarak göstermektedir. Apolojist olduğu gibi reaksiyoner olduğu belirtilebilecek bu tutumun entelektüel olarak da vahim hataları barındırdığı açık görünmektedir.

Bu kolaycı tavrın reddi İslam ile insan hakları arasında kurulacak herhangi bir bağlantıyı da kategorik olarak reddetmeyi gerektirmez. Aksine daha derin bir araştırmayı zorunlu kılar. Batı kültürüyle İslam kültürü arasında önemli bağlar söz konusudur. Her iki kültür gelişimlerini yüzyıllar boyunca birbirlerini

¹⁸⁴ Kahire İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi'nin tam metni için, a.g.e.

¹⁸⁵ Tekin. Ayetin Diyanet Vakfı tarafından meallendirilmesi şu şekildedir: Bu (Kur'an), bütün insanlığa bir açıklamadır, takva sahipleri için bir hidayet ve öğüttür.

¹⁸⁶ Akbaş, syf. 267.

etkileyerek sağlamıştır. Bu etkileşimin doğal sonucu her iki kültürde ortaya çıkan normatif kurguların bir ölçüde benzerlik taşımasıdır. Dolayısıyla İslam ile insan haklarının birbirinden tamamen kopuk olduğuna ilişkin bir yaklaşım yalnızca ahlaki kurguların ortak doğası bakımından değil aynı zamanda İslam ile Batı kültürlerinin yakından ilişkili olmasından dolayı da doğru gözükmemektedir.

Kanaatimizce, İslam ile insan hakları arasında bir uyum ilişkisi olduğuna ve İslam'ın kendisine mahsus bir insan hakları yaklaşımı bulunduğuna yönelik en önemli iddia İslam fıkıh geleneğinde *el usulü'l-hamse* olarak bilinen ve kimi zaman *zarûriyyât*, *mesâlihu'l-mürsele*, *makâsıdu's-şeri'a* olarak da isimlendirilen ilkelerden hareketle geliştirilendir. Bu ilkeler en azından bazı bakımlardan modern insan hakları söylemine şaşırtıcı bir biçimde benzemektedir.

Sadece kavramlar hakkında yapılacak ufak bir semantik çalışma bu ilkelerin teorik çerçevesini nakletmeye yetecektir. *Usulü'l-hamse* kelime anlamı bakımından beş asıl demektir ve hukukun beş temel ilkesini kastetmektedir. *Zarûriyyât*, zorunluluk demektir. Hukukun temin etmesi gereken üç büyük kategorinin ilki *zarûriyyât* yani zorunluluklar, ikincisi *hâciyyât* yani ihtiyaçlar ve sonuncusu ise *tahsiniyyât* yani güzellikler olarak kabul edilmektedir. İşte *usulü'l-hamse* hukukun temin etmesi gereken bu ilk kategoriyi, *zarûriyyâtı* ifade eder. *Mesâlihu'l-mürsele* kabaca “indirilmiş maslahatlar” olarak tercüme edilebilir. İslam hukuk geleneğinde, hukukun birtakım maslahatları¹⁸⁷ temin

¹⁸⁷ Maslahat kelimesi, “doğru, düzgün, kusursuz olma, iyilik, uygunluk, yararlılık” anlamlarına gelen *salâh* kelimesinden türetilmiştir. Türkçede yaygın olarak kullanılan ıslah kelimesi de aynı kökten gelmektedir. İslam fıkıhında, İslam hukukuna ilişkin hükümlerin amacının insanların dünya ve ahiretteki maslahatını sağlamak olduğu konusunda genişçe bir mutabakat mevcuttur. Dönmez'in ifadeleriyle, “... maslahat düşüncesi, şer'i hükümlerin amaçlarını belirleme (ta'lil) ve yapılan bu belirleme ışığında gerek nasların yorumlanması gerekse hakkında nas bulunmayan şer'i – ameli meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eksenini oluşturmuştur.” İbrahim Kafi

etmek amacıyla var olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda, *mesâlihu'l-mürsele* de bu maslahatların en önemli ve vazgeçilmez olanlarını ifade etmektedir.

Son olarak *makâsıdu's-şeri'a* ise şeriatın yani hukukun maksatları demektir. Doğrudan *usulü'l-hamseyi* kastetmez, bu ilkelere de bulunduğu üç büyük kategoriye barındıran daha büyük çerçeveyi ifade eder. *Makâsıdu's-şeri'a*nın daha önce bahsedilen *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsiniyyât*ın toplamından oluştuğu kabul edilmektedir. Bu cümle, terimlerin Türkçeleştirilmesinin denemesiyle şöyle de kurulabilir: Hukukun amacı zorunlu, genel ve tamamlayıcı ihtiyaçların teminidir¹⁸⁸. İnsan hakları bağlamında tartışmaya açılan elbette bütün *makâsıd* değil, yalnızca hukukun en temel ödevlerini temsil eden *zarûriyyât*tır. *Zarûriyyât*ın temini hukukun temel ve en öncelikli amacıdır.

Peki nedir bu *zarûriyyât* veya *usulü'l-hamse*? İslam hukukunda bu zorunlu beş temel ilke; can, mal, din, akıl ve nesil emniyeti olarak kabul edilmektedir¹⁸⁹. Hukukun en temel amacı bu beş hususta güvencenin sağlanmasıdır. Can emniyetiyle yaşamın, mal emniyetiyle mülkiyetin korunmasının kastedildiği açıktır. Geleneksel dönem boyunca din emniyetinden anlaşılan daha ziyade İslam'ın korunmasıdır. İslam'da bulunmayan bozucu

Dönmez, **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt 28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, Editör: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003, 'Maslahat' madde-si, syf. 79.

¹⁸⁸ *Zarûriyyât* Türkçede de kullanılan zaruret kavramının çoğuludur ve çevirisi kolaydır. *Hâciyyât* ihtiyaca nispet edilen şey anlamındadır. *Tahsiniyyât* ise güzelliğe nispet edilen şey manasındadır. Ali Pekcan, **İslam Hukukunda Gaye Problemi**, İstanbul: Ek Kitap, 2012, syf. 140, 219, 239. Metinde etimolojik değil terminolojik bir çeviri yapılmaya çalışılmıştır.

¹⁸⁹ Bu ilkeleri toplu bir şekilde sayan bilinen ilk isim Gazâlîdir. Gazâlî el-Mustasfâ isimli eserinde maslahat kavramını açıklarken maslahatları *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsiniyyât* şeklinde üç kategoriye ayırmakta ve sayılan ilkeleri *zarûriyyât*ın içinde değerlendirmektedir. Söz konusu ilkeler Gazâlî sonrası İslam hukukunda genel bir kabul görerek bugüne kadar ulaşmıştır. A.g.e. syf. 151. Birsin, syf. 137-138.

yeniliklere (*bid'at*) karşı devletin müdahale etme yükümlülüğü, din düşmanlarıyla savaş ve hatta birtakım ibadetlerin mecbur tutulması dinin korunması bağlamında değerlendirilmiştir¹⁹⁰.

Akl emniyetiyle daha çok insanın bilinç ve aklının korunması kastedilmektedir. Geleneksel dönem boyunca akıl emniyeti genellikle alkolün yasaklanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Ancak daha modern yazarlar düşünce ve ifade hürriyetini akıl emniyetiyle ilişkilendirme yoluna gitmiştir. Nesil emniyeti de neslin ve nesebin korunmasını kasteder. Yine geleneksel dönem boyunca zina ve tecavüz yasağı nesil emniyeti kavramıyla ilişkilendirilerek anlaşılmıştır.

Bütün bu fıkhi birikimin hiçbir zaman İslam hukukunda çok merkezi bir rol oynamadığına dikkat etmek gerekmektedir. Cılız bir çizgi halinde ilerleyen bu yaklaşım Şatıbî'nin (1320-1388) Muvafakat'ıyla son halini almıştır fakat Şatıbî'den sonra, modern zamanlara kadar neredeyse unutulmuştur. Hukuk sisteminin içine doğrudan zerk edilmemiş ve gerçek bir belirleyicilik kazanmamıştır.

*Makâsıdu's-şeri'*anın türetilme yolunun açıkça tümevarım olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Bu ilkeler, Şeriat'ın tamamında yani bütün bir hukuk sisteminde yer alan normlar dikkate alarak korunan kök değerlerin tespitiyle belirlenmiştir. Bu açık tümevarım (İslam düşünce geleneğindeki ismiyle *istikrâ*) yöntemi fıkhnın içinde serpildiği beyani ekolden çok burhani yaklaşımın kullandığı metottur. Belki de bu sebeple bu yaklaşım İslam hukuku geleneği içerisinde hiçbir zaman kuvvetli bir geçerlilik kazanamamıştır.

Tartışmayı insan haklarına yakınlaştırmak için *makâsıdu's-şeri'*anın insan haklarına en çok benzeyen unsuruna, *zarûriyyât*a eğilmemiz gerekmektedir. *Zarûriyyât* kategorisinin tarifi şaşırtıcı derece insan haklarını hatırlatmaktadır. *Makâsıdu's-şeri'a* düşün-

¹⁹⁰ Ahmet Ünsal, *İslam Hukukunda Fayda İlkesi*, İstanbul: Nüans Yayınları, 2006, syf. 80-81.

cesini en olgun şekilde temsil eden Şatıbi, bütün dinlerin ortak noktası olarak kabul ettiği¹⁹¹ ve hukukun en çok koruması gereken unsurlardan oluşan *zarûriyyât* kategorisini 14. yüzyılda şu sözlerle tarif etmiştir:

Onsuz olmayan, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağlı bulunan hususlardır. Eğer bunlar bulunmayacak olsa, dünya işleri yolundan çıkar, fesad ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Keza bunların bulunmaması durumunda âhîret işleri rayından çıkar; kurtuluşa erme ve cennet nimetlerine kavuşma imkanı ortadan kalkar, apaçık bir hüsrana maruz kalınır.¹⁹²

Şentürk, İslam ile insan hakları arasındaki ilişkiyi tartıştığı eserlerinde bu noktayı *ismet* ve *âdemoiyyet* kavramlarını vurgulayarak geliştirir. Şentürk'e göre *zarûriyyât* kategorisi fıkıh geleneği içerisinde (hak ile yakın bir anlama sahip olmasıyla dikkat çeken) dokunulmazlık anlamına gelen *ismet* kelimesiyle de karşılanmaktadır¹⁹³. Daha da ilginç olanı Hanefilerin *ismetle* ilgili görüşleridir. Şentürk'e göre fıkıhçılar *ismete* (başka bir ifadeyle *usulü'l-hamse* kapsamında korunmaya) kimlerin sahip olduğu konusunda ihtilafa düşmüş ve (yazarın tabirleriyle) evrenselciler (*universalist*) ve cemaatçiler (*communitarianist*) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Cemaatçiler Sünni fıkıh ekolündeki Şafii, Hanbeli ve Maliki okullarıyla temsil edilir. Hanefilik ise her okuldan belirli sayıdaki düşünürle birlikte evrenselci kampta yer almaktadır.

Cemaatçiler *ismetin* iman veya emanla söz konusu olduğunu kabul etmektedir. Anakronolojik olmak pahasına bu şartın

¹⁹¹ Birsin, syf. 145.

¹⁹² Ebu İshak el Şatıbi, *el-Muvâfakât*, cilt 2, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, syf. 7.

¹⁹³ Recep Şentürk, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, Editör: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001, 'İsmet' mad-desi, syf. 137-138.

vatandaşlığa benzediğini söylemek mümkündür. Buna göre, *ismet*; yani can, mal, nesil, din ve akıl dokunulmazlığı sadece iman ya da eman sahibi olarak İslam devleti içerisinde tanımlanmış bir statüyle yaşayanlara sağlanmaktadır. Evrenselcileri temsil eden Hanefilerin ise yorumu daha farklıdır. Onlara göre *ismet*in şartı *ademiyyettir (el-isme bi'l-âdemiyye)*¹⁹⁴. Yani bahsedilen dokunulmazlıklara sahip olmak için insan olmak yeterlidir. Tam burada insan hakları teorisine çok yakın bir noktaya gelmiş oluyoruz: Kişinin yalnızca insan olmakla sahip olduğu temel nitelikli birtakım dokunulmazlıkları vardır.

Şentürk'e göre bu evrensel insan düşüncesine dayanan *ismet* anlayışı geri kalan hukuk sistemleriyle ilişkilerin şekillenmesi konusunda da belirleyici olmuştur. Ele geçirilen coğrafyalarda uygulanagelen hukuk sistemlerinin devam etmesine izin verilmiş, yalnızca *ismet*i ihlal eden uygulamalar yasaklanmıştır. Şentürk bunlara örnek olarak Mısır'da daha çok su vermesi için Nil Nehri'ne kadın kurban verme ve Hindistan'da dul kadının ölen kocasının bedeniyle birlikte yakılması adetinin yasaklanmasını gösterir¹⁹⁵. Bu iki adet *ismet*i ihlal ettiğinden dolayı hukuki çoğulculuk çerçevesinde değerlendirilmemiş ve Müslüman fatihler tarafından cebren tedavülünden kaldırılmıştır.

Bu noktada takip edebildiğimiz kadarıyla *ismet* kavramının fıkıh geleneğinde ayrıca çok belirleyici bir yer kaplamadığını vurgulamakta fayda bulunmaktadır. Can, mal, akıl, din ve nesil emniyeti fıkıh geleneği çerçevesinde daha çok *makâsıdu's-şer'a*, *zarûriyyât*, *usulü'l-hamse* olarak isimlendirilerek zikredilmektedir. İki isimlendirme arasında önemli bir fark vardır. Dokunulmazlık anlamına gelen *ismet*, bireylere bir özgürlük alanı açmakta

¹⁹⁴ Recep Şentürk, **İnsan Hakları ve İslam**, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007, syf. 176. Birsin, syf. 201-202.

¹⁹⁵ Recep Şentürk, Sociology of Rights: "I am Therefore I Have Rights": Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives, **Muslim World Journal of Human Rights**, cilt 2, sayı 1, 2005, syf. 13.

ve sayılanların bireyin devlete karşı hakkı olarak kabul edildiği intibainı uyandırmaktadır. Oysa *makâsıduş-şeri'a*, *zarûriyyât*, *usulü'l-hamse* şeklindeki diğer isimlendirmelerin ortak vurgusu sayılanların bireylerin hakları olarak değil; *şeriatın* / hukukun ödevleri olarak anlaşılmasıdır.

Fakat bu normatif kategorinin birtakım hakları değil ödevleri tanımladığı kabul edilecekse de önemli olan nokta bu ilkelere bireyler lehine devlete ödevler yüklediğidir. Çünkü netice itibarıyla hukukun en büyük uygulayıcılarından biri devlettir ve hukukun amaçlarını gerçekleştirmekte en önemli rollerden biri devlete düşmektedir. Her ne olursa olsun, bu normatif kurguda gerilim hattının bireyler ile devlet arasında çizilmiş olması önemlidir. Bu kategoriyle insanların devlete karşı hakları değil, devletin insanlara karşı ödevleri sıralanıyor olsa bile, yani madalyonun iki yüzünden bir diğerine bakılıyor olsa dahi, madalyon aynı madalyondur.

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, geleneksel İslam hukukunda, cılız da olsa, hukukun temeli kabul edilen ve geri kalanlara üstün nitelikli normatif bir bütün üzerinde çalışılmıştır¹⁹⁶. Kamil anlamda kök salamamış ve büyük bir belirleyen olamamış olsa da kanaatimizce *usulü'l-hamse* düşüncesi İslam hukukunun insan haklarıyla kurduğu en yakın ilişkiyi temsil etmektedir. Hukukun temel amaçları olarak tarif edilen bu normatif kategori, devletin ödevleri üzerinden de olsa; yoğun oranda birey-devlet diyalektiği üzerinden ilerleyen, geri kalan bütün haklara üstün, temel nitelikli, vazgeçilmez ve doğuştan kazanılan birtakım hakları ima etmektedir.

¹⁹⁶ El Fadl, Müslümanların Batılı insan hakları teorisiyle karşı karşıya gelmemiş olsalar da kendilerinin buna benzer bir kuramı geliştireceklerine inandığını belirtmektedir. Khaled Abou El Fadl, *The Human Rights Commitment in Modern Islam*, **Human Rights and Responsibilities in the World Religions** içinde, Editör: Joseph Runzo, Nancy M. Martin ve Arvind Sharma, Oxford: Oneworld, 2003, syf. 304.

İslam ile insan haklarının kültürel ilişkisi yalnızca birtakım İslam hukukçularınca devletle şahısların ilişkilerini düzenleyen temel nitelikli bir normatif kategorinin üzerinde çalışılmış olmasından ibaret değildir. Bir defa bu kategorinin varlığının gerekçesi de insan haklarının felsefi altyapısıyla yoğun oranda paraleldir. İnsan haklarının klasik temellendirmesinin insan onurunun korunması amacı olduğu ifade edilmişti. Kur'an'da insanın bizzat Allah tarafından onurlandırıldığı (*kerremnâ*) ve üstün kılındığı da (*faddalnâ*) ifade edilmektedir¹⁹⁷. *Usulü'l-hamse*nin kabulünün gerekçesi de Allah'ın insanlara tanıdığı kabul edilen bu ayrıcalıklı konumdan yoğun oranda beslendiği ifade edilebilir.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta İslam'ın her bir insanı teker teker muhatap olarak toplumsal ve özellikle de dini hayatta bireyin varlığını kabul eden yönüdür. İslam son kertede bugünün bireyci liberalizmine kıyasla toplumcu bir kültürel çerçeveye sahip olsa da bireyin toplumsal gerçekliğini kabul eden ve birey fikrini meşrulaştıran bir dini söylemin de taşıyıcısıdır¹⁹⁸. Cahiliye döneminde neredeyse tamamen kabilenin içerisinde erimiş olan bireyler, İslam'ın ardından Allah'ın doğrudan muhatapları haline gelmiştir.

Bir diğer dikkat çekici nokta insan haklarının en belirgin niteliklerinden biri olan evrenselliğin *usulü'l-hamse* bakımından da kısmen karşılanabilmesidir. Evrensel bir normatif kurgunun varlığının kabul edilebilmesi için bir defa evrensel insan düşüncesinin gelişmiş olması gerekmektedir. Yeryüzündeki pek çok kültürde bütün insanları kapsayan güçlü bir insan soyutlaması mevcut değildir. İslam kültüründe ise evrensel insan düşüncesinin varlığı açıkça belirgindir¹⁹⁹. Hem Kur'an'da hem de çeşitli

¹⁹⁷ İsra Suresi 70. İnsan Kur'an'da Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak gösterilmektedir. Bakara Suresi 30.

¹⁹⁸ Katerina Dalacoura, **İslam, Liberalism and Human Rights**, London: I. B. Tauris, 2007, syf. 44.

¹⁹⁹ Recep Şentürk, **Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları, Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları** içinde, Editör: Muhsin Demirci, İs-

hadis rivayetlerinde yaygın bir şekilde bütün insanlığın muhatap alındığı gözlemlenebilir. Bu durumun *usulü'l-hamse* için de hukuki bir bağlamda tekrar edilmesi (*el-isme bi'l-âdemoiyye*) söz konusu normatif kategorinin evrensellik niteliğini de kazanması anlamına gelmektedir. Bu da bu kategorinin insan haklarıyla ortaklaştığı bir diğer noktadır.

Sonuç itibariyle İslam'da insan haklarının bulunduğunu ifade eden kestirme bir değerlendirme hatalı olacaktır. Fakat İslam kültürünün insan haklarının dünya görüşüyle pek çok ortak noktası bulunduğundan rahatlıkla bahsedilebilir. Sonuçta, insan haklarının kaynağı olan Batı medeniyeti İslam'la aynı dinsel geleneği paylaşan Hristiyanlığın izlerini üzerinde taşımaktadır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi İbrahimi dinlerin aynı dini çerçeveyi taşıdıkları ve müntesiplerinin tarihsel süreç içerisinde neredeyse aynı entelektüel tartışmaları yürüterek benzeri kültürel düzlemler oluşturdukları aşikardır²⁰⁰.

Hayat görüşlerinde ortaya çıkan bu benzerlik; evrensellik düşüncesinin oluşmasında, insanın algılanışında, toplumun ele alınışında, metafizik atıflarla şekillenen ideal bir hukuk anlayışının teşekkülünde ve hukukun kavranışında da birtakım benzerlikler ortaya çıkarmış görünmektedir²⁰¹. İslam hukuk

tanbul: Ensar Neşriyat, 2014, syf. 24.

²⁰⁰ Batı kültürüyle İslam kültürü arasındaki ilişkiyi, bu iki kültürün Çin veya Hint kültürleriyle kurduğu ilişkiyle birlikte düşünmek dikkat çekicidir. Batı ve İslam kültürleri ciddi oranda aynı kaynaklardan beslenmiş ve birbirleriyle hatırı sayılır bir alışveriş ilişkisi içerisinde gelişim göstermiştir. Oysa, söz gelimi, Çin veya Hint kültürleri her iki kültürden daha uzak bir gelişim çizgisi göstermiştir. Dolayısıyla Batı ile İslam kültürleri arasında, Batı ile diğer kültürler arasında gözlemlenenden daha büyük bir benzerliğin mevcudiyeti rahatlıkla izah edilebilir.

²⁰¹ Akbarzadeh ve MacQueen; Tarık Ramazan'ın Batılı seküler hukukun İslam'ın özünde bulunan pek çok kök değerden ziyadesiyle etkilendiğini belirttiğini aktarmaktadır. Shahram Akbarzadeh ve Benjamin MacQueen, *Framing the Debate on Islam and Human Rights, Islam and Human Rights in Practise* içinde, Editör: Shahram Akbarzadeh ve Benjamin

geleneği, *usulü'l-hamse* düşüncesi geliştirilerek insan haklarına görece yakın bir hukuki kuramı şekillendirilmiştir. Fakat sayılanlardan yola çıkarak İslam'da insan haklarının bulunduğunu veya İslam'ın insan haklarıyla tamamen uyumlu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Sayılanların gösterdiği, insan haklarının kültürel altyapısıyla İslam'ın belirli ölçüde birbirleriyle uyumlu olduğudur²⁰².

2. İnsan Hakları Düşüncesi İslam'la Çelişir

Her ne kadar insan haklarının İslam'la bağdaştığı yaklaşımı literatürde daha sık bir şekilde kendisine yer bulsa da İslam'la insan haklarının çeşitli bakımlardan çeliştiği fikri de ciddi bir temsil oranına sahiptir. Bu yaklaşımlar da İslam ile insan haklarının uyumlu olduğuna ilişkin yaklaşımlarla benzeri şekilde konuyu ele alış biçimlerinin derinliğine göre farklılık göstermektedir.

Bütün bu farklılık yine iki büyük kategoride ele alınarak özetlenebilir. Bunlardan ilki, insan haklarının felsefi altyapısıyla pek de ilgilenmeyen fakat insan hakları çerçevesinde tanınan hakların içeriklerini sorunsallaştıran yaklaşımdır. Buna göre, şu ya da bu hak İslam'la çelişmektedir ve dolayısıyla insan hakları ile İslam arasında bir çelişki mevcuttur. Diğer yaklaşım ise, tartışmayı tanınan hakların ilerisine taşıyarak (ya da gerisine çekerek) kültürel ve felsefi çelişkileri tespitte yeltenen yaklaşımdır. Bu yaklaşım çerçevesinde insan haklarının altyapısıyla İslam'ın altyapısı arasındaki farklardan kaynaklanan çelişkilerin tespitine odaklanılmaktadır.

MacQueen, London: Routledge, 2008, syf. 4. Öte yandan, insan haklarının kökenini teşkil eden doğal haklar düşüncesinin John Locke gibi önemli savunucuları teologtur. İlk doğal hukukçuların söylemlerinde Hristiyanlık öğretisinin izleri açıkça takip edilebilir. Birsin, syf. 16-17.

²⁰² Mohammad Abed al Jabri, **Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought**, London: I. B. Tauris, 2009, syf. 177.

Bunlardan çok meşhur olan ilkinin kısaca nakli kategoriye özetlemek için yeterli olacaktır. 10 Aralık 1948'de İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin kabulü için Paris'te yapılan toplantıda sekiz devletin çekimser kalması sonucunda Beyanname oybirliğiyle kabul edilmemiştir. Çekimser kalan devletlerden Suudi Arabistan Krallığı, Beyanname'nin 18. maddesinde yer alan din değıştirme özgürlüğünün İslami değerlere aykırı olduğu iddiasıyla Beyanname lehine oy kullanmaktan kaçınmıştır²⁰³.

Suudi Arabistan'ın 1948'de sergilediğı tavrın benzerleri rahatlıkla tespit edilebilir. Din değıştirme özgürlüğü, kadının boşanma hakkı, kürtaj hakkı, yaşam hakkı çerçevesinde idamın yasaklanması tartışmaları insan hakları çerçevesinde tanımlanan birtakım hakların geleneksel İslam hukukuyla çelişki içinde bulunmasına yol açmaktadır. Bu gibi hukuki/etik çelişkiler üzerinden insan hakları ve İslam arasında bir uyumsuzluğun bulunduğuna ilişkin görüşler akademik literatürden ziyade çeşitli cemaat, tarikat veya gruplarda kendisine yaygın bir biçimde yer bulabilmektedir.

Oysa İslam ile insan haklarının birbiriyle çeliştiğı iddiasını din değıştirme ya da kadının boşanma hakkı gibi tekil başlıklar üzerinden ilerletmek iki bakımdan eksik bir yaklaşımdır. Öncelikle, İslam fihkı kendi içerisinde farklı yaklaşımları barındıran geniş bir çatı görünümündedir. Bir yaklaşıma göre İslam hukukunda olmayan bir unsur diğeri bir yaklaşıma göre İslam hukukunun parçası kabul edilebilmektedir. Bu bakımdan, İslam ile insan hakları arasında fihki yorumlar üzerinden bulunan çelişkilerin kapsayıcılığı tartışmalı olacaktır.

İkinci olarak, bu tip tekil başlıklar üzerinden İslam ile insan hakları arasında bir uyum olduğı gözlemlense bile daha derinlemesine bir tartışma ihtiyacı kendisini dayatmayı sürdüre-

²⁰³ Mustafa Yayla, **İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik**, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011, syf. 68.

cektir. Bir önceki başlıkta da tartışıldığı üzere, İslami normların insan haklarıyla belirli ölçüde benzeşmesi, İslam ile insan hakları arasında tam bir uyum olduğu sonucunu doğurmamaktadır. Bu konudaki gerçeğe ulaşmak için daha derinlemesine bir analiz yapılması gerekmektedir.

İslam ile insan hakları arasında çelişki bulunduğuna yönelik daha derinlikli bir analiz sonucunda önceki kısımda da tartışma konusu edilen birkaç temel temayı ön plana çıkartmak mümkündür. Yayla, bunlardan ikisini İslam'ın haklardan önce ödevlere odaklı olması ve yine İslam'ın antroposentrik değil teosentrik bir altyapıya sahip olması olduğunu belirtir²⁰⁴. Bunun yanında insan haklarının bireyci alt yapısının da İslam kültürüyle önemli çelişki noktalarından biri olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla temel çelişki noktaları; bireycilik/toplumculuk, hak/ödev ve antroposentrik/teosentrik kavramları arasında birikmiş görülmektedir²⁰⁵. Bunun yanında, dördüncü bir madde olarak doğayla kurulan ilişkinin de gündeme getirilmesi yerinde olacaktır. Son olarak, Müslümanların insan haklarını Batı emperyalizmle eşleştirmeleri bir başka sorundur.

Yine ilkinden başlayalım. Daha önceki bölümde yürütülen tartışma boyunca insan haklarının bireyci bir niteliği haiz olduğu vurgulanarak belirtilmişti. Belki de insan haklarının en belirgin kültürel ve ideolojik yükü bireyciliktir. İnsan haklarının bireyci niteliği, aynen Marksizm ya da Afrika ve Çin kültürleri için olduğu gibi İslam kültürüne yaslanarak insan haklarına yöneltilen eleştiriler arasında da öncelikli bir yere sahiptir.

Bu noktada, İslam kültürünün tamamen cemaatçi bir yapıda olmadığını tekrar etmek yerinde olacaktır. Bir önceki başlıkta

²⁰⁴ A.g.e. syf. 116-117.

²⁰⁵ Yıldız da kendi çalışmasında Batılı insan haklarına yönelik geliştirilen kültürel itirazların bu üç başlık altında toplanabileceğini belirtmiştir. Mustafa Yıldız, **Alternatif İnsan Hakları Kuramı**, İstanbul: Cıra Yayınları, 2010, syf. 24.

da ifade edildiği gibi, Allah'ın her bir insanı teker teker muhatap aldığı ve her bir insanın hiçbir aracı olmadan Allah'a ulaşabileceğinin kabul edildiği İslam kültürü tamamen toplumcu bir yapı göstermemektedir. Fakat modern Batı medeniyetiyle karşılaştırıldığında İslam kültürünün dünya görüşünde bireye karşı toplumun çok daha önde olduğundan bahsetmek mümkündür. Bu bakımdan, bireyciliğin bir ürünü olan ve bireyciliği üretmeyi sürdüren insan haklarıyla İslam arasında belirli bir mesafenin mevcudiyetinden rahatlıkla bahsedilebilir²⁰⁶.

Kuşkusuz hak ve ödev arasındaki tartışma da bireycilik ve toplumculuk tartışmasıyla neredeyse doğrudan ilişkilidir. Bir normatif kurguda hakların mı ödevlerin mi önceleneceğine dair tercih son kertede bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişkiyle alakalı tartışmanın bir uzanımıdır. Fakat yine de hak/ödev tartışması bireycilikten belirli ölçüde özerk bir temayı temsil etmektedir.

Daha önce de bahsedildiği üzere, haklar ve ödevler bir madalyonun iki yüzü gibidir. Birini tercih etmek diğerini tamamen reddetmeyi gerektirmez. Bu tartışma bir odak ve eğilim meselesidir. Yine daha önce de belirtildiği gibi insan hakları ödevlerden çok haklar üzerine kuruludur. İslam ise haklardan çok ödevlere odaklanmış bir sistemdir²⁰⁷. Hem Kur'an'da hem de hadis rivayetlerinde temel vurgu insanların birbirlerine karşı sahip oldukları haklardan çok birbirlerine karşı sorumlulukları üzerindedir²⁰⁸.

²⁰⁶ Yayla, syf. 131.

²⁰⁷ Mahomed Shoaib Omar, Foundational Principles Underlying Human Rights in Islamic Law, **Selected Essays in Islamic Law** içinde, Durban: M. S. Omar, 1993, syf. 2.; Yayla, syf. 71, 140-141.; Dalacoura, syf. 44.

²⁰⁸ Kur'an'da müminlerin sıfatlarının sayılmasıyla (Hucurat Suresi 15; Bakara Suresi 3, 4; Ahzab Suresi 39; Muminun Suresi 2, 3, 8; Furkan Suresi 63, 68 vs.), Allah'ın şu ya da bu şekilde davrananları sevdiğinin ifade edildiği (Bakara Suresi 195, 222; Al-i İmran Suresi 76, 134, 146, 148; Maide Suresi 42 vs.) pek çok ayetle insanlar çeşitli iyiliklere yönlendirilmektedir. İyilik yapanların cennetle mükafatlandırılacağı, kötülük yapanların cehennemle cezalandırılacağı mesajı kuvvetli bir şekilde işlenmektedir. Hadis rivayet-

Muhammed Umara, İslam ve insan hakları isimli eserinde bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

Oysa biz İslam'ın, insanın iman ve "hukuk"una saygıda "hukuk" mertebesini aşarak bunları "zaruretlar" kabul edip, "farizalar" arasına kattığını görüyoruz. Yeme-içme, giyinme, oturma, güvenlik, inanç, düşünce ve ifade özgürlüğü, öğrenim hakkı, toplumun genel düzeninin oluşturulmasına katılım ve yöneticileri gözetim ve sorgulama hakkı, yetersiz yahut zalim, fasık, bozuk düzenleri değiştirmek için devrim... vs. Bütün bunlar İslam'ın nazarında insanın isteyeceği, elde etmek için çaba harcayacağı, engelleyenlere karşı duracağı "hakları"ndan ibaret değildir. Bunlar aynı zamanda o insanın boynunun borcu olan görevleridir.²⁰⁹

İslam'ın neredeyse bütün normatif içeriği bireyin topluma karşı yükümlülüklerinin vurgulanması üzerine kuruludur. Dolayısıyla İslam aslında insan haklarından farklı bir normatif gelecek ve paradigmayı temsil etmektedir. Bu bakımdan da İslam ile insan hakları arasında bir mesafenin bulunduğundan bahsetmek mümkündür.

Bu husustaki bir diğer tartışma İslam'ın teosentrik yapısına karşın insan haklarının antroposentrik bir düşüncenin taşıyıcısı olmasından kaynaklanan gerilimlerdir²¹⁰. Bir diğer ifadeyle, İslam sonuçta dini bir sistemken ve Tanrı merkezliyen insan

leri de çok yoğun bir şekilde davranış önerileriyle doludur. "İnsanların en hayırlıları..." şeklinde başlayan ve çeşitli ahlaki davranışları teklif eden hadis rivayetleri ciddi bir yekünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla, İslam'ın temel kaynaklarında insanların sahip oldukları haklardan çok sorumluluklarının vurgulandığı rahatlıkla ifade edilebilir. Bu konuda bir tartışma için: Halit Çalış, İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli, **İnsan Hakları ve Din Sempozyumu** içinde, Editör: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.

²⁰⁹ Muhammed Umâra, **İslâm ve İnsan Hakları: Haklar Değil Gereklilikler**, İstanbul: Denge Yayınları, 1992, syf. 7-8.

²¹⁰ Yayla, syf. 132-133.

hakları seküler bir kültürün ürünüdür ve insan merkezlidir. Weeramantry'ye göre bu durum benzeri sonuçlara çok farklı bir mekanizmayla ulaşmak şeklinde tecessüm eder. İnsan hakları yatay bir zeminde insanların birbirlerine karşı haklarını tarif etmektedir. Bu yatay ilişki uzun mücadeleler sonucunda kurulmuş olan bir çeşit dengein tezahürüdür. Oysa İslam'ın normatif kurgusunda temel hareket yönü dikeydir. İnsan, Allah'a karşı sorumluluğunu gerçekleştirmek için şu ya da bu davranışı icra eder. Allah'a olan borcunu ödemek ya da Allah'ın emirlerini yerine getirmek için çeşitli ahlaki eylemlerde bulunur²¹¹.

Weeramantry'ye göre hem insan hakları çerçevesinde hem de İslam üzerinden güdülenen her iki eylem de aynı sonuca ulaşabilir. Fakat bu sonuca ulaşma yöntemleri birbirinden ciddi ölçüde farklı olacaktır. İslam'ınki Allah'la kurulan sorumluluk ilişkisinin bir ürünüyken insan hakları ise araya herhangi bir metafizik unsurun girmediği bir güdüleme sistemini kullanır. Bu fark, İslam kültürüne sahip toplumların insan haklarının kültürel altyapısıyla tam bir uyum gerçekleştirememesinin sebeplerinden birini teşkil etmektedir.

Bu metafizik atıflardan arındırılmış antroposentrik çerçeve yalnızca basit bir model uyumsuzluğu olarak değerlendirilmemektedir. Bunun yanında bu durum Müslüman yazarlar tarafından Batı'nın insan haklarını savunurken yer yer takındığı ikircikli tavrı doğuran felsefi altyapı olarak işaret edilmekte ve eleştirilmektedir. Güler, "İnsan Haklarını İhlalin ve İhkakın Metafizik-Ahlaki Temelleri" isimli çalışmasında Batılı insan merkezli kavramsal çerçevenin insan haklarının tam bir eşitlik içerisinde ve evrensel olarak uygulanması için gerçekçi bir motivasyon üretmekten uzak olduğunu ifade etmektedir. Güler'e göre bu durum hakların bir çeşit denge unsuru olarak algılanma-

²¹¹ C. G. Weeramantry, **Islamic Jurisprudence: An International Perspective**, London: The Macmillian Press, 1988, syf. 116-117.

sına ve dengenin bozulmadığı yerlerde hakların terk edilmesine sebebiyet vermektedir²¹².

Bu tartışma bağlamında gündeme getirilecek bir diğer konu tabiatla kurulan ilişkidir. İslam'ın etik kurgusu insanların yalnızca diğer insanlara karşı değil bütün bir tabiata karşı sorumluluklarını konu almaktadır²¹³. Değerin kaynağının insan değil Allah olarak görülmesiyle ilişkili bir biçimde doğanın içkin bir değere (*intrinsic value*) sahip kabul edilmesinin ontolojik zemini kolayca oluşmaktadır²¹⁴.

Oysa, daha önce de tartışıldığı gibi, insan haklarının ortaya çıktığı Batılı hümanist kültürel zeminde değerın yegane kaynağı insandır ve doğadaki geri kalan unsurların çoğu kez yalnızca araçsal bir değeri (*instrumental value*) bulunmaktadır. Bu durum, neredeyse yeryüzündeki en temel normatif sistem olarak değerlendirilen insan haklarının tabiatla alakalı pek bir gündeminin olmaması sonucunu doğurmaktadır. İnsan hakları tamamen insanların sahip oldukları haklara odaklanmaktadır. Hakkın öznesi her zaman insandır, doğadaki başka bir varlığın hak sahibi olabileceği fikri görece yeni ve henüz cılız bir fikirdir.

Eğer insan hakları teorisinin sonuçta bir hukuk teorisi olduğunu kabul edersek bu durumu rahatça izah etmek mümkündür. İnsan haklarının yalnızca insanların haklarıyla alakalı olmasının sebebi işleviyle açıklanır: Bu bir hukuk kuramıdır ve günümüzde hukuk yalnızca insanlar arası ilişkileri düzenler. Fakat bu savunma iki bakımdan eleştirilebilir. Öncelikle, insan hakları yalnızca bir hukuk kuramı işlevi görmemekte, aksine, adeta evrensel ve

²¹² İlhami Güler, **İtikattan İmana**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, syf. 167-181.

²¹³ Omar, syf. 5.

²¹⁴ Bu zeminin oluşmasının doğaya saygı pratiğini her zaman beraberinde getirmedığını vurgulamak gerekmektedir. Bu sonuçta felsefi bir pozisyonudur ve uygulanması daha ileri bir tartışmadır. İslam kültüründe Yunus Emre'ye nispet edilen "yaratılanı severim yaratandan ötürü" sözü bu içkin değerin kültür haline getirilmesinin özlü bir örneği olarak gösterilebilir.

çatı bir etik kurgu işlevini de kazanmış görünmektedir²¹⁵. Diğer yandan hukukun yalnızca insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyeceği kabulü de yine kültürel bir kabuldür ve birtakım etkileri haizdir.

Bu sebeplerden dolayı insan hakları teorisiyle İslam'ın etik kurgusu arasında bir uyumsuzluğun bulunduğu bahsetmek mümkün görünmektedir. Bahsedildiği üzere, bu ilk elde bir çatışma değil kapsamama görüntüsü vermektedir. Fakat daha derinlikli bir yaklaşım bu kapsamamanın da bilinçli ve kültürel bir tercih olduğunu ve birtakım sonuçlar doğurduğunu tespit etmektedir. Bundan dolayı İslam kültürünün insan haklarıyla çelişen yönleri arasında tabiatla kurulan bu ilişki de kendisine yer bulabilmektedir.

İnsan haklarıyla İslam kültürü arasındaki mesafenin çalışmanın bağlamıyla daha dolaylı şekilde ilişkili bir diğer sebebi kuşkusuz Batı'nın İslam kültürüne mensup bölgelerle kurduğu ilişkide aranmalıdır. Batılı devletler tarihsel süreçte Müslümanların ağırlıkla yaşadığı coğrafyalarla ciddi sömürge ilişkileri inşa etmiştir. El Fadl, Müslümanların insan haklarıyla ilk karşılaşmasının 1948'de Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi olmadığını vurgulamaktadır. El Fadl'a göre, Müslümanlar dünyanın pek çok bölgesinde insan haklarını ve doğal hukuk yaklaşımını ilk kez Batılı ülkelerin kurdukları sömürgeci ilişkileri meşrulaştırmasının aracı olarak öğrenmiştir²¹⁶. Pek çok Müslüman tarafından insan hakları Batı'nın askeri, siyasi ve ekonomik emperyalizmini meşrulaştırma ve kültür emperyalizmini icra etme aracı olarak anlaşılmıştır. Batı'nın insan hakları konusunda ikiyüzlülük içinde olduğu kanaati geniş bir şekilde yayılım göstermiştir.

²¹⁵ Bu durum "İnsan Hakları Nedir?" başlığında daha detaylı bir şekilde tartışılmıştı.

²¹⁶ Fadl, syf. 305.

An-Na'im, bugün de insan haklarının Batılı devletlerle diğer devletler arasında bir çeşit kontrol ilişkisini kurmayı sürdürdüğünü ifade etmektedir. An-Na'im'in "insan hakları bağımlılığı" dediği mekanizma uyarınca; "gelişmiş" ülkelerin sivil toplum örgütleri "gelişmekte olan" ülkelerde yaşandığını iddia ettikleri insan hakları ihlallerini tespit etmekte ve gelişmiş Batılı devletler diğer devletlere bu ihlallerin giderilmesi için baskı uygulamaktadır. Bu mekanizma sonucunda "gelişmekte olan" ülkeler Batılı ülkelere ekonomi, siyaset ve güvenlik bakımından bir bağımlılık içine girmektedir. An-Na'im çizdiği çerçeve içerisinde, pratik durumda insan haklarının halen uluslararası hegemonya sistemini beslediğinden bahsetmek mümkün görünmektedir²¹⁷.

Bütün bunlar modern dönemde gelişen İslam kültüründe Batı'ya karşı oluşan tepkinin insan haklarına da yansıtılmasına sebebiyet vermektedir. Müslüman halkların muhayyilesinde insan hakları Batılı devletlerin sömürgeci eylemlerinin meşrulaştırıcısı ve taşıyıcısı olarak algılanmaktadır. Bu algı, Batı'dan gelen pek çok diğer sosyal kurum gibi insan haklarının da -içeriğinden ve işlevinden görece bağımsız olarak- bir çeşit dirençle karşılaşmasına sebep olmaktadır.

3. Değerlendirme

İslam ve insan hakları arasındaki ilişki hakkında geniş tartışmalar yürütülmüştür. Bütün bu tartışmalarda her zaman bulunabilen İslam ile insan haklarının tam bir uyum ya da çelişki içinde olduğuna yönelik kategorik ve kolaycı görüşler gerçekçilikten uzak görünmektedir. Daha doğru bir yaklaşım süpürücü bir tavra girmeden yürütülecek derinlikli bir entelektüel bir çalışmayla şekillendirilebilir.

İslam ile insan hakları arasındaki ilişkinin özünde Batılı kültürel çerçevenin niteliği rol oynamaktadır. İslam ile Batı dünyasının geniş bir kültürel paylaşım kümesine sahip olduğuna dikkat

²¹⁷ An-Na'im, syf. 32-33.

etmek gerekmektedir. Moderniteyle beraber Batı'da yaşanan büyük dönüşüme kadar hem Batı hem de İslam dünyası çok benzer bir dini gelenekten beslenmektedir. Bu gelenek ortaklığı insan hakları kuramının İslami birikimle ciddi bir uyuşma içerisinde olmasını temin etmiş görünmektedir. Evrensel insan düşüncesi ve yine evrensel bir doğal hukukun varlığına duyulan inanç bu ortaklığın temellerini teşkil etmektedir. İslam düşüncesi içerisinde de özellikle tümevarım yöntemiyle hukukun temeline yönelik yapılan entelektüel çalışmalar Batılı insan hakları düşüncesiyle ihmal edilemez bir paralelliği gözler önüne sermektedir.

Madalyonun öteki yüzü, Batı medeniyetinin modernleşme süreciyle birlikte bu dini gelenekten sıçrama yaptığı noktalarda şekillenmektedir. Bu gibi noktalarda İslam ile insan haklarının arasındaki mesafenin ciddi ölçüde açıldığı gözlemlenmektedir. Söz gelimi insan hakları İslam'ın kültürel altyapısını aşacak ölçüde bir hümanizmin, sekülerizmin, rasyonalizmin ve bireyciliğin doğrudan taşıyıcısıdır. Özellikle insan haklarının felsefi altyapısı bağlamında ortaya çıkan bu açıklık İslam ile insan haklarının basitçe eşitlenmesinin önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, İslam ile insan hakları arasındaki ilişkiye ilişkin tek ve basit bir sonuç cümlesi kurmak mümkün görünmemektedir. Bu iki yaklaşım arasında, özellikle de doğal hukuk düşüncesi bağlamında şekillenen belirli bir uyumun bulunduğu aşikardır. Fakat kanaatimizce bunun tersi de daha ciddi bir ölçüde doğrudur. İslam ile insan hakları arasında, özellikle de bireycilik, sekülerizm ve antroposentrizm bağlamında şekillenen uyumsuzluk insan haklarının İslami kültürel arka plana rahatça dahil olmasına izin vermemekte ve Türkiye gibi Müslüman ağırlıklı toplumlarda insan haklarının benimsenmesi için engeller çıkartmaktadır. İnsan haklarının Müslüman toplumların muhayyilesine Batı kolonyalizmi ile beraber kazınmış olması da bütün bu süreçte bu engelleri büyüten bir başka etken olarak rol oynamaktadır.

C. İnsan Haklarının Kültürel ve İdeolojik Yükü

Önceki satırlarda insan haklarının Batı liberalizminin iddia ettiği gibi tarafsız ve kültürler üstü bir normatif sistem olmadığına yönelik eleştirilerin bir kısmını tartıştık. Adeta yüzyıllardır Marksist, postmodernist, çeşitli kültürel eleştiriler ve başka bağlamlarda insan haklarının ideolojik ve kültürel bir yükü olduğu öne sürülmektedir. Peki bu yükü ne kadar somutlaştırabiliriz? İnsan hakları, tam olarak hangi niteliklerinden ve ne gibi içeriklerinden dolayı Batılı ve liberaldir?

Johan Galtung kültürlerin mekan, zaman, bilgi, insan-tabi-at, insan-insan, ve Tanrı-insan ilişkileri şeklinde altı kategoride incelediği bir model geliştirmiştir. Buna göre, kültürlerin temel değer ve kabullerini tespit için bu altı kategoriyle ilişkili sorular sormak gerekmektedir. Bu başlık altında içinden çıktığı modern Batı medeniyetinin ve liberalizmin insan haklarında ne gibi izler bıraktığını Galtung'un bu işlevsel modeli ve tespitleri derinleştirilerek tartışılmaktadır.

1. Mekan ve Zaman: Batı'nın Egemenliği

Çözümlemeye 16. yüzyıl sonrası Batı'da mevcut bulunan mekan algısından başlamak uygun olacaktır. Galtung kendi çalışmasında Batılı mekan algısının üç boyuttan ibaret olduğunu belirtir. Norveçli sosyoloğa göre, *"Batı'nın varsayımı dünyanın üç parçaya ayrılabilceği yolundadır: Batı'da bulunan bir merkez, Batı'dan ne gelirse almak için bekleyen bir çevre, son olarak da Batı'nın sözünü dinlemeyi, mal ve hizmetlerini almayı, ikinci-sınıf Batı olarak içerilmeyi reddeden inatçı bir bela²¹⁸."* Dünyanın mekânsal olarak bu şekilde anlamlandırılması insan haklarının, yani modern dönemin başat normatif sisteminin pozisyonunu da doğrudan belirlemektedir.

²¹⁸ Galtung, syf. 29. Aslında bu çeşit bir mekan algısı Çin kültürü gibi başka pek çok kültürde de kendisine yer bulmaktadır.

Batılı zihnin bilinçaltında insan hakları 'merkez'e özgü değerler olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre insan hakları merkezin (Batı) standartlarına uygun bir kavramsallaştırmanın ürünüdür ve ancak burada gerçek anlamıyla işlerlik kazanabilir. Her ne kadar evrensel olduklarından dolayı geri kalan coğrafyalara da ihracının gerekirliği ilke olarak kabul edilse bile, insan haklarına ilişkin değerlerin bu bölgelerde uygulanabilirliği zayıftır.

Nitekim Batılı ülkelerin insan haklarıyla ilgili ilkelere iç hukuklarında gösterdikleri sadakatle, uluslararası politikalarının üretilmesinde bu ilke ve değerleri hesaba katmaları arasındaki açık olduğunu düşündüğümüz çelişki bu durumun bir göstergesi mahiyetindedir²¹⁹. Batılı devletlerin geçtiğimiz ve içinde bulunduğumuz yüzyılda çevre ülkelerine düzenledikleri askeri saldırılar ve bu saldırıların sonuçları, insan haklarına ilişkin değerlerin uygulanmasında merkez-çevre ayrımının somut sonuçlarını gösterir niteliktedir²²⁰. Bütün insanlar eşit olabilir ama merkezde yaşayanlar daha eşit görünmektedir. İnsan hakları da merkezde yaşayan bu insanlar için daha bir geçerlidir.

Zaman algısı için de benzeri bir durum söz konusudur. Modern Batılı zaman algısında, zaman çizgisel bir gerçeklik olarak algılanır. Buna göre takip edilecek tek bir çizgisel ilerleme hattı vardır ve bütün insanlık bu ilerleme hattının çeşitli aşamalarında yer almaktadır. Kuşkusuz bu hattın en ilerisinde Batı medeniyeti bulunur. Fakat Batı her ne kadar geri kalan bütün medeniyetlerin önünde olsa da hedefe ulaşamamıştır. Çünkü Batılı zihin dünyası aynı zamanda ütopycıdır.

²¹⁹ İlhami Güler, **Politik Teoloji Yazıları**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, syf. 36.

²²⁰ 2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgalinden sonra yeniden faaliyete geçirilen Ebu Gureyb Cezaevi'nde yaşananlar ve yine ABD yönetimi tarafından Guantanamo adasındaki tutsaklara yönelik uygulamalar bu çelişkinin en güncel görünümünden sayılabilir.

İnsan hakları da bu çerçeveye olduğu gibi yerleşmektedir. Yalnızca Batı'da olgun bir şekilde uygulanabilmektedir. Çünkü geri kalan coğrafyalar bu hakların uygulanmasına müsait olmayan "geri kalmış" bölgelerdir. Batı da "ilerlemeyi" sürdürmektedir ve mevcut insan hakları standartları çeşitlendirilerek derinleştirilmektedir. Ütopya; bütün dünyada bütün insan haklarının tam olarak uygulandığı hayali bir aşamadır. Tüm dünya, insanoğlunun bu çizgisel sürecin sonucunda ulaştığı değerleri benimsemelidir. Bu değerleri reddedenler gerici, bu değerlerin savunucuları ise ilericiler olarak kabul edilir²²¹.

Bu ilerleme fikri Batı anlayışına o kadar kuvvetle gömülmüştür ki aşıldığı zannedildiği koşullarda bile çoğu kez varlığını sürdürmektedir. Hem Batı'dan hem de diğer ülkelerden yükselen sistematik eleştirilerle beraber ileri-geri retoriğinin doğrudan kullanılması ciddi ölçüde azalmıştır. Fakat aynı zihniyet bu defa da biyolojik benzetmeler veya başka dil oyunları yoluyla ortaya çıkmaktadır. Belirli bir yerli toplumda "tohum halinde" bir siyasi iktidarın gözlemlenmesi, başka bir toplumun merkezi bir siyasal örgütlenme kurmayı "başaramamış" olması, bir diğer toplumun insan hakları düşüncesine "ulaşamamış" olması bahsedilen ilerlemeci anlayışın gizlenmiş formlarıdır²²².

Hem zaman hem de mekan anlayışı aynı sonucu teyit etmektedir: Batı üstündür ve bu üstünlüğü adeta kaçınılmazdır. İnsan hakları bu kurgunun içine doğrudan ve rahatça yerleşir. Bu haklar insanlığın mızrak ucunu temsil eden Batı medeniyetinin tüm insanlığı temsilen geliştirdiği evrensel değerlerdir. Olgun bir şekilde ancak hem merkez hem de en ileri olan Batı'da pratize edilebilir. Fakat evrensel olmalarından dolayı geri kalan coğrafyalarda da uygulanması gerekmektedir. Bu değerleri dün-

²²¹ Ahmet Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-İdraki, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sayı 3, 1999, syf. 24.

²²² Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, syf. 16-17.

yanın geri kalan bölgelerine taşımak da “beyaz adamın yüküdür”. Wallerstein’ın ifadeleriyle:

Başlangıçtan beri “uygar” ulusların insan hakları, “uygar” oldukları varsayımına dayandırılmaktaydı. Emperyalizm söylemi, madalyonun öbür yüzüydü. Dolayısıyla insan haklarına saygı gösterdiklerini ileri süren ülkelerin görevi, insan haklarına saygı göstermeyen, “barbarca” adetlere sahip olan ve sonuç olarak velayet altına alınması ve çocuklar gibi eğitilmesi gerekenleri “uygarlaştırmak” tı.²²³

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, insan hakları, “dünyanın en ileri ve en merkezi noktası olan” Batı’nın üstün olduğunu ima eden kültürel bir yükle kısmen yüklüdür ve bu düşünce çerçevesinde araçsallaştırılmaktadır. Bu yük Batı’nın uygulamalarında bir çeşit iki yüzlülüğe, insan haklarının taşındığı coğrafyalarda ise karşıt tepkilerin geliştirilmesine sebebiyet vermektedir.

2. Bilgi Algısı: Bütün İçeriğin En Küçük Parçalarına Ayrılması

Galtung’a göre Batı kültürü için bilgi “*diğer birçok kültürde bulunabilecek bütünselci/diyalektik kombinasyona karşılık atomcu ve tümdengelimcidir*”²²⁴. Epistemolojideki bu kültürel kabul genelde Batılı kodifikasyon metotlarının oluşumunda, özelde ise insan haklarının tamamında önemli bir tesire sahip olmuştur. Bu tesir temelde iki boyutlu görünmektedir: Öncelikle insan hakları içeriğinin, ardından bu içeriğin muhatabının atomizasyonu. Bu bölümde içeriğin atomize edilmesini tartışmakla yetinilmekte ve muhatap konusu bireyciliği tartıştığımız sonraki başlığa bırakılmaktadır.

²²³ Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, syf. 148.

²²⁴ Galtung, syf. 31.

Batılı insan hakları literatürü hakların içeriğini olabildiğince parçalayarak ve hukuki bütünü olabildiğince kategorize ederek adeta her bir somut durumu tek bir hak tanımıyla karşılama eğilimi göstermektedir. İnsan haklarına yönelik normatif üretim şemsiye nitelikli ve daha genel geçer kavramlardan ziyade net, tanımlanabilir, çerçevelenebilir ve kapsamı olabildiğince minimize edilmiş hak tanımlamalarından oluşmaktadır.

Modern insan hakları literatüründe adil yargılanma hakkının içeriği olarak kabul edilen hak ve sınırlamaların sıralanması bahsi geçen atomizasyonun ölçüsü hakkında bir fikir verebilir. Kalabalık'a göre adil yargılanma hakkının içeriğini "(1) (a) Hukukun kurulmuş yetkili, (b) bağımsız ve (c) tarafsız bir yargı yerinde yargılanma hakkı, (2) kişilerin mahkeme ve hukuk önünde eşitliği, (3) makul bir süre içinde yargılanma hakkı, (4) adil muhakeme hakkı, (5) aleni muhakeme hakkı, (6) (a) ceza kanunlarının geriye yürümezliği ve (b) çifte yargılama yasağı, (7) suçsuzluk (masumiyet) karinesi, (8) duruşmalarda hazır bulunma hakkı, (9) aleni karar hakkı ve (10) temyiz hakkı²²⁵" oluşturmaktadır.

Hakların teker teker belirlenmesi konusunda gösterilen bu hassas çaba aslında Batılı modern epistemolojinin doğal bir uzantısıdır. Batı'nın modernleşme sürecinde bilginin olabildiğince ufak parçalara bölünerek ele alınması evrenin anlaşılmasının doğal şartı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır: Bilmek, bölmektir. Bu temayülün sonucu olarak iyi (ahlak) ve güzel (estetik) olanın bilgisi felsefeye hasredilmiş, doğa bilimleri adı verilen ve kesin bilginin üretildiği iddia edilen alan itibar kazanmış ve sosyal bilimlere isimli yeni bir kategori gelişim göstermiştir. Fakat bilginin atomizasyonu bu üçlü ayırmadan ibaret kalmamıştır. Her bir ayırımın içinde de özerk ve müstakil pek çok alanlar tanımlanmış, bu alanların birbirleriyle ilişkileri ve mesafeleri hassasiyetle tayin edilmiştir²²⁶.

²²⁵ Kalabalık, syf. 498-515.

²²⁶ Bu konuda yürütülen bir tartışma için: Abdulkadir İlgen ve İdris Demi-

Bilgiye karşı geliştirilen bu parçacı yaklaşım 16. yüzyıl sonrası Batı'da gelişen alğının hakimiyet ve egemenlik tutkusuna yapılan vurguyla ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Kadim zamanlardan bu yana bilgi gücün değil erdemin bir anahtarı olarak taltif edilmekteydi. Sokrates, Platon, Aristoteles ve hatta halefleri olan pek çok düşünür diğer ayrılıkları bir yana, bilgiyi erdemin kaynağı olarak ele almakta ortaklaşıyorlardı²²⁷. Fakat Rönesans dönemiyle beraber bu durum değişmiştir. Modern bilimin doğuşunun arefesinde Bacon'da ifade bulduğu gibi, bilginin en önemli fonksiyonu insan ırkının doğa üzerinde kurduğu egemenliğe aracılık etmesi olmuştur²²⁸: Bilgi, güçtür. Bilgi erdemle değil güçle, anlamakla değil yararlanmakla birlikte düşünölmeye başlanmıştır.

Parçacı bilgi anlayışı tam olarak bu durumla ilişkilidir. Bilginin küçük parçalara bölünmesi bilgi parçaları üzerinde daha kolay egemenlik kurulmasını sağlar. Küçültölmüş ve sınırları belirlenmiş bilgi insan tarafından daha kolay arşivlenebilir, araçsallaştırılabilir, hakim olunabilir, kontrol edilebilir. Bilginin daha geniş havuzlarda biriktirilmesi ise muhakemeyi zorlaştırır, zahmeti fazlalaştırır, öznelliğı arttırır, sonuçların öngörülebilirliğini ve dolayısıyla kontrolü zayıflatır. Dolayısıyla bilginin atomizasyonu sonuçta bilgiye biçilen işlevle doğrudan ilişkilidir.

Bu gibi sebeplerden ötürü 16. yüzyıl sonrasında Avrupa'da mevcut bulunan neredeyse bütün bilgi birikimleri gibi hukuk da çok parçalı bir karakter taşımaktadır. Neticede hukuki/ahlaki bir kuram olan insan hakları da yukarıda bahsedilen parçacı bilgi anlayışının etkilerini üzerinde taşımaktadır. Bu durum bütün hak kategorilerinin dikkatle ayrımlanmış olmasında gözlemlenebilir. Hukuki ve ahlaki bir normatif bütün olan insan haklarının çeşitli

rel, Eleştirel Açidan Tarihse Arkaplanıyla Egemen Bilgi Yapıları Rejimi ve Sosyal Teori, **Türkiye Günlüğü**, sayı Bahar, 2008.

²²⁷ Gökberk, syf. 85.

²²⁸ Frederick Copleston, **A History of Philosophy**, cilt III, New York: Double Day, 1993, syf. 293.

kereler ve çeşitli formülasyonlarla kodifiye edilerek ifadelendirilmeye çalışılması aslında kültürel bir olgudur. Hukukun kodifikasyonunun kendisi kültürelidir. Normatif sistemin olabildiğince detaylandırılmış küçük kategorilere bölünmeye çalışılması gibi muhakeme ve akıl yürütmenin de bu küçük kategorilerden hareketle gerçekleştirilmesi insan haklarının kültürel bir yükünü temsil etmektedir.

3. İnsan-Doğa İlişkisi: Doğanın İçkin Değerden Arındırılması

Batılı zihnin doğayla kurduğu ilişkinin de insan haklarına etkisi dikkat çekicidir. Modern Batı düşüncesinde doğayla insan arasında kategorik bir ayırım olduğu ve insanın doğaya üstün olduğu fikri hakimdir. Bu üstünlük dikey bir algıyı ve kuvvetli bir egemenlik ilişkisini de beraberinde getirir²²⁹. Avrupa'da 16. yüzyıldan sonra gelişen kültüre göre her şeyin ölçütü ve nihai karar mercii olan insan doğanın da tartışılmaz efendisidir. Doğa üzerinde dilediğince tasarruf edebilir ve bu ahlaken kötü kabul edilemez²³⁰.

Bu konu Batılı literatürde ahlak ve doğa felsefesi bağlamında ve içkin değer (*intrinsic value*) ve araçsal değer (*instrumental value*) kavramlarıyla tartışılmaktadır. Buna göre, klasik antroposentrik dünya görüşü kapsamında yalnızca insan içkin değere sa-

²²⁹ Davutoğlu, syf. 28.

²³⁰ Avrupa'da meydana gelen bu zihniyet değişimini Bacon'ın "bilmek egemen olmaktır" görüşüne ve Descartes'ın mekanik dünya tasavvuruna bağlayan bir yorum için: Fikri Gül, İnsan Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı 14, 2013, syf. 18. Yaşanan değişime dair başka bir inceleme için: Necmettin Özerkmen, İnsan Merkezli Çevre Anlayışından Doğa Merkezli Çevre Anlayışına, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, cilt 42, sayı 1-2, 2002, syf. 172.

hipken geri kalan varlıklar araçsal bir değere sahiptir²³¹. Carter'ın kelimeleriyle:

Antroposentrizm, genellikle akla ya da acıyı ve hazzı tecrübe etme kapasitelerine dayandırarak, içsel değere sahip ve hatta çıkarları olan tek varlık olarak insanı tanıır. Doğanın geri kalanı araçsal bir değere sahiptir; yalnızca insan refahını arttırdığı sürece ahlaki bir önemi hak eder.²³²

Yani yalnızca insan değerini kendi varoluşundan dolayı hak eder. Geri kalan bütün unsurlar ya değersizdir ya da insanın varoluşuyla ilgisi olduğu sürece değer kazanır. Bu yaklaşım insanın anlamın tek kaynağı kabul edildiğı Batı hümanizminin sonuçlarından biridir.

Günümüzde, çevreci bir ahlakın geliştirilmesine ilişkin tartışmalarla bu insan merkezli ahlak anlayışı çözümlenmekte ve aşılmaya çalışılmaktadır. Doğadaki insan dışı unsurların da içkin bir değere sahip olduğunu kabul etmekte ortaklaşan çeşitli çevreci etik yaklaşımlar hakkındaki tartışmalar güncelliğini korumaktadır²³³. Fakat insan merkeziliğın Batılı dünya görüşünde çok köklü ve merkezi bir yer sahibi olduğundan ve kolayca aşılacağı benzemediğinden bahsetmek mümkündür.

Bu bakış açısının Batı kültürüne alternatif bir kültürün içinden gözlemlenmesi hayret vericidir. Polinezya'da yer alan Samoa takımadalarından birindeki Tiavea köyünün şefi olan ve dindirilemez merakının etkisiyle Batı ülkelerini dolaşmasının ar-

²³¹ Hicham Stephane Afeissa, **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**, cilt 1, New York: Macmillan, Editör: J. Baird Callicot ve Robert Frodeman, 2009, 'Intrinsic and Instrumental Value' maddesi.

²³² Neil Carter, **The Politics of the Environment: Ideas, Activism, Policy**, New York: Cambridge University Press, 2007, syf. 15.

²³³ Bilge Kağan Şakacı, Değer Kavramı Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımı Çözümlemesi, **Mülkiye Dergisi**, cilt 37, sayı 1, 2013, syf. 12-18.

dından köyüne geri dönen Tuiavii bu gözlemini şu şekilde ifade eder:

Biri kalkıp dese ki “Bu kafa benimdir, benden başka kimsenin olamaz”, doğrudur, onundur gerçekten, kimse sesini çıkaramaz. Elin sahibinden başka kimsenin o el üstünde hakkı yoktur. Buraya kadar *Papalagi*’ye (Polinezya yerlilerinin genelde yabancılar, özelde Batılılar için kullandığı isim -y.n.) hak veriyorum. Ama o, bununla kalmayıp yalnızca kendi kulübesinin önünde yetiştirdi diye “Bu palmye benimdir” diyebilir. Sanki onu yetiştiren kendisiymiş gibi. Oysa palmye kesinlikle onun değildir, asla. Onu yerden çıkartıp bize uzatan Tanrı’nın elidir. Tanrı’nın birçok eli vardır. Her ağaç, her çiçek, her ot, deniz, gökyüzü, gökyüzündeki bulutlar bütün bunlar Tanrı’nın elleridir. Onları tutabiliriz, varlığına sevinebiliriz, ama kalkıp da “Tanrı’nın eli benim elimdir” diyemeyiz. İşte, *Papalagi*’nin yaptığı budur.²³⁴

Tuiavii’nin deyimiyle, *Papalagi*’de insan ile doğa arasında tanımlanan bu egemenlik ilişkisinin doğal sonucu, insanların doğa üzerinde özgürce tasarruf etme hakkının kabulüdür. Tersten bir okumayla; doğanın bir hak süjesi olamayacağının da bu kabule dahil olduğunu görürüz. Mesela gıda endüstrisi kapsamında milyarlarca büyükbaş ve daha çok küçükbaş hayvanın güneşten, topraktan hatta hareket etmekten alıkoyularak “insanlık dışı” koşullar altında kesime hazır hale getirilmesi insan hakları çerçevesinde sorunsallaştırılamamaktadır.²³⁵ Tam bu noktada, insan haklarının başka bir Batılı boyutu ortaya çıkmış bulunmaktadır: Tarih boyunca varlık göstermiş pek çok dini, felsefi ve kültürel sistemin aksine hümanizmin etkisini üzerinde taşıyan Batılı in-

²³⁴ Erich Scheurmann, *Göğü Delen Adam*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, syf. 58 - 59.

²³⁵ Bu konuda insan haklarının “genişletilmesini” savunan bir görüş için: Paola Cavalieri, Genişletilmiş Bir İnsan Hakları Kuramı İçin, *Birikim Dergisi*, sayı 195, 2005.

san hakları, ismiyle müsemmadır ve yalnızca insanların haklarını garanti altına almaya odaklanmıştır.

İçinde bulunduğumuz dönemde hayvan hakları şeklindeki yeni bir kategorinin gelişmeye başladığı doğrudur. Fakat bu çok sonradan ve daha cılız bir gelişimdir. Hayvanların ya da geri kalan canlı varlıkların haklarının insanlarınkinden çok daha geride olduğu iması bütün normatif sistemin özündeki varlığını sürdürmektedir. Öte yandan, insan hakları literatüründe geri kalan doğanın herhangi bir hakka sahip olduğuna dair bir emare bulmak zordur. Gelişmekte olan çevre hakkı bakımından ise hakkın süjesi çevrenin kendisi değil yine insandır. Çevre hakkı insanların dengeli, sağlıklı vb. bir çevrede yaşama haklarını düzenler.

İnsan hakları yalnızca bir hukuk teorisi olarak ele alındığında içinde tabiatı barındırmaması daha rahat bir şekilde izah edilebilir. Fakat insan haklarının aynı zamanda çağımızın en etkili etik teorilerinden biri olduğu dikkate alındığı takdirde doğayla kurduğu ilişkinin zafiyeti açığa çıkmaktadır. Temel etik teorisinin tamamen insan merkezli kurgulanışının kültürel bir olgu olduğundan rahatlıkla bahsetmek mümkündür. Söz gelimi Doğu Asyalı kültürlerde veya Avustralya'nın yerli kültüründe insan ile tabiatın iç içe olduğu felsefi yaklaşımlar hakimdir. Dolayısıyla insan merkezlilikten bahsederken evrensel bir zorunluluktan değil, bir tercihten bahsetmiş oluyoruz.

Bu insan merkezliliğin yalnızca modern Batı'ya özgü olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Özellikle İbrahimi geleneğe mensup dinlerde insanın tabiattan kategorik olarak üstün olduğu fikri yaygın bir şekilde yer almaktadır. Ama modern dönemde gelişen Batı kültüründe bu üstünlüğün anlaşılma ve uygulanması özenli bir parantezi gerektirecek kadar niteliklidir. Modernizmle ve özellikle de endüstriyalizmle birlikte "Tanrı'nın devreden çıkarılması ve insanın tek aktör olarak kabul edilmesiyle" dinlerdeki ya da geleneksel dönemdeki insan-doğa ilişkisinin çok daha ileri bir seviyeye taşındığından rahatlıkla bahsedilebilir. Dolay-

sıyla, insan haklarının insan merkezli yapısının Batı kültürünü işaret eden bir diğer unsur olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

4. İnsan-İnsan İlişkisi: Herkesin Herkesle Savaşı

İnsan haklarının insan-insan ilişkisi bakımından sahip olduğu kültürel yükü en azından iki tema üzerinden tartışmak uygun görünmektedir. Bu temaların ilki, toplumun temel yapıtaşı ve insan haklarının neredeyse tek muhatabı olarak bireyin belirlenmesidir. Diğer ise temel toplumsal ilişki biçiminin toplumun atomları olan bu bireyler arasında süregiden bir çatışma olarak kabul edilmesidir.

a. Toplumun Yapıtaşı Olarak Birey

Bir önceki kısımda yer alan bireycilik başlığında da belirtildiği gibi, modern Batı'da toplumun temel yapıtaşı ve anlamlı en ufak birimi birey olarak ortaya çıkmıştır. Süreç içerisinde köyler, cemaatler, aileler, mahalleler ve diğer geleneksel toplumsal aktörler çözümlenerek ya da gerileyerek birey yegane egemen hale gelmiştir. Oluşan bu yeni kültürde birey toplumun atomu; anlamlı en ufak birimi, hammadde ve temel belirleyicisidir. Galtung bu durumu şu şekilde ifade eder: *"Batılı kozmoloji bireysel failleri toplumsal yapının nihai birimleri, toplumsal atomlar, deyim yerindeyse binanın tuğlaları olarak tanımlar. Bu bakış açısına göre, gruplar dayanışmanın getirdiği zorunluluklarla yalnızca bireylerin serbest gelişimlerini kısıtlamakla kalmazlar, aynı zamanda daha az "gerçek"tirler."*²³⁶

Bu anlayış insan haklarının gelişiminde de adeta temel belirleyen olmuştur. Daha önce defaatle bahsedildiği gibi insan hakları bakımından hakların muhatabları yalnızca bireylerdir. Özellikle klasik liberal teorinin insan hakları bakımından esas vurgusu, bu hakların bireylerin özgürlüklerini tesis eden haklar

²³⁶ Galtung, syf. 77.

olduğudur.²³⁷ Nitekim meşhur liberal düşünür Ayn Rand'a göre "Yalnızca insan hakları mevcuttur – Her bir bireyin teker teker birey olmalarından dolayı sahip oldukları haklar. ... hakikatte "ekonomik haklar", "kolektif haklar", "kamu çıkarı hakları" şeklinde haklar mevcut değildir. "Bireysel haklar" terimi anlamsız bir deyimdir: Çünkü zaten başka tür bir hak ve bu haklara sahip olabilecek başka bir özne yoktur."²³⁸

Rand'ın yaklaşımı insan haklarının köklerinde yatan temel yaklaşımın radikal bir savunusunu temsil etmektedir. İnsan haklarının en güncel içeriği olan üçüncü kuşak insan haklarının en azından bir kısmının gösterdiği kadarıyla bu haklara yalnızca bireylerin sahip olabileceğine dair genel kabulde de kimi istisnalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Kendi kaderini tayin hakkı, azınlık hakları ve gelişme hakkı gibi hakların kurgulanmasında hak süjesi -istisnai bir şekilde- birey olarak şekillenmemektedir.²³⁹ Sayılan haklar bireysel olarak elde edilebilecek haklar değildir ve bu hakların tamamının muhatabı bireyler değil topluluklardır. Fakat bu istisnai ve görece güncel gelişmeler insan haklarının temel yapısının bireye odaklı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Diğer yandan, üçüncü kuşak insan hakları zaten henüz çok cılız haklar görünümündedir.

İnsan haklarının birey odaklılığını birkaç örnekle belirlemek yerinde olabilir: Mevcut insan hakları sistemi her bireyin eğitim alma hakkını korumaktadır. Fakat arzu eden kültürel/siyasal/toplumsal grupların kendi eğitim müfredatlarını oluşturmaları güvence altına alınmaz. Benzeri bir şekilde, insan hakları her bireyin mülkiyet hakkını korumaktadır. Fakat belirli grupların kendi aralarında ortak mülkiyete sahip olmaları insan hakları

²³⁷ Anıl Çeçen, **İnsan Hakları**, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995, syf. 39.; Bülent Yavuz, Çoğulcu Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, cilt 13, sayı 1-2, 2009, syf. 293.

²³⁸ Ayn Rand ve diğerleri, **Capitalism: The Unknown Ideal**, Penguin, 1986, syf. 326-28.

²³⁹ Kara, syf. 92.

kapsamında korunmaz. Bütün bu durumlar insan haklarının bireyi esas alan kültür-eksenli yapısının bir sonucudur.

b. Temel Toplumsal İlişki Olarak Çatışma

İkinci olarak, toplumun atomları olarak algılanan bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişkinin niteliğini irdelemek gerekmektedir. 16. yüzyılın ardından Batı’da gelişen kültürel zeminde bahsi geçen bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişki tam bir rekabet ve çatışma ilişkisidir. Schubart ve Sorokin’in dikkatle vurguladığı gibi “... Kahraman insan her güce ve her Tanrıya meydan okur. Et-kindir, gergindir ve alabildiğine enerjiktir²⁴⁰”; “maddi değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, ün ve tanınmışlık (popülerlik), modern duyumcul insanın uğrunda döğüştüğü ve mücadele ettiği esas değerler olmuşlardır²⁴¹”.

Modern Batı’da sadece insan toplumunun değil bütün canlılığın bir mücadele, rekabet ve çatışmayla yaşamını sürdürdüğü fikri yaygınlık kazanmıştır. Geleneksel dünya görüşünde olduğu gibi doğa ahenkli ve uyumlu bir bütün değil, bütün unsurlarının hayatta kalmak için sürekli çatışmalara girmek ve mücadele etmek zorunda olduğu bir sistem olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Modern Batı’nın düşünce köklerinde sarsılmaz bir yere sahip olan Darwin’in evrim teorisinin temel tezlerinden biri bütün doğanın geliştirici bir çatışma içinde olduğu iddiasıdır²⁴². Darwin’e

²⁴⁰ Schubart, syf. 13-16’dan aktaran Sorokin.

²⁴¹ Sorokin, syf. 175,176.

²⁴² Darwin meşhur Türlerin Kökeni isimli kitabında doğada mevcut bulunan çatışmadan şu kelimelerle bahseder: “Köpekçillerden iki hayvanın, besinin kıt olduğu bir sırada, beslenmek ve yaşamak için birbiriyle savaştığı gerçekten söylenebilir. ... Bir bitki her yıl ortalama biri gelişen bin tohum üretir, çok yerinde olarak, o bitkinin o sırada toprağı kaplayan aynı ve başka türden bitkilerle savaştığı söylenebilir. Ökseotu elmaya ve başka birkaç ağaca bağımlıdır, ama o ağaçla da savaştığı çok dar bir anlamda söylenebilir, çünkü bu yarı-asalak bitkilerin birçoğu aynı ağaçta gelişirse zayıf düşer ve ölür. Ama birçok ökseotu fidesi aynı dalda birbirlerine yakın olarak büyürse, birbirleriyle savaştıkları çok yerinde olarak söylenebilir.” Charles

göre çatışmalar ve doğal seleksiyon mekanizması²⁴³ canlıların yaşadıkları karmaşıklıklaşmanın ve gelişmenin temel sebebidir.

Bu olgusal saptama toplumlar konusunda da kendisini tekrar eder. Geleneksel dönemde insan toplumu çeşitli işlev ve görevler çerçevesinde ayrımların oluştuğı birbirini tamamlayan uyumlu ve ahenkli bir bütün olarak anlaşılırken, Modern dünyada çatışmacı sosyal teorilerin gelişmesiyle birlikte çatışmalı ve gelişmekte olan bir olgu olarak kabul edilmeye başlanmıştır²⁴⁴. Bu yaklaşıma göre çatışma bütün toplumlarda kendisine yer bulan, toplumların tabiatından kaynaklanan karşı koyulamaz bir gerçektir. Çatışmalar olumsuz olgular değildir. Toplumsal gelişme ve ilerlemenin dinamosudur.

Siyaset felsefesinin temellerinde de çatışmanın yadsınamaz bir realite olduğuna dair kesin inanç yatar. İnsan doğası ve insan toplumunun çatışmacı bir öze sahip olduğunu iddia eden ve bunu kendi siyasi teorisine temel yapan ilk düşünür daha önce de bahsedilen Thomas Hobbes'tur. Bireyciliğin ilk ve kuvvetli temsilcilerinden Hobbes'un doğa durumu olarak tarif ettiğı devlet öncesi farazi toplumda kendi deyiimiyle *herkes herkesle savaş halindedir*²⁴⁵ ve *insan insanın kurdudur*. Bu yaklaşımla modern devletin varlık sebebinin bu 'doğal' çatışmayı dindirmek ve düzeni tesis etmek olarak şekillendiğı görülür.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi, Modern Batı düşüncesinde insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin temelinde çatışma olgusu yatar. Bu düşüncenin insan haklarına en önemli yansıması insan hakları düşüncesinin temel kurgusunda ve hatta isminde yer alır: Haklar. Çatışmacı kültürün sonuçla-

Darwin, **Türlerin Kökeni**, Ankara: Onur Yayınları, 1976, syf. 87,88.

²⁴³ Çatışma sonucunda güçlünün hayatta kalması ve zayıfın elenmesi.

²⁴⁴ Ünver Günay, Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı 21, 2006/2, syf. 518.

²⁴⁵ Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriğı, Biçimi ve Kudreti**, Yapı Kredi Yayınları, 1992, syf. 92 vd.

rından biri olarak insan hakları kendi ahlaki değer taşıyan bir olgu olma iddiasındaki normatifliğini sorumluluklar değil haklar üzerinden kurgular.

Bu yöntemin, hukukun oluşturulmasındaki yegane yol olmadığının altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Kelsen'in ifadeleriyle,

"Hukuki hak, objektif hukukun içeriğinin şekillendirilmesindeki olası yollardan birisidir sadece. Hiçbir şekilde zorunlu bir yol değildir. Hukukun kullanabileceği -kullanmak zorunda olduğu değil- belli bir tekniktir -özel mülkiyet kurumuna dayanan ve dolayısıyla da bireysel çıkarlara özel önem atfeden kapitalist hukuk sistemine has bir teknik²⁴⁶."

Nitekim tarihin başından bu yana yaygın olan felsefi, dini ve ahlaki teori ve kabuller insan için esas olarak sorumluluk ve ödev kavramlarını vurgulamaktadır. Balı'nın belirttiği gibi, *"insan ve toplum yaşamını düzenleyen, başta dinsel kurallar olmak üzere, tüm düzen normları, öncelikle insanların kendilerine yönelerek biz-zat neyi yapmaları, nelerden kaçınmaları gerektiğini söylemiştir²⁴⁷."* Nesiller ve çağlar boyunca adil ve ahlaki bir toplumsal düzenin temini, herkesin hakları için mücadele etmesinden ziyade herkesin sorumluluklarını yerine getirmesine bağlanmıştır.

²⁴⁶ Kelsen, syf. 53.

²⁴⁷ Ali Şafak Balı, **Hukuk, Toplum ve Siyaset**, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011, syf. 108. Doğan da kamu hukuku geleneği bağlamında aynı gerçekliği şu şekilde ifade etmektedir: ... Fransız Devrimine kadar devleti ve insanı konu alan kamu hukukuna ilişkin eserlerde; devlet başkanının egemenlik yetkileri, sınıfsal ayrıcalıklar, belirli meslek mensuplarının imtiyazları veya öncelikli hakları ve devletin tebaası karşısındaki genel mahiyette yükümlülükleri yer almıştı. Bu eserlerde bireyin devlet karşısında hakları ele alınmış değildi. 1789 Fransız Bildirgesini önceki toplum-devlet ilişkisini konu alan eserlerden ayıran başlıca özellik, insanın haklarını bireyin devlet karşısında sahip olduğu hak ve özgürlükler olarak görmesidir. Bu yaklaşım kendinden önceki devlet ve toplum ilişkileri üzerine yaklaşımlardan köklü bir kopuş, köklü bir dönüşüm ve değişim anlamına gelmekteydi. Doğan, syf. 106.

İnsan hakları bu kadim gelenekten önemli bir kopuşu simgelemektedir. İnsanların sorumluluklarından ziyade haklarının vurgulanması hem 'öteki'yle kurulan yeni tip ilişkiden kaynaklanır hem de 'öteki'yle kurulan bu ilişkinin niteliğini yeniden üretir. 16. yüzyıl sonrası Batı dünyası için diğer insanlarla kurulan ilişki bir dayanışma değil rekabet ve çatışma ilişkisidir, çünkü hayat herkesin herkesle savaşıdır ve insan insanın kurdudur.

Bu kültürün üretimi olan 'ahlaki' nitelikli temel normatif kurgu de kişinin diğer insanlara karşı sorumluluklarını değil, diğer insanların (ve genelde devletin/toplumun) kişiye karşı sorumluluklarını tanımlamaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, insan bir diğer insanda kendi sorumluluklarını değil sınırlılıklarını görmeye başlamıştır. Artık önemli olan 'ötekine iyi davranmayı öğütleyen' ahlaki sorumluluklar değil, 'ötekiye karşı ileri sürülebilen' ve kavgaya etmekte kullanılabilen haklardır.

Aslında, daha önce de ifade edildiği üzere, haklar ve sorumluluklar bir madalyonun iki yüzü gibidir. Kişide hak olarak görünen bir şey karşı tarafta bir ödev dönüşür, karşı tarafın ödevi ise kişinin hakkı olarak görünüm kazanır. Dolayısıyla haklar ve ödevlere ilişkin tartışma bunlardan birini bırakarak diğerini tercih etme tartışması değildir. Her koşulda ve bunu açıkça ifade etmeseler de bütün normatif sistemler aynı anda hem ödev hem de hak tanımlamaları yaparlar. Mesele, ana kurgunun madalyonun hangi yüzüne odaklandığına ilişkindir.

İnsan hakları son kertede bu madalyonun hak yüzüne odaklı bir şekilde kurgulanmaktadır. Bütün vurgusu haklar üzerine kuruludur. Bu haliyle entelektüel içeriği insanların birbirlerine karşı verdiği kavgalarda kullanılacak argümanların kaynağını teşkil etmektedir. Ortalama bireyin dikkatini sorumluluklarından çok haklarına çekmesiyle hem rekabetçi ve kavgacı kültürün ürünüdür hem de bu kültürü beslemektedir.

5. İnsan-Tanrı (Kişi-Ötesi) İlişkisi: Kadir-i Mutlak Devlet ve Ahlakın Ontolojik Zemini

Bu başlık altında iki konunun ele alınmasıyla yetinilmektedir. Batı medeniyetinde insan ile Tanrı arasında kurulan ilişkinin insan haklarına ilk yansıması insan haklarının devletin tanrı-sallaşması sırasında oynadığı rolde aranmalıdır. İnsan haklarını koruma mekanizmalarının yerel değil ulusal düzlemlere mahsus kılınması bu konunun doğal bir uzantısıdır. İkinci olarak, modern Batı toplumunda gelişen ahlak anlayışının insan haklarına etkisini de bu başlıkta incelemek uygun olacaktır.

a. Modern Dönemin Tanrısı Olarak Devlet

İnsan haklarının devletin Tanrı'nın rolünü oynamasına nasıl yol açtığıyla başlayalım. Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, kültürlerde farklı iktidar çeşitleriyle kurulan ilişkilerin belirli bir iç tutarlılık taşıdığıdır. Özellikle aile içi iktidar, siyasal otorite ve aşkın otorite (birçok kültürde Tanrı) ile ilişkilerin kurgulanmasında ciddi bir geçişkenlik söz konusudur. Roma Hukuku bu bakımdan güzel bir örnek sunar. Ailenin başı olarak kabul edilen *pater familias* ile ülke liderliğinin yetki ve sorumlulukları arasında ciddi ve bilinçle üretilmiş bir benzerlik gözlemlemek mümkündür. İslam medeniyetinde de pek çok kez Allah'ın sıfatlarıyla sultanın/imamın sıfatlarının iç içe geçtiği rahatlıkla görülür. Eşari kelamının genel kabul görmesinin ardından imamın (yöneticinin) tıpkı Allah'ın bu düşünce sisteminde tanımlandığı gibi "hikmetinden sual olunamaz", "kendi mülkünde dilediğince tasarruf etmesinin adaletin kendisi olarak kabul edildiği" bir düzlemde anlaşılması bu duruma örnektir²⁴⁸.

Batı medeniyetinin tarihsel sürecinde de modern devletin iktidarıyla Tanrı'nın iktidarı arasında ciddi bir benzerlik göze çarpmaktadır. Galtung Batılı zihnin aşkın ilke olarak kabul et-

²⁴⁸ Bu konuda geniş bir tartışma için: İlhami Güler, **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

tiği Tanrı'yla kurduğu ilişkinin doğrudan devletle olan ilişkiye kopyalandığını belirtir²⁴⁹. Batılı modern devlet seküler bir Tanrı görünümündedir: Her yerdedir. Toplumun en kılcal damarlarına kadar nüfuz eder. Her şeyi bilir, her şeye gücü yeter, yoksulları gözetir, 'günahkârları' cezalandırır, zulme engel olur, insanları korur ve kollar. Bundan dolayı her şeyden sorumludur. Bütün sorunlar ona arz edilerek ve ona sığınarak çözüme kavuşur.

Bazı yazarlar tarafından insanın hürriyet ve haklara sahip olabilmesinin dahi tamamen devletin varlığına bağlanmış²⁵⁰ olması yukarıdaki satırların hukuki izdüşümü olarak kabul edilebilir. Fakat elbette bir devlet olmasaydı da hakların var olacağını kabul eden pek çok yazar da mevcuttur. Bu noktada devleti meşrulaştırma işlevini insan hakları devralmaktadır. İnsan hakları teknik bakımdan yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olarak kabul edilmektedir. Elbette bunun temel gerekçesi bu hakların yalnızca devlet tarafından ihlal edilebileceğidir. Fakat bu tersini de doğru kılar: Öyleyse bu haklar yalnızca devlet tarafından korunabilir²⁵¹. İşin püf noktası tam olarak buradadır. Devletin insan haklarının temin ve tesis edilmesinden esas sorumlu ilan edilmesinin merkezileşmiş ve kuvvetli, adeta tanrısal bir devlet yapılanmasını gerektireceği ve aynı zamanda bu tip yapılanmaları meşrulaştıracıyı açıklar²⁵². Balı'nın kelimeleriyle:

²⁴⁹ Galtung, syf. 34-35.

²⁵⁰ Ahmet Mumcu ve Elif Küzeci, **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri**, Ankara: Savaş Yayınları, 2003, syf. 29.

²⁵¹ Doğan ve Çamurcuoğlu, 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin hakların temininin ancak siyasi iktidar aracılığıyla mümkün olabileceği anlayışı üzerine kurulu olduğunu ifade etmektedir. İlyas Doğan ve Gülден Çamurcuoğlu, Fransa'da İnsan Haklarının Gelişimi, **İnsan Hakları Hukuku** içinde, Editör: İlyas Doğan, Ankara: Astana Yayınları, 2015, syf. 107.

²⁵² Söz konusu kurgunun insanın haklarından çok devletin meşruiyetini temin ettiğini vurgulayan bir tartışma için: Balı, **Hukuk, Toplum ve Siyaset**, syf. 111-112.

Çağdaş insan hakları söylemi, gerçekte sıradan bir insanın hak ve özgürlüklerinin garantisi olmaktan ziyade, onun doğuştan itibaren sahip olduğu en doğal haklarını kullanma konusunda başka iradeleri (devleti) tek yetkili kılma söylemidir.²⁵³

Eğer insanların yaşamlarını sürdürmeleri için elzem olan insan haklarının korunması esas olarak devletin göreviyse, devletin de bu hakları gerçekleştirmek için toplumun kılcal damarlarına nüfuz edecek kadar güç ve kuvvet sahibi olması gerekmektedir.²⁵⁴ Bu açıdan, insan haklarının yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olarak kabul edilmesinin, hem devletin kadir-i mutlak Tanrı'yla özdeşleştirildiği kültürel zeminden doğduğu hem de aynı kültürel süreci yeniden ürettiği açık görünmektedir.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken ikinci bir konu; insan haklarının korunmasının yerel değil ulusal ölçekte ele alınmasının da aslında evrensel bir zorunluluk olmadığı gerçeğidir. 'Kadir-i mutlak' bir devletin insan haklarının yegâne savunucusu olarak belirlenmesi yukarıda açıklanan kültürel kabul ve öncüllerin yine kültürel olan bir sonucundan başka bir şey değildir.

Mevcut formül aslında Batı'nın ürettiği formüldür. Galtung'un deyişiyle "Batı'nın formülü güçlü bir tanrı/güçlü bir devlete sahip olmak ve bireyi güçlendirerek bunu dengelemek olmuştur. Başka toplumlar, örneğin birçok kabile, bunların ne birine ne diğerine sahip olmuştur. Sonra, güçlü devletler ve zayıf bireylere dayalı despotik yapılar vardır. Dördüncü olasılık ise, İzlanda ve Faroe Adaları gibi dikkate değer yapıları akla getiren zayıf devletler ve güçlü bireyler formülüdür". Üstelik buradaki bütün bu formüller devlet ve birey üzerinden şekillendirilmiştir. Devlet ve birey dışı

²⁵³ Ali Şafak Balı, Hangi "İnsan'ın Hakları?", **Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar - V Sempozyumu (HFSA)** içinde, Editör: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur ve Saim Üye, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2010, syf. 41.

²⁵⁴ Galtung, syf. 27.

toplumsal aktörlerin devrede olduğu çok daha başka formüller kurgulanabilir.

Bu haliyle Batılı formül insan haklarının doğrudan yerel düzlemde temin edilebilmesinin önünü kesmektedir. Aynı zamanda bu kurgu paradoksal bir biçimde kendi amaçlarının önünde de engel teşkil etmektedir. İnsan hakları kuramı bakımından en büyük hak ihlalcisi olarak kabul edilen devlet aynı zamanda hakları ikame eden tek makamdır. Hakların temin edilmesi görevinin verdiği meşruiyetle canavarca büyümesi pek çok kez paradoksal olarak hakların ihlalindeki artışı da beraberinde getirmektedir.

Bütün bu anlatılanlar ışığında, insan haklarının devlete yüklediği işlevin de evrensel bir olgu olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Devletin toplumdaki temel ahlaki norm sisteminin bekçisi olarak kabul edilmesi pek çok önemli sonuçları olan ideolojik ve kültürel bir tercihtir ve kesinlikle tarafsız değildir. Bu sistem belirli bir toplumsal yapı ve devlet modelini de bagajında taşımaktadır.

b. Ahlakın Altyapısının Çöküşü ve İnsan Hakları

Bu konunun yanında, insanın Tanrı'yla kurduğu ilişkinin tavsamasından kaynaklı olarak ahlak olgusunda meydana gelen değişimin de insan haklarının şekillenmesinde etki sahibi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Önceki satırlarda modern Batı toplumunda insanüstü referanslara sahip özgeci ahlak teorilerinin yerini ahlak karşıtı faydacı ve hazcı kurgulara bıraktığını belirtmiştik. İnsanüstü zeminin bu şekilde buharlaştırılması, ya da daha popüler bir deyişle *Tanrı'nın öldürülmesi* hukukun aşkın referanslarının da tarumar edilmesi anlamına gelmiştir. Bu durum hukuk alanında doğal hukukun yerine hukuki pozitivizmin yerleşmesi olarak tezahür etmiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi insan haklarının en önemli dayanaklarından biri doğal hukuk düşüncesidir. Bu bakımdan,

pozitivizmin egemenliğini ilan ettiği 19. yüzyıldan hemen önce ortaya çıkan insan haklarının hukuki pozitivizme kısmen bir meydan okuma içerdiği söylenebilir. Fakat eğer ortada bir yarış varsa, söz konusu yarışta galip gelenin insan hakları olduğunu söylemek zor görünmektedir. Aksine, çoğu kez insan haklarının adaleti sağlamak ve hakları ikame etmekten ziyade, pozitif hukuk felsefesinde ‘hukukun amacı’ olarak tayin edilen toplumsal düzeni sağlamak²⁵⁵ gibi somut çıkarlar için araçsallaştırıldığı gözlemlenebilir.

Bu durum, insan haklarının *kerametinin kendinden menkul olmasıyla* doğrudan ilişkilidir. İnsan hakları, kadim doğal hukuk öğretilerinde olduğu gibi insanlar için normatif bir çerçeve çizmektedir. Fakat bunu çizme ‘yetkisini’ nereden aldığı konusunda tam bir belirsizlik mevcuttur. Bir yönüyle doğal hukuk teorisinin bir uzanımıyken altyapı ve biçim olarak tamamıyla sekülerdir. Bu niteliğinden ötürü kendisini aşkın bir olguya izafe ederek kurgulayamaz. İşte bu durum insan haklarını uygulamanın ‘ödev’ olarak algılanmasını zorlaştırmakta ve araçsallaştırılmasını kolaylaştırmaktadır.

İnsan haklarının uygulanmasında ‘merkez’ ile ‘çevre’ arasında mevcut bulunduğu iddia edilen çifte standardın sebeplerinden biri bu noktada aranmalıdır. Doğal hukuk anlayışından beslenmeyen ve doğal hukukun ontolojik/etik zeminine yerleşmeyen insan haklarının güvenlik, denge ve düzenin bir aracına indirgenmesi doğal bir sonuçtur. Bu indirgeme; ‘merkez’in güvenliğini, dengesini ve düzenini bozmayan durumlarda insan haklarının çoğu kez askıya alınmasının arkasında yatan önemli sebeplerden biridir. Çünkü bu yaklaşıma göre esas olan adalet idesine ulaşmak ve hakları ikame etmek değil; toplumsal düzen ve dengenin tesis edilmesidir. Öyleyse bunların bozulmadığı yerde insan hakları ihlal edilebilir.

²⁵⁵ Yasemin Işıktaç, **Hukuk Sosyolojisi**, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013, syf. 124.

Elbette insan haklarının seküler bir çerçevede teorize edilmesi de çeşitli sonuçları olan son kertede kültürel bir tercihtir. Modern Batı'da gelişen sekülerizmin doğal bir uzanımıdır. Pek çok kültür insan hakları gibi geniş kapsamlı normatif kurgularını metafizik veya kozmolojik atıflarla temellendirme yoluna gitmeyi tercih etmiştir. Seküler bir altyapı üzerinden yükselen normatif bir teori son kertede kültürel bir yükse sahiptir. Bu yönüyle hem araçsallaştırılmaya daha müsait hem de pek çok kültür için tercih edilmesi daha zor bir teori olarak görünmektedir.

6. Değerlendirme

Geçtiğimiz sayfalar boyunca insan hakları Galtung'un modelinde yer alan altı farklı kategori üzerinden inceleme konusu yapıldı. Bu hakların hem mekan, zaman ve bilgi algısı bakımından hem de insan-doğa, insan-insan ve insan-aşkın güç ilişkileri bakımından ne gibi bir kültürel yükle yüklü olduğu konusunda bir tartışma yürütüldü.

Kanaatimizce bütün bu tartışmadan çıkan sonuç özetle şudur: İnsan hakları teorisi bahsedildiği gibi evrensel bir nitelik taşımamaktadır. Pek çok yönden Batı kültürüyle doğrudan ilişkiler kurmaktadır. Öncelikle Batı'nın merkez/çevre ve ileri/geri temasının taşıyıcısıdır. Bilginin temel işlevinin tabiata egemen olmak ve yarar sağlamak olarak anlaşıldığı ve tamamen atomize edildiği bir kültürün uzanımıdır. İnsan ile geri kalan tabiat arasında kategorik ve keskin bir ayrımın sürdürücüsüdür. Bireylere odaklıdır ve bireylerin birbirlerine karşı verdikleri kavgaanın argümanlarını teşkil eder. Çok güçlü bir devlet ve seküler bir ahlak modelinin de taşıyıcısıdır.

İnsan haklarını kültür-eksenli yapan bu ilişkiler henüz isminde yani insan ve hak kelimelerinde tecessüm etmeye başlamaktadır. Bu normatif teori sonuçta kültürel olan bir insan ve hak tanımı üzerinden hareket etmektedir. Üstelik bu kavramların içeriğinin kültür-eksenli bir biçimde belirlenmesi bir yana, aşkın

bir etik teori görünümündeki normatif bir teorinin insan ve hak kavramları çerçevesinde şekillenmesi bile kültürel bir yüke teka-bül etmektedir.

Bu çerçevede bahsedilenler ışığında yeni bir insan hakları tanımı yapmak mümkün görünmektedir. Modern ve Batılı anlamda 'insan hakları'na sahip olmaktan kasıt, son tahlilde; doğadaki başka herhangi bir unsurun değil, 'merkez'de yaşayan, geleneksel aidiyetlerinden soyutlanmış ve sürekli birbiri ile savaş halinde olan bireylerin (yani *insanın*), yalnızca güçlü bir devlet yapılanması tarafından, yerel değil ulusal düzeyde, adalet değil toplumsal düzen ve dengenin devamı için korunabilen, hassasiyetle çerçevelenmiş ve diğer bireylere karşı verilen kavgalarda argüman olarak kullanılan iddialara (yani *haklara*) sahip olmasından ibarettir.

Kuşkusuz bu tarif bu kısım boyunca tartıştığımız iddiaların bir özeti hükmündedir. İç içe geçmiş daha karmaşık durumlardan ve gri alanlardan arındırılarak karikatürize edilmiştir. Dolayısıyla burada yaptığımız tanımla gerçekliği tamamen kuşatmanın değil eleştirel bir karikatür üretmenin amaçlandığını akılda tutmakta fayda bulunmaktadır. Bu tanım çarpıcı olduğu gibi çarpıtılmıştır ve gerçekliğin tamamını değil vurgulanması önem arz eden bir yüzünü temsil etmektedir.

Peki diğer yüzde ne bulunmaktadır? Öncelikle, insan haklarına yönelik eleştirilerin de temel olarak Batı menşeli olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Yani insan haklarının Batılı bir yüke sahip olduğuna ilişkin tespitin yapılmasında da Batılı yazarların payı büyüktür. Batılı olmayan yazarlar da çok yoğun oranda Batılı söylem havuzundan beslenmektedir.

Bununla da koşut olarak insan haklarının kendisine yöneltilen eleştirilerden ciddi ölçüde beslendiğine dikkat etmek gerekmektedir. Özellikle literatürde üçüncü kuşak haklar ya da dayanışma hakları olarak anılan yeni hak kategorilerinin gelişim süreçleri bu eleştirilerin etkilerini üzerinde taşımaktadır. Bu ka-

tegorilerle birlikte hakların sahiplerinin yalnızca bireyler olarak kabul edilmesine yönelik anlayış gevşetilerek aşılmalıdır. Barış hakkı, gelişme hakkı, çevre hakkı, insanlığın ortak mirasına saygı hakkı, halkların kendi kaderini tayin hakkı gibi dayanışma haklarının oluşumuyla birlikte insan haklarının bireyci doğası kısmen geriletilmektedir²⁵⁶.

Bu süreçle eşgüdüm halinde bir bütün olarak insan haklarının yalnızca devlete yükümlülük yükleyen haklar olarak anlaşılması da yaygınlığını kaybetmektedir²⁵⁷. İnsan haklarının kapsamlı bir etik teori formunu kazanmasıyla birlikte bu haklar devlet dışı aktörlere de yükümlülükler yükleyen haklar olarak anlaşılmaya başlanmaktadır. Dolayısıyla, burada yaptığımız eleştirel tasviri insan haklarının benzeri eleştiriler çerçevesinde gelişimini sürdürdüğünü akılda tutarak değerlendirmek gerekmektedir.

Fakat bütün bunlara rağmen insan haklarının hala çok yoğun oranda özellikle birinci fakat genelde ilk iki kuşak hakların çerçevesinde kaldığını belirtmek gerekmektedir. Dayanışma hakları tartışmalıdır ve kısa vadede klasik haklar seviyesinde bir itibara sahip olacak gibi görünmemektedir. Bunun yanında, mevcut insan haklarının çeşitli başka toplumsal modellere ya da temellendirme yöntemlerine açık olduğu kabul edilebilecekse de bu durum bugünkü haliyle kültürel bir yükün taşıyıcısı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

²⁵⁶ Kaboğlu; Rivero, Pelloux ve Sudre gibi pek çok yazarın üçüncü kuşak hakların insan hakları olarak kabul edilmesine karşı çıktığını aktarır. İtirazların ortak noktası hakların öznelerinin bireyler olmaması, kapsamlarının belirsizliği ve kime yükümlülük yüklediklerinin anlaşılmazlığıdır. Dayanışma hakları için "bu güzel sözler dileklerdir, taleplerdir fakat haklar değildir" diyen Sudre, bu hakların insan hakları olarak kabul edilmesinin insan haklarının kavramsal birliğini ve entelektüel uyumunu bozacağını ifade etmektedir. İbrahim Ö. Kaboğlu, Dayanışma Haklarının Hukuksal Değeri, **İnsan Hakları Yıllığı**, cilt 13, sayı 1, 1991, syf. 37.

²⁵⁷ Doğan, syf. 51-52.

Ezcümle, insan hakları, iddia edildiği gibi siyaset ve ideolojiler üstü hakem bir değer niteliği taşımamaktadır. Bunun aksine modern Batı liberalizminin bir ürünü mahiyetindedir ve ana vatanının izlerini halen üzerinde barındırmaktadır. Dolayısıyla insan haklarından bahsedildiğinde tüm insanlığın ortak ve kök değerlerinden değil, alternatif normatif kurgulardan birinden bahsedilmiş olmaktadır.

SONUÇ

İnsan hakları dünyanın neredeyse her yerinde çok geniş bir yelpazede yer alan aktörler tarafından sıklıkla başvurulana bir referans niteliği kazanmıştır. Devleti sınırlandırma fonksiyonunu icra eden hukuki bir kurgu olma niteliğinin ötesinde yeryüzündeki herhangi bir devleti, toplumu ve hatta toplumsal kuralları değerlendirirken kullanılacak evrensel ve tarafsız bir ölçüt olarak anlaşılmaya; adeta hukukun, adaletin, özgürlüğün ve eşitliğin normatif zemini olarak değerlendirilmeye başlamıştır.

Kuşkusuz insan haklarının bu pozisyonu, en azından zımnen, bu hakların tüm dünyayı kapsayan, evrensel, ideolojiler ve kültürler üstü bir nitelik taşıdığı iddiasını içermektedir. Çünkü kültürel bir ölçüt geri kalan kültürleri objektif bir biçimde değerlendirdiğini iddia edemez. İdeolojik bir kuram diğer ideolojilerin ve tüm toplumların temel ahlaki kriteri haline gelmeyi talep edemez. Bunların mümkün olabilmesi için bahsedilen normatif kurgunun tüm kültürleri kapsayacak ve tüm ideolojileri kuşatacak bir tarafsızlıkta bulunması gerekir.

Peki insan hakları gerçekten de bu kapsayıcılığa ve tarafsızlığa sahip midir? Kanaatimizce değildir. Bilakis, önemli bir kültürel ve ideolojik bagajla yüklüdür. Modern Batılı liberalizmle doğrudan bağlarla bağlıdır ve yayıldığı her yerde ciddi bir kültürel ve ideolojik yükün taşıyıcılığını yapmaktadır. Bu çalışma boyunca bu iddia, insan haklarının tam olarak hangi açılardan

ve ne gibi bir yüke sahip olduğunun tartışılmasıyla derinleştirilmeye çalışıldı.

İnsan haklarının kültürel ve ideolojik yükünü tespit edebilmek için öncelikle insan hakları kavramı üzerine eğilmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda, insan hakları kavramıyla insanların sahip olduğu tüm hakların kastedilmediğini anlamak önemlidir. Bunun aksine, söz konusu kavramla insanların sahip olduğu evrensellik, üstünlük, vazgeçilmezlik, doğuştan kazanılma gibi niteliklere sahip özel bazı haklardan bahsedilmektedir. Kuşkusuz bu haklara rengini veren en önemli bir diğer nitelik insan haklarının yalnızca devlete karşı ileri sürülebilen haklar olarak kabul edilmeleridir. İnsan hakları birey-devlet ilişkileri bağlamında işlev kazanır ve bireylerden devlete yönelmiş talepler şeklinde hayat bulur.

Elbette başka sosyal kurumlar gibi insan hakları da tarihsel ve kuramsal bir derinliğe sahiptir. Bu haklar kadim bir birikime dayansa da temel olarak 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'da gelişim göstermeye başlamıştır ve kuşkusuz yüzyıllar süren zorlu ve maceralı bir seyrin ardından bugünkü haline kavuşabilmiştir. Özellikle bugün de insan haklarının ana omurgasını oluşturan klasik hakların Batı modernitesinin liberal kanadının bir üretimi mahiyetinde olduğundan bahsetmek mümkündür.

Hakları anlamak için içinde geliştikleri Batı kültürünü anlamak önemlidir. İnsan hakları ortaya çıkmadan hemen önce Batı kültürü çok kapsamlı değişiklikler geçirmiştir. Descartes'ın metodik şüpheciliği bu değişimin önemli dinamiklerinden biridir. Rönesans, Reform ve Aydınlanma'yla beraber gelişen Avrupa kültürü hümanist, seküler ve akılcıdır. Bütün bunların üstüne bir de liberal ideolojinin tüm dünyada yaygınlaştırdığı bireycilik eklenmiştir. İnsan haklarının içinden çıktığı kültürel altyapı bütün bu niteliklerin kıvrımlı bir bileşimi mahiyetindedir.

Bu noktada insan haklarıyla bu hakların içinden çıktığı Avrupa kültürünün ilişkisini sorgulamak gerekmektedir. İnsan

hakları sonuçta liberal Batı modernitesiyle doğrudan bağlarla bağlıdır. Pek çok açıdan bu kültürel içeriği yansıtmakta ve dünya çapında bu içeriğin taşıyıcılığını yapmaktadır.

İnsan haklarının bu kültürel ve ideolojik içeriği tarihsel süreç içerisinde bu haklara yöneltilen eleştiriler üzerinden yoğun ölçüde takip edilebilir. Marksistler bu hakların bencil insanın silahları ve liberal ideolojinin göz boyama aracı olduğunu öne sürmektedir. Çok sonra ortaya çıkan postmodernistler ise eleştiri oklarını bu hakların hem hümanist karakterine hem de “büyük anlatı olma” iddiasına yöneltmektedir. Bentham gibi hukuki pozitivistler ve Burke, Arendt ve Agamben gibi düşünürler ise insan haklarının devletle kurduğu fiili bağımlılık ilişkisini çözümleyerek bu hakların soyut karakterinin gerçekliği yansıtmadığını ifade etmektedir.

Öte yandan dünyanın çeşitli yerlerinden düşünürler, ki özellikle Asya, Afrika ve İslam kültürlerinden olanlarının sesleri daha yüksek çıkmaktadır, bu hakların kendi kültürleriyle çeşitli açılardan uyumsuz olduğunu belirtmektedir. Bu kültürel eleştiri kapsamında da insan haklarının özellikle insan merkezliği, bireyciliği ve sekülerliği tartışma konusu yapılmaktadır.

Öte yandan Türkiye’deki hakim kültürün İslam’dan yoğun oranda etkilenmiş olması İslam ile insan hakları arasındaki ilişkiyi özellikle incelemeyi gerekli kılmaktadır. Aslına bakılırsa, İslam ile insan hakları arasında karmaşık bir ilişki mevcuttur. Bir defa İslam kültürü kendisiyle benzer bir dinsel gelenekten gelen Batı kültürüyle pek çok ortak noktayı paylaşmaktadır. Hatta bu ortaklıklar Müslümanların neredeyse insan haklarına benzeyen bir yaklaşım geliştirmesine önayak olmuştur. Fakat madalyonun diğer yüzüne, yani modernleşme süreciyle beraber Batı’nın bu ortak zeminden yaptığı sıçramaya ya da yaşadığı sapmaya dikkat etmek gerekmektedir. Bu yeni sürecin insan hakları anlayışı üzerindeki yoğun etkisi Müslümanlar ile insan haklarının arasındaki makasın açıklığının sebebidir. Yine özellikle bireycilik, norma-

tif sistemin ödevler yerine haklar üzerine kurulu olması, insan merkezli dünya görüşü ve Müslümanların insan haklarını Batı kolonyalizminin bir aracı olarak algılamaları bu açıklığın somut görünümlerinden bazılarıdır.

Bütün bu eleştiriler insan hakları içinden çıktığı kültür ve taşıyıcısı olduğu ideolojiyle yakından bağlarla bağlı olduğuna ilişkin fikir vericidir. Peki bu bağları nasıl somutlaştırabiliriz? Nasıl daha açık bir tasnif ve tarife kavuşturabiliriz? Bu çalışmada bu somutlama işlemini yapmak için Galtung'un kategorizasyonu ve tespitlerinden istifade edilmiştir. Buna göre, insan haklarının sahip olduğu yükü, bu hakların taşıyıcısı olduğu mekan, zaman ve bilgi algısı ile insan-doğa, insan-insan ve insan-tanrı ilişki modeli üzerinden incelemek mümkündür.

Bu haklar öncelikle Batı'nın merkez/çevre ve ileri/geri temalarının taşıyıcısıdır. Toplumlari ahlaki bakımdan ölçmek ve kategorize etmek için bir araç olarak kullanılan insan hakları *aslında* yalnızca Batılı ülkelerde *olgun* bir şekilde uygulanabilir. Bu durum Batı'nın merkez ve geri kalan her yerin çevre olmasını ve benzeri şekilde Batı'nın ileri ve geri kalan her yerin geri olmasını tekrar *açıklamaktadır*. Üstelik insan hakları literatürü sürekli gelişerek yarışı kalıcılaştırmakta, bu sayede çevrenin ve geride kalan ülkelerin Batı'yla eşitlenmesine engel olmaktadır.

İnsan hakları, diğer yandan, bilginin temel işlevinin doğa üzerinde hakimiyet kurmak ve yarar sağlamak olarak anlaşıldığı ve tamamen atomize edildiğı bir kültürün uzanımıdır. Bu kültürel içerik insan haklarının kodifikasyonunda ve insan hakları yargısında kendisini gösterir. Hakların teker teker ve dikkatle çerçevelenmiş formüllerden oluşan kodlarla ifade edilmesi ve aynı şekilde korunması son kertede kültürel bir tercihtir ve bu kültürel tercihin yeryüzündeki tüm kültürleri kapsamasi hem zorunlu hem mümkün görünmemektedir. Nitekim birçok kültürde adaletin tesisi daha tümel ve esnek kavramsallaştırmalar üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.

İnsan hakları, aynı zamanda insan ile geri kalan tabiat arasında insanı üstün kabul eden kategorik ve keskin bir ayrımın sürdürücüsüdür. Bu ayrım, tabiattaki geri kalan tüm varlıkları insanın denetimsiz kullanımına tabi kılan felsefi kabullerin bir ürünü mahiyetindedir. İnsan haklarının tek öznesinin bizzat insan olması, yani aslında hakların “insan” hakları olması, insanı içkin değere sahip yegane varlık olarak gören Batı hümanizminin hem ürünü hem de taşıyıcısıdır ve kuşkusuz felsefi bir tercihi ifade etmektedir. Oysa yeryüzündeki pek çok kültür böyle bir kategorik ayrımı kabul etmezken, özellikle dini nitelikli başka pek çok kültür ise ahlaki eylemi doğadaki diğer varlıkları da kapsayacak şekilde genişleterek anlamlandırır.

İnsan haklarının kültürel ve ideolojik yükle yüklü diğer yönü bireylere odaklı olmasıdır. Bu hakların temel ve esas öznesi bireylerdir. Kuşkusuz bu tercih, yani insan haklarının teker teker her bir bireyin hakları olarak kabul edilmesi, yeryüzündeki anlamlı tek özneyi bireyler olarak kabul eden liberal bireyciliği dünyanın her köşesine taşıyan bir nitelik arz etmektedir. Üstelik bireyciliğin ikinci ve belki daha önemli bir görünümü hak/ödev diyalektiğinde yapılan tercihle şekillenmektedir. İnsan hakları, her bireyin diğerine karşı sorumluluklarını değil haklarını vurguladığı temel kurgusuyla bireyler arasında tükenmez bir çatışma olduğuna ilişkin bir kabulün taşıyıcılığını yapmaktadır. İnsan hakları sayesinde bireyler birbirlerinde kendi sorumluluklarını değil sınırlarını görürler. Yapmaları gerekenleri değil, kendilerine yapılmaması gerekenlere odaklanırlar. Böylece insan hakları bireylerin birbirlerine karşı verdikleri *var oluş* *savaşında* kullandıkları silahlara dönüşmektedir.

Diğer yandan insan haklarının mevcut kurgusunun adeta tanrısallaşmış bir devlet ve güçlendirilmiş bireyler üzerine kurulu olması söz konusudur. Hakların yalnızca devlete karşı ileri sürülebilmesi paradoksal bir biçimde bu hakların yalnızca devlet tarafından korunabilmesini beraberinde getirmektedir. Devletin bu *kutsal* vazifesi ise güçlenmesini gerektirmekte ve modern dö-

nemde bir yeryüzü tanrısı olarak görünüm kazanmasına sebep olmaktadır. Benzeri bir normatif kurgunun çok daha farklı modellerle inşa edilebileceğı hesaba katıldığında bahsedilen bu modelin de kültürel bir tercihe dayandığını söylemek mümkündür.

Son olarak insan haklarının tarih boyunca dinlerin oynadığı rolü devralma iddiasındaki seküler bir ahlak teorisi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Pek çok toplum ve kültürde geri kalan tüm normları belirleme iddiasındaki temel normatif kurgu dinseldir. İnsan hakları belki de dinsel atıflarından arındırılmış olmasına rağmen bu ölçüde bir ahlaki geçerlilik kazanan tarihteki ilk normatif kuramdır. Bu açıdan seküler olduğu gibi sekülerleştirici bir etkiyi de beraberinde taşımaktadır. Kuşkusuz bu seküler(ist) niteliğı de kültürel bir bagaj teşkil etmektedir.

Öyleyse, tekrara düşmek pahasına bu belirlemeler çerçevesinde geliştirilen *çarpıtılmış* ve tek yönlü tarifimizi yinelemek gerekirse, modern ve Batılı anlamda insan haklarına sahip olmaktan kasıt, son tahlilde; doğadaki başka herhangi bir unsurun değil, *merkezde* yaşayan ve sürekli birbiri ile savaş halinde olan bireylerin (yani *insanın*), yalnızca güçlü bir devlet yapılanması tarafından, yerel değil ulusal düzeyde, adalet değil toplumsal düzen ve dengenin devamı için korunabilen, hassasiyetle kodifiye edilmiş ve diğer bireylere karşı verilen kavgalarda argüman olarak kullanılan iddialara (yani *haklara*) sahip olmasından ibarettir.

Peki bütün bunlar ne anlama gelmektedir? İnsan haklarının bu şekilde somutlaştırmaya çalıştığımız kültürel ve ideolojik yükü Batı dışı toplumlarda yaşayan bizlere ne ifade etmektedir? Öyleyse, *ne yapmalıyız*? Bunlar, özellikle de sonuncusu, zor sorulardır ve -ne şans ki- bu soruları cevaplamak bu çalışmanın konusunun dışında yer almaktadır. Nitekim henüz giriş bölümünde bir çözüm önermenin amaçlanmadığı ifade edilmişti. Bu çalışma kapsamındaki esas amacımız bir olgunun varlığını tespit ve tasvir etmekten ibarettir. Fakat yine de ulaşılan bu tasviri sonucun çeşitli yorumlara imkan tanıdığı da aşıkardır.

Çalışmanın sınırlarına sadık kalınarak sonuç bölümünde geliştirilebilecek en ileri öneri belki de şudur: İnsan haklarıyla ilişkili bütün aktörlerin ama en çok da insan hakları savunucularının -en azından- hakların taşıdığı bu yükün farkında olması gerekmektedir. Bu farkındalık kısa vadede insan haklarının yorumlanmasında farklılıklar üretebileceği ve bu yolla çeşitli sakıncaların giderilmesini sağlayabileceği gibi, orta ve uzun vadede insan haklarının temel işlevinin geliştirilerek muhafaza edildiği yeni modellemelerin yapılandırılmasını cesaretlendirebilir.

Netice itibariyle *her türlü iktidarın* etkin bir şekilde sınırlandırıldığı, kimsenin diğerleri üzerinde *ilahlık taslayamadığı* ve kimsenin kimseyi *kullaştıramadığı*, özgürlük, eşitlik ve adaletin egemen olduğu bir dünya için mevcut insan hakları kuramından fazlasına ihtiyacımız olduğu aşıkâr görünmektedir. İnsan hakları olası alternatiflerden yalnızca biridir, es geçilemeyecek bir kültürel ve ideolojik bagajla yüklüdür ve bu hakların ciddi birtakım eksiklik ve sorunlarla malul olduğu güçlü bir şekilde savunulabilir.

KAYNAKÇA

- Adjukiewicz, Kazimierz. **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**. Çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Afeissa, Hicham Stephane. 'Intrinsic and Instrumental Value' maddesi, **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**. cilt: 1. New York: Macmillan, 2009. Syf. 528-531.
- Agamben, Giorgio. **Kutsal İnsan**. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. Bodin'den Hobbes'a Doğru. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde. Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015. Syf. 401-424.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği**. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Akbarzadeh, Shahram ve Benjamin MacQueen. Framing the Debate on Islam and Human Rights. **İslam and Human Rights in Practise** içinde. Editör: Shahram Akbarzadeh ve Benjamin MacQueen. London: Routledge, 2008. Syf. 1-11.

- Akbaş, Muhsin. *Lingua Franca'dan Lingua Sacra'ya: İnsan Hakları Sistemi Küresel Sekülerizmin Amentüsü mü? İnsan Hakları ve Din Sempozyumu* içinde. Editör: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları. 2010. Syf. 267-278.
- Akgündüz, Ahmed. **İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi**. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997.
- Akyüz, Niyazi, Şahin Gürsoy ve İhsan Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisinin Tarihçesi ve Çağdaş Perspektifler. Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde. Editör: Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Alatlı, Alev. **Batı'ya Yön Veren Metinler**. Cilt Sayısı: 3. Cilt III. Nevşehir: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya MYO, 2010.
- An-Na'im, Abdullahi A. *The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion, and Secularism. Human Rights and Responsibilites in the World Religions* içinde. Editör: Joseph Runzo, Nancy M. Martin ve Arvind Sharma. Oxford: Oneworld, 2003. Syf. 27-49.
- Arendt, Hannah. **Emperyalizm**. Çev. Bahadır Sina Şener. Cilt 2. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Armstrong, Karen. **Tanrı'nın Tarihi**. Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008.
- Arslan, Zühtü. *Postmodern Söylem ve İnsan Hakları. Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. cilt 56, sayı 1, 2001. Syf. 1-22.
- Association, American Anthropological. *Statement on Human Rights. American Anthropologist*. cilt 49, sayı 4, 1947. Syf. 539-543.

- Atabay, Mithat. **Aydınlanma Çağı ve Avrupa**. Ankara: Paradigma Kitabevi, 2004.
- Austin, John. **Hukukun Belirlenmiş Alanı**. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- Aybay, Rona. **Açıklamalı İnsan Hakları Evrensel Bildirisi**. Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2006.
- Aykut, Ebubekir. **İnsan Hakları: Eleştirel Yaklaşımlar**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Balı, Ali Şafak. **Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet**. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001.
- Balı, Ali Şafak. Hangi "İnsan'ın Hakları?". **Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar - V Sempozyumu (HFSA)** içinde. Editör: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur ve Saim Üye. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları. 2010. Syf. 38-41.
- Balı, Ali Şafak. **Hukuk, Toplum ve Siyaset**. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Bartholomew, Amy. Should a Marxist Believe in Marx on Rights? **The Socialist Register**. cilt 26, 1990. Syf. 244-264.
- Başbakanlık, İnsan Hakları Başkanlığı. **İnsan Hakları**. Ankara: Başbakanlık, 2006.
- Bayer, Ali. **Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Bell, Daniel A. The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue. **Human Rights Quarterly**. cilt 18, sayı 3, 1996. Syf. 641-667.
- Bennett, TW. Ubuntu: An African Equity. **Potchefstroom Electronic Law Journal**. cilt 14, sayı 4, 2011. Syf. 30-61.

- Bentham, Jeremy. **Theory of Legislation**. Çev. R. Hildreth. London: William Stevens, 1864.
- Berman, Marshall. **All That is Solid Melts Into Air**. New York: Penguin Books, 1982.
- Best, Steven ve Douglas Kellner. **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Birsin, Mehmet. **İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı**. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Bix, Brian H. Doğal Hukuk: Modern Gelenek. **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. cilt 6, sayı 2, 2004. Syf. 291-343.
- Boyd, Cristopher M. J. Can a Marxist Believe in Human Rights. **Critique**. cilt 37, sayı 4, 2009. Syf. 579-600.
- Bozkuş, Metin. Türklerin İslamiyeti Kabulü ve Aleviliğın Türkler Arasında Yayılması. **Anadolu'da Aleviliğın Dünü ve Bugünü** içinde. Editör: Halil İbrahim Bulut. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010. Syf. 81-102.
- Bumin, Tülin. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Bunch, Charlotte. Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights. **Human Rights Quarterly**. cilt 12, sayı 4, 1990. Syf. 486-498.
- Burke, Edmund. **Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler**. Çev. Okan Arslan. Ankara: Kadim Yayınları, 2016.
- Burke, Edmund. **Reflections on the French Revolution**. London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1951.
- Cabiri, Muhammed Abid el. **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

- Cameron, Averil. Constantine and the "Peace of the Church". **The Cambridge History of Christianity Origins to Constantine** içinde. Editör: Margaret M. Mitchell ve Frances M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Syf. 538-551.
- Carter, Neil. **The Politics of the Environment: Ideas, Activism, Policy**. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Cavalieri, Paola. Genişletilmiş Bir İnsan Hakları Kuramı İçin. **Birikim Dergisi**, sayı 195, 2005.
- Cevizci, Ahmet. **Bilgi Felsefesi**. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. **Felsefenin Kısa Tarihi**. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. **İlkçağ Felsefesi Tarihi**. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet. **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi**. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Charlesworth, Hilary. What are 'Women's International Human Rights? **Human Rights of Women: National and International Perspectives** içinde. Editör: Rebecca J. Cook. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994. Syf. 58-84.
- Clastres, Pierre. **Devlete Karşı Toplum**. Çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Cobbah, Josiah A. M. African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective. **Human Rights Quarterly**. cilt 9, sayı 3, 1987. Syf. 309-331.
- Collins, Hugh. **Marksizm ve Hukuk**. Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.
- Copleston, Frederick. **A History of Philosophy**. Cilt III. New York: Double Day, 1993.
- Coşkun, Vahap. **İnsan Hakları: Liberal Açıdan Bir Tahlil**. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.

- Crowe, Michael Bertram. **The Changing Profile of Natural Law**. The Hague: Nijhoff, 1977.
- Çalış, Halit. İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli. **İnsan Hakları ve Din Sempozyumumu** içinde. Editör: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları. 2010. Syf. 71-86.
- Çeçen, Anıl. **İnsan Hakları**. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Çeçen, Anıl. **İnsan Hakları Rehberi**. Ankara: Bilim Yayıncılık, 1999.
- Çiğdem, Ahmet. **Aydınlanma Düşüncesi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Çüçen, Abdulkadir. **İnsan Hakları**. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Dalacoura, Katerina. **İslam, Liberalism and Human Rights**. London: I. B. Tauris, 2007.
- Dallmayr, Fred. "Asian Values" and Global Human Rights. **Philosophy of East and West**. cilt 52, sayı 2, 2002. Syf. 173-189.
- Danvers, John. **Agents of Uncertainty: Mysticism, Scepticism, Buddhism, Art and Poetry**. New York-Amsterdam: Rodopi, 2012.
- Darwin, Charles. **On the Origin of Species**. New York: Oxford University Press, 2008.
- Darwin, Charles. **Türlerin Kökeni**. Ankara: Onur Yayınları, 1976.
- Davutoğlu, Ahmet. Medeniyetlerin Ben-İdraki. **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, sayı 3, 1999. Syf. 1-53.
- Demir, Esra. **İnsan Hakları Bağlamında Evrensellik ve Kültürel Rölativizm Çatışması**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

- Doğan, İlyas. İnsan Hakları Hukukunun Temel Kavramları ve Özellikleri. **İnsan Hakları Hukuku** içinde. Editör: İlyas Doğan. Ankara: Astana Yayınları, 2015. Syf. 43-73.
- Doğan, İlyas ve Gülден Çamurcuoğlu. Fransa'da İnsan Hakları'nın Gelişimi. **İnsan Hakları Hukuku** içinde. Editör: İlyas Doğan. Ankara: Astana Yayınları, 2015. Syf. 103-117.
- Doğan, İlyas ve Balkan Demirdal. Tarihsel Süreç Işığında İngiltere'de İnsan Hakları Belgeleri. **İnsan Hakları Hukuku** içinde. Editör: İlyas Doğan. Ankara: Astana Yayınları, 2015. Syf. 79-93.
- Donnelly, Jack. Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. **The American Political Science Review**. cilt 76, sayı 2, 1982. Syf. 303-316.
- Donnelly, Jack. **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**. Çev. Mustafa Erdoğan ve Levent Korkut. Ankara: Yetkin Yayınları, 1995.
- Douzinis, Coustas. **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları**. Çev. Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş. Ankara: NotaBene Yayınları, 2016.
- Dönmez, İbrahim Kafi. 'Maslahat' maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**. cilt: 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003. Syf. 79-94.
- Ecevitoglu, Pınar. İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek. **Eğitim Bilim Toplum Dergisi**. cilt 13, sayı 50, 2015. Syf. 203-226.
- Erdoğan, Mustafa. **İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku**. Ankara: Orion Kitabevi, 2016.
- Ertit, Volkan. Sekülerleşme Teorisi. **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, sayı 37, 2013. Syf. 207-229.

- Fadl, Khaled Abou El. The Human Rights Commitment in Modern Islam. **Human Rights and Responsibilities in the World Religions** içinde. Editör: Joseph Runzo, Nancy M. Martin ve Arvind Sharma. Oxford: Oneworld, 2003. Syf. 301-364.
- Fitzpatrick, Peter. **The Mythology of Modern Law**. Ed.: Maureen Cain ve Carol Smart, Sociology of Law and Crime. London: Routledge, 2002.
- Foucault, Michel. **Power/Knowledge**. Çev. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham ve Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.
- Galtung, Johan. **İnsan Hakları: Başka Bir Açıdan Bakış**. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013.
- Garber, Daniel. 'Rationalism' maddesi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Editör: Robert Audi. New York: Cambridge University Press, 1999. Syf. 771-772.
- Gemalmaz, Mehmet Semih. **Devlet, Birey ve Özgürlük**. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012.
- Gemalmaz, Mehmet Semih. **Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş**. Cilt 1. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012.
- Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.
- Gül, Fikri. İnsan Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe. **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı 14, 2013. Syf. 17-21.
- Güler, İlhami. **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Güler, İlhami. **İtikattan İmana**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Güler, İlhami. **Politik Teoloji Yazıları**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Günay, Ünver. **Din Sosyolojisi**. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

- Günay, Ünver. Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi. **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sayı 21, 2006/2.
- Günör, Recep Batu. Bernard Mandeville'in Arıların Masalı Adlı Eseri Hakkında Bir İnceleme. **İdil Sanat ve Dil Dergisi**. cilt 5, sayı 22, 2016. Syf. 521-536.
- Güriz, Adnan. **Hukuk Başlangıcı**. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1987.
- Güriz, Adnan. **Hukuk Felsefesi**. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Harari, Yuval Noah. **Homo Deus**. Çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Harvey, David. **Postmodernliğin Durumu**. Çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Hassan, İhab. The Culture of Postmodernism. **Theory, Culture and Society**. cilt 2, sayı 3, 1985. Syf. 119-131.
- Hassan, Riffat. On Human Rights in Qur'anic Perspective. **Human Rights in Religion Traditions** içinde. Editör: A. Swidler. New York: Prilgrim Press, 1982. Syf. 51-65.
- Hayek, Friedrich A. **Individualism and Economic Order**. London: The University of Chicago Press, 1958.
- Heywood, Andrew. **Siyasi İdeolojiler**. Ankara: Adres Yayınları, 2007.
- Hobbes, Thomas. **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**. Çev. Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları, 1992.
- Hodous, Lewis. Konfüçyüs Dini. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. cilt 21, sayı 1, 1973. Syf. 391-410.
- Iannone, A. Pablo. 'Rationality' maddesi. **Dictionary of World Philosophy**. Editör. London: Routledge, 2001. Syf. 477-478.

Ignatieff, Michael. **Human Rights as Politics and Idolatry**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

İlal, Ersan. Magna Carta. **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**. cilt 34, sayı 1-4, 1968. Syf. 210-242.

İlgen, Abdulkadir ve İdris Demirel. Eleştirel Açidan Tarihsel Arkaplanıyla Egemen Bilgi Yapıları Rejimi ve Sosyal Teori. **Türkiye Günlüğü**, sayı Bahar, 2008. Syf. 124-132.

Işıktaç, Yasemin. **Hukuk Sosyolojisi**. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013.

Jabri, Mohammad Abed al. **Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought**. London: I. B. Tauris, 2009.

Jellinek, Georg. **The Declaration of the Rights of Man and of Citizens**. Çev. Max Farrand. New York: Henry Holt and Company, 1901.

Kaboğlu, İbrahim Ö. Dayanışma Haklarının Hukuksal Değeri. **İnsan Hakları Yıllığı**. cilt 13, sayı 1, 1991. Syf. 37-48.

Kalabalık, Halil. **İnsan Hakları Hukuku**. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.

Kambouchner, Denis. Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler. **Modern Dünyanın Yaratılması** içinde. Editör: Jacqueline Russ. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Kant, Immanuel. **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**. Çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Kant, Immanuel. **Seçilmiş Yazılar**. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Kapani, Münici. **Kamu Hürriyetleri**. Ankara: Yetkin Yayınları, 1993.

- Kara, Uğur. İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri Kavramı ve Tarihsel Gelişimi. **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri** içinde. Editör: Ayşe Işıl Karakaş ve İlker Gökhan Şen. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013. Syf. 2-21.
- Kaya, Emir. **Hukuk Zihniyeti**. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.
- Kelsen, Hans. **Saf Hukuk Kuramı**. İstanbul: Nora Kitap, 2016.
- Kennedy, David. The International Human Rights Movement: Part of the Problem? **Harvard Human Rights Journal**. cilt 5, 2002. Syf. 101-125.
- Kılıç, İlker. **Karl Marx'ın İnsan Hakları Düşüncesi**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Kolakowski, Leszek. Marxism and Human Rights. **Daedalus**. cilt 112, sayı 4, 1983. Syf. 81-92.
- Kolakowski, Leszek. **Modernity on Endless Trial**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Koshul, Basit Bilal. **The Postmodern Significance of Max Weber's Legacy: Disenchanting Disenchantment**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Köker, Levent. Reform ya da "Doğru Din"e Uygun Devlet. **Tanrı Devletinden Kral-Devlete** içinde. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Köprülü, Fuat. **Anadolu'da İslamiyet**. Ankara: Akçağ Kitabevi, 2012.
- Lukes, Steven. **Marksizm ve Ahlak**. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Liotard, Jean-François. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi. Ed.: Wlad Godzich ve Jochen Schulte-Sasse, Theory and History of Literature. Manchester: Manchester University Press, 1984.

- Machan, Tibor R. **Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being**. London: Routledge, 1998.
- Macklem, Patrick. Human Rights in International Law: Three Generations or One? **London Review of International Law**. cilt 3, sayı 1, 2015. Syf. 1-44.
- Marks, Karl. **Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı**. Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- Marks, Karl. **Yahudi Sorunu**. Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. **The Holy Family**. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1956.
- Milovanovic, Dragan. **An Introduction to the Sociology of Law**. London: Lynne Rienner Publishers, 2010.
- Mugumbate, Jacob ve Andrew Nyanguru. Exploring African Philosophy: The Value of Ubuntu in Social Work. **African Journal of Social Work**. cilt 3, sayı 1, 2013. Syf. 82-100.
- Mumcu, Ahmet ve Elif Küzeci. **İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri**. Ankara: Savaş Yayınları, 2003.
- Mutua, Makau Wa. Ideology of Human Rights. **Virginia Journal of International Law**. cilt 36, 1996. Syf. 589-657.
- Nietzsche, Friedrich. **Şen Bilim**. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Nobles, Wade N. Extended Self: Rethinking the So-Called Negro Self Concept. **Journal of Black Psychology**. cilt 2, sayı 19, 1976. Syf. 15-24.
- Okere, B. Obinna. The Protection of Human Rights in Africa and the African Charter on Human and Peoples' Rights: A Comparative Analysis with the European and American Systems. **Human Rights Quarterly**. cilt 6, sayı 2, 1984. Syf. 141-159.

- Omar, Mahomed Shoaib. Foundational Principles Underlying Human Rights in Islamic Law. **Selected Essays in Islamic Law** içinde. Durban: M. S. Omar, 1993. Syf. 1-8.
- Öktem, Niyazi ve Ahmet Ulvi Türkbağ. **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**. İstanbul: D&R Yayınları, 2014.
- Özdemir, Ali Murat ve Ebubekir Aykut. Marksizm ve Hak Kavramı: Kuramsal Bir Yaklaşım Denemesi. **İnsan Hakları Yıllığı**. cilt 28, 2010. Syf. 23-44.
- Özerkmen, Necmettin. İnsan Merkezli Çevre Anlayışından Doğa Merkezli Çevre Anlayışına. **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**. cilt 42, sayı 1-2, 2002. Syf. 167-185.
- Özkurt, Hülya. **Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi**. İstanbul: XII Levha Yayınları, 2013.
- Pashukanis, Evgeny B. **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**. Çev. Onur Karahanoğulları. İstanbul: Birikim Yayınları, 2002.
- Peffer, R. G. **Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Pekcan, Ali. **İslam Hukukunda Gaye Problemi**. İstanbul: Ek Kitap, 2012.
- Popkin, Richard H. **The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle**. New York: Oxford University Press, 2003.
- Rosenau, Pauline Marie. **Post-Modernism and the Social Sciences**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Roshwald, Mordecai. The Concept of Human Rights. **Philosophy and Phenomenological Research**. cilt 19, sayı 3, 1959. Syf. 354-379.
- Russ, Jacqueline. **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

- Saraç, Nalan. **İnsan Hakları ve Kültürel Görelilik**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Scheurmann, Erich. **Göğü Delen Adam**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Schubart, Walter. **Europa und die Seele des Ostens**. Lucerne, 1938.
- Senger, Harro von. Chinese Culture and Human Rights. **Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China** içinde. Editör: Wolfgang Schmale. Bochum: Keip Pub., 1993. Syf. 281-333.
- Skirbekk, Gunnar ve Nils Gilje. **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**. Çev. Şule Mutlu Emrah Akbaş. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.
- Sorokin, Pitirim. **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Şakacı, Bilge Kağan. Değer Kavramı Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımı Çözümlemesi. **Mülkiye Dergisi**. cilt 37, sayı 1, 2013. Syf. 9-29.
- Şatıbî, Ebu İshak el. **el-Muvâfakât**. Çev. Mehmet Erdoğan. Cilt Sayısı: 4. Cilt 2. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Şentürk, Recep. Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları. **Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları** içinde. Editör: Muhsin Demirci. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2014.
- Şentürk, Recep. **İnsan Hakları ve İslam**. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Şentürk, Recep. 'İsmet' maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**. cilt: 23. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001. Syf. 137-138.

- Şentürk, Recep. Sociology of Rights: "I am Therefore I Have Rights": Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives. **Muslim World Journal of Human Rights**. cilt 2, sayı 1, 2005. Syf. 1-31.
- Tanör, Bülent. **Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu**. İstanbul: BDS Yayınları, 1991.
- Tekin, Ahmet. **Kur'an ile İlan Edilen İnsan Hakları**. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.
- Teziç, Erdoğan. **Anayasa Hukuku**. İstanbul: Beta Yayınları, 2009.
- Thorsrud, Harald. **Ancient Scepticism**. Stocksfield: University of California Press., 2009.
- Torun, İshak. Max Weber'e Göre İktisadi Zihniyetin Rasyonalizasyonu. **Selçuk Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**. cilt 8, sayı 15, 2008. Syf. 15-34.
- Umâra, Muhammed. **İslâm ve İnsan Hakları: Haklar Değil Gereklilikler**. Çev. Asım Kanar. İstanbul: Denge Yayınları, 1992.
- Ünal, Şeref. İnsan Haklarının Tarihi, Felsefi ve Hukuki Temelleri. **Ankara Barosu Dergisi**, sayı 1, 1994. Syf. 41-74.
- Ünsal, Ahmet. **İslam Hukukunda Fayda İlkesi**. İstanbul: Nüans Yayınları, 2006.
- Wallerstein, Immanuel. **Liberalizmden Sonra**. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Weeramantry, C. G. **Islamic Jurisprudence: An International Perspective**. London: The Macmillian Press, 1988.
- Weyl, Monique Roland. **Gerçekte ve Eylemde Hukukun Payı**. Çev. Şiar Yalçın. İstanbul: Konuk Yayınları, 1975.

- Yalçinkaya, Ayhan. Orta Çağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde. Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Yavuz, Ayşe. **İnsan Haklarının Kültürel Arka Planına Felsefi Bir Yaklaşım**. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Yavuz, Bülent. Çoğulcu Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları. **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. cilt 13, sayı 1-2, 2009. Syf. 283-302.
- Yavuz, Hilmi ve Burcu Pelvanoğlu. **Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş**. Ankara: Aşina Kitaplar, 2008.
- Yayla, Atilla. **Liberal Bakışlar**. Ankara: Liberte Yayınları, 2000.
- Yayla, Atilla. **Liberalizm**. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1992.
- Yayla, Mustafa. **İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik**. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Yıldız, Mustafa. **Alternatif İnsan Hakları Kuramı**. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Zabcı, Filiz. Thomas Hobbes: Devlet ya da "Ölümlü Tanrı"ya Övgü. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler** içinde. Editör: Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Zuckerman, Phil. Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. cilt 46, sayı 1, 2005. Syf. 223-229.

