

İnsan Haklarının Normatif Kökeni

Yrd. Doç. Dr. Fatih TÜRE

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü
E-posta: ftüre@mu.edu.tr

Özet

Antik çağlardan beri insanın anlamı ve tanımı konusunda değişik yaklaşımlar kabul görmüştür. Bu yaklaşımların tamamı, kimi zaman polis, kimi zaman logos, kimi zaman da inanç gibi, hep dışsal bir belirleyiciye gönderme yapmışlardır. Batı Aydınlanması ve hümanizmi ile birlikte ise insan, artık başlı başına bir değerdir ve bu nedenle onur sahibidir. Dolayısıyla yaşamın orijinine oturan insanın sahip olduğu haklar da birer değerdir ve değerlidir. İşte bu niteliği dolayısıyla insan hakları, tüm platformlarda, kaynağı sorgulanamayan üstün bir güce sahiptir. Ancak bu kabul de, hümanizmin belki de doyurucu bir cevap bulamadığı için sorgulamadığı şu soruyu daima zihinlerde saklı tutacaktır: İnsan niçin onurludur?

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Antikite, Modernizm, Hümanizm, Aydınlanma Çağı

Normative Origin of Human Rights

Abstract

There have been accepted views about meaning and defining of human beings since antique era. However, all of these views had been focused on external determinances such as polis, logos and belief. Together with West Enlightenment and humanism, human being has been viewed as a volve and having honour / dignity. Because of this, human rights are volve and the most voluable thing as human being placed on the origin of the life. That's why human rights have an enovimous /superior power taht is not questioned in any platforms. Unfortunately even this acceptance cannot find a satisfactory answer and keep this question as hiddening in his mind: Why human being is honourable / so dignity?

Keywords: Human Rights, Antiquite, Modernism, Humanism, Enlightenment

1. Giriş

İnsan hakları... Çağdaş toplumsal ve siyasal terminolojinin birinci maddesi. Öte yandan kendi varlığını aynı zamanda yokluğuna borçlu olan bir paradoks. Gerçekten de insan hakları, insani olanın tehdit ve tecavüze maruz kaldığı durumlarda gündeme gelmekte ve kendini sürekli kılmakta. İnsan hakları söyleminin belirlendiği bu paradoksal çerçevenin, yokluk üzerine inşa edilen varlığın iğretiliği, dayanıksızlığı ve güçsüzlüğü gibi bir sonuca ulaştırması beklenir. Ancak beklenenin aksine bir paradoks da burada ortaya çıkmakta,

insan hakları teorisi, modern yönetimlerin en güçlü meşruiyet dayanağı, hatta uluslararası ilişkilerdeki en geçerli ilke olarak belirmektedir.

Herakleitos, “bir çok şey öğrenmek, bakış derinliği ve feraset vermez” demişti. Bu çerçevede insan hakları konusunda çok şey bilinir, yazılır, söylenir ancak söz konusu hakların üstün gücünün nereden geldiği çoğunlukla geçiştirilir. O halde şu soruları ardınca sıralamak, bu yazının amacı konusunda bilgi verecektir: Hakkın sahibi olan insanın nitelikleri nelerdir? Modern bir bakış açısı olan insan hakları teorisinin muhatabı yalnızca modern insan mıdır? Evrensel bir insan hakları katalogu var mıdır? İnsan haklarının, ulusal ve uluslararası düzlemdeki üstün gücünün kaynağı nedir?

Bu soruların cevaplarına ulaşabilmek için öncelikle insanın tanımının, ardından da özne ile nesne ya da insan ile hak arasında kurulan ilişkinin düşünsel düzeydeki gelişimini ele almak doğru olur.

2. Politesten İnsana

İnsan ve insanı çevreleyen, onunla ilişkili yapılar (toplum, devlet gibi) ve kavramlar (adalet, eşitlik, hak gibi) üzerine yapılan tarihsel ve felsefi yorumlarda, milat olarak Antik Yunan'ı almak adettendir. Antik Yunan döneminin kabaca İ.Ö. 600 – 300 aralığı olduğu ve tarih biliminin zaman skalasının da İ.Ö. 4000'lerde Sümerlerle başladığı göz önünde tutulduğunda, böyle bir yaklaşımın tarihin çok büyük bir kısmını yorum dışı bıraktığı, Yunan'ın, halefi olduğu Doğu Akdeniz ve Mezopotamya uygarlıklarından bağımsız, bütünüyle orijinal bir nitelik taşıdığı gibi yanlış bir sonuca götüreceği açıktır. Bununla birlikte bu yazıda da, uygarlık ve düşünce tarihi ile ilgili bu tartışma bir kenara bırakılarak geleneğe uyulacak ve dolayısıyla Antik Yunan'dan başlanacaktır.

Antik Yunan'ın toplumsal ve siyasal yaşamının odak noktasında *polis* yer alır. Her bir polis kendine özgü yasaları, toplumsal yapısı, askeri ve ekonomik gücü, hatta dinsel inancı vardır. Bu nedenledir ki Yunanlının gözündeki polis, gerçek özgürlüğün, kendine yeterli olmanın yegane örneği, insanlığın keşfettiği ve keşfedebileceği en mükemmel toplumsal, siyasal, ekonomik, dinsel vs. birimdir. Böylesine yetkin bir birimin üyesi olmak ise bir ayrıcalık, hatta daha da ötesi insan olmanın temel koşuludur. Daha açık bir deyişle polis bir üyesi olduğundan kendini onunla özdeşleştiren *polites* (yurttaş), polis temelde özelliklerine ortak olur. Bu açıdan *polites*, insan ile neredeyse eşanımlıdır. Ancak burada şu noktanın altını kalın ve koyu biçimde çizmek gerekir ki, yurttaşlık yalnızca özgür ve aile babası erkeklerin elde edebileceği bir statüdür. Dolayısıyla toplam nüfusun çok büyük kısmını oluşturan köleler, kadınlar, çocuklar ve göçmenler, yurttaş ya da yukarıdaki anlamıyla insan tanımlamasının dışındadırlar.

İnsan Haklarının Normatif Kökeni

Bu aşamada Antik Yunan'ın yurttaş – insan algılaması üzerinde, belki karşı çıkış değil ama, ilk dişe dokunur yorum farkı *sofistlerce* ortaya atılmıştır. İ.Ö. V. yy.'ın ortalarına gelindiğinde Yunan polislerinin bir kısmında, ancak özellikle Atina'da, ekonomik, toplumsal ve siyasal yapılarda yaşanan değişimin meyvesi olarak beliren demokrasinin ve bu yeni yapının gereksinim duyduğu kültürün bayraktarlığını üstlenmek amacıyla, yine aynı dönemde ortaya çıkan sofist akım ile birlikte düşüncenin konusu insan ve onunla ilişkili kavramlar olmuştur. Ancak burada amaç, insanı daha iyi anlamak, özünü ve varlığını kavramak değildir; sofistlerin insancılığı, kosmos sorunu ile ilgilenmemekle sınırlıdır. Daha açık bir deyişle sofistlere göre, düşünce tarihindeki selefleri olan doğa filozoflarının temel sorunsalı niteliğindeki kosmosu, kosmosun ilke ve yasalarını araştırmak yararsız ve boş bir uğraştır; insanın günlük yaşamına ve mutluluğuna hiçbir katkı sağlamaz. Sözelimi Thales'in iddia ettiği gibi evrenin temel maddesinin *su* ya da Herakleitos'un savıyla *ateş* olmasının, Atinalı bir yurttaşın *Ekklesia* (Halk Meclisi)'da yandaş bularak polisin yönetiminde etkili bir konuma gelmesinde ne gibi bir yararı vardır? Dahası doğa ile uğraşan filozoflar, ortak bir kabule de ulaşmamışlardır. O halde kafa karışıklığına yol açan bu yararsız konularla ilgilenmek yerine, evrendeki en önemli varlık olan insana dönülmeli ve onu doğrudan ilgilendiren konularla ilgili düşünce üretilmelidir. Protagoras'ın ünlü özdeyişi, sofistlerin insanı ele alış biçimlerini en yalın haliyle ortaya koyar: *Metron antropos panton* (İnsan herşeyin ölçüsüdür). Sonuçta poliste yaşayan, polise bağlı ancak varlık nedenini polisin dışında bulan ve dolayısıyla yurttaş olmak kadar insan olmayı da bir değer kabul eden birey anlayışı belirlemiştir. Sofistlerin insancılığı, Aydınlanma Çağı'nın hümanizmasıyla belki çok uyuşmaz; ancak düşüncenin odak noktasına insanı yerleştirmeleri önemlidir ve açıkçası felsefenin insanla ilgilenmeye başlaması sofistlerin mirasıdır.

İ.Ö. IV. yy. ise Antik Yunan için işlerin kötüye gittiği dönemdir. Ekonomik yapının bozulduğu, toplumsal birliğin dağıldığı ve siyasal yapının istikrarını yitirdiği bu dönemde, düşüncede de ciddi kırılmalara ortaya çıkmıştır. Söz konusu kırılmanın ilk örnekleri, polisi ve polisin içerdiği kavramları dışlayan, yurttaşlığı sorgulamaktan öte anlamsız bulan, bunun yerine ise insanı ve insanın mutluluğunu bireye içkin temalarda arayan *Kyrene* ve *Kynik Ekolleri*'dir. Ancak antikitenin insan üzerine en gelişmiş yaklaşımını, Helenistik Dönem'in en büyük düşünce okulu olan *Stoa* ortaya koymuştur. Herakleitos'tan *logos* (evrensel akıl) kavramını alan ve özelde Atina'nın genelde ise Antik Yunan polislerinin çözülüş, dağılıp sürecinde ortaya çıkan bu okul, ahlak sorununu ya da açıkçası insanın mutluluğu sorununu erdemde, erdemi doğaya uygun yaşamda, doğaya uygun yaşamı ise logosa, akla ve aklın etik değerlerine uygun davranışlarda bulmuştur. Daha geniş bir anlatımla *insan olmanın* ve mutluluğun zeminini ve çerçevesini çizen polis artık yoktur; o halde mutluluk

polis düzeninin dışında ve üstünde, tüm evrende aranmalıdır (kosmopolis/evrenseldevlet). Bu bağlamda tüm evreni kapsayan bir akıl (logos), yasa ve adalet olmalıdır. Nasıl ki polis düzeninde, polisin kurallarına uygun yaşamak erdem, yurttaşlığın ve özgürlüğün –köle olmama anlamında- göstergesi ise, şimdi de akla ve doğaya uygun yaşam, erdem ve özgürlüğün yoludur; çünkü evren, doğa akıl (logos) tarafından yönetilmektedir ve akla uygun yaşam doğaya uygun yaşamdır (Şenel, 1986: 230). Öte yandan doğada logostan en çok pay alan insandır ve akıl herkese eşit dağıtılmıştır; insanlar akla ve düşünme yeteneğine sahip oldukları için logosu eşitçe paylaşırlar (Lipson, 2005: 122). Dolayısıyla bir canlı olarak değil ancak akıl sahibi bir varlık olarak insanlar doğuştan, doğanın ya da evrensel devletin eşit birer üyesidirler (kosmopolites/evrenseldevlet). Kısaca Stoa Okulu, bireysel mutluluğun tüm evrene, evrensel akla ve evrensel yasaya uygun yaşamakla elde edilebileceğini ileri sürmüş, bunun da insanları özgür ve eşit kılacağını iddia etmiştir. Siyasal bir doktrin değil bireysel ahlak felsefesi üzerine temellenen bir düşünce sistemi olan Stoa'nın *akıl sahibi insan* başlı başına bir değer olarak ortaya çıkartması, antik dönemin insan algılamasındaki en gelişmiş form olmasının yanında Aydınlanma'nın hümanizmine de kaynaklık edecektir.

Roma, bir yandan Helenistik Dönemi kapatırken, diğer yandan söz konusu dönemin ana felsefesi olan Stoa'yı devam ettirmiş, hatta bir devlet ideolojisi haline getirmiştir. Bu bağlamda Romalı düşünürler, Stoa'nın özellikle *doğal hukuk* doktrini ile Antik Yunan'ın yurttaş-insan algılamasını sentezleyerek, akıl sahibi varlıklar olarak teoride ve idealde tüm insanların eşit olduğunu, ancak pratikte yurttaşlık ile diğer toplumsal statüler arasında bir farkın da kaçınılmaz olarak bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Tüm insanlar, kural olarak hukuk önünde eşittirler ve hakları, her yerde, her zaman geçerli olan evrensel hukuk tarafından belirlenir. İnsan iradesinin ürünü olan dolayısıyla devletin koymuş olduğu yasalar, tüm evrene hükmeden doğal hukuka uygun olmak zorundadır. O halde devletin pozitif hukukuna ve yaratmış olduğu yapay statülere (yurttaş-yabancı, köle-efendi, soylu-avam gibi) uygun bir yaşam sürmek, son tahlilde doğal hukuka ve dolayısıyla logosa uygun bir yaşam sürmektir. Sonuçta var olan hiyerarşik ve ayrımlı düzeni sorgulamadan itaat eden bir yaşamın mükafatı, ölümün ardından logosa, sonsuz mutluluğa karışmaktır. Çünkü Romalılara göre *ölüm herkesi eşit kılar*.

Nasıl ki Roma, Helenizm'den aldığı Stoa'yı biraz mutasyona uğratarak kendi hiyerarşik düzenine meşruluk kazandırdıysa, *Ortaçağ Hristiyanlığı* da Roma Stoasının insan tanımlamasını kendine uydurmuştur. Bir farkla ki artık insan akıl sahibi olduğu için değil *iman sahibi* olduğu için değerlidir. Ortaçağ Hristiyanlığının düşünsel ve dogmatik ilkelerini belirleyen isimlerin başında gelen *St. Augustinus*'a göre adaletin gerçekleştiği ve insan olmanın gerçek anlamını kazandığı devlet, ne Stoa'nın kosmopolisi, ne de Roma'nın res

İnsan Haklarının Normatif Kökeni

publicasıdır; insanlık, yurttaşlık, adalet ve devlet tanımlamalarının gerçek ve biricik karşılığı ancak Tanrı Devleti'dir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 152-153). Bu devlette ise insanlar arasında akıl, düşünme ve evrensel devlete üye olma açısından değil tinsel bakımdan, inanç düzeyinde bir eşitlik vardır. Zaten yaşadığımız dünya Adem ve Havva'nın hatası dolayısıyla çekilen bir cezadır; o halde cezaya sabredenler, itaat edip var olan eşitsizlikleri sineye çekenler, kısacası temiz ve güçlü bir iman sahibi olanlar, Romalıların dediği gibi ölümlerle birlikte gerçek mutluluğa ulaşacaklardır. Sonuçta Ortaçağ düşüncesinin / inancının insan algılaması, Antik Yunan'ın yalnızca yurttaşı insan olarak görmesine benzer biçimde, Hristiyan itikadına bağlı olanları soyut insan tanımlamasının sınırları içine kabul eder niteliktedir. Bu bakımdan Batı düşüncesinde Yunan'dan Ortaçağ sonlarına kadar geçen yaklaşık ikibin yıllık zaman diliminde, insanın tanımı açısından çok fazla yol katedildiğini söylemek pek mümkün değildir.

3. Aydınlanmış ya da Batılı İnsan

Renaissance (Rönesans) ile birlikte Avrupa, kabaca bin yıllık derin bir uykudan uyanma sürecine girmiştir. Doğaldır ki böylesine uzun ve derin bir uykudan uyanış, birden ve kısa sürede olmaz. Bu açıdan adeta bir uyku mahmurluğu dönemi olan ve XVII. yy.'da sona eren Rönesans, kendinden sonraki dönemde yaşanacak olan birçok köklü değişimin çekirdeğini barındırır. Örneğin Ortaçağ'da bir kenara itilen aklın (*ratio*) yeniden ön plana çıkışı ve skolastisizmin aşama aşama sona erişi anlamında *Rasyonalizm*; doğanın (*natura*), düşüncenin odak noktası haline gelişi anlamında *Naturalizm*; 'düşünceye zincir vuran' kilise karşısında bir onur mücadelesi anlamında *Laisizm* ve kavram olarak algılanan soyut değil, kanlı canlı, reel ve nesnel bir varlık olarak somut insanın keşfi anlamında *İndivüalizm*.

Ancak yine de Rönesansı haddinden fazla önemsemek de yanlış olur. Zira Rönesans, XVII. yy. ve sonrası ile birlikte düşünüldüğünde bir anlam kazanır. Yoksa Rönesansın ne ciddi bir bilgini, ne de sistemli bir filozofu vardır. Dahası dünya hala evrenin merkezinde sabit durmakta ve varlığın temeli *anasır-ı erbea* (hava-ateş-su-toprak)'ya dayanmaktadır. Sonuçta Rönesans yapacağını yapmış, vereceğini vermiştir. Şimdi sıra, etkisini tüm dünyanın derinden ve yaşayarak hissedeceği kapital atılımlara gelmiştir. Söz konusu atılımlar ise, XVII. yy.'dan itibaren Batı insanının eşya ile daha yakından temasa geçmesini sağlayacak olan köklü bilimsel ve felsefi akımlarda gelişmektedir. Batı'nın bu düşünsel atılımları, ana hatlarıyla ve kalın çizgilerle saptanacak olursa, hemen hemen tek bir noktada toplanmaktadır: Yaşamın ve düşüncenin dünyevileşmesi (Hocaoğlu, 1989: 5).

Rönesans ile tohumları atılıp XVII. yy.'da filizlenen ancak meyvelerini XVIII. yy.'da vermeye başlayan bu dünyevileşmecî atılımlar üç sacayak üzerine

oturur: Matematikteki gelişim, klasik fiziğin kuruluşu ve modern felsefenin temellendirilmesi. Bu bağlamda bir yanda Descartes ve Fermat'ın *analitik geometrisi*, Newton ve Leibniz'in *diferansiyel ve integral hesaplamaları* ya da Pascal'ın *İhtimaliyat Teorisi* matematikteki patlamayı gerçekleştirirken, öte yanda Galilei'nin serbest düşme ya da hareketin temel kanunları örneğinde olduğu gibi *deneySEL fiziği*, Copernicus'un *helio-sentrik sistemi* ve buna bağlı olarak Kepler'in kanunları ve tabii ki Newton'un hareket kanunları ve *Universal Gravitasyonu* da klasik fiziğin temellerini atmıştır. Anlaşılabacağı gibi matematik ve fizikteki söz konusu gelişmeler insanın, çevresini, yaşadığı ortamı ve bu ortamın işleyişini kavramasına, sonuçta da ona hükmedebileceği düşüncesine ulaşmasına yol açmıştır. Tabii bu buluşlar, Ortaçağ kilisesinin *fizik çevre* ile ilgili dogmalarının birer birer yıkılmasına neden olmuştur. O halde zihinlerde şu soruların belirmesi de kaçınılmazdır: Madem kilisenin hayatın sahnesi ile ilgili olan kabulleri yanlıştır, acaba aynı yanlılık hayatın kendisi için de geçerli midir? Kilisenin eskatolojisinin çerçevelediği insan, gerçek ya da erdem tanımlamaları doğru mudur? İşte bu sorular, matematik ve fizikteki atılımlara paralel biçimde düşüncenin de değişimini zorlamıştır.

Bu yüzyılda, düşüncenin dünyevileştirilmesi, *theo-centrisizmden homo-centrisizme* geçilmesi açısından iki filozof ön plana çıkar: İngiltere'de ampirizmin kurucusu olan *Francis Bacon* ve Fransa'da rasyonalizm ırmağının kaynağı olan *René Descartes*. Bacon, fizikteki gelişmelerin ortaya çıkardığı sonuçlar çerçevesinde insanın, aslında doğa karşısında ne kadar aciz bulunduğunu, bu aciziyeti giderecek tek silahın ise bilgi olduğunu ileri sürer. Ancak o dönem itibarıyla var olan bilgi anlayışının nesnesini ve yöntemini de eleştirir. Çünkü mevcut bilgi anlayışının ayakları yere basmamakta ve dolayısıyla insanı güçlü kılmamaktadır. Bu bağlamda öncelikle bilginin nesnesi 'bu dünya', 'yaşanılan evren' yani kısaca doğa olmalıdır; doğanın dışında bir bilgi alanı olamaz. Ayrıca bilimlerin yöntemi de yanlıştır; açıkçası *tümdengelimSEL* (deduction) değil *tümevarımsal* (induction) bir yol izlenmelidir. Son olarak ise bu alanda, bu yöntemle çalışacak olan 'araç'a sıra gelmiştir: Akıl –ya da Bacon'ın çokça kullandığı zihin (mind)-. Zihnin herşeyden önce boşaltılması, temizlenmesi, *idol* (dogma ya da önyargı da diyebiliriz)'lerden arındırılması gerekir (Russell, 2002: 84). Bu açıdan Bacon'ın ampirizmi, bilginin kaynağı ve hedefi olarak doğanın alınması; insan zihninin idollerden temizlenmesi; tümevarımsal bir yöntem uygulanması; ve bütün bunların zorunlu sonucu olarak deney yapılması biçiminde özetlenebilir. Böylece bilginin konusu, amacı ve yöntemi materyalleştirilmiştir.

René Descartes –ya da Latince söyleyişle Renasius Cartesius- ise, Bacon'dan daha derin, daha temelli ve daha felsefi düşünen, herşeyden önce 'mutlak gerçek'i arayan bir filozoftur. Ona göre felsefe, bilgeliğin incelenmesidir; bilgeliğin ise gerçek erdemin tümü olup akılla irtibatlıdır;

İnsan Haklarının Normatif Kökeni

dolayısıyla erdem gerçek bilgidir; o halde mutlak ve evrensel bilgi olmak zorundadır. Sorun işte bu noktada belirir: Mutlak ve evrensel bilgiye nasıl ulaşılır? Descartes'ın bu aşamada başvurduğu akıl yürütmenin formülasyonu şu biçimde özetlenebilir (Descartes, 2002: 49 vd.): Hiçbir bilimde (ve bilgi alanında) kesinlik bulunmamaktadır; ancak bunun tek istisnası matematiktir; o halde matematiğe bu sağlamlık ve kesinliği veren her ne ise, onu keşfedip diğer bilimlere de uygularsak, onlarda da aynı kesinliği ve sağlamlığı elde edebiliriz; böylece bilinmesi mümkün olan tüm şeylerin bilgisini veren bir bilim, matematiksel kesinlikli ve evrensel olan bir bilim kurabiliriz: *Mathesis Universalis*. Bu sistem, bize, hiçbir deneye başvurmadan, salt akıl yoluyla herşeyin, hem fizik dünyanın hem de –buraya dikkat- metafiziğin kesin bilgisini elde etme imkanı verir.

Cartesien Yöntem denilen bu akıl yürütme ile Descartes, Bacon'ın bilgiyi deneyden elde etmesine karşılık, salt akli kullanmıştır. Matematiksel kesinliğe tekabül eden bir 'mutlak çıkış noktası' arayan Descartes, bunu kesin olmamanın bizzat kendisinde bulur; kesin olan tek şey, hiçbir şeyin kesin olmamasıdır. Herşeye şüphe ile yaklaşılmalı, herşeyden şüphe edilmelidir; mutlak anlamda kesin olan tek şey şüphedir. Şüphe etmek ise düşünce yoluyla olur; demek ki *cogito ergo sum* (düşünüyorum o halde varım, gerçeğim). Bir şey hakkında şüphe –ya da düşünce- varsa, o şey gerçektir. Tüm insanlarda Tanrı şüphesi –ya da düşüncesi- vardır; o halde Tanrı'nın varlığı da kesindir. Özne ve metafizik bu biçimde ispatlandıktan sonra, sıra nesnenin yani fizik dünyanın ispatına, bilgisine gelmiştir. Descartes'ın bunca karmaşık yollarının amacı, Tanrı'nın varlığını ispat değildir ki zaten onu Ortaçağ düşüncesinden ayıran yön de budur. O yalnızca kendi felsefesine bir zemin tutmak, kendi bilgisini tamamlamak ve dünya bilgisini hazırlamak için böyle bir yöntem seçmiştir.

Görüldüğü gibi XVII. yy. düşüncesi artık kesin biçimde Ortaçağ skolastisizminden kopmuştur. Gerek ampirizmde gerekse rasyonalizmde, bilginin, düşüncenin konusu ve amacı insan ve doğaya yönelmiş, teolojik temel ve amaç terkedilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki, XIX. ve XX. yy.'lar göz önüne alındığında Batı'nın bilgi ile olan ilişkisi daha çok Bacon'ın bakış açısına göre biçimlenmiştir. Yalnızca deneyleyebilenleri bilginin konusu yapan, temele materyali, amaca ise insanı yerleştiren, pozitivistimin ve sekülerizmin eleğinden geçen modern bir uygarlık.

Rüzgar şiddetlenmiş, bulutlar toplanmış, hava serinlemiş ve artık yağmurun yağma vakti gelmiştir. Rönesanstan beri yukarıda anılan biçimiyle süregelen atılımlar sonucu XVIII. yy., Batı'nın Ortaçağ uykusundan kesin olarak uyanmasını, mahmurluğu üstünden atmasını ve yeni güne başlamasını simgeleyen dönemdir. Çünkü Fransızların *Siècles des Lumières* (Işıklar Yüzyılı) dediği, ancak herşeyi basitleştirme peşinde olan Anglo Saksonların *Aydınlanma* adını verdikleri süreç başlamıştır. Evet, önceki dönemlerde felsefe ve bilimde

çok önemli gelişmeler yaşanmıştır, ancak tartışmalar ve sonuçlar, dar bir akademik çerçevenin dışına çıkamamış, sokağa ve yaşama girememiştir. XVII. yy.'da felsefe ve bilimin ayakları yere basmış, göklerden yere inmiş olmakla birlikte kitleleri kucaklayamamıştır. İşte XVIII. yy. ya da Aydınlanmanın farkı buradadır; bilim ve felsefe, dünyayı değiştirmeye, yaşama fiilen yön vermeye, tüm algı kalıplarını yenilemeye başlamıştır.

Bu dönemin en belirgin kavramları akıl, doğa, ilerleme ve bunların tümünü kapsayıcı biçimde hümanizmdir. Burada akli en genel anlamda ele almak gerekmektedir. Kastedilen, yalnızca Cartesien anlamda bir rasyonalizm değildir; onu da içine alan, en kuşatıcı anlamıyla, kilise otoritesini yıkmış, özgür ve bağımsız düşüncedir. Adeta Hristiyanlığın tanımladığı tanrı kavramının yerini alan yeni bir ilah. İnsan akli gerçeğin ölçüsü kabul edildiğinden, dini dogmaların modası geçmişti. Nitekim Rönesanstan Aydınlanmayı da kapsayan zaman diliminin bilim adamı ve filozoflarının çok büyük kısmı *Deist* bir inanca sahipti (Uçar, 1989: 28). Daha açık bir deyişle, Tanrı evreni yaratmış, insan akli tarafından keşfedilmeyi bekleyen doğal yasaları koymuş ve bir daha dünya işlerine karışmamıştır. Bir başka deyişle *Genesis*'in altıncı gününde başlayan istirahatini hiç bozmamıştır. O halde O'nu rahatsız etmeden kendi yaşamımızı yönlendirebiliriz.

Bu çerçevede *Doğa* da, insanın içinde var olduğu düzeni anlatmaktadır. Bu düzenin 'doğal yasaları', tüm evreni kapsadığı gibi insanları da kapsamakta ve yönetmektedir. Dönemin düşünürleri, 'insan doğası' ve 'doğal yasalar'dan söz ettiklerinde, daima bu değişmez doğa kavramına atıfta bulunmuşlar ve insanın bu düzeni yakalama zorunluluğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü insanın, akıl gibi bir farkı vardır ve aklını kullanarak hem doğal yasaları anlayabilir, hem de doğaya hükmedebilir. Demek ki doğa, aynı zamanda 'rasyonel' ve 'olması gereken' de demektir; zira insanlığa, ulaşılması gereken tek ve gerçek amaç olarak sunulmaktadır (Kılıçbay, 1989: 23).

Hristiyan teolojisine göre cennetten düşüşten sonrası kötüdür; ta ki Tanrı Devleti tekrar yeryüzünde kurulana kadar. Antik dönem düşüncesine göre ise, tarih dairesel bir hareket çizerek, altın çağ, gümüş çağ ve tunç çağ birbirini takip eder; sonra yine altın çağdan başlar. Oysa Aydınlanma düşüncesi, aklın uygulanması, doğanın yönetilmesi ve insanların eğitilmesi ile sürekli bir ilerlemenin mümkün olabileceğini ileri sürer.

Tüm bu parçalar birleştirildiğinde ise ortaya dönemin temel ideolojisi olarak, insan merkezli bir dünya ve yaşam tasavvuru, hatta pratiği olan *hümanizm* çıkar. Hümanizmin ruhu, onun insan doğasına ilişkin ön kabulünde saklıdır: İnsan, diğer canlılardan esasa ilişkin farklarla ayrılmaktadır ve bu nedenle doğa, asıl olarak insana ait bir alandır. Bu biçimde tanımlanan insan, artık tartışılmaz, başlı başına bir değer, bir veridir.

İnsan Haklarının Normatif Kökeni

Bu sayılanların tümü bir ‘toplum içinde’ gerçekleştiğine göre, statükonun değişeceği kendiliğinden anlaşılır hale gelir. Bilim ve felsefedeki gelişmelerle eş zamanlı olarak, Batı’nın ekonomik, ticari ve askeri gücündeki yükseliş, artan nüfus ve büyüyen şehirleşme, mevcut toplumsal yapılara müthiş bir dinamizm getirmiştir. Buna, gitgide yükselen yeni bir toplumsal sınıfın – burjuvazinin- siyasal iktidardan pay alma arzusu ile statükoyu korumaya çalışan ‘çağdışı’ bir siyasal iktidarı da ekleyince, bu işin sonunun bir patlamaya gideceğini söylemek için fazla bir basirete gerek yoktur. Nitekim 14 Temmuz 1789 tarihi, gününü doldurmuş bir bebeğin dünyaya gelmesinden başka bir şey değildir. Devrim süreci sonunda ‘eski’ bütünüyle terkedilmiş ve ‘aydınlanmış insan’ın çağı başlamıştır.

XIX. yy.’a geçildiğinde bu çok karatlı elmasın bir diğer yüzü iyiden iyiye parlamaya başlamıştır: *Modernizm*. Batı Avrupa’da XVI. yy.’dan itibaren belirmeye başlayan merkantilistleşme süreci, aynı zamanda modernliğin de temellerinin atıldığı dönemdir. Bu anlamda Batı dünyasının modernleşmesi, aslında maddi bir uygarlık olarak kapitalizmin kurulmasına dayanır. Nitekim Rönesans’tan Reformasyon’a, feodalizmin yıkılmasından coğrafi keşiflere ve doğa bilimlerindeki ilerlemelere kadar, modernitenin kök unsurlarını oluşturan ve İ. S. 1400 – 1700 yılları aralığında gerçekleşen hemen tüm yenilikler, ya üretim biçimindeki değişimden kaynaklanmış ya da bu değişimi hızlandırmıştır. Gerçekten de kapitalizmin tarih sahnesinde belirlediği an, üretici güçlerin toplumsal değişimi yarattığı ve yönlendirdiği, dolayısıyla da *üretim* belirleyicilik kazandığı bir andır. Zaman içinde kapitalizm geliştikçe, toplumların üretim kapasiteleri refah düzeylerinin, açıkçası ekonomik kalkınmışlıklarının ve güçlerinin temel ölçütü haline gelmiştir. Toplumlar ne kadar üretebiliyorlarsa o kadar kalkınmış ve son tahlilde bir o kadar *modern* sayılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda modern olmak, kalkınmış yani üretim kapasitesi geniş bir toplum olmak anlamına gelmiştir (Sarıbay, 2002; 304).

Hülasa, toplam çizgisini çektiğimizde ortaya çıkan fotoğraf şudur: ‘İnsan’, Ortaçağ’dan kopup gelen karmaşık ancak birbiriyle bağlantılı ilişkiler ağı içinde beliren tarihsel, kültürel, siyasal bir sonuç ve Avrupa Aydınlanmasına tekabül eden epistemolojik, ahlaksal ve siyasal bir kavramdır. Hümanist ve rasyonalist uygarlığın temelini oturtulan bu insan figürü, elbette bir varlık türüne gönderme yapar; ancak teleolojik meşrulaştırmasını “aydınlanmış, modern, beyaz, Avrupalı ve orta sınıf” kimliğinde bulur (Mutman, 2000: 44). Şimdi gelelim bu ‘insan’ın haklarına.

4. Aksiyom: İnsan Onuru

İnsan –ya da birey- ile hak arasındaki ilişki, Aydınlanmadan yaklaşık yüz yıl önce kurulmaya başlanmıştı. XVII. yy.’ın ikinci yarısında *Thomas Hobbes*, insanın doğasından hareket ederek dünyevi bir siyasal yapının, açıkçası

ulus-devletin düşünsel denemelerini yapıyordu. Özgürlük – güvenlik ikileminde kalan doğal insanların eşitlenmiş bireyler olarak bir sözleşmeyle oluşturdukları bu siyasal yapı, hak kavramının da modern bir çerçevede ilk kez düşünülmesine imkan sağlıyordu. Bununla birlikte bu modernimsi hak kavramını, insan hakları sınıflandırması içine sokmak için henüz çok erkendi. Çünkü *herkesin herkesle savaştığı* bir dönem olan ‘devlet öncesi doğa durumu’nda, zaten hak diye bir kavramdan söz edilemezdi. Ne zaman ki insanlar tüm özgürlüklerini egemene devrederek karşılığında yaşama, mülkiyet, düşünce vs. güvenliğine kavuştular, işte o zaman hakla da tanıştılar. Ancak hakkın ortaya çıkışı devlete bağımlıdır; açıkçası hakkı veren devlet, onu geri alabilir de. Dolayısıyla göreceli ve garantisi olmayan bir ilişki belirmişti. Buna rağmen, mutlakiyetçi sınırlar içinde kalsa da birey, insan ve hak kavramlarının ilk kez yanyana gelmesi söz konusudur.

Hobbes’tan yaklaşık yarım yüzyıl sonra *John Locke*, insanı ve bireyi, bu siyasal yapının dışında, onun belirleyemeyeceği ve dokunamayacağı bir alan içinde, kişiliğine bağlı haklarla donatma görevini üstlendiğinde, sorunun çözümünü Hobbes’un *Leviathan*’ından antikitenin doğal hukukuna dönüştürmüştü (Akal, 2000; 65). Açıkçası bireyin sözleşmeyle oluşturduğu siyasal yapıya karşı, sözleşme öncesinden taşıyıp getirdiği doğal hakları vardı. Bu görüşe göre insan, modern birey olmadan önce de kutsal bir varlıktı ve dokunulmaz, vazgeçilmez, devredilmez doğal haklara sahipti. Böylece bu yazının da temel sorunsalını oluşturan *gariplik* belirleme başladı: Kaçınılmaz bir dünyevi tasarım, modern bir özgürlük ve *kerameti kendinden menkul* bir değer olarak insan anlayışı adına, köklerini modernite öncesinde hatta metafizikte bulan bir ideal. Zira Locke’un bu yaklaşımı, özellikle *Rousseau* üzerinden Aydınlanmanın hümanizminin temel verileri arasına girecektir. İşte modern insan hakları söylemi bağlamında ortaya çıkan bir paradoks daha; bir yanda Aydınlanmanın, hümanizmin ya da modernitenin –birbirleri yerine de kullanabiliriz-, insanı ve yaşamı her açıdan dünyevileştirme ideali, öte yanda yaşamın biricik öznesini aşkınlıkla temellendirme, dünyevi bir sorunu dünyevi olmayan bir düzlemde çözme çabası.

Bu paradoksa, yazının başında değinilen bir başka garipliği, kendi varlığını yokluk üzerine inşa eden insan hakları söyleminin sahip olduğu üstün gücünü eklediğimizde, hümanizmin adeta *sorgulanamaz bir dogma* kabul ettiği insanı, insanın niçin başlı başına bir değer olduğu sorununu tartışmaya açmak kaçınılmaz hale gelir.

Aydınlanmadan bu yana insan hakları teorisindeki gelişmeleri somutlaştıran, hakların pratiğini mümkün kılan kodifikasyon çalışmalarına baktığımızda, iki metin öne çıkar: *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* ile *Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*. “İnsanlar, haklar yönünden özgür ve eşit doğarlar ve yaşarlar (md: 1)” ve “Her siyasal toplumun amacı, insanın doğal ve zamanaşımı ile kaybedilmeyen haklarını korumaktır

İnsan Haklarının Normatif Kökeni

(md. 2)” hükümleriyle başlayan Fransız Bildirgesi, Locke’un sayfalar dolusu anlattığı düşüncelerinin özeti gibidir. İnsan hakları teorisinin en mükemmel biçimde cisimleşmesi olarak görebileceğimiz Birleşmiş Milletler Bildirgesi ise “İnsanlık ailesinin bütün üyelerinde bulunan onurun ve onların eşit ve vazgeçilmez haklarının ... (Başlangıç)” cümlesiyle başlar ve “Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar (md: 1)” diye devam eder. Her iki metin bir arada düşünüldüğünde ise, insanın kerameti nereden gelir, niçin üstün bir varlıktır ve sahip olduğu hakların kaynağı nedir gibi soruların ilk etaptaki cevabı belirir: Çünkü insanlar doğuştan, salt insan oldukları için onur (şeref) sahibidirler.

Ortaçağ düşüncesinde insan onurunun iki farklı ancak birbirini tamamlayan boyutu vardı. Birincisi, inanç gereğince, insan Tanrı tarafından onurlu bir biçimde yaratılmıştı. Diğer boyut ise aristokratik feodal hiyerarşiye gönderme yapıyordu. Hiyerarşinin alt basamaklarına yani soylu sınıfa mensup olmayanlara onur (honour) pek yakışmıyordu (Toku, 2006: 8). İşte hümanizm, bir yanda inanca bağlı onurun, diğer yandan da hiyerarşik onurun, türdeş onur (dignity) kavramına dönüşümünü sağladı. Artık insan, inancından ya da toplumsal statülerinden dolayı değil, yalnızca ve yalnızca insan olduğu için onurludur denildi. Kısacası Antik çağlardan Aydınlanmaya kadar insanın tanımı ve anlamında, hep bir dışsallığa gönderme yapan yaklaşımlar geçerli olmuştur; kimi zaman insan polisin üyesi olduğu için değerlidir, kimi zaman insan inandığı için değerlidir gibi. Hümanizm ile birlikte ise insan, artık başlı başına kendisi bir değerdir ve bu nedenle onur sahibidir. Dolayısıyla onun sahip olduğu haklar da birer değerdir ve değerlidir.

Tabii burada insan tikel anlamda somut bir birey olarak tanımlanmaktadır. Zira hakkın öznesi, hiç şüphe yok ki topluluklar değil yalnızca bireylerdir. İnsan hakları, temelde birey haklarıdır (Donnelly, 1989: 19-24). Bunun nedeni çok basittir: Yalnızca bireyler seçebilir, tercihte bulunabilir. Gruplar, topluluklar, uluslar kısacası tümel yapılar, mecazi anlamda bile düşünemez, mütalaa edemezler (De Jasay, 1991: 58). Bu nedenle özgürlük ve hak, sadece birey olarak insanlar için kullanılması anlamlı olan bir kavramdır. Özgürlükten türeyen insan hakları, en üstün ahlaki değer, ‘birey olarak insanın’ değerinin korunmasıyla ilgili taleplere dayanıklılık eder. Dolayısıyla insan hakları bu anlamda ve bu nedenle evrenseldir; etnik kökeni, inancı, cinsiyeti, toplumsal statüsü vb. ne olursa olsun, herkesin ‘insan değerini’ korumayı amaçlar (Heywood, 1994: 142).

Ancak soru hala yerinde durmakta, zihinleri işgal etmekte; üstelik daha da girift bir hal almış durumda. Tamam, insan, doğuştan onurludur ve bu yüzden üstün haklara sahiptir; peki ama insan niçin onurludur? “Tanrı insanı *eşref-i mahlukat* olarak yaratmıştır” diyemezsiniz; zira Aydınlanma ve hümanizmin en temel amacı, yaşamı ve yaşamın tüm kavramlarını dünyevileştirmektir. “İnsan

akıl sahibidir” cevabı da pek tatmin edici değil; çünkü o takdirde doğuştan ya da sonradan akıl zaafiyetine düşmüş insanları ‘onursuz –dolayısıyla ‘haksız-‘ kabul etmiş olursunuz. “Onur ve hak kavramları esasında içeriksiz kavramlardır ve pratiğin sonucu üretilmişlerdir. Bu pratik ise ‘mücadele’dir” desek, bu kez herhangi bir hak mücadelesi süreci geçirmemiş toplumları –örneğin bizi-evrensellüğün dışına itmiş oluruz. Spinoza’nın yaklaşımıyla hakların temelini *tutku ve haz güdülerine* bağlamak ise, insanı hedonizm gibi pek de ulvi olmayan bir nitelikle tanımlamak anlamına geleceğinden evrensel bir ortak kabule uzaktır. Peki Marx’ın yaptığı gibi *nesnenin özneyi belirlediği*, yaşamın döngüsünün insanın dışında cereyan ettiğini söylesek? O zaman da hümanizmle çelişiriz. Peki ama insan niçin onurludur /şerefli dir?

İşte ‘aydınlanmış’ bir zihinle cevap verilemeyen, bu nedenle ‘insandır da o yüzden’ kestirmeciliğiyle kesilip atılan bir muamma; hümanizmin ‘tartışılmaz verisi’ –siz bunu dogma diye de okuyabilirsiniz-. Aslında bu tür kabuller, modern akıl yürütme tarzının bir sonucu olarak, en mükemmel oldukları hallerde bile, en fazla, gerçeklik ile kurulacak ilişkinin dayanağını oluşturan *faydalı kurgular* (fiction)’dır (Uçar, 1986: 159). Örneğin özgürlük ya da eşitlik kavramları da insan onuru gibi fiktif bir nitelik taşırlar. Mutlak anlamda bir realiteleri yoktur ancak tüm hukuksal ve ahlaki anlayışların dayanağını oluştururlar. Sonuçta modern söylemin, insan onuru ve dolayısıyla insan haklarının kökeni ve üstün gücü konusunda, doğal hukuk anlayışının aşkınlığını kuramsal çözüm olarak benimsediğini söyleyebilir, ancak bu çözümün de Aydınlanmanın kendi retoriği ile pek uyuşmadığını ileri sürebiliriz.

5. Epilog

Yazının özelinden biraz daha genele yayılacak ama aydınlanmadan bu yana Batı uygarlığının katettiği mecraya baktığımızda görülen şudur: Aydınlanmayı ve modernizmi üreten akıl doğayı keşfedecek, akli egemen kılan bir rasyonalizmle yaşamı düzenleyecek ve dünyayı insan için insan gibi yaşanır hale getirecekti. Ancak son ikiyüz yılı, özellikle de son yüzyılı gördüğümüzde, bu amacın büyük ölçüde başarısız kaldığını söyleyebiliriz. İçeriden birer ses olarak *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde *Fanon*’a ya da *Deliliğin Tarihi*’nde *Foucault*’ya hak vermemek elde mi? İnsanların doğuştan eşit, özgür ve onurlu varlıklar olduğunu kabul ve iddia eden -ki doğrudur- Batı’nın, bu varlıklar arasındaki ilişkiyi çoğunlukla şiddet düzlemi üzerinde yürütmesi, hümanizmin neresine düşmektedir? Dahası bu *şiddet uygarlığının* hangi hümanizmasından söz edebiliriz?

İnsan Haklarının Normatif Kökeni

6. Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A. – Köker, L. (2001); *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 4. Basım, Ankara: İmge Kitabevi.
- Akal, C. B. (2000); “Hak Kuramının Doğuşu: Spinoza’da Tutkular Üzerine İnşa Edilen Haklar”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, sayı 87, Kış, s.65-79.
- De Jasay, A. (1991); *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*, London: Institute of Economic Affairs.
- Descartes, R. (2002); *Felsefenin İlkeleri*, 9. Basım, İstanbul: Say Yayınları.
- Donnelly, J. (1989); *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Heywood, A. (1994); *Political Ideas and Concepts: An Introduction*, London: Macmillan.
- Hocaoğlu, D. (1989); “Yeni Bir Dünyanın Alt-Yapısına Dair”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, sayı 4, Temmuz, s.4-12).
- Kılıçbay, M. A. (1989); “Fransız Devrimi’ni Yeniden Anlamak”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, sayı 4, Temmuz, s. 18-25.
- Lipson, L. (2005); *Siyasetin Temel Sorunları*, (çev. Fügen Yavuz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Mutman, M. (2000); “İnsanlığın Kıyısında: Haklar”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, sayı 87, Kış, s. 44-64.
- Russell, B. (2002); *Batı Felsefesi Tarihi (3)*, İstanbul: Say Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (2002); “Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980’ler Türk Modernitesi”, *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, (derl. E. Fuat Keyman), İstanbul: Everest Yayınları içinde s. 301-314.
- Şenel, A. (1986); *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Teori Yayınları.
- Toku, N. (2006); “Hangi İnsan Hakları, Hangi İnsan Onuru?”, *Sivil Toplum Dergisi*, Yıl 4, Sayı 13-14, Ocak-Haziran, s. 7-15.
- Uçar, Ş. (1986); “Patterns and Trends in History”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Dergisi*, sayı 3, s. 157-194.
- Uçar, Ş. (1989); “Fransız İhtilali / Tanrılar Susamışlardı”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, sayı 4, Temmuz, s. 26-37.