



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**İNSAN HAKLARININ EVRENSELLİĞİNE KÜLTÜREL
GÖRECİLİK İTİRAZI VE TARTIŞMAYI UZLAŞTIRMA
ÇABALARI**

Abdulkadir PEKEL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Yaşar SALİHPAŞAOĞLU

DOKTORA TEZİ

KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

ARALIK 2022

ankara

HBV

**İNSAN HAKLARININ EVRENSELLİĞİNE KÜLTÜREL GÖRECİLİK
İTİRAZI VE TARTIŞMAYI UZLAŞTIRMA ÇABALARI**

Abdulkadir PEKEL

**DOKTORA TEZİ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

ARALIK 2022

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Abdulkadir PEKEL

21.12.2022

İnsan Haklarının Evrenselliğine Kültürel Görecilik İtirazı ve Tartışmayı Uzlaştırma Çabaları

(Doktora Tezi)

Abdulkadir PEKEL

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Aralık 2022

ÖZET

İnsan hakları evrensel standartlar bildirir. Dünya üzerindeki halklar ve ülkeler ise gelenek, kültür, din vs. açısından görmezden gelinemeyecek bir çeşitlilik arz etmektedir. Söz konusu evrensel standartlar ve çeşitlilik arasındaki gerilim, insan haklarına yönelik “kültürel görecilik (*cultural relativism*)” olarak bilinen eleştiriyi ortaya çıkarmıştır. Bu eleştiriyi ileri sürenler, bir kültüre ait değerın başka bir kültüre uygulanamayacağı gerekçesiyle, insan haklarının kendi kültürlerine bağlı bazı özelliklerle bağdaşmadığını vurgulayarak, bu hakların kendi kültürleri açısından geçerli olamayacağını ifade etmektedir. Bu çalışma “insan haklarının evrenselliği ile kültürel görecilik nasıl uzlaştırılabilir?” sorusuna cevap vermeye çalışmaktadır. Çalışmanın amacı, evrensellik ve kültürel göreciliği uzlaştırmaya yönelik doktrindeki çabalardan hareketle, tartışmanın uzlaştırılmasıyla ilgili bir öneri sunmaktır. Bu çerçevede önce işe insan hakları bağlamında evrensellik ve kültürel görecilik kavramlarını ortaya koymakla başlanmıştır. İnsan haklarının tanımına bağlı olarak evrenselliğe ilişkin, “tarih ötesi evrensellik” ve “uluslararası hukuktaki yaygınlık/uzlaşma” olmak üzere iki temel anlam tespit edilmiş, evrenselliğin kazandığı bu iki anlam irdelenmiştir. Kültürel göreci eleştiriler insan hakları teorisine antropoloji biliminden geçtiği için, kültürel göreciliğin antropoloji bilminde ne şekilde ortaya çıktığı ve hangi anlam ve amaçla kullanıldığı konularında ayrıntılara değinilmiştir. Daha sonra antropolojide ortaya çıkan kültürel göreciliğin, insan haklarına bir eleştiri olarak somut bir biçimde nasıl ortaya çıktığı ele alınmıştır. Bu bağlamda Amerikan Antropoloji Derneği’nin 1947 yılında yayınladığı İnsan Hakları Açıklaması, kültürel göreci eleştirilerin ana noktalarını ortaya koyan bir metin olduğu için irdelenmiştir. Evrensellik-kültürel görecilik tartışması ortaya konduktan sonra tartışmanın uzlaştırılmasına yönelik doktrinde öne çıkan çabalar irdelenmiş; gerek tartışmayla gerekse tartışmanın uzlaştırılmasının hangi teorik temelde mümkün olabileceği ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda öncelikle “uzlaştırma neden gereklidir?” sorusunun cevabı olarak evrensellik ve kültürel göreciliğin, beraberinde getirdiği bazı tehlike ve çelişkiler irdelenmiştir. Nihayet uzlaştırma çabalarına ilişkin eleştiri/değerlendirmelerden hareketle, kültürler arası iletişim/etkileşimleri ve John Rawls’un minimalist insan hakları teorisini temel alan bir önerinin, evrensellik ve kültürel göreciliğin uzlaştırılması sorununa çözüm getirebileceği iddia edilmiştir.

Bilim Kodu : 50401

Anahtar Kelimeler : Kültür, Görecilik, İnsan Hakları, Evrensellik, Uzlaştırma Çabaları

Sayfa Adedi : 190

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yaşar SALİHPAŞAOĞLU

Cultural Relativist Challenge to the Universality of Human Rights and Reconciliation Efforts
for the Debate

(Ph. D. Thesis)

Abdulkadir PEKEL

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

December 2022

ABSTRACT

Human rights prescribe universal standards. The peoples and countries of the world, however, present an enormous diversity based on tradition, culture, religion, etc. that cannot be ignored. The tension between the universal standards and diversity has led to the criticism of human rights known as "cultural relativism". Those who put forward this criticism, emphasize that human rights are incompatible with some features of their own culture and state that these rights cannot be valid for their own culture. This study aims to answer the question of "how can we reconcile the universality of human rights and the cultural relativism" The aim of the study is to present a proposal for the reconciliation of the debate, based on the efforts in the doctrine to reconcile universality and cultural relativism in human rights. In this framework, it first started with the concepts of universality and cultural relativism in the context of human rights. Depending on the definition of human rights, two basic meanings of universality as "transhistorical universality" and "prevalence/consensus in international law" are determined. Since cultural relativist criticisms have passed from Anthropology to the theory of human rights, the details of how cultural relativism emerged in the Anthropology and for what meaning and purpose it is used are mentioned. Then, how cultural relativism, which emerged in Anthropology, emerged as a critique of human rights in a concrete way is discussed. In this context, the Human Rights Statement published by the American Anthropological Association in 1947 is examined because it is a text that reveals the main points of cultural relativistic claims. After the discussion of universalism-cultural relativism is put forward, the prominent efforts in the doctrine for reconciling the debate were examined and evaluations are made about both the discussion and the theoretical basis on which the reconciliation of the debate is possible. In this context, some dangers and contradictions brought about by universality and cultural relativism are examined. Finally, based on the criticisms/evaluations regarding reconciliation efforts, it is claimed that a proposal based on intercultural communication/interactions and John Rawls' minimalist human rights theory can solve the problem of reconciling universality and cultural relativism.

Science Code : 50401

Key Words : Culture, Relativism, Human Rights, Universality, Reconciliation Efforts

Page Number : 190

Supervisor : Prof. Dr. Yaşar SALİHPAŞAOĞLU

TEŞEKKÜR

Bu tez vesilesiyle lisansüstü çalışmalarına başladığım ilk günlerden beri kendime örnek aldığım hocalarıma teşekkür etmek istiyorum. Gerek yüksek lisans tezimde gerekse bu tezde danışmanlığımı üstlenerek yazdığım her şeyi defalarca okuyan ve taslaklar üzerinde beraberce uzun uzadıya tartışma olanağını bana tanıyan hocam Prof. Dr. Yaşar Salihpaşaoğlu'na çok teşekkür ederim. Lisansüstü eğitimine başladığımdan beri, Yaşar hocamla sadece akademik meselelerde değil, hayata dair her konuda konuştum, tartıştım, kendisine danıştım ve ondan pek çok şey öğrendim. Tüm bunlar için minnettarım. Yine, iyi bir akademisyen olarak yetişmemiz için emek veren, kendisiyle çalışma fırsatına sahip olduğum için kendimi şanslı saydığım değerli hocam Prof. Dr. İlyas Doğan'a müteşekkirim.

Bu tezin hazırlanması sürecinde bir araya geldiğimiz her zaman bana ufuk açıcı tavsiyelerde bulunan ve tezimi titizlikle okuyarak değerli eleştiri ve katkılarını benimle paylaşan hocam Doç. Dr. Mehmet Güneş'e; tezle ilgili yapıcı eleştirilerini ifade eden tez jürisindeki hocalarım Prof. Dr. Abdurrahman Saygılı ve Doç. Dr. Hamdi Gökçe Zabunoğlu'na da teşekkür etmek isterim.

Tezimin taslaklarını okuyarak değerlendirmelerini benimle paylaşan arkadaşlarım Dr. Zeynep Hazar, Dr. Özgem Tuğçe Gümüş Boyacı, Dr. Dilara Buket Didin, Dr. Burcu Değirmencioğlu'na da çok teşekkür ederim. Doktora eğitiminin getirdiği zorluklarda onlarla hissettiğim dayanışma duygusu bana güç verdi. Ayrıca, bu tezin hazırlanması sırasında ABD'deki University of Tennessee'de araştırma yapmam için beni davet eden Prof. David Reidy'ye ve ABD'deki çalışmalarım için bana burs veren TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

En büyük teşekkürü, bu tezi yazabilmem için büyük fedakarlıklara katlanan eşim Gamze'ye borçluyum. Tez çalışmalarına başladığımdan bu yana evimiz ve çocuklarımıza dair sorumluluklarda yükün çoğunu o omuzladı. Bana her konuda destek olan hayat arkadaşıma, anlayışı için ne kadar teşekkür etsem az.

Elbette ki elde ettiğim her başarı için anne ve babama müteşekkirim. Bu tez ile onları biraz da olsa gururlandırabildiysem kendimi mutlu sayacağım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ	1
2. İNSAN HAKLARINA YÜKLENEN ANLAM VE EVRENSELLİK İLİŞKİSİ	7
2.1. İnsan Haklarının Tanımına İlişkin İki Temel Yaklaşım	7
2.1.1. Ortodoks Yaklaşım: Sırf İnsan Olmaktan Kaynaklanan Haklar	7
2.1.2. Pratik Odaklı Yaklaşım: Uluslararası İnsan Hakları Hukuku	11
2.2. İnsan Hakları Bakımından Evrenselliğin İki Anlamı.....	14
2.2.1. Tarih Ötesi Haklar.....	15
2.2.2. İnsan Haklarının Yaygınlığı: Devletler Arasındaki Uzlaşma	29
3. EVRENSELLİĞE İTİRAZ: KÜLTÜREL GÖRECİLİK	41
3.1. Terminoloji ve Tanım.....	41
3.2. Kültürel Görecilik Tartışmalarının Gündeme Gelişi.....	47
3.3. Kültürlenme ve Kültürlenmenin Bir Sonucu: Etnik Merkezilik	50
3.4. Kültürel Göreciliğin Bir Veçhesi Olarak Ahlaki Görecilik (Moral Relativism).....	53
3.5. Hoşgörü ve Kültürel Göreciliğin Türleri	58
4. İNSAN HAKLARINA YÖNELİK KÜLTÜREL GÖRECİ ELEŞTİRİLER	61
4.1. Amerikan Antropoloji Derneği'nin Uyarısı.....	61
4.2. Kültürel Göreciliğin Öncüsü Olarak Tarihselcilik/Tarihsel Görecilik: Tarih Ötesi Hakların Reddi	66

4.3. İnsan Haklarının Batı Kültürünün Ürünü Olduğu ve Kültürden Kültüre Değiştği Argümanı.....	73
4.3.1. Afrika Kültürü Perspektifinden İnsan Hakları.....	76
4.3.2. Hint Kültürü Perspektifinden İnsan Hakları.....	78
4.3.3. İslam Kültürü Perspektifinden İnsan Hakları	82
4.4.4. Çin Kültürü Perspektifinden İnsan Hakları	87
4.4.5. Genel Tespitler	88
5. EVRENSELLİK VE KÜLTÜREL GÖRECİLİĞİ UZLAŞTIRMA ÇABALARI	91
5.1. Uzlaştırma Kavramı	91
5.2. Kıyaslanmazlık Düşüncesini İnsan Haklarıyla Aşma Çabası: Claudio Corradetti'nin Çoğulcu Evrenselcilik (Pluralistic Universalism) Yaklaşımı.....	92
5.3. Emperyalist Olmayan Bir Evrensellik Savunusu: William Talbott.....	99
5.3.1. Ahlaki Paternalizmin Reddi	99
5.3.2. Yanılmazlık Düşüncesinin Reddi ve "Ahlaki Keşif Paradigması"	103
5.4. Göreli Evrensellik: Jack Donnelly.....	109
5.4.1. Fonksiyonel Evrensellik	110
5.4.2. "Hem Göreli Hem Evrensel"	116
5.4.3. Uzlaştırma Önerisi.....	120
5.5. Kültür Yoluyla Evrensellik: Alison Dundes Renteln	123
5.6. Kültürel Göreciliğin Sözcülüğünden Tartışmayı Aşma Çabasına: Amerikan Antropoloji Derneği'nin Yeni Kararları	126
6. TARTIŞMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ VE YENİ BİR UZLAŞTIRMA ÖNERİSİ	131
6.1. Evrensellik ve Kültürel Göreciliğin Eleştirisi	131
6.1.1. Evrensellik Sonucu Olarak Ahlaki Emperyalizm Tehlikesi.....	131
6.1.2. Objektif Ahlaki Prensiplerin Tümüyle Reddedilmesi ve Mutlak Hoşgörü Anlayışı: Kültürel Göreciliğin Çelişkileri	137
6.2. Yeni Bir Uzlaştırma Önerisi.....	142

6.2.1. İnsan Haklarının Tarihselliği ve Kùltürler Arası Ortak Değerler	142
6.2.2. Evrensel ve Yerelin Kùltürler Arası İletişim ve Etkileşim Yoluyla Buluşması. 145	
6.2.3. Kùltürler Arası İletişim ve Etkileşime Dayalı Uzlaştırmanın Temeli: Minimalist İnsan Hakları Teorisi.....	149
6.2.4. Kùltürler Arası İletişim ve Etkileşimlere Dayalı Bir Uzlaştırmanın UİHH Uygulaması Açısından Sonuçları	159
7. SONUÇ	163
KAYNAKLAR	169
ÖZGEÇMİŞ	189

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
AAD	Amerikan Antropoloji Derneği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AIHS	Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
ASEAN	Association of Southeast Asian Nations/Güneydoğu Asya Milletleri Topluluğu
bkz.	bakınız
BM	Birleşmiş Milletler
BMGK	Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi
c.	cümle
çev	çeviren
dn.	dipnot
E.B.	Evrensel Bildiri
ed.	editör
eds.	editörler
m.	madde
OED	Oxford English Dictionary
örn.	örneğin
s.	sayfa
UIHH	Uluslararası İnsan Hakları Hukuku
UK	United Kingdom
vd.	ve devamı
vs.	ve saire
yaz.	yazan

1. GİRİŞ

İnsan hakları güvenlik, eşitlik, siyasal katılım, eğitim, hukuk uygulaması gibi konularda evrensel standartlar bildirir. Dünya üzerindeki halklar ve ülkeler ise gelenek, din, sosyo-ekonomik gelişmişlik, günlük hayat pratikleri açısından muazzam bir çeşitlilik arz etmektedir¹. Söz konusu evrensel standartlar ve muazzam çeşitlilik arasındaki gerilim, insan haklarına yönelik “kültürel görecilik (*cultural relativism*)” olarak bilinen eleştiriyi ortaya çıkarmıştır.

Bu eleştiriyi ileri sürenler, bir kültüre ait değerler başka bir kültüre uygulanamayacağı gerekçesiyle, insan haklarının kendi kültürlerine bağlı bazı özelliklerle bağdaşmadığını vurgulamakta ve bu hakların kendi kültürleri açısından geçerli olamayacağını ifade etmektedir. Kültürel göreci eleştiriler, insan haklarının algılanmasını ve benimsenmesini etkileyebilecek bir potansiyele sahip olduğu için, bazı coğrafyalarda uygulanmasını olumsuz yönde etkileyebilecektir. Bu sebeple evrensel insan haklarını dünyadaki kültürel çeşitlilikle uyumlu hale getirmeye; insan haklarında evrensellik-kültürel görecilik tartışmasında hem evrenselcileri hem de kültürel görecileri tatmin ederek tartışmanın iki tarafını uzlaştıracak bir insan hakları teorisine ihtiyaç vardır. Peki insan haklarının evrenselliği ile kültürel görecilik nasıl uzlaştırılabilir? İşte bu çalışmanın cevap vermeye çalıştığı ana soru budur.

Günümüz önde gelen insan hakları teorisyenlerinden Jack Donnelly'nin ifade ettiği üzere, evrensellik-kültürel görecilik tartışması insan hakları teorisinin muhtemelen en çok ele alınan konusudur². Öte yandan bu konunun Türkçe insan hakları literatüründe yeterince işlendiğini söylemek zordur. Türkçe literatürde konuyu çeşitli açılardan ele alan yüksek lisans çalışmaları ve makalelerin, tartışmanın uzlaştırılmasına odaklanmadığı ve esaslı bir uzlaştırma önerisi getirmeye

¹ Nickel, James (2019). Human Rights. *İçinde: Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/> (15.10.2020).

² Donnelly, Jack (2007). *The Relative Universality of Human Rights*. Human Rights Quarterly. 29(2), s. 282. Aynı yönde: Qureshi, S. (2012). Feminist Analysis of Human Rights Law. *Journal of Political Studies*, 19(2); David, Lea (2020). Human Rights as an Ideology? Obstacles and Benefits. *Critical Sociology*, 46(1), s. 37; Lamichhane, S. (2018). Universal Human Rights versus Domestic Courts: Reshaping the Cultural Relativist Debate in Nepal. *NJA Law Journal*, 12, s. 233; Wu, J. A (2022). Perspective of Objectivity in International Human Rights Treaties. *International Journal for the Semiotics of Law*, 35, s. 370.

yönelik kapsamlı bir çalışmaya girişmediği görülmektedir³. Evrensellik-kültürel görecilik tartışmasıyla ilişkili tek doktora tezi⁴ ise 2021 yılında, okumakta olduğunuz bu çalışmanın bir doktora tez önerisi olarak kabul edilmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Evrensellğe yönelik eleştirilere kaynaklık eden antropolojideki kültürel görecilik/görelilik kavramı yerine, “siyasal kültür” kavramına odaklanan söz konusu doktora tezi, konuyu daha ziyade uluslararası ilişkiler çerçevesinde ele almakta ve evrensellik-kültürel görecilik tartışmasının uzlaştırılması sorusunu ele almamaktadır.

Bizim çalışmamızın amacı, evrensellik ve kültürel göreciliği uzlaştırmaya yönelik doktrindeki çabalardan hareketle, tartışmanın uzlaştırılmasına yönelik bir öneri sunmaktır. İngilizce literatürde bu tartışmanın uzlaştırılmasına ilişkin önemli çalışmalar mevcuttur⁵. Bu çalışmaları analiz etmek, eksik bırakılan ya da ortak olan noktaları tespit etmek tartışmanın nasıl uzlaştırılabileceği sorusunu yanıtlamakta bize

³ YÖK Tez Merkezi Veri Tabanından [bkz.: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp> (06.11.2022)] konuyla ilgili ulaştığımız yüksek lisans tezleri şunlardır: Durak, Mervener (2022). *Kadının İnsan Haklarının Korunmasında Kültürel Görecilik ve Evrensel İnsan Hakları Gerilimi Kadın Sunneti Üzerinden Bir Tartışma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Saraç, Nalan (2006). *İnsan Hakları ve Kültürel Görelilik*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bekirhan, Nur (2019). *İonna Kuçuradı'nın İnsan Hakları Görüşüyle Kültürel Görelilik ve Evrensellik Gerilimi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Demir, Esra (2006). *İnsan Hakları Bağlamında Evrensellik ve Kültürel Rölativizm Çatışması*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Altın, Pevrül Erdi (2019). *Evrensel İnsan Hakları ve Kültürel Rölativizm Bağlamında Seyla Benhabib*. Yüksek Lisans Tezi. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konuyla ilgili Türkçe makaleler ise tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Ekiz, Serkan (2022). İnsan Haklarının Evrensellliği ve Kültürel Görecelik. *İzmir Barosu Dergisi*, 87(2), ss. 15-60; Işıldaklı (2020). İnsan Haklarının Evrensellliği ve Kültürel Rölativizmin Paradoksu. *Mersin Tarsus Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), ss. 17-29; Pekel, Abdulkadir (2019). İnsan Haklarının Evrensellliği ve Kültürel Görecelik. *Liberal Düşünce*, 96, ss. 111-118; Avcı, Yasin (2016). Kuramsal Fizikteki Gelişmeler Bağlamında İnsan Haklarında Evrensellik-Kültürel Rölativite Tartışması. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 28, ss. 207-234; Zabunoğlu, H. Gökçe (2011). Kültürel Görecelik ve İnsan Haklarının Evrensellliği. *Prof. Dr. Yahya K. Zabunoğlu'na Armağan*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, ss. 189-809; Demir, Esra (2008). İnsan Haklarının Evrensellliği Görüşü Karşısında Kültürel Rölativizm. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 14(2), ss. 209-242; Kuyurtar, Erol (2006). Kültürel Görecelik ve İnsan Hakları. *Sivil Toplum*, 4(13-14), ss. 59-71; Özyurt, Cevat (2006). Modern Bir Olgu Olarak İnsan Haklarının Küreselliği ve Kültürelliği. *Sivil Toplum*, 4(13-14), ss. 73-82; Özdek, Yasemin (1994). Evrensellik/Kültürel Görecelik Geriliminde İnsan Hakları. *Birikim*, 65, ss. 15-36.

⁴ Güler, Tuğba Sarıkaya (2021). *Siyasal Kültürün İnsan Hakları Anlayışı Üzerindeki Etkisi: Evrensellüğün Sınırları Üzerine Bir Tartışma*. Doktora Tezi. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁵ İnsan haklarında evrensellik-kültürel görecilik tartışmasının uzlaştırılmasına ilişkin öne çıkan teorik yaklaşımlar aşağıda (Bkz.: 5) detaylı olarak incelendiği için burada söz konusu eserlerin isim ve künyelerine yer verilmemiştir.

yardımcı olacaktır. Uzlaştırmacı görüşleri inceleyerek bir değerlendirme yapan bir çalışmaya İngilizce literatürde de rastlanmamaktadır. Bu sebeple, bu çalışma insan hakları teorisi alanındaki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Bu hedef, çalışmanın kapsamı/sınırları ve yöntemini belirlemektedir. Çalışma esas olarak insan hakları teorisi alanına yöneldiğinden, çalışmanın esas veri toplama yöntemi literatür taraması, birincil kaynakları da bu alanda ortaya çıkan kitap ve makalelerdir. Dolayısıyla bu çalışmada ulusal ve uluslararası insan hakları hukukunun normlarına ve bu normlara ilişkin teorik değerlendirmelere evrensellik bağlamında yer yer değinilmişse de insan haklarının denetlenmesine ilişkin ulusal, bölgesel ya da uluslararası mercilerin kararlarına ve bunlarla ilgili literatüre yer verilmemiştir. Keza kültür hakkı ya da kültürel kimlik hakkıyla ilgili tartışmalar konu dışı bırakılmıştır⁶. Çünkü bunlar insan hakları perspektifinin dışına çıkmamaktadır. Kültürel göreci eleştiriler ise insan haklarının en belirgin özelliklerinden biri olan evrenselliği sorgulayan eleştirilerdir. Benzer şekilde, “çifte standart” eleştirisi gibi, esasen insan haklarının evrenselliğini hedef almayan⁷ eleştirilere yer verilmemiştir.

Çalışma insan haklarında evrensellik-kültürel göreciliğin, hangi teorik zeminde uzlaştırılabileceği sorusuna cevap aradığı için öncelikle evrensellik ve kültürel görecilik kavramlarını ortaya koymakla işe başlamalıdır. Nitekim insan haklarına ilişkin evrensellik-kültürel görecilik tartışmalarında evrenselliğe verilen farklı anlamlar karmaşaya yol açabilmekte ve bu durum sağlıklı bir tartışma yürütülmesini engelleyebilmektedir⁸. Eva Brems, evrenselliğin insan hakları bağlamında kullanıldığı 16 adet anlam sıralamaktadır⁹. Keza Jack Donnelly insan haklarının evrenselliğine ilişkin 8 farklı anlamdan bahsetmektedir¹⁰. Bu kavram kargaşasını aşmak amacıyla ikinci bölümde insan haklarının tanımına bağlı olarak

⁶ Örneğin bkz.: Fagan, Andrew (2017). *Human Rights and Cultural Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

⁷ “Çifte standart” eleştirisi insan hakları normlarının uygulanmasında bazı ülkelerin çifte standart uyguladığı yönündeki eleştiridir. Halliday’ın isabetle tespit ettiği üzere esasında bu eleştiriler insan haklarının evrenselliğini reddetmekten ziyade teyit etmektedir. Bkz.: Halliday, Fred (1995). *Relativism and Universalism in Human Rights: the Case of the Islamic Middle East*. *Political Studies*, 43, s. 157.

⁸ Brems, Eva (2001). *Human Rights: Universality and Diversity*. The Hague: Martinus Nijhof Publishers, s. 3.

⁹ Brems, 2001, ss. 4-16.

¹⁰ Donnelly, 2007, s. 288.

evrenselliğe ilişkin, “tarih ötesi evrensellik” ve “uluslararası hukuktaki yaygınlık/uzlaşma” olmak üzere iki temel anlam tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece hem çalışmanın sınır ve çerçevesini belirleme hem de çalışmadaki temel terimlerin anlamlarını belirginleştirme hedefi güdülmüştür.

Üçüncü bölüm ise kültürel görecilik kavramının açıklanmasına hasredilmiştir. Bu bakımdan öncelikle kültür ve kültürel görecilik kavramları tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu kavramların antropolojide nasıl kullanıldığını ortaya koymak, kültürel göreci eleştiriler insan hakları literatürüne antropoloji biliminden geçtiği için, söz konusu kavramların aydınlatılması açısından önemlidir. Bu sebeple kültürel göreciliğin antropoloji biliminde ne şekilde ortaya çıktığı ve hangi anlam ve amaçla kullanıldığı konularında ayrıntılara değinilmiştir. Keza evrensellik-kültürel görecilik tartışmasının önemli noktalarını oluşturan ahlaki görecilik ve hoşgörü kavramlarıyla kültürel görecilik arasındaki ilişki irdelenmiştir.

Dördüncü bölümde antropolojideki kültürel göreciliğin, insan haklarına bir eleştiri olarak somut bir biçimde nasıl ortaya çıktığı ele alınmıştır. Bu bağlamda Amerikan Antropoloji Derneği’nin 1947 yılında yayınladığı İnsan Hakları Açıklaması, kültürel göreci eleştirilerin ana noktalarını ortaya ifade eden bir “manifesto”¹¹ olması hasebiyle analiz edilmiştir. Açıklamada, “insan haklarının tarih ötesi olmadığı” ve “bütün standart/değerlerin (bu arada insan haklarının) kültür ürünü olduğu” tespitleri ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda önce, kültürel göreci eleştirilerin öncüsü olarak, insan haklarına yönelik tarihsellik eleştirisi ele alınmış; daha sonra insan haklarının Batı kültürünün ürünü olduğuna ilişkin eleştiriler incelenmiştir. Bu eleştiriler insan hakları ile çeşitli kültürler arasında karşılaştırmalar yaparak insan haklarının bu kültüre uygun olmadığını ya da söz konusu kültürün Batı’ya göre daha farklı bir insan hakları perspektifi geliştirdiğini ileri sürmektedir.

Beşinci bölüm, tartışmanın uzlaştırılmasıyla ilgili doktrinindeki çabalara ayrılmıştır. İnsan haklarında evrensellik-kültürel görecilik konusunda İngilizce’deki tüm çalışmaların incelenmesi mümkün olmadığından, burada doktrinde öne çıkan eserlerin tespit edilmesine ve bu eserlerde ortaya konan uzlaştırma yaklaşımlarının gösterilmesine gayret edilmiştir.

¹¹ Dahre, Ulf Johanson (2017). Searching for a Middle Ground: Anthropologists and the Debate on the Universalism and the Cultural Realivism of Human Rights. *The International Journal of Human Rights*. 21(5), s. 614.

Çalışmanın iki ila beşinci bölümleri, insan haklarının evrenselliğinin, kültürel göreciliğin/göreci eleştirilerin ve uzlaştırma çabalarının ortaya konmasını hedeflemektedir. Dolayısıyla konunun anlaşılmasını sağlamaya yönelik açıklamalar dışında, ele alınan görüşlerle ilgili değerlendirmelere bu bölümlerde yer verilmemiştir. Altıncı bölüm ise gerek tartışmayla gerekse tartışmanın uzlaştırılmasının hangi teorik temelde mümkün olabileceği ile ilgili değerlendirmelerimizin yer aldığı bölüm olmuştur. Bu bağlamda öncelikle uzlaştırmanın gerekli olduğu çünkü hem insan haklarının evrenselliğinin hem de kültürel göreciliğin beraberinde bazı problemler getirebileceği düşüncesi irdelenmiştir. Bu sebeple öncelikle bu problemlere değinilmiş, daha sonra uzlaştırma çabalarına ilişkin eleştiri/değerlendirmelerden hareketle, kültürler arası iletişim/etkileşimleri ve John Rawls'un minimalist yaklaşımını temel alan bir insan hakları teorisinin, evrensellik ve kültürel göreciliğin uzlaştırılması sorununa çözüm getirebileceği iddia edilmiştir.



2. İNSAN HAKLARINA YÜKLENEN ANLAM VE EVRENSELLİK İLİŞKİSİ

2.1. İnsan Haklarının Tanımına İlişkin İki Temel Yaklaşım

Sık rastlanan bir kavram olmasına rağmen, insan hakları pek çok farklı anlamda kullanılmaktadır. Costas Douzinas'ın dikkat çektiği üzere insan hakları hem baskı ve zulme uğrayanlar, evsizler, devrimci ve muhalifler, alternatif yaşam tarzını savunanlar gibi görece dezavantajlı hem de büyük şirket sahipleri gibi görece avantajlı kesimler tarafından ileri sürülmektedir¹². Birbirinden bu denli farklı şekilde kullanılması sebebiyle insan hakları, sayısı tam olarak bilinmeyen talepleri kapsamaya müsait bir hale gelmiştir¹³. Bu karışıklık ve genişleme, terimin belirgin anlamını kaybetmesine yol açabilir. Dolayısıyla insan haklarını ele alan bir çalışmada bu terimin ne anlama geldiğini ortaya koymak elzemdir.

Üstelik, insan hakları kavramını irdelemek evrenselliğe ilişkin anlayışımızı da geliştirecektir. İnsan haklarında evrensellik-kültürel görecilik tartışmasını ele alan bir çalışmada, öncelikle evrenselliğin insan hakları açısından ne anlama geldiği belirlenmelidir. Bunu yapabilmek için insan haklarına yüklenen anlamları ele almak gerekmektedir. Zira insan haklarının tanımına ilişkin temel iki yaklaşım, evrenselliğin birbirinden farklı iki temel anlamını beraberinde getirmektedir.

2.1.1. Ortodoks Yaklaşım: Sırf İnsan Olmaktan Kaynaklanan Haklar

Bilindiği üzere insan hakları ile ilgili en sık rastlanan tanım "herkesin yalnızca insan olduğu için sahip olduğu haklar" şeklindedir. John Tasioulas bu tanımı

¹² Douzinas, Costas (2016 [2000]). *İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya* (çev. Rabia Sağlam, Kasım Akbaş). *İçinde: Costas Douzinas, Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Nota Bene, s. 73.

¹³ Freeman, Michael (2008 [2002]). *İnsan Hakları: Disiplinler Arası Yaklaşım* (çev. A. Erkan Koca, Aşena Topcubaşı). Ankara: Birleşik Yayınları, s. 6. Bu durum insan hakları enflasyonu kavramını akla getirmektedir. James Nickel, insan hakları enflasyonunu "çok fazla kötü insan hakları biriminin (*bad human rights currency*) dolaşıma sokulması sebebiyle insan haklarının değerinin düşmesi (*devaluation*)" olarak tanımlamaktadır (Nickel, 2019). Keza Douzinas'ın şu ifadeleri insan hakları enflasyonu gerçeğini sarkastik bir biçimde ortaya koymaktadır: "İfade hürriyeti ya da yıllık izin hakkına, sevgi, eğlence yahut eski *Star Trek* bölümlerinin her gün yeniden gösterilmesi hakkı eklenebilir. Ya da bir İngiliz bakanın ifade ettiği gibi, hepimizin düzgün bir şekilde çalışan mutfak aletlerine ilişkin bir insan hakkı vardır. Bir şey dile aktarılabilir, o şey hak vasfı kazanabilir ve kuşkusuz hakkın nesnesi olabilir." [Douzinas, Costas (2016 [2007]). *İnsancılığın Binbir Yüzü* (çev. Rabia Sağlam). *İçinde: Costas Douzinas, Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Nota Bene, s. 29.]

"insan haklarına ortodoks yaklaşım" olarak adlandırmakta ve kendisinin de bu yaklaşımı benimsediğini ifade etmektedir¹⁴. Dembour da bu tanımları ileri sürenlerin "insan hakları ortodoksisini temsil ettiğini" vurgulamaktadır¹⁵. Keza David Stamos tanım üzerindeki geniş uzlaşmaya dikkat çekerek bu tanımları "konsensüs kavram" olarak isimlendirmektedir¹⁶. Benzer şekilde Jack Donnelly, insan haklarının genel olarak böyle tanımlandığını tespit etmektedir¹⁷. Bu tanım üzerinde gerek Türkçe gerekse İngilizce insan hakları literatüründe geniş bir uzlaşma olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır¹⁸.

Bu tanım insan haklarını pozitif hukukun ötesinde "doğal haklar" haline getirmektedir¹⁹. Örneğin Jean Jacques Burlamaqui doğal hakları yalnızca insan olmaktan kaynaklanan haklar olarak tanımlamaktadır. Doğal hukuk ekolünün Aydınlanma Çağı'ndaki önemli bir temsilcisi olan Burlamaqui'ye göre insan, doğal haklardan "yapıp edebileceği her şeyden bağımsız olarak, yalnızca insan olduğu için istifade eder." Bu haklar "başlangıçtan itibaren ve esas olarak insana aittir" ve "insanın doğasına içkindir."²⁰ Keza -doğal hukuk ekolünün günümüzdeki önemli

¹⁴ Tasioulas, John (2012). On the Nature of Human Rights. *İçinde: Gerhard Ernst and Jan-Christoph Heilinger (Eds.) The Philosophy of Human Rights*. Berlin: De Gruyter, ss. 26 vd.

¹⁵ Dembour, Marie-Bénédicte (2010). What Are Human Rights? Four Schools of Thought. *Human Rights Quarterly*. 32(1), s. 3.

Source: Human Rights Quarterly, Vol. 32, No. 1 (Feb., 2010), pp. 1-20

¹⁶ Stamos, David N. (2013). *The Myth of Universal Human Rights: Its Origin, History, and Explanation, Along with a More Humane Way*. London and New York: Routledge, s. 4.

¹⁷ Donnelly, 2007, s. 282.

¹⁸ Türkçe literatürde bu tanım için örneğin bkz.: Tepe, Harun (2018). *İnsan Hakları Felsefesi*. Ankara: BilgeSu, s. 18; Uslu, Cennet (2011). *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Ankara: Liberte, s. 15; Gemalmaz, Mehmet Semih (2012). *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş Cilt I*. İstanbul: Legal, s. 82; Tezcan, Durmuş; Erdem, Mustafa Ruhan; Sancakdar, Oğuz; ve Önok, Rifat Murat (2018). *İnsan Hakları El Kitabı*, Ankara: Seçkin, s. 29; Savcı, Bahri. (1953). *İnsan Hakları (Kanunilik Yolu İle Korunması)*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., s. 14. İngilizce literatürde bu tanım için örneğin bkz.: Hayden, Patrick (2001). *Philosophy of Human Rights: Readings in Context*. St Poul: Paragon House, s. xv; Gewirth, Alan (1996). *The Community of Rights*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 6; Ishay, Micheline R. (2008). *The History of Human Rights: From Ancient Times to Globalization Era*. Berkeley: University of California Press, s. 3; Higgins, Tracey (1999). What is a Human Right? Universals and the Challenge of Cultural Relativism (Panel). *Pace International Law Review*, 11(1), s. 112; Hunt, Lynn (2007). *Inventing Human Rights: A History*. New York & London: W. W. Norton & Company, s. 20; Shestack, Jerome J. (2006). İnsan Haklarının Felsefi Temelleri (çev. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan). *Liberal Düşünce*, 43, s. 89.

¹⁹ Bu sebeple Dembour bu tanımları benimseyenlere "doğalcı ekol (*naturalist school*)" demektedir (Dembour, 2010, s. 2).

²⁰ Burlamaqui, Jean Jacques. (2019 [1747]) *Doğal Hukukun İlkeleri* (çev. Barkın Asal). İstanbul: Pinhan, s. 83.

temsilcilerinden- John Finnis de "sırf insan olmaktan kaynaklanan haklar" olarak ele aldığı insan hakları ve doğal haklar terimlerini birbirinin yerine kullanmaktadır²¹.

Bu durumda insan hakları devlet ya da uluslararası hukuk tarafından tanınmaya bağlı olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla "ortodoks yaklaşım"a göre insan hakları pozitif hukuktan bağımsız olarak, ideal hakları ortaya koyar. Pek çok yazar insan haklarının bu özelliğini vurgulamaktadır²². Bu bakımdan, insan hakları, pozitif hukuk kurallarının ötesinde, devlet tarafından tanınmasa da var olan hakları ifade eder²³. Kapani'nin de işaret ettiği üzere "insan hakları" kavramı "teorik olarak bütün insanlara tanınması gereken ideal bir haklar listesini ifade eder."²⁴ Evrensel bir anlam yüklenen insan hakları kavramında felsefi, ahlaki ve siyasi bir vurgu vardır²⁵.

İnsan haklarının evrensel niteliği ortodoks tanımın zorunlu unsurlarından biridir. Zira bu tanım insan haklarının özelliklerini, bu arada evrenselliği, mantıksal olarak içinde barındırmaktadır. Bu özellikler vasıtasıyla insan hakları "ortodoks" kavramı daha da belirginleşmektedir. Şöyle ki; insanların yalnızca insan oldukları için sahip oldukları haklar olarak tanımlanırsa, insan hakları;

1. Öncelikle, doğuştan haklardır. Çünkü bu hakların ortaya çıkması, insan olmak dışında başka hiçbir şarta tabi değildir. Böylece bir insandan doğan, yani insan olarak dünyaya gelen her varlık, doğar doğmaz, başka hiçbir şart ve işleme gerek kalmaksızın bu hakların sahibi olur²⁶. O halde bu haklar devletten önce var olan haklardır ve bu hakların devlet tarafından tanınmasına gerek yoktur. Bu sebeple devlet tarafından verilmeyen bu haklar, devlet tarafından geri alınamaz ve devlete karşı ileri sürülebilir²⁷.
2. Kaybedilmez / vazgeçilmez / devredilmezdir. Yalnızca insan olma vasfına dayandırılan bu haklar, insan olma vasfı kaybedilebilecek bir şey olmadığı

²¹ Finnis, John (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, s. 198.

²² Örneğin bkz.: Tepe, 2018, s. 18; Uygun, Oktay (2015). *Devlet Teorisi*. XII Levha, s. 487; Doğan, İlyas (ed., 2015). *İnsan Hakları Hukuku*. Ankara: Astana, s. 50; Gözler (2018). *İnsan Hakları Hukuku*. Bursa: Ekin, s. 98; Gemalmaz, M. Semih (2016). *Devlet, Birey ve Özgürlük*. İstanbul: Legal, s. 667; Freeman, 2008 [2002], s. 12; Donnelly, Jack (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca and London: Ithaca University Press, s. 13.

²³ Gözler, 2018, s. 85; Tasioulas, 2012, s. 17.

²⁴ Kapani, Münici (1993). *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Yetkin, s. 14. Vurgular orijinal esere ait.

²⁵ Gözler, 2018, s. 98.

²⁶ Stamos, 2013, s. 19.

²⁷ Tepe, 2018, s. 86.

için, kaybedilemez ve ortadan kaldırılamaz²⁸. İnsan haklarının tanınması belirli şartların ya da görevlerin yerine getirilmesine bağlanamaz. Bir şartın ortaya çıkması ya da ortadan kalkması, kişinin insan haklarını kaybetmesine sebep olmaz. Aynı şekilde, hiç kimse insan olma vasfından vazgeçemeyeceğine göre, insan hakları da vazgeçilmez ve devredilmezdir.

3. Bireyseldir. İnsan haklarının öznesi gruplar ya da topluluklar değil, birey olarak insanlardır²⁹. Bu haklar birey olarak devlete karşı ileri sürülebilir³⁰. Yalnızca insan olma şartına bağlı olan insan haklarının ortaya çıkması sınıf, cemaat, toplum gibi grupların ortaya çıkması ya da bu gruplara mensubiyet şartına bağlanamaz. Keza, bu gruplar insanlar arası iletişim ve etkileşim sonucunda ortaya çıkan insan dışı varlıklardır, dolayısıyla insan haklarının öznesi olamaz³¹.
4. Evrenseldir. İnsan hakları kişinin sırf insan olması sebebiyle sahip olduğu haklar olduğuna göre, evrensellik bu hakların en belirgin özelliğidir³². Yalnızca insan hakları kelimesi bile evrenselliği çağırır. İnsan olma şartını sağlayan her varlık bu haklara sahiptir. Belli bir dine, ırka, cinsiyete, yaşa, vatandaşlığa mensup olmak ya da belirli bir zamanda ya da mekanda bulunmak gibi ek şartlara bağlanamayacağı için, insan hakları istisnasız tüm insanların sahip olduğu haklardır. İnsan hakları, tüm insanların her yerde ve her zaman geçerli olan haklarını ifade eder³³. Bu hakların varlığı ve geçerliliği belirli bir mekanda ya da zamanda bulunma şartına bağlanamaz. Bunun gibi, belirli bir mekanda ya da zamanda bulunmak bu hakların ortadan kalkmasına sebep olmaz.

Ortodoks yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda insan hakları olarak adlandırılabilir hakların oldukça sınırlı kalacağını öngörmek zor değildir. Bu

²⁸ Şentürk, Recep (2017). *İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar*. İstanbul: İz, s.38; Tepe, 2018, s. 86; Henkin, Louis (1990). *The Age of Rights*. New York: Columbia University Press, s. 3; Donnelly, 2007, s. 282; Stamos, 2013, ss. 19-20.

²⁹ Henkin, 1990, s. 2.

³⁰ Howard, Rhoda E. (1990). Group versus Individual Identity in the African Debate on Human Rights. *İçinde: Abdullahi Ahmed An Na'im ve Francis M. Deng (Eds.) Human Rights in Africa: Cross-cultural Perspectives*, Wahington: The Brookings Institution, s. 16.

³¹ Henkin, 1990, s. 5.

³² Erdoğan, Mustafa (2019). *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*. Ankara: Hukuk, ss. 58-59.

³³ Henkin, Louis (1989). The Universality of the Concept of Human Rights. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 506(1), s. 11.

yaklaşımın yalnızca birinci kuşak hakları, yani kişisel ve siyasi hakları (hatta onların da yalnızca bir kısmını) insan hakları şemsiyesi altına aldığı ilk bakışta akla gelmektedir. Devletin varlığını varsayan haklar, örneğin seçme ve seçilme hakkı gibi siyasal katılma hakları insan hakkı olarak adlandırılmaz³⁴. Bu bağlamda ikinci kuşak haklar yani sosyal haklar da insan hakları olarak nitelendirilemeyecektir çünkü bu hakların varlığı çoğunlukla devlet tarafından gerçekleştirilmesine bağlıdır. Keza ortodoks tanım gereği, belirli bir hakka yalnızca bir grup insan sahipse bunlara insan hakları demek de mümkün olmayacaktır³⁵. Buna göre, kadın hakları, çocuk hakları, işçi ya da işveren hakları gibi kavramlar insan hakkı olarak değerlendirilemez. Yine “grup hakları”, “dayanışma hakları” ya da “3. kuşak haklar” olarak isimlendirilen ve çeşitli uluslararası sözleşmelerde düzenlenen çevre hakkı, kendi kaderini tayin (self-determinasyon) hakkı, gelişme hakkı gibi hakların insan hakları kapsamına alınması da mümkün görünmemektedir. Bu haklar bireylerin hakları değil, sosyal grubun haklarıdır³⁶. Bu hakların ortaya çıkması, belli bir grubun (ulus, cemiyyet, insanlık gibi) varlığına bağlanmıştır. Oysa ortodoks yaklaşıma göre insan hakları insan olmak dışında hiçbir şart gerektirmez³⁷.

Neticede ortodoks yaklaşım genel ve soyut nitelikte olan az sayıda insan hakkını kabul edecektir. Keza uluslararası insan hakları hukukunda (ÜİHH / *international legal human rights*) ortaya çıkan ve yaygın bir şekilde kabul edilen hakların pek çoğu bu yaklaşım benimsendiğinde insan hakkı olarak kabul edilmeyecektir.

2.1.2. Pratik Odaklı Yaklaşım: Uluslararası İnsan Hakları Hukuku

Aşağıda (Bkz.: 2.2.2) daha ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, II. Dünya Savaşından sonra insan hakları uluslararası hukuk alanına taşınmış; gerek BM çatısı altında, gerekse başka bölgesel uluslararası kuruluşların girişimiyle bir çok sözleşme imzalanmış ve koruma mekanizması oluşturulmuştur. Bu durumu göz önünde bulunduran bazı yazarlar ortodoks yaklaşımın uluslararası hukukta ortaya çıkan insan hakları pratiğini açıklamaktan uzak olduğunu belirterek bu yaklaşıma karşı

³⁴ Gözler, 2018, s. 88.

³⁵ Stamos, 2013, s. 17

³⁶ Tepe, 2018, s. 81

³⁷ Tepe, 2018, s. 84

çıkılmaktadırlar. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere, ortodoks yaklaşım insan hakları kavramını oldukça dar sınırlara hapsedmekte; kavramın felsefi yönü üzerine vurgu yaparak hukuki ve siyasal boyutlarını görmezden gelmektedir.

Örneğin Charles Beitz ortodoks yaklaşımı şöyle tarif etmekte ve eleştirmektedir:

Bazı filozoflar insan haklarını, sanki bu haklar ahlaki düzende uluslararası doktrin ve pratikteki somutlaşmadan bağımsız olarak kavranabilen bir varlığa sahipmiş gibi ele almışlardır - örneğin "doğal haklar" ya da bu kavramın seküler varisleri olarak; bütün insanlar tarafından "bu sıfatla" [insan olma sıfatıyla] ya da "yalnızca insan olmaktan dolayı" sahip olunan temel ahlaki haklar olarak..."³⁸

Yazara göre insan haklarını bu şekilde düşünmek hatalıdır çünkü bu yaklaşım insan haklarını, pratikten bağımsız bir şekilde tasavvur etmektedir. Pratikten bağımsız bir şekilde tasavvur edilen insan hakları kavramıyla pratiğin eleştirilmesi, örneğin kadın haklarının, sosyal hakların ya da siyasi katılım haklarının insan hakkı olarak nitelendirilemeyeceğinin söylenmesi doğru değildir. Bu bakımdan ortodoks yaklaşım insan haklarını, bu hakların pratikte oynadığı rolü hesaba katmadan anlamaya çalışmaktadır. Buna ek olarak, bu yaklaşım uluslararası insan haklarının tarihi gelişim süreci ile de örtüşmemektedir³⁹. Bu sebeple yazar, insan hakları kavramını insan hakları pratiğinden yola çıkarak anlamak gerektiğini ileri sürmektedir⁴⁰. Yazara göre insan haklarını, tek bir temel ahlaki kategori olarak görmek ya da tek bir temel değerden türeyen bir kavram olarak anlamak yerine; kendine özgü (*sui generis*) bir normatif pratik olarak değerlendirmek gerekir⁴¹.

Beitz ile benzer bir yaklaşımı savunan Allen Buchanan'ın ifade ettiği üzere, insan haklarının uluslararası düzende ve dünya siyasetinde edindiği önemli ve etkin rol sebebiyle; insan haklarına ilişkin meseleleri insan hakları pratiğini hesaba katmadan ele almak mümkün değildir⁴². İnsan hakları pratiğinin merkezinde UIHH (uluslararası insan hakları hukuku) yer almaktadır⁴³. Bu merkezi önemi sebebiyle,

³⁸ Beitz, Charles (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, s. 7. Köşeli parantez içindeki ekleme tarafımıza aittir.

³⁹ Beitz, 2009, s. 8

⁴⁰ Beitz, 2009, s. 10.

⁴¹ Beitz, 2009, s. 12.

⁴² Buchanan, Allen (2013). *The Heart of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, s. 1

⁴³ Buchanan, 2013, s. 3.

insan hakları pratiğini değerlendirmeye alan her türlü felsefi teori UIHH sistemini hesaba katmak zorundadır⁴⁴. Yazar, UIHH'nin olduğu gibi değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre:

UIHH ahlaki insan haklarının (*moral human rights*) bir alt kümesinin hukuken somutlaşmış hali değildir. UIHH'de yer alan haklar, neyse odur: hukuki haklar (*legal rights*) ve hukuki haklar kendilerine karşılık gelen ahlaki hakların somutlaşmış hali olmak zorunda değildir. Hukuki haklar, ahlaki haklara başvurmak suretiyle meşrulaştırılmak zorunda da değildir.⁴⁵

Bu bakımdan pratik odaklı yaklaşım, UIHH'nin ahlaki insan haklarını ya da "doğal haklar"ı yansıttığı -ya da yansıtmaması gerektiği- düşüncesini (*mirroring view*) reddetmekte⁴⁶; aksine insan haklarının ancak mevcut pratik dikkate alınmak suretiyle kavranabileceğini belirtmektedir. İnsan hakları teorisi soyut ya da ideal bir insan hakları anlayışından değil; insan haklarına ilişkin güncel hukuk pratiğinden yola çıkmalıdır⁴⁷. Bu yaklaşım Tekin Akıllıoğlu'nun "olan hukuk" yaklaşımı olarak tarif ettiği yaklaşıma benzemektedir. Akıllıoğlu'na göre insan hakları "doğal hukuk" ve "olan hukuk" yaklaşımları ile ele alınabilir. Doğal hukuk yaklaşımı, insan haklarını "sırf insan olmaktan kaynaklanan haklar" olarak tanımlar. Olan hukuk yaklaşımında ise hakların tanımı, sınırları ve uygulanmasında devletler belirleyici kabul edilir⁴⁸. Dolayısıyla pratik odaklı yaklaşım taraftarları açısından insan haklarının "UIHH'den kaynaklanan haklar" olarak görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Pratik odaklı yaklaşım insan haklarının evrenselliğine de aynı pratik odaklı eksenden yaklaşacaktır. Dolayısıyla pratik odaklı yaklaşımda evrensellik, ortodoks tanımda olduğu gibi, insan haklarının tanımından mantık gereği çıkarılan bir özellik değildir. Evrensel niteliği ancak insan hakları pratiğine bakılarak tespit edilebilir.

⁴⁴ Buchanan, 2013, s. 9.

⁴⁵ Buchanan, 2013, s. 11

⁴⁶ Luban, David (2015). Human Rights Pragmatism and Human Dignity. *İçinde: Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (eds.) Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, s. 263.

⁴⁷ Besson, S. (2016). Legal Human Rights Theory. *İçinde: K. Lippert-Rasmussen, K. Brownlee and D. Coady (ed.) A Companion to Applied Philosophy*. UK: Wiley Blackwell, s. 328.

⁴⁸ Akıllıoğlu, Tekin (2019). *İnsan Hakları: Kavram, Kaynaklar ve Koruma Sistemleri*. Ankara: Yetkin, ss. 16-17. Türkçe literatürde insan haklarının tanımına ilişkin ortodoks ve pratik odaklı yaklaşımları inceleyen yeni tarihli bir başka çalışma için bkz.: Çelik, Elif (2021). İnsan Hakları Teorisindeki Geleneksel, Politik ve Hukuki Ayırışmalar. *Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 11(2), ss. 961-996.

UİHH pratiği, günümüzde insan haklarına ilişkin hukuk kurallarının, ulusal, bölgesel ve küresel düzeylerde dünyanın her tarafında kabul edildiğini göstermektedir. Bu anlamıyla insan haklarının evrensel hale geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. O halde, insan hakları evrenseldir çünkü bu haklar pratikte evrenseldir. Başka bir ifadeyle insan haklarının evrensel olması, UİHH'nin pratikte evrensel olmasından kaynaklanmaktadır.

2.2. İnsan Hakları Bakımından Evrenselliğin İki Anlamı

İnsan haklarının evrensel olduğu iddiası, yukarıda ele aldığımız her iki yaklaşım tarafından da kabul edilmektedir. Öte yandan insan haklarına yüklenen anlam, evrenselliğe yüklenen anlamların birbirinden farklı olması sonucunu doğurmaktadır. Başka bir ifadeyle insan hakları tanımlarına uygun olarak evrenselliğe yönelik iki farklı anlam ya da bakış açısı ortaya çıkmaktadır.

Bunlardan biri ortodoks yaklaşımın sonucu olan ve evrenselliği insan haklarının tarih ötesi niteliği olarak gören anlayıştır. Bu anlayış evrensel kelimesinin sözlük anlamıyla da uyumaktadır. Evrensel (*universal*) kelimesinin "bir kural, yasa ya da prensip" bağlamında kullanılan anlamlarından biri "kapsamına giren bütün durumlar için doğru olan ya da doğru olduğu belirtilen; bütün durumlarda uygulanabilir" şeklindedir⁴⁹. İnsan haklarının "sırf insan olmaktan kaynaklanan haklar" olarak görülmesi, bu haklara tarih ötesi bir anlam kazandırmaktadır. İnsan hakları yalnızca insan olmaktan kaynaklandığına göre, her insan nerede ve ne zaman yaşarsa yaşasın bu hakların sahibidir⁵⁰. Başka bir ifadeyle, insanlar değişmez ve ebedi olan insan haklarına, zamana ve mekâna bağlı olmaksızın sahiptirler⁵¹.

Diğeri ise pratik odaklı yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan, evrenselliği insan hakları hukukunun tüm dünyada yayılması olarak gören anlayıştır. Bu, evrensel (*universal*) kelimesinin sözlükteki diğer tanımıyla örtüşmektedir: "... dünyanın

⁴⁹ Kelimenin bu anlamdan kullanımına ilişkin verilen örnek şudur: "Doğal yasalar evrensel, ebedi ve değişmezdir." Görüldüğü üzere örnekteki evrensel kelimesi, doğal yasaların her zaman ve her yerde doğru ve geçerli olduğunu ifade ederek evrenselliğin tarih ötesi anlamını vurgulamaktadır. Bkz.: universal. 6-a. OED Online. June 2022. Oxford University Press. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/214783?redirectedFrom=universal> (20.07.2022)

⁵⁰ Brems, 2001, s. 15

⁵¹ Kalabalık, Halil (2017). *İnsan Hakları Hukuku*. Ankara: Seçkin, s. 36; Erdoğan, 2019, s. 106; Güneş, Ahmet M. (2020). *İnsan Hakları Hukukuna Giriş*. Ankara: Adalet, s. 136.

tamamını içeren ya da tümüne yayılan, ... yaygın olarak meydana gelen veya var olan, herkese/her şeye yayılan"⁵². İnsan haklarını “ÜİHH’den kaynaklanan haklar” olarak görmek, evrenselliği “bütün devletlerin ÜİHH’yi kabul etmesi” olarak anlamayı beraberinde getirmektedir. Bu anlamıyla kullanıldığında “felsefi bir kavramsal kategori olarak ‘evrensel’den çok, tüm dünya ölçeğinde ‘genel kabul bulan’ ya da ‘benimsenen’, dolayısıyla da uygulanan ve uygulanması gereken ilkeler/normlar” ifade edilmektedir⁵³.

2.2.1. Tarih Ötesi Haklar

Ortodoks yaklaşımda “sırf insan olmaktan kaynaklanan haklar” olarak tanımlanan insan hakları kavramının ortaya çıkışı, doğal hukuk düşüncesinin uzun tarihi içerisinde geçirdiği evrim sonucunda olmuştur. Bu evrim sürecinde "doğal hukuk/yasa" anlamına gelen *ius naturale* ifadesinin anlamının zamanla değişmesi önemli bir yer tutmaktadır. "Doğal hukuk"u ifade eden *ius naturale* uzun yıllar boyunca insanların her yerde ve her zaman geçerli olan, evrensel ahlaki ödevlerini ifade etmiştir. Ancak bazı düşünürlerin etkisiyle bu ifade "doğal haklar" anlamında kullanılmaya başlanmış; kişinin ahlaki ödevlerini değil, yapma özgürlüğü, yetkisi ya da gücü olan şeyleri ifade etmeye başlamıştır⁵⁴. Evrensellik sabit kalmış, fakat *ius*

⁵² Bu tanım şu cümle ile örneklendirilmektedir: "Kent ve banliyölerde köpek tasması yasaları evrenselidir fakat bu yasalar içerikte büyük farklılıklar gösterir." Görüldüğü üzere, bu örnekte söz konusu yasaların evrensel olması, dünyadaki bütün kent ve banliyö bölgelerine yayıldığını ifade etmektedir. Bkz.: universal. 1-a. *OED Online*. June 2022. Oxford University Press. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/214783?redirectedFrom=universal> (20.07.2022)

⁵³ Gemalmaz, 2016, s. 687.

⁵⁴ Tierney, Brian (2004). The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence. *Northwestern Journal of International Human Rights*. 2(1), ss. 3-4. Bu anlam değişimindeki dönüm noktasının hangi zaman dilimine ya da filozofa tekabül ettiği konusunda çeşitli görüşler vardır. John Finnis, Aquinas’ın *ius-jus* kelimesini “adil olan” şeklinde; ondan 340 yıl sonra Francisco Suarez’in aynı kelimeyi “gerek kendi mülkiyeti üzerinde gerekse ona karşı yükümlü olunan şeyler bakımından her insanın sahip olduğu bir çeşit ahlaki güç/yetki” şeklinde tanımladığını belirterek “bu iki adam arasında dönüm noktasını geçtiğimizi” vurgulamaktadır [Finnis, 2011 ss. 206-207; Suarez’in hak anlayışı için ayrıca bkz.: Hazar, Zeynep (2016). *Francisco Suarez’de Yasa Devlet ve Sosyal Sözleşme*. Ankara: Astana, ss. 69 vd]. Michael Villey’in genel olarak kabul edilen görüşü, dönüm noktası olarak Ockham’lı William’ı göstermektedir [Tierney, Brian (1997). *The Idea of Natural Rights*. Michigan: Emory University, s. 14]. Villey William’ın o zamana kadar objektif doğal hak anlamında kullanılan *ius naturale* kelimesine yepyeni bir anlam kazandırdığını ileri sürmekte ve objektif doğal hukuktan subjektif bireysel haklara geçişi işaretleyen, hukuk felsefesi tarihindeki bu önemli noktayı "Kopernik ânı/momenti (*Copernican moment*)" olarak nitelemektedir [Tierney, 1997, s. 14 (Michael Villey (1975) *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris, s. 261'den naklen)]. Villey’e göre bu

naturale ifadesindeki anlam değişimiyle evrensel olanın içeriği değişmiştir. Başka bir ifadeyle, evrensel olan şey ahlaki ödevlerden ziyade haklar olarak ifade edilmeye başlamış; vurgu, doğal ödevlerden doğal haklara kaymıştır⁵⁵.

Ius naturale'nin bu iki farklı anlamı objektif doğal hak (doğal hukuk) ve subjektif doğal hak (doğal haklar) kavramlarıyla da ifade edilmekte; objektif doğal hak kavramı "klasik doğal hukuk", subjektif doğal hak kavramı ise "modern doğal hukuk" ifadeleriyle eşleştirilmektedir⁵⁶. İnsan hakları fikrinin ortaya çıkabilmesi ancak subjektif doğal hak anlayışı ile mümkün olmuştur⁵⁷. Bireylerin ödevleri yerine özgürlüklerine odaklanan ve kendi hayatları üzerinde neredeyse mutlak bir egemenlik tanıyan subjektif doğal hak anlayışı "modern insan hakları anlayışının asıl kaynağı"dır⁵⁸. Bu bakımdan evrensel insan hakları fikri ilk olarak, objektif anlayıştan subjektif anlayışa doğru evrimleşen doğal hukuk ekolü içinde kendine bir zemin bulmuş, bu bağlamda önce doğal hukukçu düşünürlerce savunulmuştur⁵⁹. Evrensellik

anlam farklılaşmasını mümkün kılan, William'ın nominalist felsefesi olmuştur. Nominalizmin soyut kavramları reddederek sadece tikellleri (*particular*) kabul etmesi William'ı bireyci bir siyaset teorisine yöneltmiştir (Tierney, 2004, s. 4). Bu bakımdan William hukuk, adalet, şehir, insanlık gibi soyut kavramların varlığını reddetmiştir. William'a göre insan, evrensel olanın (insanlık) somut tezahürü değildir; yaratanın yüce ifadesi bireyselliktir. Var olan, şehir ya da insanlık gibi soyut kavramlar değil bireydir; şehir bireylerin toplamından başka bir şey değildir [Douzinas, Costas (2015 [2000]). *İnsan Haklarının Sonu*. İstanbul: Dipnot, s. 77]. Aynı şekilde, hukuk ve adalet gibi soyut kavramların gerçek bir varlığı yoktur [Douzinas, Costas (2007). *Human Rights and Empire: the Political Philosophy of Cosmopolitanism*. UK: Routledge, s. 18]. William *ius* kelimesini kişinin sahip olduğu yetki olarak tanımlamıştır (Tierney, 2004, s. 4). Yani William hak (*ius*, *right*) ile yetkiyi (*potestas*, *power*) birleştirerek düşünce tarihinde radikal bir değişimi gerçekleştirmiştir (Tierney, 1997, s. 28; Tierney, 2004, s. 4). William'a göre bireylerin kendi bedeni ve hayatı üzerindeki kontrolü, *dominium* (hakimiyet) ya da mülkiyetin bir türüdür ve bu doğal mülkiyet Tanrı'nın insana bir lütfü; insan yaşamının temel bir gerçeğidir (Douzinas, 2007, ss. 17-18; Douzinas, 2015, ss. 77-78). Ortaçağ skolastik teologları tarafından hazırlanan, doğal ödevlerden doğal haklara evrilen bu anlayış, ürünlerini 17 ve 18. yüzyıldaki liberal siyaset filozoflarında vermiştir (Douzinas, 2007, s. 18). Doğal hukuktan insan haklarına giden evrim sürecini ayrıntılı şekilde ele alan çalışmalar için bkz.: Douzinas, 2007, ss. 15-26; Douzinas, 2015, ss. 37-103; Tierney, Brian (2014). *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100–1800*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

⁵⁵ Strauss, Leo (2011 [1953]). *Doğal Hak ve Tarih* (çev.: Murat Erşen, Petek Onur). İstanbul: Say, s. 213.

⁵⁶ Uslu, 2011, s. 28. Hak (*right*) kelimesinin de objektif ve sübjektif anlamları vardır. Bu kelime "adil olan, doğru" anlamının yanında, kişinin sahip olduğu ve başkalarına karşı ileri sürebileceği yetki ve talepleri de ifade etmektedir (Uslu, 2011, s. 36). Stamos'un vurguladığı üzere, "bir hak (*a right*)" ifadesi "yapılacak doğru şey (*the right thing to do*)" ya da "doğru davranmak (*acting right*)" ifadelerinden farklıdır (Stamos, 2013, s. 23).

⁵⁷ Uslu, 2011, s. 329.

⁵⁸ Uslu, 2011, s. 31.

⁵⁹ Uslu, 2011, s. 27.

ilkesi insan hakları düşüncesine doğal hukuk ekolü sayesinde girmiştir⁶⁰. Bu, insan haklarının evrenselliğinin doğal hukuktaki evrensellik anlayışını yansıttığı anlamına gelmektedir.

Doğal hukuk anlayışında kişilerin düşünce ve duygularından bağımsız ahlaki ilke ve normlar olduğu iddiası vardır. Doğal hukukçulara göre evrensel olan bu ilke veya normlar akıl yoluyla keşfedilebilir⁶¹. Doğal hukuk anlayışına göre, tüm insanlar öz/değişmeyen (*essential*) bir doğaya sahiptir; bu doğa insanlara bazı şeylerin her zaman ve her yerde iyi ve arzu edilir olduğunu dikte eder. Bu sebeple bütün insani ilişkileri yöneten ortak ahlaki standartlar vardır ve bu ortak standartlar aklın insan ilişkilerine uygulanmasıyla fark edilebilir⁶². Doğal hukukun bu özellikleri, değişmez ve ebedi ahlaki değerlerin kişilerin düşüncelerine bağlı olmadan var olduğu noktasında ahlaki realizm ve objektivizmle birleşir. Bu bakımdan doğal hukuk ekolü ahlaki realizmin içinde düşünülebilir⁶³.

Ahlaki realizm, ahlaki değerlerin bizim düşüncemizin dışında “gerçek” bir varlığa sahip olduğunu ileri süren felsefi yaklaşımlara verilen addır. Ahlaki realistler, öznenen bağımsız bir takım ahlaki değer ve özelliklerin mevcut olduğunu ileri sürerler⁶⁴. Onlara göre iyilik, kötülük, doğruluk ve yanlışlık gibi ahlaki olgular, bu

⁶⁰ Çağırın, Mehmet Emin (2011). *Uluslararası Alanda İnsan Hakları*. Ankara: Gazi Kitabevi, s. 39.

⁶¹ Uslu, 2011, s. 43.

⁶² Brown, Chris (2013). Human Rights and Human Nature. *İçinde: Cindy Holder ve David Reidy (eds.) Human Rights: Hard Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 26; Uslu, 2011, s. 38.

⁶³ Sayre-McCords, Geoffrey (1988). Introduction: The Many Moral Realisms. *İçinde: Geoffrey Sayre-McCords (ed.) Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press, s. 16. İnsan hakları ve ahlaki realizm ilişkisi hakkında bkz.: Tasioulas, John (2007). The Moral Reality of Human Rights. *İçinde: Thomas Pogge (ed.) Freedom From Poverty As A Human Right: Who Owes What To The Very Poor?* Oxford: Oxford University Press, ss. 75-101.

⁶⁴ Cevizci, Ahmet (2018). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say, s. 186. Ahlaki realizm ahlaki olguların varlığının niteliği konusunda ikiye ayrılır: Doğalcılar ve gayri-doğalcılar. Doğalcılar ahlaki olguların doğal olgulara indirgenebileceğini, ahlaki olguların doğal olgularla özdeş olduğunu kabul ederler. Onlara göre dünyada olgusal alandan ayrı bir manevi ya da metafiziksel alan bulunmaz. Yani, ahlaki özelliklerin fiziki özelliklerle özdeşleştirilmesi gerekir. Bu sebeple doğalcılar “doğalcılık yanılgısı” yani olandan olması gerekeni çıkarmaya çalışmak eleştirisiyle karşı karşıya kalırlar. Doğalcılar, olgudan değere geçilip geçilemeyeceği problemini, olgular alanından ayrı bir “değerler alanı”nın var olmadığını ileri sürerek çözmeye çalışmışlardır. Gayri-doğalcılar ise ahlaki olgu ve özelliklerin kendilerine özgü bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürer ve ahlaki olgularla doğal olguların ayrılması gerektiğini kabul ederler (Cevizci, 2018, ss. 187-88). Platon ve Aristoteles bu bakımdan birbirine karşıt iki ekolün örnekleri olarak görülebilir. Platon, evrensel ahlak kurallarının uzay ve zamanın dışında farklı bir varlık alanında, idealar dünyasında değişmeyen özler olarak yer aldığını ileri sürer. Adil, bilge, cesur, ölçülü gibi ahlaki terimler önce idealarda sonra insanda temellenen, zihinden

yargıları ortaya koyan bireylerden bağımsızdır, onlar tarafından düşünülmezden önce de vardır⁶⁵. Benzer şekilde, ahlaki objektivizm (*moral objectivism*) olarak adlandırılan düşünce, ahlaki geçerliliğin inşa edilen değil, rasyonel yolla keşfedilen verili bir standarda dayalı olduğunu ileri sürer. Davranışlarımızı yönlendirmesi gereken objektif ve evrensel olarak geçerli kurallara aklın ulaşabileceğini iddia eden düşünürler objektivist olarak adlandırılır⁶⁶. Ahlaki yargı bakış açısına göre değişmez: Rasyonel davranan herkes belirli bir konuda kültürel, kişisel, ekonomik özellikleri ne olursa olsun aynı yargıyı dile getirecektir. Dolayısıyla ahlaki realist ve objektivist bir perspektiften insan hakları, bireyler ya da sosyal-kültürel süreçler tarafından inşa edilmeyen, bireylerin düşüncelerinden bağımsız olarak kendiliğinden var olan, bireylerin düşüncelerine ya da sosyal-kültürel süreçlere göre değişmeyen, her türlü bakış açısından doğru olan, bu sebeple akıl yoluyla keşfedilebilen ve tüm insanlar

bağımsız ve gerçek özelliklere gönderme yapar. Bu yüzden Platon'a göre ahlak yargıları nesnel bir doğruluk değerine sahiptir [Cevizci, 2018, s. 150; Platon'un ahlaki realizmi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Rist, John M. (2012). *Plato's Moral Realism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press]. Dolayısıyla Platon ahlaki realizmin gayri-doğalcı ekolünün bir mensubudur. Aristoteles ise doğalcı olarak nitelendirilebilecek bir filozoftur. Aristoteles her nesnenin doğasında bir amacı olduğunu kabul eder. Bir çekicinin amacı doğası gereği vurmak, bıçağınki kesmek olduğu gibi; yaşayan varlıklar da doğalarıyla belirlenen amaçlara sahiptir. İşçi arıların bal toplaması gerekir; bal toplama işini iyi yapan arılar "iyi" arılardır. Bunun gibi, insanların da doğaları tarafından dikte edilen bir amaçları vardır. Bu amaca uygun davranan insanlar iyi insanlardır [Lutz, Matthew ve James, Lenman (2021). Moral Naturalism. *İçinde: Edward N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/> (19.02.2021)]. İnsanı diğer canlılardan ayıran yönü akıl sahibi olmasıdır. İnsanın beslenme, büyüme, üreme, istek, arzu, hareket gibi özellikleri bitkiler ve hayvanlarla ortaktır. O halde insanın amacı akla uygun bir şekilde yaşamaktır (Cevizci, 2018, s. 170). Elbette ki, Aristoteles'in doğalcılığı özcü ve teleolojik (amaçsal) bir doğalcılıktır ve eylemlerin ahlaki değerinin bilimsel olarak tespit edilebileceğini iddia eden günümüzdeki doğalcı anlayışla tam olarak örtüşmez (Lutz ve James, 2021). Ancak bu farklılıklarına rağmen, Aristoteles genel olarak doğalcı bir filozof olarak nitelendirilebilir [Heinaman, Robert (1995). Introduction. *İçinde: Aristotle and Moral Realism*. Boulder: Westview Press, s. 2. Aristoteles'in ahlaki realizm ile ilgisi hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Flynn, James J. (1995). *Aristotle's Relationship to Moral Realism and Natural Law*. Doktora Tezi. New York: Department of Philosophy at Fordham University].

⁶⁵ Cevizci, 2018, s. 185. Örneğin G. E. Moore, başta "iyi" kavramı olmak üzere ahlaki değerlerin öznenen bağımsız olarak var olduğunu ileri sürer. Moore'a göre ahlak yargıları kişinin duygularını ortaya koymaz, nesnel olguları, öznenen bağımsız durumları ifade eder (Cevizci, 2018, s. 197).

⁶⁶ Corradetti, Claudio (2009). *Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralistic Universalism*. Netherlands: Springer, s. 47.

için geçerli etik değerler olarak görülür. Nitekim David Duquette, ortodoks insan hakları kavramının ahlaki objektivizm üzerine inşa edildiğini ifade etmektedir⁶⁷.

Jack Donnelly insan haklarının evrenselliğinin bu anlamına ontolojik evrensellik adını vermektedir⁶⁸. Ontolojik evrensellik yaklaşımı, insan haklarını gerçekliğin doğal dokusunun (*natural fabric of reality*) bir parçası olarak kabul eder⁶⁹. John Tasioulas ise bu evrensellik anlayışını tarih ötesi evrensellik (*trans-historical universality*) olarak adlandırmaktadır. Tarih ötesi evrensellik, insan hakları listesi hangi hakları içerirse içersin, bunların Taş Devri'ndeki "mağara adamı"na da 21. yüzyıldaki çağdaş toplumlarının sakinlerine de aynı şekilde isnat edilebilir olduğunu ifade eder⁷⁰. Bu durumda devletin bulunmadığı, toplumsal örgütlenmenin en iptidai formlarından bahsettiğimiz "doğa durumu"nda dahi insan hakları tüm insanlara atfedilebilir "doğal haklar" olarak anlaşılır⁷¹.

Doğal haklar insan hakları kavramının öncüsü olarak gösterilen⁷² *Levellers* hareketi⁷³ mensuplarının başvurduğu önemli bir kavram olmuştur. Bu hareketin en

⁶⁷ Duquette, David (2005). Univesalism and Relativism in Human Rights. *İçinde: David A. Reidy & Mortimer N. S. Sellers (eds.) Universal Human Rights: Moral Order in a Divided World*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, s. 66.

⁶⁸ Donnelly, 2007, s. 293

⁶⁹ Donnelly, 2013, s. 99. Donnelly evrenselliğin bu anlamını tespit etmekle birlikte bu anlamda evrenselliği benimsememektedir.

⁷⁰ Tasioulas, 2012, ss. 31-32.

⁷¹ Tasioulas, 2012, s. 32.

⁷² Bazı yazarlar *Levellers* metinlerini insan hakları kavramının öncüsü olarak nitelemektedir [Örneğin bkz.: Roshwald, Mordecai (1959) The Concept of Human Rights. *Philosophy and Phenomenological Research*, 19 (3), s. 372; Hunt, Lynn (2015). Revolutionary Rights. *İçinde: Pamela Slotte, Miia Halme-Tuomisaari (eds.) Revisiting the Origins of Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 108]. Keza Stamos *Levellers* hareketinin önde gelen bir ismi olan Richard Overton'dan insan hakları terimini ilk kullanan kişi olarak bahsetmektedir (Stamos, 2013, s. 155). Glen Stassen daha da ileri giderek Overton'un insan hakları kavramını "geliştiren kişi" olduğunu ileri sürmektedir [Stassen, Glen Harold (1992). *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace*. Kentucky: John Knox Press, s. 141]. Gerçekten de Avamlardan Özgür Halka Çağrı (*An Appeal from Commons to The Free People*) isimli risalesinde Overton, "doğal insan hakları" (*natural human rights*) ifadesini kullanmıştır [Overton, Richard (1974 [1647]). *An Appeal from the Commons to the Free People*. *İçinde: A.S.P. Woodhouse (ed.) Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*. London: J.M. Dent & Sons, s. 333]. Yine Overton, "Tiranlara Bir Ok" (*An Arrow Against All Tyrants*) adlı eserinde, "insanlığın" doğal hakları (*"the natural and national rights, freedoms and properties of mankind"*) ifadesini kullanmıştır (Overton, 1998 [1646], s. 54). Dolayısıyla Overton bazı hakların yalnızca İngiltere vatandaşlarına değil tüm insanlara (*mankind*) ait olduğunu teyit ederek evrensel haklar düşüncesini dile getirmiştir (Stassen, 1992, 148). Keza en önemli *Levellers* metinlerinden biri olan "Halkın Anlaşması"nda (*An Agreement of the People*), "genel hak ve özgürlüklere (*common rights and freedoms*) dayalı sağlam ve kalıcı bir barışa" vurgu yapılmış, siyasi gücün İngiltere halkının eşit bir şekilde seçilmiş temsilcilerine

meşhur mensuplarından biri olan Richard Overton, kişinin kendisi üzerindeki sahipliğini vurgulamış; buradan doğal haklara, mülkiyet hakkına ve her bireyin doğuştan eşit ve özgür olmasına yönelmiştir:

Doğada her bir bireye doğuştan bireysel mülkiyet verilmiştir. Bu mülkiyet hiç kimse tarafından ihlal edilemez ve gasp edilemez. Herkes, kendisi olduğu için, kendisi üzerinde mülkiyete sahiptir; aksi halde kendisi olamaz. İkinci bir kişi; doğanın gerçek prensiplerini, insanla insan arasındaki adaleti ve eşitlik kuralını açık bir şekilde ihlal ve tahkir etmeden, hak sahibini bu mülkiyetten mahrum bırakmaya cüret edemez. Bu olmadan "benim" ve "senin" olmaz. Benim hak ve özgürlüklerim üzerinde hiç kimsenin bir gücü yoktur. Ben yalnızca bir birey olabilirim, kendimden ve öz sahipliğimden yararlanabilirim ve yalnızca kendime çeki düzen verebilirim. Bunun dışında haddimi aşarsam, başka birinin hakkını tecavüz ve gasp etmiş olurum –ki buna hiç hakkım yoktur. Doğası gereği tüm insanlar öz-sahipliklerini, özgürlük ve bağımsızlıklarını dilemek üzere eşit ve aynı şekilde doğmuşlardır. Biz dünyaya Tanrı tarafından ve doğanın eliyle, her birimiz doğuştan ve doğal özgürlük ve öz-sahiplikle –ki bunların yok edilemeyeceği hepimizin kalbinde

ait olduğu ifade edilmiştir [Anonim (1998 [1647]). *An Agreement of People... . İçinde: Sharp, Andrew (ed.) The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 94]. Söz konusu metinde temsilcilerin yalnızca temsil edilenlere boyun eğebileceği ve temsil edilenlerin (halkın) saklı tuttuğu hususların, yani doğuştan gelen hakların (*native rights*) çiğnenemeyeceği belirtilmişti. Bu haklar; din özgürlüğü, zorla silahlı altına alınmama, ifade özgürlüğü, kanun önünde eşitlik, güvenlik ve esenlik hakkı olarak ifade edilmiştir (Anonim, 1998 [1647], ss. 94-95). Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda *Levellers* hareketi mensuplarının doğuştan gelen ve hiçbir siyasi güç tarafından çiğnenemeyecek, devlete karşı ileri sürülebilecek haklardan bahsederek insan hakları kavramının temel unsurlarını ortaya koyduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla *Levellers* hareketi ve özellikle Overton'un insan hakları düşüncesi açısından öncü rollerini kabul etmek makul görünmektedir.

⁷³ İngiliz iç savaşı (1642-1651) sırasında, "kralların kutsal hakkı" (*divine right of kings*) düşüncesinin sıkı bir savunucusu olan Kral I. Charles'a karşı savaşan Parlamento Ordusu (*New Model Army*) mensuplarının çoğunluğunu oluşturduğu *Levellers* hareketi; insanların tanrı önünde eşitliği, din özgürlüğü ve fakirlerin de oy verdiği demokratik bir yönetimi savunuyordu (Stamos, 2013, ss. 152-54). "Düzleyiciler" manasına gelen *Levellers* ismi, sonradan topluluğun karşıtları haline gelen Oliver Cromwell ve yandaşları tarafından, topluluğu tahkir amacıyla yakıştırılmıştır. Bu yakıştırma ile *Levellers*'in özel mülkiyeti ortadan kaldırmaya çalıştığı ima ediliyordu. Ancak *Levellers* özel mülkiyeti kaldırmaya çalışmıyordu, aksine özel mülkiyet onların siyasi düşüncesi açısından önemli bir yer tutmaktaydı. Ancak eşitlik vurgusu ve oy hakkının hiç mülkü olmayan en fakir kesime dahi verilmesini savunmaları, *Levellers* hareketinin Cromwell ve yandaşları (özellikle Cromwell'in üvey oğlu Henry Ireton öne çıkmaktadır) tarafından bu isimle etiketlenmelerine yetmiştir. [Bkz: Sharp, Andrew (2004) Introduction. *İçinde: Andrew Sharp (ed.) The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. xv-xvi, xxi-xxii]. Türkçe literatürde *Levellers* hareketiyle ilgili yakın tarihli (tespit edebildiğimiz kadarıyla tek) bir çalışma için bkz.: Demir, Barış Meriç (2020). "Tüm İnsanlar Özgürdür", Yoksullar Hariç: İngiliz Leveller Hareketinin Özgürlük, Doğal Hak ve Siyasal Temsil Kavrayışları Üzerine. *İnsan Hakları Yıllığı*, 20, ss. 123-140.]

yazılıdır– getirildiğimiz için, her birimiz eşit ve aynı şekilde bu doğuştan kazanılan hak ve ayrıcalıktan yararlanarak yaşayacağız.⁷⁴

İnsan hakları tarihçisi Lynn Hunt'ın ifade ettiği üzere, Overton'un bu düşünceleri John Locke'un eserlerinde açıkça yankılanmaktadır⁷⁵. Locke, "Hükümet Üzerine İki İnceleme" adlı eserinin, "Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme" adlı ikinci bölümünde, insanı bütün rastlantısal özelliklerinden soyutladığı doğa durumunda hayal eder. Doğa durumundaki tüm insanlar eşit ve özgürdür⁷⁶. Fakat bu özgürlük bir kargaşa ve anarşi durumu değildir. İnsanlar akıl yoluyla başka insanların yaşamlarına, sağlıklarına, özgürlüklerine ve mülkiyetlerine zarar vermemeleri gerektiğini bilir⁷⁷. Dolayısıyla Locke doğal hakları akıl yoluyla keşfedilebilen doğa yasasından çıkarmıştır⁷⁸. İnsanların doğa durumunda sahip olduğu yaşam, sağlık (vücut bütünlüğü), özgürlük ve mülkiyet hakları devlet durumuna geçildikten sonra da varlığını korur. Görüldüğü üzere Locke doğal hakların objektif olarak her zaman ve her yerde geçerli olan haklar olduğunu, bu

⁷⁴ Oveton, Richard (1998 [1646]). An Arrow Against All Tyrants. İçinde: Sharp, Andrew, ed. *The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 55.

⁷⁵ Hunt, 2015, s. 108. Hunt'ın da vurguladığı gibi, Locke'un *Levellers* hareketinden önemli ölçüde etkilendiğini vurgulamak gerekir. Nitekim Locke'un fikirleri ile *Levellers* arasındaki düşünce benzerlikleri dikkat çekmektedir. Stamos, daha da ileri giderek, Locke ve *Levellers* arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu iddia etmektedir. (Stamos, 2013, s. 158). Stamos'un da aktardığı üzere, Locke ve *Levellers* arasındaki bağlantıyı araştıran en önemli kitaplardan biri Richard Ashcraft'ın "*Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*" adlı kitabıdır. Bu kitapta Locke'un doktor olarak hizmet verdiği Lord Shaftesbury'nin *Levellers* hareketini yeniden canlandırmaya çalıştığı ve bu durumun Locke'u *Levellers*'a çok yaklaştırdığı iddia edilmektedir. Hatta kitap, Shaftesbury'nin Kral James'e yönelik hazırladığı suikast girişiminin öğrenilmesini takiben John Locke'un –Hükümet Üzerine İki İnceleme'nin ilk taslaklarını da yanına alarak- Hollanda'ya kaçtığını anlatarak başlamaktadır. Bu durum, John Locke'un Shaftesbury ve onun *Levellers* hareketinden devraldığı devrimci politikalarıyla ne kadar yakından ilgili olduğunu göstermektedir [Ashcraft, Richard (1986). *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, ss. 3 vd.]. Gerek düşüncelerdeki benzerlikler gerekse Stamos ve Ashcraft'ın değindiği tarihi gerçeklikler, Locke'un *Levellers*'tan etkilenmediğini söylemeyi oldukça zorlaştırmaktadır.

⁷⁶ Locke'a göre doğa durumunda her insan "Tabi Kılma ve Tabi Olma ilişkisi olmaksızın, diğerine eşit" ve "kendi Kişiliği ve Sahiplenmeleri üzerinde tasarrufta bulunma konusunda dizginlenemez bir özgürlüğe sahip"tir [Locke, John (2016). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Ankara: Eksi Kitaplar, ss. 14-15, §§ 4-6].

⁷⁷ "Ancak bu bir Özgürlük Durumu olmasına rağmen, bir başı bozukluk durumu değildir (...) Doğa Durumunun, bu durumu yöneten, herkesi bağlayıcı bir doğa yasası vardır: Bu Yasanın ta kendisi olan Akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm İnsanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı hiç kimsenin diğerinin Yaşamına, Sağlığına, Özgürlüğüne ya da Sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini öğretir." Locke, 2016, s. 15, § 6.

⁷⁸ Değirmencioğlu Yıldız, Burcu (2016). John Locke'ta Doğa Durumu ve Direnme Hakkı. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 20(3), s. 382.

hakların akıl yoluyla keşfedilebileceğini savunmaktadır. Bu düşünce doğal hukuk anlayışından gelmektedir. Doğal hukuk anlayışında da her zaman ve her yerde geçerli temel ilke veya normlar olduğu iddiası vardır. Dolayısıyla doğal hukuk anlayışıyla bağlantılı, insanın varlığına bağlı doğal haklar anlayışı da ne zaman ve nerede olursa olsun bu haklara saygı gösterilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Thomas Paine de "İnsan Hakları" (*Rights of Man*) başlıklı eserinde açıkça, "insan hakları bütün insan nesillerinin haklarıdır; hiçbir nesil bunu kendi tekeline alamaz" demektedir⁷⁹. Paine, insan hakları niçin "insanın ilk yaratılış zamanına kadar götürülmesin?" diye sormaktadır. Ona göre insan haklarını ilk yaratılış zamanlarına götüremiyorsak, bunun tek sebebi "türedi hükümetlerin araya kendilerini sokarak küstahçasına insanı insanlıktan çıkarmaya uğraşmaları olmuştur." Yani ünlü düşünüre göre insan hakları insanın kişiliğine o kadar bağlıdır ki, tarihin çeşitli dönemlerinde insan haklarının ihlal edilmesi insanı insanlıktan çıkarmakla eş değerdir. Paine'in şu ifadeleri tarih ötesi evrensellik anlayışını çok net bir biçimde ortaya koymaktadır:

Eşit insan haklarının nurlu ve tanrısal ilkesi (zira bu ilkenin başlangıcı, kökeni insanı Yaradandan geliyor) yalnız [sadece] yaşayan fertlere değil, bilakis birbirini kovalayan insan nesillerine aittir. Her nesil kendinden önce gelmiş nesillerle eşit haklara sahiptir; bu, her ferdin kendi çağdaşları ile eşit haklara malik olarak doğduğu hakkındaki aynı kuralın gerektirdiği bir şeydir.⁸⁰

İnsan haklarının her yerde ve her zaman geçerli olması gereken tarih ötesi haklar olarak anlaşılması, insan haklarını insanın fail/özne (*agent*)⁸¹ olmasına dayandıran yakın dönem yazarlarda da görülmektedir. Örneğin Alan Gewirth "haklar kavramının tarihsel evrenselliği, doğrudan insan eyleminin evrenselliğinden

⁷⁹ Paine, Thomas (2017 [1791]). *İnsan Hakları*. (Çev. Mehmet Osman Dostel), İstanbul: İletişim, s. 235.

⁸⁰ Paine, 2017 [1791], s. 72. Köşeli parantez içindeki ifade tarafımızdan eklenmiştir.

⁸¹ Faillik (*agency*) eylemde bulunma kapasitesini ifade etmektedir [agency. *OED Online*. June 2022. Oxford University Press. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/3851?redirectedFrom=agency> (21.07.2022)]. Birden fazla seçenekten birini tercih edebilme ve tercih edilen seçeneğe yönelik eylemde bulunma kapasitesi, felsefede faillik ile ifade edilmektedir [Hornsby, J. (2005). Agent. *İçinde: The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.utk.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780199264797.001.0001/acref-9780199264797-e-46> (21.07.2022)].

çıkılmaktadır" demektedir⁸². Gewirth, insanın nerede ve ne zaman olursa olsun eylemde bulunan bir varlık olmasından yola çıktığı için, insan hakları da her yerde ve her zaman geçerli olan haklar haline gelmektedir. Çünkü Gewirth'e göre insan, eylemde bulunmak için insan haklarına ihtiyaç duymaktadır⁸³. Ancak Gewirth'in sözünü ettiği insan hakları, onun genel/üretken (*generic*) haklar dediği ve oldukça soyut bir biçimde ifade edilmiş olan özgürlük ve refahıdır (*well-being*). Bu haklar insan eyleminin amaçsal özelliğinden doğar. İnsanlar iyi olarak gördükleri amaçlar için eylemde bulunur ve her insan iyi olarak gördüğü amacı gerçekleştirebilmek için minimum özgürlük ve refah seviyesine sahip olmak zorundadır. Aksi halde insanın eylemde bulunması mümkün olmaz. Gewirth'e göre insan hakları, kişilerin yöneldiği bu amaçlar değil, amaçlara yönelik eylemde bulunmanın usuli koşulları olan özgürlük ve refahıdır. Örneğin bir insan yolda yürümek için, bu eylemi gerçekleştirmekten menedilmemeli (özgürlük) ve bu eylemi gerçekleştirebilmek için gerekli enerjiyi kendisine sağlayacak minimum besin ve sağlık koşullarına (refah) sahip olmalıdır. Bu bakımdan, insan hakkı olarak telakki edilen şey yolda yürümek değil, bu eylemin gerekli koşulları olan özgürlük ve refahıdır.

Eylemde bulunan her kişi (fail -*agent*) yöneldiği amaçların iyi olduğunu düşündüğü için, bu amaçları gerçekleştirmenin usuli koşulu, yani araçları olan özgürlük ve refahın da iyi olduğunu düşünmek zorundadır⁸⁴. Dolayısıyla her fail kendisiyle çelişmemek için insan haklarına sahip olduğunu kabul etmek zorundadır⁸⁵. Gewirth buradan hakların evrenselliğine yönelmektedir. Yazarın üretken/genel tutarlılık ilkesi (*principle of generic consistency*) dediği ilke gereği, bir insan eylemde bulunmak için insan haklarına ihtiyacı olduğunu iddia ediyorsa, eylemde bulunma kapasitesi bulunan her varlığın bu haklara ihtiyacı olduğunu mantıken kabul etmek zorundadır⁸⁶. Dolayısıyla her insan, mantık gereği, kendisinin ve başkalarının insan haklarına sahip olduğunu iddia etmek zorundadır.

Görüldüğü üzere Gewirth, insan haklarını mantığa dayandırmakta, böylece bu haklara tarih ötesi bir evrensellik kazandırmaktadır. Gewirth'in yaklaşımından çıkan

⁸² Gewirth, Alan (1984). Rights and Virtues. *Analyse & Kritik*. 6, s. 35.

⁸³ Gewirth, Alan (1982). *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: University of Chicago Press, s. 7; Gewirth, 1996, s. 16.

⁸⁴ Gewirth, 1982, s. 4; Gewirth, 1996, s. 17.

⁸⁵ Gewirth, 1982, s. 5; Gewirth, 1996, s. 17.

⁸⁶ Gewirth, 1996, s. 18; Gewirth, 1982, s. 9.

sonuç, her insanın, nerede ve ne zaman yaşarsa yaşasın, insan haklarına sahip olduğunu kabul etmek zorunda olmasıdır. Ancak yazar, tüm insanların bu kavramın bilincinde olduğunu iddia etmemektedir. Burada daha ziyade, rasyonel davrandığı müddetçe; herkesin, eylemin ya da failliğin mantıki sonuçlarıyla bağlı olduğu ifade edilmektedir. Bu sonuçların reddedilmesi, rasyonel açıdan kusurlu ve mantığa aykırı olacaktır. Toplumsal kurumların adalete aykırı sonuçlar doğuran eylemleri, insan eyleminin mantıki sonuçlarının reddedilmesinden ibarettir⁸⁷. Başka bir ifadeyle, Gewirth burada insan haklarının, tarihin her döneminde empirik olarak tespit edilebilecek bir kavram olduğunu iddia etmemektedir. İnsan hakları, eylemin ve failliğin mantıki sonuçlarıdır ve bu sonuçların gereklerinin ihlal edilmesi, her zaman ve her yerde yanlış ve adaletsizdir.

İnsan haklarını failliğe dayandırarak tarih ötesi evrenselliği savunan diğer bir yazar da James Griffin'dir. Griffin'e göre insan hakları, insanın ahlaki fail (*normative agent*) olabilmesi için ihtiyaç duyduğu haklardır⁸⁸. Griffin "ahlaki fail" kavramı ile, insanın yaşamaya değer bir hayata (*worthwhile life*) ilişkin kendi anlayışını seçme ve sürdürme kapasitesini kastetmektedir⁸⁹. Ancak "yaşamaya değer hayat", planlı hayat ya da Sokrates'in vurguladığı sorgulanmış hayat değildir. Griffin'e göre iyiyi belirleme kapasitesine sahip herkes yaşamaya değer hayat anlayışına sahiptir⁹⁰. Dolayısıyla yazar, ahlaki faillik kavramı ile iyiyi kötüden ayırma yetisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Griffin'e göre, ahlaki fail olmak için, öncelikle, kişi kendi hayat yolunu kendi belirlemeli, başka bir kimse ya da başka bir şey tarafından kontrol edilmemelidir. Griffin buna otonomi (*autonomy*) demektedir. İkinci olarak, kişinin yaptığı seçim gerçek olmalı; kişi en azından minimum eğitim ve bilgiye sahip olmalıdır. Ayrıca, kişi yaptığı seçime uygun şekilde yaşama kabiliyetine sahip olmalı, fiziksel ihtiyaçlarını minimum düzeyde karşılayabilmelidir. Bu ise failliğin gereklerinden bir diğeri olan refah ya da "minimum imkan/tedarik"tir (*minimum provision*). Son olarak, tüm bunların bir anlamı olabilmesi için kişinin başkaları tarafından da engellenmemesi gerekir. Yani başkaları kişiyi yaşamaya değer bulduğu yaşamı

⁸⁷ Gewirth, 1984, s. 36.

⁸⁸ Griffin, James (2008). *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, s. 90.

⁸⁹ Griffin, 2008, s. 45.

⁹⁰ Griffin, 2008, s. 46.

aramaktan ve sürdürmekten zorla alıkoyamamalıdır. Bu ise özgürlük (liberty) gereğidir⁹¹.

Griffin'e göre, failliğin gerekleri olan otonomi, refah ve özgürlük en üst seviye insan haklarıdır (*highest level human rights*). Bunlar ve bunlardan türetilen haklar temel ve evrensel haklardır. Ancak bu haklar soyuttur ve çeşitli yer ve zamandaki toplumlara uygulandığında, o yer ve zamana ilişkin ihtiyaçların gereği olarak farklı şekillerde formüle edilmiş olabilir. Örneğin otonomi ve özgürlük haklarından türetilen ifade özgürlüğü, her toplumsal ortamda uygulanabilecek bir haktır. Her zaman ve her yerde geçerlidir; ortaçağ köylülerine de, modern sanayileşmiş toplumlara da uygulanabilir. Yani ifade özgürlüğü evrenseldir. Basın özgürlüğü ise evrensel değildir; ifade özgürlüğünün belirli bir zamandaki görünümüdür. Basın yalnızca belli bir dönemde ortaya çıkan bir olgudur. Bu sebeple basın özgürlüğü ifade özgürlüğünün belirli bir zaman ve sosyal koşullara özgü yansımasıdır. Dolayısıyla Griffin evrensel ve evrensel olmayan insan hakları ayrımı yapmaktadır⁹². Yazar insan haklarını üç seviyede ele almaktadır. En üst seviye (otonomi, refah ve özgürlük) ve bunlardan türetilen ikinci seviye, tarih ötesi evrensel hakları teşkil ederken, üçüncü seviye haklar zamanın ve yerin koşullarına göre değişiklikler gösterebilecek evrensel olmayan hakları oluşturmaktadır.

Gewirth ve Griffin ile aynı doğrultuda ele alınabilecek diğer bir yazar da Carl Wellman'dır. Yazar insan haklarını sırf insan olmaktan kaynaklanan, bu sebeple tüm insanların nerede ve ne zaman olursa olsun sahip olduğu değişmez haklar olarak tanımlamaktadır⁹³. Wellman'a göre insan haklarının varlığı herhangi bir hukuki kurumun varlığına bağlı değildir. Bu sebeple insanlar bu haklara Antik Yunan'da ya da Yunan siteleri kurulmadan önce de sahiptir⁹⁴. Kişi, bu haklara sahip olduğunun bilincinde olmak zorunda değildir. Dolayısıyla, köleliğin uygulandığı ve köleler tarafından dahi meşru görüldüğü bir dönemde, köleler farkında olmadıkları özgürlük hakkına sahiptir⁹⁵. Bazı hakların modern kurumları varsayarak ifade edilmiş olması insan haklarının tarih ötesi evrenselliğine engel değildir. Çünkü bazı haklar temeldir

⁹¹ Griffin, 2008, s. 33.

⁹² Griffin, 2008, ss. 49-50.

⁹³ Wellman, Carl (2011). *The Moral Dimensions of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, s. 27.

⁹⁴ Wellman, 2011, s. 28.

⁹⁵ Wellman, 2011, s. 31.

(*basal*), bazılarıysa türevdir (*derived*). Temel haklar her zaman ve her yerde geçerli iken, bu haklardan türeyen haklar zamanın ve yerin getirdiği koşullara göre değişiklik gösterebilir⁹⁶.

İnsan haklarını temellendirmek açısından Wellman'da da ahlaki eylem (*moral action*) vurgusu ön plana çıkmaktadır. Yazara göre, ancak ahlaki eylem kapasitesine sahip bir varlık insan haklarına sahip olabilir. Çünkü Wellman'ın hukuk düzeninden bağımsız ahlaki haklar olarak gördüğü insan hakları hak sahibine bir ahlaki hakimiyet alanı verir. Hakimiyet ise özgürlük ve kontrol getirir ki bunlar ancak eylem ile hayata geçirilebilir. İnsan doğasında, genelde "insan onuru" olarak adlandırılan ve insanlara çok özel bir ahlaki statü veren bir özellik vardır. Wellman bu noktada Immanuel Kant'a gönderme yaparak bu özelliğin pratik akıl ya da ahlaki eylem kapasitesi olduğunu ifade etmektedir⁹⁷.

Esasen insan haklarını insanın ahlaki failliğine dayandıran tüm görüşlerin arkasında Kantçı bir fikir yatmaktadır. Kant, çağdaş insan hakları teorisine, rasyonel ve evrensellik potansiyeli taşıyan bireylerden oluşan bir toplum idealini kazandırmıştır. Kant insan aklının otoritesine dayandığı insan haklarını, "kendi-kendini belirleme"nin temeli olarak sunmuştur. İnsan aklının formel özelliklerinden kaynaklanan insan hakları, üstün bir varlığın iradesinden kaynaklanan haklar değil; özerk ve eşit bireyler olarak kendi kendimize verdiğimiz haklardır⁹⁸.

Bu bakımdan insan hakları belli bir toplumun, tarihsel şartlar sonucunda icat ettiği ya da devlet tarafından bize verilen haklar değildir. Bu haklar evrensel haklardır; insanın doğasında zaten mevcuttur. İnsan haklarının böyle objektif ve realist bir temele dayanması, onun tüm rasyonel varlıklar için geçerli olması anlamına gelir. Tarih ötesi evrensellik görüşü, insan haklarını doğanın ve insan doğasının özünde var olan bir gerçeklik olarak değerlendirir. Evrensellik böyle anlaşıldığında insan hakları her yerde ve her durumda geçerli olan, rastlantısal olaylardan etkilenmeyen bir gerçeklik haline gelmektedir. Öte yandan bu anlayış insan haklarının çok soyut, içerik olarak ayrıntıdan yoksun ve az sayıda olmasını

⁹⁶ Wellman, 2011, ss. 28-29.

⁹⁷ Wellman, 2011, ss. 21-22.

⁹⁸ Erdoğan, 2019, s. 46. Follesdal da -başka isimlerle birlikte- Kant ve Gewirth arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. Bkz.: Follesdal, Andreas (2005) Human Rights and Relativism. *İçinde: Follesdal A., Pogge T. (eds) Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Dordrecht: Springer, s. 275.

beraberinde getirmektedir. Yukarıda ele alınan Overton, Locke, Paine, Gewirth, Griffin ve Wellman'ın insan haklarını bu şekilde ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir. İnsan haklarını bu şekilde tarih ötesi bir kavram olarak görmek, bu haklara kültürel, ekonomik ya da siyasi gerekçelerle itiraz edilmesini de imkansız hale getirmektedir. Çünkü kültürel, ekonomik ya da siyasi şartların bir sonucu olmayan bu haklar, bu şartların değişmesiyle de ortadan kalkmaz.

Bu evrensellik anlayışı insan hakları bildirilerine de yansımıştır. Örneğin 12 Haziran 1776 tarihli Virginia Haklar Bildirisi'nde (*Virginia Declaration of Rights*) vurgulandığı üzere, insan haklarına bugün olduğu gibi gelecekteki insanlar da sahip olacaktır. Bildiriye göre gelecek nesiller insan haklarından yoksun bırakılamaz, bu haklardan vazgeçmeye zorlanamaz⁹⁹. Benzer şekilde, 4 Temmuz 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde (*The United States Declaration of Independence*) “Şu gerçekler bizim için kanıt gerektirmeyecek derecede açıktır (*self-evident*): Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır; Yaradan’ları tarafından bağışlanmış, belli bazı vazgeçilemez haklara sahiptirler” denmektedir¹⁰⁰. 26 Ağustos 1789 tarihli Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen / The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*) ise “Her siyasi birliğin amacı, insanın doğal ve daimi haklarını korumaktır” denmektedir¹⁰¹.

⁹⁹ "Doğası gereği tüm insanlar eşit derecede özgür ve bağımsızdır ve doğalarına içkin olan belli başlı hakları haizlerdir; ki onlar *bu hakları toplum haline geçmeleri ile birlikte hiçbir şartta gelecek nesillerin elinden alamazlar, onları [bu haklardan] yoksun bırakamazlar.*" [Jellinek, Georg (2017 [1895]). *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi Üzerine: Modern Anayasa Tarihine Bir Katkı*. İstanbul: Pinhan, s. 123, italik vurgu ve köşeli parantez içindeki ifade bize ait]. Çeviri için krş.: Gemalmaz, 2016, s. 258.

¹⁰⁰ <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (19.07.2022). Çeviri için krş.: Gemalmaz, 2016, s. 262.

¹⁰¹ Jellinek, 2017 [1895], s. 56. Tarihi daha geriye, örneğin İngiliz haklar bildirilerine götürmeyişimizin sebebi, bu bildirilerin tüm insanlara yönelik olmayıp, yalnızca ülke içindeki vatandaşlara, özellikle de bazı nüfuz sahibi kişiler arasındaki güç paylaşımına yönelik olmasındandır (Kapani, 1993, s. 42. Aynı yönde: Donnelly, 2013, s. 88). Jellinek'in dikkat çektiği üzere İngiliz yasaları bireyin devletten kaynaklanmayan, doğuştan, devredilmez ve vazgeçilmez haklar kavramına yabancıdır ve “atalardan miras kalan İngiliz Halkının kadim ve kuşku götürmez yasaları” dışındaki ebedi ve doğal hakkı tanımayı istememektedir (Jellinek, 2017 [1895], s. 79. Edmund Burke de bu durumu vurgulayarak, hak ve özgürlüklere ilişkin tüm İngiliz belgelerinin, hak ve özgürlükleri atalardan miras kalan bir değer olarak gördüğünü ifade etmektedir [Burke, Edmund (2016 [1790]). *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*. Ankara: Kadim, ss. 59-60]. Nitekim, Burke'ün de örnek gösterdiği gibi, bu belgelerden en bilineni olan Bill of Rights'ta bu yönde dikkat çekici ifadeler vardır: “Parlamento'daki adı geçen Ruhani ve Geçici Lordlar ile Avamlar...adı geçen Bildiri'de ileri sürülen ve iddia edilen Hak ve Özgürlüklerden her birinin ve tümünün, bu Krallığın Halkının gerçek, eski ve kuşkuylanılmaz Hak ve Özgürlükleri olduğunun ilan edilmesi ve bunların yürürlüğe konması için dua

“Gelecek nesillerin” insan haklarına sahip olduğunun vurgulanması, “yaradan tarafından bağışlanan” bu hakların “kanıt gerektirmeyecek derecede açık” olması, “daimi (*imprescriptible*)” hakların “her siyasi birliğin amacı” olarak gösterilmesi; insan haklarına, yalnızca bu bildirilerin yazıldığı dönemdeki insanların değil, geçmişteki ve gelecekteki insanların da sahip olduğu anlamına gelmektedir.

18. yüzyıldaki insan hakları bildirileri ile sınırlı kalmayan bu evrensellik anlayışı yakın dönem uluslararası insan hakları metinleri ve anayasalarda da görülmektedir. Örneğin 10 Aralık 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirisi’nin (*Universal Declaration of Human Rights*) ilk cümlesinde yer alan ve İkiz Sözleşmeler’in¹⁰² başlangıç bölümlerinde tekrar edilen “insanlık ailesinin bütün üyelerinin doğasında/özünde var olan onuru ile eşit ve kaybedilmez hakları” ifadesi, gerek insanın doğasında/özünde (*inherent*) var olma gerekse “insanlık ailesi (*human family*)” kavramlarıyla, o anda yaşayan insanların ötesinde geçmiş ve gelecekteki insan kuşaklarının kapsandığını ima etmektedir¹⁰³. Yine birçok anayasada tarih-ötesi evrenselliğin temeli olan ortodoks tanımından çıkan özellikler¹⁰⁴ ifade edilmiş ve

ederler...” [Bkz.: <https://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMarSess2/1/2/introduction#commentary-c993937> (12.04.2019).] Dolayısıyla insan haklarının evrenselliğini ifade eden ilk bildirilerin 1776'daki Virginia ve ABD Bağımsızlık Bildirileri ile Virginia Bildirisi’nin etkisinde ortaya çıkan 1789 Fransız Bildirisi olduğunu kabul etmek yerinde görünmektedir. Bu metinlere baktığımızda, evrensel terimi kullanılmasa bile, formülasyonda evrenselliği ifade eden öğelerin olduğu görülür. 1689 tarihli Bill of Rights ve benzer İngiliz bildirilerinin aksine, Amerikan ve Fransız bildirileri nerede ve ne zaman yaşarsa yaşasın tüm insanları kapsayacak şekilde formüle edilmiştir.

¹⁰² Bilindiği üzere “ikiz sözleşmeler” BM Genel Kurulu’nun 2200 A (XXI) sayılı kararı ile imzaya açılan Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi ile Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi’ni ifade etmektedir [Çalık, Tacettin (2016). Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Sözleşmeleri Kapsamında İnsan Haklarının Korunması. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 24(1), s. 83].

¹⁰³ Evrensel Bildiri’nin metni için bkz.: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (16.10.2022). Krş.: Gemalmaz, Semih (2011). *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukuku Belgeleri: II. Cilt*. İstanbul: Legal, s. 4.

¹⁰⁴ Örneğin Alman Anayasasının ilk maddesinde “dokunulmaz ve kaybedilmez insan haklarının, bütün toplumların, barışın ve dünyada adaletin temeli olduğu” ifade edilmekte [https://www.gesetze-im-internet.de/englisch_gg/englisch_gg.html (16.10.2022)]; İspanya Anayasasının 10. maddesinde “insan onuru, dokunulmaz ve insanın özünde/doğasında olan (*inherent*) haklar” siyasi düzenin ve toplumsal barışın temelleri arasında gösterilmekte [<https://www.boe.es/legislacion/documentos/ConstitucionINGLES.pdf> (24.10.2022)]; Slovakya Anayasası’nın 12. maddesinde temel hak ve özgürlüklerin “dokunulmaz, kaybedilmez, daimi ve feshedilmez (*indefeasible*) nitelikte” olduğu ifade edilmektedir [https://www.constituteproject.org/constitution/Slovakia_2017?lang=en (24.10.2022)].

insan hakları “zaman aşımıyla kaybedilmeyen/daimi” (*imprescriptible*) haklar olarak nitelenmiştir¹⁰⁵.

İnsan haklarını, gerek yazarlardan gerekse insan hakları belgeleri ve anayasalardan aktardığımız tüm bu örneklerde ifade edildiği şekilde anlamak bu hakları objektif olarak her zaman ve her yerde geçerli ve doğru olan ahlaki kurallar bütünü olarak görmek demektir. Dolayısıyla bu metinlerden anladığımız evrensellik anlayışı doğal hukuktaki evrensellik anlayışını yansıtmakta, ahlaki realizm (*moral realism*) ve ahlaki objektivizmle örtüşmektedir.

2.2.2. İnsan Haklarının Yaygınlığı: Devletler Arasındaki Uzlaşma

II. Dünya Savaşı sırasında insan hakları, savaş sonrasında kurulacak yeni dünya düzeninin önemli unsurlarından biri olarak görülmüştür¹⁰⁶. Bu bakımdan, Franklin D. Roosevelt’in başkanı olduğu ABD, insan haklarını savaştan sonra kurulması tasarlanan yeni dünya düzeninin planlanmasında ideolojik araçlardan biri

¹⁰⁵ Örneğin bkz.: Andorra Anayasası m.4: “Anayasa, insan onurunun kaybedilmez (*inalienable*) olduğunu kabul etmekte ve bu nedenle siyasi düzenin, toplumsal barışın ve adaletin temelini oluşturan bireyin dokunulmaz (*inviolable*) ve daimî (*imprescriptible*) haklarını güvence altına almaktadır.” Demokratik Kongo Cumhuriyeti Anayasası Başlangıç Bölümü: “Kendi dehamızı izleyerek özgürce örgütlenmek ve siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel yaşamımızı geliştirmek için kaybedimez ve daimî hakkımızı yeniden teyit ederek...” Gabon Anayasası m. 1: “Gabon Cumhuriyeti, kaybedilmez ve daimî insan haklarını tanıır ve garanti eder.” Haiti Anayasası Başlangıç Bölümü: “Haiti halkı bu Anayasayı şu amaçlarla ilan ediyor: 1804 Bağımsızlık Yasası ve 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile uyumlu olarak; yaşam, özgürlük ve mutluluğu arama gibi kaybedilmez ve daimî haklarını garanti altına almak...” İrlanda Anayasası birkaç yerde bazı hakların pozitif hukukun üstünde olduğunu vurgulamakta ve daimi haklardan bahsetmektedir: “Devlet, aileyi, toplumun doğal, birincil ve temel birimi olarak ve pozitif hukuktan önce gelen ve bunlardan üstün olan kaybedilmez ve daimi haklara sahip olan ahlaki bir kurum olarak tanıır (m. 41). ... Devlet, tüm çocukların doğal ve devredilemez haklarını tanıır ve tasdik eder ve uygulanabilir olduğu ölçüde, yasalarıyla bu hakları korur ve savunur (m.42) ... Devlet, insanın, rasyonel bir varlık olması nedeniyle, maddi şeylerin özel mülkiyeti üzerinde pozitif hukuktan önce gelen doğal bir hakka sahip olduğunu kabul eder (m. 43).” Togo Anayasası m. 10: “Her insan kendisinde kaybedilmez ve daimî haklar taşır. Bu hakların korunması tüm insan topluluklarının amacıdır.” Fransa Anayasası da 1789 Bildirisine anayasa metninde yer vermekte ve böylece diğer anayasalardaki “daimi haklar” ifadelerine ilham verdiği söylenebilecek “Her siyasi birliğin amacı, insanın doğal ve daimi haklarını korumaktır” cümlesine yer vermektedir. Anayasa metinleri için bkz.: <https://www.constituteproject.org/?lang=en> (24.10.2022).

¹⁰⁶ Değirmencioğlu, Burcu (2022). *Westphalian Model'den Bugüne Egemenliğin Dönüşümü Bağlamında Yeni Dünya Düzeninin İnşası*. Ankara: Adalet, s. 20.

olarak görmekteydi¹⁰⁷. Roosevelt, “Dört Özgürlük” olarak adlandırılan, ABD Kongresi’ne yönelik 6 Ocak 1941 tarihli yıllık mesajında (*annual message*)¹⁰⁸ bu özgürlükleri şöyle sıralamıştır:

İlki dünyanın neresinde olursa olsun konuşma ve ifade özgürlüğüdür. İkincisi dünyanın neresinde olursa olsun herkesin Tanrı’ya kendi ibadet şekliyle inanmasıdır. Üçüncüsü yoksulluğa düşmeme özgürlüğüdür, bu günümüz anlayışında ekonomik anlamda dünyanın neresinde olursa olsun her ulusun mensupları için barış içinde sağlıklı yaşamının sağlanmasıdır. Dördüncüsü korkudan uzak olma özgürlüğüdür, bu günümüz anlayışında dünya çapında silahlanmanın azaltılmasıdır, böylece dünyanın neresinde olursa olsun hiçbir ulus herhangi bir komşusuna maddi saldırı durumunda olmamalıdır. Bu görüş gelecek binyıl için tasarlanmamıştır. Bizim zamanımızda ve bizim kuşağımızın erişebileceği bir dünyanın sağlam temelidir.¹⁰⁹

Görüldüğü üzere Roosevelt özgürlüklerin "dünyanın neresinde olursa olsun" geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgu, insan haklarını dünyanın her tarafında yaygınlaştırmanın yeni dünya düzeninin önemli bir amacı olduğunu göstermektedir¹¹⁰. Nitekim Roosevelt aynı konuşmada "gelecek günlerde dört temel özgürlük üzerine kurulu bir dünyayı tanıtmaya çalışacağız” demiştir¹¹¹. Roosevelt bu konuşmasından yaklaşık 7 ay sonra 9 Ağustos 1941’de, savaş sonrası dünya düzenini tartışmak üzere Birleşik Krallık Başbakanı Winston Churchill ile Plecentia Körfezi’ndeki Argentia Donanma Üssü’nde bir araya gelmiştir¹¹². Bu buluşmanın sonucunda 14 Ağustos 1941’de Atlantik Bildirisi açıklanmıştır. Bildiri’de iki ülke

¹⁰⁷ Birinci, Görkem (2017). İnsan Hakları Evrensel Bildirisi’nin Kısa Tarihi I: Milletler Cemiyeti’nden Birleşmiş Milletler’e. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(2), s. 63.

¹⁰⁸ Bilindiği üzere ABD Başkanı, ABD Anayasası’nın 2. maddesinin 3. bölümü gereği, “zaman zaman, Birliğin Durumu hakkında Kongre’ye bilgi verecek ve gerekli ve uygun gördüğü önlemleri onların görüşlerine sunacaktır.” [https://tr.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/91/abd-anayasasi.pdf (16.10.2022)] Bu madde gereğince ABD Başkanları her yıl Kongre’nin her iki kanadının da bulunduğu bir oturumda Kongre’de bir konuşma yapmaktadır. 1946’ya kadar yıllık mesaj (*annual message*) olarak adlandırılan bu konuşma, daha sonra “birliğin durumu hitabı (*state of the union adress*)” olarak anılmaya başlamıştır [https://history.house.gov/Institution/SOTU/State-of-the-Union/ (16.10.2022)]. Roosevelt’in “dört özgürlük (*four freedoms*)” olarak adlandırılan konuşması, ABD Başkanları’nın Kongre’de yaptığı bu yıllık konuşmalardan biridir. [https://www.archives.gov/milestone-documents/president-franklin-roosevelts-annual-message-to-congress (16.10.2022)].

¹⁰⁹ Akıllıoğlu, 2019, s. 61.

¹¹⁰ Salihpaşaoğlu, Yaşar (2020). *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Yargılamada Kullandığı Yöntem, İlke ve Usuller*. Ankara: Adalet, s. 152

¹¹¹ Akıllıoğlu, 2019, s. 61.

¹¹² https://en.wikipedia.org/wiki/Atlantic_Charter (26.02.2021).

lideri “gelecekteki daha iyi bir dünyaya ilişkin umutlarını dayandırdıkları ortak prensipleri” ifade etmişlerdir. Bu prensipler içinde Roosevelt’in Dört Özgürlük konuşmasında değindiği korku ve yoksulluktan kurtulma özgürlüğü (*freedom from fear and want*) de yer almaktadır¹¹³. Daha sonra, 1 Ocak 1942’de Çin, Sovyet Rusya, ABD ve Birleşik Krallık Atlantik Şartı’nda ortaya konan amaç ve prensipleri teyit ettiklerini beyan eden ve “insan haklarının korunması için” düşmanın mağlup edilmesinin zorunlu olduğunu vurgulayan “Birleşmiş Milletler Bildirisi”ni yayınlamışlardır. Ertesi gün başka ülkeler tarafından da imzalanan bu bildiri, Birleşmiş Milletler Örgütü’nün ön adımı olarak görülmektedir¹¹⁴.

Nihayet 26.06.1945 tarihinde kabul edilen ve 14.10.1945 tarihinde yürürlüğe giren Birleşmiş Milletler Şartı ile II. Dünya Savaşından sonra, Birleşmiş Milletler ekseninde yeni bir dünya düzeni kurulmuştur¹¹⁵. Bu uluslararası hukuk düzeninde, bağımsız devletlerin bütünlüğünü korumanın yanında, her bir bireyin insan haklarını da koruma amacı ön plana çıkmaktadır¹¹⁶. BM Şartı’nın Başlangıç bölümünde BM halklarının bir araya gelme amaçlarından biri olarak "temel insan haklarına, insan kişiliğinin onur ve değerine, erkeklerle kadınların ve büyük uluslarla küçük ulusların hak eşitliği"ne uyumu gerçekleştirmek olduğu ifade edilmektedir. Şartın 1. maddesinin 3. fıkrasında, “ırk, cinsiyet, dil ya da din ayrımı gözetmeksizin herkesin insan haklarına ve temel özgürlüklerine saygının geliştirilip güçlendirilmesinde uluslararası işbirliğini sağlamak” BM’nin amaçları arasında sayılmaktadır. Keza 55. maddeye göre BM, “insan haklarının bütün dünyada etkin bir biçimde saygı gösterilmesini kolaylaştıracak”, 56. maddeye göre BM üyesi tüm ülkeler BM’nin insan haklarına saygı hedefi doğrultusunda gerek kendi aralarında gerekse BM ile iş birliği içinde hareket edeceklerdir¹¹⁷. Dolayısıyla insan haklarının uluslararası hukuk

¹¹³ https://en.wikisource.org/wiki/Atlantic_Charter (26.02.2021).

¹¹⁴ <https://www.un.org/en/sections/history-United-nations-charter/1942-declaration-United-nations/index.htm> [#~:text=Representatives%20of%2026%20countries%20fighting,against%20making%20a%20separate%20peace](https://www.un.org/en/sections/history-United-nations-charter/1942-declaration-United-nations/index.htm#~:text=Representatives%20of%2026%20countries%20fighting,against%20making%20a%20separate%20peace). (26.02.2021).

¹¹⁵ Salihpaşaoğlu, 2020, s. 18.

¹¹⁶ Bayefsky, Anne F. (1996). Cultural Sovereignty, Relativism, and International Human Rights: New Excuses for Old Strategies. *Ratio Juris*. 9 (1), s. 42.

¹¹⁷ BM Şartı’nda insan hakları ifadesinin yer aldığı maddeler bunlarla sınırlı değildir. Başlangıç bölümünde “insan haklarına ... olan inancımızı yeniden ilan etmeye ... istekli olarak ... bu amaçları gerçekleştirmek için çaba harcamaya karar verdik” denmekte; 13. maddede Genel Kurul’un “herkesin insan hakları ile temel özgürlüklerden yararlanmasını kolaylaştırmak için araştırmalar yapılmasına

alanında yaygınlaştırılması BM ile kurulan yeni dünya düzeninin unsurlarından biridir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan BM ile ortaya çıkan uluslararası hukuk, öncelikle Nürnberg Yargılamalarıyla oluşturulmaya başlamıştır¹¹⁸. Nazilerin savaş sırasında gerçekleştirdiği katliamlar ve savaş suçlarından dolayı Nürnberg Mahkemesinde yargılanmaları, insan hakları alanında 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan büyük gelişmelere ahlaki güç vermiştir¹¹⁹. 19. yüzyıl boyunca terk edilmiş olan doğal haklar teorisi, Nazi savaş suçlularının Nürnberg'de yargılanması sürecinde "insan hakları" kılığında geri dönmüş¹²⁰, yargılamaları müteakiben, insan haklarının korunması ve desteklenmesine ilişkin standartlar ortaya koymaya ve prosedürler geliştirmeye yönelik önemli bir uluslararası süreç başlamıştır¹²¹.

Bu bağlamda atılan ilk adım BM üyesi devletlerin bir araya gelerek BM Genel Kurulu'nda İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ni kabul ve ilan etmeleri olmuştur. Bildirinin Başlangıç bölümünde Roosevelt'in savaş günlerinden beri savunageldiği dört özgürlük fikrine gönderme yapılarak, "insanların ifade ve inanç özgürlüğü ile korku ve yoksulluktan kurtulma özgürlüklerinden yararlandıkları bir dünyanın ortaya çıkmasının tüm insanların en yüksek özlemi" olduğu ifade edilmektedir¹²². Evrensel Bildiri, 58 üyeli Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda 48 olumlu, 8 çekimser oy ile kabul edilmiştir¹²³. Bildirinin siyasi ve hukuki açıdan büyük bir etkisi olmuştur¹²⁴. 1968 Tahran Bildirisi'nde Evrensel Bildiri'nin dünya halklarının insan haklarına ilişkin ortak anlayışını ifade ettiği vurgulanmış, uluslararası toplumun üyeleri bakımından bir yükümlülük oluşturduğu belirtilmiştir.

önayak" olacağı ifade edilmekte; 62. maddede insan haklarına ve temel özgürlüklerine etkin bir biçimde saygı gösterilmesini sağlamak üzere Ekonomik ve Sosyal Konsey'in tavsiyelerde bulunabileceği kaydedilmekte; 68. maddede "insan haklarının ilerletilmesi için" Ekonomik ve Sosyal Konsey'in komisyonlar kurabileceği öngörülmekte; 76. maddede "herkesin insan haklarına ve temel özgürlüklerine saygı gösterilmesini teşvik etmek" BM Vesayet Konseyi'nin amacı olarak ifade edilmektedir. BM Şartı'nın tam metni için bkz. https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/SayfaDokuman/2212020141836bm_01.pdf (16.10.2022)

¹¹⁸ Değirmencioğlu, 2022, s. 171.

¹¹⁹ Douzinas, 2007, s. 22.

¹²⁰ Douzinas, 2007, s. 21.

¹²¹ Douzinas, 2007, s. 22

¹²² <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> (28.02.2021).

¹²³ Kalan iki üye (Honduras ve Yemen) oylamaya katılmamıştır. Bkz.:<http://unbisnet.un.org:8080/ipac20/ipac.jsp?&profile=voting&uri=full=3100023~%21909326~%210&ri=1&aspect=power&menu=search&source=~%21horizon> (13.03.2019).

¹²⁴ Freeman, 2008 [2002], s. 42.

Keza Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın (AGİT) kuruluş sürecinde önemli bir aşama olan ve insan haklarının yaygınlaşması açısından önemli bir katkı olarak değerlendirilen¹²⁵ 1975 tarihli Helsinki Nihai Senedi isimli belgede, katılımcı devletlerin Evrensel Bildiri'nin amaçlarına uygun davranacağı karara bağlanmıştır¹²⁶.

Evrensel Bildiri, II. Dünya Savaşı sonrası insan haklarının uluslararası alanda korunmasına yönelik sözleşmelere temel oluşturmuştur¹²⁷. Bunu, BM Bünyesinde hazırlanan sözleşmelerin başlangıç bölümlerinde Evrensel Bildiri'ye gönderme yapılmasından anlamak mümkündür¹²⁸. Keza bölgesel düzeyde insan haklarının korunmasına yönelik sözleşme ve bildirilerde de Evrensel Bildiri'ye göndermeler vardır. Örneğin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde, Sözleşmenin amacının Evrensel Bildiri'yi hayata geçirmek olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu bakımdan AIHS bir anlamda Evrensel Bildiri'nin devamı gibidir:

Avrupa Konseyi üyesi Devletlerin hükümetleri ... İnsan Hakları Evrensel Bildirisini dikkate alarak ... Bu bildirinin ilan ettiği hakların evrensel olarak ve etkin biçimde tanınmasını ve bunlara riayet edilmesini güvence altına almayı amaçladığını dikkate alarak ... aşağıdaki hükümlerde anlaşılmıştır.¹²⁹

Benzer şekilde, Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi'nin Başlangıç bölümünde insan haklarına ilişkin ilkelerin Evrensel Bildiri'de yer aldığı ve bu Bildiri'de gerek medeni ve siyasi haklara, gerekse ekonomik sosyal ve kültürel haklara yer verildiği vurgulanmakta;¹³⁰ Afrika İnsan ve Halkların Hakları Sözleşmesi'nde de Evrensel

¹²⁵ Doğan, İlyas (2014). *Devlet ve Toplum Kuramlarına Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Astana, s. 255.

¹²⁶ Gemalmaz, 2012, s 70.

¹²⁷ Hannum, Hurst (1998). The UDHR in National and International Law. *Health and Human Rights*. 3(2), s. 145. Bildiri, her ne kadar bağlayıcı nitelikte olmayan bir BM Genel Kurul kararı formunda ise de uluslararası teamül hukukunun bir parçası olarak hukuksal güç ve işlerlik kazandığı ve bağlayıcı hale geldiğine ilişkin görüşler de mevcuttur. Bildirinin hukuksal niteliği hakkında bkz.: Gemalmaz, 2012, ss. 63-69.

¹²⁸ Evrensel Bildiriye atıf çoğu sözleşmenin başlangıç bölümünde yer almaktadır. İkiz Sözleşmeler, İşkenceye Karşı BM Sözleşmesi, Kadına Karşı Ayrımcılığın Önlenmesine İlişkin BM Sözleşmesi, Herkesin Zorla Kayıp Edilmeye Karşı Korunmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme, Çocuk Hakları Sözleşmesi bunlara örnek olarak gösterilebilir (Bu Sözleşmelerin Resmi Gazetede yayınlanan Türkçe metinlerine ulaşmak için İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin internet sitesine bakınız: <https://humanrightscenter.bilgi.edu.tr/tr/content/26-birlesmis-milletler-sozlesmeler/> (09.04.2019).

¹²⁹ Gemalmaz, Mehmet Semih (2011a). *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukuku Belgeleri: I. Cilt Bölgesel Sistemler*. İstanbul: Legal, ss. 6-7.

¹³⁰ Gemalmaz, 2011a, ss. 729-30.

Bildiri'nin dikkate alındığı ifade edilmektedir¹³¹. Yine Güneydoğu Asya Milletleri Topluluğu (ASEAN) İnsan Hakları Bildirisi'nde, ASEAN üyelerinin Evrensel Bildiri'deki ilkelere ve haklara bağlı olduğu birkaç kere tekrar edilmektedir¹³².

Evrensel Bildiri'yi “İkiz Sözleşmeler” adı verilen ve 16 Aralık 1966'da BM Genel Kurulu'nda kabul edilen Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Sözleşme ile Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Sözleşme izlemiştir. İkiz Sözleşmelerle birlikte çekirdek sözleşmeler (*the core international human rights instruments*) olarak adlandırılan¹³³, insan haklarının korunmasına yönelik BM çatısı altında Çocuk Hakları Sözleşmesi, Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesine Dair Uluslararası Sözleşme (CEDAW), İşkenceye ve Diğer Zalimane, Gayriinsani veya Küçültücü Muamele veya Cezaya Karşı Sözleşme (İşkenceye Karşı BM Sözleşmesi), Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılması Hakkında Uluslararası Sözleşme, Tüm Göçmen İşçilerin ve Onların Aile Üyelerinin Haklarının Korunması Hakkında Uluslararası Sözleşme, Tüm Kişilerin Zorla Ortadan Kaybolmalarına Karşı Uluslararası Sözleşme ve Engelli Kişilerin Hakları Sözleşmesi imzalanmış ve onaylanmıştır. Günümüzde, insan haklarının korunmasına yönelik BM çatısı altında ortaya çıkan sözleşmelerden en az birini onaylamayan herhangi bir devlet bulunmamaktadır¹³⁴. Hatta beş ülke (Bhutan, Niue, Palau, Tonga ve Tuvalu) haricinde tüm ülkeler beşten fazla uluslararası sözleşmeyi imzalamış ve onaylamış bulunmaktadır¹³⁵.

¹³¹ Gemalmaz, 2011a, s. 968.

¹³² https://www.asean.org/storage/images/ASEAN_RTK_2014/6_AHRD_Booklet.pdf (12.03.2021).

¹³³ İkiz Sözleşmeleri de kapsayan, paragrafta saydığımız dokuz adet sözleşmeye, BM resmi internet sitesinde “Çekirdek İnsan Hakları Sözleşmeleri (*The Core International Human Rights Instruments*)” denmektedir [https://www.ohchr.org/en/core-international-human-rights-instruments-and-their-monitoring-bodies 17.10.2022)].

¹³⁴ Bkz.: <https://indicators.ohchr.org> (28.02.2021). Üzerinde en geniş mutabakat olan sözleşme Çocuk Hakları Sözleşmesidir. Bu sözleşme Amerika Birleşik Devletleri haricinde tüm devletler tarafından imzalanmış ve onaylanmıştır. ABD ise 16 Şubat 1995'te imzaladığı bu sözleşmeyi henüz onaylamamıştır.

¹³⁵ Bkz.: <https://indicators.ohchr.org> (28.02.2021).

BM Çekirdek İnsan Hakları Sözleşmelerini (<i>The Core International Human Rights Instruments</i>) Kabul Edip Onaylayan Devletlerin Oranları¹³⁶	
Sözleşme Adı	Kabul Edip Onaylama Oranı
Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılması Hakkında Uluslararası Sözleşme	182/197 (%92,38)
Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme	173/197 (%87,81)
Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme	171/197 (%86,80)
Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme	189/197 (%95,93)
İşkenceye ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı veya Aşağılayıcı Muamele ya da Cezalara Karşı Uluslararası Sözleşme	173/197 (%87,81)
Çocuk Hakları Sözleşmesi	196/197 (%99,49)
Tüm Göçmen İşçilerin ve Onların Aile Üyelerinin Haklarının Korunması Hakkında Uluslararası Sözleşme	58/197 (%29,44)
Tüm Kişilerin Zorla Ortadan Kaybolmalarına Karşı Uluslararası	68/197 (%34,51)

¹³⁶ Halihazırda BM'ye üye 193 devlet bulunmaktadır [<https://www.un.org/en/sections/about-un/overview/index.html>] (11.03.2021)]. Ancak BM bünyesinde hazırlanan insan hakları sözleşmelerine ilişkin veriler içeren resmi internet sitesinde toplam 197 devlet bulunmaktadır. Dolayısıyla bu sitede BM'ye üye devletlerin yanında üyelik dışındaki statüde BM ile ilişki kuran devletlerin de insan hakları sözleşmelerine üye olup olmadıklarına ilişkin bilgi verildiği anlaşılmaktadır [Bkz.: <https://indicators.ohchr.org> (11.03.2021)].

Sözleşme	
Engelli Kişilerin Hakları Sözleşmesi	185/197 (%93,90)

Bunlara ek olarak, yukarıda da belirtildiği üzere, Avrupa¹³⁷, Güneydoğu Asya¹³⁸, Afrika¹³⁹ ve Amerika'da¹⁴⁰ insan haklarının korunmasına yönelik sözleşmeler imzalanmış ve bölgesel mekanizmalar oluşturulmuştur. Bu mekanizmalar, bireysel şikayet, devletler arası şikayet, rapor gibi usullerle insan haklarının gözetilmesini sağlayacak hukuki yollar düzenlemektedir. Güneydoğu Asya ve Afrika'daki bölgesel mekanizmalar görece etkisiz kalsa da Amerika ve özellikle Avrupa'daki insan hakları koruma sistemi oldukça etkilidir.

Tüm bunların ötesinde, günümüzde neredeyse bütün devletler anayasalarında bir temel haklar listesine yer vermektedir¹⁴¹. Bireysel haklar anayasacılığın esas unsurlarından biri haline gelmiştir ve anayasanın üstünlüğünü temin eden anayasa mahkemeleri, bireysel hakların da garanti altına alınmasını sağlamaktadır¹⁴². Üstelik insan haklarını korumaya yönelik anayasal kurum ve kurallar uluslararası ve bölgesel kurumların giderek artan etkisiyle şekillenmektedir¹⁴³. Böylece insan hakları uluslararası mekanizmaların da etkisiyle, ulusal düzeyde iç hukuk yollarıyla koruma altına alınmıştır.

Dolayısıyla II. Dünya Savaşı'ndan bu yana uluslararası hukukta meydana gelen tüm bu gelişmeler, Reiner Arnold'un kavramlaştırmasıyla gerek dikey (insan

¹³⁷ Avrupa'da Avrupa Konseyi merkezinde, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Sözleşme gereği Avrupa İnsan Hakları Mahkemesini içeren güçlü bir koruma mekanizması bulunmaktadır. İlgili tüm belgeler için bkz.: www.echr.coe.int (14.03.2019).

¹³⁸ Asya'da ASEAN Charter (Association of Southeast Asian Nations/Güneydoğu Asya Milletleri Topluluğu) merkezinde, bir insan hakları bildirisi (ASEAN Human Rights Declaration, 2012) ve insan hakları komisyonunu da (ASEAN Intergovernmental Commission on Human Rights) içeren zayıf bir koruma mekanizması bulunmaktadır. Bkz.: <https://humanrightsinasean.info/> (14.03.2019)

¹³⁹ Afrika'da Afrika Birliği Örgütü ve Afrika İnsan ve Halkların Haklarının Korunması Sözleşmesi merkezinde komisyon ve mahkemeden oluşan bir koruma mekanizması bulunmaktadır. Mahkemenin resmi internet sitesi için bkz.: <https://www.african-court.org/wpafc/> (27.07.2022). Komisyonun resmi internet sitesi için bkz.: <https://www.achpr.org/> (27.07.2022).

¹⁴⁰ Amerika'da Amerikan Devletler Örgütü ve Amerikalılar-Arası İnsan Hakları Sözleşmesi merkezinde komisyon ve mahkemeden oluşan bir koruma mekanizması bulunmaktadır [https://www.oas.org/en/topics/human_rights.asp (27.07.2022)].

¹⁴¹ Freeman, 2008 [2002], s. 62; Henkin, 1989, s. 13.

¹⁴² Arnold, Rainer (2013). Reflections on the Universality of Human Rights. *İçinde: Reiner Arnold (Ed). The Universalism of Human Rights*. London: Springer, s. 5.

¹⁴³ Arnold, 2013, s. 8.

haklarının ulusal, bölgesel ve uluslararası seviyelerde kabul edilmiş olması) gerekse yatay (insan haklarının dünyanın bütün coğrafyalarına yayılması) düzlemde¹⁴⁴ oldukça yaygın bir şekilde kabul edilmiş olan insan hakları üzerinde küresel bir uzlaşma oluştuğunu ortaya koymaktadır¹⁴⁵. Bu bakımdan insan haklarına ilişkin hukuk kurallarının, dünya çapında bir hukuki realite haline geldiğini söylemek mümkündür¹⁴⁶. 14-25 Haziran 1993 tarihleri arasında 171 ülkenin katılımıyla düzenlenen Dünya İnsan Hakları Konferansı sonucunda oy birliği ile kabul edilen Viyana Bildirisi de bu yaygınlık ve uzlaşmayı teyit etmektedir. Bildirinin ilk maddesinde “bu hak ve özgürlüklerin evrensel niteliği tartışmasızdır” denmektedir¹⁴⁷.

Bazı yazarlar insan haklarına ilişkin hukuk kuralları üzerindeki uzlaşmayı ve bu kuralların yaygınlığını göz önünde bulundurarak, insan haklarının günümüzde – özellikle hukuki alanda– evrensel hale geldiğini ifade etmektedir. Örneğin Yuval Shany’ insan haklarının evrenselliği prensibinin “evrensel olarak kabul edildiğini” ifade etmekte¹⁴⁸; Donnelly, “uluslararası hukukta bağlayıcı yükümlükler getiren” insan haklarının “neredeyse tüm ülkeler tarafından kabul edildiğini” ve bu anlamda evrensel olduğunu vurgulamaktadır¹⁴⁹. Yazar, günümüz dünyasının sergilediği kültürel, siyasi, bölgesel ve ekonomik çeşitliliğe rağmen, uluslararası alanda tanınan insan haklarının gerek varlığı, gerekse (İkiz Sözleşmelerin neredeyse %90 oranında kabul edildiği göz önünde bulundurulacak olursa) içeriği konusunda evrensel bir uzlaşma olduğunu vurgulamaktadır¹⁵⁰. Benzer şekilde Louis Henkin, ulusal ve uluslararası hukuktaki yaygınlığı göz önünde bulundurarak, insan haklarının evrenselliğe ulaştığını ifade etmektedir¹⁵¹. Keza Arnold, evrenselliğin “insan haklarının küresel olarak kabul edilmesi eğilimi” olarak anlaşılabileceğini belirtmekte¹⁵²; Eva Brems insan hakları literatüründe evrenselliğin, insan haklarına

¹⁴⁴ Arnold, 2013, s. 1.

¹⁴⁵ Akılhoğlu, 2019, s. 55.

¹⁴⁶ Arnold, 2013, s. 1, 4.

¹⁴⁷ <https://www.ohchr.org/EN/AboutUs/Pages/ViennaWC.aspx> (14.03.2019).

¹⁴⁸ Shany, Yuval (2018). *The Universality of Human Rights: Pragmatism Meets Idealism*. New York: Jacob Blaustein Institute for the Advancement of Human Rights, s. 2.

¹⁴⁹ Donnelly, 2013, s. 94.

¹⁵⁰ Donnelly, 2013, s. 95.

¹⁵¹ Henkin, 1989, s. 13.

¹⁵² Arnold, 2013, s. 1.

ilişkin hukuk kurallarının dünyadaki bütün ülkeler tarafından kabul edilmesi anlamında kullanıldığını tespit etmektedir¹⁵³.

Türkçe literatürde de Cennet Uslu, insan haklarının "pratikte insanlar arasında yaygın kabul görmesi ve ortak bir değer zemini olarak büyük ölçüde tanınması anlamında evrenselliği yakalamış görüldüğünü" ifade etmekte;¹⁵⁴ Tekin Akıllıoğlu "uluslararası hukuk yalnızca yazılı kaynaklar bakımından değil, fakat yapılageliş (teamül/custom) açısından da insan haklarının evrenselliğini ortaya koymaktadır" demektedir¹⁵⁵. Yazara göre,

İnsan haklarının evrenselliği günümüzde çıplak gözle görülebilecek bir gerçektir. Bu konuya duyarlı olmayan, ısrarla ihlal yönünde gidebilen pek az ülke bulunmaktadır. İnsan haklarında ülkelerin ortak çaba göstermek ya da ortak bir çatı altında işbirliği yapmak istedikleri, aralarında bir çeşit evrensellik bulunduğu söylenebilir.¹⁵⁶

Benzer şekilde, Mehmet Semih Gemalmaz'a göre evrenselliğin yaygınlık anlamında kullanılması

... özellikle İnsan Hakları Hukuku belgeleri dikkate alınarak yapılacak bir değerlendirmede daha kolaylıkla somutlaştırılabilmektedir. Nitekim, örnek olsun, Evrensel İnsan Hakları Bildirisi düşünüldüğünde, bu belgenin adında geçen 'evrensel' nitelemesi, öncelikle, böyle global ölçekli benimsemeye referans yapmaktadır.¹⁵⁷

Gerçekten de Evrensel Bildiri'de "evrensel" kelimesinin kullanımı, tarih ötesi evrenselliği ifade eden kullanımların yanında (Bkz.: Yukarıda, 2.2.1) Gemalmaz'ın işaret ettiği gibi, insan haklarının yaygın kabul görmesi, devletler arasında ortak bir değer olarak görülmesi ve insan haklarına ilişkin kurallar üzerinde bir uzlaşma ortaya çıkmasına işaret etmektedir. Başlangıç bölümünde BM üyesi devletlerin "insan haklarına evrensel olarak saygı gösterilmesini" sağlamayı taahhüt ettikleri ifade edilmekte; "egemenlikleri altındaki halklarda bu hak ve özgürlüklerin evrensel ve etkin olarak tanınmasını" amaçladıkları vurgulanmaktadır.

Dolayısıyla insan haklarının evrenselliğinin ikinci anlamı, insan haklarının dünya üzerinde yaygınlaşmasını ve çeşitli toplumların bu hakları kabul etmesi

¹⁵³ Brems, 2001, s. 5.

¹⁵⁴ Uslu, 2011, s. 15.

¹⁵⁵ Akıllıoğlu, 2019, s. 56.

¹⁵⁶ Akıllıoğlu, 2019, ss. 60-61.

¹⁵⁷ Gemalmaz, 2016, s. 687.

suretiyle ortaya çıkan uzlaşmayı ifade etmektedir. II. Dünya Savaşı sonrası dönemde yeni bir dünya kurma özlemi ekseninde insan hakları yaygınlaştırıldıktan sonra, evrensellik insan hakları normları üzerinde uzlaşma ve bu normların küresel ölçekte kabul edilmesi anlamını kazanmaya başlamıştır. Elbette ki günümüzde ortaya çıkan bu uzlaşmanın, yüzde yüz oranında sağlandığını söylemek zordur. Örneğin, Bayefski'nin vurguladığı üzere, uluslararası sözleşmelere getirilen geniş kapsamlı beyan ve çekinceler, sözleşmelerin uygulama sahasını daraltmaktadır¹⁵⁸. Keza, ulusal ve uluslararası hukuk alanında ortaya çıkan yayılma ve uzlaşmanın, uygulamaya ne derecede yansıdığı da sorgulanabilir. Evrensel ve kaybedilmez haklara ilişkin neredeyse aynı listenin dünyadaki hükümetler tarafından neredeyse evrensel olarak kabul edilmesi, UIHH'nin etkililiğini garanti etmemektedir¹⁵⁹. Bu bağlamda Arnold, yukarıda değindiğimiz yatay ve dikey düzlemleri evrenselliğin dışsal boyutu olarak nitelemekte, evrenselliğin içsel boyutununsa insan haklarına ilişkin hukuk kurallarının etkili olarak işleyip işlemediğiyle (*functioning efectively*) ilgili olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre insan hakları dünyanın çoğu bölgesinde hukuki bir realite haline gelse de, özellikle uluslararası seviyede uygulama açısından görece zayıf kalabilmektedir¹⁶⁰. Ancak hukuk ile uygulama arasındaki; Arnold'un kavramsallaştırmasıyla evrenselliğin dışsal ve içsel boyutları arasındaki boşluklar, insan haklarının evrenselliğini küresel bir uzlaşma ya da insan haklarının dünyanın her tarafında yayılması olarak anlamamıza engel değildir. Hukuk ile uygulama arasında az ya da çok boşlukların bulunması iç hukukta dahi kaçınılmazdır. Günümüzde insan hakları üzerinde büyük ölçüde bir konsensüs olduğu yadsınamaz. İnsan hakları üzerindeki uzlaşmada bazı eksiklikler olsa da, zamanla bu eksikliklerin giderilmesi ve evrenselliğin/uzlaşmanın anlamına daha da uygun bir biçime kavuşması mümkündür.

¹⁵⁸ Bayefsky, 1996, s. 51.

¹⁵⁹ Reidy, David ve Sellers, Mortimer N. (2005). Introduction. *İçinde: David A. Reidy & Mortimer N. S. Sellers (eds.) Universal Human Rights: Moral Order in a Divided World*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, s. 1.

¹⁶⁰ Arnold, 2013, s. 4.



3. EVRENSELLİĞE İTİRAZ: KÜLTÜREL GÖRECİLİK

3.1. Teminoloji ve Tanım

Kültürel görecilik, genel olarak antropolojiyle ve insan haklarının evrenselliğiyle ilgili İngilizce literatürde görülen "*cultural relativism*" ifadesinin karşılığıdır. Türkçe literatürde aynı kavramı ifade etmek üzere, "kültürel görecelilik" ve "kültürel rölativizm" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Biz ise çalışmamızda "kültürel görecilik" ifadesini kullanmayı tercih ettik. Çünkü, İngilizce *relativism* (rölativizm) kelimesinin doğrudan alınarak kullanılması yerine, Türkçe insan hakları ve felsefe literatüründe yerleşmiş görecilik, görecelilik, görelilik gibi kelimelerin kullanılması kanımızca daha uygundur. Üstelik "kültürel rölativizm" ifadesi söyleniş bakımından da zordur.

Yaygın olarak kullanılan "görecelilik" kelimesini tercih etmeyişimizin sebebi ise kullanımda kolaylık sağlamaktır. Bu kelime ile İngilizce'deki *relativist* (bu kelime Türkçe'de de -rölativist şeklinde- kullanılmaktadır) kelimesinin karşılığını söylemek pek mümkün olmamaktadır. Örneğin kültürel görecelilik taraftarlarına (*cultural relativist*) işaret etmek için "kültürel görecelilikçi" gibi söyleniş zor ve anlamsız bir ifade kullanmak mecburiyeti ortaya çıkmaktadır. Halbuki *relative* için "görelî", *relativity* için "görelilik", *relativist* için "göreci" ve *relativism* için "görecilik" kelimeleri kullanıldığında hem söyleniş kolaylığı sağlanmakta hem de Türkçe ifade ve anlaşılabilirlik açısından maksat hasıl olmaktadır. Bu sebeple biz çalışmamızda söz konusu kelimeleri böyle kullandık.

Göreci kelimesi Türkçe Sözlük'te "bağıntıcılık yanlısı olan, bağıntıcı, rölativist" şeklinde; görelî'nin eş anlamlısı olarak gösterilen ve 1970'lerden itibaren kullanılan¹⁶¹ göreceli kelimesi ise "varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı bulunan, mutlak olmayan, görelî, bağıntılı, izafî, nispi, rölatif" şeklinde karşılanmaktadır¹⁶². Görecilik kelimesinin İngilizce karşılığı olan *relativism* ise İngilizce Sözlükte "hakikat, doğru ve yanlış ancak bunların başka şeylerle bağıntısı bağlamında karar verilebileceğine ve hiçbir şeyin her durumda hakiki ve doğru olamayacağına yönelik

¹⁶¹ <https://www.nisanyansozluk.com/?k=g%C3%B6receli> (06.06.2021).

¹⁶² <https://sozluk.gov.tr/> / (06.06.2021).

inanç”¹⁶³ ya da “bilgi, hakikat ve ahlakın kültür, toplum veya tarihsel bağlamla ilişkili olarak var olduğu ve mutlak olmadığını ileri süren doktrin”¹⁶⁴ olarak tanımlanmaktadır. *Relativism* kelimesine kaynaklık eden *relative* (görelî) “başka bir şeyle karşılaştırılarak ölçülen ya da karar verilen”; “başka şeylerle karşılaştırıldığında belirli bir dereceye kadar doğru olan” şeklinde tanımlanmaktadır¹⁶⁵.

Kelimenin sözlük anlamına ilişkin bu açıklamalar, göreciliğin felsefî tanımına da ışık tutmaktadır. Görecilik etiketi, her ne kadar çok geniş bir yelpazeye yayılan fikir ve pozisyonları ifade etmek için kullanılsa da; “eş-değişirlik (*co-variance*)” yaklaşımı göreciliği, herhangi bir fenomenin başka bir bağımsız değişkene bağlı olduğunu ve bağımsız değişken değiştiğinde fenomenin değiştiğini ileri süren fikirler olarak tanımlamaktadır¹⁶⁶.

Göreci fikirler açısından, eş-değişirlik yaklaşımına göre sorulması gereken iki soru vardır: “Görelî olan nedir? (*what is relativised?*)” ve “neye göre? (*what is it relativised to?*)”. Bu bakımdan ilk soru felsefedeki farklı göreci fikirleri konusu (*object*) bakımından; ikinci soru ise alanları (*domain*) ya da referans çerçevesi (*frame of reference*) bakımından ayırmaya yardım eder. Örneğin “görelî olan nedir?”

¹⁶³ <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/relativism> (02.06.2021).

¹⁶⁴ <https://www.lexico.com/definition/relativism> (02.06.2021), relativism. *OED Online*. September 2022 Oxford University Press. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/161821?redirectedFrom=relativism#eid> (24.10.2022).

¹⁶⁵ <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/relative> (02.06.2021). En erken örneklerine 15. yüzyılda rastlanan ve “referanslı olma/gönderme yapma ya da ilgili olma (*having reference or relation*)” anlamına gelen *relative* kelimesi 1590’lardan itibaren “birbiriyle karşılaştırılan (*compared to each other*)” anlamında; 1610’lardan itibaren ise “başka bir şey ile ilişkisine bağlı olan (*depending on a relationship to something else*)” anlamında kullanılmıştır. İngilizceye Fransızca’dan (*relatif*) geçen *relative* kelimesinin kökeninde Latince *relativus* bulunmaktadır. *Relativus* kelimesi ise Latince *referre*’nin edilgen hali (*past participle*) olan *relatus* kelimesinden evrilmiştir. “Göndermek, işaret etmek, ilgilendirmek, başvurmak” anlamına gelen *referre* günümüzde de İngilizce’de (*refer*) kullanılmaktadır [https://www.etymonline.com/word/relative?ref=etymonline_crossreference#etymonline_v_48006 (02.06.2021); https://www.etymonline.com/word/refer?ref=etymonline_crossreference (02.06.2021)].

¹⁶⁶ Baghramian, Maria and Carter, J. Adam (2021). Relativism. İçinde: Edward N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/relativism/> (03.06.2021). Baghramian ve Carter, göreciliğin tanımlanmasına yönelik iki yaklaşım daha olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, göreciliği aksini (mutlaklık, objektivizm, monizm, realizm) göstererek tanımlamaya çalışmakta (*relativism by contrast*) ve ikincisi ise göreci fikirlerin bilgiye, hakikate, doğruluğa yönelik her iddianın arkasında saklı bir görelilik parametresi olduğunu ileri sürdüğünü vurgulayarak tanımlamaya çalışmaktadır (*the hidden parameter definition*).

sorusuna “bilişsel normlar”, “ahlaki değerler”, “estetik değerler”, “düşünce/algi” gibi cevaplar verilebilir. Bu fenomenlerin *neye göre* değişeceği sorusu da “bireyin bakış açısına/tercihlerine göre”, “tarihi çağlara göre”, “kültüre, topluma, sosyal gruplara göre”, “kavramsal şemalara, yapılara, dillere göre” gibi şekillerde cevaplanabilir. İki soruya verilen cevapların birbiriyle karşılaştırılması sonucunda ortaya çıkacak farklı kombinasyonlar göreci fikirlerin çeşitli türlerini meydana getirmektedir¹⁶⁷.

Bu çalışmada kültürel görecilik konu edilmektedir. Kültürel görecilik “bir kültürü değerlendirmeye yarayacak objektif standartlar olmadığına ilişkin teori; bir kültürün kendi değerleri ve geleneklerinin haricinde başka hiçbir bakış açısından anlaşılamayacağına ilişkin teori; kültürün bu teorilerin bakış açısıyla ele alınarak çalışılması”¹⁶⁸ olarak tanımlanmaktadır. Kültürel görecilik, “inançların, geleneklerin ve ahlakın, içinden çıktıkları belirli bir kültürle ilişkili olarak var oldukları ve mutlak olmadıklarını ileri süren bir teori”dir¹⁶⁹. Dolayısıyla kültürel göreciler kavramların toplumlar tarafından inşa edildiğini ve kültürden kültüre değiştiğini ileri sürmektedir. Bu kavramlara hakikat kabul edilenin ne olduğu, ahlakî doğru, bilgi gibi temel düşünceler dahil olabilir¹⁷⁰.

Bu bakımdan kültürel göreciliğin referans çerçevesi, bir başka ifadeyle “neye göre?” sorusunun cevabı “kültür”dür. Kültür, sosyal bilimlerin tanımlanması en zor terimlerinden biridir. Önemli antropologlar Alfred Kroeber ve Clyde Kluckhohn'un yüzden fazla kültür tanımı tespit ettikleri ifade edilmektedir¹⁷¹. Bu tanımların detaylarına girmek, çalışmanın kapsamını aşacaktır. Fakat genel olarak kültürün dar ve geniş anlamlarından söz edilebilmektedir. Dar anlamda kültür kavramı kendini ruhsal ve sanatsal açılardan kısıtlar. Bu bakımdan kültür “yüksek” bir şeyi ima eder ve daha çok edebiyat, güzel sanatlar ve felsefe alanlarını içine alır. Geniş anlamda

¹⁶⁷ Baghranian, Maria (2004). *Relativism*. London and New York: Routledge, ss. 4-7. Baghranian ve Carter x (göreciliğin konusu) ve y (referans çerçevesi) düzlemlerini bir tabloda göstererek ahlaki sübjektivizm, epistemik tarihselcilik, ahlaki kültürel görecilik, ahlaki tarihselcilik gibi birbirinden farklı göreci fikirleri ortaya koyan 20 adet görüş saymaktadırlar. Bkz.: Baghranian ve Carter, 2021.

¹⁶⁸ Burchfield, R. W. (ed.) (1987). *The Compact Edititon of the Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, s. 1772.

¹⁶⁹ https://www.lexico.com/definition/cultural_relativism (03.06.2021).

¹⁷⁰ Marshal, Gordon (ed.) (1994). *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press, s. 104.

¹⁷¹ Emiroğlu, Kudret ve Aydın, Suavi (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 344. Kroeber ve Kluckhohn'un söz konusu tanımları tespit ettikleri eser için bkz.: Kroeber, Alfred ve Kluckhohn, Clyde (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge.

kullanıldığında insanın yaşam koşulları içerisinde ürettiği her türlü yaratıya kültür denmektedir. Bu manada kültür, doğanın getirdiği her şeye karşıt olarak insan/toplum yapımı olan bütün şeyleri ifade eder. Kültürel formlar, ev yapımından alet kullanımına, giyinmeden toplumsal davranış ve kurumlara kadar farklı görünüşleri kapsar¹⁷². Antropolojide kültür geniş anlamıyla ele alınmaktadır. Kültürel görecilik ve antropoloji arasındaki -aşağıda detaylı açıklanacak- sıkı bağ dikkate alınarak, bu çalışmada kültür kelimesi bu geniş anlamıyla kullanılmıştır.

Kültür kavramının modern antropolojideki ilk açık ve kapsamlı tanımının Sir Edward Burnett Tylor tarafından yapıldığı ifade edilmektedir¹⁷³. "İlkel Kültür" (*Primitive Culture*) isimli kitabında Tylor "kültür ya da medeniyet, en geniş etnografik tanımıyla alındığında, toplumun bir üyesi olarak insan tarafından edinilen bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, adet ve diğer tüm kabiliyetler ve alışkanlıkları içeren girift bir bütündür" ifadelerini kullanmaktadır¹⁷⁴. Keza antropolojide kültürel görecilik ekolünün kurucusu olarak ifade edilen Franz Boas kültürü "kolektif olarak bir sosyal grup teşkil eden bireylerin; bireysel olarak doğal çevreyle, başka gruplarla, grubun üyeleriyle ve her bireyin kendisiyle olan ilişkisi hakkındaki davranışlarını belirleyen" bir olgu olarak nitelendirmektedir¹⁷⁵. Bu tanımda kültür, bireyin davranışları üzerinde önemli etkisi olan, davranışların arka planındaki bir unsur ("davranışlarını belirleyen") olarak tasvir edilmektedir. Yakın dönemdeki kültür tanımları da gerçek davranış ile bu davranış ardındaki soyut değerler, inanç ve algı dünyasını birbirinden ayırma eğilimindedir. Bu bakımdan Haviland, kültürü "bir toplumun ortaklaşa sahip olduğu ve üyelerine yaydığı, davranışa yansıyan, o davranışı yaratan ve yorumlamada kullanılan görüşler, değerler ve algılar" olarak

¹⁷² Vogt, Ludgera (2005). Culture and Civilization. *İçinde: George Ritzer (ed.) Encyclopedia of Social Theory*. California: Sage Publications, s. 181. Aynı yönde: Kim, Jaegwon (2005). Culture. *İçinde: Ted Honderich (ed.) The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, s. 185.

¹⁷³ Valade, Bernard ve Laburthe-Tolra, Philippe (2011). Kültür ve Uygarlık. *İçinde: Massimo Borlandi, Raymond Boudon, Mohamed Cherkaoui, Bernard Valade (Eds.) Sosyolojik Düşünce Sözlüğü (çev. Bülent Arıbaş)*. İstanbul: İletişim, s. 445; Haviland, William A.; Prins, Harald E. L.; Walrath, Dana ve McBride, Bunny (2008). *Kültürel Antropoloji (çev. İnsan Deniz ve Erguvan Sarioğlu)*. İstanbul: Kaknüs, s. 103

¹⁷⁴ Tylor, Edward B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, s. 1.

¹⁷⁵ Boas, Franz (1938). *The Mind Of Primitive Man*. United States of America: The Macmillan Company, s. 159.

tanımlamaktadır¹⁷⁶. Tylor, Boas ve Haviland'ın tanımları, Xiarong Li'nin üzerinde geniş bir uzlaşma olduğunu vurguladığı kültür tanımını teyit etmektedir: "Kültür, bir toplumda toplumsal öğrenme ile nakledilen, üst kuşaklardan devralınan, geleneklerde somutlaşan, pratiklerde görülen enformal/gayriresmi bilgiler bütünüdür."¹⁷⁷ Li kültürün bu tanımına "uzlaşma görüşü (*consensus view*)" adını vermektedir¹⁷⁸.

Öte yandan Li'nin dikkat çektiği gibi, kültüre bakış ile ilgili iki temel ekol olduğunu vurgulamak gerekir. Franz Boas ve onun öğrencileri olan Ruth Benedict, Melville Herskovitz, Margaret Mead gibi "klasik ekol" mensubu yazarlar kültürü statik/durağan, sınırları belli, homojen, bütüncül, sistematik olarak yapılandırılmış, zamana duyarsız bir varlık olarak görmektedirler. Klasik okul yazarlarına göre kültür, onu benimseyen nüfusun düşünme, yargılama, davranış şekillerini ve kaderini belirler. Çağdaş ekol ise kültürün değişkenliğine vurgu yapmaktadır: Kültür zaman içinde -çoğu zaman sert bir biçimde- değişen bir yapıdır. İçsel olarak heterojen ve dinamiktir; birbirinden farklı, bazen çatışan görüş ve pratikleri içerir. Dışsal olarak ise etkiye açıktır. Kültürün sınırları yoktur; varsa dahi bu sınırlar geçirgen ve esnektir. Klasik ekolün aksine, çağdaş ekole göre kültür insanları değil, insanlar kültürü belirler¹⁷⁹. Klasik ekol kültürün zaman içinde değişmesi, iç çekişmeleri ve dışarıdan etkilenmesi gibi faktörleri göz ardı etmekteyken, çağdaş ekol ise kültürün belirli bir zaman ve coğrafyadaki sınırlarını yadsıyarak esasen "kültür" kavramını anlamsız hale getirmektedir. Başka bir ifadeyle "kültür" sınırları olmayan bir kavram ise örneğin "Türk kültürü", "Batı kültürü", "Afrika kültürü" gibi kavramlardan bahsetmenin de bir anlamı olmayacaktır.

Li, klasik ekole daha yakın görünen uzlaşma görüşünü çağdaş ekolün dikkat çektiği hususları göz önünde bulundurarak revize etmektedir. Uzlaşma görüşünün yenilenmesiyle ortaya çıkan tanım, hem iki ekolü bir araya getirdiği için, hem de kültürün değişkenliği, iç çekişmeleri ve kültürler arası etkileşimler gibi gerçekleri çağdaş ekol gibi aşırılığa kaçmadan göz önünde bulundurduğu için kanımızca isabetlidir:

¹⁷⁶ Haviland, Prins, Walrath ve McBride, 2008, s. 103.

¹⁷⁷ Li, Xiarong (2006). *Ethics, Human Rights and Culture*. New York: Palgrave Macmillan, s. 9

¹⁷⁸ Li, 2006, s. 9 vd.

¹⁷⁹ Li, 2006, s. 10.

Kültür, evrimleşen ve geçirgen/esnek (*porous*) bir toplulukta, tarihsel olarak devralınan ve dönüştürülen, geleneklerde somutlaşan ve tartışılan, pratiklerde görülen ve yeniden yaratılan, toplumsal öğrenme yoluyla nakledilen ve değiştirilen gayri resmi bir bilgiler bütünüdür.¹⁸⁰

Göreci fikirleri tanımlamak için eş değişirlik yaklaşımına göre sorulan "Neye göre?" sorusunun cevabı olan kültür bu şekilde tanımlanabilir. Peki aynı yaklaşımda göreliliğin konusu, yani "göreliliğin nedir?" sorusunun cevabı nedir? Bizim çalışmamızın amacı insan haklarının evrenselliği ve kültürel görecilik arasındaki ilişkiyi ve gerilimi ele almak olduğuna göre, insan haklarının kültür açısından göreliliği fikrinin bağımlı değişkeni, konusu ya da "göreliliğin nedir?" sorusunun cevabı "insan hakları"dır.

Nitekim kültürel görecilik, insan hakları bağlamında şöyle tanımlanmaktadır:

İnsan haklarının çeşitli kültürler ve kültürel değerlere göre ele alınması, uygulanması ve yorumlanması zorunluluğunu ileri süren bir insan hakları teorisi. Bu teori insan haklarının kültür, din, gelenek ya da ideoloji fark etmeksizin her yerde aynı olduğunu söyleyen insan haklarının evrenselliği teorisine tezat oluşturur.¹⁸¹

Benzer şekilde Fernando Teson kültürel göreciliği insan haklarının varlığı ya da kapsamının tamamen kültürel (dini, siyasi ve hukuki pratikleri de kapsayan) gelenekler tarafından belirlendiğini; belirli bir toplumun insan haklarını ilgilendiren pratiklerini kabul edilebilir ya da kabul edilemez olarak yargılamaya yarayacak toplumun sınırlarını aşan ahlaki ve hukuki standartlar olmadığını ileri süren pozisyon olarak tanımlanmaktadır¹⁸². Böyle bir düşüncenin insan haklarının evrenselliği ile bir uyumsuzluk halinde olduğu şüphesizdir. İnsan hakları ister ortodoks yaklaşım (sırf insan olmaktan kaynaklanan haklar) ile ister pratik odaklı yaklaşımla (uluslararası insan hakları hukukundan kaynaklanan haklar) tanımlansın; insan hakları bağlamında kültürel görecilik yaklaşımı dünyanın her yerinde (ve her zaman) geçerli olan (hukuki ya da hukuk-ötesi) insan hakları standartlarını reddetme, -insan haklarına ilişkin standartlar varsa- bu standartların yalnızca içinden çıktıkları kültür ile göreliliği

¹⁸⁰ Li, 2006, s. 18

¹⁸¹ Conde, Victor H. (2004). *A Handbook of International Human Rights Terminology*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, s. 55.

¹⁸² Teson, Fernando R. (1985). International Human Rights and Cultural Relativism. *Virginia Journal of International Law*. 25(4), ss. 870-71.

olarak geçerli olduğunu ileri sürme ve her kültürün kendine özgü-görelî standartlar geliştirdiğini kabul etme eğilimindedir.

3.2. Kültürel Görecilik Tartışmalarının Gündeme Gelişi

Kültürel görecilik terimi 20. yüzyılda ortaya çıkmışsa da bu terimin kapsadığı fikirlerin uzun bir geçmişe sahip olduğu ifade edilebilir. Herodot Tarihi'nde yer alan aşağıdaki ifadeler bu düşüncenin ilk örnekleri arasında gösterilir¹⁸³:

İnsanları engüzel yasaları seçmekte serbest bıraksalar, her biri döner dolaşır gene kendisinininkileri seçer; herkes kendi ülkesinde geçerli olan yasaların en güzel yasalar olduğuna o kadar inanır. Onun için, bir kimsenin akli başında kaldığı sürece, saygı gösterilen şeyleri alaya alması olağan değildir. İnsanların kendi göreneklerine karşı besledikleri duyguların gerçekten ne kadar köklü olduklarını gösteren pek çok belirti vardır; işte pek çokları arasından bir tanesi: Dareios kralken, bir gün çevresindeki Yunanlıları toplayıp sordu, babalarınızın ölüsünü yemek için kaç para istersiniz, dedi; böyle bir şeyi hiç bir ücret karşılığı yapmayacakları cevabını aldı. Dareios bunun üzerine, Kallatai denilen Hintlileri çağırttı, ana babalarını yerlerdi, görenekleri böyleydi; ve Yunanlıların yanında bunlara sordurdu, bir tercüman aracılığıyla, babalarının ölüsünü yakmak için kaç para isterler, diye; Hintliler bunu bir sövgü saydılar, kendilerine karşı böyle davranılmaması dileğinde bulundular.¹⁸⁴

Keza Protogoras'a atfedilen "devlet alanında da her devlet için şu ya da bu güzel ve çirkin, adaletli ya da adaletsiz, kutsal ya da değildir ve devlet, görüşüne göre yasalarını düzenler, bu işlerde bireyler arasında da devletler arasında da bilgelik açısından bir fark olmaz"¹⁸⁵ sözleri bu düşüncenin örneği olarak ifade edilmektedir¹⁸⁶.

Her ne kadar kültürel göreci fikirlerin izleri antik dönemlere kadar sürülebilirse de kültürel göreciliğin terim ve kavram olarak yaygınlaşması, antropoloji sayesinde olmuştur¹⁸⁷. Nitekim kültürel görecilik terimi insan hakları

¹⁸³ Baghramian ve Carter, 2021; Baghramian, 2004, s. 17; Renteln, Alison Dundes (2013). *International Human Rights: Universalism versus Relativism*. New Orleans: Quid Pro Books, s. 48.

¹⁸⁴ Herodotos (1973 [M.Ö. V. yy.]). *Herodot Tarihi* (çev. Müntekim Ökmen). İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 185.

¹⁸⁵ Platon (2010 [~ M.Ö. 4 yy.]). *Theitetos ya da Bilgi Üzerine*, (çev.: Macit Gökberk). *İçinde: Diyaloglar, Platon*. İstanbul: Remzi, s. 490, § 172a.

¹⁸⁶ Baghramian ve Carter, 2021.

¹⁸⁷ Baghramian ve Carter, 2021.

literatürüne antropolojiden geçmiştir¹⁸⁸. Modern kültürel görecilik akımı antropolojide 19. yüzyılda hakim olan kültürel evrimcilik (*cultural evolutionism*) görüşüne karşı bir cevap olarak ortaya çıkmıştır¹⁸⁹. Kültürel evrimcilik, yeni karşılaşılan Avrupa-dışı toplumların içinde bulunduğu durumu açıklamada erken dönem antropologlara cazip görünmekteydi¹⁹⁰. Charles Darwin'in biyolojik evrim teorisinden yola çıkan ve Lewis Henry Morgan, Sir Edward Burnett Taylor, Sir James Frazer, Herbert Spencer gibi antropologları da içine alan kültürel evrimcilik teorisine göre, bütün kültürleri belirleyen bir evrensel yasa vardı. Bu yasa, bütün kültürlerin zaman içinde daha aşağı formlardan daha yukarı formlara doğru evrildiğini ileri sürmekteydi.¹⁹¹ Bu evrimci modelleme, antropologlara toplumları daha basit araçlar kullanan "ilkel"den, daha kompleks araçlar kullanan "gelişmiş"e doğru hiyerarşik olarak sıralama olanağı tanıdı¹⁹². Ruth Benedict, "ilk antropologlar, bütün farklı kültürel özellikleri, evrimsel bir sıra içinde, ilk biçimlerden zirvesinde Batı uygarlığının nihai gelişme biçimlerinin yer aldığı bir düzene sokmaya çalıştılar" diyerek bu yaklaşımı eleştirmiştir¹⁹³. Buna göre Batı-dışı halklar ilkel, Avrupa ve Amerikan kültürü medeni olarak nitelendirilmişti. Teori, Batı-dışı kültürlerin zaman içinde Batı Kültürü'ne ulaşacağını ya da yok olacağını iddia ediyordu¹⁹⁴. Kültürel evrimcilerin çalışmaları, modern medeniyetin ilkel toplumlardan nasıl evrimleştiğini göstererek, üstünlük iddialarını sağlamlaştırmaya hizmet etti¹⁹⁵.

Antropolojide, Avrupa-merkezci üstünlüğe ilişkin ısrarlı iddialarla sarılı kültürel evrimcilik teorisinin yerini 20. yüzyılda kültürel görecilik almış¹⁹⁶ ve

¹⁸⁸ Teson, 1985, s. 870.

¹⁸⁹ Kottak, Conrad Philip (2017). *Cultural Anthropology: Appreciating Cultural Diversity*. USA: McGraw-Hill Education, s. 47; Renteln, 2013, s. 48.

¹⁹⁰ Welsch, Robert L. ve Vivanco, Luis A. (2018). *Cultural Anthropology: Asking Questions About Humanity*. 2nd Edition, New York: Oxford University Press, s. 7

¹⁹¹ Miller, Barbara D. (2017). *Cultural Anthropology*. 8th Edition. USA: Pearson, s. 7. Bahsi geçen antropologlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: McGee, R. Jon ve Warm, Richard L. (2008). *Anthropological Theory: An Introductory History*. USA: Mc Grow Hill, ss. 5-54; Erickson, Paul A. ve Murphy, Liam D. (2017). *A History of Anthropological Theory*. 5th Edition, Toronto: University of Toronto Press, ss. 26-32.

¹⁹² Wesch ve Vivanco, 2018, s. 7.

¹⁹³ Benedict, 2015 [1934], s. 48.

¹⁹⁴ Miller, 2017, s. 7

¹⁹⁵ Erickson ve Murphy, 2017, s. 27.

¹⁹⁶ Bajor, William J. (1997). *Discussing "Human Rights": An Anthropological Exposition On "Human Rights" Discourses*. Ph.D. Thesis, Department of Social Anthropology University of Saint Andrews Scotland (UK). s. 66.

böylece kültürel gelişimde tek doğrultulu (*unilinear*) ve sabit evrelerin mevcut olduğuna ilişkin kültürel evrimci tez yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Kültürel göreciliğin kurucusu olarak gösterilen¹⁹⁷ Franz Boas, evrimcilerin bütün insanlığa uygulanabileceğini ileri sürdükleri gelişim ölçülerine şiddetle karşı çıkmıştır. Almanya'da doğan ve eğitim gören Boas Fizik doktorasına sahipti; Einstein'dan ve bu bağlamda yeni göreci fikirlerden oldukça etkilenmişti¹⁹⁸. Avrupa medeniyetinin kültürel gelişimin en üst noktasını teşkil ettiği şeklinde bir yaklaşım, ona göre açıkça etnik-merkezci ve küstahça idi¹⁹⁹. Boas farklı kültürlerde benzer kurumların ortaya çıkmasının sebebi olarak evrensel evrim yasalarını değil, "difüzyon" ve "değiş-tokuşu" göstermekteydi²⁰⁰. Evrensel gelişim yasalarının aksine difüzyon kavramı, kültürel kurumların belli kültür alanlarında ortaya çıktığını ve diğer kültürlerle göç gibi yollarla yerleştiğini ima etmektedir²⁰¹.

Dolayısıyla Boas'ın kültürel görecilik düşüncesi, kültürel evrimcilerin başka medeniyetlere ve kültürlerle yakıştırdığı "ilkel, aşağı" gibi yargıların geçerli olamayacağını, çünkü bu yargıların içinden çıktıkları Batı-Avrupa kültürü ile kayıtlı olduğunu ima etmekteydi. Boas güncel etnografik bilgilerle tarihin yeniden yapılandırılmasına da karşıydı: Hiç kimse "taş devri"nde yaşamamıştı²⁰². Boas'ın her kültürün özel tarihi koşullara tabi olduğuna ilişkin düşünceleri "tarihsel tikelcilik" (*historical particularism*) olarak adlandırılmıştır²⁰³. Tarihsel tikelcilik düşüncesi kültürleri yargılayacak evrensel bir ölçüt olmadığı anlamına geliyordu. Çünkü,

¹⁹⁷ McGee ve Warm's'un belirttiği üzere, kültürel görecilik (*cultural relativism*) terimi Boas tarafından hiç kullanılmamıştır. Ancak Boas'ın bu düşüncenin kurucusu olduğu yönünde literatürde uzlaşma olduğu görülmektedir. Pek çoğu arasında bkz.: McGee ve Warm's, 2008, s. 118; Bajor, 1997, s. 66; Welsch ve Vivanco, 2018, s. 40; Miller, 2017, s. 8; Trencher, 2016, s. 1; Baghrmian, 2004, s. 68; Zabunoğlu, 2011, s. 799; Renteln, 2013, s. 49.

¹⁹⁸ Renteln, 2013, s. 49. Kuramsal Fizik'teki Görelilik Kuramı ile insan hakları bağlamında kültürel göreciliğin benzerliklerini ve etkileşimlerini ele alan bir çalışma için bkz.: Avcı, 2016, ss. 207-234. Bilimsel gelişmelerin hukuk felsefesine yansımalarını genel olarak inceleyen bir çalışma için bkz.: Tatar, Dilara (2020). *Doğa Bilimlerinin Hukuk Felsefesine Etkisi: Modern ve Postmodern Paradigma Ekseninde Bir Değerlendirme*. Ankara: XII Levha.

¹⁹⁹ Bidney, 1959, s. 55.

²⁰⁰ McGee ve Warm's, 2008, s. 117.

²⁰¹ Erickson ve Murphy, 2017, s. 33.

²⁰² Erickson ve Murphy, 2017, s. 68.

²⁰³ Erickson ve Murphy, 2017, s. 68; McGee ve Warm's, 2008, s. 118; Kottak, 2017, ss. 48-49.

toplumsal kurumlar belirli kültüre özgü tarihi-çevresel faktörlerin ürünüydü ve yalnızca ortaya çıktığı kültür bağlamında anlaşılabilirdi²⁰⁴.

3.3. Kültürlenme ve Kültürlenmenin Bir Sonucu: Etnik Merkezcilik

Kültürel görecilik yaklaşımının temelinde kültürlenme kavramı yatmaktadır. Kültürlenme kültürel öğrenme sürecidir. Bu süreç hayatın bütün alanlarına nüfuz eder ve birey çoğu zaman kültürlenmenin etkilerinin farkında değildir²⁰⁵. Dolayısıyla kültürlenme kavramı bireyin hayatında kültürün etkisinin hissedilmediği tek bir an bile olmadığını ima etmektedir. Buna göre insanlar, kendilerini çevreleyen dünyayı kültürel şartlanmalarına göre algılar ve değerlendirir. Herhangi bir kültürün üyeleri için düşünceler, değerler ve eylemler içsel bir kültürel mantığı takip etme eğilimindedir. Bu içsel kültürel mantık sebebiyle, ilgili kültürün üyeleri toplumun baskın değerlerine uygun davranış örüntüleri geliştirirler²⁰⁶.

Yerlilerin renkleri algılayışları hakkında bir araştırma yapmak için Kanada'ya giden²⁰⁷ Boas'ın, Baffin adasında yaşayan yerliler arasında bir yıl boyunca yaptığı çalışmalar, farklı kültürlerin su gibi çeşitli temel fiziki maddelere karşı dahi farklı algılar geliştirebildiğini göstermiştir²⁰⁸. Boas Kanada'ya yaptığı yolculuk hakkında şöyle demektedir: "Bu yolculuk bende değerli bir etkiye sahipse, bu, kültürün/yetişmenin (*cultivation*) göreliliğine ilişkin bakış açısının güçlenmesinde yatmaktadır."²⁰⁹

²⁰⁴ McGee ve Warms, 2008, s. 117.

²⁰⁵ Melville J. Herskovits (1972). *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. New York: Random House, s. 76.

²⁰⁶ Duquette, 2005, s. 62.

²⁰⁷ Erickson, Paul A. ve Murphy, Liam D. (2021). *A History of Anthropological Theory*. 6th Edition, Toronto: University of Toronto Press, s. 78.

²⁰⁸ Miller, 2017, s. 8. Boas'ın bu yaklaşımının, dolayısıyla kültürel göreciliğin felsefi temelini Kant'ın görüşleri oluşturmaktadır (Zabunoğlu, 2011, s. 799). Almanya'da doğan ve orada eğitim alan Boas, William Dilthey gibi yeni-Kantçı Güneybatı Okulu'nun üyelerinden etkilenmişti. Bu grup fikirlerini deneyimlerin aklın doğal kategorilerinin süzgecinden geçerek algılandığını ileri süren Kant'tan türetmişti. Neo-Kantçılar, Kant'ın öğretilerini iki tür bilim alanı olabileceği şeklinde yeniden formüle etti: Doğal bilimler ve beşeri bilimler. Doğal bilimler genellemelere ve yasalara ulaşmayı amaçlayabilirdi. Beşeri bilimler ise insani var oluşun özü olan zihin ile ilgilenmeliydi ve genel yasalara ulaşmayı değil, tikel olayları açıklamayı amaçlamalıydı (Erickson, ve Murphy, 2021, s. 78).

²⁰⁹ Cole, Douglas (1983). "The Value of a Person Lies in His Herzensbildung": Boas' Baffin Island Letter-Diary. *İçinde: Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork, History of*

Kültürel görecilik yaklaşımının önemli isimlerinden, Boas'ın öğrencileri Melville Herskovits ve Ruth Benedict²¹⁰ de kültürlenmeye dikkat çekmektedir. Herskovits fiziksel gerçekliklerin algılanması dahil, her türlü düşüncenin kültürle kayıtlı olduğu fikrini kabul etmiştir. Herskovits'e göre kültür; zaman ve mekân algılama ve karşılama (*react*) tarzımızı belirler²¹¹. Dolayısıyla Herskovits'in kültürel görecilik yaklaşımı, kültürlenme ile yakından ilişkilidir²¹². Yazar kültürel göreciliğin ana prensibini özetlerken kültürlenmeye vurgu yapmaktadır: "Yargılar deneyime dayanır ve deneyim her bir birey tarafından, bireyin kendi kültürlenmesi üzerinden yorumlanır."²¹³

Keza Ruth Benedict, Boas'ın diğer bir öğrencisi ve kültürel göreciliğin başka bir önemli ismi, "doğduğu andan itibaren içinde doğduğu gelenekler kişinin deneyim ve davranışını biçimlendirir"²¹⁴ diyerek kültürlenmeye vurgu yapmaktadır. Ona göre, "kişi, geleneklerin, kurumların ve düşünme tarzının belli bir düzenlenişleriyle denetlenen bir biçimde dünyayı görür. Felsefî ele almalarında bile kişi, bu basmakalıp düzenlenişlerin ötesine geçemez."²¹⁵

Kültürlenme kavramı, beraberinde etnik merkezliği getirir. Çünkü kişinin içinde bulunduğu kültür, hayatının tümüne nüfuz ettiği için, kendi kültürel ve ahlaki değerlerini en üstün, kendisi dışındakileri ise yanlış olarak görmesi doğaldır²¹⁶. Etnik merkezlik kısaca kişinin kendi hayat tarzını diğer tüm hayat tarzlarına karşı tercih etmesi olarak tanımlanabilir. Kültürlere ilişkin değerlendirmeleri etnik merkezlik yönetir ve bireyin kendi kültürü hakkındaki hissiyatını da etnik merkezlik karakterize eder. Bireyler kendi gruplarının hayat tarzını tercih edilir gördüklerinden, grup ile özdeşleşme egonun güçlendirilmesi açısından çok önemlidir ve çoğu zaman

Antropology – Volume I (Ed. George W. Stocking, Jr.). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, s. 33.

²¹⁰ Renteln'in ifade ettiği üzere, kültürel göreciliğin en önemli savunucuları, Boas, Herskovits ve Benedict'tir. Bkz.: Renteln, 2013, s. 49.

²¹¹ Herskovits, 1972, s. 76.

²¹² Campbel, Donald T. (1972). Introduction: Herskovits, Cultural Relativism and Metascience. *İçinde: Melville J. Herskovits (yaz.) Frances Herkovits (ed.) Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism.* New York: Random House, s. xvii

²¹³ "The principle of cultural relativism, briefly stated, is as follows: 'Judgements are based on exprience, and exprience is interpreted by each individual in terms of his own enculturation.' " Bkz.: Herskovitz, 1972, s. 15. İtalik vurgu orijinal metne ait.

²¹⁴ Benedict, Ruth (2015 [1934]). *Kültür Örüntüleri.* çev.: Mustafa Topal. İstanbul: İletişim, s. 33.

²¹⁵ Benedict, 2015 [1934], s. 32.

²¹⁶ Duquette, 2005, s. 64.

zararsızdır. Çünkü etnik merkezcilik, genellikle kişinin kendi grubunun iyi özelliklerine ilişkin -eyleme dökülmeyen- mülayim bir vurgu seviyesinde kalır²¹⁷.

Ancak bunun ötesine geçildiğinde ve etnik merkeziliğin daha radikal boyutları gündeme geldiğinde problemler ortaya çıkar. Kültürün her konuda belirleyici olduğunu savunmak evrensel mutlakları reddederken, bu sefer de yerel kültürün mutlaklaştırılması gibi bir tehlikeye ve çelişkiye yol açabilir. Görüldüğü üzere, kültürel göreciliğin temelinde yer alan bir kavram aynı zamanda radikal etnik merkeziliği de doğurabilmektedir. Kendi kültürünün üstünlüğüne inanan, sözde kendine özgü ve değişmez değerleri hedef alan bir anlayış, merkeze Avrupa'yı da başka bir coğrafyayı da alsa eleştirilere açık olacaktır²¹⁸.

Bu bakımdan, Herskovits'in de ifade ettiği üzere, etnik merkezcilik Avro-Amerikan kültüründe olduğu gibi, başka halkların zararına politikaların ortaya çıkmasına da yol açabilir²¹⁹. Aynı şekilde, Amerikan Antropoloji Derneği'nin (AAD), aşağıda (Bkz.: 4.1) ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz İnsan Hakları Açıklaması'nda da benzer ifadeler yer almaktadır:

Öğrenme sürecinin toplumsal düzeni sebebiyle, kişi kendi hayat tarzının en arzu edilebilir olduğuna ikna olmaktan kendini alamaz. ... İnsanlar çoğunlukla, yaşama ve yaşatma eğilimindedirler; özellikle varlığı sürdürmeye ilişkin bir ihtilaf olmadığı müddetçe, farklı grupların davranışlarına hoşgörüyle yaklaşırlar. Öte yandan Batı Avrupa ve Amerika'nın tarihinde; ekonomik yayılma, silahlanmanın kontrolü ve evanjelik dini gelenek, kültürel farklılıkların tanınmasını [bu farklılıkların bastırılmasına yönelik] eylem çağrılarını çevirmiştir. Bu, ahlaki değerler ve amaçlar alanında mutlakları vurgulayan felsefi sistemler tarafından ifade edilmiştir ... Avrupa-dışı halklar üzerinde kontrolün ele geçirildiği durumlarda alternatifler kınanmış ve bastırılmıştır.²²⁰

Keza etnik-merkezilik antropologların belirli bir kültüre ilişkin araştırmalarında yanılığa düşme tehlikesini de içinde barındırmaktadır. Nitekim kültür, değerlendirmelerin ve yargıların oluşumunda o kadar etkilidir ki kişinin başka bir kültüre ilişkin objektif yargılar geliştirebilmesi oldukça zordur. Bu bakımdan

²¹⁷ Herskovits, 1972, ss. 21-22.

²¹⁸ Özdek, 1994, s. 17.

²¹⁹ Herskovits, 1972, s. 21.

²²⁰ American Anthropological Association (1947). Statement on Human Rights. *American Anthropologist*, 49(4), s. 540.

kültürel göreci yaklaşımda, başka bir kültürün yaşam tarzını anlamak o kültürün özünde yatan düşünme şekline ilişkin kavrayışımızı geliştirmeye bağlıdır²²¹.

Kültürel evrimcilere yönelik eleştiri de esasında buradan kaynaklanmaktadır. Kültürel evrimciler objektif olduğunu sandıkları bazı kriterlere göre kültürleri hiyerarşik bir düzene sokmaya çalışmışlardır. Halbuki bu objektif/evrensel olduğu iddia edilen kriterler, kendi etnik/Avrupa merkezci bakış açılarına göre şekillenmiştir. Yukarıda görüldüğü üzere etnik merkezcilik ve Avrupa-merkezcilik Boas'ın kültürel evrimci iddiaları eleştirme sebebi olmuştur. Çünkü bu iddialar tek taraflıdır ve münferit kültürlerin anlaşılmasına yardımcı olmamaktadır²²².

3.4. Kültürel Göreciliğin Bir Veçhesi Olarak Ahlaki Görecilik (*Moral Relativism*)

Kültürel evrimciler kendi yargılarıyla başka kültürleri incelemeye çalışmaktadır. Fakat bu şekilde objektif sonuçlara ulaşmak ve ilgili kültürü anlamak mümkün olmamaktadır. Araştırmada objektif ve geçerli bir metot geliştirme arayışında olan etnologlar, kültürel olgu ve olayların araştırmacının kültürel perspektifinden değil, ilgili kültürün mensuplarının gözünden okunmasının daha doğru olacağı hususunda ısrarcı olmuşlardır. Bu, kültürel olgu ve olayların ilgili kültürel ve sosyal bağlam içerisindeki önemi açısından değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelmektedir²²³.

"Antropoloji ve Modern Yaşam" adlı eserinde Boas objektif sonuçlara ulaşmak için her kültürü kendine özgü çerçevesi içinde anlamak gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

... genelleşmiş toplumsal formlara ilişkin bilimsel çalışmalarda, araştırmacının kültürel değerlerden bağımsız hareket edebilmesi gerekir. Nesnel bir bilimsel araştırma gerçekleştirebilmemiz için her kültürü kendi kökenine göre incelememiz, her insanın sahip olduğu

²²¹ Renteln, 2013, s. 48.

²²² Baghramian, 2004, s. 68.

²²³ Bidney, David (1959). The Philosophical Presuppositions of Cultural Relativism and Cultural Absolutism. *İçinde: Leo R. Ward (ed.) Ethics and the Social Sciences*. Indiana: University of Notre Dame Press, s. 57.

idealler üzerinde durmamız ve farklı kökenden gelen insanların kültürel değerleri üzerinde objektif bir şekilde çalışmamız gerekir.²²⁴

Bu bakımdan kültürel görecilik, her şeyden önce, antropolojide doğru sonuçlara ulaşmak için geliştirilmiş metodolojik bir ilke, antropolojik yöntemin temel ilkelerinden biridir. Bu ilkeye bağlı olarak antropolog, mensubu olmadığı bir toplum hakkında çalışırken, o topluma ve kültüre kendi kültürel biçimlenmesinden kaynaklanan değerlerle ve anlamlarla bakmamaya çalışır²²⁵. Bu ilke, mümkün olan en yüksek objektifliği sağlayabilmek için, sahadaki antropologlara işlerini yaparken inceledikleri halklara yönelik yargısal pozisyonlar almaktan kaçınmayı emreder²²⁶.

Salt metodolojik vurgusuyla anlaşıldığında kültürel görecilik "metodolojik bağlamsalcılık" (her inanç ya da adet ortaya çıktığı kültür bağlamında çalışılmalı) ya da "metodolojik tarafsızlık" (başka kültürler hakkında çalışan sosyal bilimciler, bu kültürleri anlayabilmek için kendi kültürel baskılarından arınmalıdır) olarak belirlemekte, kişinin ahlak felsefesi bakımından takındığı tutum hakkında bir bilgi vermemektedir²²⁷.

Öte yandan kültürlenme kavramı, kültürel göreciliğin ahlaki göreciliği de içine almasını sağlamaktadır. Kültürel görecilik, bütün gerçekliğin kültür ile kayıtlı olduğunu, insan deneyiminin kültür tarafından belirlendiğini iddia etmektedir. Böyle olunca ahlaki değerler de kültür ürünü olur ve kültürü yansıtır. Bu bakımdan ahlaki görecilik (*moral relativism*) kültürel göreciliğin bir veçhesidir²²⁸. Herskovits'i eleştiren David Bidney bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Herskovits kültürel görecilik teorisinin esas ve ahlaki görecilik felsefesinin ona bağlı olduğunu açıkça görmekteydi. Bütün gerçekliğin kültür aracılığıyla kavrandığı ve şartlandığı bir kere kabul edildiğinde, bütün kültürel yargıların, algıların ve değerlendirmelerin verili bir kültürel sistemin çıktısı ve kültürel sistemle göreceli olduğu da kabul edilir. Ahlaki değerler, estetik değerler gibi, kültürel deneyimin unsurundan başka bir şey değildir ve ahlaki görecilik genel kültürel görecilik teorisinin bir veçhesidir.²²⁹

²²⁴ Boas, Franz (2017 [1928]). *Antropoloji ve Modern Yaşam* (çev. Deniz Uludağ). İstanbul: Doğu Batı, s. 151.

²²⁵ Emiroğlu ve Aydın, 2003, s. 344.

²²⁶ Baghramian, 2004, s. 68.

²²⁷ Tilley, 2000, ss. 507-08, aynı yönde bkz.: Herskovits, 1972, s. 32.

²²⁸ Özdek, 1994, s. 20.

²²⁹ Bidney, 1959, s. 59.

Böyle bakıldığında kültürlenme bireylerin ahlaki değer ve düşüncelerini de şartlandıran bir süreç olarak görülür. Kültür bireylere ahlaki normlar verir ve bireyler bu normlarla hem kendi davranışlarını yönlendirir hem de başkalarını yargırlar. Dolayısıyla kültür bir toplumda davranışlara yön veren mekanizmalardan biri olarak düşünülürse; kültürlenme, kabul edilen amaç ve davranış modellerinin şekli ve kapsamını toplumun her bir üyesi için düzenleyen ve bireysel davranışlardaki farklılıkların hangi sınırlar içerisinde onaylanacağını belirleyen süreç olarak görülebilir²³⁰. AAD Açıklaması'nda ifade edildiği üzere;

Doğduğu andan itibaren, bireyin yalnızca davranışları değil; düşünceleri, umutları, arzuları ve ahlaki değerleri -ki bu değerler bireyin eylemlerini yönetir ve gerek kendisinin gerekse sosyal çevresinin hayatına anlam ve meşruiyet kazandırır- mensubu olduğu gruba ait kültür tarafından şekillendirilir.²³¹

Ahlaki değerlendirmeler kültürel olarak şartlandırıldığı ve belirlendiğine göre ahlaki değerlerin kültürel kaynağı, onların geçerliliğini toplumsal ve kültürel bağlam ile sınırlar. Yani her ahlaki değer kendi kültürel çevresi içerisinde geçerlidir. Bu sebeple ahlaki değerleri karşılaştırmak/kıyaslamak için evrensel olarak kabul edilebilir bir ölçüt saptamak mümkün değildir. O halde her ahlaki sistemin eşit bir biçimde geçerli olduğu kabul edilmelidir²³². Ahlaki göreciliğin beraberinde gelen “kıyaslanmazlık” (*incommensurability*), iki ya da daha fazla ahlaki değerden hangisinin daha iyi ya da kötü olduğunu saptamaya yönelik ortak bir ölçü değer/standart belirlenemeyeceği şeklindeki düşüncedir²³³. Kültürlerin kıyaslanmaz (*incommensurable*) olması, her bir kültürün ahlaki prensiplerinin *sui generis* (kendine özgü) olduğu ve diğer prensiplerle birlikte değerlendirilmeye elverişli olmadığı anlamına gelir. Kıyaslanmazlık iddiası doğruysa, yabancıların başka bir kültürün iç normlarını ahlaki değerlendirme yapmaya yetecek kadar iyi anlaması imkânsızdır. Kültürlerin kıyaslanmaz olduğunu kabul etmesi sebebiyle ahlaki görecilik başka bir kültürün mensupları arasındaki iç ilişkileri düzenleyen normları meşru bir şekilde eleştirebilmenin imkanlarını ortadan kaldırmaktadır²³⁴.

²³⁰ Herskovits, 1972, s. 76.

²³¹ American Antropological Association, 1947, ss. 539-40.

²³² Bidney, 1959, s. 60.

²³³ Corradetti, Claudio (2022). *Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralistic Universalism*. Second Edition. The Netherlands: Springer, s. 105.

²³⁴ Talbott, 2005, s. 45.

Evrenselciliğin aksine, göreci düşüncenin özünde, tek bir doğru ahlaklılığın mevcut olduğu tezinin reddi yer alır²³⁵. Benedict'in ifade ettiği üzere değişmez evrensel ahlak diye bir şeyden söz edilemez; "ahlaki olan", bir toplumda "alışlagelmiş olan" ile aynı şeydir:

Artık yerimizin ve zamanımızın ahlakını doğrudan insan doğasının kaçınılmaz yapısından türetme hatasına düşmüyoruz. Onu [insan doğasını] bir ilk ilkenin saygınlığına yükseltmiyoruz. Ahlakın her toplumda farklılık gösterdiğinin ve sosyal olarak onaylanmış alışkanlıklar için uygun bir terim olduğunun farkındayız. İnsanoğlu her zaman "bu, alışlagelmiş [bir davranıştır]" yerine "bu ahlaki açıdan iyi [bir davranıştır]" demeyi tercih etmiştir ... tarihsel olarak bu iki ifade [alışlagelmiş=ahlaki] eş anlamlıdır.²³⁶

Ahlaki göreciliğin temelini, kültürel pratikler arasındaki belirgin çeşitlilik ve insan davranışlarına ilişkin norm ve prensiplerdeki esasa ilişkin mühim farklılıklar oluşturmaktadır²³⁷. Dünyadaki çeşitli toplumları gözlemlediğimizde, çeşitli kültürlerle mensup kişilerin çok farklı ve çatışan ahlaki standartlara göre davranış geliştirdiklerini gözlemliyoruz. Göreciliğin çıkış noktasında, ahlaki yargıların çeşitliliği hakkındaki bu gözlem bulunur²³⁸. Bu ampirik tespit, kültürlenme hipoteziyle bir araya geldiğinde bütün normların kültür ürünü olduğu ve ilgili kültüre özgü olan bu normların evrenselleştirilmekten uzak olduğu fikri ortaya çıkar. Bu durumda belirli bir kültürün normlarının üstünlüğüne ya da evrenselliğine yönelik iddia keyfi olacaktır²³⁹.

Tahmin edileceği üzere bu düşünceler insan haklarının evrenselliğini temelden sarsmaktadır. Çünkü bu düşünceler kabul edildiğinde insan hakları normları belirli bir kültür ya da kültürün ürünü kabul edilecek, bu normların geçerliliği içinden çıktıkları kültürle sınırlı olacak, bu sebeple evrensellik iddiası keyfi ve temelsiz kalacaktır. Dolayısıyla insan hakları tartışmaları açısından, kültürel göreciliğin metodolojik vurgusundan ziyade, ahlaki görecilik boyutu önemlidir.

²³⁵ Baghramian, 2004, s. 207.

²³⁶ Benedict, Ruth (1934). *Anthropology and the Abnormal*. *The Journal of General Psychology*, 10 (1), s. 73. Köşeli parantez içindeki ifadeler tarafımızca eklenmiştir.

²³⁷ Duquette, 2005, s. 62.

²³⁸ Timmons, Mark (2013). *Moral Theory: An Introduction*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, ss. 41-42.

²³⁹ Duquette, 2005, s. 63.

İnsan hakları-kültürel görecilik etrafında dönen tartışmaların çoğu, esasında insan hakları bakımından da önemli olan ahlaki görecilikle ilgilidir²⁴⁰.

Nitekim kültürel görecilik terimi çoğu zaman ahlaki göreciliği ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Yukarıda verilen sözlük tanımları (Bkz.: 3.1) göz önünde bulundurulduğunda, kültürel görecilik ve ahlaki göreciliğin eş anlamlı olarak kullanıldığı anlaşılabacaktır²⁴¹. Fakat ahlaki görecilik kapsamında ele alınabilecek "ahlaki sübjektivizm"i kültürel görecilikten ayırmak gerekir. Kültürel göreciliğin aksine sübjektivizm, ahlaki standartların kültürden kültüre değil, kişiden kişiye değiştiğini iddia eder. Başka bir deyişle, sübjektivistlere göre ahlaki yargılar tümüyle *sübjektiftir* ve yalnızca kişisel bilinç ve beğenilere dayanır. Bu tutum "aşırı görecilik" olarak da adlandırılmaktadır²⁴². Ahlaki sübjektivizme göre ahlaki yargılarda bulunan kişiler hissiyatlarından ya da temennilerinden başka bir şey ileri sürmezler²⁴³. Bu düşünce açıkça kültürel görecilik ile çatışma halindedir. Herkovits'in ifade ettiği üzere "kültürel görecilik her durumda, bireysel davranışın göreliliğine ilişkin, davranış üzerindeki her türlü sosyal kontrolü yadsıyan kavramlardan kesin bir biçimde ayrılmalıdır. Grubun kodlarına/kurallarına uyum, hayattaki her türlü düzen için bir gerekliliktir"²⁴⁴. Dolayısıyla kültürel görecilik toplum düzeyinde bazı ahlaki değer ve kuralların varlığını kabul eder ve bunlara uyulması gerektiğini ileri sürerken, ahlaki sübjektivizm bunu reddetmekte ve ölçüt olarak toplumu değil bireyi kabul etmektedir.

Sonuç olarak kültürel görecilik ve ahlaki göreciliği kavramak açısından, özetle şu birkaç ayırım noktasından bahsedilebilir:

1) Dünya üzerindeki toplumlar incelendiğinde görülmektedir ki kültürel çeşitlilik bir gerçektir.

²⁴⁰ Renteln, 2013, s. 54.

²⁴¹ Bu çalışmada da iki terim -aksi belirtilmediği müddetçe- eş anlamlı kullanılmıştır. Öte yandan aşağıda belirtildiği gibi (bkz.: 5.6) bazı antropologlar metodolojik anlamda kültürel göreciliği benimsese de ahlaki göreciliğe karşı olabilmektedir.

²⁴² Spinello, Richard A. (2005). *Relativism. İçinde: John K. Roth (ed.) Ethics*. USA: Salem Press, s. 1252.

²⁴³ Rachels, James (2000). *Subjectivism. İçinde: Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics*. USA: Blackwell, s. 432.

²⁴⁴ Herskovits, 1972, s. 33.

2) Bu gerçeği daha iyi ortaya koyabilmek ve kavrayabilmek için, ilgili araştırmacılar kültürel ön yargılardan mümkün olduğunca sıyrılmalı, her kültürü kendi kökenine göre anlamaya çalışmalıdır (kültürel görecilik - metodolojik yön). Bu metodolojik bakış, kültürel göreciliği kültürleri anlamak ve kavramak açısından doğru sonuçlara ulaşmanın bir yolu olarak görmektedir.

3) 1. maddede ifade edilen kültürel çeşitlilik, bize evrensel ahlaki değer ve normlardan bahsedilemeyeceğini söyler. Çünkü bireyin ahlaki değerleri ve yargıları kültür tarafından şekillendirilir. Yer ve zamandan bağımsız, mutlak olarak geçerli olan ahlak kurallarından bahsedilemez. Bu sebeple her ahlaki değer kendi içinden çıktığı kültür çevresinde geçerlidir ve evrenselliğe yönelik iddialar keyfidir (kültürel görecilik - ahlaki yön). Bununla birlikte kültürel görecilik, ahlaki sübjektivizmde olduğu gibi ahlaki davranışın hiçbir ölçütü olmadığını ileri süren, ahlaki açıdan tümüyle sübjektivist bir tutumu benimsememekte, kültürden kültüre değişse de bireylerin uymaları gereken, toplum tarafından üretilmiş bazı ahlaki değerlerin varlığını benimsemektedir.

3.5. Hoşgörü ve Kültürel Göreciliğin Türleri

Ahlaki değerlere ilişkin dünya üzerinde çok büyük bir çeşitlilik vardır. Kültürel görecilere göre bu çeşitliliğin sebebi, ahlaki değerlere ilişkin uyumsuzlukları çözecek rasyonel, objektif ve kültürler arası bir temel olmamasıdır. Birbiriyle çatışan ahlaki tutumların doğruluğunu ve yanlışlığını değerlendirmeye yarayacak temellerin yokluğunda başka kültürlerle ya da ülkelere kendi değerlerimizi empoze etmek için hiçbir iyi sebep yoktur²⁴⁵. Bizim dışımızdaki kültürlerle ait standartlarının eleştirilmesini sağlayacak, kültürel standartları aşan bir ahlaki kod olmaması sebebiyle kültürel göreciliğin, başka kültürlerde ortaya çıkan ve bizim ahlaki kodlarımızın onaylamadığı davranış, hayat tarzı ya da tutumları kınamamayı ve bunlara karışmamayı, yani hoşgörülü olmayı gerektirdiği ifade edilmektedir²⁴⁶. Keza değer yargılarının oluşmasında görülen kültürlenmenin kaçınılmaz etkisi, başka

²⁴⁵ Nickel, James ve Reidy, David (2007). Relativism, Self-Determination and Human Rights. *İçinde: Deen Chatterjee (ed.), Democracy in a Global World: Human Rights and Political Participation in the 21st Century*. Lanham: Rowman and Littlefield, s. 92.

²⁴⁶ Kim, Hye-Kyung ve Wreen, Michael (2003). Relativism, Absolutism, and Tolerance. *Metaphilosophy*, 34(4), ss. 448-49.

kültürleri objektif olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı anlamına gelir. Kültürel görecilere göre bu durumda kültürel farklılıklara hoşgörü ile yaklaşımdan başka bir çare yoktur²⁴⁷.

Bütün kültürlerin ahlaki olarak eşit bir biçimde geçerli olduğu anlayışından, birincil ahlaki-toplumsal erdem olarak hoşgörünün benimsenmesi sonucu doğduğu ileri sürülmüştür²⁴⁸. Bu bakımdan hoşgörü, kültürel görecilerin temel argümanlarından biridir²⁴⁹. Hoşgörünün pratik sonuçlarından biri, başka kültürler ve değer sistemlerine saygıdır. Bu saygı, çok kültürlülüğün (*multi-culturalism*) benimsenmesi ve etnik merkezlikten kaçınmayı gerektirir²⁵⁰. Kültürel göreciliğin özünde farklılıklara saygı, tek değil, pek çok hayat tarzının varlığının ve değerinin takdir edilmesi, her kültürün kendine özgü değerlerinin onaylanması/olumlanması (*affirmation*) yer alır²⁵¹.

Nitekim Herskovits'e göre kültürel görecilik tüm toplumların yaşama yön vermek amacıyla oluşturdukları değerlere saygı gösteren bir düşüncedir:

Kültürel görecilik, ne kadar farklı olursa olsun, her toplumun kendi hayatına yön vermek için ürettiği değerleri takdir eden ve bu değerlere göre yaşayanlar için bu değerlerin önemini anlayan bir felsefedir ... belirli bir zaman ve yerin ürünü olan mutlak [olduğu iddia edilen] normlardan ayrılan noktaların altını çizmek yerine, göreci bakış açısı her norm dizisinin ve normların temsil ettiği değerlerin bu normlara sahip olan insanlar için geçerliliğini bariz bir biçimde ortaya koyar.²⁵²

Boas ve öğrencilerinin, kültürel görecilik anlayışı mutlak bir hoşgörüye zemin hazırlamaktadır; çünkü tüm ölçütler kültürün bir ifadesi olarak kabul edildiğinde hiçbir kültür hiçbir ölçüte dayalı olarak eleştirilemez²⁵³. Bu anlayış, kişiye ne kadar kabul edilemez gelirse gelsin, başka kültürlerle ait her türlü geleneğin hoşgörüyle karşılanmasını gerektirir²⁵⁴. Bu, Donnelly'nin "radikal kültürel görecilik" olarak adlandırdığı düşünceye tekabül etmektedir. Buna göre kültür, ahlaki doğrular

²⁴⁷ Demir, 2008, s. 229.

²⁴⁸ Bidney, 1959, s. 60.

²⁴⁹ Zabunoğlu, 2011, s. 801.

²⁵⁰ Baghramian, 2004, s. 69.

²⁵¹ Herskovits, 1972, s. 33.

²⁵² Herskovits, 1972, s. 31. Köşeli parantez içindeki ifade tarafımızca eklenmiştir.

²⁵³ Özdek, 1994, s. 20.

²⁵⁴ Demir, 2008, s. 230.

ve kuralların geçerliliğinin yegane kaynağıdır²⁵⁵. Bu yüzden kişinin başka kültürlerle yönelttiği hiçbir eleştirinin ahlaki meşruiyeti yoktur çünkü her yargının geçerlilik alanı, içerisinden çıktığı kültür ile sınırlıdır.

Mutlak hoşgöründen sınırlı bir hoşgörüye geçiş, kültürel görecilik anlayışının da farklılaşması, Boas ve öğrencilerinin kültürel görecilik anlayışından uzaklaşılması demektir. Bu bakımdan başka kültürlerin -sınırlı da olsa- bazı konularda meşru olarak eleştirilebileceğini kabul etmek, radikal kültürel görecilikten ayrılmaktır. Bu durumda ahlaki değer ve kuralların, az ya da çok, kültür dışında objektif ve evrensel bir kaynağının olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Donnelly kültürel göreciliğin bu türlerini "katı" ve "zayıf" kültürel görecilik olarak adlandırmıştır. Katı kültürel görecilikte ahlaki değerlerin "asıl" kaynağı kültür olmakla birlikte, çok sınırlı da olsa bazı evrensel değerlerin (örneğin evrensel insan haklarının) geçerliliği kabul edilmektedir²⁵⁶. Zayıf kültürel görecilikte ise kültür, ahlaki değerlerin "önemli" bir kaynağıdır fakat evrensel değerler de genel olarak kabul edilir. Zayıf kültürel görecilik, evrensel insan haklarını kabul eder fakat bazı durumlarda sınırlı yerel değişiklik ve istisnalara izin verir²⁵⁷.

²⁵⁵ Donnelly, Jack (1995). *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları* (çev. Mustafa Erdoğan, Levent Korkut). Ankara: Yetkin, s. 119.

²⁵⁶ Donnelly, 1995, s. 119.

²⁵⁷ Donnelly, 1995, s. 120

4. İNSAN HAKLARINA YÖNELİK KÜLTÜREL GÖRECİ ELEŞTİRİLER

4.1. Amerikan Antropoloji Derneği'nin Uyarısı

İnsan haklarıyla yukarıda ana hatlarıyla açıklamaya çalıştığımız kültürel görecilik arasındaki ilişki, AAD'nin²⁵⁸ 1947 tarihli İnsan Hakları Açıklaması (*Statement on Human Rights*) ile kurulmuştur²⁵⁹. Bu Açıklama, Evrensel Bildiri'nin kabulünden bir buçuk yıl önce (24 Haziran 1947), Derneğin yayın organı olan *American Anthropologist*'te yayınlanmıştır. Açıklamada, hazırlanmakta olan insan hakları bildirisine dair bazı uyarılar yer almaktadır²⁶⁰.

Her ne kadar daha önce başka yerlerde ele alınmış olsa da, AAD Açıklaması üzerinde detaylı olarak durmak ve bu açıklamayı analiz etmek önemlidir. Çünkü AAD Açıklaması insan haklarına yönelik kültürel göreci eleştirilerin ana noktalarını özet bir biçimde ihtiva etmekte; kültürel göreciliğin manifestosu olarak nitelenmektedir²⁶¹.

AAD Açıklaması'nın ilk paragraflarında, hazırlanmakta olan bildirinin çözmesi gereken problem şu şekilde ortaya konur: Önerilen bildiri, nasıl olur da yalnızca Batı Avrupa ve Amerika'daki ülkelerde hakim olan değerlere göre tasarlanan bir haklar açıklamasının ötesine geçer ve tüm insanlara uygulanabilir bir bildiri olabilir?²⁶²

Bunun mümkün olması için, Açıklama'da, insan hakları bildirisinin çok farklı hayat tarzlarının geçerliliğini kucaklamak ve tanımak zorunda olduğu ifade edilmektedir. Açıklama'ya göre hazırlanmakta olan insan hakları bildirisi 18. yüzyılın sonundaki insan hakları bildirilerinin dayandığı temele dayanırsa,

²⁵⁸ Amerikan Antropoloji Derneği (*American Anthropological Association*) 1902'de Franz Boas tarafından kurulan dünyanın en büyük akademik ve profesyonel antropoloji örgütüdür. Dernek en önemli ve meşhur yayın organı olan *American Anthropologist*'i de içine alan 22 adet dergi yayınlamakta; burslar, ödüller, stajlar gibi yollarla antropoloji biliminin ilerlemesine destek olmakta, antropoloji ile ilgili pek çok kongre, konferans gibi toplantılara ev sahipliği yapmaktadır. Derneğin resmi internet sitesi için bkz.: <https://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=1665&navItemNumber=586> (23.11.2021).

²⁵⁹ Demir, 2008, s. 232.

²⁶⁰ Zabunoğlu, 2011, s. 801; Demir, 2008, s. 232.

²⁶¹ Dahre, 2017, s. 614.

²⁶² American Anthropological Association, 1947, s. 539.

Endonezyalı, Afrikalı, Hintli, Çinli için ikna edici olmayacaktır. 20. yüzyılda insan hakları, tek bir kültürün standartlarıyla çerçevesi çizilen ya da tek bir kültürün arzularıyla dikte edilen bir kavram olamaz. Böyle bir belge, pek çok insanın kişiliğini gerçekleştirmesine değil, hayal kırıklığına sebep olacaktır. Çünkü Bildiri belirli bir kültürün tasavvuruyla sınırlı kalırsa, bu tasavvurun dışında kalan değerlere göre hayatını yaşayan insanlar; kendi kültürlerini var eden kurumlar, kabuller ve amaçlara iştirak etmek hakkından mahrum kalmış olacaklardır²⁶³.

AAD Açıklaması ile dikkate alınması gereken üç ilke önerilmiştir. Bu ilkelerden birincisi şudur: *"Birey, kişiliğini kültürü aracılığıyla idrak eder; bu yüzden bireysel farklılıklara saygı, kültürel farklılıklara saygıyı beraberinde getirir."*²⁶⁴ Dolayısıyla, hazırlanmakta olan BM Bildirisi, esas olarak bireyin kişiliğinin tam bir biçimde geliştirilmesinin vurgulandığı bir açıklama olmak istiyorsa; kişiliğin yalnızca ilgili toplumun kültürü bağlamında gelişebileceği gerçeğini esas almalıdır.²⁶⁵

İkinci ilke *"Kültürler arası farklılıklara saygı, kültürleri niteliksel olarak değerlendirmeye ilişkin herhangi bir tekniğin keşfedilmemesi bilimsel gerçeği tarafından geçerli kılınmaktadır"*²⁶⁶ şeklindedir. Yani hoşgörü, kıyaslanmazlık ile temellendirilmektedir. Tüm kültürler eşit düzeydedir ve herhangi bir kültürü yargılamaya yönelik objektif bir standarttan bahsedilemez. O halde tüm kültürler arası farklılıklar saygıyla karşılanmalıdır.

Bu bakımdan insan hakları da çeşitli kültürleri ya da bu kültürlerin pratiklerini eleştirmek için ortaya çıkan kültür dışı, realist, objektif bir standart olarak görülemez: *"Bir toplumda insan hakkı olan bir şey, başka bir toplumda ya da aynı toplumun daha farklı bir zamanında anti-sosyal olarak kabul edilebilir."*²⁶⁷

²⁶³ American Antropological Association, 1947, s. 543. Açıklamada, hazırlanmakta olan Evrensel Bildiri'de, kişinin kendi geleneğine göre yaşama hakkıyla ilgili bir ifade bulunması da önerilmektedir. Sonraki aşamada ise ulaşılması gereken nihai hedef şöyle belirtilmektedir: "İnsan gruplarının birbirine karşı hak ve yükümlülüklerini, insana dair güncel bilimsel bilgiler temelinde tanımlamak." Bkz.: American Antropological Association, 1947, s. 543.

²⁶⁴ American Antropological Association, 1947, s. 541. İtalik vurgu orijinal metne ait.

²⁶⁵ American Antropological Association, 1947, s. 540.

²⁶⁶ American Antropological Association, 1947, s. 542. İtalik vurgu orijinal metne ait.

²⁶⁷ American Antropological Association, 1947, s. 542.

Üçüncü ilke ise şöyledir: "*Standartlar ve değerler, içinden türedikleri kültüre göredir (relative to culture from which they derive), o kadar ki, ön kabuller/varsayımlar (postulates) formüle etmeye yönelik her teşebbüs, tek bir kültürün inançları ya da ahlaki kodlarından zuhur ettiği ölçüde, herhangi bir İnsan Hakları Bildirisi olarak bütün bir insanlığa uygulanabilir olmaktan uzaklaşır.*"²⁶⁸

Bu üçüncü prensipten çıkan sonuç şudur: Tüm standart ve değerler içinden çıktığı kültürün ürünüdür ve çeşitli kültürel bağlamlarda ortaya çıkan ve birbiriyle çatışan iddialar arasında hakemlik etmeyi sağlayacak tarafsız bir ölçüt yoktur²⁶⁹. Bu sebeple hazırlanacak olan bildiri, diğer kültürler dikkate alınmadan, eğer tek bir kültürün değerlerine göre hazırlanırsa tüm insanlığa uygulanabilir bir belge olamaz. Bu metnin bütün kültürlerle uygulanması, yani evrensel olması isteniyorsa bütün kültürleri dikkate alarak hazırlanması gerekir. Bu doğrultuda Açıklama, eski insan hakları bildirilerine karşı eleştirel bir pozisyonudadır. Çünkü o dönemde "özgürlük tanımları ve insan haklarının niteliğine ilişkin kavramların vs. sınırları dar bir şekilde çizilmiştir."²⁷⁰ Açıklama'ya göre 18. yüzyılın sonunda ortaya çıkan insan hakları bildirilerini kaleme almak görece kolaydı çünkü o dönemde "mesele *insan (human)* hakları değildi"; tek bir toplumun kabulleri çerçevesinde ortaya konan insanın hakları (*rights of man*) idi²⁷¹.

18. yüzyılın sonundaki insan hakları bildirilerine yönelik eleştirel ve mesafeli tutum net olarak görülebilmekte ise de bir bütün olarak değerlendirildiğinde Açıklama'nın insan haklarına ya da evrenselliğe kökten bir karşı çıkış içinde olmadığı dikkati çekmektedir. Bu bakımdan Açıklama insan türünün biyolojik açıdan tek olduğunu vurgulayarak, insan kavramının evrensel olduğunu teyit etmektedir:

²⁶⁸ American Antropological Association, 1947, s. 542. İtalik vurgu orijinal metne ait.

²⁶⁹ Baghramian, 2004, s. 6.

²⁷⁰ American Antropological Association, 1947, ss. 540.

²⁷¹ American Anthropological Association, 1947, s. 542. İtalik vurgu orijinal metne ait. Burada AAD Açıklamasını kaleme alanlar (Açıklamanın büyük ölçüde Herskovitz tarafından yazıldığı bilinmektedir) "*rights of man*" ifadesi ile "*human rights*" ifadesi arasında bir ayrımı giderek, 18. yüzyıl bildirilerine olan eleştirilerini yinelemektedir. Bilindiği üzere ilk insan hakları bildirileri ortaya çıktığında daha çok "*rights of man*" ifadesi kullanılmaktaydı. Açıklamayı kaleme alanlar *human rights* kavramının daha kapsayıcı ve genel olduğundan yola çıkarak eski hataların yinelenmemesini, bildiri hazırlanırken Batı-Avrupa dışındaki kültürlerin de dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

“İnsan biyolojik açıdan ... tek bir türdür ... Kültürlerin farklı karmaşıklık ve içerik zenginlik derecelerine sahip olması, biyolojik değil, tarihi faktörlerin sonucudur”²⁷².

Biyolojik açıdan tek tür olan insanlar arasında, toplumsal düzene ilişkin konularda bazı ortaklaşmaların olması da beklenebilir. Nitekim Açıklama’da evrensellik kavramına değil, Batı Avrupa ve Amerikan kültürünün²⁷³ mutlaklaştırılmasına karşı çıkıldığı ifade edilmektedir²⁷⁴. Şu ifadeler de bu düşünceyi teyit etmektedir: “Doğru ve yanlış, iyi ve kötüye ilişkin fikirler bütün toplumlar arasında bulunmaktadır, fakat bunlar ifade ediliş bakımından çeşitli toplumlar arasında değişir.”²⁷⁵ Bu yaklaşım, metni büyük ölçüde kaleme alan Herskovits’in²⁷⁶

²⁷² American Anthropological Association, 1947, s. 541-42. Bu ifadelerle Açıklama, kültürel farklılıkların ırk gibi katı ve özcü bazı faktörlere dayanmadığını, bütün insanların kapasitede eşit oldukları için, kültürlerin de eşit düzeyde olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü, Açıklamanın kaleme alındığı dönemde sömürgecilik halen yaygın bir uygulama idi ve sömürülen halkların biyolojik olarak daha aşağı oldukları gerekçesine dayandırılıyordu. Bu bakımdan Açıklama sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı bir pozisyonu benimsemiştir. Bkz.: Engle, Karen (2001). From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999. *Human Rights Quarterly*. 23(3), s. 539.

²⁷³ Bu bağlamda Açıklamada Batı Avrupa ve Amerika tarihindeki sömürgecilik ve yayılcılık gibi bazı olay ve olgulara yönelik sert eleştiriler yer aldığını belirtmek gerekir. Açıklamaya göre sömürgeci bakış açısının sonuçları insanlık açısından felaket olmuştur. Ekonomik sömürü uygulamak ve dünya üzerindeki milyonlarca insanı içine alan toplumların kendi iç işlerini kontrol etme hakkını inkâr etmek amacıyla "beyaz adamın yükü" doktrinlerine başvurulmuştur; eğer yayılma tüm nüfusun ortadan kaldırılması anlamına gelmediyse. Bu insanlara kültürel aşağılık atfederek, geri kalmışlıklarına ya da "ilkel zeka"larına ilişkin kavramlaştırmalarla halkların vesayet altında tutulması rasyonelleştirilmiş ve meşrulaştırılmıştır. Batı dünyasının yayılması, üzerinde hegemoni kurulan halkların, insan kategorisinden dışlanması ve insan haklarından mahrum bırakılması süreci ile damgalanmıştır. Ekonomik sömürü ve siyasi özerkliğin kaybıyla başlayan bu süreç, halkların hayat tarzlarına ilişkin değerlerin mütemadiyen yanlış anlaşılması ve kınanmasıyla daha da ilerlemiştir. Çünkü güç kendi inançlarını taşımaktadır. Bilinmeyen zamanlardan bu yana evrenle ilgili fikirler ihtiva eden ve insanın evrene uyumunu düzenleyen dini inançlara; boş inanç, ahlak dışı ve asılsız olduğu gerekçesiyle saldırılmıştır. Bkz.: American Anthropological Association, 1947, ss. 540-41.

²⁷⁴ 2. ilkenin devamında, Açıklamanın yazarı şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu ilke bizi bir diğer ilkeye daha götürmektedir, şöyle ki, bir halkın hayatını yönlendiren amaçlar o halk nezdinde önemli olduğu için o halka mensup insanların gözünde kanıt gerektirmeyecek derecede açıktır (*self-evident*). Bu, *Batı Avrupa ve Amerika'nın vurguladığı mutlakları değil, insan davranışlarındaki evrenselleri* vurgulayan ilkedir. Bu ilke tarih ötesi (*eternal*) olduğu değerlendirilen hakikatlerin yalnızca öyle değerlendirmek bize öğretildiği için tarih ötesi bir nitelikte görüldüğünü kabul etmektedir; bütün halklar, açıkça ifade etse de etmese de, hayatlarını bazı hakikatlere adanmış olarak yaşamaktadır. Avrupalı ve Amerikalıların hakikatleri kendileri için ne kadar gerçekse, diğer halkların hakikatleri de o halklar için o kadar gerçektir.” (American Anthropological Association, 1947, s. 542, italik vurgu bize ait).

²⁷⁵ American Anthropological Association, 1947, s. 542.

²⁷⁶ Pek çok yerde AAD'nin 1947 tarihli Açıklaması'nın Herskovits tarafından yazıldığı ifade edilmektedir. Örneğin bkz.: Engle, 2001, s. 539; Renteln, 2013, s. 66; Dahre, 2017, s. 614. Hatta Amerikan Antropoloji Derneği'nin 2020 tarihli İnsan Hakları Açıklaması'nda da 1947 Açıklaması'nın Herskovits tarafından yazıldığı ifade edilmektedir. Bkz.: American Anthropological Association

evrensellik yaklaşımını yansıtmaktadır. Ona göre, kültürel görecilik açısından mutlaklar ve evrenseller birbirinden ayrılmalıdır. Mutlaklar, sabittir ve gelenekler söz konusu olduğunda, kültürden kültüre ve dönemden döneme değişiklik kabul etmez. Öte yandan evrenseller ise doğal ve kültürel dünyanın göz önüne serdiği çeşitliliklerin bulunduğu en küçük ortak paydadır. Herskovits'e göre ahlak ve değer alanında mutlaklar olmadığını söylemek, insan kültürü içerisinde farklı biçimlerde ortaya çıkan evrenseller olmadığını anlamına gelmez. Ahlakilik, güzellikten haz alma ve gerçeğe ilişkin belli bir standart geliştirme her kültürde bulunan evrensellerdir. Ancak, bu kavramların aldığı çok çeşitli biçimler, toplumların geçirdiği özel tarihi deneyimlerin sonucudur²⁷⁷.

Dolayısıyla AAD Açıklaması'nın karşı olduğu şey tüm insanlara uygulanabilecek bir insan hakları bildirisi değil, bu tür bildirilerin mutlak, kültür dışı, tarih ötesi ilkeleri dile getirdiği iddiasıdır. Açıklama'da, evrensel olduğu ileri sürülen bir bildirinin tek bir kültürün değer yargılarına göre hazırlanması çabasına itiraz edilmektedir²⁷⁸. Tüm insanlara uygulanabilecek bir insan hakları bildirisi kültürler arasındaki ortak paydadan yola çıkılarak hazırlanmalıdır. İnsan haklarının çerçevesi tek bir kültürün standartlarıyla çizildiğinde, aslında insan hakları değil, bir kültürün başka bir kültüre dayatılması söz konusu olmaktadır. İnsan haklarının tespit edilmesi ve çerçevesinin çizilmesi için bütün kültürlerin değerleri dikkate alınmalı ve bu değerler arasında ortak noktalar ve örtüşmeler öne çıkarılmalıdır²⁷⁹.

Sonuç olarak insan haklarına yönelik AAD açıklamasındaki kültürel göreci yaklaşım maddeler halinde aşağıda özetlenmiştir. Bu özet esasen insan haklarına yönelik aşağıda detaylı olarak ele alacağımız kültürel göreci eleştirilerinin ana noktalarını da etrafıca betimlemektedir:

(2020). 2020 Statement on Anthropology and Human Rights. <https://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/AdvocacyDetail.aspx?ItemNumber=25769#:~:text=While%20maintaining%20the%201999%20Declaration's,inequality%2C%20injustice%2C%20and%20asymmetrical%20power> (25.02.2022).

²⁷⁷ Herskovits, 1973, ss. 31-32.

²⁷⁸ Zabunoğlu, 2011, s. 802, dn. 41; Engle, 2001, s. 540; Demir, 2008, s. 233.

²⁷⁹ Bu, Renteln'in evrensel insan haklarına yaklaşımını anımsatmaktadır. Ona göre evrensel insan hakları, üzerinde dünya çapında kültürler arası uzlaşma olan değerler temelinde inşa edilmelidir. Bu değerler, kültürler arası empirik çalışmalar ile tespit edilebilir. Kültürler arasındaki çeşitlilikler, bazı noktalarda ortaklaşma ihtimalini ortadan kaldırmaz (Renteln, 2013, s. 62; 115). Ayrıca bkz.: Aşağıda 5.5.

1. Standartlar ve değerler kültür ürünüdür. Bu sebeple tarih ötesi, mutlak, değişmez haklardan bahsedilemez.

2. (Dolayısıyla) İnsan hakları kültür ürünüdür, bu sebeple kültürden kültüre değişir. Bir toplumun insan hakları olarak kabul ettiği bir değeri başka bir toplum böyle görmeyebilir.

3. (Dolayısıyla) Tek bir kültürün standartları ile hazırlanan bir insan hakları bildirisinin diğer kültürler açısından geçerliliği yoktur.

4. (Dolayısıyla) Tüm insanlara uygulanabilir bir insan hakları bildirisinin hazırlanması için bütün kültürlerin değerleri, standartları ve insan hakları anlayışları dikkate alınmalı; insan haklarının tanımı ve tespiti kültürler arasındaki ortak değerlerin tespitinden yola çıkılarak yapılmalıdır.

4.2. Kültürel Göreciliğin Öncüsü Olarak Tarihselcilik/Tarihsel Görecilik: Tarih Ötesi Hakların Reddi

AAD Açıklaması'nda olduğu gibi, standart ve değerlerin içinden çıktıkları kültürle kayıtlı olduklarını ileri sürmek; kültürlerin dışında, kültür tarafından üretilmemiş, kendiliğinden var olan, objektif, "apaçık (*self-evident*)" standartların reddedilmesi anlamına gelir. Kültürel göreciliği ahlak felsefesi bakımından objektivizmin, realizmin ve evrenselciliğin karşısına oturtan taraflarından biri budur.

Dolayısıyla değerler/normlar kendiliğinden var olan "keşfedilen" objektif hakikatler/gerçeklikler değildir; toplum ve kültür tarafından inşa edilir. Kültürel göreciliğin bu felsefi arka planı, onu tarihselciliğe (*historicism*) yakın bir konuma getirir. Nitekim tarihsel görecilik ya da tarihselcilik, kültürel göreciliğin zaman boyutundaki (*diachronic*) versiyonu olarak nitelendirilmektedir. Kültürel görecilik ve tarihselcilik, başka bir halkın ya da başka bir zamanın muhayyilesini; kendimizinmiş gibi, muntazaman kavramanın mümkün olmadığı düşüncesini temel alan, esasında aynı doktrindir²⁸⁰. Zira yukarıda görüldüğü üzere, kültürel görecilik akımının antropolojideki kurucusu olan Boas'ın kültürel evrimcilere karşı "tarihsel tikelci" olarak nitelendirilmesi (Bkz.: Yukarıda, 3.2) de tarihselcilik ile kültürel görecilik

²⁸⁰ Baghrmian ve Carter, 2021 (Geertz, Clifford (1993). *Local Knowledge*. London: Fontana, s. 44'ten naklen).

arasındaki yakın bağlantıyı göstermektedir. Dolayısıyla insan haklarına yönelik tarihselci eleştirileri incelemek, evrensellik ve kültürel görecilik çekişmelerinin temelinde yatan tartışmaların ne kadar geriye gittiğini göstermek açısından yararlı olacaktır²⁸¹.

Tarihselcilik, her türlü bilgi, düşünce ve değerlendirmenin tarihsel şartlarla sınırlandırıldığını ve içinde olduğu yer ve zamanın damgasını taşıdığını ileri sürer²⁸². Yani tüm insan düşüncesi tarihseldir ve insan tarih ötesi olanı, ebedi olanı kavrama yetisine sahip değildir²⁸³. Tüm insan düşüncesi kendine özgü tarihsel koşullara bağlı olduğuna göre, ait olduğu tarihsel koşullarla birlikte ortadan kalkmaya ve yerini başka düşüncelere bırakmaya mecburdur²⁸⁴. Bu bakımdan herhangi bir fenomeni kavrayabilmek için tarihsel gelişim süreci içerisindeki yerini değerlendirmek gerekir²⁸⁵. Tarihselciler bütün sosyokültürel olgu ve olayların tarihsel olarak belirlendiğini; hakikat ve değerlerin göreceli olduğunu ve geçmişi anlamaya çalışan birinin bugüne ait tutumları bir köşeye bırakması gerektiğini vurgular²⁸⁶. Kùltürleri ya da tarihi aşan, “inşa edilmeyen”, “doğada kendiliğinden var olan” ahlaki ilkeler, hakikatler, değerler, haklar vs.; bunların toplum ya da kùltür tarafından inşa edildiği düşüncesini temel alan kültürel göreciler ve tarihselciler tarafından kabul edilmeyecektir.

Tarih ötesi hakların da bu kapsamda reddedilmesi şaşırtıcı değildir. Leo Strauss'un vurguladığı gibi, doğal hak fikrini terk ederek tarihsel anlama yönelmek düşüncüyü tam bir göreliliğe götürmektedir²⁸⁷. Doğal hakkı reddetmek tüm hakların pozitif olduğunu ifade etmekle eşdeğerdir ve bu, hakkın yalnızca farklı ülkelerin kanun koyucuları ve mahkemeleri tarafından belirlendiği anlamına gelir²⁸⁸. Yasaların adil ya da doğru olup olmadığını değerlendirmek için başvurduğumuz ölçütler de - doğal hak reddedildiğine göre- doğada var olan değişmez ilkeler değil,

²⁸¹ Güngören Bulgan, Birden (2014). Faydacı ve Tarihçi Hukuk Okulunun İnsan Hakları Eleştirileri. *Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 13(1), ss. 262-63.

²⁸² Baghramian, 2004, s. 6.

²⁸³ Strauss, 2011, [1953], s. 32.

²⁸⁴ Strauss, 2011, [1953], s. 39.

²⁸⁵ Gardiner, Partrick (2005). Historicism. *İçinde: Ted Honderich (ed.) The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, s. 383

²⁸⁶ Burchfield, 1987, s. 107.

²⁸⁷ Strauss, 2011 [1953], ss. 17-18.

²⁸⁸ Strauss, 2011 [1953], s. 18.

"'toplumumuz' ya da 'medeniyetimiz' tarafından benimsenen ve içinde yaşama biçimlerinin ya da kurumlarının somutlaştığı ideal"lerdir²⁸⁹. Bu durumda, pozitif hukuk üzerinde bir yargı taşımak için, başvurduğumuz ölçütlerin kendileri, "kesinlikle kendi zamanlarının meyveleridir, her zaman tarihsel ve görelidirler".²⁹⁰

Tarihselcilik, Fransız Devrimi'ne ve devrime zemin hazırlayan doğal hak öğretilerine karşı tepki olarak ortaya çıkmıştır²⁹¹. Dolayısıyla tarihselcilerin insan haklarına ve tarih ötesi evrenselliğe ilişkin eleştirilerine, ilk insan hakları bildirileri ortaya çıktıktan hemen sonra rastlamak mümkündür. Bu, insan haklarına yönelik şüphelerin yeni olmadığını göstermektedir. Nasıl ki 17 ve 18. yüzyıllarda gelişen doğal haklar ve insan hakları (*rights of man*) teorileri modern insan hakları düşüncesinin ataları olarak nitelendirilebilirse; o dönemde ortaya çıkan bu teorilere yönelik eleştiriler de insan hakları düşüncesinin bizleri götürdüğü politik ve ahlaki sonuçlara yönelik modern şüphelerin başlangıç noktasıdır²⁹². Bu bağlamda, Edmund Burke'ün, Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler adlı eseri insan haklarına yönelik ilk önemli eleştiridir²⁹³. Kitabın hemen başlarında Burke tarihselci yaklaşımını ortaya koyan şu ifadeleri kullanır:

"Esasen her siyasi ilkeye farklılaştırıcı rengini ve ayırt edici etkisini veren şey (bazıları bunun hiç farkında olmasa da) mevcut koşullardır. Her sivil veya siyasi projeyi insanlık için yararlı ya da zararlı kılan şey yine içinde bulunulan mevcut koşullardır."²⁹⁴

Burke, kariyeri boyunca toplumsal bağlarından ve rastlantısal özelliklerinden sıyrılmış, mutlu, özgür, kanunsuz ve mülkiyetsiz doğa durumundaki insan fantezilerinden nefret etmiştir²⁹⁵. Burke'e göre "insanlar hiçbir zaman birbirlerinden tümüyle bağımsızlık durumunda olmamıştır." Bu bakımdan "insanların hiçbir ahlaki

²⁸⁹ Strauss, 2011 [1953], s. 19. Strauss tarihselciliğin bu sonuçlarını kabul etmemektedir: "yamyam toplumlarda uygarlaşmış toplumlardan daha az olmamak üzere, her toplumun kendi ideali vardır." Medeniyetimizin idealleri dışında başvurabileceğimiz başka hiçbir ölçüt olmadığına göre, "dar kafalı ve bayatlamış bir alışkanlık dışında hiçbir şey, bizi yamyamlık yönünde bir değişimi tam bir dinginlikle kabul etmekten alıkoyamaz." (Strauss, 2011, [1953], s. 19)

²⁹⁰ Strauss, 2011 [1953], s. 30, dn. 3 (Karl Bergbohm (1892). *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Leipzig, s. 450'den naklen).

²⁹¹ Strauss, 2011, [1953], s. 33.

²⁹² Waldron, Jeremy (1987). Introduction. *İçinde: Jeremy Waldron (ed.) 'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London and New York: Methuen, s. 2.

²⁹³ Douzinas, 2015 [2000], s. 169.

²⁹⁴ Burke, 2016 [1790], s. 26.

²⁹⁵ Kirk, Russel (1951). Burke and Natural Rights. *The Review of Politics*, 13(4), s. 443.

bağ olmaksızın her yerde diledikleri gibi davranma hakkı gibi bir hak mevcut değildir"²⁹⁶.

Bu ifadeler, insan doğasının toplumsal olarak belirlendiği, dolayısıyla her toplumun kendine özgü çeşit çeşit insan tipi ortaya çıkardığı düşüncesiyle uyum içindedir. Douzinas'ın vurguladığı üzere, bu durumda Burke'ün yaklaşımında genel insan haklarından bahsetmek mümkün değildir; haklar belirli bir tarih, gelenek ve kültür yoluyla zuhur eder²⁹⁷. Hukuk, geleneklerin bir ürünüdür²⁹⁸. Haklar mevcut koşullardan bağımsız olarak var olamaz, bir kişi için belli bir durumda hak olarak görülen şey, başka bir kişi için başka bir zamanda adaletsiz bir çılgınlık olarak görülebilir²⁹⁹.

Dolayısıyla Burke, "metafizik haklar" yakıştırmasını yaptığı insan haklarının, toplum hayatına sirayet ettiğinde "yoğun bir ortama nüfuz eden ışık demetleri gibi, doğanın kanunları gereği düz çizgilerinden kırılarak" yansıdığını vurgulamaktadır:

İnsanın tutku ve endişelerinden oluşan o kaba ve karmaşık yığın içinde, insanın ilkel hakları, öylesine çeşitli kırılma ve yansımalarından geçmektedir ki, bu hakların ilk hallerindeki basitlikle devam ettiğinden bahsetmek saçma bir hal almaktadır. İnsan, doğası gereği giriftir; toplumu oluşturan unsurlar, olup olabilecek en karmaşık haldedir; bu sebeple de, insanın doğasına ya da kurduğu ilişkilerin niteliğine uygun hiçbir basit yetki dağılımı veya yönelimi bulunmamaktadır.³⁰⁰

Bu sebeple "teorisyenlerin yapmacık hakları, hep aşırı uçlardadır ve oran itibariyle metafiziksel olarak doğru olduklarından, ahlaken ve siyaseten yanlıştır."³⁰¹ Yani Burke, "soyut prensipler", "muğlak ve hayali haklar"³⁰², "sahte hak talepleri",

²⁹⁶ Burke, Edmund (1893). *Burke's Letters on a Regicide Peace*. London: George Bell & Sons, ss. 75-76.

²⁹⁷ Douzinas, 2015 [2000], s. 176.

²⁹⁸ Güngören Bulgan, 2014, s. 269.

²⁹⁹ Kirk, 1951, s. 446.

³⁰⁰ Burke, 2016 [1790], s. 94.

³⁰¹ Burke, 2016 [1790], s. 95.

³⁰² "Haklar dilekçesinde, parlamento, oy verme hakkının 'insan hakları' gibi soyut prensiplerle değil, İngilizlerin hakları ve atalarından aldıkları bir miras olduğunu iddia ederek...bu pozitif, mazbut ve mirasla alınan namı, insanoğluna ve yurttaşlara hoş gelen her şeye; o sağlam miraslarını, her türlü vahşi ve kavgacı ruh ile paramparça edecek muğlak ve hayali haklara tercih etmişlerdir." (Burke, 2016 [1790], s. 59)

"yapmacık haklar" olarak nitelendirdiği³⁰³ insan haklarını reddetmektedir. Burke'e göre gerçek haklar "atalardan miras kalan haklardır"; İngilizler "bu pozitif, mazbut ve mirasla alınan" hakları, muğlak ve hayalî insan haklarına tercih etmekle iyi bir iş yapmışlardır³⁰⁴. Burke bu hakları atalardan miras alınan ve sonraki nesillere bırakılan "bir gayrimenkul gibi" görmektedir³⁰⁵. Oysa insan hakları, ona göre, eskiye dair ne varsa havaya uçuran bir mayın gibidir³⁰⁶. Burke'e göre, insan hakları, "son derece soyut bir mükemmellik içinde" var olabilirse de; bu soyut mükemmellik fiiliyatta kusura dönüşmektedir³⁰⁷. Nitekim yazar özgürlüğü soyut bir kurala bağlamanın mümkün olmadığını ifade etmektedir:

... özgürlük ve kısıtlamalar, zamana ve duruma göre değişiklik gösterdiği ve üzerinde sonsuz sayıda değişiklik yapılmasına imkan verdiği için, bu özgürlük ve kısıtlamalar soyut bir kurala bağlanamaz; nitekim özgürlük ve kısıtlamaları soyut bir kural etrafında tartışmaktan daha ahmakça bir şey yoktur.³⁰⁸

Jeremy Bentham da Burke gibi, insan hayatına dair şartların çok değişken ve hayatın çok kısa olduğuna, bu sebeple sosyal faydanın icaplarını birkaç soyut formülasyonla saptamanın mümkün olmadığına ikna olmuştu³⁰⁹. Dolayısıyla -bizim tarih ötesi haklar olarak adlandırdığımız- "daimi haklar" (*imprescriptible rights*)

³⁰³ "Gerçek insan haklarını teoride inkâr etmek şöyle dursun, (hak verme ya da almaya yetkim olsa) pratikte de gönlüm hiç bir zaman bu hakların geri alınmasını kabul etmez. Sahte hak taleplerini reddederken, hakiki hak taleplerini zedelemek istemiyorum; o yapmacık haklarının, tamamıyla tahrip edeceği kimseleri kastediyorum" (Burke, 2016 [1790], s. 91)

³⁰⁴ Burke, 2016 [1790], s. 59.

³⁰⁵ "Özgürlüklerimizi atalarımızdan bize veraset sistemiyle intikal eden, bizim de bizden sonraki nesillere aktaracağımız bir miras gibi; özellikle de bu krallığın insanlarına ait bir gayrimenkul gibi sahiplenmenin ve üzerinde hak iddia etmenin anayasamızın değişmez parçası olduğunu gözlemleyeceksiniz (Burke, 2016 [1790], s. 60) ... Bu veraset anlayışını seçerek, ülkemizin anayasasını en gözde yerel bağlarla bağlayarak ... devletimizi oluşturan çerçeveye, kan bağı ile kurulan ilişki görüntüsünü vermiş bulunuyoruz (Burke, 2016 [1790], s. 61)."

³⁰⁶ "Bu beyefendiler, tecrübeyi, okuması yazması olmayan adamların akli sayıp hakir görmektedir. Yer altına, eskiye ait olan tüm örnekleri, tüm teamülleri, tüm sözleşmeleri, meclis kararlarını adeta büyük bir patlamayla havaya uçuracak bir mayın döşemişlerdir. 'İnsanların hakları' ellerindedir. Bunlara karşı hiçbir kural geçerli değildir; hiçbir anlaşma bağlayıcı değildir; bunlar, itidal ve uzlaşma nedir bilmezler. (...) Bu beyefendilerin ellerinde tuttukları insan hakları, var olduğu süre boyunca hiçbir hükümetin güvenlik ya da adil ve şefkatli bir idare peşinde koşmasına izin vermez." (Burke, 2017 [1790], s. 90)

³⁰⁷ Burke, 2016 [1790], s. 92.

³⁰⁸ Burke, 2016 [1790], s. 93.

³⁰⁹ Waldron, Jeremy (1987). Jeremy Bentham's Anarchical Fallacies. *İçinde: Jeremy Waldron (ed.) 'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London and New York: Methuen, s. 44.

Bentham için temelsiz bir saçmalıktan (*nonsense upon stilts*) ibaretti³¹⁰. Ona göre, değişmeyen yasalar ya da haklar olamazdı çünkü insana ilişkin şeyler değişen şartlara tabidir³¹¹. "İnsanlar hangi haklara sahiptir, eşit midir değil midir?" gibi soruları cevaplamak için içinde bulundukları zamanı, yeri ve şartları hesaba katmak gereklidir³¹²:

Şu ya da bu hakkın sürdürülmesi ya da ilga edilmesinin toplum açısından daha avantajlı olup olmadığını bilmek için; hakkı sürdürme ya da feshetmeye ilişkin problemin altında yatan durumlar ve ortaya çıktığı zaman bilinmeli; hakkın kendisi ayrıntılı olarak tarif edilmeli, [söz konusu hak] mülkiyet, ve özgürlük gibi genel muğlak isimlendirmeler altında başka haklar yığınının içine karıştırılmamalıdır.³¹³

Bentham'a göre Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ni yayınlayanlar, "daimi haklar"ı kabul etmekle, gelecekteki hükümetlerin hangi hakların sürdürülüp kaldırılacağı konusunda yeterince dürüst davranmayacağını ve sonraki kuşakların hükümetin kararlarına uyup uymama konusunda karar vermek için yeterince akıllı olmadığını ima etmiş oluyordu. Bu bildiriye yayınlayanlar şunu demiş oluyordular: "Erdemin mükemmelliği ve bilgelik bizdedir: insanlığın geri kalanında kötülüğün ve aptallığın zirvesi vardır. Dolayısıyla bizim irademiz kontrolsüzce ve sonsuza dek hüküm sürecektir: Şimdi yaşarken de hakimiyet, öldükten sonra da hakimiyet."³¹⁴

İngiltere'deki hukuk sistemini İngiliz milli ruhunun bir yansıması olarak gören Burke'ten etkilenecek, onun tespitlerinin benzerlerini Almanya için dile getiren³¹⁵ Tarihçi Hukuk Okulu da hukukun değişkenliğine vurgu yapmaktadır.

³¹⁰ Bentham'a göre doğal haklar basit bir saçmalıktır. Doğal ve daimi haklar ise daha saçma, retorik bir saçmalık, "cambaz ayakları üzerinde duran saçmalık"tır (*nonsense upon stilts*). Bu iğneleyici benzetme, "daimi haklar" kavramının, zaten saçma olan doğal haklar kavramına dayandığı için, temelsiz olduğunu ifade etmektedir. Bkz.: Bentham, Jeremy (1987 [1843]). *Anarchical Fallacies; being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution. İçinde: Jeremy Waldron (ed.)'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London and New York: Methuen, ss. 53.

³¹¹ Güngören Bulgan, 2014, s. 278.

³¹² Waldron, 1987, 43.

³¹³ Bentham, 1843 [1987], ss. 53-54. Köşeli parantez içindeki ifade anlatım bozukluğunu gidermek amacıyla tarafımızdan eklenmiştir.

³¹⁴ Bentham, 1843 [1987], s. 54.

³¹⁵ Güngören Bulgan, 2014, s. 282.

Tarihçi Hukuk Okulu'nun kurucusu olarak gösterilen³¹⁶ Friedrich Carl Von Savigny'ye göre hukuk "dil, gelenek ve siyasal düzen gibi o topluluğa özgü belirli bir karaktere sahiptir³¹⁷ ... toplumun gelişmesiyle gelişir, güçlenmesiyle güçlenir ve nihayet toplumun *karakterini* kaybetmesiyle yok olur³¹⁸."

William J. Wagner, somut bir toplumun iyiliğe ilişkin tarihsel bilgisinden yoksun olarak insan aklının soyut normlar formüle edebileceği düşüncesine Savigny'nin mesafeli olduğunu ileri sürmektedir. Bu sebeple yazar, soyut haklara ilişkin bir bildiriye desteklemenin akıllıca olmasından en az Burke kadar Savigny'nin de şüphe duyacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda Birden Güngören Bulgan evrensel doğal hak kavramına Savigny'nin eleştirel yaklaştığını ifade etmektedir³¹⁹. Keza Yasemin Işıktaç'a göre Savigny bütün insanlık ve zamanlar için geçerli olan hukuk kurallarının mevcut olamayacağı düşüncesini kabul etmektedir³²⁰.

Tarihçi Hukuk Okulu'na göre hukuk örf ve adetin ürünü olarak toplumda oluşan bir şeydir ve toplumdan topluma değişiklik gösterir³²¹. Hukukun değişkenliği her toplumun kendi hukuk sistemi olması anlamına gelmektedir; her kültür çevresi, dil gibi, yavaş yavaş kendine özgü hukuk sistemini oluşturur³²². Dolayısıyla Tarihçi Hukuk Okulu'nu da -doğal hukuk anlayışının bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek- değişmez ve tarih ötesi haklara karşıt bir konuma yerleştirmek mümkündür³²³.

³¹⁶ Wagner, William J. (2005). Universal Human Rights, The United Nations, and the Telos of Human Dignity. *Ave Maria Law Review*, 3(1), s. 211; Rahmatian, Andreas (2007). Friedrich Carl von Savigny's Beruf and Volksgeistlehre, *The Journal of Legal History*, 28(1), s. 2.

³¹⁷ Savigny, Friedrich Carl Von (2018 [1814]). *Çağımızın Hukuk ve Yasama Bilimi Konusundaki Görevi Üzerine* (çev. Ali Acar). İstanbul: Pinhan, s. 41.

³¹⁸ Savigny, 2018 [1814], s. 43. İtalik vurgu orijinal metinde yer almaktadır.

³¹⁹ Güngören Bulgan, Birden (2015). Critics of Human Rights from a Historical Perspective. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, 4(1), s.

³²⁰ Işıktaç, Yasemin (2006). *Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, s. 215.

³²¹ Güngören Bulgan, 2014, s. 283.

³²² Güngören Bulgan, 2014, s. 284.

³²³ Hukukun tarihselliğini vurgulayarak, dolaylı olarak da olsa, insan haklarının tarih ötesi niteliğine eleştirel bir pozisyonda olduğu ileri sürülebilecek yazarların sayısı arttırılabilir. Örneğin, Hegel doğal hakları soyut ve biçimsel olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir [Güngören Bulgan, 2014, s. 289 (Ponton, Lionel (1990). *Philosophie et Droits de l'homme*. Vrin, s. 73'ten naklen)]. Hegel'e göre Haklar, mevcudiyetini kişinin toplum içindeki yerinden kaynaklanan, görelî olan bir alanda kazanır. İnsana dinî ya da etnik aidiyetinden dolayı değil, insan olduğu için saygı duyulması önemli olsa da bu kozmopolitik düşünce devlete karşı bir tavır olarak algılandığında yanlıştır [Hegel, G.W.F. (2015 [1821]). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sümer Yayıncılık, s. 205-

İnsan haklarına yönelik tarihselci eleştiriler ile kültürel görecilerin eleştirileri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Antropolojideki kültürel görecilerin çabalarıyla tekrar gündeme gelen insan haklarına yönelik tarihselci eleştiri ve tarih ötesi hakların reddi fikrinin, esasen bu hakların Fransız ve ABD Bildirileri ile birlikte ilk kez siyasal tartışmaların odağı haline geldiği günlerden bu yana var olduğu anlaşılmaktadır³²⁴. Bu sebeple söz konusu tarihselci eleştirilerin bugünkü evrensellik-kültürel görecilik tartışmasına ışık tuttuğu söylenebilir.

4.3. İnsan Haklarının Batı Kültürünün Ürünü Olduğu ve Kültürden Kültüre Değiştiği Argümanı

İnsan haklarının tarih ötesi evrenselliğini reddetmek bu hakların da tıpkı diğer sosyal olgular gibi toplum tarafından belirli bir zamanda, belirli bir yerde, belirli bir kültürün ya da kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığını söylemek anlamına gelecektir. Dolayısıyla kültürel göreciler kültürden ve toplumdan bağımsız, insana içkin hakların varlığını reddetmektedir³²⁵. Bu durumda ahlaki açıdan objektif bir geçerliliği kalmayan bu hakların başka kültürler açısından bağlayıcı olduğunu iddia etmek zorlaşmaktadır. Çünkü bir kültürün pratiklerini yargılayabilecek tarafsız,

206, § 209. Aynı eserin başka bir Türkçe çevirisi için bkz.: Hegel, G.W.F (2013 [1821]). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim* (çev.: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea, s. s. 239 § 209]. Hegel'in düşüncesinde Ahlaki değerlerin ödevler ve toplumsal pratikler ile olan ilişkisini ihmal eden her görüşte potansiyel bir tehlike vardır; etik yaşam yalnızca mevcut toplumun kültürüne, değerine, pratiklerine katılarak kavranabilir (Işıktaç, 2006, s. 253). Hegel'e göre, İngiliz hukukunu Prusyalılar'a kabul ettirmek ne kadar yanlışsa, Prusyalılarını de Türklere kabul ettirmek o kadar saçmadır [Güngören Bulgan, 2014, s. 286 (Hegel, G.W.F. (1974). *Rechtsphilosophie* (Hrsg. Karl-Heinz Ilting). Formann-Holzboog, s. 663'ten naklen)]. Benzer şekilde Marks'ın hukuk anlayışından tarihselci eleştirilerin izlerine rastlamak mümkündür [Karahanoğulları, Onur (2002). Marksizm ve Hukuk. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 57 (2), ss. 77 vd]. Marks'ın hukuku üretim ilişkileri üzerinde yükselen bir üstyapı kurumu olarak görmesi, hukukun zaman içinde değişen bir olgu olarak görülmesi düşüncesini beraberinde getirmiştir: "Eski yasalar eski sosyal gelişimi yaratamayacağı gibi, eski yasaları yeni sosyal gelişimin de temeli yapamazsınız. Onlar toplumun eski koşulları tarafından oluşturulmuştur ve bu koşullarla birlikte yok olmak zorundadır. Hayatın değişen koşulları ile birlikte değişmeye mecburdurlar." [Marx, Karl (2010). *The Trial of the Rhenish District Committee of Democrats. İçinde: Marx and Engels Collected Works Volume 8*. Lawrence & Wishart-Electric Book, ss. 327-28]. Douzinas'ın dikkat çektiği üzere, Marks'ın insan hakları eleştirisinde hakların tarihsel karakterine vurgu da vardır (Douzinas, 2015 [2000], s. 186). Kuzey Amerikalılar ve Fransızlar'ı insan haklarının "bulucuları" olarak nitelemesi [Marx, Karl (1997). *Yahudi Sorunu*. Ankara: Sol, ss.29-30], Marks'ın insan hakları eleştirisindeki tarihselci yöne işaret etmektedir.

³²⁴ Güngören Bulgan, 2014, s. 292.

³²⁵ Binder, 1999, 5, s. 214.

kültür-dışı bir konum bulunmamaktadır; herhangi bir kültürün pratikleri başka bir kültürün değerleriyle yargılanamaz³²⁶.

Kültürel görecilik şunu ileri sürmektedir: "Bütün kültürler bazı ahlaki standartlara tabi olsa da her kültüre uygulanabilecek bir ahlaki standart yoktur."³²⁷ Dolayısıyla her toplum kendine özgü kültürel kodlar ve değerler geliştirmektedir ve insan hakları bu kültürel kodlar ve değerlerle uyumlu olmayabilir. Uyumlu olmamanın yanında, insan hakları başka toplumların ihtiyaçları bakımından ilgisiz; insanın belirli bir toplumdaki yerinin ve değerinin korunması bakımından işlevsiz ve anlamsız görülebilir. Öyleyse, başka her kural gibi, kültürel ve tarihsel çıktısı olan insan hakları, başka kültürel değerleri ya da pratikleri yargılama ve değerlendirmenin aracı olarak kullanılamayacaktır: Evrensellik iddiası, kültürel emperyalizmin ideolojik bir maskesidir, insanların farklı olduğu gerçeğini reddetmektedir³²⁸.

Adamantia Pollis ve Peter Schwab 1979 yılında kaleme aldıkları "İnsan Hakları: Sınırlı Uygulanabilirlikte Bir Batı İnşası/Yapısı" (*Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability*) isimli makalelerinde bu argümanı ileri sürmektedir. Yazarlara göre Batı siyaset felsefesini temel alan BM Medeni-Siyasi Haklar Sözleşmesi ve Evrensel Bildiri'yi mevcut haliyle Batı-dışı toplumlara empoze etmeye çalışmak, ahlaki şovenizm ve etnik-merkezciliğin bir yansımasıdır³²⁹. Bu sebeple bu metinlerin Batı dışındaki coğrafyalarda başarıyla uygulanması imkansızdır. Batı'nın tanımladığı şekliyle insan hakları dünyanın birçok yerindeki geleneksel anlayışlarla uyumlu değildir. Çünkü pek çok ülke bireyciliğe yönelik kültürel mirasa sahip değildir³³⁰.

Yazarlar insan haklarının; sanayileşmiş, gelişmiş ve sonradan dünyanın geri kalanını domine eden coğrafyalarda, kendine özgü tarihsel şartların sonucunda ortaya çıktığını vurgulamaktadır³³¹. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni uluslararası düzene içkin bir kavram olan insan haklarının izleri İngiltere, Fransa ve Amerika'nın kendine özgü tarihi tecrübelerinde görülebilir. Tarihi tecrübeler, bu

³²⁶ Freeman, Michael (2013). Universalism of Human Rights and Cultural Relativism. *İçinde: Routledge Handbook of International Human Rights Law*, s. 51.

³²⁷ Tilley, John J. (2000). Cultural Relativism. *Human Rights Quarterly*. 22(2), s. 510.

³²⁸ Freeman, 2008 [2002], s. 118.

³²⁹ Pollis ve Schwab, 1979, s. 14.

³³⁰ Pollis ve Schwab, 1979, s. 13.

³³¹ Pollis ve Schwab, 1979, s. 14.

devletleri insan haklarına Evrensel Bildiri'de ifade edildiği şekliyle yaklaştırmaya yöneltmiştir. BM'yi kuran San Francisco Konferansı Batı tarafından domine edilmiş, Evrensel Bildiri birçok Üçüncü Dünya ülkesi henüz sömürgeyken kabul edilmiştir. Bu sebeple insan haklarının evrensel bir konumda olduğunu iddia etmek tarihsel verilere ters düşmektedir. Evrenselliği ileri sürenler, aslında doğal hakka dayanan insan hakları anlayışının bir Batı kavramı olarak tek değer sistemi olduğu ve bu sistemin bütün milletler tarafından kabul edilmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır³³².

Pollis ve Schwab, UIHH'nin merkezindeki Evrensel Bildiri'ye temel oluşturan felsefenin Batı'nın siyasi özgürlük ve demokrasi anlayışı olduğunu, mülkiyet hakkını içeren bu anlayışın ekonomik haklara ve eşitlikçiliğe zıt olduğunu; Evrensel Bildiri hükümleri dikkatle okunduğunda bu durumun fazlasıyla net bir şekilde ortaya çıktığını söylemektedirler³³³. Bildirinin özünde, kaybedilmez haklara doğuştan sahip olan ve atomize olmuş bireyler anlayışına dayanan liberteryen ve demokratik değerler yer almaktadır. Bildiri Batı değerlerinin üstün olduğu ve Batı-dışı dünyaya yayılması gerektiği varsayımı üzerinde yükselmektedir³³⁴.

Yazarlara göre Batı insan hakları anlayışının diğer kültürler açısından uygulanabilir olmamasının sebebi, bu anlayışın temel aldığı otonom birey kabulünün ve bireyin toplumun üstünde/öncesinde haklara sahip olması düşüncesinin geleneksel kültürlerde yer almamasıdır. Geleneksel kültürlerde birey daha büyük bir bütünün tamamlayıcı bir parçası olarak görülmüştür. Bireyin statüsü ve rolleri, içinde yer aldığı grup tarafından belirlenir. Bu bakımdan geleneksel toplumun temel birimi birey değil; aile, klan ya da kabiledir (*tribe*)³³⁵.

Batı'daki bireycilik anlayışını temel alması sebebiyle insan haklarının diğer kültürler açısından uygulanabilir/anlaşılabilir olmadığına yönelik eleştirilere, literatürde insan haklarını çeşitli kültürel çerçevelerden ele alan çalışmalarda da rastlanmaktadır. İnsan hakları normlarını kültürel göreci perspektiften sorgulayan bu kültür temelli eğilimlerin neredeyse tamamı, mevcut insan hakları kavramlaştırmasını en başta onun bireyci özü kendi kültürlerinin değerlerini temsil

³³² Pollis ve Schwab, 1979, s. 4.

³³³ Pollis ve Schwab, 1979, s. 5.

³³⁴ Pollis ve Schwab, 1979, s. 8.

³³⁵ Pollis ve Schwab, 1979, s. 8.

etmediği için reddetme noktasındadır³³⁶. Bu çerçevede, mevcut insan hakları düşünce ve pratiğinin “Batı insan hakları anlayışı” olarak nitelendiği, Batı-dışı kültürlerin Batı’dan farklı bir “insan hakları anlayışı/perspektifi” sunduğu ileri sürülmektedir.

4.3.1. Afrika Kültürü Perspektifinden İnsan Hakları

İnsan haklarını belirli bir kültürel yaklaşımdan ele alan çalışmalar içerisinde en sık rastlanan temalardan biri, insan haklarının Afrika kültürü perspektifinden ele alınmasıdır. Rhoda E. Howard-Hassmann’ın tespit ettiği üzere, pek çok yazar Afrika’nın farklı bir insan hakları anlayışına sahip olduğunu ve Afrikalılar birey odaklı değil, topluluk ya da grup odaklı oldukları için birey haklarının Afrika’yı ilgilendirmedğini ileri sürmektedir³³⁷. Nitekim Örneğin Igboin Ohihon Benson’a göre geleneksel Afrika kültürü, bireyselliği vurgulayan liberal demokrasilerin aksine, müşterek hakları ve toplumsal katılımı birincil öneme sahip değerler olarak kabul etmektedir. Yazara göre geleneksel Afrika düşüncesine hâkim olan kozmoteandrizm; evrenin/doğanın, tanrının ve insanın bütüncül ve birbiriyle bağlantılı olarak düşünüldüğü bir sistemdir³³⁸. Bu sistem topluluğa sıkı bir şekilde riayet edilmesini ve bağlılığı garanti altına alır. Bu bakımdan, görev ve sorumlulukların ortak ahlaki prensipler kapsamında paylaştırıldığı bir hayat anlayışından söz etmek gerekir³³⁹. Benson, geleneksel Afrika toplumunda kozmoteandrik bir insan hakları anlayışı olduğunu ve bu anlayışın yaşama hakkı, adil yargılanma hakkı, ifade, toplanma, din ve vicdan özgürlüğü ve siyasi hakları koruduğunu ileri sürmektedir. Mülkiyet hakkı ise, Benson’a göre, geleneksel Afrika sistemine hakim olan müşterek (*communal*)

³³⁶ Özdek, 1994, s. 21.

³³⁷ Howard, 1990, ss. 159-60. Afrika ve insan hakları konusunda, kültürel göreci yaklaşımın karşısında evrenselciliği savunan pek çok çalışması olan Rhoda Howard-Hassmann, “Afrika insan hakları anlayışı”nı savunan geniş bir literatür çalışması vermektedir: Howard, 1990. Yazarın bu konuda başka bir çalışması için bkz.: Howard, Rhoda (1984). Evaluating Human Rights in Africa: Some Problems of Implicit Comparisons. Human Rights Quarterly, 6(2).

³³⁸ Kozmoteandrizm, Afrika sosyal/dini çerçevesi bağlamında, insanın (*anthropos*), Tanrının (*theos*) ve evrenin (*cosmos*) bir bütün ve birbiriyle bağlantılı olduğunu ifade eden, Yunanca’dan türetilmiş bir sözcüktür [Benson, Igboin Ohihon (2011). Human Rights in the Perspective of Traditional Africa: A Cosmotheandric Approach. SOPHIA, 50, s. 165 <Msoka, G. (2007). Cosmotheandricization of human rights: A focus on refugees and internally displaced persons in Africa. African Ecclesial Review, 49(1&2), s. 72’den naklen>].

³³⁹ Benson, 2011, ss. 165 vd.

yaşam sebebiyle halk tarafından kullanılmaktadır³⁴⁰. Yazar Afrika'ya özgü "geleneksel temel insan hakları kavramı"nın modern insan hakları kavramından farklı olmadığını iddia etse de hakların temelini oluşturan kozmoteandrizm kavramının modern insan haklarına temel oluşturan seküler anlayıştan farklı olduğunu ifade etmektedir: Kozmoteandrizm topluma sıkı bağlılığı ve toplumsal kurallara riayet edilmesini gerektirir³⁴¹.

Topluma bağlılık sebebiyle Afrika kültürünün insan haklarının temelinde yer alan felsefeden farklı olduğu Josiah Cobbah tarafından da vurgulanmıştır. Yazar Afrika halklarının, grubun menfaatlerine ve ortak çıkarlara vurgu yaptığını ileri sürmektedir. Afrikalı dünya görüşü karşılıklı bağımlılığa, iş birliğine ve ortak sorumluluğa dayanır³⁴²; bireysel çıkarı değil, toplumsal öğrenme ve müşterek yaşamı/bekayı (*survival*) temel alır. Batı dünyasında ise insan motivasyonu bireysel çıkara dayandırılır³⁴³. Dolayısıyla Afrikalılar insan onurunun bireyci bir çerçeveden anlaşıldığı doğal haklar düşüncesine yabancıdır. Afrika toplumları müşterek/komünal bir yapıda işler. Kişinin onur ve değeri de bu müşterek yapı içerisinde oynadığı rolden kaynaklanır³⁴⁴. Afrika toplumunda sosyal, ekonomik ve üretimsel birimler olarak faaliyet gösteren geniş aileler her bir aile üyesine sosyal roller yükler. Kişilerin hak ve yükümlülükleri bu sosyal rollere göre belirlenir. Bir kişinin hakkı, diğerinin sorumluluğu ya da bir kişinin sorumluluğu diğerinin hakkıdır³⁴⁵. Dolayısıyla müşterek yaşam tarzı gereği, birey tam bir özgürlük sahibi değildir, bireyin hakları her zaman grubun ihtiyaçları karşısında dengelenir³⁴⁶. Müşterek yaşam tarzı, gerek kırsal alanlarda yaşayan pek çok Afrikalı için, gerekse şehirlerde yaşamaya başlayan Afrikalılar için büyük önem arz etmektedir³⁴⁷.

Cobbah, bu kültürel farklılıklara rağmen sömürge geçmişinin oynadığı rol sebebiyle Afrika ülkelerinde Batılı liberal devlet anlayışının benimsendiğini, Afrika devletlerinin Afrika değerlerinden eser bile bulunmayan anayasalara sahip olduğunu

³⁴⁰ Benson, 2011, ss. 162-164.

³⁴¹ Benson, 2011, s. 171.

³⁴² Cobbah, Josiah (1987). African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective. *Human Rights Quarterly*, 9(3), s. 320.

³⁴³ Cobbah, 1987, s. 324.

³⁴⁴ Cobbah, 1987, s. 331.

³⁴⁵ Cobbah, 1987, s. 320.

³⁴⁶ Cobbah, 1987, s. 321.

³⁴⁷ Cobbah, 1987, s. 327.

ifade etmektedir. Bu anayasalar, Afrikalıların siyasal açıdan Avrupalılara dönüşeceği beklentisine dayanarak, temelde doğal/bireysel haklar yaklaşımını benimsemiştir. Ancak Cobbah'a göre Afrikalıların sömürge geçmişinden liberal ve modern devlet anlayışını miras almış olmaları, Batı liberalizminin bütün yüklerini gönülsüzce kabul etmek zorunda oldukları anlamına gelmemektedir:

Benim görüşüm odur ki, dünyanın çeşitli kültürel sistemleri içerisindeki adaletsizlikleri düzeltmek için bütün insanları birer Batılıya çevirmek gerekli değildir. İnsan haklarını emreden Batı liberalizmi, yalnızca Batılılar için değil dünyanın pek çok halkı için dikkate değer etkilere sahiptir; ancak insan hayatını sürdürmenin tek rasyonel yolu asla değildir.³⁴⁸

Yazara göre gerçek uluslararası insan haklarına ulaşmak için, münferit kültürel davranış örüntüleri, değerler ve özellikler kültürler arası karşılaştırmalı bir çalışma ile incelenmek zorundadır. Bu yapılsa ulaşılan genellemeler daha ikna edici olmakla kalmayacak, kültür içi ve kültür dışı adaletsizlikleri düzeltmek açısından daha işe yarar olacaktır.³⁴⁹

4.3.2. Hint Kültürü Perspektifinden İnsan Hakları

İnsan hakları ve Hint kültürü konusunda benzer değerlendirmeler yapan yazarlardan Nirmal insan haklarına Hint yaklaşımının, Batı yaklaşımından farklı olduğunu vurgulamakta; Hint yaklaşımının dayanışma, topluma saygı ve yükümlülüklerin merkezi önemi ve insan doğasına yönelik farklı bir bakış etrafında inşa edildiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım “hak temelli etik” anlayışını reddetmekte ve “görev temelli etik”i desteklemektedir³⁵⁰.

³⁴⁸ Cobbah, 1987, s. 328.

³⁴⁹ Cobbah, 1987, s. 329.

³⁵⁰ Nirmal, B. C. (2003). An Ancient Indian Perspective of Human Rights and its Relevance. *Indian Journal of International Law*, 43(3), ss. 461-62. Desai de haklar dilinin Hint Kültürüne yabancı olduğunu ifade etmektedir (Desai, Prakash N. (2017). Duties and Rights in Hinduism: Before and After India's Independence. *İçinde: Joseph Tham, Kai Man Kwan, Alberto Garcia Eds. Religious Perspectives on Bioethics and Human Rights*. Switzerland: Springer, s. 166). Desai ayrıca, Hindu geleneğinin eşitlik kavramına da yabancı olduğunu ileri sürmektedir. Hinduların kutsal saydığı metinlerden biri olan Rig Veda'ya göre, insanlar yaratılışları gereği eşit olmayan varlıklardır. Bu metinde geçen yaratılış hikayesinde, tüm insanları oluşturan dev insan parçalara ayrılmış ve ağzından rahipler, kollarından savaşçılar, bacaklarından avam ve çiftçiler, ayaklarından ise işçiler çıkmıştır ("Purusha'yı böldüklerinde onu kaç parça yaptılar? Onun ağzı ne oldu? Kolları, bacak ve ayaklarına

Benzer değerlendirmeler Raimon Panikkar'ın Hint kültürü perspektifinden insan haklarına ilişkin değerlendirmelerde bulunduğu, *İnsan Hakları Bir Batı Kavramı Mıdır? (Is the Notion of Human Rights a Western Concept?)* başlıklı makalesinde de yer almaktadır. Yazara göre hiçbir kültür, gelenek, ideoloji ya da din insanlığın tümü adına konuşamaz. Ortak değerlerin yeşermesi için kültürler arası diyalog ve ilişki gereklidir. İnsan haklarının dünyanın dört bir tarafında çiğnenmesinin sebebi, bu hakların mevcut haliyle evrensel bir sembol oluşturamıyor olmasıdır³⁵¹.

İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, Batı dünyasında son üç yüz yıldaki tarihi gelişimler sonucunda şekillenerek ve bireyci hümanizmle uyum içinde somutlařmıřtır³⁵². Dolayısıyla insan haklarının evrenselliğini iddia etmek, insan hakları kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan kültürün de evrensel kültür haline gelmesi gerektiğini ileri sürmek anlamına gelir³⁵³. Bu bakımdan mevcut insan hakları kavrayışının sorgulanamaz bir biçimde evrensel olduğunu savunmak insan haklarını başka medeniyetlere gizlice yerleştirilen bir Truva atına dönüştürebilir. Öyle ki, Batı-dışı medeniyetler, bu kavram vasıtasıyla, insan haklarının çatışmaları çözmekte tek uygun yol olarak görüldüğü yaşam, düşünce ve duygu tarzlarını kabul etmekle yükümlü hale gelir³⁵⁴. Modern teknolojik dünyada insan haklarının önemli bir işlev gördüğü söylenebilirse de ilgili tekno-kültürün gelişiminden önce bir topluma insan haklarının yerleştirilmesi tersine iş yapmak anlamına gelir³⁵⁵.

Yukarıdaki yazarlarda olduğu gibi, Panikkar da Evrensel Bildiri'nin temel aldığı varsayımlardan birinin bireycilik olduğunu ileri sürmektedir. İnsan hakları, toplumla karşılaştırıldığında bireyin haysiyetini/onurunu (*dignity*) korur. Bu, birey ile toplum arasında bir ayrışma olduğunu ima eder. Bu yaklaşımda insan, esas olarak

ne dendi? Onun ağzı Brahman oldu, kolları savaşçılar, bacakları Vaişyalar oldu; ayakları ise şudralar" Bkz.: Anonim (2018) *Rig Veda*, 10. Kitap 90. İlahi. İstanbul: Türkiye İş Bakanlığı Kültür Yayınları, s. 906). Dolayısıyla yaratılıştan gelen bir hiyerarşı söz konusudur. Sınıflar başlangıçtan itibaren eşitsizdir ve bu yüzden görevleri de farklıdır (Desai, 2017, s. 158).

³⁵¹ Panikkar, Raimon (1982). Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diogenes*. 30(120), s. 75.

³⁵² Panikkar, 1982, ss. 83-84.

³⁵³ Panikkar, 1982, s. 84.

³⁵⁴ Panikkar, 1982, s. 90.

³⁵⁵ Panikkar, 1982, s. 101.

bireydir ve evrenin düzenine karşı bir otonomiye sahiptir³⁵⁶. Oysa Panikkar'a göre önemli olan bireyin (*individual*) değil, kişinin (*person*) haysiyetini korumaktır. Yazar birey ile kişiyi birbirinden ayırmaktadır. Birey yalnızca bir soyutlamadır ve böyle bir soyutlama hakların öznesi olamaz³⁵⁷. Kişilik ise insanın anne-babası, çocukları, dostları, hasımları, ataları ve haleflerinde; fikirleri, hissiyatı ve sahip olduğu şeylerdedir. Birey, izole edilmiş bir ilmeğdir (*knot*). Kişi ise, o ilmeğin etrafında gerçeklikle dokunmuş kumaştır. İlmek olmazsa doku/ağ/örgü (*net*) bozulur, ama doku olmazsa ilmeklerin varlığından dahi söz edilemez³⁵⁸:

... geleneksel kültürler dokuyu (akrabalık, toplumun hiyerarşik yapısı, yerine getirilmesi gereken işlev, her parçanın bütüne göre oynadığı rol) vurgulayagelmıştır, böylece çoğunlukla ilmek boğulmuş ve ilmeğin kendi öz kimliği için yeterli özgür alana sahip olmasına izin verilmemiştir. Öte yandan modernite ilmekleri (bütün seçenekleri seçebilmek için bireysel özgür irade, herkesin ayrı kişisel özellikleri, toplumun atomize edilmesi) vurgular, ta ki ilmek sıklıkla yalnızlık içinde kaybolmuş, kendi sosyal mobilizasyonuna yabancılaşmış ya da daha güçlü diğer ilmeklerle girdiği rekabette (ölmüş ya da) yara almıştır.³⁵⁹

Bu bakımdan Hint kültürü ilmeği değil, dokuyu vurgulamaktadır. Hint kültürünün temelinde yer alan *dharma*³⁶⁰ kavramında başlangıç noktası birey değil, gerçekliğin bir bütün ve kompleks bir biçimde birbirine bağlanmasıdır³⁶¹. Dünyayı ve evreni korumak için Tanrı (kendiliğinden var olan, *self-existent*) kastları ve

³⁵⁶ Panikkar, 1982, s. 82.

³⁵⁷ Panikkar, 1982, s. 98.

³⁵⁸ Panikkar, 1982, s. 90.

³⁵⁹ Panikkar, 1982, s. 102.

³⁶⁰ Yazarın ifade ettiği üzere *dharma* kelimesi birçok anlama gelmektedir: Asli unsur, bilgi, meziyet, kaynak gibi anlamlarının yanında, hukuk, davranış kuralları, eşyanın tabiatı, hak, hakikat, ritüel, ahlak, adalet, doğruluk, din, kader gibi pek çok anlamı içinde barındırmaktadır (Panikkar, 1982, s. 95).

³⁶¹ *Dharma* kavramı Budizm'de de temel bir kavramdır [Keown, Damien (1998). *Are There Human Rights in Buddhism? İçinde: Human Rights and Buddhism*. Great Britain: Curzon, ss. 20 vd.]. Budizm, her şeyin ontolojik ve etik açıdan birbirine bağlı olduğunu kabul eder, bu düşünce bireyci ve hak merkezli değil, sorumluluk merkezlidir [Zhang, Ellen Y. (2017). *On Human Rights and Freedom in Bioethics: A Philosophical Inquiry in Light of Buddhisms. İçinde: Joseph Tham, Kai Man Kwan, Alberto Garcia Eds. Religious Perspectives on Bioethics and Human Rights*. Switzerland: Springer, s. 81]. Budizmin temel öğretilerinden bir diğeri, hisseden (*sentient*) varlıklara zarar verilmemesidir (Zhang, 2017, s. 79). Ancak zarar vermeme ödevi, bireyin hakkı olarak değil, eylemi gerçekleştirenin sorumluluğu olarak belirir. Örneğin tıbbi bir deneyde, Budizm perspektifinden mesele bir bireyin insan hakları meselesi değil, deneyi yapan kişinin yaşamı koruma sorumluluğu meselesidir. Bu sorumluluk tüm hisseden varlıkların birbirine bağımlılığı düşüncesinden kaynaklanır (Zhang, 2017, s. 82).

kastların görevlerini düzenlemiştir. *Dharma* bütün gerçekliğin düzeni, dünyayı ayakta tutan düzendir. Bireyin görevi toplum, evren ve aşkın dünya ile ilişkisinde yerini bulmak ve doğruluğa sadık kalmaktır. *Dharma* kavramının merkezî olduğu ve neredeyse tümüyle yayıldığı bir dünya görüşünde önemli olan, bireyin başkalarına ya da topluma karşı haklarını bulmak değildir; daha ziyade, antrop kozmik³⁶² gerçekliğin bütünü içerisinde, bir şeyin ya da eylemin *dharmaya* uygun olup olmadığını (*dharmic / adharmic*) belirlemektir³⁶³. Bu bakımdan Panikkar insan haklarını yalnızca bireycilikle malul olduğu için değil, aynı zamanda antroposentrik (insan-merkezci) olduğu için de eleştirmektedir³⁶⁴. Yazara göre pek çok geleneksel kültür Tanrıyı, bir kısmı ise evreni (*cosmos*) merkeze almıştır; insan haklarını ortaya çıkaran kültür ise insanı merkeze almaktadır³⁶⁵. İnsan diğer canlı varlıklardan ve doğanın geri kalanından tümüyle ayrı ve temelden farklı olarak düşünülme zorunda değildir. Hakları yalnızca insan türüyle sınırlamak "evrene dair/kozmetik haklar"ın ihlal edilmesi anlamına gelir. Yazarın "doğanın kanunlarından bahsediyoruz, peki haklarından neden bahsetmeyelim?" sorusu bu düşünceleri oldukça veciz bir biçimde özetlemektedir³⁶⁶.

Panikkar'a göre, Batı insan hakları modeline yönelik Hint anlayışının eleştirisi, temel olarak hakların mutlaklaştırılmaması gerektiğini vurgular. İnsan haklarının "objektif" varlıklar olarak gerçekliğin geri kalanından izole bir şekilde değişmeden durdukları anlayışı Hint kültürü ile bağdaşmaz. Haklar ve ayrıcalıklar toplumdaki özel konuma göre değişir³⁶⁷. Hint kültürünün perspektifinden haklar yalnızca bireye (haklar "kişi"nin toplum içindeki yerine göre belirlenir) ve insana (haklara aynı zamanda Tanrı dahil, evrendeki tüm varlıklar sahiptir) ait değildir.

³⁶² Antropokozmik düşünceye göre, insanın dünyadaki gayesi, aşkın doğasını hayata geçirmek ve varlığın tümüyle bütünleşmektir. Antroposentrik (insan-merkezci) anlayışın aksine, antropokozmik düşünce insanın üstünlüğüne değil, varlıkla olan bütünleyicilik ilişkisine temas eder [Kalin, İbrahim (2014). Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş. *İçinde: İbrahim Kalin (yaz.) Akıl ve Erdem*. İstanbul: Küre, ss. 184-85).

³⁶³ Panikkar, 1982, s. 96.

³⁶⁴ İnsan hakları düşüncesi Budistler için de antroposentrik bir düşüncedir. İnsan haklarının özelliklerinden biri olan bireysellik Budizme yabancıdır. Birey fiziksel ve psikolojik olaylar ve süreçlere bağlı bir görünüşten ibarettir. Budizm olaylardan ve ilişkilerden soyutlanmış birey anlayışını reddeder (Zhang, 2017, s. 79). Dolayısıyla, Hinduizmde olduğu gibi, hak söyleminin Budizme de yabancı olduğuna şüphe yoktur (Zhang, 2017, s. 79; Keown, 1998, s. 20).

³⁶⁵ Panikkar, 1982, s. 102.

³⁶⁶ Panikkar, 1982, s. 89.

³⁶⁷ Panikkar, 1982, s. 97.

Ayrıca yalnızca haklardan değil aynı zamanda ödevlerden de bahsetmek gerekir; hak ve ödevler karşılıklıdır³⁶⁸.

4.3.3. İslam Kültürü Perspektifinden İnsan Hakları

İnsan haklarının Batı Kültürü'nün ürünü olduğu ve bireyciliği temel aldığına ilişkin eleştirilere, insan haklarını İslam kültürü perspektifinden ele alan çalışmalarda da rastlanmaktadır. Ann Elizabeth Mayer, İslam ve insan hakları konusunda önde gelen çalışmalardan biri olan *İslam ve İnsan Hakları: Gelenek ve Siyaset (İslam and Human Rights: Tradition and Politics)* isimli kitabında, "Batı Medeniyetinin bireycilik karakteri medeni ve siyasi hakların gelişmesinde temel bir unsurdur. Aksine, bireyi birincil hale getirmek Müslüman toplumların ya da İslam kültürünün karakteristik bir özelliği değildir" tespitini yapmaktadır³⁶⁹. Yazar, bireyci olmayan, hatta bireycilik karşıtı tutumların geleneksel toplumlarda ortak olduğunu ifade etmektedir. Bu toplumlarda bireyler toplumsal bağlamda verili bir pozisyondaydır; kendi yolunu çizen otonom ve ayrı varlıklardan ziyade, ailevi ya da grupsal yapıların bileşenleri olarak görülürler³⁷⁰. Bu bakımdan insan haklarını İslami perspektiften değerlendiren yazarların çoğu, İslami değerleri savunurken bireyciliğe karşı çıkmışlardır³⁷¹. Örneğin Dariusch Atighetchi, İslam düşüncesinin demokratik-liberal toplumların karakteristik özelliği olan bireysel otonomi ilkesine karşı çıktığını vurgulamaktadır. Yazara göre Evrensel Bildiri ve benzeri belgelerin temelinde yer alan insan modeli, kendi kendine yeten (*self-sufficient*) ve kültürel, sosyo-ekonomik, dini, politik, fiziksel, cinsel vs. her türlü özellikten soyutlanmış, nötr bir insan tasavvur etmektedir. İslam bu modeli, doğası gereği dine aykırı bulmuştur. Evrensel Bildiri, bireysel bilincin ve bireyin doğal özgürlüklerinin dini topluluğun haklarından önce geldiğini ileri sürme eğilimindedir. Bu yaklaşımın topluma, onun üyelerinin

³⁶⁸ Panikkar, 1982, s. 98.

³⁶⁹ Mayer, Ann Elizabeth (2013). *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. New York: Taylor and Francis, s. 43.

³⁷⁰ Mayer, 2013, s. 43.

³⁷¹ Mayer, 2013, s. 44. Belirtmek gerekir ki Mayer'e göre İslam kültürü ve toplumlarının bireyciliğe uzak olmaları, İslam *dininin* özünde bireyciliğe karşıt bir yaklaşım içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Yazara göre İslam dini bireyciliği onaylayabilecek nüvelere sahiptir (Bkz.: Mayer, 2013, ss. 44 vd.)

üzerinde önem veren dini yasalarca kabul edilmesi zordur³⁷². Dolayısıyla Atighetchi'ye göre, Kuzey Amerika ve Avrupa toplumlarında, Batı dünyasındaki hukuki-siyasi kültüre hakim olan liberal-bireyci otonomi ilkesi birincil önemi haizken, İslami bağlamda öncelik kamu menfaatine verilmiştir ve müşterek menfaat bireysel menfaatten önce gelir³⁷³. Keza, Mayer'in aktardığı pasajlarda görüldüğü üzere, Pakistan'ın eski hukuk ve din işleri bakanı (*minister of law and religious affairs*) A. K. Brohi İslam'ı özünde Batı tipi bireycilikle örtüşmeyen bir din olarak tasvir etmektedir.³⁷⁴

Bu bakımdan İslami düşünce bireyin haklarından ziyade toplumdaki ideal dengeyi sağlayacak olan Tanrı'nın mükemmel yasasına karşı olan görevleri vurgulama eğiliminde olmuştur³⁷⁵. Abdul Aziz Said, İslam'da insan haklarının ancak "insan yükümlülüklerine" (*human obligations*) dayalı olarak var olabileceğini ifade etmektedir. Bireyler Tanrı'ya, diğer insanlara ve doğaya karşı, her biri din tarafından belirlenen yükümlülüklerle sahiptir; bu yükümlülükleri yerine getirdiklerinde, yine din tarafından öngörülen belirli bazı hak ve özgürlüklere sahip olurlar. Yükümlülükleri kabul etmeyenlerin haklara sahip olması mümkün değildir ve özgürlük taleplerinin meşruiyeti yoktur³⁷⁶. Benzer şekilde, Brohi'ye göre İslam'da modern insanın düşüncesinde olduğu gibi bir insan hakları ya da özgürlük kavramı yoktur. İnananların kendine, diğer insanlara, topluma, doğaya ve Tanrı'ya karşı yükümlülükleri vardır ve bu yükümlülüklerin kaynağı ilahi yasadır çünkü insanlar sadece ilahi yasaya itaat etmeye çağırılmışlardır. Dolayısıyla insan hakları da kişinin Tanrı'ya itaat görevinden kaynaklanmaktadır³⁷⁷.

Brohi, yukarıdaki yazarlarda olduğu gibi, Batı'da ortaya çıkan insan haklarını antroposentrik (insan-merkezci) olmakla itham etmektedir:

³⁷² Atighetchi, Dariusch (2017). Human Rights and Bioethics, An Islamic Overview. *İçinde: Joseph Tham, Kai Man Kwan, Alberto Garcia (Eds.) Religious Perspectives on Bioethics and Human Rights*. Switzerland: Springer, s. 235.

³⁷³ Atighetchi, 2017, s. 236.

³⁷⁴ Mayer, 2013, s. 51.

³⁷⁵ Mayer, 2013, s. 45.

³⁷⁶ Said, Abdul Aziz (1979). Human Rights in Islamic Perspectives. *İçinde: Adamantia Pollis ve Peter Schwab (ed.) Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. New York: Prager Publishers, s. 92.

³⁷⁷ Mayer, 2013, s. 51 (A. K. Brohi, "Islam and Human Rights," PLD Lahore 28 (1976): 151-52'den naklen).

Batılı insanın perspektifi genel olarak antroposentrik olarak isimlendirilebilir; çünkü orada insan bütün düşünce ve eylemin başlangıç noktası olarak kabul edildiği için her şeyin ölçüsü olarak nitelendirilmektedir. Öte yandan İslam'ın perspektifi ise teosentrik (tanrı-merkezcidir), yani burada Tanrı bilinci ve Mutlak üstündür, insan yalnızca yaratıcısına hizmet etmekle mükelleftir.³⁷⁸

İslam dininin, insan-merkezci olmayan yaklaşımı gereği, Tanrı'nın adalet üzere yarattığı düzen içinde, bütün canlı-cansız diğer varlıkların da hakkını korumayı emreden bir yaklaşım getirdiği ileri sürülmektedir. Bu bağlamda İslam dininin adalet yaklaşımı açısından "insan hakları" tabiri eksik kalmakta, "az gelmekte"dir:

Adalet ne[dir] İslam'da? Adalet kelimesi, her hak sahibine hakkının verilmesidir. Bu insansa insana hakkını vereceksiniz, bu hayvansa hayvana hakkını vereceksiniz, bu doğaysa doğaya hakkını vereceksiniz. İnsanın eş olanı var, ata olanı var, çocuk olanı var, deli olanı var; herkese hakkını vereceksiniz. ... Hak sahibi insan olabildiği gibi hayvan da doğa da olabilir; canlı da cansız da olabilir; mü'min olduğu gibi, kafir de olabilir. ... İslam dini insanların değil, bütün canlıların hakkını koruyan bir dindir. ... İslam insan haklarını değil, bu tabir az gelir, bütün canlıların hakkını koruyan bir dindir. [Bu hakların] korunması için de mü'minlere emir ve gerektiğinde ceza verir.³⁷⁹

İslam kültürü ile insan hakları arasında uyumsuzluk olan noktalardan birinin de özgürlük kavrayışı olduğu ifade edilmektedir. Reza Afshari'nin gösterdiği üzere, İran'daki İslami yaklaşım, Batı'daki özgürlük tarifini aldatıcı bulmaktadır. Buna göre gerçek özgürlüğe kişi kendini dünyevi cazibelerden azad edip Tanrı'yı bulduğunda erişir. Batı'nın özgürlük kavramı din tarafından düzenlenmeyen / işlenmeyen, insanın doğal eğilimlerine yönelik bir özgürlüktür. Bu anlayışta, dini bilgi ve tecrübesi olmayan birey, kendi doğal dürtülerine göre özgürlüğün kapsamını belirlemektedir. İslami takvanın pusulası yol göstermediği için, Batı'nın özgürlüğü bireye hata yaptırmaktan başka bir işe yaramaz. Takva, özgürlüğe yönelik doğal ve ham dürtüleri dini bakımdan erdemli bir yöne sevk eder. Yani İslam'ın amacı Batı liberalizminin

³⁷⁸ Mayer, 2013, s. 51 (A. K. Brohi, "Islam and Human Rights," PLD Lahore 28 (1976): 150'den naklen).

³⁷⁹ T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi Tahir Tural'ın "İslam'da insan hakları var mıdır?" sorusuna verdiği cevap. Bkz.: "Diyanet'e Sorulmuş" isimli TV programı, 20.11.2020 tarihli 1615. bölüm, dk. 30 vd., https://www.youtube.com/watch?v=pRsojehNU58&t=2032s&ab_channel=DiyanetTV (26.07.2021). Köşeli parantez içindeki ifadeler, anlatım bozukluğunu gidermek amacıyla tarafımızdan eklenmiştir.

aksine normal insanı değil, kusursuz insanı (insan-ı kamil) inşa etmektir³⁸⁰. Keza Said, Batı'daki "sınırlamalara karşı özgürlük" vurgusunun İslam'a yabancı olduğunu iddia etmektedir³⁸¹. Ona göre İslam'daki özgürlük kavramı, kişinin hayatın anlamı ya da toplumun amacı bakımından kendi seçimlerini/kendi istediği şeyleri yapması (*doing one's own thing*) şeklindeki liberal ve bireyci felsefenin bilinçli bir şekilde reddedilmesini ima eder³⁸². Özgürlük ilahi iradeye boyun eğmektedir ve bu özgürlüğe yalnızca dış baskılardan azade olmakla ulaşılamaz. Maddi dünyanın sunduğu özgürlük, amaçsızca mutluluğun peşinde koşmaktır. Gerçek özgürlüğe ulaşmanın yolu ise Tanrı'yı aramaktan geçer³⁸³.

İslam ve Batı kültürleri arasındaki bu farklılıkları vurgulayan bazı yazarlarsa İslam'ın Batı'dakine göre farklı bir insan hakları anlayışına sahip olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin modern siyasal İslam düşüncesinin gelişiminde merkezi önemdeki yazarlardan biri olan³⁸⁴ Mevdudi, insan hakları konusunda Batı yaklaşımı ile İslami yaklaşımın birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Mevdudi'ye göre Batı'da 17. yüzyıla kadar insan haklarından söz edilemez. O tarihlerden sonra da sözü edilen insan hakları kâğıt üzerinde kalmıştır ve insan hakları ihlallerine karşı hiçbir gerçek yaptırım ortaya çıkmamıştır. İslami yaklaşımda ise insan hakları Allah tarafından verildiği için Batı'daki gibi arkasında yaptırım bulunmayan felsefi bir kavram değildir. Bildirilerde yer alan insan hakları hiç kimseye uygulanamaz; Allah tarafından verilen insan hakları ise bütün mü'minlere (*beleiver*) uygulanabilir çünkü arkasında Allah'ın yaptırımları vardır³⁸⁵. Bu bağlamda Mevdudi, Kur'an ve hadisleri kaynak göstererek "yaşam hakkı (*right to life*)", "yaşamın güvenliği hakkı (*right to the safety of life*)", "kadınların iffetine saygı (*respect for the chastity of women*)", "temel hayat standardı hakkı (*right to a basic standard of life*)", "bireyin özgürlük hakkı (*individual's right to freedom*)", "adalet hakkı (*right to justice*)", "insanların eşitliği (*equality of human beings*)", "iş birliği yapma ve yapmama hakkı (*right to*

³⁸⁰ Afshari, Reza (2011). *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, ss. 5-6. Afshari burada İran'daki İslami muhafazakar çevrelerin düşüncelerini tasvir etmektedir. Kendisi kültürel göreciliğin insan haklarının evrenselliği ile ilgisi olmadığını ileri sürmekte, modern devlet karşısında insanı koruyan bir araç olarak insan haklarının evrenselliğini savunmaktadır (Ashfari, 2011, ss. 10 vd.).

³⁸¹ Said, 1979, ss. 91.

³⁸² Said, 1979, ss. 93.

³⁸³ Said, 1979, ss. 92.

³⁸⁴ Çamurcuoğlu, Gülden (2018). *Ortadoğu'da Otoriter Siyasal Rejimler*. Ankara: Astana, s. 280.

³⁸⁵ Mawdudi, Abu'l A'la (1976). *Human Rights in Islam*. Islamic Publications, s. 12

co-operate and not to co-operate)” haklarından bahsetmektedir³⁸⁶. Belirtmek gerekir ki bu hakların tümü, Kur’an ve hadislerdeki emir ve yasaklardan türetilmiştir. Örneğin, Kur’an’daki “bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletten alıkoymasın”³⁸⁷ emrini Mevdudi, adalet hakkının delili olarak; “haklı bir sebep olmadıkça, Allah’ın öldürülmesini haram kıldığı canı öldürmeyin”³⁸⁸ emrini ise yaşama hakkının delili olarak ileri sürmektedir.

Hayrettin Karaman da Batı ve İslam anlayışlarının farklılığını vurgulamaktadır. Yazara göre Batı’daki insan hakları anlayışı ve hakların muhtevası ile İslam’daki insan hakları anlayışı ve hakların muhtevası birbirinden farklıdır³⁸⁹. “Batı insan haklarının felsefi boyutu”, yazara göre, “insana yön verecek, amaç çizecek, onun haklarını hürriyetlerini sınırlayacak, belirleyecek başka bir otorite” öngörmemektedir. Buna göre “insan kendi kaderini kendisi belirleyecektir. Allah değil, din değil.”³⁹⁰ İnsanın üstünde bir otorite tanınmadığı için, “insanın hak ve hürriyetlerini sınırlayacak olan şey yine insandır başkalarının hak ve hürriyetidir kamu düzenidir vs.”³⁹¹ İslam’da ise insan bir amaca yönelik olarak yaratılmıştır ve bu amaca serbest iradesiyle ulaşabilmesi için Allah tarafından bazı hakların sahibi kılınmıştır. Doğru ile yanlış kendi hür iradesiyle seçebilmesi için, başka bir ifadeyle imtihan edilmesi için insana bazı hak ve hürriyetler verilmiştir. Bu imtihan sürecinde başarılı olanlar, başka bir ifadeyle Müslüman olanlar ile Müslüman olmayanların hakları birbirinden farklıdır. Yazara göre adalet bunu gerektirmektedir. Nasıl ki bir okulda okuyan tüm öğrencilere sınavlarda başarılı olup olmadığına bakılmaksızın diploma hakkı verilemez; bütün insanlara da aynı hakların verilmemesi gerekir. İşte, yazara göre, İslam’ın insan hakları anlayışı ile Batı’nın insan hakları anlayışı

³⁸⁶ Mawdudi, 1976, ss. 12 vd.

³⁸⁷ 5. Sure (Maide), 8. Ayet, [<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=5&ayet=8> (27.09.2022)].

³⁸⁸ 6. Sure (En’am), 151. Ayet [<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=6&ayet=151> 27.09.2022)]

³⁸⁹ Karaman, Hayrettin (1996). *İslam’da İnsan Hakları: Din, Vicdan ve Düşünce Hürriyeti*. İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 33.

³⁹⁰ Karaman, 1996, s. 35.

³⁹¹ Karaman, 1996, s. 36.

arasındaki fark burada ortaya çıkar³⁹². İslami anlayışta kişilerin inancına ve İslam devletiyle olan barış/savaş durumuna göre haklar değişir³⁹³.

4.4.4. Çin Kültürü Perspektifinden İnsan Hakları

Hak kavramının denginin Çin kültüründe bulunmasının zor olduğunu belirten Lo Chung-shu, çevirmenlerin bu kavramı Çince'ye çevirmekte zorlandıklarını ifade etmektedir. Bu sebeple Çin'de insan haklarına farklı bir yaklaşım mevcuttur³⁹⁴. Bu, "halk temelli düşünce"dir³⁹⁵. Jianwen Zhao Antik Çin medeniyetindeki "halk temelli düşünce"nin insan hakları kavramını içerdiğini ileri sürmektedir³⁹⁶. Çin düşüncesine derin bir şekilde işlemiş olan halk temelli düşünce; halkı devletin temeli olarak görmekte ve güçlü bir devleti inşa etme yolunun halkın mutluluğu ve refahını sağlamaktan geçtiğini vurgulamaktadır³⁹⁷.

Karaman ve Mevdudi'nin İslam ve Batı insan hakları anlayışları arasında yaptığına benzer şekilde Cheng Chung-Ying, Çin ve "modern insan hakları anlayışı"nı karşılaştırmaktadır. Yazara göre insan hakları dar ve geniş anlamıyla anlaşılabilir. Geniş anlamıyla insan hakları halkın menfaatlerini ifade eder ve bu Çin tarih ve düşüncesinde mevcuttur. Dar anlamda insan hakları ise daha Batılı bir anlamda açıkça bireyin belirli haklarını ifade eder, ki bu Çin'in tarihi tecrübesinde ve siyasi düşünüşünde mevcut değildir. Dolayısıyla burada Batı modeli insan haklarına karşıt, Çin modeli insan haklarından bahsetmek gerekir. Cheng "Çin modeli insan hakları" ile "Batı modeli insan hakları" arasındaki ayrımı şöyle sıralamaktadır: 1)

³⁹² Karaman, 1996, s. 40.

³⁹³ Karaman, 1996, s. 41.

³⁹⁴ Lo, Chung-shu (1948). Human Rights in the Chinese Tradition. İçinde: *Human Rights: Contents and Interpretations, A Symposium Edited by UNESCO*, s. 185.

³⁹⁵ He, Zhipeng (2020). A "People-centered" Approach: The Chinese Deciphering of the Human Rights Theory (çev. Dong Lianghe). *The Journal of Human Rights*, 19(2), http://www.chinahumanrights.org/html/2020/MAGA_ZINES_0921/15594.html (16.10.2020). Nitekim Çin devlet başkanı Xi Jinping'in, halk temelli düşünceyi Çin insan hakları anlayışı olarak takdim ettiği aktarılmaktadır.

³⁹⁶ Zhao, Jianwen (2017). Human Rights Connotations and Contemporary Values of Traditional Chinese People-Based Thinking. *The Journal of Human Rights*, 16(5), bkz.: http://www.chinahumanrights.org/html/2018/MAGAZINES_0427/11052.html (08.10.2020).

³⁹⁷ Zhao'nun bu düşünceyi tespit etmek için yaptığı birçok alıntıdan biri, halk temelli düşünceyi veciz bir biçimde özetlemektedir: "Dedemiz Xia Yu halka sevgiyle yaklaşmamızı ve halkı asla hafife almamamızı tembih etmiştir. Halk devletin temelidir, halkın huzur ve istikrarı egemenliğin güvencede olmasını ve süre giden barış ortamını temin eder." (Zhao, 2017)

Birincisi ilişkisel/usuli (*relational*) iken ikincisi içeriksel/maddidir (*substantive*). Konfüçyüsçü etik³⁹⁸ insanı ilişkilerden soyutlayarak ele almaz. İnsanın özünde, erdemin mutlak ya da değişmez ilkeleri yoktur. İnsan, erdeme ulaşma kapasitesine sahipse de bu kapasiteden yola çıkarak haklar talep edemez³⁹⁹. 2) Birincisi tikel (*particularistic*) iken ikincisi evrenselidir. Kişinin menfaatlerini, yaptığı davranışın meşruiyetini belirleyen şey, o davranışın bağlamı ve davranışı gerçekleştiren kişinin kurduğu ilişkilere göre belirlenir. 3) Birincisi kollektif iken, ikincisi bireyseldir. Cheng'e göre bu, Çin modeli insan haklarının en belirgin özelliğidir. Antik dönemden günümüze, "insan hakları" halkın haklarıdır, bireylerin değil. İnsan (*man*) kelimesi, bireylerden ziyade, tekil bir bütünlük olarak halka işaret eder. Birey haklarından grup lehine feragat edilebileceği kabul edilir. 4) Birincisinin yönetenler tarafından tanınması gerekirken, ikincisi bireyler tarafından ileri sürülür. Bu da tipik bir Konfüçyüsçü siyasi düşünce ve pratiktir. Bir kişi insan haklarına sahip olduğu için kurulu düzeni protesto etme yetkisine sahip olmaz. Ancak yönetenler adaletli davranmadığı ve isyana gerek kalmayacak şekilde yönetmediği için kurulu düzene karşı ayaklanabilir⁴⁰⁰.

4.4.5. Genel Tespitler

Çeşitli kültürel perspektifler ile insan hakları arasında ilişki kuran tüm bu örneklerde toplumsal bağlar görmezden gelinerek -bir ebeveyn, evlat, usta, çırak, rahip, kul, kadın, erkek, yaşlı, genç, işçi, işveren, müslüman, gayrı-müslim vs. olarak değil- insanın yalnızca soyut bir birey olarak görülmesinin insan haklarını birçok geleneksel sisteme karşıt bir duruma getirdiği anlaşılmaktadır. Pek çok kültürel gelenekte birey sosyal ilişkilerinden soyutlanmış bir şekilde değil, toplumdaki yeri ve

³⁹⁸ Konfüçyüsçü etiğin role dayalı (role-dependent) olduğu ifade edilmektedir. Kişinin hakları ve yükümlülükleri, oynadığı sosyal role göre değişir. Keza Konfüçyüsçü kişi anlayışı da role dayalıdır. Kişinin hak ve yükümlülükleri temellendirilirken, toplumsal ilişkilerden soyut bir biçimde yalnızca insan olmak gibi bir temele başvurulmaz. Aksine, kişinin hak ve yükümlülükleri diğer insanlarla girdiği ilişkilerde oynadığı rollerle (baba, oğul, kardeş, eş gibi) temellendirilir (Tiwald, Justin (2012). Confucianism and Human Rights. *İçinde: Thomas Cushman Ed., Handbook of Human Rights*. London and New York: Routledge, ss. 245-46). Dolayısıyla bu düşünce "kişinin sırf insan olduğu için elde ettiği haklar" düşüncesiyle bağdaşmamaktadır (Stamos, 2013, s. 111).

³⁹⁹ Cheng, Chung-ying (1979). Human Rights in Chinese History and Chinese Philosophy. *Comparative Civilizations Review*, 1(1), ss. 16.

⁴⁰⁰ Cheng, 1979, s. 17.

bağlarına göre kimlik kazanır. Bu bakımdan bireyin gerek hakları gerekse ödevleri toplumsal bağlar içerisinde oynadığı (bir ebeveyn, çocuk, usta, çırak vs. olarak) rol ve işgal ettiği statülere göre belirlenir. Dolayısıyla insanın başka hiçbir şarta gerek kalmadan, yalnızca soyut olarak insan sıfatıyla bazı haklara sahip olması pek çok kültürel gelenek açısından anlamsız olacaktır.

Bu durum kültürel göreci eleştirilere iki farklı şekilde yansımış görünmektedir. İnsan haklarını belirli bir kültür bakımından ele alan eleştirilerin bir kısmı, insan haklarının Batı kültürünün ürünü olmasına vurgu yaparak ilgili kültür için geçerli olamayacağını ileri sürmekteyken bir kısmı da ilgili kültürün Batı'ya göre farklı bir insan hakları anlayışı geliştirdiğini iddia etmektedir. Bu ikinci türden eleştirilerde, vurgulanan derin kültürel farklılıklara rağmen, yazarların "insan hakları" terimine tümüyle karşı çıkmadıkları görülmektedir. Söz konusu yazarlar çoğunlukla kendi kültürel çerçevelerinin farklı da olsa bir insan hakları perspektifine sahip olduğunu, hatta bu perspektifin insan haklarının Batı'da ortaya çıkışından çok daha önce ortaya çıktığını iddia etmektedirler. İnsan haklarının kültürden kültüre değiştiğini ima eden bu yaklaşımlar, Cheng'in de isabetle belirttiği üzere, esasında insan hakları kavramının geniş bir anlamda kullanılması olarak nitelenebilir. İnsan hakları bağlamında göreci bir tutumu benimseyen bu yaklaşımlar, kültürel çeşitlilikle maksimum düzeyde uzlaşabilecek zayıf (*thin*) bir insan hakları kavramını benimsemektedir⁴⁰¹. Her medeniyetin kendine özgü insan hakları perspektifleri geliştirdiğini kabul ederek kavramı geniş bir manada kullanmak, insan hakları kurum ve kurallarını kabul etme değil, aksine -belki de nazikçe- reddetme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla çeşitli kültürlerle özgü insan hakları perspektifleri, terim olarak insan haklarını sahiplenir görünse de aslında kültürel göreciliğin bir ifadesidir.

⁴⁰¹ Duquette, 2005, s. 62.



5. EVRENSELLİK VE KÜLTÜREL GÖRECİLİĞİ UZLAŞTIRMA ÇABALARI

5.1. Uzlaştırma Kavramı

Uzlaştırmak (*reconcile*) sözlükte "(bir teoriyi, açıklamayı vs.) diğeriyle ya da bir olgu/vaka ile anlaştırmak/uyuşturmak; [teorinin ya da açıklamanın bir diğeriyle] tutarlı/uyumlu olduğunu göstermek" olarak tanımlanmaktadır⁴⁰². Uzlaştırmanın, temelden bağdaşmaz görünen düşünceleri bağdaşır hale getirmek⁴⁰³; teorileri karşılıklı olarak tutarlı hale getirmek anlamına geldiği ifade edilmektedir⁴⁰⁴. Nitekim bu kavramın, insan haklarında evrensellik-kültürel görecilik tartışması bağlamında, “yabancılaşma sonrası yakınlaştırmak, uyumluluğunu göstermek, tarafların bütünlüğünü koruyarak onları ahenkli hale getirmek (*harmonize*)” anlamında kullanıldığı görülmektedir⁴⁰⁵.

İnsan haklarında evrensellik-kültürel görecilik tartışmasını ele alan bazı yazarlar, evrenselliğin kültürel göreci argümanlarla (bunların hepsiyle değilse de en azından bir kısmıyla) ya da kültürel göreciliğin temelinde yer alan kültürel çeşitlilik ile uyumlu olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu yazarlar insan haklarının evrenselliğinden vaz geçmedikleri için son kertede “evrenselci” olarak nitelenebilirse de evrenselliği kültürel çoğulculukla ya da kültürel göreci argümanların bazılarıyla uyumlu göstermeye çalıştıkları için uzlaştırma çabaları çerçevesinde değerlendirilebilir. Tartışmayı uzlaştırmaya yönelik eser veren yazarların ortaklaştığı, başarılı olduğu ya da eksik bıraktığı hususları tespit etmek, evrensellik-kültürel görecilik tartışmasında uzlaştırma sağlamanın nasıl mümkün olabileceğine ilişkin önemli fikirler verecektir.

⁴⁰² reconcile. 11a. Oxford English Dictionary Online. Oxford University Press, June 2022. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/159773?redirectedFrom=+reconcile#eid> (13.08.2022). Köşeli parantez içindeki ifade anlatım bozukluğunu gidermek amacıyla tarafımızdan eklenmiştir.

⁴⁰³ Murphy, Colleen (2013). Reconciliation. *İçinde: H. LaFollette (Ed.) International Encyclopedia of Ethics*, s. 1, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781444367072.wbiee538> (30.10.2022).

⁴⁰⁴ Radzik, Linda ve Colleen Murphy (2021) Reconciliation. *Edward N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/reconciliation/> (30.10.2022).

⁴⁰⁵ James, Stephan A. (1994). Reconciling International Human Rights and Cultural Relativism: The Case of Female Circumcision. *Bioethics*, 8(1), s. 5.

5.2. Kıyaslanmazlık Düşüncesini İnsan Haklarıyla Aşma Çabası: Claudio Corradetti'nin Çoğulcu Evrenselcilik (*Pluralistic Universalism*) Yaklaşımı

Claudio Corradetti, kapsamlı bir insan hakları teorisi çerçevesinde tarih ötesi haklar ile kültürel/tarihsel görecilik dışında, ara yol bulmaya çalışmaktadır. "Görecilik ve İnsan Hakları: Bir Çoğulcu Evrenselcilik Teorisi (*Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralist Universalism*)" isimli kitabında, ahlaki evrenselcilik (*moral universalism*) ile ahlaki tekilciliği (*ethical particularism*)⁴⁰⁶ uzlaştırmanın nasıl mümkün olabileceği sorusuna cevap aradığını ifade etmektedir. Yazar, bunu yapmak için birey özgürlüklerine ilişkin soyut evrensellik (*abstract universality*) ile farklı kültürlerle ait değerlerin kısmen kıyaslanmaz olduğu (*partially incommensurable*) düşüncesini bir araya getiren bir model önerdiğini belirtmektedir⁴⁰⁷. Yazar bunu, Gewirth'in amaçsal eylemden soyut haklar türeten teorisi ile Jurgen Habermas'ın toplumların oluşumunu öznel-arası iletişime dayandıran⁴⁰⁸ iletişimsel eylem teorisini birleştirerek başarmaya çalışmaktadır.

Yukarıda açıklandığı üzere (Bkz.: 3.4) kıyaslanmazlık, kültürleri birbiriyle kıyaslamaya yarayacak hiçbir ölçü bulunamayacağı anlamına gelmektedir. Çeşitli kültürlerin ahlaki değerlerini karşılaştırmayı sağlayacak herhangi bir ortak noktanın yokluğu, kültürlerin ahlaki açıdan kendine özgü (*sui generis*) yapılar olarak kabul edilmesini gerektirmektedir. Ortak noktanın olmayışı, kişinin diğer kültürü anlamasını olanaksızlaştırır ve etnik merkezci perspektif içine düşmesiyle sonuçlanır. İşte ortak değerlerin olmadığı ve bu sebeple kültürlerin kıyaslanamayacağı iddiasına, Corradetti kültürler arası benzerlikten hareketle çözüm üretmeye çalışmıştır. Corradetti'nin kitabı kültürlerin hangi temelde birbirine benzediğini, dolayısıyla

⁴⁰⁶ Yazar burada bizim tez boyunca kullandığımızdan farklı bir terminolojiyi benimsemekte ise de aynı kavramlara işaret etmektedir. Yazarın kullanmış olduğu ahlaki evrenselcilik (*moral universalism*) terimi bizim ikinci bölümde değindiğimiz ahlaki realizm ve objektivizmi ifade etmektedir. Bu bakımdan ortodoks tanımın getirdiği insan hakları anlayışı ahlaki evrenselcilik kapsamında değerlendirilebilir. Ahlaki tekilcilik (*moral particularism*) terimi ise üçüncü bölümde incelenen ahlaki görecilik kavramına işaret etmektedir.

⁴⁰⁷ Corradetti, 2022, s. xv. "Özgürlükler sisteminin soyut evrenselliği ile iyiliğe ilişkin birbiriyle çatışan kapsayıcı görüşlerin çeşitliliği boyunca yayılan çoklu ve belirli ölçüde kıyaslanmaz (*incommensurable*) kavrayışlar arasında ara yol olabilecek bir muhakeme modeli öneriyorum."

⁴⁰⁸ Yükselbaba, Ülker (2008). Habermas'ın Prosedüralist Hukuk Paradigması, Haklar Sistemi ve Hukuk Devleti. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 66(1), s. 222.

başka kültürlerin hangi temelde meşru olarak eleştirilebileceğini ve kıyaslanabileceğini ortaya koyan bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

Corradetti'ye göre, bazı temel/merkezi inançlar bakımından, kültürler arasında "sırf eğlence için bir masumu öldürme" gibi uzlaşmalar olduğu kolayca tespit edilebilir. Bu uzlaşma, varlığını sürdürebilmek için her toplumun bazı temel rasyonel kuralları kabul etmek zorunda olduğuna delalet etmektedir: Bir toplumun üyeleri ciddi fiziksel güvenlik tehdidi altında yaşıyorsa, üyeler arasındaki ilişkileri düzenleyen hiçbir kural yoksa, her türlü yalan ya da sahtekarlık yaptırımsız kalıyorsa toplumun üyesi olmanın bir manası yoktur; esasen ortada bir toplum da yoktur. Dolayısıyla bütün toplumlar, varlıklarını sürdürmek için bazı değerler üzerinde anlaşmak zorundadır. Bu durum, ahlaki görecilerin kültürler arasında kıyaslamayı mümkün kılan ortak temeller olamayacağı iddiasını çürütmektedir. Ortak temeller olduğuna göre, kültürlerin hiçbir şekilde kıyaslanamayacağı (*absolute incommensurability*) iddiası doğru değildir; kıyaslanmazlık yalnızca kısmîdir (*partial incommensurability*)⁴⁰⁹.

Corradetti'ye göre kültürleri kıyaslamayı mümkün kılan rasyonel standartlar Gewirth'in amaçsal eylemden mantık yoluyla türettiği insan haklarıdır. Coradetti bunu, toplumları meydana getiren iletişim ve özneler-arası etkileşimlerin temelinde amaçsal eylemin koşulları olmasından çıkarmaktadır. Toplumlar esasen kişiler arası iletişimlerden meydana geldiği, iletişimler de amaçsal eylemin koşullarına dayandığı için Corradetti'ye göre, iyiliğe/adalete ilişkin farklı yaklaşımlar getirse de, amaçsal eylemin koşulları⁴¹⁰ çerçevesinde her kültür kısmen karşılaştırılabilir/kıyaslanabilir (*partially commensurable*) haldedir⁴¹¹.

Yazar yukarıda ele aldığımız Alan Gewirth'in amaçsal eylem ve Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem⁴¹² teorilerinden önemli ölçüde yararlanmaktadır.

⁴⁰⁹ Corradetti, 2022, s. 41.

⁴¹⁰ Corradetti amaçsal eylem kavramı ile Gewirth'in yukarıda (2.2.1) ele aldığımız teorisine başvurmaktadır.

⁴¹¹ Corradetti, 2022, s. 42.

⁴¹² Habermas dört farklı eylem modeli belirlemektedir: Teleolojik (Amaçsal) - Stratejik eylem, normlarla düzenlenmiş eylem, dramaturjik eylem ve iletişimsel eylem [Habermas, Jürgen (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. İstanbul: Kalcı, ss. 110 vd]. Yazar en çok teleolojik-stratejik eylem ile iletişimsel eylem üzerinde durmaktadır. Teleolojik-Stratejik eylem ulaşılmak istenen hedefi elde etmek için en uygun araçların seçilmesi ve bu araçların etkili olarak kullanılmasına dayanmaktadır [İstanbul, Elif (2014). *J. Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı Açısından İnsan Hakları Problemi*.

Esasen Corradetti'nin, bu yazarların teorilerini bir araya getirmeye çalıştığı söylenebilir⁴¹³. Corradetti'ye göre iletişimsel eylemler, amaçsal eylemin koşulları olan biçimsel insan haklarına saygı gösterme varsayımına dayanmaktadır⁴¹⁴. Hatırlanacağı üzere Gewirth insanın iyi olarak gördüğü amaçlara yönelik eylemde bulunduğunu ve bu eylemlerin mümkün olması için özgür ve asgari refah standartlarına sahip olması gerektiğini ileri sürerek, özgürlük ve refahı amaçsal eylemin zorunlu koşulları olarak nitelemekteydi. Dolayısıyla amaçsal eylemin zorunlu koşulları olan özgürlük ve refah soyut bir biçimde ifade edilmiş üretken (*generic*) insan haklarıydı. Corradetti'nin iletişimsel eylemlerin, muhatabın amaçsal fail olarak tanınması şartına dayandığını ifade etmesi, insan haklarını iletişimsel eylemin koşulu haline getirmektedir. Başka bir ifadeyle, taraflar muhataplarını amaçsal özne/fail olarak görmediği müddetçe, sağlıklı/gerçek bir iletişimsel eylemden söz edilemez. Esasında ortada iletişimsel eylem de yoktur. Bu bakımdan muhatabın amaçsal özne/fail olarak tanınması iletişimsel eylemin ön koşuludur⁴¹⁵.

Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 43]. İletişimsel eylemde ise, Habermas'ın ifade ettiği üzere, "aktörler, eylem planlarını ve böylelikle eylemlerini görüş birliği içinde koordine etmek için eylem durumu üzerinden bir anlaşma arayışı içindedir." (Habermas, 2001, s. 112). Dolayısıyla Habermas'ın sınıflandırmasında teleolojik-stratejik eylem "başarı odaklı" iken, iletişimsel eylem "anlaşma odaklı"dır. İletişimsel eylemde taraflar belirli bir anlaşmaya ulaşmak ve bu anlaşma üzerinden davranışlarını koordine etmeyi hedeflemektedir. Bu bakımdan iletişimsel eylemde muhataplar, stratejik eylemin tersine, birincil olarak kendi başarılarına yönelmemiştir. Taraflar yine kendi hedeflerini izlemektedir fakat bu, benmerkezci ego hesapları üzerinden değil, anlaşma edimleri üzerinden gerçekleştirilir. (Habermas, 2001, ss. 305-06'dan aktaran: İstanbullu, 2014, s. 54).

⁴¹³ Corradetti'nin çabası, Gewirth'in yukarıda ele alınan tarih ötesi evrenselci perspektifini kültürel çeşitlilikle uyumlu göstermeye yöneliktir. Yazarın çoğulcu evrensellik yaklaşımı Gewirth'in soyut evrensellığı ifade eden amaçsal eylem kuramı ile Jürgen Habermas'ın toplumsal kuralları özneler-arası etkileşimlere bağlayan iletişimsel eylem kuramının bir araya getirilmesi suretiyle ortaya çıkmıştır. İstanbullu'nun ifade ettiği üzere Habermas iletişimsel eylem kuramını, toplumdaki bireyler arası etkileşimi vurgulamak maksadıyla dil felsefesinden yararlanarak geliştirmiştir [İstanbullu, 2014 s. 39]. Hatırlanacağı üzere Gewirth amaçsal faillikten yola çıkarak bazı tarih ötesi haklar (özgürlük ve refah) tespit etmiştir. Bu bakımdan Gewirth'in tarih ötesi hakları toplumdan ve bireyler arası etkileşimlerden soyut bir şekilde tasavvur edilmiştir. Habermas'ta ise toplum; iletişim ve özneler-arası etkileşimden oluşur ve kendini devamlı yeniden üretir; kültürel yeniden üretim ile ortak normlar ortaya çıkar ve gelenekler, anlamlar nesiller boyu aktarılır [Yükselbaba, Ülker (2008). Habermas'ın Prosedüralist Hukuk Paradigması, Haklar Sistemi ve Hukuk Devleti. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 66(1), s. 222]. Corradetti'nin amaçsal eylem ve iletişimsel eylem teorilerini bir araya getirmesiyle, kültürel üretim süreçleri sonucunda ortaya çıkan somut norm ve geleneklerin çerçevesi amaçsal eylemin koşullarından ortaya çıkan soyut insan hakları ile çizilmektedir.

⁴¹⁴ Corradetti, 2022, ss. 98-99.

⁴¹⁵ Corradetti, 2022, s. 81

Bu şu anlama gelmektedir: Birisiyle iletişime girmek, muhatabın iyi olarak gördüğü bazı amaçlar belirleyebildiği ve bu amaçlara yönelik eylemlerini yalnız başına belirleme (*self-determination*) kapasitesine sahip olduğu düşüncesini kabul etmeyi gerektirir⁴¹⁶. Çünkü iletişimsel eylem anlaşılmaya ulaşmaya odaklanan eylemdir. İletişimsel eylemde iletişime giren taraflar eylemlerini anlaşılmaya göre koordine etmeyi hedefler⁴¹⁷. Biriyle konuşup anlaşarak ona göre hareket etmeyi düşünmek karşıdaki insanı yönlendirilmesi gereken bir obje olarak değil, kendi amaçlarını izleyebilen bir özne olarak görmeyi gerektirir⁴¹⁸. Konuşarak anlaşma

⁴¹⁶ Corradetti, 2022, s. 107.

⁴¹⁷ İletişimsel eylemde "aktörler, eylem planlarını ve böylelikle eylemlerini görüş birliği içinde koordine etmek için ... bir anlaşma arayışı içindedir." (Habermas, 2001, s. 112).

⁴¹⁸ Corradetti'nin bu değerlendirmesinin arkasında, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisine ilişkin yaptığı uzun gözlemler ve incelemeler yer almaktadır. Bu bakımdan Habermas'ın iletişimsel eylem teorisine hakkında Corradetti'nin de aktardığı bazı bilgileri vermekte yarar vardır. Habermas iletişimsel eylemi anlaşma odaklı eylem olarak tanımlamakta ve stratejik eylemden ayırmaktadır. Kişiler muhatabını amaçsal eylemde bulunan bir şahıs, kendi amaçlarını izleyen bir birey olarak görmediği müddetçe tarafların söz yoluyla birbirini karşılıklı olarak anlamasından bahsedilemez. Kişi muhatabını kendi amaç ve çıkarları doğrultusunda etkilenmesi gereken araçsal bir varlık olarak gördüğünde iletişimsel eylemden değil, stratejik eylemden bahsedilir. Böyle bir durumda her ne kadar konuşma eylemi cereyan etse de bu konuşma anlaşılmaya ulaşmayı değil, karşıdaki kişiyi kendi çıkarları doğrultusunda etkilemeyi hedeflemektedir. Bu tür söz eylemlerini Habermas etki-söz (*perlocutionary-act*) olarak adlandırmaktadır. Habermas, John Searle ve John Langshaw Austin'in görüşlerinden hareketle, konuşma eylemlerinin (söz-edim, *speech-act*) üçe ayrıldığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki, anlatılmak istenen durumun literal anlamını ve lafzi içeriğini ortaya koyan düz-söz, (*locutive part/locutionary-act*); diğeri reddetme, isteme, açıklama, emretme, vaat etme gibi fiilleri ortaya koyan edim-söz, (*illocutionary function/act*); sonuncusu ise konuşmacının muhatabı üzerinde oluşturmaya çalıştığı stratejik etkiyi ortaya koyan etki-sözdür (*perlocutionary function/act*), bkz.: Corradetti, 2022, s. 95. Habermas'a göre iletişimsel eylemler edim-sözlerle hayata geçer (Corradetti, 2022, s. 96). Edim-sözler; reddetme, açıklama, emretme, vaat etme gibi fiilleri ortaya koyar. Edim-sözde, cümlelerin ifade edilmesi; özür dilemek, uyarmak, emretmek, vaat etmek, söz vermek, önermek gibi bir fiile karşılık gelir. Yani edim-söz "bir şey söyleyerek bir şey yapmak"tır (Hidayat, Agus (2016). *Speech Acts: Force Behind Words. English Education: Jurnal Tadris Bahasa Inggris*, 9(1), s. 4). Konuşma eylemi gerçekleştiği anda -eğer varsa- edim-söz de gerçekleşir. Bu doğrudan olabileceği gibi (örneğin, "özür dilerim" özür dileme fiilini yerine getirir), dolaylı (örneğin, "üzgünüm" ya da "af edersin" de özür dileme fiilini yerine getirebilir) da olabilir. Edim-sözler özneler-arası (*inter-subjective*) bir ilişki kurarak muhatabın kabul ya da reddedeceği geçerlilik iddialarını ortaya çıkarır. Konuşulunun anlaşılması temeline dayanan bu geçerlilik iddiaları şu koşullara ilişkindir: 1) hakikat (*truth*) koşulu 2) verili değer ve normlar hakkındaki normatif uygunluk, yani doğruluk (*rightness*) koşulu 3) söylenenin doğru olduğuna ilişkin samimiyet (*sincerety*) koşulu (Corradetti, 2022, ss. 78, 95-96). Muhatabın her üç geçerlilik iddiasını da kabul ettiği durumlarda anlaşma ve anlaşılmaya dayalı sosyal koordinasyon ortaya çıkar (Corradetti, 2022, s. 96). Örneğin bir restoran müşterisinin garsona yönelik dile getirdiği "bana biraz su getirmeni istiyorum (emir-order)" edim sözünde, müşteri sarf ettiği bu cümlelerin dış dünyadaki bazı nesnel hakikatleri (su) ifade ettiğini, isteğin verili değer ve normlara uygun olduğunu (müşterinin garsondan su istemesi verili kurallara uygundur) ve bu isteğinde samimi olduğunu iddia etmektedir. Garson edim-söz ile ortaya çıkan bu isteği ve altında yatan geçerlilik iddialarını anlayacak ve suyu getirecektir. Dolayısıyla taraflar eylemlerini konuşma ve anlaşma yöntemiyle, yani iletişimsel

yöntemini benimseyen birinin, muhatabını araç olarak değil, kendisi gibi müzakere edilmesi gereken bir şahıs/birey olarak görmesi gerekir. Bu sebeple Corradetti muhatabın amaçsal fail olarak tanınmasını, iletişimsel eylemin kaçınılmaz bir varsayımı olarak nitelemektedir⁴¹⁹. İletişimin toplumları meydana getirmekteki kilit rolünden dolayı Corradetti buradan bütün kültürler arasında ortak olan bazı insan hakları standartlarına ulaşmış olmaktadır. Belirtmek gerekir ki Corradetti'nin iletişimsel eylemden mantıksal olarak ulaştığı bu standartlar, yazarın "bütün

eylem ile koordine etmiştir. Öte yandan bir profesör öğrencisinden su istediğinde ise işler değişmektedir: Burada öğrenci "ben sizin hizmetliniz değilim (dolayısıyla benden su isteme hakkınız yok-doğruluk)", "sırf beni diğer öğrenciler önünde küçük düşürmek için su istiyorsunuz (*samimiyet*)", "musluk o kadar uzak ki ders bitmeden getiremem (*hakikat*)" gibi cümlelerle isteği ve isteğin altında yatan geçerlilik iddialarını reddedebilir. Garsonun bu iddiaları onaylaması ve neticede bir anlaşmaya ulaşılmış olması ya da öğrencinin iddiaları reddederek anlaşma imkanını ortadan kaldırması, bağlamın belirlediği roller tarafından inşa edilen, garson-müşteri ya da profesör-öğrenci arasındaki duruma bağlı güç ilişkileri (*situational power-relations*) sayesinde mümkün olmuştur. Çünkü bu geçerlilik iddialarını kabul etmek için garson bir restoranda hizmet etmekten kaynaklanan duruma bağlı rol ve mânâları önceden kabul etmiş olmalıdır. Öğrenci ise geçerlilik iddialarını reddederken profesör-öğrenci ilişkisinin getirdiği rol ya da yükümlülükleri önceden kabul etmiştir. Bu durum, edim-sözlerden doğan geçerlilik iddialarını önceden belirlenmiş güç ilişkilerine ve eylem örüntülerine tabi kılmaktadır (Corradetti, 2022, s. 97). Bu sebeple Corradetti'ye göre, Habermas'ın iletişimsel eylem çerçevesinde ortaya çıktığını ileri sürdüğü doğruluk, samimiyet ve hakikat koşullarına yönelik geçerlilik iddialarının belirli güç ilişkilerine sıkı sıkıya bağlı ve konuşanın rollerine göre rastlantısal (*contingent*) olduğu söylenebilir (Corradetti, 2022, s. 96). Güç ilişkileri ve verili toplumsal rollere dayanması, edim-sözleri de etki-sözlere, dolayısıyla stratejik eylemlere yaklaştırmaktadır. Eğer kişi verili toplumsal rol ve ilişkilere dayalı güç tehdidi çerçevesinde muhatabıyla konuşuyor; muhatabının eylemlerini bu yolla etkiliyorsa burada karşılıklı sözle anlaşma çerçevesinde kurulan bir ilişkiden, başka bir ifadeyle iletişimsel eylemden bahsedilemez. Örneğin, köle sahibi kölesine "bugün iki saat çalışmanı istiyorum" dediği zaman köle bunu kabul edecektir. Ancak buradaki eylem koordinasyonu esasen söz yoluyla anlaşmaya değil, altta yatan gayri-meşru güç ilişkilerine ve güç tehdidine dayanmaktadır. Corradetti'nin amaçsal eylemin koşulları olan biçimsel insan hakları ile iletişimsel eylemi birleştirdiği nokta burasıdır. Gerçekten söz yoluyla anlaşmaya dayanan bir iletişimsel eylem için muhatabın kendi amaçlarını izleyebilen bir şahıs olarak tanınması gerekir. Kısacası muhatabın amaçsal fail olarak tanınması gerekir. Bu sebeple Corradetti, Gewirth tarafından amaçsal eylemin koşulları olarak nitelenen biçimsel insan haklarını iletişimsel eylemin ön-koşulu olarak görmektedir. Bu ön-koşula uygunluk, etkiel (*perlocutory*) faktörlerden kaçınan ve doğru sebeplere dayanan bir iletişimsel eylem vasıtasıyla tarafların eylemlerini karşılıklı olarak ayarlamalarını sağlayacaktır. Muhatapların davranışlarını etkiel faktörler yoluyla düzenleyen konuşma eylemleri biçimsel insan hakları sistemini ihlal etmektedir. Çünkü böyle bir durumda muhataplar kendi başına bir amaç olarak değil, kişisel çıkarların gerçekleştirilmesine yönelik bir araç olarak görülürler (Corradetti, 2022, s. 79). Dolayısıyla muhatabın amaçsal fail olarak tanınması şartı, edimsel konuşma eylemlerinin üzerinde yükseldiği verili güç ilişkileri ile sosyal rollerin sınırını ve çerçevesini belirlemektedir. Başka bir ifadeyle bu güç ilişkileri ve sosyal rollerden hangilerinin insan haklarına uygun, hangilerinin insan haklarına aykırı olduğunu tespit etmemiz mümkün olmaktadır.

⁴¹⁹ Corradetti, Claudio (2013). What Does Cultural Difference Require of Human Rights? *İçinde: C.Holder and D.Reidy (eds.) Human Rights: The Hard Questions*. Cambridge University Press, s. 145.

toplumların uyması gereken rasyonel standartlar” olarak nitelediği normatif, yani olması gerekene ilişkin standartlardır.

Böylece insan hakları iletişimsel eylemin bir gerekliliği haline gelmiş olmaktadır. Corradetti bu değerlendirmelere dayanarak, amaçsal eylemin koşulları olan özgürlük ve refahtan oluşan bir biçimsel (*formal*) insan hakları sistemi öne sürmektedir. Söz konusu biçimsel haklar "medeni ve siyasi özgürlükler" ile "ekonomik ve sosyal özgürlükler" olmak üzere ikiye ayrılır. Medeni ve siyasi özgürlükler şunlardır: 1) İfade Özgürlüğü 2) Eşitlik 3) Kişisel Bütünlük (işkence ve aşağılayıcı muamele yasağı vs.) 4) Vatandaşlık. Ekonomik ve siyasi özgürlükler ise şunlardır: 1) Besin Kaynaklarına ulaşım 2) Çalışma 3) Çevre 4) Sosyal bağlar (aile, arkadaşlık gibi birliktelikler)⁴²⁰.

Bu biçimsel eşit özgürlükler/haklar sistemi, iletişimsel eylemin gereklerini, başka bir ifadeyle normatif standartlarını oluşturmaktadır. Corradetti'nin biçimsel özgürlükler sistemi olarak ifade ettiği bu haklara uygun davranılması halinde, muhatabın amaçsal fail olarak tanındığı, böylece insan hakları temeline oturmuş bir iletişimsel eylem mümkün olmaktadır. Bu bakımdan bu sistem, iletişimsel eylemlerle ortaya çıkan ortak norm, anlam ve geleneklerin çerçevesini ve sınırlarını belirlemektedir. Yazara göre biçimsel insan hakları sistemi, iletişimsel eylemlerin yönlendirdiği özneler-arası etkileşimler yoluyla somut ve maddi içeriğe sahip hukuk kurallarına dönüşecektir. Böylece ortaya çıkan çeşitli kurum ve kurallar, insan hakları açısından kendi bağlamı içerisinde geçerli kurum ve kurallar olacaktır⁴²¹. İletişimsel eylemi temel alan sosyo-politik süreçler vasıtasıyla amaçsal eylemin koşulları, kendi bağlamında geçerli olan insan hakları kurallarına dönüşecektir; böylece biçimsel özgürlükler sistemi maddi bir haklar sistemi olarak içerik kazanacaktır⁴²². Bu süreç her toplumda kendine özgü kurum ve kurallar ortaya çıkarabilir. Bunların hepsi geçerlidir. Biçimsel özgürlüklerin şekillendirilmesi/düzenlenmesine ilişkin çeşitlilikten dolayı yazar, insan hakları

⁴²⁰ Corradetti, 2022, s. 110. Belirtmek gerekir ki bu iki kategori altında sayılan haklara nasıl ulaştığını yazar açıklamamaktadır.

⁴²¹ Yazar burada Kant'a gönderme yaparak "örnekseyici geçerlilik" (*exemplar validity*) kavramına değinmektedir. Biz çalışmanın sınırlarını daha fazla genişletmemek için bu detaylara yer vermedik. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Corradetti, 2022, ss. 126 vd.

⁴²² Corradetti, 2022, s. 127.

teorisini çoğulcu evrenselcilik olarak adlandırmaktadır⁴²³. Çoğulcu evrenselcilik, biçimsel insan haklarının somutlaşmasında her toplumun kendi şartlarına göre ortaya çıkacak farklılıklara izin vermektedir⁴²⁴.

Corradetti'nin çoğulcu evrenselcilik yaklaşımı kültürlerin biçimsel insan hakları/özgürlükler sistemi çerçevesinde birbiriyle belirli ölçüde kıyaslanabilir olduğu düşüncesini mümkün kılmaktadır. Toplumlar iletişimsel eylemlerden kaynaklanan etkileşimlerden oluştuğu ve muhatabın amaçsal fail olarak tanınması iletişimsel eylemin bir gerekliliği olduğu için bütün toplumlar bu gereklilikten türetilen standartlar temelinde birbiriyle kıyaslanabilir hale gelmektedir. Tıpkı bireyler gibi, farklı kültürler de farklı "iyi"lerin peşinden gidebilir. Ancak biçimsel insan haklarına tabi olan bu "iyi"ler, bu ortak ölçüt temelinde yargılanabilir. Biçimsel haklar tarafından sınırları belirlenen kültürler, her ne kadar birbirinden farklı olsa da

⁴²³ Corradetti, 2022, s. 133. Yazar kitabının "Ahlaki Görecilik ile Ahlaki Objektivizmin Ötesinde" başlığını taşıyan ikinci bölümünde, "açmazın/ikilemin iki ucu" (*two horns of the dilemma*) olarak nitelendirdiği ahlaki görecilik ve objektivizmi eleştirmekte bu iki yaklaşımın -getirdiği problemlerden kaçınarak- ötesine geçen çoğulcu evrenselcilik görüşünü oluşturmaya çalışmaktadır. Corradetti ahlaki göreciliğin kendi içinde tutarsız olduğunu vurgulamaktadır. Corradetti'ye göre, kültürel göreciler başka kültürler hakkında kültür dışı, tarafsız bir gözlem yapılabileceğine inanmadığından, kültürler arasında uzlaştırılamayacak çatışmalar olduğunu iddia etmeleri de tutarsızdır. Kültürler arasında tarafsız bir bakış açısı geliştirmek mümkün değilse, kültürler arası çatışmaları objektif olarak tespit etmek de mümkün olmaz. Başka bir ifadeyle, eğer bir kişi kültürler arasında çatışmalar olduğunu iddia ediyorsa, kültürlerin karşılaştırılabilir olduğunu kabul ediyor demektir. Kültürler arasında çatışmalar olduğunu iddia etmek, bu çatışmaları tespit etmek için kültürler arasında yeterince ortak zemin olduğunu kabul etmek anlamına gelir (Corradetti, 2022, ss. 40-41). Corradetti'nin ahlaki objektivizm eleştirisi ise Thomas Nagel'in görüşleri üzerinden ilerlemektedir. Corradetti özellikle Nagel'in "ortak/genel değerlendirme yeteneği" (*common evaluative faculty*) olarak adlandırdığı kavramı ele almaktadır. Nagel'a göre insanlar sosyal baskı, peşin hükme dayanan kişisel çıkarlar ya da düşünürken yapılan mantık hataları gibi ahlaki değerlendirmeyi bozucu etkilerden kurtulduğunda olaylar üzerinde objektif bir değerlendirme yapabilir ve objektif olarak mutabakata varabilir. Ahlaki değerlendirmelerde yaşanan anlaşmazlıklar bu bozucu etkilerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla (tümü olmasa bile en azından bazı) ahlaki değerler objektiftir; kişiler ya da kültürler tarafından inşa edilmemiştir. Corradetti ise kişiliğin sosyal bağlara dayalı olarak inşa edildiğini vurgulayarak, insanların sosyal baskı ya da peşin hükümlü kişisel çıkarlardan kendini azade kılamayacağını ifade etmektedir. Yazara göre standart ve değerler sosyal pratikler temelinde ortaya çıkar. Bir değerden bahsetmek bu değeri destekleyen bir toplumsal pratiğin mevcut olduğunu zımnen kabul etmek demektir (Corradetti, 2022, s. xi.) Yazar her türlü ahlaki kurum ve kuralın kişiler arası ilişkilere bağlı olarak ortaya çıktığı görüşünü savunmaktadır (Corradetti, 2022, ss. 58 vd). Ayrıca bkz.: Nagel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

⁴²⁴ Corradetti, 2022, s. 82. Küçük bir benzetme ile anlatacak olursak, Corradetti'nin iletişimsel eylemin ön koşulu olarak gösterdiği insan hakları, bir ağacın gövdesine benzetilmektedir. Muhatabın amaçsal özne olarak tanınması şartına uyan iletişimsel eylemler ile ortaya çıkan hukuk kuralları ise ağacın dalları gibidir. Bütün dallar birbirinden farklıdır fakat aynı gövdeye bağlı olmalarından dolayı birbirine benzetilmektedir.

haklar temelinde birbiriyle kıyaslanabilir. Bu bakımdan insan hakları bir yandan kabul edilebilir olan "iyi"lerin çerçevesini ve sınırlarını belirlemekte, diğer yandan kültürlerin birbiriyle karşılaştırılabilir olmasını sağlayan bir temel oluşturmaktadır⁴²⁵. Kùltürlerin biçimsel insan hakları ortak standardına tabi olması, başka kùltürlere yönelik eleştirilere meşru bir zemin hazırlamakta; başka kùltürlerin eleştirilemeyeceği ve mutlak bir hoşgörüyle karşılanması gerektiği düşüncesinin geçerliliğini ortadan kaldırmaktadır.

5.3. Emperyalist Olmayan Bir Evrensellik Savunusu: William Talbott

Kùltürel ve tarihsel göreciliği tümüyle benimsemek, başka bir ifadeyle ahlaki objektivizmi tamamen reddetmek soykırım, işkence, kölelik gibi en ağır adaletsizliklerin dahi eleştirilemeyeceği anlamına gelebilmektedir. Evrenselciliği tümüyle savunmak ise ahlaki emperyalizme, yani kùltürel ve tarihsel farklılıklara uymasa da bazı kuralların dayatılmasında ısrar etmek olarak ortaya çıkabilmektedir. Duquette'nin ifadeleriyle;

Dogmatik *a priori* prensiplere başvuran radikal evrenselcilik kùltürel çeşitliliğin önemini hafife alabilir ve ahlaki emperyalizme katkıda bulunabilir. Öte yandan fazla radikal bir kùltürel görecilik insan deneyimindeki benzerlikleri ve ortak değerleri (*commensurabilities*) hafife alabilir ve ahlaki normların objektifliği hakkındaki kuşkuculuğu geliştirebilir.⁴²⁶

Hem ahlaki emperyalizm eleştirileriyle karşılaşmayacak hem de her türlü evrensel ve objektif prensibin varlığını reddedecek kadar ileri gitmeyecek bir yaklaşım geliştirilebilir mi? Bunu yapmak için William Talbott, "Hangi Haklar Evrensel Olmalıdır? (*Which Rights Should Be Universal?*)" isimli kitabında, evrenselciliğin ahlaki emperyalizm tehlikesinden ve kùltürel göreciliğin sınırsız hoşgörü tutumundan kaçınan bir ara yoldan gitmeye çalışmaktadır.

5.3.1. Ahlaki Paternalizmin Reddi

Yazara göre kùltürel göreciler farklı bakış açılarına karşı hassas olmak ve başka halkların inandığı değerlere saygı göstermek istemektedirler. Bu takdire şayan

⁴²⁵ Corradetti, 2022, s. 106.

⁴²⁶ Duquette, 2005, s. 74.

bir fikirdir. Fakat bu fikri "bütün ahlaki görüşler eşit derecede geçerlidir" ya da "bütün kültürel normlar eşit derecede geçerlidir" gibi cümlelerle ifade etmektedirler. Bu tür cümleler dayanıksız/karaktersizdir (*wishy-washy*). Çünkü çelişkileri çok çabuk ortaya çıkarılabilmektedir⁴²⁷.

Bu bakımdan Talbott söz konusu çelişkilere dikkat çekmektedir. Yazara göre, "kişilere yalnızca kendi kültürleri tarafından kabul edilen ahlaki normlar uygulanır" şeklindeki önerme olarak tanımlanabilecek kültürel görecilik, insan haklarının yalnızca insan haklarını destekleme yönünde bir geleneği olan kültürlerle uygulanacağı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak böyle bir durumda insan hakları Batı toplumlarında dahi uygulanamayacaktır çünkü Batı toplumları insan haklarına saygı geleneğine sahip değildir: İnsan hakları, Batı'da bile, görece yeni bir gelişmedir⁴²⁸.

Talbott'un ifade ettiği üzere kültürel göreciler, "kültürel emperyalizm"e karşı çıkmak için her kültürün kendine özgü norm ve değerlerine sahip olduğunu; bir kültürün üyelerini ya da değerlerini başka bir kültürün normlarıyla yargılamanın uygunsuz olduğunu ileri sürmektedir. Fakat bu düşünceler, örneğin Amerikan Yerlilerine kendi değerlerini zorla benimsettikleri için Batı Avrupalı sömürgecileri eleştirmeyi engellemektedir. Çünkü Batı Avrupalı'ların bu davranışlarının eleştirilmesi ahlaki bir eleştiridir ve başka bir kültürü kendi normlarımızla eleştirmek her zaman yanlıştır. Dolayısıyla argüman, kendi motivasyonunu sağlayan anlayışı ortadan kaldırmaktadır. Eğer Batı Avrupalı sömürgecilerin yanlış yaptığını düşünüyorsak, bu anlayışı bütün evrensel ahlaki standartları reddeden aşırı bir görecilikle destekleyemeyiz⁴²⁹.

Talbott, bu çelişkilerine rağmen kültürel göreciliğin bazı olumlu noktalarının da altını çizmektedir. Yazara göre bir kültürün normlarının dışarıdan birisi tarafından meşru olarak eleştirilemeyeceği düşüncesi çok aşırı bir düşünce olsa da kayda değer bir yönü vardır: Yabancılar başka bir kültürün iç normları hakkındaki ilk intibalarına çok fazla güvenmemelidir. Başka bir kültürle ilgili güvenilir ahlaki gözlemler yapabilmek için bu kültürün içerisindeki çeşitli rollerle ilgili empati kurarak anlama

⁴²⁷ Talbott, William (2005). *Which Rights Should Be Universal?* Oxford: Oxford University Press, s. 43.

⁴²⁸ Talbott, 2005, s. 40.

⁴²⁹ Talbott, 2005, s. 42.

yolunda çaba göstermek gerekir. Başka bir kültüre ait pratiklerin, o kültürün mensupları için anlam ve önemini kavramak, bir yabancı için kolay bir şey değildir, fakat bunun imkânsız olduğunu söylemek fazlasıyla karamsardır⁴³⁰.

Kültürel görecilik, başka kültürlerin eleştirilemeyeceği düşüncesinde haksızdır fakat başka kültürlerle yönelik eleştirilerin hangi eylemleri meşrulaştırabileceği konusunda ihtiyatlı olmaya sevk etmesi açısından olumludur. Bir kültür güç, ayrıcalık ve statü hiyerarşisini meşrulaştıran normlara sahip olsa bile bu, söz konusu hiyerarşiyi ortadan kaldırmak için o kültüre zorla müdahale edilebileceği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla başka kültürlerin hiçbir şekilde eleştirilemeyeceğine yönelik kültürel görecilik çok aşırıdır; fakat ülkelerin askeri fetih ve diğer zorlayıcı müdahaleleri meşrulaştırma konusunda hevesli olduğu bir dünyada kültürel görecilik bu tür müdahalelerin meşru olup olmadığını sorgulamak açısından kullanışlı bir işlev görmektedir⁴³¹. Dolayısıyla Talbott ahlaki emperyalizme ve emperyalizmin iki unsurundan biri olarak gördüğü ahlaki paternalizme karşı çıkmaktadır. Ahlaki paternalizm başkalarının rızası hilafına ve iyiliği için onlara doğru olanı dayatmaktır⁴³². Bu bağlamda, yazara göre örneğin, ayak bağlama⁴³³ veya genital kesik/sakatlamadan (*female genital cutting/mutilation*)⁴³⁴ vazgeçmek

⁴³⁰ Talbott, 2005, s. 112.

⁴³¹ Talbott, 2005, s. 112.

⁴³² Ahlaki paternalizm ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalar için bkz.: Aşağıda, 6.1.1.

⁴³³ Ayak bağlama, şeklini ve boyutunu değiştirmek amacıyla genç kızların ayak kemiklerinin kırılması ve sıkıca bağlanması şeklindeki Çin geleneğidir [Wikipedia Contributors. (2022). Foot binding. *İçinde: Wikipedia, The Free Encyclopedia.* https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Foot_binding&oldid=1106506866 (29.08.2022)]. Bu uygulama bin yıl boyunca Çin’de yaygın bir gelenektir. Önde gelen tarihi ve bölgesel tarzlara göre şekil vermek ve küçültmek amacıyla, küçük yaşta kızların ayakları bükülür ve sıkı bir şekilde sarılırdı. Uzun süreli bir fiziksel acıya sebep olan bu uygulama annelerin iradesiyle başlardı. Erken ergenlik yıllarında kadınlar, ayaklarını küçük tutmaya yönelik hayat boyu sürecek görevi üstlerine alırlardı. Bunu yaparken kadınlar ayaklarını kadınsı erdem, fazilet ve arzuları sembolize eden simgelerle süsledikleri özel ayakkabıların içinde saklı tutarlardı. Geleneğin örtük amacı kadınların uysal/yumuşak, saygıya ve evlenmeye değer görünmesini sağlamak, böylece erkekleri memnun etmektir [Blake, C. (2008). Foot-binding. *İçinde: The Oxford Encyclopedia Women in World History.* Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.utk.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780195148909.001.0001/acref-9780195148909-e-351> (29.08.2022)].

⁴³⁴ Kadın genital organının tümüyle ortadan kaldırılması ve kısmen kesilmesini içeren çeşitli geleneksel uygulamalara, kadına yönelik genital kesik/sakatlama denmektedir. Dünya Sağlık Örgütü’ne göre 100 ila 140 milyon kadın bu uygulamaya maruz kalmıştır ve her yıl 2 milyon kadın bu uygulamaya maruz kalma riski altındadır. DSÖ genital kesik/sakatlamaya ilişkin dört tip belirlemiştir. Bunlardan en zararlısı “kenetleme/birleştirme (*infibulation*)” olarak isimlendirilen, dış genital organın

istemeyen kadınları, zorlama yoluyla bu uygulamalardan vazgeçirmeye çalışmak ahlaki emperyalizm olur⁴³⁵.

Yazar bu tür kültürel pratiklerin, ancak o pratiğe temel oluşturan adetler topluca terk edilirse son bulacağını tespit etmektedir. Çünkü bu tür pratikler istisnai ve bireysel olarak terk edildiğinde toplumsal yaptırımlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin bir ebeveyn çocuğuna genital sakatlama uygulanmasını önlediğinde, erkekler genital kesik işlemi uygulanmayan kadınla evlenmekten kaçınmaktadır. Dolayısıyla Talbott'a göre bu tür pratikler iki adımda sonlanabilir. Birinci adım eğitim, ikinci adımsa söz konusu pratiğin topluca terk edilmesine ilişkin grup kararıdır⁴³⁶. Yazarın eğitim ile endoktrinasyon arasında da ayrım yaptığını vurgulamak gerekir. Endoktrinasyon karşıt görüşlerin zorla bastırılmasını da içerir fakat eğitim çeşitli görüşlerin değerlendirilmesini teşvik eder⁴³⁷. Dolayısıyla yazar bu tür toplumsal pratikleri sona erdirmek için eğitimin gerekli olduğunu düşünse de yerel topluma bu eğitimin zorla dayatılmasına karşı çıkmaktadır. Yazarın verdiği örnekte bir sivil toplum kuruluşu yerel halkın "daveti üzerine" eğitim vermiş ve zamanla genital kesik uygulaması o bölgedeki pek çok yerleşim yerinde son bulmuştur⁴³⁸.

Talbott'a göre asıl amaç bu tür pratiklerin muhataplarının bu uygulamaların avantajı ve dezavantajı konusunda kendi yargılarını ortaya koyabilmelerini ve bu yargılara göre eylemde bulunabilecek güçlere sahip olmalarını sağlamak olmalıdır. Yani önemli olan sonuç değil, süreçtir. Bir insan hakları aktivisti "yeterince bilgilendirilmiş hiçbir kadın, ayak bağlama ya da genital kesik uygulamasını asla gönüllü olarak istemez" diye düşünebilir. Fakat emperyalizmden kaçınan insan hakları savunucuları için önemli olan kadınların neyi desteklediğini kendi başlarına

kısmen/tamamen kesilmesi ve vulva kenarlarının dikilerek birleştirilmesi suretiyle vajinal açıklığın daraltılması işlemidir. DSÖ'ye göre bu uygulama tüm vakaların %15'ini teşkil etmektedir [Lewis, H. (2009). Female Genital Mutilation and Female Genital Cutting. *İçinde: Encyclopedia of Human Rights*. Oxford University Press. <https://www.oxfordreference-com.utk.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780195334029.001.0001/acref-9780195334029-e-92> (29.08.2022)]

⁴³⁵ Talbott, 2005, s. 107.

⁴³⁶ Talbott, 2005, ss. 107-108.

⁴³⁷ Talbott, 2005, s. 109.

⁴³⁸ Talbott, 2005, s. 108 vd.

ortaya koymalarına imkan veren siyasal ortamı sağlamaya çalışmaktır; kadınların neyi desteklemeleri "gerektiği"ni belirlemek değil⁴³⁹.

Görüldüğü üzere yazar insan hakları gerekçesiyle yapılan müdahalelere ve yerel halkın yerine geçerek kültürel değerlerin ortadan kaldırılmasına prensip olarak karşı çıkmaktadır. Ayak bağlama ve genital kesik/sakatlama gibi ağır örneklerde dahi, dışarıdan müdahaleyle ya da değer dayatma yoluyla değil, halkın kendi kararıyla bu pratiklerin sonlandırılabilceğini ileri sürmektedir. Çözüm olarak vurguladığı “eğitim” kavramını “endoktrinasyon”dan özenle ayırması ve verdiği önekte eğitim faaliyetinin yerel halkın “davetiyle” başlaması, yazarın değer dayatılmasına karşı olduğunu göstermektedir.

5.3.2. Yanılmazlık Düşüncesinin Reddi ve "Ahlaki Keşif Paradigması"

Talbott’a göre ahlaki emperyalizmin diğer unsuru yanılmazlık düşüncesidir⁴⁴⁰. Yanılmazlık, “ahlaki meselelerde benimle aynı fikirde olmayan herkes yanılmaktadır” şeklindeki düşüncedir⁴⁴¹. Böyle düşünen biri başkalarının yerine karar vermeye, hatta doğru bulduğu konularda başkalarına müdahale etmeye eğilimli olacaktır. Ahlaki hakikat o kadar açıktır ki bunu göremeyenler sadece yanlış düşündükleri için görememektedir. Başka bir ifadeyle doğru ahlaki prensipler "kanıt gerektirmeyecek derecede açık (*self-evident*)”tır. Bu sebeple bu prensiplere akıl yoluyla doğrudan ulaşabilir.

Talbott ise insanın kesin ve mutlak ahlaki ilkelere doğrudan erişebilme kapasitesine sahip olmadığı düşüncesini kabul etmektedir⁴⁴². Dolayısıyla insan haklarının insanlar tarafından akıl yoluyla objektif olarak keşfedilebileceğini söylemek mümkün değildir. Bu, gerçeklikle de uyuşmamaktadır. Talbott'un ifade ettiği üzere, bunun en açık göstergesi tarih boyunca pek çok önemli filozofun insan haklarını reddeden (örneğin köleliği ya da mutlak devleti savunan) otokratik yönetimleri desteklemesidir⁴⁴³. Kanıt gerektirmeyecek derecede açık olan bir düşüncenin, yazılı tarihin büyük bir çoğunluğunda fark edilmemiş olması makul

⁴³⁹ Talbott, 2005, s.110.

⁴⁴⁰ Ahlaki emperyalizm ve yanılmazlık düşüncesi ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalar için bkz.: Aşağıda, 6.1.1.

⁴⁴¹ Talbott, 2005, s. 15.

⁴⁴² Talbott, 2005, s. 80.

⁴⁴³ Talbott, 2005, s. 115.

değildir. İnsanların ahlaki hakikatleri doğrudan kavrama yetisi olsaydı, insan haklarının ortaya çıkması için bu kadar uzun süre beklemek gerekmezdi⁴⁴⁴. O halde insan hakları, Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde iddia edildiğinin aksine, "kanıt gerektirmeyecek derecede açık" olmaktan uzaktır⁴⁴⁵. Aksine, Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin ilan edildiği dönemde, Avrupa'daki eğitilmiş insanların çoğu "tüm insanların eşit ve belli haklara sahip olduğu" fikrinin kanıt gerektirmeyecek derecede açık bir biçimde *yanlış* olduğunu düşünmektedir⁴⁴⁶.

Dolayısıyla Talbott insan haklarını tarih ötesi evrenselliğe sahip yanılmaz prensipler olarak değerlendirmemektedir. Ona göre insan hakları görece yeni bir keşiftir⁴⁴⁷. İnsan hakları düşüncesi, sonsuza kadar sürecek olan, adaletin doğru

⁴⁴⁴ Talbott, 2005, s. 89.

⁴⁴⁵ Talbott, 2005, s. 184.

⁴⁴⁶ Talbott, 2005, s. 24.

⁴⁴⁷ Talbott'un bu yaklaşımı insan haklarının ortaya çıkışı ve yaygınlık kazanmasına ilişkin Lynn Hunt'ın tarihi gözlemleriyle örtüşmektedir. Hunt "İnsan Haklarını İcat Etmek: Bir Tarih (*Inventing Human Rights: A History*)" isimli kitabında insan haklarına ilişkin iddiaların nasıl olup da 18. yüzyılın sonunda kristalleştiği sorusuna yanıt aramaktadır. İnsan haklarının kanıt gerektirmeyecek derecede açık olduğu ifadesi, 18. yüzyılda nasıl bu kadar ikna edici olabilmıştır? Hunt, tıpkı Talbott gibi, sormaktadır: "Eğer hakların eşitliği bu kadar açıksa (*self evident*), o zaman neden bu iddia dile getirilmek zorundaydı ve neden yalnızca belli zaman ve belli yerlerde dile getirildi?" Hunt'a göre insan haklarının kanıt gerektirmeyecek derecede açık olduğu iddiasının ikna edici hale gelmesi için sıradan insanların yeni hissiyatlardan doğan yeni anlayışlara sahip olması gerekmiştir. Yazar sosyal ve siyasi değişimin -konumuz açısından insan haklarının- ortaya çıkması için pek çok bireyin benzer tecrübelere sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun gerçekleşmesi için insanların aynı sosyal bağlamın içine doğmuş olmaları gerekmez. İnsanlar bu sosyal bağlamı iletişim kurarak, okuyarak, görerek birlikte yaratırlar (Hunt, 2007, s. 34). Hunt'a göre, 18. yüzyılın ikinci yarısı, insan hakları için gerekli sosyal bağlama zemin hazırlayan pratiklerde bir patlamaya sahne olmuştur. Bu yüzyılda babanın çocukları üzerindeki mutlak otoritesi sorgulanmış; kitleler teatral ya da müzikal performanslar izlemeye başlamış; portre ve janr resimleri (sıradan insanların günlük yaşamı ve uğraşlarını gösteren resimler) mitolojik ve tarihi akademik ressamlığın yerini alarak yaygınlaşmış; romanlar ve gazeteler çoğalarak sıradan hayatları geniş kitleler açısından ulaşılabilir hale getirmiş; işkencenin yargısal süreçlerin bir parçası olması ve bedensel cezanın aşırı boyutları kabul edilemez hale gelmiştir. Bütün bu değişiklikler toplumsal bağlardan ayrışıklık (*separation*) ve kişinin kendi bedeni üzerindeki öz-sahipliği duygusunun gelişmesine katkıda bulunmuştur (Hunt, 2007, s. 30). Hunt insan hakları iddialarının neden 18. yüzyılda yaygınlaştığı sorusuna verdiği cevabın, kamuya açık resim sergilerinden aşk ve evlilik hakkındaki popüler romanları okumaya kadar, yeni tür iletişim tecrübelerinin sosyal değişimdeki etkisini temel aldığını ifade etmektedir. Bu deneyimler otonomi ve empati pratiklerinin yaygınlaşmasına hizmet etmiştir. Hunt'a göre empati tasavvuru, yani başka bir insanın tıpkı bizim gibi olduğunun tasavvur edilmesi, insan haklarına temel oluşturma vazifesi görmüştür. İşkence olaylarıyla ilgili ayrıntılı anlatılar, fiziksel ızdırapların görünürlüğünü artırarak bu empati tasavvurlarını üretmiştir. Bu tasavvurların diğer bir kaynağı da romanlardır. Romanlar bireyin iç dünyasını derinlemesine ele alarak empatinin gelişmesi ve yayılmasına kaynaklık etmiştir. Geniş kitlelere ulaşan yeni sanat ve iletişim araçlarının her biri; ailesi, dini bağlılıkları, hatta milletinin ötesinde daha büyük (ve hatta evrensel) değerlerle bağ kurabilen, otonom, empati yapan bireylere

ilkelerine ulaşma çabasında bugünkü bilğimizle ulaştığımız noktadır. Talbott'un ifadeleriyle insan hakları, her zaman ve her yerde geçerli olan ahlaki hakikatlere yaklaşma sürecinin bir parçasıdır⁴⁴⁸. İnsan hakları bu hakikatlere yaklaşmak için değişip evrimleşebileceği gibi, gelecekte bu hakikatlere ulaşmak açısından daha uygun norm ve kavramlar keşfedildiğinde insan haklarının yerini bu norm ve kavramlar alabilir.

Bu bakımdan, Talbott'un düşüncesinde insan hakları kesin ve değişmez, tarih ötesi haklar olarak görülmemektedir⁴⁴⁹. Yazara göre insan hakları akli vurgulayan bireysel bir faaliyetin değil, toplumsal bir faaliyetin, hatta tüm insanlık olarak biriktirdiğimiz tecrübelerin sonucudur. İnsan hakları normlarına bir takım toplumsal tecrübelerden yola çıkarak ulaşılmıştır. Bu normlar, matematiğin kesin ilkeleri gibi, sırf akıl yoluyla ulaşılabilen ilkeler değildir. Bazı hakların evrensel olması gerektiği düşüncesi, insanın binlerce yıllık ahlaki gelişimi sayesinde keşfedilmiştir⁴⁵⁰. Talbott'a göre "insanların belli haklara sahip olması gerektiği savı, insanın bir toplumsal varlık olarak binlerce yılda biriktirdiği tecrübelerle dayanan kısmen ahlaki (*moral*) kısmen deneyimsel (*empirical*) bir keşiftir."⁴⁵¹

Yazar yanılmazlık yaklaşımını reddetse de her yerde ve her zaman geçerli ahlaki hakikat ve prensiplerin varlığına inandığını ifade etmektedir. Bu inancın temelinde insanın tekil olaylar hakkında güvenilir ve objektif yargılar ortaya koyabileceği düşüncesi yatmaktadır. Başka bir ifadeyle, yazara göre, doğru-yanlış ayrımı hakkında bir duyarlılık geliştiren (ki yazara göre bütün kültürler kişiye bu duyarlılığı kazandırır), empatik anlayışa sahip olan ve ilgili olay hakkında (kendi arzu ve çıkarlarından kaynaklanan) bir ön yargısı olmayan herkes, hangi kültürden

dayanan toplum kavramını sağlamlaştırmıştır (Hunt, 2007, s. 32). Başka bir ifadeyle, Hunt'a göre, yeni iletişim ve sanat araçlarının yaygınlaşması, ahlaki gözlemlere ilişkin deneyimleri arttırmış; empati duygusunu geliştirmiş; bu da insan hakları iddialarının ikna edici hale gelmesine zemin hazırlamıştır. Örneğin, işkence 18. yüzyılın başında yargılama sürecinin sıradan bir uygulaması olarak görülürken, bu yeni deneyimler sonrasında artık kabul edilemez olarak görülmeye başlamıştır (Hunt, 2007, ss. 30-31). Yazar, işkence tanıklıkları ve romanların düşünce yapılarını değiştirdiğini, bunun da toplumsal/siyasi hayatın örgütlenmesine ilişkin yeni kavramlar olarak geri döndüğünü ileri sürmektedir (Hunt, 2007, s. 33). Yeni okuma, görme ve dinleme biçimleri yeni bireysel tecrübeleri - empati- yaratmış, bu tecrübelerle karşılık yeni sosyal ve siyasi kavramlar -insan hakları- mümkün hale gelmiştir (Hunt, 2007, s. 34).

⁴⁴⁸ Talbott, 2005, s. 167.

⁴⁴⁹ Talbott, 2005, s. 184.

⁴⁵⁰ Talbott, 2005, s. 4.

⁴⁵¹ Talbott, 2005, s. 3.

olursa olsun, tekil bir olay hakkında aynı yargıyı ortaya koyar⁴⁵². Dikkat etmek gerekir ki Talbott insanın güvenilir ve objektif yargılar ortaya koyma kapasitesinin yalnızca tekil olaylar için olduğunu (örneğin X'in Y'yi, A şehrinde, T saatinde öldürdüğü olayda X'in davranışı yanlıştır) fakat genel prensipler (örneğin öldürme ya da işkence daima/genel olarak yanlıştır) için olmadığını ifade etmektedir⁴⁵³.

Hangi kültürden olursa olsun insanların tekil olaylar ve durumlar hakkında aynı yargıları ortaya koyabileceği düşüncesi, bu yargıları açıklayabilen (bu yargıların sebebi/dayanağı olan) evrensel ahlaki prensiplerin varlığına delalet etmektedir⁴⁵⁴. Öte yandan prensiplerin varlığı konusunda emin olan insan, bu prensiplerin ne olduğunu tespit etme konusunda yetersiz kalmaktadır çünkü insanın akıl kapasitesi söz konusu evrensel ilkeleri algılamak için yeterli değildir. Talbott'a göre her zaman ve her yerde geçerli olan evrensel prensiplerin mevcut olabileceğine ilişkin emareler vardır, fakat insanın "epistemik sınırları" bu prensipleri doğrudan akıl yoluyla kesin bir şekilde kavramaya imkân vermemektedir⁴⁵⁵. Yüzyıllar içinde tekil ahlaki yargıların ve tecrübelerin birikimiyle ortaya çıkan ve tarih ötesi ahlaki hakikatlere *yaklaşan (approximation)* "altın kural" (kendine nasıl davranılmasını istesen, başkalarına da öyle davran) gibi örnekler, her yerde ve her zaman geçerli olan prensiplerin neye benzeyeceğine dair fikir vermektedir⁴⁵⁶. Ancak bugün için evrensel olduğu düşünülen bu tür prensipler bile gelecekte bu niteliğini kaybedebilir. Bu durum aslında tekil olaylardan hareketle evrensel bir prensibin var olduğu ancak onun ne olduğu konusunda insanoğlunun yetersizliğini vurgulamaktadır.

⁴⁵² Talbott, 2005, s. 86. Elbette ki burada, "kişinin tekil ahlaki yargıları niçin güvenilir olsun?" sorusu akla gelmektedir. Yazar, insanların herhangi bir tekil ahlaki olay hakkında, yalnızca o olay için geçerli olsa da, objektif olarak, her türlü bakış açısından doğru yargılar ileri sürebilme kapasitesine sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu kapasite insanın evrimsel gelişiminin bir sonucudur (Talbott, 2005, s. 187). Bu iddianın ayrıntılarına girmek çalışmamızın kapsamını aşacaktır fakat yazarın bu iddiasını ayrıntılı olarak açıkladığı bir makalesi vardır. Bkz.: Talbott, William (2014). How Could a Blind Process Have Made Human Beliefs Sensitive to Strongly Universal, Objective Moral Standards? *Biology & Philosophy*, 29,ss. 691-708.

⁴⁵³ Talbott, 2005, s. 85

⁴⁵⁴ Talbott, William J. (2007). The Universality of Human Rights: A Response. *Human Rights and Human Welfare*. 7, s. 122.

⁴⁵⁵ "Güçlü biçimde evrensel, temel ahlaki prensiplerin varlığını ileri süren herkes en azından bir tane örnek göstermeye davet edilmelidir. Burada ben epistemik sınırlarımı kabullenmek ve böyle bir şey yapamadığımı teslim etmek zorundayım. Gördüğüm kadarıyla, binlerce yıldır insanlar bu tür prensipleri dile getirmeye çalışıyor. Bu zaman içinde büyük gelişme kaydedildi- örneğin neredeyse bütün büyük dini gelenekler Altın Kural'ın bir versiyonunu kabul edegeldiler" (Talbott, 2005, s. 34).

⁴⁵⁶ Talbott, 2007, s. 131.

Talbott, ahlakın gelişimine ilişkin, delil paradigması (*proof paradigm*)⁴⁵⁷ olarak adlandırdığı, bazı evrensel prensiplerin doğrudan akıl yoluyla keşfedildiğini ve bu prensiplerin somut olaylara uygulandığını ileri süren tümdengelimci açıklamayı reddetmektedir. Tümdengelimci yaklaşım kanıt gerektirmeyecek derecede açık bazı ilk prensipleri zorunlu kılmaktadır. İnsanın bu tür prensiplere doğrudan erişimi olmadığından bu yaklaşım sorunludur. Bunun aksine Talbott'un benimsediği, "ahlaki keşif paradigması"nda ahlaki prensiplerin keşfedilme süreci, "aşağıdan yukarıya" (*bottom-up*) işleyen tümevarımcı (*inductivist*) bir süreçtir⁴⁵⁸ ve bilimsel keşif sürecine benzemektedir⁴⁵⁹. Bilimsel formül ve teoriler fiziksel olgu ve

⁴⁵⁷ Talbott'a göre ahlakın işleyiş biçimi, matematikte olduğu gibi, bazı aksiyomlardan özel olaylara ilerleyen, yalnızca yukarıdan aşağıya (*top-down*) bir tümdengelim süreci değildir. Talbott tümdengelimci esas alan ve karşı çıktığı bu işleyiş sürecini "delil paradigması (*proof paradigm*)" olarak adlandırmaktadır. Delil paradigmasında argümanlar her zaman ahlaki norm veya prensiplerden (*moral norms or principles*) tekil ahlaki yargılara (*particular moral judgements*) doğru ilerler. Tekil ahlaki yargılar gerçek ya da varsayımsal tekil bir eylemin ya da sosyal düzenlemenin ahlaken yanlış, mümkün ya da gerekli olduğuna ilişkin yargılardır. Ahlaki prensipler ya da normlar ise ne tür eylemlerin, pratiklerin ya da sosyal düzenlemelerin ahlaken yanlış, mümkün ya da gerekli olduğuna ilişkin genellemelerdir. Delil paradigmasında bütün tekil ahlaki yargılar matematikteki aksiyomlara benzeyen bir ahlaki prensibe dayanmak zorundadır. Peki bu ahlaki prensibin doğruluğu nasıl bilinecektir? İnsan bunları akıl yoluyla kavrayabilir. Delil paradigmasına göre bu prensipler kanıt gerektirmeyecek derecede açıktır ya da kanıt gerektirmeyecek derecede açık bazı başka prensiplerden türetilmiştir. Yani delil paradigmasında doğru sonuçlara ulaşmanın yolu, bazı apaçık delillere ya da bu delillerden türetilmiş ilkelere dayanmaktan geçmektedir (Talbott, 2005, s. 23). Bu bakımdan dini gelenekler ile delil paradigması arasında bir ortak nokta vardır. Her ikisi de yanılmaz bilgi kaynaklarına dayandığını iddia etmekte ve inançlarının yanılmaz olduğunu ileri sürmektedir (Talbott, 2005, ss. 25-26). Delil paradigmasında, pek çok dini gelenekte olduğu gibi, ahlaki muhakeme bazı yanılmaz prensiplerden tekil olaylar hakkında sonuçlar çıkararak ilerler. Yazara göre bu yanlıştır. Ahlakın gelişimi (*moral development*) prensiplerin tekil olaylar hakkındaki yargılar ışığında gözden geçirilmesi ve bu prensiplerde gerekli değişikliklerin yapılması yoluyla mümkün olur (Talbott, 2007, s. 114). Talbott delil paradigmasının felsefede ve özellikle ahlak felsefesinde felaket niteliğinde sonuçlara yol açtığını söylemektedir. Bu düşünce tarzı her dönemde pek çok filozofu, bir ahlaki ifadenin doğruluğuna inanmak için iyi nedenler olamayacağı fikrini benimsemeye yöneltmiştir (Talbott, 2005, s. 22). Delil paradigması perspektifinden bakıldığında şüphecilik varsayılan pozisyonudur. Şüphe ancak doğruluğu apaçık görünen bir *delil* ile ortadan kaldırılır (Talbott, 2005, s. 30). Talbott'un delil paradigması olarak isimlendirdiği düşünce biçiminin önemli bir temsilcisi olarak gösterilebilecek René Descartes'ın Yöntem Üzerine Konuşma adlı eserindeki ifadeler, Talbott'un delil paradigması ile şüphecilik arasında kurduğu ilişkiyi doğrulamaktadır. Decartes'ın düşünce sistemini kurarken uymaya çalıştığını ileri sürdüğü ilk kural şudur: "Doğruluğunu apaçık bilmediğim bir şeyi doğru diye almamak, yani acelecilikten ve önyargıdan özenle kaçınmak, yargılarımda zihnime açık ve seçik bir biçimde gelen ve hiçbir biçimde kuşkuyla koymadığım şeylerin dışında herhangi bir şeyi tanımamak." [Decartes, René (2013 [1637]). *Metot Üzerine Konuşma* (çev. Afşar Timuçin & Yüksel Timuçin). İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 26.]

⁴⁵⁸ Talbott, 2005, s. 6.

⁴⁵⁹ Talbott, 2005, s. 62. Bu benzerlik, insan hakları prensiplerinin basit ya da kanıt gerektirmeyecek derecede açık olmasını beklemenin yanlışlığını bir kez daha ortaya koymaktadır. Aksine, söz konusu

olayları açıklayabildiği sürece geçerlidir. Bu formül ve teorileri yanlışlayan yeni olgu ve olaylar ortaya çıktığında söz konusu formül ve teoriler terk edilir. Tıpkı bunun gibi, Talbott'a göre bir ahlaki prensip, tekil ahlaki yargıları açıklayabildiği sürece doğrudur⁴⁶⁰. Ahlaki prensibin açıklayamadığı bir tekil ahlaki yargı ortaya çıktığında, önceki tekil yargılarla birlikte bu yargıyı da açıklayabilecek başka bir ahlaki prensip geliştirilir⁴⁶¹.

Talbott'un yaklaşımı katı, kesin ve değişmez prensiplerden oluşan insan hakları anlayışı yerine, bu hakların toplumsal tecrübelerle göre zaman içinde değişip evrimleştiği bir anlayışı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Talbott, ahlaki keşif paradigmasının bir sonucu olarak, esasında insan haklarının zaman geçtikçe nasıl keşfedilebileceğini ortaya koyan bir sistem önermektedir. Bu sistemde yazar "temel haklar" olarak sıraladığı hakları⁴⁶², yeni hak taleplerinin keşfedilmesini ve hayata geçirilmesini sağlamanın bir yolu olarak, başka bir ifadeyle yeni hakların anahtarı olarak görmektedir⁴⁶³. Yeni ahlaki gözlemler ve toplumsal tecrübeler yeni hakları

prensipleri keşfetmek zordur. Bilimde, deneysel verileri açıklayacak teoriler bulma girişimi, açık (*self-evident*) olmaktan çok uzak prensipler (örn. $e=mc^2$) formüle etme sonucunu doğurmuştur. Aynı durum ahlaki keşifler hakkında da geçerlidir; güçlü biçimde evrensel, başka bir ifadeyle istisnasız ahlaki prensipler formüle etmek "kanıt gerektirmeyecek derecede açık" olmanın tersine, bilimsel keşif sürecindeki gibi zor bir iştir ve tecrübelerin, gözlemlerin birikimini gerektirir. Bu noktada tekil ahlaki yargılar ahlaki gözlemlere benzemektedir. Bilimsel formül ve teorilerin geçerliliğini olguları açıklamaya borçlu olmasına benzer şekilde, Talbott'a göre ahlaki normlarımızın ve hatta en temel ahlaki prensiplerin dahi doğruluğu, bizim yanılabilir fakat makul surette güvenilir ahlaki gözlemlerimizi açıklamaktaki rolüne dayanmaktadır (Talbott, 2005, ss. 27-28). Talbott'un bilimsel keşif süreci ile ahlaki keşif süreci arasında kurduğu benzerliğe Christos Galanos tarafından yazılan bir makalede de rastlanmaktadır: "Ahlakın esas önermelerine yalnızca pek çok temel bilimsel bilgiye ulaşılan yol ile aynı olan bir yoldan ulaşılabilir." (Galanos, Christos (2010) *Universal Human Rights in the Face of Cultural Relativism and Moral Objectivity: Preaching and Teaching?* 16, s. 35).

⁴⁶⁰ Talbott, 2005, s. 35.

⁴⁶¹ Talbott, 2005, s. 29.

⁴⁶² Yazar temel ve temel olmayan haklar ayrımı yapmaktadır. Otonomi hakları ve buna ek olarak bir politik haktan oluşan 9 adet temel hak, başka hakların zaman içinde, yeni ahlaki gözlemlere göre keşfedilmesini sağlayan haklardır. Bu yeni keşfedilen haklar ise temel olmayan haklardır. Talbott'un düşüncesinde temel haklar şunlardır: Fiziksel güvenlik hakkı; asgari geçim hakkı (sağlıklı olanların geçimini kazanma olanağına sahip olma hakkı); çocukların normal fiziksel, bilişsel, duygusal ve davranışsal gelişim hakları; eğitim hakkı; basın özgürlüğü; düşünce ve ifade özgürlüğü; örgütlenme özgürlüğü; ataerkil müdahalelerden azade bireysel otonomi alanı hakkı (*right to a sphere of personal autonomy free of paternalistic interference*) (Talbott, 2005, s. 137). Devletin bu hakları koruyacak ve geliştirecek politikaları ortaya koyması içinse Talbott, bu otonomi haklarına ek olarak "siyasi haklar"ı eklemektedir. Söz konusu "siyasi haklar", "tüm haklar paketini tatbik edecek bağımsız bir yargıyı ve demokratik hakları içine alır." (Talbott, 2005, s. 163).

⁴⁶³ Benzer bir yaklaşımı benimseyen Hunt da şunları ifade etmektedir: "Haklar kat'i olarak belirlenemez çünkü hakların duygusal temeli değişmeye devam etmektedir. ... Haklar sorgulanmaya

gerektirdiğinde temel haklar iktidarın bu yeni hak gereksinimlerinin farkına varmasını sağlayacak, siyasi hakların varlığı da bu geri dönüşler çerçevesinde yeni hakların yasalaştırılmasını ve korunmasını beraberinde getirecektir. Dolayısıyla bu "temel haklar"ın sağlandığı bir demokrasi, kendi kendini düzenleyen (*self-regulating*) bir sistemdir⁴⁶⁴. Talbott'un dediği üzere, bu haklar hükümetin zaman içinde git gide daha adil olması için gerekli haklardır⁴⁶⁵.

Talbott'un kendine özgü bir yol tuttuğu şüphesizdir. Kanımızca, onun bakış açısından insan haklarına zamanın ürünü demek de zamansız (tarih ötesi) demek de doğru olmayacaktır. Hakların tarih ötesi olmadığını ve görece yeni bir keşif olduğunu kendisi söylemektedir. Öte yandan Talbott'un "keşif" kelimesini kullanması, bu hakları kültürel çıktıların gelip geçiciliği ve rastlantısallığının ötesine taşımaktadır: Bu haklar yanlışlanmadığı sürece, yani yeni tecrübeler ve ahlaki gözlemler başka toplumsal kural ve kurumları gerektirmediği sürece zamansızlığa adaydır.

Talbott'un durduğu yeri anlamak için, onun yaptığı gibi bilimle benzerlik kurarak devam etmek uygun olabilir. Örneğin Newton'un yer çekimi kanunu ne zamansızdır ne de zamanın ürünüdür. Fakat evrenin yalnızca bir bölümünün gerçekliğini açıklayabilmektedir. Zamanla Newton'un yer çekimi kanununun açıklayamadığı yeni gözlemler ortaya çıkmış, böylece Einstein'ın Genel Görelilik Teorisi bu kanunun yerini almıştır. Einstein'ın teorisi, başka gözlemler tarafından yanlışlanmadıkça zamansız olmaya adaydır. Talbott'un bakış açısından, tıpkı fen bilimlerindeki bu teoriler gibi, insan hakları da ahlaki gözlemler tarafından yanlışlanmadıkça bir bütün olarak geçerliliğini sürdürecektir ve toplumsal tecrübelerin gereklerine göre evrimleşmeye devam edecektir.

5.4. Göreli Evrensellik: Jack Donnelly

Hatırlanacağı üzere, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra insan haklarına ilişkin uluslararası hukuk kurallarının yaygınlaşması, evrenselliğin bu yaygınlık ve

açıktır çünkü kimlerin hangi haklara sahip olduğu sürekli değişir. İnsan hakları devrimi tanımını gereği devam etmektedir." (Hunt, 2007, s. 29).

⁴⁶⁴ Talbott, 2005, ss.160-61.

⁴⁶⁵ Talbott, 2005, ss. 13, 36, 160, 161,

uzlaşmaya işaret eder şekilde kullanılmasını beraberinde getirmişti. Buna karşılık Adamantia Pollis ve Peter Schwab ile başlayan kültürel göreci eleştiriler, söz konusu uluslararası hukuk kurallarının Batı tarafından inşa edildiğini ve Batı değerlerine dayandığını, bu sebeple diğer kültürler için geçerli, ilgili ya da anlamlı olamayacağını ileri sürmekteydi.

Bu eleştiri insan hakları normlarının geçerliliğine yönelik olduğundan, öncelikle bu eleştiriye cevap vermek, insan haklarının niçin başka kültürler açısından da geçerli olabileceğini ortaya koymak gerekmektedir. UIHH'deki yaygınlığın ortaya çıkış sebebini açıklamak kültürel göreci itirazların aşılmasını sağlayabilir. Evrensellığe yönelik bu tür bir savunuyu, insan haklarını ahlaki ya da felsefi bir temele oturtmaya odaklanmamakta, insan hakları hukukunun hangi sosyo-ekonomik problemlere cevap verdiğini açıklayarak kültürel göreci itirazları aşmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla aşağıda öncelikle Jack Donnelly'nin bu itirazlara cevap veren ve öğretilde başka yazarlar tarafından da farklı şekillerde dile getirilen “fonksiyonel evrensellik” anlayışını ele alacağız. Daha sonra insan haklarına ilişkin evrensel uluslararası hukuk ile kültürel göreciliğin nasıl uzlaştırılabileceği sorusuna ilişkin Donnelly'nin verdiği yanıt üzerinde duracağız.

5.4.1. Fonksiyonel Evrensellik

Başka konularda farklılıklara sahip olsalar da çeşitli siyasi ve ahlaki hayat görüşlerine sahip olan kültürel görecilerin ortak noktası sözleşmeler, komiteler, komisyonlar vs.den oluşan bütün bir insan hakları sistemine şüpheyile ve antipatiyle yaklaşmalarıdır. Onlara göre toplumsal gelenek (*tradition*) ve görenekleri (*custom*) yıpratıcı bu sistem, sosyal bütünleşmeyi aşındırmakta ve toplumun çözülmesine yol açmaktadır⁴⁶⁶. Yukarıda ifade edilen kültürel göreci eleştiriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu eleştirilerin genel olarak bireycilik ve modernleşmeyi hedef aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. İnsan haklarının toplumsal ve geleneksel değerlerden ziyade modernleşme ve bireyciliği temel alması kültürel göreci eleştirilerin odaklandığı en önemli konulardan biridir. Nitekim Pollis ve Schwab, Batı'da ortaya çıkan uluslararası insan hakları normlarının bireyciliğe dayandığını

⁴⁶⁶ Franck, Thomas M. (2001). Are Human Rights Universal? *Foreign Affairs*, 80(1), s. 195.

vurgulamakta, bu sebeple bu hakların bireycilik anlayışına uzak Batı-dışı coğrafyalarda uygulanamayacağını ifade etmektedirler⁴⁶⁷.

Donnelly, 1982 yılında yayınlanan makalesinde Pollis ve Schwab'ın görüşlerini "çok güçlü" ve "aşırı" iddialar olarak nitelemekte ve bu görüşlerin temelsiz olduğunu ileri sürmektedir⁴⁶⁸. Donnelly'ye göre "insan haklarının bireyciliği objektif koşullara bir cevaptır." Bu sebeple bireyin ve insan onurunun korunmasına ilişkin sorunların çözülmesine yönelik başka bir alternatifin yokluğunda insan haklarına karşı çıkmak hayalcilik ya da basiretsizliktir⁴⁶⁹.

Donnelly esasen kültürel görecilerin geleneksel toplum-modern toplum arasında kurdukları karşıtlıkları teyit eder görünmektedir. Ona göre batılılaşma ve modernleşme, bireyi küçük, destekleyici topluluğundan koparmış ve topluluğun getirdiği koruma ve destekten mahrum bırakmıştır. Dolayısıyla modern devlet genellikle agresif ve baskıcı siyasi, toplumsal ve iktisadi güçler karşısında yalnız ve izole olmuş bir birey ortaya çıkarmıştır⁴⁷⁰. İnsan hakları işte tam da bu sebeple geçerlidir. Donnelly'ye göre,

Bir zamanlar kişinin onurunu koruyan ve ona dünyada bir yer veren toplum, şimdi modern devlet, modern ekonomi ve modern şehir hayatı biçiminde insanların ve ailelerinin onuruna tecavüz eden baskıcı ve yabancı bir güç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda insan hakları şartların değişmesine "doğal" bir cevap ve insan onurunu gerçekleştirme araçlarının mantıki ve zorunlu evriminin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Akla yakın olmayan ve genellikle arzu edilmeyen, geleneksel düzenin yeniden doğma ihtimali bir yana bırakılırsa, kişi insan haklarına ihtiyaç duymaktadır.⁴⁷¹

Dolayısıyla çeşitli medeniyetlere özgü insan hakları perspektiflerini savunan kültürel görecilerin geniş ailelere dayanan, küçük topluluklardan oluşan, görece adem-i merkezîyetçi, bürokratik devlet örgütlenmesine sahip olmayan ve komüniteryen geleneksel topluma ve bu toplum yapısından kaynaklanan değerlere yaptıkları vurgunun artık bir temeli kalmamıştır⁴⁷². Afrika köyü, geleneksel İslami

⁴⁶⁷ Pollis ve Schwab, 1979. Bkz. Yukarıda 3.6.1.

⁴⁶⁸ Donnelly, Jack (1982). Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. *The American Political Science Review*, 76(2), s. 313; Donnelly, 1995, 68.

⁴⁶⁹ Donnelly, 1982, s. 313; Donnelly, 1995, s. 68.

⁴⁷⁰ Donnelly, 1982, s. 312; Donnelly, 1995, s. 67.

⁴⁷¹ Donnelly, 1995, ss. 67-68; Donnelly, 1982, s. 312.

⁴⁷² Donnelly, 1982, s. 312; Donnelly, 1995, ss. 66-67.

sosyal sistemler gibi örnekler gitgide kuraldan çok istisna haline gelmektedir⁴⁷³. Modern devlet pek çok yerde bu toplumlara nüfuz etmiş ve onları genellikle tamamen dönüştürmüş ya da bozulmaya uğratmıştır⁴⁷⁴. Yazar bu dönüşüm ve bozulmaları şöyle açıklamaktadır:

Esas itibariyle sınırsız özel mülkiyet haklarına dayanan parasal ekonominin ortaya çıkması, geleneksel toplulukların sosyal temellerini yavaş yavaş tahrip etmek suretiyle, (statü hiyerarşisindeki konumlarıyla tanımlanan kişilerin yerine) insan haklarının öznelere olacak olan ayrı ve bağımsız bireyleri ortaya çıkardı. Modern piyasalar ayrıca, insan onuru için de yeni tehditler yaratarak, insan haklarına olan ihtiyaç ve talebin asıl kaynaklarından birini teşkil ettiler. Aşağı-yukarı aynı zamanda, modern devlet de hem özerk bir toplumsal aktör olarak hem de yeni yeni güçlenen burjuvazinin bir aracı olarak, insanın hayatını istila etmesine ve hızla artan sayıda insanın onurunu yeni ve gitgide artan endişe-verici yollarla tehdit etmesine imkan veren yeni kurum ve uygulamalar yarattı.⁴⁷⁵

Dolayısıyla modernleşmenin yarattığı şartlarda insan haklarının yokluğu bireyi korumasız bırakacaktır⁴⁷⁶. İnsan haklarına zemin hazırlayan ihtiyaç ve endişeler, iki ya da üç yüzyıl önce İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi, tarihsel ve objektif olarak bugün Afrika ve Asya'daki gelişmekte olan toplumlarda da geçerlidir. Yazarın da ifade ettiği üzere insan haklarına ilişkin bu savunuyu, ahlaki olmaktan ziyade, fonksiyonel bir savunudur⁴⁷⁷.

Nitekim Donnelly bu yaklaşımını daha sonra "fonksiyonel evrensellik" olarak adlandırmıştır. Fonksiyonel evrensellik, en acil sistemik tehditlere karşı insan haklarının cazip çözümler getirmesine dayanmaktadır. Yazar, diğer problemlerimiz ne olursa olsun hepimizin piyasa ekonomileri ve bürokratik devletler ile karşı karşıya olduğumuzu ifade etmektedir⁴⁷⁸. Ona göre modern piyasaların ve devletlerin yayılması, insan onuruna yönelik önce Avrupa'da tecrübe edilen bazı tehditleri küresel hale getirmiştir. İnsan hakları, insan onuruna yönelik modern piyasa ekonomileri ve bürokratik devletlerin neredeyse tüm yerküre üzerinde evrensel hale getirdiği pek çok tehdiye karşı şimdiye kadar geliştirilmiş en etkili araçtır. Tarihsel

⁴⁷³ Donnelly, 1995, s. 129.

⁴⁷⁴ Donnelly, 1995, s. 67.

⁴⁷⁵ Donnelly, 1995, s. 72; Donnelly, 2013, ss. 86-87.

⁴⁷⁶ Donnelly, 1982, s. 314; Donnelly, 1995, s. 70.

⁴⁷⁷ Donnelly, 1982, s. 313.

⁴⁷⁸ Donnelly, 2007 s. 288; Donnelly, 2013, s. 97.

açından görelî ve rastlantısal olsa da bu fonksiyonel evrensellik, günümüzde "evrensel" etiketini tümüyle hak etmektedir⁴⁷⁹.

Bu bakımdan, yazara göre insan haklarına ilişkin düşünce ve pratiğin kültürel açıdan "Batılılığı" değil, sosyal ve yapısal "modernliği" vurguyu hak etmektedir. Modernitenin sosyal pratiği insan haklarının kalkan olarak işlev göreceği bir durum ortaya çıkarmıştır. Ne Hristiyanlık metinleri ne de klasik ve Orta Çağ Avrupası, insan hakları fikir ve pratiğinin geliştirilebilmesini sağlayacak bir değer içerir⁴⁸⁰. "Geleneksel" olarak etiketlenebilecek gerek Batı toplumlarında gerekse Batı-dışı toplumlarda insan haklarından söz etmek mümkün değildir. Çünkü piyasa ekonomilerinin ve modern devletin ortaya çıkışından önce insan haklarının çözmeye çalıştığı problemler ve insan haklarının önlemeye çalıştığı insan onuru ihlalleri mevcut değildi veya bu ihlaller ciddi toplumsal sorunlar olarak değerlendirilmiyordu⁴⁸¹. O halde insan hakları düşünce ve pratiği derin Batı kültürel köklerinden değil, modernitenin sosyal, ekonomik ve siyasi dönüşümlerinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple insan haklarının ortaya çıkışını sağlayan dönüşümler, bu dönüşümler nerede gerçekleşirse gerçekleşsin -kültüre bakılmaksızın- insan haklarının geçerliliği için gerekçe oluşturur⁴⁸².

Donnelly'ye göre insan haklarının önce Batı'da ortaya çıktığı doğrudur⁴⁸³ fakat yukarıdaki gerekçelerle bunun bir önemi yoktur. Çünkü insan hakları Batı kültürüne özgü bir düşünce olarak değil, geleneksel toplum yapısından modern toplum ve devlet yapısına geçişin getirdiği problemlere yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Bugün, modern devlet dünyanın her tarafına yayıldığına göre, insan haklarının da yayılması doğaldır. Yazar bu durumu otomobillerin yeryüzünde yayılmasından sonra trafik kurallarının da yayılmasına benzetmektedir. Trafik kuralları önce Batı'da ortaya çıkmıştır çünkü otomobillerin de ilk ortaya çıktığı yer orasıdır. Ancak

⁴⁷⁹ Donnelly, 2007, ss. 287-88; Donnelly, 2013, s. 97.

⁴⁸⁰ Donnelly, 2007, s. 287. Aynı yönde: "İnsan hakları bir Batı fikri olabilir fakat Batı bu fikre dünyanın diğer coğrafyalarından ve kültürlerinden daha yatkın değildi. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bu fikrin gelişimi pek azdı ve Hitler canavarca işlerini Batı'da gerçekleştirdi." (Henkin, 1989, s. 14). Keza bkz.: "Onlar [insan hakları] ancak zorla Batılıdır; tarihsel olarak incelendiğinde, geleneksel Batı kültürü diğer herkesin gayretli köktenciliklerine daha çok benzeyecektir." (Franck, 2001, s. 198.)

⁴⁸¹ Donnelly, 1995, s. 72.

⁴⁸² Donnelly, 2007, s. 287.

⁴⁸³ Donnelly, 2007, s. 286.

otomobiller dünyanın başka yerlerinde görülmeye ve böylece tehlikeler ortaya çıkarmaya başlayınca başka yerlerde de trafik kurallarına ihtiyaç duyulmuştur⁴⁸⁴.

Belirtmek gerekir ki Donnelly'nin modern devlet/modernleşme ile insan hakları arasında kurduğu ilişkiye benzer ifadeler başka yazarlar tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Brems şöyle demektedir:

İnsan hakları Batı'da geliştirilmiştir çünkü, orası modern devletin geliştirildiği yerdir. İnsan haklarının birincil fonksiyonu bireyin yöneticilerin gücü kötüye kullanılmasına karşı korunmasıdır. Geleneksel toplumlarda bu risk muhtemelen yoktu ya da başka mekanizmalar tarafından kapatılıyordu. Bugün geleneksel toplum, artık neredeyse hiçbir yerde kalmamıştır. Modern devlet ve modern devletin sonucu olarak gücün muazzam bir şekilde merkezileşmesi, dünya çapında ve genel olarak gerçekleşmeyi ima eden empirik anlamda, neredeyse evrenseldir. Dolayısıyla iddia edilmektedir ki, "Batı icadı" olan modern devlet dünya çapında yayıldıysa, bu duruma diğer bir Batı icadı olan ve modern devletin işleyişini kontrol eden insan haklarının yayılması eşlik etmelidir.⁴⁸⁵

Yine Franck:

Dinde, ifadede, çalışmada bireysel otonomiye geçişi ve ırklar ve cinsiyetler için eşit yasal hakları getiren ne olmuştur? Bu güncel gelişmeler önce Batı'da ortaya çıkmış olsa da, bu gelişmelerin sebebi, Batı'nın doğasında yer alan kültürel bir faktör değildir, aksine, çeşitli seviyelerde de olsa her yerde gerçekleşen değişimlerdir: Evrensel eğitim, sanayileşme, şehirleşme, orta sınıfın yükselişi, ulaşım ve iletişimdeki gelişmeler ve yeni bilgi teknolojilerinin yayılması. (...) Bu gelişmeler nerde ortaya çıkarsa çıksın, bireysel otonomi kapasitesini arttırmış ve bunun sonucu olarak, kişisel özgürlüklere yönelik talepleri yükseltmiştir.⁴⁸⁶

Benzer şekilde Nickel ve Reidy şunları ifade etmektedirler:

Çoğu insan hakkı güncel problemler ve kurumlarla ilgilenmektedir ve bu sebeple mantıken bütün zamanlar için geçerli kabul edilemez. Antik Yunan'daki insanların sosyal güvenlik hakkı yoktu. Yine hukuk-öncesi toplumlarda insanlar adil yargı hakkına sahip değildi. İnsan hakları, Evrensel Bildiri ve güncel insan hakları söylem ve pratiği tarafından tasarlandığı üzere, insanları günümüzde tipik olarak devletten gelen, benzer türde insan onuru, faillik ve en önemli menfaat ihlallerine karşı korumaktadır. ... çoğu zaman ceza yargılamaları,

⁴⁸⁴ Donnelly, 1995, s. 73.

⁴⁸⁵ Brems, 2001, s. 305.

⁴⁸⁶ Franck, 2001, ss. 200, 201.

seçim sistemleri ya da devlet destekli eēitim gibi güncel siyasi kurumları varsayar.⁴⁸⁷

Yazarlara göre günümüzde tüm ülkeler, benzer siyasi kurumlara (rn. bürokratik hükümet, hukuk, mahkemeler, polis, hapishaneler, vergilendirme, devlet okulları, askeri gler) sahiptir ve bu kurumlar beraberinde benzer sorun ve zararlar getirmektedir⁴⁸⁸. Dolayısıyla modern devletin bütün kurumlarını benimseyen halklar, vatandaşların modern devlet içinde daha güvenli yaşamalarını saēlayacak önlemleri de kabul etmelidir.⁴⁸⁹ Rhoda E. Howard-Hassman da modern toplumun dünya genelinde yayıldığına dikkat ekmektedir⁴⁹⁰. Bu baēlamda ona göre "modernleşme süreci ne kadar mütecaviz hale gelirse, insan hakları da o kadar yararlı/uygun hale gelir"⁴⁹¹. "İnsan hakları önce Batı'da ortaya çıktığı için Batı-dışı halklar için ilgili/geçerli deēildir" yargısı, hatalı bir argüman rneēidir (*fallacy of origins*). Yazar bu baēlamda şu rneēi vermektedir: Hiç kimse suieēi hastalığının iyileştirilmesine ilişkin fikir önce Batı'da ortaya çıktı diye bu fikrin Batılı olmayanlar için geçerli olmayacağını savunmaz⁴⁹².

Bu argüman Batı'da ortaya çıkan modern devlet, sosyalizm, modern bilim ve teknoloji gibi gelişmeleri kabul edenlerin, Batı'da ya da Avrupa'da ortaya çıktı diye insan haklarını reddetmesindeki tutarsızlığı göstermektedir. Altında kültürel ya da geleneksel deēerleri koruma kaygısı olmadığında, kültürel görecilik argümanı insan hakları ihlallerinin bir bahanesi olarak ortaya çıkabilir. Donnelly'nin ifade ettiēi üzere;

⁴⁸⁷ Nickel, James W. ve Reidy, David A. (2010) *Philosophy. İçinde: Daniel Moeckli, Sangeeta Shah, Sandesh Sivakumaran and David Harris, (eds.), International Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press, s. 42.

⁴⁸⁸ Nickel, James ve Reidy, David (2007). *Relativism, Self-Determination and Human Rights. İçinde: Deen Chatterjee (ed.) Democracy in a Global World: Human Rights and Political Participation in the 21st Century*. Rowman and Littlefield: 91.

⁴⁸⁹ Nickel ve Reidy, 2007, s. 107.

⁴⁹⁰ Yazar modernleşme süreci ve geleneksel toplumlarla ilgili Donnelly'nin izdiğine benzer bir tablo çizmektedir. Hatta iki yazarın bu görüşleri beraber ileri sürdükleri bir makale de vardır. Bkz.: Howard, Rhoda E. ve Donnelly, Jack (1986). Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes. *The American Political Science Review*, 80(3), ss. 804-05.

⁴⁹¹ Howard, Rhoda E. (1995). *Human Rights and the Search for Community*. New York: Routledge, s. 129. Keza Howard'a göre Howard'a göre "İnsan hakları modern dünyada, insan nerede yaşarsa yaşasın ve kişisel deēerleri ne olursa olsun, kesinlikle gereklidir. İnsan hakları her şeyden önce bireyi devlete ve pek çok modern devletin sahip olduēu her yere nüfuz eden zorlayıcı glere karşı koruyan haklardır." (Howard, 1995, s. 8)

⁴⁹² Howard-Hassman, 2019, loc. 492.

... kültürel rölativizmin haklı taleplerini kabul etmekle beraber; ölmekte olan, kaybolmuş, hatta efsane haline gelmiş kültürel geçmişin alaycı kötüye kullanımlarına karşı uyanık olmalıyız. Uygulamaları, en iyi ihtimalle, yerli kültürlerle son derece zayıf bağlantılı olan baskıcı rejimlerin yaptıkları, "Batılı" insan haklarının (kendileri için) uygun olmadıkları yolundaki şikayetler bizi yanıltmamalıdır. Bu arada toplulukçu (*communitarian*) retorik de, çok defa, bozulmuş ve genellikle Batılılaşmış ve kökünden kopmuş seçkinlerin yağmalarını gizlemektedir. ... genellikle Batılılaşmış olan seçkinleri kendi benimsemiş oldukları değer ve pratiklere karşı uyarıcı konumda görmek en azından ironiktir.⁴⁹³

5.4.2. "Hem Göreli Hem Evrensel"

Fonksiyonel evrensellik anlayışı, evrenselliğin günümüz dünyasının sosyal ve yapısal (modern devlet, şehirler, piyasalar- genel olarak modernleşme) özellikleri ile bağıntılı (*relative*) olduğunu göstermektedir. Burada Donnelly, Oxford English Dictionary'ye atıfla, evrenselliği "bir şeyin tamamına yayılan, tamamını kapsayan ya da içeren" olarak tanımlamaktadır. Yazara göre bu manada evrensellik belirli bir sınıfla ya da grupla bağıntılıdır (*relative*)⁴⁹⁴. Tıpkı "evrensel sağlık sigortası" (*universal health care*), "evrensel ilköğretim eğitimi" (*universal primary education*), "evrensel oy hakkı" (*universal suffrage*) gibi, evrensel insan hakları da özel/belirli bir "evrene", devletlere ya da günümüz dünyasına işaret etmektedir⁴⁹⁵.

Dolayısıyla insan hakları "görelî bir evrenselliğe"⁴⁹⁶ sahiptir. Donnelly, görelîlik ile evrenselliği tek bir anlama sahip olan zıt kavramlar olarak görmek dar

⁴⁹³ Donnelly, 1995, s. 129.

⁴⁹⁴ Donnelly, 2008, s. 194.

⁴⁹⁵ Donnelly, 2008, s. 194, 198

⁴⁹⁶ Benzer bir yaklaşıma, konuyla ilgili antropoloji literatürünü ele alan Ulf Johansson Dahre'de de rastlanmaktadır. Dahre, yakın tarihli makalesinde, evrenselcilik ve görecilik arasında orta yol bulmak yerine bu iki karşıt görüşü bütünleştiren bir teorik modeli benimsediğini ileri sürmektedir. Bu model ne evrenselciliğin ne de kültürel göreciliğin reddedilmesini savunmaktadır. Daha ziyade evrensel insan hakları ile yerel kültürel pratikler arasında bir ayarlama/düzenleme (*calibration*) önermektedir. Evrenselcilik ile görecilik arasında muhtemel bir orta yol inşa etmek yerine, bu teorik model bütüncül bir birleşmeyi (*integration*), "görelî bir evrenselliği" hedeflemektedir. Yazar burada Donnelly'nin benimsediğine benzer bir yaklaşımı benimsediğini ifade etmektedir (Dahre, 2017, s. 613). Yazara göre evrensellik ve görecilik arasındaki gerilim sosyal bir gerçekliktir ve kolay kolay ortadan kaldırılamaz dolayısıyla evrensellik ile göreciliği, iki karşıt güç olarak görmek yerine, yerel ve evrensel değerlerin müzakere edildiği ve değerlendirildiği bir sürecin kısımları olarak görmek gerekir (Dahre, 2017, s. 626). İnsan hakları, insanların hayatlarında önemli bir yer tutacaksa, insanların yerel sosyal münasebetleriyle, politik ve ekonomik problemleriyle ve kültürel kimlikleriyle ilişkilendirilmelidir (Dahre, 2017, s. 618). Bu bakımdan yazar şunları ifade etmektedir: "İnsan haklarına ilişkin evrensel

ve yanlış yönlendirici bir yaklaşım olduğunu vurgulamaktadır. Yazara göre radikal evrenselciliğe kültürel görecilikle cevap vermek yerine hem evrenselciliği, hem de göreciliğin ilginç ve kayda değer iddialarını kabul etmek için pek çok iyi sebep vardır⁴⁹⁷.

Bu bakımdan Donnelly insan haklarının bazı yönleriyle görelî, bazı yönleriyle evrensel olduğunu ileri sürmektedir. Yazar tarihsel/antropolojik evrensellik olarak adlandırdığı "insan haklarının tarihin her döneminde çeşitli kültürlerde görülen bir kavram" olduğu iddiasını reddetmektedir⁴⁹⁸. Yazara göre insan hakları tarihsel/antropolojik açıdan görelî ve rastlantısaldır (*contingent*). İnsan hakları, modern devlet ve piyasaların ortaya çıkardığı standart tehditlere bir yanıt olarak ortaya çıktığı için, (modern olmayan ve piyasaların bulunmadığı) geleneksel toplumlarda mevcut değildir. Buna ilaveten, insan haklarının gelecekte farklı yapıdaki toplumlar için uygulanabilir olduğunu varsaymak için bir neden yoktur⁴⁹⁹.

Keza Donnelly bizim tarih ötesi evrensellik olarak adlandırdığımız, kendi terimiyle "ontolojik" evrenselliği de reddetmektedir. Ona göre insan hakları ontolojik açıdan görelîdir: "Gerçekliğin doğal dokusunun bir parçası değildir; her yerde ve her zaman uygulanamazlar"⁵⁰⁰. Başka bir ifadeyle, Donnelly insan haklarının objektif olarak geçerli olduğu iddiasını reddetmektedir. Öne çıkan bütün kapsamlı doktrinler, tarihlerinin büyük bölümünde insan haklarına önem vermemiş ya da aktif olarak bu hakları reddetmiştir. Objektif bir iddianın bu kadar geniş bir uzlaşmayla görmezden gelinmesi ya da reddedilmesi uzak bir ihtimaldir. Objektiflik iddiasında ısrar etmek, pek çok dini ve ahlaki doktrinin içsel olarak kötü olduğu anlamına gelir⁵⁰¹.

Donnelly'nin evrenselliğin tarihsel/antropolojik ve objektif/ontolojik boyutlarını reddetmesi, evrenselliğin kabul ettiği yönlerini de tarihsel bazı olgulara

söylem ulus devlet ve vatandaşlık temeline dayanmaktadır. Bu sebeple, bu iki kavramın çok az anlama sahip olduğu ya da anlamsız olduğu bir bağlamda, haklar insanların tanımladığı ve çözmeye çalıştığı problemlere tutturulmalıdır/bağlanmalıdır (*anchor*). Bu süreç küresel insan hakları sisteminin yerel adaptasyonu ve tercümesini (*translation*) gerektirmektedir. ... İnsan hakları, uygulayıcının amaçları temelinde kullanılan açık bir metindir. Hakların içeriği ... toplumsal pratikte ve yerel aktörlerin bu haklara isnat ettiği kültürel manalarda oluşturulur." (Dahre, 2017, s. 624)

⁴⁹⁷ Donnelly, 2008, s. 202.

⁴⁹⁸ Donnelly, 2007, ss. 284 vd.

⁴⁹⁹ Donnelly, 2013, s. 99.

⁵⁰⁰ Donnelly, 2013, s. 99.

⁵⁰¹ Donnelly, 2007, s. 293.

bağlamakta, "görelî ve rastlantısal" hale getirmektedir. Yazarın insan haklarının evrenselliğiyle ilgili iddialarının merkezinde geleneksellikten modernliğe geçiş ve modernleşmenin yayılması gözlemi bulunmaktadır. Donnelly'ye göre evrenselliğin çeşitli boyutları bu gözleme bağlıdır/görelidir.

Yukarıda görüldüğü üzere, fonksiyonel evrensellik bu gözleme bağlıdır. Keza modernleşmenin yaygınlaşması ve insan haklarının modernleşmenin getirdiği tehditlere karşı en etkili cevap olması, yazarın örtüşen mutabakat (*overlapping consensus universality*)⁵⁰² olarak adlandırdığı evrenselliğin ortaya çıkmasını da sağlamıştır⁵⁰³. Yazara göre günümüzde önde gelen kapsamlı doktrinlerin önemli bir bölümü insan haklarını uygun bulmaktadır. Bu, Evrensel Bildiri'de belirtilen haklar üzerinde kültürler arası bir ortaklaşma (*convergence*) için bir temel sağlamaktadır⁵⁰⁴. Yazar, hiçbir kapsamlı doktrin ya da kültürün "doğası gereği" insan haklarını reddetmeyeceğini veya onaylamayacağını; geçmiş pratik ne olursa olsun örneğin Afrika, Asya ya da yerli Amerikan kültürlerindeki hiçbir şeyin, bugün bu kültürleri insan haklarını uygun bulmaktan alıkoymadığını vurgulamaktadır⁵⁰⁵. Dolayısıyla kültürler arasındaki bu örtüşen mutabakat uluslararası hukuktaki evrenselliğe (*international legal universality*) temel oluşturmaktadır. Uluslararası hukuktaki evrensellik günümüzde bir realite haline gelmiştir. Ancak bu evrensellik de tamamen devletlerin uluslararası sözleşme ve kurumları kabul edip onaylamasına dayandığından (devletler istediği zaman bu onaylarını kaldırabilirler), "tıpkı fonksiyonel evrensellik gibi görelî ve rastlantısal"dır⁵⁰⁶.

⁵⁰² Yazarın da ifade ettiği üzere "örtüşen mutabakat (*overlapping consensus*)" kavramı John Rawls'tan gelmektedir. Rawls "örtüşen mutabakat" kavramıyla, birbiriyle çatışan ve kendilerine özgü "iyi" anlayışlarına sahip birçok makul kapsamlı dini ve siyasi doktrinin belirli bir siyasi anlayışı kendi perspektiflerinden onaylamasını kastetmektedir [Rawls, John (2007). *Siyasal Liberalizm* (çev. Mehmet Fevzi Bilgin). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 171-172]. Başka bir ifadeyle çeşitli kapsamlı doktrinler belli bir siyaset anlayışı üzerinde farklı gerekçelerle uzlaşırlar. "Örtüşen mutabakat" kavramı insan hakları bağlamında kullanıldığında farklı kültürel perspektiflerin, dini ya da siyasi doktrinlerin insan hakları üzerinde farklı gerekçelerle uzlaşmasını ifade etmektedir. Buna göre her bir kültür, gelenek, dini/siyasi doktrin insan hakları normlarını kendine özgü gerekçelerle onaylamaktadır. Bu, Jaques Maritain'in aktardığı ve Evrensel Bildirge'nin hazırlık sürecinde UNESCO toplantılarından birinde ifade edilen "insan hakları üzerinde anlaşıyoruz. Nedeni sorulmadığı müddetçe..." sözünü hatırlatmaktadır [Maritain, Jacques (1948) Introduction. *İçinde: UNESCO (ed.) Human Rights: Comments and Interpretations*, s. 1].

⁵⁰³ Donnelly, 2013, ss. 96-97.

⁵⁰⁴ Donnelly, 2013, s. 96.

⁵⁰⁵ Donnelly, 2007, s. 291.

⁵⁰⁶ Donnelly, 2007, s. 289.

Bu bakımdan insan hakları bugünkü yaşadığımız dünyada, en azından üç anlamda evrenselidir: 1) Neredeyse bütün devletler tarafından onaylanmıştır, 2) Kapsamlı dini ve ahlaki doktrinler gitgide artan bir biçimde insan haklarını benimsemektedir 3) Bu iki tür evrensellik insan haklarının modern devlet ve piyasaların getirdiği tehditlere karşı şimdiye kadar geliştirilmiş en uygun araç olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Bu evrensellik formları; devletlere, örtüşen mutabakatta yer alan kapsamlı doktrinlere ve modern devlet/piyasalara bağlıdır/görelidir. Keza bunların hepsi tarihsel özelliklerin sonucu olarak rastlantısaldır. Ancak insan haklarının göreliliği onların yalnızca göreliliği olduğu ve önemli manalarda evrensel olmadığı anlamına gelmemektedir⁵⁰⁷. Evrensellik iddialarının insan hakları

⁵⁰⁷ Donnelly'nin bu "hem göreliliği hem evrensel" anlayışı Michael Goodhart tarafından eleştirilmiştir. Goodhart, Donnelly'nin "İnsan Haklarının Göreliliği Evrenselliği (*Relative Universality of Human Rights*)" adlı makalesine yönelik "Ne Göreliliği Ne Evrensel: Donnelly'ye Bir Cevap" isimli bir eleştiri kaleme almıştır [Goodhart, Michael (2008). *Neither Relative nor Universal: A Response to Donnelly. Human Rights Quarterly*, 30(1)]. Goodhart'a göre Donnelly'nin evrensel ve göreliliği kelimelerini bir arada ve bu kadar çok kullanması insan haklarını kavramayı kolaylaştırmaktan ziyade zorlaştırmaktadır. İnsan haklarını fonksiyonel açıdan evrensel olarak nitelendirirken diğer taraftan rastlantısal ve göreliliği sıfatlarıyla ele almak, Goodhart'a göre modern tehditler ile insan hakları arasında kurulan bağlantıya ilişkin kavrayışımızı açıklamaktan ziyade daha da karmaşık bir hale sokmaktadır (s.187). Goodhart Donnelly'nin diğer evrensellik kavramlarına da karşı çıkmaktadır. Bu bakımdan, örneğin, Donnelly'nin uluslararası insan hakları hukukunda normlar düzeyinde evrensellik varken yorum ve uygulamalar düzeyinde göreliliğin olduğunu söylemesi, yine kültürler arasında insan hakları açısından ortaya çıkan mutabakatı ifade etmek için "örtüşen mutabakat (*overlapping consensus*) evrenselliği" kavramını ileri sürmesi hali hazırda açık olan, insan haklarına ilişkin önemli bir noktayı daha karmaşıktır. Goodhart'a göre "fonksiyonel evrensellik" yerine insan haklarının karşılık verdiği tehditlerin genelliliğinden; uluslararası hukukun evrenselliği ya da göreliliği yerine insan haklarına ilişkin normların kabul edilmesindeki uzlaşma ve uygulanmasındaki değişkenlikten; örtüşen mutabakat evrenselliği yerine insan haklarının gerekçelendirilmesi konusunda kültürler arasındaki uyumdan bahsetmek daha uygundur (s. 189). Yazar insan hakları açısından "evrensel" nitelemesinin bu denli çok kullanılmasını, insan haklarına meşruiyet sağlama çabasına bağlamaktadır. Ancak yazara göre insan haklarının uygulanmasının meşruiyetini evrenselliğe bağlamak, çoğu zaman insan haklarının meşru temelden yoksun kalmasına sebep olmaktadır; çünkü insan hakları eleştirmenleri bu hakların evrensel olmadığını pek çok kez başarıyla ortaya koymuştur. Goodhart insan haklarının meşruiyetini bu hakların küresel bir çekim oluşturmaya dayandırmaktadır. Bu durumda insan haklarının herhangi bir açıdan evrensel olmaması meşruiyet açısından bir sorun teşkil etmeyecektir (s. 192). İnsan haklarının küresel bir çekim/cazibeye sahip olması şu anlama gelir: İnsan hakları tüm insanların kullanımına elverişlidir; herkes bu hakların kullanışlı olduğunu düşünmek için yeterli sebebe sahiptir. Çünkü herkes baskı ve tahakkümün potansiyel bir mağdurdur. İnsan haklarının meşruiyeti işte bu cazibeden gelmektedir; bu hakların gerekli ve doğru olduğu, baskı ve tahakküme karşı koymak için daha iyi bir yol olmadığı hakkında giderek artan ve yaygın bir kabul vardır (s. 191). Yazara göre insan haklarının meşruiyeti, evrenselliğe bağlı bir unsur olsaydı, insan hakları çoktan gözden düşerdi. Bilakis, insan haklarının baskı ve tahakkümü sona erdirmeye dayalı olarak ortaya çıkan küresel cazibe bu haklara meşruiyet sağlamaktadır. Demokrasi, insan onuru, sosyal adalet mücadelesi veren insanlar için insan haklarının evrensel olup olmadığı ya da iyi temellere dayanıp dayanmadığı önemli değildir (s. 192). Goodhart "evrensel" ve "göreliliği" terimlerini

düşüncesini/pratiğini güçlendireceğinin garantisi olmadığı gibi "görelilik bu düşünceyi/pratiği zayıflatacak" diye bir kural da yoktur. Dolayısıyla bu ikilikten vazgeçilmelidir⁵⁰⁸. Yazar şöyle demektedir: "Ben evrenselciliği savunmak yerine (bazen belli evrenselci argümanlara bazense belli göreci argümanlara dayanarak) insan haklarını savunmaya çalışıyorum."⁵⁰⁹

5.4.3. Uzlaştırma Önerisi

Donnelly'nin insan hakları teorisinde evrensellik ile göreliliğin bulunduğu başka bir konu, insan hakları normları ve bu normların uygulanması/yorumlanmasına ilişkindir. Yazara göre evrensellik ve göreliliğe ilişkin daha esnek bir yaklaşım getiren göreci evrensellik düşüncesi, evrensel insan hakları alanında neyin evrensel neyin göreci olması gerektiğine ilişkin üç katmanlı bir düzeni beraberinde getirmektedir⁵¹⁰. Yazar insan haklarının uygulanmasında kültürel/yerel değerlerin ne derecede ve nasıl etkili olacağına ilişkin bir sistem ortaya koymaktadır. Bu bakımdan bu sistem ile yazarın evrensellik-kültürel görecilik gerilimi için bir uzlaştırma önerdiği söylenebilir.

Donnelly üç katmanlı bir sistemden söz etmektedir:

kullanmaktan vazgeçmenin, insan haklarına ilişkin teorik kavrayışımızı geliştireceğini ileri sürmektedir (s. 184). Dolayısıyla Goodhart evrenselcilik ve görecilik arasında taraf tutmak ya da bu iki anlayışı uzlaştırmak yerine, bu terimleri terk etmeyi öneren dördüncü bir yol önermektedir. Goodhart'ın önemli bir noktaya işaret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır: Evrensel kelimesi insan hakları bağlamında pek çok anlamda kullanılmakta ve bu bir karmaşaya yol açabilmektedir (Bkz.: Yukarıda, 1). Goodhart'ın da tespit ettiği üzere, bu insan hakları mevhumunu kavramayı kolaylaştırmaktan ziyade zorlaştırmaktadır. Evrensel ya da göreci kavramlarını kullanmadan da insan haklarına bağlı bazı özellikler ifade edilebilir. Öte yandan evrensellik ve buna bağlı olan göreci eleştiriler tümüyle yersiz değildir. Evrensellik, ortodoks tanım göz önünde bulundurulduğunda, insan haklarının, tanımına bağlı olan, ayırt edici özelliklerinden biridir. Pratik odaklı tanım göz önünde bulundurulduğunda ise fiili bir durumdur. Her iki seçenekte de evrensellik insan hakları teorisi bağlamında incelenmesi gereken en ciddi konulardan biridir. Goodhart'ın yaptığı gibi, insan haklarını yalnızca güce karşı mücadelede baskı ve tahakkümü sona erdirmek için kullanılan etkili bir araç olarak görmek, bu kavramın özerk anlamını yitirmesine sebep olacaktır. İnsan hakları içi boş bir slogan değildir. İnsan haklarının "cazibe"si herkes tarafından kabul edilebilecek bazı argümanlara, ikna edici temellere dayanmasından kaynaklanmaktadır. Evrensellik ya da insan haklarının temeline ilişkin tartışmalar görmezden gelindiğinde Goodhart'ın işaret ettiği cazibeyi sürdürmek de mümkün olmayacaktır.

⁵⁰⁸ Donnelly, 2008, s. 203-04.

⁵⁰⁹ Donnelly, 2008, s. 196.

⁵¹⁰ Donnelly, 2007, s. 299.

- 1) Kavramlar (*concepts*),
- 2) Kavrayışlar (*conception*)/yorumlar (*interpretation*)
- 3) Uygulamalar

Yazara göre (temel) kavramlar büyük ölçüde evrenseldir. Öte yandan kavramlara ilişkin belirli kavrayış/yorumlar önemli ama sınırlı ölçüde haklı bir değişebilirliğe sahiptir. Uygulama ise büyük ölçüde yerel çeşitliliklere bırakılmıştır⁵¹¹. Kavramlar, olası kavrayışların/yorumların değişebilirlik derecesini belirler. Kavrayışlar/yorumlar ise kabul edilebilir uygulamaların sınırlarını belirler⁵¹².

Yazara göre Evrensel Bildiri, çoğunlukla kavramlar düzeyinde belirtilen hakları düzenlemektedir; bunlar ilgili değere ilişkin genel ve soyut belirlemelerdir. Örtüşen mutabakat ve fonksiyonel evrensellik esasen bu düzeydedir⁵¹³. Dolayısıyla bu düzeyde kültürler arasında kayda değer bir farklılık bulunmamakta; buna ek olarak da güçlü bir uluslararası hukuk evrenselliği bulunmaktadır⁵¹⁴.

Öte yandan ihtilaf, kavramların yorumunda, örneğin "hangi eylem işkence sayılır, hangi pratik aşağılayıcı ya da insanlık dışı eylem kapsamına girer?" sorularına cevap verirken ortaya çıkar. Güncel tartışmalardaki çoğu önemli mesele insan haklarının yorumlanmasıyla ilgilidir. Örneğin çoğu Avrupa ülkesi, Türkiye dahil olmak üzere, ölüm cezasını zalimane ve insanlık dışı bulmakta iken ABD öyle bulmamaktadır. Keza yazarın dikkat çektiği üzere, pornografi tartışmaları ifade özgürlüğünün yorumlanmasıyla ilgilidir. Çoğu Batı ülkesinde (çocukları içermediği ve çocuklara gösterilmediği müddetçe) cinsel içerikli davranışların görsel yayınlarda yer almasına izin verilmektedir. Pek çok diğer ülke ise bu tür materyalleri üreten, tüketen ya da yayan kişileri cezalandırmaktadır. Hakların ne şekilde yorumlandığı, yorumun konusu olan kapsayıcı kavramın izin verdiği değişkenlik alanı içerisinde kaldığı müddetçe, meşru bir göreliliğe sahiptir. Dolayısıyla Donnelly, her yorumun mümkün ve savunulabilir olmadığını vurgulamaktadır. Yorumlar sınırsız çağrışımlar ya da keyfi şartlandırmalar değildir. Örneğin, "siyasal katılım hakkı"nın anlamı

⁵¹¹ Donnelly, 2013, s. 100; Donnelly, 1995, s. 120; Donnelly, Jack (1984). Cultural Relativism and Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 6(4), s. 408.

⁵¹² Donnelly, 2007, s. 300

⁵¹³ Donnelly, 2007, s. 299.

⁵¹⁴ Donnelly, 2013, s. 101.

tartışmalıdır, fakat mutlak bir diktatörün hayat boyu görevde kalmasına ilişkin bir seçim bu hak kapsamında tamamen savunulmazdır⁵¹⁵.

Kavramların yorumlanmaya ihtiyacı olduğu gibi, yorumların da uygulanmaya ihtiyacı vardır. Örneğin Evrensel Bildiri'de yer alan çalışma hakkını "kavram", işsizlik tazminatını bu kavramın "yorumu/kavrayışı" olarak görürsek, "ne kadar bir tazminat, ne sürede, hangi durumlarda ödenecektir" gibi sorular ortaya çıkmaktadır. Bu aşamadaki önemli ölçüde değişkenlikler -elbette kavram ve yorumla/kavrayışla sınırlı olmak üzere- savunulabilir⁵¹⁶, hatta bu istenen bir şeydir⁵¹⁷.

Yazar bu üç katmanlı uzlaştırma sistemi ile genel bir yanlış anlamadan kaçınmaya çalıştığını ifade etmekte ve şunu vurgulamaktadır: Evrensellik yalnızca kavramlar seviyesindedir. Evrensel Bildiri bütün devletler için sınırlı ama önemli yükümlülükler yelpazesi öngörmektedir. Bildiri, kendi ifadesiyle, "bütün halklar ve milletler için bir başarı standardıdır." Hakların yorumlanma ve uygulanma tarzıysa, ulaşılmak istenen kavramla uyumlu olan değişkenlik skalası içinde kaldığı müddetçe, meşru değişkenlik ve farklılıklar gösterecektir⁵¹⁸. Yani ulaşılabilecek hedefler olan başarı standartları evrenseldir: Bu standartlar üzerinde örtüşen bir kültürel mutabakat vardır ve standartlar çok büyük ölçüde uluslararası hukukta kabul edilmiştir. Ancak standartların yorumları ve bu standartlara ne yolla ulaşılabileceği konusu yerel değişkenliklere bırakılmıştır.

Dolayısıyla hakların yorumu ve uygulanmasına ilişkin olası değişkenlikleri kabul etmek gerekir. Örtüşen mutabakatı oluşturan her kültür, uluslararası normlardan sınırlı sapmalara ilişkin önemli ve iyi düşünülmüş gerekçeler sunduğunda dikkatle ve anlayışla dinlenmeyi hak eder. Detaylardaki anlaşmazlıklara sistematik sapmalardan ya da kapsamlı saldırılardan daha farklı şekilde yaklaşılmalıdır. Eğer kabul edilen insan hakları bütünü genel olarak Evrensel Bildiri'nin yapısı ve kapsamlı değerleriyle uyuyorsa, istisnai sapmalara karşı görece hoşgörülü olmak gerekir⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Donnelly, 2013, s.s. 102-103; Donnelly, 1995, s. 127; Donnelly, 1984, s. 408.

⁵¹⁶ Donnelly, 2013, ss. 103-04.

⁵¹⁷ Donnelly, 2007, s. 299.

⁵¹⁸ Donnelly, 2013, s. 103.

⁵¹⁹ Donnelly, 2007, s. 300.

Donnelly bu yaygınlık ile kültürel göreciliği uzlaştırmaya yönelik bir sistem önermekte, önerdiği sistemde yerel değerler Evrensel Bildiri’de gösterilen insan hakları kavramlarının yorumunda ve uygulamasında etkili olmaktadır. Başka bir ifadeyle insan hakları ve Evrensel Bildiri kural, yerel/değerler ise bu kuralın yorumudur. Yorum, kuralın özünü bozamayacağına göre, yerel değerler evrensel hak kavramlarını ortadan kaldırarak ya da anlamsız kılacak şekilde yorumlanamayacaktır⁵²⁰.

5.5. Kültür Yoluyla Evrensellik: Alison Dundes Renteln

Alison Dundes Renteln evrenselcilik-kültürel görecilik tartışmasında antropoloji alanında en çok öne çıkan yazarların başında gelmektedir. Renteln’in 1990 yılında çıkan ve 2013’te tekrar yayımlanan "Uluslararası İnsan Hakları: Evrenselcilik Karşısında Görecilik" (*International Human Rights: Universalism Versus Relativism*) isimli kitabı, insan haklarına ilişkin antropolojideki en önemli kitaplardan biridir. Yazarın bu kitaptaki temel iddiası kültürel göreciliğin empirik araştırma sonucu keşfedilen kültürler arası evrenselleri engellemediği, bunlara karşı çıkmadığı yönündedir. Bu tür evrensellerin varlığı, insan hakları için dünya çapında bir destek olduğunu pekâlâ gösterebilir⁵²¹.

Yazar evrensellik-kültürel görecilik tartışmasına ilişkin incelemesine kültürel görecilik ve hoşgörü ilişkisini ele alarak başlamaktadır. Hatırlanacağı üzere hoşgörü başka kültürlerle ait pratiklere eleştiri kapılarını tamamen ya da kısmen kapatmaktadır. Böylece kültürel göreci perspektiften soykırım ve işkence gibi ağır suçlar dahi eleştirilememektedir. Boas, Herskovits ve Benedict’in hoşgörüyü teorilerinin zorunlu bir unsuru olarak görmeleri Renteln’e göre kültürel görecileri eleştiri oklarının hedefi haline getirmiş ve zor durumda bırakmıştır⁵²². Renteln ise ahlaki/kültürel göreciliği benimsediğini ifade etmekte fakat hoşgörüyü, ahlaki göreciliğin zorunlu bir unsuru olarak görmemektedir.

Renteln ahlaki göreciliği, Paul F. Schmidt’ten aktardığı ifadelerle şöyle tanımlamaktadır: "Muayyen kültürlerden bağımsız olarak doğru, yani objektif bir

⁵²⁰ Pekel, 2019, s. 117.

⁵²¹ Renteln, 2013, s. 47.

⁵²² Renteln, 2013, s. 50.

şekilde savunulabilir değer yargıları yoktur ve olamaz."⁵²³ Yazar bu iddianın devamında "dolayısıyla her kültür hoş görülmelidir" gibi ek bir iddia olmadığını vurgulamaktadır. Böyle bir iddia hoşgörüyü "kültürlerden bağımsız, objektif" bir değer yargısı haline getireceği için yukarıdaki tanımla çelişkili olacaktır⁵²⁴. Başka bir ifadeyle, bir taraftan değer yargılarının görelî olduğunu söylemek, diğer taraftan "her kültür hoş görülmelidir" şeklinde evrensel bir değer yargısı ileri sürmek çelişkilidir.

Renteln'e göre ahlaki görecilik bir "değer teorisi" değil, "değer yargılarına ilişkin" bir teoridir. Bu sebeple bu teorinin merkezinde, bir değer olan hoşgöründen çok, değer yargılarının nasıl yapıldığına ilişkin "kültürlenme" yer almaktadır. Kültürlenme bireyleri kendi ahlaki sistemlerini tercih etmeye yönlendirdiğinden, Herskovits ve Benedict gibi göreciler de kendi değerlerini, yani hoşgörüyü üstün görmüşlerdir. Bu onların liberal, demokratik gelenekle bağlantılı olan hoşgörüyü yeğ tutmalarının sebebidir. Dolayısıyla hoşgörüyü üstün tutan görecilik teorisi değil, bu değer Amerikalılar tarafından sorgulanmaksızın kabul edilmesidir⁵²⁵. Göreciler de diğer herkes gibi etnik merkezcidir; kendi kültürel değerlerinin etkisi altında oldukları için, görecilikle alakası olmayan hoşgörüyü kabul etmektedirler. Görecilik bir değerle ilişkilendirilecekse, bu hoşgörü değil etnik-merkezciliktir⁵²⁶.

Dolayısıyla kültürel/ahlaki görecilikte başka kültürlerin etkinliklerini ya da inançlarını eleştirmeyi engelleyen hiçbir şey yoktur. Fakat göreciler eleştirilerinin kendi etnik merkezci standartlarına dayandığını kabul edecekler ve kınamanın bir nevi kültürel emperyalizm olduğunu fark edeceklerdir. Eleştiriler evrensel standartlarla temellendirilmediğinde gücünü belli oranda kaybetmektedir. Ancak başka kültürleri eleştirmenin kültürel emperyalizm olmayan ve evrensel standartlara

⁵²³ Schmidt, Paul F. (1955). Some Criticisms of Cultural Relativism. *Journal of Philosophy*, 70, s. 782'den aktaran: Renteln, 2013, s. 55. Renteln ahlaki göreciliğin bu tanımını, "dünyadaki kültürler gözlemlendiğinde bunların çeşitlilik arz ettiği" yönündeki deskriptif (Renteln'in ifadesiyle "görünen" (*apparent*)) iddiadan ve "her bir insanın kendi kültürel kodlarına göre davranması *gerektiği*, dolayısıyla bir eylemin ahlaki değerinin o eylemi gerçekleştirenin mensup olduğu kültürün kurallarına göre belirleneceği" yönündeki normatif (Renteln'in ifadesiyle "emredici" (*prescriptive*)) iddiadan ayırmaktadır. Renteln'e göre Herskovits ve Benedict bu normatif ahlaki göreciliği benimsemektedir. Bu normatif iddia kendi kendini yanlışlamaktadır. Çünkü bu iddiayı ortaya atan kişi ahlaki kuralların kültüre göre değiştiğini söylerken, bu ifadeyle değişmez bir kural ortaya koymaya çalışmaktadır (Renteln, 2013, ss. 55-57).

⁵²⁴ Renteln, 2013, s. 58.

⁵²⁵ Renteln, 2013, s. 59.

⁵²⁶ Renteln, 2013, s. 60.

dayanan bir yolu da olabilir. Öyle bazı standartlar mevcut olabilir ki, bunlar evrensel olarak paylaşılmaktadır. Eğer kültürler arası empirik veriler derinden ve geniş ölçüde kabul edilen evrensel değerlerin varlığına delalet ederse, bir kültürel göreci başka bir toplumu evrensel (dolayısıyla eleştirilen toplum tarafından da kabul edilen) bir standardı ihlal ettiği için eleştirebilir⁵²⁷.

Renteln'e göre kültürel görecilik "başka kültürler eleştirilmelidir" ya da "eleştirilmemelidir" gibi normatif bir iddiada bulunmamaktadır. Kültürel göreciliğin iddiası eleştirilerin objektif ve kültür dışı olamayacağıdır. Her kültür kendi standartlarına sahiptir. Bu standartlar arasında temelden çatışmalar olabileceği gibi, bazen ortaklaşma/kesişme (*convergence*) ya da uzlaşma da olabilir⁵²⁸.

Empirik araştırmaların ortaya çıkarabileceği kültürler arası evrensellerin mevcut olabileceğini fark etmek önemlidir. Bütün toplumlarda ortak olan belirli ahlaki prensipleri araştırarak evrensel standartlara geçerlilik kazandırmak mümkündür. Birbirinden ayrı, rakip ahlak sistemlerinin bulunması bunların tamamen çatıştığı ve kısmi örtüşmeler olmadığı anlamına gelmez⁵²⁹.

Renteln'in evrensellik anlayışı AAD'nin 1947 Açıklamasını anımsatmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere, 1947 Açıklamasında "Batı Avrupa ve Amerika'nın vurguladığı mutlaklar değil, insan davranışlarındaki evrenseller"e dikkat çekilmekte ve bütün kültürlerin değerleri dikkate alınarak hazırlanan bir insan hakları bildirisine karşı çıkılmamaktadır. Renteln de bu tutumu benimsemekte, hatta Herskovits'in "mutlaklar" ile "evrenseller"i birbirinden ayıran tanımlamasını aktarmaktadır (Bkz.: Yukarıda, 3.6.1). Renteln'e göre bu, göreciler ile doğal hukuk taraftarları arasında, toplumsal değişim konusundaki farkı da ortaya koymaktadır: Doğal hukuk taraftarları kökleri doğaya dayanan, değişmeyen ahlaki prensipler varsaymaktadırlar. Sonsuz ve objektif prensiplerde insanı çeken, azametli bir yön olduğu doğrudur fakat yazara göre bir toplumun yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verebilmesi çok daha iyidir. Toplumsal değerler değişebileceği için evrensel kavramlar da zamanla değişebilir. Evrenselliğin kaynağı dünya üzerindeki toplumlardır ve toplum da dinamik bir yapıyı ifade eder. Bu bakımdan doğal hukukçuların ileri sürdüğü

⁵²⁷ Renteln, 2013, s. 61.

⁵²⁸ Renteln, 2013, ss. 61-62.

⁵²⁹ Renteln, 2013, s. 62.

evrenselliğin aksine, kültürler arası evrenseller kaynağını evrimleşebilecek kültürel ideallerde bulur⁵³⁰.

5.6. Kültürel Göreciliğin Sözcülüğünden Tartışmayı Aşma Çabasına: Amerikan Antropoloji Derneği'nin Yeni Kararları

Üçüncü bölümde görüldüğü üzere, antropologlar evrenselcilik-kültürel görecilik tartışmasında önemli roller almışlar, hatta tartışmayı başlatan aktörler olmuşlardır. Bu bağlamda antropoloji dünyasında bu tartışma açısından ortaya çıkan yeni gelişmeleri ele almak elzemdir. AAD'nin konuyla ilgili 1947'den sonra yayınladığı bildiriler, antropoloji literatüründeki genel kanı ve trend hakkında fikir verici nitelikte olması bakımından, ele alınması gerekli kaynaklardır.

AAD'nin 1947 Açıklaması antropolojiyi, cemiyetçi (*communitarian*) fikirleri savunarak Aydınlanma Dönemi'nin bireyci ve evrenselci yönlerini eleştiren Rousseau, Hegel ve Herder gibi filozofların yanına getirmiştir⁵³¹. İnsan haklarına yönelik bu duruş bazı antropologlar arasında rahatsızlığa sebep olmuştur⁵³². Bu belgeye antropologlardan pek çok eleştiri gelmiştir⁵³³. Dolayısıyla metodolojik kültürel görecilik, antropoloji bilimiyle özdeşleşmiş ve yaygın olarak kabul edilen bir yaklaşım haline gelmiş ise de bütün antropologların ahlaki göreciliği benimsediğini söylemek yanlış olur. Tilley'in ifade ettiği üzere, Boas ve öğrencileri kültürel göreciliği ahlaki görecilikle birlikte kabul etmişlerdir fakat bugünün antropologları kültürel göreciliğin metodolojik içerimlerini kabul etmekle birlikte ahlak felsefesi alanında ortaya çıkardığı sonuçları, yani ahlaki göreciliği çoğunlukla reddetmektedir⁵³⁴. Bu sebeple ahlaki göreciliği antropolojinin sorgulanmaz bir

⁵³⁰ Renteln, 2013, s. 64.

⁵³¹ Dahre, 2017, s. 615.

⁵³² Dahre, 2017, s. 617. Karen Engle'nin de ifade ettiği üzere, 1947 Açıklaması antropologların utanç (*shame*) duymalarına sebep olmuştur. Hatta Engle antropologların söz konusu bildiriden “utanç” (*embarrassment*) diye bahsettiklerini aktarmaktadır (Engle, 2001, s. 559).

⁵³³ Örneğin bkz.: Steward, Julian H. (1948). Comments on the Statement on Human Rights. *American Anthropologist*, 50, ss. 351-52; Barnett, H.G. (1948). On Science and Human Rights. *American Anthropologist*, 50, ss. 352-55; Bennett, John W. (1949). Science and Human Rights: Reason and Action. *American Anthropologist*, 51(2), ss. 329-336.

⁵³⁴ Tilley, 2000, s. 507, dn. 18.

prensibi olarak nitelendirmek, yanlış ya da günü geçmiş bir düşünce/iddia olacaktır⁵³⁵.

Nitekim antropologlar insan haklarına yönelik 1947'deki eleştirel pozisyonlarını değiştirmişler, insan hakları tartışmalarına daha çok dahil olmaya başlamışlar, insan haklarının uygulanmasını sağlamaya yönelik organizasyonlarda daha çok yer almaya başlamışlardır⁵³⁶. Nihayet 1999'da Amerikan Antropoloji Derneği de 1947'deki tutumunu revize ederek⁵³⁷ insan hakları hukuku ve söylemini kucaklayıcı mahiyette⁵³⁸ "Antropoloji ve İnsan Hakları" isimli bir bildiri (*declaration*) yayınlamıştır⁵³⁹. Bildiri'de kültürel, sosyal, dilsel, psikolojik ya da biyolojik olabilecek "insani farklılıkların, insan haklarının reddedilmesine temel gösterilmesinden endişe edildiği" net bir şekilde vurgulanmıştır. Keza Evrensel Bildiri, İkiz Sözleşmeler, işkencenin, soykırımın, kadına karşı ayrımcılığın önlenmesine dair uluslararası sözleşmeler zikredilerek insan haklarına dair uluslararası prensiplere bağlılık teyit edilmiştir⁵⁴⁰.

Öte yandan 1999 Bildirisi, Batı geleneğinin soyut hukuki homojenliğindense, bireysel ya da kolektif somut insani farklılıklara saygıyı vurgulamaktadır. Bu bakımdan kültür hakkının evrensel olduğu ileri sürülmüş, insanlar ve grupların kültürel kapasitelerini hayata geçirme hakkına sahip oldukları ifade edilmiştir. Kişiler ve gruplar; fiziksel, kişisel ve sosyal varlıklarına ilişkin durumlarını ve biçimlerini üretebilir, çoğaltabilir ya da değiştirebilirler. Bunun sınırı başka kişi ve grupların kültürel kapasitelerini zayıflatmamaktır⁵⁴¹. Bu cümleler kültürlerin statik olmadığı ve hoşgörünün sınırının hoşgörüsüzlük olduğunu ima etmektedir⁵⁴². Keza Bildiri'de uluslararası hukukun çerçevesini çizdiği insan hakları tanımıyla da sınırlı kalınmadığı ifade edilmektedir. Bildiri'ye göre AAD'nin insan hakları tanımı uluslararası hukukça tanınsın ya da tanınmasın, kolektif ve bireysel hakların yanı

⁵³⁵ Tilley, 2000, s. 508.

⁵³⁶ Messer, Ellen (1993). *Anthropology and Human Rights. Annual Review of Anthropology*. 22, s. 240.

⁵³⁷ Dahre, 2017, s. 615.

⁵³⁸ Engle, 2001, s. 559.

⁵³⁹ American Anthropological Association (1999). *Declaration on Anthropology and Human Rights*. Bkz.: <https://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=1880> (20.02.2022).

⁵⁴⁰ American Anthropological Association, 1999.

⁵⁴¹ American Anthropological Association, 1999.

⁵⁴² Engle, 2001, s. 556.

sıra, kültürel, sosyal, ekonomik gelişim, temiz ve güvenli çevre hakları konusundaki hakları da kapsamaktadır. İnsan hakları, tıpkı kültür gibi, durağan (*static*) bir kavram değildir, insana ilişkin bilgiler arttıkça insan haklarına ilişkin anlayış da değişecektir⁵⁴³. Bu ifadeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde 1999 Bildirisi'nin 1947'deki radikal kültürel göreciliği terk ederek zayıf bir kültürel göreciliği benimsediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

AAD 2020 yılında, yine aynı isimde bir açıklama yayınlayarak 1999'daki prensipleri "teyit etmiş ve genişletmiştir". Bu açıklamada diğerlerinden farklı olarak insan haklarının "insan varlığına içkin olduğu" (*inherent in human existence*), "hukukun insan haklarını yaratmadığı yalnızca tanıyıp onayladığı" net bir şekilde ifade edilmiştir⁵⁴⁴. Bu, 1947'deki tarihsel görecilik anlayışından açıkça vazgeçildiği anlamına geldiği için dikkat çekicidir. AAD 2020 Açıklaması ile insan haklarının hukuk ötesi ve objektif geçerliliğini kabul etmiş görünmektedir.

Öte yandan Açıklama'da insan haklarını kalıcı hale getirmeye çalışan önceki girişimlerin, belli bir kültüre bağlı (*culture-bound*) olduğu ve birey ile grup arasındaki belli bir ilişki tanımına dayandığı için evrensel olmadığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Açıklama'ya göre insan haklarının ne şekilde hayata geçirileceği ve korunacağı konusunda hiçbir bölge kendi yorumunu diğer bölgelere empoze etmemelidir⁵⁴⁵. Keza evrenselliğin kültürel farklılıkları kucaklamak zorunda olduğu şu sözlerle ifade edilmiştir:

İnsan haklarına ilişkin antropolojik çalışmalar; kişinin tanımı, bireysel ve kolektif hakların dengelenmesi, haklar ve görevler arasındaki karşılıklı ilişki, insan dışı yaşam konusunda insanlığın sorumlulukları açısından kültürler arasında farklılık ve karmaşıklıkları belgelemiştir. Farklı sözler ve semboller, farklı kültürlerde farklı anlamlara gelir. Bu yerel farklılıklar insan haklarının tanımı ve uygulaması konusunda ortaya çıkan gerilimlerin örneğidir. Dolayısıyla insan haklarının evrenselliği, köklerini, en azından kısmen, bu hakların rastlantısal ve bağlamsal göreliliğinde bulmaktadır. Dahası, bu farklılıklar insan

⁵⁴³ American Anthropological Association, 1999.

⁵⁴⁴ American Anthropological Association (2020). *2020 Statement on Anthropology and Human Rights*.

Bkz.:<https://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/AdvocacyDetail.aspx?ItemNumber=25769#:~:text=While%20maintaining%20the%201999%20Declaration's,inequality%2C%20injustice%2C%20and%20asymmetrical%20power> (22.02.2022)

⁵⁴⁵ American Anthropological Association, 2020.

haklarının yerel, ulusal, bölgesel ve küresel düzeylerde devamlı olarak yeniden tanımlanması için faydalıdır.⁵⁴⁶

Bu açıklamaya göre farklılıklar zaaf ya da kusur değil, güçtür ve bizi uygulamaya ilişkin pratiklerin ortaklaşa denetlenmesine, kültürler arası alışverişe, insan haklarının korunmasına ilişkin strateji ve taktiklerin sürekli olarak ilerlemesine götürmelidir. İnsan haklarına ilişkin antropolojik çalışmalar, bu hakların anlamı ve pratiğinin bağlama göre nasıl değiştiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple antropolojik metot ve bulgular insan haklarına ilişkin koruma mekanizmalarını uygulama ve destekleme için; ihlalleri tespit etmek ve eleştirmek için; devlet ve devlet dışı aktörlerin eylemlerini sorgulamak için ve insan haklarının suistimal edildiği durumları belirlemek için kullanılmalıdır⁵⁴⁷.

2020 Açıklaması'nın, öncekilerin aksine daha bütüncül bir yaklaşım getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Farklılıkların zaaf değil güç olarak nitelenmesi, insan hakları pratikleri konusunda kültürler arası alışverişe vurgu yapılması, insan haklarının yerel, bölgesel ve küresel düzeylerde sürekli surette yeniden tanımlanan bir kavram olarak görülmesi, Açıklama'da evrenselcilik ya da görecilikten ziyade, farklı kültürlerin insan haklarına ilişkin uygulama tecrübelerini birbiriyle paylaştığı, böylece gitgide ortak tecrübelerle ortak insan hakları pratiklerinin üretilebildiği, Antropoloji biliminin de çeşitli saha araştırmalarıyla bu sürece katkıda bulunduğu, böylece tartışmanın aşıldığı bir yaklaşım geliştirildiği izlenimini vermektedir. Ayrıca 2020 Açıklaması, 1999'da görülmeyen anti-kolonyalizm vurgusuna da sahiptir. Açıklamada araştırmaların sömürsüzleştirmeye ve baskı/sömürüye ilişkin tarihi tecrübelerin telafi edilmesine katkıda bulunması gerektiği ifade edilmektedir. Antropologların çalışma ve araştırmalarını sömürge kurumlarının kaldırılmasına hizmet edecek şekilde sürdürmeleri mesleki bir standart olarak nitelenmiştir⁵⁴⁸.

2020 Açıklaması, 1947 Açıklaması ve 1999 Bildirisi'nin bir sentezi izlenimini vermektedir. 1947'deki insan haklarına yönelik aşırı şüpheli durum 1999'da tersine çevrilmiş, insan haklarına ilişkin uluslararası hukukun kabul edilmesi ve mümkünse katkıda bulunulması kararı ile sonuçlanmıştır. 1999 Bildirisi'nde öne çıkan kavram kültür hakkıdır. Kültür hakkı vurgulanmakta ve insani çeşitlilikler

⁵⁴⁶ American Anthropological Association, 2020.

⁵⁴⁷ American Anthropological Association, 2020.

⁵⁴⁸ American Anthropological Association, 2020.

kültür hakkı çerçevesinde desteklenmektedir. 2020 Açıklaması ise 1947'deki bazı eleştirileri tekrar gündeme getirmiş görünmektedir. Her ne kadar insan haklarının insan varlığına içkin olduğu kabul edilmişse de sömürge karşıtlığı, birey-grup ilişkisi ya da hak-görev konusundaki kültürel farklılıklar, insan haklarının bu farklılıklara göre yerel biçimler alması konularındaki vurgular 1947'deki anlayışı akla getirmektedir. Bu bakımdan 2020 Açıklaması, gerek kültürel göreci olarak nitelenebilecek 1947 Açıklaması'ndan gerekse tartışmanın evrenselci kanadına çok daha yakın olan 1999 Bildirisi'nden ayrılarak “evrenselcilik ve görecilik arasındaki gerilimin ötesine” geçmiş görünmektedir⁵⁴⁹.

⁵⁴⁹ American Anthropological Association, 2020.

6. TARTIŞMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ VE YENİ BİR UZLAŞTIRMA ÖNERİSİ

6.1. Evrensellik ve Kültürel Göreciliğin Eleştirisi

İnsan haklarında evrensellik-kültürel görecilik tartışmasına ilişkin bir uzlaştırma önerisine geçmeden önce uzlaştırmının gerekip gerekmediği sorusu cevaplanmalıdır. Zira tek başına evrensellik ya da tek başına kültürel görecilik beraberinde hiçbir problem getirmiyorsa ya da tümüyle tutarlıysa neden bunlardan biri tercih edilmesin? Kanımızca gerek evrensellik gerekse kültürel göreciliğin bazı sakıncaları ve çelişkileri, tartışmanın iki tarafından biri yönünde tutum almayı engellediği için uzlaştırmacı bir tutum gereklidir. O halde uzlaştırma önerisini ortaya koymadan önce bu çelişkileri/sakıncaları göstermek gerekmektedir.

6.1.1. Evrenselliğin Sonucu Olarak Ahlaki Emperyalizm Tehlikesi

Tarih ötesi evrenselliğe zemin hazırlayan ortodoks insan hakları tanımı ahlaki objektivizm üzerine kuruludur. Ahlaki objektivistler evrensel prensiplere objektif niteliğini veren şeyin akıl olduğunu ifade etmektedirler. Evrensel prensiplere akıl yoluyla ulaşılabilirliğini ileri sürmek, bu prensiplerin tıpkı matematikteki öncüller/aksiyomlar gibi, mantıksal olarak kesin nitelikte oldukları anlamına gelmektedir⁵⁵⁰. Akıl yoluyla doğrudan ulaşılabilen bu prensipler⁵⁵¹ o kadar açıktır (*self-evident*) ki, insan bunların doğru ahlaki hakikatler olduğunu aklıyla doğrudan kavrayabilir. Doğruluğu akılla kavranan bu prensipler birer aksiyom; başka bir ifadeyle doğruluğu sorgulanmayan, şüphe götürmeyen bir kabul olarak ele alınır.

Aklın evrensel prensiplere doğrudan ulaşmak için bir araç olması, tarih ötesi hakları insanın failliğine dayandıran yazarlarda net bir biçimde görülmektedir. Bu yazarlar insan haklarının faillikten mantık yoluyla çıkarılabileceğini göstermeye çalışmaktadırlar. Nitekim Gewirth zaman bakımından evrenselliğin insan eyleminin mantıki sonuçlarından çıktığını ifade etmiştir (Bkz.: Yukarıda, 2.2.1). Keza doğal hukuk-doğal haklar öğretisi de aynı yaklaşımı benimsemektedir. Örneğin John Locke

⁵⁵⁰ Talbott, 2005, s. 23.

⁵⁵¹ Talbott, 2005, s. 31.

doğal haklara akıl yoluyla ulaşılabilirdiğini ifade etmiştir. Nitekim doğal hukuk-doğal haklar ekolünün etkisiyle ortaya çıkan ilk insan hakları bildirilerinde de aynı epistemolojik yaklaşım görülmektedir. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde haklar "kanıt gerektirmeyecek derecede açık (*self-evident*)" olarak nitelenmiştir.

Bir önermenin kanıt gerektirmeyecek derecede açık olduğunu ifade etmek, bu önermeye yönelik itirazların mantıklı olamayacağını ima eder⁵⁵². Dolayısıyla kanıt gerektirmeyecek derecede açık önermelerden türetilen bilgiler yanılmaz (*infallible*) niteliktedir⁵⁵³. İnsanın evrensel normlara akıl yoluyla ulaşabileceğini iddia etmek ve bazı prensiplerin kanıt gerektirmeyecek derecede açık olduğunu ileri sürmek epistemolojik açıdan yanılmazlığa (*infallibility*) götürmektedir.

Yanılmazlık kavramı "yanılabilirlik" ya da "yanlışlanabilirlik" anlamına gelen *fallibility*'den türetilmiştir. Yanılabilirlik hiçbir bilginin kesin ve değişmez olmadığı anlamına gelmektedir⁵⁵⁴. Dolayısıyla yanılmazlık bilgi açısından kesinliği ve değişmezliği ifade etmektedir. Evrensel prensiplere akıl yoluyla ulaşılabilirdiği iddia edildiğinde bu prensiplere kesin olarak bilineceği ve bu prensiplerin herkes tarafından anlaşılabilir kadar açık olduğu, bu sebeple ahlaki açıdan kesin ve değişmez olarak geçerli olacağı sonucu ortaya çıkar.

Bilgi açısından yanılmazlık, beraberinde ahlaki yanılmazlığı da getirmektedir. "Her zaman ve her yerde geçerli olan bazı prensipler vardır ve bu prensipler şunlardır..." diyen bir kişi, başkalarından gelebilecek kuşkucu sorulara, uzlaşma ve diyalog arayışlarına esasen baştan kapıları kapatmaktadır. Çünkü ahlaki yanılmazlık şu anlama gelir: "Ahlaki meselelerde benimle aynı fikirde olmayan herkes yanılmaktadır."⁵⁵⁵ Ahlakın kesin ve değişmez kurallarını elinde bulundurduğunu ileri süren bir yaklaşım, bu kesin ve değişmez kuralların yabancı toplumlara da dayatılmasında bir sakınca görmeyecektir. Bu sebeple epistemolojik açıdan yanılmazlığın getirdiği ahlaki yanılmazlık iddiası, ahlaki emperyalizme kapı aralamaktadır.

William Talbott ahlaki emperyalizmin unsurlarından birinin yanılmazlık diğeri ise "ahlaki paternalizm" olduğunu ifade etmektedir. Ahlaki paternalizm,

⁵⁵² Talbott, 2007, s. 113.

⁵⁵³ Talbott, 2005, s. 56, 85.

⁵⁵⁴ Tilley, 2000, s. 516.

⁵⁵⁵ Talbott, 2005, s. 15.

itiraz etseler bile, başkalarının iyiliği için onlara güç kullanarak belli değerlerin empoze edilmesi anlamına gelmektedir⁵⁵⁶. Bu düşünceye John Stuart Mill'in Hürriyet Üzerine adlı kitabından örnek gösterilebilir. Mill'e göre "daha erginlik çağına gelmemiş sayılabileceği o geri toplum hallerinde" olan halkların özgürlüğüne zorla müdahale edilebilir:

... içi reform ruhu ile dolu bir liderin, muhtemelen başka türlü varamayacak olan, bir amaca ulaştıracak her türlü çareyi kullanması meşrudur. Medeni olmayan toplumları idarede istibdat meşru bir hükümet tarzıdır. Yeter ki amaç onların ıslahı olsun ve kullanılan araçlar bu amaçla kullanılmış olsun.⁵⁵⁷

Adaletin bazı kesin ve değişmez kurallarına ilişkin bilgi sahibi olan bir kimse hiçbir itirazı kabul etmeyecektir; ona göre bu kuralları uygulamaktan başka çare yoktur. Yani haklılığı kesin olarak kabul edilen ilkeler insanı bağınazlığa, bağınazlık da bu ilkeleri tanımayanlara yönelik, gönül rahatlığıyla işlenen gaddarlığa yol açabilir⁵⁵⁸. Her zaman ve her yerde geçerli olan evrensel normlar varsa ve bunların hangileri olduğundan eminsek, bu normların hangi kültür tarafından kabul edildiğinin, hangi devletin bunları onayladığının vs. hiçbir önemi yoktur⁵⁵⁹. Bu, tarih ötesi olarak nitelendirilen insan hakları açısından da geçerlidir çünkü bu haklar zaten kültür-aşırıdır, kültür tarafından inşa edilmeden, başka bir düzlemde kendiliğinden (ya da örneğin Tanrının iradesiyle⁵⁶⁰) varlığını sürdürmektedir⁵⁶¹. Dolayısıyla ortodoks yaklaşımın temel aldığı ahlaki objektivizm savunusu, hakları ihlal eden kültürlerle karşı pasif bir duruş almayı engellemektedir⁵⁶².

⁵⁵⁶ Talbott, 2005, s. 15.

⁵⁵⁷ Mill, John Stuart (2004 [1859]). *Hürriyet Üstüne*. Ankara: Liberte s. 51.

⁵⁵⁸ Salihpaşaoğlu, Yaşar (2014). *Din ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği*. Ankara: Adalet, s. 160 [Diderot&D'Alembert (2000). *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi, s. 200'den naklen].

⁵⁵⁹ Galanos, 2010, s. 36.

⁵⁶⁰ Örneğin Perry, "insan hakları düşüncesinin zorunlu olarak dini bir düşünce (*the idea of human rights is ... ineliminably religious*)" olduğunu savunmaktadır. Bkz.: Perry, Michael (1998). *The Idea of Human Rights: For Inquiries*. Oxford: Oxford University Press, ss. 12vd.

⁵⁶¹ "[U]luslararası insan haklarının destekçileri kültürü ve toplumu aşan ahlaki mutlaklar olduğunu ima etmişlerdir." [Binder, Guyora (1999). *Cultural Relativism and Cultural Imperialism in Human Rights Law*. *Buffalo Human Rights Law Review*. 5, s. 213.]

⁵⁶² Galanos, 2010, s. 50.

İnsan haklarının uluslararası hukukta yayılması anlamında evrensel hale gelmesi, ortodoks tanımın beraberinde gelen ahlaki emperyalizm tehlikesini arttırmış görünmektedir. Nitekim insan haklarının uluslararası hukukta yaygınlaşması, onun ahlaki niteliğini kaybettiği, salt bir pozitif hukuk kavramı olarak ele alındığı anlamına gelmemektedir. Yukarıda değindiğimiz üzere (2.2.1), tarih ötesi evrensellik anlayışının ve ortodoks tanımın izleri uluslararası hukuk metinlerinde ve anayasalarda da görülebilmektedir. Dolayısıyla tarih ötesi evrensellik anlayışı yaygınlık anlamında evrensellik ile birleşmiş durumdadır ve bu birleşme insan haklarının uluslararası düzende bir meşruiyet ölçüsüne dönüşmesini sağlamıştır. Tarih ötesi evrenselliğin temelinde yatan ahlaki objektivizmin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan uluslararası hukuk düzeni ile bir araya gelmesi, insan haklarının iç işlerinde kalan bir kavram olmaktan çıkmasıyla sonuçlanmıştır. 1993 Viyana Bildirisi'nde de teyit edildiği üzere, “insan haklarının korunması ve geliştirilmesi uluslararası toplumun meşru bir sorunu” haline gelmiştir⁵⁶³. Böylece insan hakları günümüzde bir devletin uluslararası meşruiyetinin ölçütlerinden biri olarak değerlendirilebilmekte ve hatta iç işlerine müdahalenin meşrulaştırılmasında başvuru bir kavram olabilmektedir.

Günümüzde insan hakları ihlalleri, çoğu zaman, çeşitli düzeylerde tepkilerle karşılanmaktadır. BM Şartından kaynaklanan ya da gerek BM gerekse bölgesel örgütlerin çatısı altında ortaya çıkan ve devletlerin yargı/denetim yetkisini kabul etmesine dayalı insan hakları denetim mekanizmaları bir yana, devletlerin herhangi bir yargı yetkisini kabul etmediği durumlarda dahi bazı uluslararası örgütler insan haklarının ihlal edildiğini ileri sürerek, devletlerin iç politika konuları hakkında değerlendirmelerde bulunabilmekte, ihlal iddiasına konu olan olaylara tepki gösterebilmektedir. Örneğin BM İnsan Hakları Yüksek Komiserliği, insan haklarının ihlal edildiği kaygısıyla farklı ülkelerdeki güncel olaylara ilişkin açıklamalarda bulunabilmektedir⁵⁶⁴. Uluslararası Af Örgütü (*Amnesty International*), İnsan Hakları

⁵⁶³ <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/vienna-declaration-and-programme-action> (31.10.2022).

⁵⁶⁴ Örneğin TBMM'de “dezenformasyon ile mücadele”yi amaçladığı ileri sürülen ve basın özgürlüğü üzerinde bazı sınırlamalar getiren “7418 Basın Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”un kabul edilmesinden sonra, BM İnsan Hakları Yüksek Komiserliği Ofisi Sözcüsü bu kanunun kabul edilmesinden kaygılı olduklarını açıklamıştır [<https://www.ohchr.org/en/press-briefing-notes/2022/10/comment-un-human-rights-office-spokesperson-marta-hurtado-turkiye> (20.10.2022)].

İzleme Örgütü (*Human Rights Watch*), Sınırları Olmayan İnsan Hakları Örgütü (*Human Rights Without Frontiers*), İnsan Hakları Eylem Merkezi (*Human Rights Action Center*) gibi hükümet-dışı uluslararası örgütler de insan hakları ihlallerine ilişkin iddialar hakkında uluslararası kamuoyu oluşturup devletler üzerinde baskı kurmaya çalışmaktadır⁵⁶⁵. Bunlara ek olarak bazı durumlarda devletler dahi yabancı devletlerin iç politika gelişmeleri hakkında, insan hakları konulu değerlendirmelerde bulunabilmektedir. Bu bağlamda kimi devletler münasebete girdiği devletin insan haklarına riayet etmesini uluslararası iş birliğinin şartı olarak ileri sürebilmektedir.

Bunun da ötesinde insan hakları çok defa askeri güç kullanımına zemin hazırlayan bir kavram olarak gündeme gelmiştir. İnsan haklarının evrenselleşmesiyle, devletlerin iç işlerinde her istediklerini yapabildikleri ve tümüyle egemen oldukları anlayışı; yerini, ağır insan hakları ihlalleri söz konusu olduğunda başka devletlerin ya da uluslararası örgütlerin müdahale hakkı olduğu anlayışına bırakmıştır⁵⁶⁶. Başka bir ifadeyle, insan haklarının söz konusu olduğu durumlarda, devletlerin iç işlerine karışmama ilkesini ileri sürebilmesinin mümkün olmadığı; insan haklarının ağır biçimde ihlal edildiği durumlarda ihlalcı devlete karşı yapılan uluslararası müdahalelerin meşru olduğu ileri sürülmektedir⁵⁶⁷. İnsan haklarına dayanılarak gerçekleştirilen müdahaleler, insan haklarının devletlerin iç egemenlik alanında kalan bir konu olmadığı, uluslararası topluluğu ilgilendirdiği gerekçesiyle savunulmaktadır⁵⁶⁸. BM Güvenlik Konseyi'nin (BMGK) Irak⁵⁶⁹, Bosna⁵⁷⁰ ve

⁵⁶⁵ Güneş, Ümran (2016). Hükümet Dışı Uluslararası Örgütler ve İnsan Hakları. <https://www.tuicakademi.org/hukumet-disi-uluslararasi-orgutler-insan-haklari/> (24.10.2022).

⁵⁶⁶ Kalabalık, 2017, s. 38.

⁵⁶⁷ Güneş, 2020, s. 248. 2005'te oy birliği ile kabul edilen BM Genel Kurul kararında, her devletin halkını soykırım, savaş suçları, etnik temizlik ve insanlığa karşı suçlardan koruma sorumluluğu altında olduğu ve bir devlet bu sorumluluğu yerine getiremediğinde uluslararası toplumun, BM Şartı'nın 6 ve 7. bölümü çerçevesinde, bu sorumluluğu yerine getirme görevi olduğu ifade edilmiştir [Resolution adopted by the General Assembly on 16 September 2005 <without reference to a Main Committee (A/60/L.1)> 60/1. 2005 World Summit Outcome, §§ 138-40].

⁵⁶⁸ Özdek, Yasemin (2000). *Uluslararası Politika ve İnsan Hakları, Eleştirel Bakışlar*. İstanbul: Öteki Yayınevi, s. 17.

⁵⁶⁹ BM Güvenlik Konseyi'nin 5 Nisan 1991 tarih ve 688 sayılı kararı ile bölgedeki uluslararası barış ve güvenliğe yönelik tehditlerin ortadan kaldırılmasına katkı sağlamak amacıyla, Irak'ın vatandaşları üzerinde uyguladığı baskıları sona erdirmesi talep edilmiştir. Bu bağlamda Güvenlik Konseyi "tüm Irak vatandaşlarının insan hakları ve siyasal haklarına saygı gösterilmesi"ni temin etmek üzere açık bir diyalogun ortaya çıkmasını umduğunu ifade etmiştir [Resolution 688 (1991) / adopted by the Security Council at its 2982nd meeting, on 5 April 1991. <https://digitallibrary.un.org/record/110659> (02.03.2021)]. Kararda kuvvet kullanımına yönelik bir ifade ya da BM şartının VII. bölümüne bir gönderme yoksa da ABD ve müttefikleri bu karara istinaden bölgede bazı güvenli bölgeler

Libya⁵⁷¹ gibi çatışma durumlarında aldığı kararlarda insan hakları kavramına sıklıkla başvurması; bazı devletlerin BMGK kararı olmamasına rağmen⁵⁷² insan haklarının korunmasını müdahalenin gerekçesi olarak göstermesi, insan hakları ile askeri güç kullanımı arasında günümüzdeki sıkı ilişkiyi göstermektedir.

oluşturmuştur [Keskin, Funda (2007). İnsancıl Müdahale: 1999 Kosova ve 2003 Irak Sonrası Durum. *Uluslararası İlişkiler*, 3(12), s. 54; Özdek, 2000, s. 93]. 688 sayılı karar ve sonrasında yaşanan olaylar, yaşama hakkının korunması açısından acil bir durumun ortaya çıkması halinde, devlet egemenliğinin sınırlandırılabilirliğini göstermektedir [Aytoğu, Çağatay Oğuzhan (2016). *Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Kararları Doğrultusunda İnsani Müdahale*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 59].

⁵⁷⁰ Bosna'da yaşanan katliamlar ve bölgedeki nüfus yapısının değiştirilmesine yönelik eylemlerden sonra Güvenlik Konseyi 30 Mayıs 1992 tarih ve 757 sayılı kararında zorunlu göç ettirme ve nüfusun etnik kompozisyonunu zorla değiştirmeye yönelik teşebbüslerin bir an önce sona erdirilmesi gerektiğini hatırlatmış; etnik azınlıkların hakları da dahil olmak üzere, insan hakları ve temel özgürlüklerin etkin bir biçimde korunması ihtiyacını vurgulamıştır. Konsey bu bağlamda BM Şartı'nın 7. bölümü uyarınca bir dizi yaptırım kararı almıştır [Resolution 757 (1992) / adopted by the Security Council at its 3082nd meeting, on 30 May 1992, <https://digitallibrary.un.org/record/142881?ln=en> (26.07.2022)].

⁵⁷¹ İnsan haklarının korunmasına ilişkin açıklamaların en net ve ayrıntılı biçimde yer aldığı Güvenlik Konseyi kararı ise Libya'daki duruma ilişkin 26 Şubat 2011 tarihinde alından 1970 sayılı karar olmuştur. Kararın başlangıç bölümünde, insan haklarının büyük ve sistematik ihlallerinden esef duyulduğu; sivil ölümlerinden ve sivil nüfusa yönelik şiddet ve düşmanlığın Libya hükümetinin en üst seviyelerindeki şahıslar tarafından kışkırtılmasının derin endişe yarattığı ifade edilmiştir. BM İnsan Hakları Konseyi'nin, bağımsız bir uluslararası insan hakları komisyonunun insan hakları ihlallerine dair iddiaları araştırması, olguları ve mümkünse sorumluları tespit etmesine yönelik kararı takdirle karşılanmış; barışçıl toplanma, ifade ve medya özgürlüklerine saygı duyulması gerekliliğinin altı çizilmiştir [Resolution 1970 (2011) Adopted by the Security Council at its 6491st meeting, on 26 February 2011. <https://digitallibrary.un.org/record/698927?ln=en> (02.03.2021)]. Konsey, daha sonra aldığı 1973 sayılı kararla, BM üyesi tüm ülkelere sivillerin korunmasına yönelik gerekli tüm önlemleri alma yetkisi vermiştir [Resolution 1973 (2011) Adopted by the Security Council at its 6498th meeting, on 17 March 2011. [https://www.undocs.org/S/RES/1973%20\(2011\)](https://www.undocs.org/S/RES/1973%20(2011)) (02.04.2021)].

⁵⁷² Örneğin NATO 1999'da Kosova'da Yugoslavya'ya yönelik gerçekleştirdiği ve Güvenlik Konseyi kararına dayanmayan askeri müdahalesinin "tüm halkının güven içinde yaşayabileceği ve evrensel insan hak ve özgürlüklerinden eşit bir şekilde yararlanabileceği barışçıl, çok etnikli ve demokratik bir Kosova" amacına yöneldiğini vurgulamaktadır [Statement on Kosovo, issued by the Heads of State and Government participating in the meeting of the North Atlantic Council in Washington, D.C., 23 Apr. 1999, Press Release S-1(99) 062. Bkz.: https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_27441.htm?selectedLocale=en (02.04.2021)]. Keza ABD ve müttefiklerinin 2003'te Irak'a hukuki temeli bulunmayan müdahalelerini meşrulaştırmak için başvurdukları kavramlardan biri de insan haklarıdır [Örneğin bkz.: Cushman, Thomas (2005). *The Human Rights Case for the War in Iraq: A Consequentialist View*. İçinde: *Richard Ashby Wilson (ed.). Human Rights in the War on Terror*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 78]. Başkan Bush liderliğindeki ABD yönetimi Irak halkının haklarının korunması ve özgürleştirilmesi gibi temalara sıklıkla başvurmuştur [Hancock, Jan (2011). *Human Rights Narrative in the George W. Bush Administrations*. *Review of International Studies*, 37(2)]. Benzer şekilde Birleşik Krallık başbakanı Tony Blair, ülkesinin de parçası olduğu bu askeri müdahaleyi meşrulaştırmak için yaptığı konuşmasında İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin iyi bir belge olduğunu fakat Birleşmiş Milletler'in bu belgeyi uygulama konusunda son derece isteksiz olmasının tuhaf olduğunu vurgulamıştır [<https://www.theguardian.com/politics/2004/mar/05/iraq.iraq> (02.04.2021)].

Bu örnekler insan haklarının emperyalizm için bir bahane olarak istismar edilmesi şüphelerini beraberinde getirmektedir. Bazı devletler kültürel değerlerini başka devletlere empoze etmek ya da siyasi-ekonomik çıkarlarını hayata geçirmek amacıyla insan hakları kavramını güç kullanımının meşru gerekçesi olarak sunabilirler⁵⁷³. Askeri ve ekonomik açıdan güçlü devletlerin bazı ağır insan haklarını görmezden gelirken, bazı ihlalleri "insani müdahale" ve ekonomik ambargo için yeterli sebep olarak saymaları, yani "seçici" davranmaları askeri müdahaleler ya da ekonomik yaptırımların asıl saikinin insan haklarının korunması olmayabileceğine delalet etmektedir⁵⁷⁴. Keza bu tür müdahaleler, müdahalecilerden kaynaklanan yeni insan hakları ihlallerini ortaya çıkarma tehlikesini beraberinde getirmektedir⁵⁷⁵.

6.1.2. Objektif Ahlaki Prensiplerin Tümüyle Reddedilmesi ve Mutlak Hoşgörü Anlayışı: Kültürel Göreciliğin Çelişkileri

Kültürel göreciliğin temelinde kültürlenme kavramı vardır. Kültürlenme insanın dünyaya bakışını ilgili kültürün şekillendirdiğine ilişkin bir teodir. Buna göre kişi fiziksel dünyayı dahi kültürel şekillenmesine göre algılar. Kişinin ahlaki yargıları da içinde bulunduğı kültür tarafından şekillendirilir. Herkes kendi kültürlenmesiyle kayıtlı olduğı için, bir kişinin evrensel olduğunu iddia ettiğı normlar da esasında ilgili kültür ile kayıtlı olacaktır.

Bu, kişinin kültürünü ve zamanını aşan kesin ve değişmez ilkelere akıl yoluyla doğrudan ulaşamayacağı şeklindeki yanılmazlık düşüncesi ile uyum içindedir. Çünkü kültürel görecilik dayandığı kültürlenme teorisile aslında evrensel prensipleri kesin olarak ifade etmenin mümkün olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır⁵⁷⁶. Dolayısıyla kültürel görecilik, bilgi açısından yanılmazlığı reddetmektedir.

Öte yandan kültürel görecilerin yalnızca evrensel prensiplere akıl yoluyla ulaşmanın ya da bunları formüle etmenin imkansızlığını vurgulamakla kalmadığı, böyle prensiplerin *varlığını* da reddettiğı görülmektedir. Binder'in ifade ettiğı üzere,

⁵⁷³ Özdek, 2000, ss. 17 vd.

⁵⁷⁴ Özdek, 2000, s. 49.

⁵⁷⁵ Özdek, 2000, s. 60.

⁵⁷⁶ Duquette, 2005, s. 62.

kültürel göreciler insanın doğasında yer alan hakları reddetmektedir çünkü onlara göre bütün değerler kültürel ve sosyal olarak inşa edilmiştir⁵⁷⁷. 1947 AAD Açıklaması'nda bütün standart ve değerlerin kültürden türediği ifade edilmiş, başka kültürleri yargılamayı sağlayacak objektif standartlardan bahsedilemeyeceği vurgulanmıştır. Keza kültürel göreciliğin en önemli isimlerinden, 1947 AAD Açıklamasının yazarı Herskovitz kültürden kültüre ve dönemden döneme değişmeyen "mutlakları" reddetmiş, başka bir önemli isim olan Benedict ahlaki insan doğasından çıkarmanın hata olduğunu, ahlak ile "alışılagelmiş olan"ın aynı şey olduğunu savunmuştur⁵⁷⁸ (Bkz. Yukarıda, 3.4).

Şunu belirtmek gerekir ki kültürlenme kanıtlanmış bir hakikat olarak kabul edilse bile, bundan kültürel hususiyetlerden bağımsız hiçbir objektif normun varlığından bahsedilemeyeceği sonucu çıkmamaktadır⁵⁷⁹. Kültürel göreciliğin temelinde yer alan kültürel çeşitlik gözlemi ve kültürlenme hipotezleri deskriptif/betimleyicidir. Ancak bu betimleyici yaklaşımdan neyin adil ya da doğru olduğunun yalnızca kültür tarafından belirlendiği ve her türlü evrensel prensibin reddedildiği bir ahlaki düşünceye geçmek mümkün değildir. Kültürel çeşitlilik ve kültürlenmeye ilişkin empirik gerçeklerden, bütün kültürel normların eşit değerde olduğu yargısını türetmeye çalışmak; olandan olması gerekeni çıkarmaya çalışmanın, yani doğalcılık yanılgısının (*naturalistic fallacy*) bir örneğidir⁵⁸⁰.

Kültürlenme teorisinin objektif normların varlığı hakkında en azından bazı tereddüt ve şüpheler uyandırması normaldir. Ama her türlü objektif değer ve prensibin varlığının, kesin olarak reddedilmesiyle, eldeki delillerden yola çıkarak bu değerlerden şüphe edilmesi arasında fark vardır. Şüpheyle yaklaşmak, objektif değerleri reddetmek ya da kabul etmek gibi sonuçların belirsiz olduğunu düşünmektir⁵⁸¹. Başka bir ifadeyle ahlaki şüphecilik, herhangi bir ahlaki meseleye ilişkin bir sorunun cevabını henüz bilmesede doğru cevabın mevcut olma ihtimalini kabul eder. Kültürel göreciler ise bilinebilecek ve inanılabilecek hiçbir ahlaki hakikatin mevcut olmadığı ve bu sebeple bir ahlaki iddiayı doğrulamanın prensip

⁵⁷⁷ Binder, 1999, s. 214.

⁵⁷⁸ Benedict, 1934, s. 73.

⁵⁷⁹ Duquette, 2005, s. 63.

⁵⁸⁰ Duquette, 2005, s. 64.

⁵⁸¹ Duquette, 2005, s. 65

olarak mümkün olmadığı düşüncesini benimsemektedirler⁵⁸². Bu bakımdan kültürel görecilerin her türlü evrensel ve objektif prensibi reddeden kesin bir yaklaşımı benimsemeleri temelsizdir. Esasen bu bakımdan değişmeyen kesin prensiplerin var olduğunu söylemekle yok olduğunu söylemek arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. "Hiçbir objektif değer yoktur" söylemi kültürel görecilerin inkâr ettiği evrensel söylemden başka bir şey değildir, bizzatı bu iddia kültürel görecilerin iddialarıyla çelişmektedir.

Her türlü objektif prensibin varlığı reddedildiğinde, başka ülkelere ya da kendi halkına yönelik en ağır suçları işleyen yönetimlere karşı olumsuz yargılar da yargıyı ortaya koyan kişinin kültürüyle kayıtlı, etnik merkezci ve ön yargılı değerlendirmeler olarak nitelenebilecektir. Bu sebeple kültürel göreciler böyle yönetimlerle ilgili değerlendirmelerin dahi objektif olduğu iddia edilen prensipleri temel almaması gerektiğini kabul etmektedir. Bu anlayışın izlerini 1947 AAD Açıklamasında sürmek mümkündür. Orada Nazi Almanyasının gerek Almanya'da gerekse başka ülkelerde yürüttüğü baskı, katliam ve fetih politikalarını, bunlara göz yummadan değerlendirmeye çalışan bir paragraf vardır⁵⁸³. Söz konusu paragraf şudur:

Vatandaşların yönetime katılma hakkını yok sayan ya da daha güçsüz halkları zapt etmeye çabalayan siyasi sistemlerde dahi, *temel (underlying) kültürel değerlere* başvurmak, böyle devletlerin halklarının, hükümetlerinin hareketlerinin sonuçlarını fark etmelerini sağlar ve böylelikle de onları ayrımcılık ve zaptı frenlemeye zorlayabilir. Çünkü bir halkın siyasi sistemi, bütün kültürlerinin sadece küçük bir parçasıdır.⁵⁸⁴

Bu paragraftan şu sonuç çıkmaktadır: Zayıf ülkeleri fethetmeye yönelik devletlerle karşılaştığımızda dahi kültür-dışı, objektif standartlara başvurmamız mümkün değildir. Yapılabilecek şey, yine o devletlerin temel aldığı başka kültürel değerleri harekete geçirmekten ibarettir. Bu düşüncenin ne kadar çelişkili olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bu sebeple 1947 AAD Açıklamasının en çok eleştirilen kısımlarından biri olan "Nazi Almanyası Paragrafı" olarak isimlendirilen bu paragraf olmuştur⁵⁸⁵. Kültürel değerler dışında başvurulabilecek objektif bir standart olmadığı ima

⁵⁸² Corradetti, 2009, s. 40

⁵⁸³ Engle, 2001, s. 542.

⁵⁸⁴ American Anthropological Association, 1947, s. 543, çeviri: Zabunoğlu, 2011, s. 803, dn. 45.

⁵⁸⁵ Zabunoğlu, 2011, s. 803, dn. 45.

edilmekte ama "ayrımcılık", "zayıf ülkelerin fethi", "siyasal katılım hakkının reddi" gibi kavramlar verili "kötü"ler olarak sunulmakta, bunlara karşı harekete geçilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Başka bir ifadeyle, paragraf kültür dışında bir standart olmadığını vurgularken, bazı değerlerin kendiliğinden objektif olarak geçerli olduğunu kabul eder gibi görünmektedir⁵⁸⁶.

Bunun gibi, ahlaki emperyalizme yönelik hiçbir eleştiri, bazı göreceli olmayan, objektif prensiplere başvurmadan kaçamaz. Dolayısıyla kültürel görecilik ahlaki emperyalizmin eleştirilmesi ile de uyumsuzdur⁵⁸⁷. Bu durumda 1947 Açıklamasındaki sömürgeciliğe yönelik sert eleştiriler⁵⁸⁸ de havada kalmaktadır. Kültürel görecilik ahlaki emperyalizme karşı olmaya ilişkin kendi motivasyonunu ortadan kaldırmaktadır.

Objektif prensiplerin tümüyle reddedilmesi en korkunç eylemlerin dahi ilgili kültürel ve tarihsel bağlamı içerisinde açıklanabileceği düşüncesine temel oluşturabilir: En korkunç eylemlere yönelik eleştiriler bile belirli bir kültürel altyapıya (başka bir ifadeyle kültürlenmeye) dayanan ön yargılı ifadeler olarak yaftalanabilir. Halbuki Michael Perry'nin de ifade ettiği üzere öyle bazı eylemler vardır ki hiçbir insana karşı yapılması kabul edilemez⁵⁸⁹. Yazar, Bosna Soykırımı'ndan bazı şok edici örnekler vermektedir⁵⁹⁰. Bu örneklerle ilişkin haberlerin sahte ya da abartılı olduğunu söyleyenler çıkabilirse de bu eylemlerin bazı kültürel ya da tarihi koşullarda anlaşılabilir ya da makul olduğunu söylemek imkansızdır. Dolayısıyla her türlü objektif prensibi reddeden kültürel görecilik, akla yatkın değildir. "Bazı şeyler, hangi insana karşı yapılırsa yapılsın kötüdür, hatta

⁵⁸⁶ "... insan haklarını kültürel göreci perspektiften eleştirenler sıklıkla tüm kültürlerin eşit onur ve değeri ya da uluslararası hukukun oluşmasında tüm halkların eşit katılım hakkı gibi normatif prensiplere başvurmaktadırlar. Bu normatif prensipler "değer yargıları"ndan başka bir şey değildir fakat insan haklarının 'kültürel göreci' muhalifleri bu değer yargılarına evrensel olarak geçerli mutlaklarımı gibi davranmaktadır." (Binder, 1999, s. 215)

⁵⁸⁷ Talbott, 2005, s. 21.

⁵⁸⁸ American Anthropological Association, 1947, s. 540-41.

⁵⁸⁹ Perry, Michael (1997). Are Human Rights Universal? Relativist Challenge and Related Matters. *Human Rights Quarterly*. 19, s.

⁵⁹⁰ "Bir keresinde genç bir kadın bebeğiyle salonun ortasına alınmıştı. Ona kıyafetlerini çıkarmasını emrettiler. Kadın bebeği yere, önüne koydu. Dört Çetnik ona tecavüz etti. Sessizdi, ağlayan çocuğuna bakıyordu. Kadını rahat bıraktıklarında, bebeğini emzirip emziremeyeceğini sordu. Sonra bir Çetnik bebeğin başını bıçakla kesti. Kanlı başı anneye verdi. Zavallı kadın çılgın atıyordu. Kadını dışarı çıkardılar ve bir daha hiç geri gelmedi." (Shute, Stephen ve Hurley, Susan. (1993) Introduction, *İçinde: Stephen Shute ve Susan Hurley (eds.) On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, s. 2'den aktaran: Perry, 1997, s. 469-470)

korkunçtur; bariz bir biçimde korkunçtur, inkâr edilemez bir biçimde korkunçtur."⁵⁹¹ Ahlaki objektivizmi tümüyle reddederek başka kültürlerin pratiklerine yönelik her türlü eleştirinin temelini ortadan kaldırmak en güçlü insani sezgilerimize aykırıdır⁵⁹².

Objektivizmin reddedilmesinde ortaya çıkan problemlerin benzerleri ahlaki göreciliğe çoğunlukla eşlik eden hoşgörü açısından da geçerlidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, objektif prensiplerin reddedilmesine ilişkin düşüncüyü, “bütün kültürler hoş görülmelidir” şeklinde bir düşünce izlemek zorunda değildir; hatta izlememelidir. Çünkü Renteln’in isabetle belirttiği üzere (5.6), her türlü evrensel prensibi reddedip bütün ahlaki değerlerin, içinden çıktıkları kültürle kayıtlı olduğunu kabul ederken “bütün kültürler hoş görülmelidir” şeklinde evrensel bir değer ileri sürmek mantık açısından çelişkilidir. Bunun yanında, kültürel çeşitliliğe ilişkin empirik gerçeklerden, objektif prensiplerin reddedilmesine ilişkin bir düşünceye ulaşamayacağı gibi, başka kültürlerin hoş görülmesi gerektiğine ilişkin emredici (*prescriptive*) bir yargıya da ulaşamayacaktır⁵⁹³.

Nickel’in dikkat çektiği üzere; inançlar, pratikler ya da geleneklerdeki farklılıklara hassasiyetle yaklaşan ve ahlaki normların uygulama alanını kültürel sınırlar dışına taşımaya şüpheyile bakan biri, objektif ve evrensel ahlak anlayışına sahip olan birine kıyasla, başka ülkeleri ve halkları hoş görmeye daha eğilimli olabilir. Fakat radikal bir kültürel göreciliğin getirdiği mutlak hoşgörü, bütün mutlak ahlaki değerleri reddetme iddiasında olan kültürel görecilik yaklaşımıyla çelişkili olması bir yana, başka bir kültür tarafından ortaya konan en korkunç eylemlerin dahi hoş görülebileceği sonucuna götürmektedir. Bu durumda kendi halkına ya da başka kültürlerle yönelik hoşgörüsüz davranışları teşvik eden kültürler de kınanamayacaktır. Kültürel göreci bakış açısından, bu kültürlerle mensup insanlar başkalarına hoşgörüsüz davrandıklarında tüm insanların yaptığı şeyi yapmakta, yalnızca kendi kültürel kodlarını takip etmektedirler. Dolayısıyla bu insanlara söylenebilecek hiçbir şey yoktur⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ Perry, 1997, s. 471.

⁵⁹² Duquette, 2005, s. 66.

⁵⁹³ Fernandez, J. W. (1990). Tolerance in a Repugnant World and Other Dilemmas in the Cultural Relativism of Melville J. Herskovits. *Ethos*, 18(2), s. 145.

⁵⁹⁴ Nickel, 2019.

Kanımızca dünyadaki kültürel çeşitlilik göz önünde bulundurulduğunda, başka kültürlerle hoşgörüyü yaklaşmak (mantıksal bir zorunluluk değilse de) hoşgörüsüzlük ya da dayatmaya kıyasla eldeki en iyi seçenektir. Özellikle insanın her şeyi bilemeyeceği, mutlak ahlaki standartları kendi başına doğrudan kavrayamayacağı, kısaca yanılabilir bir varlık olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda sağduyulu ve ihtiyatlı olmakta fayda vardır. Öte yandan bu, soykırım, ensest, işkence, kan davası, töre cinayeti, tecavüz, dul kadınların yakılması (*sati*), genital sakatlama, yamyamlık, insan kurban edilmesi gibi vicdanları şoke edici eylemlerin dahi hoşgörüyü karşılanmak zorunda olduğu anlamına gelmemektedir.

Bazı eylemlerin inkar edilemez ve objektif bir biçimde korkunç olması bazı evrensel ahlaki değerlerin varlığına delalet etmektedir. Az ya da çok da olsa ahlaki değer ve kuralların bir kısmının evrensel ve objektif olduğunu kabul etmek gerekir. Bu sebeple mutlak bir hoşgörüyü benimseyen, radikal kültürel göreciliği kabul etmek mümkün görünmemektedir.

6.2. Yeni Bir Uzlaştırma Önerisi

6.2.1. İnsan Haklarının Tarihselliği ve Kültürler Arası Ortak Değerler

Kültürel göreciliğin önemli motivasyonlarından biri, insan haklarının evrensel değerler olarak lanse edilmesinin emperyalizme yol açacağı endişesidir⁵⁹⁵. Başka bir ifadeyle ahlaki emperyalizmden kaçınma isteği, kültürel göreciliğe başvurma'nın önemli sebeplerinden biridir. Bütün ahlaki yargıların eşit derecede geçerli olduğunu söyleyen bir göreci asla ahlaki emperyalizmle suçlanmayacaktır. Ancak kültürel göreciliği insan haklarına bir itiraz olarak sunanlar, her türlü evrensel prensibin varlığını reddederek amaçlarından fazlasını iddia etmekte, yani "fazla ileri gitmektedir"⁵⁹⁶.

Kültürler arasında, belli prensipler üzerinde önemli bir miktarda anlaşma olduğunu gösteren ampirik veriler vardır⁵⁹⁷. Altın kural, ahde vefa gibi prensipler bunlara örnek gösterilebilir. Kültürler arasındaki uzlaşma, üzerinde uzlaşılan

⁵⁹⁵ Freeman, 2013, s. 49.

⁵⁹⁶ Talbott, 2005, s. 16.

⁵⁹⁷ Galanos, 2010, s. 36.

prensiplerin uygulanması gerektiği anlamına gelmese de (çünkü bu, doğalcılık yanlılığı olurdu) bu uzlaşmanın ortaya çıkmasını sağlayan, aynı mantık süreçlerine dayalı bazı ortak değerler olabileceğine delalet etmektedir⁵⁹⁸. Bu bağlamda bütün toplumlar, üyelerinin varlıklarını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu tecrübelerle belirli ölçüde izin verecek ya da bu tecrübeleri destekleyecek bir düzen kurma arayışındadır. Dolayısıyla şeklen farklı biçimlerde ve görünüşte kıyaslanamaz olsa da bütün kültürel-sosyopolitik düzenler arasında büyük bir benzerlik vardır. Bu farklı kültürel-sosyopolitik düzenlerin hepsi; insanın maddi ve manevi gereksinimlerinin nasıl karşılanacağı (*human fulfillment*) sorusuna verilen farklı cevaplar olarak görülebilir⁵⁹⁹. Başka bir ifadeyle bir toplumda kültürel ve tarihsel bağlamda ortaya çıkan kurum ve kurallar, kültürler arasında ortak olan bazı değer ve prensiplerin hayata geçirilmesine yönelik farklı çabalar olarak değerlendirilebilir.

İnsan haklarını da böyle okumak doğru görünmektedir. İnsan hakları, bütün toplumlarda ortak olan, iyi ve adil bir hayat arayışında Batı'nın kendi tecrübesi sonucunda ortaya çıkan bir dildir bu nedenle adalet problemine genel, tarih ötesi bir çözüm olarak görülmemelidir. İkinci bölümde ifade edildiği üzere görev temelli bir ahlak anlayışının terk edilmesi ve hak temelli bir anlayışa geçilmesi, Batı medeniyetinin önemli bir unsuru olan doğal hukuk öğretisinde bir kırılmaya işaret etmektedir (Bkz.: Yukarıda, 2.2.1). Bu, önemli sonuçları olan, tarihsel bir olgudur. Keza hak ya da görev kavramlarının vurgulanmasına yönelik farklılıklar kültürler arasındaki farklılıklara da temel oluşturmaktadır (Bkz.: Yukarıda, 4.3). Bu sebeplerle insan haklarının tarihselliğini yadsımak mümkün değildir. İnsan haklarının tarihselliği ile objektif prensiplerin varlığı düşüncesini Talbott başarıyla sentezlemiştir: Ona göre insan hakları, tarih ötesi, objektif haklar değildir fakat evrensel ve objektif prensiplere ulaşma çabasının bir ürünü ve bu çabada elde ettiğimiz bir merhaledir (Bkz.: Yukarıda, 5.2.2).

O halde kültürel görecilerin yaptığı gibi "fazla ileri gitmeye" gerek yoktur. İnsan haklarının tarih ötesi haklar olmaması, başka kültürlerle ait değerlerin anlaşılamayacağı, yabancı kültürlerin hiçbir şekilde meşru olarak eleştirilemeyeceği, eleştirilerin kaçınılmaz olarak etnik-merkezci olacağı anlamına gelmemektedir.

⁵⁹⁸ Duquette, 2005, s. 65.

⁵⁹⁹ Agiomavritis, Dionyssios S. (2018). The Applicability of Human Rights: A Voegelinian Interpretation. *Perspectives on Political Science*. 47(7), s. 267.

Başka bir kültüre ait pratiklerin, o kültürün mensupları için anlam ve önemini kavramak, bir yabancı için kolay bir şey değildir fakat bunun imkânsız olduğunu söylemek fazlasıyla karamsardır. Kültürün içerisindeki çeşitli rollerle ilgili empati kurarak anlama yolunda çaba gösterildiğinde güvenilir ahlaki gözlemler yapılabilir⁶⁰⁰. Kùltürler arasında, yukarıda işaret edilen benzerlikler, ortak değerler ve prensipler, yabancı kùltürleri anlamayı ve değerlendirmeyi/eleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla kültürel göreciler evrensel normların varlığına delalet eden işaretlere rağmen her türlü evrensel ve objektif prensibi reddetmekte ve başka kùltürlere yönelik tüm eleştirilerin gayrı meşru olduğunu söylemekte hatalıdır. Böyle bir düşünce, çelişkili ve temelsiz olması bir yana, kùltürler arası iletişim ve alış-veriş imkanını da ortadan kaldırmaktadır.

Halbuki ahlaki değerlerin alış-verişi imkânsız değildir. Antropolojide kültürel göreciliğin kurucusu olan Boas bile “difüzyon” kavramını vurgulayarak, ahlaki değerler konusunda kùltürler arası iletişimin/etkileşimin mümkün olduğunu ifade etmiştir (Bkz.: Yukarıda, 3.2). Kùltürler arasındaki, yukarıda değindiğimiz temel benzerlik ve ortak prensipler, ahlaki değerler ve bu bağlamda insan hakları konusunda kùltürler arası iletişimi/etkileşimi ve çeşitli kùltürlerin birbirleriyle tecrübelerini paylaşmalarını mümkün kılan zemini oluşturmaktadır.

Her kùltürün toplumsal ve siyasal düzene ilişkin getirdiği farklı değer ve ilkeleri, adaletin farklı yorumlarının bir sonucu olarak gören Agiomavritis’e göre, adaletin gerçekleştirilmesine yönelik bu kültürel çıktılar (*artifacts*), ilgili toplumun yaşamını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bunların kùltürden kùltüre değişmesi doğaldır. Peki “bu, her bir kùltürün, kendine özgü tarihsel çıktılarıyla, dışarıdan anlaşılamayacak şekilde içe kapalı olduğu; kùltürler arasındaki farklılıkların çözülemez/indirgenemez (*irreducible*) olduğu; kùltürler arasındaki iletişimin imkânsız olduğu anlamına mı gelir?”

Hayır. Farklı kùltürlerin mensupları hiçbir ortak değere sahip olmasaydı iletişim imkânsız olurdu ve bu, kültürel çıktıların, dayanağını tümüyle kendinde bulan (*self-referential*) değerler olduğu anlamına gelirdi. Fakat durum bu değildir. Belirli bir toplum tarafından oluşturulan her bir tarihsel çıktı, tüm insanların yaşadığı evrensel bir tecrübeye gönderme yapmaktadır. İnsan hakları adalete nasıl ulaşılacağı konusunda kendine özgü bir vizyonu ifade ettiği için

⁶⁰⁰ Talbott, 2005, s. 112.

görelidir; fakat adaleti arama konusunda ortak insan tecrübesinin bir örneği olması hasebiyle de *evrensel*dir.⁶⁰¹

6.2.2. Evrensel ve Yerelin Kültürler Arası İletişim ve Etkileşim Yoluyla Buluşması

Thomas Aquinas doğal hukuk ile ilgili yaptığı değerlendirmede, genel prensiplerde belirli ölçüde bir zorunluluk olsa da, akıl genelden özele doğru ilerledikçe istisnaların arttığını vurgulamıştır. Dolayısıyla genel prensipler herkes için aynı olmasına rağmen somut meselelerde bu prensiplerden çıkarılan sonuçlar herkes için aynı değildir⁶⁰². Aquinas'a göre "insan ilişkilerinin büyük çeşitliliğinden dolayı, doğal hukukun genel ilkeleri bütün halklara aynı şekilde uygulanamaz. Bu sebeple farklı halklar için farklı pozitif yasalar vardır."⁶⁰³ Örneğin Corradetti'nin dikkat çektiği "sırf eğlence için bir masumu öldürme!" emri ilk bakışta kültürler arasında paylaşılan bir kural olarak görünmektedir. Fakat "masum"un ya da "sırf eğlence için öldürme"nin ne olduğunu tanımlamaya kalktığımızda daha çok anlaşmazlıkla karşılaşırız⁶⁰⁴.

Bu değerlendirmeler UİHH açısından da geçerlidir. Birinci bölümde ifade edildiği gibi, insan haklarına ilişkin uluslararası hukuk dünyanın tüm coğrafyalarına yayılmış ve bu anlamda evrensel hale gelmiştir. Ancak bu evrensellik, Donnelly'nin ifadesiyle "kavramlar" düzeyindedir, yani soyuttur. Bazı istisnalar olsa da UİHH kuralları genellikle soyut bir şekilde formüle edilmiştir. Kuralların yorumları ve pratikleri ise gerek zaman içinde gerekse yerel olarak değişmektedir. Dolayısıyla UİHH kurallarının yorumu ve uygulanması konusunda kültürler arasında farklılıklar olması kaçınılmazdır.

Örneğin şu soruları göz önünde bulunduralım: Ölüm cezası, Evrensel Bildiri'nin (m.5) ifadesiyle, "zalimce, insanlık dışı ... ceza" sayılır mı? Eşcinsel evliliklerin devlet tarafından tanınması özel hayat ya da aile hayatına saygının veyahut da evlenme hakkının bir gereği midir? Nefret söylemi ifade özgürlüğü

⁶⁰¹ Agiomavritis, 2018, s. 268. İtaliyeli vurgular orijinal metne ait.

⁶⁰² Aquinas (2002 [1485]). *On Law, Morality, and Politics*. USA: Hackett, s. 46, (Summa Theologiae, Birinci Bölümün İkinci Kısım, 94. sorunun 4. maddesi).

⁶⁰³ Aquinas, 2002 [1485], s. 55, Summa Theologiae, Birinci Bölümün İkinci Kısım, 95. sorunun 2. maddesi.

⁶⁰⁴ Corradetti, 2009, s. 39.

kapsamında değerlendirilebilir mi? Bütün vücudu örten dini kıyafetler din ve ibadet özgürlüğü tarafından korunur mu? Pornografik içerikleri üretmek ya da bu içeriklere ulaşmak özel hayata saygı ya da ifade özgürlüğü tarafından korunan eylemler midir? İsteğe bağlı kürtaç özel hayata saygı hakkı tarafından garanti altına alınan bir özgürlük müdür? Yaşama hakkı ne zaman başlar, ceninler yaşama hakkına sahip midir? Yaşama hakkı, ötenazi ve yardımlı intihar eylemlerinin serbest bırakılmasına izin verir mi? Para karşılığı cinsel ilişki özel hayata saygı hakkı kapsamında serbest bir eylem olmalı mıdır? Uyuşturucu kullanımı/ticareti özel hayata saygı hakkı tarafından korunan bir eylem olabilir mi?

Devletler UIHH'yi kabul etmiştir fakat bu sorulara verilen cevaplar farklıdır. Dolayısıyla yukarıda örnek olarak zikredilen haklar kavram düzeyinde evrensel olsa da bu hakların içeriğinin belirlenmesine yönelik pratikleri birbirinden çok farklı şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Pratiklerde ortaya çıkan bu çeşitlilik, ilgili hakkın farklı yorumlarından kaynaklanmaktadır. Peki bu yorumlardan hangisi doğru, hangisi yanlıştır? Donnelly'nin UIHH'de evrensellik ve kültürel göreciliğin uzlaştırılması konusunda getirdiği üç aşamalı öneri bu soruya yanıt vermemektedir. Yorumun sınırları ya da hangi yorumun makbul olup olmayacağı konusunda Donnelly yalnızca “bütün ‘yorumlar’ eşit bir şekilde makul ve savunulabilir değildir. Bunlar *yorumlardır*, serbest çağrışımlar ya da bırakın çıkarıcı olmayı, keyfi şartlandırmalar değil.” demektedir⁶⁰⁵. Öte yandan, hangi yorumun “serbest çağrışım”, “çıkarcı” ya da “keyfi” olarak nitelendirileceği sorusu yanıtlanmamıştır. Çok istisnai ve vicdanları şoke edici örnekler bir taraf bırakılırsa, UIHH normlarına ilişkin hangi yorumun doğru hangi yorumun yanlış olduğu sorusuna cevap vermeyi mümkün kılacak bir objektif kriter ya da prensip geliştirmek mümkün görünmemektedir. Başka bir ifadeyle, evrensel olan bir hakkın farklı yorumlarından kaynaklanan ve birbiriyle çatışır görünen yorumlardan hangisinin evrensel olması gerektiği objektif olarak belirlenmemektedir. Her devlet benimsediği yorumunun doğru olduğunu, kendi iç toplumsal dinamiklerinden kaynaklanan haklı gerekçeleri olduğunu ileri sürebilir.

Kanımızca UIHH'nin yorumu ve pratiklerinde ortaya çıkan bir evrensellik ancak evrensel bir kültürün ortaya çıkmasıyla mümkün olabilir. Çünkü belirli bir toplumda insan haklarına ilişkin yorumlar o toplumun kültürüne sıkı sıkıya bağlıdır.

⁶⁰⁵ Donnelly, 2013, s. 102. İtalik vurgu yazara.

Bu, şu anlama gelmektedir: Dünya bir gün evrensel bir kültüre şahitlik ederse, ancak o zaman insan haklarına ilişkin yorumların da evrensel olması beklenebilir⁶⁰⁶. Fakat böyle bir durum ortaya çıkmadan belirli bir toplumun kültürel yolculuğunun tarihsel sonuçlarını, aynı yolu izlememiş başka bir toplumda tatbik etmeye çalışmak doğru değildir⁶⁰⁷. UIHH normları kavramsal düzeyde evrenselleşmiştir. Evrenselliğin kavramsal düzeyden yorumlar ve pratikler düzeyine geçmesi içinse kültürel iletişim ve etkileşimlerle kültürel tecrübelerdeki ortaklığın artması gerekir. Tecrübeler ortaklaştıkça insan hakları yorum ve pratikleri de ortaklaşacaktır. Bu, evrensel ve yerelin zaman içinde tecrübelerin ortaklaşmasına dayalı olarak bir araya gelmesi demektir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım insan haklarında evrensellik ve kültürel göreciliğin zaman içinde kültürel iletişim ve etkileşimlere dayalı olarak uzlaştırılabileceği bir süreci ima etmektedir.

Böyle bir düşünceyi ileri sürebilmek için kültürler arası iletişim ve etkileşimin teorik olarak mümkün olması gerekir. Kültürel göreciler yabancı kültürlerle yönelik her türlü eleştiri ve değerlendirmenin etnik merkezci olacağını söylemekte ve ahlaki değerlendirmelerin geçerlilik alanının içinden çıktığı kültürle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Bu, ahlaki değerlere ilişkin kültürler arası etkileşimi mümkün kılacak ortak değerlerin de mevcut olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak yukarıda dikkat çekildiği üzere kültürler arasında bazı ortak temellerin bulunması (Bkz. Yukarıda, 6.1.2) başka kültürleri değerlendirmeyi ve eleştirmeyi, böylece kültürler arasında etkileşimin ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır. Nitekim uzlaştırma girişimleri bağlamında ele aldığımız yazarların tamamı bu ortak temellere çeşitli perspektiflerden dikkat çekmekte ve bu paragrafın başında özetlediğimiz kültürel göreci eleştiriye aşmaya çalışmaktadır. Corradetti her toplumun bazı rasyonel ahlaki kurallar etrafında şekillenmek zorunda olduğunu ifade etmekte ve bu rasyonel kuralların amaçsal eylemin koşullarından türetilen biçimsel insan hakları olduğunu ileri sürmektedir (Bkz. Yukarıda, 5.2). Talbott ise zaman içinde bütün kültürler tarafından kabul edilen "altın kural" gibi sağlam prensiplerin ortaya çıktığını vurgulamaktadır (Bkz. Yukarıda, 5.3.2). Donnelly, daha pragmatik bir yaklaşım sergileyerek, insan haklarının ileri sürülebileceği kültürel koşullar olan modern devlet ve piyasaların yaygınlaştığına dikkat çekmektedir (Bkz. Yukarıda,

⁶⁰⁶ Agiomavritis, 2018, s. 270, dn. 17.

⁶⁰⁷ Agiomavritis, 2018, s. 268.

5.4.1). Keza konuyu antropolojik bir perspektiften ele alan Renteln, ampirik araştırmalar ile ortaya çıkarılabilecek kültürler arası evrensellerden söz etmektedir (Bkz.: Yukarıda, 5.5). Yazarların tüm bu görüşleri başka kültürlerin kurum ve kurallarını belli ortak temellere göre değerlendirmenin ve kültürler arasında ortak temellerden hareket eden bir iletişim ve etkileşimin mümkün olduğunu göstermektedir.

UİHH normlarının ya da yorumlarının/pratiklerinin değişmez olmadığını kabul etmek gerekir. İnsan hakları belli tarihsel problemlere cevap bulmak için ortaya çıktığına göre, yeni problemler UİHH normlarının ya da uygulamalarının zaman içinde değişmesini gerektirebilir. Kültürler arası iletişim ve etkileşimler sonucunda elde edilecek ortak tecrübeler UİHH tarafından düzenlenmeyen bazı yeni hakların formüle edilmesini gerektirebileceği gibi, bazı hakların UİHH kapsamından çıkarılmasını (yani bazı normların ilga edilmesini) da gerektirebilir. Dolayısıyla kültürler arası iletişim ve etkileşimler temelinde insan hakları norm ve pratikleri de değişip evrimleşecektir. Talbott'un yeni "ahlaki gözlemler"e göre yeni hakların keşfedilebileceğini ne sürdüğü "ahlaki keşif paradigması" bu bakımdan oldukça açıklayıcı görünmektedir. Benzer şekilde, AAD'nin 1999 Açıklaması'nda hem kültürün hem de insan haklarının statik kavramlar olmadığı ifade edilmiştir. Keza AAD'nin 2020 Açıklaması'nda kültürel farklılıkların, insan haklarının sürekli olarak yeniden tanımlanması için faydalı olduğunun vurgulanması da bu anlayışı desteklemektedir. Renteln'in kültürler arası evrensellerin toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilmek için zaman içinde değişip evrimleşebileceğini ifade ettiğinin de altını çizmek gerekir. Keza Renteln'in ortaya koymuş olduğu empirist yaklaşım, kültürler arası iletişim ve etkileşimler yoluyla kültürel değerlerin zamanla ortaklaşması ve bunun insan hakları alanında ortak norm, yorum/pratiklere dönüşmesi sürecinde, ortak değerlerin ve insan hakları pratiklerinin tespit edilmesi için antropoloji biliminin önemli bir rol oynayabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Dolayısıyla ele aldığımız uzlaştırma görüşlerinde evrimleşen, zamanla değişen insan hakları anlayışı göze çarpmaktadır.

UİHH ile kültürel görecilik arasındaki uzlaşmanın zaman içinde, ortak tecrübelerin gelişimiyle gerçekleşebileceği kabul edilmelidir. Antropoloji de bu ortak tecrübelerin araştırılması ve ortaya çıkarılması sürecine ampirik araştırmalarla

katkıda bulunan bir bilim olarak görülebilir. Evrensellik-kültürel görecilik tartışmasını önceden çözüme bağlayacak ya da bu tartışmayı aşmamızı sağlayacak, tecrübeler ve kültürler arası iletişime/etkileşime dayanmayan bir prensip, kriter ya da teori geliştirilememektedir. Yukarıda (Bkz., 5) ele aldığımız üzere, bunu başarmaya yönelik bazı çabalar vardır. Fakat bu çabalar, bazı fikirler verse de tartışmayı nihai çözüme bağlamayı mümkün kılacak öneriler getirememektedir. Esasen bu çabaları ortaya koyan yazarları da suçlamamak gerekir. İnsan haklarında evrensellik ve kültürel göreciliğin uzlaştırılması ya da bu tartışmanın aşılması gibi çok boyutlu ve büyük bir konuyu tek bir insanın akıl kapasitesini kullanarak çözüme ulaştırması mümkün değildir. Belki de Talbott'un yanılmazlık düşüncesine yönelik değerlendirmelerini bu tartışmaya da uyarlamak gerekir: İnsanın akıl yoluyla bu tartışmayı uzlaştıracak prensiplere kesin olarak ulaşması mümkün değildir. Öyleyse bu mesele ancak tecrübelerin ve çabaların zamanla bir araya gelmesiyle hallolabilir.

Tartışmayı aşma ya da uzlaştırma bağlamında ele aldığımız yazarları ve AAD'nin gerek insan hakları gerekse kültür kavramının zamanla değişken yönünü vurgulayan 1999 ve 2020 tarihli kararlarını bir arada değerlendirdiğimizde, kültürler arası iletişim ve etkileşimler temelinde evrimleşecek bir insan hakları yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. O halde bütün kültürler UIHH normları ya da uygulaması hakkında önerilerini dile getirebilmeli ve bu öneriler kültürler arası iletişim/etkileşimin bir parçası olmalıdır. Bu, UIHH normlarını tek taraflı (monolog) bir sürecin parçası olmaktan çıkaracak, bütün kültürlerin dahil olduğu bir sürecin (diyalog) ürünü haline getirecektir⁶⁰⁸.

6.2.3. Kültürler Arası İletişim ve Etkileşime Dayalı Uzlaştırmanın Temeli: Minimalist İnsan Hakları Teorisi

İnsan hakları belgelerinin dili ve formülasyonu incelendiğinde görülecektir ki bu belgelerde, çoğunlukla, kişinin başkalarına ve özellikle devlete karşı ileri sürebileceği bazı talep ve yetkiler belirlenmekte, başkaları ve özellikle devlet tarafından ihlal edilemeyecek sınırlar çizilmektedir. Örneğin bölgesel ve küresel pek çok UIHH belgesini etkileyen ve bu belgeler tarafından atıf yapılan Evrensel Bildiri'nin çoğu maddesi (m. 2/1, m. 3, m. 6, m. 7, m. 8, m. 10, m. 11/1, m. 12/c.2,

⁶⁰⁸ Galtung, Johan (2013 [1994]). *İnsan Hakları: Başka Bir Açıdan Bakış*. İstanbul: Metis, s. 9.

m. 13, m. 14, m. 15/1, m. 16, m. 17/1, m. 18, m. 19, m. 20/1, m. 21, m. 22, m.23, m.24, m.25, m. 26/1, m. 27, m. 28) bireyin bir takım haklarını tespit ve tarif eden, betimleyici (“hakkı vardır”, “korunur”, “eşittir”, “kapsar” gibi) bir ifadeye sahiptir. Yasak koyucu (“yasaktır”, “zorlanamaz”, “sürgün edilemez” gibi) bir ifade tarzına sahip maddelerin çoğu ise bireye yönelik eylem ve muamelelerin sınırlarını belirlemektedir (m. 2/2, m. 4, m. 5, m. 9, m. 11/2, m. 12/c.1, m. 15/2, m. 17/2, m. 20/2).

Dolayısıyla Evrensel Bildiri insanın başkalarına nasıl davranması gerektiği, hayatını nasıl yaşaması gerektiği, topluma, doğaya, tanrıya karşı yükümlülüklerinin neler olduğu konusunda neredeyse hiçbir bilgi vermemektedir. Bu tespiti insan haklarına ilişkin diğer uluslararası belgeler açısından da geçerli saymak yanlış olmayacaktır. Bu, insan haklarına ilişkin uluslararası belgelerin ikinci bölümde değindiğimiz (Bkz.: Yukarıda, 2.2.1) subjektif doğal hak anlayışına dayandığını göstermektedir. İnsan hakları belgelerinde esas alınan subjektif doğal hak anlayışında insan başka insanların da sahip olduğu sınırlara dokunmadığı müddetçe dilediği her şeyi yapmakta özgür bırakılmış, kendi hayatı üzerinde neredeyse tümüyle egemen olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış, bireylere yönelik "müdahale ve engellemeler konusunda titiz, kesin ve açık olarak belirlenmiş yasaklamalar getirmiş"; bireylerin uymakla yükümlü olduğu tek ödev “diğerlerinin haklarına müdahale etmemek” olarak belirlenmiştir⁶⁰⁹. Yani insanın bireysel otonomiye sahip olduğu vurgulanmış, iyi-kötü doğru-yanlışla kendi başına karar veren bir varlık olduğu fikri benimsenmiştir⁶¹⁰. Bu durumda bireyin gönüllü olarak girdiği tüm ilişkilerin ve yaptığı tüm sözleşmelerin meşru kabul edilmesi gerekir. Kürtaj, ötenazi/yardımlı intihar, evlilik-dışı ilişkiler, uyuşturucu kullanımı gibi eylemler üzerindeki her türlü sınırlama yanlış bulunacaktır.

Birey otonomisine ağırlık verilmesi, kültürel görecilerin insan haklarına yönelik eleştirilerinde bu kavrama odaklanmaları sonucunu doğurmuştur. Kültürel

⁶⁰⁹ Uslu, 2011, s. 32.

⁶¹⁰ Bu sebeple Bentham doğal hakları yalnızca tehlikeli ve zararlı bir saçmalık değil, aynı zamanda yıkıcı/dehşet verici (*terrorist*) bir söylem olarak görmüş, doğal haklar düşüncesinin altında bencil ve toplum-karşıtı tutkular yattığını ifade etmiş, Fransız Bildirisi'nin amacının bu bencil tutkuları körüklemek olduğunu vurgulamıştır (Bentham, 1987 [1843], s. 48). Keza Marks'a göre insan hakları egoist insanın haklarıdır; bu haklar "kendi içine kapanmış, kişisel çıkarlarının ve özel kaprislerinin sınırlarına çekilmiş, ve topluluktan ayrılmış bir bireyin" haklarının ötesine gitmez (Marx, 1997, s. 35).

göreci eleştiriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, merkezi eleştiri odaklarından birinin bireycilik olduğu görülmektedir⁶¹¹. Başka bir ifadeyle, insan haklarının kaçınılmaz olarak bireyci bir karaktere sahip olduğu yönündeki iddialar, bu haklara yönelik temel itirazların başında gelmektedir⁶¹². Bu bakımdan insan haklarında evrensellik-kültürel görecilik tartışmasındaki temelinde yatan merkezi temalardan birinin bireycilik/otonomi savunusu ve karşıtlığı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır⁶¹³.

Pek çok kültürel gelenek, insanı sosyal bağ ve rolleri içerisinde kabul ettiğinden, başkalarına zarar vermemeye (başkalarına ait sınırlara riayet etme) dışında da ödevleri vurgulamaktadır. Kişi herhangi bir kimse ile ilişkide bulunmuyorken (ya da başkalarıyla gönüllü olarak girdiği ilişkilerde) bile soyutlanmış bir insan değil, Tanrı'ya karşı yükümlülükleri olan bir “kul” olarak görülmüş; erdemli olmak, yalan söylememek, bedensel haz ve arzulardan uzak durmak gibi ödevlerle mükellef kılınmıştır. İyiyle kötü arasında tercih yapabilme kapasitesine sahip olduğu kabul edilse de insanın bütün tercihleri makbul karşılanmamış, geleneksel ya da teolojik bazı kaidelere göre hareket etmesi beklenmiştir⁶¹⁴. Dolayısıyla bazı toplumlarda, ister

⁶¹¹ Dayandıkları felsefi temelleri, ifade tarzları ve vurguları farklı da olsa kültürel göreci eleştiriler ortaklaşa bir biçimde insan hakları düşüncesine hakim olduğunu ileri sürdükleri şu düşüncelere karşı çıkmaktadırlar: “Toplumsal temel bileşenleri münferit/tekil insanlardır. Bu seviyede, bireyler kimliklerine, kendi gerçek özbenliklerini/şahsiyetlerini ilgilendirdiği ölçüde, toplumsal ya da tarihsel koşullar tarafından az da olsa inşa edilmeden sahip olurlar. Dahası, bu tekli/atomize (*monadic*) bireyler arasında hiçbir doğal bağ ya da ilişki yoktur. Onlar birbirine bağlı değildir, aksine Leibniz'in atomlarında/monadlarında olduğu gibi, birbirleri açısından tamamen dışsal/yabancıdırlar (*external*). Ancak ikinci seviyede, bireysel amaçlara daha iyi olanak tanımak amacıyla, birbirleriyle ilişkiye girer ve toplumsal yapıları tasarlayarak "sözleşme" ile yaratırlar. O halde bu görüşte, toplum gerçek ve doğal değil, yalnızca yapay ve türevsel bir varlığa sahiptir.” (Van der Wal, G.A. (1989). *The Individualism of Human Rights*. R & R, 18, s. 196)

⁶¹² Van der Wal, 1989, s. 195.

⁶¹³ Aynı yönde Yasemin Özdek şu ifadeleri kullanmaktadır: “İnsan haklarına kendi kültürel ve dinsel gelenekleri açısından bakanlar, Batılı insan hakları kavramlaştırması ile kendi özgün yaklaşımları arasında birey/kollektivite farklılaşmasının yanı sıra, onunla yakından bağlantılı bir başka ayrım noktasını hak/ödev karşıtlığında görüyorlar ... [B]ireylerin birbirlerine olan sorumluluğu kollektivite düşüncesini güçlendirirken; cemaat geleneği yalıtık bireyleri değil, birbirlerine karşı hakları ve ödevleri olan grup dayanışmasını getiriyor. Bu bakımdan, Batılı insan hakları kavramının bireyci özüne karşı 'Batılı olmayan kültürler'in eleştirileri, modern-öncesi/modern kültürler arasındaki farklılaşmanın bir yansıması gibi de duruyor.” (Özdek, 1994, s. 21)

⁶¹⁴ Örneğin Eddison Zvobgo'ya göre insanın otonom, münferit ve kendi kaderini tayin eden (*self-determining*) bir aktör olarak tasavvur edilmesi, örneğin pek çok Afrikalı ve Asyalı için absürd ve imkansızdır. Mutluluğa ulaşmak ve kendini gerçekleştirmek için kendi belirlediği yolda yürüyen, münferit ve yalnız bir birey kavramı onlara tuhaf gelecektir [Zvobgo, Eddison J.M. (1979). *A Third*

devlet eliyle isterse devlet dışı toplumsal kurumlar vasıtasıyla olsun, insanın davranışları üzerinde “başkalarının sınırlarını ihlal etmemek” dışında da sınırlandırmalar getirilmiştir. Bu bakımdan yukarıda örnek olarak zikredilen eylemlere ilişkin bazı yasaklar getirilmesi insan haklarında esas alınan subjektif doğal hak anlayışı açısından bakıldığında birer ihlal olarak görülebilir.

Öte yandan subjektif doğal hak anlayışının insan hakları belgelerinde mutlak olarak benimsenmediği göz önünde bulundurulmalıdır. Yeniden Bildiri’ye dönecek olursak, Bildiri’de hakların kullanımında herkesin -demokratik toplumda- ahlak, kamu düzeni ve refahın korunması amacıyla sınırlamalara tabii olabileceği ifade edilmiştir (m. 29/2). Bu, bireye tanınan haklar (ve bireye yönelik bazı davranışların yasaklanması) yoluyla verilen otonomi alanının sınırsız olmadığı anlamına gelmektedir. Bildiri, bireyin topluma karşı ödevleri olduğunu açıkça ifade etmektedir (m. 29/1). Yine Bildiri’nin ilk maddesinde “tüm insanlar birbirlerine kardeşlik ruhuyla davranmalıdırlar” şeklinde, bireye doğrudan ödev yükleyen bir ifade vardır. Bunlar Bildiri’de objektif doğal hak anlayışına ilişkin izler olduğunun yadsınamayacağını göstermektedir.

Bunlar, Bildiri’de subjektif doğal hak anlayışı ile objektif doğal hak anlayışı arasında, bununla ilgili olarak bireyin otonomi alanı ile toplumsal düzenin gerekleri arasında ve hak ile ödev kavramları arasında bir denge arayışı olduğunu göstermektedir. Bildiri, kültürel görecilerin ve birey otonomisini insan haklarının merkezine koyanların yaptığı gibi, tümüyle subjektif doğal hak anlayışına dayanan ve mutlak birey otonomisini savunarak bireyin gönüllü olarak girdiği hiçbir ilişki ve sözleşmenin yasaklanamayacağı sonucunu getiren bir belge olarak gösterilemez. Bildiri’de esasen subjektif doğal hak anlayışı benimsenmekte ise de bu anlayış objektif doğal hak anlayışıyla bir miktar dengelenmiştir. Başka bir deyişle, birey otonomisi Bildiri’de mutlak kabul edilmemiş, otonomi alanının topluma karşı ödevlerle sınırlanabileceği/dengelenebileceği teyit edilmiştir. Birey otonomisine biraz daha ağırlık veren bu dengeli anlayışın, temelini Evrensel Bildiri’nin oluşturduğu, insan haklarına ilişkin diğer uluslararası belgelere de yansıdığı söylemek yanlış olmayacaktır.

World View. İçinde: Donald P. Kommers ve Gilbert D. Loescher (ed.) *Human Rights and American Foreign Policy*. London: University of Notre Dame Press, s. 93].

Bu durumda evrensellik ve kültürel görecilik arasında orta yol bulmaya çalışan bir insan hakları teorisinin bireysel otonomi kavramını temel alması doğru olmayacaktır. Çünkü bu, insan hakları belgelerindeki dengeli tutumu yansıtmadığı gibi, insan haklarında evrensellik-görecilik tartışmasının temelinde yatan (birey otonomisi taraftarlığı ve karşıtlığı) çekişmede taraflardan birinin tercih edilmesi anlamına gelecektir. İnsan hakları bireysel otonomiye dayandırıldığında, evrensel insan hakları normlarının ya da pratiklerinin kültürler arası iletişim ve etkileşimler temelinde, zaman içinde keşfedilmesine de gerek yoktur. Çünkü her şey baştan bellidir: İnsan hakları normlarının birey otonomisini geliştiren her türlü yorumu doğru kabul edilecek, birey otonomisini sınırlandıran yorum ve uygulamalar ise reddedilecektir.

Örneğin Talbott'un insan hakları ile otonomi arasında sıkı bir bağ kurması keşif mevhumuyla çelişki oluşturmaktadır. Talbott'a göre insan hakları otonominin gelişmesi ve hayata geçirilmesi için gerekli olan haklardır⁶¹⁵. Bu bakımdan, her ne kadar insan hakları normlarının zamanla keşfedilmesini açıklayan bir teori ortaya koysa da Talbott'un anlayışında keşfin yönü bellidir: Bireyin otonomi alanının genişlemesi. Keşfin yönünü önceden bilmek, aslında keşfedilecek pek bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Corradetti, otonomiye benzer bir kavram olan "kişinin kendini belirmesi"ni (*self-determination*) vurgulamaktadır. Yazara göre amaçsal faillik, bireyin "iyi" olarak gördüğü amaçları kendi başına belirleyebilmesi ve bu amaçlara yönelik eylemde bulunabilmesini de içerir. O halde kişilerin kendini belirleme alanlarının (*space of self-determination*) ihlal edilmemesi gerekir. Özgür olmak, ulaşılacak istenen amaçları gerçekleştirmeye yönelik eylemlerin engellenmemesi anlamına gelir⁶¹⁶. Corradetti'nin bu yaklaşımı, yazarın "kendini belirleme" kavramıyla ifade ettiği alana (*space of self determination*) yönelik her müdahale ve sınırlamayı insan haklarına aykırı kabul edecektir, başka bir

⁶¹⁵ Talbott, 2005, s. 113. Yazarın evrensel olduğunu ifade ettiği temel haklar, kendi refahına (*well-being*) ilişkin en iyi kararları bireyin kendisinin alabileceği fikrini ifade eden "birinci kişinin otoritesi (*first person authority*)" prensibinden türemektedir. Bu sebeple hakların keşif süreci devamlı olarak otonominin genişlemesine hizmet edecek şekilde ilerlemektedir. Örneğin yazara göre, eşcinsel evlilik hakkı da evrenseldir; gelecekte bireysel otonomi alanı eşcinsel evlilik hakkını da kapsayacak şekilde genişleyecektir (Talbott, 2005, ss. 135-36).

⁶¹⁶ Corradetti, 2022, s. 108. Bu bakımdan Corradetti'ye göre bireyin amaçsal eylemi negatif ve pozitif olmak üzere iki özgürlük alanı ortaya çıkarmaktadır. Negatif alan bireyi dışarıdan gelebilecek gayrimuşru müdahalelere karşı korurken, pozitif alan kişinin belirlediği amaç ve planlar peşinde koşabilme özgürlüğünü ifade etmektedir (Corradetti, 2022, s. 109).

ifadeyle, bireylerin özgürlük alanlarının, diğer bireylerin özgürlük alanlarından başka sınırı olmayacaktır.

Yazarların bu yaklaşımları bireycilik anlayışıyla ters düşen hiçbir uygulamaya izin vermemektedir. Halbuki yukarıda ifade edildiği üzere, bu tartışmada uzlaştırmacı ya da orta yol arayışında olan bir insan hakları teorisinin daha dengeli bir görüşü savunması gerekmektedir. Tecrübelerle göre zamanla değişen bir insan hakları anlayışını benimsemiş olsa da tecrübelerin ne tür insan hakları pratikleri ortaya çıkaracağını Talbott önceden bilmektedir: İnsan hakları normları ve pratikleri sürekli olarak bireyin otonomi alanının genişlemesini sağlayacak şekilde evrimleşecektir. Tecrübelerin ne tür insan hakları pratikleri ortaya çıkaracağını önceden bilmek, bizzat tecrübelerle göre evrimleşme kavramını gereksiz kılmaktadır. Benzer değerlendirmeler Corradetti için de geçerlidir. Yazar "çoğulcu evrenselcilik" görüşünü benimsediğini ileri sürmektedir. Fakat "kendini belirleme alanı"na, başkalarına zarar verme dışında, hiçbir müdahaleyi kabul etmeyen insan hakları anlayışı çoğulculuğa izin vermemektedir. Çünkü kendini belirleme alanı ile insan hakları arasında kurulan sıkı ilişki, insan hakları normlarının yorumlanması ve uygulanması konusunda başka kültürel perspektiflere söyleyecek çok az şey bırakmaktadır. Gerek Talbott'un gerekse Corradetti'nin yaklaşımları insan haklarının bireyci karakterine yönelik kültürel göreci eleştirileri aşmamaktadır. Çünkü bu yaklaşımlar birey otonomisi ile insan hakları arasındaki sıkı ilişkiyi korumaya devam etmektedir. Bu sebeple insan haklarının bireyci karakteri dolayısıyla bazı kültürlerle uzak olduğu şeklindeki kültürel göreci eleştiri bu yaklaşımlar karşısında geçerliliğini korumaktadır.

O halde evrenselcilik-görecilik tartışması açısından dengeli bir görüş ortaya koyabilmek ve insan haklarına ilişkin yorum ya da pratiklerin kültürler arası iletişim ve etkileşimler sonucu ortaya çıkan ortak tecrübeler temelinde evrenselleşebileceğini ileri sürebilmek için bireyin otonomisini temel almayan bir insan hakları teorisine ihtiyaç vardır.

John Rawls'un "Halkların Yasası (*The Law of Peoples*)" isimli kitabında önerdiği insan hakları anlayışı bu ihtiyacı karşılamak açısından bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Rawls'a göre insan haklarına riayet liberal halklarla liberal olmayan halklar arasındaki ilişkilerin asgari şartlarından biridir. Dolayısıyla, insan hakları,

liberal hükümetlerin tanıdığı hakların aynısı değildir. Aksine, özel ve acil bir haklar sınıfını ifade eder⁶¹⁷. Rawls'un insan hakları anlayışı insan doğasıyla ilgili belirli bir felsefi ya da dini doktrine dayanmaz. Yazara göre insan haklarını felsefi ya da dini temeller üzerine oturtmak, "liberal" ya da başka bir biçimde Batı siyaset geleneğine özgü olmasından dolayı, bu hakların başka kültürlerle karşı ön yargılı olduğu gerekçesiyle eleştirilmesine neden olur⁶¹⁸. Dolayısıyla Rawls insan haklarını anayasal haklardan, liberal demokratik vatandaşlık haklarından ve bireyci siyasal kurumları varsayan haklardan ayırmaktadır⁶¹⁹. Rawls'un insan haklarını liberal hükümetlerin tanıdığı haklardan ayırması ve bu hakların bireyci siyasal kurumları varsaymadığını vurgulaması önemlidir. Bu, insan haklarının liberal, bireyci, toplulukçu ya da başka bir siyasal ideali izlemediği anlamına gelir. Buradan şu çıkarımı yapmak mümkündür: İnsan hakları bireyci bir temele dayanmadığı ya da bireycilik idealini izlemediği için, insan hakları normlarının evrimi sürekli olarak bireyin otonomi alanının genişlemesi ya da bireyciliğin yaygınlaşması yönünde gelişmek zorunda değildir.

İnsan haklarını yalnızca “acil haklar sınıfı” ile sınırlaması sebebiyle, Rawls'un insan hakları yaklaşımı sınırlayıcı/minimalist olarak nitelendirilmektedir⁶²⁰. Yazar sınırlı sayıda hakkı “insan hakları” başlığı altında değerlendirmektedir:

İnsan hakları arasında, yaşama hakkı (asgari geçim ve güvence araçları); özgür olma hakkı (kölelikten serflikten ve zorla işgalden kurtulmak ve din ve düşünce özgürlüğünü güvenceye alacak ölçüde yeterli vicdan özgürlüğü); mülkiyet hakkı (özel mülk); ve doğal adalet (yani benzer davaların benzer şekilde ele alınması) kurallarında ifade edilen resmi eşitlik hakkı vardır. Bu şekilde anlaşıldığında, insan hakları aşırı liberal ya da sadece Batı geleneğine has diye reddedilemez.⁶²¹

⁶¹⁷ Rawls, John (2006 [1999]). *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* (çev. Gül Evrin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, s. 84.

⁶¹⁸ Rawls, 2006 [1999], s. 70.

⁶¹⁹ Rawls, 2006 [1999], s. 85.

⁶²⁰ Kao, Grace Y. (2011). *Grounding Human Rights in a Pluralist World*. Washington D.C.: Georgetown University Press, s. 6.

⁶²¹ Rawls, 2006 [1999], s. 70.

Yazara göre Evrensel Bildiri, 3 ve 18. maddeleri arasında kalan maddelerde bu hakları ifade etmektedir. Bu haklara, ayrı uluslararası sözleşmelerde düzenlenen soykırımdan korunma ve ırk ayrımının önlenmesi hakları da dahildir⁶²².

Rawls'a göre bu haklar başka halklara yönelik müdahaleleri meşrulaştıracak derecede önemli olan haklardır. Bu bakımdan insan haklarını ihlal eden "yasa tanımaz" devletler kınanır ve ağır durumlarda güç kullanmayı gerektiren yaptırımlara ya da müdahalelere maruz bırakılır⁶²³. Başka bir ifadeyle insan haklarına saygı gösterilmesi, uluslararası toplumda meşru olarak tanınma için gerekli şartlardan biridir. Bu sebeple insan hakları başka halklara yönelik hoşgörünün sınırlarını oluşturmakta ve çeşitli şiddetteki yaptırımları meşrulaştıran haklardan oluşmaktadır. Bunun dışında ortaya çıkan kültürler arası farklılaşmalar hoşgörü ve saygıyla karşılanmalıdır. Rawls'un bu yaklaşımı evrenselliğin sonucu olarak ortaya çıkan ahlaki emperyalizm tehlikesi konusunda da bir çözüm önerisi sunmaktadır. İnsan hakları listesinin acil haklar ile sınırlanması çeşitli şiddet seviyelerinde ortaya çıkabilecek uluslararası müdahaleleri de sınırlı bir alana hapsetmektedir. Yine insan haklarının birey otonomisi gibi belli bir felsefi ideali izlememesi, bu tür idealleri gerçekleştirmeye yönelik müdahalelerin de meşruiyetini ortadan kaldırmaktadır. Öte yandan insan hakları sebebiyle ortaya çıkabilecek yaptırımların tümüyle dışlanmaması, kültürel görecileri eleştiri oklarının hedefi haline getiren mutlak hoşgörü anlayışının da kabul edilmediğini göstermektedir. Bu sebeple Rawls'un insan hakları yaklaşımı gerek evrenselciliğin gerekse kültürel göreciliğin problemlerinden kaçınarak dengeli bir orta yola zemin hazırlamaktadır.

Rawls'un minimal anlamda kabul ettiği insan hakları, halklar arasındaki iletişim ve etkileşimin ortaya çıkması için gerekli olan karşılıklı saygı ve tanımanın asgari şartlarından birini oluşturmaktadır. Bu minimal çerçeveyi aşan insan hakları normları ise halklar arasındaki iletişim ve etkileşim sonucunda gelişebilir. Bu bağlamda David Reidy, Rawls'un insan hakları anlayışından hareketle, uluslararası toplumda meşru bir aktör olarak tanınmak için korunması gerekli acil haklar sınıfına ilaveten, uluslararası hukukta sözleşmelerle ya da gelenekle (*custom*) rastlantısal

⁶²² Rawls, 2006 [1999], s. 85, dn. 23.

⁶²³ Rawls, 2006 [1999], s. 86.

olarak ortaya çıkan sözleşmesel insan hakları sınıfından söz etmektedir⁶²⁴. Bu haklar, çeşitli problemler üzerinde halklar arasında beliren ahlaki konsensüse (*moral consensus*) dayalı olarak ortaya çıkar⁶²⁵. Örneğin acil haklar sınıfı bağlamında, her insanın bir devlet içinde şahıs olarak tanınması ve bu konuda ırk ya da cinsiyete dayalı ayrımcılık yapılmaması hakkı (E. B. m. 7) sayılabilirken, siyasi ve sosyal hayatın bütün alanlarında ayrımcılığın önlenmesi ve ortadan kaldırılması hakkından söz edilemez. Keza, acil haklar sınıfı açısından, ibadet ve belirli bir dini topluluğa üye olmayı da kapsayan din ve vicdan özgürlüğü bir insan hakkı iken yetişkin pornografik içerikler üretmek ya da tüketmeyi kapsayan bir ifade özgürlüğü (E. B. m. 19) veya dini misyonerliğe izin verilmesini gerektiren bir örgütlenme özgürlüğü (E. B. m. 20) bir insan hakkı değildir⁶²⁶.

Bu insan hakları sınıflarından ilkinin hayata geçiren devletler arasındaki ilişkiler karşılıklı saygı ve tanıma çerçevesinde, zorlayıcı müdahale ya da yaptırıma başvurmadan barış içinde devam etmelidir⁶²⁷. Bu, diğer ahlaki meseleler üzerinde devletler arasında tartışmalar hatta eleştiriler olmayacağı anlamına gelmemektedir⁶²⁸. Bu eleştiri ve tartışmalardan oluşan devletler-arası iletişim ve etkileşimler sonucunda ortaya çıkan konsensüs ikinci, sözleşmesel insan hakları sınıfını meydana getirecektir. Bu sebeple Reidy ilk insan hakları sınıfına temel insan hakları, diğerine ise temel olmayan insan hakları demektedir. Temel olmayan insan hakları, üzerinde sözleşmelerle ya da alışlagelmiş/uluslararası örf ve âdet çerçevesindeki pratiklerle uzlaşıldığı için evrensel ve bağlayıcıdır. Sivil toplum örgütleri ya da bireyler insan haklarının bu çerçevede genişlemesi için mücadele edebilirler. Bu anlamda eşcinsel evliliklerin tanınması, cinsiyet eşitliğinin çeşitli formlarının hayata geçirilmesi ya da ölüm cezasının kaldırılmasına yönelik mücadeleler ikinci insan hakları sınıfındaki/temel olmayan insan hakları meseleleri olarak değerlendirilebilir⁶²⁹. Bu

⁶²⁴ Reidy, David A. (2006). Three Human Rights Agendas. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 19(2), s. 237.

⁶²⁵ Reidy, 2006, s. 238.

⁶²⁶ Reidy, 2006, s. 253.

⁶²⁷ Reidy, David A. (2008). Human Rights: Institutions and Agendas. *Public Affairs Quarterly*, 22 (4), s. 401.

⁶²⁸ Reidy, 2006, s. 251.

⁶²⁹ Reidy, 2008, s. 400.

meseleler çeşitli kuruluş ya da kişiler tarafından uluslararası bağlamda dile getirilse de uluslararası müdahale ve yaptırımların konusu olmamalıdır⁶³⁰.

Bu bakımdan ilk insan hakları sınıfının zorunlu, ikinci insan hakları sınıfının ise tesadüfi olduğu, böylece ilk insan hakları sınıfının güçlü/tam, ikinci insan hakları sınıfının ise zayıf/eksik bir evrenselliğe sahip olduğu söylenebilir. Temel insan haklarına saygı gösteren devletler, bunlara ek olarak başka insan haklarını da tanıyıp saygı gösterebilir. Fakat bu haklar görelidir ve devletten devlete değişebilir. Temel insan hakları dışında kalan herhangi bir konunun insan hakları normu olarak düzenlenmesi gerekip gerekmediğine ilişkin farklılıklarda hangi devletin en doğru insan hakları listesini uyguladığını objektif olarak söylemek mümkün değildir.

Böyle bir yaklaşım, insan haklarında evrensellik ve kültürel göreciliğin kültürler arası iletişim ve etkileşime dayalı olarak uzlaştırılması sürecinin teorik temelini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle bu teorik temel, UIHH'ye ilişkin yorum ve uygulama farklarının zaman içinde kültürler arası iletişim ve etkileşim ile giderildiği bir uzlaştırma girişimini mümkün kılmaktadır. Günümüzde Evrensel Bildiri'nin 3 ve 18. maddeleri arasında düzenlenen insan hakları normlarından çok daha fazla sayıda insan hakları normu üzerinde uzlaşma mevcuttur. Farklılık ise yorum ve uygulamalardadır. Fakat Reidy tarafından temel olarak nitelenen, Rawls'un minimal insan hakları listesinin ağır ve sistematik bir şekilde ihlal edildiği durumlar dışında, farklı yorumlar hoşgörü ve saygıyla karşılanmalı, zorlayıcı müdahale ya da yaptırım gündeme gelmemelidir. Örneğin neredeyse bütün devletler din/ibadet özgürlüğü ve ifade özgürlüğü hakkını kabul etmişlerdir. Ancak bütün vücudu örten dini kıyafetler ve nefret söyleminin serbestliği konusunda sosyo-kültürel farklılıklara dayalı olarak devletler arasında uygulama farklılıkları ortaya çıkabilir. Bu yorum farklılıkları, ancak kültürler ve devletler arası iletişim ve etkileşimler temelinde insan hakları normlarının zaman içinde evrimleşmesiyle giderilebilir. Rawls'cu yaklaşımda insan hakları; birey otonomisi, bireycilik ya da liberalizm gibi, bir siyasi ya da felsefi ideali izlemediğinden, iletişim ve etkileşimlerin nasıl bir sonuç ortaya çıkaracağı önceden belli değildir. Örneğin bütün vücudu örten dini kıyafetleri bir insan hakkı olarak değerlendirmek hususunda uzlaşma ortaya çıkabileceği gibi, aksi yönde de uzlaşma ortaya çıkabilir. Keza nefret söylemini ifade özgürlüğü hakkının bir unsuru

⁶³⁰ Reidy, 2008, s. 401.

olarak görmek konusunda devletler uzlaşabileceği gibi, aynı uzlaşma nefret söyleminin yasaklanması konusunda da ortaya çıkabilir.

6.2.4. Kùltürler Arası İletişim ve Etkileşimlere Dayalı Bir Uzlaştırmanın UIHH Uygulaması Açısından Sonuçları

İnsan hakları, uluslararası sözleşmeler vasıtasıyla uluslararası hukuk sahasına çıkmaktadır. Ancak bu sözleşmelerde yer alan hukuk kuralları soyut normlar niteliğindedir. Çoğunlukla soyut kavramlardan oluşan önemli insan hakları sözleşmelerinin yorumlanmasında son söz hakkı genellikle sözleşmelerin uygulanmasını denetleyen uluslararası mercilere bırakılmıştır. Dolayısıyla UIHH kuralları denetim mercileri tarafından yorumlanarak somut hukuk problemlerine uygulanmakta ve bu şekilde anlam kazanmaktadır. Örneğin BM Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin denetimi İnsan Hakları Komitesi (İHK) tarafından, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin denetimi, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) tarafından yerine getirilmekte, bu merciiler ilgili sözleşmeleri yorumlayan ve somutlaştıran merciiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece soyut olarak ifade edilen, Donnelly'nin ifadesiyle insan hakları "kavramlar"ı, mahkemelerin kararlarıyla "pratikler"e dönüşmektedir. Bu durumda herhangi bir hak kapsamının genişletilmesi yoluyla evrimleşmesine ilişkin süreç bu denetim mercileri vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Örneğin AİHM, bu sürecin teorik çerçevesini "evrimci yorum anlayışı" ve "yaşayan belge" kavramlarıyla çizmiştir⁶³¹. Mahkeme Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ni taraf devletlerin toplumsal yapılarındaki değişme ve gelişmeleri göz önünde bulundurularak yorumlamaktadır⁶³².

Öte yandan, UIHH normlarının denetim mercileri tarafından genişletilmesini eleştiriyle karşılayan devlet egemenliği savunucularına göre, UIHH normlarının gereğinden fazla geniş bir yoruma tabi tutulması "hak emperyalizmi" anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, bazı ÷lkelerde ortaya çıkan standartlar, yerel

⁶³¹ Pekel, Abdulkadir (2016). *Aile Hayatına Saygı Hakkı: AİHM'nin Geliştirdiği İlkeler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Liberte, s. 50.

⁶³² Salihpaşaoğlu, 2020, s. 152; Doğan, 2015, s. 393.

toplumların tercihleri dikkate alınmaksızın başka ülkelere empoze edilmektedir⁶³³. Bu durum ilgili toplumların, üretim sürecine katılmadıkları bir hukuk standardına tabi tutulmaları anlamına gelmektedir.

İnsan hakları sözleşmelerini geniş yorumlamak suretiyle evrensel insan haklarının alanını genişletmenin uygulama boşluklarını arttırma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü normların alanı genişledikçe, örneğin devletlerin kürtaj yasalarını serbestleştirmesi ya da eşcinsel evlilikleri tanımasını gerektiren yeni yorumlar ortaya çıktıkça, bunları ahlaken kabul edilemez bulan devlet sayısı da artacaktır. Dolayısıyla evrensel insan haklarının kapsam ve içeriğini genişletmek bazı devletlerin UIHH kavram ve kurumlarına muhalefeti perçinleyebilir ve böylece tüm insan haklarının uygulanmasını kötü yönde etkileyebilir⁶³⁴.

Kültürlerdeki değişim, evrimleşme ve ortaklaşmayla birlikte insan hakları kavramlarına ilişkin yorum ve pratiklerin de evrimleşmesi denetim mercilerinin genişletici yorumu vasıtasıyla gerçekleştiğinde, ilgili sözleşmeleri uygulamakla yükümlü olan devletler söz konusu evrimleşme sürecinden dışlanmış olmaktadır. Başka bir ifadeyle taraf devletler bu süreçte kendi kültürel perspektiflerini ortaya koyma imkânı bulamamaktadır.

Bu sebeple denetim mercilerinin genişletici yorumları yerine, kültürlerin temsil edildiği mekanizmaların daha etkin rol oynadığı bir sürekli hukuk üretimi yoluyla insan hakları pratiklerinin evrimleşmesi gerek katılımcılık gerekse kültürler arası iletişim ve etkileşime dayalı olarak ortaya çıkan ortak standartların tespiti açısından daha uygundur. Belirli bir insan hakları meselesinde, çeşitli kültürlerin kendi yorumunu dile getirebildiği bölgesel ya da küresel temsili kurumlar bu işlevi yerine getirebilir. Her devletin egemen olduğu topluma ait kültürü yansıttığını söylemek mümkün olmasa da mevcut uluslararası düzen göz önünde bulundurulduğunda, BM Genel Kurulu ya da Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi gibi kurumlar, insan haklarıyla ilgili bir konuda çeşitli kültürel yaklaşımların dile

⁶³³ Shany, Yuval (2018). *The Universality of Human Rights: Pragmatism Meets Idealism*. New York: Jacob Blaustein Institute for the Advancement of Human Rights, s. 2.

⁶³⁴ Shany, 2018, s. 3.

getirilebildiği ve kültürel ortak değerlerin tespit edilerek yeni normların üretilebildiği kurumlar olabilir.

Shany'nin ifade ettiği üzere UİHH'nin uygulanması ve yaratılması sürecine ilişkin uluslararası politikanın temelinde, değişim (*change*) ile durağanlık (*stability*), başka bir ifadeyle statüko ile reform arasında bir gerilim bulunmaktadır⁶³⁵. Bu gerilime ilişkin bir tercih yapılmasını, temsil kabiliyeti düşük olan denetim mercileri yerine, her konudaki çeşitli kültürel perspektiflerin enine boyuna dile getirilebildiği temsili kurumlara bırakmak, insan hakları ile kültürel çeşitliliğin kucaklaşabilmesi açısından daha uygun olacaktır.

Bu sebeple denetim mercileri genişletici yorumdan vazgeçmeli, toplumların kültürel yapılarındaki değişimler sonucu ortaya çıkan taleplerin insan haklarının koruma şemsiyesi altına alınıp alınamayacağı meselesini temsili kurumlara bırakmalıdır. Temsili kurumlar gerek kültürel alışverişin gerçekleştiği gerekse kültürler arasındaki ortaklaşmaların UİHH'ye yansıtılmasını sağlama imkanına sahip platformlardır. Dolayısıyla insan haklarına ilişkin; evlilik dışı ilişki, kürtaj yasaları, idam cezası gibi konularda ortaya çıkan değişim talepleri, bu kurumlarda görüşülmeli ve bu kurumların ilgili konularda daha somut normlar üretmesi yoluyla karşılanmalıdır.

Jeremy Waldron, ABD Yüksek Mahkemesi'nin eşcinsel evliliklerin tanınmasını bir anayasal hak olarak tanıyan Obergefell v. Hodges kararını eleştirirken, evlilik gibi sosyal kurumlarda böylesine önemli değişikliklerin yüksek mahkemeler tarafından değil, halkın kararıyla yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Evlilik, aile gibi kurumlar, modern devlet ya da modern hukuk sistemi ortaya çıkmadan çok daha önce var olan sosyal gerçekliklerdir. Dolayısıyla evliliğe yalnızca hukuki bir mesele olarak bakmak mümkün değildir. Evlilik söz konusu olduğunda hukuk sosyal gerçekliğin hizmetkarı olmalıdır. Yani yazarın ifade ettiği gibi evlilik halka ait bir kurumdur, öyleyse evliliğe ilişkin böyle köklü değişikliklerin halk tarafından yapılması gerekir. Bu, kendini belirlemenin (self-determinasyon) bir gereğidir. Böyle değişikliklerin gerçekleştirilmesinde en doğru kurumsal mekanizma,

⁶³⁵ Shany, 2018, s. 6.

gerekli yasama süreçleri içerisinde halkın temsilcilerinin yasal değişiklikler yapmasıdır⁶³⁶.

Kanımızca Waldron'un değerlendirmeleri, tarafları egemen devletlerden oluşan uluslararası insan hakları sözleşmeleri açısından evleviyetle geçerlidir. Bu sözleşmelerin tarafları farklı dinlere, kültürel ve geleneksel perspektiflere, ekonomik düzeylere sahip devletler olabilir. İnsan hakları taleplerinin karşılanması amacıyla toplumsal kurum ya da değerlerin değişmesini gerektiren kararların verilebilmesi için kültürel, geleneksel, dini, ekonomik farklılıkların ilgili devlet temsilcileri tarafından dile getirildiği hukuk üretim mekanizmaları ve nihayetinde tam bir konsensüs gereklidir. Bu, demokrasinin ve pek çok uluslararası belgede tanınan⁶³⁷ self-determinasyon hakkının bir gereği olmanın ötesinde, evrensellik ile kültürel görecilik arasında, kültürel iletişim ve etkileşimlere dayalı gerçek bir uzlaşmanın doğal sonucudur.

⁶³⁶ Waldron, Jeremy (2020). Dissenting. *İçinde: Jack M. Balkin (ed.) What Obergefell v. Hodges Should Have Said. The Nation's Top Legal Experts Rewrite America's Same-Sex Marriage Decision.* New Haven and London: Yale University Press, ss. 283-85.

⁶³⁷ Self determinasyondan, BM Şartı'nda bir ilke (m. 1/2 ve m. 55), İkiz Sözleşmeler (m. 1) ile Afrika İnsan ve Halkların Hakları Şartında (m.20) ise bir hak olarak bahsedilmiştir. Bu hakkın/ilkenin yer aldığı diğer uluslararası belgelere ilişkin ayrıntılı açıklamalar için bkz.: Kütükçü, M. Akif (2004). Uluslararası Hukukta Self Determinasyon Hakkı ve Türk Cumhuriyetleri. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12, ss. 259-76; Koçak, Mustafa (2018). Self Determinasyon Hakkı ve Self Determinasyon Hakkı Teorileri. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 23(38), ss. 85-148.

7. SONUÇ

Bu çalışmada insan hakları teorisi alanındaki literatürün incelenmesinden hareketle, “nasıl bir insan hakları teorisi evrensellik-kültürel görecilik tartışmasını uzlaştırabilir” sorusu yanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu sorunun yanıtlanması için evrensellik-kültürel görecilik tartışmasının net ve belirgin bir biçimde ortaya konması gerekmektedir. Bu bağlamda ilk bölümde insan haklarının evrenselliği kavramı irdelenmiştir. İnsan hakları kavramının iki temel tanımı, evrensellik ile ilgili de iki temel anlam ortaya çıkarmaktadır. Bunlar insan haklarının tarih ötesi evrenselliği ve insan haklarının uluslararası hukukta yaygınlaşması anlamında evrenselliğidir.

İnsan haklarına yönelik kültürel göreci eleştirilerin de esasen evrenselliğin bu iki anlamını hedef aldığı görülmektedir. Amerikan Antropoloji Derneği’nin 1947 Açıklaması’nda bütün standart ve değerlerin kültür ürünü olduğu vurgulanmak suretiyle, mutlak ve değişmez (olduğu iddia edilen) tarih ötesi haklar reddedilmiştir. İnsan haklarını çeşitli kültürel perspektifler bağlamında eleştiren çalışmalarda ise merkezinde Evrensel Bildiri’nin yer aldığı UIHH’nin birey otonomisini esas alan Batı kültürünün ürünü olduğu ve başka kültürler için geçerli olmadığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla tartışma tarih ötesi hakların var olup olmadığı ve UIHH’nin başka kültürlerde uygulanıp uygulanamayacağı etrafında dönmektedir.

Tarih ötesi hakların var olup olmadığı sorusu açısından bir orta yol ya da uzlaştırma önerisi bulmak kanımızca mümkün değildir. Çünkü bu soru metafizik, yani “ilk nedenler”e ilişkin bir sorudur. Bir şeyin var olup olmadığı sorusu ancak “vardır”, “yoktur” ya da “bilmiyorum” şeklinde cevaplanabilir. Tarih ötesi insan haklarının varlığı ya da yokluğunu ileri sürmek bu cevapları aksiyom olarak kabul etmek anlamına gelir. Örneğin doğal hukuk ve doğal haklar ekolü bu hakları kanıt gerektirmeyecek derecede açık olduğu için (yani başka bir sebebe dayanmaksızın) kabul etmektedir. Bu, doğal hakların bir aksiyom olarak doğru kabul edilmesi anlamına gelmektedir.

Tarih-ötesi varlığı ya da yokluğundan ziyade, insan haklarının tarih ötesi haklar olarak görülüp görülemeyeceğine bakmak gerekir. Gewirth, Locke, Griffin, Wellman gibi yazarların ifade ettiği tarih ötesi haklar oldukça soyut bir biçimde tezahür etmektedir. Bu derece soyut bir biçimde ifade edilen hakların pratikte

uygulanabilmesi mümkün değildir. Ayrıca bu kadar soyut bir düzeye taşındığında söz konusu değeri hak ya da ödev olarak ifade etmek arasında önemli bir fark ortaya çıkmamaktadır.

Kanımızca insan hakları tarih ötesi haklar olarak görülemez. Çünkü insan hakları düşüncesinin nerede, ne zaman ortaya çıktığı bellidir. İnsan hakları düşüncesi, Batı düşünce geleneğinin önemli unsurlarından biri olan doğal hukuk ekolünde yaşanan evrim sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin öncüleri olarak gösterilen Levellers hareketi mensupları, dönemlerinin siyasi/sosyal koşulları altında bu düşüncüyü ortaya koymuştur. Dolayısıyla, Donnelly'nin ifade ettiği üzere, insan hakları belirli tarihsel özelliklerin sonucu olarak rastlantısaldır.

Öte yandan insan haklarının tarih ötesi haklar olarak görülmemesi, objektif hiçbir standart olmadığı, başka kültürlerle yönelik eleştiri ve değerlendirme yapmayı sağlayacak ortak değerlerin mevcut olmadığı anlamına gelmez. Talbott ve Perry'nin dikkat çektiği üzere öyle şoke edici olaylar vardır ki hangi kültüre mensup olursa olsun kişiler aynı tepkiyi verir. Bu, kültürlerle göre değişmeyecek bazı prensipler olabileceğine delalet etmektedir. Keza, kültürler arasında paylaşılan ahde vefa, altın kural gibi kurallar vardır. Bu kurallar kültürlerin tümüyle birbirine benzemez kendine özgü (*sui generis*) yapılar olarak görülemeyeceği, kültürler arasındaki benzerlik ve ortaklıkların başka kültürlerle yönelik değerlendirme ve eleştirileri, böylece kültürler arası iletişim ve etkileşimi mümkün kıldığı anlamına gelmektedir.

Tartışmanın diğer kısmı, yani birey otonomisini temel alan ve Batı kültürünün ürünü olan UİHH'nin Batı-dışı toplumlarda uygulanıp uygulanamayacağı konusunda fonksiyonel evrensellik anlayışı oldukça ikna edici bir bakış açısı sunmaktadır: İnsan haklarının Batı ürünü olduğu doğrudur ancak modern devletlerin gitgide yaygınlaştığı çağımızda, modern devlete karşı bireyi koruyan insan hakları hukukunun da yaygınlaşması ve bu anlamda evrenselleşmesi doğaldır.

Soyut UİHH normlarındaki evrensellik ile somut yorum/pratiklerin uzlaştırılmasına ilişkin Donnelly'nin üç aşamalı uzlaştırma önerisi ise çalışmamızda ele alınan soruya çözüm getirmemektedir. Normların yorum ve pratiklerinde “bir dereceye kadar” değişkenlik kabul edilmiştir fakat bu “değişkenlik skalası” belirsizdir. Hangi yorum çizgiyi aşar? Bir hakkın hayata geçirilmesi konusunda hangi devletin uygulaması isabetlidir? Bu sorular cevapsız kalmaktadır.

Kanımızca yorumlar ve pratikler düzeyinde bir evrenselliğin ortaya çıkması ancak kültürler arası iletişim ve etkileşimle ortak tecrübe ve değerlerin artması sonucunda mümkün olabilir. Bu, UİHH normlarının uygulanmasında evrensel ve yerelin kültürel iletişim ve etkileşimlere dayalı olarak ancak zaman içinde uzlaştırılabileceği anlamına gelmektedir. Kültürler arası iletişim ve etkileşimler ortak tecrübeleri doğuracak, UİHH bu ortak tecrübeler eşliğinde evrimleşecektir. Talbott'un insan haklarının zamanla keşfedileceğini ileri süren ve Renteln'in kültürler-arası evrensellerin zaman içinde değişip evrimleşebileceğini vurgulayan yaklaşımları kültürler arası iletişim ve etkileşimler temelinde insan haklarının da evrimleşebileceği düşüncesini desteklemektedir.

Peki UİHH'ye hakim olan insan hakları teorisi böyle bir evrimleşme sürecine imkan vermekte midir? Kültürel görecilerin ileri sürdüğü gibi, UİHH'nin dayandığı felsefe birey otonomisine sıkı bir şekilde bağlıysa, bireyin otonomi alanına yönelik her türlü müdahaleyi bir insan hakkı ihlali olarak görecektir. Böyle bir durumda iletişim ve etkileşimlere dayalı olarak UİHH normlarının evrimleşmesine gerek yoktur, çünkü her şey zaten baştan bellidir: Otonomi alanını genişleten yorumlar kabul edilecek, birey otonomisini sınırlandıran yer türlü yorum baştan reddedilmiş olacaktır. Dolayısıyla kültürel iletişim ve etkileşimlere dayalı bir uzlaşma ancak birey otonomisini temel almayan bir insan hakları teorisiyle mümkün olabilir.

UIHH, birey otonomisi ile toplumsal menfaatlerin, subjektif doğal hak anlayışı ile objektif hak anlayışının, hak ve ödev kavramlarının (birinciler lehine bir ağırlık göze çarpsa da) dengelendiği bir insan hakları teorisini temel almaktadır. Dolayısıyla kültürel görecilerin UİHH'de birey otonomisi mutlak olarak kabul edilmiş gibi argümanlar dile getirmeleri hatalıdır. Bunu Evrensel Bildiri'nin irdelenmesinden anlamak mümkündür. UİHH'nin dayandığı bu dengeli anlayış birey otonomisine sıkı sıkıya bağlı olmayan bir insan hakları teorisini mümkün kılmaktadır.

John Rawls'un minimalist yaklaşımı böyle bir insan hakları teorisi olarak görülebilir. Yazarın insan hakları anlayışı birey otonomisine dayanmamaktadır. Başka bir ifadeyle insan hakları birey otonomisi gibi bir ideali izlememektedir. Bu sebeple hakların evrimi sürekli olarak birey otonomisini genişletecek surette gelişmek zorunda değildir. Böylece insan hakları, kültürler arası iletişim ve

etkileşimlere göre, bazen birey otonomisini genişleten bazense daraltan yorumlarda uzlaşılacak şekilde evrimleşebilecektir. Hem sınırlı sayıda insan hakkının kabul edilmesi, hem de hakların birey otonomisine dayanmaması, çeşitli kültürlerin bu haklar üzerinde uzlaşmasını da kolaylaştırmaktadır. Rawls'cu yaklaşımda insan hakları; birey otonomisi, bireycilik ya da liberalizm gibi, bir siyasi ya da felsefi ideali izlemediğinden, etkileşimlerin nasıl bir sonuç ortaya çıkaracağı önceden belli değildir. Örneğin pornografik yayınların serbest bırakılmasını ifade özgürlüğü hakkının bir unsuru olarak görmek konusunda devletler uzlaşabileceği gibi, aynı uzlaşma bu yayınların yasaklanması konusunda da ortaya çıkabilir.

Yorum ve uygulama farklılıkları kültürler-arası etkileşimler temelinde giderileceği için insan hakları normlarının kapsamının genişletilmesi ya da daraltılması uluslararası mahkemelerden ziyade, her devletin kendi kültürel perspektifini yansıtabildiği temsili uluslararası platformlar aracılığıyla gerçekleştirilmelidir. İnsan hakları normlarının uluslararası mahkemeler tarafından genişletici yoruma tabi tutulması suretiyle kapsamının genişletilmesi yukarıda ortaya koyduğumuz uzlaştırma anlayışına uygun düşmektedir. Çünkü böyle bir durumda devletler sosyo-kültürel perspektiflerini ifade etme fırsatı bulamamaktadır. Bu da kültürler-arası etkileşimi engellemektedir. Bu sebeple uluslararası mahkemeler insan hakları normlarının yorumlanmasında kendini sınırlayıcı bir yaklaşımı benimsemeli, hakların kapsamının genişletilmesini uluslararası temsili mercilerin norm üretimine bırakmalıdır. Örneğin eşcinsel evlilik hakkının insan hakkı olarak tanınması aile hayatına saygı hakkının uluslararası mahkemeler tarafından genişleyici yoruma tabi tutulması suretiyle değil, BM Genel Kurulu, Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi gibi uluslararası temsili mercilerin eşcinsel evlilik hakkı üzerinde uzlaşmaya vararak buna dair bir norm ortaya çıkarmaları suretiyle gerçekleşmelidir.

Böyle bir insan hakları yaklaşımı, insan haklarının belli bir yorumunun bu yorumu benimsemeyen bir halka dayatılmasının da önüne geçmektedir. Nitekim önerdiğimiz insan hakları teorisini kültürel göreciler de kabul etme eğilimindedir. Gerek Cobbah gerekse Panikkar insan haklarının çeşitli kültürlerin etkisiyle belirlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Keza 1947 AAD Açıklaması'nda da vurgulanan şey, insan haklarının içeriği belirlenirken bütün kültürlerin dikkate alınmasıdır. Ulaşılan bu sonuç bir yandan kültürel görecileri memnun ederken, diğer

tarafından evrenselliği de tümüyle reddetmeyecek bir nitelikte olması sebebiyle bir uzlaştırma önerisi olarak görülebilir.





KAYNAKLAR

1.Kitap ve Makaleler

- Afshari, Reza (2011). *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Agiomavritis, Dionyssios S. (2018). The Applicability of Human Rights: A Voegelinian Interpretation. *Perspectives on Political Science*. 47(7).
- Akıllıoğlu, Tekin (2019). *İnsan Hakları: Kavram, Kaynaklar ve Koruma Sistemleri*. Ankara: Yetkin.
- Altın, Pevrül Erdi (2019). *Evrensel İnsan Hakları ve Kültürel Rölativizm Bağlamında Seyla Benhabib*. Yüksek Lisans Tezi. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- American Anthropological Association (1947). Statement on Human Rights. *American Anthropologist*. 49(4).
- Anonim (1998 [1647]). An Agreement of People... . *İçinde: Sharp, Andrew (ed.) The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anonim (2018) *Rig Veda*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aquinas (2002 [1485]). *On Law, Morality, and Politics*. USA: Hackett.
- Arnold, Rainer (2013). Reflections on the Universality of Human Rights. *İçinde: Reiner Arnold (Ed). The Universalism of Human Rights*. London: Springer.
- Ashcraft, Richard (1986). *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press.
- Atighetchi, Dariusch (2017). Human Rights and Bioethics, An Islamic Overview. *İçinde: Joseph Tham, Kai Man Kwan, Alberto Garcia (Eds.) Religious Perspectives on Bioethics and Human Rights*. Switzerland: Springer.
- Avcı, Yasin (2016). Kuramsal Fizikteki Gelişmeler Bağlamında İnsan Haklarında Evrensellik-Kültürel Rölativite Tartışması. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 28.
- Aytoğu, Çağatay Oğuzhan (2016). *Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Kararları Doğrultusunda İnsani Müdahale*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baghramian, Maria (2004). *Relativism*. London and New York: Routledge.

- Bajor, William J. (1997). *Discussing "Human Rights": An Anthropological Exposition On "Human Rights" Discourses*. Ph.D. Thesis, Department of Social Anthropology University of Saint Andrews Scotland (UK).
- Barnett, H.G. (1948). On Science and Human Rights. *American Anthropologist*. 50.
- Bayefsky, Anne F. (1996). Cultural Sovereignty, Relativism, and International Human Rights: New Excuses for Old Strategies. *Ratio Juris*. 9 (1).
- Beitz, Charles (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Bekirhan, Nur (2019). *İonna Kuçuradi'nin İnsan Hakları Görüşüyle Kültürel Görelilik ve Evrensellik Gerilimi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Benedict, Ruth (1934). Anthropology and the Abnormal. *The Journal of General Psychology*, 10 (1).
- Benedict, Ruth (2015 [1934]). *Kültür Örüntüleri*. çev.: Mustafa Topal. İstanbul: İletişim.
- Bennett, John W. (1949). Science and Human Rights: Reason and Action. *American Anthropologist*, 51(2).
- Benson, Igboin Ohihon (2011). Human Rights in the Perspective of Traditional Africa: A Cosmotheandric Approach. *SOPHIA*, 50.
- Bentham, Jeremy (1987 [1843]). Anarchical Fallacies; being an examination of the Decleration of Rights issued during the French Revolution. *İçinde: Jeremy Waldron (ed.)'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London and New York: Methuen.
- Besson, S. (2016). Legal Human Rights Theory. *İçinde: K. Lippert-Rasmussen, K. Brownlee and D. Coady (ed.) A Companion to Applied Philosophy*. UK: Wiley Blackwell.
- Bidney, David (1959). The Philosophical Presuppositions of Cultural Relativism and Cultural Absolutism. *İçinde: Leo R. Ward (ed.) Ethics and the Social Sciences*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Binder, Guyora (1999). Cultural Relativism and Cultural Imperialism in Human Rights Law. *Buffalo Human Rights Law Review*. 5.
- Birinci, Görkem (2017). İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin Kısa Tarihi I: Milletler Cemiyeti'nden Birleşmiş Milletler'e. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(2).

- Boas, Franz (1938). *The Mind Of Primitive Man*. United States of America: The Macmillan Company.
- Boas, Franz (2017 [1928]). *Antropoloji ve Modern Yaşam* (çev. Deniz Uludağ). İstanbul: Doğu Batı.
- Brems, Eva (2001). *Human Rights: Universality and Diversity*. The Hague: Martinus Nijhof Publishers.
- Brown, Chris (2013). Human Rights and Human Nature. *İçinde: Cindy Holder ve David Reidy (eds.) Human Rights: Hard Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchanan, Allen (2013). *The Heart of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Burchfield, R. W. (ed.) (1987). *The Compact Edititon of the Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Burke, Edmund (1893). *Burke's Letters on a Regicide Peace*. London: George Bell & Sons.
- Burke, Edmund (2016 [1790]). *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*. Ankara: Kadim.
- Burlamaqui, Jean Jacques. (2019 [1747]) *Doğal Hukukun İlkeleri* (çev. Barkın Asal). İstanbul: Pinhan.
- Campbel, Donald T. (1972). Introduction: Herskovits, Cultural Relativism and Metascience. *İçinde: Melville J. Herskovits (yaz.) Frances Herkovits (ed.) Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. New York: Random House.
- Cevizci, Ahmet (2018). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say.
- Cheng, Chung-ying (1979). Human Rights in Chinese History and Chinese Philosophy. *Comparative Civilizations Review*, 1(1).
- Cobbah, Josiah (1987). African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective. *Human Rights Quarterly*, 9(3).
- Cole, Douglas (1983). "The Value of a Person Lies in His Herzensbildung": Boas' Baffin Island Letter-Diary. *İçinde: George W. Stocking, Jr (ed.) Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork, History of Antropology – Volume I*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

- Conde, Victor H. (2004). *A Handbook of International Human Rights Terminology*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Corradetti, Claudio (2009). *Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralistic Universalism*. Netherlands: Springer.
- Corradetti, Claudio (2013). What Does Cultural Difference Require of Human Rights? *İçinde: C.Holder and D.Reidy (eds.) Human Rights: The Hard Questions*. Cambridge University Press.
- Corradetti, Claudio (2022). *Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralistic Universalism*. Second Edition. The Netherlands: Springer.
- Cushman, Thomas (2005). The Human Rights Case for the War in Iraq: A Consequentialist View. *İçinde: Richard Ashby Wilson (ed.) Human Rights in the War on Terror*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çağırın, Mehmet Emin (2011). *Uluslararası Alanda İnsan Hakları*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Çalık, Tacettin (2016). Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Sözleşmeleri Kapsamında İnsan Haklarının Korunması. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 24(1).
- Çamurcuoğlu, Gülden (2018). *Ortadoğu'da Otoriter Siyasal Rejimler*. Ankara: Astana.
- Çelik, Elif (2021). İnsan Hakları Teorisindeki Geleneksel, Politik ve Hukuki Ayırışmalar. *Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 11(2).
- Dahre, Ulf Johanson (2017). Searching for a Middle Ground: Anthropologists and the Debate on the Universalism and the Cultural Realivism of Human Rights. *The International Journal of Human Rights*. 21(5).
- David, Lea (2020). Human Rights as an Ideology? Obstacles and Benefits. *Critical Sociology*, 46(1).
- Decartes, René (2013 [1637]). *Metot Üzerine Konuşma* (çev. Afşar Timuçin & Yüksel Timuçin). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Değirmencioğlu Yıldız, Burcu (2016). John Locke'ta Doğa Durumu ve Direnme Hakkı. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 20(3).
- Değirmencioğlu, Burcu (2022). *Westphalian Model'den Bugüne Egemenliğin Dönüşümü Bağlamında Yeni Dünya Düzeninin İnşası*. Ankara: Adalet.

- Dembour, Marie-Bénédicte (2010). What Are Human Rights? Four Schools of Thought. *Human Rights Quarterly*. 32(1),
- Demir, Barış Meriç (2020). “Tüm İnsanlar Özgürdür”, Yoksullar Hariç: İngiliz Leveller Hareketinin Özgürlük, Doğal Hak ve Siyasal Temsil Kavrayışları Üzerine. *İnsan Hakları Yıllığı*, 20.
- Demir, Esra (2006). *İnsan Hakları Bağlamında Evrensellik ve Kültürel Rölativizm Çatışması*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, Esra (2008). İnsan Haklarının Evrenselliği Görüşü Karşısında Kültürel Rölativizm. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*. 14(2), ss. 209-242.
- Desai, Prakash N. (2017). Duties and Rights in Hinduism: Before and After India's Independence. *İçinde: Joseph Tham, Kai Man Kwan, Alberto Garcia Eds. Religious Perspectives on Bioethics and Human Rights*. Switzerland: Springer.
- Doğan, İlyas (2014). *Devlet ve Toplum Kuramlarına Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Astana.
- Doğan, İlyas (ed.) (2015). *İnsan Hakları Hukuku*. Ankara: Astana.
- Donnelly, Jack (1982). Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. *The American Political Science Review*, 76(2).
- Donnelly, Jack (1984). Cultural Relativism and Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 6(4).
- Donnelly, Jack (1995). *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları* (çev. Mustafa Erdoğan, Levent Korkut). Ankara: Yetkin.
- Donnelly, Jack (2007). *The Relative Universality of Human Rights*. *Human Rights Quarterly*. 29(2).
- Donnelly, Jack (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca and London: Ithaca University Press.
- Douzinas, Costas (2007). *Human Rights and Empire: the Political Philosophy of Cosmopolitanism*. UK: Routledge.
- Douzinas, Costas (2015 [2000]). *İnsan Haklarının Sonu*. İstanbul: Dipnot.

- Douzinas, Costas (2016 [2000]). İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya (çev. Rabia Sağlam, Kasım Akbaş). *İçinde: Costas Douzinas (yaz.) Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Nota Bene.
- Douzinas, Costas (2016 [2007]). İnsancılığın Binbir Yüzü (çev. Rabia Sağlam). *İçinde: Costas Douzinas (yaz.) Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Nota Bene.
- Duquette, David (2005). Univesalism and Relativism in Human Rights. *İçinde: David A. Reidy & Mortimer N. S. Sellers (eds.) Universal Human Rights: Moral Order in a Divided World*. USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Durak, Mervener (2022). *Kadının İnsan Haklarının Korunmasında Kültürel Görecilik ve Evrensel İnsan Hakları Gerilimi Kadın Sünneti Üzerinden Bir Tartışma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ekiz, Serkan (2022). İnsan Haklarının Evrenselliği ve Kültürel Görecelik. *İzmir Barosu Dergisi*, 87(2).
- Emiroğlu, Kudret ve Aydın, Suavi (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Engle, Karen (2001). From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999. *Human Rights Quarterly*. 23(3).
- Erdoğan, Mustafa (2019). *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*. Ankara: Hukuk.
- Erickson, Paul A. ve Murphy, Liam D. (2017). *A History of Anthropological Theory*. 5th Edition, Toronto: University of Toronto Press.
- Erickson, Paul A. ve Murphy, Liam D. (2021). *A History of Anthropological Theory*. 6th Edition, Toronto: University of Toronto Press.
- Fagan, Andrew (2017). *Human Rights and Cultural Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fernandez, J. W. (1990). Tolerance in a Repugnant World and Other Dilemmas in the Cultural Relativism of Melville J. Herskovits. *Ethos*, 18(2).
- Finnis, John (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Flynn, James J. (1995). *Aristotle's Relationship to Moral Realism and Natural Law*. Doktora Tezi. New York: Department of Philosophy at Fordham University.

- Follesdal, Andreas (2005) Human Rights and Relativism. *İçinde: Follesdal A., Pogge T. (eds) Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Dordrecht: Springer,
- Franck, Thomas M. (2001). Are Human Rights Universal? *Foreign Affairs*, 80(1).
- Freeman, Michael (2008 [2002]). *İnsan Hakları: Disiplinler Arası Yaklaşım* (çev. A. Erkan Koca, Asena Topcubaşı). Ankara: Birleşik Yayınları.
- Freeman, Michael (2013). Universalism of Human Rights and Cultural Relativism. *İçinde: Routledge Handbook of International Human Rights Law*.
- Galanos, Christos (2010) *Universal Human Rights in the Face of Cultural Relativism and Moral Objectivity: Preaching and Teaching?* 16.
- Gardiner, Partrick (2005). Historicism. *İçinde: Ted Honderich (ed.) The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Gemalmaz, M. Semih (2016). *Devlet, Birey ve Özgürlük*. İstanbul: Legal.
- Gemalmaz, Mehmet Semih (2011a). *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukuku Belgeleri: I. Cilt Bölgesel Sistemler*. İstanbul: Legal.
- Gemalmaz, Mehmet Semih (2012). *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş Cilt I*. İstanbul: Legal.
- Gemalmaz, Semih (2011). *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukuku Belgeleri: II. Cilt*. İstanbul: Legal.
- Gewirth, Alan (1982). *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan (1984). Rights and Virtues. *Analyse & Kritik*. 6.
- Gewirth, Alan (1996). *The Community of Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Goodhart, Michael (2008). Neither Relative nor Universal: A Response to Donnelly. *Human Rights Quarterly*, 30(1).
- Gözler (2018). *İnsan Hakları Hukuku*. Bursa: Ekin.
- Griffin, James (2008). *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Güler, Tuğba Sarıkaya (2021). *Siyasal Kültürün İnsan Hakları Anlayışı Üzerindeki Etkisi: Evrenselliğin Sınırları Üzerine Bir Tartışma*. Doktora Tezi. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güneş, Ahmet M. (2020). *İnsan Hakları Hukukuna Giriş*. Ankara: Adalet.

- Güngören Bulgan, Birden (2014). Faydacı ve Tarihçi Hukuk Okulunun İnsan Hakları Eleştirileri. *Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 13(1).
- Güngören Bulgan, Birden (2015). Critics of Human Rights from a Historical Perspective. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, 4(1).
- Habermas, Jürgen (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. İstanbul: Kabalcı.
- Halliday, Fred (1995). Relativism and Universalism in Human Rights: the Case of the Islamic Middle East. *Political Studies*, 43.
- Hancock, Jan (2011). Human Rights Narrative in the George W. Bush Administrations. *Review of International Studies*. 37(2).
- Hannum, Hurst (1998). The UDHR in National and International Law. *Health and Human Rights*. 3(2).
- Haviland, William A.; Prins, Harald E. L.; Walrath, Dana ve McBride, Bunny (2008). *Kültürel Antropoloji (çev. İnsan Deniz ve Erguvan Sarioğlu)*. İstanbul: Kaknüs.
- Hayden, Patrick (2001). *Philosophy of Human Rights: Readings in Context*. St Poul: Paragon House.
- Hazar, Zeynep (2016). *Francisco Suarez'de Yasa Devlet ve Sosyal Sözleşme*. Ankara: Astana.
- Hegel, G.W.F (2013 [1821]). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim (çev.: Aziz Yardımlı)*. İstanbul: İdea.
- Hegel, G.W.F. (2015 [1821]). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri (çev. Cenap Karakaya)*. İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Heinaman, Robert (1995). Introduction. *İçinde: Aristotle and Moral Realism*. Boulder: Westview Press.
- Henkin, Louis (1989). The Universality of the Concept of Human Rights. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 506(1).
- Henkin, Louis (1990). *The Age of Rights*. New York: Columbia University Press.
- Herodotos (1973 [M.Ö. V. yy.]). *Herodot Tarihi (çev. Müntekim Ökmen)*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hidayat, Agus (2016). Speech Acts: Force Behind Words. *English Education: Jurnal Tadris Bahasa Inggris*, 9(1).
- Higgins, Tracey (1999). What is a Human Right? Universals and the Challenge of Cultural Relativism (Panel). *Pace International Law Review*, 11(1).

- Howard, Rhoda (1984). Evaluating Human Rights in Africa: Some Problems of Implicit Comparisons. *Human Rights Quarterly*, 6(2).
- Howard, Rhoda E. (1990). Group versus Individual Identity in the African Debate on Human Rights. *İçinde: Abdullahi Ahmed An Na'im ve Francis M. Deng (Eds.) Human Rights in Africa: Cross-cultural Perspectives*, Wahington: The Brookings Institution.
- Howard, Rhoda E. (1995). *Human Rights and the Search for Community*. New York: Routledge.
- Howard, Rhoda E. ve Donnelly, Jack (1986). Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes. *The American Political Science Review*, 80(3).
- Hunt, Lynn (2007). *Inventing Human Rights: A History*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- Hunt, Lynn (2015). Revolutionary Rights. *İçinde: Pamela Slotte, Miia Halme-Tuomisaari (eds.) Revisiting the Origins of Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ishay, Micheline R. (2008). *The History of Human Rights: From Ancient Times to Globalization Era*. Berkeley: University of California Press.
- Işıktaç, Yasemin (2006). *Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- İşildaklı (2020). İnsan Haklarının Evrenselliği ve Kültürel Rölativizmin Paradoksu. *Mersin Tarsus Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1).
- James, Stephan A. (1994). Reconciling International Human Rights and Cultural Relativism: The Case of Female Circumcision. *Bioethics*, 8(1).
- Jellinek, Georg (2017 [1895]). *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi Üzerine: Modern Anayasa Tarihine Bir Katkı*. İstanbul: Pinhan.
- Kalabalık, Halil (2017). *İnsan Hakları Hukuku*. Ankara: Seçkin.
- Kalın, İbrahim (2014). Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş. *İçinde: İbrahim Kalın (yaz.) Akıl ve Erdem*. İstanbul: Küre.
- Kapani, Münici (1993). *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Yetkin.
- Karahanoğulları, Onur (2002). Marksizm ve Hukuk. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 57 (2).
- Karaman, Hayrettin (1996). *İslam'da İnsan Hakları: Din, Vicdan ve Düşünce Hürriyeti*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

- Keown, Damien (1998). Are There Human Rights in Buddhism? *İçinde: Human Rights and Budism*. Great Britain: Curzon.
- Keskin, Funda (2007). İnsancıl Müdahale: 1999 Kosova ve 2003 Irak Sonrası Durum. *Uluslararası İlişkiler*, 3(12).
- Kim, Hye-Kyung ve Wreen, Michael (2003). Relativism, Absolutism, And Tolerance. *Metaphilosophy*, 34(4).
- Kim, Jaegwon (2005). Culture. *İçinde: Ted Honderich (ed.) The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kirk, Russel (1951). Burke and Natural Rights. *The Review of Politics*, 13(4).
- Koçak, Mustafa (2018). Self Determinasyon Hakkı ve Self Determinasyon Hakkı Teorileri. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 23(38).
- Kottak, Conrad Philip (2017). *Cultural Anthropology: Appreciating Cultural Diversity*. USA: McGraw-Hill Education.
- Kroeber, Alfred ve Kluckhohn, Clyde (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge.
- Kuyurtar, Erol (2006). Kültürel Görecelik ve İnsan Hakları. *Sivil Toplum*, 4(13-14).
- Kütükçü, M. Akif (2004). Uluslararası Hukukta Self Determinasyon Hakkı ve Türk Cumhuriyetleri. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12.
- Lamichhane, S. (2018). Universal Human Rights versus Domestic Courts: Reshaping the Cultural Relativist Debate in Nepal. *NJA Law Journal*, 12.
- Li, Xiarong (2006). *Ethics, Human Rights and Culture*. New York: Palgrave Macmillan.
- Locke, John (2016). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Ankara: Eksi Kitaplar.
- Lo, Chung-shu (1948). Human Rights in the Chinese Tradition. *İçinde: Human Rights: Contents and Interpretations, A Symposium Edited by UNESCO*.
- Luban, David (2015). Human Rights Pragmatism and Human Dignity. *İçinde: Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (eds.) Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press
- Maritain, Jacques (1948) Introduction. *İçinde: UNESCO (ed.) Human Rights: Comments and Interpretations*.
- Marshal, Gordon (ed.) (1994). *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl (1997). *Yahudi Sorunu*. Ankara: Sol.

- Marx, Karl (2010). The Trial of the Rhenish District Committee of Democrats. *İçinde: Marx and Engels Collected Works Volume 8*. Lawrence & Wishart-Electric Book.
- Mawdudi, Abu'l A'la (1976). *Human Rights in Islam*. Islamic Publications.
- Mayer, Ann Elizabeth (2013). *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. New York: Taylor and Francis.
- McGee, R. Jon ve Warms, Richard L. (2008). *Anthropological Theory: An Introductory History*. USA: Mc Grow Hill.
- Melville J. Herskovits (1972). *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. New York: Random House.
- Messer, Ellen (1993). Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology*. 22.
- Mill, John Stuart (2004 [1859]). *Hürriyet Üstüne*. Ankara: Liberte.
- Miller, Barbara D. (2017). *Cultural Anthropology*. 8th Edition. USA: Pearson.
- Murphy, Colleen (2013). Reconciliation. *İçinde: H. LaFollette (Ed.) International Encyclopedia of Ethics*.
- Nagel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Nickel, James (2019). Human Rights. *İçinde: Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/> (15.10.2020).
- Nickel, James ve Reidy, David (2007). Relativism, Self-Determination and Human Rights. *İçinde: Deen Chatterjee (ed.), Democracy in a Global World: Human Rights and Political Participation in the 21st Century*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Nickel, James ve Reidy, David (2007). Relativism, Self-Determination and Human Rights. *İçinde: Deen Chatterjee (ed.) Democracy in a Global World: Human Rights and Political Participation in the 21st Century*. Rowman and Littlefield.
- Nickel, James W. ve Reidy, David A. (2010) Philosophy. *İçinde: Daniel Moeckli, Sangeeta Shah, Sandesh Sivakumaran and David Harris, (eds.), International Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Nirmal, B. C. (2003). An Ancient Indian Perspective of Human Rights and its Relevance. *Indian Journal of International Law*, 43(3).
- Overton, Richard (1974 [1647]). An Appeal from the Commons to the Free People. *İçinde: A.S.P. Woodhouse (ed.) Puritanism and Liberty: Being the Army*

- Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents.* London: J.M. Dent & Sons.
- Oveton, Richard (1998 [1646]). *An Arrow Against All Tyrants.* İçinde: Sharp, Andrew, ed. *The English Levellers.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Özdek, Yasemin (1994). *Evrensellik/Kültürel Görecelik Geriliminde İnsan Hakları.* *Birikim*, 65.
- Özdek, Yasemin (2000). *Uluslararası Politika ve İnsan Hakları, Eleştirel Bakışlar.* İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Özyurt, Cevat (2006). Modern Bir Olgu Olarak İnsan Haklarının Küreselliği ve Kültürelliği. *Sivil Toplum*, 4(13-14).
- Paine, Thomas (2017 [1791]). *İnsan Hakları.* (Çev. Mehmet Osman Dostel), İstanbul: İletişim.
- Panikkar, Raimon (1982). Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diogenes*. 30(120).
- Pekel, Abdulkadir (2016). *Aile Hayatına Saygı Hakkı: AİHM'nin Geliştirdiği İlkeler Bağlamında Bir İnceleme.* Ankara: Liberte.
- Pekel, Abdulkadir (2019). İnsan Haklarının Evrenselliği ve Kültürel Göreceliklik. *Liberal Düşünce*, 96, ss. 111-118.
- Perry, Michael (1997). Are Human Rights Universal? Relativist Challenge and Related Matters. *Human Rights Quarterly*. 19.
- Perry, Michael (1998). *The Idea of Human Rights: For Inquiries.* Oxford: Oxford University Press.
- Platon (2010 [~ M.Ö. 4 yy]). *Theitetos ya da Bilgi Üzerine*, Çev.: Macit Gökberk. İçinde: *Platon (yaz.) Diyaloglar.* İstanbul: Remzi.
- Qureshi, S. (2012). Feminist Analysis of Human Rights Law. *Journal of Political Studies*. 19(2).
- Rachels, James (2000). Subjectivism. İçinde: *Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics.* USA: Blackwell.
- Rahmatian, Andreas (2007). Friedrich Carl von Savigny's Beruf and Volksgeistlehre, *The Journal of Legal History*, 28(1).
- Rawls, John (2006 [1999]). *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* (çev. Gül Evrin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Rawls, John (2007). *Siyasal Liberalizm* (çev. Mehmet Fevzi Bilgin). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Reidy, David A. (2006). Three Human Rights Agendas. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 19(2).
- Reidy, David A. (2008). Human Rights: Institutions and Agendas. *Public Affairs Quarterly*, 22 (4).
- Reidy, David ve Sellers, Mortimer N. (2005). Introduction. *İçinde: David A. Reidy & Mortimer N. S. Sellers (eds.) Universal Human Rights: Moral Order in a Divided World*. USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Renteln, Alison Dundes (2013). *International Human Rights: Universalism versus Relativism*. New Orleans: Quid Pro Books.
- Resolution adopted by the General Assembly on 16 September 2005 <without reference to a Main Committee (A/60/L.1)> 60/1. 2005 World Summit Outcome.
- Rist, John M. (2012). *Plato's Moral Realism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Roshwald, Mordecai (1959) The Concept of Human Rights. *Philosophy and Phenomenological Research*, 19 (3).
- Said, Abdul Aziz (1979). Human Rights in Islamic Perspectives. *İçinde: Adamantia Pollis ve Peter Schwab (ed.) Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. New York: Prager Publishers.
- Salihpaşaoğlu, Yaşar (2014). *Din ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği*. Ankara: Adalet.
- Salihpaşaoğlu, Yaşar (2020). *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Yargılamada Kullandığı Yöntem, İlke ve Usuller*. Ankara: Adalet.
- Saraç, Nalan (2006). *İnsan Hakları ve Kültürel Görelilik*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Savcı, Bahri. (1953). *İnsan Hakları (Kanunilik Yolu İle Korunması)*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O.
- Savigny, Friedrich Carl Von (2018 [1814]). *Çağımızın Hukuk ve Yasama Bilimi Konusundaki Görevi Üzerine* (çev. Ali Acar). İstanbul: Pinhan.

- Sayre-McCords, Geoffrey (1988). Introduction: The Many Moral Realisms. *İçinde: Geoffrey Sayre-McCords (ed.) Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schmidt, Paul F. (1955). Some Criticisms of Cultural Relativism. *Journal of Philosophy*, 70.
- Shany, Yuval (2018). *The Universality of Human Rights: Pragmatism Meets Idealism*. New York: Jacob Blaustein Institute for the Advancement of Human Rights.
- Sharp, Andrew (2004) Introduction. *İçinde: Andrew Sharp (ed.) The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shestack, Jerome J. (2006). İnsan Haklarının Felsefi Temelleri (çev. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan). *Liberal Düşünce*, 43.
- Spinello, Richard A. (2005). Relativism. *İçinde: John K. Roth (ed.) Ethics*. USA: Salem Press.
- Stamos, David N. (2013). *The Myth of Universal Human Rights: Its Origin, History, and Explanation, Along with a More Humane Way*. London and New York: Routledge.
- Stassen, Glen Harold (1992). *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace*. Kentucky: John Knox Press.
- Steward, Julian H. (1948). Comments on the Statement on Human Rights. *American Anthropologist*, 50.
- Strauss, Leo (2011 [1953]). *Doğal Hak ve Tarih* (çev.: Murat Erşen, Petek Onur). İstanbul: Say.
- Şentürk, Recep (2017). *İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar*. İstanbul: İz.
- Talbott, William (2005). *Which Rights Should Be Universal?* Oxford: Oxford University Press.
- Talbott, William (2014). How Could a Blind Process Have Made Human Beliefs Sensitive to Strongly Universal, Objective Moral Standards? *Biology & Philosophy*, 29.
- Talbott, William J. (2007). The Universality of Human Rights: A Response. *Human Rights and Human Welfare*, 7.

- Tasioulas, John (2012). On the Nature of Human Rights. *İçinde: Gerhard Ernst and Jan-Christoph Heilinger (Eds.) The Philosophy of Human Rights*. Berlin: De Gruyter.
- Tasioulas, John (2007). The Moral Reality of Human Rights. *İçinde: Thomas Pogge (ed.) Freedom From Poverty As A Human Right: Who Owes What To The Very Poor?* Oxford: Oxford University Press,
- Tatar, Dilara (2020). *Doğa Bilimlerinin Hukuk Felsefesine Etkisi: Modern ve Postmodern Paradigma Ekseninde Bir Değerlendirme*. Ankara: XII Levha.
- Tepe, Harun (2018). *İnsan Hakları Felsefesi*. Ankara: BilgeSu.
- Teson, Fernando R. (1985). International Human Rights and Cultural Relativism. *Virginia Journal of International Law*. 25(4).
- Tezcan, Durmuş; Erdem, Mustafa Ruhan; Sancakdar, Oğuz ve Önok, Rifat Murat (2018). *İnsan Hakları El Kitabı*, Ankara: Seçkin.
- Tierney, Brian (1997). *The Idea of Natural Rights*. Michigan: Emory University.
- Tierney, Brian (2004). The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence. *Northwestern Journal of International Human Rights*. 2(1).
- Tierney, Brian (2014). *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100–1800*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Tilley, John J. (2000). Cultural Relativism. *Human Rights Quarterly*. 22(2).
- Timmons, Mark (2013). *Moral Theory: An Introduction*. USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Tiwald, Justin (2012). Confucianism and Human Rights. *İçinde: Thomas Cushman Ed., Handbook of Human Rights*. London and New York: Routledge.
- Tylor, Edward B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray.
- Uslu, Cennet (2011). *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Ankara: Liberte.
- Uygun, Oktay (2015). *Devlet Teorisi*. Ankara: XII Levha.
- Valade, Bernard ve Laburthe-Tolra, Philippe (2011). Kültür ve Uygarlık. *İçinde: Massimo Borlandi, Raymond Boudon, Mohamed Cherkaoui, Bernard Valade (Eds.) Sosyolojik Düşünce Sözlüğü (çev. Bülent Arıbaş)*. İstanbul: İletişim.
- Van der Wal, G.A. (1989). The Individualism of Human Rights. *R & R*, 18.

- Vogt, Ludgera (2005). Culture and Civilization. *İçinde: George Ritzer (ed.) Encyclopedia of Social Theory*. California: Sage Publications.
- Wagner, William J. (2005). Universal Human Rights, The United Nations, and the Telos of Human Dignity. *Ave Maria Law Review*, 3(1).
- Waldron, Jeremy (1987). Introduction. *İçinde: Jeremy Waldron (ed.) 'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London and New York: Methuen.
- Waldron, Jeremy (1987). Jeremy Bentham's Anarchical Fallacies. *İçinde: Jeremy Waldron (ed.) 'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London and New York: Methuen.
- Waldron, Jeremy (2020). Dissenting. *İçinde: Jack M. Balkin (ed.) What Obergefell v. Hodges Should Have Said. The Nation's Top Legal Experts Rewrite America's Same-Sex Marriage Decision*. New Haven and London: Yale University Press.
- Wellman, Carl (2011). *The Moral Dimensions of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Welsch, Robert L. ve Vivanco, Luis A. (2018). *Cultural Anthropology: Asking Questions About Humanity*. 2nd Editon, New York: Oxford University Press.
- Wu, J. A (2022). Perspective of Objectivity in International Human Rights Treaties. *International Journal for the Semiotics of Law*, 35
- Yükselbaba, Ülker (2008). Habermas'ın Prosedüralist Hukuk Paradigması, Haklar Sistemi ve Hukuk Devleti. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 66(1).
- Zabunoğlu, H. Gökçe (2011). Kültürel Görecelik ve İnsan Haklarının Evrenselliği. *Prof. Dr. Yahya K. Zabunoğlu'na Armağan*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Zhang, Ellen Y. (2017). On Human Rights and Freedom in Bioethics: A Philosophical Inquiry in Light of Buddhisms. *İçinde: Joseph Tham, Kai Man Kwan, Alberto Garcia Eds. Religious Perspectives on Bioethics and Human Rights*. Switzerland: Springer.
- Zvobgo, Eddison J.M. (1979). A Third World View. *İçinde: Donald P. Kommers ve Gilbert D. Loescher (ed.) Human Rights and American Foreign Policy*. London: University of Notre Dame Press.

2. İnternet Kaynakları

American Anthropological Association (1999). *Declaration on Anthropology and Human Rights*.

<https://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=1880> (20.02.2022).

American Anthropological Association (2020). *2020 Statement on Anthropology and Human Rights*. <https://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/AdvocacyDetail.aspx?ItemNumber=25769#:~:text=While%20maintaining%20the%201999%20Declaration's,inequality%2C%20injustice%2C%20and%20asymmetrical%20power> (22.02.2022).

Baghrmian, Maria and Carter, J. Adam (2021). Relativism. İnde: Edward N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/relativism/> (03.06.2021).

Blake, C. (2008). Foot-binding. İnde: *The Oxford Encyclopedia Women in World History*. Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.utk.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780195148909.001.0001/acref-9780195148909-e-351> (29.08.2022).

Güneş, Ümran (2016). Hükümet Dışı Uluslararası Örgütler ve İnsan Hakları. <https://www.tuicakademi.org/hukumet-disi-uluslararasi-orgutler-insan-haklari/> (24.10.2022).

Hornsby, J. (2005). Agent. İnde: *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.utk.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780199264797.001.0001/acref-9780199264797-e-46> (21.07.2022).

<http://unbisnet.un.org:8080/ipac20/ipac.jsp?&profile=voting&uri=full=3100023~%21909326~%210&ri=1&aspect=power&menu=search&source=~%21horizon> (13.03.2019).

<https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/relativism> (02.06.2021).

<https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/relative> (02.06.2021).

<https://history.house.gov/Institution/SOTU/State-of-the-Union/> (16.10.2022).

<https://humanrightscenter.bilgi.edu.tr/tr/content/26-birlesmis-milletler-sozlesmeler/>
(09.04.2019).

https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/SayfaDokuman/2212020141836bm_01.pdf
(16.10.2022).

<https://link.gale.com/apps/doc/A321533440/AONE?u=anon~9f220daa&sid=googleScholar&xid=6fb0b5af> (06.11.2022)

<https://tr.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/91/abd-anayasasi.pdf>
(16.10.2022).

<https://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=1665&navItemNumber=586> (23.11.2021).

<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (19.07.2022).

<https://www.archives.gov/milestone-documents/president-franklin-roosevelts-annual-message-to-congress> (16.10.2022).

<https://www.boe.es/legislacion/documentos/ConstitucionINGLES.pdf> (24.10.2022).

https://www.constituteproject.org/constitution/Slovakia_2017?lang=en (24.10.2022).

https://www.etymonline.com/word/refer?ref=etymonline_crossreference
(02.06.2021).

https://www.etymonline.com/word/relative?ref=etymonline_crossreference#etymonline_v_48006 (02.06.2021).

https://www.gesetze-im-internet.de/englisch_gg/englisch_gg.html (16.10.2022).

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=5&ayet=8> (27.09.2022).

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=6&ayet=151> 27.09.2022).

<https://www.ohchr.org/en/core-international-human-rights-instruments-and-their-monitoring-bodies> (17.10.2022).

<https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/vienna-declaration-and-programme-action> (31.10.2022).

<https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (16.10.2022).

<https://www.un.org/en/sections/history-united-nations-charter/1942-declaration-united-nations/index.html#:~:text=Representatives%20of%2026%20countries%20fighing,against%20making%20a%20separate%20peace>. (26.02.2021).

https://www.youtube.com/watch?v=pRsojehNU58&t=2032s&ab_channel=DiyanetTV
(26.07.2021).

- Lewis, H. (2009). Female Genital Mutilation and Female Genital Cutting. *İçinde: Encyclopedia of Human Rights*. Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.utk.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780195334029.001.0001/acref-9780195334029-e-92> (29.08.2022).
- Lutz, Matthew ve James, Lenman (2021). Moral Naturalism. *İçinde: Edward N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/> (19.02.2021).
- Radzik, Linda ve Colleen Murphy (2021) Reconciliation. *Edward N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/reconciliation/> (30.10.2022).
- Resolution 1970 (2011) Adopted by the Security Council at its 6491st meeting, on 26 February 2011. <https://digitallibrary.un.org/record/698927?ln=en> (02.03.2021).
- Resolution 1973 (2011) Adopted by the Security Council at its 6498th meeting, on 17 March 2011. [https://www.undocs.org/S/RES/1973%20\(2011\)](https://www.undocs.org/S/RES/1973%20(2011)) (02.04.2021).
- Resolution 688 (1991) / adopted by the Security Council at its 2982nd meeting, on 5 April 1991. <https://digitallibrary.un.org/record/110659> (02.03.2021).
- Resolution 757 (1992) / adopted by the Security Council at its 3082nd meeting, on 30 May 1992, <https://digitallibrary.un.org/record/142881?ln=en> (26.07.2022).
- Statement on Kosovo, issued by the Heads of State and Government participating in the meeting of the North Atlantic Council in Washington, D.C., 23 Apr. 1999, Press Release S-1(99) 062. https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_27441.htm?selectedLocale=en (02.04.2021).
- Wikipedia Contributors. (2022). Foot binding. *İçinde: Wikipedia, The Free Encyclopedia*. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Foot_binding&oldid=1106506866 (29.08.2022).
- <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781444367072.wbiee538> (30.10.2022).
- <https://www.un.org/en/sections/about-un/overview/index.html> (11.03.2021).
- <https://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMarSess2/1/2/introduction#commentary-c993937> (12.04.2019).

<https://www.theguardian.com/politics/2004/mar/05/iraq.iraq> (02.04.2021).

https://www.asean.org/storage/images/ASEAN_RTK_2014/6_AHRD_Booklet.pdf (12.03.2021).

www.echr.coe.int (14.03.2019).

<https://humanrightsinasean.info/> (14.03.2019).

<https://www.ohchr.org/EN/AboutUs/Pages/ViennaWC.aspx> (14.03.2019).

https://en.wikipedia.org/wiki/Atlantic_Charter (26.02.2021).

<https://indicators.ohchr.org> (28.02.2021).

<https://www.lexico.com/definition/relativism> (02.06.2021).

https://www.lexico.com/definition/cultural_relativism (03.06.2021).

<https://sozluk.gov.tr/> (06.06.2021).

<https://www.nisanyansozluk.com/?k=g%C3%B6receli> (06.06.2021).

<https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> (28.02.2021).

agency. *OED Online*. June 2022. Oxford University Press. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/3851?redirectedFrom=agency> (21.07.2022)

reconcile. *OED Online*. June 2022. Oxford University Press. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/159773?redirectedFrom=+reconcile#eid> (13.08.2022)

universal. *OED Online*. June 2022. Oxford University Press. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/214783?redirectedFrom=universal> (20.07.2022)

<https://www.achpr.org/> (27.07.2022).

<https://www.african-court.org/wpafc/> (27.07.2022).

https://www.oas.org/en/topics/human_rights.asp (27.07.2022).

relativism. *OED Online*. September 2022. Oxford University Press. <https://www-oed-com.utk.idm.oclc.org/view/Entry/161821?redirectedFrom=relativism#eid> (24.10.2022)

<https://www.ohchr.org/en/press-briefing-notes/2022/10/comment-un-human-rights-office-spokesperson-marta-hurtado-turkiye> (20.10.2022).

<https://www.constituteproject.org/?lang=en> (24.10.2022).

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı,adı : Pekel, Abdulkadir
Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Doktora	Ankara HBV Üni. Lisansüstü Eğitim Enst.	2022
Yüksek Lisans	Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü	2015
Lisans	Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi	2012
Lise	Acıpayam Anadolu Lisesi	2008

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2018-...	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İİBF	Araştırma Görevlisi
2013-2018	Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi	Araştırma Görevlisi
2012-2013	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İİBF	Araştırma Görevlisi

Yabancı Dil

İngilizce (İleri), Arapça (Başlangıç)

Yayınlar

Kitap:

- 2016. Aile Hayatına Saygı Hakkı: AİHM'nin Geliştirdiği İlkeler Bağlamında Bir İnceleme. Ankara: Liberte

Kitap Bölümleri:

- 2019. (bir ortakla) Bilgi Toplumunda Basının Genel Durum Analizi. *İçinde: Özgür Çiftçi (ed.) Pazarlama İletişiminde Reklam ve Sosyal Medya*, Ankara: Iksad
- 2017. Koalisyonlu Başkanlık Sistemi: Kolombiya. *İçinde: (Eds. İlyas Doğan, Serdar Ünver), Dört Kitada Başkanlık Sistemi*. Ankara: Astana

Makaleler:

- 2019. İnsan Haklarının Evrenselliği ve Kültürel Görecelilik. *Liberal Düşünce*, 96.

- 2019. AİHM Kararlarından Örnekler ile AİHS'ye Ek Protokol No. 7. *International Social Sciences Studies Journal*, 5(51)
- 2019. (ortaklarla) Türkiye'de Basın Özgürlüğü-Devlet Güvenliği Ekseninde Yaşanan Tartışmalar ve Bir Model Önerisi. *Liberal Düşünce*, 96
- 2019. (ortaklarla) Türkiye'de Basın Özgürlüğü-Devlet Güvenliği İlişkisi: Almanya, Fransa, ABD ve AİHM Örnekleri Işığında Bir İnceleme. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(3)
- 2016. Kitap Değerlendirmesi: Hukuk ve Ekonomi, Cento Veljanovski. *Liberal Düşünce*, 83
- 2015. Aile Hayatına ve Aile Birliğine Bir Müdahale Biçimi Olarak "Çocuğun Devlet Koruması Altına Alınması" ve AİHM'nin Konuya Yaklaşımı. *Liberal Düşünce*, 79
- 2014. İfade Özgürlüğünün Sınırlandırma Sebeplerinden Biri Olarak "Yargı Organının Otorite ve Tarafsızlığının Sağlanması" *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 18(2)



