

İNSAN HAKLARI ÖĞRETİSİNE GİRİŞ

Doç. Dr. Mustafa ERDOĞAN^(*)

İnsan hakları, çağımızda öncelikle bir uygulama sorunudur. Ama bu konu aynı zamanda hukuk ve siyaset teorisi gibi sosyal bilimlerin ve felsefi araştırmanın da temel problem alanlarından biridir. Günümüzde insan hakları toplumsal ve siyasal sistemlerin iyileştirilmesine yönelik ahlâki taleplerin asıl dayanağı, hatta siyasî rejimlerin meşruluğunun temeli olarak algılanmakta ve işlev görmektedir. Fakat insan haklarını incelemek, önce, genel olarak haklar konusunu ele almayı gerektirmektedir. Bu ön-araştırmanın üstüne oturtulması gereken felsefi-ahlâki analiz ise bize, insan haklarına dayanan taleplerin genel olarak haklarla ilgili taleplerden neden daha üstün oldukları hakkında bir açıklama sağlayacaktır.

1. HAK KAVRAMI

Hak kavramının özünde, hak-sahibi kişiye bir yetkinin tanınması yatar. Konuşma dilinde de -bilerek veya bilmeyerek- genellikle bu anlamı kastederiz. "Bunu yapmaya hakkım var" diyen kişi, bununla, o şeyi yapma konusunda bir yetkisi bulunduğunu, bu yetkinin -ahlâki, hukuki veya teamüli nedenlerle- tartışılmayacağını ve meşruluğuna karşı çıkılmayacağını anlatmak ister. Bu tür bir hak iddiası, aynı zamanda, iddia edilen hakla ilgili negatif veya pozitif taleplerin -gerektiğinde- zora başvurmayı (coercion) haklı kıldığı anlamını da taşır (Donnelly 1989: 9).

Hukuk biliminde, hakkın bir özelliği, onun hak-sahibi bakımından -bir zorunluluğu değil- bir "cevaz"ı (izin) ifade etmesidir. Buna göre, hak kişiyi hukukî bir iktidarla donatır; bu iktidarı kullanıp-kullanmamak hak-sahibine kalmıştır. Ama bu durum, kişiye talep etme yetkisi tanımayan bir hakkın sözkonusu olabileceği anlamına gelmez (Yörük 1961: 230).

Hakkın başka bir yönü de, başkasının özgürlüğüne müdahale edebilmeye ilgilidir. Bir hakkı ileri sürmek, başkasının özgürlüğüne

(*) Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi

müdahale için **haklı bir nedenin** (justification) var olduğunu ileri sürmektir (Hart 1992: 88-9). Bu özgürlük kısıtlaması, kişinin ya bir şeyi yapmaya zorlanması ya da bir şeyi yapmaktan kaçınması biçiminde ortaya çıkabilir. Müdahalenin haklılık nedeni ise, yerine göre, hukuktan veya geleneklerden kaynaklanabileceği gibi, sırf bir ahlâki gereklilikten de doğabilir.

Hukukî haklarla ilgili olarak klâsik sayılabilecek bir tahtil, bu yüzyılın başlarında Amerikalı hukukçu Hohfeld⁽¹⁾ tarafından yapılmıştır. Hohfeld'e göre, hukuk dilinde hak kavramı şu anlamlarda kullanılmaktadır (Waldron 1992: 6-8; Freedon 1991: 4; Barry 1989: 228; Dornick 1979: 9-10):

(a) Özgürlük: Bir özgürlük-hakkı, hiç kimseye belli bir ödev yüklemeyen haktır. Hakkın varlığı, başkalarının mukabil ödev(ler) yerine getirmelerine bağlı değildir; ifade ve ibadet özgürlükleri gibi. Dornick bu kategoriyi ifade etmek için "ayrıcalık" ve "izin" sözcüklerini de kullanmaktadır (1979: 9).

(b) Talep: Bir talep hakkının varlığı, başka birinin ödevine bağlıdır. Talep hakları, hakka muhatap olanların eylem özgürlüğünü, onları pozitif bir edimde bulunmaya zorlayarak, fiilen kısıtlarlar. Bunlara "dar anlamda haklar" denebilir (Dornick 1979: 9).

(c) Yetki (Güç): Bu anlamda hak, sahibine, mevcut hukukî durumu değiştirme veya belli bir hukukî sonucu yaratma yetkisi verir. Yetki anlamında hak mukabil bir sorumluluk yaratır. Bir polis, hız sınırını aşan bir araç sürücüsünden ehliyetini isteme yetkisi, sürücüyü, ehliyetini gösterme sorumluluğu altına sokar.

(d) Muafiyet: Muafiyet, kişilere tanınan, yasalardan istisna edilme durumunu ifade eder. Bu anlamda hak, kişiye yalnızca bir yetki tanımakla kalmaz, aynı zamanda mukabil bir yetkisizlik durumu yaratır. Diplomatik bağışıklıklar ve yaşlıların orduya alınmaktan muaf olmaları gibi.

Raphael'e göre, bunlardan yalnızca ikisi hakkın hukuk dışındaki kullanımında yeralabilir. Biri, bir şeyi yapma hakkına sahip-olma düşüncesi, diğeri ise bir şeyi alma (bekleme) hakkına sahip-olma düşüncesidir. **Yapma hakkı**, Hohfeld'in şemasındaki özgürlük-hakkına tekabül eder. Bir şeyi yapma hakkına sahip olmak, hak-sahibi bakımından herhangi bir yükümlülüğün yokluğunu ifade eder: kişi onu yapmakta özgürdür, onu yapabilir (may), yapmasında herhangi bir yanlışlık yoktur. İkincisi ise yine Hohfeld'in sınıflamasındaki talep-hakkına karşılık gelir. **Alma veya bekleme hakkı**, başka biri-

(1) Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (New Haven: Yale Üniversitesi Press, 1919).

nin bir yükümlülüğü bulunduğunu anlatır; yani bu, başka birine karşı bir haktır: o kişinin hak-sahibine bir şeyi sağlama yükümlülüğü vardır. Ayrıca yazar, "özgürlük-hakkı" ile özgürlüğü talep hakkını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, ilki bir yükümlülüğten özgür (azâde) olmayı ifade ederken, ikincisi bir tür talep hakkıdır, başka birinin sizi özgür bırakmakla yükümlü olduğuna ilişkin bir taleptir (Raphael 1990: 105-106).

Sonuç olarak bir hakkın şu unsurları içerdiğini söyleyebiliriz:

(a) **Yetki:** Hakkın özü bir şeyi yapabilme yetkisidir. Bu, onun aynı zamanda, zorunluluk değil bir izin niteliği gösterdiği anlamını da taşır. Başka bir anlatımla, hak-sahibi hakkın konusundan yararlanıp yararlanmamak bakımından bir takdir-yetkisine sahiptir. Kişi hakkını kullanmaya zorlanamaz.

(b) **Talep:** Her hak sahibine olumlu veya olumsuz bir talepte bulunma yetkisi verir. Genellikle "özgürlük-hakkı" negatif taleplerin, "talep-hakkı" ise hem olumsuz hem de olumlu taleplerin dayanağı olabilir. Başka bir ifadeyle, bir hak başkalarına ya sırf bir kaçınma yükümlülüğü yükler (özgürlük-hakkı), ya da kaçınmaya ek olarak bir edim (ifa) yükümlülüğü yükler (talep-hakkı).

(c) **Tanınma, saygı gösterilme:** Bir hak iddiası, hakkın konusundan yararlanma yetkisinin genel veya özel (ilişkiye-bağlı) olarak tanınmasını, ona saygı gösterilmesini iddia etmek demektir. Hukuki haklar sözkonusu olduğunda, bu özellik "zorla yerine getirme" ile takviye edilir. Hak-sahibi, hakkını tanımayan veya ihlâl edenlere karşı yasal yollara başvurarak, hakkın konusundan yararlanmasını fiilen sağlayabilir. Sırf bir ahlâki hak durumunda ise, hakkı ihlâl edilen kişinin buna karşı koyabilmesi ahlâki iddiayla sınırlıdır.

2. HAK VE ÖDEV İLİŞKİSİ

Haklar literatüründe genellikle haklarla yükümlülükler arasında karşılıklılık ilişkisi bulunduğu belirtilmektedir. Milne'ye göre, her esaslı hakka bir yükümlülük (ödev) karşılık gelir. Bu durumu Raphael'in ikili tasnifi açısından şöyle açıklamak mümkündür: Alma hakkı sözkonusu olduğunda, bir kişinin bu nitelikteki bir hakkı, başka birinin onu sağlama yükümlülüğü bulunduğu anlamına gelir. Eylem (yapma) hakkına gelince, eğer bir şeyi yapmaya yetkili isem, başkalarının en azından beni serbest bırakma veya beni engellememe yükümlülükleri vardır (Milne 1979: 27). Hakların mukabil ödevleri gerektirdiği düşüncesine karşı, özgürlük hakkı için böyle bir durumun sözkonusu olmadığı zaman zaman ileri sürülür. Fakat, Freeden'in haklı olarak işaret ettiği gibi, özgürlük hakkının kullanılabilmesi için pozitif edimlere gerek olmamakla beraber, burada yine de başka tür bir ödev -özgürlüğün kullanılmasına

müdahalede bulunmaktan kaçınma ödevi-söz konusudur (1991:77-8).

Öte yandan haklarla yükümlülükler arasındaki ilişki her zaman simetrik değildir. Bir kere, insan-olmayan varlıklara karşı yükümlülüklerimiz olmasına rağmen, bu, onların hak-sahibi oldukları anlamına gelmez. Çünkü, hak-sahibi olmak, belli bir durumda onu kullanıp-kullanmamak bakımından bir **takdir yetkisine** sahip olmak demektir. Bunun içindir ki, insanlar haklarını kullanma biçiminden dolayı sorumludurlar. Aynı durumun, örneğin hayvanlar için söz konusu olduğu söylenemez. Onlar, değil hakların kullanılmasından, hiç bir şeyden sorumlu tutulamazlar (Milne 1979: 27).

Başka bir nokta, her yükümlülüğün bir hakka tekabül etmemesidir. Çünkü, başkalarına hak tanımayan ödevler de vardır. Bu, özellikle hukukî-olmayan bağlamalarda böyledir. Örneğin, acıdan kurtarma veya yardımseverlik ödevleri, bu ödevlerin ilgili kişiler için birer hak doğurduğu anlamına gelmez (Barry 1989: 231).

Nihayet, bir ödevin yerine getirilmesinden yararlanabilmek her zaman hak-sahibi olmak anlamına gelmez. Bu durumda olmak, bir hakka sahip olmanın yeterli (hatta zorunlu) bir şartı değildir. Örneğin, bir şeye söz-verme durumunda, hak-sahibi olan, bu işlemin (transaction) konusundan yararlanan kişi değil, kendisine söz verilen kişidir. Metin'in Adnan'a, onun yokluğunda, belli bir ücret karşılığında yaşlı annesine bakma sözü vermiş olması durumunda, kendisine karşı ödevli olunan, (hak-sahibi) Adnan'ın annesi değil, kendisidir (Hart 1992: 81).

3. ÖZGÜRLÜK VE HAK İLE OLAN İLİŞKİSİ

Özgürlük, kişinin eylem olanaklarının sınırlanmamışlığı ile ilgili bir kavramdır. Daha açık bir ifadeyle, özgürlük, kişinin istediği gibi olmakta veya istediği gibi hareket etmekte herhangi bir engelle karşılaşmaması demektir. Ne var ki, bu sade açıklama özgürlükle ilgili felsefi problemlerin tartışılmasını önleyememektedir. Çünkü, bazı yazarlar bu negatif tanıımı yetersiz veya yanlış sayıp, ona pozitif bir anlam vermektedirler.

Özgürlüğün sırf bir kısıtlanmama durumunu ifade etmediğini ileri sürenler, onu yetenek (ability) veya güçle ilişkilendirmektedirler. Ondokuzuncu yüzyıl İngiliz düşünürü T.H. Green'de kaynağını bulan bu görüşe göre, kişinin dış engellerle karşılaşmaması, onun özgür sayılması için yeterli değildir; kişinin aynı zamanda istediğini yapabilme gücüne veya kapasitesine de sahip olması gerekir. Hiç bir dış engelle karşılaşmadığı halde, istediğini yapma yeteneğinden yoksun olan kimsenin gerçek anlamda özgür olduğu söylenemez (Erdoğan 1990: 23-24, 29). Buna karşılık, bu görüşün yanlış olduğu,

çünkü onun özgürlüğü başka değerlerle karıştırdığı ileri sürülmüştür. Özgürlük konusunda değerli bir araştırmanın sahibi olan bir yazarın işaret ettiği gibi, yapma gücüne sahip olmadığımız sürece bir şeyi yapma özgürlüğüne sahip olmamızın anlamlı olmadığı durumlar sözkonusu olabilir; ama bundan, özgürlükle güç veya yeteneğin aynı şey oldukları sonucu çıkmaz. Sırf bir şeyi yapma gücüne sahip olduğumuz için o şeyi yapmakta özgür olduğumuzdan söz etmeyiz. Ancak birşeyi yapma yolunda engeller bulunmadığına işaret etmek üzere, o şeyi yapmakta özgür olduğumuzu söyleriz. Birinci örnekte, normal olarak, bir beceriye sahip bulunduğumuzu ("İskambil oynayabilirim") veya bir olanağa sahip bulunduğumuzu ("Sana biraz yumurta gönderebilirim") anlatmak istiyor olabiliriz. "Eğer nasıl satranç oynanacağını bilmezseniz, satranç oynamakta özgür olduğunuzu söylemeniz saçma olur. Ama satranç oynayabileceğinizi (can) söylemek, onu oynamakta özgür olduğunuzu söylemek değildir" (Cranston 1954: 26).

Bu konuda Isaiah Berlin de aynı görüştedir. Ona göre de, özgürlük herhangi bir engelle karşılaşmadan hareket edebilmeyi ifade eder ve müdahalesiz alan genişledikçe özgürlük de genişler. "Ancak başkaları bir amaca ulaşmamızı engelliyorsa siyasal özgürlüğümüz yok demektir. Bir amaca ulaşmada sırf kapasite yokluğu siyasal özgürlüğün yokluğu değildir." (Berlin 1969: 132)⁽²⁾

Özgürlükle ilgili başka bir görüş de **rasyonel** veya pozitif özgürlük anlayışıdır. Buna göre, özgürlük kısaca aklın yönetimidir. Akıl insanın (türüne) özgü ve esaslı özelliği olduğu için, insan eyleminin rasyonel saiklerle yönlendirilmesi gerekir. Bundan dolayı, özgürlük yalnızca dış engellerin değil, aynı zamanda irrasyonel iç engellerin de yokluğu demektir. Rasyonel olmayan güdülerin davranışlarını yönettiği insan özgür değildir. Kısaca rasyonel özgürlük anlayışı, özgürlüğü kendini-disipline etmek olarak almaktadır (Cranston 1954: 27-8). Berlin'in anlatımına başvurursak, pozitif özgürlüğü⁽³⁾ şöyle tanımlayabiliriz: Pozitif özgürlük, bireyin **kendi-efendisi olmasıyla** ilgilidir. Kendi hayatımı ve kararlarımı, ne türden olursa olsun dış güçlerin değil, kendimin belirlemesini isterim; kendimin, yani "gerçek" (veya "üstün", "rasyonel") benimim. Böyle olduğum ölçüde özgür, olmadığım ölçüde köleleşmiş hissederim (Berlin 1969: 131).

Berlin'e göre, bu "pozitif" özgürlük anlayışı totalitarizme götüren yolun başlangıcıdır. Çünkü, rasyonel **kendini-yönetme** anlamında

(2) Berlin bu klâsik makalesini 1958 yılında Oxford Üniversitesinde açılış dersi olarak sunmuştur.

(3) Burada sözkonusu olan özgürlük anlayışını, "rasyonel" olarak nitelemek gerektiğini düşünüyorum. Çünkü, "pozitif" sıfatını, yapabilme güç veya yeteneğine işaret etmek üzere kullanmak daha doğrudur.

özgürlük toplumsal düzeye taşınmak istendiğinde, siyasal sistemin, bütün "rasyonel" (veya özgür) insanların kabul edecekleri ilkelere göre kurulması talebi biçimini alır. Rasyonel insanların kabul etmeleri gereken rasyonel kurallar belli olup, hiçbir rasyonel insanın bunlara karşı çıkması beklenemez. "Bu varsayımına göre, siyasal özgürlük problemi, herkese rasyonel birer varlık olarak hakettiği bütün özgürlüğü verecek adil bir düzen kurmak suretiyle çözülebilir." (Berlin 1969: 137-145). Kısaca, bireysel sorumluluk ve bireysel kendini-olgunlaştırma anlayışını esas alan ahlaki bir öğreti (rasyonel özgürlük), bir tek doğru çözümün var olduğunu kabul eden düşünceyle birleşince, Platonvari bir totaliter sistem anlayışına dönüşmektedir.⁽⁴⁾

Cranston ve Berlin gibi liberal eğilimli düşünürlerin rasyonel özgürlük anlayışını reddedip negatif özgürlüğü savunmalarına karşılık, genellikle sol eğilimli ve komüniteryen yazarlar negatif özgürlük görüşünü şiddetle eleştirmektedirler. Sözcüleri, Charles Taylor, özgürlüğün dış fiziki veya hukuki engellerin yokluğu şeklinde anlaşılmasını onun karikatürize edilmesi olarak nitelendirmiştir. Oysa, diyor Taylor, özgür-olmanın içten gelen başka bazı dolaysız engelleri de vardır: bilinçsizlik, yanlış-bilinç gibi. Taylor'a göre, negatif özgürlük anlayışı, özgürlüğün arkasındaki gerekçelerden birini, bireysel bağımsızlığı (özerkliği) gözardı etmektedir. Gerçekte ise özgürlük, kendi düşüncemize göre kendimizi gerçekleştirmeyi de içine alan daha geniş bir kavramdır; bundan dolayı, yalnızca dış engeller yüzünden değil, iç etkenler yüzünden de amacımızı gerçekleştiremeyebileceğimizi unutmamalıyız (Taylor 1979: 176). Kısaca Taylor özgürlüğün anlamını kişinin kendi hayatını

(4) Bu dönüşümü Berlin'in anlatımından izleyelim: "Kant bile, rasyonel olduğunu onayladığım hiçbir yasanın, beni rasyonel özgürlüğümün hiçbir parçasından yoksun bırakma ihtimalinin sözkonusu olamayacağını düşünmüştü. Böylece uzmanlar yönetimine kapı açılıyordu. Bütün yasaların yapılmasında herkese her zaman danışmam; hükümet sürekli bir plebisit olamaz. Ayrıca bazı insanlar, başkalarının olduğu kadar kendi akıllarının sesine de pek uymazlar, onlar adeta sağdırlar. Eğer ben bir yasa-koyucu veya yönetici isem, koyduğum yasanın rasyonel olması durumunda (ki bunu ancak kendi aklımla belirlerim), rasyonel varlıklar olmaları kaydıyla toplumun bütün üyelerinin bunu onaylayacaklarını kabul etmem gerekiyor. Çünkü, aksi halde onlar irrasyonel olmalıdırlar. Bu durumda da akıl adına onları bastırma ihtiyaç haline gelecektir." (Berlin 1969: 152-53). Despotizme götüren bu düşünce biçiminin öncüllerini ise Berlin şöyle özetlemektedir: (1) Bütün insanların yalnızca bir doğru amacı vardır: rasyonel kendini-yönetme. (2) Bütün rasyonel varlıkların amaçları, kaçınılmaz olarak, tek bir evrensel-uyumlu modele uygun olmalıdır. (3) Bütün çatışma, aklın akıl-dışı olanla, veya yeterince akli olmayanla çatışmasından ibarettir. İlke olarak, ancak tam rasyonel varlıklar olursak bu çatışma ortadan kalkacaktır (4) Bütün insanlar rasyonel (akılcı) hale getirildikleri zaman, kendi doğalarının rasyonel yasalarına uyacaklardır (Berlin 1969: 153-54).

denetleyebilmesinde görmektedir: kişi ancak kendi hayat tarzını fiilen belirlediği ölçüde özgürdür. Bu görüş, özgürlüğü -fırsat veya olanaktan farklı olarak- bir "kullanım" (exercise) kavramına dayandırmaktadır. "... (Ö)zgürlüğün kullanım olarak anlaşılması açısından, özgür-olma, istediğinizi yapma sorunundan ibaret olamaz; aynı zamanda istediğiniz şeyin, temel amaçlarınızı elde etmenize veya kendinizi gerçekleştirmenize ters düşmemesi de gerekir" (Taylor 1979: 177-79). Sonuç olarak yazar, negatif özgürlük tanımından, amaçlarımızı gerçekleştirme yeteneği olarak (ve amaçlarımızın önemi arttıkça daha da büyüyen) bir özgürlük kavramına (yani, rasyonel-pozitif özgürlük anlayışına) geçilmesinin zorunlu olduğunu; ama özgürlüğün ancak belli bir toplum biçimi içinde gerçekleşebileceği görüşüne geçmenin kaçınılmaz bir adım olmadığını -yani, özgürlük adına totaliter baskının meşrulaştırılmasının tartışılabilir olduğunu- ileri sürerek argümanını tamamlamaktadır (1979: 193). Bu durumda, Taylor rasyonel özgürlük anlayışı ile totalitarizm arasında kaçınılmaz bir ilişki bulunmadığı kanısındadır.

Eleştiriler karşısında bazı yazarlar negatif özgürlük anlayışının "gözden-geçirilmiş" bir biçimini savunmaya başlamışlardır. Örneğin John Gray, Berlin'in ikili ayrımı üstüne yaptığı incelemede, negatif özgürlüğün, rasyonalist doktrinleri kabul etmeden de, özgürlüğün iç şartlarını kendi tanımına dahil edebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre, esasen Berlin'in kendi argümanının mantığı da, rasyonel tercih ve gerçek irade mülâhazalarının özgürlükle ilgili sayılmasına engel değildir. Öte yandan, Berlin'in özgürlük anlayışı dar anlamda negatif özgürlük değil, **seçeneklerin kısıtlanmamışlığı** (non-restriction of options) anlayışdır. Bu yaklaşım, pozitif özgürlüğün kabul edildiği anlamına gelmezse de, pozitif özgürlüğün rasyonalist gelenekten kopmuş olan türlerinden kolayca ayrılamayacağı söylenebilir (Gray 1980: 509, 524-25). Öte yandan, başka bir yazar, negatif özgürlüğün, Berlin'in yaptığı gibi, değerler çoğulculuğu ile savunulmasının yanlış olduğunu, çünkü çatışan değerler arasında çözümlere varılabileceğini ileri sürmüştür. Değer-çoğulculuğu değerler arasında bireysel ve toplumsal düzeyde uzlaşmaların, geçici çözümlerin mümkün olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca, hakiki (rasyonel) özgürlüğün, ancak belli bir toplum biçimini gerektirdiği görüşü (pozitif özgürlüğün sosyal telâkkisi) mümkün olan tek pozitif özgürlük görüşü değildir. Özgürlük bizim amaçlı varlıklar oluşumuzla, kendimizi gerçekleştirmemizle de ilgilidir (Megone 1987: 613, 614, 615).

Öte yandan, negatif özgürlüğün, kendini-gerçekleştirmeyi de kapsayacak şekilde tanımlanabileceğini savunan Megone'ye göre, bizim amaçlı varlıklar olarak kendimizi-gerçekleştirmemiz özgürlüğü değerli kılan yönlerden biri olmakla beraber, yine de bu ikisi aynı şey değildir. Çünkü, eyleminin kendi tercihinden kaynaklanması ve

onun tarafından belirlenmesi önemlidir ama, her şeyden önce, yapmayı seçtiğim şeyin yasaklanmış olmaması veya engellenmemesi gerekir. Bu durum, tercihte bulunan kişinin seçenekler ölçөгünü genişletmek suretiyle, ona daha fazla seçebilme olanağı (selectivity) sağlar. Kısaca, negatif özgürlük olmaksızın kişi kendi hayatını belirleyemez; çünkü belirleyen başka (engelleyici) faktörler olur. Bunun içindir ki, özgür olmakla iyi insan olmak farklıdır. Yazar, yukarıda görüşünü özetlediğim Taylor'ı bu açıdan eleştirmekte ve onun temel yanlışlığının iyi hayatla özgürlüğü birbirine karıştırmak olduğunu söylemektedir. Oysa, bir kimse tamamen özgür olduğu halde, özgürlüğünü kötü yönde kullanabilir; bu durum onun özgür olmadığını göstermez. Ayrıca, kişinin istediği şeyi yapmaması veya yapamaması her zaman onun özgür olmadığını göstermez; çünkü, zaman zaman kişi herhangi bir engelle karşılaşmadığı halde istediği şeyi yapmayabilir (Megone 1987: 615-16, 617, 622). Görülüyor ki, bu yaklaşım, özgürlüğün insanın amaçlı bir varlık oluşuyla ilişkisini kabul etmekle birlikte, onu yine de negatif bir anlayışla tanımlamaktadır. Başka bir anlatımla, Megone'nin özgürlük yorumu, onun özünü insanın seçme olanaklarının açık olmasında yattığını göstermek suretiyle, negatif özgürlüğün vazgeçilmezliğini vurgulamış olmaktadır. Kendi başına özgürlük, kişinin "iyi insan" olmasının güvencesi değildir, ama özgür olmaksızın da iyi insan olunamaz. "İyi insan", negatif özgürlüğün ifade ettiği potansiyellerin gerçekleştirilmesine bağlıdır; ama bu artık özgürlük sorunu değil, ahlaklılık sorunudur. Özgürlüğü değerli kılan, onun bizatihi bir olanaklılık durumunu ifade ettiği gerçektir.

Ayrıca, bütün rasyonel özgürlük anlayışlarının, Berlin'in iddiasının aksine ettiği gibi, totaliterizme götürmesi zorunlu değildir. Bu bakımdan, gerek Taylor'ın (1979: 180-81) gerekse Megone'nin (1987: 613) haklı olarak işaret ettikleri gibi; özgürlüğün kendini-gerçekleştirme ile bağlantısını kabul eden bir kimse, yine de "rasyonel" özgürlük doğrultusunda dıştan bir otorite tarafından yönlendirilmeyi pekâlâ reddedebilir. Esasen, Berlin'in temel iddiası da, totaliter modelin, tek bir kamusal "rasyonel" tercihin bireysel tercihler yerine ikame edilmesini öngören "**sosyal rasyonellik**" anlayışının sonucu olduğu yönündedir. Gray'in işaret ettiği üzere (1980: 519), bu, siyasî otoritenin sınırlanmasına ilişkin bir doktrinin (siyasî özgürlüğün), otoriteryen belirlemeye ilişkin bir doktrine dönüştürülmesine yol açmış olan anlayıştır. Bu tür bir **zorlayıcı-rasyonel özgürlük** görüşü - Cranston'ın da işaret ettiği gibi (1954: 42-43)- "özgürlük" ile "zorlama" arasındaki geleneksel karşıtlığı redderek, özgürlüğü "disiplin" yerine ikame etmektedir.

Özgürlük hakkındaki bu tartışmadan sonra, bunun hak ile olan ilişkisini kısaca gözden geçirmek uygun olur. Genel olarak şöyle denebilir: Haklar, başkalarının **eylem özgürlüğünü kısıtlayan gereklilikler** yaratırlar. Bir şeyi yapma hakkı, kişinin o şeyi yapmaktan

engellenemeyeceği, engellenmemesi gerektiği anlamına gelir; dolayısıyla başkalarının eylem özgürlüğü, onlara yüklenen kaçınma yükümlülüğü yüzünden, kısıtlanmış olur. Eylem özgürlüğünün kısıtlanması biraz daha farklı bir biçimde ortaya çıkabilir. Şöyle ki: Borçlu kimse, borçlu olduğu miktarı istediği gibi harcayamaz; sürücüler yayaları görmezlikten gelerek araç kullanamazlar; öğrenciler sınıfta iken öğretmenleri yokmuş gibi davranamazlar. Ama bunlar elbette mantıklı gereklilikler değildir, somut durumlarda kişiler bunlara aykırı davranabilirler (Gower 1979: 55, 57-8). Gerçekten de her hak başkasının özgürlüğünü sınırlar. Bir hakka sahip olmak, bir başkasının özgürlüğünü sınırlamak, hatta onun nasıl hareket etmesi gerektiğini belirlemek için haklı bir nedeni bulunmak demektir (Hart 1992: 83).

Türkçe literatürde bazı yazarlar hak ve özgürlük kelimelerinin aynı kavramın iki ayrı yönünü ifade ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Özgürlüğün bir hak olduğu ve her hakkın özgürlükle gerçekleştiği görüşünde olan bu yazarlara göre, hak özgürlüğün konusu, özgürlük ise hakkın aracıdır. Hak yoksa özgürlük gereksiz, özgürlük yoksa hak yararsızdır (Kubalı 1971: 164). Özgürlüğü hakkın yasal güvence altına alınması olarak gören Kuçuradi'nin görüşü de buna benzemektedir. Düşünür, özgürlüklerin temel hakların pozitif hukuk tarafından tanınmasıyla ortaya çıktığını, "temel özgürlükler" in "temel haklar" in yasal güvenceleri olduklarını ileri sürmektedir. Bu güvenceler bir ülkede ne ölçüde mevcutsa, o ülkede "toplumsal özgürlük" o ölçüde geniştir (Kuçuradi 1982: 51-2; Kuçuradi 1988a:13-4; 1988b: 70).

Başka bir görüşe göre ise, tam tersine, özgürlük hakkın konusudur. Bu görüşte olan bir yazar, 1789 Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi'ni hazırlayan entellektüel ortamı açıklarken, Fransız kamu hukukçusu G. Burdeau'dan naklen "İnsan hakları, özgürlüğün açıklanışı, dışa vurulmasıdır" yargısını aktarıyor. Yazar sonra şu açıklamayı yapıyor: "Hakkın içinde, özünde (cevherinde) bir özgürlük saklıdır. İnsanoğlu o özgürlüğü dışa vurmak isteyince ya da dıştan saldırıyla karşılaşınca hak biçimini alıyor." (Akad 1984: 14-5).

Bu görüş özünde doğru olmakla beraber, eksiktir. Çünkü, hak kavramı özgürlük kavramından daha geniştir. Özgürlük, bir eylem olanağıyla, seçeneklerin kişiye açık olmasıyla ilgili iken; hak buna ek olarak, başkalarına dönük pozitif bir edimi talep edebilmeyi de içerir. Oysa özgürlük ancak negatif bir talebi gerektirebilir. Hakkın sözkonusu özelliği, özellikle "talep-hakları" (claim-rights) için geçerlidir. Bu anlamda, özgürlüğün kullanılması için başkalarının hareketsiz kalması yeterli iken, yani başka birinin herhangi bir edimde bulunması gerekmezken; hak olumlu bir içeriğe sahiptir,

başkalarına belirli bir şeyi yaptırabilme gücünü ifade eder (Kaboğlu 1989: 14).⁽⁵⁾

Sonuç olarak, yukarıda işaret edilen iki görüş de hak ve özgürlük ilişkisini doğru olarak açıklayamamaktadır. Bu iki kavram arasında, hangi yönden olursa olsun, bir özdeşlik bulunduğu düşüncesi gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Hak özgürlüğün konusu olmadığından, "hak yoksa özgürlük gereksizdir" denemez; çünkü özgürlük kendi başına bir değerdir. Özgürlük, insanı insan yapan temellerden biri olduğu gibi, o aynı zamanda ahlâkın da temeli, ahlâklılığın zorunlu şartıdır. Diğer taraftan, özgürlüğü hakkın konusu olarak gören yazarlar da her zaman haklı değildir. Çünkü, hakkın zaman zaman özgürlüğü aşan taleplere temel oluşturduğunu görmezlikten gelemeyiz. Ama belki -Hart gibi- özgürlüğü genel olarak hakların temeli olarak görmek veya -Kant gibi (1991: 136)- onun bütün hakların kaynağı olduğunu söylemek daha doğrudur. İnsan hakları ile özgürlük arasında, Burdeau'nun belirttiği türden bir ilişkinin var olduğu ise özünde doğru bir görüştür. Buna bir sonraki alt-başlıkta geleceğim.

4. İNSAN HAKKI

İnsan hakkı, ahlâkî hakların bir türüdür; o, **en üstün ahlâkî hak**tır. İnsan hakkının ahlâkî haklardan olması, onu konvansiyonel ve hukukî haklardan ayıran bir noktadır. En üstün ahlâkî hak olması ise, ona dayanan taleplerin başka bütün hak iddialarına göre ahlâkî öncelik taşıdığını ifade eder. İnsan haklarının en geniş anlamda siyasal meşruluğun ölçütü sayılmasının nedeni de budur.

İnsan hakkı, kişinin sırf insan olmak itibarıyla taşıdığı değeri korur. İnsanın "**değeri**", tür olarak insanın sahip bulunduğu ayırt edici özelliklere dayanır. İnsanlar -kendi aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun- bu generik⁽⁶⁾ değer bakımından eşittirler. İnsan hakkı düşüncesi, bir bireyin, kişisel liyakati ne olursa olsun, kişisel-ahlâkî kapasitesi itibarıyla insan olmak bakımından başka bireylerle eşit olduğunu ima eder. Başka bir anlatımla, "insan hakkı"

(5) Savaş'ın özgürlükleri "negatif", hakları ise "pozitif" olarak nitelendirmesi de benzer bir görüşü yansıtmaktadır. Yazarın ayrıca, "ekonomik haklar"la "ekonomik özgürlükler" arasında bir karşılığın var olduğuna ilişkin ilginç açıklamaları için de bkz. Savaş 1993: 60-2.

(6) Nitekim bazan "generik" terimi "insan" yerine kullanılmaktadır. Örneğin, Alan Gewirth'in, eylem, özgürlük ve refahın (well-being) zorunlu şartlarına ilişkin olduklarını belirttiği "generik haklar" terimini "insan hakları" olarak okuyabiliriz. Ona göre, generik hakların nihaî haklılık temeli, bütün amaçlı varlıkların bu haklara eşit olarak sahip olduklarını ifade eden ve her bireyin kendisinin olduğu kadar başkalarının da generik haklarına uygun hareket etmesini gerektiren Generik Tutarlılık İlkesidir (Principle of Generic Consistency) (Gewirth 1992: 92-4).

fikrinin temelinde, ahlâkî anlamda asgarî bir insan eşitliği düşüncesi yatmaktadır (Barry 1989: 233).

Bir insan hakkının meşrû olarak varlığı, onun geçerliliğinin hukuktan bağımsız olması anlamına gelir. İnsan hakları kişiler arasındaki birtakım özel ilişki veya işlemlerden doğmazlar; bu haklar sözkonusu ilişki veya işlemlerden söz-vermeler, anlaşmalar gibi bağımsız olarak vardır. Dolayısıyla insan haklarının öznelere, belli kişi veya gruplar olmayıp bütün insanlardır (Cranston 1990: 42-3). Bu, **insan haklarının evrenselliği** demektir. İnsan haklarının evrensel ahlâkî talepler olmasının nedeni, bir yazara göre, onların evrensel ahlâkın temel ilkesiyle olan ilişkisidir. Bu ilke, bütün insanların "insan" türüne mensup olmak yönünden ortak olmaları, yani onların hemcins olmalarıdır. Dolayısıyla, insan hakları belli bir toplumun üyesi olmaya bağlı ve onunla sınırlı değildirler. Bu özellik, insan haklarını bir yandan hukukî ve teamülî haklardan, öbür yandan da -gönüllü üyeliğe bağlı olan- grup haklarından ayırır. Bundan dolayı, insan hakları, her topluma uygulanması mümkün genel ilkeler biçiminde ifade edilmeli; belli bazı toplumların özgül değer ve kurumlarına atıf yoluyla tanımlanmamalıdır (Milne 1979: 28, 30, 36).⁽⁷⁾

Amerikalı filozof Ayn Rand (1905-1982) insan hakkını, pozitif bir değer birey tarafından serbestçe gerçekleştirilmesinin başkalarınınca tanınması ahlâkî talebi olarak görmektedir. Başka bir ifadeyle, insan hakkı -Rand'ın terminolojisinde "**birey hakkı**"- bireyin kendi seçtiği amaçları uğrunda kendi yargısına göre eylemde bulunma özgürlüğünün onaylanmasını ifade eder. "(İnsan) haklar(ı), bir insanın eylem hürriyetini koruyan, fakat diğer insanlara hiçbir zorunluluk (ödev) yüklemeyen moral ilkelerdir... (B)ir (insan) hak(kı), o hakkın başka insanlar tarafından maddî olarak gerçekleştirilmesini kapsamaz; o sadece bu gerçekleştirilmeyi bireyin bizzat kendi gayretleriyle elde etmesi (sağlaması) hürriyetini kapsar." Çünkü, hiç kimse başka bir kişi üzerinde, o kişinin kendi seçimi olmayan bir yükümlülük, karşılıksız bir ödev veya zorunlu bir hizmetçilik yüklemeye ahlâken yetkili değildir (Rand 1990: 70-1).⁽⁸⁾

Hart'a göre, insanların eşitliği, haklar sözkonusu olduğunda, özgürlük bakımındandır. Bütün insanların **özgür-olma eşit hakkı** vardır ve bu, ahlâken en "doğal" hakktır. Bu hak şu anlama gelmektedir:

(7) Milne şu altı hakkın "insan hakkı" olduklarını ileri sürmektedir: (1) Hayat hakkı, (2) Saygı gösterilme hakkı, (3) Dürüst muamele görme hakkı, (4) Adalet (kişinin çıkarlarının bihakkın gözetilmesi) hakkı, (5) Özgürlük hakkı, (6) Yardım görme (kişinin mümkün olduğunca sıkıntıdan kurtarılma) hakkı. Bkz. Milne 1979: 30.

(8) Benzer bir yaklaşıma adalet sorunuyla ilgili olarak öncelik veren bir görüş için bkz. Erdoğan 1993.

(1) Kişi başkalarının zorlanmama veya engellenmeme hakkına sahiptir. (2) Kişi başkalarını zorlayıcı, engelleyici veya onlara zarar verici olmayan her eylemi yapmakta özgürdür. Yazar, özgür olma eşit hakkının insanların iradî eylemlerinden bağımsız olduğunu da eklemektedir ki, bu nokta, "özgür-olma eşit hakkı"nı insan hakkı olarak okumamızın uygun olacağını göstermektedir (Hart 1992: 77-8).

İnsan hakları bağlamında, bir hakkın iki özelliği bulunduğu ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi, hakkın evrensel olması, yani bütün insanlarca sahip olunabilir nitelik taşımasıdır. İkinci özellik ise, hakkın kullanılmasının başkalarına bir külfet yüklememesi ve sırf bir ahlâki ilke niteliğinde olmasıdır (Yayla 1991: 108-109). Bu görüş özünde doğru olmakla beraber, hakkın hiç kimseye külfet yüklememesi konusu biraz belirsiz kalmaktadır. Çünkü, hiç kimseye, herhangi bir anlamda külfet yüklemeyen bir hak düşüncesi gerçeğe uymamaktadır. İnsan hakları herkese negatif (kaçınma niteliğinde) bir yükümlülük yükler. Bu bakımdan, Yayla'nın anlatımı, "külfet" kelimesinin pozitif bir edim olarak yani dar anlamda anlaşılması ölçüsünde doğrudur. Madem ki insan hakları insanın değerinin tanınmasına dayanmaktadırlar, öyleyse insanın kendini-ifade etmek ve kendi değerlerini gerçekleştirmek için yapacağı eylem ve etkinliklerin başkalarının engellenmemesi ahlâki bir yükümlülük olarak ortaya çıkar.

Görülüyor ki, insan hakları düşüncesi **insan-merkezci** bir düşüncedir; yani, insanî varoluşun objektif olarak "iyi" olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu düşüncenin bir temeli, insan olarak, başka insanlara (hemcinslerimize) diğer varlıklardan daha fazla yakınlık duymamızdır. İnsan-merkezci bakış ayrıca, insanların bazı üstün özelliklerine, özellikle rasyonel ve ahlâki varlıklar olmalarına dayandırılabilir. Hangi saikten kaynaklanmış olursa olsun bu insan-merkezci görüş terkedilirse, insan haklarını yüceltecek herhangi bir dayanak kalmaz (Freeden 1991: 9).

Bu kısa tartışmadan sonra, insan hakkını şöyle tanımlayabileceğimizi sanıyorum: *"İnsan hakkı; hangi ulusal, zümrevî veya meslekî topluluktan olursa olsun, her kişinin, yalnızca insan olması nedeniyle sahip bulunduğu özgürlük değerinin veya eylem potansiyelinin başkalarının tanınmasını ve her çeşit dış müdahaleye karşı korunmasını gerektiren en üstün ahlâki taleptir."*

5. İNSAN HAKLARININ TEMELLENDİRİLMESİ

İnsan haklarının varlığını kabul eden herkes, bu hakların meşruluğunun kaynağı konusunda aynı görüşte olmayabilir. İnsan haklarının en üstün ahlâki talepler olarak ileri sürülebilmesini haklı kılmanın ne olduğunu genellikle sormayız; çünkü bu hakların varlı-

ğını bir postüla olarak alırız. Ama bunların meşruluk temelini araştırdığımızda, birbirinden farklı argümanlarla karşı karşıya geliriz. Bu durumda, insan haklarının gerektirdiği taleplerin tartışılmaz sayılmasını nasıl haklı gösterebiliriz?

Bu soruya verilen cevapları gözden geçirelim.

1. İnsan Haklarının "Doğal Hukuk"la Temellendirilmesi

Kökleri eski Yunan dönemine kadar geri giden doğal hukuk düşüncesi Ortaçağ Hıristiyan ve İslâm dünyasında da etkili olmuş, fakat modern biçimini Aydınlanma döneminde almıştır. Bununla birlikte, geçen yüzyılda ve bu yüzyılın başlarında bilim ve düşünce hayatında pozitivizm, empirizm ve faydacılık gibi doktrinlerin etkisi altında doğal hukuk ve doğal haklar düşüncesi önemli ölçüde zayıflamıştır. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllardan itibaren ise, insanların doğuştan bazı haklara sahip buldukları görüşü yeniden güçlenmeye başlamıştır. Birleşmiş Milletler teşkilâtınca 1948 yılında **İnsan Hakları Evrensel Bildirisi**'nin kabul edilmesi bu gelişmenin bir sonucudur.

Doğal hukuk terimi felsefe, hukuk ve siyaset dilinde genellikle ahlâkî bir öğretiyi ifade etmek üzere kullanılır. Bununla, doğru ve yanlışın evrensel ilkeleri olarak kabul edilen bir dizi normatif önerme kastedilmektedir. Bunlar ulusal veya uluslararası pozitif hukukta fiilen yer alan ilkeler olmayıp, hukuka yol-gösteren üstün ilkeler olarak algılanmaktadırlar (Dowrick 1979: 11). Bu anlayışa göre, doğal hukuk, insanları sırf doğaları gereği bağlayan bir tür üstün hukuktur. Doğal hukukun bizi bağlaması, bizim rasyonel varlıklar olarak onu tanımamızdan dolayıdır. Doğal hukukun nihai kaynağı ve ölçüsü akıldır. İnsanların doğa halinde iken sahip oldukları haklar doğal hukukun bir parçasını oluşturur. Bundan dolayı, her toplumun hukuk sistemi bu hakları tanıyıp güvence altına almalıdır. Gerçi, her doğal hukuk teorisinin temelinde, pozitif hukukun **eleştirel ahlâkî bakış** açısından değerlendirilmesi fikri yatsa da, akılcılığın doğal hukukun özünü oluşturmadığı da ileri sürülmüştür (Graefrath 1991: 76-7).⁽⁹⁾

Bugün insan hakları doğal hukukun ayrılmaz bir parçası olarak düşünülmeyle beraber, bu ikisi arasında zorunlu bir bağlantı bulunmamaktadır. Örneğin, Ortaçağ Hıristiyan filozofu St. Thomas Aquinas'ın hukuk öğretisinde doğal hukuk ve doğa yasasının mer-

(9)Graefrath (aynı yerde), bu bakımdan, David Hume'un ahlâk ve hukuk teorisi anti-rasyonalist olduğu halde, onun bir tür doğal hukuk olarak görülebileceğini; çünkü pozitif hukuka böyle bir eleştirel bakışı yansıttığını belirtmektedir. Hume'un insanın değişmez özellikleri hakkındaki görüşüne dayanarak, Barry de (1986: 23) aynı sonuca varmıştır.

kezi bir yeri olmasına rağmen, bu teoride siyasal otoritelere karşı yurttaşların birtakım haklara sahip buldukları düşüncesine yer yoktur. Ancak doğal hukuk anlayışının lâikleşmesiyledir ki, insan hakları öğretisi devrimci bir biçim altında ortaya çıkmıştır (Barry 1989: 224-25).

Doğal haklar, geçerlilikleri pozitif hukuka bağlı olmayan bağlayıcı ilkelere olarak, bütün insanlara doğaları gereği verilmiştir. Bu teorinin orijinal biçiminde hakların varlığına ilişkin belli başlı iddialar şöyle özetlenebilir (Freeden 1991: 27):

(1) İnsanlar doğal haklarla birlikte doğarlar, bunlar insani varoluşun ayrılmaz bir parçasıdır. Doğal hakların reddi, bir ölçüde insanın reddi demektir. Bundan dolayı, bunlar **doğuştan, devredilmez ve dokunulmaz haklardır.**

(2) Doğal hakların varlığı **toplum-öncesi** olup, herhangi bir toplumsal yapının, gelişmenin veya siyasal düzenlemenin eseri değildirler. Aksine bunların korunması siyasal toplumun kuruluş amacıdır.

(3) Doğal haklar **mutlaktır.** Hiçbir düşünceyle doğal haklar geçersizleştirilemez, uygulamadan alıkonamaz ve kapsamı daraltılamaz. Doğal haklar pazarlık ve taviz konusu olamazlar.

(4) Doğal haklar **evrensel**dir. Zaman ve mekâna bağlı olmaksızın bütün insanların doğal hakları vardır.

Doğal hukuk ve doğal haklar doktrinine bazı güçlü eleştiriler yöneltilmiştir. Burada örnek olarak Macdonald'ın eleştirisini özetlemek istiyorum. Yazara göre, insanların haklarının "insan doğası"na dayandığı doğru değildir. Çünkü, insanların ne ortak bir sabit doğası vardır, ne de bu doğayı gerçekleştirmek için mutlaka izlemeleri gereken amaçlar vardır. "**İnsan**"ın bir tanımı yoktur; yalnızca, her insanda değişik ölçülerde gerçekleşen bazı özellikler vardır. İnsanların yeteneklerine göre yapabilecekleri şeyler son derece değişken olup, onların "insan" olmaları için yapmaları gereken herhangi bir şey yoktur. İnsanların özellikleri onların ne yapmaları gerektiğini değil, fakat ne yapabileceklerini belirler. Birey olarak her bir insan, insan türünün amaçlarını değil, fakat kendi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışır... Doğa hiçbir standart veya ideal koymaz; standartlar "doğal" olmayıp, insanların tercihleriyle belirlenirler. Doğal olayların ve dolayısıyla, doğal varlıklar olarak insanların kendi başına bir değeri yoktur (Macdonald 1992: 30-1). Fakat bu demek değildir ki, doğal haklar ve sosyal sözleşme söyleminin hiçbir anlamı yoktur. Bu söylemde özgürlük, eşitlik ve güvenlik gibi sözcükler, akıllı ve sorumlu yurttaşlara uygun herhangi bir toplumda gerçekleştirilmesi gereken temel ahlâki ve sosyal değerleri temsil ediyorlardı. İnsanın doğal hakları bulunduğunu iddia edenler, insani bir toplumsal hayat ve siyasal yönetimin temel şartları olduklarını düşündükleri şeyleri dile getirmeye çalışıyorlardı. Kısaca "doğal haklar" iyi bir toplumun şartlarıdır. Ne var ki, bu şartlar -

tekrar vurgulamak gerekirse- doğa tarafından verilmiş veya insanın özüyle ve zorunlu amacıyla mistik bir bağlantısı olan şartlar değil, fakat insanların kararlarıyla belirlenen şartlardır (Macdonald 1992: 32-4).

b . İnsan Haklarının "İnsan Doğası"yla Temellendirilmesi

Bazı yazarlar, doğa durumu ve doğal hukuka atıfta bulunmaksızın, hakları doğrudan doğruya "insan doğası"na dayandırır. Bu düşünceyi en açık bir biçimde ifade etmiş olan bir düşünür Ayn Rand'dır. Ona göre, insanın doğası, zorlama altına başarılı bir etkinliğin gerçekleştirilmesine uygun değildir. Bu nedenle insan özgür bırakılmalıdır. Ayrıca, insanın rasyonel oluşu da onun doğası gereğidir. İşte haklar insanın bu özgü doğasının, bu özel varoluş tarzının zorunlu bir şartıdır. "Haklar, insan tabiatının, insanın insana yaraşır bir şekilde yaşayışı için gerekli kıldığı varlık şartlarıdır." (Rand 1990: 69).

Öte yandan Donnelly de insan haklarının kaynağını insan-olma (durumu)nda veya insan doğasında görmektedir. Fakat bu yaklaşımda sözkonusu olan, bilimsel araştırmaya konu yapılabilecek fiziki insan doğası olmayıp, insanın "ahlâkî doğası"dır. "İnsan haklarına hayat için değil, fakat onurlu bir hayat için 'ihtiyaç' duyulur... İnsan hakları 'insan kişinin özündeki onur'dan kaynaklanır." İnsan haklarının temeli olarak insan doğası ahlâkî bir postüladır, insan olarak varolabilmeye ilişkin ahlâkî bir görüştür. "İnsan haklarından yararlanmayan bir kimsenin kendi ahlâkî doğasına yabancılaşmış olduğu hemen kesindir. Bunun için, insan hakları, bir kimsenin bunlardan yararlanmasının reddedilemeyeceği anlamında değil -çünkü bütün baskıcı rejimler kendi yurttaşlarını bu haklardan sürekli olarak yoksun tutmaktadırlar-, fakat bu hakların kaybının ahlâkî olarak 'imkânsız' olduğu anlamında vazgeçilmezdir: bir kimse bu hakları kaybetmesi halinde, bir insan için değerli bir hayat yaşayamaz." (Donnelly 1989: 16-9).

c. İnsan Haklarının Temeli Olarak Evrensel Ahlâkî Yükümlülükler

Milne, insan haklarının evrensel nitelikteki ahlâkî yükümlülüklerden doğduğunu ileri sürmüştür. Yazar bu görüşünü şu şekilde açıklıyor: Bütün insanlar -kültürel farklılıkları ne olursa olsun- ahlâkî ve sosyal varlıklardır. Hepsini aynı ahlâk yasasını paylaşmalar da, hepsinde toplumsal işbirliği potansiyeli ve bunun gerektirdiği ahlâkî yetenekler vardır. Öte yandan, bütün insanların birbirinin hemcinsi sayılmaları evrensel ahlâkın temel ilkesidir. İşte bu ilke, bızatihi sosyal hayat ve her türlü işbirliği çeşidi için gerekli olan ahlâkî yetenek ve değerlerin kapsam itibarıyla evrensel olmasını gerektirmektedir. Bu değerlerin sonucu olan, eylem ve kaçınma türün-

den gereklilikler (kişiye dürüst muamele etme, kişi onuruna saygı gösterme, şiddete başvurmama gibi) evrensel ahlâki yükümlülüklerdir. Başka bir anlatımla, bunlar her insanın başka her insana karşı borcudur. İşte insan hakları bu evrensel yükümlülüklerle tekabül eden ahlâki haklardır (Milne 1979: 29-30).

d. Hakların Sonuçlarıyla Temellendirilmesi (Consequentialism)

Bir etkinlik veya ilkenin değerinin onun ortaya çıkardığı sonuçlara göre belirlenmesi gerektiğini ileri süren ahlâk öğretilerine genel olarak "consequentialism" adı verilmektedir. Bu öğretiler, belli bir durumda doğru eylemin, herkesin çıkarlarına eşit ağırlık veren bir bakış açısından, en iyi toplam sonucu yaratacak olan eylem olduğunu ileri sürerler. Bunların en iyi bilinen türü faydacılıktır (Scheffler 1988: 1-2).

Scanlon, haklara ilişkin olarak bu türden bir argüman geliştirmiştir. Fakat, yazarın kendi iddiasına göre, onun teorisinde eylemlerin sonuçlarına verilen değer -saf "consequentialist" yaklaşımlara nispetle- oldukça ölçülüdür; çünkü sonuçların değerini haklarla sınırlamaktadır. Başka bir ifadeyle, haklar, değerli sonuçları yaratmaya yönelik eylemler üzerindeki tahditler olarak görülmektedir. Yazarın hakları teorisine dahil etmesinin nedeni, insanların hayatlarını etkileyen önemli faktörler üzerinde denetim kurma amacıdır. Bu denetimin herkes için makul bir düzeyde varolması ise hakların tanınmasına bağlıdır. Haklar lehindeki bu tutum, onların azami yararı sağlayacak olmalarından değil, fakat bazı kötü sonuçların doğmasını engelleyecek olmalarından kaynaklanmaktadır (Scanlon 1988: 80-1, 85-6).

e. Hakların Ontolojik Olarak Temellendirilmesi

Tipik örneğini Türk felsefeci İonna Kuçuradi'de bulan bu görüş, insan haklarının kaynağını insanın varlık yapısındaki olanakların bilgisinde bulmaktadır. Ona göre, bu bilgi bir insanın ne olabileceğinin ve şimdiye kadar bu olanakları gerçekleştirmiş olanların başarılarının insanlık için öneminin bilgisidir. Bu bilgi bir yandan, insanın bu ontik potansiyellerinin gerçekleşmesini mümkün kılan önşartları her insan için yaratmanın gerekliliğini ifade eder; öte yandan bu bilgiye sahip her insan için, sözkonusu önşartların yaratılması için çalışmayı gerektirir (Kuçuradi 1988b: 65). İnsanın sözkonusu olanakları ise onun değerinin temelini oluşturmaktadır. Kişilerde, insanın ontik yapısında saklı olan bu olanakları geliştirmek, insan olan bu herkesin ödevi ve her bireyin hakkıdır (Kuçuradi 1982: 49).

KAYNAKLAR

- AKAD, Mehmet (1984), **Teori ve Uygulama Açısından 1961 Anayasasının 10. Maddesi** (İstanbul).
- BARRY, Norman P.(1986), **On Classical Liberalism and Libertarianism** (Macmillan).
- BARRY, Norman P. (1989), **An Introduction to Modern Political Theory** (Macmillan, 2nd. ed.).
- BERLIN, Isaiah (1969), "Two Concepts of Liberty", **Four Essays On Liberty** (Oxford University Press) içinde, ss. 118-72.
- CRANSTON, Maurice (1954), **Freedom: A New Analysis** (Longmans, Green and Co.).
- CRANSTON, Maurice (1990), "İnsan Hakları Nelerdir?", Çev., A. Yayla, **Yeni Forum**, n. 253 (Haziran), ss. 41-3.
- DONNELLY, Jack (1989), **Universal Human Rights in Theory and Practice** (Cornell University Press).
- DOWRICK, F.E. (1979), "Introduction", Dowrick (ed.), **Human Rights** (University of Durham).
- ERDOĞAN, Mustafa (1990), "Liberal Düşünce Geleneği", **Yeni Forum**, n. 242 (Mayıs), ss. 20-34. Bu makale, yazarın **Liberal Toplum Liberal Siyaset** (Ankara 1993) adlı kitabında "Siyasi Düşüncede Liberal Gelenek" adıyla yeniden basılmıştır: ss. 15-59.
- ERDOĞAN, Mustafa (1993), "Adalet, Özgürlük, Refah", **Sosyopolitik Yaklaşım**, n.1 (Şubat-Mart), ss. 108-117.
- FREEDEN, Michael (1991), **Rights** (Open University Press).
- GEWIRTH, Alan (1992), "Are There Any Absolute Rights", Jeremy Waldron (ed.), **Theories of Rights** (Oxford University Press) içinde, ss. 91-109.
- GOWER, Barry (1979), "Understanding Rights: An Analysis of A Problem", Dowrick (ed.), a.g.e. içinde, ss. 51-61.
- GRAEFRAITH, Bernd (1991), "Hume's Metaethical Cognitivism and Natural Law Theory", **The Journal of Value Inquiry**, V. 25, ss. 73-79.
- GRAY, John (1980), "On Negative and Positive Liberty", **Political Studies**, V. 28, ss. 507-26.
- HART, H. L. A. (1992), "Are There Any Natural Rights?", Waldron (ed.), a.g.e., içinde, ss. 77-90.

- KABOĞLU, İbrahim Ö. (1989), **Kollektif Özgürlükler** (Diyarbakır).
- KANT, Immanuel (1991), **Political Writings**, (trans., H. B. Nisbet), Hans Reiss (ed.), (Cambridge University Press).
- KUBALI, Hüseyin (1971), **Anayasa Hukuku Dersleri** (İstanbul).
- KUÇURADİ, İonna (1982), "Felsefe ve İnsan Hakları", **İnsan Haklarının Felsefi Temelleri** (Ankara) içinde, ss. 49-54.
- KUÇURADİ, İonna (1988a), "Özgürlük ve Kavramları", **Uludağ Konuşmaları** (Ankara) içinde, ss. 1-19.
- KUÇURADİ, İonna (1988b), "World Problems' From the View-point of Human Rights", **Philosophy Facing World Problems** (Ankara) içinde, ss. 57-71.
- MACDONALD, Margaret (1992), "Natural Rights", Waldron (ed.), **a.g.e.**, içinde, ss. 21-40.
- MEGONE, Christopher (1987), "One Concept of Liberty", **Political Studies**, V. 35, ss. 611-22.
- MILNE, A. J. M. (1979), "The Idea of Human Rights: A Critical Inquiry", Dowrick (ed.), **a.g.e.** içinde, ss. 23-40.
- RAND, Ayn (1990), "İnsanın Hakları", Çev., A. Yayla, **Yeni Forum**, n. 250 (Mart), ss. 68-71.
- RAPHAEL, D. D. (1990), **Problems of political Philosophy** (Humanities Press International, Inc.)
- SAVAŞ, Vural Fuat (1993), **Anayasal İktisat** (İzmir, 2. b).
- SCANLON, T. M. (1988), "Rights, Goals, and Fairness", Samuel Scheffler (ed.), **Consequentialism and Its Critics** (Oxford University Press) içinde, ss. 74-92.
- SCHEFFLER, Samuel (1988), "Introduction", Scheffler (ed.), **a.g.e.** içinde, ss. 1-13.
- TAYLOR, Charles (1979), "What's Wrong With Negative Liberty", Alan Ryan (ed.), **The Idea of Freedom** (Oxford University Press) içinde, ss. 175-93.
- WALDRON, Jeremy (1992), "Introduction", Waldron (ed.), **a.g.e.** içinde, ss. 1-20.
- YAYLA, Atilla (1991), "İnsan Haklarının Kavramsal ve Aktüel Anlamı", **Türkiye Günü**, n. 14 (Bahar), ss. 103-111. Bu makale, yazarın **Liberal Bakışlar** (Ankara 1993) adlı kitabında yeniden basılmıştır.
- YÖRÜK, A. Kemal (1961), **Hukuk Felsefesi Dersleri** (İstanbul).