

# Haklar

Erol Kuyurtar\*

Günümüzde hak kavramı hemen her kesimin dilinde. İnsan hakları, çocuk hakları, grup hakları, kültürel haklar gibi kavramlardan sadece siyaset ve ahlâk teorisyenleri değil, aynı zamanda siyasetçiler, yöneticiler ve toplumun hemen hemen her kesiminden insanlar da söz etmektedir. Bu yüzden çeşitli kullanımlarıyla hak kavramı oldukça popüler hâle gelmiş olan bir kavramdır. En dar anlamındaki kullanımında haklar, baskıya ve haksız ayırmacılığa karşı kullanılan birer kalkan olurken ve dolayısıyla daha adil bir dünyanın kurulmasının önemli araçları olarak görülürken; en geniş anlamındaki kullanımında ise, magazin haberlerinde karşılaştığımız birbirlerini aldatan sevgililerin kendisine başvurdukları bir kavram olabiliyor. Hangi kullanımında olursa olsun haklardan söz edildiği yerlerde, inansalar da inanmasalar da, ciddiye alsalar da almasalar da, ilgili kimselerin ve yönetimlerin davranışlarına bir çeki düzen verdikleri de bir vakadır.

Öte yandan, birçok popüler kavram gibi hak kavramı da farklı varyasyonlarıyla kendi içinde oldukça tartışmalıdır. Hakların normatif temellerinin ne olması gerektiği sorusundan, kimlerin bir hak taşıyıcısı olabileceğine; bir hakkın objesinin ne olması

gerektiğinden, bir hakkı meşru kılan kriterlerin neler olabileceğine ilişkin sorulara verilmiş birbirinden oldukça farklı yanıtları ve dolayısıyla birçok çatışma alanını görüyoruz haklar söyleminde. Bu sorular daha çok teorik temelde ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Buradaki tartışmamızı, tarihsel gelişimleri içinde bazı hak biçimlerini ele alarak daha pratik bir alanla sınırlandıracağız. Burada temel olarak hesaba katacağımız sorular şunlardır: Bir hak durumundan neyi anlıyoruz? Yani bir kimse bir hakka sahiptir derken, bundan neyi kastediyoruz? Hangi haklara sahibiz? Bireysel özgürlükleri garantiye alan, karşı tarafa belli bir eylemsizlik yükleyen haklar yanında; bireylerin ekonomik, sosyal ve kültürel olanaklarını koruyan ve zenginleştiren, dolayısıyla karşı tarafa çeşitli derecelerden belli bir eylemlilik yükleyen haklardan da söz edebilir miyiz? Bu hakların âdil bir toplum ve dünyanın oluşturulmasında yeri nedir? Yoksa haklar, bazılarının dediği gibi, bireyi içinde bulunduğu ekonomik, sosyal ve kültürel gerçekliğinden koparan, onu somut tarihsel

ve toplumsal ilişkilerinden izole eden anlamsız bir dizi uydurmalar mıdır?<sup>1</sup>

Haklara ilişkin tartışmalarda üç farklı hak biçiminden söz edilmektedir. Negatif haklar olarak bilinen din ve vicdan özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü gibi geleneksel liberal haklar; pozitif veya refah hakları olarak bilinen eğitim, sağlık, barınma, iş güvencesi veya işsizlik sigortası gibi sosyo-ekonomik haklar. Bu iki hak biçimi kullanımları ve içerikleri bakımından bireyseldir. Üçüncü tür haklar ise kolektif karakterlidir. Grup hakları, kolektif haklar veya azınlık hakları olarak adlandırılan bu haklar, etnik, kültürel, dinsel ve dil grupları gibi ayırt edici özellikleri olan azınlık gruplarının, söz konusu ayırt edici kolektif özelliklerinin korunmasının ve geliştirilmesinin ilgili bir hakla mümkün olduğu durumlarda kendilerine başvurulacak haklardır. Şimdi bu hakları ve ortaya çıkardıkları temel problemleri ele almadan önce bir hak durumundan ne anladığımıza kısaca bir bakalım.

Vernon Van Dyke'in yaptığı tanımları izlersek, bir hakkın "zorlayıcı (compelling) tersi sebepler olmadığı sürece, ahlâksal bakımdan meşru kılınmış bir talebin, bir ihtiyacın veya bir çıkarın karşılanması gereğini meşru kılan bir kabul"<sup>2</sup> olduğunu söylemiş oluruz. Meşru veya geçerli kılınmış bir talebin, bir ihtiyacın veya bir çıkarın karşılanması gereği, aynı zamanda söz

konusu talebi, ihtiyacı veya çıkarı karşılayabilecek ve karşılamaları gereken kimselerin ödevlerini ve/veya yükümlülüklerini de içerir. Başka bir deyişle, haklarla ödevler ve yükümlülükler arasında karşılıklık (correlativity) ilişkisi vardır.<sup>3</sup> Bir haktan söz ettiğimizde, aynı zamanda bu hakkın içeriğini teşkil eden konuya muhatap olabilecek kimselerin yükümlülüklerinden de söz ediyoruz demektir.<sup>4</sup> Nitekim Joseph Raz'ın büyük ölçüde kabul edilmiş hak formülasyonu şöyledir: bir hakka sahip olmak, hak sahibinin karşı tarafı bir yükümlülük altına almasını meşru kılan geçerli bir çıkara sahip olmasını gerektirir.<sup>5</sup> Raz bunu şöyle ifade eder: "X bir hakka sahiptir ancak ve ancak ..., X'in esenliği (veya çıkarı) diğer kişi(leri) bir yükümlülük altına almak için yeterli bir sebebi oluşturuyorsa."<sup>6</sup> Görülebileceği gibi bir çıkara sahip olmanın kendisi zorunlu olarak bir hakkı doğurmaz; söz konusu çıkarın bir

<sup>3</sup> Burada yükümlülük ve ödev kavramlarına ilişkin kısa bir belirlemede bulunmak faydalı olabilir. *Yükümlülük* kavramı daha çok Hukuki bir kavramdır ve yazılı bir hukuk sisteminde tanınan haklara karşılık gelir. Başka bir deyişle, *yasal haklardan* söz ettiğimizde, bu haklara karşılık gelen kavram yükümlülüktür. Öte yandan *ödev* kavramı ise daha çok ahlâksal bir kavramdır ve Evrensel İnsan Hakları gibi bazı hakların belli bir toplumun hukuk sisteminde tanınıp tanınmamasından bağımsız olarak varolan haklara karşılık gelir. Başka bir deyişle, bu haklar belli bir toplumda yasal haklar olarak tanınmayabilirler; fakat bu, söz konusu hakların var olmadığı ve ilgili kimselere bu haklara karşılık gelen belli bir sorumluluğu yüklenmediği anlamına gelmez. İşte yasal haklar olarak tanınması gerekip de tanınmayan bu haklar *ahlâksal haklardır* ve ilgili kimseler üzerinde yarattığı sorumluluk da ahlâksal bir kavram olan *ödev* kavramıyla açıklanır. Buradan itibaren ana metnimizin aktıcı olması açısından *yükümlülük* kavramını her iki anlamı içerecek şekilde kullanacağız.

<sup>4</sup> Her hakka karşılık gelen bir yükümlülüğün veya ödevin olması, tersinin de doğru olduğu, yani özellikle her ödevin olduğu yerde bu ödev karşılık gelen bir hakkın olduğu anlamına gelmez.

<sup>5</sup> Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986, ss. 207-210.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 166.

<sup>1</sup> Haklara ilişkin ifadelerin "metafizik" olduğu, dolayısıyla bireyi içinde bulunduğu ekonomik, sosyal ve kültürel gerçekliğinden koparan, onu somut tarihsel ve toplumsal ilişkilerinden izole eden bir sonuca bizi götürdüğü iddiasını ileri süren "faydacılık, Marksizm ve toplumculuk" gibi farklı siyasal anlayışların, bu bağlamda kısa bir açıklaması için bkz. Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, (çev.) Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, 2003, s. 266-271.

<sup>2</sup> Vernon Van Dyke, 'The Cultural Rights of Peoples', *Universal Human Rights*, vol. 2 (2), 1980, s. 3.

hakka dayanması için, bu çıkarın karşı tarafın bir yükümlülük altında olmasını sağlayabilecek yeterli sebeplere dayanması gerekir. O hâlde, bir kimsenin şu veya bu hakkından söz ettiğimizde şunu kastediyoruz: Bu kimsenin bazı çıkarları o kadar önemlidir ki, bu çıkarların korunması veya karşılanması ilgili kişiler üzerinde bir yükümlülüğü *meşru* kılar.

Haklarla yükümlülükler arasında karşılıklı ilişkinin olduğunu kabul ettiğimizde, hakların bencil bireyin bencil çıkarlarını koruyan, onu toplumsal bağlarından izole eden bir yaklaşıma dayandığını ileri süren görüşe de bir yanıt vermiş oluruz. Bireyi merkeze alan hakların sadece birey için bir hükümlülük alanı önerdiği ve dolayısıyla bireyi kendi toplumsal siyasal bağlarından bir ölçüde soyutladığı doğru olabilir. Ama bu iddia iki sebepten dolayı tamamıyla doğru değildir. Birincisi, hakların birçoğu evrensel terimlerle ifade edilirler. Jeremy Waldron'un işaret ettiği gibi "eğer P, Q'ya karşı bir hakla sahipse, Q da P'ye karşı genellikle benzer bir hakla sahiptir. Böylece Q'nun P'ye karşı yükümlülüğünün yanı sıra Q'nun sahip olduğu haktan dolayı P'nin de Q'ya karşı bir yükümlülüğü vardır."<sup>7</sup> İkincisi, haklar söylemi ve pratiği sadece bireysel haklardan ibaret değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kültürel grup hakları bireyleri tam da kültürel ve dinsel ağlar içine yerleştirir ve bu ağların bireylerin yaşamlarını anlamlı kılan önemli faktörlerden olduğunu ilgili haklar ve yükümlülüklerle teyit eder. O hâlde, haklardan söz etmek *diğerlerinin* yükümlülüklerinden söz etmek anlamına gelecektir. Başka bir deyişle, haklar söylemi kullanımlarında soyut birey üzerine kurulu

değil; tersine, bireylerin ve bazen de grupların, söz konusu haklarının karşılanması bir gereği olarak ilgili taraflara belli bazı sorumluluklar veya yükümlülükler yüklemesi bakımından belli bir toplumsal ahlâkı ve siyasal anlayışı öngörür ve dolayısıyla da toplumsal kurumların nasıl olması gerektiğine ilişkin belli bir vizyonu önerir.

Şimdi yukarıda adlarını andığımız üç hak biçimini sırasıyla ele alalım. Kökleri, Antik çağda şekillenmeye başlayan doğal hukuk doktrinine kadar giden, ama John Locke'un yaşamak, özgürlük ve mülkiyet haklarına vurgu yapmasıyla asıl popüler kullanımını bulan ve daha sonra 1689'daki İngiliz İnsan Hakları Bildirgesi, 1776'daki Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, 1791'deki Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi gibi önemli dokümanlara kaynaklık eden hak anlayışı, bizim bugün negatif haklar dediğimiz haklardır. Negatif haklar hak sahibine hakkın konusu olan şeyi yapmasına veya ona sahip olmasına diğerlerinin engel *olamamasını* meşru kılar. İfade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, siyasal karar verme süreçlerine katılma, yasal hak ve yükümlülüklerinden haberdar olma ve bu hak ve yükümlülükler doğrultusunda yaşama hakkı, seyahat özgürlüğü gibi hakların korelatif yükümlülüğü, diğerlerinin belli bir eylemsizlik içinde olmaları şeklinde ortaya çıkar.

Bu hakların formülasyonunda geleneksel liberal düşüncenin temel değerlerinden biri olan müdahale etmeme (non-interference) ilkesini görüyoruz. Bu anlayışa göre, kendisi için iyi yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin oluşturacağı iyi anlayışını bireyin kendisinin belirlemesi, bu belirlemeye uygun bir yaşam pratiğini sürdürebilmesi, iyi yaşama ilişkin anlayışını sürekli olarak yeniden değerlendirip geliştirebilmesi, veya

<sup>7</sup> Jeremy Waldron, "Rights", Robert E. Goodin ve Philip Petit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, 2001, s. 576.

gerektiğinde ilgili yaşam anlayışını değiştirebilmesi bireyin temel iyilerindedir. O hâlde, bireyi otonom bir varlık kılan kendisinin oluşturduğu yaşam konseptine uygun bir yaşama, diğer yaşam biçimlerine zarar vermediği sürece, müdahale edilmemelidir. Bundan anlaşılacağı gibi, burada haklarla bireysel özgürlükler arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Siyasal ve ahlâksal ontolojisini bireysel esenlik üzerine kuran liberal anlayış, bireysel nitelikli negatif hakları hem devlete karşı bireylerin özgürlüğünü hem de devlet ve diğerlerine karşı bireyin güvenliğini güvence altına alma işlevine sahip olmalarından dolayı, bu hakların hakikî haklar oldukları kabulüne dayanır.

Hakları bireylerin eylem alanına müdahale edilmemesini sağlayan mekanizmalar olarak gören bu anlayış, günümüzde artan bir öneme ve değere sahip olmasına rağmen, hak kavramının tam bir tasarımına sahip olmamız ve daha âdil bir dünyanın oluşturulması bakımından yetersizdir. BM'nin 1948'de kabul ettiği İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'yle, negatif haklarla birlikte pozitif veya refah hakları da denebilecek haklar hak söylemi içerisine girmiştir. Örneğin Bildiri'nin 25. maddesinin 1. paragrafı şöyle der: "Herkesin kendisinin ve ailesinin sağlık ve refahı için beslenme, giyim, konut ve tıbbî bakım hakkı vardır. Herkes, işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık ve kendi iradesi dışındaki koşullardan doğan geçim sıkıntısı durumunda güvenlik hakkına sahiptir." Görülebileceği gibi, refah hakları ilgili kimseye hakkın konusu veya içeriği olan şeyleri, yani beslenme, barınak, tıbbî bakım gibi maddî ihtiyaçlarını kendisinin karşılayamaması durumunda, diğerlerinin bu ihtiyaçları karşılaması yönünde bir

yükümlülük veya ödev altında olmasını gerektiren haklardır.

Hakları özgürlüklerle, yani negatif haklarla sınırlandıran liberteryen hak teorisyenleri pozitif hakların gerçekte hak kavramının içeriğini genişletip sulandırdığını ve dolayısıyla bireyin özgürlüğü üzerine kurulu negatif hakları asıl gücünden yoksun kıldıklarını ileri sürerler. Meselâ Maurice Cranston'a göre bir hak ahlâksal ödevler gibi gerçekleştirilebilir olmalıdır. O şöyle der: "Fiziksel olarak yapamayacağım şey benim yapmakla yükümlü olduğum bir ödev olamaz. Thames Nehri'nde boğulmakta olan bir çocuğu kurtarabilecek fiziksel olanaklara sahip değilsem, bana çocuğu kurtarmam gerektiğine ilişkin bir ödevimin olduğunu söylemeniz makul olmaz."<sup>8</sup> Cranston'a göre "ödevler için doğru olan, haklar için de doğrudur."<sup>9</sup> Buna göre gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir şeyi hak olarak talep etmek saçmadır. Dünyadaki birçok ülke, refah haklarının konusu olan, herkese sağlık ve refahı için beslenme, giyim, konut ve tıbbî bakım haklarını ve yine herkese işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık ve kendi iradesi dışındaki koşullardan doğan geçim sıkıntısı durumunda güvenlik haklarını sağlayabilecek kaynaklara sahip değil. Oysa hak kavramını kullandığımız yerde söz konusu hakkın konusu olan şey yerine getirilebilir olmalıdır, der Cranston ve ekler: "ekonomik ve sosyal haklar iddialarıyla aşırı derecede yüklenmiş bir evrensel beyannamenin etkisi, politik ve sivil hakları ahlâkî zorlayıcılık alanının dışına çekip ütopyacı özlemlerin alaca karanlığına itmektir. Ve bir hakkın anlaşılmasında hiçbir şey bir hakkın bir ideal olmadığının kabul edilmesinden daha önemli değildir. Bir

<sup>8</sup> Maurice Cranston, *What are Human Rights?*, The Bodley Head Ltd., 1973, s. 66.

<sup>9</sup> *Ibid.*

ideal gerçekleştirilmek istenen bir hedeftir, fakat tanımı gereği, hemen derhal gerçekleştirilemez. Bunun aksine, hak, saygı gösterilebilecek ve ahlâkî bakımdan hemen şimdi saygı gösterilmesi gereken bir şeydir.”<sup>10</sup>

Görülebileceği gibi Cranston’un refah haklarını reddetmesi olgusal argümanlara dayanır. Refah haklarına karşı başka bir argüman ise daha çok böyle bir hakkın olmaması gerektiğine vurgu yapar. Türkçe’ye çevrilmiş bir makalesinde Ayn Rand şunları söyler: “Eğer bazı insanlara bir hakla, diğer bazı insanların çalışmalarının üzerinde birtakım yetkiler kazandırılırsa, bunun anlamı, üreten insanların haklarından mahrum edilmesi ve köle işgücü olmaya mahkûm kılınmasıdır. Bir kimsenin ‘hak’ olduğu öne sürülen herhangi bir hakkı, eğer başka birinin haklarının ihlâl edilmesini gerektiriyorsa, bir hak değildir ve olamaz. [O hâlde] hiç kimse başka biri üzerine, onun seçimi olmayan bir zorunluluk, karşılıksız bedelsiz bir görev, bir gönülsüz hizmetçilik yüklemeye hakkına sahip olamaz.”<sup>11</sup> İnsan haklarının özünde negatif karakterli olduğunu ileri süren bu görüşe Türkiye’de de rastlamak mümkündür. Nitekim Mustafa Erdoğan “İnsan Haklarına Kavramsal bir Yaklaşım” adlı makalesinde, “insan hakları[nın] özü itibariyle devlete yönelik özgürlük talepleri” olduğunu ileri sürer ve şöyle devam eder: “Yoksa, insan hakkı demek, devletin, kendilerinin üretmedikleri, üretimine katkıda bulunmadıkları veya kazanmadıkları mal ve hizmetleri bireylere karşılıksız olarak tedarik etmesini talep

edebilmek değildir.”<sup>12</sup> Rand ve Erdoğan’ın ileri sürdüğü bu iddianın altında yatan temel düşünce şudur: Refah haklarının içeriğinin karşılanması devletin toplumsal ve ekonomik hayata daha fazla müdahalesini gerektirecektir. Bu da bireyin başta mülkiyet hakkı olmak üzere birçok liberal hakkının sınırlandırılması anlamına gelir. Bu durum, yani başkalarının sağlık, eğitim veya barınak masraflarını, kazançlarını meşru yollardan sağlamış bireylerin üzerine yüklemek ve bunu hak kavramıyla meşrulaştırmaya çalışmak, hak kavramının içerdiği tarihsel işlevini, yani bireyin iyi yaşama ilişkin oluşturduğu anlayışını ve bu anlayış doğrultusunda oluşturduğu yaşam alanında tek hükümran olduğunu teyit eden ve koruyan hakların bu işlevini dejenere edecektir.

İnsanların ekonomik ve sosyal refahlarını sağlayabilecek haklara sahip olması gerektiğini ileri süren görüşe yönelik bu gibi eleştiriler farklı zeminlerde çürütülebilir. Birincisi, refah haklarıyla negatif haklar arasında yapılan böylesi *keskin* bir ayrım doğru değildir. Negatif hakların karşılanması da devletin belli bir pozitif eylemini gerektirir. Örneğin yaşama hakkının veya ifade özgürlüğünün garantiye alınması hukukçuların, güvenlik güçlerinin ve diğer ilgili kimselerin eğitilmesini ve istihdam edilmesini gerektirecektir. Açıktır ki bu da belli bir toplumsal vergilendirmeyi gerektirir ve bazılarının –meselâ yöneticilerin- korunma masrafları bir hayli kabarık olurken, bu durum diğer birçok insan için çok az bir maliyetle gerçekleşir.

İkincisi, refah hakları tam da negatif haklar temelinde meşrulaştırılabilir. İfade özgürlüğü, siyasal karar verme süreçlerine

<sup>10</sup> Maurice Cranston, “İnsan Hakları Nelerdir?”, Atilla Yayla (ed.), *Sosyal ve Siyasal Teori*, Siyasal Kitabevi, 1993, s. 255.

<sup>11</sup> Ayn Rand, “İnsan(ın) Hakları”, Atilla Yayla (ed.), *Sosyal ve Siyasal Teori*, Siyasal Kitabevi, 1993, s. 261.

<sup>12</sup> Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, 1998, s. 127.

katılma, yasal hak ve yükümlülüklerinden haberdar olma ve bu hak ve yükümlülükler doğrultusunda yaşama gibi liberal hakların kullanılması toplumun ekonomik olanaklarından yoksun olanlar için oldukça sınırlıdır. Ekonomik olanaklardan yoksun olan kimselerin bu liberal hakları hiç kullanamamaları veya son derece sınırlı kullanmaları; öte yandan, varlıklı kimselerin bu hakları çok daha fazla kullanmaları, âdil olmayacaktır kuşkusuz. Cranston'un refah haklarının gerçek anlamda insan hakları olmadığını kabul etsek bile, bu haklar ahlâksal dayanakları son derece güçlü olan haklardır. Çünkü bu hakların içeriğinden mahrum kalmış insanlar en temel insan haklarını kullanamazlar. Meselâ Henry Shue bunu şu şekilde ifade eder:

1. Herkes bir şey hakkına sahiptir.
2. Bazı başka şeyler, bu ilk şeyin, her ne ise bu ilk şey, bir hak olarak kullanılması için zorunludur.
3. O hâlde, herkesin bu ilk hakkı bir hak olarak kullanmaları için zorunlu olan diğer şeylere de hakları vardır.<sup>13</sup>

Görülebileceği gibi bu argüman pozitif hakları negatif hakların gerçekleştirilmesinin araçları olarak görmektedir. Refah hakları, kendileri bakımından da son derece güçlü ahlâksal temelleri olan haklardır. Her insanın doğasında diğerleriyle paylaştığı ortak bazı değerler vardır. Bir gelecek tasarımına sahip olma, bir bilinç yaşamına veya öz-bilince sahip olma, acı çekme yetisine sahip olma, inanma ve isteme kapasitesine sahip olma, amaçlar oluşturma ve bunların peşinden koşma kapasitesine sahip olma gibi özellikler bu ortak değerlerdendir. *Doğasal değerler*

olarak da adlandırabileceğimiz bu değerler ne erdemli bir davranışla kazanılır ne de erdemsiz bir davranışla kaybedilir. Onlar insanların onaylanabilecek veya onaylanamayacak davranışlarından bağımsız olarak var olmaya devam ederler. Herkes bu değerlere eşit olarak sahip olması bakımından eşittir. Tom Regan'ın dediği gibi, "özürlü çocuk ve dahi, prens ve yoksul, beyin cerrahı ve seyyar satıcı: bunların tümü doğasal değerlere eşit olarak sahiptir.<sup>14</sup> Herkesin doğasal değerlere eşit olarak sahip olması ve bunların korunması gereği bir hakkı doğurur: bu değerlerin korunması ve yaşatılması hakkı. O hâlde, refah hakları insan onuruyla yakından ilintili olan bazı değerlerin korunmasıyla yakından ilintilidir. Özellikle insanın iyi yaşama ilişkin kendi bireysel anlayışını oluşturma ve bu anlayışa uygun bir yaşamı sürdürebilmesi için refah haklarına ihtiyaç vardır. Bunu kabul etmek, bireyin seçtiği her yaşam biçiminin gerektirdiği maddî ihtiyaçların spesifik olarak diğerleri tarafından karşılanması gerektiği anlamına gelmez. Bunu kabul etmek, bireyin iyi yaşama ilişkin seçim yapabilme kapasitesini korumasını sağlayabilecek temel ihtiyaçlarının karşılanması anlamına gelir. Temel deyimini temel ihtiyaçtan ne kastettiğimize ilişkin bize objektif bir kriter verir: temel ihtiyacın kendisi ve içeriği, bireylerin kendi bireysel perspektiflerinden bağımsız olarak tasarlanan ve belirlenen şeydir. O hâlde, insan yaşamı için zorunlu olan maddî ihtiyaçların karşılanması bir haktır ve bu hak, içeriği temel ihtiyaçlar olması bakımından temel bir haktır.

İhtiyacı olan insanların maddî ihtiyaçlarını karşılama yükümlülüğü, yoksul ülkelerin üzerine, yerine getirilmesi mümkün

<sup>13</sup> Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton University Press, 1996, s. 31.

<sup>14</sup> Tom Regan, 'The case for animal rights', Peter Singer (ed.), *In Defence of Animals*, Blackwell, 1985, s. 21.

olmayan bir yükümlülüğü gerektirdiği, bir hak durumunun hakkın konusu olan şeyin gerçekleştirilebilir olmasını gerektirdiği, yerine getirilmesi mümkün olmayan yükümlülüğün gerçek anlamda bir yükümlülük olamayacağı, dolayısıyla da refah hakkı diye bir hakkın olamayacağı iddiasına gelince. Buraya kadarki tartışmamızda, dünyadaki ekonomik sistemlerin insanların temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde âdil olup olmadığı, dünya kaynaklarının âdil bir biçimde paylaşılıp paylaşılmadığı, yine bazı üretim alanlarının -meselâ silâh üretiminin- insanların refah düzeyine olan etkisinin ne olduğu, yine refah haklarının belli bir siyasal ve ekonomik sistem içerisinde nasıl yerine getirilebileceği gibi soruları bir tarafa koyup, haklar söylemi içinde kalarak refah hakkının bir hak olduğunu temellendirmeye çalıştık. Bu doğru bir stratejidir, çünkü bir şeyin, bir durumun veya bir özelliğin hak konusu olabilmesi için *öncelikle* söz konusu olan şey, durum veya özellik ahlâksal bakımdan meşru kılınmalıdır.

Yine, hangi siyasal ve ekonomik sistem veya sistemlerin insanların ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayabileceği sorusunu tartışmanın, bu makalenin sınırlarını aştığını kabul ederek, refah haklarına karşılık gelen bir yükümlülüğün sadece ilgili toplumların yönetimleriyle sınırlandırılmayacağını, aynı zamanda dünyadaki bütün ülkelerin yönetimleri, global ekonominin işleyişi üzerinde etkin rol oynayan kurum ve kuruluşlar, ve nihayet insanların temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda olan her bir birey için bu yükümlülüğün geçerli olduğunu kabul ettiğimizde, bunun gerçekleştirilebilir bir yükümlülük olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim böylesi *bireysel* bir yükümlülüğün ahlâksal temellerini, gerek, doğaları gereği rasyonel

ve otonom varlıklar olan insanların ancak otonomilerine dayanarak eyleyebildikleri ölçüde ahlâksal varlıklar olduklarını, dolayısıyla otonomileri zarar görmüş veya otonom davranışta bulunamayan insanlara yeniden otonom varlıklar olarak eyleyebilmeleri için yardım edilmesi gerektiğini söyleyen Kantçı etikte; gerekse, eylemlerimizin ahlâksal bakımdan doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen, bu eylemlerin ilgili kimselerin acılarını veya mutsuzluklarını ortadan kaldıran veya azaltan eylemler olduğunu söyleyen faydacı etikte görürüz.<sup>15</sup>

Kuşkusuz refah haklarının karşılanması ilgili bireylerin başta mülkiyet hakkı olmak üzere bazı haklarıyla çatışabilecektir. Fakat bu, bizim, Ayn Rand'ın, bir hak, içinde çatışmayı barındırıyorsa bu bir hak değildir iddiasını kabul etmemizi gerektirmez. Rand'ın bu iddiasına şimdi ele alacağımız kolektif karakterli hakları tartışırken bir yanıt getirmeye çalışacağız.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, refah hakları ve negatif haklar, içerikleri ve kullanımları bakımından bireysel haklardır. Bu hakların altında yatan temel ilkeler bireysel özgürlüğü ve bireylerarası eşitliği geliştirmektir. Bireylerin toplumsal ve ekonomik etkinliklerinde fırsat eşitliği, eşit siyasal ve sivil haklar, yasalar önünde bireylere eşit muamele hakkı gibi ilkeler, toplumların kültürel olarak homojen olduğu veya bireylerin kültürel ve dinsel farklılıklarının söz konusu bireysel hak ve özgürlüklerinin sağlanmasında ilgisiz faktörler olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Bu

<sup>15</sup> Böylesi bir bireysel yükümlülüğü Kantçı etik temelinde meşrulaştıran bir çalışma için bkz. O'nora O'Neill, "Faces of Hunger", W. Aiken ve H. LaFollette (eds.), *World Hunger and Morality*, Prentice-Hall, 1996; Faydacı etik temelinde bir meşrulaştırma için ise bkz. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995.

varsayımın içeriğini oluşturan ana düşünce şudur: adalet, temel ve genel-geçer olan insan gereksinimlerini gözetken bir anlayış üzerine inşa edilmelidir. Bu temel gereksinimler John Rawls'un "temel iyiler" (primary goods) dediği çıkarlardır. Buna göre eşitlik ve hakkaniyet hepimizin paylaştığı ortak özellikler üzerine kurulmalıdır. Eğitim ve sağlık hizmetlerinden yararlanma, ekonomik gelir, yasalar önünde eşitlik, sivil ve siyasal özgürlükler gibi çıkarlar; kültürel, etnik ve dinsel farklılıklarımızdan bağımsız, evrensel olarak paylaştığımız çıkarlardır. Nitekim, Rawls'un "orijinal durum" (original position) dediği durumda, bireyler hep birlikte bir bilgisizlik perdesi altında dinsel, etnik, cinsel ve sınıf farklılıklarını göz ardı ederek birbirlerine eşit davranırlar.<sup>16</sup>

Bu anlayış, geçen yüzyılın özellikle son çeyreğinden itibaren yoğun bir biçimde gerçekleşen global düzeydeki göçler, kitle iletişim araçlarındaki ilerlemeler, insan hakları düşüncesinin yaygınlaşp itibar görmesi ve kolonyalizm sonrası görüşlerin de etkileriyle etnik, ulusal, dinsel ve dil grupları gibi azınlık gruplarının kamusal alanda kendi farklı kültürel ve dinsel ihtiyaç ve taleplerinin hesaba katılması gerektiği iddialarıyla sarsılmıştır. Bu iddiaların temel itici gücü şudur: bireylere ve onların seçtiği yaşam biçimlerine saygı aynı zamanda onların kolektif kimliklerine de saygıyı gerektirir, çünkü bireylerin içinde bulunduğu kültürel ve dinsel dünyaları, onlara belli bir aidiyet duygusu verir; belli bir anlam ve kimlik bağlamı oluşturur ve iyi yaşama ilişkin farklı derecelerden seçim bağlamı sağlar. Dolayısıyla bireyler için seçim, anlam ve kimlik bağlamı oluşturması bakımından güvenli kılınmış kültürel ve

dinsel aidiyet bireysel esenliğin önemli koşullarındandır. Bu da kültürel ve dinsel grupların değer ve pratiklerini koruyup sürdürürebilme taleplerine duyarlı olmayı gerektirir.

Böylece liberal demokrasilerde hem siyasal hem de entelektüel düzeyde kabul edilegelen klâsik liberal anlayış -yani bireylerin kültürel ve dinsel kolektif kimliklerinin bireyler arası eşitliğin, toplumsal adaletin, demokratik eşit yurttaşlığın sağlanmasında ilgisiz faktörler olduğu görüşü- bizzat bazı çağdaş liberaller tarafından çok ciddi bir biçimde eleştirilmiştir.<sup>17</sup> Bu liberaller, bireylerin kültürel ve dinsel kimliklerinin, onların toplumsal ve siyasal eşitliğini sağlamada ilgisiz faktörler olduğunu varsayan geleneksel liberal anlayışın kurduğu ideal devlet-birey ilişkisinin, bireylerin kolektif kimliklerinin hesaba katılarak yeniden kurulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Buradaki temel argüman şudur: çokkültürlü toplumlarda bireyler için adalet ve gruplar için adalet kavramlarının birbirlerinden bağımsız olarak gerçekçi bir biçimde ele alınamayacağı, dolayısıyla bu toplumlarda bireysel adalet anlayışıyla kolektif adalet

<sup>17</sup> Örneğin bkz. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989 ve, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995 (Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 1998); Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 1993; Joseph Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", Joseph Raz (ed.), *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, 1994; "Multiculturalism", *Ratio-Juris*, vol. 11 (3), 1998; Charles Taylor, "The Politics of Recognition", Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, 1992 (Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, 1996); Neil MacCormick, "Liberalism, Nationalism and the post-sovereign state", *Political Studies*, vol. 44 (Special Issue), 1996.

<sup>16</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 19.



anlayışının birlikte oluşturulması gerektiğidir. Böylesi bir adalet, bir yönüyle bireylerin evrensel olarak paylaştıkları ortak ihtiyaçlarını ve çıkarlarını gözetip, koruyacak; diğer yönüyle de bireylerin dinsel ve kültürel aidiyetlerinden doğan özgüllüklerini hesaba katan bir anlayışı içerecektir. İlgili bireylerin dinsel ve kültürel aidiyetlerinden doğan özgüllüklerini hesaba katma ise, yukarıda belirttiğimiz gibi, kültürel ve dinsel grupların değer ve pratiklerini koruyup sürdürülebilmeye taleplerine duyarlı olunmasını, böylesi bir duyarlılığın da söz konusu gruplara taleplerinin niteliğine ve derecesine göre farklı form ve derecelerden kolektif hakların verilmesini gerektirir. Bu hakların arasında yerel siyasî otonomiden birtakım federal düzenlemelere kadar uzayan kendi kendini yönetme hakkı; parlâmentoda temsil edilme hakkı; çoğunluk sağladıkları yerlerde azınlık gruplarının kendi dillerinin okullarda eğitim dili olarak ve kamu yönetiminde iletişim dili olarak kabulü hakkı; yerli halklar söz konusu olduğunda topluluk üyesi olmayan kimselerin toprak edinmesini önleme hakkı; Müslümanlar söz konusu olduğunda okullarda ve kamu kuruluşlarında kılık-kıyafet kurallarından muaf olma hakkı; Sihler'in, başlık takmanın zorunlu olduğu motosiklet kullanma durumunda veya fabrika gibi işyerlerinde, başlık takma yerine, kendileri için dinsel bir gereklilik olan baş sargılarını takma hakkı; Müslüman ve ortodoks Yahudiler'in dinsel ibadetlerini gerçekleştirebilmeleri için bazı çalışma günü ve saatlerinden muaf olma hakkı gibi çok çeşitli ve birbirinden oldukça farklı haklar bulunmaktadır<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Bu hakların ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Jacob T. Levy, "Classifying Cultural Rights", Will Kymlicka ve Ian Shapiro (ed.), *Ethnicity and Group Rights*, Nomos 39, London: New York University Press, 1997; Levy'nin aynı makalesi için bkz. Jacob T. Levy, *The*

*Ancak bu hakların kabulü, yani azınlık grupların kendi kültürel ve dinsel değer ve pratiklerini hayata geçirebilmelerini ve sürdürülebilmelerini sağlayacak bazı kolektif nitelikli hakların kendilerine verilmesi gerektiğinin kabulü, genel olarak üç başlıkta toplayacağımız liberal temelli bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Liberal siyasal teorinin, bireyleri aslı ve eşit hak sahibi varlıklar olarak gören bireyci bir ahlâksal ontolojiye dayandığını ve dolayısıyla liberal siyasal düşüncede de devletin konuşma özgürlüğü, toplantı ve gösteri özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü gibi bireysel sivil ve siyasal hakları koruyan bir varlık olarak tasarlandığını kabul ettiğimizde, grup haklarına yönelik temel eleştirinin, grup hakları olarak kültürel hakların liberalizmin temel ahlâksal ve siyasal ilkelerinin kendisinden çıktığı bireysel hak ve özgürlüklerle uzlaştırılmaz olduğu iddiasına dayandığını görürüz. Daha açık bir deyişle, kültürel grup haklarının liberalizmin temel ahlâksal ve siyasal değerleri olan, bireysel hak ve özgürlüklerle uzlaştırılmaz olduğu iddiası, grup haklarına yönelik eleştirilerin ana gövdesini oluşturur.*

Grup haklarının bireysel hak ve özgürlüklerle uzlaştırılmaz olduğu iddiası birbirleriyle ilişkili üç argümanla dillendirilir. Bunlardan birincisi şudur: Sadece bireyler temel çıkarlara sahip olabilirler ve dolayısıyla sadece bireyler hak temelli bir söylemin

*Multiculturalism of Fear*, Oxford: Oxford University Press, 2000; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s. 45-47 ve "Individual and Community Rights", Judith Baker (ed.), *Group Rights*, Toronto: University of Toronto Press, 1994, s. 18-23; Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke: Macmillan, 2000, s. 213-219; (Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, Bilge Tanrıseven (çev.), Phoenix, 2002); Allen Buchanan, "Liberalism and Group Rights", Jules L. Coleman ve Allen Buchanan (ed.), *In Harm's Way: Essays in Honour of Joel Feinberg*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 2-7.

konusu olabilirler. Meselâ Chandran Kukathas bu iddiayı desteklemek için birbiriyle bağlantılı iki sebep ileri sürer. Bunlardan birincisi, etnik kimlik ve grup çıkarlarının çevresel etkilerin ürünleri olduğundan, statik olmadığı ve zamanla değiştiği iddiasına dayanır. Dolayısıyla temel haklar, soyut olan grup kimliğinden veya çıkarlarından çıkarsanamaz. İkincisi, herhangi bir kültürel grubu oluşturan bireylerin farklı çıkarlarının varlığı, verili herhangi bir kültürel grubun bölünmüş ve farklılaşmış doğasının olduğunu gösterir. Alt gruplarla egemen topluluklar, halk yığınlarıyla elitler arasındaki çıkar farklılıkları, kültürel grupların bölünmüş, farklılaşmış bir doğaya sahip olduğunu kanıtlar ve bu da meseleyi kültürel grup hakları üzerinden ele almamayı gerektirir. Başka bir deyişle, insanlar arasındaki dezavantajlı koşullar ve eşitsizlikler kültürel üyelikle ilişkilendirilemez, zira dezavantajlı durumda olanların tümü azınlık grubunun üyeleri değildir, aynı zamanda egemen kültürün bazı üyeleri de dezavantajlı durumdadırlar. O hâlde, Kukathas'a göre, "belli dinsel, kültürel, entelektüel veya ahlâksal yaşantılara sahip olan insanlar konuşmak veya toplumsal aktivitelerde belli bir rol üstlenmek için her türden haklara ve özgürlüklere sahip olmalıdır. Fakat bu haklara ve özgürlüklere belli grupların üyeleri olarak sahip olmaktan ziyade, bireysel yurttaşlar olarak sahiptirler."<sup>19</sup>

Kukathas'ın ileri sürdüğü bu argümanlar büyük ölçüde doğrudur. Verili herhangi bir kültürel grubun üyeleri gerçekten de farklı siyasal ideallere ve ekonomik çıkarlara sahip olabilirler. Yine, grup kimliği soyut olmakla

kalmaz, ama aynı zamanda değişkendir de. Bunların tümü yerine göre gerçekten de doğru olabilir. Ama örneğin ilgili grubun kullandığı dil bir sürekliliğe sahiptir ve bu dili konuşan bireyler dillerinin kamusal alanda etkili bir biçimde kullanılmasına ilişkin talebini ve dolayısıyla bu talebe karşılık gelebilen grup hakkını, meşru kılabilecek oldukça somut ve ortak bir çıkarla sahiptirler. Böylesi bir çıkar yeter sayıda birey tarafından yeter derecede paylaşıldığında ve bireysel hakların bu çıkarı korumakta yetersiz kalması durumunda, o zaman bu çıkarı karşılayan grup hakkı için meşru bir zemin oluşmuş olur. Böylesi bir durumda grup hakkı gereklidir, zira tersi durumda, egemen grubun üyeleri hâlihazırda kültürel dünyalarına uygun bir yaşamı sürdürürken azınlık grup üyelerini böyle bir olanaktan mahrum bırakmış oluruz. Bu da âdil olmaz kuşkusuz. Bu bakımdan, Kymlicka'nın belirttiği gibi aynı hakları farklı sebeplerden dolayı dezavantajlı durumda olan kimselere vermenin bir anlamı olmaz. Tersine, farklı sebeplerden dolayı dezavantajlı durumda olanların bu dezavantajlı durumları, ancak farklı türden haklarla giderilebilir.<sup>20</sup>

Grup haklarına ilişkin ikinci bir itiraz, birinci itirazla bağlantılıdır. Buna göre ancak bireylerin moral statüsü olabilir ve bireysel özgürlük ahlâksal bakımdan o kadar önemlidir ki, bireysel hak ve çıkarların korunması bir kültürün varlığından ve haklar aracılığıyla korunmasından ahlâksal bakımdan çok daha önemlidir, çünkü grup onu oluşturan bireylerden bağımsız moral bir statüye sahip değildir.<sup>21</sup> Bu itirazın

<sup>19</sup> Chandran Kukathas, "The Idea of Multicultural Society", kendi (ed.), *Multicultural Citizens: The Philosophy and Politics of Identity*, The Centre for Independent Studies, 1993, s. 26.

<sup>20</sup> Will Kymlicka, "The rights of minority cultures"; reply to Kukathas, *Political Theory*, vol. 20 (1) 1992, ss. 140-141.

<sup>21</sup> İlgili grubun, onu oluşturan bireylerden bağımsız moral bir statüye sahip olmadığı iddiası için bkz. Jan Narveson,

kendisi de oldukça kaygan bir zemindedir. Bir varlığın bir hakka sahip olması, doğası gereği bir değere sahip olmasını zorunlu olarak gerektirmez. Meselâ, bir grubun moral statüye ve dolayısıyla moral bir hakka sahip olup olmaması sorusuna ilişkin kuşkular, hayvanların, bebeklerin, embriyonun, çevrenin ve gelecek kuşakların moral bir hakka sahip olup olmaması sorusuna ilişkin kuşkularla aynı mantığa sahiptir. Bu varlıklar da, bir kültürel grup gibi herhangi bir moral statüye sahip olmayabilirler.<sup>22</sup> Ancak bu, bu varlıklara bazı hakları atfedecek *ahlâksal bakımdan geçerli* nedenlerimizin olmadığı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, bir varlığın bir hakka sahip olup olmaması, bu varlığın moral bir statüye sahip olup olmamasına bağlı değildir. Tersine, bir varlığın bir hakka sahip olup olmaması, bizim söz konusu varlığa bir hak atfetmemizi mümkün kılacak ahlâksal bakımdan bazı geçerli sebeplerimizin olup olmamasına bağlıdır.

Grup haklarına yönelik üçüncü bir itiraz ise, bu hakların bireysel hak ve özgürlükleri sınırlayacağı ve bazı ekstrem durumlarda bu hakları ihlâl edeceği yönündedir. Bu, oldukça yaygın ve bir o kadar da ciddî bir itirazdır. Grup haklarına ilişkin bu itirazı birbiriyle ilişkili iki bağlamda değerlendirmemiz gerekir. Birincisi genel olarak grup haklarının yapısı ve bireysel haklarla olan ilişkisi; ikincisi ise, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini sınırlayan bazı grup pratiklerine ilişkin genel bir yaklaşımın ne olması gerektiğine ilişkindir. Birinci bağlamdaki değerlendirmede grup hakları

ikiye ayrılır: bireyler tarafından kullanılan grup hakları ve grup tarafından kullanılan grup hakları. Örneğin azınlık grubunun kullandığı dille ilgili bazı haklar, Müslümanların okullarda ve kamu kuruluşlarında kılık-kıyafet kurallarından muaf olma hakkı; Sihler'in, baş sargılarını takma hakkı; Müslüman ve ortodoks Yahudilerin bazı çalışma günü ve saatlerinden muaf olma hakkı gibi, bireyler tarafından kullanılan grup hakları anlaşılabilir gibi bireysel hak ve özgürlüklerle uyumlu ve onları geliştiren bir yapıya sahiptir. Özyönetim ve bazı türden dil hakları gibi grup tarafından kullanılan haklar zorunlu olarak bireysel hak ve özgürlüklerle çatışmayacağı gibi, tersi de olabilir. Grup hakkı savunucuları grup tarafından kullanılan hakların zorunlu olarak bireysel hak ve özgürlüklerle çatışmadığını ve grubun kolektif çıkarlarıyla grup üyelerinin bireysel çıkarlarının uyduğu durumlarda bu hakların daha âdil bir toplumsal durumun oluşmasına katkıda bulunacağını ileri sürerler.

Öte yandan, bazı kültürel ve dinsel grupların bazı değer ve pratiklerinin bireysel hak ve özgürlükleri sınırlandığı, bazı ekstrem durumlarda bu haklarla çatıştığı ve onları ihlâl ettiği de bir vakadır. Örneğin genç kızların sünnet edilmesi, zoraki evlilikler, çokeşlilik, kadınları eğitim, seçme ve çalışma haklarından mahrum bırakma ve kadınlara kötü davranırken geleneği referans olarak gösterme gibi kültürel veya dinsel kaynaklı bu tür pratikler, ilgili gruplarca dinin, kültürün veya grup dayanışmasının bir gereği olarak görülmektedir. Bu gibi durumlarda ilgili grubun değer ve pratiklerini bir bütün olarak reddetmek yerine, bireylerin *temel* hak ve özgürlükleriyle çatışan grup pratiklerinin sınırlandırılması gerekir. Böylesi bir

"Collective Rights?", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4 (2), 1991.

<sup>22</sup> Burada grubun moral bir statüye sahip olduğunu veya olmadığını ileri sürmüyoruz. Sadece onun moral statüsünün olmadığını ileri süren görüşü bir an için kabul ettiğimizi varsayıyoruz.

sınırlandırmanın altında yatan temel ilke başka bir kültürel değer veya pratikten çıkarsanamaz. Böylesi bir sınırlamanın kaynağı, belli bir kültürün değerleri değil, insanın insan olması bakımından sahip olduğu bazı temel çıkarlardır. Bu çıkarlar, kültürel olarak nötr olduğundan ve bireysel gelişme için zorunlu koşullar olduğundan, onlar herhangi bir kültür ya da din adına ihlâl edilemezler.

Bunu kabul etmek aynı zamanda şu kabulü de içerir. Hakların birbirleriyle çatışması durumunda, yani refah haklarının negatif haklarla, grup haklarının bireysel haklarla çatışmaları durumunda, bir hak türünü diğerine tercih edip onu haklar söyleminin dışına atmamızı gerektirmez. Tersine, haklar söz konusu olduğunda hak sahibi ile ilgili ikinci ve üçüncü taraflar arasında bir çatışma kaçınılmazdır. Zira tarafların çıkarlarının veya pozisyonlarının çatışması hak kavramının kendisinde içkin olarak vardır. Daha açık bir ifadeyle, hak söyleminin olduğu her durumda taraflar arasında bir çatışma var demektir. Örneğin kürtaj meselesini ele aldığımızda iki tarafın çatışan çıkarlarından söz ederiz: yaşama hakkı ve kadının bedeni üzerinde kontrol hakkı; çevreyle ilgili kaygılar, onu tahrip etmekten yarar sağlayan kimselerin çıkarlarıyla çatışacaktır; gelecek kuşakların çıkarları bugünkü kuşakların çıkarlarıyla; zenginlerin çıkarları yoksullarınkiyle; çocuklara liberal demokratik bir eğitimi öngören bir anlayışın beklentisi, çocuklarını farklı bir anlayışla yetiştirmek isteyen ailelerin kendi çocuklarının gelişimi üzerinde tasarrufta bulunma hakkıyla çatışacaktır. O halde haklar söyleminde çatışma kaçınılmazdır. Herhangi bir hakkın bir şeye ve bir kimseye karşı kullanıldığını kabul

ettiğimizde,<sup>23</sup> hiçbir hak teorisinin veya söyleminin ilgili tarafların çatışan çıkarlarını, ihtiyaçlarını ve taleplerini *tam* ve *eşit* olarak karşılmasına imkân yoktur. İlgili tarafların çıkarlarının, ihtiyaçlarının ve taleplerinin tam ve eşit olarak karşılanmaması demek, taraflardan birinin çatışan çıkarını ihtiyacını veya talebini bir tarafa bırakmayı gerektirmez. Tam tersine âdil bir durum, söz konusu çatışmaları eşit bir biçimde hesaba katmayı gerektirir. İşte tam da hakların işlevi burada yatmaktadır: çatışan çıkarlar, ihtiyaçlar ve talepler arasında âdil bir denge kurmak. Bunu kabul ettiğimizde, mesele, bir hakkın bir başka hakla çatışmasından ziyade, daha önemli olarak, herhangi bir hakkı diğer haklara karşı nasıl meşru kılabileceğimizdir. Bu da hakları siyasal ve özellikle de ahlâksal teorilerden bağımsız olarak ele alamayacağımız anlamına gelir.

<sup>23</sup> Meselâ Joel Feinberg'a göre, bir hak durumu "*talep*" olarak ortaya çıkar ve bu talep zorunlu olarak iki öğeden oluşur: bir şeye talep ve bir kimseye karşı talep. Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Prentice-Hall, 1973, s. 58-59.; ve *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, 1980, s. 154.

