

BİR İNANÇ MESELESİ OLARAK İNSAN ONURU: KAVRAMIN DİNİ VE SEKÜLER TEMELLERİ

Ahmet EKİNCİ^{*,**}

ÖZ

Bu çalışmada, insan onuru kavramının seküler ve dini izahları arasındaki temel benzerlikler ve farklılıklar ele alınmaktadır. Seküler ve dini izahlar arasındaki en temel benzerlikler, insanların özgür iradeye sahip olması, rasyonaliteye sahip olması ve insanlar arasındaki eşitliktir. Çalışmada seküler ve dini açıklamaları birbirinden ayıran iki temel farklılık tespit edilmiştir. Bunlardan ilki insan onurunun temelleri ile ilgilidir. Seküler temeller, onuru insanın içsel bir değeri olarak açıklarken, İbrahimi dinler, onuru Tanrı'nın bir armağanı olarak açıklar. Bunun doğal bir sonucu olarak, ilkinde insan hakları, doğrudan insanın iradesinden ya da menfaatlerinden türetilirken, İbrahimi dinlerde insan eylemleri dini emirleri ihlal etmemelidir. İnsan, ancak Allah'ın emirlerini araştırmak ve öğrenmek için özgür iradesini ve akılcılığını kullandığında özgür eylem ayrıcalığı kazanır. O zaman denilebilir ki eğer bir hak varsa, o da Tanrı tarafından tespit edilmelidir. İkinci fark ise insan hakları ve toplumsal menfaatler ile ilgilidir. İbrahimi dinler insanı toplumdaki ayrı görmez ve insan eylemlerini toplumsal menfaatlere aykırı olmadığı sürece meşru kabul eder. Buna karşın seküler açıklamalar insanın haklarını önceler ve hakları toplumsal menfaatler karşısında ikincil olmayan bir konuma yerleştirir.

***Anahtar Kelimeler:** insan onuru, insanın kutsallığı, insan haklarının temeli, semavi dinlerde insan onuru, özgür irade.*

* **Dr. Arş. Gör.** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Anayasa Hukuku Anabilim Dalı/ANKARA, e-posta: ahmet.ekinci@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0803-6449.

** Çalışmada Katolik düşünce ile ilgili ilk elden bilgi sahibi olmam gerekti. Bu amaçla kendisine e-mail vasıtasıyla yönelttiğim sorulara samimiyetle cevap veren ve bu cevaplarını çalışmamda kullanmama izin veren Ankara Katolik Kilisesi Rahibi Jean-Marc Balhan'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca maillerime içtenlikle verdiği cevaplardan ve önerdiği kaynaklardan dolayı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal'a teşekkür ederim.

DOI : 10.34246/ahbvuhfd.1065428

Yayın Kuruluna Ulaştığı Tarih : 18/07/2021

Yayınlanmasının Uygun Görüldüğü Tarih: 03/11/2021

HUMAN DIGNITY AS A BELIEF ISSUE: RELIGIOUS AND SECULAR FOUNDATIONS OF THE CONCEPT

ABSTRACT

In this study, basic similarities and differences between secular and religious explanations of the concept of human dignity is handled. Main similarities are that human has free will and rationality and there is not any hierarchy among people. In the study, two main differences that separate secular and religious explanations are detected. One of them is about the foundation of human dignity. Secular views explains the dignity as an intrinsic value of the human while Abrahamic religions explain the dignity as a gift of God. As a natural conclusion of that, human rights are inferred directly from the human's interests or will according to secular explanations. However human actions shouldn't violate religious orders in Abrahamic religions. Human can attain free action privilege only when (s)he uses his/her rationality and free will to search and find out God's orders. Then it can be said that if there is a right, it must be had given too by the God. The second difference is about relationship between human rights and societal interests. Abrahamic religions don't see human apart from the society and recognizes human acts as legitimate insofar as they are not against the societal interests. However secular explanations prioritize the human rights and accomodate the rights in a non-subsidiary position to interests.

Keywords: human dignity, sacredness of the human, foundation of the human rights, human dignity in Abrahamic religions, free will.

Giriş

Bu çalışmada, günümüzde insan haklarının temeli olarak kabul edilen insan onuru kavramının meşruiyetini ilahi bir varlığa dayandıran görüşler ile aksi yöndeki görüşler incelenmektedir. Semavi dinlerde insan haklarına ilişkin olarak doğrudan bir gönderme bulunmamaktadır. Buna karşın insan haklarının temeli olarak kabul edilen insan onurunu oluşturan unsurların semavi dinler tarafından da kabul edilen değerler oluşu, bazı düşünürleri insan haklarının ilahi temelleri olduğu yönünde ikna etmiş görünmektedir. Diğer yandan hukukun ilahi olarak izah edilmesi anlayışının terk edilmesi ile birlikte insanın eylem alanının seküler bir yolla açıklanmaya başladığı da açıktır. Bu çaba Locke tarafından bir yere kadar getirilmiş fakat tamamlanamamıştır. Fakat Kant, Dworkin, Gewirth ve Rawls gibi düşünürler insan haklarının kaynağını seküler temeller üzerine oturtmaya çalışmaktadır. Elbette bu düşünürlerin görüşleri birbirinin üzerine eklenerek gelişmemektedir. Fakat ortak

noktaları, insan haklarını ilahi bir kaynağa atıfla izah etmemeleridir. Ayrıca seküler görüşler çalışmada yalnızca liberal öğretide kabul gören düşünürler ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın konusu insan onurunun kaynağını semavi dinler ile izah eden görüşler ile seküler gerekçeler ile izah eden görüşler arasındaki benzerlik ve farklılıklardır. Bu açıdan çalışmanın amacı, insan onurunu oluşturan unsurların hem semavi dinler bakımından hem de seküler görüşler bakımından ortak unsurları olduğunun fakat bu ortak unsurların pratikte farklı sonuçlar doğurduğunun ortaya konulmasıdır¹. Böylece çalışmanın ülkemizde pek fazla yapılmayan bir karşılaştırmayı ele alması bakımından Türkçe literatüre küçük ama önemli bir katkı sağlaması arzu edilmektedir.

Önemle belirtmelidir ki konunun derinliğinin sınırlılıkları olan bir makale ile kuşatıcı bir şekilde ortaya konulması mümkün değildir. Ayrıntıya inildikçe dinler arasında, aynı dinin farklı yorumları arasında farklılaşmalar ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil, insan onurunun ilahi bir kaynağa atıfla izah edilmesinin doğuracağı ortak bir sonuç vardır o da insanın eylem alanının sınırlarının bu ilahi kaynağın emir ve yasakları vasıtasıyla şekillenmesidir. Buna mukabil insan haklarının seküler temelleri, insan haklarının sınırlandırılmasını

¹ Esasen “onur” (Latince *dignitas*, Yunanca *axia*) kavramı Antik Yunan ve Roma dönemlerinde iki farklı anlamda kullanılmakta idi. Bunlardan birisi “*meritokratik onur*” iken diğeri “*medeni (civic) onur*” olarak ifade edilebilir. Meritokratik onur, birinin toplumdaki hiyerarşik yapıdan dolayı sahibi olduğu onur idi. Dolayısıyla bu onur içsel bir onur değil bireyin kendisinin ya da ailesinin toplumsal ilişkilerin bir ürünü idi. Tahmin edileceği üzere bu tür bir onur anlayışı ilkel, arkaik toplumlarda bireyin sahibi olduğu statüden kaynaklı saygı göstermenin bir ifadesidir. Medeni onur ise geç Antik Yunan ve Roma dönemlerinde bireyin kamusal tartışmalara katılmak konusunda kendisi gibi olan erkek bireyler ile eşit olduğu anlayışını göstermektedir. Görüldüğü üzere bu yöndeki bir onur anlayışı da, her ne kadar eşitliğe dayanmakta ise de, toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür. Bir kere köle olmamak, kadın olmamak, barbar olmamak gibi toplumun size biçtiği ya da ayırt edici bazı özelliklerinizin bulunması gerekli idi. Bu yöndeki onurun temelleri M.Ö. 508 Atina Devrimi’nde görülmektedir. Aristo da onur (*axia*) kavramından bu bağlamda kişilerin kamusal tartışmalara “vatandaş” olarak özgürce katılabilmesi olduğunu anlamıştır. Plato ise içsel bir onur anlayışından bahsederek kavramın kapsamını kadınlara, köle ve çocuklara, Atinalı olmayanlara doğru genişletirken kavramın kaynağını aşkın bir varlığa bağlamıştır. Bkz. John Loughlin, “Human Dignity: The Foundation of Human Rights and Religious Freedom”, *Memoria y Civilizacion*, 19, 2016, s. 316-318; İlyas Doğan, “İnsan Hakları Hukukunun Temel Kavramları ve Özellikleri”, in İlyas Doğan (ed.), *İnsan Hakları Hukuku*, Astana Yayınları, s. 59-60. Diğer yandan modern anlamda insan haklarının devlete karşı ileri sürülebilmesi, kişiliğe bağlı dokunulmaz haklar olduğu düşünüldüğünde, ne Antik Yunan’da ne de Roma’da devletten bağımsız bir özgürlük anlayışının bulunduğu söylenemez. Bkz. Sholomo Avineri, “The Paradox of Religion and the Universality of Human Rights” in Andres Sajo (ed.), *Human Rights with Modesty*, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2004, s. 317-237, s. 318.

farklı esaslara bağlamaktadır. Böyle bir karşılaştırma ise her bir dini tecrübeyi tarihsel pratikleri ile birlikte incelemeyi ve seküler görüşleri kendi bağlamında ele almayı şart koşan farklı bir çalışmayı gerektirmektedir. Mevcut çalışmada ise yalnızca ortak noktalara yoğunlaşarak genel bir çıkarım yapılmakta, ortaya çıkan pratik farklılıkların ise hangi noktalardan hareket ettiği tespit edilmektedir.

Çalışmanın bir başka sınırı bizatihi insan onuru kavramına yöneltilen eleştiriler ile ilgilidir. İnsan onuruna yönelen eleştiriler arasında bu kavramın belirsiz hatta saçma (*vacuous*) bir kavram olduğu², aksi düşünceye sahip filozoflar ya da hukukçular tarafından kendi argümanlarını desteklemek için rasyonel argümanları kalmadığında başvurdukları bir araç niteliğinde olduğu,³ bu nedenle önemli bir kavram olsa bile insan haklarının temelini oluşturmak bakımından yetersiz bir kavram olduğu⁴ ya da anlamsal açıdan belirsiz olduğu için safi bir slogan olarak kullanıldığı⁵ eleştirileri bulunmaktadır. İnsan onuruna yönelen eleştirilere ek olarak, bir kavram olarak insan haklarına karşı olan düşünürler de bulunmaktadır⁶. Buna mukabil çalışmada insan onuru kavramının insan haklarının temelini oluşturduğu iddiası önceden verili bir olgu olarak kabul edilmiş, bu tartışmalar çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır⁷.

² Mirko Bagaric/ James Allan, "The Vacuous Concept of Dignity", *Journal of Human Rights*, 5 (2), 2006, s. 260.

³ Bagaric/Allan, s. 260, 266-267.

⁴ Bkz. Govert Den Hartogh, "Is Human Dignity the Grounf of Human Rights?", in İn Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 200-207.

⁵ Bkz. Jeremy Waldron, "Is Dignity the Foundation of Human Rights?" in Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo, (ed) *Philosophical Foundations of Human Rights*, Cambridge University Press, 2015, s. 17-137, s. 121.

⁶ Jeremy Bentham'ın bu noktadaki meşhur yorumu şu şekildedir: *doğal haklardan bahsetmek, saçmalaktır, (hem de) ayaklı saçmalaktır, cadılara, tek boynuzlu atlara (unicorn) inanmaktır. Ortadan kaldırılması toplum için faydalı olduğunda kaldırılmaması gereken bir hak bulunmamaktadır.*" Bkz. Costas Douzinas, *Human Rights and Empire*, Routledge and Cavendish, 2007, s. 20.

⁷ İnsan onuru kavramının tüm eleştirilere rağmen hâlâ modern hukukun değerli bir kurumdur. İnsan haklarının temeli olarak insan onuruna yüklenen çeşitli anlamların, birbirine tezat görünen argümanların insan onuru ile izah edilmesinin kavramın belirsizliğinden değil yorumlayıcının kendi amacına insan onuru kavramını alet etmesinden kaynaklandığını düşünmek daha yerindedir. Elbette insan onuru kavramının açık uçlu niteliği, kavramın yerel nitelikteki anlayışlar ile bütünleşmesine sebep olarak farklı kültürlerde farklı şekillerde kullanılmasına sebep olabilmektedir. Bu kabul edilmelidir. (Bkz. Cristopher McCrudden,

Çalışmada semavi dinler olarak İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik dinleri kabul edilmiştir. Bu dinler bakımından yaratıcı, farklı isimler ile anılabilmektedir. Yaratıcıdan, özel ismin kullanılması gereken yerlerde ilgili dinde anıldığı şekliyle bahsedilmiş, genel değerlendirmelerin yapıldığı yerlerde ise “yaratıcı” niteliği ile ele alınmıştır. Benzer bir terminoloji insanın irade sahibi olması ile özerkliği arasında da yapılmış, her ikisi de birbiri yerine kullanılmıştır.

Çalışma üç kısımdan oluşmaktadır. “I. Modern İnsan Hakları Düşüncesinin Temeli Olarak İnsan Onuru” başlığı altında insan haklarının temeli olarak kabul edilen insan onuru kavramının günümüzde ne anlam ifade ettiği açıklanmaktadır. Buna göre insan onuru, insanın özerkliği, evrenselliği ve eşitliği üzerine temellenmektedir. Akabinde ise “II. İnsan Onuru ve İnsanın Özerkliğinin Semavi Dinler Vasıtasıyla Temellendirilmesi” başlığı altında insan onurunun bu özelliklerinin semavi dinlerdeki görünümü ele alınmaktadır. Çalışmada semavi dinler ayrı ayrı ele alınmamıştır. Elbette her bir dini geleneğin kendine has gelişim süreci bulunmaktadır. Fakat çalışmada bu dinlerin insan onuruna yönelik ortak yaklaşımlarına odaklanılmıştır. Bu başlıkta semavi dinlerde insanın özel bir yeri olduğu, onur sahibi olduğunun kabul edildiği ancak bu onurun insan haklarını türetmek bakımından yetersiz olduğu, insanın eylem alanının yaratıcının emirleri ile çerçevelendiği ve insanın

“Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, The European Journal of International Law, 19 (4) 2008, s. 655-674) Bu ise söz konusu kültürün insan onuru kavramına yüklediği anlamdaki farklılıktan değil genel olarak insan haklarına bakış açısından kaynaklanabilmektedir. Bazen toplumun bireye tercih edilmesi bazen bireyin toplumdaki ayrı düşünlümemesi insan onuruna yüklenen anlamı değiştirebilmektedir. Buna mukabil insan onuru kavramı bir amacı bünyesinde taşır. O da özgür iradeye sahip ve akledilen öznenin kendi hayat anlayışını ve seçimlerini özgürce belirleyebilmesidir. Bu geniş tanım sayesinde insan onuru güncel sorunlara adapte olma kabiliyeti taşır. Buna karşın tıpkı *demokrasi, federalizm, kuvvetler ayrılığı* gibi içeriği modern yorumcularca yorumlanmaya müsait kavramların sui istimal edilmeye yönelik yapısı gibi insan onuru kavramının da zaman zaman insan haklarını sınırlandırmak amacıyla bir araç olması, kavramın değil yorumcunun kavrayışındaki sorunu ortaya koymaktadır. Keza Habermas da benzer şekilde insan onuru kavramının ahlaki içeriğinin yasama ve yargı organlarının her somut olayda hakkın içeriğinin somutlaştırılmasını sağlayacaktır. Böylece onur, her bir hakkın anlamını verecektir. Waldron’un ifade ettiği üzere ancak onur kavramı, özerklik ve insana saygıya yönelik bilincimizin değişmesine katkı sağlamadığı ya da etki etmediği ispat edilmedikçe terk edilebilecek bir kavram değildir. Ancak bu değerlendirmelerin her birinin ayrıca detaylandırılması gerekli olup bu çaba, bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Luis Roberto Barroso, “Here, There, and Everywhere: Human Dignity in Contemporary Law and in the Transnational Discourse”, Boston College International and Comparative Law Review, 35 (2), 2012, s. 353; Jürgen Habermas, “The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights”, *Metaphilosophy*, 41 (4), 2010, s. 470; Waldron, s. 122-125.

toplumun menfaatleri karşısında ikincil bir konumda olduğunun kabul edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmanın “İnsan Onurunun Kaynağı: Tanrı’dan İnsan Zihnine Göç” başlığı altında ise insan haklarının seküler temellerine ilişkin değerlendirmeler Kant, Gewirth ve Rawls’ın görüşleri üzerinden yapılmıştır. Burada ele alınan yazarlar insan haklarını insanın özerk bir varlık olarak hareket etme kabiliyeti üzerine inşa etmeleri nedeniyle seçilmişlerdir. Yoksa insan haklarına yönelik pek çok yazarın pek çok görüşleri olduğu düşünüldüğünde tüketici bir değerlendirme yapmanın imkânı bulunmamaktadır. Bu görüşlerin ortak noktaları ise insanın eylem kabiliyetinin sınırlarını başka bir varlığın değil yine kendisinin belirlediği, insanın toplumsal bir varlık olmasından hareketle eylem alanı sınırlandırılabilir ise de bu sınırlamanın insanı toplumun menfaatleri karşısında ikincil bir konuma itmediğidir.

I. Modern İnsan Hakları Düşüncesinin Temeli Olarak İnsan Onuru

Modern hukuk, insan hakları teorisinin sınırları içinde hareket etmektedir. Bu nedenle hukuk alanında tecelli eden her kuralın *–ki bu kurallar insanın eylemlerini şekillendirir, bireye ne yapıp ne yapamayacağını bildirir ve kişiler arası ilişkileri organize eder-* ve bizatihi devletin organize olma şeklinin türetilmesinin temel dayanağı insan haklarıdır⁸. İnsan hakları, ancak hukuk vasıtasıyla etki doğurabilirken yalnızca hukuken kabul edilmiş haklara indirgenemez⁹. Aksine, insan hakları toplumsal ilişkilerin şekillendirilmesi noktasında hukuku ve siyaseti etkileyen *etik ilkelerin* kaynağıdır¹⁰. Bu haklar vasıtasıyla birey, kendisine ne şekilde davranılması gerektiğine inanıyor ve bu inancını hukuken/ahlaken temellendirilebilir bir gerekçeye de dayandırabiliyor ise muhataplarından kendisine bu yönde davranılmasını ya da amacına ulaşmak noktasına kendisine müdahale edilmemesini talep edebilir¹¹. Bu bakımdan en öz anlamıyla hak denilen olgu, *kişiliğe bağlı*,

⁸ İoanna Kuçuradi, İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları, Türkiye Felsefe Kurumu, 2018, s. 42-43, 61

⁹ Douzinas, s. 10-11.

¹⁰ Kuçuradi, s. 61 vd, 72; Douzinas, s. 9; Murat Erdoğan, Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuruda Temel Hak ve Özgürlüklerin Yorumu, Lykeon Yayınları, 2019, s. 45.

¹¹ Gerektirilmiş olmak özel bir önem taşımaktadır. Gewirth’in ifadesi ile:
“hak, hak sahibinin belli menfaatlerinin korunması veya desteklenmesi yönünde belli faydalara ilişkin gerekçelendirilmiş iddialardır. Ödevler ise ödev sahibinin veya muhatap bakımından gerekçelendirilmiş yüklerdir: Bunlar muhatapın özgürlük alanını, doğrudan kendisine değil fakat hak sahibine menfaat sağlayacak şekilde kendi davranışlarını yönlendirmesi gerektirmesi nedeniyle sınırlandırır. Fakat tersi, ödev yükü bakımından böyle

*korunması ya da saygı gösterilmesi gerekli olan bireysel bir menfaattir*¹². Zira Perry'ye göre insan hakları, *her bir insan ile ilgili olarak, bu insanın sadece insan olması hasebiyle, belirli seçimlerin yapılması, belirli bazılarının da reddedilmesi gerekliliği ile ilgili bir şeyin bulunmasıdır; hususiyetle, belirli bir takım şeyler hiç kimseye karşı yapılmamalı ve belirli bir takım şeyler her insan için yapılmalıdır*¹³.

Bu noktada diğer bir soru karşımıza çıkmaktadır: Peki bir insan neden sadece insan olduğu için özel bir muamele görmeyi talep edebilmektedir? Bunun cevabı ise *insanın değeridir*. İnsan hakları insanın *değeri* üzerinden inşa edilmektedir. İnsan onurunun varlığı uluslararası belgeler tarafından alenen kabul edilmektedir. İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin önsözünde *içsel onurun (inherent dignity) eşit ve devredilemez insan hakları ile birlikte- insanlık ailesinin tüm üyelerinin sahip olduğu bir değer olarak dünyada özgürlük, adalet ve barışın kaynağı*¹⁴ olarak gösterilmiştir. Bu tarihi belgede, insan onuru ve insan hakları arasında bir ilişki olduğu kabul edilmişse de mahiyeti izah edilmemiştir. Buna karşın Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'nde *insan haklarının insan onurundan türetildiği*¹⁵ kabul edilmiştir. Kavramın kendisi ise bir başkasından türetilmeyen, *mutlak bir değer* olarak karşımıza çıkmakta, hukukun ve politikanın kendisinden türetildiği etik bir değer olan insan haklarının dahi üretildiği merkezi oluşturmakta¹⁶, bu yönüyle de etik-öncesi (*pre-ethical*),

değildir." Alan Gewirth, The Community of Rights, University of Chicago Press, 1998, s. 8-9 Benzer yönde Bkz. Gordon Butler, "Essence of Human Rights: A Religious Critique", University of Richmond Law Review, 33, 2009, s. 1262.

¹² Douzinas, s. 9-10; Gewirth, s. 9.

¹³ Michael Perry, The Idea of Human Rights Four Inquiries, Oxford University Press, 1998, p. 13.

¹⁴ "Whereas *recognition of the inherent dignity* and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world". İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (Universal Declaration of Human Rights), Önsöz, <<https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.

¹⁵ "Recognizing *that these rights derive from the inherent dignity* of the human person" Bkz. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, Önsöz, <<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cescr.aspx>> Erişim Tarihi: 16 Temmuz 2021; McCrudden, s. 680-681.

¹⁶ Butler, s. 1268; Bu anlamda insan onurunun da diğer haklar gibi bir hak mı yoksa onlardan daha üstün bir ahlaki değer mi olduğu tartışmaları hakkında Bkz. Marcus Düwell, "Human Dignity: Concepts, Discussions, Philosophical Perspectives", in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), The Cambridge Handbook of Human

siyaset-öncesi (*pre-political*) ve muhakeme-öncesi (*pre-judicial*) bir bölgeye ait olmaktadır¹⁷. Dolayısıyla insan onuru, sadece insan haklarından ayrı bir kavram değil, ilaveten, ona da üstün, onun kendisinden türetildiği bir kavramdır¹⁸. Tam da bu noktada insan onurunun hukuk ve ahlakın ortak noktası olduğu ifade edilmektedir. İnsan onuru, herkesin eşit saygı ve ilgiyi hak ettiği ve eşsiz olduğu ahlaki önermesinin hukukun yaptırım araçları ile koruma altına alınmasıdır. Yani insan onuru, hukuk şeklindeki bir ahlakilik talebidir¹⁹. Çünkü insan, diğer canlılar ile karşılaştırıldığında özel bir yere sahiptir. Bu özel yer, insanın sahip olduğu olanaklardan, insana özgü etkinliklerden ve bu etkinliklerin ürünlerinden dolayıdır²⁰.

İşte bu özellikler insanın “değerini” ya da “onurunu” ortaya çıkarır²¹. İnsana bu eşsiz yeri sağlayan ise akli ve seçme özgürlüğünden –yani iradesinden- başkası değildir²². Bu iradesiyledir ki insan kendi değerlerini, hayat görüşünü, kişisel ahlakiliğini geliştirebilir, kendi doğru ve yanlışlarını dış etkilere maruz kalmaksızın oluşturabilir. Böylece insan toplumsal hayat içerisinde, özerk bir birey olarak yaşayabilir²³. O zaman insan onuru, içeriğinden bağımsız olarak, kişinin özgürce seçim yapabilme kabiliyetidir²⁴. İşte bu iradenin ortadan kaldırılması ya da baskılanması sonucunda ortada ne “insan hakları” ne de medeni anlamda korunacak bir “insan” kalmakta²⁵,

Dignity-Interdisciplinary Perspectives, Cambridge University Press, 2014,s. 29-31.

¹⁷ Butler, s. 1269.

¹⁸ Doron Shultziner, “Human Dignity: Functions and Meanings” in Jeff Malpas, Norelle Lickiss (eds.), Perspectives on Human Dignity, Springer, 2007, s. 74-75; Barroso, s. 356.

¹⁹ Habermas, The Concept of Human Dignity, s. 470-472.

²⁰ Kuçuradi bunu şu şekilde örneklendirir:

“Şu düşünce: insanlar insan oldukları için –tavuk ya da fil olmadıkları için-, yani bazı özellikleri ve doğal olanakları olan insan türünün üyeleri oldukları için –yediğimiz ekmeği yapmış, her an kullandığımız elektriğin çeşitli kullanımlarını bulmuş, bazılarımızın okuduğu Küçük Prensi yazmış, hakkaniyet düşüncesini getirmiş, ombudsman kurumunu kurmuş bir türün üyeleri oldukları için- özel muamele görmeleri gerektiği düşüncesi. Kişiler birbirine öyle bir şekilde muamele etmeli ki insanın bu doğal olanaklarını gerçekleştirebilsin”

Bkz. Kuçuradi, s. 56-57, (benzer şekilde s. 32-33).

²¹ Kuçuradi, s. 2.

²² Butler, s. 1271; Barroso, s. 335.

²³ Barroso,s. 373-380.

²⁴ Bagaric/Allan,s. 264.

²⁵ Benzer yönde Bkz. AYM, T. 27.12.1965, E. No 1963/57, K. No 1965/65, RG. 06.02.1967/12520; Benzer yönde Bkz. T. 05.07.2012, E. No 2012/7, K. No 2012/102, RG. 06.10.2012/28433

insan adeta metalaşmakta²⁶, kişinin öz saygısını (*self-esteem*) yitirmesi, küçük düşürülmesi (*degrading*) ve hiçliğe (*nobodiness*) sürüklenmesi olgusu ortaya çıkmaktadır²⁷. Bir kişiye onuru olan biri olarak muamelede bulunmaktan kasıt, kişinin ahlaki bir duruşu olan bir yaratık olarak kabul edilmesidir. Bu ahlaki duruştur ki kişinin yaşamının ne şekilde ilerlediği içsel olarak ve tarafsız bir şekilde bakıldığında önemlidir²⁸. Bu nedenle de kişi bu önemine yakışır bir şekilde muamele görmelidir. Bu muamele ona iyilik olsun diye, onun menfaatini gözetmek için değil onu her şart altında insan olarak kabul

²⁶ Örneğin işlediği suçun bir cezası olarak kişinin ölüm cezasına çarptırılmasındaki amaç böylece diğer insanlar üzerinde bu eylemin akıbetinin kötü olduğu yönünde bir mesaj vermek ve suç işlemlerini engellemek ise bu durumda kişinin hayatı, başkalarına verilebilecek bir dersin objesi konumuna düşürülmekte, kişi böylece metalaştırılmaktadır. Bu ise insan onuruna açıkça aykırıdır. Bu yöndeki Güney Afrika yargı organları tarafından verilen *Makwanyane* davası için Bkz. McCrudden, s. 688. Benzer şekilde Almanya’da, bir yolcu uçağının teröristlerce kaçırılması durumunda devlete bu uçağı askeri uçaklar kullanılarak düşürülme yetkisini veren yasa, Alman Anayasa Mahkemesi tarafından, içindeki masum yolcuların da ölümüne yol açacak bu tür bir girişimin yolcuları metalaştırmak olacağına hükmetmiştir. Zira yalnızca teröristlerin olduğu bir uçağın düşürülmesi durumunda teröristler metalaştırılmamakta, özgürce eyledikleri bir eylem dolayısıyla tahrik ettikleri bir karşı cevap almaktadırlar ancak yolcular için aynısı söylenememektedir. McCrudden, s. 717.

²⁷ Bagaric/Allan, s. 264; Bu konuda ırk ayrımcılığına karşı mücadeleleri ile bilinen Martin Luther King’in kendilerine yapılan ayrımcılık sonucu kişiliklerini kaybettirildiklerini ifade eden mektubu dikkat çekicidir:

“Ülke boyunca aracımızla seyahat ettiğiniz ve hiçbir motel sizi kabul etmeyeceği için geceler boyunca otomobilinizin rahatsız edici köşelerinde uyuyabilmek için bir yer bulmak zorunda olduğunuzda; sürekli güneşli “beyaz” ve “renkli” (yazılı tabelaları) okumaya mecbur kaldığınız için aşağılandığınızda; isminizin ilk adı “zenci” (nigger) ortanca isminiz ise (yaşça olgun biri olmanıza karşın) “evlat” (boy) ve soyadınız “John” olduğunda, karınıza ve annenize asla “Bayan” (Mrs.) gibi saygıdeğer bir unvan verilmediğinde; Sürekli (tedirginlikten) parmak ucunda yürür durumda olarak ve asla sizi neyin beklediğini tam olarak bilmeden, içsel korkularınız ve dışı yansıyan rahatsızlığınız ile huzursuzca yaşayarak, Zenci olduğunuz gerçeği ile gündüzleri rahatsız olduğunuz geceleri ise kafanızın buna takılması nedeniyle; sonsuza dek **sizi özünüzden uzaklaştırıcı (degenerating) bir hiçlik hissiyatı ile savaşmak zorunda kaldığınızda işte o zaman bizim niçin beklememizin zor olduğunu anlayacaksınız. Umut ederim ki ilımlı beyazlar Güneydeki mevcut gerilimin siyahların içinde buldukları adaletsiz durumu pasif bir şekilde kabul ettikleri iğrenç negatif bir barıştan tüm insanların şerefi ve insan kişiliğinin değerine saygı gösterecekleri esaslı ve pozitif bir barışa doğru evrilmek zorunda olduğunu anlayacaklar.”** (Vurgu tarafıma aittir)

Bkz. Shultziner, s. 88-89; Benzer yönde Bkz. James Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008, s. 41-42; Richard Rorty, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, *Truth and Progress Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1998, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511625404.010>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021, s. 167-185.

²⁸ Ronald Dworkin, *Life’s Dominion*, Alfred A. Knopf, 1993, s. 221, 236.

ettiğimiz için yapılmalıdır²⁹.

Diğer yandan bireyin maddi ihtiyaçlarının karşılanması ve insan onuru arasında da yakın bir ilişki vardır. Zira ekonomik ve sosyal düzenlemeler onur talebinin değerlendirilmesi bakımından göz ardı edilemez. Tecrübe bize göstermektedir ki ancak sosyal ve kültürel hakları vasıtasıyla desteklendiklerinde bireyler klasik hak ve özgürlüklerinin sağladığı “eşit değerden” yararlanabilmektedir³⁰. En azından sağlık, eğitim, barınma ve beslenme gibi insanın temel ihtiyaçlarını karşılayabileceği asgari bir standardın sağlanması gerekir³¹. Buradan hareketle Clapham, insan onurunun en az dört farklı yönü olduğuna işaret eder. Bunlar:

“(1) İnsanlık dışı muamelenin, aşığılamanın ve bir kimsenin bir başkası üzerinde küçültücü şekilde muamele etmesinin her halinin yasaklanması

(2) Her bir bireyin kendisini gerçekleştirme, özerkliği veya kendini göstermesi için bireyin şartlarının ve bireysel seçimleri için imkânlarının garanti altına alınması

(2) Grup kimliğinin ve kültürünün korunmasının kişisel onurun korunması için temel olabileceğinin kabul edilmesi

(4) Her bir bireyin temel ihtiyaçlarını karşılamasını sağlayacak gerekli şartların oluşturulması³²” olarak dikkat çekmektedir.

Peki, insan haklarının kaynağı olarak insan onuru, insanı yaratılmışların en değerlisi kılan bir “Allah vergisi” midir yoksa bir yaratıcıdan bağımsız, rasyonel ve arzuları olan bir varlık olan insanın “içsel değeri” midir? Bu basit bir soru değildir. Zira dünya medeniyetlerinin ortak bildirgesi olarak anlaşılan

²⁹ Dworkin, suç işlediği için hapse giren bir kişinin hücresinin temiz olması gerekliliğinin, bu kişiye işkence yapılmasının yasak olmasının, bu kişinin menfaatleri gözetildiği için ya da iyilik olsun diye değil halen bu kişiyi insan olarak görmeye devam ettiğimiz için gerekli olduğunu ifade ederek iyilik ile onur arasındaki ayrıma dikkat çeker. Bkz. Dworkin, *Life's Dominion*, s. 234-236.

³⁰ Habermas, *The Concept of Human Dignity*, s. 468.

³¹ Örneğin Friedrich Schiller onur ve sosyal şartlar arasında bağ olduğuna dikkat çekmiş, insan gelişiminin başlangıcı ile ilgili olarak, *ona (insana) yiyecek ve barınma ver, onun çıplaklığını giderdiğinde onur da ardından gelecektir.*” diyerek bu görüşünü ifade etmiştir. Bkz. McCrudden, s. 660; Andrew Clapham, *Human Rights Obligations of Non-State Actors*, Oxford University Press, 2006, s. 545.

³² Clapham, s. 545-546.

İHEB'e dahi yansımıştır. İfade edildiği üzere İHEB, insanın içsel değerini kabul eder. Ancak bildirgeye imza koyan Hristiyan, Müslüman, Marksist ve Doğu toplumlarının temsilcilerinin bu "içsel değerden" anladıkları farklılaşmaktadır³³. Zaten bu nedenledir ki Jacques Maritain, "Evet, biz haklar üzerinde anlaşmaya vardık, fakat bunu hiçbirimiz "neden" diye sormadan yaptık³⁴" diyerek insan onuru kavramının bir üst kavram olarak belirlendiğini fakat kavramın temeline ilişkin bir değerlendirme yapmaktan özellikle imtina ettiklerini ima edecektir. Bu tartışma halen devam etmektedir. İnsan onuru ilahi bir hediye midir yoksa insan aklının ve özerkliğinin bir yansıması mı? Çalışmanın geri kalanı da bu iki ekolün görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları ele alacaktır.

II. İnsan Onuru ve İnsanın Özerkliğinin Semavi Dinler Vasıtasıyla Temellendirilmesi

Günümüzde kabul edilen insan hakları anlayışı, herkesin (*evrensellik*) ayırt edilmeksizin (*eşitlik*) ve doğuştan (*insan onuru*) sahibi olduğu hakları tanımlar. Bu özelliklerin tamamının, İslam ve Yahudi-Hristiyanlık (*Judeo-Christianity*) gibi İbrahimî dinlerden türetildiği yönünde ciddi bir doktrin bulunmaktadır³⁵. Hristiyan ve İslam teolojileri ise, bilginin aşkın (*transcendental*) bir varlığın (idea, evren, Tanrı vb) "keşfedilmesi" suretiyle elde edilmesine dayanan *Aristoteles ve Platon'un açtığı şemsiye* altında gelişmiştir³⁶. Yani insan, doğru ve güzel olan ne ise onu ancak keşfedebilir,

³³ İHEB'in kabul ediliş sürecinde farklı medeniyetlerin katkılarına dair genel olarak Bkz. Lauren, Paul Gordon, *The Evolution of International Human Rights Visions Seen*, Third Edition, University of Pennsylvania Press, 2013, s. 165-171; Wiktor Osiatynski, "On the Universality of Universal Declaration of Human Rights" in Andres Sajo (ed.), *Human Rights with Modesty*, Springer-Science+Business Media, 2004, s. 33-50, s. 35-37; Loughlin, s. 332-333; Butler, s. 1262; Shultziner, s. 77-83; Michael Ignatieff, "Human Rights as Political Human Rights as Idolatry", Princeton University, 2000, <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/i/ignatieff_01.pdf> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021, s. 328.

³⁴ Bkz. Maritain, s. I.

³⁵ Bkz. Avineri, s. 317 vd; Andres Sajo, "Introduction" in Andres Sajo (ed.), *Human Rights with Modesty*, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2004, s. 2; Jürgen Habermas, "A Conversation About God and World: Interview with Eduardo Mendieta", Eduardo Mendieta (ed.), *Religion and Rationality*, Cambridge: Polity Press, 2002, s. 148-149.

³⁶ Aristoteles ve Platon'un oluşturduğu felsefe içerisinde *idealar*, insan zihni dışında, duyuşsal nesnelere ayrı ama evrensel bir gerçekliğe sahip olan, insanda olduğu farz edilen *nous* (*akıl, intellectus*) sayesinde oluşturduğu sezgisi (*intuition*) vasıtasıyla ulaşabildiği aşkın olan nesnelere kabul edilmektedir. Bu varlıklar, idealar bir başka nesne vasıtasıyla algulanamaz. Kendisinin "öz varlığı" bulunmaktadır. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler, İletişim Yayınları*, 2014, s. 94; H. Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi, Yapı Kredi*

kendisi bunlara karar veremez.

A. İnsanın En Güzel Surette ve Onurlu Yaratılmış Olması

İbrahimî dinlerde yaratıcının insanoğlunu *kendi suretinden yarattığı* (*own image and likeness of the God* ya da *Tzelem Elohim*)³⁷, *insana kendi ruhundan üflediği*³⁸ ya da *evrende diğer canlılardan üstün (ahsen-i takvim)* ya da doğrudan şerefli/onurlu (*kerramna*)³⁹ kılındığı kabul edilir. Bu görüş, insanın evrendeki yerinin diğer canlılardan üstün tutulmasına önemli bir

Yayımları, 2020, s. 9.

³⁷ Tanrı, “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” dedi, “Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun. Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı’nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı.” Genesis, 1: 26-27, İncil, <<https://incil.info/arama/Yaratilis+1:26-27>> Erişim Tarihi 8 Aralık 2020; Bir Hadis-i Şerif’te Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Buyruldu ki inananlar kendilerini diğerlerine karşı aşağılamasınlar. Tüm insanlar Allah’ın evlatlarıdır. Onlar kendilerine verilen hediyeleri (Allah’ın verdiklerini) tamamlamak ve beslenmek konusunda eşittirler.”; *Tzelem Elohim*, İbranice bir kalıp olarak “Tanrı’nın sureti” (*Imago Dei*)’ye karşılık gelmektedir. Bkz. Yair Lorberbaum, “Human Dignity in the Jewish Tradition”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 136.

³⁸ “Hani rabbın meleklere demişti ki: “Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın.” Sad Suresi, 38:71-72.

³⁹ “Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğunda üstün kıldık.” İsra Suresi 17:80; Benzer şekilde “Biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.” Tin Suresi, 95:4. ayet. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Tin suresi’nin bu ayetine ilişkin tefsiri de insanın Allah tarafından yaratılan en güzel mahlûk olduğuna işaret etmektedir.

“En güzel biçim” diye çevirdiğimiz *ahsen-i takvîm* tamlaması bu bağlamda insana Allah tarafından verilen en güzel ve en mükemmel biçim ve yapıyı, bu sayede insanın, yeryüzü varlıkları içinde gerek fizyolojik gerekse ruhsal ve zihinsel yetenekler bakımından en mükemmel ve en seçkin canlı olarak yaratılmış olmasını ifade eder. Yaratılmışların en mükemmeli olan insanda bulunan –âyeteki deyimiyile– bu güzelliğin kaynağı, Allah’ın onu kendi eliyle yaratıp ruhundan üflemesi (bk. Sâd 38/72, 75), “kendi sûreti üzere” (kendi sıfatlarından ona –insanlık düzeyinde olmak üzere– lütufta bulunarak) yaratması (bk. Buhâri, “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115), onu yeryüzünde halife kılması (bk. Bakara 2/30; bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Ahsen-i Takvîm”, *DİA*, II, 178) vb. lütuf ve inayetleridir.” Bkz. Kur’an-ı Kerim, <<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/T%C3%AEn-suresi/6099/1-4-ayet-tefsiri>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.

Diğer yandan İsra Suresi’nin 70. ayetinde yer alan “*kerramna* (كَنْزْرَكْ)” ifadesinin “*şeref, şan, nimetler*” olarak Türkçeye çevrildiği gibi 1965 tarihli çevirisinde Besim Atalay’ın doğrudan bu kavramı “*onurlu*” olarak çevirdiği görülmektedir. Bkz. Kur’an Meali, <<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=17&ayet=70>> Erişim Tarihi 2 Kasım 2021.

işarettir. Zira kendi suretinde yaratmaktan kastın Hristiyan/Yahudi kültüründe insanın yaratıcının ikonu olduğu, ondan izler taşıdığı, bu izlerin hem fiziksel hem de zihinsel olduğu ifade edilmektedir⁴⁰. Örneğin Novak, yaratıcının kendi suretinden vermesinden kastın, *yaratıcı, icat edici, hayal kurucu* niteliklerinden bir parçayı insanoğluna vermesi olduğunu dile getirir⁴¹. Dolayısıyla insanoğlunun yeryüzünde onun *sırf insan olmasından dolayı* diğer canlılardan üstün kılınması, bazı ayrıcalıkların sahibi olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Ayrıca kutsal metinler, insan onurunu, insan bu kutsiyetini doğru yönde kullansın ya da kullanmasın muhafaza ettiğine atıf yapmakta ve bunu kaybetmediğine dikkat çekmektedir⁴².

Allah'ın insanoğlunu kendi suretinden yaratmasından kastın insanoğlunun, diğer canlılardan ayrı olarak, doğru ile yanlış ayırt edebilme kabiliyetine sahip olması, "*akledebilmesi*" olduğu sonucu çıkarılmaktadır⁴³. Bu ise semavi dinlerde insana atfedilen onurun bir diğer hususiyetidir.

B. İnsanın İrade ve Akıl Sahibi Olması ile Aklın Amacı

Kutsal metinler, Allah'ın insanın fitratına yerleştirdiği nefsi vasıtasıyla hem doğruyu hem de yanlış bilme ve yapma kabiliyetine a priori olarak sahip olduğunu baştan kabul etmektedir⁴⁴. Nefis ise insanın "kötü" olanı yapma kabiliyetini de içermektedir. Zaten bu nedenledir ki semavi dinlerde ilahi mesajın birer öğüt olduğuna vurgu yapılmaktadır⁴⁵. Yaratıcının emirlerinin

⁴⁰ Lorberbaum'un işaret ettiği üzere bazı yazarlar, Antik Mısır'da yalnızca kralın tanrının suretinde yaratıldığı, bu nedenle kendisinin de tanrı-kral olduğu yönündeki iddiasının tüm inananlara teşmil edilmesi ile birlikte kavramın demokratikleştirildiğini ileri sürmektedir. Lorberbaum, s. 137.

⁴¹ Michael Novak, "The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty, and the Concept of the Person", *Journal of Markes & Morality*, 1(2), 1998, s. 108.

⁴² Loughlin, s. 320-322; Aksi yönde görüşler için Bkz. Lorberbaum, s. 140; Düwell, s. 26.

⁴³ Asım Cüneyd Köksal, "İnsan Haklarının Felsefi Krizi: İslami Bir Perspektif", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58, 2020, s. 30; Loughlin, s. 319; Butler, s. 1263.

⁴⁴ "*Nefse ve onu (insanın özü olarak) şekillendirip düzenleyene; Ona kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verene! Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu arzularıyla baş başa bırakan da ziyan etmiştir.*" Bkz. Şems Suresi, 91:7-10. ayetler. İlgili ayetlerin benzer yönde ki tefsiri için ayrıca Bkz. Kur'an-ı Kerim, <<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C5%9Eems-suresi/6044/1-10-ayet-tefsiri>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.

⁴⁵ Kur'an-ı Kerim'de yer alan surelerin iniş sırası ile incelenmesi durumunda şu husus açıkça ortaya çıkmaktadır ki Kur'an nazil olmaya başladığı andan itibaren *Allah'ın emirleri insan-lar için yalnızca bir öğüt olarak verilmektedir*. Yani Kur'an-ı Kerim'de yer alan ahlaki düsturların zorla uygulanması gereken değil Allah'a kavuşmayı amaç edinen iman edenler için özgür iradeleri ile tercih edecekleri birer tavsiyedir. İlgili ayetler için Bkz. Müzzemmil (İniş sırasına göre 3. sure), 73:17-19; Müddesir Suresi (İniş sırasına göre 4. sure), 74: 31; "*Hayır; düşündükleri gibi değil, şüphesiz bu, gerçekten bir öğüttür; uyarıdır' Dileyen ondan öğüt*

insan açısından birer öğüt olmasından çıkarılabilecek pek çok sonuç olmakla birlikte en açık olanı kuşkusuz “bireye” yaratıcıyı keşfetmesi ve onun emirlerine uyması ya da uymaması yolunda bir *seçme hakkı* ya da *irade özgürlüğü* tanımış olmasıdır⁴⁶. Zaten kişi, irade serbestisine sahip olmalıdır ki ödül ve cezaya muhatap olabilsin⁴⁷. Böylece insan hak kazanabilecek, yükümlülük altına girebilecek böylece kendisini diğer canlılardan ayırt edebilecektir⁴⁸. Kaldı ki din bilginleri insanın bu ahlaki niteliğinin yaratıcı ve insan arasındaki ilk ahite dayandığını ifade ederek⁴⁹ insanın özgür iradesinin yaratıcının, insanı yaratım olgusuna tanık kılmak suretiyle, hem beyan ettiği hem de bu sayede insana yükümlülüklerini bildirdiğine dikkat çekmektedir⁵⁰. Böylece özgür

alur.” Müddesir Suresi, (İniş sırasına göre 4. sure), 74:54-55; Tekvîr Suresi, (İniş sırasına göre 6. sure) 81:27-29; Âlâ Suresi, (İniş sırasına göre 7. sure) 87:9-12; Abese Suresi, (İniş sırasına göre 24. sure) 80: 11-12. Bkz. <<https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>> Erişim Tarihi 8.12.2020.

⁴⁶ Jean-Marc Balhan, “European Values, Fundamental Rights and Christianity” in Angelo Santagostino (ed.), *The Idea and Values of Europe*, Cambridge Scholars Publishing, 2020, s. 25-26, 29.

⁴⁷ Bu yöndeki erken dönem İslami doktrin dikkat çekicidir. İslam coğrafyasının Irak, Suriye gibi daha kozmopolit şehirlere genişlemesi ile birlikte Kur’an hükümlerinin ne şekilde yorumlanacağı sorunu ortaya çıkmıştır. Kur’an sonrasında ikinci kaynağın “akıl” olması gerektiği yönündeki görüşler “ehli rey” adı altında gruplaşmıştır. Bu konudaki en bilinen kişi ise *Ebu Hanife’dir*. Ebu Hanife’nin takipçilerinden olan *Mutezile* isminde bir kelim okulunu ortaya çıkarmıştır. Bu okulun ve bu okulun dayandığı *Kaderiyecilerin* (M.S. 7. yüzyılda Suriye’de kurulmuştur) görüşlerine göre bireyin doğruyu ve yanlış tercih ederek eylemek noktasında özgür iradesi bulunmaktadır. Zira Allah, yarattıklarını sebepsiz yere ödüllendirecek ya da cezalandıracak değildir. Yani bireyin özgür iradeye sahip olmadığını ifade etmek, Allah’ın adil olmadığını ifade etmek demektir. Bkz. Richard Martin/ Mark R. Woodward/ Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Oneworld Publication, 1997, s. 12-15, 25, 32; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Third Edition, Columbia University Press, 2004, s. 44-47; Mustafa Akyol, *Özgürlüğün İslami Yolu*, Doğan Kitabevi, 2011, s. 75-78; Benzer düşünceler 14. yüzyıl ile birlikte Avrupa’da da görülmektedir. Örneğin *Ocham’lı William* (1285-1349) ve *Mirandola’lı Pico* gibi Hristiyan düşünürler özgürlüğün akıldan, aklın ise onurdan kaynaklı olduğuna işaret etmiştir. Tanrı tüm diğer şeylerin doğasını değil, insanı belirlemiştir ve canlılar buna uygun yaşarken yalnızca insanı kendi doğasını belirlemek için serbest bırakmıştır. *Suarez* de İspanya’nın yeni Kıta’yı keşfi ile ilgili olarak İspanyol kumandanların köleleştirme faaliyetleri karşısında yerli halkın insan onuruna saygı duyulması, özerklik ve özgürlüklerinin ihlal edilmemesi yönünde telkinlerde bulunmuşlardır. Bkz. Griffin, s. 31-32; Milton Lewis, “A Brief History of Human Dignity: Idea nad Application” in Jeff Malpas, Norelle Lickiss (eds.), *Perspectives on Human Dignity*, Springer, 2007, s. 94; Novak, 115; Düwell, s. 26-27.

⁴⁸ Köksal, s. 30-31.

⁴⁹ Köksal, s. 31.

⁵⁰ A’raf Suresi’nde bu “ilk ahit” şu şekilde ifade edilmektedir: “*Rabbîn Âdemoğulları’ndan onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yap-*

iradenin bizatihi yaratıcı tarafından verildiği kabul edilmektedir⁵¹. Elbette bu düşünce, bireyin yaratıcının emirleri aleyhine olan eylemlerinin doğru olduğu anlamına gelmez. Ama bunu bireyin, bir dışsal zorlama olmaksızın, kendi keşfedebilmelidir⁵². Bu şekilde eylemlerinden sorumlu olabilmek, yani özgürce eylemlerini yönlendirebilmek, kişi olmanın ön şartıdır⁵³. Yani otoriteye safi itaat etmiş olmak durumunda, onurlu bir davranıştan bahsedilemeyecektir⁵⁴.

Diğer yandan kutsal metinler farklı bir yönde de yorumlanmış, bu yorum genel kabul haline gelmiştir. Buna göre akıl, doğru ve yanlışın ayırt edilebilmesi ve bu vasıta ile yaratıcının keşfedilebilmesi için bir araçtır.⁵⁵ Yani insanın akledebilmesi ve özgür iradesi ile ilgili hususların dini seçtikten sonra bu din içerisindeki doğruları, iyileri keşfederek yaratıcıya ulaşmak için kullanılabilmesi ileri sürülmüştür. Akıl, kutsal metnin yorumlanabilmesi ve kavranabilmesi, bu sayede yaratıcıya ulaşılabilmesi için bir vasıta⁵⁶. Bu açıdan Aquino’lu Thomas, kutsal dine girmenin bir inanç meselesi olduğunu kabul eder. Zira bu iman meselesidir ve bireyin iradesine bağlıdır. Fakat düşünür bu dinde devam etmenin zorunluluk işi olduğunu dile getirir⁵⁷. Bu konu aşağıda detaylı bir şekilde ele alındığı için burada ayrıntıya girilmemiştir⁵⁸.

tık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz.” Bkz. Araf Suresi, 7: 172, Kur’an-ı Kerim, <<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1126/172-173-ayet-tefsiri>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.

51 Örneğin Abese Suresi’nin 23. ayeti şu şekildedir: “*Hayır! İnsan, Allah’ın emrettiğini yapmadı.*”. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ayete ilişkin tefsiri için Bkz. Kur’an-ı Kerim, <<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Abese-suresi/5775/17-23-ayet-tefsiri>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.

52 Fakhry, s. 49.

53 Fakhry, s. 50; Griffin, s. 26; Novak, s. 115.

54 Fakhry, s. 44.

55 Aziz Paul, Romalılara yazdığı mektubunda aklın ve imanın bir aradalığını şu şekilde ifade etmektedir: “*İman ve akıl, insan ruhunun gerçeği titizlikle mülahaza etmesine yardımcı olacak iki kanat gibidir; ve Allah, kendisini bilmenin ve sevmenin yardımıyla, erkekler ve kadınlar kendileri hakkındaki gerçeği tamamlayabilsinler diye gerçeği bilme –yani kendini bilme- arzusunun insan kalbine yerleştirmiştir.*” Bkz. Loughlin, s. 319.

56 Düwell, s. 26.

57 Charles Villa-Vicencio, “Christianity and Human Rights”, *Journal of Law and Religion*, 14, 1999, s. 586-587; Ömer Faruk Harman, “Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 34 (3), 1998, s. 11; Ruedi Imbach, “Human Dignity in the Middle Ages (Twelfth to Fourteenth Century)”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 64-74, s. 69.

58 Bkz. Başlık “D. Pratik: İnsana Onurunu Veren Yaratıcı İse Amacını da O Belirler”

C. İnsanlar Arası Eşitliğin Kardeşlik İle Sağlanması ve “Kendi Dininden Olmayanlar”

İnsan haklarının diğer temeli ise *evrensellik* ve *eşitlik* prensipleridir. İnsanın akli vasıtasıyla diğer canlılardan farklı olduğu kabul edilmekle birlikte bu onurun evrensel bir nitelik taşıması ne Antik Yunan’da ne de Roma’da mevcut değildi⁵⁹. Buna karşın İbrahimî dinlerin temel özelliği de insanoğlunun tek bir anne ve babadan türemiş olduklarını kabul etmesidir⁶⁰. Aynı anne ve babadan türemiş olmanın en tabii sonucu ise hiçbir kişi veya kişi topluluğunun birbiri üzerinde soyu ya da ırkı itibarıyla üstünlük kurmalarının mümkün olmaması, temelde tüm insanlığın *eşit*⁶¹ olmasıdır⁶². İnsan haklarının diğerlerinin bir şey yapmasını ya da yapmamasını talep etme salahiyeti ise, birey tüm insanların kendisinin kardeşleri olduğunu düşünse bile neden onların haklarını gözetmelidir? Bu sorunun cevabı, insanın yaratıcının suretinde yaratılmış olması ile birlikte ele alındığında, daha da anlam kazanmaktadır. Bir insanın bütünlüğüne karşı gelecek bir zarar hem diğer insanların kardeşlerine karşı yapılmış olacaktır hem de yaratıcının en üstün varlık olarak yarattığı birine zarar verildiği için yaratıcıya karşı saygısızlık, hatta küfür olacaktır⁶³. Bu noktada Hz. İsa’nın şu ifadeleri kendine yakınlık duymasan

⁵⁹ Novak, s. 109.

⁶⁰ Bir erkek ile bir dişi den yaratılmak ile ilgili olarak Bkz. Kur’an-ı Kerim, Hucurat Suresi, 13. Ayet. Ayrıca Veda Hutbesi’nde Hz. Muhammed (S.A.V.) şöyle buyurmaktadır: “*Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Adem’in çocuklarıdır. Adem ise topraktır. Arabın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyah üzerine, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allah’tan korkmaktır. Allah yanında en kıymetli olanınız O’ndan en çok korkanınızdır.*” Bkz <<https://www.diyabet.be/Portals/0/VEDA%20HUTBESI.pdf>> Erişim Tarihi 8.12.2020; Butler, s. 1263; Novak, s. 109.

⁶¹ Perry, The Idea of Human Rights, s. 17.

⁶² Avineri, s. 320.

⁶³ “(...)Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.(...)” Maide, 32. ayet; Tevrat’ta ise bu husus şu şekildedir: “*Bir Yahudiyi kurtaran bütün insanlığı kurtarmış gibidir.*” Benzer bir değerlendirme için Bkz. Avineri, s. 321; Eilidh Campbell St John/Stuart Blackler, “Religion and Dignity: Assent and Dissent” in Jeff Malpas, Norelle Lickiss (eds.), Perspectives on Human Dignity, Springer, 2007, s. 128, 131; Yahudiler bu emri o kadar ciddiye almıştır ki kutsal metinleri bazı suçların cezasının suçlunun öldürülmesi olsa bile Tanrı suretinde yaratılmış insanı öldürmenin Tanrı’ya saygısızlık olacağı düşüncesiyle cezaları hafifleterek uygulamışlardır. Lorberbaum, s. 137-139.

bile insanoğlunun tamamı karşısında saygılı ve *hatta sevgi dolu* olmak ödevini dindar insanlara yüklemektedir: “Size yeni bir buyruk veriyorum: Birbirinizi sevin. Sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin.”⁶⁴ Perry, bu emrin aksine, diğer insanları sevmemek –ve bu suretle onların haklarını gözetmemek durumunda- insanın, özellikle ıstırap içerisinde acı çeken insanlar karşısında yabancılaşmasının kaçınılmaz olduğunu, öz yaşamın nihai değerinin kaybolacağını ve bu kişinin insanlığının dahi sözde bir insanlığa dönüşeceğini ileri sürmektedir⁶⁵. İnsan doğası ve “iyi bir yaşam” ancak bu sevgi bulunduğu sürece mümkün olacaktır⁶⁶.

Diğer yandan semavi dinler eşitliği teoride kabul eder fakat pratikte evrensel bir eşitliğin sağlanabilmesi için tüm insanlığın aynı dine inanması

⁶⁴ Yuhanna, 13:34; Benzer yönde:

“Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin” dediğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki, göklerdeki Babanız’ın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinize selam vererseniz, fazladan ne yapmış olursunuz? Putperestler de öyle yapmıyor mu? Bu nedenle, göksel Babanız yetkin olduğu gibi, siz de yetkin olun.” Matta 5:43-48.

⁶⁵ Perry bu görüşünü Mahşer gününü anlatan şu ayetlere dayandırmaktadır:

“İnsanoğlu kendi görkemi içinde bütün melekleriyle birlikte gelince, görkemli tahtına oturacak. Ulusların hepsi O’nun önünde toplanacak, O da koyunları keçilerden ayıran bir çoban gibi, insanları birbirinden ayıracak. Koyunları sağına, keçileri soluna alacak. “O zaman Kral, sağındaki kişilere, ‘Sizler, Babam’ın kutsadıkları, gelin!’ diyecek. ‘Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancıydım, beni içeri aldınız. Çıplaktım, beni giydirdiniz; hastaydım, benimle ilgilendiniz; zindandaydım, yanıma geldiniz.’ “O vakit doğru kişiler O’na şu karşılığı verecek: ‘Ya Rab, seni ne zaman aç görüp doyurduk, susuz görüp su verdik? Ne zaman seni yabancı görüp içeri aldık, ya da çıplak görüp giydirdik? Seni ne zaman hasta ya da zindanda görüp yanına geldik?’ “Kral da onları şöyle yanıtlayacak: ‘Size doğrusunu söyleyeyim, bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz.’ “Sonra solundakilere şöyle diyecek: ‘Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis’le melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe gidin! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek vermediniz; susamıştım, bana içecek vermediniz; yabancıydım, beni içeri almadınız; çıplaktım, beni giydirmediniz; hastaydım, zindandaydım, benimle ilgilenmediniz.’ “O vakit onlar da şöyle karşılık verecekler: ‘Ya Rab, seni ne zaman aç, susuz, yabancı, çıplak, hasta ya da zindanda gördük de yardım etmedik?’ “Kral da onlara şu yanıtı verecek: ‘Size doğrusunu söyleyeyim, mademki bu en basit kardeşlerimden biri için bunu yapmadınız, benim için de yapmamış oldunuz.’ “Bunlar sonsuz azaba, doğrular ise sonsuz yaşama gidecekler.” Matta 25: 31-46, Bkz. İncil, <<https://incil.info/arama/Matta+25:31-46>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.

⁶⁶ Butler, s. 1263-1264.

gerekmektedir⁶⁷. Semavi dinlerde, diğer dinlerin mensuplarına karşı içsel bir muhabbet bulunmakta ise de bunun hukuki bir eşitliğe evrildiği söylenemez. Bu dine inananlar ile inanmayanlar arasında doğal bir eşitsizlik bulunmaktadır⁶⁸. Dinlerde kendi dininden olmayanlar, köleler ve kadınlar bakımından ayrımcı bir bakış açısı bulunmaktadır. Örneğin Katolik Hristiyanlık geleneğinde eşitlik için Hristiyan olmak şart olarak görülmüş, gerçek onurun ve hakların yalnızca Hristiyanlar tarafından kullanılabilceği, Hristiyan olmayanların ise kendilerini bu haktan mahrum bıraktıkları (*self-deprivation*) onur sahibi olmadıkları ileri sürülebilmıştır⁶⁹. Özellikle Hristiyanlık dininin Avrupa⁷⁰ ve Amerika'da⁷¹ yayılabilmesi açısından, Hristiyan olmayan topluluklara karşı

⁶⁷ Düwell, s. 26.

⁶⁸ Hristiyanlık için Bkz. Jack Donnelly, "Human Dignity and Human Rights", Agenda for Human Rights, Swiss Initiative to Commemorate the 60th Anniversary of the UDHR, 2009, <<https://www.legal-tools.org/doc/e80bda/pdf/>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021, s. 35, 40; İslam için Bkz. Jack Donnelly, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Concepts of Human Rights", The American Political Science Review, 76 (2), 1982, s. 307.

⁶⁹ Papa Innocent III, insanların ancak vaftiz olmakla insan onuruna sahip olacaklarını, vaftiz olmayanların ise ilk günahın yükü dolayısıyla kendilerini bu haktan mahrum bıraktıklarını ileri sürmüştür. Zira vaftiz, ilk günahın yükünü silen bir özelliğe sahiptir. Mieth Dietmar, "Human Dignity in Late-Medieval Spiritual and Political Conflicts", in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives, Cambridge University Press, s. 78, 80.

⁷⁰ 15. yüzyılda Konstanz Konseyi (*Council of Constance-1414/1418*) Avrupa'da pagan halklarının akıbeti ile ilgili kararlar almak için toplanmıştır. Tartışmanın taraflarından biri Cracow Akademisidir. Bu akademi, Pisa, Padova ve Bologna gibi devlet teorisinin geliştiği bölgelerin üniversitelerinde görev yapan (özellikle Paulus Vladimiri) hukuk alimleridir. Karşı tarafta ise Katolik Hristiyanlığının Avrupa'da yayılması için mücadele eden "Teutonic Order" ve onu temsilen Johannes von Falkenberg bulunmaktadır. Vladimiri'nin argümanı, Hristiyan olsun ya da olmasın bir bölgeye savaş açabilmek için meşru bir gerekçenin olması gerektiğidir. Bu görüşlerini Papa Innocent IV'ün ve Aquino'lu Thomas'ın görüşleri ile de desteklemiştir. Buna karşılık olarak ise hakların yalnızca Hristiyan hakları olduğu, inancın savunusu ve yayılması ile ilgili olduğu ifade edilmiş, kâfirlere karşı savaş hukukuna riayet edilmesinin gerekli olmadığı, onların hak sahibi olmadığı ve köleleştirilmelerinin meşru olduğu savunulmuştur. Benzer şekilde Papa Nicholas V ve Alexander VI, Orta Çağ'ın sonlarına doğru, benzer düşüncelere dayalı kararnamele imzalamış ve Hristiyan olmayanların köleleştirilmelerine göz yummuşlardır. Mieth, s. 78-81.

⁷¹ Yeni keşfedilen Amerika kıtasındaki halklara nasıl muamele edileceği, onların da insan olarak kabul edilip edilmeyeceği gibi hususlar Valladolid Konseyi (*Council of Valladolid-1550/1551*) oluşturularak görüşülmüştür. Konstanz Konseyi'ndekine benzer tartışmaların burada da yapıldığı gözlemlenmektedir. Taraflardan biri Sepulveda'dır. Düşünür, Hristiyan olmayanları "barbar" olarak niteler ve onlara karşı savaşmanın adil olduğunu, çünkü Hristiyan olmadıkları için vahşi olduklarını ileri sürer. Aristoteles'in "doğal kölelik" görüşlerine atıf yapar. Karşısında ise La Casa bulunmaktadır. Bu düşünür de Hristiyan olmadıkları için yeni kıtanın insanların "kafir" olduklarını kabul eder ancak kafirlik, onlara

savaş hukukunun (ius ad bellum) gerekliliklerine uymanın zorunlu olmadığı, onların köleleştirilebileceği ya da zorla çalıştırılabileceği gibi argümanların ileri sürüldüğü görülmektedir. Avrupa Hristiyanlık anlayışı kadar olmamakla birlikte İslam pratiğinde de inanmayanlar ya da dinden dönenler karşısında Müslüman olanların haklar bakımından eşit olmadığı görülmektedir⁷². Kadınların değer bakımından eşit olsalar bile uygulamada erkekler karşısında dezavantajlı oldukları⁷³, kölelerin ise yalnızca yaşam hakkına sahip olduğu ifade edilmektedir⁷⁴.

vahşice muamele etmek için yeterli bir sebep değildir. Gerekirse eğitilebilecek kimselerdir. Yani bu insanların da insan onuruna sahip olma kabiliyetleri var. Fakat bunun için eğitilerek, Hristiyan olmalıdırlar. Burada Pharo dikkat çekmektedir ki her iki düşünür de Hristiyanlar karşısında diğerlerinin daha düşük bir statüde olduklarını kabul eder. Yani insan onurunu kayıtsız şartsız başkalarına teslim etmemektedirler. Aralarındaki farklılık bu insanlara ne şekilde muamele edileceği ile ilgilidir. Bkz. Lars Kirkhusmo Pharo, “The Council of Valladolid (1550-1551): A European Disputation About the Human Dignity of Indigenous Peoples of the Americas”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives, Cambridge University Press, s. 95-100.

⁷² Düşünce ve inanç özgürlüğü hem İslam’da hem de Hristiyanlık’ta korunmaktadır. Buna karşın 16. ve 17. yüzyıllarda Hristiyan çoğunluğun olduğu devletlerdeki Müslüman ve Yahudiler’in başına gelen işkence, katliam ve sürgünler aynı dönemlerde Osmanlı Devleti idaresindeki Hristiyan ve Yahudiler’in başına gelmemiştir. Diğer yandan İslam öğretisinde dini hükümlerin aynı zamanda yasa anlamına gelmesi, gayr-i müslimlerin devlet idaresinde rol alması meselesini de gündeme getirmektedir. Kur’an-ı Kerim’in açık hükmüne göre *dinde zorlama yoktur!* Bu ayet, bilhassa İbrahimi dinlere mensup olan ve cizye ödemeyi kabul eden grupların İslam devletinin tebaası olmayı kabul etmeleri ile haklarının korunacağını, fakat semavi dinlere mensup olmayanlara ya da İslam dininden dönenlere karşı kuralların daha az toleransla uygulanacağı anlaşılmaktadır. Yine de bu hükmün göreceli bir şekilde uygulandığı görülmektedir. Zira İran’ın fethinden sonra Zerdüştlere gösterilmeyen hoşgörünün Hindistan’ın fethi sonrasında ehl-i kitap olmayan Hindu’lara gösterilmesi bu kanıyı güçlendirmektedir. Meselenin diğer yanı ise İslam devletinde kamu görevlisi olmaya ilişkindir. Bu durum, devletin tebaası arasında bir eşitsizlik ortaya koymaktadır. Zira İslam devletinde Müslümanlar hem inançlarını özgürce yaşama hem de devleti idare etme hakkına sahiplerken gayr-i müslimler inançlarını yaşama hakkına sahip fakat devlet idaresine katılma hakkına sahip değildir. Yani dine dayalı bir ayrımcılığın söz konusu olduğu açıktır. Bkz. Ahmet Arslan, “İnsan Hakları ve İslam”, Liberal Düşünce, 1997 (6), s. 128-129; Robert Traer, “Human Rights in Islam”, Islamic Studies, 28 (2), 1989, s. 121; Donnelly, “Human Rights and Human Dignity”, s. 307; Katherina Delacoura, Islam, Liberalism and Human Rightsi Third Edition, I.B. Tauris, 2007, s. 45-47; Bakara Suresi, 2: 256. ayetin tefsiri için Bkz. Kur’an-ı Kerim, <<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/263/256-ayet-tefsiri>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021

⁷³ Delacoura, s. 46.

⁷⁴ Donnelly, “Human Rights and Human Dignity”, s. 307.

D. Pratik: İnsana Onurunu Veren Yaratıcı İse İnsanın Amacını da O Belirler

Semavi dinlerde onur, temelde insanlara “bahşedilen” bir olgudur ve insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlemektense insanların diğer yaratılmış olanlardan farkına işaret eder⁷⁵. Buna karşın inananlarına dini emirlerden bağımsız bir hayat sürme salahiyeti vermez. Semavi dinlerin amacı, bireyin kendisini gerçekleştirme (*self-fulfillment*) değil, insanların yaratıcı ile olan irtibatlarını tesis etmek ve ona kulluk etmelerini sağlamaktır⁷⁶. Bu nedenle semavi dinlerin öngördüğü kuralların ve sistemin öncelikli olarak insanın yeryüzünde özgürce eylemeye değil yaratıcıyı tanıma ve ona kulluğa yönlendirmesi gerekmektedir⁷⁷. Bu amaç ise insanların yalnızca “doğru” (*hukuki*) olanı yapmaları değil aynı zamanda kendi sistematüğinde bulunan “iyiyi” ve “ahlaklı” olanı da yapmalarını gerekli kılmaktadır⁷⁸. Dinler bakımından ise neyin iyi ve ahlaklı olduğu tartışmaya açık olmayıp mutlak⁷⁹. Yaratıcı tarafından ahlaki davranışların önceden belirlenmiş olması bireyin eylem kabiliyetinin doğal sınırlarını oluşturmaktadır. O zaman birey kendisi için neyin iyi neyin doğru olduğunu özgür iradesi ile tespit edemez. Yalnızca

⁷⁵ Donnelly, “Human Dignity and Human Rights”, s. 14.

⁷⁶ “Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.” Zariyat Suresi (51: 56), Bkz. Kur’an-ı Kerim, <<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Z%C3%A2riy%C3%A2t-suresi/4731/56-58-ayet-tefsiri>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.

⁷⁷ Lisa Sowle Cahill, “Toward a Christian Theory of Human Rights”, *Journal of Religious Ethics*, 8 (2), 1980, s. 284; Düwell, s. 26.

⁷⁸ Vivencio Balano, “Catholic Social Teaching, Theology, and Sociology: Exploring the Common Ground”. *Religions*, 10, 2019, <doi: 10.3390/rel10100557> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021, s. 7, 10; Wael Hallaq, “God Cannot Be Harmed: On Huquq Allah/Huquq al-Ibad Continuum”, <https://www.academia.edu/26412704/God_Cannot_be_Harmed_On_%E1%B8%A4uq%C5%ABq_All%C4%81h_%E1%B8%A4uq%C5%ABq_al-Ib%C4%81d_Continuum> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021, s. 4-5.

⁷⁹ Dinlerin bu mutlak tutumlarının tehlike barındırdığını James Wood şu şekilde ifade etmektedir:

“Ernst Troeltsch tarihi din analizinde geniş bir görüş ile gözlemlemiştir ki ‘Tüm dinler mutlak doğarlar çünkü dile getirilmemiş bir baskı takip ederler ve yalnızca varlıkları dolayısıyla değil ayrıca geçerlilik iddiaları nedeniyle de inanç ve kabul etmeyi talep eden bir gerçekliği ifade ederler.’ Birinin kendi dininin hakikatinden ikna olması durumunda, özellikle kendi dini inanç ve ilkeleri medeni yasalar vasıtasıyla belirlenmiş ise, farklı dini inançların inanç özgürlüğünün baskılanması tehlikesi vardır. Bugünün dünyasının büyük bir kısmı boyunca uzanan hoşgörüsüzlük düşüncesinin dirilişi sadece dünya barışına değil ayrıca otantik dini inanca da tehdittir.” James Wood, “Religion and Religious Liberty”, *Journal of Church and State*, 33 (2), 1991, s. 226.

şablon olarak belirlenmiş olan iyi/doğru kalıplarını inanan biri olarak bir bütün halinde kabul edebilir ya da reddedebilir. İrade özgürlüğü burada geçerlidir. Dolayısıyla bireyin dine uygun davranmak ve yaratıcının emir ve yasaklarını yerine getirmek sorumluluğu, bireye *hak vermez* fakat ödev yükler⁸⁰. Bu ödevlere uygun davranıldığı sürece ve bu yükümlülüklerle uygun davranmak sayesinde⁸¹, bireyin özgür olabileceği kabul edilir. O zaman insanın hakları yoktur, emre itaat ettiği sürece imtiyazları bulunmaktadır⁸². Denilebilir ki bireyin semavi dinler bakımından eylem alanı, *hak temelli (right-based)* değil ödev temelli (duty-based) bir nitelik arz eder⁸³. Bu durumda semavi dinlerin belirlediği eylem kabiliyetinin, doğrudan insan onurundan türetilen bir özgürlük anlayışına dayanmadığı, insana bu onuru da veren *yaratıcının hak ve ödevlerin de kaynağı olduğu*⁸⁴ ve bu hakların sorumlu bir özgürlük

⁸⁰ Delacoura, s. 44.

⁸¹ Zira semavi dinlerin prensipleri muvacehesinde *insan ancak Allah'a kul olmakla özgürlüğe kavuşur*. Ayrıca kulluğunu en doğru şekilde yapanın yaratıcıya o ölçüde yakın olacağı kabul edilir. O halde bir hiyerarşinin olduğu da ileri sürülmektedir. Benzer yönde Bkz. Mustafa Öztürk, “Teslimiyet ve Hürriyet Sarkacında Din”, Yetkin Düşünce, 1, 2018, s. 145; Pieth Steenbackers, “Human Dignity in Renaissance Humanism”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives, Cambridge University Press, s. 85-95, s. 91-92.

⁸² Bu noktada Vatikan tarafından yayımlanan 1965 tarihli *Dignitatis Humanae*'de yer alan ifadelerle göre:

“İnsanın onuru meselesi çağdaş insanın bilinci söz konusu olduğunda çok daha derinden etkileyicidir ve bu talep artarak, baskının değil ödev bilincinin bir neticesi olan sorumlu bir özgürlük bilincinin yapımı ve bundan yararlanımı ile insanların kendi muhakemesine uygun olarak davranması gerekliliğini ortaya koymuştur.” Bkz. Pope Paul VI, “Dignitatis Humanae”, 1965, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html> Erişim Tarihi 24 Şubat 2021.

Ayrıca Vatikan'ın Sosyal Doktrini bu türden bir sorumluluk bilinci olmaksızın ileri sürülen hak iddiasının tezat oluşturduğunu ve bu iddiada bulunan bireylerin bir eliyle inşa ettiğini diğer eliyle yıktığını ifade etmektedir. Bkz. Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Church, the Social Doctrine of the Church*, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html#> Erişim Tarihi 24 Şubat 2021.

⁸³ Abdülaziz Sachedina, *Islam and The Challenge of Human Rights*, Oxford University Press, 2009, s. 151; Cahill, s. 284. Ödev temelli haklarda ödevle uygun davranışın denetlenmesine ilişkin zorluklara ilişkin olarak Bkz. Donnelly, “Human Rights and Human Dignity”, s. 306-307; Joel Feinberg, “The Nature and Value of Rights”, *The Journal of Value Inquiry*, 1970, 245-249.

⁸⁴ Delacoura, İslam'da hak sahibinin yalnızca Allah olduğu, insanların ise ilahi iradeye teslim olmakla tam anlamıyla özgürlüklerine kavuşmuş olacaklarını ifade etmektedir. Hallaç için

anlayışına dayandığı⁸⁵ ya da doğrudan ödevlerden türetildiği, birbiri ile ilişkili olan bir hak-ödev (*correlative duties basic to human rights*) ikiliğinin olduğu ifade edilebilir⁸⁶. Elbette modern insan haklarının temel formlarının kutsal metinlerde karşılıkları olduğu söylenilebilir⁸⁷. Yine de modern insan haklarının dinamik niteliği karşısında semavi dinlerin hak/ödev anlayışı aynı çerçevede kendini yenileyememektedir⁸⁸. Zira semavi dinlerde insanın eylem

ise hak (*haqq*) kavramı teolojik, ahlaki ve hukuki bir konsept olarak tıpkı bir nehrin akması gibi ilahi olandan tabii ve sıradan olan insana doğru akan bir su olarak tanımlanabilir. Bkz. Delacoura (2007), s. 43; Hallaq, s. 2; Abdul Aziz-Said, “Precept and Practice of Human Rights in Islam”, *Universal Human Rights*, 1 (1), 1979, s. 73; Benzer şekilde Hristiyan öğretisi için Bkz. Cahill, s. 279-280; Ali Bardakoğlu, “Hak”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hak>> Erişim Tarihi 18 Şubat 2021, s. 6.

⁸⁵ Sorumlu özgürlük anlayışı Hristiyan öğretisinin ve 1965’te Vatikan tarafından yayımlanan *Dignitatis Humanae* isimli belgede de savunulan görüşünün temelini oluşturmaktadır. Bkz. Man Yee Karen Lee, “Religion, Human Rights and the Role of Culture”, *The International Journal of Human Rights*, 15 (6), 2011, s. 892; Bkz. Pope Paul VI, “*Dignitatis Humanae*”, 1965, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.htm> Erişim Tarihi 24 Şubat 2021.

⁸⁶ Irene Oh, *The Rights of God-Islam, Human Rights, and Comparative Ethics*, Georgetown University Press, 2007, s. 26; Jean Bethke Elshtain, “The Dignity of the Human Person and the Idea of Human Rights: Four Inquiries”, *Journal of Law and Religion*, 14 (1), 1999, s. 54; Aziz-Said, s. 73; Donnelly, “Human Dignity and Human Rights”, s. 19.

⁸⁷ Örnek karşılaştırmalar için Bkz. Arslan, s. 123-125.

⁸⁸ Arslan Kur’an-ı Kerim’den örneklerle modern insan hakları ile çeliştiği iddia edilen bazı ayetlere şu örnekleri vermektedir: “*Ehl-i kitap’tan Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*” (*Tevbe Suresi*, 29. ayet); (...) **gibi ayetler inanç özgürlüğüne aykırı**; *Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar.(...)* (*Bakara Suresi*, 2: 287); “*Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.*” (*Nisa Suresi*, 4:11), “*Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan iki-şer, üçer, dörder nikâhlayın*” (*Nisa Suresi*, 4:3), “*Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa (cariyeler) onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir.*” (*Nisa Suresi*, 4:25), “*Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah’a itaatkârdırlar. Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.*” (*Nisa Suresi*, 4:34) gibi ayetler **eşitlik ve ayrımcılık yasağına aykırı**; “*Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız.*” (*Bakara Suresi*, 2: 179), “*Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... ve yaralamalara da birbirine kasas vardır.”* (*Maide Suresi*, 5: 45), “*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.*” (*Maide Suresi*, 5: 38) **gibi ayetler insan haklarına aykırı cezalandırma yasağına aykırı**; köleliğin

kabiliyeti bakımından aslanan serbestiyet değil kısıtlılıktır, hakkın kendisi gaye değil gayeye (*yaratıcıya*) ulaşmada bir vasıta⁸⁹. Semavi dinler de insan yaşamına anlam katan tek olgunun bu olduğuna, hakların da ancak bu amaca hizmet ettiği ölçüde meşru olduğuna işaret eder. Yani dinler için haklar, yaratıcının emirlerini yerine getirmek için araçlardır⁹⁰.

Ödevden hakların türetilmesinden kaynaklı en temel sorun, insanın haklarının ödevleri ile uygun olduğu ölçüde kullanılabilir oluşudur. Yani insan dine aykırı olmadığı sürece hak sahibidir⁹¹. Bu nedenle dini otoriteler batılı anlamda, insanın özgür iradesi ile her istediğini yapabilmesi iddiasını reddeder. Günümüzde insan hakları alanındaki en açık atılımı yaptığı kabul edilen Katolik Kilisesi açısından dahi bu gerçek değişmemektedir. Örneğin Katolik Kilisesi için 150 yıl evveline kadar inanç özgürlüğü bir *tuhaflık* (*insanity*) idi ve Papa IV. Paul, Fransız Bildirgesi'ne imza atanları mahkûm etmişti⁹². Kilise'nin temel prensibi, Thomas'çı bir yaklaşımla insanın aklı ile yalnızca yaratıcının emirlerini bulabileceği, doğrulayabileceği ve itaat etmesi gerektiği⁹³. Ancak sosyal ve siyasal dönüşüm ile birlikte Katolik Kilisesi, belirli bir iyiyi dayatmaktan vazgeçmiş, 1962 yılında, İkinci Vatikan Konsülü ile birlikte evrensel insan haklarını kabul etmiş, özgür iradeyi insanın aklı ile eyleme kabiliyetini tanımıştır. Papa Leo XIII, siyasi ve toplumsal kurumların insan onuru ve özgürlük çerçevesinde yorumlanmasını gerekli görmüştür⁹⁴. Buna karşın insanın akla müracaatı ve özgür iradesi ile kendi hayatını belirleyebilen özne oluşu, Kilise'yi öğretilerinden vazgeçmeye zorlayan bir olgu haline dönüşmeye başlamıştır. Örneğin Kilise'nin evlilik kurumu ile ilgili öğretisi, evliliğin bir kadın ve bir erkek arasında olmasına

kaldırılmaksızın doğal ve yasal kabul edilmesi. Bkz. Arslan, s. 125-128.

⁸⁹ Bardakoğlu, s. 6; Pope Paul VI, "Dignitatis Humanae", 1965, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html> Erişim Tarihi 24 Şubat 2021, parag. 2.

⁹⁰ Richard H. Helmholz, "Human Rights in the Canon Law" in Frank Alexander, John Witte (eds.), *Christianity and Human Rights: An Introduction*, Cambridge University Press, 2010, s. 101.

⁹¹ Michael Freeman, "The Problem of Secularism in Human Rights Theory", *Human Rights Quarterly*, 26, 2004, s. 375-400, s. 377.

⁹² Harman, s. 12.

⁹³ Harman, s. 12.

⁹⁴ David Hollenbach, "Human Dignity in Catholic Thought", in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 250-259, s. 252-255.

dayanır. Buna karşın günümüzde yükselen bir tartışma konusu olarak “eşcinsel birliktelikler” Kiliseyi bu konuda zorlamaktadır⁹⁵. Papa Francis, 2013 yılında “eğer bir kimse gay ise ve Tanrı’yi arıyorsa ben kimim ki onu yargılayayım” demiş, bu kimselerin ayrımcılığa maruz kalmamaları gerektiğini belirtmiş, 2020 yılında ise eşcinsel birlikteliklerin medeni yasalar ile koruma altına alınması gerekliliğinden bahsetmiştir⁹⁶. Buna karşın Katolik Kilisesi, içinde ne kadar pozitif özellik barındırdığı önemli olmaksızın eşcinsel evlilikleri kutsayamayacağını deklare etmiştir. Çünkü Vatikan’ın öğretisi, evliliği bir kadın ve erkek arasında olan bir kurum olarak belirlemektedir ve bu öğretiye göre Tanrı’nın aileler ve çocuk büyütme için planında eşcinsel evliliklerin yeri yoktur⁹⁷! Burada dikkat çekilmek istenen husus, eşcinsel evliliklerin hukuken korunması gerekip gerekmediği değildir. Amacımız dini bir otorite olan Kilisenin bu birliktelikler hakkındaki değerlendirmesini insan onuruna, seçme iradesine ya da akla müracaat etmeksizin yalnızca Tanrı’nın planına uygun ise destekleyebilecek oluşuna dikkat çekmektir. Yani Kilise, ancak ödevlere uygun ise bir hakkı tanımak konusundaki iradesini, insan haklarını tanımış olsa da devam ettirmektedir.

E. Pratik: İnsanın Eylem Alanı Toplum Menfaatleri Karşısında İkincildir

İnsanın eylem alanı semavi dinlerde toplumsal ahlak (*public morality*), kamu menfaati ya da *ortak iyi* (*common good*) gibi genel kavramlarla da sınırlanmaktadır. Bu kavramların ortak yönü, aynı duygulara ve hassasiyetlere ve bu duygu ve hassasiyetlerin ortak bir amaç etrafında takip edilmesi konusundaki arzuya sahip insanlardan müteşekkil bir toplum tahayyülüne dayanmasıdır. Bu hedefler ise açıkça maddi ve toplumdan topluma değişebilir hedefler değil ancak keşfetmekle ulaşılabilir ve sabit ahlaki/manevi hedeflerdir⁹⁸. Yani semavi dinlerde amaç toplumun bir bütün olarak İslam,

⁹⁵ Hollenbach, “Human Dignity in Catholic Thought”, s. 257.

⁹⁶ Rachel Savage, “Pope Francis’ LGBT+ views, as Vatican opposes same-sex blessings”, <<https://www.reuters.com/article/us-vatican-lgbt-unions-idUSKBN2B82MN>> Erişim Tarihi 14 Temmuz 2021.

⁹⁷ Chappell, Bill, “Vatican Says Catholic Church Cannot Bless Same-Sex Marriages”, <<https://www.npr.org/2021/03/15/977415222/illegal-for-catholic-church-to-bless-same-sex-marriages-vatican-says>> Erişim Tarihi 14 Temmuz 2021.

⁹⁸ David Hollenbach, “The Common Good Revisited”, *Theological Studies*, 1989 (50), s. 70-94, s. 79-81; Maximilian Jaede, “The Concept of Common Good”, Working Paper Series of the Political Settlements Research Programme (PSRP) of the University of Edinburgh (Edinburgh, UK, 2017), <https://www.britac.ac.uk/sites/default/files/Jaede.pdf> Erişim Tarihi

Hristiyan ya da Yahudi toplumu olarak kalmasını garanti altına almak ya da en azından bu yönde teşvikte bulunmaktadır.

Aquino’lu Thomas, insanın ancak içinde yaşadığı toplumun parçası olduğuna işaret eder ve *siyasal yaşam açısından bütünü iyisinin onu oluşturan parçaların iyisinden öncelikli, daha uhrevi* olduğuna dikkat çeker⁹⁹⁻¹⁰⁰. Bu prensip gereği de bireysel iyi hedefleri, toplumun iyi hedefleri karşısında ikincil bir konumda kalır¹⁰¹. Bireyin hakları ancak diğer bireylerin yanı sıra toplumun refahına yönelik ödevlerini yerine getirmesi koşuluyla mevcuttur¹⁰². Böylece daha önce kutsal metin vasıtasıyla ahlaki iyinin ne olduğu konusunda bilgilendirilen insan, “keyfiliğe” düşmeyecek, bu sayede ortak ahlaki duygular vasıtasıyla aile, sivil toplum, politika ve hatta pazar (ekonomik düzen anlamında) bile dağılmayacak, insanın keyfiliğine yönelen negatif özgürlük anlayışı toplumun ortak iyisi vasıtasıyla dengelenmiş olacaktır¹⁰³. Açık ki bu olgu bireyin kendi uhrevi yolculuğunu toplumun anlayışından özerk olarak yürütmesini engellemekte, birey, özellikle toplumsal ilişkileri söz konusu olduğunda, toplumun ritüel ve uygulamalarına tabi olmaktadır¹⁰⁴. Toplumsallık ile ilgili olarak Vatikan, 2004 yılında yayımlanan Sosyal Doktrininde ortak iyi olarak tanımlanan olguyu, bireylerin toplamından bağımsız var olan ve toplumu *kâmil kişiliğe (fullest stature)* ulaştıran *ahlaki iyinin toplumsal boyutu* olarak tanımlamıştır¹⁰⁵. Kuşkusuz bu ortak iyi, insan toplumunun yarattığı bir

16 Temmuz 2021, s. 6; Muhammad Qasim Zaman, “The Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good” in Armando Salvatore, Dalf F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*, 2004, s. 130.

⁹⁹ Bunun nedeni ise toplumu oluşturan unsur olarak “kişi” (*personal*) eşsizdir ve Tanrı aşkı ve bilgi isteği ile evreni içinde taşır. Bu ruh vasıtasıyla hayvan ve bitkiden ayrılan kişi, bir başına anlam ifade etmez. Zira kişilik bilgelik ve sevgi üzerine muhabbet ile tatmin olur. Bu muhabbet ise insanı diğerlerine gereksinim duymaya yönlendirir. Bkz. Jacques Maritain, “Person and the Common Good”, *The Review of Politics*, 8 (4), 1946, s. 427, 432-434; Cahill, s. 283; Elshtain, s. 57, 61.

¹⁰⁰ Yukarıda ifade edildiği üzere Hristiyan ve İslam felsefesi, Aristoteles ve Platon’un açtığı şemsiye altında gelişmiştir. Thomas’ın Aristoteles’in şu sözünden esinlenmediğini söylemek güçtür: “*Kent için iyi olanı elde etmek ve korumak, birey için iyi olanı elde etmeden daha iyi ve amaca daha uygundur*”. Bkz. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Serbest Akademi Yayınları, 2021, s. 164.

¹⁰¹ Karen Lee, s. 893-894.

¹⁰² Cahill, s. 284; Hollenbach, “Common Good Revisited”, s. 87; Aziz Said, s. 74.

¹⁰³ John J Coughlin, “Pope John Paul II and the Dignity of the Human Being”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 27, 2003, s. 77-78; Elshtain, s. 58.

¹⁰⁴ Sachedina, s. 166-167.

¹⁰⁵ “**163.** *insan ne özgürlük talebinden ne de toplumsal yaşamın anlamından kaçamaz*”

ortak iyi değildir, aksine ortak iyi kendi başına bir hedef değil, nihai hedef olan Tanrı'ya ulaştıracak bir araç olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın emirleri, toplumun ortak iyisini oluşturur¹⁰⁶. Vatikan'a göre bireyin kendisini geliştirebilmesi, toplumun bu ahlaki devam ettirmesine bağlıdır. Bunun için de birey kendi özünü, tek başına değil toplum içinde (*with others*) ve "toplum için" (*for others*) olursa geliştirebilir. Ayrıca ortak iyinin etki ettiği alan o kadar geniştir ki içine aileyi, aracı grupları, örgütleri, girişimleri ve devletleri dahi alır¹⁰⁷.

Hristiyanlıkta olduğu gibi İslam geleneğinde de kamu menfaatinin bireysel menfaatler karşısında öncelendiği görülmektedir. İslam devletinin idarecisi, İslami hükümlerin uygulandığından emin olmalıdır. Bu nedenle bireyin kişisel iyi arayışı değil toplumun ve otoritenin menfaatleri önceliklidir. Dolayısıyla önce din, dinde hüküm bulunmadığında ise siyasi otorite, ahlakın korunması için gerekli gördüğünde bireye toplum lehine ödev yükler¹⁰⁸. İslam literatürü ortak iyi kavramını *maslahat* ile karşılamıştır ve bu kavram hem hukukun hem de siyasetin birleşme noktasıdır. Buna göre otorite, toplumun menfaatine hizmet eden politikalar tercih eder. Bu menfaatler ise her halükarda İslam'ın hükümleridir ve ulema maslahatı şeriatından türetilir¹⁰⁹.

zira toplum ne dışsal ne de insana yabancı bir gerçeklik değildir. (...)

¹⁰⁴ Ortak iyi (*common good*) ilkesi, eğer tüm insanların onuru, birliği ve eşitliğinden kaynaklanan bütüncül anlamıyla elde edilmek isteniyorsa, tüm hayatı kuşatmak durumundadır. Öncül ve geniş bir şekilde kabul edilen anlamına göre ortak iyi, bireylere ve gruplara olduğu gibi tüm insanlara tamamen ve daha kolay bir şekilde kendilerini gerçekleştirme imkânı veren sosyal şartların toplamıdır. Ortak iyi basit bir şekilde bir toplumsal kişiliği oluşturan her bir öznenin hususi iyilerinin toplamından teşekkül etmez. Herkese ve her bir bireye ait olarak ortaktır ve öyle kalır çünkü o bölünmezdir ve yalnızca birlikte onu elde etmek, geliştirmek ve gelecekte de etkinliğini korumak mümkündür. Tıpkı bireyin ahlaki eylemleri iyi olanı yapmakla başarıya ulaştığı gibi aynı şekilde bir toplumun eylemleri de kâmil kişiliğini (*stature*) ortak iyiyi meydana getirdiklerinde ulaşır. Bu yönüyle ortak iyi ahlaki iyinin sosyal ve toplumsal boyutu olarak anlaşılabilir." Bkz. Pontifical Council for Justice and Peace, (2004), parag. 163-164.

¹⁰⁶ Pontifical Council for Justice and Peace, (2004), parag. 170; Aquino'lu Thomas için de ortak iyi, Tanrı'nın emir ve yasaklarından başkası değildir. Bkz. Jaede, s. 4; Cahill, s. 282-283; Hollenbach, "Common Good Revisited", s. 81, 87.

¹⁰⁷ Pontifical Council for Justice and Peace, (2004), parag. 165.

¹⁰⁸ Anver M. Emon, "Huquq Allah and Huquq al-Ibad: A Legal Heuristic for a Natural Rights Regime", *Islamic Law and Society*, 13 (6), 2006, s. 326; Delacoura, s. 45; Zaman, s. 134-135.

¹⁰⁹ Özellikle 10. yüzyıldan itibaren Gazali başta olmak üzere İslam düşünürleri, idarecinin vahyin öngördüğü maslahatı karşılamayı amaç edinmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Dinin

Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'de yer almasa bile âlimlerin yorum yoluyla türeteceği ve bu prensiplere aykırı olmayan diğer maslahatlar da din ile uyumlu olmak durumundadır¹¹⁰. Buna uygun olarak hükmedilen idarecinin emirleri karşısında birey itaat ile yükümlüdür. Yani birey ile devlet eşit statüde değildir¹¹¹. Bu bağlamda hukukçular toplumsal faydaya yönelen ve kamusal menfaatin olduğu meseleler ile onların ahlaki sonuçlarının söz konusu olduğu konuların *Allah hakkı*¹¹² (*huququallah*) olduğuna dikkat çekmiş, bu haklar söz konusu olduğunda bireysel hakların sınırlandırılabilceğini ifade etmiştir¹¹³. Bunlar öyle haklardır ki af ya da sulh ile ıskatı mümkün olmadığı gibi aynı zamanda kaldırılamaz ve değiştirilemezdir. Bununla birlikte bazı durumlarda insanların sahibi olduğu haklar (*kul hakkı*, *huquq al-ibad*) ile Allah hakları çatışabilmektedir. Bu çatışma durumunda, *toplumun genel menfaatinin ve ahlakının üstün tutulması gerektiği sonucuna varılırsa -ki günümüz açısından pek çok kişisel meselenin toplumun ahlakı gözetilerek Allah hakkı olduğu kabul edilmiştir-* insanın (kulun) hakları sınırlandırılmaktadır¹¹⁴. Bu tür durumlar arasında iftira, hırsızlık ve haydutluk gibi kamunun her bir ferdi açısından maddi zararlar ortaya çıkaran durumlar söz konusu olduğu gibi ilk bakışta kamunun ilgisini çekmeyen zina, fuhuş, içki içmek ve uyuşturucu kullanmak gibi insanın beden ve ruh sağlığını koruması, kendi malını boş yere ve gayrı meşru tarzda telef etmekten kaçınması gibi durumlar da sayılmaktadır. Bu tür durumlarda, kamunun genel ahlakının, huzur ve düzeninin korunmasının

öngördüğü maslahat ise *dinin, aklın, yaşamın, neslin ve malın* korunmasına yönelmiştir. Zaman, s. 131; Felicitas Opwis, "Public Interest" in Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton University Press, 2012, s. 435.

¹¹⁰ Bu alan doğrudan Kur'an veya sünnet içerisinde bulunmayan alandır ve bu alanın ulema tarafından adalet ve dayanışma ilkeleri çerçevesinde yorumlaması beklenir. Bkz. Zaman, s. 134.

¹¹¹ Emon, s. 332'den naklen Baber Johansen, "Sacred and Religious Element in Hanafite Law-Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority," in *Islam et Politique au Maghreb*, ed. Ernest Gellner et al (Paris: Centre National De La Recherche Scientifique, 1981, s. 297-299.

¹¹² Allah hakkı isimlendirmesi, Allah'ın bu tür bir hak iddia etmeye ihtiyacı olduğu için değil umumi İslam âleminin faydasına olan durumlar söz konusu olduğunda Allah'ı tazim etmek için tercih edilen bir kavramdır. İslam toplumunun genelinin menfaatine olan hususların önemine dikkat çekmek amacıyla böyle bir isimlendirme tercih edilmiştir. Allah haklarının bir kısmı kullarının namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri ile ilgilidir. Buna karşın bu tür Allah hakları çalışmanın kapsamı dışında olduğundan burada ele alınmamıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Emon, s. 329; Hallaq, s. 7-9; Bardakoğlu, s. 7.

¹¹³ Bardakoğlu, s. 7.

¹¹⁴ Bardakoğlu, s. 7-8; Arslan, (1997), 129.

gerektiği düşüncesiyle Allah hakkı olarak ele alındığı görülmektedir¹¹⁵.

Peki, ödevler ile insan eyleminin sınırlandırılması arasındaki ilişki nasıldır? Din denilen olgu, iç disiplini vasıtasıyla insan davranışını psikolojik olarak etkileyerek tüm sosyal hayatı düzenlemek niyetindedir¹¹⁶. Yani din, belirli bir davranış biçimini açıkça *dikte eder*¹¹⁷. Bu durum İslam öğretisinde oldukça alenidir. Zira İslam’da ahlaka aykırılık ile yasaya aykırılık aynıdır¹¹⁸. İslam öğretisi Allah’ın birliğini ve yüceliğini öne çıkarır. Dünyevi olan her şey Allah tarafından bahşedilmiştir. Buradan hareketle dinin kişisel, siyasi, toplumsal fark etmeksizin hayatın tüm alanlarını kuşatması beklenir¹¹⁹. Böylece dinen güzel ve ahlaki olmayanın aynı zamanda hukuken de yasak olması gerekir. Allah’ın buyruğu yasadır ve buna aykırı hareket edilemez¹²⁰. Bu durumda bireyin dünyevi eylemleri noktasında kendisi için faydalı olanı tespit etmeden önce hesaba katması gereken ilk kriter, eyleminin Allah’ın emir ve yasakları ile olan uyumunu tespit etmekten geçmektedir¹²¹. Mademki insanı ve nizamı Allah yaratmıştır, öyleyse tüm kuralları koyan da odur ve bu insanın eleştirebileceği bir olgu değildir¹²².

Tarihselliğin genel hatları itibarıyla bu olgunun Hristiyan geleneği bakımından da geçerli olduğu söylenebilir¹²³. Aslında Hristiyanlık, dini otoritenin (*ahlaki olanın*) yalnızca uhrevi konularda söz sahibi olması ve

¹¹⁵ Bardakoğlu, s. 7-8; Arslan, (1997), s. 129.

¹¹⁶ Hallaq, s. 2.

¹¹⁷ Bu noktada dinin dikte edici değil “tavsiye edici” olduğu yönünde tartışmalar da bulunmaktadır.

¹¹⁸ David Hollenbach, “Human Rights and Religious Faith in the Middle East: Reflections of a Christian Theologian”, Human Rights Quarterly. 4 (1), 1982, s. 94-109, s. 104.

¹¹⁹ Hollenbach, “Human Rights and Religious Faith”, s.104.

¹²⁰ Aziz-Said, s. 73; Hollenbach, “Human Rights and Religious Faith”, s.104.

¹²¹ Şii alim Seyyid Hüseyin Nasr’ın ifadesiyle insan varlığının her bir ifadesi organik olarak, birliğin ifadesinin en evrensel yolu olan Şehadet (*Allah’tan başka ilah yoktur!*) ile bağlı olmak zorundadır. Hollenbach, “Human Rights and Religious Faith”, s.104.

¹²² Hallaq, s. 4.

¹²³ Hristiyanlık, dünyevi ve ilahi iktidarların aynı kişi üzerinde birleşmesini reddetse de her iki iktidarın birbirleri üzerindeki etkileri açıktır. Örneğin Şarlman (*Charlemagne*) 794 yılında Kilise Konseyi’ni Frankfurt’ta toplantıya çağırarak teolojik doktrinde ve kilise hukukunda önemli değişiklikler yapılacağını ilan etmiştir. Sonraki Papa’lar da imparatora olan sadakatlerini bildirerek göreve gelmişlerken 1059’a kadar görev yapan 25 Papa’nın 12’si doğrudan imparator tarafından atanmış, 5’i doğrudan imparator tarafından görevden alınmıştır. Bkz. Harold J Berman, “The Religious Foundations of Western Law”, Catholic University Law Review. 24 (3), 1975, s. 495-496.

insanların yalnızca ilahi mesaja “davet” edilmesi üzerine temellenir¹²⁴. Yani bu anlayışa göre ahlak doğrudan yasa anlamına gelmez. Buna karşın Papa III. Innocent döneminde kabul edilen kanonlar vasıtasıyla aile, miras ve çeşitli alanlardaki dini konular düzenlenmiş, bazı suçları hükme bağlanmış, bunların yargılanması için Kilise mahkemeleri kurulmuştur¹²⁵. Bu dönemde Hristiyan ahlakının bizatihi “devlet” gücü vasıtasıyla bireylere dayatılmaya çalışıldığı da vakidir¹²⁶. Buna karşın din/mezhep savaşlarının akabinde modern Avrupa’nın aydınlanma düşüncesi ile birlikte siyasi alanı sekülerleştirilmesi, kilisenin kendini yeniden konumlandırmasına sebep olmuştur. Zira iyi (*ahlaklı*) olan ile doğru (*hak*) artık aynı olmak zorunda değildir. Kilise, modern dünyada gerçek iyinin kendi öğretileri olduğunu kabul etmekte ise de toplumda bu iyileri kabul etmeyen sosyal kesimlerin olduğunu da kabul ederek toplumun dinin belirlediği “iyi” ile değil devletin belirlediği yasa ile yönetilmesi gerektiğini

¹²⁴ Ankara Katolik Kilisesi mensubu Katolik Cizvit Rahip Jean Marc Balhan ile 24.2.2021 tarihindeki mailleşmelerimde kendisi bu durumu şu şekilde izah etmiştir:

“Sevgi yasası, sadece kıyasi anlamda ‘yasa’ anlamına gelir çünkü sevgi ‘yasa’ ile aynı güçte değildir. Sevgi bir ilişkidir: başkaları ‘seni seviyorum’ der ve sen bu sevgiye muhatap olmaya ve ‘ben de seni seviyorum’ diye cevap vermeye ‘davet edilirsın. Bu daveti geri de çevirebilirsin. Bu davete icabet etmeleri için onları ‘yükümlü’ tutamazsın. Tanrı insanlara der ki: ‘Sizi seviyorum’ ve insanlar bu sevgiye özgürce cevap verirler. Tanrı olumlu bir cevabı umut eder çünkü o bizi sever ve bilir ki onun sevgisine karşılık olarak onu ve bunun bir sonucu olarak diğer insanları sevmeye (çünkü Tanrı kendisini diğer insanlar ile tanımlar) ilişkin vereceğimiz olumlu bir cevap bizi derinden mutlu edecektir ve o bizim kendi iyiliğimiz içindir. Fakat biz özgürüz ve ‘hayır’ diyebiliriz. Gerçekten de bu sıklıkla söylediğimiz şeydir ki bu nedenle İsa çarmıha gerilmiştir.” (Sayın Balhan, bu maili İngilizce olarak göndermiş olup metin Türkçe’ye tarafımca çevrilmiştir. Kendisine mailinden yararlanılması konusundaki müsaadesi dolayısıyla şükranlarımı sunarım.)

¹²⁵ Şu nokta karıştırılmamalıdır ki Kilise yalnızca dini konularda yargılama yapma yetkisine sahip olduğunu kabul etmiş, ticaret, barış yapma, mülkiyet ilişkileri ve diğer bazı dünyevi konularda kralların ve feodal beylerin yargı yetkisi devam etmiştir. Buna karşın yine de Kilisenin ahlaki üstünlüğünün kabulü nedeniyle pek çok seküler hukuk alanındaki düzenlemenin kilisenin etkisi ile şekillendiği görülmektedir. Zira devlet adalet ve ahlaki muhafaza etme görevine sahip idi ve Kilise adaletin ve ahlakın ne olduğunun belirlenmesi konusunda kendisini üstün görmekteydi. Yani Orta Çağ’da din ve devlet konuları resmi olarak ayrı olsa da ilişkiliydi. Berman, s. 498, 505-506; Hollenbach, “Human Rights and Religious Faith”, s. 100.

¹²⁶ Balhan, bu durumu, 24.2.2021 tarihli mailleşmelerimizde bu türden bir empoze durumunu Hristiyanlık (*Christianity*) olarak değil, Avrupa’da modern öncesi döneme karşılık gelen ve Hristiyanlığın Avrupa toplumlarını birleştiren ve homojen olarak kabul edilen ahlaki temsil ettiği, Hristiyanlığın siyasi bir toplum oluşturmak için kullanıldığı dönemi ifade eden bir dönem (*Christendom*) olarak tanımlamıştır. Rahip, engizisyona giden sürecin de bu “Christendom” döneminin sonucu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Bkz. Balhan, s. 27.

vurgulamaktadır¹²⁷. Dolayısıyla Kilise kendi doğrularına sahiptir fakat bu doğruların kendisi vasıtasıyla bile dayatılamayacağını kabul etmelidir¹²⁸. (Bkz. Yukarıda eşcinsel evliliklere ilişkin Kilise'nin görüşü) Bu yasanın İsa'nın sevgi öğretisine değil farklı kesimlerin bir arada yaşamasını teşvik eden ve uzlaşma ile üretilen bir sürecin sonucu olması gerektiğine dikkat çekmektedir¹²⁹. Diğer yandan Vatikan için toplumda herkes eşit iken devlet de bu toplumsal ahlâkı korumak için üzerine düşeni yapmalıdır. Bu bağlamda uyumu, birliği ve sivil toplumun organizasyonunu garanti etmeli, insanların manevi kemalini tesis edebilmesi için lazım gelen maddi, kültürel, ahlaki ve manevi iyilere ulaşmasını kolaylaştırmalıdır¹³⁰.

III. İnsan Onurunun Kaynağı: Tanrı'dan İnsan Zihnine Göç

Özellikle 16. ve 17. yüzyılları saran din savaşları sonrasında Avrupalı düşünürler doğal hukuk anlayışını belirli bir dini anlayış çerçevesinden çıkarmaya, dini doğal hukuk yorumunun benimsediği ödev ve yükümlülük alanından *bireysel özgürlük* alanına taşımaya yönelmişlerdir¹³¹. Bu nedenle Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler bu hakların temelini doğa durumunda aramaya çalışmışlardır. Böylece hukukun organizasyonu, devlet ve kilise arasındaki etkileşimden değil bireyin zaten sahibi olduğu kabul edilen haklar etrafında şekillenecekti¹³². Ancak başlangıçta hakların kaynağının halen "kişinin" dışında, aşkın bir varlığa dayandırılmak suretiyle ispat edilmeye çalışılması söz konusu idi. Zira Locke dahi, insanların doğa durumunda uygun gördükleri şekilde eyleme imtiyazına sahip oldukları ve herkesin doğmak itibarıyla birbiri üzerinde üstünlük kurmadıkları mükemmel bir özgürlük ve eşitliğe sahip olduklarına dikkat çekmektedir.¹³³ Bunu yaparken ise bu hakların kaynağını kadir-i mutlak ve sonsuz hüner sahibi bir varlığa

¹²⁷ Balhan, s. 25-26, 29; Benzer yönde Bkz. Hollenbach, "The Common Good Revisited", s. 82; Jaede, s. 7.

¹²⁸ Hollenbach, "Common Good Revisited", s. 84.

¹²⁹ Balhan, s. 28; Villa-Vicencio, s. 589.

¹³⁰ Vatikan, bunun için demokratik devlette halkın çoğunluğunu temsil edenlerin alacağı kararlardan azınlıkların olumsuz bir şekilde etkilenmesinin de engellenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bkz. Pontifical Council for Justice and Peace, (2004), parag. 169.

¹³¹ Douzinas, s. 11.

¹³² Douzinas, s. 19.

¹³³ John Locke, Second Treatise of Government, C. B. Macpherson (ed.), Hackett Publishing Company, Inc., 1980, s. 8 (Chapter II parag. 4.)

atfetmekte, insanların dünyaya bu egemen varlığın emri ile gönderildiğine dikkat çekmektedir¹³⁴. Yani Locke, bireyin doğa kanunları vasıtasıyla elde ettiği haklara ve bu hakların akıl yoluyla keşfedildiğine dikkat çekmektedir¹³⁵ ancak bu hakların Tanrı tarafından verildiğini de peşinen kabul eder¹³⁶.

Aydınlanma sürecinin devamında ise insan haklarının temeli olarak yaratıcı figürünün devreden çıkarılarak zamanla kaynağın insan olduğu fikri ağırlık kazanmaya başlamıştır. Çalışmanın bu kısmında da insan onurunun temeli olarak insan zihnini, insanın özerkliği ve eşitliğine dayandıran görüşlere yer verilecektir.

A. İnsan Onurunun “Ben”de Kurulması: Kant

İnsan onuru ve insan haklarının ilahi bir varlık tarafından verilmesine gerek olmaksızın bireyin içinden gelen, bireyin *kendinde bir değer* olmasından kaynaklandığını ilk ortaya atan düşünür Kant'tır. Düşünür, insan onurunu, genel olarak ise bilginin kaynağını, dış dünyada konumlanmış ve zamana/mekâna bağlı olmayan aşkın bir varlığa bağlamaz. Kaldı ki düşünüre göre Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve maddi dünyanın gerçekliği akıl ile kuşatılamaz¹³⁷. Kant için bilgi, özne olan “ben”de kurulur. Bu öz ancak bireyin deneyimine bağlı, yani “ben”in sahip olduğu zihninden ayrı düşünülemeyecek olan deneyimin *a priori* zemini olan öğelerdir¹³⁸. Yani nesnelere, bağımsız formları oldukları için değil biz onların öyle olduklarına ilişkin formlara zihnimizde sahip olduğumuz için o şekilde algılarız¹³⁹. Eğer insanın zihninden bağımsız, aşkın, zamandan ve mekândan bağımsız bir ideadan bahsedemiyor isek bu “aşkın” varlıktan kaynaklanan ahlak anlayışı da yerini *insan tarafından*

¹³⁴ Locke, s. 9 (Chapter II, parag. 6).

¹³⁵ Locke, s. 9 (Chapter II, parag. 7).

¹³⁶ Freeman, “The Problem of Secularism”, s. 387-388; Michael Freeman, “The Philosophical Foundations of Human Rights”, Human Rights Quarterly, 16 (3), 1994, s. 491-514, s. 497; Henri Feron, “Human Rights and Faith: A ‘World Wide Secular Religion’?”, Ethics & Global Politics, 7 (4), 2014, s. 187; Ancak dikkat edilmelidir ki bu Tanrı, Hristiyan öğretisindeki Tanrı değildir. Daha çok deist bir anlayış çerçevesinde şekillenmiştir. Sonuç olarak tarafsız, zamanla ruhaniyeti azaltılacak olan bir Tanrı'dan bahsetmekteyiz.

¹³⁷ Yazar bu bilginin varlığı bu nedenle tarafsız olarak ispat edilemez nitelikte ise öznel olarak bir şart öne sürmeksizin doğruluğunu kabul etmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Feron, s. 189.

¹³⁸ Gözkan, s. 10-11.

¹³⁹ Gözkan, s. 32-33; Muhammet Sait Duran, “Kant’ın Ödev Ahlakı Üzerine”, Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, 6, 2017, s. 60.

*formüle edilen, kaynağı insan olan bir hakikat anlayışı ve ahlak yasasına bırakmaktadır*¹⁴⁰.

Kant'a göre bir doğa yasasını oluşturmak için iki husus gerekmektedir. Bunlar belirlenim (*determination*¹⁴¹) ve doğa kanunlarının tecrübe ile yasalaştırılması (*legislation*)'dır¹⁴². Doğa kanunları açısından bunlar mekaniktir, yani formülleri itibarıyla kesindir. Diğer yandan Kant, ahlak yasalarının da yine bu belirlenim ve yasalaşma özelliklerini taşıdığını kabul eder. Lakin insan, özgür irade sahibidir. Yani duyularının etkisi altında kalmadan aklının iradesi ile özgürlüğünün imkânını ortaya koyabilir¹⁴³. Böylece, ahlaken yapılması gerekeni bilmesine karşın bu yasalara uyup uymamak konusunda serbesttir. Bu da insanı diğer nesne ve canlılardan ayırır¹⁴⁴. Yani doğa için belirli/sabit olan, insan için “*duruma bağlı*” (*contingent*) hale gelir¹⁴⁵. Birey, kendi değerlerini, menfaatlerini ve arzularını kendisi inşa edebilir, kendi hayat anlayışı çerçevesinde kişisel kararlarını verebilir. Bu onun özerkliğine işaret eder. Özerkliğe sahip olabilmesi için de bireyin *akıl sahibi olması* ve *dış baskılardan bağımsız* olması gerekmektedir¹⁴⁶. Bu sayede birey doğadaki diğer “şeylerden” ayrılır. Zira diğer şeylerin bir ederi (*price*) bulunmaktadır. Buna karşın insan, özgür iradesi ve özerkliği sayesinde diğer şeylerden ayrılır ve insanın ederinden değil ancak değerinden/onurundan (*dignity*) bahsedebiliriz ki onur denilen bu olgu herhangi bir paha ile ölçülebilir nitelikte değildir¹⁴⁷. Elbette Kant'ın ödev ahlakı içerisinde birey aklı ile evrensel doğruyu tespit ettiği andan itibaren, her ne kadar iradesi ile bu doğru eyleme riayet etmemek gibi bir kabiliyete sahip ise de doğru eylemde bulunmak gibi bir yükümlülüğü

¹⁴⁰ Gözkan bilginin kaynağının aşkın olandan “ben”de kurulmasına doğru olan yolculuğu, Kant'ın, Aristoteles ve Platon'un iki bin yıllık şemsiyesini kapatarak felsefe dünyasında kendi şemsiyesini açması olarak mecazi bir ifade ile resmeder. Zaten bu nedenledir ki yazarın çalışmasının başlığı *Kant'ın Şemsiyesi* ismini taşımaktadır. Gözkan, s. 9-13.

¹⁴¹ Buradaki belirlenim, temelde doğada her varlığın sebepler çerçevesinde, mekanik olarak hareket ettiği, canlıların ise duyularının zorunlu yönlendirmeleri ile hareket ettiğiidir.

¹⁴² Doğa yasaları biz onları keşfetmeden önce de bu çerçevede faaliyettedir ancak insan tecrübesi ile bu faaliyeti tespit eder ve yasalaştırır. Bkz. Eric Watkins, “What Is, for Kant, a Law of Nature?”, *Kant-Studien*, 105(4), 2014, s. 482-483.

¹⁴³ Duran, s. 63, 74.

¹⁴⁴ Duran, s. 62.

¹⁴⁵ Bkz. Watkins, s. 486.

¹⁴⁶ Barroso, s. 368.

¹⁴⁷ Deryck Beykeveld/ Roger Brownsword, “Human Dignity, Human Rights, and Human Genetics”, *The Modern Law Review*, 61 (5), 1998, s. 666.

(*obligation*) bulunmaktadır¹⁴⁸. Buna karşın doğru davranışın bizzat insanın iradesinin sonucu olabilmesi için bireyin nasıl davranacağını belirlemek gibi bir özgürlüğe sahip olması gerekir¹⁴⁹.

“*Nasıl davranmalıyım*” sorusunun ikinci temel özelliği “*yasalaştırmak*”tır. Kant, bilginin diğer kaynaklarında olduğu gibi, ahlak yasalarını da Tanrı’dan çıkarmadığına göre yasaların da “ben” tarafından kurulması gerekmektedir. Bu noktada özerk akıl devreye girmektedir¹⁵⁰. İnsan, eylemlerinden ve kaçındıklarından sorumlu olan varlık olarak neyin doğa ile uyumlu ve neyin uyulması zorunlu olduğunu bizzat kendisi belirleyecektir. Kendi kararlarını verme iktidarı bulunan aklın, bu kararlarını bağlayıcı addetmesi ise kaçınılmazdır¹⁵¹. Çünkü insanın kendi yasa koyucusu kendisidir. Kant’ın kurguladığı *kendiliğinden (spontaneous)* ve *aktif kuvvet (active faculty)* olan bu akıl, insanı diğer tüm canlılardan üstün bir konuma da oturtmaktadır. Ayrıca ahlak yasasına uymak konusunda yükümlülüğü olan ancak seçme özgürlüğü nedeniyle de uygun davranmamayı seçebilecek insanın bu yükümlülüğünü sağlayan gereklilik de bu nedenle insanın aklıdır¹⁵².

Peki, akıl, insanın *kendi özgür iradesi ile ahlaklı davranmasını* nasıl sağlamaktadır? Kant’a göre akıl vasıtasıyla yapılacak olan çıkarsamalar, bireyin tecrübelerinden ya da olgulardan hareket etmemeli, rasyonel, özgür ve ahlaki bir varlık olmasından hareketle *evrensel* kabul görececek çıkarsamalar yapılabilmelidir¹⁵³. Bu ayrıca Kant’ın ahlak yasası ilkelerinden (*maxims*) ilkinin oluşturur: “*Öyle eyle ki eylemin evrensel bir yasa olsun!*” Bu prensip, bireyin an itibarıyla kendi çıkarına olacak eylemlerdense ortalama, makul her insan tarafından doğru davranış olarak kabul edilebilecek bir eylem sistemi geliştirmek bakımından ancak akla uygun davranan özgür (*ya da etki altında kalmamış*) bir bireyin hareket tarzını oluşturabilir¹⁵⁴. Akabinde ise Kant bu evrenselliğin çerçevesini çizer: “*Öyle muamele et ki insanı bir araç olarak değil amaç olarak gör!*” Bu iki prensipten şu sonuçlar çıkmaktadır: İnsan

¹⁴⁸ Watkins, s. 486-487.

¹⁴⁹ Duran, s. 65-66.

¹⁵⁰ Watkins, s. 487-488.

¹⁵¹ Duran, s. 63.

¹⁵² Karol Kuzmicz, “The Kantian Model of the State Under Rule of Law”, *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 19(2), 2009, s. 13-14; Watkins, s. 488-489; Duran, s. 72.

¹⁵³ Kuzmicz, s. 15.

¹⁵⁴ Kuzmicz, s. 16.

*yasa koyucudur*¹⁵⁵. Yasa koyucunun elbette bu prensipleri belirledikten sonra bunları yasalaştırabilmesi, yani koyduğu yasa kurallarına bizzat bireyler tarafından itaat edilebilmesi için *yasaların herkes için geçerli olabilmesi* gerekir. Bu da yasaların *eşitlikçi* olmasını, bireyi kendinde araç değil amaç olarak görebilmek ise bireye atfedilen *özgürlükçü* anlayışı ortaya çıkarır¹⁵⁶. Bunun bir diğer sonucu ise şudur ki herkesin yasa koyucu olduğu bir sistemde kişinin “evrensel” olarak addettiği bir yasayı kabul ettirebilmesi için *uzlaşma sağlanabilmesi*, uzlaşma sağlanabilmesi için de *herkesi ikna edecek geçerli gerekçelerin (maksimlerin)* ilan edilmesi gerekecektir. Ancak bu şekilde, kişi kendi koyduğu kurala itaat etmiş olacaktır¹⁵⁷. Ancak bu temellere dayanan yasaların toplumu organize etmesi ve bağlayıcı kurallar koyması mümkün hale gelir¹⁵⁸. Özetle Kant, davranış normlarının, yani bireyin eylem alanının (özgürlüğünün) kaynağını Tanrı’da değil bizzat insan zihninde arar. Dolayısıyla sekülerdir.

Buna karşın Kant’ın özgürlük anlayışı bazı eleştirilere tabi tutulmaktadır. Bir kere Kant’ın insan onuru tanımlaması birey temelli ise de toplumsal yaşama dikkat çekmeye de devam eder. Düşünür bireyi toplum vasıtasıyla sınırlandırır. Zira Kant, rasyonel bireyin özgürlüğünün bağlayıcı toplumsal kurallar ile dengelenmesini tarihin hedefi olarak belirler. Buradaki amaç ise ahlak yasalarına uygun olarak *kolektif bir yaşam modeli* oluşturmaktır¹⁵⁹. Ayrıca, insan onurunu insanın özerkliğine, ahlaken doğru ile yanlış ayırt edebilmesi kabiliyetine dayandırması dolayısıyla örneğin çocukların ya da bitkisel hayattakilerin dışlandığı ifade edilmektedir¹⁶⁰. Diğer yandan Kant’ın bireyin kendi onurundan fedakârlık edemeyeceği düşüncesi aşırı yorumlanmaya müsaittir. Bu durumda bireyin özgürce aldığı bazı kararların

¹⁵⁵ Bireyin yasa koyucu olabilmesi için bir ulusa yönelik alınan bağlayıcı kararların yapım sürecine katılabilmesi gerekir. Böylece kendisini *eş-yasa koyucu* olarak görebilecektir. Kuzmiec, s. 26; Barroso, s. 359.

¹⁵⁶ Kuzmiec, s. 17-22, 26.

¹⁵⁷ Kuzmiec, s. 28.

¹⁵⁸ Kant, insanın akıl yoluyla, *insanın doğasına uygun olan yasaları tespit etmesi* gerektiğini ifade etmektedir. Bu nedenle de insanın öznel tecrübelerini bir kenara bırakması gerektiğine dikkat çeker. Eğer mevcut hukuk kuralları bu doğa yasalarını uygulamak ve yürürlüğe koymak konusunda yetersiz ise yasa koyucuların en kısa sürede doğa yasaları yönünde düzenlemeler yapmaları gerektiğinin de farkındadır. Kuzmiec, s. 17-22; Benzer yönde Bkz. Duran, s. 68.

¹⁵⁹ Kuzmiec, s. 24.

¹⁶⁰ Doris Schoreder, “Human Rights and Human Dignity An Appeal to Separate the Conjoined Twins”, *Ethic Theory Moral Prac*, 15, 2012, s. 330.

kendi onuruna müdahale oluşturabileceğine yönelik değerlendirmeler, bireyin kendi yaşamının gidişatını belirleme yönündeki takdir alanını ölçüsüzce sınırlandırmaya müsaittir¹⁶¹.

B. İnsan Haklarının Türetilmesi: Amaçsal Eyleyebilen Özne ve Karşılıklılık

“İnsanlar sadece onurlu oldukları için ‘şu, şu ve şu’ haklara sahiptir” gibi bir çıkarımda bulunulduğunda bu çıkarımlar “sübjektif” kalabilmekte ve pek çok kimseyi ikna edememektedir¹⁶². Bu durumda, *insan onurunun mevcudiyeti kabul edilse bile*, haklarının nasıl türetileceği sorunu önemli bir görüş ayrılığını beraberinde getirmektedir. Gewirth’e göre insan hakları *insanın amaçladığı ve kendisi için iyi olduğunu düşündüğü eylemlerde bulunması ve amacına ulaşmak konusundaki talepleri* olarak değerlendirilmelidir. Çünkü her birey özgür olmak ve esenlik (well-being) hakkına sahiptir. Yani bir anlamda bireyin menfaatleri, hakka dönüşme potansiyeline sahiptir. Buna karşın Gewirth bireyin kendisi için iyi olduğunu düşündüğü her menfaatini hak olarak telakki ederek muhataplarına yönelik bir talebe çeviremeyeceğini ifade etmektedir. Ya da soru şudur: Birinin bir şeyi yapmak ya da kendisine bir şey yapılmasından kaçınmak gibi bir gereksiniminin olması, diğerleri üzerinde neden bir yükümlülük yüklesin?

Gewirth, insanın amacına bir eylem vasıtasıyla ulaşabileceğine dikkat çektikten sonra her *eylemin insan türüne özgü (generic features of the action)* iki özelliği olduğuna dikkat çekmektedir¹⁶³. Bunlardan ilki *irade* ya da özgürlüktür. Bu kavram, bireyin davranışlarını fiziksel, psikolojik ya da duygusal bir zorlama veyahut da dışsal bir tehdit olmaksızın yalnızca kendi seçimleri ile kontrol edebilmesi anlamına gelmektedir¹⁶⁴. Böylece insanın yaptığı seçimler vasıtasıyla yöneldiği amacı, bir dış yönlendirici/zorlayıcı

¹⁶¹ Beyleveld/Browsword, (1998), s. 668-669.

¹⁶² Ari Kohen, “The Possibility of Secular Human Rights: Alan Gewirth and the Principle of Generic Consistency”, *Human Rights Review*, 7(1), 2005, s. 49-75, s. 51.

¹⁶³ Erdoğan, s. 59.

¹⁶⁴ Dışsal bir olgunun insanın kararlarını etkilemesi ihtimali her zaman vardır. Bazen bu olgunun etkisi güçlü bazen de zayıf olabilir. Ancak burada kastedilen dışsal bir olgunun hiç olmaması değil, bu olgunun, insanın karar alımı sürecinde kararın kendi özgür iradesi ile alınmasının önüne geçmemesidir. Bkz. Kohen, “The Possibility of Secular Human Rights”, s.55; Freeman, “The Philosophical Foundations”, s. 506; Philip Bielby, “Gewirth’s Theory of Agent Rights”, *Competence and Vulnerability in Biomedical Research*, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2008, s. 76.

etmen olmaksızın yalnızca ihtiyacı/menfaati olmalıdır¹⁶⁵. Diğer özellik ise *amaçsallık* (*purposiveness*) ya da *yönelmişlik* (*intentionality*) olarak adlandırılabilir olan eylem ile ulaşılmak istenen hedef veya eylemin gerekçesini kuran amaçtır. Yani her eylemin başarmayı hedeflediği bir amaç bulunmaktadır¹⁶⁶. Eylemin başarısı için gerekli şartların ve imkânların da dâhil edildiği şekilde kapsam genişletildiğinde yazar eyleminin amacını “iyi” olarak kurmaktadır¹⁶⁷ ve bu durumu özetleyen kilit sözcük *iyilik, refah, esenlik* (*well-being*) olarak adlandırmaktadır¹⁶⁸. Elbette insanın toplumsal bir varlık olduğu dikkate alınırsa bireyin eyleminin ve eylem için gerekli olan amaçsallığın bir hakka dönüşebilmesi için öncelikle amacının esenliği için zorunlu olduğuna kendisi ikna olmalıdır. Bu ikna ile birey, amacına ulaşma yolunda, muhataplarından müdahaleden kaçınmalarını ya da bu yolda yardımlarını talep eder¹⁶⁹. Buraya kadar ahlaklı bir davranış yoktur çünkü birey halen kendi menfaatlerini düşünmektedir¹⁷⁰.

Sonraki aşamada ise bu zorunlu amaçsallığın diğer tüm özneler tarafından da kişinin iyiliği için gerekli olduğu yönünde bir kabul oluşmalıdır¹⁷¹. Yani özneler arasında karşılıklı bir iletişim söz konusudur¹⁷². Bu kabulün oluşabilmesi için makul özneler, kendilerinin de aynı zorunlu iyiyi elde etme amacına yönelen bu eylemi yapma ihtimalini göz önünde bulunduklarında –ki yazar için bu özneler muhtemel amaçsal özne (*prospective purposive*

¹⁶⁵ Deryck Beyleveld, “The Principle of Generic Consistency as the Supreme Principle of Human Rights”, *Human Rights Review*, 13 (1), 2012, s. 1-18, p. 4.

¹⁶⁶ Gewirth, s. 13; Freeman, “The Philosophical Foundations”, s. 505; Kohen, “The Possibility of Secular Human Rights”, s.55; Bielby, s. 68.

¹⁶⁷ Freeman, “The Philosophical Foundations”, s. 505.

¹⁶⁸ Yazar bu esenlik kendi içinde üçe ayırmaktadır. Bunlardan ilki *temel esenlik* olarak karşımıza çıkar ve yaşam, fiziksel bütünlük, akli denge gibi hedeflerini karşılayabilmek için olmazsa olmaz olan gereksinimleri karşılar. Diğeri ise kendinden bir şeyin çalınmaması ya da kendisine yalan söylenilmemesi gibi bireyin genel amaçlarına ulaşabilmesi için esenliğindeki azaltılmayacak olan seviyeyi gösteren *eksiltilemez esenliktir* (*nonsubtractive well being*). Son olarak birinin amaçlarını yerine getirebilmek ve esenliğinin seviyesini artırabilmek için imkân ve kabiliyetlerini oluşturan eğitim, öz saygı, gelir ve refahını elde etme fırsatları gibi taleplerden oluşan *artırıcı esenlik* (*additive well being*)tir. Bkz. Gewirth, s. 14.

¹⁶⁹ Freeman, “The Philosophical Foundations”, s. 506; Beyleveld, s. 5; Bielby, s. 70.

¹⁷⁰ Freeman, “The Philosophical Foundations”, s. 506.

¹⁷¹ Erdoğan, s. 60.

¹⁷² Yazar buna *diyalektik olarak zorunlu yöntem* (*dialectically necessary method*) olarak isimlendirmektedir. Gewirth, s. 16.

*agent*¹⁷³) olarak adlandırılır- bu zorunlu amacın herkes tarafından saygı gösterilmesi ve ihlalden kaçınılması gereken bir hak oluşturduğunu kendiliğinden kabul edecekler ise bu durumda eylemin yöneldiği amaç bir “hak” oluşturmaktadır¹⁷⁴. Bu durumda en bencil insan dahi kendisinin bu eylemin idarecisi olabileceği ihtimali karşısında başkasının hakkına saygı göstermek durumunda olduğunu kabul edecektir¹⁷⁵. Bu noktada önemli olan ise, amacının iyi olduğuna ilişkin birey tarafından öne sürülen ve makul olan herkes tarafından reddedilemez ve akla uygun bir gerekçe olarak kabul edilen bir iddianın varlığıdır¹⁷⁶. Sonuç olarak tüm güncel ve muhtemel özneler için kabul edilmek zorunda olan özgürlüğün ve esenlik hakkının evrenselleşmesi söz konusu olacaktır¹⁷⁷. Evrenselleşen bu hak, Kant’ta olduğu gibi, ahlak yasasına dönüşmektedir¹⁷⁸ zira bu karşılıklılığın sağlıklı bir şekilde tesis edilmesi ile birey, kendi ile birlikte diğer öznelerin haklarını da dikkate alarak eylemde bulunuyor demektir¹⁷⁹. Bu noktada Gewirth’in teorisinde insan onurunun konumu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yazar insan haklarını insan onurundan çıkarsamaz. İnsanın nihai amacını temel bir ahlaki statüyü korumak, yaşamını korumak, kendini geliştirebilmek, hedeflerini başarabilmek, baskı ve zarar görmeksizin amaçlarını gerçekleştirmek, karşılıklı saygı çerçevesinde diğerleri ile irtibat kurmak olarak kurgular. Yani insana değerini veren bu amaçlarıdır. İnsan onuru da bu amaçlardan türemektedir¹⁸⁰.

C. Çoğulcu Toplumda İnsan Haklarının Müzakere Yoluyla Türetilmesi ve John Rawls

Rawls da insan haklarının kapsamını tanrısal olanı değil insanı merkeze alarak inşa eder¹⁸¹. Ancak farklı olarak demokratik olarak insanlığın eskisinden

¹⁷³ Bielby, s. 70.

¹⁷⁴ Kohen, “The Possibility of Secular Human Rights”, s.57-58.

¹⁷⁵ Yani insan hakkının kaynağı bir başka şeye dayanmaksızın yalnızca insanın güncel ya da muhtemel özne olmasıdır. Bkz. Bielby, s. 71-72.

¹⁷⁶ Bielby, s. 74.

¹⁷⁷ Kohen, “The Possibility of Secular Human Rights”, s.60.

¹⁷⁸ Gewirth, Kant’a göndermede bulunarak kendi sistemini şu şekilde formüle etmektedir: “Öyle eyle ki eylemin seninki ile birlikte senin eyleminin muhatabının (your recipient) insan türüne özgü haklarına uygun olsun!” (Act in Accord with the generic Rights of your recipients as well as of your”.

¹⁷⁹ Gewirth, s. 16-19.

¹⁸⁰ Freeman, “The Philosophical Foundations”, s. 507-508.

¹⁸¹ Mehmet Kocaoglu, John Rawls-Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, İmaj Yayınları, 2015,

daha ilerde olduğunun farkındadır ve amacı kurumları temelden inşa etmek değil var olanları geliştirmektir¹⁸². Bu nedenle de düşünür insanın akıl sahibi olması ve eşitliği olgusunu peşinen kabul eder. Teorisinin insan onuruna dayanmadığı eleştirileri karşısında ise *Adalet Teorisi (A Theory of Justice)* çalışmasının sonlarına doğru açıkça teorisinin temelini insan onuru ile ilişkili olduğunu, adalet ilkelerinin insana saygı kavramından türetilmediğini iddia etmenin hata olduğunu, bu ilkelerle insan onurunun daha iyi anlaşılabilirliğini ifade eder¹⁸³.

Rawls rasyonaliteyi ve eşitliği kendi tasarımı olan bir ilk durum (*original position*) ile izah eder¹⁸⁴. Bu ilk durumda, eşitliği vurgulamak adına, insanların, dinleri, milliyetleri, meslekleri, sosyal ve ekonomik durumları, hatta psikolojik durumları ve cinsel eğilimleri gibi kendi öznel durumlarına ilişkin bilgi sahibi olmadıkları, unuttukları tasavvur edilir¹⁸⁵. Böylece bireylerin ön yargılarından ve kalıplaşmış ahlak anlayışlarından uzaklaşmaları, genel gözlemleri ile genel bilgileri¹⁸⁶ vasıtasıyla anlaşabilmeleri sağlanır. Akıl sahibi insanlar olarak bu ilk durumdakilerin bir sistem inşa etmeleri durumunda öncelikle, sosyal varlıklar olan insanların toplumsal işbirliğini sağlayacak adalet ilkeleri üzerinde anlaşacakları varsayılır¹⁸⁷. Bu durumda bireylerin yaptığı, kendilerini muhatapları karşısında avantajlı duruma getirmek ya da diğerlerini kendi ahlak anlayışı ile baskılamak, diğeri karşısında şefkat ya da hınc ile hareket etmek olamaz. Çünkü kimse unuttuğu öznel bilgilerini

s. 36.

¹⁸² John Rawls, "The Idea of An Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1), 1987, s. 2.

¹⁸³ John Rawls, *The Theory of Justice*, Revised Edition, Harvard University Press, 1999, 513.

¹⁸⁴ İnsanların rasyonel olması ve eşit olması gibi zorunluluklar ilk durum tasarımının varsımsal zorunluluklarıdır. Yani katılımcılar bunu seçmez, tasarım paketinin içerisinde bulunur. Benzer yönde Kocaoğlu, s. 37.

¹⁸⁵ Bunun amacı adil bir sonuca ulaşabilmek için belirli gruplara mensup bireylerin kendi pozisyonlarını diğerlerine dayatmasını engellemek ve çıkan sonuçtan herkesin memnun olmasını sağlamaktır. Rawls'in teorisinde bu, eşitliği sağlamanın ve gruplar arasındaki dengeyi korumanın yoludur. Yazar bu durumu *cehalet peçesi (the veil of ignorance)* kavramı ile izah etmektedir. Rawls, "The Theory of Justice", s. 102-103, 118 vd; Elizabeth A Barre, "Reconciled to Liberty: Catholics, Muslims, and the Possibility of Overlapping Consensus", *Florida State University Libraries-Electronic Theses, Treatises and Dissertations*, Florida, 2009, s. 39.

¹⁸⁶ Rawls ilk durumdaki insanların siyasi konuları ve ekonomi teorisini anladıkları, sosyal organizasyonun temelini ve insan psikolojisinin belirli yasalarını bildiklerini ifade eder. Bkz. Rawls, "The Theory of Justice", s. 119.

¹⁸⁷ Rawls, "The Theory of Justice", 109; Barre, s. 38.

hatırladığında hangi konumda olacağını bilememektedir¹⁸⁸. Örneğin birey dini argümanlar vasıtasıyla bir adalet prensibi geliştirdiğinde, kendisinin aslen ateist olmadığına bilgisine sahip değildir¹⁸⁹. Bu durumda bireyin yapabileceği, “sınırlı” bilgileri çerçevesinde, arzu ettiği davranış normlarının geliştirilmesini tecrübeleri, yaşanmışlıkları ve hissiyatları ile değil akla uygun olarak, kendi menfaatlerine olabilecek en kârlı durumu oluşturmak ve kendi iyi anlayışını diğerleri ile ortaklaşa geliştirmektir. Bu pozisyon, hareket alanını ne kendi ne de diğerleri aleyhine olmayacak şekilde genişletebildiği en optimal durumdur¹⁹⁰. Yani birey, kendi menfaatine olanı ancak diğerlerini de hesaba katarak elde edebileceğinin farkındadır ve buradan itibaren karşılıklı saygı, yardımlaşma ve fedakarlık gelişecektir¹⁹¹. Bu noktada Rawls, müzakere esnasında, taraflar arasındaki farklılıklar bilinmediği için, herkesin aynı konuda aynı argümanlar vasıtasıyla ikna olabileceğine dikkat çekmektedir¹⁹². Açıktır ki bu durumda argümanlar da çıkarsanan ilke ve özgürlükler de tarafsızlık ve makul olmak ile sınırlıdır¹⁹³. Yani Rawls, tıpkı Kant gibi, irade özgürlüğüne sahip olan özgür ve eşit bireyler olarak ne olduğumuzu ya da ne olabileceğimizi ifade etme arzumuzdan –ve bu arzuyu karşılıklılık prensibine bağlayarak- adalet ilkelerini adil bir şekilde çıkarmayı amaçlar¹⁹⁴. Bunu belirleyen ise toplumsal aidiyetimiz değil öz benliğimizdir. Aksi halde birey özerk olamazdı¹⁹⁵. Fakat bunu yaparken öncül olarak belirli bir felsefi görüşü temel almaktansa bu felsefi temelleri bireyin adalete ilişkin sezgileri ile derin bir şekilde dengelemeyi arzular¹⁹⁶. Sonuç olarak bireylerin hakkaniyet olarak adalet bağlamında çıkarsadığı adalet ilkeleri *eşit siyasi ve sivil özgürlükler, adil fırsat eşitliği, ekonomik karşılıklılık ve vatandaşlar arasında karşılıklı saygı* gibi değerlerdir¹⁹⁷.

¹⁸⁸ Rawls, “The Theory of Justice”, s. 119; Kocaoğlu, s. 43-44.

¹⁸⁹ Barre, s. 39.

¹⁹⁰ Rawls, “The Theory of Justice”, s. 102; Kocaoğlu, s. 38.

¹⁹¹ Barre, s. 39; Kocaoğlu, s. 41-42.

¹⁹² Aksi halde Rawls, bireylerin ittifaklar ya da başka türlü mekanizmalar geliştirerek birbirlerini ikna etmeye çalışacaklarını ifade etmektedir. Ancak gerçek hayatlarındaki pozisyonlarını göz önünde bulunduramayan bireylerin kurdukları ittifakların aleyhlerine olma ihtimali bulunduğundan buna yanaşmayacaklardır. Rawls, “The Theory of Justice”, s. 120-121.

¹⁹³ Kocaoğlu, s. 44

¹⁹⁴ Barre, s. 40; Kocaoğlu, s. 38.

¹⁹⁵ Kocaoğlu, s. 49-50

¹⁹⁶ Barre, s. 40.

¹⁹⁷ John Rawls “The Domain of Political and Overlapping Consensus”, New York Law Revi-

İnsanın iradi olarak kendisi hakkındaki kararları alabilmesi insan onurunun temelidir. Öyleyse kendisinin rızası olmayan bir müdahale insan onuru ile bağdaşmaz. Rawls bu sorunu örtüşen konsensüsü (*overlapping consensus*) tavsiye ederek aşmaya çalışır. Anayasal demokratik konuların (ve elbette insan haklarının) en yetenekli eller tarafından üretilse bile eğer bir oyaşmaya dayanmıyorsa sonraki nesillere aktarılamayacağını düşünür. Bu durumda özellikle karar alımından dışlanan kesimler için ancak bir “zoraki birliktelik” (*modus vivendi*)¹⁹⁸ yaşanır. Örtüşen konsensüs ise dini, felsefi ve ahlaki doktrinler çerçevesinde görüşlerini şekillendiren tüm kesimlerin az ya da çok adil bir anayasal demokrasi konularındaki karar alım sürecinde bir oyaşmaya ulaşmaları olarak tanımlanmaktadır¹⁹⁹. Bunun için Rawls anayasal demokratik konularda uzlaşma zeminini tesis edebilmek adına Kantçılık, faydacılık, Marksizm ve din gibi bireyler arası ilişkilerin tamamını, bir bütün olarak toplumu ve hukuku baştan sona tasarlamayı amaç edinen görüşlerin politik tartışma zemininden dışlanmasını savunmaktadır. Zira bu görüşlerin hiçbiri kamusal olarak tüm bireyleri ikna edebilecek argümanlara sahip değildir²⁰⁰. Özellikle din savaşları sonrasında gelişen siyasi düşünceler ve Reformasyon süreci ile anlaşılmalıdır ki çoğulcu bir toplumda bireylerin kendi iyi anlayışlarını, değer yargılarını ve hayat anlayışlarını geliştirebilecekleri birden fazla kapsayıcı görüşün aynı anda bulunabilmesi gereklidir. Yani önemli olan hakikatin keşfedildiği tek bir ahlak sisteminin değil, herkesin kendi hakikatine ulaşmasına imkân tanıyan politik sistemin inşa edilmesidir²⁰¹. İlkinin tercih edilmesi, en iyimser bakış açısıyla bile, kapsayıcı görüşlerden birinin devlet eliyle diğerlerine baskı kurması ve çoğulculuğu engellemesi anlamına gelecektir²⁰². Onun yerine, bu kapsayıcı

ew, 64 (2), 1989, s. 233-255, s. 244.

¹⁹⁸ Rawls, modus vivendi durumunu devletler arasındaki antlaşmalar üzerinden izah eder. Nasıl ki iki devlet arasındaki antlaşmalarda her devlet kendi çıkarına olanı korumayı amaç edinmekte, antlaşma yapılırkenki güç dengesi değiştiği andan itibaren de güç kazanan taraf, elde ettiği güçle kendi lehine hükümleri karşı tarafa dayatmaya çalışmaktadır, aynı şekilde kapsayıcı görüşlerden birinin baskın olduğu bir siyasal kurgulama da diğer kapsayıcı görüşler zayıf olduğu sürece geçerli olacak iken güç dengesindeki değişiklik siyasal kurgunun da zorlanmasına ve hatta parçalanmasına kadar ileri gidebilecektir. Bunu Katolikler ve Protestanlar arasında yaşanan din savaşları dönemlerinde sıklıkla tecrübe etmiş bulunmaktayız. Bkz. Rawls, “Overlapping Consensus”, s. 10-12.

¹⁹⁹ Rawls, “Overlapping Consensus”, s. 1.

²⁰⁰ Rawls, “Overlapping Consensus”, s. 3-5.

²⁰¹ Rawls, “Domain of”, s. 246; Benzer yönde Bkz. Ignatieff, s. 321

²⁰² Rawls, “Overlapping Consensus”, s. 4.

görüşlerin de geniş ölçüde kabul edeceği üzere uzlaşmanın temeli olarak tespit edilen siyasi kavram özgür ve eşit bireylerdir.²⁰³ Elbette her özgür ve eşit aynı zamanda da dindar birey, alınan politik kararların kendi dini görüşü ekseninde doğruluğunu veya yanlışlığını tartacaktır. Aynısını Kant'çı liberal ahlak felsefesini benimseyen bir diğer vatandaş da yapacaktır. Katıldığı ve katılmadığı pek çok meselenin bulunması da kaçınılmazdır. Buna karşın politik alan içerisinde alınan kararların “tamamen” dini ya da “tamamen” liberal ahlak felsefesine dayanması durumunda özellikle insan haklarının şekillendiği hususların konumlandırılması ya da ispat edilebilirliği sorguya açık olacaktır²⁰⁴. Bu durumda çoğulcu bir toplumda yapılması gerekenin ayrıntılar üzerinde tartışma devam etse bile, insan haklarının genel politika üzerinde tüm görüşlerin sahibi olduğu ve siyasal düzende konumlandırılabilir ve ispat edilebilir olguların üzerine inşa edilmesi olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır²⁰⁵. Bu da elbette özgür kamusal aklın kullanımı vasıtasıyla ve karşıdakinin konumuna saygı göstermek suretiyle gerçekleştirilebilecek medeni uzlaşma alanını oluşturacaktır²⁰⁶. Yani Rawls, özgür ve eşit bireylerin insan haklarına inanır ve bu hakların neler olacağına kendilerinin karar vermesini ister. İnsan onuru da mantığı gereği bundan başkası değildir zaten.

²⁰³ Burada dikkat çekilmesi gerekli olan husus şudur ki siyasi kavramları dini ve diğer kapsayıcı görüşlere dikkat etmeden, toplumun zaten sahibi olduğu anayasal demokratik değerler üzerinden inşa etmeye başlamaktan kasıt kapsayıcı görüşler karşısında tam bir kayıtsızlıktır. Bu kayıtsızlık ne onlardan şüphe duymayı ne de olumlamayı gerektirir. Aksine, özgür ve eşit bireylerin ulaştığı oydaşma ile bu kapsayıcı görüşler kesişeceği gibi çatışabilir de. Ancak bu tesadüfidir. Rawls, “Overlapping Consensus”, s. 7-8, 12-13.

²⁰⁴ Zaten yazarın kendisi bu kapsayıcı görüşler tarafından tasarlanabilecek özgür anayasal demokrasileri kötüleyici anlamda “*ütopya*” olarak değerlendirmektedir. Zira bu tür bir devlet yapısını tasarlamak için diğer görüşlerin devlet eliyle baskılanması gerekmektedir. Bkz. Rawls, “Domain of”, s. 249; Rawls, “Overlapping Consensus”, s. 13-15.

²⁰⁵ Esasında, Rawls, kapsayıcı görüşleri bir bütüm olarak dışlamadığını yalnızca makul oldukları sürece kamusal alanda temsil edildiklerini, aksi halde kamusal alan içerisinde herkesi ikna edici olamayacaklarını savunmaktadır. Bkz. Rawls, “Domain of”, s. 249; Rawls, “Overlapping Consensus”, s. 13-15.

²⁰⁶ Rawls için bu yönde bir tercihte bulunmak da, devletin baskı gücü devam ettiği ve ikna araçları ile propaganda yapılabildiği sürece istikrarlı bir sistem kurulabilir. Ancak bu sistem anayasal demokrasiler için sağlıklı ve uzun ömürlü olamayacaktır. Bkz. Rawls, “Domain of”, s. 246 vd; Rawls, “Overlapping Consensus”, s. 13-15.

D. Pratik: İnsanın Onuru İçseldir, O Zaman İnsan Kendi Sınırlarını da Kendi Belirler

1. İnsan Onurunun Kutsallığı Sorunu ve Eleştiriler

Seküler izahlara göre insan onuru insanın eşitliği ve özerkliğinden türer. Yani insanın içinde vardır. Bu var olmak, verilidir. Bir kaynağa ihtiyaç duymaz. Öyleyse bu içsellik varlığına da insanın kendisi inanmak zorundadır. Ancak bu inanç, kendinden başka bir varlığa inanmak değil, kendisinin ürettiği bir inanca dayanmak şeklindedir. Dworkin, insan onuru ile insan yaşamına saygı göstermek arasındaki bağa dikkat çektikten sonra insan yaşamının içsel önemine vurgu yapar. Düşünür, insanın içsel değerinin Tanrısal bir iradeye dayandırılmaksızın bulunduğunu, dindar olmayan insanların bile bu içsel değere saygı duyduğunu, insanın bir başkasına ya da bir nesneye sağladığı menfaatten bağımsız olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Yani kişinin bu önemi, yerine getirmesi gerekli bir yükümlülük olmaksızın mevcuttur. Bu da onun içsel değerini ortaya koymaktadır²⁰⁷. Dworkin bu içsel değer ile kutsallık arasında bir bağ kurar. Ona göre kutsallık hem insanın doğadaki konumu gereği biyolojik üstünlüğüne dayandırılabilir iken ayrıca tıpkı ulusal bayrağa saygının insan zihninde kurulması gibi insan yaşamına atfedilen değer de yine insanın bir şeyi onurlandırmayı becerme kabiliyeti, yani insanın yaratıcı kuvveti vasıtasıyla. Böyle olunca bir şeyi kutsal yapan onun bizatihi varlığı değil ona kutsallık atfeden insanın düşüncesi haline dönüşmektedir. Bu durumda Dworkin, tıpkı Kant gibi, insanın kutsallığını Tanrı tarafından yaratılma olgusundan insan zihninin üretimine dönüştürmektedir²⁰⁸.

Peki, “kutsallık” ihtivasi gereği aşkın bir kavram olarak, ispatlanamaz ve zatında inanmayı gerekli kılan bir şey değil midir? Zaten bu noktada Perry, Dworkin’in kutsallık inşası tezine karşılık olarak, *bu tezin sübjektif bir tez olduğunu, zira insanın içkin değerinin kişiden kişiye değişebileceğini* ifade etmektedir. Hatta Bosna savaşı sırasında masum sivilleri öldüren bir Sırp askerine neden bu insanları öldürdüğü sorulduğunda kendisi için bu insanların hiçbir değeri olmadığını söylediği bir cevabı düşünerek²⁰⁹ bu kişi

²⁰⁷ Ari Kohen, “The Problem of Secular Sacredness Ronald Dworkin, Michael Perry and Human Rights Foundationalism”, *Journal of Human Rights*, 5, 2006, s. 237; Dworkin, *Life’s Dominion*, s. 236.

²⁰⁸ Benzer yönde Bentham da doğal hukukçuların doğal hakları doğadan “keşfetmediklerini” fakat olmasını istedikleri hakları bizatihi kendileri inşa ettiklerini savunmuştur. Bkz. Feron, s. 189.

²⁰⁹ Benzer yönde David Rieff, şu ifadeleri kullanmaktadır: *Sırplar için, Müslümanlar artık*

açısından insan onuru kurulumunun çökeceğini ifade etmektedir²¹⁰. Ona göre kutsallık, Tanrısal iradeden bağımsız bir şekilde tahayyül edildiğinde kendi saygınlığını da yitirmektedir. Tolstoy'a atıfla Tanrısal aşkın iradeden soyutlanmış, yalnızca insanın ellerine bırakılmış bir ahlakilik ile insanların birbirlerine saygı göstermesini beklemenin, çocukların bir bitkiyi kökleri olmaksızın söktükten sonra bir başka toprağa dikerek yeniden yeşermesini ümit etmelerine benzetmektedir. Yazar, elbette dini inancı olmayan insanların pek çok dindardan daha erdemli hayatlar yaşadığını kabul eder ancak onların da bu erdemli hayatın kaynağını göstermek konusunda başarısız olduklarına dikkat çeker²¹¹. Buna karşın safi rasyonaliteye dayanan bir ahlak anlayışı kolayca deforme edilebilir, rasyonellik adı altında, belirli bir toplumun dünyayı önyargı ve batıl inançlardan temizlemek umudu ile kendi toplumunun rasyonalitesini diğerlerine, en doğrunun bu olduğu iddiasıyla dayatmasına neden olabilir. Bu tür bir rasyonalitenin kabul ettiği “*insanlar*” algısı, “*bizim gibi insanlar*” olarak şekillenebilir. Bu durumda ise diğerleri ancak insani muameleyi bizim kadar hak etmeyen “*sözde insanlar*” olarak kategorize edilecektir. Öyle ki bu sözde insanlara yönelik ayrımcı eylemler, cesaretli ve onurlu bir davranış olarak dahi görülebilir²¹².

Köksal da 20. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte Kant'ın özerklik ve özgürlük fikrine dayanan görüşlerinin tekrar formüle edilmesi ile şekillenen iddiaların zayıf ve semeresiz olduğuna dikkat çekerek şu değerlendirmede bulunmuştur:

insan değil... Sorgulamak için beklerken soğuk zeminde yatan Müslüman esirler, bir Sırp askeri tarafından küçük bir teslim kamyonetinde taşıyorlar.” Buradan hareketle Rorty Sırpların insan hakları anlayışı ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Rieff'in hikâyelerinden çıkarılabilecek ahlakilik şudur ki Sırp katil ve tecavüzçüler kendilerini insan hakları ihlalcileri olarak düşünmemektedir. Onlar için yaptıkları şeyler kendileri gibi olan insanlara yapılan şeyler değil, Müslümanlara yapılanlar şeylerdir. Onları insan dışı varlıklar olarak görmüyorlar fakat gerçek insanlar ile sözde insanlar arasında bir ayrım yapıyorlar. Haçlıların gerçek insanlar ile kâfir köpekler arasında yaptıkları, siyahi Müslümanların insanlar ile mavi gözlü şeytanlar arasında yaptıkları ayrımın aynısını yapıyorlar.” Bkz. Rorty, s. 167.

²¹⁰ Perry, *The Idea of Human Rights*, s. 28, 33.

²¹¹ Michael Perry, *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*, Cambridge University Press, 2006, s. 14-15.

²¹² Yani örneğin bir Sırp için Müslüman erkek ve kadınlar da kendileri gibi bilinçli, akıllı insanlardı. Dolayısıyla hayvandan farklılardı. Ancak kendileri gibi değillerdi. Bu ise onları daha az insan yapmaya yetiyordu. Bkz. Rorty, s. 168-169, 176-177.

“İnsan hakları anlayışının tutarlı bir temellendirmesi ancak insanı aşan bir varlık, bilgi ve değer kaynağının mevcudiyetinin ve bu hakların insana verili olduğunun kabulü ile mümkündür. İnsanın rasyonel ve otonom bir varlık olduğunu ispat etmek eskisi kadar kolay olmadığı gibi, böyle olduğu kabul edildiği takdirde de bu vasıflar onun bu haklara zorunlu olarak sahip olmasını gerektirmez; bu gereklilik için insanın Yaratıcı tarafından sorumlu kılındığının ve ayrıca özcü bir insan doğası anlayışının kabulü de lâzımdır.”²¹³

Dworkin’in insan onurunun birey tarafından inşa edildiği iddiası da bu yönde değerlendirilebilir. Bu inşa da herkes tarafından keşfedilebilir bir iddiaya dayanmaz çünkü meselenin temelinde iş dönüp dolaşıp insan onuru diye bir kavramın var olduğuna ve bu kavramın özünde değerli olduğuna “*inanmamızı*” gerekli kılmaktadır. Bu inancı aklı ile keşfedilebilir bulmayanlara yönelik bir baskının ise açıkçası yaratıcıya inanmaya zorlayan orta çağ Kilisesinin katı tutumundan farkı bulunmamaktadır²¹⁴.

Diğer yandan Rawls’ın uzlaşmaya dayalı örtüşen konsensüs iddiası düşünüldüğünde aslında insan haklarının kaynağının yaratıcı olması fikri de günümüzde sübjektiftir²¹⁵. Bu fikri destekleyenler olduğu kadar desteklemeyen önemli bir toplumsal kesim de bulunmaktadır. Elbette dünyayı yaratan ve ona anlam veren bir yaratıcı olduğu fikri, dünyanın bir parçası olan bireyin yaşamına bir anlam katıyor olabilir. Bu sayede ahlaki bir yaşam sürmek noktasında birey kendisinde önemli bir teşvik de hissedebilir²¹⁶. Fakat bunu yalnızca bir “teşvik” olarak kabul eden insan açısından bu teşvik ile insanın değerli olması ve haklara sahip olması arasındaki ilişki “doğrudan” bir ilişki değildir.

İnsan onurunu temellendirmenin zorluğu karşısında Rorty meseleye farklı bir açıdan yaklaşır. Ona göre Platon’dan Kant’a sorulan bir soru olarak “*İnsan nedir?*” gibi sonsuzluğu ve evrenselliği hedef alan bir felsefi arayış yerine “*Torunlarımız için ne türden bir dünya hazırlayabiliriz?*” ya da “*Bana tiksiniç gelen, aramızda akrabalık bağının olmadığı bir yabancıya neden ihtimam göstermeliyim?*” gibi pragmatik bir arayışa yönelmek gerekir²¹⁷.

²¹³ Köksal, s. 63-64.

²¹⁴ Ignatieff, s. 320-321.

²¹⁵ Kohen, (2006), s. 241.

²¹⁶ Perry, (1993), s. 68 vd.

²¹⁷ Rorty, s. 175, 185.

Zira insan hakları belirli bir tarihselliğin ürünü olarak batıda gelişmiştir. Buna karşın, yazara göre, her insanın ahlakiliği akli ile keşfedebileceği düşüncesine dayanan felsefi tartışmaların artık modası geçmiştir. Çünkü insan haklarına saygılı olmayanlar, karşısındakinin rasyonelitesini ya da özerkliğini inkâr etmemektedir. O an ahlaki davranışın neyi gerektirdiğinin pekâlâ farkındadır. Sadece muhatabını “insan” olarak görmeyi reddetmektedir²¹⁸. Bu sorunu çözmek için Rorty, batı kültürünün öz-bilincinin güçlendirilmesini tavsiye etmektedir²¹⁹. Bunun yolu ancak insanlar arasında farklılıklar bulunmasına karşın bu farklılıkların birbirimizi “yarı-insan” olarak görmemize iten şeyin felsefi bir bilgi eksikliğinden değil önyargı ve batıl inançlardan kaynaklandığına, bu farklılıkların ise aynı insan ailesine mensup olunmasına engel olmadığına yönelik bir eğitim vasıtasıyla²²⁰ verebileceğimizi ifade eder²²¹. Eğitim ise iki sorunu çözmeyi hedeflemelidir. Bunlar, insanlar arasındaki farklılıkların birbirilerinin yaşamlarına, öz değerlerine yönelik bir tehdit oluşturmadığına yönelik “güvenlik” duygusu iken diğeri karşılıklı olarak ötekileştirdikleri bireylerin/grupların içinde buldukları ruh halini anlayabilme yetisi olarak “sempati”dir²²². Görüldüğü üzere Rorty’nin çözümü, insana ahlakiliğin ne olduğunu aklen göstermeye değil onu daha iyi biri olabileceğine inandırmaya yönelik bir “hissiyat eğitime”, daha doğrusu “hissiyatların güdülenmesine” dayanmaktadır²²³. Diğer yandan bu türden görüşlerin özellikle insan onurunun çatışmanın tarafı olduğu konularda bireyin karşısındakine neden saygı duyması gerektiğinin cevabını vermediği, karşılıklı saygıyı insanları “güdüleyerek” elde etmeyi amaçladığı söylenebilir. Bu durumda ise Perry’e göre karşılıklı saygıyı talep edenlerin yaratıcı metaforundan daha güçlü bir teşvike sahip oldukları söylenemez²²⁴.

²¹⁸ Rorty, s. 180.

²¹⁹ Rorty, s. 171, 175.

²²⁰ Rorty, s. 176, 179.

²²¹ Rorty, s. 175-179.

²²² Örneğin Rorty, neden bir yabancıya ihtimam göstermeliyim sorusuna verilebilecek en iyi cevabın çünkü bu yabancı senin üvey kızın ya da gelinin olabileceği ve annesinin onun için kederlenebileceği olduğunu söyler. Ancak bu şekildeki bir “kendini yerine koyma güdüsü”, zengin, güçlü ve güvendedeki insanların “öteki” olarak gördüğü insanları hoşgörmelerini sağlamıştır. Bkz. Rorty, s. 185.

²²³ Rorty, s. 180-181; Benzer yönde Bkz. Ignatieff, s. 321, 327.

²²⁴ Perry bu görüşünü Nietzsche’nin “*Saflık: sanki ahlak, (uyulmamasına) yaptırım bağlayan Tanrı kaybolduğunda hayatta kalabilirmiş gibi! Eğer ahlaka olan inanç devam ettirilmek isteniyor ise “Ötesi” mutlaka gereklidir*” sözleri ile destekler. Zira ahlakilik, temelinde insanın sonsuz bir öneme sahip olmasını gerektirirken bu kabul insanın meta olarak değerlendirilen-

2. İnsan Onuru İnsan Haklarının Temelidir

Mademki seküler açıklamalar onurun kaynağı olarak yine insana işaret eder, öyleyse her insan diğerleri ile eşit derecede onur sahibidir ve Tanrı gibi aşkın bir varlığın yetkilendirmesine gerek kalmaksızın, karşısındakilerden kendi onuruna saygı duyulmasını talep etme “hakkına” sahiptir. İnsan onuru, haklarını ileri sürebilmek bakımından tanınmayı, hukuken kabul edilmiş olmayı gerekli kılar. Feinberg’e göre;

“Hak sahibi olmak bize, diğerlerinin gözlerinin içine bakmak ve kendimizi esaslı bir biçimde diğerleriyle eşit olarak hissetmek için “insanlar gibi dik durmak” kabiliyeti verir. Birinin kendisini hak sahibi olarak görebilmesi, hak etmediği bir şey değildir, aksine diğerlerinden saygı görmek ve sevgilerini hak etmek için gerekli olan asgari öz saygıya sahip olmak için uygun surette gurur duyacağı bir şeydir.”²²⁵

Peki, insanın onuru, insana ne türden haklar vermektedir? Bu haklar özetle, kişinin ne şekilde yaşayacağına kendisinin karar vermesine imkân sağlayan haklardır. Öyle ki yaşamın kutsallığına dayanan hassas konularda dahi kişi kendi kaderini belirleyebilmelidir. Bu insan onurunun bir gereğidir. Dworkin’e göre:

“Başkalarının ölüm konusunda eyledikleri şeyler söz konusu olduğunda kendi onurumuz ile ilgili bir şeyler hissebilirsek ve belki de bazen diğerlerinin bizim doğru olduğunu düşündüğümüz şekilde davranmalarını ümit edebilirsek de onuru hakkıyla takdir etmek – bireysel özgürlük için, baskı için değil, kendimiz için ölümcül kararlar almak konusunda her birimizi teşvik eden tavır ve hukuk rejimi için- açık bir şekilde aksini iddia eder. Özgürlük esastır, öz saygı için mutlak gerekliliktir: kimse kendi yaşamını, başkalarının yönlendirmesi olmadan yönlendirmek konusunda ısrarcı olamıyorsa, kendi yaşamına içsel, objektif bir değeri varmış gibi muamele edemez. Başkalarını ne kadar sevdiği, ne kadar saygı duyduğu ya da onlardan ne kadar korktuğu da fark etmemektedir.”²²⁶

dirilmemesini, birinin diğerini baskılamamasını meşrulaştırmasıdır. Fakat buna inanmak, zorunlu olarak Tanrı’ya inanmaktır. Bkz. Perry, The Idea of Human Rights, s. 24; Perry, “The Morality of Human Rights”, s. 16-17.

²²⁵ Feinberg, s. 252.

²²⁶ Dworkin, Life’s Dominion, s. 239.

Yani hayatın ne şekilde idame ettirileceği konusunda olduğu gibi ölüm gibi “hayati” konularda da kişinin kendi özerk kararının belirleyici olması gerekir. Aksi halde der Dworkin, bir devlet hak mefhumunu kabul etmediği sürece bizi seçim yapmak konusunda ne kadar özgür bırakırsa bıraksın, bu rejim totaliterdir²²⁷. Bu hakların kategorik olarak neler olduğu yukarıda ele alındığından burada tekrar değerlendirmeyeceğiz²²⁸.

E. Pratik: İnsanın İradesi Toplum Menfaatleri Karşısında İkincil Değildir

Birey, kendi arzuları etrafında yaşasa da toplumsaldır. Diğerleri ile birlikte yaşar. Diğerlerinin hakları, insanların birlikte inşa ettikleri toplumsal değerler, insan eylemlerinin doğal sınırını oluşturur²²⁹. Bu anlamda toplumsallık seküler görüşler açısından da önemli bir olgudur. Peki, toplumsal değerler ile insan onuru arasındaki çatışma nasıl dengelenecektir? Seküler izahlar burada ayrıışmaktadır.

Hukuki anlamda toplumsal değerlerden kasıt kamu yararı, kamu düzeni ya da genel ahlak gibi toplumsal menfaatlerdir²³⁰. Toplumsal ahlak denilen olgu bir eylemin sınırlandırılabilmesi için gerekli ise de yeterli bir meşruiyet kaynağı değildir²³¹. Bir kere bu noktada yalnızca seküler argümantasyon araçları kullanılmalıdır. Kullanılabilecek seküler argümanlar ise söz konusu eylemden dolayı ortaya bir *zararın çıktığını* ya da *bir başkasının hakkının ihlal edildiğini* ispat edebilmelidir²³². Yoksa insan eylemini sınırlandırmanın gerekçesi bu eylemin sadece ahlaken yanlış olması ya da toplumun ahlâkının korunması gibi soyut gerekçeler olamaz²³³.

Liberal düzende insan hakları, özellikle “hak” olarak kabul edilmeyen diğer toplumsal değerler karşısında üstündür. İnsan haklarının bireye devlete ve topluma karşı ileri sürerek müdahale edilmemesini talep etme yetkisi

²²⁷ Dworkin, *Life’s Dominion*, s. 239.

²²⁸ Bkz. Başlık “I. Modern İnsan Hakları Düşüncesinin Temeli Olarak İnsan Onuru”

²²⁹ Barroso, s. 374.

²³⁰ Bkz. Yasemin Işıktaş, *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, 2006, s. 506.

²³¹ Bu yöndeki ABD Yüksek Mahkemesi kararları için Bkz. Daniel F. Piar, “Morality as a Legitimate Government Interest”, *Penn State Law Review*, 2012, 117 (1), s. 142-147,

²³² H.L.A Hart, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, 3. Baskı, Dost Kitabevi, 2014, s. 38-39, 48-49; İzzet Özgenç, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 15. Baskı, Seçkin Kitabevi, 2019, s. 33-34.

²³³ Hart, s. 27-28.

verdiği düşünülürken toplumun ve devletin menfaatleri karşısında bireyin menfaatlerinin üstün tutulması gerekeceği, bir ahlaki hakkın yalnızca çoğunluk böyle olmasını istiyor diye, böyle olması toplumun daha çok menfaatine olacaktır diye ya da aksi durumda toplum birey lehine fedakârlıkta bulunmak zorunda kalacaktır diye sınırlandırılması söz konusu değildir²³⁴. O zaman belirli bir eylemin toplumun benimsediği genel ahlaki tavrılara aykırılığının tespit edilebiliyor oluşu bu eylemin doğrudan yasaklanabilir olması gerektiği anlamına gelmez. O halde devletin toplumun ahlakını ya da bireyin bizatihi kendisini korumak noktasındaki kıskanç tutumun zamanla “ahlakçılık” ya da “aşırı paternalizm” olması ihtimali söz konusudur²³⁵. Zira davranış normuna aykırı her davranış, ahlâka aykırılık teşkil ederken bu eylemin aynı zamanda hukuka aykırı olabilmesi için insanları rahatsız etmesi yeterli bir sebep değildir, bu eylemin aynı zamanda toplumdaki hâkim düzeni bozucu nitelik taşıması gerekmektedir²³⁶. Yani sadece ahlaka aykırılığı öne süren hiçbir gerekçe, bir eylemi hukuken yasaklamak için yeterli değildir²³⁷. *Hukuki zorlamanın bizatihi kötü bir şey olduğu düşünülürken, bu zorlamayı meşru kılacak ve onu dengeleyebilecek bir iyiliğin (ya da hakkın) tespit edilebilmesi gerekir.*²³⁸ Aksi durumda, toplum bir bütün olarak hak sahibi olarak belirecektir ki toplumun hak talebi bireye yönelir ve bireyin haklarının toplumun talepleri doğrultusunda sınırlandırılması, belki de yok edilmesi söz konusu olacaktır. Yani bir bireyin hakkı ancak bir başka bireyin hakkı ile dengelenmelidir²³⁹. Dworkin’in ifadeleri ile:

“Hakikat şu ki toplumun istediği şeyi yapma “hakkından” bahsederez fakat bu hükümet aleyhine bireyin haklarının işgal edilmesini meşrulaştırmak türünden bir “rakip hak” değildir. Eğer hükümet, kendisinin idarecisi olduğu bir çoğunluğun haklarının varlığına dayanarak bireyin haklarını defedebilseydi, hükümet aleyhine ileri sürülebilen haklar tehlikede olurdu. (Vurgu bana aittir) Hükümet

²³⁴ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1978, s. 191-192, 194, 200; Donnelly, “Human Rights and Human Dignity”, s. 306.

²³⁵ Barroso, s. 375.

²³⁶ Özgenç, s. 33-34; Benzer yönde Dworkin, “Taking Rights Seriously”, s. 200.

²³⁷ Aksi yönde Lord Devlin, Thomas ve John Finnis’in görüşleri için Bkz. T A Roberts T. A., “Law, Morality and Religion in a Christian Society”, *Religious Studies*, 1984, 20 (1), s. 79-80.

²³⁸ Ertuğrul Uzun, “Ahlâksızlığın Cezalandırılması: Devlin-Hart Tartışması” in Serdar Gürler (ed.), *H.L.A. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı*, Tekin Yayınevi, 2015, s. 88.

²³⁹ Dworkin, “Taking Rights Seriously”, s. 199.

aleyhine ileri sürülebilir bir hak, çoğunluğun yanlış olduğunu düşündüğü bir eylem olduğunda ve hatta bu eylem gerçekleştiğinde toplum şu anki durumundan daha kötü bir hale gelecek olduğunda bile, bir şeyi yapma hakkı olmak zorundadır. Eğer biz şimdi toplumun genel menfaat neyi gerektiriyorsa onu yapma hakkına veya çoğunluğun yaşamayı ümit ettiği bir çevrede yaşamayı muhafaza etme hakkına sahip olduğunu söylersek ve böylelikle bunların bireyin hükümet karşısında talep edilebilir hakları ile çatıştığında bu hakları görmezden gelmek için meşrulaştırmayı sağladıklarını ima edersek o zaman sonraki (bireyin) hakları ilhak etmiş oluruz.

Bu hakları korumak için, yalnızca toplumun diğer üyelerinin bireysel olarak sahip oldukları “rakip hakları” tanımak zorundayız. Biz bu şekilde bireyin haklarını görmezden gelmek için meşrulaştırıcı bir sebep olarak sayılamayacak olan çoğunluğun “haklarını” ve çoğunluğun üyelerinin kişisel haklarını birbirinden ayırmalıyız.²⁴⁰”

Bunun yerine somut olarak bireylerin yaşayacağı zarar ya da manevi ıstırapın ortaya konulması gerekecektir.²⁴¹ Mill’in ifadesiyle:

*“Medeni bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde, onun arzusuna rağmen, gücün haklı olarak kullanılabilmesi tek yer başkalarına gelecek zararı önleme noktasının olduğu yerdir. Bireye, maddi ya da manevi olsun, kendi hayrı için müdahale yeterli bir gerekçe değildir. Hiçbir kimse, bir şeyi yapmaya veya buna katlanmaya, sırf böyle yapması onun için hayırlı olacaktır diye, onu daha mesut kılacaktır diye, başkalarının düşüncelerine göre böyle yapması akıllıca yahut doğru olacak diye mecbur edilemez. Bu hiçbir şekilde haklı değildir. Bunlar bir kişiyle ilgili olarak serzenişte bulunmak, onunla tartışmak, onu ikna etmek veya ondan ricada bulunmak için haklı nedenler olabilir; ancak o başka türlü yaptığı takdirde onu zorlamak veya herhangi bir kötülüğe uğratmak için hiçbir zaman haklı birer neden oluşturamazlar. **Kendisine müdahalenin meşru olması için onun yapmamasını istediğimiz davranışının başkasına mutlak surette zarar verecek nitelikte olması gerekir. Bir bireyin davranışından dolayı topluma karşı sorumlu olabileceği kısmı, o davranışın***

²⁴⁰ Dworkin, “Taking Rights Seriously”, s. 194.

²⁴¹ Hart, s. 38-39, 48-49; Scott C. Idleman, “The Limits of Religious Values in Judicial Decision-making”, Marquette Law Review, 1998, 81 (2), s. 557-559.

başkasını ilgilendiren kısımdır. Kendisini ilgilendiren kısımda özgür olması onun için mutlak bir haktır.²⁴²” (vurgu bana aittir)

Sonuç Yerine

Çalışmada insan haklarının kendisinden türetildiği bir kavram olarak kabul edilen insan onurunun seküler ve dini izahları ele alınmıştır. Görüldüğü üzere insan onurunu açıklayan eşitlik, özgür irade ve rasyonalite hem dini izahlarda hem de seküler izahlarda kendisine yer bulmaktadır. Esasında Habermas'ın ifade ettiği üzere bu kurumların çoğu Hristiyan öğretisinin kaynaklık ettiği ve zamanla sekülerleşen kavramlardır²⁴³. Buna karşın zamanla bu kavramlara yüklenen anlamlar farklılaşmıştır. Yani insan onurunun pratikteki sonuçları değişmektedir.

1. İnsan onuru dini açıdan bakıldığında aşkın bir varlık olan yaratıcının bir hediyesidir. İnsanı diğer canlılar karşısında akıl ve özgür irade sahibi olarak yaratan Tanrı, insanı özel bir konuma oturtmuştur. Buna karşın yaratıcının hediyesi olan onur, insana, yaratıcının emirleri dışında hareket etmesine izin veren haklar da bahşetmemektedir. Yani insan, günümüz anlamında insan haklarına sahip değildir. Zira insan hakları, kişinin kendi hayatını, kendi hayat anlayışına uygun olduğu şekilde yaşama imkânını ifade eder. Kaldı ki Katolik Kilisesi de insanın ancak *sorumlu bir şekilde haklara sahip* olduğunu kabul ederek insan haklarını şartlı bir şekilde kabul edebilmiştir. Buna karşın Kant, Gewirth, Rawls ve Dworkin'de gördüğümüz üzere insanın kutsallığı içseldir. Bu içselliği Kant “ben” üzerine kurgularken Dworkin doğrudan bu kutsallığı bizim inşa ettiğimizi kabul eder. Bu türden bir onur, birey için kendisini geliştirmesine ve hayat anlayışı çerçevesinde hayatını planlayabilmesine imkân tanıyacak insan haklarının türetilmesine kaynaklık eder. Yine de seküler görüşlerin de insan onuruna inanmayı talep ettiği de açıktır.

2. Semavi dinlerde insan ancak toplum ile birlikte anlamlıdır. Bu nedenle toplumun ahlakiliğine etki edecek ölçüde hak sahibi değildir. Eylem kabiliyeti, toplumun menfaatleri ile çakıştığında sınırlanır ve toplumun menfaatleri öncelenir. Dinler arasındaki farklılıklardan dolayı toplumun menfaatlerinin tercih edilmesinin etkileri dinlere göre farklılık gösterebilmektedir. Buna karşın seküler izahlar açıkça toplumun derin bir şekilde etkilenmediği sürece

²⁴² John Stuart Mill, *Hürriyet Üzerine*, 2. Baskı, M. Osman Dostel (çev.), Ömer Çaha (sadeleştiren), Liberte Yayınları, 2009, s. 56.

²⁴³ Habermas, “A Conversation About God and World”, s. 148-149.

bireyin kendisini gerçekleştirmesi ve haklarını kullanması konusunda toplum menfaatlerini sınırlayıcı bir ölçüt olarak kabul etmez. Zira seküler anlamdaki insan onuru, her bireyin hayatını değerli kılmaktadır ve böylece bireyin kendi hayatının gidişatını yönlendirebilmesine büyük önem verir.

İnsan haklarının ancak politik alanda kabul edildiği ölçüde hukuk alanına etki ettiği, yani aslen felsefeden önce politikacıların “meselesi” olduğu da ileri sürülmektedir.²⁴⁴ Bu durumda politik alanın öncelikle toplumsal bir organizasyonu gerektirdiği açıktır. Özellikle Hristiyanlık ve İslam gibi semavi dinlerde ortak olan hususlardan biri dinin yalnızca bireye özgü, içsel gelişimi şart koşan bir manevi yaşamdansa toplumsal olanı arayan, “*halk içinde hakla beraber*” düsturu ile toplumsal yaşamın çerçevesini de oluşturan kurallar ile çevrelenmiş olmasıdır. Bu yönüyle semavi dinlerin ahlaki olan kadar politik olanı da araması kaçınılmazdır²⁴⁵. Buna karşın politik olan, felsefi temellendirmeden ziyade uygulanabilirliği ön plana çıkarmaktadır²⁴⁶. Uzun süreli uygulanabilirliğin ön şartı katılımcıların gönüllü katılımını sağlamaktır. Modern insan hakları düşüncesinin en önemli belgesi olan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi de bu geniş katılım düşüncesine en iyi örnektir. Maritain’in “*Evet, biz haklar üzerinde anlaşmaya vardık, fakat bunu hiçbirimiz “neden” diye sormadan yaptık*”²⁴⁷ ifadeleri, insan haklarının, özelde ise insan onuru kavramının dünya genelinde bir örtüşen konsensüse dönüşebilmesi için bu katılımın önemsenmesinin bir işaretidir. Ayrıntıda farklılaşma olsa da bir üst kavram olarak insan onuru, günümüzü şekillendirmektedir. Zaten bu çalışma da dini ve seküler izahlar arasındaki görüş farklılıklarının doğrudan insan onuruna yönelik olmadığını, insan onurunu kabul etmek bakımından bir görüş birliği olduğunu, fakat pratikteki etkisi bakımından görüş ayrılıklarının devam ettiğini bize göstermektedir. Bu görüş ayrılıkları ise ancak karşılıklı saygı, etkileşim ve uzlaşma ile aşılabilecek bir sorundur.

²⁴⁴ Douzinas, s. 11.

²⁴⁵ Perry, (1993), s. 77-80.

²⁴⁶ Jacques Maritain, “Introduction” in Human Rights, Comments and Interpretations, A Symposium Edited by UNESCO, 1948, <<https://e-docs.eplo.int/phocadownloadpap/userupload/aportinou-eplo.int/Human%20rights%20comments%20and%20interpretations.compressed.pdf>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021, s. 2.

²⁴⁷ Bkz. Maritain, s. I.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları M A, Batı'da Siyasal Düşünceler, İletişim Yayınları, 2014.
- Akyol M, Özgürlüğün İslami Yolu, Doğan Kitabevi, 2011.
- Arslan A, "İnsan Hakları ve İslam", Liberal Düşünce, 1997 (6), s. 118-131.
- Arslan A, Felsefeye Giriş, Serbest Akademi Yayınları, 2021.
- Avineri S, "The Paradox of Religion and the Universality of Human Rights" in Andres Sajo (ed.), Human Rights with Modesty, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2004, s. 317-237.
- Aziz-Said A, "Precept and Practice of Human Rights in Islam", Universal Human Rights, 1 (1), 1979, s. 63-79.
- Bagaric M/ Allan J, "The Vacuous Concept of Dignity", Journal of Human Rights, 5 (2), 2006, s. 257-270.
- Balano V, "Catholic Social Teaching, Theology, and Sociology: Exploring the Common Ground". Religions,10, 2019, <doi: 10.3390/rel10100557> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.
- Balhan M J, "European Values, Fundamental Rights and Christianity" in Angelo Santagostino (ed.), The Idea and Values of Europe, Cambridge Scholars Publishing, 2020, s. 21-39.
- Bardakoğlu A, "Hak", TDV İslâm Ansiklopedisi, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hak>> Erişim Tarihi 18 Şubat 2021.
- Barre E, "Reconciled to Liberty: Catholics, Muslims, and the Possibility of Overlapping Consensus", Florida State University Libraries-Electronic Theses, Treatises and Dissertations, Florida, 2009.
- Barroso L R, "Here, There, and Everywhere: Human Dignity in Contemporary Law and in the Transnational Discourse", Boston College International and Comparative Law Review, 35 (2), 2012, s. 331-393.
- Berman HJ, "The Religious Foundations of Western Law", Catholic University Law Review. 24 (3), 1975, s. 490-508.
- Beyleveld D, "The Principle of Generic Consistency as the Supreme Principle of Human Rights", Human Rights Review, 13 (1), 2012, s. 1-18.
- Beyleveld D/ Brownsword R, "Human Dignity, Human Rights, and Human Genetics", The Modern Law Review, 61 (5), 1998, s. 661-680.

- Bielby P, “Gewirth’s Theory of Agent Rights”, *Competence and Vulnerability in Biomedical Research*, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2008.
- Bill C, “Vatican Says Catholic Church Cannot Bless Same-Sex Marriages”, <<https://www.npr.org/2021/03/15/977415222/illicit-for-catholic-church-to-bless-same-sex-marriages-vatican-says>> Erişim Tarihi 14 Temmuz 2021.
- Butler G, “Essence of Human Rights: A Religious Critique”, *University of Richmond Law Review*, 33, 2009, s. 1255-1318.
- Cahill L S, “Toward a Christian Theory of Human Rights”, *Journal of Religious Ethics*, 8 (2), 1980, s. 277-301.
- Clapham A, *Human Rights Obligations of Non-State Actors*, Oxford University Press, 2006.
- Coughlin J J, “Pope John Paul II and the Dignity of the Human Being”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 27, 2003, s. 65-80.
- Doğan İ, “İnsan Hakları Hukukunun Temel Kavramları ve Özellikleri”, in İlyas Doğan (ed.), *İnsan Hakları Hukuku*, Astana Yayınları, 2015, s. 43-79.
- Delacoura K, *Islam, Liberalism and Human Rights*, Third Edition, I.B. Tauris, 2007.
- Den Hartogh G, “Is Human Dignity the Ground of Human Rights?”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 200-207.
- Donnelly J, “Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Concepts of Human Rights”, *The American Political Science Review*, 76 (2), 1982, s. 303-316.
- Donnelly J, “Human Dignity and Human Rights”, *Agenda for Human Rights*, Swiss Initiative to Commemorate the 60th Anniversary of the UDHR, 2009, <<https://www.legal-tools.org/doc/e80bda/pdf>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.
- Douzinan C, *Human Rights and Empire*, Routledge and Cavendish, 2007.
- Duran M S, “Kant’ın Ödev Ahlakı Üzerine”, *Temaşa: Erciyes Üniversitesi*

Felsefe Bölümü Dergisi, 6, 2017.

Düwell M, "Human Dignity: Concepts, Discussions, Philosophical Perspectives", in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, 2014, s. 23-53.

Dworkin R, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1978.

Dworkin R, *Life's Dominion*, Alfred A. Knopf, 1993.

Elshtain J B, "The Dignity of the Human Person and the Idea of Human Rights: Four Inquiries", *Journal of Law and Religion*, 14 (1), 1999, s. 53-65.

Emon A M, "Huquq Allah and Huquq al-Ibad: A Legal Heuristic for a Natural Rights Regime", *Islamic Law and Society*, 13 (6), 2006.

Erdoğan M, *Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuruda Temel Hak ve Özgürlüklerin Yorumu*, Lykeon Yayınları, 2019.

Fakhry M, *A History of Islamic Philosophy*, Third Edition, Columbia University Press, 2004.

Feron H, "Human Rights and Faith: A 'World Wide Secular Religion'?", *Ethics & Global Politics*, 7 (4), 2014, s. 181-200.

Feinberg J, "The Nature and Value of Rights", *The Journal of Value Inquiry*, 1970, s. 243-260.

Freeman M, "The Philosophical Foundations of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, 16 (3), 1994, s. 491-514.

Freeman M, "The Problem of Secularism in Human Rights Theory", *Human Rights Quarterly*, 26, 2004, s. 375-400.

Gewirth A, *The Community of Rights*, University of Chicago Press, 1998.

Gordon L P, *The Evolution of International Human Rights Visions Seen*, Third Edition, University of Pennsylvania Press, 2013.

Gözkan H B, *Kant'ın Şemsiyesi*, Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Griffin J, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008.

Habermas J, "A Conversation About God and World: Interview with Eduardo Mendieta", in Eduardo Mendieta (ed.), *Religion and Rationality*, Polity Press, 2002, s. 147-168.

- Habermas J, “The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights”, *Metaphilosophy*, 41 (4), 2010, s. 464-480.
- Hallaq W, “God Cannot Be Harmed: On Huquq Allah/Huquq al-Ibad Continuum”, <https://www.academia.edu/26412704/God_Cannot_be_Harmed_On_%E1%B8%A4uq%C5%ABq_All%C4%81h_%E1%B8%A4uq%C5%ABq_al-Ib%C4%81d_Continuum> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.
- Harman Ö F, “Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 34 (3), 1998, s. 3-16.
- Hart H L A, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, 3. Baskı, Dost Kitabevi, 2014.
- Helmholz R H, “Human Rights in the Canon Law” in Frank Alexander, John Witte (eds.), *Christianity and Human Rights: An Intduction*, Cambridge University Press, 2010, s. 99-112.
- Hollenbach D, “Human Rights and Religious Faith in the Middle East: Reflections of a Christian Theologian”, *Human Rights Quartely*. 4 (1), 1982, s. 94-109.
- Hollenbach D, “The Common Good Revisited”, *Theological Studies*, 1989 (50), s. 70-94.
- Hollenbach D, “Human Dignity in Catholic Thought”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 250-259.
- Idleman S C, “The Limits of Religious Values in Judicial Decisionmaking”, *Marquette Law Review*, 1998, 81 (2), s. 537-657.
- Imbach R, “Human Dignity in the Middle Ages (Twelfth to Fourteenth Century), in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 64-74.
- Ignatieff M, “Human Rights as Political Human Rights as Idolatry”, Princeton University, 2000, <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/i/Ignatieff_01.pdf> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.
- International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, Önsöz, <<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cescr.aspx>> Erişim Tarihi: 16 Temmuz 2021.

- Işıктаş Y, Hukuk Felsefesi, Filiz Kitabevi, 2006.
- İncil, <<https://incil.info/arama/Yaratilis+1:26-27>> Erişim Tarihi 8 Aralık 2020.
- İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (Universal Declaration of Human Rights), Önsöz, <<https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.
- Jaede M, “The Concept of Common Good”, Working Paper Series of the Political Settlements Research Programme (PSRP) of the University of Edinburgh (Edinburgh, UK, 2017), <<https://www.britac.ac.uk/sites/default/files/Jaede.pdf>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.
- Karen Lee M Y, “Religion, Human Rights and the Role of Culture”, The International Journal of Human Rights, 15 (6), 2011, s. 887-994.
- Kocaoğlu M, John Rawls-Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, İmaj Yayınları, 2015.
- Kohen A, “The Possibility of Secular Human Rights: Alan Gewirth and the Principle of Generic Consistency”, Human Rights Review, 7(1), 2005, s. 49-75.
- Kohen A, “The Problem of Secular Sacredness Ronald Dworkin, Michael Perry and Human Rights Foundationalism”, Journal of Human Rights, 5, 2006, s. 235-256
- Köksal A C, “İnsan Haklarının Felsefi Krizi: İslami Bir Perspektif”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, 2020, s. 25-67.
- Kuçuradi İ, İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları, Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.
- Kur’an Meali, <<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=17&ayet=70>> Erişim Tarihi 2 Kasım 2021.
- Kur’an-ı Kerim, <<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>>, Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.
- Kuzmicz K, “The Kantian Model of the State Under Rule of Law”, Studies in Logic, Grammar and Rhetoric, 19(2), 2009, s. 13-20.
- Lewis M, “A Brief History of Human Dignity: Idea nad Application” in Jeff Malpas, Norelle Lickiss (eds.), Perspectives on Human Dignity, Springer, 2007, s. 93-108.

- Locke J, *Second Treatise of Government*, C. B. Macpherson (ed.), Hackett Publishing Company, Inc., 1980.
- Lorberbaum Y, “Human Dignity in the Jewish Tradition”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 135-147.
- Loughlin J, “Human Dignity: The Foundation of Human Rights and Religious Freedom”, *Memoria y Civilizacion*, 19, 2016, s. 313-343.
- Maritain J, “Person and the Common Good”, *The Review of Politics*, 8 (4), 1946, s. 419-455.
- Maritain J, “Introduction” in *Human Rights, Comments and Interpretations, A Symposium Edited by UNESCO*, 1948, <<https://e-docs.eplo.int/phocadownloadpap/userupload/aportinou-eplo.int/Human%20rights%20comments%20and%20interpretations.compressed.pdf>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021.
- Martin R/Woodward M R/Atmaja D S, *Defenders of Reason in Islam*, Oneworld Publication, 1997.
- McCrudden C, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, *The European Journal of International Law*, 19 (4) 2008, s. 655-674.
- Mieth D, “Human Dignity in Late-Medieval Spiritual and Political Conflicts”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 74-84.
- Mill J S, *Hürriyet Üzerine*, 2. Baskı, M. Osman Dostel (çev.), Ömer Çaha (sadeleştiren), *Liberte Yayınları*, 2009.
- Novak M, “The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty, and the Concept of the Person”, *Journal of Markes & Morality*, 1(2), 1998, s. 107-121.
- Oh I, *The Rights of God-Islam, Human Rights, and Comparative Ethics*, Georgetown Univeristy Press, 2007.
- Opwis F, “Public Interest” in Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton University Press, 2012, s. 435-436.

- Osiatynski W, “On the Universality of Universal Declaration of Human Rights” in Andres Sajo (ed.), *Human Rights with Modesty*, Springer-Science+Business Media, 2004, s. 33-50.
- Özgenç İ, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 15. Baskı, Seçkin Kitabevi, 2019.
- Öztürk M, “Teslimiyet ve Hürriyet Sarkacında Din”, *Yetkin Düşünce*, 1, 2018, s. 143-150.
- Perry M, *The Idea of Human Rights Four Inquiries*, Oxford University Press, 1998.
- Perry M, *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*, Cambridge University Press, 2006.
- Pharo L K, “The Council of Valladolid (1550-1551): A European Disputation About the Human Dignity of Indigenous Peoples of the Americas”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, s. 95-100.
- Piar D F, “Morality as a Legitimate Government Interest”, *Penn State Law Review*, 2012, 117 (1), s. 139-169.
- Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html> Erişim Tarihi 24 Şubat 2021.
- Pope Paul VI, “Dignitatis Humanae”, 1965, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html> Erişim Tarihi 24 Şubat 2021.
- Rawls J, “The Idea of An Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1), 1987, s. 1-23.
- Rawls J, “The Domain of Political and Overlapping Consensus”, *New York Law Review*, 64 (2), 1989, s. 233-255.
- Rawls J, *The Theory of Justice, Revised Edition*, Harvard University Press, 1999.
- Roberts T A, “Law, Morality and Religion in a Christian Society”, *Religious*

- Studies, 1984, 20 (1), s. 79-98.
- Rorty R, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, Truth and Progress Philosophical Papers, Cambridge University Press, 1998, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511625404.010>> Erişim Tarihi 16 Temmuz 2021, s. 167-185.
- Sachedina A, Islam and The Challenge of Human Rights, Oxford University Press, 2009.
- Sajo A, “Introduction” in Andres Sajo (ed.), Human Rights with Modesty, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2004, s. 1-34.
- Savage R, “Pope Francis’ LGBT+ views, as Vatican opposes same-sex blessings”, <<https://www.reuters.com/article/us-vatican-lgbt-unions-idUSKBN2B82MN>> Erişim Tarihi 14 Temmuz 2021.
- Schoreder D, “Human Rights and Human Dignity An Appeal to Separate the Conjoined Twins”, Ethic Theory Moral Prac, 15, 2012, s. 323-335.
- Shultziner D, “Human Dignity: Functions and Meanings” in Jeff Malpas, Norelle Lickiss (eds.), Perspectives on Human Dignity, Springer, 2007, s. 73-92.
- St John E C/Blackler S, “Religion and Dignity: Assent and Dissent” in Jeff Malpas, Norelle Lickiss (eds.), Perspectives on Human Dignity, Springer, 2007, s. 127-134.
- Steenbackers P, “Human Dignity in Renaissance Humanism”, in Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth (eds.), The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives, Cambridge University Press, s. 85-95.
- Traer R, “Human Rights in Islam”, Islamic Studies, 28 (2), 1989, s. 117-129.
- Uzun E, “Ahlâksızlığın Cezalandırılması: Devlin-Hart Tartışması” in Serdar Gürler (ed.), H.L.A. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı, Tekin Yayınevi, 2015, s. 65-99.
- Villa-Vicencio C, “Christianity and Human Rights”, Journal of Law and Religion”,14, 1999, s. 578-600.
- Waldron J, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?” in Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo, (eds.), Philosophical Foundations of Human Rights, Cambridge University Press, 2015, s. 117-137.

Watkins E, "What Is, for Kant, a Law of Nature?", *Kant-Studien*, 105(4), 2014, s. 471-490.

Wood J, "Religion and Religious Liberty", *Journal of Church and State*, 33 (2), 1991, s. 225-230.

Zaman M Q, "The Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good" in Armando Salvatore, Dalf F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*, 2004, s. 129-156.