

İnsan Hakları Kavramsal Bir Çözümleme

Ömer Naci Soykan*

Öz

Eldeki çalışma, hak kavramının kullanımı açıklamayı amaçlıyor. Onun ilgili olduğu çıkar, ödev, özgürlük gibi bazı kavramları da bu ilgi bakımından ele alıyor. Tek başına, örneğin bir adada yaşayan bir insanın haklarından söz edilmez. Sorunun toplum yaşamında insanlar arası bir sorun olduğu, birlikte yaşamaktan kaynaklandığı kendiliğinden anlaşılırdır. Buna göre hak kavramının kaynağı doğada değil toplumda aranmalıdır. İnsanın en temel hakkının yaşama hakkı olduğu, geri kalan tüm haklarının bu temele dayandığı, yaşamın da insana doğaca verildiği doğru bir görüştür. Ancak buradan, insanın yaşama hakkının temellendirilmesinin doğaya dayandırılması çıkarımı yanlıştır. Çünkü öyle olsaydı, bitki ve hayvana da yaşamı doğa verdiği göre, aynı gerekçeyle, onların da yaşama hakkına sahip olacağı gibi saçma bir sonuca varılırdı. Günümüzde, gerçi henüz (!) "bitki hakları"ndan değil, ama "hayvan hakları"ndan söz edilmektedir. İki ayrı tür olan insan ile hayvandan yalnızca birinin ötekine, yani insanın hayvana karşı davranışlarının nasıl olması gerektiği konusunda insanca önerilerin getirilmiş olması, bir "hayvan hakları" kavramının temellendirilmesine yetmez. Böyle bir şey, en azından, hakkın karşılıklı oluşu durumuna ters düşer. Kişilerin yaşama hakları birbiriyle çelişmez. Yalnızca kişinin hakları olmasına karşın, büyük ya da küçük grupların çıkarları vardır. Çıkarlar arasında ya da hak ile çıkar arasında çatışma olur. Haktan söz edildiği yerde özgürlük de dile getirilir. Özgürlük, bir şeyi seçip seçmeme, bunu veya şunu seçmedir. Örneğin ben seyahat etme ve etmemeye, şuraya veya buraya gitmeye özgürüm. Ama seyahat bir hak değildir, seyahat etme özgürlüğü bir haktır. Yaşama hakkı bir özgürlük konusu değildir. Ben kendimi yok

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü – İstanbul / Türkiye
onsoykan@hotmail.com

etme hakkına sahip değilim. Öte yandan özgürlüğe sahip olmak da benim için bir hak olduğundan, ben bu hakkımı, yani özgürlüğümü bir başkasına veremem, kendimi köle yapamam. Özgürlük, insanlığa duyulan ödevden dolayı sahip olunan bir şey olduğunda, hak karakterini kazanır. Kişi hakları hukuk yoluyla belirlenir. Ancak beni dışarıdan kuşatan hukuk yasasını içselleştirebilmem için, beni içten saran daha derin bir yasanın varlığı gereklidir. Bu da ahlâk yasasıdır. Hukuk yasası, temelini ahlâkta bulmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Hak, çıkar, özgürlük, ödev, hukuk, ahlâk.

Felsefe ile hayat arasındaki ilginin açık bir örneği, günümüz dünyasında ülkelere karne çıkarılacak denli büyük önemde tutulan insan haklarının günümüz felsefesinde de büyük önemde bir sorun olarak görülmesindedir. Eldeki çalışma, hak kavramının kullanımının açıklanmasına katkı yapmayı amaçlayan bir çözümleme olmak savındadır.

İncelemeyi başlatan soru olarak “İnsan hakları nedir?” yerine, “-ne demektir?” sorusunu yeğliyoruz. Çünkü bir kavramın ne olduğunu söylemeyi istemek, ona bir nelik, bir öz yüklemektir. Bu da bizi ister istemez bir tarz *Platon*’cu idea anlayışına götürür. Oysa kavramın ne demek olduğunu açıklamak amacıyla onun kullanım alanlarını olabildiğince betimlemeye çalışmak, hem bizi özcülük gibi bir metafiziğe düşmekten kurtarır hem de daha verimli bir çaba olur.

“Ne demektir?” sorusu dilbilgisel betimlemeyi gerektirir. Gerçi böyle bir betimlemeyi tüketici olarak yapmak olanaksızdır; çünkü betimlenen şey, daima belli bir açıdan betimlenir; yapacağımız betimlemelerden başkaları da yapılabilir. Ama çözümlemeye dilbilgisel açıdan başlamak, ortaklaşa paylaşabileceğimiz sağlam bir dayanağı bize verebilir. O halde şöyle bir soruyla işe koyulabiliriz: “İnsanın hakları vardır” cümlesi ile örneğin, adı “Ahmet” olan belli bir insanın “iki gözü vardır” veya “Bu masanın dört ayağı vardır” cümleleri arasında, savın yönelimi bakımından nasıl bir ayırım bulunur? İkinci ve üçüncü cümle, savın belli bir nesneye yönelmesi bakımından ayrımsızdır. Her iki cümle de bir nesnenin bir özelliğinden söz etmektedir. Buna karşın birinci cümlede, kendisi de bir kavram olan savın konusu (hak), yine bir kavrama (insan) yöneliktir. Cümlenin öznesi, bir nesne değil, bir kavramdır. Dolayısıyla “hak” bir nesne özelliği değil, fakat kavramsal bir özelliktir. İnsan hakkının nesnel bir özellik olmayışının bir nedeni, insanın kendisini nesne yapamayışı, başka bir deyişle, ben’in

bir nesne olmayışıdır.¹ Diğer bir neden de “hak”ın bir nesne özelliği olmayışıdır. İkinci ve üçüncü cümlelerin doğruluğu, ilgili nesnelere bakılarak, genellikle söylendikte, gözlem-deney yapılarak denetlenilebilir. Ama birinci cümle için bu yöntem olanaklı değildir. “İnsan” kavramı yerine onun bir örneği olarak belli bir nesne olan “Ahmet” alınsa ve “Ahmet’in hakları vardır” denilse de durum değişmez. Ahmet’e bakarak onda hak diye bir özelliği göremeyiz. İkinci ve üçüncü cümlede doğruluk denetimi, bilgilimsel (epistemolojik) karşılıklılık (korrespondens) ilkesine dayanılarak yapılır. Aynı ilkenin “İnsanın hakları vardır” cümlesine uygulanamayacağı ise açıkça görülmektedir.

Aynı bilgilimsel kaygı ile hak kavramının bir şeyi göstermediği, bir gösterimi olmadığı gerekçesiyle, kavram ile gösterdiği şeyi karşılaştırarak aralarında bir uygunluğun olup olmadığını belirlemenin olanaksızlığından ötürü, bu tür kavramların yer aldığı cümlelerin doğruluğundan söz edilemeyecektir. Bu nedenle, *G. Frege*’den beri çözümsel felsefe yandaşları, bu tür kavramları bilimden çıkarmak gerektiğini savunur. *Frege*’nin, gösterimi olmayan kavramlara verdiği bir örnek “halkın istenci”dir. O, bu tür kavramların demagogik kötüye kullanmaya yatkın olduğunu belirtir (1966: 56).

Biz, bu bilgilimsel kaygıları paylaşmakla birlikte, hak ve benzeri kavramları felsefe-bilimden çıkarmak eğiliminde değiliz. Bu bir çözüm değildir. O zaman ortaya çıkacak boşluk, bir kavram kargaşasına neden olacaktır. Nitekim öyle de olmaktadır. Örneğin, birçok yerde hak ile çıkarın birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Söz konusu bilgisel (epistemik) boşluğun doldurulması gerekir. Felsefe-bilimden çıkardığınız bu kavramları hayatınızdan atamazsınız. Öyleyse hak ve benzeri kavramların kullanıldığı, karşılıklılık bilgilimsel ilkesinin uygulanamayacağı cümleler, nasıl denetlenecek? Başka bir deyişle, bu tür kavramsal bir özelliğin, yüklendiği kavrama uygun olup olmadığına nasıl karar verilecek? Kuşkusuz, her şeyden önce, hem kavramın hem özelliğin açık birer tanımının verilmesi, sonra da ikisinin birbirine uygunluğunun gösterilmesi gerekir. Bu da karşılıklılık ilkesinin bir versiyonu olarak görülebilir. Ancak buradaki sorun tanımlardadır. Tanımlar var olan bir nesneye değil, olması gereken ya da istenen bir şeye gönderimde bulunacaktır. O zaman olması gerekenin ortak bir belirlenimine ihtiyaç vardır. Bu ortaklık ta ortak yaşamda aranacaktır.

İnsanın hakları, onun tek başına sahip olduğu bir şey değil, fakat insanların *birlikte yaşamasında* her birinin diğerleri önünde, karşısında sahip olması *gerektiği* bir şeydir. Tek başına, örneğin bir adada yaşayan bir insanın haklarından söz edilmez. Öte yandan hak kavramı, olması gereken bir şey anlamına gelmekle ontolojik (varlıkbilimsel) değil, deontolojiktir (ödevbi-

limsel). Başka bir deyişle “insan hakları” deyimini, bir ideali içerir, olanı değil, olması gerekeni gösterir. Buna göre olması gerekeni dile getiren cümlelerin doğruluğundan değil, fakat ancak geçerliliğinden söz edilebilir. Bu geçerlilik de bir gereklilik olarak anlaşılmalıdır. Bu kez soru, “Olmaması gereken niçin olması gerekiyor?” biçimini alır. Yanıt, kestirmeden şudur: Onun olması gerektiği istenen durumun bileşenleri, o olmaksızın var olmayıorsa, eş deyişle, bileşemiyorsa, o zaman o, olması gereken olarak kaçınılmazdır. Bundan kastettiğimiz şey şudur: Birlikte insansal yaşamın, yani toplumun başlıca bileşenleri insanlardır. Eğer insanlar birbirlerine karşılıklı olarak yaşama hakkı tanımazsa, ne toplum var olabilir ne de onun bileşenleri olan insanların hayatta kalma teminatı olur.

Aristoteles'in tanımıyla “doğal olarak bir zoon politikon” (toplumsal varlık) (1967: 1253a 3) olan insanın ancak toplumsallık sürecinde insan olduğu, onun doğasının da toplumsallığında biçimlendiği göz önünde tutulursa, toplumsallığın insan için en temel varoluş alanı olduğu, dolayısıyla bu alanda kaynağını bulan bir özelliğin insanın bir öz niteliği, bir varlık koşulu olacağı görülmüş olur. Herhangi bir şey hakkındaki bir niteliğin, onun öz niteliği olduğu savı öne sürülürken, genellikle, bu niteliğin o şeyin doğasından geldiği söylenmekle, sav sağlam bir temele dayandırılmış olur. Çünkü doğa, artık ardında başka bir şeyin aranmayacağı en sağlam temel olarak son dayanak noktasıdır, eş deyişle, doğa son referanstır. İnsanın yaşama hakkının, onun doğal hakkı olduğu savı da böyle bir kayıdan ortaya çıkmış olsa gerektir. Oysa insanın haklarının doğal temelli olmaması, onların vazgeçilebilirliği, onsuz olunabilirliği anlamına gelmez. İnsan için son referans noktası doğa değil, fakat toplumdur. Öte yandan insanın toplumsallığının doğal olması nedeniyle, onun bir özelliği için son referans yerinin toplum olarak gösterilmesi, bu yerin aynı zamanda doğal olduğunu da gösterir.

İnsanın en temel hakkının yaşama hakkı olduğu, geri kalan tüm haklarının bu temele dayandığı, yaşamın da insana doğaca verildiği doğru bir görüştür. Ancak buradan, insanın yaşama hakkının temellendirilmesinin doğaya dayandırılması çıkarımı yanlıştır. Çünkü öyle olsaydı, bitki ve hayvana da yaşamı doğa verdiği göre, aynı gerekçeyle, onların da yaşama hakkına sahip olacağı gibi saçma bir sonuca varılırdı. Günümüzde, gerçi henüz (!) "bitki hakları"ndan değil, ama "hayvan hakları"ndan söz edilmektedir. İki ayrı tür olan insan ile hayvandan yalnızca birinin ötekine, yani insanın hayvana karşı davranışlarının nasıl olması gerektiği konusunda insanca önerilerin getirilmiş olması, bir "hayvan hakları" kavramının temellendirilmesine yetmez. Böyle bir şey, en azından, hakkın karşılıklı oluşu duru-

muna ters düşer. Hayvanların kendi aralarında haktan söz edilmesi de yine saçma olurdu. Hak, hem bir ve aynı tür içinde olmayı -ki bu da yalnızca insan türüdür- hem de tarafların karşılıklılığını gerektirir. Farklı türler arasında yine de haktan söz edilebilecekse, o zaman karşılıklılık ilkesi uyarınca hayvanın insana karşı davranışlarında hak kavramının bulunması gerekeceği gibi daha da saçma bir sonuca varılır. Aynı şekilde genel literatürde yaygın bir kullanım kazanmış olmasına karşın, "doğal hukuk" kavramı da sakat bir temele dayanır. Hukuk doğal değil, toplumsaldır. "Haklar" demek olan hukukun biliminde "doğal hukuk" kavramı belli bir ayrımı dile getirdiği için, onun kullanılması gerekebilir. Biz buna karşı çıkmıyoruz. Biz sadece böyle bir deyimden yola çıkarak bir bölümüyle de olsa hukukun doğaya dayandırılarak temellendirilmesinin yanlış olacağını söylüyoruz.²

Hakkın yakın bağınıta olduğu başka bir kavram ödevdir. *Kant*, ahlâk görüşünü ödev kavramına dayandırır. O, ahlâkla ilgili eylemleri, ödevle iki ayrı biçimde ilişkilendirir: Biri yalnızca ödevde uygun, diğeri ödevden çıkan, ödevden dolayı olan eylemlerdir. Bir eylem ödevde uygun görünebilir; ama o ödevden dolayı değilse ahlâksal değildir: "Eylemlerin yalnızca ödevde uygun olması (hoş duygular vermesi) değil, fakat ödevden çıkıyor olması, tüm ahlâksal biçimlenmenin hakiki ereği olmalıdır." (1963: 187). Ödevin temele alınmasıyla, artık onun temellendirilmesi istenmez; çünkü temelin temeli olmaz. Buradan yola çıkarak hak ödev ilişkisine girelim. Eğer ben insan olmamdan dolayı hakka sahipsem, yine aynı nedenle insanlığa karşı da ödevim vardır. Bu, açıkça doğru bir kural olarak görülmekle birlikte, onun ayrıklı durumları da vardır. Örneğin: Yaşamam için çalışmam gerekir. Çalışmadan yaşıyorsam başkalarını sömürüyorum demektir. Başkalarına (insanlığa) karşı çalışma ödevimi yerine getirmiyorsam, yaşama hakkına da sahip değil miyim? Bu soruya elbette "Evet!" yanıtı verilemez. Çünkü yaşama hakkı en temelde olan şeydir. Onun temellendirilmesi için başka bir şeye gerek olmamalıdır. Dolayısıyla ödev, belli bir anlamda ahlâkın temeli olabilir, ama yaşama hakkının değil. Öte yandan ödevini yerine getirmenin de her zaman bir hak doğurduğu söylenemez. İnsan olmamdan dolayı ödevimi yerine getiriyorsam, bunun sonucunda herhangi bir karşılık beklememem gerekir.

Burada asıl üzerinde durduğumuz, adına itiraz etsek de yaygın bir kabul gördüğü için bizim de kullandığımız doğal haklardır. Bu da başlıca olarak yaşama hakkıdır. Bu anlamda hak, ne birinden alınan ne de bir karşılığı olan bir şeydir. Yaşama hakkı, insanın bir varlık koşuludur. İnsan varsa, onun yaşama hakkı da vardır. İnsan hakkının kendisinden kaynaklandığı

görüşü, insanların birbirine karşı yaşama hakkını tanıması gerektiği görüşüyle çelişmez. Burada bir hak ödev karşılıklılığından söz edilmiyor. Buna karşın, literatürde bir de sözleşmeden kaynaklanan haklardan söz edilir. Örneğin, sözleşmeden kaynaklanan haklarla doğal haklar arasında bir ayırım yapan *W. D. Ross*, birincilerin ödevlere karşılık gelmesine karşın, doğal hakların ödevleri olmadığı inancından söz eder (2002: 55-56). Ödevin zorunlu olması durumunda ise bir hak doğurmadığını da şöyle dile getirir: “Bir insanın üzerine zorunlulukla yüklenmiş olan her ödevin, bir başkası üzerinde bir hak içermediğini düşünme eğilimine sahibizdir.” (2002: 50) *John Rawls* da *Ross*’un ödev kavramının bu formüleştirelmesinin izleyicisi olduğunu dile getirir.” (2005: 340). Bizim hayvanlara karşı bir ödevimiz olduğu durumda onların bize karşı bir ödevi olmadığı gerçeğinden hareketle, “Kuşkusuz, hayvanlara karşı ödevimiz olduğu reddedilebilir” diyen *Ross*, bunu şu iki önermenin birlikte doğru olamayacağı düşüncesinden çıkarır: i. “A’nın B karşısında bir hakka sahip olması, B’nin A’ya karşı bir ödevi olmasını gerektirir.” ii. “A’nın B’ye karşı bir ödevi olması, A’nın B’ye karşı bir hakkı olmasını gerektirir.” (2002: 48-9). İnsan ile hayvan arasında ne karşılıklı haklar ne de bir hak ödev karşılıklılığı aranır.

İnsanın haklarının toplum içinde olmaktan ileri gelmesi, hak kavramının toplumu oluşturan bireyler arasında bulunduğunu gösterir. Kuşkusuz bu arada-oluş, hakkın kişiye özgü oluşuyla çelişmez. Gerek bireyler arasında, gerek bireyle devlet arasında ya da yine bireylerden oluşan farklı gruplar arasında ve grup ile devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesine “hukuk mevzuatı” adı verilir. Bu tanımdan anlaşıldığına göre, hukuk mevzuatı, her durumda, bir ara alanda bulunan, birey dışı olan, bireyi dışarıdan kuşatan bir özelliğe sahiptir. Ahlâk ise insanı içinden sarar. Hukukun ahlâk temelinde dayanması gerekliliği de buradan ileri gelir. Yaşama hakkı temelinde insan haklarının, dolayısıyla hukukun evrensel olmasını isterken, bunu ahlâki bir gereklilikten dolayı isteriz. “Ben bir insan olarak yaşama hakkına sahipsem, diğer tüm insanların da ona sahip olması gerekir” demek ahlâksal bir yargıdır. Hukukun evrensel olması, onun yaşama ve özgürlük hakkı ile sınırlandırılmasını gerektirir. Diğer konularda farklı toplumlarda farklı hukuk mevzuatının olması, onlar bu iki temel hakka riayet ettiği sürece, evrensel olma özelliğine sahip olurlar. Evrensel olan, yaşama ve özgürlük hakkıdır. Evrensellik, bir bölümü çıkar olarak da görülebilecek olan tüm haklar için değil, yalnızca bu iki temel hak için söz konusudur. Dolayısıyla evrensel hukuk, bazılarının sanabileceği gibi, batılının hukuku değil, hangi coğrafyada olursa olsun insanın hukukudur.

Ahlâk ile hukuk arasındaki bu iç dış ayrımı, birbiriyle çok yakın anlamda olan ödev ile yükümlülük arasında da bulunur. İnsanın vicdanından gelen ödev duygusuna karşılık yükümlülük, bir mecburiliği ifade etmekle dışsal karakterdedir. Ama burada da tıpkı hukukun ahlâka dayanması gibi yükümlülüğün de ödevden gelmesi gerekir. Örneğin, insana devletten (dışından) gelen vergi yükümlülüğünü insan, içselleştirdiği zaman vergi, onun için ahlâksal bir edim olur, o artık vergi kaçırmaz. Devletten gelen yükümlülükten devlet beni muaf tutabilir; ama aynı şey, ahlâksal ödev ve ona dayanan yaşama hakkı için söylenemez. Devlet bana yaşama hakkını vermedi ki onu benden geri alabilsin. Yaşama hakkı, devletin bireye verdiği ve gerektiğinde geri alabileceği bir şey değildir. Uygur ülkelerde idam cezasının kaldırılmasının bir nedeni burada aranabilir.

Her toplumsal-siyasal birliğin, onun kendi tarihinden, kültüründen gelen etkenlerle kendine özgü bir hukuk mevzuatı vardır. Ancak bu mevzuatlar arasındaki farklılıklar, günümüzde, belli bir siyasal birlik içinde olan devletlerde giderilmeye, daha doğrusu, mevzuatlar birbirleriyle uyumlu hale getirilmeye çalışılmaktadır; hatta buradaki erek bu tek tek devletleri gelecekte ortadan kaldırmak, tek bir devlete varmaktır. Bizim de içine girmek istediğimiz Avrupa Birliği, şimdilik uzak görünse de böyle bir ereğe sahiptir. Gelecekte böyle bir birliğin kurulup kurulmayacağı, ereğin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, gerçekleşecekse bunun ne zaman olacağı gibi politik, hatta bir bakıma kâhince olan bir soru, bizi burada ilgilendirmiyor. Biz böyle bir ereğin var olmasının dayandığı ana düşünceyi, insansal-evrensel bir ide olarak göstermek istiyoruz. Bu hukuk birliği çabaları, temelini yaşama ve özgürlük hakkını içeren "evrensel hukuk" kavramında bulur. Evrensel hukuk kavramı da kendi temelini insanın evrenselliğinde, insanlık idesinin birliğinde görür. İnsanlık idesinin birliğinden söz edilebilmesi, bu idenin her türlü toplumsal-siyasal birliğin üstünde görülmesi, yine *Kant*'ın dile getirdiği, insanın hiçbir şey için, hatta Tanrı için bile araç olamayacağı, tersine bizzat kendi başına erek olduğu düşüncesine bağlıdır (1963: 209).

Öte yandan, ayrı toplum-devletlerde hukuk ayrılıklarının giderilmeye çalışılması karşısında, buna aykırı olarak, bir ve aynı devlette "çok-hukukluluk"tan söz edilebilmektedir. Üstelik böyle bir örneğin AB içinde olan bir devlette görülmesi şaşırtıcıdır. Bizde bazı çevrelerde tartışması yapılan çok-hukukluluğun sınırlı ölçüde de olsa İngiltere'de gerçekleştiğini, Müslümanlar için "Şeriat Mahkemeleri" kurulduğunu, bunun da ülkede endişe yarattığını basından öğreniyoruz.³ İngiltere'de Müslümanların genel nüfusa oranla çok az sayıda olması, uygulamanın bazı sosyal konularla sınırlanması, tarafların isteğine bağlı olarak yapılması gibi etkenler, endi-

şe duyulsa da şimdilik bir kargaşanın ortaya çıkmasını engelliyor.⁴ Ayrıca çok hukukluluğun bir ve aynı toplumda uygulanması da elbette bazı sınırlamaları gerektirir. İki ayrı kültürün birlikte yaşandığı bir toplumda kültürlerden birinden olan bir insanın diğer kültürden olanlarla arasında bir hukuk sorunu çıktığı zaman, elbette egemen hukuka başvurulacaktır.

Çok-hukukluluk, temelini çok-kültürlülükte bulur. Bilindiği gibi İngiltere’de “Multiculturalism” sözünün iki ayrı anlamı vardır. Biz bu anlamları Türkçede iki ayrı biçimde dile getirebiliyoruz. Çok kültürlü bir olgu durumunu belirtmek için “çok-kültürlülük” diyor; farklı etnik-kültürel çoğulculuğu savunan bir görüş olarak da “çok-kültürelcilik” deyimini kullanıyoruz. “Multiculturalism” in yine sınırlayıcı bazı ölçütlere ihtiyaç olduğunu söylemek isteriz. Bir şeyin var olması, onun meşru olduğunu göstermez. Herhangi bir kültür, insanın yaşama hakkının elinden alınmasına izin veriyorsa, onu meşru sayamayız. Örneğin Hindistan’da kocası ölen bir kadın, kendi kültürü gereği kendini öldürüyorsa, buna sessiz kalamayız. Bir kültür, insanın yaşama ve özgürlük hakkına saldırmadığı sürece, onun diğer konulardaki uygulamalarına kimsenin bir şey demeye hakkı yoktur. Günümüzde “Multiculturalism” i savunan ve ona karşı çıkan pek çok görüş vardır.⁵ Ancak bize göre, kültürlerin bir meşruluk sorunu olmalıdır. Biz, *Kant* gibi insanı daima bir erek olarak gördüğümüz için onun yaşama ve özgürlük hakkının bu meşruluğun temel ölçütü olduğuna inanıyoruz. Bir olgu durumu olarak çok-kültürlülük, kültürel zenginlik adına elbette korunmalıdır; yeter ki orada yaşama ve özgürlük hakkına riayet edilsin.

Her bir kişi belli bir toplumda dünyaya gelir. Ona ne dünyaya gelmek isteyip istemediği ne de hangi toplumda gelmek istediği sorulur. Bu topluma gelişim bana sorulmadı. Ben toplumla hiçbir anlaşma yapmadım. Benim atalarım, öne sürüldüğü gibi öyle bir anlaşma yapmış olsa bile, bu anlaşma, kalıtımsal bir geçerliliğe sahip olamaz. Bu toplum benden önce vardı ve ben ona kendi istencim dışında geldim. İnsanların yalnızca çok az bir bölümü, sonradan toplum seçme olanağına sahip olabiliyor. Ben eğer bir insansam ve insan, insan olmak bakımından evrensel ise, o zaman bana evrensel hukuk normlarına göre davranılması hakkına sahip olmalıyım. Benim kendi seçmediğim devletim, benim istencim dışında onun uyruğu olmuş olmamdan dolayı beni böyle bir haktan yoksun bırakamaz. İnsanın devletten daha önemli ve değerli olduğu düşüncesi nedeniyledir ki, bugün dünyada herhangi bir toplumdaki insanlara kendi devletlerinin reva görüldüğü haksız davranış karşısında "uluslararası toplum", hareket edebiliyor, yine uluslararası anlaşmalarla güvence altına alınmış bu devletlerin bağım-

sızlığına müdahale edebiliyor; her ne kadar bu müdahaleler niyet ve yöntem bakımından tartışılır olsa da.

İnsanın devletten daha değerli olmasının hak açısından anlamı şudur: Yalnızca insanın hakları vardır. Devletin hakları değil, çıkarları vardır. Aynı şekilde bir devlet içinde olan, dinsel, etnik ya da başka bir temele dayanan daha küçük birlikler, gruplar için de hak söz konusu değildir. Hak kişiseldir. İnsanın yaşama hakkı yalnızca insan olmasından kaynaklanıyorsa, bu hak için dinsel ya da etnik bir gruba aidiyet gibi başka bir kaynak aranamaz. Yalnızca kişinin hakları olmasına karşın, büyük ya da küçük grupların çıkarları vardır. Devletlerin gerek birbirleri karşısında, gerek bir devlet ile onun uyrukları arasında var olma ve yaşama hakkı konusunda çatışma söz konusu değildir. Bireyle devletin karşı karşıya gelmesi bir hak paylaşımı çatışmasını değil, fakat bir hak-çıkarcı çatışmasını gösterir. Bu yüzdendir ki, "devletin yüksek çıkarları"ndan söz edilir, "yüksek hakları"ndan (?) değil. Yalnızca bireyler arasındaki ilişkilerde bir hak-çıkarcı çatışmasından söz edilebilir. Hak, yaşama ve özgürlük hakkı olarak alındığında hak çatışması diye de bir şey olamaz. Yaşama hakkının tüm insanlar için geçerli olduğunu söylemek, birinin yaşama hakkının bir diğersinin yaşama hakkıyla çelişmediğini varsayar. Bu da yaşama hakkı temelinde insan haklarının evrensel olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Yarar sağlaması nedeniyle kimi hakların çıkar olarak görülmesi kabul edilebilir; ancak yaşama ve özgürlük hakkı da kişiye yaradığı için onlar da birbirleriyle çatışabilen çıkarlar olarak görülemez. Benim ne yaşamım ne de özgür oluşum, bir başkasının öldürülmesini veya onun köle yapılmasını meşru kılamaz. Bu iki hak dışındaki hakların tesliminden doğan bir çatışmadan, yani bir hak-çıkarcı çatışmasından söz edilebilir. O zaman burada devlet, düzenleyici, hak-çıkarcı teslim edici bir rol üstlenir. Devletin bu rolü, insanlar arasındaki çıkar ya da hak-çıkarcı çatışmaları sonucu bazılarının mağdur olmasının engellenmesinden kaynaklanır. Yaşama hakkını çıkardan ayırmak gerekir. Ama günlük yaşamda çoğu kez bu iki kavram birbiri yerine kullanılır. İnsanlar, çıkarlarını çoğu kez hak olarak görür. Ancak hak ile çıkarı "özü itibarıyla" bir gören kuramcılar da vardır.⁶ Oysa birinin çıkarının başkasının aleyhine olabilmesine karşın, başkasının aleyhine bir haktan söz edilemez oluşu bile bu iki kavramın ayrılığının en açık kanıtıdır.

İnsanın hakkının kendisinden menkul olması, onun kendi kendisine değer vermesinden, bir değer taşıyıcısı olduğuna inanmasındandır. Bu değer, ona kendisinden başka hiçbir şey tarafından verilmez. O halde sorulur: Hiç kimsenin insana vermediği, veremeyeceği bir şeyi, bir değeri nasıl oluyor da o kendisine verebiliyor, buna inanabiliyor? Neden insan değerlidir?

Sorumuzu, yine bir sorudan hareketle yanıtlayalım: İnsan kendisine değer vermeseydi ne olurdu? Böyle bir değer verme reddedilebilir. Dünyada hiçbir değer yok, insan yaşamının hiçbir değeri ve anlamı yok denebilir. Ve denmiştir de. A. Camus'nün “Yabancı” adlı romanı burada iyi bir örnektir. Romanın baş kişisi *Meursault*, kumsalda bir Arap'ı öldürür. Aralarında hiçbir sorun yoktur. *Meursault*'nun, örneğin eğilip yerden bir çalı parçası alıp kırması ile Arap'ı öldürmesi arasında, bir çalı ile bir insan arasında hiçbir ayırım yoktur. Çünkü hiçbir şeyin değeri ve anlamı yoktur. Her şey saçmadır. Saçma, yaşamı, ölümü, umudu, umutsuzluğu, sevgiyi, nefreti, kısaca insanca olan her şeyi anlamsızlıkta bir yapar. Demek ki insana anlam ve değer verme, insanın insan olmasını sağlayan, birlikte yaşamasını olanaklı kılan, onun temel bir edimidir. Aksi halde insan, *Hobbes*'un “herkesin herkese karşı savaşı” (1983: 34) diye adlandırdığı bir durum içinde olurdu, hayvandan bir farkı kalmazdı, hatta hayvandan daha da zorda olurdu ve varlığını sürdüremezdi. Çünkü böyle bir durumda hayvanın yaşamasını olanaklı kılan içgüdü, insanda eksiktir. Demek ki insanın kendisine değer vermesi, onun bir varoluş koşuludur, olmazsa olmaz temel bir niteliğidir. İnsanın hakları olması, temelini onun böyle bir değer taşıyıcısı olmasında bulmakla hak kavramı da temellenmiş olur.

Haktan söz edildiği yerde özgürlük de dile getirilir. Kimi zaman bu iki kavram birbiriyle karıştırılır. Biz bu yazının sınırları içinde özgürlüğü başlı başına ele alacak durumda değiliz; ancak onun hakla ilişkisi üzerine birkaç şey söyleyebiliriz. Özgürlük, bir şeyi seçip seçmeme, bunu veya şunu seçmedir. Örneğin ben seyahat etme ve etmemeye, şuraya veya buraya gitmeye özgürüm. Ama seyahat bir hak değildir, seyahat etme özgürlüğü bir haktır. Demek ki bir özgürlük haktır, ama hak bir özgürlük değildir. Örneğin yaşama hakkı, özgürlük hakkı bir özgürlük konusu değildir. Ben kendimi yok etme hakkına sahip değilim; ama elbette kendimi öldürebilirim. Kendini öldürme hakkı tanınan insan her kötülüğü yapabilir. Bu yüzden olacak ki *Wittgenstein*, “İntihara izin varsa, o zaman her şeye izin vardır.” (1969: 185) demiş olmalıdır. Aynı şekilde insan, köle olma hakkına da sahip değildir. Kendi vücudum benim mülkümdür diye onu ben başkasına satmam. Yaşama ve özgürlük hakkı, insanlığa duyulan ödev duygusuna dayanır. Bir hak karakteri taşımayan özgürlük için birden çok olanağın olması ve bunlardan birinin seçilebilmesi söz konusuysen, bu durum, yaşama ve özgürlük hakkı için söz konusu değildir. Kısacası, bu anlamda hakkı devretme veya ondan vazgeçme hakkı yoktur. Hakkın bu ayırıcı özelliği, onun birinin birine verdiği ve geri aldığı bir şey olmadığı düşüncesiyle de uyuşur.

Günümüz düşün dünyasında yeni olarak ortaya çıkan "insanlık suçu" kavramı da yine insanın daima erek olduğu, taşıdığı değerinin yalnızca kendisinden, insan oluşundan kaynaklandığı anlayışına dayanır. Gerçi insanlık suçu kavramı, henüz açıklığa kavuşturulmuş, üzerinde tam uzlaşım sağlanmış bir kavram değildir. Örneğin, insanlık suçunu işleyenleri cezalandıracak olanların böyle bir yetkiyi altı milyar insandan nasıl alacakları, kaç kişi öldürüldükten sonra bunun insanlık suçu sayılacağı gibi sorular, bu kavramla birlikte gündeme gelmektedir. Fakat bize göre bu sorular, tümüyle temelsizdir. Çünkü insanlık, dünyadaki insanların toplamı değildir. İnsanlık bir idedir. Bu nedenle insanlıktan temsil yetkisi alınmaz. Öte yandan bir kişinin bile öldürülmesi ya da ona zulmedilmesi bir insanlık suçu olabilir. Burada aranacak olan koşul, yaşamı, güvenliği bir kişiye veya bir erke bağlı olanların, bu kişi veya erk tarafından kasıtlı, niyetli, amaçlı olarak öldürülmesi veya ağır baskı altında tutulmasıdır. Buna göre, insanlık suçunu işleyen, kendi uyruklarını öldüren veya onlara zulmeden bir siyasal erk, yani devlet de olabilir, kendi öz çocuğuna aynı davranışı gösteren ana baba da. İkinci durumda cezayı verecek olan devlet, birinci durumda ise "uluslararası toplum" ya da Birleşmiş Milletler'dir. Birleşmiş Milletler'in yapısı, acillik gerektiren bu durumlarda, onun çabuk davranmasına olanak vermediği için günümüzde "uluslararası toplum" diye yeni bir kavram ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz bunun, bizi burada ilgilendirmeyen "tek kutuplu dünya" olgusuyla da ilgisi vardır.

Ben insan olduğumu, daima gaye olduğumu anlamam, kavramam, bilmem için, ancak ruhumun derinliklerinden kaynaklanan ve bundan başka hiçbir temele gerek duymayan bir ahlâk yasasına sahip olmalıyım. İnsanlık kavramı, dışsal değil, tersine içsel bir kavramdır. Gerçi ahlâk da tıpkı hukuk gibi insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkar. Ancak bu, ahlâk buyruğunun kaynağının insanlar arası ilişkilerde aranması gerekeceği anlamına gelmez. O takdirde buyruk, hukuk yasasından farksız olurdu ve bir ahlâka ihtiyaç olmazdı. Hukuk yasası kişiyi dışarıdan sardığı için, onun koyucusunun, düzenleyicisinin kişinin dışındaki bir kaynak olması ve bir yaptırım olmasına karşın, insanın içinden, iç varlığından kaynaklanan ahlâk buyruğunun hiçbir dışsal kaynağı ve yaptırımı yoktur. Burada ruhun iyi durumda olması ve olmamasından başka kişi üstünde hiçbir dış yaptırım yoktur. Ahlâk buyruğunun biricik yaptırımı, Yunanca *euthymia* sözcüğünün demek olduğu "iç barışı", "gönül ferahlığı", "ruh dinginliği"dir. Buradaki savsöz şudur: Ahlâk buyruğuna göre eyle, ruhun ferah olsun! Kimilerinin savunduğu gibi, "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma!" sözünün ahlâksal edim için bir ölçüt olduğu da doğru değildir.

Çünkü bu söz bir pragmatizmi, dolayısıyla bir çıkar ilişkisini ifade eder, insanın kendi içinden kaynaklanan bir buyruğu değil.

Ahlâk buyruğu, vicdanın sesidir. Ergin ve sağlıklı her insanda bulunan vicdan, iyiyi kötüden ayıran bir yetidir. Vicdan, belki *Wittgenstein*'in dediği gibi "Tanrı'nın sesi" olarak nitelenebilir (1969: 167). Ancak bu "Tanrı sesi", bir ve aynı olay karşısındaki farklı insanlarda farklı, hatta birbirine zıt biçimde ortaya çıkabiliyor. Böyle bir durumda birinin vicdanı rahat olurken, başka vicdanlar rahatsız olabiliyor. Bu nedenle vicdan, kararlarında tek başına bırakılmamalıdır. O, bilgi ve bilinçle, hatta bazı durumlarda estetik beğeni duygusuyla da desteklenmelidir. Bu nedenle tek başına vicdandan değil, fakat onun bilinç ve estetik beğeni duygusuyla oluşturduğu bir tinsel birlikten söz edilmelidir. Bilgi ve bilinçle beslenmeyen vicdan, beni yapmam gerekenin tersini yapmaya götürebilir. Estetik beğeni duygusunu umursamayan vicdan da kişiyi kaba bir ahlâkçılığa yöneltebilir. Vicdan, bilinç ve estetik beğeni, insanın tinsel birliğini oluşturur. Ahlâk buyruğunun böyle bir tinsel birlikten kaynaklanması, onun daha ardına gidilebilecek hiçbir kaynağın bulunmaması, buyruğun sağlam bir temel elde etmesi anlamına gelir. Nasıl ki doğal nesnelere hakkındaki önermelerin son referans yeri doğa idi ve nasıl ki bu yer hukuk yasaları için birlikte yaşama idi, ahlâk buyruğu veya yasası için de böyle bir yer, insanın bu tinsel birliğidir.

Hak ve hukuk kavramlarının ahlâksal temelde tüm insanları kendi beninde bir tutan, kendini ve dolayısıyla insanlığı daima erek gören insan için bir olduğu düşüncesini açıklamayı, gerekçelendirmeyi amaçlayan bu çalışmanın, "olması gereken" için epistemik bir ipucu olacağını umuyoruz. Ahlâk yasasının zorlayıcı bir yaptırımını olmamasından ötürü hukuk yasasına ihtiyaç duyulur. Ama ahlâk buyruğunun hükmü altında olmayan ruhlarda da hukuk yasası, işlevini hakkıyla yerine getiremez. Öte yandan ahlâksal temele dayanmayan hukuk yasası, ahlâk buyruğunun taşıyıcısı olan vicdan ve bilinçle seslenemez. Hukuk yasası, ancak ahlâksal temele dayanırsa evrensel olma adını alabilir. Her ikisi birlikte içsel (öznel) ve dışsal (nesnel) olarak geçerlik kazanır. Hukuk yasası melek olmadığını, ahlâk yasası şeytan olmadığını bana anımsatır. Sözlerimi *Kant*'ın mezar taşına da yazılan, ünlü sözünü değiştirerek bitirmek istiyorum: Dışında evrensel hukuk yasası, içimde ahlâk yasası.

Açıklamalar

- ¹ I. Kant, ben'in içi boş bir tasarım olduğunu belirtirken, (1966: 426.); *L. Wittgenstein*, doğrudan doğruya “Ben hiçbir nesne değildir” der (1969: 173).
- ² Felsefi bir kaygı taşımaksızın, kimi hukuk kuramcılarının insan haklarının temelini doğada bulduklarını söylediklerini biliyorum. Örneğin, *Mustafa Erdoğan* bu konuda şöyle diyor: “Tarihsel olarak insan hakları ilk önce doğal hukuktan türeyen veya insanların doğa halinde sahip oldukları doğal haklar olarak anlaşılmıştır.” İnsanların ilkin “doğal durumda” (status naturalis) yaşadığı, *Hobbes*'a ve *Rousseau*'ya dayanan yalnızca bir varsayımdır. (Biz, bu konuda insanın toplumsal varlık olmasıyla ilkin insan olduğu biçimindeki *Aristoteles*'çi düşünceden yanayız.) Ancak her iki filozof da hukukun ve ahlâkın bu doğal durumdan (“status naturalis”) “medeni durum”a (status civilis) geçilmesi ile, başka bir deyişle, kaba gücün yerini kanunun almasıyla meydana geldiği düşüncesindedir. Yine aynı yerde *Erdoğan*, bu kez *d'Entreves*'e yaptığı gönderme ile şunları söyler: “Doğal hukuk doktrini gerçekte hukukun ahlâkın (etik) bir parçası olduğu iddiasından başka bir şey değildir.” (2007: 29-30.) Hukukun temelini ahlâk olduğu doğrudur. Ancak bundan ne ahlâkın ne de hukukun doğada var olduğu ya da doğal olduğu sonucu çıkmaz. Her ikisi de insanın yapıp etmeleriyle ilgilidir ve bunları belirleyen, düzenleyen de doğa değil insandır, insanın toplumsal varoluşudur.
- ³ Bkz. Örneğin, 15 Eylül 2008 günlü *Hürriyet Gazetesi*.
- ⁴ Bu endişeye, İngiltere Başbakanı David Cameron'un ülkede on yıllardır uygulanan “çokkültürlülük politikası”nın başarısız olduğu biçimindeki sözleriyle katıldığını görüyoruz Bkz. 6.2.2011 tarihli Cumhuriyet gazetesi; BBC sitesi: www.bbc.co.uk/news/uk-politics-123719943
- ⁵ Multiculturalism'in çıkmazlarını öne süren bir görüş olarak, Allan Bloom'un “The Closing of the American Mind” adlı kitabı ile karşıt görüşün savunulduğu, Paul Kelly (ed.)'nin “Multiculturalism Reconsidered” adlı kitabı iki farklı örnek olarak verilebilir. Kelly, adı geçen kitabında (s.15) görüşleri eleştirilen B. Barry'nin multiculturalism konusunda son sözü söylemediğini dile getirirken son derece haklıdır. Ancak son söz, Barry'nin olmadığı gibi bir başka düşünürün de değildir. Richard Rorty, “Contingency, Irony, and Solidarity” adlı kitabında (s.11) “alternatif sözcük dağarı” (“alternative vocabularies”) dediği karşıt görüşlerin ne birinin diğerine indirgenebilirliğini ne tümünden vazgeçilebilirliğini ne de hepsinin tek bir büyük öbek içinde birleştirilebilirliğini söyler. Ancak karşıt her iki görüşten de yararlanılabilir. Biz de burada bunu yapmaya çalışıyoruz.
- ⁶ Örneğin, *David Beetham* ve *Peter Jones* (Erdoğan 2007: 15).

Kaynaklar

- Aristotle (1967). *Politics*. (With an English Translation by H. Rackham). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bloom, Allan (1987). *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Camus, Albert (1958). *Yabancı*. Çev. Semih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yay. *Cumhuriyet Gazetesi* (6.2.2011).
- Erdoğan, Mustafa (2007). *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Frege, Gottlob (1966). *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- Hobbes, Thomas (1983). *De Cive*. New York: Oxford University Press. *Hürriyet Gazetesi* (15.9.2008).
- Kant, Immanuel (1966). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- _____, (1963). *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Kelly, Paul (ed.) (2002). *Multiculturalism: 'Culture and Equality' and Its Critics*. Polity Press.
- Rawls, John (2005). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W.D. (William David) (2002). *The Right and the Good*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *Schriften 1, Tagebücher 1914-1916*. Suhrkamp Verlag.

Human Rights A conceptual Analysis

Ömer Naci Soykan*

Abstract

The present paper intends to define the concept of the "right" and discuss the concepts that are related to it in order to use this concept more clearly and to exhibit its characteristics. A person living a solitary life (for example, on a deserted island) may not be said to have any rights. It is understandable that the problem of the right is an inter-subjective one related to human beings living together as a society. Accordingly, the source of the concept of the right must be sought for not in nature but in society. It is true that the most fundamental right of a human being is the right to live and that all other rights are based on this fundamental right and further that life is given to human beings by nature. However, it would be wrong to infer from this fact that the right to life is based on nature since, if such an inference were true, we should have come to the absurd conclusion that plants and animals also have the same rights on the same grounds since life is given to them by nature as well. In our day, however, we hear that people talk of animal rights, if not plant rights. The fact that somebody puts forward some humane proposals as to how human beings, as a species, must treat animals, as a different species, is far from being a sufficient ground on which the concept of animal rights may be based. Such a trial would at least conflict with the requirement of the correspondence of rights. While individuals have rights, large and small groups have only interests. Where we hear discussions about rights we also hear discussions about liberties. Freedom means "to choose" or "not to choose", to choose this or that. For example, I am free to travel or not to travel, to go here or there. But traveling itself is not a right, what is a right is the freedom to travel. Thus any freedom is a right but a right is not a free-

* Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy – Istanbul / Turkey
onsoykan@hotmail.com

dom. For example, the right to live is not a matter of freedom. I don't have the right to remove myself. On the other hand, since having a freedom is also a right for me I cannot give that right, i.e. my freedom to another person, I cannot make myself a slave. While it is possible for freedom to have more than one alternative and to choose one of those alternatives, the same is not true for rights. The fact that my duty to humanity is based on my being a human being requires a deeper law surrounding me inside beside the rules of law that surround me externally. That law is moral law. Thus, moral law, which distinguishes between good and bad takes its place besides the norms of law that distinguish between just and unjust. Laws must be based on morality.

Keywords

Right, interest, freedom, duty, law, morality

Аннотация

Ключевые Слова
