



147953

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

İNSAN HAKLARININ  
KÜLTÜREL ARKA PLANINA FELSEFİ BİR YAKLAŞIM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYŞE YAVUZ

BURSA, 2004

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

İNSAN HAKLARININ  
KÜLTÜREL ARKA PLANINA FELSEFİ BİR YAKLAŞIM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN  
PROF. DR. SEVGİ İYİ

AYŞE YAVUZ  
BURSA, 2004

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak onaylanmıştır.

Tez Yöneticisi

Prof. Dr. Sevgi İYİ

Üye Prof. Dr. Sevgi İYİ

Üye Prof. Dr. A. Kadir ÇİÇEK  
Fen-Edebiyat Fakültesi  
Felsefe Bölümü

Üye Doç. Dr. Kamuran REGBER

ONAY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

- / - / 2004

Enstitü Müdürü

Prof. Dr.

## FELSEFE ANABİLİM DALI

### İNSAN HAKLARININ KÜLTÜREL ARKA PLANINA FELSEFİ BİR YAKLAŞIM

Ayşe YAVUZ

(Yüksek Lisans Tezi)

20. Yüzyıl insanlığın iki büyük dünya savaşına, soykırımlara, toplu katliamlara, bölgesel savaşlara ve şiddete tanık olduğu bir yüzyıl olmuştur. İşte 10 Aralık 1948 yılında ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi insanlığın yaşamış olduğu bu acı deneyimlerin sonucunda ulaştığı ortak bir başarıdır. Bu bildirme ile amaçlanan insana hak ettiği değerin verilmesi gerekliliğidir. Ne var ki bu bildirgenin ilanından itibaren geçen süre içerisinde insan hakları ihlalleri devam etmekte ve yapılan çalışmalar yetersiz kalmaktadır. O halde burada sorulması gereken soru insan haklarının korunmasının niçin gerçekleşemediğidir. Bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturan bu nedenlerden biri Batılı-olmayan ülkelere kendi kültürlerine, değerlerine uymadığı gerekçesiyle “insan haklarının evrenselliğinin” reddedilmesidir. Bu toplumlar Batının insan hakları ile kendi kültürünü zorla dayatmaya çalıştığını dolayısıyla bu hakların kendi standartlarına uymadığını dile getirirler. Bu nedenle tezin birinci bölümünde insan hakları düşüncesine temel olduğu düşünülen tarihsel arka planına -filozofların “hak”, “adalet”, “doğal hukuk” ve “devlet” görüşlerine- yer verilmiştir. İkinci bölümde insan haklarının evrensel olmadığını söyleyen görüşler anlatılmıştır. Bu bölümde amaç insan haklarının farklı öncüllerden hareketle; örneğin kültürle temellendirilmek istenmesinin ne tür problemlere yol açacağına işaret etmektir. Son bölümde ise insan haklarının temellendirilmesinin insanın değerinin bilgisinde hareketle yapıldığı takdirde insan olan herkes için olduğu dolayısıyla insan haklarının evrensel bir düşünce olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

## İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
Bölüm I İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	6
I. 1. Eskiçağda “Hak” ve “Adalet” Kavramı.....	6
I. 1. 1. Sofistlerde Toplum ve Siyaset Anlayışı.....	12
I. 1. 2. Platon’un Adalet Anlayışı.....	14
I. 1. 3. Aristoteles’in Adalet Anlayışı.....	18
I. 1. 4. Stoa Okulu ve Dünya Yurttashğı Düşüncesi.....	22
I. 2. Ortaçağda Devlet Anlayışları.....	25
I. 2. 1. Aurelius Augustinus ve Tanrı Devleti.....	28
I. 2. 2. Thomas Aquinas ve Devlet Anlayışı.....	30
I. 3. Yeniçağ ve Doğal Hukuk Anlayışı.....	33
I. 3. 1. Hugo Grotius ve Doğal Hukuk Görüşü.....	35
I. 3. 2. Thomas Hobbes ve Doğal Hukuk Görüşü.....	37
I. 3. 3. John Locke ve Doğal Hukuk Görüşü.....	41
I. 3. 4. Jean Jacques Rousseau ve Doğal Hukuk Görüşü.....	47
Bölüm II İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE YAPILAN TARTIŞMALAR.....	53
II. 1. Relativizm ve İnsan Hakları.....	53
II. 2. Paul Treanor, Adamantia Pollis, Peter Schwab’ın Evrensellik Eleştirileri.....	64
II. 3. A.J.M. Milne’nin ve Alasdair McIntyre’nin Evrensellik Eleştirileri.....	65
Bölüm III İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN “EVRENSELLİĞİ”.....	70
III. 1. “Evrensellik” kavramı .....	70
III. 2. İnsan Haklarının “Evrenselliği”.....	72
III. 3. İnsan Haklarının “Evrensel” Olmadığını Söyleyen Görüşlerin İrdelenmesi... ..	74
SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA.....	88

## GİRİŞ

Doğa bilimlerinin gelişmesiyle birlikte insanların bilimi ve yöntemlerini dogmalastırması, bilime büyük bir itibar göstermesi, her bir iddianın “bilimsel” nitelmesi ile itibar/geçerlilik kazanması, teknolojinin akıl almaz bir hızla gelişmesi, insanın bilim adına yapılanlarda sınır tanımaması, bilimin belirleyiciliğine sınımlarak bilimsel yöntemin, içeriğine bakılmaksızın her alanda uygulanmaya çalışılması, teknolojik gelişmelerin ihtiyaçları karşılamaktan çok artık bir “teknolojik yarış” haline gelmesine yol açmıştır. Bu durum, atom bombaları, çevre kirliliği, “korunma” amaçlı teknolojik silahlar, soykırımlar, bölgesel savaşlarla insanlığı savaş, şiddet, yoksulluk, korku, sıkıntı ve acıyla dolu bir dünyaya götürmüştür.

20. yüzyılda “insan” ile ilgili yapılabilecek bir diğer belirleme de, bilginin, birikimin ve buna bağlı olarak teknolojinin gelişmesinde birikimin en yüksek noktasında olmasına karşın, insanın kendisi hakkında bir fikrinin olmayışıdır.<sup>1</sup>

İnsan aklının hem kendi kendine hem de yaşama dünyasına neler yapabileceğini çok acı bir bedelle ispatlayan bu yüzyılda sorulacak tek soru “ne yapmalıyız?” sorusudur. İşte bu “ne yapmalıyız?” sorusuna doğru bir cevap verebilmek için şu önemli noktayı akılda tutmak gerekir. Tüm yapılabilenler konusunda insan hakları sorunuyla ilgili yönleri gözden kaçırmamak, *insan olma* bilincine sahip olmak ve bu bilinci uyanık tutmaktır.<sup>2</sup>

Nitekim, 10 Aralık 1948 yılında Bayan Roosevelt ve diğer üyeler tarafından hazırlanan *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* ile amaçlanan insanın onurunun yeniden kazandırılmasıdır. Bu bildirme insana hak ettiği değerin verilmesi gerekliliğinin açık bir ilanıdır.

Ne var ki, çözüm olması düşünülen *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*’nin ilanından bu yana geçen süreçte insan hakları ihlalleri devam etmektedir. Yapılan tüm bu iyi niyet

<sup>1</sup> Örnek, Yusuf, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, *Yüzyılimızda İnsan Felsefesi*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997, s. 67.

<sup>2</sup> Kuçuradi, İoanna, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 13.

çalışmalarından bir sonuç alınamamaktadır. Karşılaşılan problemlere baktığımızda bunların genellikle insan haklarını temellendirme -yani, *insan hakları kavramının içeriğinin* tam olarak belirlenmemesinden kaynaklanan problemler- ile ilgili olduğu görülür. Bu konuda Kuçuradi'nin şu saptaması problemi görme açısından önemlidir:

“Dünyada olan bitenlere bakılırsa, pek suçsuz görünmüyor kavramlar.

Tehlikeli ölmelerinden biz sorumluyuz, yarattıkları sonuçlardan olduğumuz gibi.

Bir kavram ne zaman tehlikeli olur? İçeriği bulanık olduğu halde, herkes bu kavramı bildiğini sanınca. Korkarım, insan hakları tehlikeli bir kavram olmuştur bile. Felsefe onları yeniden ele almalı, içeriklerini didiklemelidir.”<sup>3</sup>

Kuçuradi'nin de ifade ettiği gibi yapılması gereken, insan hakları kavramının sınırlarını belirlemek, çerçevesini çizmektir. Bu kavramın neyi talep ettiğini, niçin talep ettiğini belirlememiz, neyin hak neyin hak olmadığı veya nelerin “insan hakkı” olduğu konusunda karşılaştığımız sorunlarda yol gösterici olacaktır.

Bu bilginin ışığında, bu çalışmanın da çıkış noktasını oluşturan, insan hakları ile ilgili güncel bir tartışma olan “insan haklarının evrenselliği” konusunda ortaya atılan düşünceleri ele alıp irdeleyebiliriz.

“İnsan haklarının evrenselliği” konusunda dikkatini çeken görüşlerden biri kendilerini “Batılı-olmayan” olarak kabul eden ülkelerden gelmektedir. Kendi kültürlerinin de tanınmasını isteyen, Batılı olduğunu söyledikleri değerleri kabul ederlerse kendi değerlerinin yok olacağını düşünen bu ülkeler, “insan haklarının” kendi kültürlerine, değerlerine uymadığı ve bu hak taleplerinin Batının kültürüne ait bir dayatma olduğu, dolayısıyla reddedilmesi gerektiği düşüncesini öne sürmektedirler.

---

<sup>3</sup> Kuçuradi, a.g.e., s. 49.

Bu noktada önemli bir belirlemenin yapılması gerekir. “Batılı-olmayan” ülkeler insan haklarını kendi kültürlerine uymadığı gerekçesiyle reddettiklerinde, burada “kültür” kavramından neyin/nelerin anlaşıldığı açık değildir. Acaba burada *kültür* derken anlaşılan bilim, felsefe, sanat, teknik, mitoloji gibi ürünler değil de gelenek, görenek, töre, ahlâk gibi toplumlara göre değişen tarihsel-toplumsal yapılar mıdır? Dolayısıyla bu noktada şu soruyu da sormak gerekli görünmektedir: insan dünyasında kültür öğeleri olarak yer alan bu unsurların farklı görünümünde ve özellikle olmalarına bakarak insan haklarının farklı kültürlerle göre değişken olması gerektiğini söylemek doğru mu?

Uluslararası bir bildirge ile somutlaşmış olan “insan hakları”, tüm bunlar göz önüne alındığında kendi tarihselliğine baktığımızda “sömürgeci” bir “Batının” ütopyası mıdır?

Kendilerini “Batılı-olmayan” olarak ifade eden ülkeler bu iddialarında haklı mıdır? “İnsan hakları” belirli bir kültüre, belirli bir coğrafyaya ait olabilir mi? Ya da bu “Batılı-olmayan” ülkeler kendilerini cemaat ilişkisi içerisinde tanımladıkları, henüz birey olmadıkları için mi “birey bilincini” her alanda duyumsamış Batıya ait olduğunu ileri sürdükleri “insan haklarını” reddetmektedir? Yoksa tüm bunlar bir bilinç eksikliğinin sonucu mudur?

Burada anlaşılması güç olan husus şudur: bu ülkelerin, “insan haklarının”, kendi kültürlerine, geleneklerine uymadığını, yalnızca Batının kendi standartlarına, kültürüne, yasalarına uyduğunu belirtmeleri karşında; onların kendi geleneklerine baktığımızda, kadınların ölen eşleri ile birlikte gömülmesi, kadınların sünnet edilmesi, kadınların ikinci sınıf insan, eksik insan muamelesi görmesi vb. durumları nasıl anlamlandırılması ve bu ülkelerin *insan haklarından* ne anladığı konusunda nasıl bir akıl yürütmede bulunulması gerektirir.

Önemli olan bir diğer nokta; “Batının” kendi tarihsel sürecinde yaşadığı bir takım olumsuzlukları gidermek amacıyla böyle bir düşünceye; *insan hakları* düşüncesine ulaşmasına karşın, bugün Batıda da insan hakları ihlalleri devam etmektedir. Üstelik, Batı bu konuda diğer ülkelere bir takım yaptırımlar uygularken, söz konusu kendisi olduğunda bazı



şeyleri görmezden gelmekte, “insan haklarının” gereklerini yerine getirmemektedir. Bu durum “Batılı-olmayan” ülkelerce Batının çifte standardı olarak haklı bir şekilde yorumlanmaktadır. Buradan, insan haklarının, ülkelerin keyfi bir şekilde uyguladığı siyasal bir yaptırım olmadığı, Batının da *insan hakları* düşüncesinin geliştirilmesi yönünde yol alması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

İşte bu sorulara açıklık getirebilmek, “insan haklarının” *neyin talebi* olduğunu kafalarda netleştirebilmek, bu konuda ortaya atılan iddiaların anlaşılabilir bir temelini olup olmadığını göstermek için “insan hakları” düşüncesinin açık şekilde kavranması ve bu düşüncenin içeriğinin ne olduğuna titizlikle dikkat edilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada, ilk bölümde Eskiçağdan itibaren günümüze kadar çeşitli “hak”, “adalet”, “devlet” ve “doğal hukuk” görüşlerine, insan hakları olarak nitelendiremesek de yine de bir “hak talebi” olma özelliğinden dolayı kabul edilmiş olan belgelere; diğer bir ifadeyle insan haklarının tarihsel gelişimine yer verilecektir. İkinci bölümde, insan haklarının “evrensel” olmadığını, belirli bir kültüre ait olduğunu bu anlamda da kabul edilmemesi gerektiğini ileri süren görüşlere yer verilecektir. Son bölümde “evrensellik” kavramının neyi ifade ettiğinin belirlenmesi yapılacak ve bu belirlemeye dayanarak evrensellik düşüncesine karşı olan görüşler irdelenecek. Bunun ardından insan hakları düşüncesinin ve insan haklarının evrensel olduğu görüşüne yer verilecektir.

Bu çalışmanın temel amacı; “Batılı-olmayan” ülkeler tarafından *Batıya* ait olduğu gerekçesiyle “evrensel” olduğunu reddettikleri “insan haklarının”, aslında siyasal, bölgesel, kültürel değil aksine *etik* bir sorun olduğunu, “insan haklarına” insanın sırf *insan* olmasından dolayı sahip olduğunu ve evrenselliğini de buradan aldığını göstermektir.

“İnsan hakları”, *Batı* düşüncesinin yaşamış olduğu deneyimlerin sonucu kazanılmış bir kavramdır. Bununla birlikte, kavramın *Batıya* ait olması onun “evrensel” olmadığı anlamına gelmez. Bu kavramın kendisine; başka bir ifadeyle, insanın sırf *insan* olmasından dolayı sahip olması gerektiğini ifade eden “insan hakları” kavramına baktığımızda, insanın insani etkinlikte bulunurken; yani olanaklarını gerçekleştirirken engellenmemesinin gerektiği

düşüncesine ulaşırız. Böyle bir temellendirmeden yola çıkıldığında *evrensellik* tartışmasının yapay bir problem olduğunu ve bunun da “insan hakları düşüncesinin” geliştirilmesi yönünde çok fazla şeyin yapılması dolayısıyla hayli yol alınması gereken günümüz koşulları açısından bir zaman kaybına neden olabileceğini gösteririz.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Bu bölümde günümüzdeki “insan hakları” kavramının belirlenmesinde temel olan Eskiçağ, Ortaçağ ve Yeniçağdaki çeşitli hak, adalet, devlet, doğal hukuk anlayışlarına ve hak taleplerinin somutlaştığı belgelere yer verilecektir. Her ne kadar filozofların ortaya koydukları görüşlerde keşişen çizgiler kadar farklılaşan noktalar buluyorsak da insan dünyasının bu ortak ve süreklilik gösteren sorunları konusunda her bir filozofun problemi saptama ve çözüme çabasında izlediği yol ve bu yolla getirdiği yeni bakış açısı “insan hakları düşüncesinin” düşünsel temeli bakımından önemlidir.

Bundan dolayı ilkin bu bölümde, “hak” ve “adalet” idesinin düşünsel arka planı üzerinde durulacaktır.

#### I. 1. Eskiçağda “Hak” ve “Adalet” Kavramı

Günümüz Avrupa’sının düşünsel dünyasının kurulmasında zengin bir kaynak, bir temel olan Eskiçağdaki filozofların “hak” ve “adalet” kavramlarını hangi bağlamda, hangi soruları yanıtlama çabasında ele aldıklarını belirlemeden önce bu dönemin temel özelliklerini özetlemek, bu filozofların “hak nedir?”, “adalet nedir?”, “devlet nedir?” sorularına verdikleri cevapları irdelemek için önemlidir.

Eskiçağda Yunanlılar kendilerini özgün bir şekilde ortaya koymaları ile diğer uygarlıklardan ayrılırlar. Elbette, hiç bir şey kendiliğinden varolmadığı gibi Yunan uygarlığı da kendiliğinden varolmamıştır. Yunan uygarlığı da kendisinden önceki Mısır, Çin, Babil ve Mezopotamya gibi uygarlıklardan etkilenmiştir. Ancak, Yunanlıları diğer uygarlıklardan ayıran en önemli özellik sahip oldukları bilgileri işleme ve değerlendirmelerinde ortaya çıkar.

Örneğin; geometri konusunda Mısır'ın başarılı olması yalnızca pratik bir ihtiyaçtan, astronomi konusunda Babillilerin başarısı dini amaçlardan –bu dinin pratiği yıldızlara tapmayı gerektiriyordu- kaynaklanırken; Yunanlıların başarısı akla dayanarak bütünlük içinde derlenip toplanmış bir bilgiye – theoria'ya- ulaşma çabasında ortaya çıkar. Zeller'e göre;

“Her halk, hatta her uygar halk, bir felsefe ortaya koymamıştır. Bir çok halkın azizleri, peygamberleri ve din reformcuları olsa da çok azının filozofları vardır. Grekler bir tarafa bırakılırsa antik dönemin halklarından akla gelenler Çinliler ve Hintlilerden ibarettir. Çin'in felsefi literatürüne aşina olan uzmanlar bize dilin felsefeye elverişli olmadığını, en temel sistemlerinin, Lao-tse'nin Taoizminin, felsefeden ziyade mistisizm olduğunu, bizzat kendi itirafıyla ‘yaratıcı değil taşıyıcı olduğunu’ söyleyen ve dine sıkı bir biçimde bağlı olan Konfüçyüs’ün ise bir filozoftan ziyade ahlâk vâizi olduğunu ve metafizik meseleler hakkında bir anlayışa sahip olmadığını söylemektedirler. Hintliler gerçekten de çeşitli felsefi sistemler ortaya koymuşlardır, fakat Hint felsefesi dinle temasını hiçbir zaman koparmamış ve asla müstakil bir hüviyete sahip olmamıştır. Öte dünyaya dönük karakteri düşünce dünyamıza yabancı gibi durmaktadır.”<sup>4</sup>

Diğer uygarlıklarda olup bitenler mitos ve din ile açıklanmaya çalışılırken Yunanlılar mitos ve dinin verdiği cevaplarla yetinmeyip kendi kurumlarını, ahlâk ve törelerini tarafsızlıkla yargılamış;<sup>5</sup> olup bitenlere varolanın kendisinden yola çıkarak *akilla* cevap vermeye çalışmışlardır. Yunanlılar pratik ilgi ve ihtiyaçlara cevap aramanın ötesinde varolana özgün bir bakma tarzı ile yönelir. Böylelikle, varolanın kendisini akilla tanıyıp bilme istekleri bir insan olanağının yolunu açmıştır. Yunanlılar, doğruya ve bilgiye doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmiş olan bir anlayışın ve böylece bağımsız bir bilme etkinliği olarak felsefenin ilk yaratıcılarıdır. Bu dönemdeki en önemli filozoflardan biri olan Aristoteles felsefe ile ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

<sup>4</sup> Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 30.

<sup>5</sup> Zeller, a.g.e., s. 30.

“Düşünme ve bilme, insanlar için kendiliğinden ardından koşulması değerlerdendir, zira bunların her ikisi olmadan, insan onuruna uygun bir yaşam yaşanamaz. Bunlar pratik yaşam içinde yararlıdır, zira düşünerek ve bilgiye dayanan eylemlerle yapılmamış bir şey, bize iyi görünmez. Mutlu yaşam, ister huzur ve rahatlıktan, ister ahlâksal yetkinlikten, isterse akıllı kullanılmaktan ibaret olsun, bunların her birinde felsefe kaçınılmazdır; zira bu konular hakkında açık-seçik bir görüşe yalnızca felsefe aracılığı ile ulaşabiliriz.”<sup>6</sup>

Aristoteles’in bu sözlerinde felsefi düşüncenin neliğine ve değerine, aslında “insanın onuruna” ilişkin açık bir bilinci görmekteyiz. İşte bu bilinç ve bu bilinci sağlayan felsefi düşünme etkinliği ilk bu uygarlıkta görülmüştür. Nitekim Yunanlıların bilmek için yaşayan bunun içinde bitmez tükenmez bir bilgi açlığı içinde olan insanlar oldukları belirtilmektedir.<sup>7</sup> Nietzsche’nin, “...Yunanlılar, verimli bir şekilde öğrenmek sanatında hayranlığa lâyıktırlar” ifadesi Yunanlıların bilmeye duydukları sevgiyi/aşkı dile getirir. Nietzsche’ye göre “Yunanlılar hayatı düşünüp ideal bir hayat gereksinmesini duydukları içindir ki esasında doymak bilmeyen bilgi isteklerine gem vurmuşlardır. Çünkü onlar, öğrenmiş olduklarını aynı zamanda yaşamak istemişlerdir.”<sup>8</sup> Yunanlılar pratik kaygılarla değil aksine *bilmek için bilmeye* yönelmişler ve teorik olarak ulaştıkları bilgiyi yaşamlarında içselleştirmişlerdir. Uygarlık tarihinde bu çağın önemi, “bilen özne olarak insanın yaşamla bağının kuruluş tarzından, yani bilmenin ve bilginin yaşam açısından değerlendirilmesinden gelir.”<sup>9</sup>

Yunanlılar yeni olan her şeye hücum eden, kendinde duyduğu özgünlük eksikliği ile dışarıdan aldıklarını mükemmelleştiren, doğrunun ve gerçeğin peşinden koşan bir uygarlık olmasıyla kendini diğer uygarlıklardan ayrı kılmayı başarmıştır. Aynı şekilde, Nietzsche’de Yunan dünyasına duyduğu özlemi ve hayranlığı şu şekilde ifade eder:

<sup>6</sup> Aristoteles, *Felsefe Yapmaya Çağrı Protrepitkos*, çev: Ali İrgat, AFA Yayınları, İstanbul, 1996, s. 26.

<sup>7</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Ankara, 1994, s. 14.

<sup>8</sup> Nietzsche, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev: Nusret Hızır, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 19- 20.

<sup>9</sup> İyi, Sevgi, “Aydınlanma Sorunu”, *Bedia Akarsu Armağanı*, haz: Bétül Çotuksöken, Doğan Özlem, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2000, s. 136.

“...(Yunanlıların) kültürleri uzun zaman daha çok dışarıdan gelme, Sami, Babil, Lidya, Mısır gibi kavimlerin yabancı biçim ve kavramlarının bir kaosu idi, dinleri de bütün doğunun gerçek bir Tanrılar-savaşı idi.... Ama yine de Helen kültürü o Apollon’ca söz sayesinde katışık bir yığın olmaktan kurtuldu. Yunanlılar, Delphoi’nin öğretilerine uyarak kendi kendileri, yani kendi gerçek gereksinimleri üzerinde düşünmekle ve görünüşteki gereksemeleri yok etmekle, yavaş yavaş kaosa düzen vermeyi öğrendiler. Böylece de yeniden kendilerine sahip çıktılar; bütün doğunun yüklü mirasçıları ve torunları (epigonları ve artçıları) olarak kalmadılar uzun zaman, toparlandılar; o ünlü sözün (kendini tanı) pratik yorumlanmasıyla, kendi kendilerine tutuştukları o çok güçlü savaşlardan sonra, devrildikleri hazineyi çoğaltıp artıran en mutlu mirasçılar ve bütün gelecekteki kültür uluslarının ilk-kuşakları ve ana-örnekleri oldular.”<sup>10</sup>

Bu saptamadan da anlaşılmaktadır ki Yunanlıların yaşamında en derin ve en önemli yeri olan şey felsefedir. İşte, Tanrı kaynaklı olduğuna inanılan mitosların yaygın ve güçlü olduğu bir dönemde Thales’in, varolanın (varlığın) ana ilkesinin “su” olduğunu söylemesi felsefi düşüncesin başlangıcıdır. Thales’le birlikte ilk dönem Yunan felsefesinin ilgisi, doğa ve oluş problemi üzerine olmuştur. Thales’ten sonraki her bir filozof kendi yaşam deneyimlerine dayanarak ana ilkenin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Nietzsche’nin Yunanlıların “trajik çağı” olarak adlandırdığı bu dönem insanların evde, pazarda, agorada bitmez bir heyecanla felsefi tartışmalara katıldığı, felsefeyle yaşadığı bir dönem olmuştur. Öyle ki bu verimli düşünme ortamında insan ve insan yaşamıyla ilgili sorunlara çözüm arayışları, insanın düşünsel alanında yaratıcı düşünceler geliştirmesine yardımcı olmuştur.

Bu alanlardan biri olarak Yunanlıların siyasal yaşamına baktığımızda, küçük birliklerden oluşan ve “polis” denen şehir devletlerinin olduğunu görürüz. “Polis” denen şehir devleti, dışa karşı tamamıyla özgür ve bağımsız, kendi kendine yeten bir birliktir. M.Ö. V. yüzyılın ortalarında Atina’da bir demokrasi gerçekleşir. Bu yapılanma içinde yurttaşların oy kullanma ve meclis seçimlerine katılma, yasa teklif etme veya yasada değişiklik isteme hakkı

<sup>10</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üzerine*, Çev: Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 2000, s. 187.

ve buna bağı olarak vergi ödeme, askerlik hizmeti yapma ve savaşma yükümlülüğü vardır. Buna ek olarak aynı şekilde site tanrılarına saygı göstermekle ve siyasal yaşama katılmakla yükümlüdür.<sup>11</sup>

Bu dönemdeki en ünlü kanun koyucular olan Drakon ve Solon dönemin ekonomik ve siyasal ihtiyaçlarını karşılayan kanunlar çıkarmışlardır. Drakon İ.Ö. 624'te bir ceza yasası hazırlamıştır. Her ne kadar hazırlanmış olduğu yasalar siyasal yapıda bir değişiklik getirmese de geleneksel iktidarın sınırlarını belirleyen yazılı bir yasa olması bakımından önemlidir. Bu önem, toplumun çeşitli alanlarını düzenleyen yasaların bir insan tarafından hazırlanması, yasanın mutlak, kutsal, değişmez ve sonsuz olma özelliğini ortadan kaldırmasından kaynaklanır. Drakon yargıya ilişkin kararların yayımlanması ve kuralların herkes için geçerli olduğu açık bir şekilde belirtilerek toplumdaki özgür kişiler arasında hukuksal anlamda bir eşitlik olduğunun kabul edilmesi bu yasalarla atılan önemli adımlardan biridir. Ayrıca yasanın devletin otoritesi ile bireyler arasında doğrudan bir ilişki kurması, bireyin hukuksal bir kişilik kazanmasında belirgin bir rol oynamıştır.<sup>12</sup>

İ.Ö. 594'te Arkhon seçilen Solon'un hazırlanmış olduğu yasaların getirmiş olduğu en büyük yenilik, yurttaşlık statüsünü sağlam temellere oturtmasıdır. Öncelikle özgür bir babadan doğan bir çocuğun köle sayılmayacağı ilkesi ile borç köleliğini kaldırmıştır. Haksızlığa uğrayan bir kişinin mahkemeye başvurabilmesine ilişkin düzenlemeler yaparak kişi güvenliği koruma altına almıştır.

Solon ekonomik kalkınmayı sağlamak amacıyla, toprakların küçük bir azınlık elinde toplanmasını önlemek için kişisel toprak mülkiyetine sınırlamalar getirmiştir. Bununla birlikte temel gıda ürünlerinin fiyat artışını tahılın dışa satımını yasaklayarak engellemeye çalışmıştır. Yeni iş sahalarını teşvik etmek amacıyla zanaatkarlara yardımda bulunmuş aynı zamanda yabancı zanaatkarları Atina'ya yerleşmeye teşvik etmiştir.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Estin, Colette, Laporte, Hélène, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev: Musa Eran, Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 38-39.

<sup>12</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989, s. 15.

<sup>13</sup> Ağaoğulları, a.g.e., s. 17.

Solon yapmış olduğu yasalarla toplumsal alanda da değişiklikler yaparak daha fazla insanın siyasal yaşama katılmasına olanak sağlamıştır. Yurttaşlarını soyluluklarına göre değil servetlerine göre dört sınıfa<sup>14</sup> ayırarak siyasal haklarını, askerliklerini ve vergi yükümlülüklerini saptamıştır. Böylelikle hiç bir sınıfın hakkının çığnemediğini aksine adaleti sağladığını şu şekilde dile getirmiştir:

“Halka yetecek kadar hak verdim; ölçüyü ne dar tuttum, ne de bol. Güçlü elinde tutanlara, zenginlikleriyle göz kamaştıranlara yakışığından çok hiç bir şey almayın dedim. Her iki yanı da sağlam kalkanla korudum, haksız yere hiçbirine ötekini ezdirmedim. İyi ya da kötü her yurttaş için dosdoğru bir adalet sağlayan yasalar koydum.”<sup>15</sup>

Solon’un yasaları bir yandan eski kurumları korumuş diğer yandan da yeni siyasal kurumların da yolunu açmıştır. Bunlar, tüm yurttaşların katılabildiği, yasama yetkisine ve devlet görevlilerini seçme işini yürüten halk meclisi; görev sürelerini tamamlayan arkhon’ların yaşam boyu üyesi oldukları, devlet işlerini denetleme ve yasalara uymayanları yargılama yetkisine sahip olan Areopagus kurulu; meclis gündemini belirleme ve görüşülecek olan yasa/karar tasarılarını hazırlama yetkisi buluna dörtyüzler meclisi; yürütmede görevli dokuz arkhon, komutanlar ve maliye ile ilgilenen memurlardan oluşan yüksek yönetici memurlar ve halk mahkemeleri şeklinde kısaca özetlenebilir.<sup>16</sup>

Sonuç olarak, Solon hiç bir şekilde taraf tutmadan yurttaşlarına yararlı olmaya, onların ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Bu yasalarla Solon Modern Avrupa hukukunda da önemli bir rol oynamıştır. Bu örnekler, o dönemin yönetim anlayışı, siyasal yapılanma biçimi bunların da temelinde benimsenmiş olunan insan anlayışının niteliği bakımından önemlidir.

<sup>14</sup> Solon’un belirlemiş olduğu sınıflar şunlardır: 1-büyük toprak sahipleri olan yurttaşlar, 2-athlar sınıfı, 3- küçük çiftçiler sınıfı, 4 – 200 medimnos’luklardan daha az gelirleri olan yurttaşlar. Bu sınıf her türlü vergiden muaf tutulmuştu.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Atinaların Devleti*, çev: Suat Yakup Baydur, 1998, s. 26.

<sup>16</sup> Ağaoğulları, a.g.e., s. 18-19.



### I. 1. 1. Sofistlerde Toplum ve Siyaset Anlayışı

Yunanlıların ilk dönemindeki filozofların ana ilke ve oluş sorunu üzerinde durarak şeylerin ilk nedeninin ve değişiminin nasıl meydana geldiğinin üzerinde düşündükleri yukarıda ifade edilmişti. Deniz ticaretinin gelişmesiyle Yunanlıların farklı kültürlerle karşılaşmaları ve diğer kültürlerin gelenek, görenekleri ile kendi geleneklerini karşılaştırmaları toplumda siyasi-iktisadi değişikliklerin yaşanmasına neden olmuş ve bu durum karışıklıklara yol açmıştır.

Doğa felsefesinden sonraki dönemde felsefenin ana konusu insan olmuştur. Bu yeni bakışın çıkış noktası, tüm insan etkinliklerinin amacının insanı geliştirmek, insan için daha elverişli yaşam koşulları yaratmak olması gerektiğidir. Sofist düşüncenin merkezi her ne kadar insan olsa da amaç insanı daha iyi bilmek, insanın sınırlarına inmek, insanın özünü ve varlığını anlamak değildir. Amaç, insan yaşamını daha kolay ve daha çekici kılmaktır.<sup>17</sup>

Bu dönemde sofistler devlet, toplum ve hukuk alanlarındaki problemlerle uğraşmışlar<sup>18</sup> ve nasıl iyi bir yurttaş olunacağını, iyi yasaların nasıl hazırlanacağını ve hazırlanan politikaların en iyi nasıl sunulacağını öğretme iddiası taşımışlardır. Bu amaçla retorik, siyaset ve ikna konularında para karşılığı ders vermişlerdir.

Sofistler sosyal koşulların, hukuk düzenlerinin, devlet şekillerinin zaman içinde değiştiğini ve bunların her devlette başka başka olduğunu kavramışlar; bu gözlemlerinin sonucunda da devlet ve hukukun insan eseri olduğu sonucuna ulaşmışlardır.<sup>19</sup>

Sofistlerin toplum ve insan sorunlarına yönelerek adalet ve eşitlik üzerine bazıları hayli tartışmalı olmakla birlikte çeşitli görüşler ortaya atmaları bu konuların irdelenmesi ve çeşitli fikirler geliştirilmesi açısından çok yararlı olmuştur. Örneğin; Kallikles'e göre, adalet zayıf ve korkakların kendilerini güçlülerden korumak amacıyla kurmuş olduğu bir tuzaktır. Adalet aracılığı ile zayıf ve korkaklar korunmakta; güçlülerin ise özgürlükleri kısıtlanmaktadır.

<sup>17</sup> Zekiyan, Boğos, *Humanizm, İnkılâp ve Aka Kitabevleri*, Ankara, 1982, s. 45.

<sup>18</sup> Aster, von Ernest, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev: Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul, 2000, s. 112.

<sup>19</sup> Aster, a.g.e., s. 112.

Kallikles'e göre, nasıl doğada güçlü olanlar zayıfları yok ediyorsa aynı şekilde bu insan dünyasında da geçerli olmalıdır. Kallikles, ayrıca adaletin zayıflara yardım etmesinden dolayı güçlülerin adalet, eşitlik gibi boş düşünceleri bir yana atması gerektiğini düşünür. "Kuvvetli olan insanların adalet, eşitlik gibi boş fikirleri bir yana atması, bütün kuralları, örfleri ve suni bağları parçalaması lâzımdır" düşüncesinden hareketle olması gerekenin doğaya göre yaşamak olduğunu savunur. Ona göre tercih edilmesi gereken "doğal olan"dır; çünkü doğa yasaları her zaman her yerde geçerli bir yasadır; bununla birlikte, insan bilgisine dayanılarak hazırlanan yasalar görelî bir bilgi ile ortaya konduğu için zamanla değişmekte ve adaleti sağlayamamaktadır.<sup>20</sup>

Yine bu dönemde yaşayan sofist Antippon, insanların eşit olduklarını tüm insanların devlet içinde aynı haklara sahip olduklarını savunarak; Eskiçağın ekonomik yaşamının köleliğe dayandığı bir dönemde köleliğin doğal olmadığını söyler.<sup>21</sup>

Diğer bir sofist Thrasymakhos, diğer sofistlerden ayrılarak adaletin olmadığını, yalnızca zorlamanın olduğunu, devletin iktidar olma uğruna yapılan bir savaş olduğunu söyler. Adaleti, "güçlünün işine gelen"<sup>22</sup> şeklinde tanımlar. Adalet her yerde güçlü olanların yararına hizmet etmekte, onların isteklerini gerçekleştirmektedir. Ayrıca Thrasymakhos, "adalet", "erdem" gibi kavramların güçsüz insanları kandırmak için kullanıldığını düşünür. Ona göre, insanlar her zaman için kendi menfaatlerinin peşinden koştukları için devlet yöneticileri de kanunları yaparken kendi menfaatlerini gerçekleştirmeye çalışırlar.

Sonuç olarak, M.Ö. 5. yüzyılda sofistlerle birlikte -her ne kadar sofistler bilginin, değerlerin ve hukukun göreliliğini savunsalar da- "hak", "adalet", "eşitlik" gibi kavramlar tartışılmıştır. "Devlet nedir?", "devletin varlık nedeni nedir?" gibi sorulara yanıtlar aranmıştır. Günümüzle karşılaştırıldığında, insanlar genellikle "hak" ve "adalet" kavramları ile "devlet" kavramının ilgisini ve bu kavramın neyi ifade ettiğini düşünmemektedirler. Bu kavramlar arasındaki özce ilgi görülememekte ya da görülmek istenmemektedir.

<sup>20</sup> Güriz, a.g.e., s. 159.

<sup>21</sup> Aster, a.g.e., s. 116.

<sup>22</sup> Platon, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 29, ( 338 c).

## 1. 2. Platon'un Adalet Anlayışı

Platon, hem kavram hem de olgu olarak “devleti” ele aldığı kitabında; adaletin ve bununla ilgisinde devletin neliğini ortaya koymaya çalışır. Platon, bir kişinin adil olmasının ne demek olduğunu belirlemek için ilk olarak adil bir devletin nasıl olması gerektiğini, “daha büyük olan bir şeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz, önce toplumda arayalım doğruluğun ne olduğunu. Sonra aynı araştırmayı bir tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçüğe en büyüğe benzeyen yönleri buluruz”<sup>23</sup> şeklinde ifade ederek adaletin ne olduğu sorusundan hareketle kavram olarak devletini belirlemeye çalışır. Platon adaletin ne olduğunun en iyi şekilde toplumda/devlette görüleceğini söyleyerek toplumun/devletin niçin kurulduğunu şu şekilde dile getirir: “bir insan bir eksiği için, bir başkasına baş vurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar, Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz.”<sup>24</sup> Platon’a göre, toplumu/devleti yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Bu yüzden insan eksikliklerini gidermek için bir arada yaşamak zorundadır. Diğer bir ifadeyle Platon, toplumun/devletin varolma nedeni, insanın bir özelliği sonucu; yani insanın doğası gereği toplum halinde yaşayan bir varlık olması ile açıklar.

Platon, “...Devletimiz iyi kurulmuşsa, her bakımdan iyi demektir... Yani bu devlet bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur.”<sup>25</sup> diyerek iyi bir devlette bulunması gereken dört erdemi bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet olarak belirler.

İyi bir devlette bulunması gereken ilk erdem bilgeliktir. Platon’a göre iyi bir “..devlette bilgelik vardır; çünkü, kararlarını bilgece verir. Bilgece karar vermek bir bilgi işidir. İnsanlar bilgisizlikleriyle değil, bilgileriyle karar verirler. Devleti bilge kılacak olan işe, devletin bütün toplumu/devleti düşünerek, başka devletlerle olan ilişkilerini doğru ilkelere düzenlemesidir. Bunun sağlanabilmesi için de hem kendileri için hem de toplum/devlet için

<sup>23</sup> Platon, a.g.e., s. 59, ( 369 a ).

<sup>24</sup> Platon, a.g.e., s. 59, ( 369 c ).

<sup>25</sup> Platon, a.g.e., s. 117, ( 427 e ).

en iyi olanı bulup yapmayı ödev bilenlerin, toplumda/devlette koruyuculuk görevini üstlenmiş kişilerin olması gerekir.”<sup>26</sup>

İyi bir devlette bulunması gereken ikinci erdem yiğitliktir. Platon “bir devlete korkak ya da yiğit demek için, onun uğrunda savaşan insanlardan başka kim akla gelebilir?” diyerek bir devlette yiğit olması beklenenlerin savaşanlar olacağını dile getirir. Devlet yiğit olmasını bir parçasına yani savaşanlara borçludur. Platon yurttaşların yiğit olması da “kanun koyucu, eğitim yoluyla, neden korkulup neden korkulmayacağını aşılmalıdır insanlara. Bu azınlığın işi, aşılana bu değeri her yerde, her zaman korumaktır.”<sup>27</sup> şeklinde açıklar.

İyi bir devlette bulunması gereken üçüncü erdem ise ölçülülüktür. Platon’a göre ölçülülük, “isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir.” Ölçülü olmak kişinin kendi kendisine hakim olması ile; yani, iyi olan yanın kötü olan yanı buyruğu altına alması ile mümkündür. Platon ölçülü olmayı “bir insanın içinde iki yan vardır: biri iyi biri kötü. İyi yan, kötü yanı buyruğuna aldı mı, buna kendine hakim olma diyoruz, bunu yapmanı da övmüş oluyoruz. Tersine, kötü eğitim görme, kötülerle düşüp kalkma yüzünden iyi yan zayıflar da, kötü yanın buyruğuna girerse, böyle birine de kendinin kölesi deriz.”<sup>28</sup> şeklinde dile getirir. Aynı şekilde devletin de ölçülü ve kendine hakim olabilmesi için iyi olan yanın kötü olan yanı buyruğu altına alması gerekmektedir.

Platon ölçülülüğü, yiğitlik ve bilgelikten farklı olarak toplumun bütün parçasına ait ve bütün topluma yayılan bir erdem olarak düşünür. Platon’a göre ölçülülük bütün yurttaşlar arasında bir düzen kurmakta ve bir uyum sağlamaktadır. Ona göre “ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kuşar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz.”<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Platon, a.g.e., s. 117-118, (428 b-d).

<sup>27</sup> Platon, a.g.e., s. 118-119, (429 b-c).

<sup>28</sup> Platon, a.g.e., s. 120 (431 a).

<sup>29</sup> Platon, a.g.e., s. 121, (432 a).

İyi bir devlet için gerekli olan son erdem adalettir. Adalet, “her sınıf insanın kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleriyle uğraşmasıdır.” Diğer bir ifadeyle adalet, “kendi malının sahibi olmak ve kendi işini görmektir.” Platon’a göre devlet “içindeki üç sınıftan her biri kendi işini gördüğü zaman ve bu üç sınıfın karşılıklı durumları ve değerlerinden ötürü de bu devlet ölçülü, yiğit ve bilge olduğu zaman”<sup>30</sup> adalet gerçekleşir. Dolayısıyla adalet devletin üstünlüğünü sağlayan bir erdemdir. Platon, adil insanı ise şu şekilde tanımlar: “içimizdeki yanlardan her biri -akıl yanı, arzulayan yanı ve kızan/öfkelenen yanı- kendi işini gördüğü vakit biz de kendi ödevini yapan adil kişiler oluruz.”<sup>31</sup> Platon hem devlette hem de kişi de adaleti/adil olmayı şu şekilde özetler: “bir devletin ya da birtakım bireylerin en iyiyi hedefledikleri yerde, ‘en iyi’ diye düşünülen şey eğer ruhlara egemen olup her insana çeki düzen veriyorsa, ... bu şekilde yapılan her hareketin ve insanda bu ilkeye boyun eğen ögenin ‘adil’ olduğunu ve tüm insan yaşamı için en iyi şey olduğunu söylemeliyiz.”<sup>32</sup>

Platon’a göre en iyi devlette bulunması gereken bu dört erdemın gerçekleşmesi ancak eğitimle mümkündür. Çünkü bu erdemler yurttaşlara eğitim yoluyla öğretilerler. Platon’un her bir sınıfın alması gerektiği eğitimi her bir sınıfın özelliklerine göre belirler. İşte, adalet ancak böyle bir eğitimden geçmiş yurttaşların oluşturduğu bir devlette gerçekleşebilecek bir erdemdir. Bu aynı zamanda devleti toplumda iyi bir yaşamı sağlaması bakımından en iyi devlet sağlayacak bir erdemdir.

Platon’un “biz devletimizi, bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye kuruyoruz. Yoksa bir sınıf, ötekinden daha mutlu olsun diye değil”<sup>33</sup> diyerek devletin amacını/ödevini mutluluğun sağlanması şeklinde belirler. Ona göre en iyi devlet mutluluğu sağlayan bir devlettir.

Platon Protagoras diyalogunda insanların topluluk halinde yaşamalarının nedenini bir mitosla şöyle açıklar:

<sup>30</sup> Platon, a.g.e., s. 124, ( 435 b ).

<sup>31</sup> Platon, a.g.e., s. 131, ( 441 e ).

<sup>32</sup> Platon, *Yasalar*, cilt 2, çev: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 94, (864 a ).

<sup>33</sup> Platon, a.g.e., s. 109, ( 420 b ).

'Tanrıların var olduğu, ölümlülerin henüz var olmadığı bir zamandı. Ölümlülerin yaratılması için beklenen an gelince tanrılar onları yer altında toprak, ateş ve bunlarla karışabilen maddelerle meydana gelen hamurla biçim verdiler. Gün ışığına çıkacakları gün yaklaşınca tanrılar Prometheus'la Epimetheus'a gerekli yeteneklerin dağıtılması işini verdiler. Türlerin yok olmalarının önüne geçmek amacı göz önünde tutularak, Epimetheus hayvanlara güç, hız, kanat, sığınma gücü, gibi yetenekler dağıtarak bütün iri ve küçük hayvanlar arasında bir uyum sağladı. Ayrıca iklim şartlarından etkilenmemeleri için kalın deri, sık tüyler, tırnaklarla korunmaya; daha sonrada her cinse ayrı ayrı gıdalar bulmaya çalıştı. Ne var ki elindeki tüm güçleri farkına yarmadan hayvanlara harcayan Epimetheus'un insanlar için bir şeyi kalmamıştı. Bu dağıtımı görmeye gelen Prometheus bütün hayvanların gayet iyi donatıldığını bununla birlikte insanın yalınayak, örtüsüz, silahsız bir halde çıplak olduğunu gördü. İnsanın topraktan çıkıp gün ışığına kavuşacağı günün yaklaşması üzerine Prometheus Hephaestos ile Athena'nın sanatlar bilgisini ve ateşini çalarak insana armağan etti. İşte insan yaşamasını korumaya yarayacak bilgiyi böyle edindi; ancak henüz devlet bilgisi yoktu. Bu bilgi, kapısında korkunç nöbetçilerin beklediği Zeus'un elinde bulunuyordu. Ellerindeki sanatların yaşamalarına yetiyor olmasına karşılık hayvanlarla mücadelelerinde yetersiz kalması ilk zamanlar dağınık yaşayan insanların hayvanlarca öldürülmelerine neden oluyordu. Kendilerini beslemeye yetecek kadar olan yetenekler hayvanlarla dövüşmeye yetmiyordu; çünkü devlet sanatını –savaş sanatı onun bir parçasıdır- henüz bilmiyorlardı. Her ne kadar kendileri korumak için bir araya gelip birleşmeye, şehirler kurmaya çalışsalar da devlet sanatına sahip olmadıkları için birbirlerine kötülük ederek dağılıyorlardı. İnsan ırkının tükenmesinde korkan Zeus, insanlar arasında dostluk kurmak için Hermes'le dostluk ve utanma/edep gönderdi. Zeus diğer sanatlar gibi bazı insanların değil, bütün insanların bu erdemlere sahip olmasını istedi. Böylelikle kurulan şehirler tutunabilirdi.'<sup>34</sup>

Sonuç olarak, Platon'a göre insanlar birbirlerini korumak için devlete ihtiyaç duyarlar. Eğer insanlar böyle bir birlik/devlet kurmazlarsa türün yok olması kaçınılmazdır. Böylelikle,

<sup>34</sup> Platon, *Protagoras*, çev: Nürettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 23-25, ( 320 d – 322 d ).

Platon devlet ile insan ilişkisini ve bu ilişkinin kaçınılmazlığını bir mitosla temellendirmiştir.

Sonuç olarak, Platon'a göre "adalet", bilgelik, yiğitlik ve ölçülü olma gibi bir erdemdir. Diğer erdemlerden farklı olarak bütün erdemleri kendisinde taşır. "Adalet" toplumda herkesin kendine düşen görevi ya da ödevini yapmasıdır. Dolayısıyla adaletin gerçekleştiği bir toplumda insanlar mutlu olabilirler.

### I. 1. 3. Aristoteles'in Adalet Anlayışı

Eskiçağ Yunan uygarlığında toplumsal yaşayış tarzında adalet sorunu öncelikli bir sorun olarak ele alınmış ve Aristoteles de bir yönetim sorunu, bunun da temelinde bir yaşama sorunu olarak adaleti sorgulamıştır.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in V. kitabında adalet ve adaletsizlik konularını ele alır. Aristoteles ele aldığı bu kavramların öncelikle günlük dildeki kullanımlarına bakarak dilsel bir ayrım yapar. İlk olarak adaleti insanlara adil olanı yapmalarını sağlayan huy; adaletsizliği ise insanları haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huy olarak belirler.<sup>35</sup>

Böyle bir belirlemeden hareketle Aristoteles ikinci olarak da şeylerin karşınca bilinebileceğini söyleyerek bedeninin bizce sağlam olmasının ne demek olduğu açıksa aynı şekilde aynı şekilde sağlam olmamasının da açık olacağını; eğer bedeninin sağlıklı olması etin sıkı olması ise sağlıklı olmamasının da etin gevşek olduğu<sup>36</sup> örneğini vererek hak kavramının haksızlık durumundan yola çıkılarak bilinebileceğinin ipuçlarını verir.

Öncelikle dilsel olarak adalet ve adaletsizlikten kaç anlamda söz edildiğini belirlemeye çalışarak aynı ad altındaki farklı kavramları ayırmaya çalışır.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, s. 89, ( 1129 a 10).

<sup>36</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 89, (1129 a 19 ).

Bunun sonucunda da “yasaya uymayan insan”, “çıkarıcı insan” ve “eşitliği gözetmeyen insan” dediğimizde bunlarla bizim “adaletsiz insanı” kastettiğimizi düşünürsek; yasaya uyan insan da, eşitliği gözeten insan da “adaletli” olacaktır. Buradan da adaletin yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, adaletsizliğin ise yasaya aykırı olanda ve eşitliği gözetmeyende olduğu sonucuna varırız.

Bununla birlikte, biz adaletsiz insanı her zaman çıkarıcı olarak düşünürsek -çıkarıcı insanın her zaman için fazla olanı tercih ettiği düşünülür- bu durum kendi başına kötü olanda biraz farklılaşır. Çünkü kendi başına kötü olan söz konusu olduğunda adaletsiz insan daha az kötü olanın daha iyi olduğu düşüncesiyle daha azı tercih eder. Bu yüzden adaletsiz insana eşitliği gözetmeyen demek daha doğru olur.

Yasaya uymayan adaletsizdir, yasaya uyan adildir dediğimizde buradaki “yasal” haklı şeyleri ifade eder. Bu haklı olan şeyler de yasa tarafından belirlenenlerdir.<sup>37</sup>

Aristoteles, adalette bütün erdemler bir arada bulunur ya da adalet “kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir” derken bu erdemın yalnızca başka kişilerle ilişkide ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre adalet bir kişide huy olarak bulunuyorsa erdem, başkalarıyla ilişkide söz konusu olduğunda ise adalettir.

Platon adaletten bilgelik, ölçülü olma ve yiğitlik gibi erdemlerin bir uyumunu; diğer bir ifadeyle toplumdaki herkesin kendi işini yapmasını anlarken; Aristoteles adaleti kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan bir *imkân* olarak anlar.

Aristoteles başkasıyla ilgili olarak ortaya çıkan adaletin, erdemın bütünüyle ilgili olduğunu söyleyerek özelinde adaletin ne olduğunu belirlemeye girişir.<sup>38</sup>

“Özel adalet”, onurun paranın ya da topluma katılanlar arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında söz konusu olan “dağıtıcı adalet” ve kişiler arasındaki alışverişte

<sup>37</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 90, ( 1129 b 6 - 14 ).

<sup>38</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 91, ( 1130 a 14 ).



ortaya çıkan “düzeltici adalet” olmak üzere ikiye ayrılır. Düzeltici adalet de kendi içinde isteyerek olanlar ve istemeyerek olanlar şeklinde ikiye ayrılır.<sup>39</sup> İsteyerek olanlar, satın alma, borç verme, kefil olma, ödünç verme; istemeyerek olanlar ise yine kendi aralarında gizli yapılanlar ve zora dayananlar olarak ayrılır. Gizli yapılanlar; zina, zehirleme, baştan çıkarma ve tuzağa düşürme olarak belirlerken, zora dayananları ise kötü muamele görme, hapse atılma ve aşağılanma olarak belirler.<sup>40</sup>

Aristoteles’e göre adaletsiz kişi, eşitliği gözetmeyen, haksızlık da eşitsizlik olduğuna göre eşitsizliğin ortasının eşitlik olacağı açıktır. Sonuç olarak haksızlık eşitsizlik ise hak da eşitlik olacaktır. Nasıl ki eşitlik bir orta ise hak da bir ortadır (Mesetos).<sup>41</sup>

Eşit olmadan söz etmemiz için de iki kişi ve iki şey olmalıdır. Örneğin a terimi ile b terimi arasındaki ilişki nasılsa, c terimi ile d terimi arasındaki ilişki de aynı olacaktır. Böylece a terimi ile c, b terimi ile d terimi arasındaki ilişki aynı olacaktır. Sonuç olarak, buradaki orantılı olan orta, hak da orantılı olan olacaktır. Bu orantının matematikteki adı geometrik orandır; yani teklerden birinin diğeriyle ilişkisi ne ise bütünü ilişkisi de odur.<sup>42</sup>

Diğer adalet türü olan “düzeltici adalet” alışverişlerde ortaya çıkan eşitlik ya da eşitsizliktir. Burada söz konusu olan adalet doğru bir kişinin kötü birini ya da kötü birinin doğru birini dolandırması ve doğru birinin ya da kötü birinin zina yapması arasında bir fark görmez. Yalnızca herhangi bir uyumsuzluğun ya da haksızlığın ortadan kaldırılmasını ön görür<sup>43</sup>; diğer bir ifadeyle, düzeltici adalet bir hukuki ilişkide taraf olanların eşit muamele görmesini gerektirir. Buradaki orta olan ise çok ile azın eşitleştirilmesidir.

Aristoteles, Pythagorasçılarının adaleti “yaptığının aynısıyla karşılık alma” şeklindeki tanımlamalarının ancak değiş-tokuş amaçlı bir araya mümkün olabileceğini aksi halde dağıtıcı

<sup>39</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 93, ( 1130 b 29 - 1131 a 3 ).

<sup>40</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 93 - 94, ( 1131 a 1 -10 ).

<sup>41</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 94, ( 1131 a 11 -16 ),

<sup>42</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 95, ( 1131 b 1 - 14 ).

<sup>43</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 96, ( 1132 a 1 - 5 ).

ve düzeltici adalete uygun düşmeyeceğini; buradaki “karşılığın” da eşitliğe göre değil oranlamaya göre olduğunu belirler.<sup>44</sup>

Ona göre, bir kenti ayakta tutmak için böyle bir orantılı karşılık verme gereklidir. Zoon Politikon olarak tanımladığı insan ancak böyle bir alışveriş sayesinde bir arada yaşar. Bununla birlikte böyle bir alışverişte alışverişi söz konusu olan şeyin eşitlenmesi de zorunludur. Örneğin; bir mimar ile ayakkabıcıyı ele aldığımızda her ikisinin ortaya koyduğu; yani mimarın ev ile ayakkabıcının ayakkabı, hizmetin eşitlenmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, değiş- tokuşu yapılan şeylerin karşılaştırılabilir olmaları gerekmektedir. Böyle bir işlevi de, yani değiş- tokuşu söz konusu olan bir şeyin belli bir şekilde karşılaştırılabilmesini sağlayan da paradır. O halde para verdiğimiz örneğe göre bize bir eve kaç tane ayakkabının eşit olduğunu ölçer. Şayet insan kendi kendine yeten bir varlık olsaydı böyle bir değiş- tokuştan söz edemezdik.

Bütün bu belirlemelerden sonra Aristoteles adaletli eylemin haksız eylemde bulunmak ile haksızlığa uğramak arasında bir orta olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre adalet orta olanın; adaletsizlik de uçların özelliğidir.<sup>45</sup>

Aristoteles adaleti “adil insanın ‘adaletli şeyleri tercih ederek yapan ve gerek başkalarıyla ilişkisinde kendine, gerek biriyle ilişkisinde başkasına, tercih edilen şeyi kendisine daha çok diğerine de daha az; zararlı olacak şeyi de bunun tam tersi olacak şekilde paylaşmayan, hem kendinin hem de bir başkasının başka biriyle ilişkisinde oranlayarak eşitçe paylaşan insan’ şeklinde tanımlanmasını sağlayan şey”<sup>46</sup> olarak tanımlar.

Adaletsizliğin de kişinin kendisi söz konusu olduğunda kendi başına yararlı olanın fazlasını, zararlı olanın azını tercih ettiğini dolayısıyla adaletsizliğin bir aşırılık bir eksiklik olduğunu belirler.

<sup>44</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 98, ( 1132 b 21 – 34 ).

<sup>45</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 101, ( 1133 b 29 – 1134 a 1 ).

<sup>46</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 101, ( 1134 a 2 – 8 ).

Sonuç olarak, her ne kadar bu dönemde doğrudan bir insan hakları düşüncesi üzerinde konuşulduğunu belirleyemsek de “insan haklarının” korunmasına ilişkin üst bir ilke ve istem olarak adaletin ne olduğunu araştıran bu felsefi soruşturmalarda ve ortaya konan bilgiler önemlidir. Dolayısıyla bu iki filozofun problemleri ortaya koyuş tarzları, problemi ele alma tarzları ve buna yanıt verme çabaları ve izledikleri metot günümüz problemlerini sorgulama açısından da yol göstericidir.

#### I. 1. 4. Stoa Okulu ve Dünya Yurttaşlığı Düşüncesi

İlkçağda doğal hukuk anlayışı Stoa öğretisinde temellenir. Bu öğretiye göre amaç insanın erdeme ulaşmasıdır. Stoa öğretisi bunun yolunu da ‘akla uygun eylemde bulunmak’ şeklinde belirler. Erdem mutluluğa götüren biricik yoldur.<sup>47</sup>

Stoa öğretisi ‘bütün insanların eşit ve kardeş oldukları’ görüşünü insanın akıl sahibi bir varlık olmasıyla temellendirir. Onlara göre bütün insanlar etik değerleri gerçekleştirme, hak ve ödevine sahiptir.

Stoahılar da Platon ve Aristoteles gibi insanın bir devlete ait olmasını zorunlu bulurlar. Ancak onlar tasarladıkları devletin bir *dünya devleti* olması gerektiğini düşünürler. Nasıl bir tek evren varsa insan da bu evrenin bir parçası ise bunun gibi dünya üzerinde tek bir devlet olmalıdır ve insan da kendisini bu tek devletin vatandaşı olarak algılamalıdır.<sup>48</sup>

Stoahılara göre ırk, din, kültür, özgür, köle, barbar, Helen gibi farklar insanlar arasındaki temel eşitliği ve kardeşliği ortadan kaldıramaz. Kuşkusuz, Stoahılar insanlar arasındaki fiziksel ayrımları yadsımadılar. Ancak, tüm bu ayrımların ahlâksal görüş açısından önem taşımadığını, yalnızca insanın ahlâksal değerini göz önüne alan şeylerin zorunlu olduğu bunun haricindeki dış koşulların bir yana bırakılması gerektiğini düşündüler.<sup>49</sup> Stoa öğretisindeki eşitlik ve kardeşlik düşüncesi *dünya yurttaşlığı* düşüncesinde somutlaşır. Zenon’a göre “dünya üzerinde yaşayan insanlar başka başka yasalarla yönetilen kent ve uluslara

<sup>47</sup> Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, s. 176.

<sup>48</sup> Aster, a.g.e., s. 253.

<sup>49</sup> Cassirer Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 107-108.

ayrılmamalı; mademki yaşam ve evren bütün insan için aynıdır, insanların tümü de birbirleriyle yurttaş sayılmalıdır.”<sup>50</sup>

Sonuç olarak, ne Platon ne de Aristoteles insanlar arasında köle/özgür, Helen/Barbar ayırımından sıyrılamazken; Stoacılar bütün farklılıkların, bütün ayrımların ötesinde bütün insanların eşit olduğu düşüncesini kabul ederek bir *dünya yurttaşlığı* bir *dünya devleti* kurma düşüncesi ile evrensel bir etik gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

Stoa öğretisinin Roma'daki temsilcilerinden olan Cicero da ırk, ulus, sınıf farklılıklarına rağmen bütün insanların eşit olduğunu savunur. Adaletin hukuk tarafından gerçekleştirilmesi gereken değişmez bir ilke olduğunu düşünür. Ona göre toplumun gelenekleri, adaletin gerçekleşmesine engel olmamalıdır. Adalet toplumdaki gelenek ya da faydaya uygunluk olarak anlaşılırsa insanların adaleti ihlal etme olasılığı artacaktır. Adalet iyi ve kötü gelenekleri ayırt etme konusunda bize yol göstericidir.

Ona göre kanunların ülkeden ülkeye hatta aynı ülkede değişiklik göstermesi onların fayda temeline dayandığını gösterir. Bu nedenle Cicero kanunların evrensel, değişmez ve ebedi olduğunu düşünür. Hukukun insan aklından kaynaklandığı için değişmez ve ebedi olduğunu düşünür ve düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

“...Gerçek hukuk aklıdan kaynak alır ve insanlara haksız hareketlerden kaçınmayı, ödevlerini yerine getirmeyi emreder. Bu hukukun yürürlüğü evrensel, kapsamı değişmez ve ebedidir. Bu hukuku kısmen dahi olsun ilga etmeye veya değiştirmeye çalışmak günah işlemekle birdir. Doğal hukuku tamamen ilga etmek ise imkânsızdır. Ne senato ne de halk bu hukukun gerçekleşmesine engel olabilir. Doğal hukukun yorumcuya ihtiyacı yoktur. Çünkü insanlar onu kendi vicdanlarında duyarlar. Atina'da bir doğal hukuk Roma'da başka bir doğal hukuk olamaz. Bütün uluslar her zaman bu ebedi ve değişmez hukuka tâbidirler.”<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Zekiyan, a.g.e., s. 73.

<sup>51</sup> Cicero, De Re Publica, translated by Keyes, C.W., 1928, s. 211, Aktaran, Güriz, a.g.e., s. 178-179.

Cicero devleti, hukuka uygun bir şekilde bir arada yaşayan insanların birlikteliği olarak tanımlar. Halkın kendi kendini yönettiği bir yönetim şeklini onaylayarak, devlet hukukunun doğal hukuka bağlı olması ve ona aykırı olmaması gerektiğini dile getirir.<sup>52</sup>

Eskiçağda toplum ve yönetim sorunlarıyla ilgili yapılan bu zengin içerikli felsefi soruşturmalar toplumsal düzenlemelerde bugünü de hâlâ söz konusu olan bazı temel kavramların aydınlatılmasına katkıda bulunmuştur.

Batı düşüncesi tarihinde Rönesans Aydınlanması ve 18. yüzyıl Aydınlanması bu temel üzerinde varlık kazanmıştır. Bu bakımdan Eskiçağda Yunan ve Roma uygarlıkları, hak, adalet, eşitlik gibi insan dünyasında hep yaşanan kimi toplumsal sorunlarla ilgili ana kavramlar felsefe açısından ve felsefi bakışla ele alınmış olmaları bakımından hukukun ve ancak 18. yüzyıl Aydınlanmasıyla somutlaştırılabilen (belge niteliğine dönüştürülen) insan hakları düşüncesinin oluşumunda rol oynamıştır.

Gerçi insanlık tarihinde insan haklarının ortaya çıkışının, daha eski uygarlıklara dayandığını söyleyen görüşler de vardır.<sup>53</sup> Ancak, burada söz konusu edilen şey ‘insan hakları düşüncesi’ olduğundan ve bu düşüncenin düşünce olarak somut belirlenimi tam olarak 20. yüzyılda “düşünsel Batıda” ve bu “düşünsel Batının” felsefi temeli Eskiçağda Yunan uygarlığında olduğundan dolayı çıkış noktası olarak burası alınmıştır. Bu durumda “insan hakları” düşüncesi Batılı bir kavramdır. Elbette, Batı bu süreci bir anda olup bitmiş bir süreç olarak yaşamamıştır. Batının çeşitli sıkıntılarla, deneyimlerle ilerleyerek edindiği insan hakları düşüncesine ulaşmasında diğer kültürlerin de etkisi yadsınamaz. Batının kendi tarihselliğine baktığımızda en belirleyici ögenin Yunan kültürü olduğu görülür. Bu nedenle insan haklarının tarihsel arka planı anlatılırken Yunan uygarlığından başlanmıştır.

Şüphesiz, ana belirlenimi bakımından toplumsal bir varlık olan insanın var olduğu her dönemde ve durumda, hak-haksızlık, adalet-adaletsizlik, eşitlik-eşitsizlik ve özgürlük

<sup>52</sup> Güriz, a.g.e., s. 179.

<sup>53</sup> Bu konuda farklı yorumlar yapılmakta ve bu tarihselliğin Çin düşüncesinden başlatılması gereği ifade edilmektedir. Genç, Mehmet, *İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri*, Uludağ Üniversitesi Güçlendirme Vakfı Yayını No: 16, Bursa, 1997, s. 2.

sorunları olmuştur. Günümüzde de bu sorunlar fazlasıyla vardır ve insan varoldukça olacaktır da. İnsanlık tarihi olan bitenler ve eylemler bakımından bir mücadele tarihidir aynı zamanda. Ancak, eldeki veriler ışığında düşünsel alandaki kimi başarılar (insan hakları düşüncesi ve buna dayalı hukuk ve siyaset anlayışı) bazı uygarlıklarda ortaya çıkmıştır. Bunlar yalnızca insanın sahip olduğu başarıları arasındadır.

## I. 2. Ortaçağda Devlet Anlayışları

Eskiçağ ile Yeniçağ arasındaki bin yıllık bir döneme karşılık gelen Ortaçağ, bir geçiş dönemini başka bir deyişle; bir yandan Eskiçağdan bir kopuşu ve insan açısından bir düşüşü ifade ederken diğer yandan da Yeniçağı biçimlendiren düşüncelere gebe olan bir dönemi ifade eder. Ortaçağda klasik anlayıştan bir çok bakımdan bir uzaklaşma söz konusu olmakla birlikte klasik kültür geleneğinin tümüyle sönmüş olduğu söylenemez. Ortaçağ klasik kültür geleneğini yitirmemiş ancak bu geleneği dinden/Hıristiyanlıktan esinlenen kendine özgü bir dünya ve öte dünya görüşü çerçevesi içinde ele almış bu kalıplara göre onun içeriğini belirlemiştir.

Eskiçağın kendine özgü insanı ve doğayı kavrama çabası Ortaçağa gelindiğinde yerini bambaşka bir çabaya bırakır. Her ne kadar kullandığı kavramlar Eskiçağa ait olsa da Ortaçağdaki temel düşünceler Tanrı ve öte-dünya çerçevesinde karşımıza çıkar. Ortaçağ felsefesi, “Antik felsefenin belli bir açıdan sürüp gitmesi; diğer bir ifadeyle Hıristiyanlaştırılmış Antik felsefe”<sup>54</sup> olarak da anlaşılabilir. Bu dönemdeki ilgiler, insanın yerine Tanrıya; bu dünyanın yerine öte-dünyaya yönelmekte ve tüm anlama çabaları inancı/dini desteklemek amacıyla kullanılmaktadır. Eskiçağ felsefesi, dinin ve mitosun verdiği cevaplar ile yetinmeyip kendini özgün bir şekilde ortaya koyarken; Ortaçağ felsefesi bu özgünlüğü yitirerek tamamıyla dine/dogmaya bağlı bir felsefe ortaya koymuştur. “Eskiçağda, insanın içinde yer aldığı, yaşadığı bu dünya ön planda ve anlamlıyken; tektanrıci dinlerin değişmez, sabit içerikli kutsal kitapları aracılığıyla sunduğu yeni tasarım, insanın kendisini, kendisi gibi olmayan bir varlığa, Tanrıya bağlamasına yol açmıştır.”<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Gökberk, a.g.e., s. 147-148.

<sup>55</sup> Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 32.

Ortaçağ ile ilgili yapılabilecek bir diğer belirleme de kilisenin zihinlerde yarattığı köleliğin, toplumsal hayatta da insanın köle/serf olarak yaşamasına neden olması ve despot hükümdarlar, hilekâr papazların yardımıyla insanı zincire vuran/hiçleştiren, sanatı ve düşünmeyi boğan kilisenin kendi egemenliğinin sürmesi için dünyayı kararttığı/önemsizleştirdiği zaman dilimini<sup>56</sup> akıllarda uyandırması şeklinde ifade edilebilir. Bu noktayla ilgisinde Ortaçağda göze çarpan düşüncelerden birisi Hıristiyanlıkla birlikte her insanın Tanrının bir benzeri olarak yaratılmış olduğudur. Böyle bir düşüncenin oluşmasına rağmen, Ortaçağda yaşanan işkence, adam öldürme/yakma vb. eylemler düşünüldüğünde bu düşüncenin de her ne kadar Hıristiyanlık evrensel bir din olma iddiası ile ortaya çıkmış olsa da yalnızca inanlar için geçerli olduğu görülebilir.

İşte bu ve benzeri bir bakış açısıyla yöneldiğimizde ilk olarak Ortaçağa ilişkin yaygın bir kabul ile karşılaşırız. Ortaçağ dendiğinde genel olarak yaygın bir kanı vardır. İnsanların çoğu için Ortaçağ, her türlü geriliğin, karanlığın, cahilliğin, gaddarlığın ve bağınazlığın egemen olduğu bir dönemdir. Acaba Ortaçağa ilişkin bu ve değerlendirme tartışmasız kabul edilebilir mi? Ortaçağın aşılması, tüm bu kötülüklerin aşılması anlamına mı gelmektedir?<sup>57</sup>

Düşünülmesi gereken bir diğer konu da, “insanların hemen her zaman kendileri gibi düşünmeyen, ya da davranmayan insanlara karşı düşünme, tasarılama, imleme güçleriyle orantılı olarak acı çektirmenin hatta giderek işkence etmenin yollarını aramış ve bunları uygulamaya koymuş olmalarıdır. Acı çekenlerin, işkenceye uğrayanların büyük bir bölümünün ortak suçu ise yetkelerden farklı ‘düşünmek’ olmuştur. Elbette hiç bir zaman onaylamayacağımız bu tutum Ortaçağda da yaşanmıştır. Ortaçağda da resmi görüğe karşı tavır takınmak, daha baştan bir çok sıkıntıya katlanmayı göze almaktan başka bir şey değildi. Üstelik verilen cezalar da aforozdan başlayarak farklı düşünenin yapıtlarını hatta kendisini yakmaya kadar gitmekteydi.”<sup>58</sup> Ne var ki böyle bir tutum yalnız Ortaçağı günah keçisi

<sup>56</sup> Belge, Murat, “Ortaçağ”, *Doğu Batı Dergisi*, Şubat/ Mart/ Nisan, 2001, Sayı: 14, s. 79.

<sup>57</sup> Goff, Le Jacques, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 8.

<sup>58</sup> Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 69.

saymaya yeter mi? Hele ki 20. yüzyılda yaşanan ve ne acıdır ki bir insan ömrüne sığabilen vahşetler, soykırımlar, atom bombaları ve nükleer silahlar düşünüldüğünde(!)

“Auschwitz modern fabrika sisteminin sıradan bir uzantısıydı. Mal üretmek yerine, hammadde insanlardı ve son ürün ise ölümdü; yöneticinin üretim çizelgesinde, günde şu kadar birim diye özenle belirtilmişti. Modern fabrika sisteminin en önemli simgesi olan bacalar insan etinin yakılmasıyla oluşan keskin dumanlar püskürtüyordu. Modern Avrupa'nın son derece akıllıca düzenlenmiş olan demiryolu ağı, yeni bir tür hammadde taşıyordu. Tıpkı öteki kargolarda olduğu gibi yapıyordu bunu. Gaz odalarındaki kurbanlar, gelişmiş Alman kimya sanayi tarafından yapılmış prusik asit tabletlerinden üretilen zehirli gazları soluyordu. Mühendisler krematoryumları düzenlediler; yöneticiler de daha geri kalmış ulusların imreneceği bir heyecan ve verimle çalışacak bir bürokrasi sistemi düzenlediler. Genel plan da çarpıklaşmış modern bilimsel ruhun bir yansımasıydı. Tanık olduğumuz, toplumsal mühendisliğin büyük bir şemasından başka bir şey değildi...”<sup>59</sup>

“Ölüm kampları dünyası ve onun yarattığı toplum, Yahudi-Hıristiyan uygarlığın gittikçe karamakta olan gece tarafını açığa çıkarmaktadır. Uygarlık kölelik, savaşlar, sömürü ve ölüm kampları anlamına gelir. Ama tıbbi hijyen, yüce dinsel idealler, güzel sanatlar ve nefis müzik anlamına da gelir. Uygarlıkla vahşi barbarlığın birbirinin antitezi olduğunu düşünmek yanlıştır. ...Günümüzde, dünyamızın diğer çoğu yönü gibi, barbarlık da eskisine göre çok daha etkili uygulanır bir hale geldi. Barbarlık ortadan kalkmak zorunda değil ve kalkmayacak. Yaratma ve yok etme, uygarlık dediğimiz şeyin birbirinden ayrılmaz yönleridir.”<sup>60</sup>

Bu nedenle Ortaçağın karanlık mı yoksa sanıldığı gibi aksine aydınlık mı ya da her iki unsurların da bir arada olup olmadığını belirlemek ve toptan yargılamamak için öncelikle bu

<sup>59</sup> Feingold, *Holocaust Neden benzersizdir?*, s. 399-400, Aktaran: Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, çev: Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 25-26.

<sup>60</sup> Rubenstein, L. Richard, *The Cunning of History*, New York: Harper, 1978, s. 91,195, Aktaran: Bauman,a.g.e., s. 27.



dönemi “hem diğerlerinden ayrı, hatta benzersiz kılan yönleriyle sergilemek hem de daha önceki dönemlerden, bakış açılarından, kavrayış biçimlerinden, düşünme doğrultularından neleri aldığını saptamak gerekir.”<sup>61</sup>

Nasıl ki bugün de “yüksek sesle düşünmek, düşündüğünü yüksek sesle söylemek her türlü mahkûmiyetin başlangıç noktasıyken Ortaçağdaki yaşananlar da insanı insanı kılan bütün niteliklerin birer ‘ide’ olarak değil, tam tersine yaşama geçmiş bir biçimde kendini göstermesidir... İnsan hangi boyutta olursa olsun işkenceci yanını en az törpüleyen bir varlık gibi görünüyor... Çoğu zaman içgüdülerine kendini bırakmayan insan, aklın kendisine açtığı yolda, işkenceci olmanın bütün olanaklarını kullanıyor; ..., işkencenin yolu akıldan, düş gücünün gelişmiş olmasından geçiyor, en iyi şeylerin de oradan geçmesi gibi.”<sup>62</sup>

Tüm yanlışlarına rağmen bu dönem, inancın içeriği ile yetinmeyip aklı kendine rehber edinerek bilgi elde etmek isteyen bir avuç insanın dünyasıdır. “Ortaçağ uzun sürmüş bir kuluçka dönemi, koza içinde geçmiş bir zaman gibi bir şeydir: insan aklının gizli gizli yaşamaya ve dolayısıyla gelişmeye devam ettiği bir süre; büyüyen aklı saran ve gizleyen kozadır.”<sup>63</sup> Modern Batı değerlerinin; insan hakları, demokrasi, üniversitelerin kurulması gibi yeniliklerin oluşmaya başladığı bir dönemdir. Dahası “Ortaçağ felsefesi, sadece modern felsefeyi daha iyi anlamayı sağlaması bakımından değerli değildir. Özgün bir düşünme çabası sunuyor olması bakımından da özel bir yararı vardır.”<sup>64</sup>

### I. 2. 1. Aurelius Augustinus ve Tanrı Devleti

Eskiçağın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başlayan çalkantılardan, toplumun geçirdiği değişimlerden etkilenen Augustinus, çağını en iyi yansıtan filozoflardan biridir.<sup>65</sup> Onun düşüncesi Grek “logos”undan Hristiyan “logos”una geçişi simgeler. Ancak o, Grek kültür dünyasının çok ötesinde bambaşka bir dünyanın özlemini çeker.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Çotuksöken, a.g.e., s. 11.

<sup>62</sup> Çotuksöken, a.g.e., s. 71-72.

<sup>63</sup> Belge, a.g.m., s. 78.

<sup>64</sup> Jeuneau, Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev: Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11.

<sup>65</sup> Çotuksöken, Betül; Babür, Şaffet, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 67.

<sup>66</sup> Cassirer, a.g.e., s. 88.

Augustinus, bu başka dünya ile ilgili görüşlerini *Tanrı Devleti* adlı eserinde anlatır. Bu eser, Roma'nın Gotlar tarafından yağma edilmesinin, eski tanrıları reddetmenin; yani Hıristiyanlığın sonucu olduğu iddiasını reddetmek amacıyla yazılmıştır.<sup>67</sup> Başka bir deyişle, bu eser Hıristiyanlığın önemli bir savunmasıdır.

Öncelikle, Augustinus, bu eserinde bir Yeryüzü Devleti bir de Tanrı Devleti ayrımı yapar. Ona göre, Yeryüzü Devleti en yetkin devlet bile olsa, isteklerimizi yerine getiremez. Augustinus'a göre devletin gerekli olmasının nedeni insanların Tanrılardan ayrılmaları, türdeşlerinden nefret etmeleri ve kargaşa/düzensizlik yaratmalarıdır.

Her ne kadar bu devlet, amaç olarak adaleti yönetmesi bakımından "iyi" olsa da Hıristiyan dogmasına göre köken bakımından kötüdür. Ona göre, devlet her zaman taşıyacağı kökenindeki lekeden dolayı kusursuz olarak algılanamaz.<sup>68</sup> Yeryüzü Devletinde ilk günahın ürünü olan mülkiyet, kölelik ve eşitsizlik vardır. Buradaki yönetici, halkının iyiliğini düşünerek değil "madde arzusu", "üstün olma" isteği ve "egemen olma" hırsıyla hareket eder.<sup>69</sup> Oysa, Tanrı insanı hayvanların efendisi kılmış ama ona başka ruhların üstünde kullanacağı bir güç vermemiştir. Böyle bir girişim ancak bir gurur gösterisi olabilir.

O halde, insan için tek gerçek dayanak Tanrıdır. Augustinus, Tanrıya duyduğu inancı şu şekilde dile getirir:

"Yeryüzündeki ve gökyüzündeki tüm şeyleri bilen ama seni bilmeyen insan mutsuzdur. Oysa bunları bilme de seni bilen insan mutludur."<sup>70</sup>

Augustinus'a göre devletin ana ödevi adaleti sağlamaktır. Adaletin toplumun temeli olduğunu, adaletin gerçekleşmediği bir yerde devletin varlığından söz edilmeyeceğini dile

<sup>67</sup> Gökberk, a.g.e., s. 156.

<sup>68</sup> Cassirer, a.g.e., s. 114 -115.

<sup>69</sup> Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 57-58.

<sup>70</sup> Cassirer, a.g.e., s. 88.

getirir. Ona göre “gerçek” adalet Tanrı Devletinde mümkündür. Bu devletin yeryüzündeki temsilcisi de kilise olacaktır. Burada da yine “adalete” verilen önemi görmekteyiz.

### **I. 2. 2. Thomas Aquinas ve Devlet Anlayışı**

Aquinas’a göre insan akıl sahibi eylemlerini akla göre düzenleyebilen bir varlıktır. Her ne kadar akıl insana iyi ve kötü hakkında yol gösterici olsa da insanın mutlu olması Tanrının lütfu ile mümkündür. Aquinas, hukuk teorisinde dört tür yasadaki söz eder. Bunlar:

- 1- Sonsuz yasa: evreni yaratan ve yöneten sonsuz yasa. Bu yasa ifadesini Tanrısal akılda bulur.
- 2- Doğa yasası: Tanrısal aklın akıl sahibi varlıklara yansıyan kısmıdır. İnsan akıl aracılığıyla ulaştığı bu yasalarla iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneğine kavuşur.
- 3- İnsani yasa: doğa yasasından akıl aracılığı ile çıkarılan yasadır.
- 4- Tanrısal yasa: vahiy ile bildirilen ve kutsal kitaplarda açıklanan kurallardır.

Aquinas, insani yasaların doğa yasasına uygun olması gerektiğini söyler. İnsani yasalar zamana ve şartlara göre değişirler. Bu yasaların amacı, insanlara faydalı olmak ve toplumu ilerletmektir. Yasaların geçerli olması için doğa yasasının gösterdiği adalet ilkesine uygun olması gerekmektedir.<sup>71</sup>

Aquinas’a göre, insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Dolayısıyla, devlet doğal bir zorunluluktur. Devlet, insanın ihtiyaçlarını karşılamak, güvenliği sağlamak ve ortak iyiliğe hizmet etmek için kurulmuş Tanrısal aklın yeryüzündeki kusurlu bir yansımasıdır.<sup>72</sup>

Devletin ödevi, sosyal hayatı adalete uygun bir şekilde ve ortak yararı gözeterek düzenlemektir. Bu amaçla devletin çıkardığı yasaların keyfi ve bir çıkara yönelik olmaması gerekir. Eğer amacına aykırı bir şekilde konulmuşsa bu aynı zamanda onun doğa yasasına da aykırı olduğu anlamına gelir.

---

<sup>71</sup> Güriz, a.g.e., s. 187.

<sup>72</sup> Güriz, a.g.e., s. 188.

Aquinas, toplumda birliğin daha iyi sağlanacağı gerekçesiyle monarşinin diğer yönetim biçimlerinden daha iyi olduğunu düşünür.

Her ne kadar mülkiyetin doğal bir hak olduğunu kabul etmese de pozitif hukuk düzeni açısından bunun zorunlu olduğunu kabul eder. Ona göre, eğer mülkiyet hakkı kabul edilmezse hiç kimse malların korunması ve yeni mallar üretimi için fazla çalışmayacaktır. Aynı şekilde, mülkiyet toplum düzeni için de gereklidir. Çünkü mülkiyet tanınmadığı zaman kimin neye sahip olacağı bilinemeyeceğinden sık sık anlaşmazlıklar olacaktır.<sup>73</sup>

Sonuç olarak, Ortaçağda Tanrıdan kaynaklanan doğal hukuk ve adaletten söz edilir. Her ne kadar, yeryüzünde ilk günah dogmasından dolayı yetkin anlamda adaletten söz edilemese de yine de yeryüzündeki bu adalet insanların mutlak anlamdaki adalete, ruhların kurtuluşuna giden bir süreçtir. Bu kurtuluş ancak Tanrısal iradenin yansıması olan kilisenin; dolayısıyla Tanrısal iradenin koyduğu kurallara itaatle mümkündür.

İşte, Magna Carta düşünce tarihinin bu noktasında kendi tarihsel ve toplumsal koşullarında bütün halkı içermese sadece soylu iki sınıf arasında olan bir ayrıcalıklar sözleşmesi olsa da insan hakları alanında hak talep etme anlamında ilk önemli belgedir. Magna Carta 1215 yılının haziran ayında Ortaçağ İngiltere'si baronları ile Kral John arasında imzalandı. Bu belge feodal yasa geleneğine göre İngiltere'yi yöneten Kral John ile baronlar arasında yazılı "söz vermelerden" oluşur. Magna Carta baronlar tarafından gücünü kötü kullanan ve halka acı çektiren Krala karşı bir "dur" deme girişimidir.

İngiltere'nin Fransa'nın topraklarına sahip olduğu dönemde baronlar Krala hem para hem de bu toprakları koruyacak asker sağlıyorlardı. Feodal sistemin bir parçası olarak, Kral John, vergileri arttırmadan önce ve askeri yardım için baronlara danıştı. Kral askeri alanda başarılı olurken Kral ve baronlar arasındaki ilişki iyidir.

---

<sup>73</sup> Güriz, a.g.e., s. 188.

Kral John'un askeri seferi başarısız geçtiğinde, sürekli para ve asker talebi baronları kızdırdı. 1204 yılında Kral kuzey Fransa'daki toprağını kaybetti. Buna cevap olarak, feodal geleneğe karşı bir şekilde, baronlara sormadan yüksek vergiler getirdi. Kral John'un diğer alanlardaki hatası Roma Katolik kilisesini de kızdırdı ve Papa 1207 yılında tüm kilise hizmetlerini yasakladı. Söz konusu yasaklarla birlikte, din ve cehennem korkusu duyan insanları kilise, cennete alınmanın koşulu Katolik kilisesinin "iyi" olduğuna inanmaları gerektiği savıyla ikna etmeye çalıştı.

1209 yılında Kral John'u afroz eden kilise, John'un yanıldığını ve Katolik kilisesinin gücünü kabul ettiğini bildirmesiyle, 1214 yılında bir takım ayrıcalıklar elde etti. Ne var ki 1214 yılı bir başka nedenden dolayı Kral John için felaket yılı oldu. Kuzey Fransa'daki toprağı elde etme girişiminde askeri hatada yakınan John çok para kazanma talebiyle Londra'ya döndü. Ancak, bu kez baronlar onun gücüne karşı isyan etti ve Londra'yı esir aldı.<sup>74</sup> Bu mücadelenin sonucu 63 maddeden oluşan Magna Carta'dır. Magna Carta'nın aşağıda belirtilen<sup>75</sup> bazı maddelerine bakıldığında bütün insanlığın değil yalnızca soylu iki sınıfın sahip olduğu ayrıcalıkları içerir. Diğer bir ifadeyle, Magna Carta'nın belirleyici özelliği, kralın yetki ve gücünü soyluların çıkarlarını ifade eden istemlerle sınırlayan bir sözleşme olmasıdır. Dolayısıyla, bu sözleşme bütün halka seslenmekten çok sınırlı bir kitlenin istemlerini içerir. Bu noktada, Magna Carta evrensel bir bildirme olmayıp, sadece hak talep etme anlamında önemli bir sözleşmedir.

<sup>74</sup> [www.britannica.com/history](http://www.britannica.com/history).

<sup>75</sup> Magna Carta'nın on ikinci madde, bazı istisnalar dışında – büyük oğulun şövalyeliğe kabulü ve büyük kızın ilk evliliği- hiç bir vergi ya da yardım yükünün getirilmeyeceği; on üçüncü madde, Londra kentinin karada ve denizde eskiden sahip olduğu özgürlükleri ve özgür gelenekleri koruyacağını; on altıncı madde, hiç kimsenin şövalyelik ücretinin ya da diğer toprak borcumun gerektirdiğinden fazla hizmet vermeye zorlanmayacağı; yirminci madde, suça karşı cezanın orantılı olması gerektiğini; yirmi birinci madde, soylular sınıfına ait olan iki sınıfta aynı şekilde suça karşılık orantılı bir ceza alması gerektiğini; yirmi dördüncü madde, hiçbir hükümet görevlisinin her hangi bir bireye karşı dava açamayacağını; otuz sekizinci madde, hiç bir memurun inandırıcı şahitler bulunmadıkça mahkemede tanıklık yapamayacağını; otuz dokuzuncu madde, hiç kimsenin yasal bir karar olmaksızın yakalanmaması, malına mülküne zarar verilmemesi ve kötü muamele görmemesi gerektiğini; kırkıncı madde, hiç kimseye adaletin satılmayacağını, reddedilmeyeceğini ya da geciktirilmeyeceğini; kırk birinci madde, bütün tüccarların yerleşik geleneklere uymak şartıyla ve kanuni olmayan vergilerden muaf olarak karada ve denizde güvenli bir şekilde ticaret yapma amacıyla İngiltere'de bulunabilirler ya da transit geçiş yapabilirler; kırk beşinci madde, yargıç, vali, şerif ve diğer memurların ülkenin yasalarını bilen ve bu yasalara tamamlarıyla uyacak olan kişiler arasından atanması gerektiğini; elli ikinci madde, büyük sivil jürinin barışın sağlayıcısı olduğunu; hükümetle ilgili her hangi bir problemin bu jüri tarafından çözüleceğini ifade eder.

### I. 3. Yeniçağ ve Doğal Hukuk Anlayışı

15. ve 16. yüzyıllar modern dünyanın doğum sancıları çektiği ve insan başarılarının tüm dallarında yeni bir ruhun doğmaya başladığı bir dönemdir.<sup>76</sup> 'Renaissance' adı verilen bu dönem, Avrupa kültürünün gelişmesinde bir 'yeniden doğma' dır. Bu dönemi *yeni* kılan şey Klasik çağ kültürünün insana bakışını yeniden değerlendiren bir akımın tarih sahnesine çıkmasıdır.

İnsanın değer kazanması, öne çıkışı, önemli bir sorun alanı olarak varoluşu bu dönemin ana problemidir. Bu dönem, insanın kendini özne olarak algıladığı ve kendisini çözümlenmeye başladığı bir dönemdir. Bu dönemde, Ortaçağda kendi içine kapanık bir yaşam süren insanın yerine artık kendisine sunulan yaşama planlarının uygulayıcısı olmayan, kendini tanımak ve keşfetmek için kendine yönelen bir insanla karşılaşırız.<sup>77</sup> Sonuç olarak, bu dönem bütün somutluğu içinde insanın kendini yeniden keşfettiği bir dönemdir.

Renaissance'ın en önemli özelliklerinden bir diğeri ise her alanda bu dünyaya bağlılıktır. Ortaçağda bu dünya, diğer dünya için gelip geçici bir hazırlık yeri olarak algılanırken, Renaissance'la birlikte yeniden önem kazanmaya başlamıştır.

Yine bu dönemde, yeni bir insan anlayışının yanında, yeni bir din, yeni bir devlet ve hukuk anlayışının da olduğunu görürüz. Ortaçağ devletinin birlikli yapısının yerini ulusal devletlerin alması yeni bir devlet ve hukuk anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yeni devlet ve hukuk anlayışı, Ortaçağın teolojik doğal hukuk anlayışından sıyrılmış bu dünyaya bağlı, laik bir temele oturtulmuştur.

Bu çağda kabul edilen insan hakları bildirgeleri şunlardır:

İlk olarak, 1689 yılında ilan edilen İngiliz Haklar Bildirgesi, dünyevi lordlar ve avam kamarası tarafından ölen Kral James'in Parlatentonun onayı olmaksızın kendisini yasalardan muaf tutarak iktidarı ele geçirmesi, haksız bir şekilde din adamlarını tutuklatması,

<sup>76</sup> Cassirer, a.g.e., s. 165.

<sup>77</sup> Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2002, s. 40.

Parlamentonun kabul ettiğinden başka zamanlarda ve şekillerde kendi çıkarı için para toplaması, Parlamento üyeliği seçiminin serbestliği ilkesini çiğnemesi, insanları korkunç para cezası ile cezalandırıp yasa dışı cezalara çarptırması gibi gerekçelerle ilan edilmiş bir bildirgedir. Bu bildirgenin amacı eski hak ve özgürlüklerin temellendirilmesi ve geçerliliklerinin pekiştirilmesidir. Bu bildirgenin bazı maddeleri aşağıda belirtilmiştir.<sup>78</sup> İngiliz soylularınca ilan edilen bu bildirge Kralın mutlak iktidarını sınırlandırmak için girişilen bir mücadeledir. Bildirgede sunulan maddeler baskı ve haksızlıkların giderilmesi amacını taşır.<sup>79</sup>

Bir diğer sözleşme 1776 yılında ilan edilen Virginia İnsan Hakları Bildirgesidir. Bu bildirgenin ilk maddesi bütün insanların doğuştan eşit derecede özgür ve bağımsız olduklarını ve doğar doğmaz belirli haklara sahip olduklarını ve bu haklardan topluluk kurdukları zaman gelecek nesiller adına vazgeçemeyeceklerini belirtir. İnsanların yaşama, özgürlük, mülk edinme, mutluluk ve güvenlik hakları vardır. İkinci madde tüm gücün halkta toplandığını ve yetkililerin halkın yetkilileri olarak halk için çalıştıklarını, on birinci madde mülkiyet hakkını, on ikinci madde basın özgürlüğünü, on altıncı madde irade ve inanç özgürlüğünü belirtir.<sup>80</sup>

Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 1789 yılında ilan edilmiştir. Bildirge, “hakların bilmezlikten gelinmesinin, unutulmasının ya da hor görülmesinin, kamunun başına gelen felaketlerin ve yönetimlerdeki bozulmanın yegâne nedenleri olduğu düşüncesinden yola çıkarak, doğal, devredilmez ve kutsal insan haklarının resmi bir bildirge ile açıklanması”<sup>81</sup> amacını taşır. Bildirgenin birinci maddesi insanların hukuk açısından özgür ve eşit olduklarını, ikinci maddesi mülkiyet, direnme ve baskıya karşı direnme haklarını dile getirir. Dördüncü maddede bildirge bir özgürlük tanımı verir; buna göre özgürlük, “başkasına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir.”<sup>82</sup> Onuncu madde ise, insanın, kamu düzeni bozulmamak şartı ile düşüncelerinden dolayı rahatsız edilemeyeceğini ifade eder.

<sup>78</sup> Birinci madde, Parlamento onayı olmadan sadece Kralın yetkisine dayanarak yasaların uygulanmasının iptal edilemeyeceğini, sekizinci madde, Parlamento seçiminin serbest olacağını, dokuzuncu madde, konuşma özgürlüğünün olduğunu ve Parlamentoda yapılan tartışmalar ve görüşmelerin suçlama ve soruşturma konusu yapılamayacağını, onuncu madde, Aşırı para cezaları ile korkunç ve olağandışı cezaların verilemeyeceğini belirtir. Musulin, Janko, *Hürriyet Bildirgeleri*, çev: Necmi Zeka, Belge Yayınları, İstanbul, 1983, s. 59-61.

<sup>79</sup> Kapani, Münci, *Kamu Hürriyetleri*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1993, s. 42.

<sup>80</sup> Musulin, a.g.e., s. 75-78.

<sup>81</sup> Çeçen, Anıl, *İnsan Hakları Rehberi*, Bilim Yayınları, Ankara, 1999, s. 29.

<sup>82</sup> Çeçen, a.g.e., s. 29.

Son olarak, 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirgesidir. Bu bildirge diğer bildirgelere kıyasla en kapsamlı en yetkin bildirge olarak kabul edilir.

### I. 3.1. Hugo Grotius ve Doğal Hukuk Görüşü

*Savaş ve Barış Hukuku Üstüne* adlı çalışmasında, Hugo Grotius, öncelikle bir doğal hukuk bir de pozitif hukuk ayrımı yapar. Her ne kadar *doğal hukuk* ve *pozitif hukuk* ayrımını kullanan ilk isim Grotius olmasa da onu diğerlerinden ayrı kılan, diğer bir ifadeyle; onun yeniliğini/özgünlüğünü kazandıran şey, bu iki kavramın ne olduğunu ya da ne olmadığını belirlemeye çalışmasında görülebilir. Ona göre, *pozitif hukuk*, insanların tarih içinde isteyerek kurdukları, zamandan zamana değişebilen hukuktur. *Doğal hukuk* ise, aklın bir buyruğu olarak tarih içinde değişmeyen ve pozitif hukuktan üstün olan bir hukuktur.<sup>83</sup> Grotius, hukukun akla ve doğaya uygun olması gerektiğini, nitelik, yer ve zaman açısından değişmez olan doğal hukuka Tanrının bile müdahale edemeyeceğini ifade ederek doğal hukuk anlayışını akıl ile temellendirir. Grotius, doğal hukuk anlayışını şu şekilde dile getirir:

“1. Doğal hukuk, bir eylemin, akla ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın bir takım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da, böyle bir eylemi ya buyurur ya da yasaklar... 2. Aklın bize kimi ilkelerini gösterdiği bu davranışlar, nitelikleri bakımından, ya uyulması zorunlu ya da yasaklanmış eylemlerdir. Bu yüzden de bunların, Tanrının buyruğu ya da yasağı olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu, yalnız, doğal hukuku insan yapısı hukuktan ayıran özellik değildir; bu özellik, aynı zamanda, doğal hukuku Tanrısal iradeye bağlı hukuktan ayırmaktadır... 4. Doğal hukuk yalnız insan iradesinin dışında kalan şeyleri değil, aynı zamanda, bu iradenin herhangi bir eyleminden doğan şeyleri de kapsamaktadır. Örneğin, bugün yürürlükte olduğu biçimde mülkiyet hakkı, başlangıçta insan iradesiyle kabul edilmiştir; ancak, bu hak bir kez kabul edilmiş olunca da, sizin olan bir şeyi rızanıza aykırı olarak almamanın suç olduğunu da doğal hukuk göstermektedir... 5. Doğal

<sup>83</sup> Gökberk, a.g.e., s. 210.



hukuk değişmezdir de; öyle ki, Tanrı bile onda değişiklik yapamaz... Tanrının gücü ölçüye ne kadar sığmaz olursa olsun, bu gücün bile erişemeyeceği bir takım şeyler vardır. Nasıl, iki çarpı ikinin dört etmemesini sağlamak Tanrının bile elinde değilse, özü kötü olan bir şeyin kötü olmamasını sağlamak da O'nun elinde değildir..."<sup>84</sup>

Grotius, her insanın doğasında doğuştan var olduğunu söylediği hakların temelinde yer alan doğal hukukun sınırlandırılmaz olduğunu düşünerek bu hakları insan aklı ile temellendirir. Ona göre bu haklar insan doğası gibi, her yerde, her dönemde ve her toplumda değişmeden varolurlar. Doğal hukukun insanın kalbine işlendiğini ve hiçbir şeyin bu hukuku ihlal edemeyeceğini dile getirir.<sup>85</sup> Ona göre, "doğal hukuk insanın akıllı özünde yerleşik olan, dolayısıyla tarih içinde değişmeyen, her türlü pozitif hukuktan önce gelen ve üstün olan bir hukuktur ve aklın bir buyruğu olduğu için ancak felsefe ile kavranabilir."<sup>86</sup>

Grotius, insanda doğal olarak bir toplumsallık içgüdüünün bulunduğunu ve bu güdünün insanı diğer insanlarla birlikte barış içinde ve akla uygun bir yaşayışa götürdüğünü belirtir. Ona göre, insanı diğer varlıklardan üstün bir varlık kılan şey onun toplum halinde yaşama eğilimi ve toplumu akla göre düzenleme yeteneğidir.<sup>87</sup> İnsanların doğuştan sahip oldukları ilk ve en temel hakkın mülkiyet hakkı olduğunu ve devletin varlık nedeninin mülkiyet hakkını ve mülkiyetin korunmasını sağlamak olduğunu dile getirir. Çünkü doğal hukukun kendini gerçekleştirebilmesi ancak devletle mümkündür. Devlet, kendisinden önce ve kendisinin nedeni olan hukuku korumakla sorumlu dolayısıyla hukukun koruyucusudur. Grotius, insanların doğa durumunu şu şekilde dile getirir:

"Dünyayı yaratır yaratmaz, Tanrı, bütün aşağı dereceden şeyler üzerinde insana hak tanıdı. Justin'in söylediği gibi, her şey ortak ve bölünmemiş biçimde tüm insanların mülkiyetinde idi. Bundan ötürü, ilk zamanlarda, herkes kendi gereksinimleri için her istediğini alabiliyor ve

<sup>84</sup> Grotius, *On the Law and Peace*, s. 38-40, Aktaran, Gemalmaz, Mehmet Semih, *Utusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, Beta Basım A.Ş., İstanbul, 2003, s. 52-53.

<sup>85</sup> Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev: Erol Güngör, Tur Yayınları, İstanbul, 1981, s. 283.

<sup>86</sup> Gökberk, a.g.e., s. 210-211.

<sup>87</sup> Güriz, a.g.e., s. 190.

tüketilmeye elveren her şeyi tüketebiliyordu. Bu evrensel hakkın kullanımı, bilahare özel mülkiyet amaçları için hizmet eder oldu; bir kimsenin kendi gereksinimleri için aldığı herhangi bir şey, bir diğeri tarafından haksız bir eylem yapılmaksızın ondan alınmıyordu. Bu ilkel durum insanların basit bir şekilde yaşadıkları ya da eşine az rastlanır şekilde birbirlerine karşı çok sağlam karşılıklı bir sevgiyle bağlı oldukları sürece devam edebilirdi.”<sup>88</sup>

Sonuç olarak, insanlar, hiç bir üstün otoritenin bulunmadığı ‘doğa durumu’nda birbirlerine karşı saygı gösterme ve barış içinde yaşama konusunda anlaşarak birleşmişlerdir. Bu birleşmenin sonucunda ise kendilerini yönetme haklarını belirli bir grup ya da bir insana devrettikleri ‘toplum sözleşmesi’ ortaya çıkmıştır. <sup>89</sup>

### I. 3. 2. Thomas Hobbes ve Doğal Hukuk Görüşü

Hobbes’a göre “doğa insanları, bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir.” <sup>90</sup> Bu eşitliği temel alarak/bu noktadan hareketle Hobbes ‘insanların doğuştan eşit’ olduklarını söyler. Bunu da şu şekilde açıklar: bedensel yetenekler söz konusu olduğunda çok zayıf bir kişi hileye başvurarak ya da başkalarıyla birleşerek çok güçlü birini öldürebilecek kadar güçlü olabilir. Böylece çok zayıf ile çok güçlü arasında bir eşitsizlik söz konusu değildir. Hobbes, zihinsel yetenekler söz konusu olduğunda ise bedensel yeteneklerdeki eşitlikten çok daha büyük bir eşitlik bulur. Ona göre, “insanların doğası öyledir ki, başka bir çoklarının daha zeki veya daha güzel sözlü veya bilgili olduklarını teslim etseler de, kendileri kadar zeki çok fazla insan bulunduğuna kolay kolay inanmazlar; çünkü kendi zekâlarını iyi tanır, başkalarının zekâsını ise uzaktan. Fakat bu, insanların bu alanda

<sup>88</sup> Grotius, *On the Law and Peace*, s. 186-187. Aktaran, Gemalmaz, Mehmet Semih, *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, Beta Basım A.Ş., İstanbul, 2003, s. 52-53.

<sup>89</sup> Güriz, a.g.e., s. 192.

<sup>90</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 92.

eşitsizliğini değil, tersine, eşit olduklarını kanıtlar aslında. Çünkü, bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır.”<sup>91</sup> Hobbes’a göre insanlar işte tam da bu eşitlik yüzünden birbirlerine düşman olurlar. Çünkü, yeteneklerdeki eşitlik aynı şekilde amaçlardaki eşitliği de getirdiğinden ve insanlar aynı anda aynı şeye sahip olmak istediklerinden varlıklarını korumak ya da haz almak uğruna birbirlerine düşman olurlar, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar.<sup>92</sup> Böyle bir durumda da insanlar güvensizlik içindedirler. Bir kişinin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için de başkaları üzerindeki egemenliğini arttırması gereklidir. Bu durum Hobbes’un ‘doğa durumu’ olarak adlandırdığı ‘savaş durumu’dur. Bu ‘doğa durumu’ dediğimiz durum herkese kendi doğasını; yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanma ve kendi aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik uygun bulduğu her şeyi yapma özgürlüğünü verir.<sup>93</sup>

İnsanın doğasında var olan ve kavgaya neden olan bazı temel duyguları vardır: rekabet, güvensizlik, şan ve şeref. Birincisi, insanları kazanç için, ikincisi güvenlik için, üçüncüsü de şöhret için mücadeleye iter.<sup>94</sup>

İnsanlar tümünü birden korku altında tutacak genel bir güç olmadıkça herkesin herkese karşı savaştığı bir savaş durumundadırlar. Böyle bir savaş durumunda ne çalışmanın, ne toprağı ekip biçmenin, ne denizciliğin, ne bilimin, ne sanatın ne de bir toplumun anlamı vardır. Çünkü böyle bir savaş durumu şiddetli ölüm korkusunun ve tehlikenin olduğu bir durumdur ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır.<sup>95</sup>

Hobbes’a göre herkesin herkese karşı olduğu böylesi bir savaşta hiç bir şey adalete aykırı değildir. Genel gücün, yasanın olmadığı bir yerde yanlış-doğru, adalet-adaletsizlikten söz edilemez. Çünkü yanlış-doğru, adalet-adaletsizlik doğa durumundaki insanın değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.<sup>96</sup>

<sup>91</sup> Hobbes, a.g.e., s. 93.

<sup>92</sup> Hobbes, a.g.e., s. 93.

<sup>93</sup> Hobbes, a.g.e., s. 96.

<sup>94</sup> Hobbes, a.g.e., s. 94.

<sup>95</sup> Hobbes, a.g.e., s. 95.

<sup>96</sup> Hobbes, a.g.e., s. 96.

Sonuç olarak, 'doğa durumu'nda insanı kendini koruma güdüsü ile hareket ettiğinden herkese karşı bir savaş durumundadır.

Hobbes'a göre doğa durumundaki insanın savaş durumundan kurtulması *akilla* mümkündür. Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak bunları elde etme umudu insanları barışa yöneltmiş ve insanların anlayabilecekleri uygun barış şartlarını da 'akıl' göstermiştir ve bu şartlara da Hobbes 'doğa yasaları' der.<sup>97</sup>

Böylelikle insanın akıl yanı kendi varlığını sürdürdürebilmesine olanak sağlamıştır. Çünkü doğa durumunda insan kendi varlığını sürdürme amacını gerçekleştirememektedir.

Hobbes'a göre, doğal hak insanın kendi doğasını, hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve akıyla bu amaca ulaşmak için gerekli olabilecek her şeyi yapma özgürlüğüdür. Doğa durumu herkesin herkese karşı savaş durumu olduğundan ve herkes kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için gerekli olabilecek her şeyi yapabileceğinden herkesin her şeye hakkı vardır. Herkesin her şey üzerindeki hakkı devam ettiği sürece, kimse doğanın kendisine verdiği yaşam süresini sonuna kadar yaşama güvencesine sahip olmayacaktır.<sup>98</sup> Dolayısıyla barışı aramak, toplum durumuna geçmek insanın kendi varlığını korumak için zorunludur. İnsanlar barış içinde yaşamak istiyorlarsa aklın kendilerine gösterdiği şartlara uymaları gerekmektedir. Akilla bulunan ve insanın hayatı için zararlı olan şeyleri yasaklayan ve insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceği düşünülen ilke ya da kurala Hobbes 'doğa yasaları' der.<sup>99</sup> Ona göre bu doğa yasalarının vicdanen her zaman bağlayıcılığı olmasına rağmen fiilen; yani uygulanabilmeleri açısından bağlayıcı olmaları güvenlik sağlandığında yani devlet kurulduğunda mümkündür.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Hobbes, a.g.e., s. 96.

<sup>98</sup> Hobbes, a.g.e., s. 97.

<sup>99</sup> Hobbes, a.g.e., s. 96.

<sup>100</sup> Hobbes'un belirlediği doğa yasaları şunlardır: barışı aramak ve izlemek, bütün yolları kullanarak kendimizi korumak, s.97, adalet, s. 106, minnettarlık, karşılıklı uyum, s.111, affetmek, öğ alırken insanlar gelecekteki faydayı düşünmek, başkalarını aşağılamamak, kibirli olmamak (herkes bir başkasını doğal olarak eşiti kabul etmelidir),s. 112, kendine ayrıcalıklı davranmamak (hiç kimse başkalarına verilmesine razı olmadığı bir hakkı kendisine vermemeli), hakkaniyet (bir kişinin, insanlar arasında hakemlik yapmakla görevlendirilmiş işe onlar arasında tarafsız olması), ortak şeylerin eşit olarak kullanılması,s. 113, bir hakkın veya paylaşılması gereken bir

Hobbes, doğa yasalarını belirledikten sonra savaşın hayatı koruma, barışın da yok etmesi düşünülemeyeceğinden bu yasaların ebedî ve değişmez olduklarını söyler. Ona göre “bu yasaların bilimi gerçek ve tek ahlâk felsefesi”dir. Çünkü ahlâk felsefesi neyin iyi neyi kötü olduğunun; diğer bir ifadeyle, erdem ve erdemsizliğin bilimidir.<sup>101</sup>

Ayrıca Hobbes, bu doğa yasalarının herkese açık ve anlaşılır olmalarını sağlamak, insanlara mazeret durumu doğurmamak için tek bir cümlede özetler: “kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin bir şeyi başkasına yapma”. Ek olarak, Hobbes, bir yasanın doğa yasası olup olmadığının anlaşılabilmesi için bir ipucu verir: “istinasız bütün uyrukları bağlayan ve yazılı olmayan veya insanların görebileceği bir yerde ilan edilmemiş olan bir yasa varsa, bu bir doğa yasasıdır. Çünkü insanların, başka insanların söyledikleri temelinde değil, kendi akıl ve mantıklarına dayanarak yasa olarak bildikleri bir şey her insanın akıl ve mantığı için uygun olmalıdır; bu da ancak bir doğa yasası olmalıdır.”<sup>102</sup>

Ne var ki, doğa yasaları bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın güvenliği sağlamaya yeterli değildir. Hobbes’a göre, “kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.”

İşte bu nedenle, insanın yaşamını sürdürebilmesi için gereken güvenliğin sağlanması devletin varlık nedenidir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların devleti kurarak kendilerine kısıtlama getirmelerinin nedeni ve amacı savaş durumundan çıkarak kendilerini korumak ve mutlu bir hayat sürmektir.<sup>103</sup>

Hobbes’a göre devlet “senin de hakkımı ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkımı bu kişiye ya da heyete bırakıyorum”

---

şeyin kura ile belirlenmesi, ekberiyet; yani ilk çocuğa ait tahta çıkma hakkı, barış için aracılık yapanların güvelik içinde geçmelerine izin verme, hakem kararına razı olmak, hiç kimse kendinin yargıci değildir, kendisinde doğal bir taraflılık nedeni olan kişi yargıç olamaz, s.114, olgular hakkındaki anlaşmazlıkta üçüncü bir kişiye tanıklara güvenmek, s. 115.

<sup>101</sup> Hobbes, a.g.e., s. 116.

<sup>102</sup> Hobbes, a.g.e., s. 193.

<sup>103</sup> Hobbes, a.g.e., s. 127.

diyerek herkesin herkesle yaptığı bir sözleşmeden oluşturulur. Tek bir kişilik halinde birleşmiş olan bu topluluk devlet (civitas) olarak adlandırılır.<sup>104</sup>

Her ne kadar Hobbes, sözleşmeden karşılıklı olarak hakların devredilmesi olarak anlasa da, bütün hakların devredilebilir nitelikte olmadığını da kabul eder. Ona göre, bir hakkı devredilemez kılan şey onun 'faydası'dır. Örneğin; bir insan canını almak için kendisine zorla saldıranlara karşı direnme hakkını bırakamaz. Çünkü bu hakkı bırakmakla bir yarar sağlamayacaktır. Aynı şekilde bu yaralanma, hapsedilme ve vurulma durumlarında da geçerlidir.<sup>105</sup>

Sonuç olarak, Hobbes, bütün sistemini 'yaşama hakkı'nın korunması üzerine kurmuştur. Her ne kadar insan doğa durumundaki dilediği her şeyi yapma özgürlüğünü yitirse de hiç bir zaman için vazgeçemeyeceği ve devredemeyeceği haklarını da sözleşme ile korumuştur. Örneğin; kendi bedenine sahip olma, hava, su, hareket, bir yerden bir yere gitmenin yolları ve insanın onlar olmadan yaşayamayacağı şeyler gibi.<sup>106</sup> Bununla birlikte, doğa durumunun sonuçları düşünüldüğünde daha tercih edilebilir olan sözleşme ve hükümdarın mutlak egemenliği insanın köle olmasıyla sonuçlanır.

### **1.3.3. John Locke ve Doğal Hukuk Görüşü**

"Tanrının bize kendinin her yerde var olduğunu gösterdiği ve geçmişte sıklıkla vuku bulan mucizelerin tanıklığıyla olduğu kadar şimdi de tabiatın değişmeyen akışında âdeta kendini insanların gözlerine açtığı için, Onun varlığını inkâr edecek kimsenin olamayacağını sanıyorum; yeter ki hayatımızın biraz olsun rasyonel bir izahının yapılmasının lüzumunu ya da erdem veya erdemsizlik olarak isimlendirilmeyi hak eden bir şeyin varlığı kabul edilsin. Bu kabul edilince (ki dünyayı ilâhi bir varlığın idare ettiğinden şüphe etmek doğru değildir. Zira, göğün kesintisiz bir ekseninde dönmesi, dünyanın düzenli olarak durması ve yıldızların parlaması Onun emriyledir ve

<sup>104</sup> Hobbes, a.g.e., s. 130.

<sup>105</sup> Hobbes, a.g.e., s. 99.

<sup>106</sup> Hobbes, a.g.e., s. 113.

yine, azgın denizi boyunduruğu altında tutan ve her türlü bitkinin filizlenme ve büyümesinin şekil ve zamanlarını tayin eden O'dur. Bütün canlı varlıkların kendi doğum ve hayat kanunlarına sahip olmaları, Onun iradesiyledir ve varlıkların bütün örgüsünde kendi tabiatlarına uygun faaliyette bulunmalarının doğru ve değişmez kabul etmeyecek kadar kararsız ve değişken hiç bir şey yoktur) insanın bu dünyaya herhangi bir plan, kural veya hayatı için belirlenmiş bir model olmaksızın, kendisine uyulacak herhangi bir kanundan bağımsız olarak mı geldiğini incelemek yerinde görünmektedir.”<sup>107</sup>

Locke, Tanrının iradesine boyun eğerek, tüm canlı varlıkların kendi doğum ve yaşamlarına ilişkin yasaya sahip olduklarını; diğer bir ifadeyle canlı cansız doğadaki her şeyin yasalara göre olup bittiğini söyleyerek insanda da aynı işleyişin geçerli olup olmadığını araştırılması gerektiğini dile getirir. Ona göre, Tanrı ve kendi dışındaki varlıklar üzerine düşünen bir kişi insanlığın her zaman her yerde geçerli olan, değişmez bir yasanın olduğunu görebilir. Locke, her şeye gücü yeten Tanrı üzerine, her zaman her yerde insanlığın değişmeyen anlaşması üzerine ya da kendi varlığı ve vicdanı üzerine düşünen bir kimsenin, “insanın bu dünyaya böyle bir yasadan bağımsız olarak mı geldiği” sorusunu kabul etmeyeceğini söyler.<sup>108</sup>

Locke'a göre doğa yasa, doğanın ışığı ile öğrenilebilen, ussal doğaya neyin uyup neyin uymadığını gösteren, bunun için de emredici ve yasaklayıcı olan ilahi bir iradenin buyruğudur. Locke, bu yasanın “akıl buyruğu” şeklinde adlandırılmasının doğru bir adlandırma gibi görünmediğini, aksine, akıl, doğa yasanın bir araştırmacısı ve üstün gücün kalplerimize yerleştiği bu yasanın bir keşfedicisi olduğunu düşündür.<sup>109</sup>

Locke'a göre, hak “bir şeyi kullanma özgürlüğüne sahip olma”; yasa da “bir şeyin yapılmasını emreden veya yasaklayan şeydir.” Doğa yasa ilk olarak üstün bir iradenin buyruğudur ve bu irade doğa yasanın formel nedenidir. İkinci olarak, doğa yasa neyin yapıp neyin yapılmayacağını belirler. Üçüncü olarak, doğa yasa bir yükümlülük

<sup>107</sup> Locke, John, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev: İsmail Çetin, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 17.

<sup>108</sup> Locke, a.g.e., s. 18.

<sup>109</sup> Locke, a.g.e., s. 19.

oluşturmak için gerekli her şeyi içinde bulundurduğundan bağlayıcıdır. Sonuç olarak, doğa yasası bir yasanın gerektirdiklerini içinde taşır.<sup>110</sup>

Locke, doğa yasasının varlığına ilişkin ileri sürdüğü kanıtlardan birini Aristoteles'in *Nikomakhas'a Etik* kitabına dayanarak gösterir. Aristoteles'e göre insanın kendine özgü görevi zihin yetilerini rasyonel ilkelere uygun olarak aktif bir şekilde kullanmaktır. Aristoteles, insanın, hayvanlarla ve bitkilerle ortak olarak sahip olduğu duyuşal yetilerinin yanında bir de onun diğerlerinden ayırt edici olarak akla uygun eylemde bulunabildiğini belirtir. Aristoteles'e göre akıl sahibi bir varlık olarak insanın ödevi aklın gösterdiği şekilde eylemektir. İkinci olarak, 'yasal hukuk' ve 'doğal hukuk' arasında ayırım yapan Aristoteles'e göre doğal hukuk, her yerde her zaman geçerli olan bir hukuktur. Buradan yola çıkarak Locke, bir doğa yasasının bulunduğunu ve bu yasanın da her zaman her yerde geçerli olduğunu söyler.<sup>111</sup>

Bununla birlikte, Locke'a göre, bu doğa yasasına şöyle bir itiraz gelebilir: "Eğer doğa yasası akıl ışığı ile bilinebiliyorsa, akıl sahibi bütün insanlar neden bu kanunun bilgisine sahip değildirler?"<sup>112</sup> Locke, bu itirazı şu şekilde yanıtlar: "Bütün insanların akılla donatıldığını kabul ediyor ve doğa yasasının da akılla bilinebileceğini söylüyorum. Fakat bundan, zorunlu olarak doğa yasasının herkes tarafından bilinebileceği sonucu çıkmaz."<sup>113</sup> Çünkü aklın ışığını kullanmayan, karanlığı tercih eden insanlar vardır. Eğer insan gözlerini açmaz ve geziği için hazırlanmazsa güneş ona gideceği yolu gösteremez. Locke'un bu itiraza ikinci yanıtı ise, insanlar arasında doğa yasasının ne olduğu konusunda bir uzlaşmanın olmamasından doğa yasasının olmadığı sonucunun çıkarılamayacağıdır.<sup>114</sup>

Locke'a göre, doğa yasasının var olduğunun ikinci kanıtı, insanların vicdanlarından çıkarılabilir. Kötü bir davranışta bulunup, bunu da kendi kendini yargılamada temize çıkaracak bir insanın olmaması doğa yasasının varlığını bize gösterir. Şayet böyle bir yasa

<sup>110</sup> Locke, a.g.e., s. 19.

<sup>111</sup> Locke, a.g.e., s. 19-20.

<sup>112</sup> Locke, a.g.e., s. 20.

<sup>113</sup> Locke, a.g.e., s. 20.

<sup>114</sup> Locke, a.g.e., s. 21.



olmasaydı insanların davranışlarının yargılanması, temize çıkarılması veya suçlu bulunması mümkün olmazdı.<sup>115</sup>

Doğa yasasının özelliği, yazılı olarak ilan edilmiş bir yasa olmamasıdır. Locke'a göre, bu yasanın yazılı bir yasa olmaması onun varolmadığı anlamına gelmemektedir. Sonuç olarak bu yasa doğuştan ve doğaldır.<sup>116</sup>

Doğa yasasının var olduğunu gösteren bir diğer kanıt, içinde bir düzen ve yasahlığın hüküm sürdüğü evrenin kendi yapısından çıkarılabilir. Başka her şeyin belli bir yasaya bağlı olduğu evrende insanın bu yasadan bağımsız olduğu düşünülemez. Locke'a göre en yetkin ve akıl sahibi bir varlık olarak insanın eylemde bulunması için bütün şeylerin verilmesi bununla birlikte bir yasaya bağlı olmaması ve bir ödev yüklenmemesi onun doğasına uygun görünmemektedir.<sup>117</sup>

Bu yasayla ilgili bir diğer kanıt, insanların toplum halinde yaşamalarından çıkarılabilir. Doğa yasası olmaksızın insanlar kendi aralarında bir birlik ve anlaşma sağlayamazlar. Toplumun olması için bir devlete bir de yerine getirilmesi gereken sözleşmelere gereksinim vardır. Locke'a göre, doğa yasasının varlığı reddedilirse, bu iki faktörün varlığı da ortadan kalkar.<sup>118</sup>

Sonuç olarak, Locke, doğada varolan diğer varlıklar gibi, insanın da doğasına uygun olarak bir yasaya bağlı olduğunu, doğuştan kendisine verilen yetileri doğru kullanarak; diğer bir ifadeyle doğanın ışığıyla, bu yasanın bilgisini edinebileceğini dile getirir. Locke' un, 'Doğa yasası' olarak ifade ettiği bu yasa her zaman ve her yerde geçerli ve insanı bağlayıcı olan bir yasadır.

Locke, akıl sahibi bir varlık olarak insanın doğa durumundan savaş durumuna ve buradan da toplum durumuna nasıl geçtiğini şu şekilde açıklar.

---

<sup>115</sup> Locke, a.g.e., s. 22.

<sup>116</sup> Locke, a.g.e., s. 22.

<sup>117</sup> Locke, a.g.e., s. 23.

<sup>118</sup> Locke, a.g.e., s. 23.

Locke'a göre, insanlar doğa durumunda "kimseden izin almadan ve başkasının iradesine bağlı olmadan, doğa yasasının sınırları içerisinde eylemlerini düzenlemek, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları gibi kullanmak konusunda tam bir özgürlük"<sup>119</sup> durumundadırlar. Bu durum aynı zamanda her türlü gücün ve yargı hakkının karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur. Ancak, doğa durumundaki insanın özgür olduğunu söylemek onun bir başboşluk içinde olduğu anlamına gelmez. İnsanın kendi kişiliğini ve mallarını kullanmakta özgür olması, soylu bir gerek olmadıkça, kendini ya da başkasını ortadan kaldırma özgürlüğünü vermez.<sup>120</sup>

Doğa durumunda, bu doğa durumunu yöneten ve herkes üzerinde bağlayıcılığa sahip olan bir doğa yasası vardır. Kendisi akıl olan bu yasa, "ona danışan bütün insanlığa, eşit ve özgür oldukları için, kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir."<sup>121</sup> Buradan hareketle, doğa durumunda, insanların yaşama, sağlık, özgürlük ve mülkiyet haklarının olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu hak, akla danışan insan için mümkündür.

Doğa durumunda herkes kendisini korumak zorundadır. Bundan dolayı da, "kendi güvenliği söz konusu olmadığı sürece elinden geldiği kadar başkalarını da düşünmeli ve bir saldırganı karşı hakkın yerini bulması olmadıkça, başkasının canını veya mallarını korumasına yarayan şeylerini almamalı ya da tehlikeye altına sokmamalıdır."<sup>122</sup>

Doğa yasalarının yürütülmesi, ancak insanların başkalarına zarar vermekten alıkonulmasıyla mümkündür. Dolayısıyla, bu yetki doğa yasasına karşı gelenleri yasanın ihlalini önleyecek derecede cezalandıramaya hakkı olan herkese verilmiştir. Bununla birlikte, insan ceza konusunda keyfi bir güce sahip değildir. Cezanın, işlenen suça oranla zararın ödenmesi koşuluyla, akıl ve vicdan ile belirlenmesi gerekir.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> Locke, John, "Uygur Yönetim Üzerine İkinci İnceleme", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Derleyen: Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 263.

<sup>120</sup> Locke, a.g.e., s. 263.

<sup>121</sup> Locke, a.g.e., s. 263.

<sup>122</sup> Locke, a.g.e., s. 264.

<sup>123</sup> Locke, a.g.e., s. 264.

Locke'a göre, 'doğa durumu', "insanların bir başkasının haksız iradesine boyun eğmek zorunda kalmadıkları ve yargıçlık edenin kendi davasında ya da her hangi bir davada yanlışlık yapınca bundan ötürü bütün insanlığa karşı sorumlu olduğu"<sup>124</sup> bir durumdur. Doğa durumunda yapılan anlaşmalar bağlayıcıdır. İnsanın insan olması bakımından verdiği sözleri tutması onun ödevidir. Böyle bir doğa durumuna, insanların tek bir siyasi yapı olmak için karşılıklı olarak yaptıkları anlaşma son verir.

Locke'a göre, "insanların, aralarında yargı verme otoritesi olan, yeryüzünde ortak bir üstleri olmadan, akla uyarak birlikte yaşamaları, tam anlamıyla bir doğa durumudur. Fakat, yeryüzünde onların yardımına koşacak ortak bir üst olmayınca, başka birinin kişiliği üstünde bir zorlama niyeti, savaş durumudur."<sup>125</sup> Locke, yetkili bir ortak yargıcın yokluğunun savaş durumu yaratabileceği düşüncesindedir. Bu savaş durumundan kurtulmak, insanların topluma girmelerinin nedenidir.

Hobbes'un 'doğa durumu' ile Locke'un 'doğa durumu'nu karşılaştırdığımızda, Hobbes'un doğa durumu ile savaş durumu aynı şeydir. Hobbes'a göre doğa durumu herkesin herkesle mücadele içinde olduğu bir savaş durumudur da aynı zamanda. Locke'ta ise doğa durumu ile savaş durumu farklı iki durumdur. Ayrıca özgürlüğün ve eşitliğin söz konusu olduğu doğa durumu aynı zamanda tercih edilebilir, iyi bir durumdur. Her iki filozofta ortak olan doğa durumunun toplum kurma adına bir sözleşmeyle sona ermesidir. Ancak burada Locke'un 'doğal durumu'yla ilgisinde şu soru sorulabilir: eğer insanlar doğal durumda eşit ve özgür bir şekilde yaşayarak hiç kimseye tâbi değilse neden bir anlaşma yapma gereği duyarak toplum durumuna geçerler?

Locke'a göre uygar bir toplum kurmanın amacı, "o toplumda olan herkesin kendisine bir zarar geldiğinde ya da bir anlaşmazlık çıktığında başvurabileceği ve toplumda herkesin uymak zorunda olduğu kabul edilen bir otorite kurarak, doğa durumunun, herkesin kendi davasında yargıç olmasının zorunlu sonucu olan bu uyumsuzluklarından kurtulmak ve onları

<sup>124</sup> Locke, a.g.e., s. 266.

<sup>125</sup> Locke, a.g.e., s. 269.

önlemektir.<sup>126</sup> Sonuç olarak, insanlar kendilerini, mülklerini ve özgürlüklerini bir topluma girmekle güvence altına almışlardır.

#### I. 3. 4. Jean Jacques Rousseau ve Doğal Hukuk Görüşü

“Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlâkın düzelmesine yardım etmiş midir?” sorusuna yanıt arayan Rousseau bu konuda olumlu düşünmez. Bilimlerin ve sanatların gelişmesi insanı daha yetkin, durumlara daha geniş açıdan bakabilen, ahlâken daha iyi yapmamış tam aksine, insanı daha da yozlaştırmıştır. İnsanın doğal yapısı, doğal eylemleri, yerini kalıplaşmış davranışlara, yapma duygulara bırakmıştır.<sup>127</sup> Bilimler insana lüksü ve servet zenginliğini tanıtarak insanlar arasında eşitsizliğe neden olmuştur. Bu da zayıfın güçlü yararına kullanılması sonucunu doğurmuştur.<sup>128</sup>

Rousseau'ya göre bilim ve sanatların kaynağına baktığımızda da insanın kötü yanını götürürüz. “Astronomi, boş inançlardan; güzel söz söyleme, hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri, cimrilikten; fizik, boş bir meraktan ve hepsi birden hatta ahlâk bile insanın kendini beğenmesinden doğmuştur.”<sup>129</sup> Demek ki bilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü yanımızdır.

Rousseau, ayrıcalıklı insanların ve paranın hakim olduğu bir dünyada gerçekten yetenekli insanlara değer verilmediğini söyler. Bu duruma “fizikçilerimiz, matematikçilerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, müzikçilerimiz, ressamlarımız var; ama değerli yurttaşlarımız yok; yahut varsa bile hor görülmekte, ıssız köylerimizde yoksul ve perişan sürünmektedirler. İşte bize ekmek, çocuklarımıza süt veren insanların düştükleri durum ve bizden gördükleri saygı budur.”<sup>130</sup> şeklinde tepkisini dile

<sup>126</sup> Locke, a.g.e., s. 272.

<sup>127</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev: Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 22.

<sup>128</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Yalnız Gezerin Düşleri*, çev: Hasan Fehmi Nemli, Öteki yayınları, Ankara, 1999, s. 76.

<sup>129</sup> Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s. 36.

<sup>130</sup> Rousseau, a.g.e., s. 48.

getirir. Ona göre, “sözde ilerleme” ahlâki değerlerin yok olmasına ve insanlar arasında eşitsizliğe neden olmuş, insanların mutluluğuna bir şey katmamıştır.

Uygarlığın ilerlemesinde insanlığın yozlaşmasını gören Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı çalışmasında uygar insanı doğa insanı ile karşılaştırarak “sözde yetkinleşme ve olgunlaşmanın; yani sefaletin kaynağını”<sup>131</sup> göstermeye çalışır. Ona göre, uygarlıktaki ilerlemeler görünüşte birer yetkinleşme olmakla birlikte gerçekte düşkünlük ve eşitsizlik yolunda bir ilerlemedir.

Rousseau'nun bu çalışmada yapmak istediği “doğanın kanuna boyun eğdiği anı saptamak; güçlünün zayıfı hizmet etmeye ve halkın fikren rahat olmayı gerçek mutluluk pahasına satın almaya hangi mucizeler dizisi ile karar verdiğini meydana çıkarmak”tır.<sup>132</sup> Rousseau, bu konuda doğru bir yargıya varabilmek için insanı bugünkü durumundan değil, onu doğanın elinden çıkmış haliyle ele almak gerektiğini söyler.

Ona göre doğal insan kimi hayvanlardan daha az çevik ve daha zayıf olsa da uygar insanla karşılaştırıldığında beden olarak kuvvetli, içgüdüleri bakımından zengin, beslenme konusunda seçim yapmadığı için çeşitli olanaklara sahip, susuzluğunu bir dereye giderebilen, akşam olunca da bir ağaç dibinde uyuyan özgür bir insandır. İlk insanlar için çıplaklık, konut yokluğu ve uygar insanın gerekliliğine inandığı şeylerden yoksunluk yaşamasını sürdürmesi için engel değildir.<sup>133</sup>

Doğa insanını hayvanlardan ayıran özellik ise insanın özgür olmasıdır. Doğa bütün hayvanlara emreder ve hayvan buna uyarken, insan böyle bir etkiye boyun eğme ya da direnme konusunda seçim yapabilir. Aynı şekilde ayırıcı olan bir diğer özellik de insanın yetkinleşmesi ve olgunlaşmasıdır. Hayvan bütün hayatı boyunca sürececek halini bir kaç ay içinde alırken; insanın sahip olduğu yetiler uzun bir sürede yetkinleşir ve gelişir.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Rousseau, Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1995, s. 37.

<sup>132</sup> Rousseau, a.g.e., s. 88.

<sup>133</sup> Rousseau, a.g.e., s. 100.

<sup>134</sup> Rousseau, a.g.e., s. 104.

İşte, Rousseau'ya göre, insanın bu yetkinleşmesi tam da onun felaketinin kaynağıdır. İnsanı sakin ve mutlu yaşadığı bu doğal durumundan kendi kendisinin ve doğanın zorbası haline getiren bu yetidir.<sup>135</sup> Sonuç olarak, doğa halinde bulunmayan eşitsizlik, insanın yeteneklerinden ve aklın ilerlemesinden kaynaklanır.

Toprağın işlenmesi zorunlu olarak toprağın paylaşılmasını gerektirdiğinden, mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte insanlar kendilerini ve mülklerini güvence altına almak için doğa durumundaki özgürlüklerini kaybetme pahasına kendilerini sözleşme ile bir egemene tabii kılar.

Rousseau *Toplum Sözleşmesi* adlı çalışmasında sözleşmenin amacını şu şekilde açıklar: “Üyelerinin her birinin canını malını ortak güçle koruyan öyle bir toplum şekli bulmalı ki, orada her insan herkesle birleştiği halde yine kendi emrinde kalsın ve eskisi kadar hür olsun.”<sup>136</sup>

Böylece doğal durumdan bir yurttaşlık durumuna geçiş söz konusudur. Bu değişimle birlikte, insanın içgüdülerinin yerini ödevin sesi, açgözlülüğünün yerini de hak alır. O güne kadar kendini düşünen insan, artık bir takım ilkelere uymak ve akla uygun davranmak zorundadır.

Kısaca, insanın toplumsal sözleşme ile kaybettiği özgürlük ve isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız hakkıdır; bununla birlikte, sözleşme ile kazandığı ise yurttaşlık ve sahip olduğu şeyler üzerindeki hakkıdır.

Sonuç olarak, “doğal hukuk görüşü doğanın bir düzeni olduğu ve bunun bireylerin ve devletlerin iradesi dışında bir takım kuralları kaçınılmaz kıldığı varsayımına dayanmaktadır.”<sup>137</sup> Bu dönemde insan haklarının dayandığı temel “insan doğası”dır. Belirli bir doğa durumundan yola çıkılarak insan doğası açıklanmaya çalışılmıştır. İnsanın diğer

<sup>135</sup> Rousseau, a.g.e., s. 104.

<sup>136</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev: Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınları, Ankara, 1999, s. 46.

<sup>137</sup> Pazarıcı, Hüseyin, *Uluslararası Hukuk*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2003, s. 11.

varolanlardan ayırıcı özelliği olarak ‘akıl sahibi bir varlık’ olmasına vurgu yapılmıştır. İnsanın ‘akıl sahibi bir varlık’ olarak, akla uygun yaşarsa hem doğa yasasına uygun hem de doğru bir şekilde yaşayabileceği söylenmiştir. İnsan ‘akıl sahibi varlık’ olmakla diğer varlıklardan ayrılmış ve yalnızca bu özelliğinden dolayı bazı haklara sahip olduğu belirtilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanma amacı ile ilgisinde düşünüldüğünde, insan haklarının “evrensel” olup olmadığının tartışılması beraberinde temellendirme konusunu/sorununu gündeme getirir. Çünkü ‘insan hakları düşüncesi evrensel bir düşüncedir’ ya da ‘insan hakları düşüncesi evrensel bir düşünce değildir’ diyebilmek öncelikle bu iddiaları temellendirmekle mümkündür. Burada önemli olan nokta, yapacağımız temellendirmedeki hareket noktamızın/tutacağımızın, diğer bir ifadeyle “insan”dan ne anladığımızın, yani görünüşte basit gibi duran ancak yüz yıllardır filozofların cevaplamaya çalıştığı önemli bir sorunun “insan nedir?” sorusunun cevabının verilmesiyle ilgilidir. Aynı zamanda önemli olan bir diğer nokta da “insan hakları” olarak kabul edilen hakların hem insanın yapısal özelliklerinin belirlenmesi hem de ‘insan hakları’ kavramının açıklığa kavuşturulmasının gerekliliği ile ilgilidir.

İşte bu belirlemeden bakıldığında insan haklarını doğal hukuk ile temellendiren düşünürler -H. Grotius, T. Hobbes, J. Locke ve J. J. Rousseau- bu hakların temelini belli bir ‘insan doğası’ ile açıklamakta ve hakların kaynağının da akıl olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu düşünürler ortak olarak, belli bir insan doğasından hareket etmekte ve insanı yalnızca “akıl varlığı olarak” ele almaktadırlar. Diğer bir ifadeyle; belli bir doğa durumunda yaşayan insanın -her bir düşünür farklı doğa durumundan hareketle doğal hukuk düşüncesini ortaya koymuştur- şartların olgunlaşmasıyla, ya da artık bir sözleşme ihtiyacının hissedilmesiyle kendi aklını kullanarak herkes için ortak olan doğa yasalarına ulaşmasının kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir. Burada söz konusu olan, eğer insanın ayırt edici özelliği onun ‘akıl sahibi bir varlık’ olması ise o halde insan bu akli kullanarak hem kendi doğasına uygun hem de doğru eylemde bulunmuş olacaktır. Bu da onun kendi doğasına uygun hareket ettiğinden dolayı bazı haklara sahip olacağı anlamına gelmektedir.

Ne var ki, bu doğal hukuk görüşleri insan haklarını temellendirmede<sup>138</sup> kimi sorunlara yol açmaktadır. Çünkü bu düşünceler insanı yalnız bir özelliği ile -insanın akıl varlığı olması ile- ele almakta ve insanın sahip olduğu hakları yalnızca akıl sahibi olması ile temellendirmektedirler.

Oysa, insanı yalnızca 'akıl varlığı' olarak görmek onun somut bütünlüğünü oluşturan diğer özelliklerini göz ardı etmek ya da onu eksik olarak görmek anlamına gelir. Çünkü, insan diğer varlıklardan yalnız akla sahip olması ile değil aynı zamanda ona değerini/onurunu sağlayan özellikleri ve yalnız ona ait olan olanakları ile de ayrılmaktadır. İnsana varlıktaki özel yerini sağlayan onun özelliklerinin bütünüdür.

Üstelik 20. yüzyılda yaşananlar insanın yalnızca "akıllı bir varlık olarak" eylemde bulunmadığını da ispat etmektedir. Öyle ki eylemlerinin bilinçinde olmamak insanlığın yüzyıllardır yıkıcılığının temel özelliklerinden biridir. "İnsan insana ilişki kurmak yerine, giderek, amaçlarımız, mesleki etiketlerimiz ve profesyonel kişiliklerimiz aracılığıyla ilişki kuruyoruz birbirimizle. Bu ilişkinin niteliğini belirleyen temel, (esasen mesleki özdeşleştirme ile bastırılmış olan) bireysel kişilikler değil, karşılıklı çıkar ve mevcut toplum düzeni içindeki değerler, çıkarlar ve güç dengesi tarafından belirlenmiş 'amaçlarımız' arasındaki yakınlıklardır."<sup>139</sup>

Bu nokta ile ilgisinde, İnsan Hakları Evrensel Bildirgenin 1. maddesi -: "tüm insanlar özgür; onur ve haklar bakımından eşit doğar. Akıl ve vicdan ile donatılmış olup birbirlerine karşı bir kardeşlik anlayışıyla davranır"- doğal haklar görüşünü yansıtmaktadır. Burada insanın yapısı ile ilgili olarak yalnızca iki özelliği -akıl ve vicdan- belirtilmekte ve insan bir bütün olarak ele alınmamaktadır. Ayrıca, 1. maddedeki "insanın akıl sahibi" bir varlık olmasına yapılan bu vurgu -ki insan hakları düşüncesinin tam belirlenimi 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesidir- Batılı-olmayan ülkeler tarafından insan haklarının kendi

<sup>138</sup> Doğal hukuk ile ilgili olarak bak. Bal, Aysel, *İnsan Haklarının Doğal Hukukla Temellendirilmesi Üzerine*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eylül, 1998.

<sup>139</sup> Vassaf, Gündüz, *Cehenneme Övgü*, çev: Ömer Madra, Zehra Gençosman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 173.



kültürlerine yabancı olduğu iddiasına yol açmaktadır.<sup>140</sup> Bu ülkeler Batının yaşamış olduğu bu tarihsel süreçleri yaşamadıklarını dolayısıyla da bu hakların tarihsel deneyimleri de göz önüne alınarak kendi ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğini düşünürler.

Yeniçağ düşüncesinin hukuk anlayışında etkili olan doğal hukuk anlayışının, “insan hakları düşüncesini” temellendirme noktasında eksik kaldığı, “insan hakları düşüncesinin” temellendirilmesinde bu görüşlerde yatan insan anlayışlarının yerine antropolojiye dayanan bir bilginin gerektiği konusundaki bu eleştirel belirlemeleri de dikkate alarak şunu söylemek mümkündür. Yeniçağın bir yönüyle Ortaçağa da bağlanabilir görünen doğal hukuk anlayışı, “insan hakları düşüncesini” temellendirmede antropoloji noktasında yetersiz kalmakla birlikte, 20. yüzyılın ürünü olan bu değerli düşüncelerin düşünsel ve kültürel arka planı olarak görülebilir.

Yüzyılımızda somutlaştırılmış bir ürün ve “başarı” olarak “insan hakları düşüncesinin” düşünsel ve kültürel arka planını bu şekilde belirledikten sonra çalışmanın amacıyla ilgili soru doğrultusunda “insan haklarının evrenselliği” ve bu noktayla ilgili tartışmalar kısmına geçilebilir.

---

<sup>140</sup> Kuçuradi, İoanna, Human Rights: “The Idea, The Demands and The Instruments”, *The Idea and Documents of Human Rights*, ed: Kuçuradi, İoanna, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 1995, s. 80.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE YAPILAN TARTIŞMALAR

Bilindiği gibi insan hakları, günümüzde en çok konuşulan konulardan biridir. Bugün insan haklarının ülkeler düzleminde ve ülkeler arası düzlemde sıkça gündemde olmasının önemli nedenleri vardır. Her şeyden önce insan haklarının insan yaşamında artık hiç kimsenin önemsiz sayamayacağı bir yerinin olduğu açıkça belirtilebilir. Ancak günümüz dünyasının koşullarında öncelikli bir ilgi konusu haline gelmiş bulunan insan haklarına ilişkin incelemelerde, araştırmalarda ve çalışmalarda kimi tartışmalara yol açan anlayışların ortaya konduğu gözlenmektedir. Bu tartışmaların insan haklarının “evrenselliği” bağlamında yapılan kısmına bakıldığında “insan hakları” kavramına ve “insan hakları düşüncesinin” içeriğine (aynı zamanda temeline) ilişkin kavrayışta bir belirsizlik ve bulanıklık olduğu göze çarpmaktadır.

İşte bu gözlem ve saptamalardan hareketle son zamanlarda üzerinde en çok konuşulan/tartışılan konulardan biri olarak insan haklarının “evrenselliği” üzerinde durulacaktır. Bu bölümde, ilkin insan haklarının “evrensel” olmadığını ileri süren görüşlere yer verilecektir.

#### II. 1. Relativizm ve İnsan Hakları

İnsan haklarının “evrenselliği” konusunu tartışmalı bulan bir anlayış kültürel relativizmdir. Kültürel relativizm, insan haklarının “evrensel” olduğu düşüncesine bazen ciddi bir meydan okuması ile karşı çıkar. Evrensellik-relativite tartışmasında merkezi soru insan hakları normlarının evrensel olup olmadığı ya da kültürel, dinsel ve ulusal özelliklerle ilgili olarak göreceli olup olmadığıdır.<sup>141</sup> Şüphesiz bu sorunun ortaya atılmasında, olgusal bir durum, yani

<sup>141</sup> Kakarala, Sitharamam, “Universality versus Relativity- A Reappraisal of the Debate”, Nottingham University, 1997.

Avrupa'nın "emperyalist" tarihi ve insan haklarını kullanarak politik yaptırımlarda bulunduğu izlenimi etkili olmuş ve insan haklarının temelleri ile ilgili şüpheler gündeme getirilmiştir.

Kültürel relativizm yalın bir ifadeyle insan hakları düşüncesinin evrenselliğini reddetmeye çok elverişli bir anlayıştır. Bu durumda kültürel relativizm sosyal bir olgu olarak kültürlerin farklı törelere/adetlere sahip olduğu, dolayısıyla insan haklarını farklı bir şekilde yorumladığı ve bu törelerin/adetlerin çözümü güç bir şekilde birbirleriyle çatıştığını bu anlamda da evrenselliğin mümkün olmadığını savunur. İnsan haklarının göreceli bir kavram olduğu iddiası, "bu düşüncenin Batılı güçlerin kültürünü yansıttığı" önermesinde temelini bulur. Buradan da insan haklarının diğer ülkelere uygulanamayacağı sonucuna varılır. Ancak kültürel relativistler<sup>142</sup> bir kültürel geleneğin ahlâki olarak diğer toplumlara bütünü ile ters olduğu düşünülen bir pratiğe izin verdiği takdirde bunun evrensel standartları ihlal edip etmediğini hangi ölçütlerle karar vereceğimiz konusunda şüphelidirler.

Kültürel relativizm doğru ve yanlış hakkındaki "inanışlarımızın" koşullu olduğunu ima eder. Doğru ve yanlış için ölçütün bir toplumdaki içsel tutarlılık olduğunu belirtir. Bu tutarlılık varolan eski ve yeni değerler arasındaki ilişkiye dayanarak "doğru inancı" "yanlış inançtan" ayırır. Onlara göre, "inanışların" belirli kültürel bağlam dışında evrensel bir temeli yoktur. Çünkü tüm normlar ve standartlar tarihsel ve kültürel olarak koşullu olan değerlerdir.<sup>143</sup>

Kültürel relativizm en genel olarak dünyanın farklı, sabit, içsel olarak birleşik ve önemli ölçüde değişik kültürel birliktelere ayrıldığı ve ahlâki ilkelerin kültürel anlaşmalarla belirlendiği şeklinde ifade edilebilen farklılık ve bağımlılık tezine dayanır. Kültürel relativizme göre bir toplumun diğer bir toplumu yargılayabileceği daha iyi olduğu iddia edilen

<sup>142</sup> İnsan haklarının evrenselliği ile ilgili olarak dile getirilen itirazlar genellikle kültürel relativizm başlığı altında sunulmaktadır. Bununla birlikte Kymlicka, Dworkin, Ernesto Laclau, Herkovits ve Kroeber gibi isimler de kültürel relativistler olarak belirtilmektedir.

<sup>143</sup> Bu anlayışta, insanın yaşama ve düşün dünyasının oluşturucularından olan "bilgi", "inanç", "değer yargısı", "değer", "norm" gibi varolanları ayırtmamakta, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini gözden kaçırmaktadır. Yüzyılımızda yapılan insan felsefesi çalışmaları, özellikle Takiyettin Mengüşoğlu'nun ontolojik temellere dayanan antropolojik görüşü ve İoanna Kuçuradi'nin değer ve etik görüşü, bu görüşlerde bulunan ontolojik ve antropolojik yaklaşımlar bunları ayırt edebilmeyi sağlamaktadır. Ayrıca Husserl'in fenomenolojik redüksiyon yöntemi de bu belirlemeleri yapmada katkı olmaktadır.

objektif standartları yoktur. Hiç bir toplumun ahlâki ilkeleri diğerlerinden ayrı/özel bir komuya sahip değildir; yalnızca mevcut ahlâki ilkelerden biridir. Onlara göre tüm zamanlarda tüm insanlar için geçerli evrensel ahlâki hakikatler yoktur.<sup>144</sup>

Kültürel relativizmin insan haklarının evrenselliği ile ilgili olarak ileri sürdüğü en temel itiraz, iyinin ve kötünün kültürden kültüre değiştiği; buna bağlı olarak da iyi olan şeyin belirli bir kültürde toplumsal olarak kabul edilen/onaylanan bir şey olduğudur. Benzer şekilde, tüm görüşlerin eşit derecede geçerli ve tüm hakikatin bireyin içinde bulunduğu kültüre göre göreceli olduğu iddia edilir. Onlara göre dinsel, politik, estetik, etik inanışlar ve kabuller bireylerin kültürel kimliklerine bağlı olarak değişen hakikatlerdir. Evrensel doğru ve yanlış fikrini kabul etmedikleri için farklı kültürlerin eşitliğinden ve hoşgörüden bahsederler. Onlara göre tolerans erdemdir ve biz onaylamasak da tolerans gösterebiliriz. Aslında kültürel relativistlere göre farklılığa ya da dogmatik olmaya gösterilen toleranstan öğrenmemiz gereken tüm değerlerimizin objektif ahlâki hakikati yansıtmadığı, sahip olduğumuz inanışların en doğru yol değil sadece bizim yolumuz olduğudur. Objektif olarak doğru ya da yanlış olduğunu düşündüğümüz bazı şeyler onlara göre yalnızca gelenekseldir. Bu nedenle, kültürel relativistler tüm görüşlerin eşit derecede geçerli ve tüm hakikatin göreceli olduğuna inanır. “Tüm hakikatin göreceli olduğu” ifadesi onlar için kesinlikle doğrudur. Onlara göre mutlak hakikat, mutlak doğru ve yanlış dışındaki tüm görüşler doğrudur. Doğru ve yanlış toplum tarafından belirlenir. Kültürel relativistler “iyi”nin belirli bir kültürdeki çoğunluk tarafından “toplumsal olarak” kabul edilen bir şey olduğuna inanırlar. Örneğin; bebek öldürme objektif olarak doğru ya da yanlış değildir; daha çok onu onaylayan toplumlar için doğru fakat onaylamayanlar için yanlıştır. Kültürel relativistler objektif bir değer kabul etmedikleri için kendilerini hoşgörülü olarak kabul ederler ve diğer kültürleri yanlış olarak görmezler; aksine diğer kültürler onlar için yalnızca “yabancı”dır.

Birçok gelişmekte olan ülke, gelişmiş Batılı ülkelerdeki insan hakları düşüncesinin bireye vurgu yapmasından dolayı toplumun önceliğine inanan ülkelere yabancı olduğunu düşünür. Kendi kültürlerinde toplumun bireyden daha önemli olduğunu düşündüklerinden Batı toplumlarında bireye tanınan bu özgürlüklerin kendileri için yıkıcı hatta anti-sosyal olduğunu

<sup>144</sup> İnsanın yaşama dünyası ya da “varlık koşulları” yalnızca “ahlâktan” ibaret değildir.

iddia eder. Onlar ortak iyiliğin bireyin tercihlerinden daha önemli olduğunu kabul eder. Bu yüzden bir çok insan, insan haklarının evrenselliğini kendi kültürüne ve kendi sınırları içerisindeki yaşama alanına bir tehdit olarak görür. Bunu bir kültürel emperyalizm olarak adlandırarak kendi toplumlarında varolan düzen ve disiplini Batılı hak ve özgürlüğe tercih eder.<sup>145</sup> Dolayısıyla insan haklarının tek tip uygulanabilirliğine ve geçerliliğine karşı çıkar. Kültürel relativistlere göre insan hakları ahlâki ilkelerle ilgilidir ve ahlâki ilkeler kültürel anlaşma ile belirlenir, bu anlaşmalar da kültürden kültüre farklılıklar gösterir, bu yüzden insan haklarının yorumlanması temel olarak kültürden kültüre değişmek zorundadır. Dolayısıyla farklı kültürler farklı insan hakları düşüncesine sahip olduğundan hiçbir kültür diğerine kendi insan hakları düşüncesini zorla kabul ettiremez denmektedir.

Kültürel relativistlere göre, her kültür kendine özgü/biricik özelliklere sahip olduğu için Batılı bir kavram olan insan hakları diğer toplumlara uygulanamaz. Bu nedenle hiçbir hak evrensel değildir. Tüm kültürler eşittir ve hiçbir kültür diğerinden üstün değildir. Bu anlamda kültürleri birbirleri ile kıyaslamak mümkün değildir. Kültürel relativistlere göre, insan haklarının temeli yoktur; kültür ve deneyim farklılıkları insan hakları düşüncesinin en önemli güçlüğüdür. Yine onlara göre bir toplumun geleneği ve düşüncesi bu toplumun problemleri ve fırsatları bağlamında dikkate alınmalıdır. Diğer insanların inançları ve gelenekleri kendi kültürleri bağlamında değerlendirilmelidir. Kültürlerin değerleri ve standartları farklıdır ve her bir kültür saygıyı hak eder. Bu nedenle her bir kültür yalnızca kendi standartları ile yargılanmalıdır. Onlara göre tüm etik, dinsel, politik inançlar bireyin kültürel kimliğine göre değişir. Tüm bu farklılıkların ötesinde bütün kültürlerin değerlendirilebileceği evrensel standartlar yoktur. Her bir kültür kendi tarihselliği içerisinde anlaşılmalı ait olduğu kültürel bütünden koparılmamalıdır. Kültürel relativistler, farklı bir geleneğin ilk anda anlamsız hatta saçma gelebileceğini fakat kendi kültürel çevresi ile düşünüldüğünde önemli olduğunun görülebileceğini belirterek diğer insanlara pratikleri hakkındaki yargılarımıza dikkat çeker. Onlara göre değerler ve gelenekler görelidir; bu nedenle her gelenek kendi kültürel çevresinde geçerlidir. Kültürel relativistler ülkenin kültürel geleneğinin belirli bir toplumdaki bireylerin haklarının kapsamını ve varlığını belirlediğine inanır. Onlara göre dünya tarihi bir kültür

---

<sup>145</sup> The Cultural Relativism Argument, Essays.com, 2003, (Yazar adı belirtilmemiş).

çoğulluğunun tarihi olduğu için evrensel olarak geçerli standartlar yoktur. Dolayısıyla bir toplumun değerleri ve ahlâki ilkeleri bir diğerine zorla empoze edilemez.<sup>146</sup>

Kültürel relativistler, insan haklarının evrensel olduğunu savunanların, ulusların kendi kendisini belirleme ve dışarıdan müdahale olmaksızın kendi geleneklerine göre kendi hayatını yaşamada özgür olması gerektiğine saygı göstermediğini belirtir. Onlara göre, hükümetin rolünü ve ulusların davranışını sınırlamak devlet egemenliğinin ihlali ve iç işleri ile ilgili bir olaya müdahaledir. Bu nedenle kültürel relativizmin savunduğu ilkeler devlet egemenliği tezi ile yakından ilişkili kullanılır. Bu da şu anlama gelir: devlet egemenliğine ve yurttaşların kendi kendilerini belirleme hakkına müdahale edilemez. Onlara göre, Batı-dışı ülkeler bağımsızlığını ve egemenliğini kabul eder etmez Batı kendi insan haklarını ve hükümet şeklini onlara bir koşul olarak sunmaktadır. Hıristiyanlık, medeniyet, demokratikleşme, kültürel relativistlere göre retorik hep değişmekte fakat aslında yapılmak istenen aynı kalmaktadır. Onlara göre asıl yapılmak istenen “Batı kültürünü” evrenselleştirme iddiasının arkasında yasallaştırmaktır. Aslında evrenselleştirme ile ifade edilmek istenen Batılılaşma olmaktadır. Soğuk savaşın sona ermesi ve Sovyetler Birliğinin yıkılmasından sonra dünyanın tek bir kutup haline gelmesiyle telaffuz edilmeye başlanan yeni bir dünya düzeni ile ifade edilmek istenen aslında güçlü ülkelerin hak olduğunu iddia ettikleri kendi hükümet şekillerini, serbest piyasa ve kendi insan hakları kavramlarını diğer ülkelere zorla empoze edilmesidir.

Kültürel relativistlere göre, Batının emperyalist ilgilerinin gizlenmiş bir şekli olarak evrensel insan hakları düşüncesi ve hareketi Batının kendi kültürünü ekonomik gücü ile birlikte dünyanın geri kalanına benimsetmekte kullanılmaktadır. Kültürel relativistler varolan bir toplumun ahlâki geçerliliğinin tek kaynağının yine o toplumun kendisi olduğunu kabul eder. Evrensel bildirgede belirtilen insan hakları diğer toplumlar için hem ilgisiz hem de yasal değildir. Onlara göre kolonileşmenin sonucunda bağımsızlığını kazanan devletler bu bildirgenin hazırlanmasında henüz varolmadıkları için dinlenilme fırsatına sahip olamamışlardır. Buradan hareketle kültürel relativistler bir kültürün ahlâki standartlarının bir diğerine zorla empoze edilmesinin yasallaştırılma olasılığını reddeder. Batılı hakların zorla

---

<sup>146</sup> Bell, A. Daniel, “The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue”, *Human Rights Quarterly*, Baltimore, MD John Hopkins University Press, 1996, s. 643.

kabul ettirilmesini kültürel emperyalizm olarak kınar. İnsanlığın karşılaşmakta olduğu problemlerin çözümünde insan hakları adil bir çözüm yolu mudur? sorusuna cevap çok net olarak hayırdır.

Kültürel relativistler her ne kadar toplumların birbirlerine karşılıklı saygı ve tolerans göstermelerini kabul etseler de yine de bir toplumun dışarıdan araştırılmasına veya irdelenmesine karşı çıkarlar. Onlar dışarıdan gelebilecek her hangi bir etkiyle toplumların yerel değerlerinin sindirileceğini ve geleneksel özelliklerin yok edileceğini düşündürler. Bu nedenle kültürel relativizm, diğerlerini yargılayabileceğimiz objektif standartların olmadığı fikrine dayanır. Onlara göre kültür, ahlâki değerlerin geçerliliğinin tek kaynağıdır. Bu nedenle kültürel relativistlere göre insan hakları belirli bir kültüre, geleneğe ve dine dayanarak farklı yerlerde farklı şekillerde yorumlanmalıdır. Bu nedenle, dine, geleneğe ve kültüre dayalı olması gereken insan hakları evrensel olamaz. Ahlâki kurallar, kültür ve gelenekle tanımlanmalıdır. Çünkü ahlâk toplumdaki topluma değişir. Bu yüzden evrensel bir hakikat yoktur. Bunun için en uygun terim “toplumsal olarak”/“çoğunluk tarafından” onaylanan/kabul edilen *alışkanlıklardır*.<sup>147</sup> Ahlâki ilkeler sosyal anlaşma ile belirlenir ve toplum normlarına dayanır. Bu anlamda gerçek evrensel insan hakları ilkeleri evrensel ahlâki ilkeleri keşfetme olasılığına dayanır. Evrensel ahlâki hakikatler herhangi bir ahlâki geleneğe ortaya çıkar. Onlar için “doğru”, ataların kullandığı ve bizlere miras olarak geçen *yoldur*. Diğer bir ifadeyle; “doğru”, öğrenilmiş davranışlardır. Kültürel relativizm bir toplumun hem kendi hem de kendi dışındaki diğer toplumların atalardan miras alınan ahlâki ilkelerinin eleştirilmesini doğru bulmaz. Onlara göre, her bir ahlâki ilke ait olduğu toplumun sınırları içerisinde geçerlidir ve doğrudur.

<sup>147</sup> İnsan hakları normları kültürel normlardan farklıdır. Kültürel normlar belirli koşullarda kişilerin yararını bazen de çıkarını korumak için ortaya konulan taleplerdir. Kişiler o norma uygun olarak davrandıklarında kendi çıkarlarını korumaktadırlar. Bu tür normlar zamandan zamana ve gruptan gruba değişmektedir. Bu tür normlar deneysel olarak; yani koşullar göz önünde bulundurularak çıkartılmıştır. Örneğin; kapalı yerde sigara içmemek gerekir vb. İnsan hakları normları ise insan olan herkes için geçerli olan ve insanın değerinden kaynaklanan gereklilik bildiren taleplerdir. İnsan hakları normları saçma olana indirgeme *-reductio ad absurdum-* yöntemi ile türetilmektedir. Örneğin; insanlara işkence yapılmalı vb. Kuçuradi İoanna, “Hukuk ve Etik” *Bedia Akarsu Armağanı*; haz: Betül Çotuksöken, Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 294-296; Ayrıca bu konu ile ilgili olarak bak. Savcı, Bahri, “Yaşam Hakkı” “Felsefe Açısından Pratiğe Doğru”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1996; Kuçuradi, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 170-171.

Kadınların klitoris ameliyatı olmaları<sup>148</sup>, ölen eşleriyle birlikte gömülmeleri gibi benzer uygulamaların kültürel değerlere ve geleneklere bağlı olarak gerçekleştirildiğini, bunun kültürün bir parçası olduğunu ve dolayısıyla kutsallığı/dokunulmazlığını kabul ederler. Benzer şekilde, kültürel relativistler farklı toplumları farklı ölü gömme adetlerine dikkat çekerek, Callatinlıların babaları ölünce yemeleri bunun yanında Yunanlıların ölüyü yakmaları ve bunun gibi örneklerden hareketle farklı kültürlerin farklı ahlâki kurallara sahip olduğunu; bir grup tarafından doğru olduğu düşünülen şeyin bir başka grup üyeleri için tamamen iğrenç olduğunu belirterek evrensel hakikat düşüncesinin mit olduğuna inanırlar. Onlara göre farklı toplumların gelenekleri hâlâ yaşamaktadır; bu yüzden objektif bir hakikat yoktur. Fikirler kültürden kültüre değişir.<sup>149</sup> Dolayısıyla kültürel farklılıkların olduğu dünyamızda evrensel insan hakları normlarına sahip olmanın mümkün olmadığını; bu anlamda evrensel insan hakları normları ile önceden beri süregelen kültürel normların uzlaştırılamayacağını düşünürler. Onlara göre yapılması gereken diğer kültürleri yargılamaksızın -onlara göre bu yargılama için nesnel bir ölçüt yoktur- saygı duymaktır. Diğer bir ifadeyle; kültürel relativistler her bir kültürün sahip olageldiği gelenekleri, adetleri ve kutsal saydıklarını olduğu gibi kabul etmek, eleştirmemek ve saygı duymak gerektiğini düşünürler.

Kültürel relativistler, ahlâkın kaçınılmaz bir şekilde bir toplumun kültürel değerlerine bağlı olduğunu düşündüklerinden; ahlâki standartlar olarak hakların temelini kültürde bulunduğunu kabul ederler. Kültürün, ahlâki doğruların veya kuralların geçerliliğinin asıl kaynağı olduğunu söylerler. Her bir kültürün eşit derecede geçerli olduğu kabulünden, her hangi bir toplumun etik normlarının diğer bir toplumdakiler gibi yasal olduğu sonucunu çıkardıklarından; bir toplumdaki normların başka bir topluma uygulanabilirliğini kabul etmezler. “Dünyada farklı politik, dinsel, ekonomik ve kültürel değerlere<sup>150</sup> sahip tüm toplumları insan hakları nasıl bağlayabilir?” sorusu onlar için temel sorudur.

<sup>148</sup> Perry, J. Michael, “Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters”, *Human Rights Quarterly*, Baltimore, MD John Hopkins University Press, 1997, s. 487-488.

<sup>149</sup> Teson, R. Fernando, “International Human Rights and Cultural Relativism”, *Human Rights*, ed: Claude R. Weston B., 1992, s. 43.

<sup>150</sup> Yine burada da “değerler” kavramında bir karıştıma vardır. Değerler, değer yargularından ayrı şeylerdir. Bu konuda bak. Kuçuradi, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.



Diğer bir soru ise, “insanın” ne olduğu sorusuna farklı toplumlarca farklı cevaplar verildiğine dikkat çekerek, tüm insanlığın üzerinde anlaşabildiği bir “insan” kavramının olup olmadığıdır. Çünkü, kültürel relativistler insan doğasının kültürel olarak belirlendiği kabulünden hareketle insan doğasının göreceli olduğunu iddia ederler. “İnsan” kavramının ahlâki öneminin bulunmadığını, bir kişinin sırf insan olması gerçeğinin onun ahlâki durumuyla ilgisi olmadığını kabul ederler.<sup>151</sup> Oysa felsefe açısından “evrensel bir insan doğası”ndan söz edildiği söylenemez pek. Değişmez, çıplak, sabit bir “insan doğası”, felsefi antropoloji açısından ileri sürülmüş bir görüş değildir.<sup>152</sup>

Kültürel relativistlere göre, önemli bir kültürel farklılık “hak” kavramıyla ilgili olarak ortaya çıkar. Onlar Batılı insan hakları kavrayışının ödev temelli ahlâki sistemlere uygun olmadığını düşünür ve İslam ve Hıristiyanlık gibi dinlerin ahlâklarının, inananlara kabul ettirilen ödevlere dayandığını ileri sürerler.<sup>153</sup>

İnsan haklarıyla ilgili bir diğer eleştiri, insan haklarının, bireylerin toplumlarından ayrı ve kopuk olduğu liberal görüşe dayanmasıyla ilgili olarak dile getirilir. Çünkü birey diğer toplumların ayrılmaz bir parçasıyken; liberal görüşün ayırıcı özelliği bireyin özerkliğidir. Batılı insan hakları düşüncesinin birey kavrayışına dayandığı bu anlamda da diğer kültürlerin değerleriyle ilgisiz ve uygunsuz olduğu ileri sürülür.<sup>154</sup> Örneğin; geleneksel Afrika kültürleri bireyden ziyade topluma değer vermesi ile tanımlanır ve bu toplumlarda bireyin

<sup>151</sup> Donnally, Jack, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, çev: Mustafa Erdoğan; Levent Korkut, Yetkin Yayınları, Ankara, 1995, s. 123.

<sup>152</sup> Felsefi antropoloji açısından da elbette insan toplum ve kültür içinde bir varlıktır. (Örneğin, Ernst Cassirer) Ancak burada şu noktayı gözden kaçırmamak gerekir. İnsan, kültür içindedir ama kültürün kendisini de yaratan bir varlıktır, bu onun dünyasıdır. Bundan dolayı insan olmak demek, hayvan türündeki canlının çevre içinde olmasına karşılık, dünya içinde varlık olmaktır. İnsan (birey/kişi) mutlaka başkası ile birlikte varolur, bu en temelde onun toplumsallığıdır. “İnsan bir kültür varlığıdır; onu hayvandan ayıran bu kültürlülüktür. Doğanın kendisi için önceden belirlemiş olmadığı hiç bir şeyi gerçekleştiremez hayvan. İnsansa kültür yaratır kendine; bu kendi yarattığı kültürde insanı geliştirir. Bir zorunluluktur kültür insan için. Kültür olmayınca o da olmayacağına göre: insanın kültür üretip kültürce üretildiği; kültür taşıyıp kültürce taşındığı temel gerçeği insan olarak insan varlığının en başta gelen varolma koşuludur.” Bak. Uygur, Nermi, *Kültür Kuramı*, YKY, 2003, s. 18.

<sup>153</sup> Heard, Andrew, “The Challenges of Utilitarianism And Relativism”, 1997.

<sup>154</sup> Rendel, Margherita, “Whose Human Rights”, Threntham Books, 1997, s. 44.

değeri topluma katkısıyla belirlenir. “Kişi” kendine özgü teklifi ile değil sosyal statüsü veya grup üyeliğiyle tanımlanır ve Batılı anlamda bir ‘kişi’ kavrayışının olmadığı iddia edilir. Bireyden ziyade toplumu önceleyen bu ülkelerde, bireye vurgu yapan insan haklarının sınırlı bir uygulanabilirliği olduğuna dikkat çekerler.<sup>155</sup> Afrikalı toplumlarda grup haklarının birey haklarının daima önceliğini belirterek politik kararların grubun kararı/uyumu ile alındığını dile getirirler.<sup>156</sup> Aynı şekilde Batıda çekirdek aile yapısına karşın Afrika’da geniş aile yapıları vardır. Afrika toplumlarında özellikle topluma, işbirliğine, sorumluluğa ve karşılıklı bağımlılığa vurgu yapılır.<sup>157</sup>

Diğer bir iddia, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinde belirlenen hak ve özgürlüklerin kültürel, politik ve ideolojik olduğu ve bu anlamda da evrensel olmadığıdır. Kültürel relativistler, insan hakları normlarının açık bir şekilde “Batılı” bir önyargıya ve böylece de sınırlı bir uygulamayla “ben-merkezci” bir yapıya sahip olduğunu düşünürler. Onlar ahlâkın, adalet sisteminin standartlarının göreceli olduğunda ısrar ederler. İnsan haklarının kaynaklandığı Batılı sistem ile Batı-dışı ülkelerin ahlâk ve adalet sistemleri arasında büyük fark görürler. Bu yüzden her hangi bir yeterli ve uygulanabilir insan hakları teorisinin bu gibi farklılıkları göz önüne alması gerektiğini düşünürler.<sup>158</sup>

İnsan haklarının evrenselliği ile ilgili tüm bu meydan okumaların ortak paydası insan haklarının “Batının bir ideolojisi”, seküler bir ‘Batılı din’, “Batılı emperyalizmin” bir aracı ya da Batılı bir “sömürgeci ideoloji” olduğudur. İşte tüm bu nedenlerle Batılı olduğu ve evrensel olmadığı ileri sürülen insan hakları düşüncesi onlara göre Batı tarafından kontrol edilen Birleşmiş Milletler ve global hükümetlerin diğer araçlarıyla dünyanın geri kalanına zorla empoze edilmek istenmektedir.<sup>159</sup>

<sup>155</sup> Mutua, Makau, *Human Rights A Political and Cultural Critique*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, 2002, s. 65.

<sup>156</sup> Tharoor, Shashi, “Are Human Rights Universal?”, *South Asia Forum*, 1998.

<sup>157</sup> Cobbah, A. M. Josiah, “Afrikan Values and the Human Rights Debate: An Afrikan Perspective”, *Human Rights Quarterly*, Baltimore, MD John Hopkins University Press, 1987, s. 320.

<sup>158</sup> N., Nader, *Human Rights: Beyond Universalism And Cultural Relativism- Toward A Contextual, Dynamic And Cross Approach*, Texas, 1999.

<sup>159</sup> Osiatynski, Wictor, *On The Universality of The Universal Declaration of Human Rights*, 10th Annual Conference on “The Individual vs. the State” Central European University, Budapest, 14-16 June 2002.

Richard Rorty, Ronald Dworkin, Ernesto Laclau ve Steven Lukes gibi kültürel relativistler, insan hakları düşüncesinin tarihsel olarak belirli bir coğrafyaya ait olduğunu ve kültürel olarak da görelî bir başarıya sahip olduğunu savunurlar. Onlara göre insan hakları düşüncesi Batı-dışı ülkelerin kültürlerine uymamakta ve onların problemlerine bir katkı sağlamamaktadır. Bu düşünceye, Batının yaşamış olduğu tarihsel bir süreç sonucunda ulaşılmıştır ve Batı-dışı ülkeler bu süreci henüz yaşamamışlardır.

Kültürel relativistler tarafından insan hakları düşüncesinin Batı-dışı toplumların önemli problemlerini çözmede yardım edemeyeceği düşünülür. Yalnızca Batılı toplumlarda uygulanabilirliği söz konusu olan bu ülkelerin Batı-dışı ülkelerin kültürlerine ciddi ve giderilemez zarar verdiği iddia edilir.<sup>160</sup> Çünkü, İnsan Hakları 'Evrensel' Bildirgesine rağmen insan hakları düşüncesi yalnızca Batı-dışı toplumlara yabancı olduğu değil aynı zamanda geleneksel kültürlerle ve dinlerle de uyum sağlamadığı kabul edilir.<sup>161</sup> Bu anlamda, insan haklarını, Batı uygarlığının kültürel değerlerinin bir ifadesi olarak gören relativistler diğer kültürlerin otantikliğinin tanınmasını ve bireyin kişiliğini toplumda gerçekleştirdiğini bu yüzden de "bireye saygının kültürel farklılıklara saygıyı gerektirdiğini"<sup>162</sup> iddia ederler.

Mart-Nisan 1993'te Bangkok'ta yapılan Viyana İnsan Hakları Konferansının hazırlık toplantısında, Asya hükümetleri "bu hak standartlarının Hıristiyanlığa ya da kapitalist değerlere dayandığını, sömürgeci olduğunu ve diğer ülkelere empoze edildiğini"<sup>163</sup> dile getirmişlerdir. Bu toplantıda, Çin ve diğer çoğu Asyalı ülke, insan hakları düşüncesinin standartlarını kendi kültürlerine, örneğin Konfüçyüs felsefesinin kolektif haklara ve otoriteye saygıya öncelik verdiği düşüncesine yabancı olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir.<sup>164</sup> Çin, Suriye ve İran insan haklarının Batılı bir ahlâka dayandığı için evrensel olmadığını ifade ederek, bu normların Batı-dışı toplumların hem tarihsel ve ekonomik gelişmelerini hem de kültürel farklılıklarını göz ardı ederek empoze edilmemesi gerektiğini

<sup>160</sup> Harvard, H. Rhoda, *Human Rights and The Search for Community*, Westview Press, 1995, s. 59.

<sup>161</sup> Osiatynski, a.g.m.

<sup>162</sup> Wilson, A. Richard, "Human Rights, Culture and Context: An Introduction", *Human Rights, Culture and Context Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London, 1997, s. 5.

<sup>163</sup> Hammarberg, Thomas, "A Question of Principle", *Human Rights-The New Consensus*, ed: R. Roach, Regency Press, London, 1994, s. 24.

<sup>164</sup> Healey, Kaye, "Defining What Human Rights Are", *Human Rights Issues for The Nineties*, Volume 17, The Spinney Press, Australia, 1993, s. 4.

vurgulamıştır. Ayrıca bir kültürün standartlarının diğer bir kültüre empoze edilmesinin “adaletsiz” ve “emperyalist” bir tavır olduğunu dile getirmişlerdir. Bu ülkeler ulusal ve bölgesel özelliklerin ve değişik tarihsel, kültürel ve dinsel geçmişin öneminin insan haklarının uygulanmasında ve yorumlanmasında dikkate alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Batıda bireye yapılan vurgunun kendi kültürlerine uymadığını ve bireyin haklarından çok topluma bağlılığın daha çok ağır bastığını bu nedenle de bireye vurgu yapan, bireyi önceleyen “insan haklarının” kendi kültürlerine uymadığını söylemişlerdir. 1993 Bangkok bildirgesinde insan haklarına getirilen eleştiriler şu şekilde özetlenebilir: ilk itiraz, insan haklarının Batılı bencil birey kavrayışına dayandığı ve bu kavrayışın diğer toplumlar tarafından paylaşılmadığı, dolayısıyla da insan haklarının onlar için Batılı kültürel ve ideolojik emperyalizm anlamına geldiği; ikinci itiraz, insan haklarının toplumsal bağları, diğer bir ifadeyle, bireyin üyesi olduğu topluma karşı görevlerini göz ardı ettiği; üçüncü itiraz, Batılı insan hakları kavrayışının yurttaşlık ve politik haklar lehine sosyal ve ekonomik hakları göz ardı ettiği; dördüncü itiraz, insan haklarının diğer kültürlere saygı göstermeyi ihlal ettiği; beşinci itiraz, bireylere saygı göstermenin “insan haklarına” saygıyı gerektirmediği aksine bireyleri engellemeyi gerektirdiği; altıncı itiraz, insan haklarının devlet egemenliğini ihlal ettiği; yedinci itiraz, insan haklarının dünya istikrarını tehdit ettiği şeklinde ifade edilebilir.<sup>165</sup>

Suharto başkanı Dr. Manhattir ve Başkan Lee Kuan Yew Filiphin diktatörü Ferdinand Marcos ile aynı düşünceyi paylaşarak, insan haklarının kültürel olarak göreceli olduğunu ve insan haklarının her ne kadar 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirgesini imzalayan elli altı devletten otuz sekizi Asyalı, Afrikalı ya da Latin Amerikalı ülkeler olsa da Batılı bir zor kullanma olarak Asyalı toplumlara uygulanamayacağını ifade ettiler.<sup>166</sup> Malezyalı hukuk öğretmeni Rohimi Hj. Shapiee, insan haklarının Batılı gündemde daima önemli bir konu olduğunu, Batının uluslararası ilişkilerde insan haklarını üstünlüğü aracılığıyla daha zayıf ülkeleri kontrol etme aracı olarak kullandığını ve “modern insan hakları” kavramının bu toplumların kültürel ve dinsel farklılıklarına bakılmaksızın empoze edilmeye çalışıldığını dile getirmiştir. Shapiee, ayrıca Üçüncü Dünya Ülkelerinde insanların daima toplum kültürünün merkezinde yer aldığını; büyüklere saygı, gençleri sevme, kurallara saygı, iyi bir işim

<sup>165</sup> Follesdal, Andreas, “Human Rights and Relativism”, Faculty of Law, University of Oslo.

<sup>166</sup> Howells, Glyn, “Which Way’s South? Asian Values and Universal Human Rights”, Monash University, Melbourne.

sürdürmenin önemi ve ün, cömertlik, aileye-ilişkilere-klana-topluluğa ve ülkeye bağlılık gibi adetlerin bu insanların kültürlerinde kutsal bir yere konduğunu belirtir. Ona göre Batılı standartların Batı-dışı ülkelere zorla kabul ettirilmesi medeniyetler çatışmasının uzlaştırılmaz kültürel sistemleri olarak karşılaşmalarını hızlandırır.<sup>167</sup>

## II. 2. Paul Treanor, Adamantia Pollis ve Peter Schwab'ın Evrensellik Eleştirileri

İnsan haklarının evrenselliği ile ilgili bir itiraz kültürel relativistlerden ayrı olarak Paul Treanor'dan gelir. Treanor'a göre, insan hakları doktrinin belirli bir politik geleneğe ait olduğuna şüphe yoktur. İnsan hakları Anglo Amerikan demokratik liberalizmin önemli bir ögesidir. Treanor, insan haklarının yalnızca evrenselliğini değil aynı zamanda 'Batılı' ya da 'Avrupalı' olduğunu da reddeder. Ona göre, insan hakları kültürel olarak değil politik olarak belirlenmiştir. Hakların klasik politik bir ideoloji olduğunu söyleyerek, dünyanın geri kalanına bu hakların zorla empoze edilmesinin politik ideolojinin haksız bir isteği olduğunu düşünür ve insan haklarını tamamıyla reddeder.<sup>168</sup>

Adamantia Pollis ve Peter Schwab ise, çoğu ülkelerde birey kavramından ziyade grup ya da topluluk kavramının yaygın olduğu tezinden hareketle, insan hakları düşüncesinin sınırlı uygulanabilirliğinin altını çizerek, insan hakları düşüncesinin Üçüncü Dünya ülkeleri için anlamsız olduğunu savunurlar. Onlar için, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi Avrupalı liberal değerleri yansıttığından pratikte değil *sözde* evrenselidir. Pollis'e göre "haklar sözcüğü ve dolayısıyla haklar kavramı pek çok kültürde yoktur; Batılı-olmayan toplumlar, etikten, ahlâklılıktan, kişisel yükümlülüklerden söz ederler, ama haklardan söz etmezler. Böyle kültürlerdeki yükümlülükler, Batılı bir insan hakları perspektifinden bakıldığında haklar olarak anlaşılabilir."<sup>169</sup>

Pollis ve Schwab'a göre, "Asya değerleri" adı altında Singapur, Çin, Malezya gibi ülkelerin ifade etmek istedikleri şey bu ülkelerin farklı bir tarihsel ve kültürel mirasa sahip

<sup>167</sup> Howells, a.g.m.

<sup>168</sup> Treanor, Paul, "Why Human Rights Are Wrong", 1997.

<sup>169</sup> Pollis, Adamantia, "Yeniden Yapılandırma ve Diyalog", *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, haz: İoanna Kuçuradi, Bülent Peker, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 111.

olduğu; dolayısıyla kendi değerlerinin Batının demokrasi ve insan hakları düşüncesinden farklı olduğudur. Batılı değerleri zorla kabul ettirme ya da ahlâki üstünlüğünü iddia etme Asya uygarlığına ve mirasına bir saygısızlık işareti ya da kültürel emperyalizm olarak suçlanır.<sup>170</sup>

### II. 3. A.J.M. Milne'nin ve Alasdair McIntyre'nin Evrensellik Eleştirileri

A. J. M. Milne, evrensellekle ilgili itirazlarını şu şekilde ifade eder. Ona göre 'insan' sıfatı olarak alınırsa insan hakları düşüncesi tanınmasın tüm yer ve zamanda insanlara ait olan temel haklardır. Bu haklar, ulus, din, cinsiyet, sosyal statü, meslek, zenginlik ya da herhangi bir etnik, kültürel veya sosyal karakteristik göz önüne alınmaksızın insanın yalnız insan olmasından dolayı sahip olduğu haklardır. Ona göre bildirgenin 2. maddesi bu görüşlerini destekler görünmektedir. Evrensel bildirgenin 2. maddesi şöyledir:

"Herkes ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal ya da başka bir görüş, ulusal ve toplumsal köken, doğuş ya da benzeri başka statü gibi herhangi ayırım gözetilmeksizin bu bildirmede ileri sürülen tüm hak ve özgürlüklere sahiptir."

Milne'ye göre, 2. madde insan haklarının evrenselliğini açıklar. Bununla birlikte, bildirgenin giriş bölümü yazarının kafasındaki düşünceleri gösterir. Bildirgenin giriş bölümü ise şu şekildedir:

"Genel Kurul, toplumun her bireyi ve her organının bu bildirgeyi sürekli olarak göz önünde bulundurarak eğitim ve öğretim yoluyla bu hak ve özgürlüklere saygıyı geliştirmeye ulusal ve uluslararası geliştirici önlemlerle gerek üye Devlet halkları gerekse bu Devletlerin yargı yetkisi içindeki ülkelerin hakları

<sup>170</sup> Pollis, Adamantia, Schwab, Peter, "A New Universalism", *Human Rights New Perspectives, New Realities*, Lynne Rienner Publishers, USA, 2000, s. 12.

arasında bu hak ve özgürlüklerin evrensel ve etkin biçimde tanınıp gözetilmesini sağlamaya çaba göstermeleri amacıyla tüm halklar ve uluslar için bir ortak başarı ölçüsü olarak bu İnsan Hakları Evrensel Bildirgesini ilan eder.”

Burada, Milne'ye göre, yazarın kafasındaki her bir insan toplumunun ulaşması gereken ideal standartlar olan insan hakları düşüncesi gösterilmektedir. Bu standartlar dikkatsiz gözlerden bile kaçmayacak şekilde “modern liberal demokratik endüstri toplumunun kurum ve değerlerini”<sup>171</sup> yansıtmaktadır. Aynı şekilde, 8. madde, “herkesin anayasa ya da yasayla tanınmış haklarını çiğneyen eylemler karşı yetkili ulusal mahkemeler eliyle etkin bir yargı yoluna başvurma hakkı”; 10. madde, “herkesin hak ve yükümlülükleri belirlenirken ve kendisine herhangi bir suç yüklenirken tam bir eşitlikle bağımsız ve yansız bir mahkeme tarafından hakça ve açık bir yargılanmaya hakkı”; 21. madde, “herkes, doğrudan ya da özgürce seçilmiş temsilciler aracılığıyla ülkesinin yönetimine katılma hakkına sahiptir...”; 22- 30 maddelerde belirtilen ekonomik ve sosyal haklar ‘Zengin Devlet’ olarak bilinen devletlerin değerlerinin ve kurumlarının özelliklerini gösterir. Benzer şekilde, 23. madde, “herkesin çalışma, işini özgürce seçme, adil ve elverişli koşullarda çalışma ve işsizliğe karşı korunma hakkı...”; 24. madde, “Herkesin iş saatlerinin makul ölçüde sınırlandırılması ve ücretli dönemsel tatiller dahil, dinlenme ve boş zaman hakkı”; ve 25. madde, “herkesin, kendisi ve ailesinin sağlık ve refahı için beslenme, giyim, konut ve tıbbi bakım hakkı ...” gibi bütün bu haklar, Milne'ye göre, liberal demokratik endüstriyel toplumun değer ve kurumlarından içeren ideal standartlardan oluşuyor ve böyle bir topluma vurgu yapılıyor. Ona göre, Bildirgenin giriş bölümünde imâ edilen şey tüm ulusların liberal demokratik endüstriyel toplum olmalarının istenmesidir.

Milne, Üçüncü Dünya ülkelerinin bu şekilde olmadığını ve onları böyle bir geleceğin beklemediğini söylüyor. Ona göre, bu ideal standartlar bu ülkeler için kaçınılmaz şekilde ütopyadır. Bildirgenin tüm evrensellik iddiasına rağmen, hakların ekonomik ve kültürel durumdan dolayı, bu ülkeler için ilgisiz olduğunu belirtir. Bildirgedeki insan hakları

---

<sup>171</sup> Milné, A. J.M., *Human Rights and Human Diversity*, The Macmillan Press, 1986, s. 2.

tanımının çoğu ülkeler için ilgisiz olduğundan hareketle rasyonel olarak savunulabilir bir tanım olmadığını ifade eder.<sup>172</sup>

Milne, Avrupa Sözleşmesinin de evrensellik iddiasının olmadığını, Batılı devletlerin yalnızca ortak mirasa, geleneğe, ideallere, yasaya ve özgürlüklere bağlılıklarının ifadesi olarak bu sözleşmeyi imzaladıklarını, sözleşmenin ortak mirası paylaşan ülkelerin yurttaşlarıyla sınırlı olduğunu ve Üçüncü Dünya ülkelerinin insanlarını kapsamadığını söyler.<sup>173</sup>

Milne'nin bir diğer itirazı, insan haklarının liberal demokratik ve modern sosyal refah devleti ile eşit sayılmasıdır. Milne, bu değer ve kurumların Batılı kültür geleneğinden kaynaklandığını kabul eder. Ancak, ona göre, Batılı gelenek diğer bütün geleneklerden yalnızca biridir. Örneğin, İslam, Hindu ve Budist gibi diğer geleneklerin her biri dine dayanmaktadır. Bu da, Batı geleneğinin bilimde, teknolojiye, endüstride ve ticarete üstün olmasının, gelenek ve kurumlarını haklarla birleştirerek evrensellik iddia etme hakkını vermeyeceği anlamına gelir. Ona göre farklı gelenekten gelenlerin bu hakları kabul etmesi için bir neden yoktur.<sup>174</sup>

Son olarak Milne'nin itirazı, bireyin içinde kimliğini oluşturduğu sosyal temel göz ardı edilmesindedir. İnsan daima belirli bir çevrenin ürünüdür ve belirli bir toplumda yetişerek, o toplumun dilini konuşarak ve yaşayışına katılarak birey olur. Kültür ve uygarlıkların farklı gelenekleri aynı şekilde insan olmanın farklı yollarını içerir. Bireyin kültürel özelliklerini içermeyen, tüm insanların her zaman her yerde sahip olduğu bu haklar, ona göre, toplum ve kültür dışı haklardır.<sup>175</sup>

Milne, insan hakları ile ilgili itirazlarını şu şekilde özetlenebilir:

1- İnsan hakları düşüncesi liberal demokratik ve modern sosyal haklardan oluşan ideal standartlar olarak Üçüncü Dünya ülkeleri için ilgisizdir.

<sup>172</sup> Milne, a.g.e., s. 3.

<sup>173</sup> Milne, a.g.e., s. 3.

<sup>174</sup> Milne, a.g.e., s. 4.

<sup>175</sup> Milne, a.g.e., s. 4.



2- İdeal standartların bir parçası olarak insan hakları düşüncesi kültürel farklılıkları göz ardı eder.

3- İnsan hakları yalnızca kültürel farklılıkları değil aynı zamanda kişisel kimliğin temeli olan sosyal faktörleri de göz ardı eder. Böylece, insanı homojen, toplum dışı ve kültür dışı olarak kabul eder.

Ona göre rasyonel olarak savunulabilir bir insan hakları düşüncesinin bu itirazları karşılaması gerekmektedir.<sup>176</sup>

İnsan hakları ile ilgili olarak farklı bir itiraz Alasdair MacIntyre'den gelir. MacIntyre, insan haklarının olmadığını ve hatta hiç bir toplumda 'hak' kavramının bulunmadığını iddia eder. Ona göre, sahip olunan haklar belirli tarihsel koşullarda varolan kurallardır. Bu kurallar hiç bir şekilde insanlık durumunun evrensel özelliğini göstermezler. MacIntyre, Eskiçağ ya da Ortaçağ dillerinde bizim dilimize çevrilebilir olan bir 'hak' sözcüğünün bulunmadığını söyler. Eski İngilizce, Japonca, Latince, Yunanca, İbranice ve Arapça gibi dillerin 1400'lü yıllara kadar 'hak' kavramını ifade etme araçından yoksun olduğunu söyler. Bütün bunlardan 'hak' kavramının olmadığını sonucunu çıkarır. Ona göre, doğal hakların ya da insan haklarının varlığına inanmak büyücülerin ve tek boynuzlu atların varlığına inanmakla aynı şeydir. Zaten, ona göre, bu tür hakların var olduğu yolundaki tüm çalışmalar başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>177</sup>

Sonuç olarak, insan hakları düşüncesine getirilen eleştiriler onun Batılı bir geleneğe ait olduğu ve dolayısıyla diğer ülkeler açısından uygulanabilirliğinin sınırlılığına ilişkindir. Batının zaman zaman hak ihlallerinde bulunması, insan hakları ile ilgili düşüncelere gölge düşürdüğü şeklinde algılanmakta ve bu durum "empirik" Batının zaman zaman çifte standardı uyguluyor olduğu izlenimine bakılarak insan haklarının "evrensel" olmadığı sonucuna varılmaktadır.

<sup>176</sup> Milne, a.g.e., s. 5.

<sup>177</sup> MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 111.

Bu durumda Şunu söylemek mümkündür: insan haklarının evrenselliği ile ilgili sorunun ortaya konuluŐ biğiminde bir yanlışlık vardır. Buradaki sorun, Batının yapıp etmelerine dayanarak insan haklarının evrenselliğinin onaylanması ya da onaylanmaması değildir. Asıl sorun felsefi aÇıdan ele alınması, dikkatle irdelenmesi ve kavramlaştırılması gereken “insan hakları kavramı” ve “insan hakları düşüncesinin” iğeriğiyle ya da temeliyle ilgilidir.

Burada verilen itirazlar genellikle belirli bir kültür temele alınarak getirilen ve bilgisel temeli gösterilemeyen itirazlardır. Bu eleştirileri vermedeki amaÇ, bilgisel olarak hesabı verilemeyen ve farklı kabullerden hareketle uygulanmaya çalıŐılan insan hakları düşüncesinin insan anlayıŐına ve özellikle insanın öneminin kavranıŐıyla ilgili olarak ne tür problemlere yol ağacağı ile ilgili ip ucu vermektir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN “EVRENSELLİĞİ”

İnsan haklarının uluslararası geçerlilik kazanması beraberinde evrensellik sorununu da getirmektedir. İnsan hakları düşüncesi “Batı kültürü”nün ürünüdür. Bu durum insan hakları düşüncesinin diğer kültürlerdeki meşruluğu konusunda sorunlara yol açmaktadır.

Bu nedenle öncelikle insan hakları kavramının ne olduğunun kavramsal temelini ve niçin korunması gerektiğinin; buna bağlı olarak da neden evrensel olması gerektiğinin gösterilmesi önem taşımaktadır.

Bu bölümde ilk olarak “evrensellik” kavramının insan hakları bağlamında ne demek olduğuna daha sonra da insan haklarının ne olduğuna ve neden korunması gerektiğine yer verilecektir.

#### III. 1. “Evrensellik” Kavramı

Çağımızda, bir şeyi değerlendirmenin, bir şeyin değerliliğinin, doğruluğunun hatta haklılığının gösterilmesinin yollarından biri, onun evrensel olduğunun iddia edilmesidir. Zaman zaman evrensellik kavramının bilimsellik kavramından daha üstün daha değerli olduğu düşünülür. Hatta, bilimin ilkelerinin evrensel olup olmadığı tartışılır.<sup>178</sup>

Bununla birlikte, evrenselliği reddeden görüşler de ortaya çıkmakta ve evrensel görüşlerin bulunmadığı savı ortaya atılmaktadır. Bilindiği gibi evrensellekle ilgili olarak ortaya çıkan problemlerden biri “insan haklarının evrenselliği” ile ilgilidir.

<sup>178</sup> Kaygı, Abdullah, “Evrensellik Kavramı ve İnsan Hakları”, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, haz: Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2001, s. 377.

Öncelikle, “evrenselliği savunmanın veya ona karşı çıkmamanın ne demek olacağına ya da onu savunmanın mı yoksa ona karşı çıkmamanın mı uygun olacağına karar vermeden önce, onun ne demek olduğuna, ne olduğuna bakmaya çalışmak uygun bir yol”<sup>179</sup> gibi görünmektedir.

Evrensellik kavramının anlamını ansiklopedilere baktığımızda; “her şeyi ve herkesi ilgilendiren, varlıkların ve nesnelerin tümünü kapsamına alan”<sup>180</sup> şeklinde ya da “1- dünya ölçüsünde, dünya çapında; 2- bütün insanlığı ilgilendiren; 3- her yerde geçerli olan, tüm durumlara uyan”<sup>181</sup> şeklinde tanımlandığını görürüz.

İlk olarak, biz evrensellik kavramının ‘dünya çapında yaygın olma’ şeklindeki yaygın kabulünden hareketle, insan haklarının evrensel olduğunu; yani dünya çapında yaygın olduğunu söylersek, ne yazık ki insan haklarının tüm dünyada korunamaması her gün karşılaştığımız olgulardan biridir.

Ayrıca, ‘dünya çapında yaygın olma’ şeklindeki bir kabulün bazı olumsuz sonuçlar doğurabileceğini de görebiliriz. Örneğin, bir şey dünya çapında yaygın olarak değerli olacaksa, ırkçılığın yaygın olması onu değerli mi kılacaktır? O halde evrensellik kavramının içeriğinin ‘dünya çapında yaygın olma’ şeklinde belirlenmesi kabul edilebilir bir şey değildir. Evrensellik kavramının içeriğini “insan doğasına uygunluk olarak”<sup>182</sup> belirlemek daha uygun görünmektedir.

Bir şeyin -normun- evrensel olup olmadığını sınamak gerektiğinde onun dünya çapında yaygın olup olmadığına bakmak yerine, insan doğasına uygun olup olmadığına bakmak daha uygundur. Peki bir şeyin insan doğasına uygun olup olmaması ne demektir? Bir normun evrensel olup olmadığını; diğer bir ifadeyle insanın doğasına uygun olup olmadığını görmek için bakılacak yer, o normun türetildiği kaynaktır. Başka bir deyişle, söz konusu normun “insanın değerinin bilgisinden türetilip türetilmediğine ve buna bağlı olarak da onun neyi

<sup>179</sup> Kaygı, a.g.m., s. 377.

<sup>180</sup> Meydan Larousse, 6. cilt, s. 474-475.

<sup>181</sup> Dictionnaire Larousse, 2. cilt, s. 812-813.

<sup>182</sup> Kaygı, a.g.m., s. 378.

korumayı amaçladığına, insan onurunu, değerini korumayı mı, yoksa başka bir şeyi mi korumayı amaçladığına bakmaktır.”<sup>183</sup>

Şimdi soru konusu olan şey, tek bir insan doğasından söz etmenin mümkün olup olmadığıdır. Hatırlanacağı gibi kültürel relativistler tek bir insan doğasından ziyade kültürden kültüre değişen insan doğasına vurgu yapmışlardır.

İnsan doğası ile ilgili kabullere baktığımızda ise “insan doğası” ile “insan huylarının” birbirine karıştırıldığını görürüz. Bu noktada insan doğasından anlaşılan şey empoze edilmek ya da yüceltilmek istenen bir dünya görüşüdür. Sonuç olarak, farklı insan doğalarını kabul edenler, insanların bütün farklılıklarının ötesinde *birliğini*; yani *insan kimliğini*, *insan olmadaki ortaklığı* görememektedirler. Diğer bir deyişle, çeşitli insan doğalarının olduğunu kabul edenler aslında “insan türünün üyesi olmadaki ortaklığı göz ardı”<sup>184</sup> etmektedirler. O halde, bir moralin taşıyıcısı olma ya da bir grubun üyesi olma *insan olma* ile özdeşleştirilemez.

Sonuç olarak, insan hakları olarak dile getirilen normların evrenselliğini insan doğasına uygun olarak anlamak, insan haklarının korunması için de uygun bir yol olarak görünmektedir.

### III. 2. İnsan Haklarının “Evrenselliği”

İnsan haklarıyla ilgili olarak en büyük problem kavramların göz ardı edilerek sorunların karartılmasıdır. Bugün insan haklarının korunamıyor olmasının nedeni ‘insan hakları’ olarak ifade edilen hakların ne olduğunun ve bu hakların neyi talep ettiğinin tam olarak bilinmemesidir. İnsan hakları düşüncesinin bulanıklığının ve farklı tanımlanmasının nedenini, tüm düşünceler gibi getirene bağımlı olmadan tarihsel varlığa katılması oluşturur.

---

<sup>183</sup> Kaygı, a.g.m., s. 378.

<sup>184</sup> Kaygı, a.g.m., s. 378.

Bu anlamda bir düşüncenin bilme konusu yapılabilmesi onun kavramlaştırılmasını gerekli kılar.<sup>185</sup>

İnsan hakları ile ilgili olarak karşılaştığımız sorunların giderilmesi insan hakları düşüncesinin de kavramlaştırılması gerekliliğine dikkat çeker. O halde insan hakları düşüncesi nasıl bir bilgidir? Bu bilgiyi nasıl edinebiliriz?

İnsan hakları düşüncesi temelini, insanları *yalnızca* insan oldukları için koruma istemleri olarak, *insanın değerinde* bulur. İnsanın değerinden söz etmenin gerekliliğinin temeli nedir? Eğer insanın değerinden niçin söz etmek gerektiğinin ve onun varlıkta özel bir yerinin olduğunun bilgisel -doğrulanabilir/yanlışlanabilir- temeli gösterilebilirse o zaman neden bu haklara sahip olduğunu temellendirmek de mümkün olur.

İnsana değerini; diğer bir ifadeyle “varlıktaki özel yerini”<sup>186</sup> sağlayan, onun “özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklardır. İnsanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir.”<sup>187</sup> Bu ek özellikler, Ernst Cassirer’in simgeleştiren -animal symbolicum- bir varlık olarak, Max Scheler’in Geist varlığı olarak, Takiyettin Mengüşoğlu’nun insanın varlık koşulları (başarıları)-yapıp eden, değerleri duyan, tavır takıyan, önceden gören, önceden belirleyen, isteyen, özgür, ideleştiren, tarihsel, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, devlet kuran, inanan, sanatın yaratıcısı olan, konuşan ve biyopsişik bir varlık olarak ve Joanna Kuçuradi’nin insanın olanakları ve kişinin olanakları (etik olanakları) değerler olarak belirlediği özelliklerdir. “İnsan olanaklarıyla doğadan çok farklı olan *dünyasını*, doğadan çok farklı bir varlık alanı olan *tarihini* oluşturmuş ve oluşturmaktadır. Toplum düzenleri, kültürler, bilgiler, ilkeleri sanat yapıtları, felsefe yapıtları, tekniğin ürünleri, insanın yapısal özelliğinin ürünleri ve aynı zamanda belirtileridir. İşte insanın bu yapısal özelliği -:tarih içinde gitgide bilincine varıla ve genişletilen olanakları- insanın değerini meydana getirir.”<sup>188</sup>

<sup>185</sup> Kuçuradi, Joanna, “Adalet Kavramı”, *Adalet Kavramı*, editör: Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 28.

<sup>186</sup> Kuçuradi, Joanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 40.

<sup>187</sup> Kuçuradi, Joanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 55.

<sup>188</sup> Kuçuradi, a.g.e., s. 55.

Demek ki insan hakları düşüncesinin bilgisini edinmek için bakacağımız yer, “insanın olanaklarının ve bu olanaklarının değerinin bilgisidir.”<sup>189</sup> İnsanın değerini bilmek onun olanaklarını tüketmekten çok, olanaklı olduğu ölçüde çok yanıyla ve onu bütününde, varlıksal bağlarını koparmadan kavramakla mümkündür.

Buradan hareketle, insanın değeri insanı diğer varlıklardan ayıran olanakları olduğuna göre, insan haklarının da kişilerde insanın olanaklarını gerçekleştirmek ve geliştirmek için gerekli koşulları dile getiren; diğer bir ifadeyle kişilerin nasıl muamele görmesi gerektiğine ilişkin istemler olacağı ve bunu olanaklı kılacak toplumsal, hukuksal, yasal düzenlemeleri belirlemesi beklenen normlar olacağı açıktır. Başka bir ifadeyle insan hakları, “insan olarak olanaklarını gerçekleştirirken hiç bir insanı doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak engellememe isteminde bulunan”<sup>190</sup> ilkelerdir.

Sonuç olarak, her insanla ilgili gereklilikleri dile getiren insan hakları düşüncesinin her hangi bir kültürden ya da moralden hareketle değil, bilgisel olarak hesabı verilebilir temelden yola çıkılarak kavramlaştırıldığında “evrensel” olduğu ortaya konabilir.

### III. 3. İnsan Haklarının “Evrensel” Olmadığını Söyleyen Görüşlerin İrdelenmesi

Gelişmekte olan birçok ülkenin güçlü bir geleneğe sahip olması özellikle insan hakları alanındaki politikaları belirlemede güçlü bir etkiye sahiptir. Bu duruma, “insan hakları düşüncesinin evrenselliği” söz konusu olduğunda farklı kültürlerin farklı ahlâk kurallarına sahip olduğu kabulünden hareketle bakıldığında çeşitli problemler ortaya çıkmaktadır. Kültürel relativizmin insan haklarını tanımlamada farklı bir dinamikten hareket etmesi, insan haklarının kültürel bağlamında anlaşılması gerektiğini kabulü ile evrenselliğini kabul etmemesi öncelikle Doğu ve Batı kültürleri ile ilgili çeşitli tartışmalara neden olmaktadır.

<sup>189</sup> Kuçuradi, İoanna, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, haz: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 49.

<sup>190</sup> Kuçuradi, a.g.m., s. 53.

Kültürel relativistler, 'evrensel değerlerin' olmadığı düşüncesinden hareketle ahlâki kuralların toplumdan topluma değiştiğini, bu değişikliklerin ait olduğu kültürel bağlamda anlaşılması gerektiğini ve geçerliliğini de bu kültürel bağlamdan almasının doğru olduğunu düşünürler. Benzer şekilde, kültürel relativistler insan haklarının da kendi kültürel bağlamında anlaşılması gerektiğini savunarak evrensel insan hakları düşüncesini onaylamazlar. Kuçuradi'ye göre "kültürel değerler" Batı kültürüne bir isyanı yansıtmaktadır.<sup>191</sup>

İnsan haklarının kültürel olarak koşullandırılması, belirli bir coğrafya ile sınırlandırılması ne kadar doğrudur? *İnsan olan herkesin* sahip olduğu "insan hakları" acaba belirli bir kültür ile temellendirilebilir mi? İnsan onuruna apaçık olarak ters düşen geleneklere sahip olan bir kültürün insan haklarının uygulanmasında durumu ne olabilir? Temel insan hakları dediğimiz haklar, diğer bir ifadeyle, insan tekinin yaşama hakkını, kişi dokunulmazlığını talep eden haklar kültürden kültüre değişebilir mi? Yaşama hakkının önceliği farklı kültürlerde farklı farklı olabilir mi? Diğer bir ifadeyle, yaşama hakkının önceliği sonrakı tartışılabilir mi? Kültürel relativistlerin iddia ettikleri gibi bütün kültürler eşit değere sahip midir, bu bağlamda eşit saygıyı hak eder mi? "Batı değerleri"ne alternatif olarak sunulan "Asyalı değerler" neledir? Belirli bir toplumda gerçekleşen kölelik, soykırım veya işkenceye dünya sessiz mi kalmalı? Dünya o toplumun böylesi kendisine özgü özelliklerine(!) saygısını sessiz kalarak mı göstermeli? Temel ilkelerinde diğer kültürlerden üstün olma, düşmanlık, ayrımcılık bulunan bir kültür örneğinde ne yapılabilir? Bireyler mi, yoksa etnik, dinsel, ırksal ya da kültürel gruplar mı insan haklarına sahiptir?

İnsan haklarını korumanın ırk, ulus ve inançların sınırını aşan evrensel bir sorumluluk olduğu unutulmaktadır. Kültürel relativizmin insan dünyasında önemli bir tehdit oluşturduğu günümüzde insan haklarının kültürle temellendirilmek istenmesi insan hakları ihlallerine zemin hazırlamaktadır. Oysa ki insan hakları normlarının çıkış kaynağı töresel, dinsel ve kültürel değildir.<sup>192</sup>

<sup>191</sup>Kuçuradi, İoanna, "The Idea of Development Its Past and Its Present", *The Idea of Development Between Its Past and Its Future*, ed: Kuçuradi, İoanna, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 1993, s. 13.

<sup>192</sup> İnsan hakları normlarının türetilmesi ile ilgili olarak bak. 146. dipnot.



Her ne kadar “kültür”, dünya görüşümüzü, değerlerimizi, alışkanlıklarımızı ve davranışlarımızı büyük ölçüde etkilese/belirlese de hem kültür ve insan hakları arasındaki ilişkiyi tanıma/kabul etme konusunda hem de kültürün insan hakları ihlalleri kadar insan hakları kavramının kavranışını nasıl etkilediği/belirlediği konusunda öncelikle çıkaracağımız sonuçların doğru olması için ilk olarak hareket noktalarımızın diğer bir ifadeyle, kavramlarımızın belirginleştirilmesi gerekmektedir. Kavramların içeriğinin tam olarak belirlenmesi bu konuda yapılan çalışmalarda tuzaklara düşülmemesi için önemli bir noktadır.

Örneğin, günlük dilde çok yaygın kullanımına rağmen kültürün tanımını vermek söz konusu olduğunda hayli zor bir işle karşı karşıya kaldığımızı görürüz.<sup>193</sup> Farklı öncüllerden hareketle yapıla gelen çeşitli kültür tanımlarının yarattığı kafa karışıklığından nasıl kurtulabiliriz? Bize bu konuda yol açıcı ve sorunları aydınlatıcı bir ipucunu nereden bulabiliriz?

Kültürün ne olduğunun kavramsal belirlenimini ancak felsefe bilgisi ile ortaya koyabiliriz. Felsefenin en önemli işlevi karşımızda sorunlar yumağı şeklinde duran olayların, durumların ya da olguların açıklığa kavuşturulmasıdır. Felsefi bilgi kendisini her türlü dogmatik tavrın, her türlü -izm’in karşına koyarak problemlerin çözümlenmesinde onları bilinebilme olanağı içerisinde yorumlayıp anlayarak ve fenomenlerden hareket ederek ortaya koyar. Felsefe, “adaletin ne olduğunu, insan haklarının ne olduğunu, savaş ve barışın ne olduğunu, bunun insan olmayla ilgisini gösterebilir ancak. Bu bilgilerse kişilerin bu sorunların farkına varmasını sağlayabileceği gibi, sorunlara tutulan ışıkla sorunların çözümüne giden yolu da aydınlayabilir. Böyle olanaklar sunar insanlara. Kimi olanakların bilgisini sunar.”<sup>194</sup>

İnsan haklarının uygulanmasında yaşanan tutarsızlıklar genellenerek ya da belirli bir kültürle sınırlı olduğu düşünülerek ‘insan hakları düşüncesinin evrensel bir düşünce olmadığı’ şeklinde yanlış sonuçlar çıkarmak mümkündür. Önemli olan genellemelere varmadan *olanı* nesne edinerek problemi çözmeye çalışmaktır. Bu noktayla ilgisinde Schopenhauer’in şu sözü dikkate değerdir:

<sup>193</sup> Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, s. 99.

<sup>194</sup> Tepe, Harun, “Yaşam ve Bilgi: Felsefe Yaşamın Neresindedir?”, *Adam Sanat*, Ağustos, 2003, sayı: 211, s. 30.

“Bağımsız yargıda bulunmak pek azların ayrıcalığıdır: diğerlerini otorite ve örnek yönetir. Başkasının gözüyle görürler, başkasının kulağıyla dinlerler.”<sup>195</sup>

Burada ayrıca insan haklarının kendi kültürlerine uymadığını söyleyen ülkelerin belirli bir önyargı ile baktıkları için “Batı emperyalizmi” ile “Batı kültürünü” birbirine karıştırdığını görmekteyiz. Bu da kafalardaki kültür kavramının karışıklığından ya da bu kavramın ne olduğunun bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Montaigne’in şu saptaması da önemlidir:

“Aldatmaya ve aldanmaya en elverişli şeyler bilmediğimiz şeylerdir. Bir defa, görülmedik şeylere insan nedense kolay inanır; sonra da, üzerinde konuşmaya, düşünmeye alışık olmadığımız için, bunlara kolay kolay karşı da koyamayız. Bu yüzden insan en az bildiği şeye en çok inanır. Bize masal okuyanlar çok rahat konuşurlar; alkimistler, kâhinler hukukçular, falçılar, doktorlar gibi, korkmasam bunlara daha başkalarını da katardım. Mesela Tanrının istediklerine sözcülük eden bir takım adamlar vardır; her olayın nedenlerini bilir görünürler; Tanrının yaptıklarında yüce iradesinin hangi sırları gizlediğini görürler. Olup biten şeylerin birbirini tutmaması, bir o yana bir bu yana kaçması, bir doğudan bir batıdan gelmesi bu adamları yıldırılmaz. Yine de hep bildiklerini okurlar, aynı kalemle akı da karayı da yazar dururlar.”<sup>196</sup>

Genellikle kendi kültürlerini ve kendi insanların yapıp ettiklerini en üstün ürün olduğu düşüncesini savunan insanlar kendi kültürlerinin özelliklerine dört elle sarılarak Avrupa/Batı kültürüne sırt çevirmektedir.<sup>197</sup> Burada yapılması gereken “bizim” olan şeyle “iyi olan” şey ayrımının titizlikle belirlenmesi gerekliliği gibi görünüyor. Kendimizin olanın

<sup>195</sup> Schopenhauer, Arthur, *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Etigin İki Ana Problemi)*, Aktaran, Kuçuradi, İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, Yankı Yayınları, 1965, s. 8.

<sup>196</sup> Montaigne, *Denemeler*, çev: Sabahattin Eyuboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000, s. 274.

<sup>197</sup> Kuçuradi, İoanna, “Afrika-Asya İkinci Felsefe Konferansı”, *Yazko Felsefe Yazıları*, 11 kitap, haz: Selâhattin Hilâv, İstanbul, 1982, s. 63.

ille de iyi olmadığının görülmesi gerekmektedir.<sup>198</sup> Montaigne'in şu saptaması da aynı şekilde önemlidir:

"Düşünce çatışmaları beni ne kırar, ne yıldırır, sadece dürtükler, kafamı çalıştırır. Eleştirilmekten kaçırız: Oysa ki bunu kendiliğimizden istememiz, gelin, bizi eleştirin dememiz gerekir: Hele eleştirme bir ders gibi değil de bir karşılıklı konuşma gibi olursa. Biri çıkıp bizim düşüncemizin tersini söyledi mi, onun doğruyu söyleyip söylemediğine değil, doğru yanıtı kendi düşüncemizi savunmaya bakarız. Bizi düzeltmek isteyenlere kollarımızı açacak yerde, yumruklarımızı sıkıyoruz. Ama ben dostlarımın bana sert davranmasını istiyorum: Sen bir budalası, saçmalıyorsun, desinler bana. Ben, dostlar arasında açık, yiğitçe konuşulmasını isterim: Kulaklarımızı öyle sert, öyle kaba birer kulak yapmalıyız ki, salon konuşmalarının yumuşak seslerini duyamaz olsunlar. ...Bana çatıldığı zaman öfkem değil dikkatim uyanır: Bana çatandan bir şeyler öğrenmeye can atarım. Doğruyu bulmak her iki tarafın kaygısı olmalı. İnsan öfkelenmiş mi düşünemez olur; aklından önce şinirleri işler. Tartışmalarda bahis tutuşmak hiç de faydasız değildir. Doğrudan ayrıldık mı, elle tutulur bir şeyler kaybetmeliyiz. Yıl sonunda uşağım demeli ki bana: Bilgisizlik ve inatçılık yüzünden bu yıl bin lira kaybettiniz."<sup>199</sup>

Kaldı ki "Avrupa diğer kültür dünyalarından özle olan ilişkisinin özel tarzıyla, yabancı olarak algılanan şeyin kendine mal edilmesiyle ayrılır. Avrupa'nın kendinden önce gelmiş kültürel mirasla olan ilişkisini kavrayıp hayata biçimiyle Müslüman -daha küçük ölçüde Bizans- kültür dünyasının aynı kültürel mirasla olan ilişkilerini kavrayıp hayata geçirme biçimi arasında yapılacak bir karşılaştırma bunu gösterir."<sup>200</sup>

O halde nedir bu kültür? Bize Batı kültürü ya da Doğu kültürü ya da başka her hangi bir kültür dedirten şey nedir? Falan kültür -ki böylece onu diğerlerinde ayrı kılıyoruz- dediğimizde biz bundan ne anlamalıyız? Bu anlamda belirli bir kültürü başka bir kültürden

<sup>198</sup> Brauge, Rémi, *Avrupa: Roma Yolu*, çev: Betül Çotuksöken, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 139.

<sup>199</sup> Montaigne, a.g.e., s. 268.

<sup>200</sup> Brauge, a.g.e., s. 105.

farklı kılan şey nedir? Kültürel relativistlerin dediği gibi evrensel bir kültürden bahsetmek mümkün değil midir? Acaba evrensel kültür derken kastedilen şey nedir? Kültürel relativistlerin kabul ettiği gibi insan hakları evrensel bir kültür olma iddiasında mıdır?

Kültür kavramının bulanıklığı herkesin -niyetine göre- konuyu başka bir tarafa çekebilmesini olanaklı kılmaktadır dolayısıyla bu sorunları gidermek ancak kültür kavramının içeriğinin tam olarak belirlenmesi ile mümkün görünmektedir.<sup>201</sup> Bu anlamda kültür kavramını, kültürün ilk ve kök kavramı olarak *cultura animi* anlamıyla göz önüne almak, R. Brague'm da ifade ettiği gibi bugün kültürün unutulmuş görünen bu anlamına yeniden bakmak aydınlatıcı olabilir belki.

Kültür kavramı günümüze kadar farklı şekillerde tanımlanmış ve her bir tanım "kültür" kavramının yalnız bir yönünü ele almıştır. Dolayısıyla kültür kavramını kuşatıcı/tüketici bir tanımını yapma çabası sonucunda iki yüz kültür tanımına ulaşılmıştır. Kültür kavramı ile ilgili güçlük daha çok bu kavramın ikili anlamından; yani bu iki anlamın "aynı bağlamda kültürün iki ayrı anlamda" kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Kuçuradi kültür kavramını belirlemek amacıyla bunun için en uygun yol dediği "kültür teriminin çeşitli bağlamlardaki doğal – zorlanmamış; yani uluslararası belgelerdeki- kullanımına bakarak kültürün iki anlamını tekil anlamda ve çoğul anlamda kültür olarak belirler.<sup>202</sup>

Tekil anlamda/cultura animi anlamında kültür "kişilere insan olarak olanaklarını geliştirebilmeyi (:bu olanakların işlenmesini, kültive edilebilmesini) sağlayan etkinliklerin tümü -sanat, felsefe yapma ve bu yapılanlardan yararlanma- anlamındadır.<sup>203</sup>

Çoğul anlamda kültür ise; "sınırları çeşitli açılardan çizilebilen bir insan grubunun yaşayışını ve bu yaşayışın görünümünü (sanatlarda, bilimlerde, felsefede, dilde ve bu gibi alanlarda o anda 'modern' sayılan görüşleri; toplumsal kurumları ve işleyişlerini)

<sup>201</sup> Kuçuradi, İoanna, *Uludağ Konuşmaları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 38.

<sup>202</sup> Kuçuradi, a.g.e., s. 39.

<sup>203</sup> Kuçuradi, a.g.e., s. 40.

belirleyerek; o grupta uzun ya da görel olarak kısa bir süre geçerli olan (: egemen olan) insanı görme tarzı ve değerlilik anlayışıdır.”<sup>204</sup>

Kuçuradi, kültürün ikili anlamını göstermek amacıyla “kültürel haklar” örneğini verir. “Kültürel haklar” denildiğinde “Batı dünyasının -: ‘kültürel haklardan’ bir kişi hakkını: kişiye kültürel etkinliklerde bulunabilme (örneğin konferans, konser vb. verme-dinleme; resim, heykel vb. yapabilme, sergilere gidebilme) olanağının sağlanmasını, yaygın bir ifadeyle de ‘kültüre ulaşabilme ve katılabilmeyi anladığını; Üçüncü Dünya Ülkelerinin ise -bir grup hakkını: Batı dünyası dışındaki ulusların-grupların, kendi kültürlerini yaşatma olanağına sahip olmayı anladıklarını”<sup>205</sup> belirtir.

Bu bilgiyle kültürel relativizmin kendi kültürlerine uymadığı ya da kendi yerel özelliklerini yok edeceği düşüncesiyle “insan haklarının evrensel olmadığı” görüşüne baktığımızda: insan haklarıyla dile getirilmek istenenin aslında “çeşitli tarihsel-toplumsal düzenlerde, insanın olanaklarının gerçekleştirilebilirliğinin koşullarıdır; ya da tarihsel gerçeklik içinde insanın değerini birey olarak kişilerde koruma istemleri”<sup>206</sup> olduğunun diğer bir ifadeyle tekil anlamda kültürün içeriğinin görülemediğini; dolayısıyla kültürden çoğul anlamda kültürün anlaşıldığını söyleyebiliriz.

Bu durumda şunu söylemek mümkündür: “açık görmeyi sağlayacağı kesin olan kültürün iki kavramının bilgisi, insanla ilgili sorunlara ışık tutmakta ve kültürün bu ikili kavramının farkına varmak, çeşitli bağlamlarda ‘kültür’ dendiğinde hangi kavramın söz konusu olduğunu veya olması gerektiğini ayırt edebilmeyi sağlamaktadır.”<sup>207</sup> Nermi Uygur da kültürle ilgili olarak şu saptamaları yapar:

“Kültür, insanın ortaya koyduğu, içinde insanın var olduğu tüm gerçeklik demektir. Kültür deyimiyle insan dünyasını taşıyan, yani insan varlığını gördüğümüz her şey anlaşılabilir. Kültür, doğanın

<sup>204</sup> Kuçuradi, a.g.e., s. 42.

<sup>205</sup> Kuçuradi, a.g.e., s. 39.

<sup>206</sup> Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 171.

<sup>207</sup> İyi, Sevgi, “Çağdaş Açılımlarıyla Kültür Kavramı ve İoanna Kuçuradi”, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2003/1, s. 20.

insanlaştırılma biçimi, bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir. Kültür, insanın kendini evinde duymasını sağlayacak bir dünya ortaya koymasıdır. Buna göre kültür, böylesi bir dünyanın anlam-varlığına ilişkin tüm düşünülebilirlikleri içerir: insan varoluşunun nasıl ve ne olduğudur kültür.”<sup>208</sup>

Uygur’un belirlemelerinden de anlaşıldığı gibi insan kültürden ayrı bir varlık olarak ya da tersi kültürü insandan ayrı bir varlık alanı olarak düşünmek olanaksızdır. İnsan kültür içinde (tekil anlamda) varolarak kendisine değerini/onurunu kazandıran olanaklarını geliştirebilir/kullanabilir.

Buradan hareketle insan haklarının “evrenselliğini” belirli bir kültürden aldığı söylemek anlamsızlaşmaktadır. İnsan hakları “evrenselliğini” yalnızca insanın değerinden alır. Bu hakların “evrensel” olduğunun iddia edilmesi ancak insanın doğasına uygun olması ile mümkündür. Kişinin doğum yeri ve kültürel çevresi onun “insan haklarına” sahip olmasına engel değildir.

Höffe “insanın, hangi toplumda ve çağda yaşarsa yaşasın, sırf insan olduğundan dolayı bazı haklara sahip olması gerektiğini dolayısıyla hem kültürlerarası, hem de çağı aşan bir geçerliliğe sahip olduğu savının ‘evrensel’ kavramının kendisinde bulunduğunu; bundan ötürü de insan haklarının belirli bir kültüre bağlı olduğu, sadece bu belirli kültürler için bağlayıcılığının olduğu, başka kültürler için bağlayıcı olmadığı yönündeki keyfi aklanma stratejileri geçersizleştirdiğini”<sup>209</sup> belirtir.

Höffe’ye göre “‘genelin baskısı’ olarak adlandırılan şeyin temelinde, ‘evrenselliği’ tekbiçimlilikle ya da evrensel hukuk ilkelerini sosyal ve kültürel farkların yok edilmesiyle karıştıran bir yanlış anlama vardır.”<sup>210</sup>

<sup>208</sup> Uygur, Nermi, Kültür Kuramı, YKY, İstanbul, 2003, s. 17.

<sup>209</sup> Höffe, Otfried, “Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları”, *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*, haz: İoanna Kuçuradi, Bülent Peker, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 138.

<sup>210</sup> Höffe, a.g.m., s. 138.

An-Na'im' de "evrensellik" kavramının tüm diğer kültürler için belirli bir kültürün bağlamı ve kültüründen kaynaklanan bir standartlar grubunun uygulanması olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.<sup>211</sup>

Kültür kavramı ile ilgili belirlemeden sonra kültürel reaktivizmin "tüm kültürlerin eşit değere sahip olduğu dolayısıyla tüm kültürlere eşit saygı gösterilmesi" gerektiği düşüncesi insan hakları ihlallerine zemin hazırladığı görülmektedir. Kültürel relativistler kültürlerin eşitliğine vurgu yaparak kültürlerin birbirlerine tolerans göstermeleri gerektiğini dile getirirler. Bu noktada kültürler birbirlerini eleştirme ve yaptırım uygulama hakkı tanınmaz. Dolayısıyla "iç işleri" olarak algılanan bu durumda insan hakları ihlallerinin yaşanmaması için bir neden yoktur. Ne var ki, kültürel tolerans insan haklarının ihlali için asla "yanlış" olan bir şeyi haklı gösteremez. Farklı kültürlerin insan haklarının ihlallerine farklı şekilde tolerans göstermesi o kültürün hatasıdır. Elbette ki her kültürün insan hakları problemi vardır. Ancak önemli olan bu hataların/ihlallerin kültürlerin birbirleri ile kıyaslanmasıyla değil de evrensel hak standartları ile belirlenmesidir.<sup>212</sup>

Batı-dışı toplumların insan haklarını reddetmelerinde en önemli nedenlerden biri de eğer insan haklarının kabul ederlerse kendi kültürel özelliklerinin yok olacağı düşüncesidir. Kendi kültürlerinin, geleneklerinin, alışkanlıklarının ve törelerinin Batıdan farklı olduğunu bu nedenle de Batılılaşma ile kendilerine has/özgü özelliklerini kaybetmek istemediklerini dile getirirler.

Oysa ki "batılılaşma isteği, Batıyı 'Batı' yapmış olan bakış tarzını ve Batı düşünürlerinin kitaplarında ortaya koydukları değerler (etik, toplumsal, kültürel değerler) konusundaki, insan-toplum-siyaset konusundaki düşünceleri, ülkenin gerçekliğine sokma çabası olarak anlaşılabilir."<sup>213</sup>

<sup>211</sup> An-Na'im, Abdullahi, *What Do We Mean by Universal?*, Index on Censorship, 4/5, 1994, s. 121.

<sup>212</sup> So Hung-Yul, "Negativistic Conception of Human Rights", *The Idea and Documents of Human Rights*, ed: Kuçuradi, Ioanna, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 1995, s. 42.

<sup>213</sup> Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 45.

Ancak çoğunlukla “batılılaşmadan’ genellikle başka bir şey anlaşılır: alındığı sırada Batıda geçerli olan ahlâkı alma ve düşünce ürünü olduğu kadar, belirli toplumsal-ekonomik koşullarla da ilgili olan bazı kurumları ülkeye getirme anlaşılır. Batıyı Batı yapmış olan bakış tarzı, Antik Yunan kültürünün düşünce tarihine getirdiği bakış tarzıdır. Klasik çağ düşüncesinin en önemli özelliği *esprit critique* olduğu söylenir. *Eleştireci tutum* klasik çağ düşüncesinin önemli özelliklerinden biridir. Onun bilgi ve düşünce üretirken *olana* yönelen bakışı; olanı kavraması ve buna dayanarak düşünce üretmesidir.”<sup>214</sup>

Kültürel relativistler “insan haklarını kabul etmenin” devlet egemenliğine gölge düşüreceğini ve devletin egemenliğine tehdit oluşturacağını düşünürler. Bu noktada sorulması gereken soru “siyasetin, bir insan etkinliği olarak siyasetin ne için”<sup>215</sup> olduğu sorusudur.

“Devlet her şeyden önce bir insan kurumudur: yani temelini, sosyal kurumlar gibi tarihsel koşullarda değil, tür olarak insanın varlık koşullarında/yapısal özelliklerinde - biopsişik, toplumsal, kendine etik istemler getiren vb. bir varlık olarak yapısında- bulur.”<sup>216</sup> Devletin varlık nedeni insanın toplumsal bir varlık olmasıdır. O halde insanın devleti kurma amacı kendini güvence altına almaktır. Kurulan bu devletin adaleti gerçekleştirebilmesi herkes için adil olabilmesi için kişilerin/yurttaşların yaptıkları yasalarla insan hakları arasındaki ilgiyi yitirmemesi gerekir. Dolayısıyla, “hukuk ile etik arasındaki ilgi kurma çabalarının başarılı olabilmesi için insan haklarına ilişkin açık felsefi bilgi gerekiyor. Bu bilginin olmadığı yerde, yasa türetiminde çeşitli ahlâkların -ya da kültürel normların- rol oynaması; etik ilkelerin yerine çok defa ahlâkların belirleyici olması doğal oluyor.”<sup>217</sup> Bu bilgiler ışığında insan haklarını korumanın ve geliştirmenin devletin görevi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

<sup>214</sup> Kuçuradi, a.g.e., s. 46.

<sup>215</sup> Kuçuradi, İoanna, *Felsefecilerle Söyleşiler*, haz: Arslan Kaynaradağ, Elif Yayınları, 1986, s. 254.

<sup>216</sup> Kuçuradi, İoanna, “İnsan Haklarından Devlet Kavramına”, *Kadın Felsefecilerimiz*, haz: Arslan Kaynaradağ, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 127.

<sup>217</sup> Kuçuradi, İoanna, “Hukuk ve Etik”, *Bedia Akarsu Armağanı*, haz: Betül Çotuksöken, Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, 2000, s. 299.



Buradan da “her devlette, hukuk oluşturmayla ilgili her organın ve uluslararası düzeyde hukuk oluşturan kuruluşların, yürürlükte olan ve çıkarılacak her yasayı, içinde bulunulan gerçeklik koşullarında insan hakları için yarattığı sonuçlar açısından değerlendirilmesi gerektiği; bu değerlendirmeyi yapacak mekanizmaların geliştirilmesi gerektiği; dolayısıyla bunları işletecek kişilerin eğitilmesinin sağlanması gerektiği”<sup>218</sup> sonucu çıkar.

---

<sup>218</sup> Kuçuradi, a.g.m., s. 299.

## SONUÇ

Bu çalışmada son zamanlarda güncel bir tartışma konusu olan insan hakları düşüncesinin ve bu düşünceye bağlı bir şekilde geliştirilen insan hakları normlarının “evrenselliği” üzerinde duruldu. İnsan hakları sorunlarına ilişkin olarak yapılan tartışmalar çerçevesinde dikkati çeken şu anlayış çalışmanın çıkış noktasını oluşturdu: insan hakları, Batı “kültürü”nün bir ürünüdür, dolayısıyla Batının değerlerini yansıtan bir düşüncedir. Bu durumda Batı dışındaki toplumlara, “kültürlere” ve onların değerlerine uygun gelmelerini beklemek yanıltıcı olur. Bu bakımdan da insan hakları normları, “standartları” “evrensel” değildir. Hem “Batılı” bazı düşünürlerce hem de Batı-dışı sayılan bazı ülkelerce benimsendiği görülen bu anlayış karşısında, insan haklarının evrenselliğinin ne anlama geldiği sorusundan giderek bu anlayışın dayandığı temelin ne olduğunun -ya da bir temelin olup olmadığının- belirlenmesi amaçlandı.

Bu amaçla birinci bölümde Eskiçağdan itibaren sırasıyla Ortaçağ ve Yeniçağdaki filozofların “hak”, “adalet”, “devlet”, “doğal hukuk” görüşlerine yer verildi. Eskiçağdan Yeniçağ sonuna kadarki bu tarihsel süreçte filozofların yaşadıkları dönemlerin problemlerini ele alış tarzları ve bunlara verdikleri cevaplar doğrultusunda insan hakları düşüncesine bir temel oluşturdukları görüldü. Öte yandan Batı dünyasının tarihsel-toplumsal koşullarında bazı bildirgeler hazırlandığı belirlendi. Bunlar arasında her ne kadar insan hakları bildirgesi sayılamasa da yine de hak talep etme anlamında ilk bildirge olan Magna Carta (1215) sayılabilir. Daha sonraki bildirgeler İngiliz Haklar Bildirgesi (1689), Virginia Bildirgesi (1776) ve Fransız İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesidir (1789). Nihayet en kapsamlı bildirge İnsan Hakları Evrensel Bildirgesidir (1948).

İkinci bölümde bu çalışmanın problemini belirleyen anlayışa, insan haklarının evrensel olmadığını söyleyen görüşlere yer verildi. “Kültürel relativist” görüşlerden de destek alan bu anlayışı benimseyen düşünürlerden bazıları Kymlicka, Laclau, Dworkin, Herkovitzdir. Bu bölümdeki amaç insan hakları konusunda yapılabilecek farklı temellendirmelerin hakların korunması konusunda yaratabileceği sıkıntıları görmektir.

Üçüncü bölümde ilkin “evrensel” ve “evrensellik” kavramları üzerinde durularak bu kavramlardan neyin anlaşılması gerektiği belirlenmeye çalışıldı ve evrenselliğin insan hakları bağlamında “insanın varlıkça yapısına -değerine- uygun olma” anlamına geldiği görüldü. İkinci olarak insan haklarının temellendirilmesinde sağlam dayanak olan “insanın değerinin bilgisinden” hareketle insan haklarının evrenselliği açıklanmaya çalışıldı. Bu belirlemelerden sonra insan haklarının toplumlara ve kültürlere göre değişken olabileceği, dolayısıyla mevcut “standartların” Batı-dışı sayılan ülkelere uygun gelmeyeceği görüşüyle bağlantısında bu normların evrenselliği ile ilgili olarak ortaya konan iddiaların yeterli bir temelinin olmadığı belirlendi ve bunlar oldukları gibi kabul edildiğinde kimi problemlere yol açacağına işaret edildi.

Sonuç olarak, insan hakları ve “insan hakları düşüncesi” temelini “insanın değerinde” bulur. İnsan doğadaki (varlıktaki) diğer canlılar arasında onu o yapan, farklı kıları özelliğinden dolayı bu haklara sahiptir. İnsana bu değerini, diğer bir ifadeyle varlıktaki özel yerini sağlayan da onun kimi “olanaklara” sahip olmasıdır. İnsan hakları da kişilerin bu olanaklarını gerçekleştirmeleri ve geliştirebilmeleri için görmeleri gereken muameleye ilişkin “etik ilkeler” ve öyle muamele görmelerini olanaklı kılacak toplumsal ilişkileri düzenleme ilkeleri olduğundan insan olan herkes için gözetilmesi gereken ilkelerdir.

“İnsan haklarının evrenselliği tartışması” iki nedenden ötürü yapılmaktadır. Bunlardan birincisi, insan haklarının tam olarak ne olduğunun bilinmemesidir. Bunu bağlı olarak da insanların hak/çıkar ayrımını tam olarak belirleyememesidir. Bunun da temelinde neyin hak, neyin hak olmadığının bilinmesini olanaklı kılan antropolojik ve etik bilgi eksikliği bulunmaktadır. Dolayısıyla insan haklarının temellendirilmesini olanaklı kılan ve “insan nedir?” sorusunun felsefi antropolojik bir temelde yanıtlanmak yerine örneğin, insanın evrimci bir anlayışla veya teolojik bir anlayışla ya da “akıllı hayvan” (animal rationale) gibi belirlenimlerle görülmesidir.

İkincisi de, Batılı-olmayan toplumların Batının yapmış olduğu bazı uygulamalara - sömürgeci tutuma- bakarak insan hakları düşüncesini ve insan hakları normlarını bu noktadan

görerek bunlara önyargı ile bakmaları; bu nedenle de “insan haklarının evrensel” olmadığını dile getirmeleridir.

İnsan haklarının ulusal ve uluslararası alanda korunabilmesi hem insan haklarının neyin talebi olduğunun çok iyi bilinmesine hem de varlık nedenini insanın toplumsal bir varlık olmasında bulan ve bu bakımdan ana amacı insan haklarını korumak olan ya da bu amaç için var olan devletin, varlık nedenine uygun olarak insan haklarının korunması ve geliştirilmesi yönünde çaba gösterilmesine bağlı görünmektedir. Ana amacı bakımından devletin görevi, çıkarlarımızın korunması değil insan haklarının korunması ve yapıp edilenlerle insan hakları arasındaki ilgiyi göz ardı etmemedir.

İnsan haklarının bilimsel temeli görüldüğünde insan haklarının gerçekleşmesinin bir mit ya da ütopya olmadığı aksine bu yönde çaba harcanırsa insan haklarının, insanın yaşama dünyasının bir parçası haline gelebileceği ve bu yönde çaba göstermenin zorunlu olduğu belirtilebilir. Bunun gerçekleşmesi içinde hem felsefe eğitiminin hem de insan hakları eğitiminin verilmesi; yani hem insanın değerinin bilgisinin hem de insan haklarının bilgisinin açık bir şekilde kavranmasını sağlayıcı yönde bir eğitimin güçlendirilmesi gereklidir. Diğer taraftan, insan haklarının evrenselliğinin tartışılmasının, insan haklarıyla ilgili asıl sorunları görmeye engelleyici olabileceği de unutulmamalıdır.

## KAYNAKÇA

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali

Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi, V Yayınları, Ankara, 1989.

AN-NA'IM, Abdullahi

What Do We Mean by Universal?, Index on Censorship, 4/5, 1994.

ARİSTOTELES

Atinalıların Devleti, çev: Suat Yakup Baydur, 1998.

\_\_\_\_\_

Nikomakhos'a Etik, çev: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.

\_\_\_\_\_

Felsefe Yapmaya Çağrı Protreptikos, çev: Ali Irgat, AFA Yayınları, İstanbul, 1996.

ASTER, Von Ernest

İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, çev: Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul, 2000.

BAUMAN, Zygmunt

Modernite ve Holocaust, çev: Sülha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997.

BELGE, Murat

"Ortaçağ", Doğu Batı Dergisi, Şubat/Mart/ Nisan, 2001, Sayı: 14

BELL, A. Daniel

"The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West

Dialogue”, Human Rights Quarterly, Baltimore, MD John Hopkins University Press, 1996.

BRAUGE, Rémi

Avrupa: Roma Yolu, çev: Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

CASSIRER, Ernst

Devlet Efsanesi, çev: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

CEVİZCİ, Ahmet

İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Kitabevi, Bursa, 1998.

Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.

ÇEÇEN, Anıl

İnsan Hakları Rehberi, Bilim Yayınları, Ankara, 1999.

COBBAH, A. M. Josiah

“Afrikan Values and the Human Rights Debate: An Afrikan Perspective”, Human Rights Quarterly, Baltimore, MD John Hopkins University Press, 1987.

ÇOTUKSÖKEN, Betül

Ortaçağ Yazıları, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

Radyoda Felsefe, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, BABÜR, Saffet

Ortaçağda Felsefe, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

DONNALLY, Jack

Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları, çev: Mustafa Erdoğan; Levent Korkut Yetkin Yayınları, 1995.

ESTIN, Colette, LAPORTE, H  l  ne

Yunan ve Roma Mitolojisi, çev: Musa Eran, T  B  TAK Yayınları, Ankara, 2000.

FOLLESDAL, Andreas

Human Rights and Relativism, Faculty of Law, University of Oslo.

GEMALMAZ, Mehmet Semih

Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş, Beta Basım A.Ş., İstanbul, 2003.

GENÇ, Mehmet

İnsan Hakları ve Temel   zg  rl  kleri, Uludağ Üniversitesi Güçlendirme Vakfı Yayını, No:16, Bursa,1997.

GOFF, Le Jacques

Ortaçağda Entelektüeller, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

GÖKBERK, Macit

Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, Ankara, 1994.

- GÜRİZ, Adnan Hukuk Felsefesi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999.
- HAMMARBERG, Thomas "A Question of Principle", Human Rights-The New Consensus, ed: R. Reoch, Regency Press, London, 1994.
- HAVARD, H. Rhoda Human Rights and The Search for Community, Westview Press, 1995.
- HAZARD, Paul Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, Çev: Erol Güngör, Tur Yayınları, İstanbul, 1981.
- HEALEY, Kaye "Defining What Human Rights Are", Human Rights Issues for The Nineties, Volume 17, The Spinney Press, Australia, 1993.
- HEARD, Andrew The Challenges of Utilitarianism And Relativism, 1997.
- HOBBS, Thomas Leviathan, çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- HOWELLS, Glyn Which Way's South? Asian Values and Universal Human Rights, Monash University, Melbourne.



HÖFFE, Otfried

“Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları”, 50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları, haz: İoanna Kuçuradi, Bülent Peker, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

İYİ, Sevgi

“Aydınlanma Sorunu”, Bedia Akarsu Armağanı, haz: Betül Çotuksöken; Doğan Özlem, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2000.

“Çağdaş Açılımlarıyla Kültür Kavramı ve İoanna Kuçuradi”, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2003/1.

JEAUNEAU, Edouard

Ortaçağ Felsefesi, Çev: Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

KAKARALA, Sitharamam

Universality versus Relativity- A Reappraisal of the Debate, Nottingham University, 1997.

KAPANİ, Münici

Kamu Hürriyetleri, Yetkin Yayınları, Ankara, 1993.

KAYGI, Abdullah

“Evrensellik Kavramı ve İnsan Hakları”, Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak

KUÇURADI, İoanna

Felsefe, haz: Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2001.

“Felsefe ve İnsan Hakları”, Dünya Problemleri Karşısında Felsefe, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988, Ankara.

Çağın Olayları Arasında, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.

İnsan ve Değerleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

“Adalet Kavramı”, Adalet Kavramı, editör: Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.

“Hukuk ve Etik”, Bedia Akarsu Armağanı, haz: Betül Çotuksöken, Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, 2000.

Felsefecilerle Söyleşiler, haz: Arslan Kaynaradağ, Elif Yayınları, 1986.

“Felsefe ve İnsan Hakları”, İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, haz: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.

Uludağ Konuşmaları, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.

---

Etik, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları,  
Ankara, 1996.

---

Schopenhauer ve İnsan, Yankı Yayınları,  
1965.

---

Afrika-Asya İkinci Felsefe Konferansı,  
Yazko Felsefe Yazıları, 11 kitap, haz:  
Selâhattin Hilâv, İstanbul, 1982.

---

“İnsan Haklarından Devlet Kavramına”,  
Kadın Felsefecilerimiz, haz: Arslan  
Kaynaradağ, Türkiye Felsefe Kurumu  
Yayınları, Ankara, 1999.

---

“The Idea of Development Its Past and Its  
Present”, The Idea of Development  
Between Its Past and Its Future, ed: İoanna  
Kuçuradi, Philosophical Society of  
Turkey, Ankara, 1993.

---

“Human Rights: The Idea, The Demands  
and The Instrumentents”, The Idea and  
Documents of Human Rights, ed: İoanna  
Kuçuradi, Philosophical Society of  
Turkey, Ankara, 1995.

LOCKE, John

“Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme”, Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Derleyen: Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler, çev: İsmail Çetin, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

MACINTYRE, Alasdair

Erdem Peşinde, çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

MANSEL, Arif Müfit

Ege ve Yunan Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

MILNE, A. J.M.

Human Rights and Human Diversity, The Macmillan Press, 1986.

MONTAIGNE

Denemeler, çev: Sabahattin Eyuboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000.

MUSULIN, Janko

Hürriyet Bildirgeleri, çev: Necmi Zeka, Belge Yayınları, İstanbul, 1983.

MUTUA, Makau

Human Rights A Political and Cultural Critique, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, 2002.

N., Nader

Human Rights: Beyond Universalism And Cultural Relativism- Toward A

- Contextual, Dynamic And Cross Approach, Texas, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich  
Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, çev: Nusret Hızır, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1992.
- 
- Tarih Üzerine, çev: Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 2000.
- OSIATYNSKI, Wictor  
On The Universality of The Universal Declaration of Human Rights, 10th Annual Conference on "The Individual vs. the State" Central European University, Budapest, 14-16 June 2002.
- ÖRNEK, Yusuf  
Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu, Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
- PAZARCI, Hüseyin  
Uluslararası Hukuk, Turhan Kitabevi, Ankara, 2003.
- PERRY, J. Michael  
"Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters", Human Rights Quarterly, Baltimore, MD John Hopkins University Press, 1997.

PLATON

Devlet, çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

-----

Protagoras, çev: Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

-----

Yasalar, cilt 2, çev: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

POLLIS, Adamantia, SCHWAB, Peter

"A New Universalism", Human Rights New Perspectives, New Realities, Lynne Rienner Publishers, USA, 2000.

POLLIS, Adamantia

"Yeniden Yapılandırma ve Diyalog", 50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları, haz: İoanna Kuçuradi, Bülent Peker, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

RENDEL, Margherita

Whose Human Rights, Threntham Books, 1997.

ROUSSEAU, Jean Jacques

Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev, çev: Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998.

-----

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, çev: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1995.

---

---

Toplum Sözleşmesi, çev: Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınları, Ankara, 1999.

Yalnız Gezerin Düşleri, çev: Hasan Fehmi Nemli, Öteki yayınları, Ankara, 1999.

SO, Hung-Yul

“Negativistic Conception of Human Rights”, *The Idea and Documents of Human Rights*, ed: Kuçuradi, İoanna, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 1995.

TEPE, Harun

Yaşam ve Bilgi: Felsefe Yaşamın Neresindedir?, Adam Sanat, Ağustos, 2003, sayı: 211.

TESON, R. Fernando

“International Human Rights and Cultural Relativism”, *Human Rights*, ed: Claude R. Weston B., 1992.

THAROOR, Shashi

“Are Human Rights Universal?”, *South Asia Forum*, 1998.

UYGUR, Nermi

Kültür Kuramı, YKY, 2003.

TREANOR, Paul

Why Human Rights Are Wrong, 1997.

WILSON, A. Richard

“Human Rights, Culture and Context: An Introduction”, *Human Rights, Culture and*

Contex Antropological Perspectives, Pluto Press, London, 1997.

VASSAF, Gündüz

Cehenneme Övgü, çev: Ömer Madra, Zehra Gencosman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

ZEKİYAN, Boğos

Humanizm, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, Ankara, 1982.

ZELLER, Eduard

GreK Felsefesi Tarihi, çev: Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

---

Dictionnaire Larousse, 2. cilt

Meydan Larousse, 6. cilt

[www.britannica.com/history](http://www.britannica.com/history)

The Cultural Relativism Argument,  
Essays.com, 2003, (Yazar adı belirtilmemiş).