

İnsan Hakları: Felsefi Bir Soruşturma

Mustafa TEKİN*

1. Giriş

İçinde yaşadığımız ve “küresel” olarak tanımlanan çağ, bir yandan iletişim, ulaşım ve teknolojik imkânları sebebiyle insanlararası etkileşimi artırırken, diğer yandan bir takım riskleri de insan hayatına sokmaktadır. Nitekim bundan çok da eski olmayan tarihlerde insanların yegâne sosyal çevresi, ulaşabildikleri fiziksel, sosyal ağ ile sınırlı iken, bugün iletişim araçlarının ulaşabildiği en geniş alana tekabül etmektedir. Bu durum bir yandan eski ilişki biçimlerini değiştirirken diğer yandan insanı farklı sosyal ilişkilerin içine çekmektedir. Dolayısıyla bir boyutuyla iletişim ve ulaşım alanında geliştirilen tekniklerle erişim arttıkça dünya küçülmekte, diğer yandan insanın sosyal çevresi sanallıklar üzerinden tüm dünya haline geldikçe, belirsizlikler arttıkça riskler de yükseldiğinden dünya büyümektedir.

Küreselleşmenin farklı tanımları yapılabilmesine rağmen, ortak öne çıkarılması gereken niteliği, insanın dünya ile daha ilgili hale gelmesidir. Bu durum, eskisinden farklı olarak, dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen bir olayın etkilerinin çok farklı coğrafyalarda hissedilmesidir. Dolayısıyla hiç kimsenin olaylara ilgisizliği artık söz konusu değildir. Bu minvalde insanlararası ilişki ve olaylar da hem çok hızlı bir şekilde toplumlara yayılmakta hem de görünürlükleri toplumları etkilemektedir. Bu durum dünyanın farklı yerlerindeki özelde insan haklarına dair uygulamalar ve ihlallerin daha çok ve hızlı şekilde bize ulaşmasını sağlamaktadır.

Öyle ki farklı bölgelerde devam eden savaşlar, çatışmalar kadar devlet politikaları, fakirlik, hayat tarzı vb. sebeplerle insan haklarına dair ihlaller gündelik haberlerde önemli bir yer bulmaktadır. Çoğu zaman olması gereken ciddiyet ve ilginin çok altında gündem olan insan hakları ihlalleri maalesef yeteri kadar akademik ve sivil çevrelerde tartışılmamaktadır. Bu, meselenin bir boyutudur. İkincisi, ülkelerin sosyo-ekonomik koşullarının yetersizliği oranında insan hakları ihlallerinde artışların olduğu dikkat çekmektedir. Üçüncüsü, bu konuda cari olan kültürle de bağlantılı olarak bir bilinç düzeyi geliştirilmemesi de altının çizilmesi gereken bir başka boyuttur.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi A.B.D. Öğretim Üyesi.

Fakat tüm bunların ötesinde insan hakları kavramının temel felsefesinden uzak bir şekilde ele alınması, hem birbiriyle çelişkili pratiklerin gelişmesine sebep olmakta hem de teori ve pratikler sağlam temeller üzerinde inşa edilmediğinden her seferinde yeniden sıfır noktasından başlanmak zorunda kalınmaktadır. Bir başka deyişle, insan hakları bir kavram, tarih ve içerik olarak felsefi temellere oturtulmadığından, bir yandan pragmatizm tarafından boğulmakta, diğer yandan kendisinden oldukça mesafeli bir seyir izlemekte hatta negatif uygulamaları tahkim etmektedir.

2. Problem

Türkiye, Osmanlı imparatorluğunun son döneminden beri modernleşme/batılılaşma süreci içerisine girmiştir. Türkiye de dahil olmak üzere bilhassa Batı dışı toplumların modernleşme/batılılaşma sürecine eklenmesindeki karakteristikleri takip etmek önemlidir. Bu çerçevede Batı Avrupa toplumlarının kendi sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. dinamikleri çerçevesinde geliştirdikleri formlar, Batı-dışı toplumlar tarafından bir aktarımla elde edilmiştir. Dolayısıyla Batı'dan aktarılan birçok kavram gibi “insan hakları” kavramı da tarihsel, sosyolojik, felsefi vb. arkaplanlar dikkate alınmadan konuşulmakta ve tartışılmaktadır. Aslında Batı Avrupa tarihinin sosyal bilimlerin farklı perspektiften analizi, insan haklarına dair birçok içeriklerin de çözümlenmesine yardımcı olacaktır. “Aktarım”lar özelde insan haklarına dair pratiklerin birçok ülkede sosyo-politik ve ekonomik değişimler çerçevesinde konjonktürel olarak farklılaşması ve uygulamalar arasındaki çelişkileri birlikte getirebilmektedir. Söz gelimi 1991’de Kahire Deklarasyonu ismiyle yayımlanan İnsan Hakları Bildirgesinde birçok haklara yer verilmekte; en son madde ise buradaki maddeler ile ülkelerin hukuku arasında meydana gelen çelişkilerin, ülkelerin kendi iç hukuklarıyla çözüleceği bildirilmektedir. Dolayısıyla “insan hakları” karmaşık bir pratikler yığına dönüşebilmektedir.

Aslında Batı dışı toplumlar kadar Batı’da yer alan bazı ülkeler de benzer negatif tecrübelerle sahip olabilmektedir. Söz gelimi daha önce “Doğu Bloku” şeklinde isimlendirilen ülkeler ile görece olarak Batı Avrupa gibi merkezin periferisinde kalan ülkeler de insan hakları konusunda problemler yaşamaya devam etmektedir. Bugün görece olarak insan hakları kavramını daha felsefi temelde kuran ülkelerde ihlallerin görece olarak azlığından bahsedilebilir. Dolayısıyla insan hakları kavramının felsefi bir temelde kurulamaması, bu bağlamda teori ve pratiklerin doğruluğu konusunda da sorunlar yaratmaktadır. Bu makalenin problemi de insan hakları kavramının felsefesinin inşa edilememesi şeklinde ifade edilebilir.

3. Hipotez

İnsanların, toplumların ve ülkelerin, “insan” başta olmak üzere farklı kavramlara paradigmatik bir bakış açısı bulunmaktadır. Söz gelimi insan kavramına dair temel felsefenin daha sonra o insanın toplum, siyaset, insanlararası ilişkiler vb. alanlarda nasıl konumlandıracağına dair de fikirler verir ve belirleyicidir. Böylece insanla olduğu kadar evren ve eşya ile ilişkilerde de ilkeler bütünü geliştirilebilir. Fakat böyle bir “felsefe”den yoksunlukla yapılan insana dair uygulamalar, kısa sürede amaçlarına aykırı durumlar yaratabilir.

Bir kavramın öncelikle felsefesini inşa etmek, temellerini sağlam şekilde atmak ve ona dair yol haritası ve ilkeler bütünü çıkarmak demektir. Böylece daha sonra geliştirilecek pratikler sağlam bir temel üzerinde yükselirken, süreçte olması muhtemel sorunlar da tekrar felsefesine bakarak düzeltilebilir. Buradan yola çıkarak bu makalenin temel hipotezi, insan hakları kavramının felsefesinin sağlıklı bir şekilde inşası ile toplumlarda konuyla ilgili karmaşanın sona ereceği, problemlerin azalacağı ve dünya ölçeğinde ortak tecrübelerin geliştirilebileceği şeklindedir.

4. Kavramsal Çerçeve

İnsanlık tarihinin uzunluğu ayrı bir tartışmanın konusudur. Fakat çok farklı kaynaklarda insanlığa oldukça uzun bir ömür biçilmiştir. Bu uzun dönem boyunca insan(lık) farklılaşan sosyal çevresi, ürettiği teknoloji, insanlarla kurduğu ilişkiler, oluşturduğu kurum(sallaşma)lar ile kendisine dair ciddi bir tecrübe ve bakiye bırakmıştır. Bu uzun zaman boyunca farklı deneyimlerin içinde geçerek bugünkü formuna ulaşmıştır. “Beşer”î bir karaktere sahip insan, son kertede yalnız başına yaşayan bir varlık olmadığından, önemli oranda tecrübesi insan ile eşya arasında olduğu kadar insan-insan ve insan-tabiat arasındaki ilişkilerden birik(tiril)miştir.

Bugün biz bir kültür içinde doğup büyürken, birçok kavramı ve ilişki biçimlerini hazır bulduğumuz için belki bunları çok sorgulama eğiliminde olmayabiliriz. Hatta bir toplumda yaşayan insanların çoğunluğu hayatı boyunca bu hazır ilişki biçimlerini yaşa(t)maya devam ederken, yegâne doğrunun da bunlardan ibaret olduğunu düşünme eğilimindedir. Daha da ötede bunları “doğru” olarak mutlaklaştırma da halkın çoğunluğunda görülmektedir. Toplumda bu tabakaların “töre”leri uygulama noktasında sıkı takipçiler olması buradan kaynaklanmaktadır. Hasılı “insan hakları” kavramını kapsamlı bir şekilde felsefî düzlemde analiz edebilmek için işe baştan başlamak daha sağlıklı bir yol olacaktır. Zira böyle bir

başlangıç bilindiği varsayılan kavramlardan hareket ederek derinlikli bir düşünce ve yeniden inşayı önümüze koyacaktır. Bu durumda insan hakları ve onu oluşturan kavramların neliğini/mahiyetini soruşturmak felsefi açıdan uygun olacaktır. Zira “felsefe varolanda neliği, varolanı varolan yapanı konu edinir. Bu “nelik” ya da “mahiyet” adı verilen; başka bir deyişle bir şeyi ‘işte o’ yapan nasıl yorumlanmıştır, nasıl değerlendirilmiştir felsefede? Felsefe bütün dikkatini varolanı ‘işte o’ yapan üzerinde yoğunlaştırır.”¹ Doğrusu insan hakları kavramını felsefi bir düzlemde sorgulamak ve ele almak açısından da bunun faydalı bir tarz olduğunu söyleyebiliriz.

Bir kurgu yaparak ilk insanın dünya ve eşya ile herhangi bir bilgi(lendirme) olmaksızın karşı karşıya kaldığına dair bir an düşünülebilir. Henüz bu insan kendisi ve çevresi ile ilgili hiçbir bilgiye ve tecrübeye sahip değildir. Sadece çevresini görüyor, bazı sesler duyuyor ve duyu organlarına çarptığı kadarıyla bazı hisler yaşıyor. Hiçbir toplumsallık ve bilgi ile muhatap olmadığı için bulunduğu yer ve kendisi ile ilgili hiçbir fikre sahip değildir. Hatta isim kelimesini bilmediği gibi bir ismi olabileceği konusunda da bilgisi yoktur. Bu insan bulunduğu yer, kendisi ve eşyanın anlamını anlamaya çalışacaktır. Nesnelere karşı karşıya kalan bu insan, nesne ve dünya ile sağlıklı ilişkiler geliştirmek üzere sahip olduğu potansiyelleri kullanacaktır; duyu organları, aklî çıkarsama, tecrübe vb. insanın başta kendisi olmak üzere içinde yaşadığı dünyayı tanımaya ve anlamaya çalışması söz konusu olacaktır.² Burada insan eşyaya dair sorular üreteceği gibi özellikle kendisinin kim olduğunu merak edecektir. Dolayısıyla bizim de soruşturmamızda öncelikle sormamız gereken soru “insan nedir” şeklinde kristalize olacaktır.

5. İnsan Nedir?

“İnsan nedir?” şeklinde ifade edilen sorunun, aslında kendi içerisinde çok soruları birlikte getirdiğini biraz düşününce farketmek zor olmayacaktır. Zira ilk bakışta insanın bedeni dikkat çekerken, farklı fonksiyonlara sahip organları öne çıkacaktır. Eşya üzerine düşünen bir akı, kendilik bilinci gibi unsurlar insan denilen varlığın bileşeninde yer almaktadır. Dolayısıyla burada bedensel varlığı kadar düşünme ve tinsel boyutu belki yapılabilecek insana dair en kaba ayırım olabilir. Nitekim “zamanımızın kritik ontoloğu

¹ Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, 2. baskı, Kabalcı Yay., İstanbul 1994, s. 61.

² Mustafa Tekin, “İslam Biliminin İmkânı”, *İslam ve Bilim*, İstanbul, 2024, s. 60.

Nicolai Hartmann'a göre, reel varlık başlıca dört tabakadan meydana gelmiştir. Bunlar; 1- inorganik varlık. 2-Organik varlık. 3-Psişik varlık. 4- Tinsel varlık.”³

Burada insanın birinci boyutu organizma olup, temel bedensel ihtiyaçlarını bunlar üzerinden sağlamaktadır. Hatta bir takım duyu ve niteliklerin bedende yansımalarını da bulmak mümkündür: Öfke, şehvet vb. Bu yönüyle bakıldığında tefekkürünü devam ettiren insan, çevresindeki diğer organizmalarla benzerlik ve farklılıklarını görebilir. Bu bağlamda insanın bir organizma olarak çevresindeki diğer hareket eden varlıklar; meselâ hayvanlarla ortak noktası kendisinin de dikkatini çeker. Dolayısıyla “insan doğasına bir bütün olarak uzun bir insan ve hayvan atalar nesebinden miras alınmış içgüdüler, yaratılan eğilimler üzerinde temellenen bir üst yapı olarak bakabilir.”⁴ Nitekim kadim bir tanımda “insan düşünen hayvandır” şeklindeki ifade, bir yandan insanın bir organizma olarak hayvanla ortak yönünü ifade ederken, diğer yandan “düşünme” ile hayvanlarla aralarındaki farkı belirtmektedir. Cassirer'e göre, modern usdışılığın (irrasyonalizm) tüm çabalarına karşın, insanın düşünen hayvan -animal rationale- olarak tanımlı gücünü yitirmemiştir. Gerçekten de düşünme, tüm insan etkinliklerinin doğasında bulunan bir özelliktir.”⁵ Hiç şüphesiz insan organizması organizmadan çok daha fazlası olarak ortadadır. Kendilik bilinci ile irade edebilen, düşünebilen ve seçeneklerden birisini gerçekleştirebilen bir varlık olarak onun tinselliği, gerçekte insan ile diğer varlıklar arasındaki net ayrımı ifade etmektedir.

Fakat tüm bu farklı unsurlar insanda bir bütünsellik içinde buluşmaktadır. Mengüşoğlu'na göre, “eğer felsefi antropoloji insan fenomenlerini ele alır, insan başarı ve yeteneklerini hayvan fenomen ve başarılarıyla karşılaştırmaktan vazgeçer, insanı ruh, beden, *Geist*, psikovital gibi alanlara ayırmaz da, temelini insanın varlık bütününde bulan fenomen ve başarılarından hareket ederse, o zaman antropoloji, metafizik kurgular yapmadan insanlarla hayvan arasındaki “varlık farkı”nı kolaylıkla saptayabilir.”⁶ Ona göre, insanla hayvan arasında ortaya konulması istenilen “varlık farkı”nın, apayrılığın, insan biyo-psişik varlığının dışında aranılması gerekiyordu ki, insanı hayvandan ayırt eden bu yeni varlık alanı *Geist* alanıdır.⁷

İnsan kendisi ve çevresini iyi gözlemlediğinde kendisi ile diğer varlıklar arasındaki farkları anlamakta gecikmez. Kuçuradi'ye göre, insanın değeri onun diğer canlılar arasındaki

³ Hermann Wein, *Felsefi Antropoloji*, çev. İsmail Tunalı, Fol Yay., Ankara 2019, s. 45.

⁴ Robert Ezra Park, *İnsan Doğası-Sosyoloji Bilimine Giriş IV*, çev. Çağla Taşkın, Pinhan Yay., İstanbul 2018, s. 24.

⁵ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Y.K.Y., İstanbul 1997, s. 41.

⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 2. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara 2017, s. 81.

⁷ Mengüşoğlu, 2017, ss. 29-31.

özel yeriyle ilintilidir. İnsana bu özel yeri sağlayan onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve bu etkinliklerin ürünleri olarak görünür. Bu özellikler ise insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar insanın değerini ya da onurunu oluşturur.”⁸

Endülüslü filozof İbn Tufeyl’in romanı “*Hayy B. Yakzan*”da kendi imkânlarıyla kendisini tanıma serüveni yaşayan Hayy’ın hikâyesi anlatılmaktadır. Bir bebek iken batan gemiden kurtularak adaya düşen ve orada ceylan tarafından büyütülen Hayy, ilk başlarda kendisini ceylanla özdeşleştirerek algılamış; ceylanın ölümünden sonra kendi yeteneklerinin ve farklılıklarının ayırdına varmıştır.⁹

Meselenin diğer boyutu insanın toplumsallığı ile ilintilidir. İçinde yaşadığı evrende “eşya” ile ilişkilerinde deneyim kazanan insan buna yönelik ilişkiler geliştirir; barınma yerleri arar, karnını doyuracak yiyecekler belirler, giyinir, yürür vb. Etrafındaki eşya ve hayvan üzerine olanakları ve yapabildikleriyle egemendir. Fakat bu insan aynı zamanda kendisi gibi insanlarla birlikte yaşar. Bu durum diğer insanlarla belirli ilişkiler ve normlar geliştirmesini birlikte getirmektedir. Davranış biçimleri, ilişkiler, organizasyonlar vb. geliştirilir. Bir yandan insan-insan diğer yandan insan ve organizasyonlar arasındaki ilişkilerin belirli normlar çerçevesinde yapılması bir müddet sonra mecburiyet kazanır.

Bir insan çevresindeki diğer canlılardan farklı ve önemli olduğunu keşfederken, diğer insanlarla ilişkilerini nasıl kuracağını belirlemeye çalışır. Zira bir insanın kendi değeri ve öneminin farkına varması demek, kendisi gibi insan olan diğer varlıkların da aynı oranda değerli olduğunu anlaması demektir. İnsan, bir yandan istediklerini yapabilme kudretine sahipken diğer yandan her istediğini yapabilmenin imkân dahilinde olmadığını gördüğünden bir çelişki yaşamaktadır. İşte tam da bu noktada “güç” devreye girmektedir ki, bu, toplumda gücün egemenliğinin işlediği bir düzensizlik hali yaratır. Bilindiği üzere Thomas Hobbes, bunu “doğal durum” olarak nitelendirir. Devlet gibi bir organizasyonun olmadığı, insanın doğal halde yaşadığı bu ortam, güce dayanan bir düzensizlik ve karmaşa hali yaratmaktadır.¹⁰ Bir kişi tüm istediklerini yapmak üzere harekete geçtiğinde, bu ötekilerin özgürlüğü ve hayat hakkını elinden almak demeye gelecektir. Şayet kişi birçok açıdan güçlü ise istediklerini gerçekleştirmeye çalışabilir. Böyle bir manzarayı karmaşıklık ve düzensizlik halini ihtiva eden doğal durum şeklindeki tanımlama, henüz düzen sağlayacak bir organizasyonun ve

⁸ İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 3. baskı, Felsefe Kurumu, Ankara 2016, s. 2.

⁹ İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı Ya da Hayy B. Yakzan’ın Olağanüstü Serüveni*, çev. N. Ahmet Özalp, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 65 vd.

¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Sim, 9. baskı, Y.K. Yay., İstanbul 2011, s. 103.

ilkelerin olmayışı sebebiyledir. Burada karşımıza iki kavram çıkmaktadır. Bunlar hak ve devlet kavramlarıdır. Şimdi bunları soruşturalım.

6. Hak Nedir? Nereden Kaynaklanır?

İnsan, organizma ve tinsellik yönleriyle belirginleşmiş iki boyutlu bir varlık olarak aynı zamanda arzulara sahiptir. Bir başka deyişle, gerek ihtiyaçlarını giderirken gerekse toplumsal ilişkilerinde “arzu”ları açığa çıkmaktadır. Bu arzuların bir kısmı hazlarını tatmin etmek üzere ortaya çıkarken, bir kısmı da hükmetmek duygusu ya da şehvet, öfke vb. duygularla birlikte kendisini göstermektedir. Söz gelimi insan güçlü olmak, başkalarına egemen olmak, istediğini yemek, sinirlendiğinde başkasına zarar vermek isteyebilir. Hasılı tamamen bu arzulara göre davranışlar geliştirmek isteyebilir. Yine diğer insanlarla geliştirdiği sosyal ilişkiler çerçevesinde alışveriş yapabilir, akit ve sözleşme düzenleyebilir ve daha birçok etkinliklerde bulunabilir. Böyle bir imkân karşısında sor(ul)ması gereken soru şudur: Bir insan her şeyi yapma hakkına sahip midir? Sonuçları düşünüldüğünde bu soruya “evet” şeklinde cevap vermek güçleşir. Çünkü öyle bir durumda isteklerinizin başkasına zarar verme olasılığı kadar başkasının talep ve arzularının da size zarar verme durumu söz konusudur. Dolayısıyla bunun arkasından cevaplanması gereken iki önemli soru vardır: Hak nedir? Haklar nereden kaynaklanır? Zira ortadaki karmaşa “hak”kın ne olduğu kadar “bu benim hakkımdır” diyen kişinin bunu neye dayanarak iddia ettiği de ortaya konulmalıdır.

“İngilizcedeki ‘hak’ kelimesinin ve başka dillerdeki eşlerinin iki temel ahlakî ve siyasî anlamı vardır: Doğruluk ve yetki. Birincisinde, bir şeyin doğru (haklı) olduğundan, doğru (haklı) bir eylemden söz edilir. İkincisinde ise bir kimsenin hakka sahip olduğundan bahsederiz.”¹¹ Hak kelimesi -öncelikle hakikat ile ilintisinden bahsedersen- bir şeyin hakikati, doğruyu ifade etmesine atıfta bulunmaktadır. Nitekim doğru (isabetli) söz söyleyen birisine “hakkınız var” denmektedir. Bizi ilgilendiren ikinci anlam ise, bir fiili birisinin yapma gücünden daha çok yapabilme yetkisini ifade etmektedir. Yani bir kişi bir sözü söyleme ve bir fiili yapma yetkisiyle donatılmıştır. Nitekim gündelik dilde “bunu yapmaya hakkın yok” dendiği zaman, “böyle bir yetkiye sahip değilsin” anlamına gelmektedir.

Burada insanın “hak” ve daha da ileride görev (ya da sorumluluk) bilincine varabilmesi için kendisi dışındaki insanları ya da ötekini bir toplumsallık içinde farketmesi gerekir. Ancak buradan yola çıkarak bir haklar ve ödevler dizgesi geliştirilebilir. Nitekim

¹¹ Jack Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, çev. M. Erdoğan-L.Korkut, Yetkin Yay., Ankara 1995, s. 19.

“vita activa”ya (yeni) etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insanî yaşam, köklerini her zaman asla terkedemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır... Hiçbir insan hayatı hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatı da dahil, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan varolamaz.”¹²

Böyle bir farkındalık çerçevesinde öteki de sizin gibi bir varlık sahibidir. Ötekileri eşit kişiler olarak kabul etmeyi gerektiren bir ahlakî görüşten, bunu bir etik ilke şeklinde temel olarak farklı kültürleri kesen bir normatif geçerlilik iddiası olabilecek üç hukukî ve siyasî ilke çıkarmak imkân dahilindedir. İlki, sadece özgür bireyler olarak değil, vazgeçilmez ve yasal devlet yetkilerinden önce gelen hakların taşıyıcısı olarak ötekinin kabul edilmesi. İkincisi, siyasî eylemlerinde ötekilerle sürekli etkileşim halinde olmak dışında bir şey yapmayan insanlar arasında kurulması gereken kamusal ilişkilere siyasî adalet bağlamında yapılan talepler. Üçüncüsü, içinde yaşanan siyasî toplulukların, toplumsal adalet için ortak yararı pozitif bir şekilde geliştirmeye hazırlık olması gerektiğine dair önerme.¹³ Dolayısıyla bir organizasyonu dikkate alarak ilişki ve etkileşim kurmanın imkân ve ilkelerini ortaya koymak gerekmektedir.

Peki, hakların kaynağı nedir? Ya da bir başka deyişle, hakların kendisini dayandıracığı meşruiyet noktası neresidir? Anlaşılmaktadır ki, bir insanın bir arzusu ile ilintili olarak “bu benim hakkımdır” demesi ona bir yetki sağlamamaktadır. Bu haklar insanın tabii ihtiyaçları ve doğal duruma dayandırılarak meşrulaştırılabilir. Buna genel anlamda “doğal hukuk” denmiştir ki, ilk nüvelerini tabiatta bulduğu düşünülmektedir. Nitekim “siyaset teorisi tarihinde doğal haklar çoğu zaman doğal hukuk kavramıyla bağlantılı olmuştur. Görmüş olduğumuz gibi, doğal hukukçular pozitif hukuk sistemlerinin geçerliliklerini kendisiyle test edebileceğimiz ahlakî bir düzenin var olduğunu iddia ederler. Burada hemen bireylerin siyasî otoriteler karşısında doğal hukuk tarafından onaylanan haklara sahip oldukları iddiasına geçilebilir.”¹⁴ Burada doğal hukukun kendisine referans yapılan bir temel olduğu görülmektedir. Anlaşılacağı üzere doğal hukuk öğretisi gereğince her insanın akıl ve vicdan yoluyla ulaşabileceği varlığının kabulü için bir devlet birimi tarafından tanınmasına gerek olmayan, her dönemde ve tüm toplumlar için geçerli olan bazı değişmez haklar mevcuttur.

¹² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şenel, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 39.

¹³ Matthias Lutz-Bachmann, “İnsan Hakları Fikri ve Dünya Siyasetinin Gerçekleri: Etik ve Siyaset Arasındaki İlişki Üzerine Bir Düşünce”, *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kozmopolit İdealler*, der. M.L.Bachmann-A. Nascimento, çev. A. Emre Pilgir, Küy Yay., İstanbul 2016, s. 37.

¹⁴ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. M. Erdoğan-Y.Şahin, 4. baskı, Liberte Yay., Ankara 2018, s. 340.

Pozitif hukukun aksine doğal hukuk bir başka insan ya da iradenin eseri değildir. İnsanın kendi aklı aracılığıyla bulduğu bir hukuktur. Bu yapısıyla da doğal hukuk taraftarlığına göre, doğal hukuk pozitif hukuktan ayrı ve ondan üstündür. Devlet kendi hukuk düzenini doğal hukukun ortaya koyduğu ilkelere uyarlamak zorundadır.¹⁵ Dolayısıyla hakların korunması ve düzenlenmesi devlet diye adlandırılan aygıtla bağlantılı olmakla birlikte, haklar devletten önce gelir.

7. İnsan Hakları

Burada elbette insana ait haklardan bahsediyoruz ki son kertede insan hakları şeklinde ifadesini bulmaktadır. İnsan haklarının kaynağının doğal hukuka bağlanması, her şeyin ilk formunun tabiatta ve tabiî olanda aranması gerektiği ile ilgili bir düşünceye referansta bulunmaktadır. Bununla birlikte Russ'a göre, "insan haklarının felsefî ve tarihsel kaynakları oldukça karmaşıktır. 18. Yüzyılın sonunda insan doğasına içkin haklar düşüncesi (doğal hukuk) dinsel temelli düşünceler (Yahudi-Hıristiyan) İngiliz siyasî geleneği ve Aydınlanma düşüncesi ile içiçe geçmiştir."¹⁶ Elbette haklar konusunda insan tarafından tecrübeler üretildikçe ve yeni gelişmeler ortaya çıktıkça, pozitif hukuk insan haklarının düzenlenmesinde etkin referans olur. Esasen ilksel formlardan daha ötede pozitif hukuk, hakların detaylandırılması ve genişletilmesi konusunda düzenlemeleri içerebilir. Fakat son kertede insana insan olması hasebiyle ilksel doğal formlardan hareketle "haklar" verilmektedir. Fakat Donnely'e göre, "pozitif veya hukukî haklarla, insan haklarının da dahil olduğu ahlakî haklar arasındaki bilinen ayırım yalnızca hakların iki farklı kaynağı bulunduğuna ve farklı iki sosyal kurumlar dizisinde somutlaştıklarına işaret eder. Hiçbiri diğerinden daha doğru veya daha az doğru anlamda hak değildir."¹⁷ Donnely "insan haklarını nereden çıkarıyoruz?" şeklindeki soruyu neticede insan hakları teriminin bir kaynağa işaret ettiğini belirterek şöyle bir bakış açısı geliştirmektedir: insan haklarının kaynağı insanın ahlakî doğasıdır; bunun ise bilimsel olarak araştırılan ihtiyaçlara dayanan "insan doğası" ile ilişkisi çok zayıftır. Zira insan haklarına hayat için değil, fakat onurlu bir hayat için ihtiyaç duyulur. İnsan hakları insan kişinin özündeki onurdan kaynaklanır. Neticede insan hakları ihlalleri, bir kimsenin insanlığını inkâr ederler; yoksa kişinin ihtiyaçlarını tatmin etmesini her zaman engellemezler.¹⁸

¹⁵ Durmuş Tezcan vd., *İnsan Hakları El Kitabı*, 6. baskı, Seçkin Yay., Ankara 2016, s. 32.

¹⁶ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, çev. Özcan Doğan, 4. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara 2019, s. 293.

¹⁷ Donnely, 1995, s. 26.

¹⁸ Donnely, 1995, s. 27.

İnsan haklarının bir kamusal ve toplumsal içinde pratiğe geçirilmesi durumu yine bazı görüşlerde insan haklarının kaynağını pozitif hukuk olarak gören anlayışlara da işaret etmektedir. Buna göre insan hakları son birkaç yüzyıllık tarihsel dönemde doğal haklar olarak düşünülmüştür. Bu düşünceyi savunan doğal haklar öğretisi açısından bu haklar insanın doğuştan varolan hak ve özgürlükleridir; ancak kişi toplum halinde yaşamak amacıyla hak ve özgürlüklerini topluma devretmek suretiyle belirli yasal güvenceye sahip olmuştur. Bu minvalde insan hakları en sağlam dayanağını pozitif hukukta bulmaktadır. Nitekim zaman içerisinde insan hakları kavramı soyutluktan çıkmış ve ardından sosyal, ekonomik hakları da ihtiva eden somut kural ve güvenceye bağlanmıştır.¹⁹ İnsan hakları kavramı ister doğal hukuk ister pozitif hukukta kaynağını bulsun, nihayetinde insanın kendisine dönmektedir. Çünkü buradaki hareket noktası önümüzde insan diye bir varlığın bulunmasıdır. Dolayısıyla son kertede “insan hakları, insanın bazı doğal olanaklarının -değerini bildiğimiz bazı olanakların- gerçekleşebilirliğinin koşullarına ilişkin talepler getiren ilkeler olarak karşımıza çıkıyor. İnsan hakları ile dile getirilmek istenen en temelde şudur: Ancak bu koşullar varsa, kişiler normal olarak (ve istisnalar her zaman varolabilirler) insanın daha önce sözü edilen doğal olanaklarını ve bu arada etik olanaklarını gerçekleştirebilirler.”²⁰

İnsan hakları kavramının gerek tanımı gerekse problemleri konusunda bir takım farklılıkları görmek mümkündür. Fakat insan hakları tartışmalarında bazı anlaşma noktalarına işaret edilebilir. Öncelikle “insan hakları, insan onurunu korumayı insanın maddî ve manevî gelişmesini amaçlayan haklar olup, bireylerin yalnızca insan olmaları nedeniyle kazandıkları haklardır. İnsan olarak dünyaya gelmek insan haklarına sahip olmak için yeterli bir sebeptir.”²¹ Anlaşıldığı üzere insan onuru/haysiyeti insan hakları kavramında öne çıkmaktadır. Burada insan hakları kavramı üzerinden önem kazanmış insana dair bir “idea”nın varlığından bahsedilebilir ki, bu idea hakları soyutlaştırmakta ya da metafizikleştirmektedir. Nitekim insan hakları yavaş ve parça parça ilerleyen bir referanslar bütünü gibi görüldüğünde bile, bu haklarının cazibesinin temelini kuran haysiyet ve saygıya dayalı daha başka ve daha iyi bir dünya imgesidir. Yine de insan davranışının tarihteki seyri boyunca inanç ve aktivizme ilham vermiş tek idealizm olmaktan çok öte, insan hakları tarihsel anlamda son ütopya (başka hayaller güçlendiği için güçlenen ve öne çıkan bir ütopya) olarak zuhur etmiştir.²² Bugün insan hakları, alt başlıklarıyla birlikte, seküler düzlemde “insan”ı bütünsel olarak kapsayan bir kavram seti şeklinde düşünülebilir.

¹⁹ Tezcan vd., 2016, s. 29.

²⁰ Kuçuradi, 2016, s. 57.

²¹ Tezcan vd., 2016, s. 29.

²² Samuel Moyn, *Son Ütopya-Tarihte İnsan Hakları*, çev. Firdevs Ev, Küy Yay., İstanbul 2017, s. 10.

İnsan hakları kavramı üzerindeki tartışmalarda bir başka nokta da, insanların haklarının “insan” olmaları sebebiyle kazanmaları ile devlet ismi verilen kurumun bu hakların verilmesi konusundaki belirleyiciliği arasındaki gerilimdir. Esasen devlet denilen kurumdan da önce gelen insan hakları, insan olmaktan kaynaklanan ve meşruiyetini buradan alan haklardır. Dolayısıyla konjonktürel olarak bilhassa güvenlik konusunda bazı kısıtlamalar söz konusu olsa bile, temel insan haklarını devletin kısıtlaması söz konusu değildir. Esasen insanın kendiliğinden bir değer olduğu, doğal olarak iyiliği içinde barındırdığı anlayışı insan haklarında yer almaktadır. Doğrusu insana yönelik bu olumlu yaklaşım, *Bildiri*'nin hemen başlarında insana içkin, doğal, devredilemez ve kutsallık çerçevesinde dile getirilmektedir. Bireyin bu haklara öz varlığının bir gereği olarak sahip olması, insanın toplumsal ya da siyasal yapılaşmaların dışında bir değer ifade ettiğinin göstergesidir denilebilir.²³ Nihayetinde Bachmann'a göre, hukukî-siyasî ilkeler olarak ele alınması durumunda bile, onları hem devletten önce gelen bir geçerliliğe sahip haklar, hem de tek tek devletlerin sağladığı haklar sistemi içindeki temel haklar olarak görmekte bir çelişki bulunmaz.²⁴ Anlaşılacağı üzere, “İnsan hakları deyiminin kendisi dikkatimizi tekil bireyler ile haklar denilen bir şey üzerinde yoğunlaştırır. O zaman “içkin” ya da “devrolunamaz” olsun ya da olmasın, hakkın devletten zorla alındığı ya da devlet tarafından verildiği düşünülür. Ancak iki ya da üç katmanlı olarak örgütlenen failler arasındaki ilişkiyi inceleyen her toplumsal sistem analizi, bir karşılıklılık görüntüsünü açık seçik ortaya koyacaktır.”²⁵ Bazı değerlendirmeler ise insan hakları meselesini son kertede bir iktidar sorunu olarak görmektedirler.²⁶

Diğer yandan “pozitif hukuk”un ve hatta doğal hukukun koruyucusu olarak devlet devreye girebilmektedir. Düzensizlik ya da Hobbes’un doğal durumunda insanların haklarını kullanmaları zaten sorunlu hale geleceğinden, burada devletin olumlu fonksiyonundan bahsetmek gerekecektir. Fakat devletin bazı sınırları çizme ve sınırlandırma işlevleri bulunmaktadır. Aslında burada devletin durduğu ya da durması gereken yeri anlamak için ince çizgiye dikkat etmek gerekmektedir. Kuçuradi’ye göre insan haklarını kişilerde insanın olanaklarını koruma istemleri olarak –yani insan olarak olanaklarını geliştirirken hiçbir insanı- doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak engellememe isteminde bulunan pratik ilkeler olarak ortaya konulduğunda kimi hakların sınırlandırılabilceği, ekonomik hakların bazı koşullar çerçevesinde ele alınabileceği kabul edilmelidir. Bu tür sınırlandırmalara karşı

²³ M. Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet Ya da Halkın Egemenliği*, 2. baskı, İmge Yay., Ankara 2010, s. 219-220.

²⁴ Lutz-Bachmann, 2016, s. 41.

²⁵ Johan Galtung, *Bir Başka Açından İnsan Hakları*, çev. Müge Sözen, Metis Yay., İstanbul, 1999, s. 19.

²⁶ Jacques Mourgeon, *İnsan Hakları*, çev. A. Ekmekçi-A. Türker, 6. baskı, İletişim Yay. (Cep Üniversitesi), İstanbul 1990, s. 16.

çıkmağ bugün sömürü ve terörizmi görmezden gelmek demektir.²⁷ Elbette toplumların farklı zorluklar içinde kaldıkları durumlarda devlet, insanları korumak üzere bu tür sınırlamalar yapabilmektedir.

Burada devlet, insan ve pozitif hukuk söz konusu olduğunda bir probleme atıf yapılmalıdır. Kişi, haklarını “insan” olması hasebiyle hak etmektedir. Bunun anlamı; dünya ölçeğinde hangi coğrafyada bulunursa bulunsun, bir kişinin insan olmaktan doğan (yani elde ettiği) haklarını kullanabilmeleri gerekmektedir. Fakat pratikte insan haklarının kullanımı özellikle bugünkü devlet ve ülkelerin düzeninde ancak bir vatandaşlık hakkı kazandıktan sonra elde edilebilmektedir. Buna göre “insan” olmak ile “vatandaş” olmak arasındaki mesafeden doğan hak kaybı söz konusu olmaktadır. Agamben bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: “Doğum doğrudan doğruya ulus (milliyet) oluyor. (Kişi doğduğu anda vatandaş oluyor); öyle ki, bu iki terim arasında hiçbir ayırım alanı bulunamıyor. Haklar insanlara (ki bu insanlar asla sadece insan olarak ortaya çıkmıyorlar) ancak ve sadece vatandaş sıfatıyla bu haklarla doğmuş oluyorlar.”²⁸ Bunun sonucu olarak ulus-devlet sisteminde insanların kutsal ve geri alınmaz olarak nitelenen haklarının, vatandaşlık hakkı elde edilmediği için kullanılmadığında, insan ortada korumasız kalıyor ve gerçekliğini yitiriyor.²⁹

İnsan hakları bağlamında dile getirilen bir başka problem de onun sınıfsal niteliğidir. İnsan haklarının vazedildiği erken dönemler olan Fransız İhtilali ertesinde bu sınıfsal özellikle tartışma konusu olmuştur. Buna göre gerek İngiliz gerek Fransız Devrimini gerçekleştirenler kendilerini insan haklarının öncüleri olarak ilân etmişlerdi; ancak insan haklarına dair içerikler ve analizlere bakıldığında, bu devrimcilerin insan hakları ile gerçekte kastettiklerinin, toplumun üretim araçlarına sahip belirli bir sınıf olduğu anlaşılmıştır.³⁰ İnsan haklarının bütün toplumsal sınıflar için eşitlik ifade etmediği, üst sınıfların imtiyazı haline geldiği şeklindeki bu eleştiri farklı söylemlerle hep ifade edilebilmektedir. Bunun dışında ırkçı uygulamaların da kendisine bir yer bulduğu şeklinde dünya ölçeğinde eleştiriler getirilmektedir. Hatta *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin* cinsiyetçi bağlamda sadece erkekleri öne çıkardığı gibi eleştiriler de yapılmaktadır.

²⁷ Kuçuradi, 2016, s. 8.

²⁸ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul 2013, s. 155.

²⁹ Agamben, 2013, s. 153.

³⁰ Harold J. Laski, *Teori ve Pratikte Devlet*, çev. Defne Topçu, Fol Yay., Ankara 2020, s. 45.

Tüm bu sorunlar karşısında Benhabip önerisini “haklara sahip olma hakkı” cümlesiyle özetlemektedir. Ona göre, “haklara sahip olma hakkı” ifadesi her insanın eşit oranda ihtimamı hak eden, gerek siyasası gerekse dünya topluluğu tarafından hukukî bir şahsiyet olarak eşit derecede korunmayı hak eden bir ahlakî varlık olarak kabul görme talebi şeklinde düşünülmelidir.³¹ Benhabip’in önerisi insan haklarının kaynağını “ahlakî” bir varlık olarak insana atıfla ortaya koymaktadır; o, bunun somut yansımalarını ise hukukî alanda görmek istemektedir. İnsan hakları kavramı tartışmalarında insan haklarının ahlakî haklar olup olmadığı sorusuna farklı cevaplar vermektedir. İnsan olmaktan mülhem zorunlu olarak ortaya çıkan bu hakların kapsayıcılığında “ahlakî” temel daha güçlü bir referans görünmektedir.

Bununla birlikte inşa edildikten sonra insan haklarını koruma sorununa felsefî, etik ve siyasal gibi üç boyutuyla değinebiliriz. Felsefî bir sorun olması insan hakları kavramının açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç duyulması sebebiyledir. Etik bir sorun olması gündelik yaşamda bu haklara saygı gösteren ya da çiğneyen kişiler oyları ya da kamu görevlisi olarak verdikleri kararlarla katkıda bulunması dolayısıyladır. Ayrıca siyasal bir sorun olması bütün yurttaşların insan olarak olanaklarını geliştirmeleri, korku ve yoksunluktan uzak yaşayabilmeleri için gerekli koşulları doğrudan doğruya veya dolaylı olarak sağlamanın bir devletin görevlisi olmasına dayanmaktadır.³² İnsan hakları kavramının farklı açılardan sorun olması, elbette meselenin farklı boyutlarının açılmasını sağlayacaktır. Ancak insan haklarının felsefî açıdan incelenmesinin önceliği bulunmaktadır. Çünkü bir şeyin mahiyeti bilinmeden onun toplumsallığını veya siyasallığını anlamak mümkün değildir. Burada felsefî boyut bir evin temeli mesabesinde. Ev yapmak niyetiyle temel atmadan tuğlalarını örme, her seferinde bir yıkımla karşı karşıya kalmak demektir. Esasen insan hakları kavramının önemli temellerinden birisi olan ahlakî boyut da felsefî bir perspektif olmadan açıklığa kavuşmamaktadır. Zira bu farklı boyutlardan her birini yerli yerine oturtan ve sınırlarını çizen yani düzenleyici rol oynayan felsefî boyuttur.

İnsan hakları özelinde felsefecilere belki daha özelleştirilmiş ya da sınırlandırılmış görevlendirmeler yapan görüşler de vardır. Buna göre felsefeciler siyaset ve hukuk içinde tanınıp talep edilen insan hakları neler ise onları analiz etmeye odaklanmalıdır. Ardından bu tür hak iddialarının ne ölçüde gerekçelendirilebileceği ve hangi yükümlülüklerin zorunlu kılınacağı üzerine çalışmalıdırlar. Bu şekilde ilerlenmesi halinde, felsefe daha çok insan haklarını dolaysız bir şekilde güçlendirir. Daha da ötede ahlakî insan hakları kuramlarının

³¹ Şeyla Benhabip, *Buhran Çağında Haysiyet-Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, çev. Barış Yıldırım, 2. Baskı, Küy Yay., İstanbul 2017, s. 79-80.

³² Kuçuradi, 2016, s. 8.

birer hak olarak insan haklarının yaygınlığıyla ilgili beklentilerine daha iyi cevap verebilir. Felsefeye düşen bu daha alçakgönüllü rol, insan hakları alanında özel bir felsefi yetkinlikte ısrarcı olmaya kıyasla, insan haklarının geliştirilmesi amacına çok daha iyi hizmet edecektir.³³ Doğrusu yukarıda da belirtildiği üzere, felsefenin bize göre etkinlik kapsamı daha geniştir.

8. İnsan Hakları Tarihi ve Felsefî Temelleri

Her şeyden önce belirtmelidir ki, insan hakları modern bir kavramdır ve belirli bir tarihsel aşamalar sonunda geliştirilerek bugünkü formunu kazanmıştır. “İnsan hakları” kavramına ve onun ihtiva ettiği metinlerin içeriklerine anlamını veren bir felsefî perspektif söz konusudur. Şimdi kısaca bunu analiz edebiliriz.

İçinde yaşadığımız çağ post/modern dönem şeklinde adlandırılabilir. Bu dönem esasen modernlik ile başlamış ve modernliğin eleştirisi üzerine başlayan postmodernlik ile bugün dünyanın farklı coğrafyalarında içiçe tezahürlerini göstermeye devam etmektedir. Konumuz bağlamında iki dönemi kabaca birbirinden ayırt edebiliriz. Bunlar, pre-modern yani modern öncesi ve modern dönem. Pre-modern dönemden modern zamanlara geçişle birlikte insan, evren ve eşya konusunda bir zihniyet dönüşümünün meydana geldiğini öncelikle belirtmek gerekmektedir.

Pre-modern dönemin karakteristiğini genel olarak belirlemek gerekirse, bu dönemde Tanrı merkezli bir evren ve insan anlayışı hakimdir. İster Doğuda ister Batıda olsun insan ve evrenin Tanrıyı merkeze yerleştirerek anlamlandırılması ve okunması söz konusudur. Bu anlayışta varlığın, bilginin ve değerlerin de kaynağı bizzat Tanrıdır. Zaten ontoloji tartışmalarının merkezinde de Tanrının varlığı konusu bulunmaktadır. Epistemolojik açıdan ise vahiy merkezî bir konumda yer almaktadır. Modern döneme kıyasla ontolojinin epistemolojiye bir önceliği bulunmaktadır. Bu anlayışta insan, Tanrıdan bir nefha (nefes) olarak tanımlandığı için Tanrısal bir nitelik ve tezahüre sahiptir. Modern anlamda olmasa da insana dair zikredilen hakların kaynağı da Tanrıdır. Evren ve onun ihtiva ettiği “eşya” ise yine Tanrı ile bir anlam kazanmaktadır. Geleneksel dönem siyaset felsefesinde Tanrı ile kral arasında da benzer bir bağlantı vardır. Doğrudan veya dolaylı olarak kral Tanrının bir yansıması görülür veya en azından tanrısal meşruiyeti bünyesinde barındırdığı düşünülür. Bu anlayış sadece Tanrı-Kral gibi adlandırmalarda değil, kral ve padişahlara dair örtük yüklemelerde de izlenebilmektedir. Meselâ, Farabi'nin eserlerine baktığımızda Tanrının

³³ Andreas Niederberger, “İnsan Hakları Ahlakî Haklar mıdır?”, *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kozmopolit İdealler*, 2016, s. 96.

evrenin merkezinde olduğunu görürüz. Farabi, evrenin merkezine Tanrı, bedeninin merkezine hakim uzuv olarak kalp, toplum ve yönetime ise lideri yerleştirmektedir. Buna göre lider tanrısal bir işlev yüklenmiş gibidir.³⁴ Bu durum Batı düşüncesinde de modern zamana kadar belirtilen zihniyetle devam etmiştir. Nitekim Fransız İhtilalinin ardından kral XVI Louis'nin ölümü Tanrının ölümü olarak adlandırılmaktadır. Bunun anlamı, modern anlayışa geçilmekle birlikte Tanrı merkezî bir öge olmaktan çıkması ve egemenlik alanlarının sınırlandırılmasıdır. Din de bu minvalde özel alanın konusu haline gelmiştir. Modernlik ise Tanrı merkezli bir evren ve insan anlayışından insan merkezli evren ve insan anlayışına geçişle karakterize edilmektedir. Bu durum bir kırılma oluşturmuştur.

Modernite ile birlikte insan daha önceki bağla(ntı)larından azade olarak kendi amacını kendi içkinliğinde bulan bir varlık olarak yeniden konumlandırılır. Bunun pratik sonuçlarından birisi, artık insan Tanrı merkezinde tanımlanan bir varlık olmaktan çıkmasıdır. Burada insanın anlam kazandığı iki anahtar kavram bulunmaktadır. Bunlar, hümanizm ve bireydir. Bilindiği üzere modernliğin uğrak noktalarından birisi kabul edilen Rönesans'ın anahtar kavramı hümanizm şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hümanizm, “özünü başlıca önceliğin her zaman insan onuruna verilmesi gerektiği inancının oluşturduğu çok geniş bir kapsamı olan bir felsefeler kümesidir. Hümanizmin kökleri genellikle antik Yunanistan'a götürülmüştür, ancak tohumları başka yerlerde de görülebilir. (Örneğin dikkatleri Tanrı'dan ve tinsellikten uzaklaştırıp insanları ve onların sanat, edebiyat ve tarih eserlerini incelemeye yöneltmeye çalışan Rönesansta, Aydınlanmanın akılsallığına dönük ilerici kaygılarında, Tanrının öldüğüne inanan modernist harekette.)”³⁵ Hümanizmle ilintili olarak iki noktanın altını çizmek mümkündür. Birincisi, hümanizmin sonuçları itibarıyla din ve Tanrı ile insan arasındaki eski ilişki biçimini ve insanın anlamını değiştirmiştir. Nitekim “hümanizmin Avrupa tarihindeki gerçek işlevi hümanizm denilen yeni bir felsefeye biçim vermek değil, her türlü geleneksel inanışı geçersiz kılan entelektüel bir çözücü olarak işlev görmektir.”³⁶ İkincisi, hümanizm ilerleyen süreçte birey fikrini besleyen bir kavramdır. Birey bu bağlamda modernizmin yeni insan profili ya da yeni bir varoluş biçimidir.

Felsefî olarak birey, “ayrı tutulabilen bağımsız bir varlığı olan, bireyleştirilebilen, bir düşünce ya da tümencenin öznesinin dış dünyadaki karşılığı yapılabilen şey. Kendisini gösteren, belirleyen karakteri, temel özellikleri ortadan kaldırmaksızın bölünemeyen, bölünecek olursa

³⁴ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, 2. baskı, M.E.B. Yay., İstanbul 1989, ss. 80-84.

³⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, 5. baskı, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2021, s. 309-310.

³⁶ Charles G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, 2. baskı, T. İş Bankası Yay., İstanbul 2021, s. 269.

da parçasına bütünü adı verilemeyen canlı insan varlığı”dır.³⁷ Buna bağlı olarak bireycilik bireyi kendi amaçlarını kendisinde toplayan toplumsal bir varlık olarak değerlendirme eğilimi olup, bireysel olana toplumsal alan karşısında öncelik vermekte ve bireyseli tek belirleyici olarak görmektedir. Böylece gerçekliğin en yetkin biçimi ve en yüksek insanî değer olarak belirlenen bireysel öge toplumsal yaşamın vazgeçilmez ölçütü niteliğini kazanmaktadır.³⁸ Bu şekilde en üst otorite haline gelen insan, kendi amacını, değerini kendisine referansla belirlemektedir.

Batıda Rönesans, Reform, Fransız İhtilali, Aydınlanma gibi aşamalar Kopernik devrimi, Descartes, Kant gibi düşünsel içerikle, sermaye birikimi, kapitalizmin doğuşu ile yeni siyaset felsefesi çerçevesinde ulus devlete geçiş gibi siyasî, ekonomik, kültürel ve toplumsal alanda tezahürleri; bir felsefî değişim çerçevesinde insan haklarının doğuşu ve gelişmesinde izlemek mümkündür. Agamben’e göre, “haklar bildirgelerine kralın Tanrı’dan aldığı egemenlikten ulusal egemenliğe geçişin tamamlandığı yer olarak bakmak gerekiyor.”³⁹ Daha sonraki dönemde *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin* felsefî arkaplanında yer alan anlayış aynı kalmakla birlikte, sosyal, ekonomik gelişmelerle bağlantılı olarak bazı değişimleri de birlikte getirmiştir. Burada insan haklarının tarihsel arkaplanına değinirken, bir tarihsel hikâyeden çok bir felsefenin değişimine özellikle dikkat çekilmelidir. Bunun sonucunda, insanın kendisine referansla tanımı çerçevesinde bir değer kazandığı görülebilir. Cassirer, “insana dışarıdan gelen şeylerin tümü boş ve değersizdir. İnsanın özü dış koşullara değil, yalnızca kendisine verdiği değere dayanır. Zenginlik, sınıf, toplumsal ayrıcalık, giderek sağlık ve düşünsel yetiler, tüm bunlar önemsizdir. Tek başına önem taşıyan şey, ruhun içsel tutumu, eğilimidir. Bu içsel ilkeyi kimse etkileyemez”⁴⁰ derken bu boyutlara da dikkat çekmektedir.

9. Çağdaş İnsan Hakları Sorunları: Felsefî Çözümler

Dünya son birkaç yüzyılda gerçekten hızlı bir değişim geçirmiştir. Hatta bu değişimin hızı son 20-30 yıl göz önüne alındığında daha da artmış görünmektedir. İmparatorluklardan ulus-devlete geçiş ve ardından küreselleşme denilen süreçle birlikte dünya ve insanlar birbirleriyle daha ilgili hale gelmişlerdir. Robertson’a göre küreselleşme, hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine gönderme yaparak

³⁷ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 7. baskı, Paradigma Yay., İstanbul 2010, s. 271-272.

³⁸ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 5. baskı, Bulut Yay., İstanbul 2004, s. 84.

³⁹ Agamben, 2013, s. 154.

⁴⁰ Cassirer, 1997, s. 21.

tanımlanmaktadır.⁴¹ Dünyanın küçülmesi, artık herhangi bir yerde meydana gelen bir olayın, ortaya konulan bir düşüncenin hemen dünyaya yayılan bir etki oluşturması, mal ve hizmetlerin hızlı dağıtımı ve insanların birbirleriyle iletişiminin daha yaygın hale gelmesine işaret etmektedir. Öte yandan sorunların formel olarak değişmesi, yeni sorunların ortaya çıkması, dünyadaki belirsizlik ve risklerin artması özelde insanlara dair hakların bu bağlamda yeniden tartışılmasını da zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda insan hakları metinlerinin temel çerçevesi olmakla birlikte, değişen sorunlara cevap verebilecek açık uçlu metinler olma zarureti bulunmaktadır.

Küresel bir dünyada yaşamak farklı insanlarla sürekli bir iletişim hatta etkileşim içinde bulunmak anlamına gelmektedir. Bu süreçte belki kişinin daha çok farkına vardığı ya da varması gereken hususlardan birisi insanların dil, din, renk, kültür vb. birçok açıdan birbirinden farklı olduklarıdır. Eskiden de teorik olarak bu farklılıkları bilgi olarak bilmek mümkündür. Fakat şimdi yaşanan hayatın bu somutluğu içinde iletişim ve ulaşımın artmasıyla birlikte farklılıklar bir gerçeklik olarak karşımızdadır. Burada ortaya çıkan sorunların başında, dünyanın çok farklı ülkeleri ve bölgelerinde yaşayan insanlar için insan haklarının pratik imkânları gelmektedir.

Mevcut insan hakları metinleri Avrupa'daki sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişimler çerçevesinde ve bir süre içerisinde vücut bulmuştur. Bu metinlere varlık kazandıran iki alt varsayımdan ya da öncülden bahsetmek mümkün görünmektedir. Birincisi, tüm insanları kapsadığı iddiasındadır. İkincisi ise, bu haklar manzumesi kişinin insan olmasıyla hak edilen bir hüviyet taşımaktadır. Dolayısıyla pratikte meydana gelen ya da meydana gelebilecek tüm ihlallerde hatırlanması gereken iki felsefî alt varsayım olarak şunlar düşünülmelidir: Esasen “toplumda insanların bu hakları ne bölünebilir, ne başkalarına devrolunabilir, ne de yok edilebilir; bunlar ancak nesilden nesile geçen haklardır, bu geçişi arada kesip durdurmak hiçbir neslin iktidarında değildir.”⁴² Dünyanın neresinde olursa olsun, nasıl bir aidiyete mensubiyeti ifade ederse etsin, rengi, dili, dini ne olursa olsun son tahlilde “insan”ların hepsinin bu haklarla birlikte varlığını kabul etmek bir ahlakî zorunluluktur. Bu durum bir yandan insan haklarının genel geçerliği iddiasına vurgu yaparken, diğer yandan onun bir felsefî mesele olarak görülmesi gerektiğine de işaret etmektedir.

⁴¹ Roland Robertson, *Küreselleşme-Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 21.

⁴² Thomas Paine, *İnsan Hakları*, çev. M. Osman Dostel, 2. baskı, M.E.B. Yay., İstanbul 1998, s. 142.

Dolayısıyla insan hakları ihlalleri karşısında birinci adım olarak “insan hakları” kavramının felsefî alt varsayımlarına başvurarak hataları düzeltmeye oradan başlanabilir. Bu noktada ülkelerin farklı siyasetleri, ülkelerin birbirinden insan konusuna bakışlarındaki farklılıklar ve uygulamalar, siyaset, ekonomi ve kültürel hususlarla bağlantılı olabilir. Fakat neticede insan haklarının bu felsefî varsayımlarının, siyasetin uygulamaları çerçevesinde anlam kaymaları yaşamakla birlikte siyaset üstü bir anlam, içerik ve öncelik taşıdığına dair içeriğe dikkat çekilmelidir. Bu noktada ahlakî sorumluluk ve bilinç daha da öne çıkmaktadır. Zira ben bir insan olarak ne kadar haklara sahipsem, hemen yanıbaşımdaya bulunan insan da aynı haklara sahiptir. Dolayısıyla benim kendim için talep ettiğimi bir başkası için talep etmem benim açımdan en azından bir ahlakî yükümlülük ifade etmektedir. Tabî ki bu farkındalık ahlak felsefesi olarak temele yerleştirilmesi gereken kaide hükmündedir. Ötekileştirmenin bir sorun olarak ortaya çıkmaması için, insan haklarına dair bu ahlakîliğin de felsefî bir öncül olarak her adımda hatırlanması bir zarurettir.

İnsan haklarını sorunlarını giderek ağırlaştıran, uluslararası mesele haline gelmiş ve belki gelecekte hem sebepleri hem gelişimi hem de sonuçları üzerinde daha fazla tartışma olabilecek bir konu da göç gibi görünmektedir. Terör, savaş, bölgesel çatışma gibi zaten kendisi doğrudan insan hakları problemi üreten sebeplerle hızlanan göçe ekonomik, siyasî vb. sebepler de eklenmiş durumdadır. Hem insan hakları ile ilintili kültürel ve toplumsal ortamı hem de siyasal şemsiyeyi kaybeden mülteciler ve göçmenler yaşam, gıdaya erişim, güvenlik vb. insan haklarının en temel maddelerinde sorunlar yaşamaktadırlar. Elbette mevcut durumda ülkelerin yapılanmaları göç sorunuyla tümüyle baş edecek araçlardan ve kapasiteden yoksun görünmektedir. Bu noktada uluslararası düzeyde ilgili kuruluşların göç sorununa ulusları aşan boyutlarda çözümler getirmesi gerekmektedir. Buna bir de dünyanın farklı yerlerinde yeterli beslenemeyen ve açlıktan ölen insanların haklarını da eklemeliyiz. Esasen burada uluslararası organizasyonların çabalarının yanı sıra, sivil inisiyatiflerin harekete geçmesi soruna yönelik insanî gayretlerin ortaya çıkması bağlamında önemlidir. Ancak küresel dünyada bir tüketim felsefesinin hakimiyeti altında yaşarken, insan olmanın, insanca yaşamamanın ve diğer insanlarla paylaşmanın felsefî çerçevesini inşa etmek çıkış noktası oluşturacaktır. Kişiler, diğer insanlara bir tehdit ya da kendi yaşam şansını azaltan bir varlık olarak bakmak yerine, insan olmanın, insanca yaşamamanın, kendisini gerçekleştirilmenin anlamı üzerine düşünmelidir. Hammarberg’in de dediği gibi, “farklı grupların topluma tamamen entegre olmasına ve zaman içinde kendilerinin ve kültürlerinin genel çeşitliliğe ne tür katkılarda bulunacağını göstermelerine izin verilmelidir. Pozitif ve dinamik bir gelecek vizyonunun yanı sıra, korku ve

şüphe yerine merak ve açık fikirlilik teşvik edilmelidir.”⁴³ İçinde yaşadığımız dünyada birey tüketim ile kendisini toplumda görünür kılaceğine ikna etmeye çalışırken, bu dünyada kendisinin dışında yaşayan insanların duyguları, düşünceleri ve insanca talepleri üzerine yeniden duyarlı ve insanî bakış geliştirebilmelidir.

Küreselleşen dünyada dijitalleşme, hızlı gelişen teknolojiler ve gündelik hayatın bu bağlamda dönüşümü, yukarıda anlatılanlara ek olarak farklı sorunları gündeme taşımaktadır. Nitekim “insan zihninin gerçekçi biyolojisi, fizikteki ilerlemeler, bilgi teknolojisi, genetik bilimi, nörobiyoloji, mühendislik, materyal kimyası gibi elde edilen bilgilerin hepsi bizim kim veya ne olduğumuza, insan olmanın ne demek olduğuna ilişkin varsayımları kökten sarsıyor.”⁴⁴ İnsanlığın özellikle son yüzyılda geliştirmiş olduğu teknolojiler gerçekten insanın bizzat daha önce bilinen nitelikleri konusunda hem yeni varsayımlar hem de değişimleri birlikte getirmiştir. Meselâ, biyolojik açıdan insan fizyonomisinde gerçekleştirilen değişiklikler ve bilhassa genetik teknolojisi ilk planda verilebilecek örneklerdir. İnsanın kromozom sayısının değiş(tiril)ebileceği yönündeki varsayımlar, tıbbî birtakım gelişmeler çerçevesinde insan bedenine dair değişimler belki gelecekte hız kazanacak görünmektedir. İnsanlara chip takılması, hastalıkların önceden tespiti ve bunun getirdiği kontrol sistemi de bir başka başlıktır. Artık farklı biyoloji ve sosyal bilim tartışmalarında insanın doğasının sabit olmadığına dair görüşler ileri sürülmektedir. Yine nörobiyolojik yöntemlerle insanların beyinleri üzerinden etkilenecek yönlendirilmesi meselenin bir başka boyutudur.

Tüm bu dönüşümler insan haklarına dair nasıl bir değişimi gündeme getirmektedir? Zira dünya dijitalleştikçe insanların hem insanlarla hem de evren ve eşya ile ilişki biçimlerindeki köklü değişimler izlenebilmektedir. Nitekim “dünyamız giderek daha fazla akıllandıkça ve bizi çok daha iyi tanıdıkça dünyanın nerede bitip insanın nerede başladığını belirlemek daha da zorlaşmaktadır.”⁴⁵ Gerçekten Descartes’ın “makinalar düşünebilir mi?” şeklindeki sorusunun ardından, bugün yapay zekâ teknolojisi ile birlikte insanın nerede başlayıp makine ile nerede ayrıştığı bir soru(n) olarak ortaya gelmiş bulunmaktadır. Makinalar insanların işlerini kolaylaştırıyor görünmekle birlikte son kertede insanın yerine ikame olma ya da insanı insan yapan özelliklerinden uzaklaştırma gibi bazı riskli alanlar da yaratmaktadır. Yapay zekâ söz konusu olduğunda, birçok şey makinenin algoritmik tercihleri yönünde ilerleyecektir. İnsan burada nerede durmaktadır? Peki, bu niçin önemli bir sorundur?

⁴³ Thomas Hammarberg, *Avrupa’da İnsan Hakları*, çev. Ayşen Ekmekçi, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 36.

⁴⁴ John Brockman, “Yeni Hümanistler”, *Yeni Hümanistler-İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, ed. John Brockman, çev. S. Nalan Büyükkantarcıoğlu-Alper Kumcu, Tübitak Yay., Ankara 2014, s. X.

⁴⁵ Andy Clark, “Doğuştan Yarı İnsan Yarı Makine Canlılar mıyız?”, *Yeni Hümanistler-İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, s. 46.

Çünkü insan kavramının alt felsefî öncüllerinden birisi, onun irade sahibi bir varlık olması ve neticede tüm eylemlerinin ahlakî olarak değerlendirilebilmesi ve sorumluluklarının yüklenilebilmesi için irade ile gerçekleştirilmiş olması gerektiğidir. Yine nörobiyolojik gelişmeler çerçevesinde, şayet insan dışarıdan etkilerle eylemleri itibarıyla yönlendirilebilir bir varlık durumuna gelmişse, bu durumda bu insan eylemlerinden sorumlu olacak mıdır? Bu haliyle bir başkasına zarar vermesi durumunda haklar nasıl korunacaktır? Geçen yüzyılın erken zamanlarında yazılmış insana dair bir distopyayı anlatan Aldoux Huxley'in *Cesur Yeni Dünya'sı*, dünyanın bu tür iradesiz, kitleselleşmiş insanlığa doğru gidişini hikâye etmektedir.⁴⁶ Dikkatle bakıldığında, tüm bu değişimler karşısında felsefenin tekrar devreye girmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira insan, hak gibi temel kavramların içeriklerine dair yeniden felsefî bir soruşturma yapılması gerektiği gibi, bu felsefî soru(n)lara verilecek cevaplar çerçevesinde yeni insan hakları düzenlemelerinin de eklenmesi bir zaruret gibi görünmektedir.

Tüm bu problemler bir yandan insan hayatına dair, diğer yandan onun iradesi, varlığına dair insan hakları sorunlarını dile getirmektedir. Bazı yazarlar yaşam hakkı dışında diğer bazı hak sorunlarını da gündeme dahil etmektedirler. Meselâ, bunlardan birisi, insan açısından en büyük tehdidi robotların daha ucuza yapılması değil; kitap, kaset, video, yazılım gibi şeyleri alırken mülkiyet haklarının ortadan kalkması olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan bilgi çağında hakların bir parçası olarak mülkiyet hakkı üzerine daha ayrıntılı düşünmek gerekmektedir.⁴⁷ Daha da ötede bugün dünyada oluşan büyük oranlı gelir farklılıkları, üretim-tüketim ilişkileri üzerinden giderek bir mülkiyetsizleşmenin gelebileceği tartışılmaktadır. Bunun ileri boyutta insan özgürlüğü konusunda ortaya çıkaracağı sorunlar, esasen insan hakları üzerinden felsefî düzlemde ele alınmasını gerektirecek bir hüviyet taşıyacaktır.

Bugün için temel sorun “insan” kavramının bizzat kendisine yönelik bu köklü değişimler karşısında insan hakları açısından nasıl bir yol izleneceğidir? Anlaşılmaktadır ki, klasik insan hakları metninde sorunları karşılayabilecek bazı maddeler işlerlik kazanmışken, bir kısmı belki işlevsiz kalacaktır. Fakat bundan daha önemlisi, bu köklü değişimleri karşılamak konusunda nasıl bir felsefî zemin oluşturulacağıdır? Özellikle insanın bizzat “kendi”liğine yönelik bu değişimler, onun varlık, bilgi ve değerler konusunda da değişimler yaratacağı için meseleyi sadece insanların tek tek sorunlarını pratik olarak halletme şeklinde

⁴⁶ Aldoux Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, İthaki Yay., İstanbul 2021.

⁴⁷ Jordan B. Pollack, “Makine İnsanlara Doğru mu?”, *Yeni Hümanistler-İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, s. 118.

düşünemeyiz. Burada öncelikle bir varlık olarak insan yeniden tanımlanacak mıdır? İnsan varlığını nasıl koruyacaktır? İnsanın bir varlık olarak makine, sosyal çevre, diğer insanlar ve eşya ilişkisi nasıl kurulacaktır? Belki felsefenin en temel konusu olan varlık üzerine yeniden düşünmek gerekmektedir. Ayrıca, insanın bugün bilgiyi nasıl dönüştürdüğü ve bilginin insanı dönüştürme biçimi ile insanın bu sanal ortamda bilgiye ulaşımı konusunda öncelikli olarak felsefi bir zemin gerekli görünmektedir. Öncelikle bilgi kirliliğinin yoğun olduğu çağımızda, insan hakları açısından bilginin insan hayatını yönlendirme, kontrol etme bakımından eleştirel olarak felsefi düzlemde yeniden ele alınmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Varlık ve bilgiyi yeniden ele alma zarureti, buna bağlı olarak değerler ve özellikle etik konusunda bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Dikkat edilirse, burada dile getirilen sorular hem felsefe tarafından meselenin yeniden soruşturulması, hem de yeni problemler karşısında bir felsefenin kurulması açısından insan haklarına felsefi açıdan bakışı zorunlu kılmaktadır. Teknolojik, tıbbî ve biyolojik değişimlerin yarattığı sorunlar ister istemez onun altında yatan felsefenin çözümlenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Sorunların çözülmesi ise tek tek bireyler düzeyinde ve pragmatik bir tarzda kaldığı durumda, süreklilik kazanmadığı gibi, işin felsefesine inilmediği sürece problemler çoğalmaya devam edecektir. Açıktır ki, insan hakları metinlerinde yer alan bazı maddelerin içeriklerinin güncel duruma göre yeniden ele alınmaları yanında, kavramların da tanımlanan sorunları kapsayabilme imkânlarının tartışılması felsefi bir ufukla gerçekleşebilecektir. Aslında soruna felsefeyle bakmanın gerekliliği, felsefenin bir meseleyi sürekli hakikate döndürerek sorgulaması sebebiyledir.

10. Sonuç

İnsan hakları gerek bir kavram olarak gerekse içerdiği haklar dizgesi ve değerler olarak ortaya çıktığı andan itibaren evrensellik iddiasında olmuştur. Batı’da bir dizi sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal değişimlerin ardından “insan”ı yeniden ele alan bir felsefe üzerine inşa edilen insan hakları, insan onuru gibi anahtar bir kavram etrafında örülmüştür. Hümanist bir felsefe üzerinde yükselen insan hakları, insan olmaktan kaynaklanan ve nihayetinde referansını yine insanda bulan teori ve pratikleri içermektedir. Dolayısıyla kendisine ait bir felsefesi, insanı kavrayış biçimi söz konusudur. Elbette *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi* ortaya çıktığı andan itibaren bugüne kadarki süre içerisinde bazı değişimler geçirmiştir, fakat netice itibarıyla temel felsefesi içeriğinde mevcut olmaya devam etmektedir.

Modern zamanlarda dünya hızlı bir değişime uğramıştır. Bu değişimler, tıbbî, teknolojik olduğu kadar sosyal, kültürel alanları da kapsamaktadır. Bu minvalde insanın

çevresi kadar insan, eşya ve sosyal olanla ilişki biçimleri de bir değişim göstermektedir. Özellikle son otuz yılda dünyadaki değişimler hem hızlanmış hem de ciddi içeriksel farklılaşmalar yaratmıştır. Dijitalleşme denilen bu süreç birçok alanda olduğu gibi insan hakları konusunda da yeni tartışma ve temaları gündeme getirmiştir. Aslında küreselleşme denilen bu sürecin tamamlayıcı ögesi olan dijitalleşme, “insan”, “hayat”, “mülkiyet” gibi kavramlar üzerine insan hakları bağlamında yeniden düşünmeye zorlamıştır. Diğer yandan küreselleşme süreci ile birlikte iletişim ve ulaşım imkânlarının çoğalması sonucu, insanlararası ilişkiler daha yoğunlaşmış; bunun sonucunda farklı bağlamlarda insan hakları ihlalleri de daha görünür hale gelmiştir.

İnsan haklarına dair metinleri dünyanın birçok ülkeleri teorik olarak kabul etse de, uygulamada farklılıklar ve ciddi aksaklıklar ortaya çıkmaktadır. Bir ülkede haklar dizgesi üzerine kurulacak bir hayatın, toplumsal barışa elbette büyük katkıları olacaktır, fakat insan haklarına pragmatist bir yaklaşım varolan ve hatta artma eğilimindeki insan hakları ihlallerini azaltmayacağı gibi artırabilecektir. Bu sebeple insan hakları meselesine ancak felsefe ile bakınca, niçini, temeli ve nereden başlanacağı gibi sorular etrafında köklü ve sistematik insan hakları yaklaşımı ve buna bağlı olarak sorunları giderilebilme ihtimali artacaktır. Bilhassa eğitimde, insan haklarının felsefesinin öğretilmesi durumunda, toplumlarda daha köklü biçimde bu konuda bir bilinç geliştirecektir.

KAYNAKÇA:

- Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul 2013.
- Ağaoğulları, M. Ali, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 2. baskı, İmge Yay., Ankara 2010.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şenel, İletişim Yay., İstanbul 1994.
- Barry, Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, çev. M. Erdoğan-Y.Şahin, 4. baskı, Liberte Yay., Ankara 2018.
- Benhabip, Şeyla, *Buhran Çağında Haysiyet-Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, çev. Barış Yıldırım, 2. baskı, Küy Yay., İstanbul 2017.
- Brockman, John, “Yeni Hümanistler”, *Yeni Hümanistler-İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, ed. John Brockman, çev. S. Nalan Büyükkantarcıoğlu-Alper Kumcu, Tübitak Yay., Ankara 2014.
- Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Y.K.Y., İstanbul 1997.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 7. baskı, Paradigma Yay., İstanbul 2010.
- Clark, Andy, “Doğuştan Yarı İnsan Yarı Makine Canlılar mıyız?”, *Yeni Hümanistler-İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, ed. John Brockman, çev. S. Nalan Büyükkantarcıoğlu-Alper Kumcu, Tübitak Yay., Ankara 2014.
- Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?*, 2. baskı, Kabalcı Yay., İstanbul 1994.
- Donnelly, Jack, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, çev. M. Erdoğan-L.Korkut, Yetkin Yay., Ankara 1995.
- Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, 2. baskı, M.E.B. Yay., İstanbul 1989.
- Galtung, Johan, *Bir Başka Açıdan İnsan Hakları*, çev. Müge Sözen, Metis Yay., İstanbul, 1999.
- Hammarberg, Thomas, *Avrupa'da İnsan Hakları*, çev. Ayşen Ekmekçi, İletişim Yay., İstanbul, 2012.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Sim, 9. baskı, Y.K.Yay., İstanbul 2011.
- Huxley, Aldoux, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, İthaki Yay., İstanbul 2021.
- İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı Ya da Hayy B.Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni*, çev. N. Ahmet Özalp, İnsan Yay., İstanbul, 1985.

- Kuçuradi, İoanna, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 3. baskı, Felsefe Kurumu, Ankara 2016.
- Laski, Harold J., *Teori ve Pratikte Devlet*, çev. Defne Topçu, Fol Yay., Ankara 2020.
- Lutz-Bachmann, Matthias, “İnsan Hakları Fikri ve Dünya Siyasetinin Gerçekleri: Etik ve Siyaset Arasındaki İlişki Üzerine Bir Düşünce”, *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kozmopolit İdealler*, der. M.L.Bachmann-A. Nascimento, çev. A. Emre Pilgir, Küy Yay., İstanbul 2016.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, 5. baskı, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2021.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, 2. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara 2017.
- Mourgeon, Jacques, *İnsan Hakları*, çev. A. Ekmekçi-A. Türker, 6. baskı, İletişim Yay. (Cep Üniversitesi), İstanbul 1990.
- Moyn, Samuel, *Son Ütopya-Tarihte İnsan Hakları*, çev. Firdevs Ev, Küy Yay., İstanbul 2017.
- Nauert, Charles G., *Avrupa’da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, 2. baskı, T. İş Bankası Yay., İstanbul 2021.
- Niederberger, Andreas, “İnsan Hakları Ahlakî Haklar mıdır?”, *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kozmopolit İdealler*, 2016.
- Paine, Thomas, *İnsan Hakları*, çev. M. Osman Dostel, 2. baskı, M.E.B. Yay., İstanbul 1998.
- Park, Robert Ezra, *İnsan Doğası-Sosyoloji Bilimine Giriş IV*, çev. Çağla Taşkın, Pinhan Yay., İstanbul 2018.
- Pollack, Jordan B., “Makine İnsanlara Doğru mu?”, *Yeni Hümanistler-İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, ed. John Brockman, çev. S. Nalan Büyükkantarcıoğlu-Alper Kumcu, Tübitak Yay., Ankara 2014.
- Robertson, Roland, *Küreselleşme-Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.
- Russ, Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, çev. Özcan Doğan, 4. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara 2019.
- Tekin, Mustafa, “İslam Biliminin İmkânı”, *İslam ve Bilim*, İstanbul, 2024.
- Tezcan, Durmuş vd., *İnsan Hakları El Kitabı*, 6. baskı, Seçkin Yay., Ankara 2016.

Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, 5. baskı, Bulut Yay., İstanbul 2004.

Wein, Hermann, *Felsefi Antropoloji*, çev. İsmail Tunalı, Fol Yay., Ankara 2019.