

İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım

Mustafa Erdoğan*

1. Sorun

İnsan hakları doktrini günümüz dünyasında her türlü felsefî ve siyasî tartışmanın odak noktasında yer almaktadır. Bugün, insan haklarından hareket etmeyen veya referans noktası olarak insan haklarını almayan herhangi bir sosyo-politik öneri ciddiye alınma şansını neredeyse peşinen kaybetmiştir. Bu hem iç politika hem de uluslararası ilişkiler açısından böyledir. Günümüzde sadece iç düzenlerini insan haklarına dayandırmayan devletlerin değil, aynı zamanda dış politikalarında insan hakları duyarlılığıyla hareket etmeyen devletlerin de meşrulukları ciddi biçimde sorgulanmaktadır. O kadar ki, bu konuda samimi olmasa da her devlet insan hakları taraftarı görünmeyi, hatta politikasının karakteristiği insan haklarını düzenli olarak ihlâl etmek olan devletler bile "*insan hakları dili*"nden konuşmayı işe yarar bulmaktadırlar.

Mamafih, insan haklarının yirminci yüzyılın ikinci yarısında böylesine itibar kazanmış olması, bazıları -belki kendilerince haklı nedenlerle- bundan kuşku duysalar da, yine de sevindiricidir. Hatta, iflah olmaz insan hakları ihlâlcisi devletlerin bile insan haklarını tasvip ediyormuş gibi bir söylem tutturmalarına bir

bakıma sevinmek gerekir. Çünkü, bu, o devletlerin de aslında insan haklarının ahlâki gücü karşısında boyun eğmek zorunda kaldıklarının ve bu doktrinin en üstün ahlâki değer korunmasına ilişkin talepleri temsil ettiğini kabul ettiklerinin bir işaretidir.

2. İnsan Haklarının Kaynağı

İnsan hakları tür olarak insanın en temel iki varoluşsal-ahlâki değerinden türeyen haklardır. Bunlardan birincisi beşeri-ahlâki bir potansiyel olarak özgürlük, diğeri ise bütün insanların insan olmak bakımından aynı değere sahip oldukları anlamında eşitliktir. Birincisi, birey insanın kendini-gerçekleştirmesinin ontolojik dayanağını teşkil ederken, ikincisi bu imkânın herkes için eşit olarak tanınmasını bu yuran ahlâki ilkeyi sağlar.

a- Özgürlük

İnsan haklarının özgürlükten kaynaklanması, bu hakların kendisinden türediği antropolojik temelin özgürlük olduğu anlamına gelir. Bu demektir ki, istisnasız bütün insan hakları nitelikleri itibarıyla birer "*özgürlük hakkı*"dır. Bundan dolayı, özgürlükle temellendirilmesi mümkün olmayan bir talep veya temenni belki anayasal veya yasal bir hak, hatta ahlâken de onaylayabileceğimiz, var olmaları

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, İİ.B.F. Öğretim Üyesi

mesini gerektirir. Bu eşit saygı ilkesi en temelde özgürlük bakımından geçerlidir. Başka bir anlatımla, özgürlük herkesin hakkıdır, bundan dolayı başta siyasî otorite olmak üzere hiç kimse bir başkasını keyfî olarak özgürlüğünden yoksun kılamaz. “Keyfî olarak” kaydı konmasının nedeni, bir kişinin özgürlüğünün başka kişi veya kişilerin özgürlüğünü tanımanın gerekçesi olamayacağını belirtmek içindir. Bir kişinin bu gereğe aykırı davranması, onun o somut durumda özgürlük kullanımının engellenmesini meşru hale getirir.

Ayrıca kişilerin insan olmak bakımından eşitliği, onları maddi-fiziki donanımları yönünden eşitleştirmek için genel olarak zora başvurulmasını değil, aksine herkesin “insan onuru”na eşit saygı gösterilmesini gerektirir. Bundan dolayı, bazı kişilerin özel birtakım yeteneklerinin bulunması onlara herkesten farklı muamele edilmesinin meşru gerekçesi olamaz. Özgürlük ve insan onuru bakımından ne mağduriyet ne de ayrıcalık kabul edilebilir bir durumdur. Başka bir anlatımla, sırf özgürlük değil, “özgürlük hakkı”nın eşitliği ilkesi sözkonusudur. Alan Gewirth’in “generik tutarlılık ilkesi”ne (Gewirth 1992: 92-94) uyarlayarak söylersek, bütün amaçlı varlıklar (yani, insanlar) özgürlük hakkına eşit olarak sahiptir, dolayısıyla her bireyin kendi hakkına saygı gösterilmesini beklediği kadar başkalarının da aynı hakkına saygı göstermesi gerekir. Ama bundan da önemlisi, siyasî otoritenin böyle davranmak zorunda olmasıdır. Bu çerçevede çağdaş hukuk filozofu Herbert Hart bütün insanların özgür-olma eşit hakkına sahip bulunduklarına işaret ettikten sonra, bu hakkın bir yandan kişinin başkaları tarafından zora maruz bırakılmama veya engellenmeme hakkını, öbür yandan da başkalarına karşı zor-kullanıcı veya onları engelleyici olmayan her şeyi yapabilme hakkını içerdiğini belirtmektedir(Hart 1992: 77-78).

3. İnsan Haklarının Öznesi: Birey³

İnsan haklarının öznesi hiç şüphe yok ki

topluluklar değil, yalnızca bireylerdir. İnsan hakları temelde birey haklarıdır(Donnely 1989: 19-21). Bunun nedeni çok basittir: Sadece bireyler seçebilir, tercihte bulunabilir. Çünkü, seçmek bir seçeneği diğer(ler)inden ayırt etmenin nedenlerini göz önünde bulundurma yeteneğinin varlığını gerektirir, bu ise sadece bireylerde var olan bir yetenektir. Gruplar, topluluklar, uluslar mecazi anlamda bile düşünemez, mütalaa edemezler(de Jasay 1991: 58). Bu nedenle özgürlük sadece birey olarak insanlar için kullanılması anlamlı olan bir kavramdır. Bir grubun, bir sınıfın, bir cemaatin, bir ulusun özgürlüğünden söz edilemez; onlar için de “seçen”ler yine bireylerdir. “Özgür” bir ulustan söz ettiğimiz yerde, gerçekte kastettiğimiz ya özgür insanlardan oluşan bir toplumdur, ya da özgürlüğü garanti eden kurumlara sahip olan toplum. Bazan da bununla o toplumun içinde kamu işlerinin başka ulusların denetiminden bağımsız olarak yürütüldüğü -yani, “egemenlik”- kastedilir. Bu kolektif zatiyetler bilinçli/amaçlı hareket edemezler, yapıları gereği eylem öznesi olmaları mümkün değildir. Çünkü, bilinç ve amaçlılık, dolayısıyla özne/fail olabilme kapasitesi sadece bireylerde vardır. Gerçi konuşma dilinde grupların da “hareket ettikleri”nden söz ederiz, “toplumsal eylemler”e atıfta bulunuruz; ama bunların hepsinin arkasında onları düşünen, planlayan ve yürüten birey olarak insanlar vardır. Hiç bir dernek, cemaat, sendika amaç koymaz, hatta gerçek anlamda “yürümez” bile. Amaç koyan, “yürüten” daima bu toplulukların mensupları olan kişilerdir.

Bu çerçevede, toplulukların hakları gibi görünenler aslında o toplulukları oluşturan bireylerin hakları veya bireylerin başka bireylerle birlikte kullandığı haklardır. Örneğin “dernek hakkı”nın gerçek öznesi dernekler değildir. Bu hakkın içeriği “dernek kurabilme, derneğe üye olabilme ve dernekten çıkabilme” gibi somut haklardır ki bunlar sadece bireyler tarafından kullanılabilir. Keza bir derneğin “görüşü” de yoktur; derneğin görüşü diye zaman zaman dışa yansıyan şey gerçekte dernek üye-

lerinin (hatta çok kere, o derneğin yönetim kurulu üyelerinin) tamamının veya çoğunluğunun üzerinde mutabık kaldıkları görüşten başka bir şey değildir. Bu nedenle, bir dernek “dernek” olmak sıfatıyla, karar altına alınan bir görüşe katılmayan üyelerini de temsil ediyormuş gibi gösterme, hele hele o görüşü kabul etmeğe zorlama hakkına hiç bir şekilde sahip değildir. Böyle bir girişim kesinlikle insan haklarına aykırı olur. Aynı şekilde, bir sendika yönetimi herhangi bir kararına katılmayan bir üyesini bu kararın uygulanmasına katılmaya zorlayamaz, buna cevaz veren yasal düzenlemeler -eğer varsa- insan haklarının açık birer ihlâlidir.

İnsan haklarının öznesinin bireyler olması demek, ayrıca, bu haklara sahip olmanın belli bir topluma veya kolektiviteye mensubiyet şartına bağlı olmaması da demektir. Bu haklar bireyin ahlâki doğasından kaynaklanan ve doğrudan doğruya onun kişiliğine bağlı olan haklardır. İnsan haklarının bir kolektiviteye mensubiyetten tamamen bağımsız olması şu bakımdan da zorunludur ki, bu haklar çoğu zaman topluma, onun adına hareket eden siyasî otoriteye karşı ileri sürülürler. Esasen, insan hakları çok kere topluluklara ve kolektif kimliklere karşı tanımlanması gereken haklardır. Daha doğrusu, kolektivitenin bireyin tercihlerini bastırabildiği yerde insan hakkının varlığından söz edilemez. Nitekim, günümüzde, kolektif kimlikler adına insan haklarının bastırıldığı veya en azından bu haklardan toplum veya topluluk lehine vazgeçilmesinin istendiği, beklendiği pek çok durumla karşılaşmaktayız. Bugün uluslararası düzeyde son derece saygın birer yeri olan “ulusal egemenlik” ve “ulusal self-determinasyon”un bireysel insan haklarını yok etmek üzere kullanılmaları az rastlanan bir durum değildir. Oysa, “ulusal self-determinasyon”, ancak “bireysel self-determinasyon”lara dayanır ve onlara saygılı olursa kabul edilebilir bir siyasî idealdir; yoksa insan haklarını yok etmenin sözümüne “meşru” gerekçesi değil. Bireysel self-determinas-

yon ise ancak özgürlük -dolayısıyla, insan hakkı- temeli üstünde yükselir.

4. İnsan Hakları ve Kültürel Rölativizm

Özgürlükten türeyen insan hakları en üstün ahlâki değer, yani insan türünün, “birey olarak insan”ın değerinin korunmasıyla ilgili taleplere dayanıklılık ederler. Dolayısıyla insan hakları bu anlamda ve bu nedenle evrenseldir; etnik kökeni, dini, cinsiyeti ve sınıfı ne olursa olsun, herkesin “insan değeri”ni korumayı amaçlar (Heywood 1994: 142). İnsan hakları insanın ahlâki doğasından çıkan bir zorunluluktur; şu anlamda ki, bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerinin de temeli olan özgürlüğün, dolayısıyla insan haklarının güvence altında olmadığı bir yerde insanca bir hayat mümkün değildir.

Gerçi, bugünkü şekliyle “insan hakları”nın hem kökeni hem de kavramsallaştırılması bakımından Batılı bir öğreti olduğu bir vakiadır. Mamafih, bu gerçek bizi, insan haklarının kültürel olarak rölatif (izafi) oldukları yargısına götürmemelidir. İnsan haklarının göreceli olması başlıca iki şeyi ifade eder. Birinci olarak, insan haklarının korunması, zorunlu olarak modern Batılı kültürlerin, bu kültürle özgü değer ve normların korunması anlamına gelmez. İnsan haklarının ifadelendirilmesinde ve temellendirilmesinde Batılı entellektüel ve felsefî geleneklerden yararlanılmış olması nedeniyle, arada bir geçişme olduğu doğrudur. Ancak her iki nokta da, insan haklarının korumayı amaçladığı temel insanî değer sadece Batılılar için sözkonusu olduğunu, bu değer Batılı-olmayan toplumlar ve kültürler için sözkonusu olmadığını düşünmek için yeterli değildir. Her şeyden önce, eğer insanoğlunu tek bir tür olarak alacaksak, bütün kültür farklılıklarına rağmen, evrensel düzeyde birtakım ortak değerlerin bulunduğunu kabul etmek durumundayız. Aksi halde bir tek “insanlık”tan bahsetmek anlamsız olurdu. İnsan hakları işte bu ortak değerleri korumaya dönüktür.

İkinci olarak, herhangi bir Batılı olmayan kültürün mensuplarının insanın temel değer ve onurunu çığneyen uygulamaları kendi yerel kültürlerine dayanarak haklı göstermeye çalışmaları da kabul edilemez. Aksine insan hakları, işlevi açısından baktığımızda, kültürel farklılıkları aşan, daha doğrusu bütün kültürlerde ortak olduğunu ümid ettiğimiz bir değer- "insan onuru"nu- korumaya dönük ahlâki taleplerin adıdır. Dolayısıyla, insan hakları doktrininin tarihsel olarak hangi kültürde doğmuş olduğunun bugün fazla bir önemi yoktur (Erdoğan 1997: 155).

Şu halde, "insan hakları"na sahip çıkmak konusunda özel olarak Müslümanların da herhangi bir problemi bulunmamak gerekir. Bu meseleye, doktrinin kültürel kökeni açısından değil, fakat bugün neyi ifade ettiği açısından bakmak gerekiyor. Böyle bakıldığında, hangi kültür ortamında doğmuş olduğundan bağımsız olarak, insan hakları öğretisinin, özünde işaret ettiğimiz gibi- insanın özgürlük potansiyelinin, dolayısıyla da "insan onuru"nun korunmasıyla ilgili olduğu rahatlıkla görülebilir. Öyleyse, Müslümanlar için de doğru olan, bu konuda -bir kısmı haklı olan- politik önyargıların etkisinden sıyrılarak, "insan onuru"nun İslamın da temel insani değeri olduğunu hatırlamalarıdır. Keza, Batılı insan hakları teorisinin genellikle dinden bağımsız olarak -laik bir temelde- meşrulaştırılması da Müslümanları bu konuda çekingenliğe -hele karşıtlığa- itmemelidir. Çünkü, önemli olan, insan haklarıyla ilgili olarak ne tür bir akıl yürütmeye başvurulduğu değil, sonuçta ne söylendiği ve ne talep edildiğidir. Müslümanlar da pekalâ -ilâhî doğal hukuk gibi- gerekçelerle insan haklarını temellendirebilir, onlara İslami bir dil ve üslup kazandırabilirler. Kaldı ki, insan hakları sadece Batılı insanın değil Müslümanların da insanca ve kendi inanışları doğrultusunda yaşamalarının garantisidir.

Öyleyse, insan haklarının korunması, değişken kültürel kimliklerine rağmen, daha

doğrusu bu kimlikleriyle birlikte, her insanın sahiplenmesi gereken en temel insani değerdir. Hatta, sözkonusu kimlik farklılıklarının insan haklarını savunmayı gerektiren ilâve bir neden olduğu da söylenebilir. Çünkü ancak insan hakları sayesinde farklı kültürler korunup geliştirilebilir. Kısaca insan hakları, insan olarak var kalmamızın ve kendimizi gerçekleştirmemizin temeli olan haklardır; insanca bir hayat ancak insan haklarının güvence altında olduğu bir sosyo-politik sistemde mümkündür. Böyle bir sisteme şüphe yok ki Müslümanların da ihtiyacı var, daha da önemlisi onlar da insan haklarını "hakediyorlar".

5. İnsan Haklarının Niteliği Konusunda Bazı Yanlış Anlayışlar

Mamafih, "insan hakları"nın en üstün insani talepler oldukları hususunda var olan hemen hemen evrensel ahlâki konsensus (mutabakat), onların her zaman doğru anlaşıldığının garantisi değildir. Aksine bu konuda birçok yanlış anlayış vardır. Şimdi, bunların en yaygın olanlarını kısaca gözden geçirelim.

a- Haklar ve "İnsan Hakları"

"İnsan hakkı" ile diğer hak türleri arasında ayırım yapmak hem kavramsal hem de pratik bir zorunluluktur. Her şeyden önce, insan hakları "insanların hakları" ile özdeş olmayıp, daha dar kapsamlıdır. Çünkü, insanların pek çok türden hakkı olabilir; ahlâki talepler olarak insan hakları bunlardan sadece birisidir, ama hiyerarşik olarak en üstün olanıdır. Başka bir ifadeyle, tek tek insanların, "insan" olmaları itibarıyla başkaları gibi sahip oldukları evrensel haklar yanında, kendi özel konum, ilişki ve kazanımlarına göre değişen başka pek çok hakkı da olabilir, vardır. Bunlar duruma göre anayasadan, kanundan veya sözleşmeden doğabilirler. Söz gelişi, kira sözleşmesi yapan tarafların bu sözleşmeden doğan hakları vardır, fakir babanın hali vakti yerinde olan oğlundan yasal nafaka hakkı vardır, kamu görevlisinin

ücret ve tatil (anayasal/yasal) hakkı vardır. Bu spesifik (mahsus) hakların somut içeriği, çok kere, pozitif hukuk tarafından gösterilmiştir. Ve bunlar, dayanaklarını oluşturan hukuki kurallara göre, içinde bulunulan somut durum ve ilişkiden bağımsız olarak, herkesin herkese karşı ileri sürebileceği haklar niteliğinde değildirler.

Gerçi, bazı yasal haklar insan haklarının somutlaştırılması niteliğinde olabilirler. Nitekim, verdiğimiz örnekteki sözleşme yapma (yapabilme) hakkı, özgürlüğün bir uzantısı olmak bakımından bir “insan hakkı”dır; ancak burada insan hakkı olan, kişilerin birbirleriyle özgürce sözleşme yapabilmelerini güvence altına alan anayasal ve yasal bir düzeni kurmasını ve bu ödevine aykırı hareket etmemesini siyasal iktidardan isteyebilme hakkıdır; yoksa belirli bir sözleşmeden doğan spesifik haklar değil. Oysa, saf yasal haklar, şüphesiz bu türden temel ilkelere uygun olmak kaydıyla, somut içerikleri yasalar tarafından belirlenen ve genellikle siyasî iktidara karşı değil, başka kişilere karşı ileri sürülebilen haklardır. Öte yandan, işaret edilen “nafaka” hakkı yasalar tarafından tanınmamış olsaydı, ancak ahlâki bir talep olarak ileri sürülebilirdi.

Mamafih, genel olarak “haklar” ile “insan hakları” arasındaki ayrımın belirlenleştirilmesi, bu ikisinin temeldeki “ortak”lığını gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır. Şüphesiz, insan hakları da iç-yapıları, bünyeleri bakımından diğer haklarla aynı özellikleri taşırlar⁴. Daha açık bir deyişle, insan hakları da başkalarına yükümlülükler yükler, çünkü bir başkasına yükümlülük yüklemeyen hiç bir hak yoktur. Her hakkın bir öznesi olduğu gibi bir de “muhatabı” veya “ödevli”si vardır. Bu nedenle, bir toplumda hakların artması yükümlülüklerin de artması demektir(de Jasay 1991: 35). İnsan haklarını diğer haklardan ayıran, hiçbir yükümlülük yüklememeleri olmayıp -ki böyle bir durum kesinlikle sözkonusu değildir-, onların yükümlülüklerinin genellikle negatif ka-

rakterde olması -yani muhatabının “karışması”nı ve sadece saygılı olmasını gerektirmesi- ile, hakların doğrudan doğruya (ilk) muhatabının daima devlet olmasıdır. Gerçi, kişinin özgürlük hakkı sadece siyasî otorite tarafından değil, başka kişiler tarafından da ihlâl edilebilir. Mamafih, bu tür durumlarda “insan hakları”nın gerektirdiği, kamu otoritesinin önleyici ve telâfi edici tedbirleri almasıdır. Bunların birincisi “polis yetkisi” ile, ikincisi ise “adli yetki” ile ilgilidir. Yani, insan hakları söz konusu olduğunda kişilerin muhatabı her halükârda devlettir.

b- Ahlâkî Talepler ve İnsan Hakları

Öte yandan insan haklarını genel olarak ahlâki yükümlülüklerden de ayırmak gerekir. Gerçi insan hakları da nihaî tahlilde ahlâkidirler, çünkü en temel insani değer korunmasıyla ilgilidirler. Şu farkla ki, insan hakkı herhangi bir ahlâki hak değil, en üstün ahlâki haktır. İnsan hakları başka her türlü haktan üstün olan ve bunlara yol göstermesi gereken haklardır. Başka bir ifadeyle, birer insan hakkı talebi olarak ileri sürülebileceği tartışmalı olan ahlâki ödevler de vardır ve bunlar kültürlerle göre değişiklik gösterebilirler. Bunların bir kısmının yasal haklar haline dönüştürülmesi istenebilir ve sağlanabilir de. Ancak bunların birer insan hakkı talebi olarak ileri sürülebilecek nitelikte olanlarını belirlemek sağlam bir “insan hakkı” konseptine sahip olmayı gerektirir. Buna karşılık, başka hak kategorilerinde -özellikle hukuki haklar arasında- yer verilmemiş olsa bile, insan hakkı talepleri siyasal iktidara karşı her zaman ileri sürülebilir. Esasen, insan haklarının işlevi de, aykırı yasal düzenlemelere rağmen ileri sürülebilmeleri ve yasaların o yönde değiştirilmesini devletten isteyebilmenin gerekçesi olmalarıdır.

c- İnsan Haklarının Negatif Karakteri

Bir anlayışa göre, insan hakları başkalarına yönelik genel-geçer pozitif taleplerin kayna-

ğdır. Başka bir anlatımla, “insan hakkı”na sahip olmamızın peşinen bize başkalarına ait maddi değerler üzerinde talepte bulunma hakkını verdiği sanılmaktadır. İnsan haklarının özgürlükle bağını koparan bu yanlış anlayış, herhangi bir meşru “hakediş” veya “kazanım” olmaksızın, herkesin herkesten her tür pozitif talepte bulunabileceği varsayımına dayanmaktadır. Bu, “insan hakkı” ile genel olarak haklar arasında ayırım yapmayı imkânsızlaştırması ve kavramı işlevsizleştirilmesi nedeniyle teorik olarak yanlış olduğu gibi; insan hakları normativizminin, birey olarak insanın hayatını kendi değerleri doğrultusunda ve esas itibariyle kendi çabasına dayanarak kurmasını zorlaştıran bir tür kolaycılık ve atalet ideolojisi haline dönüşmesine yolaçması bakımından da sakıncalıdır.

Bu anlayış çok yaygın olmakla beraber, gerçekten de yanlıştır. Şöyle ki: Bir kere insan hakları özgürlükten türemeleri nedeniyle özünde negatif taleplerdir; yani kişiye bir şeyin fiilen (pozitif olarak) sağlanmasını, ona arzu ya-değer bir sonucun garanti edilmesini değil, aksine kişinin kendi özgür tercihiine göre etkinlikte bulunmasının engellenmemesini talep eder(Rand 1993; Yayla 1993; Barry 1995: 254-55). Yani, muhatabı devlet olduğuna göre, insan hakları devletin kişilerin özel alanlarına karışmamasını ve bu alanları her türlü tecavüze karşı korumasını gerektirir. Bu konuda devletten beklenen, birer “insan” olarak zaten sahip olduğumuz haklarımızı hukuken tanıyıp güvence altına alması ve hiçbir halde ihlâl etmemesinden ibarettir. Başka bir ifadeyle, insan hakları özü itibariyle devlete yönelik özgürlük talepleridir. Yoksa, insan hakkı demek, devletin, kendilerinin üretmedikleri, üretimine katkıda bulunmadıkları veya kazanmadıkları mal ve hizmetleri bireylere karşılıksız olarak tedarik etmesini talep edebilmek değildir.

Çünkü, böyle bir anlayış, kişilerin birbirlerinden avantaj temini için -devlet aracılığıyla- zora başvurulmasını ve kişinin kendi geçimini başkalarına yüklemesini meşru saymak de-

mektir. Esasen bu tür “haklar”ı insanlar için cazip kılan da, onların maliyetinin yararlanıcılarından başkalarına yüklenmesidir(de Jasay 1991: 43). Bu ayrıca ahlâki bir değer olarak eşitliğe de aykırıdır; çünkü bu anlayış bazı kişilerin başka bazılarında nedensiz yere talepte bulunabileceklerini ve muhataplarının da bu taleplere boyun eğmesini zorunlu kılmak suretiyle, ilk gruptakilerin insan değeri bakımından ikincilerden üstün olduğunu ima eder. Bazı insanların, eğer istiyorlarsa, kendilerine ait olan birtakım üretilmiş değerlerden -çeşitli nedenlerle- başka bazı insanlar lehine kısmen veya tamamen vazgeçmeleri elbette mümkündür. Ayrıca, kişinin kendi ahlâki anlayışı veya toplumsal töre kişilerin kendilerine ait varlıklardan muhtaç olan başkalarını da yararlandırmasını emrediyor olabilir. Ama böyle durumlarda dahi gönüllü olarak veya töre gereği yararlandırılan kişi bunları birer “insan hakkı” olarak talep edemez. Çünkü, talep edenin “hak sahibi” olması, onun muhatabının “yükümlü” olması, yani gerektiğinde zorlanabilmesi demektir ki bir insanın haksız yere devlet zoruna maruz bırakılmasını talep etmek o insanın değerini tanımamak anlamına gelir.

Başka bir şekilde ifade edersek: İnsan hakları, herkesin herkese karşı kayıtsız-şartsız ileri sürebileceği -geçim ve yardım gibi- talepleri meşru kılan bir dayanak değildir. Çünkü, bu tür taleplerin meşru ve geçerli olduğunu kabul etmek, herkesin başka herkese karşı sırf insan olmak itibariyle pozitif bir borcu bulunduğunu kabul etmek demektir. Oysa, hiç kimsenin başka hiç kimseye karşı, a priori olarak, yani onların özel konum ve ilişkilerinden bağımsız olarak, hiç bir pozitif yükümlülüğü yoktur. Bir kişinin başka bir kişiye karşı bir şeyi yapma, verme veya temin etme borcu ancak yasalardan, birbirleriyle olan yakınlık ve ilişkilerinden kaynaklanabilir ki bunların da bir kısmı insan hakları açısından sorgulanabilir. İnsanlar birbirleriyle bu türden ilişkilere girmekte veya özel ilgi ve yakınlık duyduklarına karşı özel olarak yükümlülük üstlenmekte

elbette serbesttirler. Ama bu tür durumlar insan hakları taleplerine temel teşkil etmezler (Hayek 1995: 125). Çünkü, herhangi bir insanın başka herhangi bir insana karşı yegâne genel borcu veya yükümlülüğü, onun varlığına ve kendini kendince-gerçekleştirme ve geliştirme çabasına saygı göstermekten ibarettir.

İşte insan hakları, bu genel/evrensel talebin gerekleriyle sınırlıdır. Aksini ileri sürmek, insanlar arasında genel olarak “evrensel kulluk” diye bir ilkenin geçerli olduğunu ve bu arada mülkiyet sahiplerinin “zorunlu hayırseverlik ödevi” bulunduğunu (Waldron 1996: 579) ileri sürmekten farklı değildir. Toplum içindeki zayıfların durumuna kayıtsız kalmak elbette erdemli bir davranış değildir; ama böyledir diye, onların bu kötü duruma düşmelerinde kusuru bulunmayan kişilere cebir uygulamak hiç erdemlilik değildir, hatta zulümdür. Kaldı ki, erdem-ahlâkını politikaya taşımak isteyenlerin⁵ tavsiye ettiklerinin tersine, erdemlilik devletlerin değil ancak kişilerin bir vasfı olabilir. Üstelik, siyasî otorite eliyle erdem yaratılmaz, erdemi cebir kullanımında aramak hiç de ahlâkî bir tutum değildir.

d- İnsan Hakları ve Ödevler

Gerek literatürde gerekse günlük dilde sıkça rastlanan bir yanlış da insan haklarının varlığının birtakım mukabil ödevlerin yerine getirilmesine bağlı olduğu veya insan haklarının aynı zamanda topluma karşı ödevleri de içerdiği düşüncesidir. Haklarla ödevler arasında gerçekten de bir simetrik ilişki vardır, ancak bu, hak-sahibinin karşısında bir ödevlinin bulunması anlamındadır. Eğer bir kişi bir hakka sahipse, bu hakka tekabül eden bir ödevi yerine getirmekle yükümlü olan başka bir kişi veya organ da vardır. Bu nedenle, bir toplumda genel olarak hakların artması yükümlülüklerin/ödevlerin de artması anlamına gelir. Ne var ki, insan haklarıyla bağlantılı olarak genel olarak dile getirilen bundan farklı bir şeydir: Birinin insan hakkına sahip olmasının onun mu-

kabil bir ödevi yerine getirmesine bağlı olduğu ileri sürülür. Yani kişi aynı konuda hem hak-sahibi hem de ödevli konumunda olarak tasarlanmaktadır. Bu anlayışın tipik bir ifadesine eski Sovyetler Birliği’nin anayasasında rastlıyoruz. Bu anayasanın sözümona çalışma “hakkı”nı tanıyan 60. maddesi, “toplumsal bakımdan yararlı bir işte çalışması ve çalışma disiplinine uyması”nı vatandaşların ödevi olarak nitelendirmişti.

İnsan haklarının aynı zamanda ödevler olduğu görüşü doğru olamaz, çünkü doğru olsaydı insan hakları bizim insan olmamızdan dolayı genel olarak sahip olduğumuz mutlak haklar olmaktan çıkar, varlıkları tesadüfe kalır veya kayıtlanmış olurdu. Bu nedenle, “insan haklarının aynı zamanda onların özneleri için ödevler de içerdiği” veya varlıklarının ödevlerin yerine getirilmesine bağlı olduğu görüşü yanlış ve tehlikelidir. Bunun pratik sonucu, yasal veya ahlâki bir ödevini yerine getirmemiş olmasını bahane ederek kişinin temel insan haklarından yoksun bırakılması olurdu. Örneğin, belediyeye olan su borcunu veya eski karısına olan nafaka borcunu ödememiş olduğu için kişinin ifade özgürlüğü hakkından yoksun bırakılması gibi.

Otoriteriyenizm ideologlarının bu görüşü savunması anlaşılabilir bir şeydir⁶. Şaşırtıcı olan, kendini özgürlükçü ve insan hakları taraftarı sayan pek çok kimsenin de, muhtemelen yanlış bir topluluk ve dayanışma anlayışının etkisi altında, bu görüşü hararetle seslendirmesidir. Elbette, insanlar olarak hepimizin çeşitli ilişki ve konumlarda başkalarına karşı birtakım ahlâki ve yasal yükümlülüklerimiz vardır, ama insan hakkına sahip olmamız bu yükümlülüklerden bağımsızdır. Başka bir ifadeyle, ahlâki ve yasal yükümlülüklerimizden sarfı nazar etmemiz birtakım yasal ve/veya ahlâki müeyyidelerle karşılaşmamızın haklı gerekçesi olabilir, ama insan haklarımızı kaybetmemizin değil. İnsan haklarının varlığı, başka ödevlerin yerine getirilmesinden bağımsızdır.

NOTLAR:

1. Özgürlük kavramına yetkin bir analitik yaklaşımın nasıl olabileceğini merak edenlere Bouillon'un makalesini (1977) hararetle tavsiye ederim.

2. Eşitlik idealinin derinlemesine bir analizi için bkz. Berlin, Isaiah, "Equality", *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (London: Hogart Press, 1987) içinde, ss. 81-102

3. Bu görüşün güçlü bir anlatımı için bkz. Rand, Ayn, "Kollektif Haklar", Çev. Erdoğan, Mustafa, *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar* (yay. haz. Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993) içinde, ss. 265-69.

4. Hakların niteliğinin analizi için bkz. Erdoğan (1993: 23-26); de Jasay (1991: 33-51); Birch (1996: 114-17).

5. Örnek olarak bkz. Slote, Michael "Virtue", Goodin, Robert E. & Pettit, Philip (ed.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1996) içinde, ss. 645-50.

6. Bu görüşün 1982 T.C. Anayasasına güçlü bir biçimde yansımış olması (m. 12/2) tesadüf değildir.

KAYNAKLAR

Barry, Norman (1995), *An Introduction to Modern Political Theory* (third ed., London: Macmillan).

Berlin, Isaiah (1969), "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press) içinde, ss. 118-72.

Birch, Anthony H. (1996), *The Concepts and Theories of Modern Democracy* (London and New York: Routledge, 1996, rep.)

Bouillon, Hardy (1997), "Market Economy, Freedom and Human Rights", Erdoğan, M. (ed.), *Türkiye 2. Uluslararası Liberal Düşünce Sempozyumu* (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu ve Friedrich-Naumann Vakfı) içinde, ss. 17-24.

Cranston, Maurice (1954), *Freedom: A New Analysis* (London: Longmans, Green and C.).

Donnelly, Jack (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca and London: Cornell University Press).

Erdoğan, Mustafa (1997), *Anayasal Demokrasi: Anayasa Hukukuna Giriş* (2. b., Ankara: Siyasal Kitabevi).

Erdoğan, Mustafa (1993), "İnsan Hakları Öğretisine Giriş", *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 11, ss. 23-40.

Gewirth, Alan (1992), "Are There Any Absolute Rights?", Waldron, Jeremy (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press) içinde, ss. 91-109.

Hart, H. L. A. (1992), "Are There Any Natural Rights?", Waldron (ed.), *ibid.* içinde, ss. 77-90.

Hayek, F. A. (1995), *Sosyal Adalet Serabı*, Çev.: Erdoğan, Mustafa (Ankara: TİB Kültür yayını)

Heywood, Andrew (1994), *Political Ideas and Concepts: An Introduction* (London: Macmillan).

de Jasay, Anthony (1991), *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism* (London: Institute of Economic Affairs)

Kukathas, Chandran (1996), "Liberty", Goodin, R. E. & Pettit, Philip (eds.), *ibid* içinde, ss. 534-47.

Rand, Ayn (1993), "İnsan(in) Hakları", Çev. ve der.: Yayla, Atilla, *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar* (Ankara: Siyasal Kitabevi) içinde, ss. 257-64.

Raz, Josef (1986), *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press)

Waldron, Jeremy (1996), "Rights", Goodin, R. E. & Pettit, Philip (eds.), *ibid.* içinde, ss. 575-85.

Yayla, Atilla (1993), "İnsan Haklarının Kavramsal ve Aktüel Anlamı", *Liberal Bakışlar* (Ankara: Siyasal Kitabevi) içinde, ss. 81-103

arzuya-şayan talepler olabilir; ama “insan hakkı” olamaz. Hele kişilere karşı keyfi zor kullanımını gerektiren, açıkça özgürlük-karşıtı olan hiç bir talep insan hakkı olarak nitelendirilemeyeceği gibi, üstelik ahlâken de kınanmayı hak eder.

Özgürlük en temelde insan türünün bilinçli ve amaçlı olarak eylemde bulunabilme potansiyelini, onun serbestçe seçebilme (free choice) kapasitesini ifade eder. Bu antropolojik gerçeklik ise kişinin kendini dilediğince gerçekleştirme, hayatını kendi tercihlerine göre kurma çabasının başkalarınca keyfi olarak engellenmemesini gerektirir. Daha somut olarak özgürlük, “bireyin özel alanı içinde zorlamadan masun olması” (Bouillon 1997: 20)¹, kişinin eylem olanaklarının haksız yere kısıtlanmaması durumudur. Özgürlük, kişinin eylemde bulunurken insanlar tarafından konmuş engellerle karşılaşmadığı zaman tecrübe ettiği şeydir (Kukathas 1996: 537). Zor kullanılmak suretiyle kişiye yaptırılan şey onun “seçim”i değildir; dolayısıyla o kişi o durumda “özgür” değildir.

Bu anlamda özgürlük ahlâki bir ideal olarak özerkliğin de, yani kişinin eylemlerinin kendi seçimlerinin ürünü olmasının da temelidir. Bir kimse özerk olabilmeden önce özgür olmak zorundadır. Zorlamanın olmaması anlamında özgürlük, bireyin izleyebileceği amaçlarla ilgili mülâhazalardan bağımsız olarak bizzatı bir değerdir. Bir kişinin zorlamaya maruz kalmaması olgusu, yaptığı şeyin onun uzun vadeli amaçlarına yönelik olup olmamasından bağımsız olarak, bir tercihin ürünü olması anlamında değerlidir. İnsanlar gerçekleştirmeyi istedikleri projelerden bağımsız olarak (hatta böyle projeleri hiç de olmayabilir) özgürlükleri üstündeki kısıtlamalara karşı çıkabilirler ve zaten çıkarlar da. Esasen kişi seçenekler arasında özgür bir tercihte bulununcaya kadar özerk bir özne olmanın ne olduğunu bilemez (Barry 1997: 68-69). Bu nedenle, seçeneklerini artırmak amacıyla devletin insanları bir şey yapmaya zorlamasının özerkliği fiilen

artırabileceğine ilişkin görüş (Raz 1986: 416) tutarsızdır.

Özgürlük politik bir ideal olarak alındığında, müdahale etmeme yükümlülüğünün birinci muhatabı devlet veya siyasî otoritedir. Özgürlüğün engelleri siyasî otoriteyi kullanan veya birtakım sonuçları belirleyebilme olanağına sahip olan kişilerin kasıtlı ve değiştirilmesi mümkün eylemleridir (Barry 1997: 65).

Özgürlüğün bu klasik (negatif) anlamı bazı modern yazarlar tarafından yüzyıldan fazla bir süredir sorgulanmaktadır. Bu bağlamda ileri sürülen düşünceleri iki grupta toplayabiliriz. Birincisi özgürlüğün pozitif bir değer olduğunu ileri süren görüştür. *Pozitif özgürlük* anlayışından yana olanlar, özgürlüğün bir kısıtlanmamışlık, engellenmemişlik veya müdahale yokluğu demek olmadığını, onun asıl anlamının bir şeyi yapabilme gücü (iktidarı) olduğunu ileri sürmektedirler. Daha açık bir deyişle, bu yazarlara göre, kişinin dış engellerle karşılaşmaması onun özgür olduğunu göstermez; özgür sayılabilmek için kişinin aynı zamanda istediğini yapabilme güç veya kapasitesine de sahip olması gerekir. Kısaca bu görüşte olan yazarlar özgürlüğü güç veya yetenkle özdeşleştirmektedirler. Bu düşüncenin toplumsal ve siyasal bakımdan ortaya çıkan mantıki sonucu, kişilerin istediklerini yapabilmeleri için buna uygun olanaklarla donatılması gereğidir. Bu ise devlete pozitif roller yükleyen, müdahaleci bir siyasal görüşe yol açar.

Bu görüşe karşı şunlar söylenebilir: Özgürlükle güç veya yeteneğin aynı şey olduğunu söylemek, iki ayrı şeyi birbirine karıştırmaktır. Gerçi, yapma gücüne sahip olmadığımız bir şeyi yapma özgürlüğüne sahip olduğumuzu söylemek anlamlı olmayabilir, ama sırf bir şeyi yapma gücüne sahip olduğumuz için o şeyi yapmakta özgür olduğumuz da doğru değildir. Aynı şekilde, bir şeyi yapma güç veya yeteneğine sahip olmamamız o bağlamda özgür olmadığımız anlamına gelmez. Bir örneklerle belirtmek gerekirse, Hegel’i anlayamadığım için özgür olmadığım söylenemez. Bununla bera-

ber, bu konudaki yeteneksizlik veya yetersizliğim beni doğrudan doğruya engelleyen veya bana müdahale eden insan-yapısı düzenlemelerden ileri geliyorsa, o zaman özgür olmadığım söylenebilir (Kukathas 1996: 534-35). Nitekim, konuşma dilinde de, genellikle, güç veya yeteneğe sahip olduğumuz için özgür olduğumuzdan söz etmeyiz. Aksine, özgürlük kelimesini, ancak bir şeyi yapmamızın önünde engellerin bulunmadığına işaret etmek üzere kullanırız. Örneğin, nasıl satranç oynanacağını bilmezseniz satranç oynamakta özgür olduğunuzu söylemek anlamsızdır; ama satranç oynama yeteneğimizin var olduğunu söylemek de onu oynamakta özgür olduğumuzu söylemek değildir (Cranston 1954: 26).

Negatif özgürlük anlayışına karşı ileri sürülen diğer eleştiri “rasyonel özgürlük” çülden gelmiştir. Bu görüşte olan yazarlar, özgürlüğün engellerinin yalnızca dıştan gelmeyeceğini, aynı zamanda özgürlüğün içten gelen engelleri (bilinçsizlik, yanlış bilinç gibi) de bulunduğunu belirtmişlerdir. Bundan dolayı, onlara göre, özgürlük dış engellerin yanında “irrasyonel” iç engellerin de yokluğu anlamına gelir; aksi halde kişinin eylemi gerçekten kendi seçiminin (kendi “gerçek” iradesinin) sonucu olamaz. Başka bir anlatımla, eylemlerini “rasyonel” olmayan güdülerin yönettiği kişi özgür değildir. Kısaca bu anlayışta özgürlük aklın yönetimi ve kişinin kendini disipline etmesi olarak anlaşılmaktadır (Berlin 1969: 137 vd.).

Dikkat edilirse, bu görüş özgürlüğü “özerklik”le özdeşleştirmek suretiyle, özgürlük durumuyla “iyi” hayatı, özgür insanla “iyi” insanı birbirine karıştırmaktadır. Ne var ki, özgürlük bizim insan olarak amaçlı varlıklar oluşumuzla, kendimizi gerçekleştirmemizle ilgili bulunmakla beraber, bu ikisinin niteliği birbirinden farklıdır. Çünkü, eyleminin kendi tercihimden kaynaklanması ve onun tarafından belirlenmesi önemlidir, ama yapmayı seçtiğim şeyin her şeyden önce yasaklanmamış veya engellenmemiş olması gerekir. Aksi halde ey-

lemimi kendi dışındaki etkenler belirlemiş olur. Bu ise açıkça özgürlük karşıtı bir durumdur. Özgürlük kişinin seçenekler ölçüğünü genişletir. Öte yandan, bir kimse tamamen özgür olduğu halde özgürlüğünü kötü yönde de kullanabilir; bu onun belki “iyi insan” olmadığını gösterebilir ama özgür olmadığını göstermez. Elbette kendi başına özgürlük kişinin “iyi insan” olmasının güvencesi değildir, ama özgür olmaksızın da iyi insan olunamaz. Bir insanı potansiyel olarak özgürlüğü ahlâki bakımdan değerli kılan da budur. Kaldı ki, kişinin herhangi bir dış engelle karşılaşmadığı halde istediği şeyi yapmaması da söz konusu olabilir, bu onun özgürlük durumunu ortadan kaldırmaz.

“Rasyonel özgürlük” görüşü doğru bir özgürlük kavrayışı olmamasının yanında, sosyopolitik sonuçları bakımından da birtakım riskler içerdiği ileri sürülmüştür. Sözgelisi, İsaiah Berlin özgürlükle ilgili klasik makalesinde (1969: 137-45) bu tür bir “özgürlük” anlayışının toplumsal-siyasal düzeye ancak “rasyonel” olan, yani bu anlamda “özgür” olmak isteyen herkesin bu anlayışın gerektirdiği “rasyonel” kuralları kabul etmek zorunda olduğu varsayımından hareketle aktarılabileceği için kaçınılmaz olarak baskıcı, hatta totaliteryen bir modele yol açacağını belirtmektedir. Mafih, özgürlüğün kendini-gerçekleştirme bakımından önemli olduğunda ısrar etmekle totaliter bir yönetim arasında zorunlu bir bağlantı olduğu doğru değildir. Nitekim, özgürlüğün özerklikle bağlantısını kabul eden bir kimse yine de herkesin siyasî otorite eliyle “rasyonel” özgürlüğe zorlanmasını reddedebilir (Erdoğan 1993: 30).

b- Eşitlik²

İnsanların ahlâki eşitliği evrensel bir değerdir. Buna göre, her birey insan olmak bakımından başkalarıyla eşit değere sahiptir. Bu değer, tek tek bireylerin sahip oldukları özellik ve yeteneklerden, avantaj ve dezavantajlardan bağımsız olarak vardır. Bu ise herkese eşit muamele edilmesini ve eşit saygı gösteril-