
İnsan Haklarının Felsefî Temelleri*

Jerome J. Shestack^o

Giriş

Günümüzde Birleşmiş Milletler'in varlığı ve yarım yüzyıllık yasama (uluslar arası hukuku yazılı hale getirme) faaliyetleri sonucunda uluslararası hukukta önemli bir insan hakları külliyatı oluşmuş bulunmaktadır. Bu durum, hiçbir uluslararası insan hakları mevzuatının bulunmadığı elli yıl öncesine göre tam bir tezat teşkil etmektedir.

Pozitif hukuk alanında bu kadar ilerleme kaydedilmişken uluslararası insan hakları hukukunun felsefî temelleriyle ilgilenmenin ne anlamı olabilir? Felsefe yapmak Eflatun'a göre insanın kendini bilmesidir. Bazıları felsefenin e-sas işlevinin bizim hakikat anlayışımızı derinleştirmek olduğunu düşünür. Bazıları da filozofu insan yaşantısının çeşitli olaylarını yargılayan ve bilgi konusunda karar veren bir tür yargıç olarak görür.¹ Özel olarak insan hakları konusunda felsefî temellerin incelenmesi için başka nedenler de vardır.

* "The Philosophical Foundations of Human Rights" *Human Rights Quarterly*, V.20, N.2, May 1998, The John Hopkins University Press.

^o Birçok insan hakları ve hukuk ile ilgili sivil toplum kuruluşunda aktif görev alan Jerome J. Shestack Pensilvanya Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Harvard Üniversitesi'nde hukuk diploması almıştır.

¹ "Ahlâkî ilkelerin meşrulaştırılması" terimi, burada "kanıtlanmış iddia" anlamında kullanılmaktadır ve yerel ve geçici doğruluk düşüncesini aşan niteliklere sahip olmayı ifade etmektedir. Felsefede "gerçek" konusundaki tartışmalar çoğu zaman bu tür bir meşrulaştırmayı hedeflemektedir. Bakınız: Hillary Putnam, *Are Legal Values Made or Discovered*, 1 Legal Theory 5

İlk olarak, uluslararası insan hakları hukukuna şekil veren felsefe anlaşılmadıkça insan hakları hukukuna ilişkin tavrımız netlik kazanamayacaktır.² Piaget'in «ahlâk-felsefe her eylemin temel mantığıdır» sözü bir gerçeği ifade etmektedir.

İkinci olarak, insan haklarının felsefî temellerinin anlaşılması uluslararası insan hakları hukukunun otoritesinin kabulünü kolaylaştıracaktır. Bu, özellikle uluslararası hukuk gibi resmî yaptırım mekanizmalarının henüz yetersiz olduğu bir alanda çok önemlidir. Başka bir ifadeyle, bu hukukun felsefî temellerinin (ahlâkî meşruiyetinin) anlaşılması kişiyi insan hakları hukukuna saygı duymaya itecektir.

Üçüncü olarak, hukukun felsefî temellerinin anlaşılması insanlar arasında, dinleri ve dogmaları aşan bir ortak dil oluşturmayı mümkün kılar ki bu da uluslararası hukuk ilkelerinin dünya çapında kabul görmesi için gereklidir.

Şu durumda (insan haklarının felsefî temellerinin incelenmesi bir gereklilik olduğuna göre), bu konu felsefenin hangi bölümüne girer? İnsan hakları bir moral (ahlâkî) prensipler manzumesidir ve meşruluk temelleri moral felsefe (ahlâk felsefesi) alanında yer almaktadır³ ve bu makale de bu alanı incelemektedir.

Bu makalede öncelikle insan haklarının tarihî kaynakları ele alınacak, sonra çağdaş insan hakları teorilerine değinilecek ve son olarak da insan hakları teorisinin güncel tartışmaları incelenecektir. Elbette bu çalışmanın oldukça karmaşık, geniş ve çoğu zaman muğlak olan öğretilere ancak kısmen değinebileceği açıktır.⁴

İnsan Haklarının Doğası

İnsan hakları konusundaki herhangi bir felsefî araştırmanın ilk sorularından biri insan hakları ile neyin kastedildiğidir. Bu gereksiz veya önemsiz bir soru değildir. Sartre'in dediği gibi, insanlar anlam (mânâ) avcısıdır. Anlam (mânâ)

² Bu konuda bilinen bir anekdot ölüm döşeginde yatarken başındakilere “Cevap nedir? Cevap nedir?” diye soran Gertrude Stein’la ilgilidir. Bu sorusu üzerine bir filozof arkadaşı kulağına eğilerek sessizce bir şeyler söylediğinde Gertrude Stein gözlerini kapatmış ve bu sefer “Öyleyse soru nedir? Soru nedir?” demiştir. Esas soruyu belirlemek felsefenin önemli bir işidir.

³ Aşağıda tartışılan modern insan hakları teorilerinin daha çok Batılı filozoflar tarafından geliştirildiği açıktır. Bununla beraber ahlâkî kavramlar sadece Batı’ya mahsus değildir ve Batı dışında da benzeri kavramlar yer almaktadır. Elbette bir felsefe ilkesinin gerçekliği ortaya çıktığı coğrafyaya değil temellerinin sağlamlığına bağlıdır. Örneğin, self-determinasyon Batı kaynaklı bir kavramdır.

⁴ Sadece son onbeş yılda, ahlâk felsefesi alanında, çok sayıda kitap ve makale yayınlanmıştır, ne var ki şaşırtıcı bir şekilde bunların çok az bir bölümü doğrudan insan haklarını konu almaktadır. Teorisyenlerin kullandığı ağıdalı ve teknik dil de bu eserlerin geniş kitlelere ulaşmasına engel olmaktadır.

« neden » sorusuna verilen cevaptır. Özellikle kültürel farklılıkların önemli rol oynadığı, pozitivist desteğin yetersiz kaldığı ve koruma mekanizmalarının zayıf olduğu uluslararası hukuk alanında tanım hayati bir önem arz etmektedir. Hatta bazı felsefe okulları, felsefenin tek görevinin anlamlar üzerinde durmak olduğunu düşünmektedir. Bir kişinin insan haklarının ne anlama geldiği hakkındaki görüşü, insan hakları alanındaki şu temel konularda alacağı pozisyonda belirleyici olacaktır: Hangi haklar evrensel, hangi haklara öncelik tanınmalıdır, hangi haklar diğer çıkarların gerisinde kalabilir, hangileri için uluslararası baskı, hangileri için müdahale programları gerekir, hangi haklar için savaş yapılabilir?

İnsan hakları ile ne kastedilmektedir ? İnsan haklarından söz edilince bir kimsenin sadece insan olması nedeniyle sahip olduğu haklar anlaşılır. Bu, ancak bu haklara sahip olanların insan olabileceği anlamına gelmez. Tam aksine bireylerin bu haklara değişken sosyal şartlardan veya yeteneklerinden bağımsız olarak, yani sadece insan olmaktan dolayı sahip oldukları anlamına gelir.

Bazı teorisyenler insan haklarını « önemli », « moral (ahlâkî) » ve « evrensel » haklar olarak tanımlamaktadır. İnsan haklarının bu sıfatlarla anılması aslında kolaylık sağlamaktadır ancak bu sıfatların kendileri muğlaklıklar içermektedir. Örneğin bir hakkın « insan hakları » arasında yer alabilecek kadar önemli olduğunu söyleyen bir kişi şu aşağıdaki niteliklerden birini ya da bir kaçını kastediyor olabilir: 1. İçsel değer, 2. Araçsal (enstrümental) değer, 3. Bir haklar manzumesindeki değeri, 4. Başka mülahâzalarla dengelenmeksizin mutlak anlamda değeri, 5. İyi bir yaşam sistemi için yapısal unsur anlamında değer. « Evrensel » ve « ahlâkî » sıfatları ise belki çok daha karmaşık kavramlardır. Bazı hakları evrensel, ahlâkî ve önemli yapan nedir ve buna kim karar verir ?⁵

Sezgici ahlâk felsefecilerine göre insan haklarını tanımlamaya çalışmak nafiledir, çünkü ahlâkî yargılar gerektirmektedir ki bu yargılar ancak kendiliğinden bariz (açık) olabilir; yani bu yargılar açıklanamaz. Diğer ahlâk felsefecileri insan haklarının sonuçları ve hedefleri üzerinde durmaktadır. Tasvirici (prescriptivist) okul ise insan haklarının da yer aldığı moral (ahlâkî) alanda, « olması gereken » ile uğraşmanın anlamsız olduğunu, halihazırda elde edilenin, mevcut olanın incelenmesi gerektiğini söylemektedir.

İnsan hakları teriminin tanımlanması da zorluklar içermektedir. « Haklar » kavramı çeşitli hukukî ilişkileri ifade edebilen, bukalemunvari bir terimdir.⁶ Hak kavramı bazen hak sahibinin bir şey yapma *hakkı* (*entitlement*) ve başka birinin bu yetki karşısındaki mukabil yükümlülüğünü ifade etmek için kullanılır. Bazen, hukukî bir statünün değişmesine karşı bir korunma veya bazı

⁵ Bir önermenin evrenselliğini belirleme zorluğu hakkında bakınız Richard Mervyn Hare, *Freedom and Reason*, 10-13, 30 (1963).

⁶ Bakınız Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Yale University Press, 1923.

işleri yapmak için bir *ayrıcalık* olarak anlaşılır. Bazen de hukukî bir ilişki kurma *yetkisi* anlamına gelir. Bütün bu terimler, hak olarak tanımlanmakla beraber her birisi farklı teminatlar gerektirmektedir.

Örneğin, *vazgeçilmez* haklar derken kastedilen, hiçbir sınırlama kabul etmeyen haklar mıdır? Sınırlama halinde, sınırlandırmayı yapana özel yükümlülükler getiren *prima facie* haklar mıdır? Veya sınırlandırmayı meşru kılacak kadar güçlü bir başka ahlakî ilke ortaya çıkıncaya dek uygulanacak bir ilke midir?

Hak kavramını, işkence yapmama veya inanç, ifade, göç özgürlüğü gibi özgürlüklere müdahale etmekten kaçınması yönünde devlete yöneltilmiş bir *talep* olarak değerlendirmek de bazı sıkıntılara neden olabilir. Bu tür bir talebin kaynağı insan doğası gibi metafizik bir kavram, ilâhî irade gibi dini bir kavram veya herhangi bir a priori kavram ise, o zaman bu talep normatif yargıların uygulanamayacağı gerçek bir bağışıklık olur. Fakat eğer bu talep ortak yarar gibi birtakım çıkarlara dayandırılırsa, o zaman ortak yararın nasıl belirleneceği ya da diğer toplumsal çıkarlarla nasıl dengeleneceği konuları gibi bir çok sorun ortaya çıkabilir ki bu da insan hakları alanındaki talepleri sıkıntıya sokacak cinsten yorum farklılıklarına neden olabilir.

Örneğin, Uluslar arası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'nde⁷ yer alan sosyal güvenlik hakkı, sağlık hakkı, eğitim hakkı, hatta ücretli tatil hakkı gibi haklar söz konusu olduğunda ne tür bir « hak » kastedilmektedir? Bunlar bireylerin gerçekten talep edebileceği haklar mıdır yoksa sadece ulaşılmak istenen birer hedef midir? Bunlar gerçekten birer hak olarak düşünülürse bu hakları sağlama yükümlülüğü kime aittir?

Eğer haklar ile kastedilen, *ayrıcalıklar* ise, o zaman başka problemler ortaya çıkar. Eğer bu ayrıcalıklar devlet tarafından sağlanacaksa, o zaman devletin bu hakları belli şartlara bağlaması da kabul ediliyor demektir. Uluslararası sözleşmelerde devletlerin kimi haklar konusunda çekinceler koyabilmesi, bu sözleşmelerde tanınan diğer hakların birer imtiyaz olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu sorunun cevabı da sözkonusu hakların veya imtiyazların moral değeri ile yakından ilgilidir.

Görüldüğü gibi, bu sorulara verilecek cevaplar karmaşıktır.

Özetleyecek olursak, uluslararası hukukta insan haklarını korumak amacıyla bir sözleşme sistemi kurulmuş olsa bile insan haklarının felsefî açıdan anlaşılma çabası sadece akademik bir fantezi değildir. Bir hakkın doğasını anlamak, gerekli koruma düzeyi, kabul edilebilecek istisnalar, tanınabilecek öncelikler, bir haklar manzumesinde hiyerarşi sorunu, kültürel farklılıklar temelindeki mülâhazalar karşısında bu hakların konumu gibi problemlerde sağlıklı bir yargıya varmayı kolaylaştırır. Bu sorulara verilen cevaplar zamanla

⁷ *Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Hakkında Uluslararası Sözleşme*, 16 Aralık 1966. Yürürlüğe giriş tarihi 3 Ocak 1976.

hukukî düzenlemeler, yorumlar, kararlar ve pragmatik uzlaşılarda değişecektir. Fakat insan haklarının ahlâkî temelleri hakkındaki mülâhazalar bu cevapların ortaya çıkışını tamamen yönlendirmese bile etkilemeye devam edecektir.

İnsan haklarının ahlâkî temellerini anlamak için öncelikle insan haklarının kaynaklarından yola çıkılabilir. İnsan hakları hukuku lehine veya aleyhine kullanılan ahlâkî argümanlar nereden gelmektedir? Bunların bakış açısı ve içeriği nedir?

İnsan Haklarının Kaynakları

A. Din

Aslında « insan hakları » terimi bu şekliyle geleneksel dinlerde yer almaz. Ancak, dinler devletin hukukundan daha üstün olan ve Yüce Varlıktan kaynaklanan bir hukukun varlığı düşüncesiyle insan hakları teorisine bir tür temel hazırlamıştır.

Eğer bir kimse Eski Ahit'te (Tevrat) yer alan Adem'in (insan) « Tanrının sureti (imajı) üzere yaratıldığı » hükmünü kabul ederse, bu ilâhî iradenin insana yüksek bir değer verdiği anlamına gelmektedir.⁸ Benzer şekilde Kur'an da « Biz, insanoğlunu şerefli kıldık » demektedir. Yine Bhagavad-Gita'da da şu ifadeler rastlanır : « Her kim Rabbini görürse/ Her bir yaratılında/ Ölümsüzce mukim/ Faniler arasında: O kişinin gördüğü hakikattir ... »

Dinî çerçevede, her insan kutsal kabul edilir. Evrensel olarak ortak bir babanın kabulü, ortak bir insanlık anlayışını ve dolayısıyla evrensel olarak ortak kimi hakları beraberinde getirir. Kaynağı ilâhî olan bu haklar fanî (dünyasal) iktidar tarafından çiğnenemez. Bu yaklaşım sadece Yahudi-Hıristiyan gelenekte değil, İslam'da ve diğer ilâhî temele dayanan dinlerde de bulunmaktadır.⁹

Tanrının yaratıcılığı ve insanların kardeşliği kabul edilse bile bundan hangi insan haklarının çıkacağı sorunu ortadadır. İnsanların Tanrı önündeki eşitliği, aynı yaratıcı tarafından yaratılmanın doğal bir sonucu gibi görünse de bundan insanların diledikleri gibi yaşamaları sonucu çıkmamaktadır. Tam aksine, dinler genelde kişi özgürlüklerine ağır sınırlamalar getirmektedir. Bir çok dinde haklardan ziyade yükümlülükler vurgu yapılmaktadır. Üstelik, ilâhî mesaj değişik yorumlara konu olabilmektedir. Nitekim bazı dinler, hepsi de Tanrının yarattığı insanlar oldukları halde, köleler, kadınlar ve inanmayanlar

⁸ Bu konuda Tevrat'taki şu ifade dikkate değer : “Bir insan bir madenî paradan aynı kalıpla paralar bassa her bir para birbirinin aynısı olur. Ama Efendilerin Efendisi (Tanrı) insanoğlunu Adem'in kalıbında yaratmakla birlikte hiçbir insan diğerinin aynısı değildir. Bu nedenle her insan bütün dünyanın kendisi için yaratıldığını söyleyebilir.” *Sanbedrin* 38 :1 (Editör Adin Steinsaltz, Random House, 1989.

⁹ Genel olarak bakınız: Simon Greenberg, *Foundations of Faith*, 1967. Leonard Swidler, *Religious Liberty and Human Rights, in Nations and in Religions*, 1986. Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights*, 1991.

için çok sınırlamacı bir yaklaşım gösterebilmiştir. Bundan dolayı, en azından uygulamada bazı dinlerin değişik uygulamaları ile Birleşmiş Milletler'in insan hakları konusundaki bakış açısı arasında bazı karşıtlıklar ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte, bütün dinlere mensup felsefecilerin, dinî doktrinleri temel insan hakları mevzuatı ile uzlaştırmaya yönelik olarak yorumlama çabası içinde oldukları gözlenmektedir. Bu, daha ziyade kutsal metinlerin tarihî çerçevesini dikkate alan ve çağdaş koşullara uyarlanmasını hedefleyen bir yeniden yorumlama (hermenötik) gayretidir.

Dinsel doktrin uluslararası alanda insan haklarının temelini teşkil eden eşitlik ve adalet gibi ilkelerin kabulünde geniş bir kültürlerarası uzlaşma alanı kurma ihtimalini barındırmaktadır. Aslında inanç konusunda uzlaşma sağlanması halinde, insan hakları konusundaki teorik yaklaşımlar arasında, din en çekici yaklaşım olabilir. Gerçekten de insanlar Tanrının prototipi olarak tasavvur edilmezse, temel haklarının metafizik meşruiyeti kaybolacaktır. Öte yandan, Tanrının imajı üzerine yaratılan insan düşüncesinin kadın-erkek tüm insanlara kazandırdığı önem ve onur, tutarlı bir insan hakları sistemine kaynak teşkil edecektir.

B. Doğal Hukuk: Otonom Birey

Filozoflar ve hukukçular insan hakları konusunu sadece din adamlarına bırakmamışlardır. Pozitif hukuktan daha yüksek bir hukuk arayışında, doğal hukuk teorisini geliştirmişlerdir. Sofokles'te ve Aristo'da bazı unsurlarına rastlansa da doğal hukuk teorisini ilk olarak geliştirenler önce Yunan sonra da Roma Stoacıları olmuştur. Stoacılar göre doğal hukuk doğayla uyum içindeki doğru akılla bulunan, sabit ve ebedî, temel adalet ilkelerinden oluşmaktadır. Bunun klasik bir örneği, ölen kardeşini gömmemesi için Creon tarafından verilen emre karşı koyan Antigone'un, buna gerekçe olarak yöneticinin emrinden daha üstün konumdaki ebedî yasalara uyduğunu söylemesidir.

Akinolu Thomas gibi Orta Çağ Hıristiyan felsefecileri bireylere vazgeçilmez bazı haklar tanıyan ve ilâhî hukukun bir parçası olan doğal hukuka büyük önem vermişlerdir.¹⁰ Ancak Orta Çağ'ın köleliği ve feodal serflik ilişkisini meşru gören yaklaşımı, eşitlik ve özgürlük gibi temel fikirleri dışlamaktadır.

Feodalizmin çöküşüyle, özellikle Grotius ve Pufendorf tarafından ifade edilen şekliyle modern seküler doğal hukuk ortaya çıkmıştır. Bunların felsefesi, doğal hukuku dinden kopararak modern doğal hukukun seküler ve akılcı versiyonunun temelini atmıştır. Grotius'a göre insanın doğal niteliklerinden biri başkalarıyla barış ve uyum içinde sosyal yaşam sürme güdüsüdür. Rasyonel ve sosyal birer varlık olarak insanların doğasına uyan ne varsa doğru ve adildir; sosyal uyumu zedelemek suretiyle buna zarar veren ne varsa

¹⁰ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Lib. II, pt. II (1475).

yanlıştır ve adaletten uzaktır. Grotius, doğal hukuku « doğru aklın emri » olarak tanımlamaktadır.¹¹ O bir fiilin aklı doğaya uygun olup olmamasına göre özünde bir ahlâkî gereklilik ya da ahlâkî temel niteliği olduğunu iddia etmiştir.

Grotius aynı zamanda modern uluslararası hukukun da babasıdır. Grotius'a göre uluslar arasındaki hukukun kaynakları bir yandan insan iradesidir, diğer yandan da doğal hukuktan kaynaklanan ilkelerdir. Bu teorinin uluslararası hukukun meşruiyeti için önemi büyüktür.

Doğal hukuk teorisi, modern insan hakları teorisiyle en çok ilişkilendirilen doğal haklar teorisine zemin hazırlamıştır. Bunun başlıca teorisyeni olan John Locke, felsefesini Aydınlanma olarak da bilinen onyedinci yüzyıl hümanizmi ve siyasal hareketleri çerçevesinde şekillendirmiştir.¹² Locke insanı bir doğa halinde düşünmektedir. Bu doğa halinde kadın, erkek tüm insanlar özgür, yani kendi fiillerine kendisi karar vermekte, ve eşittir. Yani kimse bir başkasının iradesine veya otoritesine tâbi değildir. Ancak insanlar doğa halinin bazı tehlikelerinden korunmak için bir « toplum sözleşmesi » ile karşılıklı olarak bir siyasal birlik oluşturmayı kabul ederler. Böylelikle bir siyasal otorite kurulmakla birlikte insanlar yaşama hakkı, kişi özgürlüğü ve mülkiyet gibi doğal haklarını muhafaza ederler. Devlet yurttaşlarının bu doğal haklarını korumakla yükümlüdür ve eğer bu yükümlülüğünü yerine getirmezse meşruiyetini ve otoritesini kaybeder.¹³

Doğal haklar teorisi, onsekizinci yüzyıl sonlarındaki mutlakiyet karşıtı mücadelelerin felsefî dayanağı olmuştur. Fransız İnsan Hakları Beyannamesi'nde,¹⁴ Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi'nde,¹⁵ sömürgeleikten kurtulan birçok devletin anayasasında ve temel BM insan hakları belgelerinde bu teorinin etkisi görülmektedir.

Doğal hukuk teorisinin insan haklarına katkısı büyüktür. İnsan haklarının korunması için kaba güce karşı daha yüksek bir otoriteye çağrıda bulunmaktadır. Diğer insan haklarına kaynaklık teşkil eden insan özgürlüğü ve eşitlik gibi temel hakları tanımakta ve bunlara bir koruma alanı sağlamaktadır.

¹¹ Hugo Grotius, *De Jure Belli et Pacis*, Book 1, 1689. Yine bakınız Heinrich Albert Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, 1948.

¹² John Locke, *The Second Treaties of Government*, 1652.

¹³ Yaklaşık bir asır sonra Rousseau toplum sözleşmesi kavramını yeniden tanımlamıştır. Rousseau toplum sözleşmesinin birinci değerini özgürlüğün ve düzenin toplu halde savunulmasını organize etmek olarak görmektedir. Toplum sözleşmesi, ikinci olarak adaleti sağlama yeteneğine sahip bir toplumu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle de yurttaşlara doğa halinde bir ahlâk anlayışı verir. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 1762. (Tercüme Judith R. Masters, St. Martin's Press, 1978).

¹⁴ *İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi*, Fransa, 1789.

¹⁵ *Bağımsızlık Beyannamesi*, ABD, 1776.

Ulusal ve uluslararası düzeyde bir insan hakları sistemi kurulmasına zemin hazırlamaktadır.

Doğal haklar doktrininin felsefî açıdan problem teşkil eden yönü, hangi normların doğal hukukun parçası olduğu ve bu nedenle de vazgeçilemez veya ancak *prima facie* sınırlanabilir olduğunun belirlenmesi sorunudur.

Locke'ta doğa halinde gerekli olan, bireyin sadece kendisine bağımlı olması (yani başkasına bağımlı olmaması) için gerekli olan haklardı. Yaşam, kişi özgürlüğü ve mülkiyet bu şartı yerine getiren temel haklardı. Fakat dünyamızdaki şartlar Locke'tan bu yana çok değişmiştir. Kaynaklar her insan ihtiyacını karşılayacak kadar geniş değildir. Doğal hukuk teorisi çağın şartlarından ve modern insan anlayışından kaynaklanan yeni talepleri karşılayacak esnekliğe sahip midir? Belki öyledir, ama bu teorinin en çok eleştirilen yönü de bu husustur, yani doğal haklar teorisinin esnekliğidir. Eleştirmenler doğal hukuk teorisyenlerinin çoğunun normları belirlerken kendi *a priori* anlayışlarından hareket ettiklerini ortaya koymuşlardır. Kısaca doğal haklar teorisinin temel problemi, doğal olduğu düşünülen hakların, teorisyenin doğa anlayışına bağlı olarak, bir teorisyenden diğerine değişmesidir.

Bu ve benzeri zorluklar nedeniyle doğal haklar teorisi hukuk teorisyenleri ve felsefecileri arasındaki popüleritesini yitirmiştir.¹⁶ Ancak, yeniden gözden geçirilmiş bir versiyonla II. Dünya Savaşı sonrasında yeniden canlılık kazanmıştır.

C. Pozitivizm: Devletin Otoritesi

Doğal haklar teorisine karşı getirilen eleştiriler ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda yoğunlaşmıştır. John Stuart Mill hakların fayda esasına göre belirlenmesi gerektiğini iddia etmiştir. Almanya'da Karl von Savigny, İngiltere'de Sir Henry Maine hakların kültürel değişkenlerin etkisinde şekillendiğini söylemişlerdir. Fakat doğal hukuk teorisine en ciddi hücum hukukî pozitivizm adı verilen doktrinden gelmiştir. Bu felsefe ondokuzuncu yüzyılın önemli bölümünde hukuk teorisinde hâkim konumda olmuştur ve yirminci yüzyılda da etkisini devam ettirmiştir.

Klasik pozitivist felsefeciler, hakların *a priori* bir kaynağı olduğu düşüncesini reddeder ve otoritenin tek kaynağının devletin ve devlet görevlilerinin emredici düzenlemeleri olduğunu düşünürler. Mevcut hukuk sistemlerinin üzerin-

¹⁶ Jeremy Bentham, *The Book Of Fallacies*, 1824. Burada doğal haklara yöneltilen şu eleştiriye sıkça atıfta bulunmaktadır: "Hak, hukukun bir çocuğudur. Gerçek hukuktan gerçek haklar doğar; hayalî bir hukuktan, doğal hukuktan ise hayalî haklar doğar. Doğal haklar anlamsızdır. Doğal ve vazgeçilemez haklar sadece retorik bir saçmalıktan ibarettir.

¹⁷ Bakınız Herbert Lionel Hart, *Positivism and The Separation of Law and Morals*, 71, Harv. L. Rev., 593, 1955. John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, editör Wilfrid E. RUMBLE, 1985.

de « aşkın (transandantal)» bir hukuk düşüncesine karşı çıkan pozitivistlere göre insan haklarının yegâne kaynağı, müeyyidelerle donatılmış bir hukuk sistemidir. Hukukun « ne olması gerektiği » konusundaki mülâhazaların hukukta yeri yoktur ve bu mülâhazalar anlamsızdır. Pozitivistler mevcut (var olan) hukukun, olması gereken hukuktan ayrılması gerektiğini düşünmektedir ve doğal hukukçuları da bu hayatî ayrımı yapmak yerine karışıklığa neden olmakla suçlamaktadır. Esasında, pozitivism insan haklarının ahlâk felsefesi açısından temellerini reddetmektedir.¹⁷

Bir yasal düzeni etik ve moral mülâhazalardan ayrı ve bağımsız olarak ele alan pozitivism, insan onurunu çignese ve ahlâkdışı olsa da her yasaya uyulması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Bu yaklaşımla Nazilerin Yahudi düşmanını düzenlemeleri de Güney Afrika'daki "apartheidci" rejimin uygulamaları da pozitif hukuk olarak değerlendirilmektedir. Zaten pozitivist felsefeye en çok yöneltilen eleştiri, bu tür düzenlemelere uyulmasını sağlamak için kullanılmış olmasıdır. Pozitivizmi eleştirenlere göre, bu tür adaletsiz yasalar sadece bireylerden bağlılık talep etme yeteneğinden yoksun olmakla kalmayıp içsel ahlaktan mahrum olmakla da yasa sıfatını taşımayı hak etmezler.

Bu eleştirilerde haklılık payı olmakla birlikte yine de pozitivismın insan haklarına önemli bir katkısının olduğu kabul edilmelidir. Eğer devlet insan haklarını koruma kulvarına çekilebilirse belli hakların korunması için gereken uygulamalar üzerinde yoğunlaşmak çok daha kolay hale gelir. Jeremy Bentham ve John Austin gibi pozitivistler de her zaman hukukta reform isteyenlerin ön saflarında yer almışlardır. Elbette bir pozitivist sistem her zaman insan kontrolü altında değişen şartlara uyum esnekliğini de barındırmaktadır.

Pozitivist hukukçuların hukuk sistematiği inşa etmede kullandıkları *metodoloji* pragmatik açıdan uluslararası hukukta bir haklar sistemi kurmak için de yararlı olabilir. Örneğin, egemen ulus devletlerce yapılan ve uluslararası hukuk sisteminin birer parçası haline getirilen Birleşmiş Milletler İnsan Hakları sözleşmeleri bir pozitif haklar kataloğunu yansıtmaktadır. Pek çok devlet bu hakların teorik temelleri konusunda farklı görüşlere sahip olsa da, bu kurallar insan haklarının korunmasına yasal dayanak oluşturmaktadır. Öte yandan, devletlerin yetkisini sınırlayan kimi haklar olduğu düşüncesini reddederek ulusal egemenliğin üstünlüğüne yaptığı vurgu nedeniyle pozitivismın, teorik olarak, insan haklarının uluslararası temellerini yerle bir edeceği düşünülebilir. Bu görüş uluslararası hukukun bir hukuk düzeni olmadığını, sadece bir pozitif moral kurallar bütünü olduğunu düşünmektedir. Ayrıca, pozitivist anlayışın hukukun kaynağı olarak ulus-devlete yaptığı vurgu, bireylerin uluslararası hukukta bir statüsü olmadığı sonucuna götürmektedir.

¹⁸ Bakınız Sir Isaah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958.

D. Marksizm : Somut Varlık Olarak İnsan

Marksist teori de doğal hukuk teorisi gibi insanın doğası ile ilgilenmektedir. Ne var ki Marksizmde insanlar ilahî yada içsel doğalarından kaynaklanan haklara sahip otonom bireyler olarak değil, maddî şartları içinde somut birer varlık olarak değerlendirilmektedir.¹⁸

Doğu Avrupa'da komünizmin çöküşüne paralel olarak gerilemekle birlikte Marksizm dünyanın çoğu bölgesinde uzun yıllar hâkim felsefe idi. Günümüzde de Marksizm farklı formlarda özellikle sosyal ve ekonomik haklara atfedilen değerle ilgili olarak etkisini sürdürmektedir.

Marx, insan hakları konusunda doğal hukuk yaklaşımının tarih dışı ve idealist bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. Ona göre, doğal veya mutlak haklar yoktur. Sermaye sahiplerinin üretim araçlarının tekeline sahip olduğu bir toplumda bireysel haklar bir burjuva illüzyonudur. Kanun, ahlâk, demokrasi, özgürlük gibi kavramlar, içeriği maddî ve sosyal şartlarla tanımlanan tarihî kategorilerdir. Yaşam şartları değiştikçe düşüncelerin ve kavramların içeriği de değişir.

Marksizme göre, bireyin özü kendi yeteneklerini sonuna kadar kullanabilme ve kendi ihtiyaçlarını tam olarak karşılayabilme potansiyelidir.¹⁹ Üretimin bir azınlık tarafından kontrol edildiği kapitalist toplumda bu mümkün olmaz. İnsanların potansiyellerini gerçekleştirmeleri ancak birer sosyal varlık olarak kendilerine dönmelerine bağlıdır ki bu da ancak sınıf çatışmasının olmadığı komünist toplumda mümkün olabilir. Ancak bu aşamaya kadar sosyal bir topluluk olarak devlet, toplumun dönüştürülmesi için bir araç işlevi görecektir. Toplumun doğasının bu şekilde tanımlanması devlet öncesi doğa durumunda sahip olunan bireysel hakların varlığını reddeder. Yegâne haklar, devlet tarafından verilen haklardır ve bu haklar ancak topluma ve devlete karşı yükümlülüklerin yerine getirilmesine bağlı olarak kullanılabilir.

Otoriter bir siyasal birimi değerler tercihinde tek rehber olarak gören Marksist haklar sistemi « paternalist » olarak değerlendirilmektedir. İnsanların bu şekilde sosyal bir varlık olarak tanımlanması sadece aşkın bir akli değil aynı zamanda bireyi de reddeden bir tür paternalizmdir.²⁰ Uygulamada ise komünist devletin tercihlerinde ifadesini bulan sosyal öncelikler, bireysel ve siyasal hakların sistematik olarak bastırılmasıyla sonuçlanmıştır.

¹⁹ Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, (tercüme Martin Milligan, editör Dirk J. Struik), 1969.

²⁰ Burada Üçüncü Dünyadaki bazı sosyalist ülkelerde görülen Marksist teorinin yeniden yorumlanması ve değiştirilmesi çabalarına girilmeyecektir. Bakınız Julius Nyrere, *Ujamaa : Essays on Socialism*, 1968.

²¹ Bakınız Valerii Chalidze, *To Defend These Rights : Human Rights and The Soviet Union*, (tercüme Guy Daniel), 1974.

Uluslararası düzeyde ise Marksist teorinin evrensel bir insan hakları sistemi ile uyumlu olmadığı görülmüştür. Komünist toplum kendi ilkelerinin uluslararası normlar tarafından ortadan kaldırılmasını reddeder. Aslında komünist hükümetler teorik olarak uluslararası alanda bazı normlar oluşturulmasına karşı olmamakla birlikte, bu normların uygulanmasını iç hukuk konusu olarak değerlendirmiş. Kendilerine yöneltilen insan hakları ihlâli suçlamalarına karşı her seferinde bunun bir iç hukuk konusu olduğunu söyleyen komünist devletler, aslında, devletin egemenliğini korumak veya uluslararası denetimden kaçmak gibi bir niyetleri olmadığını fakat komünist teori gereği, neyin kişi yararına olduğuna karar verme konusunda devletin tek ve sınırsız yetkili olduğunu ifade etmek istemiş.²¹ Şu veya bu şekilde kaderin bir garip cil-vesi olarak bugün Marksizm de geçmiş bir tarihsel kategori olmuştur.

E. Sosyolojik Yaklaşım : Süreç ve Çıkarlar

Birçok yazara göre, buraya kadar tartışılan insan hakları teorileri yetersizdir. Ayrıca, yirminci yüzyılın şartları ondokuzuncu yüzyıldan çok farklıdır. Tabii ve sosyal bilimler gelişmiş ve halkların, kültürlerin, insanların çatışmalarının ve çıkarlarının daha iyi anlaşılması imkânı doğmuştur. Antropoloji, psikoloji ve diğer disiplinler de kendi alanlarında önemli katkılarda bulunmuştur. Bu gelişmeler, sosyolojik hukuk okulu adı verilen okulu ortaya çıkarmıştır. Gerçi « okul » demek belki yanlış olur. Çünkü ortaya çıkan, aslında ortak özelliği hukuku insanın toplum içindeki yaşamı çerçevesinde ele almak olan, birtakım birbirinden bağımsız teorilerdir. Sosyolojik teori *a priori* teorilerden ve analitik yaklaşımdan uzak durur. İnsan hakları bağlamında bazen dikkatleri kurumsal gelişim problemlerine yönlendirir, bazen de insan haklarını etkileyen kamu politikalarının spesifik problemlerine yoğunlaşır. Bazen de hukuk ve toplumun davranışsal boyutlarını sınıflandırmayı amaçlar. İnsan hakları bağlamında bu yaklaşımın faydası insan hakları sistemini sosyal süreç içindeki ampirik bileşenleri ile ele almasından kaynaklanmaktadır.²²

Sosyolojik okulun temel katkısı, belli zaman ve mekân şartları ile ahlaki duygular çerçevesinde karşılıklı çıkarlar arasında tam bir denge elde edilmesinin önemini vurgulamasıdır. Bu yaklaşımın temelinde, William James'in « iyinin özü, talebi tatmin etmesidir » şeklinde ifade ettiği pragmatik ilke yatmaktadır.²³ Bu yaklaşım aynı zamanda yirminci yüzyılın değişen toplumunda klasik bireysel ve siyasî hakların çok ötesine geçen, işsizler, özürllüer, dışlanmışlar,

²² Bakınız Karl Llewellyn, *Jurisprudence : Realism in Theory and Practice*, 1962.

²³ William James, *Pragmatism*, 1975.

²⁴ 1 Roscoe Pound, *Jurisprudence* § 8, 1959.

²⁵ 3 Roscoe Pound, *Jurisprudence*, 1959.

²⁶ Bakınız Karl Llewellyn, *Book Review*, 28 U Chi. L. Rev. 174, 1960.

azınlıklar vb gibi toplumun diğer unsurlarına yardım edilmesi talepleri gibi çok farklı istek ve taleplerle ilgilidir.

Burada sosyolojik yaklaşımın bütün düşünürlerini ele almak mümkün değildir. Fakat Roscoe Pound'un analizine yer verilecektir. Pound'a göre ondokuzuncu yüzyıl hukuk tarihi bireysel hakların gittikçe artan oranda tanınmasından ibarettir. Yirminci yüzyıl da insan arzu ve taleplerinin ve sosyal çıkarların gittikçe artan oranda tanındığı bir yüzyıl olarak kaydedilmelidir.²⁴ Pound, çıkarları bireysel, kamusal ve sosyal çıkarlar olmak üzere üçe ayırmakta; bu üçü arasında herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Onun için önemli olan, bir tür toplum mühendisliği ile, toplam çıkarlardan mümkün olan en az fedakârlıkta bulunarak bütün çıkarları uzlaştırmak ve güvence altına almak amacıyla, insan ilişkilerinin siyasal olarak örgütlenmiş bir toplum bünyesinde düzenlenmesidir. Pound'un yaklaşımı insan haklarının taleplerle olan ilişkisini daha iyi anlamamıza imkân vermektedir. O sözkonusu talepleri tanımlarken sosyal vetirenin gerçeklerini dikkate almaktadır, yani insanları neyin ilgilendirdiği ve insanların ne istedikleri açısından haklara yaklaşmaktadır. Bu, « sonucu, nedeni ve süreci dikkate alan » bir yaklaşımdır.²⁵

Bununla birlikte, sadece talepleri dikkate alan bir yaklaşım haklar arasındaki ilişkiyi ve öncelikleri göz ardı eder. Sosyolojik okul çıkarlar gibi bir takım sosyal gerçekliklerden haklar hakkında nasıl normatif bir sonuç çıkarılabileceği sorununa cevap vermemektedir. Sosyal insan hakları alanında bu tür bir tasvirici bilim yararlıdır fakat hakların tanımlanması konusunda yetersiz kalmaktadır.²⁶ Sosyolojik yaklaşım yararlı bir metod olmakla birlikte, bir felsefeye ihtiyacı olan bir metottur. Yine de, sosyolojik okul taleplerin tatminine ilişkin niceliksel bir araştırma sunarak, sözkonusu değerler ve onlara ulaşmak için gerekli politikalar hakkındaki anlayışımızı derinleştirmektedir.

F. Faydanın Değerine Dayalı Haklar (Faydacı Okul)

Siyaset ve ahlâk felsefesinde baskın rol oynayan bir başka teori faydacılıktır. Faydacılık hükümetlerin yönetilenlerin toplam mutluluğunu maksimize etmesini öngören ve bu açıdan maksimizasyoncu ve toplumcu bir ilkedir. Bu ilke, sadece bireylerin belli temel çıkarlarına öncelik tanıyan paylaşımcı (dağıtımcı-distributive) ve bireyci doğal haklar teorisi ile tezat teşkil eder.

Bu okulun en çok incelenen ekolu olan klasik faydacılık, bir hareketin doğruluğunun ölçüsü olarak ilgili herkesin en çok mutluluk ve yarar sağ-

²⁷ Bakınız Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, 267-287, 1986. "Sonuççuluk" modern ahlâk felsefesinin yararçı teoriler ailesinden bir okuldur. Genel bir tanımla, moral alandaki eylemlerin ancak diğer seçeneklerden daha çok içsel değere sahipse meşru olacağını savunmaktadır. "Sonuççuluk" terimi 1958 yılında G.E.M. Anscombe tarafından teknik felsefeye kazandırılmıştır. Okulun değişik teorisyenleri kendi aralarında anlaşamamaktadırlar.

lamasını gören bir ahlâkî teoridir. Bu teori ondokuzuncu yüzyıl siyaset ve ahlak felsefesinde önemli rol oynamıştır, yirminci yüzyılda da bir dönem bu etkisini devam ettirmiştir.

Klasik faydacılığın kurucusu olan Jeremy Bentham her insan kararının gerisinde haz ve acı ile ilgili bir hesap yattığını iddia etmiştir. Bentham'a göre tüm siyasal kararlar bir tek hesaba dayanmalıdır; bu da hazzın maksimizasyonudur. Dolayısıyla devletlerin faaliyet alanları ve sınırları soyut bireysel haklara göre değil de, en çok sayıda insana en çok mutluluk verecek şekilde değerlendirilmelidir. Herkes eşit olduğuna göre, bir bireyin katlanacağı fedakârlık sonucunda toplumun elde edeceği toplam fayda, bireyin kaybindan daha çok olacaksa, birey kendi zararına olsa bile o fedakârlığı yapmalıdır.

Bentham'ın mutluluk ilkesi pek çok reformcunun faydacılık diliyle konuştuğu 19. yüzyılın ilk yarısında inanılmaz bir popülerite ve etkinlik kazanmıştır. Elbette Bentham'ın bu ilkesi eleştirilmekten kurtulamamıştır. Mutluluk prensibindeki « felicific calculus (haz hesabı) » yani hazların ve acıların en çok mutluluğa ulaşacak şekilde soyut olarak toplanması ve çıkarılmasının, teorik olmasa bile, pratikte imkânsız olduğu ileri sürülmüştür.

Sonraki faydacı düşünürler, doktrini « açıklanmış tercihler » temeline oturtarak yenilemişlerdir.²⁷ Bu versiyonda, siyasal karar alıcıların dikkate alınması gereken, hazlar ve mutluluk değil; iktisadi anlamda istek ve tercihlerin maksimum tatmini ve minimum kaybını yansıtan genel refah değeridir. Faydacı teorinin bu şekilde yenilenmesi ekonomik karar alma alanında açık bir etkiye sahip olmuştur. Bu haliyle bile faydacı değer teorisinin kavramsal ve pratik problemleri şunlardır: Refah kavramının anlamındaki muğlaklık, refahın konusu olan bireyin doğası, bireysel tercihlerin temelindeki belirsizlik, eylemlerin olası sonuçlarının öngörülmesindeki ve bu sonuçların değerinin hesaplanmasındaki problemler.

Hak kavramını değer (value) teorileri açısından ele alan yaklaşımların bariz bir çekiciliği vardır. Faydacı teorilerin amaçsal bir yapısı vardır. Yani hak kavramını belli amaçlara ulaştırma potansiyeli açısından tanımlamaya çalışırlar. Bu yaklaşımda ontolojik bir tercih yapmaya gerek duyulmamaktadır. Çünkü eşitlik, özgürlük, onur, saygı gibi değerler (insanın özünü değil) sadece

²⁸ Sıkça atıfta bulunulan bir eleştiri Rawls'un "faydacılık kişiler arasındaki farklılıkları ciddiye almamaktadır" şeklindeki gözlemidir. John Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, s. 187.

²⁹ Bazı faydacılar, özellikle John Stuart Mill, ahlâk ve hukuk uygulamasında adalete ve haklara çıkarılara göre daha üstün bir değer verilebileceğini kabul etmektedir. Fakat bunlara göre adalet ve haklar yine çıkarların birer türevidir ve çıkarların tatmini doğrultusunda tanımlanmalıdır. Bu yaklaşımda adaletin ve hakların temelleri zayıftır. Bir başka ifadeyle Mill'in de ifade ettiği gibi "yarar, bütün etik sorunlarda son belirleyici merci" ise bireysel haklar kesinlikle emniyet altında olmayacaktır. John Stuart Mill, *On Liberty*, Appleton-Century-Crofts&Co, 1947, 1959.

davranışları ilgilendirmekte ve bunların metafizik anlamda bilinmesine gerek duyulmaksızın var oldukları kabul edilmektedir.

Faydacılığa yöneltilen en büyük eleştiri, bireysel otonomiye tanımaması, hakları ciddiye almamasıdır.²⁸ Faydacılık, yeniden değerlendirilmiş halinde bile, değerini nihai ölçüsü olarak toplam toplumsal refah ya da isteklerin maksimizasyonu ilkesinden vazgeçmemektedir. Faydacılık bireyleri eşit olarak değerlendirir ancak bu eşitlik sadece toplam yararı hesaplarken yapılan matematiksel işlemde her bireyi saymak anlamındadır, yoksa her bir bireye özel ve farklı bir değer atfetmek anlamında değil. Yararcı hesapta toplam yarar veya refah arttığı müddetçe bireylerin istekleri veya refahı feda edilebilir. Bu nedenle faydacılık bireylere eşit olarak davranmaz, yani ahlâkî kişiliği faydacı toplamlara feda eder. İlâveten sadece toplam mutluluğun ya da refahın artışı, eğer bireyin değeri ve refahın nasıl dağıtılacağı sorunlarından soyutlanırsa, gerçek bir değer ya da doğru bir ahlâkî amaç değildir. Bunun için faydacı teorinin eşitlikçi iddialarına rağmen, bireyin refahının toplam yarar denilen amaçlar için feda edilmesini savunan ve adalet ve hakkın güvende olmadığı kötü bir yönü vardır. Bu nedenle faydacı felsefe özgürlükleri ve hakları değişken ya da tesadüfî şartlara açık bırakır ve bu nedenle haklar ve özgürlükler risk altındadır.²⁹ İnsanlık vahşetlerinin damgasını vurduğu bir çağda faydacı düşünce hâkim felsefe olma şansını yitirmiştir. Aslında modern ahlâk teorisyenlerinin çoğu faydacılık karşıtı bir görüş birliğine ulaşmıştır. En azından, toplam yararın artmasına yönelik ilkelere mutlak bir sınır teşkil etmek üzere kimi temel bireysel hakları tanımak gerektiğinde birleşmişlerdir. Ronald Dworkin'e göre hakların faydacı hesaplar karşısında üstünlüğü olmalıdır.

Modern İnsan Hakları Teorileri

A. Doğal Haklar Temelindeki Haklar : Çekirdek Haklar

II. Dünya Savaşı sonrasında doğal haklar teorisi bir yeniden doğuş yaşadı. Nazi rejimine ve insanı hiçe indirgeyen bir pozitivist sistemin yol açtığı

³⁰ Modern insan hakları teorisyenlerinin birtakım ortak yönleri vardır. İlk olarak, eklektiklerdir. Yani teorilerini oluştururken farklı yaklaşımlardan unsurlar alırlar. Hatta bu nedenle teorilerini sadece faydacı, doğal hukukçu veya pozitivist olarak tanımlamak mümkün olmaz. İkinci olarak, çoğu insan hakları teorisyenleri insan hakları için bir meşruluk temeli aranması gereğini kabul etmektedir. Üçüncü olarak, ahlâk alanında sorun teşkil edebilecek her alandaki hakları ve anlaşmazlıkların çözülmesine yönelik kurumsal düzenlemeleri ayrıntılı olarak düzenleyen kapsamlı, bütüncül haklar sistemlerinin yararına inanmaktadırlar. Bu arada birçok teorisyen sözleşmecilik, sonuççuluk, objektivizm, çoğulculuk gibi akımların veya epistemolojik, metafizik ve etik felsefenin diğer dallarının kuru formüllerine ve ayrımlarına takılarak insan haklarının felsefi temelleri konusunda klasik teorileri açacak yenilikler getirmekte başarısız olmuşlardır. Burada sadece modern teorilerin en etkilileri ana hatlarıyla ele alınacaktır.

dehşete duyulan tepki göz önüne alındığında, insanlığı bu tür sapmalara karşı korumak için yeniden mutlak ve üstün prensiplerin aranmaya başlanması şarttır.

Ahlâk felsefesi teorisyenleri arasında çok ve çeşitli görüş ve analizler ileri sürenler vardır. Bu yeni hak felsefecilerinin yaklaşımı, ilk insan hakları teorisyenlerinin metafizik yaklaşımından farklıydı.³⁰ Büyük bölümü, « sınırlı doğal haklar » denebilecek bir yaklaşımı benimsemekte, ebedî ve evrensel yönü olan değerleri belirlemeye çalışmaktadırlar. Sadece bu değerlere saygılı bir pozitif hukuk sisteminin etkili bir şekilde işleyebileceğini düşünmektedirler. Daha geniş bir açıdan bakacak olursak, yeni doğal haklar teorilerinin bir çoğunun hukukta « olan » ile « olması gerekeni » uzlaştırmaya yönelik bir çaba olduğunu söyleyebiliriz.

Çok geniş bir teoriler yelpazesinin ortak görüşüne göre, en azından çekirdek düzeyde bir adil ve evrensel haklar düzeni mutlaka belli düzeyde bireysel özgürlüğün ve otonominin tanınmasını içermelidir.

Bu temel ya da çekirdek haklar teorisinin temelinde Kant'ın emredici etik anlayışı yatmaktadır. Kant'a göre, insanlar farklı isteklere ve amaçlara sahiptir, bu nedenle bunlardan çıkarsanacak ilkeler de geçici ve değişken olacaktır. Oysa, ahlâk yasası kategorik yani mutlak bir temele sahip olmalıdır. Ahlâk yasasının temeli tüm diğer isteklerden ve hedeflerden bağımsız ve öncelikli olmalıdır. Bu temel, otonom iradeye sahip aşkın bir özne olan bireydir. Haklar, hedeflerini özgür iradesiyle ve benzer durumdaki herkesin aynı özgürlüklerden yararlanmasına imkân verecek şekilde belirleyen bireyin otonomisinden kaynaklanır. Kısacası, Kant'ın temel vurgusu ahlâkın merkezinde, kendi amaçlarını özgür ve rasyonel bir şekilde belirleme ve bunun sorumluluğunu taşıma yeteneğine sahip olmak demek olan, kişiliğin olması gerektiğidir. Bu Kantçı yaklaşımın doğal sonucu olarak insan hayatının en ulvî amacı özgürce iradesini ortaya koymaktır. Bir bireye her zaman amaç olarak davranılmalıdır. Devletin en ulvî görevi de bireyin özgür ve uyumlu bir şekilde gelişiminin şartlarını oluşturmaktır. Kant'ın teorisi aşkındır, a priori'dir, mutlak ve ırk, din veya gelenek gibi keyfî ayrımlardan üstündür ve bu nedenle doğası gereği evrenseldir.³¹

Modern çekirdek haklar teorilerinin değişik versiyonları doğal gereklilik kavramı üzerinde durmaktadır. Burada gereklilikten kastedilen, ahlâkî

³¹ En pozitivist ve yararçı filozoflar bile Kant'taki yasaüstü, ahlâkî hak düşüncesi kabul edilmediği müddetçe ahlâkın bağımsız bir parçası olarak adaleti gerçekleştirmenin mümkün olmadığını kabul etmektedir. Artık haklar terminolojisini kullanan her toplum, kişi özgürlüğünü güvence altına almak için bir şekilde meşruluk temellerinin ortaya konması gerektiğini kabul etmektedir. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, 1994. Bakınız Jules L. Coleman, *Markets, Morals and The Law*, 1988. (Modern bir pozitivist felsefecinin bakışını yansıtmaktadır.)

yönden kabul edilebilecek bir toplumda insan olmanın asgarî koşullarının tanımlanmasıdır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse bazı insan hakları toplum için öylesine temel öneme sahiptir ki bunları sadece birer yüzeysel düzenleme olarak değil, sosyal bir varlık olan insanın aslî unsuru olarak değerlendirmek gerekir. Bu görüşün bilimsel yöntemlerle ispatı gerekmez, aksine bu yaklaşıma göre, insan hayatında öyle özgürlükler ve hassas unsurlar vardır ki bunlar olmadan « insan » nitelendirmesi, anlamını yitirir. Dilbilim metaforu kullanılacak olursa, insanlık bir gramer yapısı olarak ele alındığında temel insan hakları bu yapının zorunlu bir parçasıdır. İnsanın ne olduğu hakkındaki bu görüş oldukça etkileyicidir.

Elbette yeni bireyci teorilerin bir haklılaştırma boyutu vardır. Bu teorilerin, düşünce özgürlüğü, eşitlik gibi belli hakların norm olarak kabul edilmesi halinde belli bir toplum düzeninin ortaya çıkacağını ileri sürdükleri söylenebilir. Buna bağlı olarak da eğer bu toplum düzeni istenilen bir şey ise, bu hakların mutlak ilkeler olarak (hukukî) norm haline getirilmesi gerekir. Elbette bu akıl yürütme bir tür totolojidir. Ve gene totolojiler eğer toplum onları kabul etmeye niyetliyse önemlidir.

Sınırlı doğal haklar teorisinin ya da çekirdek haklar teorisinin yeniden doğuşu, uluslararası insan hakları normlarının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin³² giriş bölümündeki şu ifadeler bu etkiyi örneklendirmektedir : « İnsanlık ailesinin tüm bireylerinin doğal onuru ile eşit ve vazgeçilemez haklarının tanınmasının dünyada özgürlük, adalet ve barışın temeli olduğundan hareketle ».³³ Aynı şekilde, 1. Madde de « Bütün insanlar özgür ve insanlık onurunda eşit olarak doğarlar. Akıl ve bilinç sahibidirler ve birbirlerine karşı bir kardeşlik ruhu içinde hareket etmelidirler. »³⁴ Buradaki « doğal onur » ve « vazgeçilemez haklar » ifadelerinin doğal hukuk teorisi ile bağlantısı aşikârdır. Temel insan hakları sözleşmeleri yukarıda tartışılan evrensel ahlâk felsefesini neredeyse doğrudan yansıtmaktadır.

Çekirdek insan hakları teorisinin bir uluslararası hukuk ilkesi olarak gündeme gelmesi ve felsefî yönden savunulması çok önemlidir ve milletler aleminde insan hakları kurallarının etkinliği için bir güvence teşkil etmektedir. Kişi bütünlüğünün korunması ya da ayrımcılığın yasaklanması gibi ilkeler temel değer olan özgürlük ve otonomiden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, temel veya çekirdek hakların kabulü, uluslararası hukukun ulaşmaya çalıştığı cinsten kapsamlı bir haklar sisteminin diğer bütün unsurlarının ortaya konması sorununu ortadan kaldırmamaktadır. Sözkonusu çekirdek haklardan

³² *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*, 10 Aralık 1948.

³³ *Aynı yer.*

³⁴ *Aynı yer.* Madde 1.

hangi haklar türer? Bu haklar nasıl geliştirilir? Genel ve kapsamlı bir sistemin meşruiyeti nasıl bir teori ışığında sorgulanır? Bundan sonraki bölüm, genel ve kapsamlı bir haklar sisteminin metodolojisini ve meşrulaştırılmasını konu alan başlıca temel haklar teorilerini ele alacaktır.

B. Adalete Dayandırılan Haklar

Modern felsefenin abidevi tezi, John Rawls'un *A Theory of Justice* adlı eseridir.³⁵ Rawls, « adalet, sosyal kurumların temel erdemidir » demektedir.³⁶ İnsan hakları adaletin bir amacıdır, dolayısıyla adaletin rolünün anlaşılması insan haklarının anlaşılması için elzemdir. Günümüz modern toplumunda, ulusal düzeyde olsun uluslararası düzeyde olsun, Rawls'un tezi dikkate alınmadan, bir insan hakları teorisi geliştirmek mümkün değildir.

Rawls'a göre, adalet ilkeleri bir toplumun temel kurumlarındaki hakların ve yükümlülüklerin dağıtımında yol gösterir. Bu ilkeler toplumsal işbirliğinin yararlarının ve yüklerinin nasıl uygun bir şekilde dağıtılması gerektiğini tanımlar. Rawls'un tezine göre :

“Her insanın adalet ilkesinden kaynaklanan ve toplumun bir bütün olarak refahının dahi zedeleyemeyeceği bir dokunulmazlığı (ihlâl edilemeyecek varlık ve haklar anlamında, B. C.) vardır. Bu nedenle adil bir toplumda eşit vatandaşlık temelindeki özgürlükler kurumsallaşmıştır. Adalet ile güvence altına alınan haklar siyasî mülâhazalara veya sosyal yarar hesaplarına konu olamaz.”³⁷

Fakat adaletten kaynaklanan haklar nelerdir? Ya da başka bir ifadeyle bu hakların toplumun tüm üyeleri tarafından kabul edilmesini sağlayacak ah-lâk prensipleri veya kuralların meşruiyet temeli nedir? Adalet ilkelerinin belirlenmesi aşamasını izahta, Rawls bir grup insanın (erkek ve kadın) bir toplum sözleşmesi yapmak için bir araya geldiklerini varsayar. Sözleşmeye taraf olan kişiler bir orijinal pozisyonda düşünülmektedir.

Orijinal pozisyonda, sözleşmeye taraf olan kişiler iktidar ve özgürlük bakımından eşit konumdadırlar. Herkesin insan psikolojisinin, sosyolojinin, iktisadın, sosyal organizasyonun ve beşerî kurumlar teorilerinin genel ilkelerini bildiği varsayılmaktadır. Öte yandan, sözleşmeye taraf olan kişiler, kendi toplumlarının özel şartları hakkında ve kendilerinin ırk, cinsiyet, sosyal konum, zenginlik, yetenekler, görüşler, istekler ve beğenilerden kaynaklanan özel durumları konusunda bir “cehalet perdesi” altındadır.³⁸ Bu nedenle, alacakları

³⁸ § 2, s. 12.

³⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, 1971. Teorinin özü için bakınız : §§ 1-4, 9, 11617, 20-30, 33-35, 39-40.

³⁶ Aynı yer, § 1, s. 3.

³⁷ § 1, s. 3-4.

karar özel durumlardan kaynaklanan kişisel çıkarları korumayı hedefleyen bir karar olmayacaktır. Aksi halde yargıları hakkaniyetini kaybeder. Bu varsayılan orijinal pozisyonda, sözleşmenin tüm tarafları, insan olmaktan kaynaklanan temel iyileri kendi menfaatleri için kollamak isteyeceklerdir; örneğin temel haklar ve özgürlükler, insanlık onurunun sosyal temeli olarak gelir elde etme ve varlık sahibi olma fırsatları gibi. Orijinal pozisyonda gerçek dünyadaki durumları ile ilgili somut verilerden soyutlanan bireylerin toplumun temel yapısı konusunda yapacağı tercihler bu nedenle adil olacaktır.

Rawls'un burada ortaya koymaya çalıştığı şey şudur; eğer insanlar rasyonel ise ve kendi çıkarlarını korumak amacıyla hareket ederlerse, yukarıda ifade edilen türden bir cehalet perdesi altında yapacakları seçimler sadece bazı kişilerin değil tüm toplumun yararına olacaktır. Orijinal pozisyonda verilen cevaplar dünyanın herhangi bir yerinde ve herhangi bir zamanda bir adil toplum kurulması için temel teşkil edecek türden olacak, her toplumda vatandaşlar tarafından kabul edilebilecektir. Başka bir deyişle orijinal durumda yapılacak seçimler, herhangi bir yer ve zamanda adil bir toplum düzeninin kurulmasına kaynaklık edeceklerdir. Görüldüğü gibi, Rawls'un sistemi bütün rasyonel insanlara genellenebilecek evrensel adalet ilkeleri tesisine imkân vermektedir.

Hangi özel ilkelerin tercih edileceğine gelince, Rawls sözleşmeye taraf olanların iki adalet ilkesini seçeceğini düşünmektedir.

Rawls'un İlk İlkesi şöyledir : "Herkesin, bütün üyeler için geçerli benzeri bir özgürlük sistemi ile uyumlu olmak şartıyla, mümkün olduğu kadar geniş bir eşit temel özgürlükler sistemine sahip olmaya eşit hakkı vardır."³⁹ (Rawls buna 'özgürlük ilkesi' der. Ç.N.) Rawls'un adalet ilkeleri bir hiyerarşiye göre düzenlenmiştir. Bu hiyerarşide öncelik özgürlüğe aittir. "Özgürlük sadece özgürlük için sınırlanabilir. İki ihtimal vardır : a) özgürlüğün kısıtlanması herkes tarafından paylaşılan özgürlükler sistemini güçlendirmelidir, b) özgürlüklerde eşitlik ilkesinden uzaklaşılması daha az özgürlük sahibi olan yurttaşlar tarafından kabul edilebilir olmalıdır."⁴⁰

İlk İlke, temel özgürlükler üzerinde durmaktadır. Rawls, bu temel hakları net bir şekilde sıralamamakta, fakat kabaca şu özgürlüklerin bu çerçevede yer aldığını söylemektedir : siyasal özgürlük, ifade ve toplanma özgürlüğü, inanç ve düşünce özgürlüğü, kişi özgürlüğü (mülkiyet hakkı ile birlikte), keyfî tutuklama ve özel eşyalara el konmasına karşı özgürlük. İlk İlke, bu özgürlüklerin adil bir toplumda tüm vatandaşlar için eşit olmasını ve herkesin aynı temel haklara sahip olmasını gerektirir. Rawls özgürlükleri

³⁹ § 46, s. 302.

⁴⁰ Aynı eser. Temel haklar belgeleri ile çoğunluk yönetimine getirilen sınırlamalar ve kamu düzenini sağlayan bir kurallar sistemi ile ifade özgürlüğünün sınırlanması örnek olarak verilmektedir.

tasnif ederken bir değer kriteri kullanmaktadır. Bu kriter gere bir özgürlüğü önemli kılan, insanın moral (ahlâkî/iradî) yönünü etkili, informal ve tam olarak kullanmasına yardımcı olmasıdır.

Rawls'un İkinci İlkesi dağıtımçı/paylaşımçı adalet konusundadır. Buna göre : "Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle bir şekilde ayarlanmalıdır ki bu eşitsizlikler a) adil tasarruf ilkesiyle de uyumlu olmak şartıyla, en az avantajlı olanın en çok yararına olacak şekilde olmalıdır ve b) herkese adil bir fırsat eşitliği çerçevesinde açık olan işler ve makamlar ile bağlantılı olmalıdır."⁴¹ Orijinal pozisyonda seçilen iki temel ilkenin ardındaki genel kavramın hakkaniyet olduğu görülmektedir.⁴²

Rawls'un İkinci İlkesi eşitlikçi bir ilkedir. (Rawls bu ilkeye 'fark ilkesi-difference principle' der). Buna göre tüm grupları daha iyi bir duruma getirecek bir dağıtım mümkün değilse, dağıtımda eşitlik tercih edilmelidir. Buna göre, iyi konumda olanların yüksek beklentilerinin adil olabilmesi için, bu taleplerin ancak en kötü durumda olanların durumlarını iyileştiren bir programın parçası olması gerekir. Rawls'un Farklılık İlkesi, rasyonel bir şekilde kabul edilebilecek en eşitlikçi ilkedir.

Rawls, temel özgürlüklerin fakirlik, cehalet, ya da kıtlık gibi çeşitli nedenlerle tam olarak kullanılamayabileceğini kabul etmektedir. Fakat bu durum özgürlükleri kısıtlamaz, belki etkiler. Özgürlük tam bir özgürlük sistemince temsil edilebilir, fakat özgürlüğün birey ve gruplar için değeri bunların böyle bir sistem içinde amaçlarını gerçekleştirebilme yetenekleriyle orantılıdır. Herkes eşit şekilde temel özgürlüklere sahip olmalıdır. Kişinin gelir durumuna, yetkisine, zenginliğine göre değişen, özgürlüğün kendisi değil, değeri (yani katma değeridir, B.C.). Özgürlükler aynı olmakla birlikte bazı kişiler hedeflerine ulaşmak için daha önemli araçlardan yararlanabilir. Geri durumda olanları telafi etmek için ise yukarıda ifade edilen Farklılık İlkesine başvurulacaktır. Görüldüğü gibi, Rawls özgürlükle eşitliği uzlaştırmayı amaçlayan iki unsurlu bir özgürlük yapısı inşa etmektedir.⁴³

Bu felsefe çok soyuttur ve hazmı kolay değildir. Rawls'un ilkeleri gerçek dünyaya uygulandığında bazı empirik sorunlar ortaya çıkmaktadır.

Mesela, Rawls'un belirttiği bireysel otonominin tanınmasını da içeren temel medenî ve siyasî hakları ele alalım. Bu haklarla ilgili talepler negatif taleplerdir. Yani temel özgürlüklerin bireyler tarafından eşit bir şekilde paylaşılmasına müdahale edilmemesi talep edilmektedir. Rawls'un adalet ilkesi

⁴¹ Aynı eser. Burada bahsedilen tasarruf ilkesi paylaşım sırasında mevcut nesle getirilen bir sınırlamadır ki bu sayede halihazırda en az avantajlı konumda olanların gelecek nesillerinin yaşam standardını iyileştirmek hedeflenmektedir.

⁴² Aynı eser, § 11, s. 63.

⁴³ s. 204.

bu özgürlüklerin tüm yurttaşlar tarafından eşit olarak paylaşılmasını gerektirir. (Aslında uluslararası hukukta olduğu gibi modern faydacı, eşitlikçi ve doğal hukukçu teoriler bu konuda görüş birliğine sahiptir.) Ayrıca empirik gruplandırmalar da zor değildir. Bu özgürlüklerin tüm bireyler tarafından paylaşılması herhangi bir bireyin payını azaltmayacağı gibi başka değerlerle çatışma ihtimali de yoktur. Bu nedenle bir haklar sistemi kurarken, herhangi bir bireye eşitsiz davrananlara yüksek bir yaptırım öngörülmesi uygundur.

Ancak gerçek hayatta özgürlükler ile kamu düzeni, kamu güvenliği ve ya sağlığı gibi diğer çıkarlar arasında çatışmalar çıkabilecektir. Bu çatışmayı çözmek için Rawls, bir uzlaşma ilkesi önermektedir. Bu ilkeye göre, herkes tarafından kabul edilebilir muhakeme metodlarıyla, sınırsız özgürlüklerin genel olarak herkes için zararlı sonuçlara neden olacağı açık olarak ortaya çıkarsa, temel özgürlükler sınırlanabilir. Bu Uzlaşma İlkesi, aslında bir ortak yarar ilkesidir. Kısaca, bir temel özgürlük ancak bir bütün olarak temel özgürlükler sisteminin yararına olacak şekilde sınırlanabilir.*

Rawls'un İkinci İlkesi ile ilgili sorunlar daha karmaşıktır. Burada, Rawls dağıtıcı adaletin şartı olarak adil bir fırsat eşitliğini görmektedir. Ayrımcılığın yasaklanması bağlamında fırsat eşitliğini yasal metinlere koymak kolaydır ve pek çok ulusal anayasalar ve uluslararası insan hakları sözleşmeleri cinsiyet, ırk, din, ve ulusal kökene dayalı ayrımcılığı yasaklayan hükümler içermektedir. Bununla birlikte empirik olarak biliyoruz ki fırsatların eşitliği yeterli değildir, başlatılan bir faaliyetin devamının şartları da önemlidir ve bu şartlar da toplum tarafından şekillendirilmektedir.

Mesela, ayrımcılık ve az gelişmişlik koşulları altında büyüyen birisinin, toplumun üst kesiminden gelen ve iyi bir ilk ve orta öğrenim görmüş birisine göre üniversiteye girme şansı daha azdır. Bu nedenle fırsat eşitliğini sağlamak için eşit olmayan başlangıç koşullarının değiştirilmesi gerekir. Fakat diğerlerinin de imkânları korunmalıdır. O nedenle amaç bir taraftan eşitsiz koşullarla başlayanların bu dezavantajlarını ortadan kaldırırken, diğerlerine zarar vermemektir. Bir kimsenin sosyal yardımlar, özel kurslar, kotalar gibi imkânlardan ne derece yararlanacağı, toplumun fırsatları eşitlemeyi ne kadar zorunlu gördüğüne bağlıdır. Bu noktada eşitlikçi yaklaşımla faydacı yaklaşım büyük ölçüde farklılaşacaktır. Bazı demokratik ülkelerde azınlıklara yönelik destek programları faydacı itirazlarla karşılaşmıştır. Elbette görüş farklarını ortadan kaldırmak kolay değildir, fakat etik kaygıların anlaşılması farklı görüşlerin nasıl uzlaştırılabileceği üzerinde yoğunlaşmaya imkân verir.

* Çevirenin Notu : *A Theory of Justice*'in ilk baskısında yer alan bu görüşler özellikle Hart gibi yazarlar tarafından faydacı olmakla eleştirilmiştir. Rawls bu eleştirileri dikkate alarak kitabın 1999 yılında yayınlanan gözden geçirilmiş baskısında bu görüşlerinde bazı değişiklikler yapmıştır. Okurlara bu nedenle Rawls'ın bu konudaki görüşleri için gözden geçirilmiş baskıya bakmaları önerilir.

Rawls'un ikinci ilkesinden çıkan, ekonomik çıkarların eşit dağıtılması konusunda ise çok daha zor sorunlar ortaya çıkacaktır, çünkü toplumdaki geleneksel çok daha ağır talepler içermektedir. Ekonomik çıkarlar deyince bedava eğitim, yaşlılara, özürllülere yardım edilmesi, sosyal güvenlik gibi makul taleplerden, refahın yeniden dağıtılması talebine kadar geniş bir yelpaze aklı gelmektedir. Elbette bu tür talepler devletin sadece negatif sınırlanmasıyla (müdahale etmemesiyle) elde edilemez; devletin dağıtıma müdahalesini gerektirir.

Fakat dağıtım sistemine 'ne kadar' müdahale uygundur ve bu müdahale 'hangi meşru amaçlara ulaşmak için' yapılmalıdır? Hem bireyin refahı hem de toplumun ortak yararını düşünen, makul ve ahlâklı kişiler, toplumun alt katmanlarındaki bazı kişilerin ekonomik ihtiyaçlarının karşılanması yönündeki güçlü taleplerin, ekonomik olarak üst katmanlarda olanlara daha fazla yarar sağlayacak programlara tercih edilmesini kabul edebilirler.⁴⁴ Bir kimsenin ahlâk felsefesine yaklaşımı onun eşitlikçi amaçlar için ne kadar fedakârlıkta bulunmak isteyeceğini de etkileyecektir. Rawls'un farklılık ilkesi buna ilişkindir. Fakat bir kimse ekonomik çıkarların eşit dağıtılması taleplerini kabul etse bile, bu taleplerin ne derece özgürlük ya da toplam kamusal yarar gibi diğer değerlere üstün tutulacağına, değerler spektrumunda çizginin nerede çizilmesi gerektiğine karar vermesi gerekir. Herhangi spesifik bir toplumda 'Fark İlkesi'nin izin verdiği eşitsizlik, kaynakların ve çıkarların öyle bir dağıtımı ile sonuçlanabilir ki; bu toplumun en alt katmanlarındakilerin minimum taleplerini karşılamaktan uzak olabilir ya da toplumun en üst kesimleri tarafından kabul edilemez bulunabilir.

Rawls'un teorisi uluslararası bağlamda dağıtıcı adaletle ilgili olarak daha karmaşık ahlâkî sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Mesela, pek çok gelişmekte olan ülke ekonomik bakımdan dezavantajlı durumdadır ve bunların dezavantajları ancak gelişmiş ülkeler tarafından önemli oranda teknoloji ve kaynak transferi yapılarak giderilebilir. Ancak bu eşitsizliklerin kaynağının ne olduğuna ilişkin yaklaşım, eşitsizliğin nasıl giderilmesi gerektiği konusunda verilecek cevabı da belirleyecektir.

Gelişmekte olan ülkelerin çektikleri sıkıntıların kaynağı olarak ileri sürülen nedenlerden birisi gelişmiş ülkelerin buralara uyguladıkları sömürgecilik, emperyalizm, ırkçılık politikalarıdır. Eğer gelişmiş ülkeler bu iddiayı kabul ederlerse, ahlâken çözüm zarar verenin verdiği zararı tazmin etmesi ya da en azından önemli bir katkıda bulunmasıdır. Fakat eğer bu suçlama (adil olmadığı, çok eski olduğu veya belirsiz olduğu gibi bir nedenle) reddedilirse verilecek ahlâkî cevap da farklı olacaktır. Gelişmiş ülkeler hâlâ uluslararası ekonomik eşitsizlikleri azaltmak için yardım etmeye gönüllü olabilirler, fakat

⁴⁴ Bu mülâhaza içinde, düşük gelirlilere destek olmak amacıyla yüksek gelirlilerden yüksek oranda vergi alınması fikrine karşı çıkmak güçtür.

böyle bir sorumluluğu üstlenme nedenleri suçluluk duygusu ya da verilen zararın tazmin edilmesi değil, pazarların geliştirilmesi, işbirliğinin artırılması, gerilimlerin düşürülmesi gibi faydacı bir hesap olabilir. Ne var ki faydacı hesap herhangi esaslı bir yeniden dağıtım meşruiyet sağlamaz. Ya da yardım etme niyeti Rawls'un 'fark ilkesi'nin belirttiği gibi adil bir dünya düzeni kurma ahlâkî ödevinin bir tezahürü olabilir. Fakat burada Rawls'cu bir yaklaşım yardımları bazı şartlara tâbi tutabilir. Mesela, bağışta bulunacak ülkeler bağışta buldukları ülkeden kendi adalet anlayışlarının bir sonucu olarak daha adil bir uluslararası düzene ulaşabilmek için bazı temel siyasî hakları ve özgürlükleri güvence altına almalarını isteyebilirler.⁴⁵

Elbette bu konular bir de reel politik kaygılarla kesiştiğinde çok daha karmaşıklaşmaktadır. Ancak bu kısa inceleme bile ulusal ya da uluslararası düzeyde sosyal ve ekonomik haklar meselesinin ahlâk felsefesinden bağımsız düşünülmeceğini göstermektedir.

Rawls'un teorisini eleştirenler, bu teorinin esas olarak modern demokrasi kurumlarını devlet düzeyinde desteklemeyi amaçladığını belirtmektedir. Bu doğru olsa bile, teorinin ahlâkî değerini ortadan kaldırmayacağı gibi, uluslararası boyutunu da etkilemez.⁴⁶

Aslında Rawls'un teorisi sadece devlet için model olarak tasarlanmış olsa bile, bu teorinin uygulanması adil bir uluslararası düzen kurulmasına yardımcı olabilir. Çünkü gerçek dünyada devletler ancak ilk olarak kendi temel kurumlarını ve ikinci olarak da bireylerin hak ve ödevlerini güvenceye aldıktan sonra uluslararası adalet sorunlarıyla ilgilenebilirler. Rawls'un ahlâkî ilkeleri eğer bir devlet bünyesinde bireyler için adil bir ortam sağlayabilirse bu başarı sözkonusu devletin insan haklarına olan bağlılığın uluslararası alana yansımalarıyla uluslararası alanda da etkili olabilir. Bu bağlamda uluslararası dünya düzeni onu oluşturan devletlerin toplamından başka bir şey değildir. Bu nedenle eğer Rawls'un ahlâkî teorisi çeşitli devletlerde adaletin yerel düzeyde gerçekleştirilmesine katkıda bulunabilirse, uluslararası düzeydeki insan hakları mevzuatı da bir şekilde amacına ulaşmış olacaktır.

Rawls'un kendisi, modelinin uluslararası alanda da uygulanabileceğini düşünmektedir. Burada orijinal pozisyon devletlere uyarlanacak, sözleşmenin

⁴⁵ Felix E. Oppenheim, *The Place of Morality in Foreign Policy*, 1991. (4 Temmuz 1980'de Brüksel'de toplanan yirmidört sanayileşmiş ülkenin bazı kriterlere göre az gelişmiş ülkelere yardım etme konusunda aldıkları kararı tartışmaktadır. Bu kriterlerin başında hukuk devletinin ve insan haklarına saygının geliştirilmesi gelmektedir.) Başka bir şart da bu yardımların, alan devletler tarafından sosyal adaletin geliştirilmesi amacıyla, yani bu ülkelerdeki fakirlere yardım etmek için kullanılmasıdır.

⁴⁶ Bakınız : John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures*, 1980. Rawls'un sonraki çalışmaları onun Adalet Teorisinin etkisini ve değerini azaltmamıştır.

tarafı ise devletlerin temsilcileri olacaktır. Bu taraflar hep birlikte bir dünya düzeninin temel ilkelerini tespit edeceklerdir. Fakat M. Franck'ın da dediği gibi, sözleşmenin tarafları devlet temsilcileri olduğunda iş değişir, bu temsilciler adil devletlerin temsilcileri değilse insan haklarını güvence altına alan ahlâk ilkelerinden yana tavır alacaklarını beklemek yanlış olur.⁴⁷ Rawls'un teorisinin uluslararası düzeydeki etkileri konusu daha fazla araştırılması gereken bir konudur. Fakat her halükârda Rawls'un insanın otonom doğasının temeli olan eşitlik ve özgürlük ilkelerinin açık bir toplumda nasıl gerçekleştirilebileceğini gösteren modeli dünya üzerinde haksızlıklar, fakirlik ve baskı altında yaşayan ve medenî, siyâsî, sosyal ve ekonomik haklarından mahrum bırakılmış geniş kesimlerin durumunu sorgulamakta bir ölçü olabilir.

Rawls'un hayli karmaşık yeni-Kantçı teorisi ve bunun eleştirel analizini yapan pek çok çalışma birkaç sayfada anlatılamaz.⁴⁸ Ama kısa bir analiz bile bu teorisinin katılımcı bir demokraside insan hakları temelinde bir siyasal sisteme ahlâkî meşruiyet sağlamadaki önemli rolünü ortaya koymaya yetmiştir. Rawls, bir yandan eşitlikçilikle, minimal devletçilik (devletin müdahale etmemesini savunan siyasal teori) arasındaki, diğer yandan avantajlı konumdakilerin özgürlük isteği ile daha az avantajlı konumdakilerin eşitlik isteği arasındaki gerilimlere karşı bir uzlaşma yolu ortaya koymaktadır.⁴⁹ Onun teorisi hem avantajlı hem de dezavantajlı konumdakiler için özgürlüğü ve özgürlüğün değerini maksimize etmektedir. Rawls'un tezlerinin uluslararası insan hakları sözleşmelerinde yer alan insan hakları konusundaki konsensus ve bu konuda bir sosyal sözleşme konusunda pek çok devletin uzlaşmasıyla bir şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Rawls'un teorisi bir anayasal demokrasinin kurulmasını ve insan haklarının evrenselliğinin kabulünü desteklemektedir.

C. Adaletsizliğe Karşı Bir Tepki Olarak Haklar

Profesör Edmund Cahn'ın teorisi günümüzde insan hakları aktivistleri dışında eski etkisini yitirmiş olmakla birlikte, onun adalet teorisinden de kısaca

⁴⁷ Thomas M.; Franck, *The Power of Legitimacy Among Nations*, 1990, s. 213-233, 285 n. 8.

⁴⁸ Rawls'un teorisinin lehinde ve aleyhinde pek çok kitap yayınlanmıştır. Mesela bkz. Thomas M. Scanlon, Jr., *Rawls' Theory of Justice*, 121 U. Pa. L.Rev.1020 (1973); Robert Wolff, *Understanding Rawls* (1977); Norman Daniels (ed.) *Reading Rawls* (1975); Michael J. Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice* (1982); Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (1989); Bunların arasında en iyisi, Chandran Kukathas & Phillip Petit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (1990); ve mükemmel bir derleme, Shlomo Avineri & Avner de-Shalit (eds.) *Communitarianism and Individualism* (1992).

⁴⁹ Rawls'un teorisi Robert Nozick'in teorisi ile tezat içindedir. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974, s. 321-322. Nozick'in « özgürlükçü kapitalizmi » klasik laissez-faire teorisinin radikal bir şekilde genişletilmiş halidir. Bakınız : Jerome Shestack, *The Jurisprudence of Human Rights*, in *International Human Rights*, editör Theodor Meron, 1983.

bahsetmekte yarar vardır. Cahn'a göre, haklara ve normlara kaynaklık edecek adaletle ilgili evrensel a priori gerçekler varsa da adaletle emredici boyutundan değil negatif tarafından bakmak daha iyidir.⁵⁰ Yani adaletin soyut tanımını yapmak yerine deneyimlerimizden ve gözlemlerimizden yola çıkarak adaletsizliği tanımlamak daha kolaydır. Adaleti ideal bir durum olarak ele alırsak (Rawls'ta olduğu gibi), sadece düşünce aleminde kalan, gerçekle ilgisiz çözümler üretebiliriz.⁵¹ Oysa gerçek ya da hayal edilmiş bir adaletsizliğe karşı verilen tepki ise çok daha somut ve canlıdır ve insanlarda infial ve öfkeye neden olur. O nedenle Cahn'a göre 'adalet, adaletsizlik hissini veren etkeni önlemek veya ortadan kaldırmak için girişilen aktif süreç anlamına gelir.'⁵² Adaletsizliğe neden olduğu düşünülen durumların incelenmesi bize adaletin ne olduğunu gösterir.

Yanlış düzeltme ihtiyacı gerçekten de adaletsizliğe karşı harekete geçirme gücüne sahiptir. Pratik başlangıç noktası bireyleri duygusal olarak harekete geçmeye zorlayan bir ihtiyacı giderme ya da güvensizliği veya tehdidi ortadan kaldırma güdüsü olabilir. Bu yaklaşımın çeşitli insan hakları suistimallerine karşı harekete geçilmesi taraftarı olan insan hakları savunucuları tarafından destek bulması normaldir. Ancak, örneğin sosyal adaletle ilgili olarak, neyin adaletsizlik olduğu konusunda fikir birliği olmadığından Cahn'ın teorisinin uygulanabilirliği zayıflamaktadır. Burada Rawls, Ackerman veya Gewirth'in⁵³ yaptıkları gibi konuyu genel ve kapsamlı bir çerçevede ele almak gerekir. Ama yine de Cahn'ın fikirleri faydalıdır; çünkü sonuçta toplum, sadece bireylerinin uğrunda mücadele etmeye değer bulduğu hakları güvence altına alacaktır.

D. İnsan Onuru Temelinde Haklar

Bir kısım insan hakları teorisyenleri, değer-politikası merkezli bir yaklaşım benimseyerek, insan hakları normlarını insan onurunun korunması ile izah etmeyi önermişlerdir.⁵⁴ Bazı din felsefecileri onur sahibi olmayı insanın kut-

⁵⁰ Edmond Cahn, *The Sense of Injustice*, 1949.

⁵¹ *A.g.e.*, s. 13.

⁵² *A.g. e.*, S. 13-14.

⁵³ Etkili bir yeni-Kantçı filozof olan Alan Gewirth'in teorisi incelenmeye değer. Gewirth, ahlâkî bir muhakeme ile bir bireyin, kendi öznel amaçlarını bir yana bırakarak ve aynı hakların tüm diğer bireylere de verilmesi şartıyla kendi rasyonel otonomisi için hangi temel-köksel hakları (generic rights) talep edeceğini tesbit edebileceğini düşünmektedir. Bu hakları özgürlük ve iyilik (well-being) olarak belirlemekte ve bunlara temel/köksel (generic) haklar demektedir. Gewirth ahlâkî teorisini "generic consistency- temel/köksel tutarlılık": "başkalarının ve kendinin köksel haklarına uygun davranma" ilkesine dayandırmaktadır. Bu köksel haklardan tam bir medenî, siyasî, kültürel ve sosyal haklar sistemi türetilmektedir. Alan Gewirth, *Reason and Morality*, 1978.

⁵⁴ Myres S. McDougal et al., *Human Rights and World Public Order*, 1980.

sallığının bir gereği olarak düşündüklerinden kapsamlı bir haklar sisteminin bu kavramdan türetilbileceğini savunmuştur. Teorinin seküler bazda temsilcilerinin başında McDougal, Lasswell ve Chen gelmektedir.

McDougal, Lasswell ve Chen insan hakları konusundaki isteklerin aslında bu hakların temelindeki değerleri paylaşmaya ve toplumun değer sürecine katılmaya yönelik istekler olduğunu düşünmektedir. İnsan onuru ana başlığı altında ele alınabilecek değerler şunlardır : 1) Saygı, 2) Güç, 3) Aydınlanma, 4) İyilik (iyi hal), 5) Sağlık, 6) Yetenek, 7)Sevgi, 8) Dürüstlük. Bu yazarlar insan onurunun bu sekiz değerini tatmin edecek geniş bir talepler listesi ve bu değerlerin göz ardı edildiği pek çok durum ortaya koymuştur. Yazarlar insan onuruna yönelik talepler ile bu taleplerin karşılanması arasında büyük bir orantısızlık bulmaktadır. Bu orantısızlığın nedeni nüfus, kaynaklar ve kurumsal düzenlemeler gibi çevresel faktörler⁵⁵ ve insan onuru değerlerinin temsil edildiği ortak yararı hiçe sayan kısa vadeli çıkarların peşinde koşmak gibi diğer faktörlerdir.⁵⁶ Nihai hedef, onlara göre, değerlerin demokratik bir şekilde paylaşıldığı, kaynakların maksimum seviyede kullanıldığı, insan onurunun sosyal politikanın en önemli hedefi olduğu bir dünya toplumdur. Yazarlar kendi yaklaşımlarını politika-eksenli olarak tanımlamakla birlikte, insan onurunu diğer tüm değerleri şekillendiren ve onları kapsayan bir üst değer olarak görmeleri, bu yaklaşımı doğal haklar teorisine yaklaştırmaktadır.

Bu yaklaşım, Batı eksenli bir düşünce olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Aslında öyledir, ama bu onun yanlış olduğu anlamına gelmez. Esas üzerinde durulması gereken ise sistemlerinin uygulanmasının zorluğuna ilişkin eleştiridir. Ortaya koydukları talepler listesi çok uzundur; talepler arasında herhangi bir hiyerarşik sıra mevcut değildir; önemli ve önemsiz talepler iç içe geçmiş durumdadır; gerçeklerden uzak, ütopyik bir yanı vardır. Bununla beraber, insan onuru gibi insanların üzerinde ittifak edeceği bir temel değerden yola çıkarak nasıl bir haklar manzumesi üretilebileceğini göstermesi bakımından anlamlı bir teoridir. Onların ortaya koyduğu formül ile hemfikir olunmasa bile, onların açtığı yoldan ilerleyerek daha basit ve kullanışlı bir formül üretilebilir.

G. Eşit Saygı ve İlgi Temelinde Haklar

Modern teorisyenlerin önemli bir özelliği değişik insan hakları teorilerini uzlaştırma çabalarıdır. Bunlardan en önemlisi, doğal hukuk ile faydacı okulu uzlaştırmaya çalışan Ronald Dworkin'dir.⁵⁷ Dworkin şu siyasal ahlâk önermesinden yola çıkmaktadır; 'devletler tüm yurttaşlarına eşit ilgi ve saygı ile

⁵⁵ *A.g.e.*, s. 38.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 45.

⁵⁷ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 1977. ayrıca bkz. Jules L. Coleman, *Truth and Objectivity in Law*, 1 *Legal Theory* 33, 51 (1995) (Dworkin'in toplumun değeri ile baş edebilmek için *Taking Rights Seriously*'yi yazdığı 1977 ile *Law's Empire*'i yazdığı 1986 arasında fikirlerinin değiştiğini ileri sürmektedir.)

muamele etmelidir'. Bu ilkenin yokluğunda, haklara ve taleplere ilişkin hiçbir söylemin geçerli bir temeli olamaz.

Dworkin daha sonra faydacı teorinin « herkes bir kişi sayılabilir ama kimse bir kişiden fazla sayılamaz »⁵⁸ şeklindeki ilkesinin eşitlikçi niteliğini esas alır. Bu ilkedен hareketle devletin sosyal refahı geliştirmek amacıyla geniş müdahalelerde bulunabileceğini söylemektedir.

Dworkin genel bir özgürlük hakkının anlamsız olduğuna inanır. Fakat, ifade özgürlüğü, ibadet özgürlüğü, dernekleşme özgürlüğü, kişi özgürlüğü ve cinsel özgürlük gibi belli hakların devlet müdahalesine karşı özel olarak korunması gerektiğini düşünmektedir. Bu, burada sayılan özgürlüklerin özel bir doğal veya içeriksel önemi olmasından değil bu özgürlüklerin bazı şekli engellerle karşılaşma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Bu tehlike şudur; eğer bu özgürlükler faydacı hesaplarla karşı karşıya bırakılırsa, yani tek ölçü olarak genel yarar hesabı dikkate alınır, denge bu hakların sınırlandırılmasından yana kayabilir.

Niçin böyle bir tehlike vardır? Dworkin'e göre tercihler tamamen faydacı kaygılarla yapılırdı herkes kendisi için özgürlükleri tercih eder ve böylece faydacı bir hesapla özgürlükler korunabilirdi. Fakat özgürlüklere ilişkin tercihler ne salt faydacı hesaplarla yapılmakta, ne de salt olarak bireysel isteklerin tatmini anlamına geldiği için özgürlüklere hem kendisi hem de başkaları için eşit saygı gösterilmektedir. Çünkü, başkaları hakkındaki önyargılar veya ayrımcılık gibi diğer bireylere eşit olarak davranmamaktan kaynaklanan dışsal etkenler devreye girmekte ve bireyler kendisi için istediklerini başkaları için isteyememektedir. Bu etkenler, bireylerin başkalarına özgürlük tanınmasına karşı çıkmalarına neden olarak faydacılığı zaafa uğratmaktadır.

Bu tür dışsal tercihlere karşı korunması gereken özgürlüklere ayrıcalıklı bir statü tanımak gerekir. Bu şekilde, toplum yurttaşların eşit ilgi ve saygı görme hakkını koruyabilir, çünkü ancak bu şekilde « demokrasinin ortaya çıkarttığı tercihlerin dışsal unsurlarının etkisinde alınan kararlar yasaklanmaktadır. »⁵⁹

Teori çekicidir, çünkü Dworkin (Rawls gibi, fakat farklı bir yolla) eşitlik ile özgürlük arasındaki gerilimi azaltmaktadır. Ama bunu, genel bir özgürlük hakkı tanıyarak değil (çünkü bu gerilimi daha da artırabilirdi), devletin tüm bireylere eşit davranma yükümlülüğünü ihlâl etmesine engel olmak için toplumun koruması gereken temel özgürlükleri belirleyerek yapmaktadır.

Dworkin'in teorisi ontolojik bir tercih yapmaksızın doğal haklar teorisinin avantajlarını, temel haklardan taviz vermeksizin de faydacı teorinin avantajlarını koruyor gibi gözükmektedir. Bu nedenle, Dworkin'in görkemli evreni, felsefî

⁵⁸ Bu ilkenin siyasal sonucu katılımcı demokrasidir.

⁵⁹ Dworkin, *a.g.e.*, s. 180.

düşüncenin iki büyük gezegenini kapsıyor gibi durmaktadır. Ayrıca Dworkin'in teorisi özgürlük ve eşitliğin çatışan boyutlarından ziyade etkileşen boyutlarına vurgu yaptığı için de değerlidir. Bu aşamada bir kimse Dworkin'in analizinden tam anlamıyla tatmin olmamış olsa bile, bu uzlaştırmacı yaklaşımın katılımcı bir demokrasinin kurumlarında işleyebileceği yönünde hislere sahip olabilir.

H. (Evrenselciliğe Karşı) Kültürel Rölativizm Temelinde Haklar

İnsan haklarını kültürel rölativizm açısından ele alanlarla evrenselci ve birey-ci temelde ele alanlar arasındaki çatışma, insan haklarının ahlâkî temelleri üzerinde etkili olmaktadır. Bu çatışma bizi çağdaş insan hakları politikası gir-dabına atmaktadır.

Uluslararası hukukun insan hakları standartlarına sırt çevirmek için kul-lanılan bir argüman olarak kültürel rölativizmin ahlâkî geçerliliği yoktur. An-cak BM organlarında bile bir felsefî argüman olarak tartışıldığı için burada ele alınmalıdır.

Kültürel rölativizm, esas olarak ahlâkî rölativizm teorisiyle temellendirilen antropolojik ve sosyolojik bir kavramdır. Buna göre, kültürler öylesine geniş ve çeşitli tercihler, ahlâklar, gerekçeler ve değerlendirmeler içermektedir ki, hiçbir insan hakları ilkesinin evrensel olarak mutlak doğru ve her zaman ve her yerde tanınması gerektiği iddia edilemez. Günümüzde ahlâkî rölativizm modern felsefede pek etkili olmamakla birlikte, kültürel rölativizm insan hak-larının evrenselliği fikrine karşı sıkça kullanılan bir argümandır.

Kavramın en katı haliyle kültürel rölativistler⁶⁰ insan haklarının mutlak olmadığını, yani insanların davranışları yargılarken kullandıkları ilkelerin i-çinde yetiştikleri topluma göre farklılık göstereceğini, kültürler arasında son-suz farklılıklar olduğunu ve kültürlerin tamamının ahlâk felsefesi açısından eşit değerde olduğunu iddia ederler.⁶¹ Felsefî bir değerlendirmeye tâbi tutmak gerekirse, rölativistler kültürel değerlere göre belirleneceğinden 'hakikatin zaman ve yere bağlı olduğunu' söylerler.⁶² Rölativizm böylece insan hakları uygulamalarının değerini ölçeceğimiz mihenk taşıını değiştirmektedir.

⁶⁰ Bu terim geniş bir rölativist teoriler yelpazesini ifade etmektedir (kültürel, etik, partikülarist ve ahlâkçı) Değişik rölativist teoriler arasında ciddi farklar vardır.

⁶¹ Bkz. Rhoda E. Howard, *Human Rights and Search for Community* (1995); Rhoda E. Howard, *Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community*, 15 Hum. Rts. Q. 315 (1993); Rhoda E. Howard, *Dignity, Community and Human Rights*, in Abdullahi Ahmed An-Naim (ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus* (1995) ('kültürel rölativistlerin' sadece bir tek evrensel ilke vardır o da kişilerin kendi gruplarının ilkelerine göre davranmalarıdır, diyerek nasıl 'kültürel mutlakiyetçiler' haline geldiklerini açıklamaktadır.

⁶² Tartışmanın temelinde Hegel'deki moralitât (evrensel ve soyut ahlâk)-sittlichkeit (belli bir toplumun etik ilkeri) ayrımı yatmaktadır.

Temel hakların kültürel değerlerin ışığında ihmal edilebileceğini ya da değiştirilebileceğini önermek, insan doğasının otonom bireyselliğini temsil eden evrensel insan hakları sisteminin meşruluk temellerine bir meydan okumadır.

Kültürel rölativizmin kaynakları nelerdir? Bu, gerçekten bir felsefe midir? Uluslararası insan hakları bağlamında kültürel rölativizm nasıl değerlendirilmelidir?⁶³

Kültürel rölativizmin temeli olan ahlâkî rölativizmin kökenleri, « insan her şeyin ölçüsüdür » diyen antik Yunan filozofu Protagoras'a dayandırılır. Eflatun Protagoras'ın tezini toplum açısından ele alarak her şeyin ölçüsünün toplum olduğunu söylemiştir, böylece de kavramı önemli ölçüde tahrip etmiştir. Protagoras'ın görüşü onsekizinci yüzyıl sonunda Gottfried von Herder'e kadar pek rağbet görmemiştir. Herder, Aydınlanma Devrinin evrenselciliğinden ayrılarak her ulusun kendine ait bir oluş biçimi olduğunu, ve sadece bölgesel ve şartlara bağımlı ilkelerin var olduğunu söylemiştir. Evrensel değerleri reddederek *Volkgeist* 'halkın ruhu' kavramını icat etmiştir. Herder'in görüşleri, 'kültür' kavramı altında yerel geleneklerin ve yargıların toplamını kapsayan Alman romantizmini ve Fransız karşı devrimci yazarları etkilemiştir.

Volkgeist kavramı ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başlarında zaman zaman Avrupa siyaseti bağlamında aydınlanma felsefesinin evrenselci değerlerine karşı aşırı milliyetçilerin bir iddiası olarak gündeme gelmiştir. Zamanla, Pan-Germanizmin yükselişiyle kültür kavramı kökler mitine indirgenmiştir. *Volkgeist* kavramı Nazi döneminde katı, totaliter potansiyelini açığa çıkarmış ve gerçekleştirmiştir.⁶⁴

Ondokuzuncu yüzyılda, sömürgecilik döneminde, Batı'nın üstünlüğü hisleriyle dolu pek çok antropolog, diğer kültürleri 'yerel', 'ilkel', 'vahşi' gibi kavramlarla tanımlayarak Batı dışı kültürlerle aşağı bir statü atfetmişlerdir. İkinci dünya savaşı sonrasında hatalarını itiraf eden Batılı antropolog ve sosyologlar sömürgeciliğe karşı kültürel rölativizm kavramına sarıldılar. Sömürenlerin üstünlüğü fikrinden beslenen sömürgecilikle mücadele edebilmek için Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss ve onun okulundan başka antropologlar tüm kültürlerin ayrı ve bağımsız değeri olduğunu iddia ederek Batının kendi kültürünü dünyanın geri kalanına yaymaktan vazgeçmesi gerektiğini söylemiştir. Elbette sömürgecilerin bağımsızlaşma amacını ortaya

⁶⁶ Rölativistlerin karşılaştıkları basit ve temel bir ikilemden söz edilmelidir. Rölativistler bütün kültürlerin geçerli olduğunu ve hiçbirinin mutlak doğru ya da yanlış olmadığını kabul ederler. Evrenselciler ise kendi ilkelerinin mutlak doğru olduğunu savunurlar. Eğer bu evrenselci tez yanlışsa rölativistler de yanlış demektir. Eğer evrenselci tez doğruysa rölativistler gene yanlışmıştır. Kendi kendini yanlışlayan bir teorinin kabul edilebilirliği oldukça şüphelidir.

koymak değerlidir, ancak sosyolog ve antropologlar daha ileri giderek kültürel rölativizme ahlâkî yada etik bir değer atfettiler. Diğer kültürlerin Batı emperyalizmi tarafından çalınan onurunu iade etmek için, bütün kültürlerin eşit ahlâkî değere sahip olduğunu ve evrensel değerlerin (evrensel insan hakları gibi) öldüğünü iddia ettiler.⁶⁵

Yeni bağımsızlıklarına kavuşan devletlerde kültürel kimlik konusu oldukça ilgi çekmiştir. Batı emperyalizminden kurtulmada, kendi kültürel farklılıklarını ortaya koymada ve sömürgecilerin ayaklar altına aldıkları gururlarını geri kazanmada sömürülen toplumlara yardım etmiştir. Yeni bağımsızlıklarına kavuşan devletlerin kendi kültürel geleneklerini ulusal yaşamlarının bir parçası haline getirmek istemeleri ve bireyleri sosyal bir ruh altında birleşmeye zorlamaları makul görülebilir. Fakat bazı ülkelerde kültürel kimlik arayışları zararlı sonuçlar doğurdu. Kültürel kimlik arayışı sömürge yönetimlerine karşı bir direnç aracı olurken, daha sonra baskıcı bir politikaya dönüşerek siyasette bireylerin önemini azaltan ve homojenleşmeyi zorlayan bir unsur haline gelmiştir.

Bu çerçeveyi çizdikten sonra, bu makalede özellikle uluslararası insan hakları bağlamında kültürel rölativizmin özellikleri incelenecektir. Evrenselcilikle karşılaştırılırsa kültürel rölativizmin amaçları nelerdir? Hangi grupları savunmaktadır? Evrenselci bir ahlâkî felsefe, hukuk dışı ve sarsılmaz bir temel sağlayarak, her yerde özgürlük, eşitlik, adalet gibi evrensel insan haklarını koruyan ilkeleri savunur. Rölativizm ise farklı kültürel grupların üyelerince paylaşılan talepler ve değerler bütününe yansıttığı varsayılan kültürel farklılığı savunur. Fakat bireysel tercihlerle belirlenen ve toplumda birey için korunan talep ve değerler haklarla ilgili değil midir?⁶⁶

Evrenselcilikle rölativizm arasındaki zıtlık bu şekilde ortaya konulduğunda, aslında rölativizmin evrenselci yaklaşım karşısında felsefî olarak çok az şansı vardır. Ancak yine de rölativizm gerçek dünyada baskıcı yöneticiler elinde yaygın olarak kullanılıyor diye bu kadar kolay yabana atılamaz. Bas-

⁶⁷ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 1980, s. 83-84. Ayrıca Alison D. Renteln, *International Human Rights : Universalism versus Relativism*, 1990.

⁶⁸Kültürel özelliklerin gerçek mi yoksa fiktif mi olduğu konusunda gerçek şudur ki kültürel normlar değişik kişi ve gruplar tarafından farklı yorumlara ya da manipülasyonlara tâbi tutulurlar. Mesela, ondokuzuncu yüzyıl başı erkek şövenizmi kadının yerinin evi olduğu yargısını Victoria dönemi İngilteresinin bir kültürel özelliği haline getirmiştir. Bkz. Carlos Santiago Nino, *The Ethics of Human Rights*, 1991.

⁶⁹ Bkz. Howard, *Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community*, d.n. 61. s. 326-328. Rhoda Howard pek çok kültürel rölativistin geleneksel toplumları bireysel tercihlerin göz ardı edildiği ya da küçümsendiği mistik ya da toptancı bakış açısıyla sunma eğiliminde olduklarına işaret etmektedir. Yine de komüniteryen toplumlar değiştiğinden ekonomi ve politikada olduğu gibi kültüre de bireyci bir modelle yaklaşmaktadırlar. s. 329-32.

kıcı liderler çoğu zaman insan hakları normlarına aykırı uygulamalarını eleştirenlere karşı bu uygulamaların kendi toplumlarının kültüründe kabul gördüğünü söylemekte, dışarıdan gelen müdahaleleri yerel kültüre karşı Batı'nın kültürel emperyalizmi olarak değerlendirmektedirler. Böylece yöneticiler kültürel rölativist tezleri, ifade hürriyetinin kısıtlanması, kadınlara ikinci sınıf muamele yapılması, kadınların sünnet edilmesi, uzuvların kesilmesi gibi cezaların uygulanması, keyfi güç kullanılması gibi insan hakları ihlallerini meşrulaştırmak için kullanmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında, insan haklarının kültüre bağlı olduğu düşüncesinin "kültürel rölativizmin, tiranlara sunduğu bir hediye" olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Kültürel rölativistlerin tezleri eleştirilere dayanabilir mi? Dayanamayacağı birkaç aşamada gösterilebilir.

İlk olarak, John Finnis'in yetkin bir şekilde ortaya koyduğu gibi modern antropolojik literatürü inceleyen filozoflar rölativist yaklaşımın dayandığı temel varsayımın doğru olmadığını tesbit etmişlerdir:

Tüm insan toplulukları insan hayatına değer verirler; ...hiçbir toplumda makul bir gerekçe olmadan adam öldürmeye izin verilmez. Tüm toplumlarda bir şekilde ensest ilişkiler yasaklanmış, sınırsız ilişkilere ve tecavüze karşı muhalefet vardır ve cinsel ilişkiler konusunda bir düzen ve istikrar aranır. Tüm toplumlarda bir hakikat arayışı olduğu gibi, işbirliği, ortak çıkarlara bireysel çıkarlardan üstünlük verilmesi, bireylerin birbirlerine karşı ödevleri ve gruplar içinde adalet gibi değerlere üstünlük tanınmaktadır. Tüm toplumlar dostluğu bilir. Tüm toplumlarda bir 'benim' ve 'senin' anlayışı vardır. Tüm toplumlarda saygı gösterilmesi gereken insan üstü güçler ya da ilkelere ilgi vardır; çeşitli şekillerde din evrenseldir.⁶⁷

Tüm bunlar değer yargılarında ortaya çıkan temel ahlâkî gerekliliklerin evrenselliğini göstermektedir. Bu veriler ışığında işkenceye, köleliğe, keyfî uygulamalara karşı korunma, hukuk güvencesi ve seyahat özgürlüğü gibi temel hakların tanınması yönünde evrensel bir kültürel kabul olduğunu söylemek çok yanlış olmaz. Ayrıca otoriter rejimlerin kendi baskıcı uygulamalarını meşrulaştırmak için kültürel kimlik diye tanımladıkları uygulamaların demokratik yönetimlere geçildiğinde kültürel geleneklere dönüşmediği pek çok örnekte görülmüştür. Ayrıca yan yana yaşayan ve benzer kültürlere sahip olan ülkelerin bazılarında insan hakları ihlalleri yasaklanırken bazılarında ihlallerin

⁷⁰ Mesela, Birleşik Devletler'de insan hakları düzenlemelerine karşı olan Güneyliler bu düzenlemelerin güneyin hayat tarzına aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat bu yasaların yürürlüğe girmesiyle kısa sürede hayat tarzı ve Güney toplumunun kültürel değerleri değişmiştir.

⁷¹ Raz, not 27.

⁷² Richard Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, 1979.

teşvik edildiği görülmektedir. Bu nedenle ihlallerin çoğu toplumun kültürünün meşru görmesinden değil, otoriter yöneticilerden kaynaklanmaktadır.⁶⁸

Aslında en ateşli rölativistler bile baskıcı ve zorba uygulamaları reddetmekte ve en azından bazı hakların ve değerlerin mutlak olduğunu kabul etmektedirler. Bu baskının ve keyfî muamelenin kültürel değerler olmadığı ve kültürel rölativizm adına meşrulaştırılmayacağına kabulü anlamına gelmektedir. Kısacası tüm kültürlerin eşit derecede geçerli olduğunu söylemek doğru değildir; bazı kültürler saldırgan olmayan başka kültürlerle ahlâkî bakımdan denk kabul edilemeyecek, rasyonel temeli olmayan bazı kötü uygulamalar içermektedir.

İkinci olarak, rölativistler genellikle kültürel toplulukların niteliklerini yanlış algılamaktadır. Kültürel rölativistler kültüre statik, romantik bir bakış açısına sahiptir ve geleneksel toplumları, durağan, kültürel değişim dinamiklerinden ve tarihsel gelişmelerden etkilenmeyen bütüncül varlıklar olarak değerlendirmektedir.⁶⁹ Ne var ki bu yaklaşım, kültürün dinamizmini ihmal etmektedir. Çünkü kültür, üyelerine değişik gelişim olanakları sunmakta ve kendi normlarına verilen değişik bireysel tepkileri barındırmaktadır, fakat bu süreçte otantik meşru değerleri muhafaza etmektedir. Antropologlar kültürün esnek ve kendi çatısı altında değişik tercih olanakları barındırdığını kabul etmektedirler. Bir toplumun belli bir zamanda sahip olduğu değerleri tanımlamak hiçbir şekilde bu değerlerin o toplumun mevcut ve geçmiş nesillerinin hayatlarında sürekli ve statik bir faktör olduğunu ima etmemektedir.

Üçüncü olarak, içinde bulunduğumuz teknoloji ve iletişim çağında değişim dinamikleri hızlanmıştır. Bunun sonucu olarak da birçok kapalı toplum, bir kez bireyci değerlere muhatap oldu mu, bu değerleri kendi kültürlerine alma arayışlarına girmektedirler. Aslında bu değerler anlaşıldıktan sonra, bireyci yaklaşım her toplumu cezbetme gücüne sahiptir. Elbette bu değişim sürecinin başlaması için gerekli olan şart, insan haklarının yararlarının anlaşılabilmesi için, kültürler arasında serbest iletişim olmasıdır. Otoriter yöneticilerin bu iletişimi engelleme çabaları mânidardır; en azından kendi normatif pozisyonlarından emin olmadıklarını göstermektedir.

Dördüncü olarak, evrenselciler ve rölativistler arasındaki çekişmeyi kısmen de olsa anlamsız bulan başka bir yaklaşım daha vardır. Bu yaklaşım uluslararası hukukta meydana gelen değişimin takdirinden ibarettir. Teorisyenler tartışmaya devam ededursun, temel insan hakları ilkeleri, jus cogens, teamül hukuku veya sözleşmeler aracılığıyla uluslararası hukuka girerek, evrensel hale gelmiştir. Başka bir deyişle, insan haklarının hâkim hale gelmesiyle yani resmen evrensel hale gelmesiyle rölativist teori fiilen yenilgiye uğramıştır.

Rölativistler elbette, adaletsiz pozitif hukukun evrenselci teoriyi bağlamayacağı gibi, uluslararası hukukun da kendi tezlerini bağlamayacağını söy-

leyebilirler. Fakat bu iddia gene rölativist tezlerle çürütülebilir. Hukuk kendisine uyulması yönünde sosyal baskı oluşturur, hukuka uymak alışkanlık yaratır, alışkanlık gelenek üretir, gelenek kültürel değer haline gelir. Bu ne-denle hukukî standartlar, rölativistlerin savunduğu kültürel standartlara dönüşebilir. Elbette normal süreç teorinin hukuka dönüşmesidir, fakat tam aksine hukuk da bir toplumun kültürel değerlerini yaratabilir.⁷⁰ Her halükârda temel insan hakları sözleşmelerinin dünya çapında birçok ulus tarafından kabul edilmiş olması, en azından uygulamada olmasa bile yasal düzeyde evrenselciğin rölativizme karşı bir zaferi olarak değerlendirilmelidir.

Son olarak, rölativist teorinin somut sonuçlarından rahatsız olan bazı rölativist teorisyenler de aslında insan haklarının dünya düzeninde kabul görmesini istediklerini ifade etmekte, bununla birlikte insan haklarını savunmak için evrenselci teoriler dışında başka meşruluk temelleri aramaktadırlar.

Örneğin, Raz, hakları değerlere dayanan çıkarlar üzerinde inşa etmektedir.⁷¹ Richard Rorty, insan hakları aktivistlerinin akla ve teoriye değil, hislerine/tutkularına ve inançlarına güvenmeleri gerektiğini söylemektedir.⁷² Başka teorisyenler de başka iddialar öne sürmüşlerdir. Sonuçta, bireycilerin ve rölativistlerin farklı temellere dayanarak da olsa aynı politikaları önerip önermedikleri de bazı teorisyenler arasında tartışılmaktadır. Böylesi bir uzlaşmadan evrenselci tez hoşnut kalmasa da, insan haklarını savunanlar, iyi bir insanın kötülüğü yok etme ve insan haklarına geçerlilik kazandırma yönündeki ahlâkî tutkusundan memnuniyet duymalıdır. Eğer yeterli sayıda kişi bu ahlâkî tutkuyu hissederse, o zaman evrenselci hedefler gerçekleşmiş olacaktır.

Sonuç

Modern insan hakları teorilerini kısaca sunmaya çalıştığımız bu makalede konu hakkındaki ayrıntılı ve yıldırıcı literatürü saymayı bile bitiremedik ve konunun karışık noktalarına giremedik. İnsan hakları teorisi yeni felsefî ve bilimsel buluşlar ışığında daha da gelişecektir. Rawls, Ackerman, Coleman, Donagan, Donnely, Dworkin, Finnis, Gewirth, Heller, Howard, Michelman, Nagel, Nino, Nozick, Raz, Richards, Rorty, Summer ve başka milletlerden ve değişik alt yapılardan gelen diğer teorisyenler bu konuda katkıda bulunmaya, teorilerini ulusal ve uluslararası şartları da dikkate alarak geliştirmeye devam etmektedirler. Teori analizinin özelliği şüpheleri vurgulamak ve sorunları ortaya koymaktır. Alan hareketli, yeni görüşler için potansiyel geniştir.

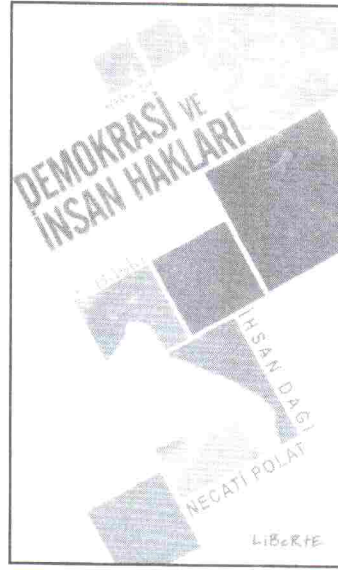
Uzun zaman önce Hume, insanogluna genellenebilecek türden görüşlere temel teşkil edecek bir ahlâkî düşüncenin ne gibi bir gücü olacağını sormuştu. Günümüzde uluslararası insan hakları hukuku ile uygulama arasındaki uçurum dikkate alındığında bu sorunun hâlâ anlamını koruduğu görülmektedir. Daha umut verici soru ise felsefî düşüncenin (ahlâkî muhakemenin), ahlâkî

ilkelerle uygulama arasındaki uçurumu azaltıp azaltmayacağıdır. Umulur ki bu tartışma, ortaya koyduğu tüm sorularla birlikte, insancıl bir toplum arayışının akılcı ve anlamlı bir arayış olduğuna inancı artıracaktır.

Çevirenler: Ali Rıza Çoban - Bilal Canatan

Herkes İçin Demokrasi ve İnsan Hakları

İhsan Dağı - Necati Polat



Demokrasi ve insan hakları, Türkiye’de modernleşme tarihinin hem önemli hem de sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Tartışma, yakın zamanlara kadar, uluslararası insan hakları söyleminin Türk siyasal ve toplumsal yaşamı bakımından anlam ve sonuçları üzerinde odaklanmıştır. Bugün gelindiği nokta itibarıyla, bu kuşkucu anlayışın önemli ölçüde terkedildiği görülmektedir. Günümüzde demokrasi ve insan haklarının yerindeliği değil, uygulama sorunları tartışılır olmuştur. Bu süreçte demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti gibi kavram ve kurumların nasıl tanımlanacağı, içlerinin nasıl doldurulacağı ve uygulamaya nasıl yansıtılacağı son derece önemlidir. Herkes İçin Demokrasi ve İnsan Hakları, toplumun geniş kesimlerinin bu tartışmaya daha etkili olarak katılabilmesi için gerekli temel bilgileri, herkesin anlayabileceği bir dilde sunma amacı taşımaktadır.

LIBERTE

Liberal Düşünce