



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İnsan Hakları Anabilim Dalı

**İNSAN HAKLARINI MARTHA C. NUSSBAUM'UN İNSAN
GÖRÜŞÜYLE TEMELLENDİRMEK**

Ümit ÜRETEN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

İNSAN HAKLARINI MARTHA C. NUSSBAUM'UN İNSAN
GÖRÜŞÜYLE TEMELLENDİRMEK

Ümit ÜRETEN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İnsan Hakları Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

KABUL VE ONAY

Ümit ÜRETEN tarafından hazırlanan “*İnsan Haklarını Martha C. Nussbaum'un İnsan Görüşüyle Temellendirmek*” başlıklı bu çalışma, 19/04/2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Jüri Başkanı)

Prof. Dr. Harun TEPE (Danışman)

Dr. Duru ŞAHYAR AKDEMİR (Jüri Üyesi)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

19/04/2022

Ümit ÜRETEN

¹“**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**”

- (1) **Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**
- (2) **Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkânı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**
- (3) **Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.**
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

*** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Harun Tepe danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Ümit ÜRETEN

Sevgili Karan,

Dünyayı renksiz gördüğüm, yaşamayı anlamsız bulduğum, insanlık adına karamsar hissettiğim gölgeli bir zamanda umutla geldin, aydınlık getirdin, yaşama gücü verdin.

İnsanlığın toprağında bir ağaç misali sevgiyle, özgürce yeşerdiğini; o toprağa emekle, azimle kök saldiğini; hayallerinle, umutlarınla göklere eriştiğini görebilmek dileğiyle bu çalışmayı sana adıyorum.



TEŐEKKÖR

Öncelikle, varlıklarıyla hayatı güzelleştiren ve kolaylaştıran aileme ve dostlarıma; ardından, gerek tez çalışmamın konusunu belirleme aşamasında görüşleri ve eserleriyle yol gösteren gerekse araştırma ve yazım aşamalarında bilgi, birikim ve vaktini cömertçe paylaşan değerli hocam Prof. Dr. Sayın Harun TEPE'ye teşekkür ederim.



ÖZET

ÜRETEN Ümit, "*İnsan Haklarını Martha C. Nussbaum'un İnsan Görüşüyle Temellendirmek*", Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2022.

İnsan hakları fikrini temellendirebilmek için, her şeyden önce bilgiye dayalı, somut bir *insan görüşüne* ihtiyaç duyarız. Bu insan görüşü, insan hakları fikrini *temel kavramları* ve *sorunlarıyla* bir bütün olarak tartışmada ve insani sorunlara çözüm bulmada yol gösterici olabilir.

Martha C. Nussbaum'un *Yapabilirlikler Yaklaşımı*'nda böyle bir insan görüşü bulunduğunu düşündüğümüzden, insan haklarını temellendirmenin olanağını Nussbaum'un *Yapabilirlikler Yaklaşımı* aracılığıyla göstermeye çalıştık.

İlk bölümde, öncelikle insan haklarına ilişkin farklı görüşler ile bu görüşlerin dayandırıldığı kaynaklar serimlenmiş, ardından insan haklarını temellendirmenin gerekliliği ve olanaklılığı tartışmasına geçilmiştir. Bu kapsamda, insan haklarını temellendirmek için önerilen muhtemel yol ve yöntemler tanıtılmış ve bunların eleştirisine yer verilmiştir. Sonrasında *etik ilkeler olarak* insan hakları fikrini temellendirmenin anlamı sorgulanmış, insan haklarını temellendirmede Kuçuradi'nin başvurduğu *etik normların bilgisel temellendirilmesi* yöntemi ele alınmıştır.

İkinci bölümde, "*insan hakları*" fikri ile "*insan*" kavramı arasındaki bağlantıya işaret edilmiş; bu kapsamda, öncelikle insana dair muhtelif görüşler serimlenerek bunların eleştirisine yer verilmiştir. Daha sonra, Takiyettin Mengüşoğlu'nun *ontolojik temellere dayanan insan görüşü* tanıtılmıştır. Son olarak, bu insan görüşünden hareketle türetilen ve *insanın varlıktaki özel yerine* ve *değerine* vurgu yapan İoanna Kuçuradi'nin insan hakları görüşü ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, Martha C. Nussbaum'un *Yapabilirlikler Yaklaşımı* ve yaklaşımın temelinde yer alan *insan görüşü* ele alınmıştır. Yaklaşımın kökeni ve felsefi temelleri yanında, bu yaklaşımın güçlü ve zayıf yanları ortaya koyulmuştur. Ayrıca,

Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın, *potansiyel bir insan hakları kuramı* olabileceğine işaret edilmiştir.

Sonuç bölümünde, Nussbaum'un *Yapabilirlikler Yaklaşımı*, insan hakları sorunlarının çözümüne yaptığı katkı bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler:*insan, insan hakları, yapabilirlikler, temellendirme, felsefi antropoloji*



ABSTRACT

URETEN, Umit. *Justification of Human Rights Through Martha C. Nussbaum's Conception of Human*, Master's Thesis, Ankara 2022.

To justify human rights we need an epistemologically right *conception of human*. This human conception might provide a guiding light on discussions on human rights, with its concepts and challenges, and in getting solutions to problems of humanity.

Considering that Martha C. Nussbaum's *Capabilities Approach* involves a convenient human conception, we tried to demonstrate the necessity and possibility of justifying human rights based upon a human conception through Nussbaum's Approach.

In the first part, after referring various meanings attributed to human rights in the history of the concept, we addressed the necessity and possibility of justification of human rights. In this context, several arguments put forward for justification of human rights are introduced and criticized. We also discussed the meaning of justification of human rights as ethical principles, and introduced an alternative method for justification of human rights, namely Kuçuradi's method of *epistemological justification of ethical norms*.

In the second part, the relationship between the idea of *human rights* and the concept of *human* is pointed out. In this context, firstly some well-known human conceptions are introduced and criticized. Then the conception of human which is grounded on ontological premises and delivered by *Takiyettin Mengüşoğlu* is reviewed. Following that, *The Human Rights Approach* which emphasizes *the value of human* and *human values* and derived from Mengüşoğlu's philosophical anthropology by *Ioanna Kuçuradi* is presented in detail.

In the third part, *Nussbaum's Capabilities Approach* and her human conception which is the ground of the approach are discussed. Besides the beginning and philosophical

foundation of this approach, its weak and strong aspects are presented. Furthermore, its potential, *as a theory of human rights*, is indicated.

In the conclusion, a general evaluation of Nussbaum's Capabilities Approach in terms of its contributions to the discourse on human rights issues is carried out.

Key Words: *human, human rights, capabilities, justification, philosophical anthropology*



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK	
BEYAN	iii
ADAMA	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR DİZİNİ	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: İNSAN HAKLARI VE TEMELLENDİRME	9
1.1. İNSAN HAKLARINA İLİŞKİN FARKLI GÖRÜŞLER	10
1.2. ETİK İLKELER OLARAK İNSAN HAKLARINI TEMELLENDİRMEK	22
1.2.1. Temellendirmenin Anlamı ve Amacı	24
1.2.2. İnsan Haklarını Temellendirmenin Gerekliği	26
1.2.3. Temellendirmede Başvurulan Çeşitli Argümanlar ve Eleştirisi.....	30
1.2.4. İoanna Kuçuradi'nin İnsan Hakları Temellendirmesi.....	39
2. BÖLÜM: İNSAN VE İNSAN HAKLARI	43
2.1. İNSANA DAİR KİMİ FELSEFİ GÖRÜŞLER	45
2.2. İNSANA FELSEFEYLE BAKMAK: TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN İNSAN GÖRÜŞÜ	54
2.2.1. Ontolojik Temellere Dayanan Antropoloji	54
2.2.2. Bir Fenomenler Varlığı Olarak İnsan	58

2.3. İNSAN FENOMENLERİNDEN İNSAN HAKLARINA: İOANNAKUÇURADI'NİN İNSAN HAKLARI GÖRÜŞÜ.	59
2.3.1. İnsanın Varlıktaki Yerinin ve Değerinin Belirlenmesi.....	59
2.3.2. İoanna Kuçuradi'nin İnsan Hakları Görüşü.....	62
3. BÖLÜM: POTANSİYEL BİR İNSAN HAKLARI KURAMI OLARAK YAPABİLİRLİKLER YAKLAŞIMI	69
3.1. NUSSBAUM'UN İNSANA BAKIŞI.....	70
3.2. İNSAN YAŞAMININ SINIRLARI VE OLANAKLARI	74
3.3. MERKEZİ YAPABİLİRLİKLER.....	77
3.4. İNSANİ GELİŞMİŞLİK VE YAPABİLİRLİKLER YAKLAŞIMI.....	80
3.4.1. Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın Kökeni ve Felsefi Temelleri.....	81
3.4.2. Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın Bazı Geleneksel Modellere Getirdiği Eleştiriler.....	87
3.4.3. Temel, İçsel ve Birleşik Yapabilirlik Kavramları	89
3.4.4. Yapabilirliğin Diğer Yüzü: İşlevler.....	90
3.4.5. Seçme Özgürlüğü ve Onun Sınırlarını Belirleyen İnsan Onuru Kavramı.....	92
3.4.6. Yapabilirliklerde Eşik Seviyesi.....	94
3.5. POTANSİYEL BİR İNSAN HAKLARI KURAMI OLARAK YAPABİLİRLİKLER YAKLAŞIMI.....	95
3.6. YAPABİLİRLİKLER YAKLAŞIMININ GÜNÜMÜZÜN İNSANİ SORUNLARINA BAKIŞI.....	100
SONUÇ	108
KAYNAKÇA.....	
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....	
EK 2. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU.....	

KISALTMALAR DİZİNİ

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Bkz.	: Bakınız
BM	: Birleşmiş Milletler
BMKP	: Birleşmiş Milletler Kalkınma Projesi
E.T.	: Erişim tarihi
GSYİH	: Gayrisafı Yurtiçi Hâsıla
İGE	: İnsani Gelişmişlik Endeksi
İHEB	: İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi
TBB	: Türkiye Barolar Birliği
TFK	: Türkiye Felsefe Kurumu
UAÖ	: Uluslararası Af Örgütü
UNDP	: United Nations Development Programme
Vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

Bugünlerde insanlığın, bir yanda salgın hastalıklar ile mücadele ettiği öte yanda doğal felaketlerin yıkıcı etkilerini giderek artan şiddette hissettiği tarihin zorlu bir dönemecine girmiş olduğunu görmekteyiz. İnsanlık, üzerinde yaşadığı gezegene yabancılaştığı ve giderek kendine yöneldiği modern dünyada (Arendt 1994:15) mevcut sorunlarını uzunca bir süre görmezden gelmeyi denemiştir. Ancak bugünün insanı, hem modern geçmişinden miras kalan ve hala çözüm bekleyen eski sorunlarıyla hem de kendini sarsıcı şekilde hissettiren pek çok yeni sorunla kaçınılmaz olarak yüzleşmek zorunda kalmıştır.

İnsan onuruna yönelik tehdit ve saldırılar, *bürokratik devletler* ve *piyasa ekonomileri* aracılığıyla her geçen gün daha da küreselleşmekte (Donnelly 2007:285), insan hakları ihlalleri dünyanın her yerinde -insan hakları fikrini insanlığa armağan eden Batılı toplumlarda bile- yaygınlaşmaktadır. İnsan onuruna yönelen tehdit ve saldırılar sosyal adaletsizlik, yoksulluk, hak ve özgürlüklerin ihlali, sağlık ve eğitim gibi temel insani olanaklardan yoksunluk, emek köleliği, şiddet ve çatışmalar, ırkçılık, cinsiyet eşitsizliği, ayrımcılık gibi oldukça tanıdık görünümde karşımıza çıkmaktadırlar.¹

Bu türden tanıdık insani sorunların yanı sıra ve onlarla bağlantılı olarak, insanlık bugün üzerinde yaşadığı gezegene yabancılaşmış ve onun kaynaklarını hoyratça sömürmüş olmanın sonuçlarıyla da yüzleşmek zorunda kalmıştır. Şüphesiz, bu sonuçlar arasında en çok dikkat çekenler küresel bir boyut kazanan çevresel felaketler ve göç olgusudur. Küresel ısınmanın ve doğal habitatlar üzerindeki tahribatın yol açtığı çevresel felaketler, kitlesel kayıplara sebep olan salgın hastalıklar ve çeşitli etmenlere bağlı olarak artan

¹ Uluslararası yardım kuruluşu Oxfam, dünyadaki gelir dağılımının gittikçe daha adaletsiz bir hal almasına dikkat çeken bir rapor yayınladı. Bkz: <https://www.haberturk.com/26-milyarderin-serveti-38-milyar-insanin-servetine-esitlendi-2298559-ekonomi>, Erişim: 20.10.2021
Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) ve Oxford Yoksulluk ve İnsani Gelişme İnisiyatifi (OPHI) tarafından üretilen küresel Çok Boyutlu Yoksulluk Endeksi (ÇBYE) için Bkz: <https://www.tr.undp.org/content/turkey/tr/home/presscenter/pressreleases/2021/10/mpi.html>, Erişim: 20.10.2021

Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) ve Özgür Yürü Vakfının (WalkFree Foundation) Uluslararası Göç Örgütü ile ortak hazırladığı Küresel Kölelik Endeksi 2018 raporu için Bkz: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/dunyada-40-milyondan-fazla-modern-kole-var/1326601>, Erişim: 20.10.2021

kontROLSÜZ göç, insanca bir yaşamın asgari koşullarını dünyanın hemen her yerinde zora sokmaktadır.²

Günümüzün ve yakın geleceğin en büyük insani sorunlarından olan kontROLSÜZ ve zorunlu göç olgusu çoktandır dramatik bir hal almışken, bugünün dünyasında yaşayan pek çok genç insan *iklim değişikliği ve biyolojik çeşitlilik kaybı, şiddet ve çatışmalar, ayrımcılık ve eşitsizlik, yiyecek, su ve barınma eksikliği, salgın hastalıklar, ifade özgürlüğü, insana yakışır iş ve fırsatların olmaması, siyasi katılım ve demokrasi, göç, yapay zekâ ve yeni gelişen teknolojiler ve gelenekler ve kültürlerin risk altına girmesi* gibi çeşitli başlıklar altında ele alınabilecek mevcut ve potansiyel insani sorunlara dikkat çekerek, geleceğe dair kaygılarını dile getirmektedirler.³ İnsan, bugün üzerinde durmakta olduğu tarihi dönemecin sonunda kendisini neyin beklediğini öngöremediğinden, gelecek şimdilik gölgelidir.

Yukarıda çizmeye çalıştığımız tabloyu çerçevelemek için, insanlığın mevcut durumundaki ve muhtemel geleceğindeki rolü ve önemi bakımından, *insan haklarının* genel görünümüne de bakmak gerekir. Zira gerek bugün insanlığın topyekûn içine düştüğü krizin anlaşılmasında gerekse bu krizden çıkış yolunun bulunup aydınlatılmasında, insan haklarını -teoride ve uygulamada- hesaba katmayan bir çabanın başarısız olacağını düşünmekteyiz.

Çağımızın insanlık durumuna bakınca, Kuçuradi'nin ifadesiyle "*her şeyi yapmanın mümkün olduğu*" anlayışının "*insanın yüzünün silindiği ve değerinin sıfırlandığı*" bir

² Bugün küresel sorunların ulaştığı boyutu ve yakın gelecekte dünyadaki insani yaşama olası etkilerini araştıran çalışmalar, yoksulluk, açlık, sağlıklı ve kaliteli yaşam koşullarına erişimde eksiklik-yoksunluk, nitelikli eğitime erişimde eksiklik-yoksunluk, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, işsizlik, adaletsizlik, bölgesel çatışmalar ve küresel savaş riski, küresel çevre sorunları ve iklim krizi, mülteci sorunları, temiz ve sürdürülebilir enerji sorunlarına dikkatleri çekerken, bu sorunların çocuklar başta olmak üzere tüm insanlığı ciddi şekilde tehdit ettiğini ortaya koymaktadır. Bkz: <https://turkey.un.org/tr/151941-guterres-yoksullugu-sona-erdirmek-ve-herkes-icin-adalet-onur-ve-firsatlar-dunyasi-yaratmak> Erişim: 20.10.2021.

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-58280248>Erişim: 20.10.2021.

<https://tr.euronews.com/2021/07/26/iklim-zirvesi-raporu-uyar-yor-onlem-al-nmazsa-dunya-daki-yasam-temelden-donusecek>Erişim: 20.10.2021.

³2030 yılında mücadele verilmesi beklenen küresel insani sorunlar hakkında Bkz: <https://www.amerikaninsesi.com/a/dunyayi-2030da-hangi-kuresel-sorun-bekliyor-/5839500.html>, E.T. : 20.10.2021.

dünya yarattığını; bu dünyanın, insana sanki değişmez bir düzenmiş gibi dayatıldığını görmekteyiz (2016ba:16). Böyle bir dünyada, insan hakları bir taraftan tüm umutlarımızı bağladığımız bir çeşit adalet ilkesi olarak görülmekteyken, diğer taraftan, beklenmedik biçimde, mevcut dünya problemlerinin de sebebi haline gelmiştir (2016e:165). Mevcut dünya problemlerinin akut ve kronik görünümüne bakıldığında, bu problemlerin hem insan hak ve özgürlüklerinin hiçe sayılmasının ve her gün her yerde çiğnenmesinin doğrudan ve dolaylı sonuçları olduğu hem de çözümsüz bırakılmaları sebebiyle yeni ihlallere zemin hazırladığı gerçeğiyle yüz yüze gelinmektedir.⁴

İnsan haklarının dünya problemleriyle ilgisinde bu türden beklenmedik bir sonucun ortaya çıkışı, *insan hakları kavramına* farklı anlamlar yüklenmesinden kaynaklanan kavramsal bir karmaşaya da işaret ediyor gibidir. Kavramsal düzeyde çözülemeyen sorunlar, insan hakları fikri etrafında birbirinden farklı motivasyonlar ile toplanan, farklı beklentilere sahip, değişik çevrelerden kişi ya da grupların uzlaşmazlığını derinleştirmektedir. İnsan hakları kavramı bugün pek çok eski-yeni tartışmayı beslemeye devam etmekte, düşünsel zemindeki uzlaşmazlıklar uygulama boyutuna da kaçınılmaz olarak yansımaktadır.⁵ Bütün bu tartışmalar sürer ve uzlaşmazlıklar derinleşirken, insanın yüzü dünyanın her yerinde her gün biraz daha silinmektedir.

Kuçuradi'ye göre, bir kavram "*içeriği bulanık olduğu halde herkes bu kavramı bildiğini sanınca*" tehlikeli olur; insan hakları bu bakımdan, çoktan tehlikeli bir kavram haline gelmiştir (2016a:1). Ancak, tehlikeli bir hal olsa da farklı zihinlerde farklı çağrışımlar ortaya çıkarsa da insan hakları fikrinden vazgeçmemiz mümkün değildir. Kuçuradi'nin özlü biçimde ifade ettiği gibi:

⁴ UAÖ tarafından hazırlanan ve bugün gittikçe ağırlaşan ve çeşitlenen insan hakları ihlallerini, ulus devletlerin bu ihlallerdeki rolünü ve sorumluluğunu gözler önüne seren rapor için Bkz: UAÖ Raporu 2020-2021, <https://www.amnesty.org.tr/public/uploads/files/Rapor/UAO%CC%88%20202021%20Y%C4%B1ll%C4%B1k%20Rapor%20-%20Tu%CC%88rkc%CC%A7e%20070421.pdf>, Erişim:20.10.2021.

⁵ İnsan hakları düşüncesinin temel kavramları arasında yer alan ve günümüzde her kişi ya da grup için anlamı ve içeriği yeterince açık olmayan *insan, insan onuru, hak, özgürlük* gibi temel kavramlarla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz bazı sorun alanları - ilk etapta akla gelenler - *insan haklarının kökeni, temel hak ve özgürlüklerin sınıflandırılması, haklar- ödevler, evrensellik- kültürel görelilik, ulusal egemenlik- uluslararası koruma, devlet-birey çatışması* gibi genel başlıklar altında toplanabilirse de bu sorun alanlarının dallanıp budaklanmakta olduğu konuya ilgi duyan çevrelerin malumdur.

"Kendimizi başta olmak üzere, insan türünü yeryüzünden kaldırmayı düşünmediğimiz sürece, insan haklarını açık bir şekilde bilinçlendirmeye çalışmaktan, bu hakları kişilerde fiilen korumaktan ve bunu yapan kişiler olarak kazandığımız hakla, bu hakların korunmasını yüksek sesle istemekten başka çaremiz yoktur" (2016bc:59).

Öyleyse, mevcut insani sorunlara çözüm bulma arayışında-gerek devletlerarası ilişkilerde gerek devlet ile insan arasındaki ilişkilerde, gerekse de insanlar ile insanlar arasındaki ilişkilerde kişiler düzeyinde uyulması gereken *temel etik ilkeler olarak*- insan haklarına başvuracak; öncelikle ve acilen, insan hakları fikrinin temel kavramları ve sorun alanlarını belirleyip bunların içeriğini aydınlatmak, bunlar arasındaki bağlantıları doğru şekilde kurmak zorundayız. Bu bağlamda, çalışmamızın insan hakları fikrini içine düştüğü tuzaklardan kurtarmaya yönelik düşünsel çabaya katkı yapacağını umarak, bu fikrin felsefi olarak temellendirilmesinin gerekliliği ve olanaklılığını göstermeyi amaçlıyoruz.

Buraya kadar özetlenen bilgiler ışığında, acil çözüm bekleyen çok sayıda sorunun ortada durduğu; bu sorunların çevresinde -bazen kökünde veya altında, bazen yanında veya sonunda- *bir kavramın sürekli olarak belirdiği açıkça görülmektedir. "Kavramların sadece var olan ve farkına varılan sorunları yansıttığı, onlara ayna tuttuğu"* düşünülürse, biz de kavramlar aracılığıyla -kavramları sorgulayıp, didikleyip, açarak- *mevcut sorunu çerçevelemeye*; ona, bir anlamda, *ad koymaya* çalışacağız (Tepe 2018e: 149). Böylece, dünya sorunları ile insan hakları arasındaki bağları daha sağlam bir temele oturtmak mümkün olacaktır.

Ancak kavramlardan söz açılmışken, gecikmeden belirtmekte fayda görüyoruz ki, tek başına kavramlar -her ne kadar bizim temel malzememiz olsalar da- bir fikrin felsefi olarak temellendirilmesinde yeterli değildirler. En azından, bilgisel temelleri olmayan, yalnızca mantıksal olarak, ezbere kullanılan kavramlar amaca ulaşmada yeterli olmamaktadır. Böylesi kavramlar sorunları çerçeveleyip olguları resmetmeyi olanaklı kılmadıkları gibi, gittikçe derinleşen uzlaşmazlıklar ve çatışmaların temel taşları haline de gelebilmektedirler. Bu durumdan sakınmanın yolu, tartışmalarımızı sürdürürken, *boş kalıplardan ibaret olmayan, var olana, var olanın bilgisine dayanan anlamlı kavramları*

kullanmak; bu kavramların diğere var olanlarla ve birbiriyle bağlantılarını kurmaktır. O halde, insan haklarını tartışmaya açan her felsefi çalışma *görmezden gelinemeyecek, yadsınamayacak insan fenomenlerine, insanın varlık koşullarının bilgisine* dayanan uygun kavramlarla iş görmek zorundadır (Mengüşoğlu 2017: 85-94).

Eğer insan haklarını, *insan için, insan tarafından tarihe getirilen bir gereklilik düşüncesi* olarak (Tepe 2018d: 131), temellendirmek istiyorsak, öncelikle bu düşüncenin içerdiği temel kavramların var olanlarla bağlantılarını tespit etmek ve göstermek gereklidir. Var olanlardan kastımız, madem ki insan hakları düşüncesini tartışmaya açıyoruz, bu düşüncenin merkezinde yer alan *insan* kavramıdır şüphesiz. İnsandan ne anladığımız hususunda bir anlaşmaya varamazsak, ne tartışmayı sürdürebiliriz ne de insanı bugün içine düştüğü buhrandan çıkarabilmenin olanağını gösteren bir insan hakları düşüncesi üzerinde uzlaşabiliriz. Öyleyse, insana dair tüm sorunları -politik, ekonomik, çevresel, hukuki, etik vb.- aydınlatmak; bu sorunların çevresinde beliren insan hakları düşüncesini berraklaştırmak için sorunların *hem öznesi hem nesnesi* olan *insanın* neliğine ilişkin bir görüş ortaya koymak zorunludur (Tepe 2015: 9).

Bugüne kadar, insanın neliğine -onun *doğasına* ya da *özüne*- ilişkin çok sayıda farklı görüş ortaya konmuştur. Bu görüşlerin çeşitliliği, kısmen onları ortaya koyan insanların benimsemiş olduğu felsefi geleneklerin insana yükledikleri anlamların ve ona verdikleri değerin çeşitliliğiyle ilgilidir. Diğere yandan insan, kendisini kendi düşüncesinin nesnesi haline getirirken sürekli gelişen bilimlerin sağlamış olduğu bilgiye de başvurmuştur. Dayanakları ne olursa olsun, tüm bu farklı insan görüşlerinin ortak amacı insanı anlamaktır. Ancak insanı anlamak istiyorsak, onun sadece belirli bazı niteliklerine vurgu yapan ya da onun diğere canlı türleriyle farkını-benzerliğini gösteren indirgemeci görüşlerden ziyade; insanı varlık dünyasında kendi bütünlüğünde gören felsefi bir bakışla ulaşılan bir insan görüşüne ihtiyaç vardır (Tepe 2018a: 49).

İşte, temelinde böyle bir insan görüşü bulunduğunu düşündüğümüz *Martha C. Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı*, kapsayıcılığı, kavramsal zenginliği ve sağlam felsefi temelleriyle insan hakları düşüncesini anlamayı, insan haklarının kavram ve

sorunlarını aydınlatmayı olanaklı kılabilcek bir yaklaşım gibi görünmektedir. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) çatısı altında Hindistan'da düzenlenen toplantılarda bir fikir olarak ortaya çıkan ve başlangıçta bir tür *insani gelişmişlik yaklaşımı* olarak benimsenen *Yapabilirlikler Yaklaşımı* bugün, düşünsel altyapısı ve önerdiği yeni kavramlarla, sadece insan hakları tartışmalarını uygun bir zeminde sürdürebilmeyi mümkün kılmamakta, aynı zamanda, mevcut ve potansiyel insani sorunlara etik bir sorgulamayla yeniden bakabilmeyi ve daha insancıl bir dünyada *iyi insan yaşamının* asgari koşullarını herkes için düşünebilmeyi olanaklı hale getirmektedir.⁶

Önceleri kalkınma ve gelişme alanında bir çeşit *sosyal adalet ve gelişme kuramı* olarak kabul gören ve *İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı (The Human Development Approach)* adıyla da anılan Yapabilirlikler Yaklaşımı (Nussbaum 2018:12), benzerlerinin aksine yalnızca ekonomik gelişme ve kalkınmaya odaklanmaz. Yaklaşımın temelinde -üstü örtük de olsa- insanın neliğini sorgulayan ve onun değerini vurgulayan bir insan görüşü ve merkezinde daima gerçek yaşamdaki insani sorunlar ve potansiyeller yer almaktadır (Tepe 2018a: 39). Yaklaşım, *gelişme* ve *kalkınma* gibi küresel ve güncel politik amaçları, az çok benzer ve pek çoğu acil insani sorunları, *eşitlik* ve *insan onuruna saygı* gibi erdemler ışığında özgün bir bakışla, yeniden yorumlamış; bu yönüyle, uluslararası insan hakları söylemini bir süredir çıkmaza sokan kısır tartışmaları, hem de kuramsal bir çerçeve ve yeni kavramlar sunarak, canlandırmıştır (Nussbaum 2018: 14).

Aristoteles'in erdem kavramından hareket eden ve düşünsel zemininde Karl Marx, Immanuel Kant, John Rawls, Adam Smith ve daha pek çok klasik ve modern filozof ve düşünürün fikirlerine yer veren Yapabilirlikler Yaklaşımı, insan hakları fikrini temellendirmede bize çok yönlü ve sağlam felsefi argümanlar sunmaktadır. Yaklaşım her şeyden önce, insanın yaşamda bazı haklarla yetkilendirilmesi ve birtakım ödevlerle sorumlu tutulması gerektiğine dair etik bir sorgulamayı merkezine koymaktadır (Nussbaum2018: 80,110). Bu türden bir sorgulamanın, insanın ne olduğu ve onun

⁶Nussbaum, her ne kadar, Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın insan doğasına ilişkin bir teori olmadığını; önerdiği etik normların insan doğasında doğrudan var olmadığını vurgulasa da biz onun yaklaşımında *örtük* de olsa bir insan görüşü bulunduğunu düşünmekteyiz (Nussbaum 2018: 28).

doğasında neyin bulunduğu dair sorulara yanıt ararken yolumuzu aydınlayabileceğini; dahası, Nussbaum'un insana ve iyi insan yaşamına dair ortaya koyduğu görüşün, önerdiği temel kavramlar ve özgün formülasyonların, insan hakları fikrine kavramsal düzeyde pek çok açıdan katkı sunacağını düşünmekteyiz.

Ancak, Yapabilirlikler Yaklaşımını ayrıntılı olarak incelemeye geçmeden önce, çalışmamızın genel çerçevesini belirlemek için, öncelikle temel kavramları ve sorunlarıyla insan hakları fikrini; bu fikrin çağrıştırdığı olası anlamları ve dayandırıldığı çeşitli temelleri ya da kaynakları gözden geçireceğiz. Bu fikri felsefi olarak temellendirmenin gerekliliği ve olanaklılığını sorgulamaya çalışacağız. Bu aşamada, temellendirme için önerilen mevcut argümanların zayıf ya da eksik yanlarını eleştirip, Kuçuradi'nin *normların bilimsel temellendirilmesi* yöntemini -insan haklarını felsefi olarak temellendirmede elverişli bir yöntem olarak- ele alacağız.

İkinci aşamada, öncelikle insana dair çeşitli görüşleri serimleyip, insan hakları fikrini temellendirmede hâlihazırda başvurduğumuz *antropolojik bakışı* ve bu bakışla ortaya konan insan görüşünü, Takiyettin Mengüşoğlu'nun *insan felsefesinden* yola çıkarak ele alacağız. Ardından, böyle bir insan görüşünden hareketle insan hakları fikrine bağlanmanın ve bu sayede insan hakları fikrini felsefi olarak temellendirmenin mümkün olduğunu göstermek için, Ioanna Kuçuradi'nin *insanın varlıktaki özel yerine ve değerine* vurgu yapan insan hakları görüşünü tanıtacağız. Bu görüşün özgün ve üstün taraflarını Kuçuradi'nin kavramlara ve sorunlara bakışı üzerinden göstermeye çalışacağız.

Çalışmamızın üçüncü aşamasında, Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımını; yaklaşımın temelinde (örtük şekilde) yer alan insan görüşünü, yaklaşımın kökeni ve felsefi temellerini, kapsam ve sınırlarını ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Bu kapsamda, yaklaşımı özgün ve güçlü kılan bazıları yeni, bazıları Nussbaum tarafından yeniden yorumlanan temel bazı kavramları da tanıtmaya çalışacağız. Ayrıca, potansiyel bir insan hakları kuramı olarak ele alınması mümkün olan yaklaşıma bu bağlamda yöneltilen eleştirilere de değineceğiz.

Çalışmamızın sonuç bölümünde, Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı'nı, ortaya koyduğu insan görüşü, temel kavramlara ve sorunlara bakışı, klasik insan hakları söylemine katkısı bakımından değerlendirmeye çalışacağız. Bu değerlendirme kapsamında, Kuçuradi'nin antropolojik bakışla ulaştığı insan hakları yaklaşımı ile Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın özgün ve üstün taraflarını, her iki görüşün benzerlik ve farklılıklarını da göstermeye çalışacağız. Son olarak, Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın çağımızın insanlık durumunu insan haklarıyla ilgisinde anlamakta ve insani sorunlara insancıl çözümler bulmakta sahip olduğu potansiyel rol ve öneme dair eleştiri ve önerilerimizi sunacağız.



1. BÖLÜM

İNSAN HAKLARI VE TEMELLENDİRME

İnsan hakları fikrinin tarihine bakıldığında, bu kavrama belirli dönemlerde, belirli toplumlarda birbirinden farklı anlamlar yüklendiği görülür. Bu kavrama yüklenen anlamlar bugün de çeşitlilik göstermekte, kavramın içeriği hala bulanık görünmektedir. Bu anlam karmaşasının ve bulanıklığın muhtemelen çeşitli sebepleri vardır. Belli bir kavrama birden çok anlam yüklenebilmesi, öncelikle o kavramın kullanıldığı bağlamların değişmesinden kaynaklanabilir. Bir diğer sebep, o belli kavramın onu kullanan kişilerce günlük hayatta ya da soyut fikirler dünyasında farklı değerler ile ilişkilendirilmesi olabilir. Bunun yanında, kavramın kullanıldığı zaman ve coğrafyanın mevcut koşulları ya da somut durumların kişiler bakımından gerektirdikleri de anlamı belirlemede etkili olabilir. Sebep ne olursa olsun, bugün insan hakları kavramına yüklenen farklı anlamların ortaya çıkardığı uzlaşmazlık görmezden gelinemeyecek bir hal almıştır.

İnsan hakları her yerde karşımıza çıkan bir kavram olarak herkesin dilinde ve kalemindedir. Kimi zaman uluslararası antlaşma metinleri, anayasalar ya da mahkeme kararlarında bir hukuk terimi olarak; kimi zaman gazete, kitap ya da akademik çalışmalarda entelektüellerin iletişim dilinin vazgeçilmez bir parçası olarak; bazen de dünyanın bir yerlerinde sokaklara dökülmüş halkların isyan çığlığı olarak karşımıza çıkmaktadır insan hakları. Herkes kendince bir şey anlamaktadır ve beklemektedir insan haklarından, ancak çok az kimse bu kavramın içeriğinden ve felsefi temellerinden haberdardır. İnsan hakları tam da bu noktada, belirsizlik arttıkça *tehlikeli bir kavram* olmaya başlar. Kuçuradi'ye göre bir kavram, *içeriği bulanık olduğu halde herkes bu kavramı bildiğini sanınca* tehlikeli olur. Böyle kavramlar, *felsefe tarafından yeniden ele alınarak* içerikleri doğru felsefi bilgiyle berraklaştırılmalıdır (2016a: 1).

Bir kavramın ya da bu kavramla ilişkilendirilen bir fikrin yaratabileceği tehlikenin boyutu ve anlamı ilk bakışta anlaşılabilir. Kavramsal düzeyde başlayan, sonrasında derin fikir ayrılıklarına dönüşen uzlaşmazlıklar yabancılaşmanın, ötekileştirmenin ve

nihayet düşmanlaştırmanın yolunu açabilir. İnsanlık tarihi, başlangıçta zararsız görünen fikrîsel düzlemdeki uzlaşmazlıkların, ne kadar hızlıca ve kolayca fiziksel çatışmalara ve nihayetinde savaşımlara dönüştüğünün en açık örnekleriyle doludur.

Geldiğimiz noktada, insan haklarını kendisine yüklenen farklı anlamları çözümleyerek açık ve anlaşılır hale getirmek; onu "tehlikeli" bir fikir olmaktan çıkarıp bulanık görünen içeriğini doğru felsefi bilgiyle aydınlatmak; somut insanlık durumuyla ilişkilendirmek ve en önemlisi bir insan görüşüne dayandırarak temellendirmek gerekmektedir. Ancak, insan haklarını içine düştüğü bu tuzaktan kurtarma çabasına girişmeden önce, bu fikrin gerek doğduğu ve geliştiği toplumlarda gerekse farklı kültür ve uygarlıklarda nasıl anlaşıldığını göstermek amacıyla insan haklarına ilişkin farklı görüşlerinden bazılarını serimlemek hem çalışmamızı ilerletmek hem de insan hakları fikrinin dayandırıldığı çeşitli temelleri görmek bakımından faydalı olacaktır.

1.1. İNSAN HAKLARINA İLİŞKİN FARKLI GÖRÜŞLER

İnsan hakları fikrinin tarihsel gelişimine bakıldığında, hak ve özgürlüklerin dayandırıldığı birden fazla temel ya da kaynak olduğu görülür; bunlar arasında en fazla öne çıkanlar *dini öğretiler* ya da *kutsal metinler*, *toplumsal ahlak yasaları*, *gelenekler* ve *kültürler*, *doğal hukuk* ve *sosyal fayda ilkesidir* (Donnelly 2007: 287-288). Bu sayılanlar arasında insan hakları ile en çok ilişkilendirilen kaynak muhtemelen *doğal hukuktur* ve ondan türetilen *doğal haklar* kavramı tarihte uzunca bir süre insan hakları ile eşdeğer görülmüştür. Doğal hakların kaynağı olarak doğal hukuk, Antik Çağda doğanın bizzat kendisiyle özdeşleştirilmiştir. Orta Çağda tanrısal iradenin kilisede tecessümü olarak karşımıza çıkan doğal hukuk, Yeni Çağda tanrısal iradenin yerini alan akıl ile özdeşleştirilmiştir. Doğal hakların kaynağı, modern devletin doğuşu aşamasında da aklın buyrukları ile özdeşleştirilen doğal hukukta aranmıştır.⁷

Kaynağını doğal hukukta bulan insan hakları fikrinin modern yansımaları en belirgin şekilde Amerikan ve Fransız Devrimlerinin ardından ilan edilen insan hakları bildirgelerinde ortaya çıkar. Bu bildirgeler, bir yönüyle felsefi kökleri doğal hak

⁷ İnsan hakları ile ilgisinde, doğal hukukun kısa bir tarihi için Bkz: (Douzinas 2017: 37-85).

geleneğine sıkı şekilde bağlı olan *ilk modern insan hakları belgeleridir*. Bir diğer yönüyle, ilk örneğini Hobbes'ta gördüğümüz modern devletin kuruluş belgesi olarak kabul edilen sözleşmelere benzerlikleri bakımından, iktidar kurucu belgeler olarak ele alınmaları da mümkündür.⁸ Kökeni ve felsefi dayanakları bir tarafa, özellikle *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*, *insan ve yurttaş* ayrımına yer vermesi, *soyut ve evrensel* bir insan doğasına göndermede bulunması sebebiyle kendi döneminde ve sonrasında fazlasıyla eleştirilmiştir. Özellikle Bildirge'nin ilk maddesinde yer alan "*insanların, haklar yönünden özgür ve eşit doğdukları*" ifadesi, aslında bu iddianın bir yanılmaca olduğu; *insanların eşit değil, bütünüyle eşitsiz şekilde doğduğu ve büyümek ve gelişmek için topluluk bağlarına ihtiyaç duyduğu* gerekçesiyle, eleştirilmektedir (Douzinas 2018: 115). Öte yandan, yine Douzinas tarafından Marx'a atıfla dile getirilen Bildirge'ye yönelik bir diğer eleştiri, Bildirge'nin soyutlama ve evrensellik kisvesi altında, aslında oldukça somut ve belli bir tip insanı; *mülk sahibi, beyaz erkeği* kutsadığı yönündedir (2018: 118 vd.).

Fransız Bildirgesi'nin dilini ve içeriğini sert bir üslupla eleştiren bir diğer düşünür Faydacılığın kurucusu Jeremy Bentham'dır. Bentham, *doğal hukuktan kaynaklanan, doğuştan gelen, devredilemez ve feshedilemez eşit haklar* anlayışına şiddetle karşı çıkar; tüm insanların özgür ve haklar bakımından eşit doğduğu söylemini açıkça saçma bulur. Her bir bireyin başkalarının yardımına ihtiyaç duyarak büyüdüğü ve var olduğu gerçeğini hatırlatıp, insanın bağımlı olarak ve farklı mirasları devralarak doğduğunu; bu sebeple, haklar bakımından doğuştan eşitlik iddiasını saçma bulduğunu ifade eder (Bentham 1843: 49-50).

Doğal haklar söylemini meşru ulusal devletlerin otoritesini tehlikeye düşürecek bir çeşit terörist söylem olarak gören Bentham, doğal hukuktan kaynaklandığı iddia edilen hakların meşru hükümetler tarafından kolaylıkla feshedilebileceğine (Bentham 1843: 53) dikkat çeker. Bu karşı çıkışının belirli bir insan topluluğuna ya da millete yönelik olmadığını; sadece, yasal olmayan haklara ve bunları ilan eden bildirgelere karşı olduğunu belirten Bentham'a göre, doğal hukuktan kaynaklanan haklar yerine meşru

⁸ Amerikan ve Fransız Bildirgeleriyle ilgili tartışma için Bkz: (Douzinas 2018: 103 vd.).

hükümetler tarafından toplumun ortak iyiliği için *pozitif hukuk* tarafından düzenlenen *yasal haklar* vardır (Bentham 1843: 68-69).

İnsan haklarını pozitif hukukla eşdeğer görmeyen yanlıcı olduğunu düşünen Höffe ise, insan haklarına daha çok *kültürel görelilik-evrensellik* tartışması bağlamında yaklaşmaktadır. Höffe tartışmaya, öncelikle insan haklarına sıklıkla yöneltilen bazı bilindik suçlamaları hatırlatarak başlar. Kimilerine göre, insan hakları *insanlığın modern dini* ya da bir çeşit *inceltmiş emperyalizm* olan *kültür emperyalizmidir*. Ancak Höffe durumun gerçekte böyle olmadığını, aslında insan hakları fikrinin *evrenselci bir ahlakla*; henüz Batı'nın bile farkına varamadığı daha derin kökleri olan bir *hukuksal ahlakla* ilgili olduğunu savunur (Höffe 2004: 126).

Önceleri sadece evrensel bir adalet görüşüyle ilişkilendirilen insan hakları, anayasalara girdikleri ve böylece devletler üzerinde bağlayıcı oldukları yerde ve ölçüde, pozitif hukukun da bir ögesi olmuşlardır. Böylece insan hakları, belirli bir tarihsel zamanda ve yerde bir yurttaşlar topluluğunun temel hakları haline de gelmiştir (Höffe 2004: 127). Ancak, insan hakları Höffe'ye göre hem genel olarak hukuksal olanın hem de pozitif hukukun üstünde olan *ahlaksal haklardır*. Bu ahlaksal haklar, bir diğer deyişle insanların birbirine belirli bir şekilde muamele etmeleri ya da etmemelerini öngören karşılıklı borçlarıyla *-etik sorumluluk ya da ödevleriyle-* ilgilidir.⁹ Dolayısıyla, insan haklarını yalnızca yazılı temel haklar olarak anlayanlar hem onların *hukuksal-ahlaksal* özelliğini gözden kaçırmakta hem de eleştirilebilirliğini azaltmaktadırlar (2004: 127-128).

İnsanı, modern dünyada bireysel alanın yanında -ve ondan daha çok- kamusal alan içinde tanımlayan Hannah Arendt de doğal haklar fikrine yöneltilen eleştirilere katılır. Ona göre insan hakları ilk kez ilan edildiğinde, Fransız Bildirgesi'ni kastederek, onların tarihten ve belirli toplumsal tabakalara ait ayrıcalıklardan bağımsız olduğu düşünüldü. Bu yeni bağımsızlık aracılığıyla yeniden keşfedilen *insan haysiyeti*, Arendt'e göre daha en başından *bulanık* bir kavramdı. Gerek Amerikan gerekse Fransız Bildirgelerinde, tarihsel haklar yerini doğal haklara, tarih yerini doğaya bıraktı ve böylece doğanın

⁹Vurgu bize aittir.

insanın özüne tarihten daha az yabancı olduğu *örtük şekilde* farz edildi. Ancak Arendt, insanı doğayla ilişkisinde ele aldığı sorgulamalarında insanın teknoloji sayesinde dünya üzerindeki organik hayata zarar verip, ona hükmetmeye başladığından beri doğaya yabancılaştığını iddia eder. Dolayısıyla, ona göre doğa kavramından insan hakları fikri çıkarsanamaz (1962: 298).

Arendt'e göre, on sekizinci yüzyılın insanı nasıl tarihten özgürleştiyse, yirminci yüzyılın insanı da doğadan özgürleşmiştir; böylece hem tarih hem de doğa artık insana yabancıdır. Artık bu ikisiyle de kavranamayan insana doğuştan eşitlik verilemez; insan, ancak toplum içinde örgütlenerek ve eyleyerek, kendi kararları ve seçimleriyle eşit hale gelir (1962: 298-301). Evrensel Bildirge'nin tanımladığı doğuştan özgür ve onur sahibi *soyut insan*, Arendt'e göre, yeryüzünde bulunamaz: "Hak sahibi bir birey olarak insan imgesi" ancak bir topluluğun mensubu olan kişidir. Bu bakımdan, hak sahibi olmanın garantisi de insan haklarıyla ilgili tüm sorunlar da *ulusal egemenlik* ilkesine bağlıdır (Arendt 1962: 291).

Öyleyse, insan hakları on sekizinci yüzyılda ele alındığı gibi doğal hukuktan kaynaklanan ya da tanrısal kaynaklı haklar olarak ele alınamaz. Burada belirleyici faktör *onur* ya da *saygınlık* kavramıdır. Arendt'e göre, bu kavramlar bir topluluğun mensubu olarak kimliğin ve kişiliğin tanınmasıyla sıkı sıkıya bağlı olduğundan, insan mensubu olduğu topluluktan dışlandığı ya da kovulduğunda hakları da elinden alınmış olur (1962: 298). Totaliter bir sistemle yönetilen bir toplumda yaşamak zorunda kalmış ve mensubu olduğu toplumdan dışlanıp kovulmuş, yurtsuzluğu deneyimlemiş bir insan olarak Arendt'in insana ve insan haklarına bakışını özetleyen en açık kavram bizzat kendisi tarafından icat edilen "*haklara sahip olma hakkı*"dır. Geçmişte doğa ya da tarihe atıfla kavranan insan ve ondan türetilen insan hakları Arendt'te, topluluğa mensubiyet ve tanınma üzerinden kavranan insana ve buradan hareketle türetilen *haklara sahip olma hakkı* ya da *her bireyin insanlığa ait/dâhil olma hakkına* dönüşmüştür. Egemen devletlerin yurttaşlarını uyrukluktan çıkarması ve onları başta uyrukluk hakları olmak üzere tüm insan haklarından mahrum bırakması pekâlâ mümkün olduğundan, haklara sahip olma hakkı *bizzat insanlığın kendisi tarafından* garanti edilmelidir. Ancak bunun ne şimdi ne de gelecekte olanaklı olup olmadığı şimdilik meçhuldür (Arendt 1962: 298).

Doğal hukuktan kaynaklanan haklar fikrine karşı çıkan bir diğer görüş sahibi Alasdair Mac Intrye'dir. Mac Intrye, tartışmaya öncelikle *haklar* kavramından yaygın olarak anlaşılan ve kendisinin de kastettiği anlamı belirleyerek başlar. Haklardan kastedilen, *pozitif hukukun ya da göreneğin belirli insan sınıflarına tanıdığı haklar değil; bunun ötesinde, insana insan olmasından dolayı ait olduğu öne sürülen haklardır*. On sekizinci yüzyılda doğal haklar ya da insan hakları olarak adlandırılan, kesinlikle dokunulmaması gereken özgürlük alanlarını belirten *negatif tanımlı* bu haklara hem belirtilen dönemde hem de (ve daha çok) günümüzde *pozitif tanımlı* haklar da eklenmiştir. Bu bakımdan, *insan hakları* ifadesi bugün çok daha *geneldir*. İster negatif ister pozitif tanımlı olsun, insan haklarının bütün bireylere, ayırım gözetilmeksizin, *eşit olarak verildiği* ve tek tek *ahlaksal durumlara temel oluşturduğu* varsayıdır. Böylesi hakların var olduğunu savunmak, Mac Intrye'a göre, *büyücülerin veya tek boynuzlu atların var olduğuna inanmakla* eşdeğerdir. Böylesi hakların var olduğunu savunmaya yönelik her felsefi girişim boşunadır; çünkü, olmayan bir varlığa ilişkin önermenin doğruluğu da yanlışlığı da kanıtlanamaz (Mac Intrye 2001: 110-114).

Modern tarihin, sembolik olarak, on sekizinci yüzyıl hak bildirgeleri ile başladığını ve 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla sona erdiğini varsayarsak, bildirgelerin iki asır önce ilan ettiği doğal haklar aradan geçen zamanda evrensel insan haklarına dönüşerek Evrensel Bildirge ile tüm insanlığa duyurulmuştur. Bu süreçte, haklara ilişkin söylemin ve tartışmanın çapı ulusal meclislerden uluslararası cemiyete doğru genişlemiştir (Douzinas 2018: 103). İnsan haklarının Avrupalı devletlerin ulusal gündeminden çıkıp küresel alanda yaygın bir geçerlilik kazanması (en azından söylem düzeyinde), BM'nin kurulması ve (bir bakıma bu küresel örgütlenmenin düşünsel ve ahlaki temeli olarak düşünülebilecek olan) Evrensel Bildirge'nin kabul ve ilan edilmesiyle eş zamanlıdır.

Evrensel Bildirge, kullandığı dil ve insan doğasına yönelik ortaya koyduğu görüş ile - insanın *akıl ve vicdan sahibi* olduğuna yönelik tespiti- kendinden önceki bildirgelerde görülen doğal haklar vurgusuna sahiptir. Dolayısıyla, bildirgelere yöneltilen ve yukarıda bir kısmı serimlenen eleştirilerin Evrensel Bildirge'ye de yöneltilmesi pekâlâ mümkündür. Bunun yanında, insanı *akıl ve vicdan sahibi* bir canlı olarak tanımlaması,

onu kaleme alanların insan haklarını temellendirmede bir insan görüşüne dayanma ihtiyacı hissettikleri şeklinde yorumlanabilir. Ancak, insanı bu şekilde tanımlama girişimi, insanın değerini sınırlı sayıdaki yapısal özelliklerine indirgemenin hatalı ve eksik bir görüş olduğu gerekçesiyle, eleştiriye açıktır.¹⁰

Evrensel Bildirge'de dikkat çeken bir başka unsur, insan haklarının mutlak surette korunması gerekliliğine yapılan vurgu, korunmadığı takdirde insanlığın başına gelebilecekler dair tarihsel gönderme ve insan haklarının korunması için egemen devletler ve onların ulusal hukuku dışında başvurulacak bir uluslararası hukukun tesisi için yapılan çağrıdır.¹¹ Diline ve insan anlayışına yöneltilen eleştirilere rağmen, bazı düşünürler Evrensel Bildirge'nin önerdiği temel hak ve özgürlükler listesinin, *yerel kültürlerden önemli ölçüde bağımsız şekilde* oluşturulabilecek, geniş ölçüde desteklenebilecek, farazi bir küresel anayasanın alternatif hak ve özgürlükler listesi ile büyük oranda örtüşebileceğini iddia etmektedirler. Örneğin Donnelly, insan haklarının *görelî evrenselliği* savını desteklerken, bugün dünya devletlerinin Evrensel Bildirge üzerindeki *örtüşen uzlaşmasını* temel argüman olarak kullanmaktadır (2007: 292, 297).

Ancak, Evrensel Bildirge'nin, dünya devletleri ve toplumları arasındaki -farklı kapsayıcı doktrinlerin ya da kültürlerin çok üstünde- örtüşen bir ahlaki uzlaşmayı temsil ettiği yönündeki iddiaya karşı çıkanlar da vardır. Bu karşı çıkışı, insan hakları fikrini Evrensel Bildirge'nin ortaya çıkış süreci ve yakın tarihteki gelişmeler bağlamında ele alan Samuel Moyn'un tezlerinde açıkça görebiliriz. Moyn'a göre Evrensel Bildirge, *kültürler ve doktrinler üstü bir ahlaki temsil eden küresel bir anayasa olarak*¹² yasa yoluyla milletler üstü bir yönetim ütopyasına işaret etmekten çok kendisinden önce gelen ulusal bildirgelerde dillendirilen kişi ve yurttaş haklarının anısını yaşatmaktadır (2017: 74). Zira o dönemde (Evrensel Bildirge'nin kabul ediliş sürecine göndermede bulunarak) şekillenmekte olan BM'nin gerçek hedefi, dünyayı ahlaki hale getirmek değildi, hele hele evrensel bir ahlaki yasallaştırmak hiç değildi. Asıl hedef Moyn'a göre, iki dünya savaşının ardından ortaya çıkan siyasi atmosferde büyük güçleri dengede tutabilmektir (2017: 53).

¹⁰ Böyle bir eleştiri için Bkz: (Gedik 1999: 52).

¹¹ Evrensel Bildirge'nin tam metni için Bkz: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=trk_E.T.:01.11.2021.

¹² Buradaki vurgu bize aittir.

Zaten o dönemde kabul edilen ve Soğuk Savaş boyunca uzunca bir süre için rafa kaldırılan insan haklarının dünya gündemine yeniden düşmesi ve ona duyulan ihtiyacın ve gösterilen ilginin artması, yakın tarihi şekillendiren başka tesadüflere bağlıydı. İnsan haklarının tarihi, her ne kadar Evrensel Bildirge'nin kabulünden çok önceki dönemlere uzansa da bu fikir etrafında gerçek toplumsal hareketlerin oluşmaya başlaması ve insan haklarının ulus devletler ile uluslar üstü örgütlerin resmi dili haline dönüşmesi ancak 1970'li yıllarda mümkün olmuştu. Moyn bunun sebeplerini, Soğuk Savaş'ın kutuplaştırıcı koşulları dışında bağımsız ve özgün bir Avrupa kimliği arayışına, Batı Liberalizminin ahlaklaştırılması yönündeki ihtiyaca ve egemen devletlerin sömürgecilik sonrası içine düştüğü kriz durumuna bağlar. İşte insan hakları, tam da tarihin o dönemindeki bu somut ve tesadüfi koşulların belirleyiciliğinde, *ideolojik ihanetin ve siyasi çöküşün katıksız bir alternatifi* olarak tanımlandığından, *bireysel haklar etrafında dönen bir enternasyonalizm* bilinçli olarak yükseltilmiştir (Moyn 2017: 13).

Moyn, insan haklarının insanlığın geleceğinde kaçınılmaz olan ve *sağduyunun ahlaken aşikâr farz ettiği* bir kavram olmaktan ziyade, *insan eliyle meydana getirilmiş haklar* olarak görülmesi gerektiğini düşünür (2017: 13). Ona göre hem toplumsal düzeyde insani hareketlerin hem de siyasi alanda devletlerin ve uluslararası aktörlerin yüceltilmiş, *hatta kutsanmış*¹³ ideallerini tanımlayan insan hakları fikri, önerdiği siyasi standartlar ve çağrıştırdığı güçlü tutkular sebebiyle, henüz var olmayan bir dünyanın imgesi üzerine kuruludur; tam da bu yüzden, *ütopyacı* bir programdır (2017: 10).

Moyn, gerçekçi bir bakışla, insan haklarının tarihini geçmişin derin köklerinde arayıp bulmaya çalışarak onu *anıtlaştırarak* yerine onun *yeni ve beklenmedik* bir kavram olarak kabul edilmesini ve "*dünyayı daha iyi bir yer yapmak için yürekten hissedilen tutkuya bağlanmasını*" tavsiye eder. Bugüne kadar peşinden koşulan diğer tüm ideolojilerin ve ütopyaların çöküşüyle ortaya çıkan *en son ütopya* olarak görür insan haklarını. Bu ütopyanın başarısını ise insan hakları söyleminin *siyasetin yükünü daha dürüst bir şekilde taşıyabilecek biçimde sınırlarını genişletme* kapasitesine bağlar. Aksi

¹³ Vurgu bize aittir.

takdirde, bugünün ütopyası olarak insan hakları, detayları henüz tam çizilmemiş olan başka siyasi görüşlerin önünü açacaktır (2017: 191-193).

İnsan hakları fikrini *bir çeşit ütopya ilkesi* olarak gören bir diğer düşünür Douzinas'tır. O, insan hakları fikrini doğal hukuk geleneğinden başlayıp modern devlete giden, oradan da günümüze ulaşan uzunca bir tarihsel geri planda, *hukuksal tanınma* ve *kimlik edinme*, *adalet talebi*, *bireysel varoluş* ve *arzuların tatmini* ya da *ötekinin hakları* gibi değişik bağlamlarda ele almıştır. Douzinas da Moyn'un görüşüne benzer şekilde, içinde yaşadığımız dönem modernitenin, ideolojinin, tarihin ve ütopyanın sonunu temsil ettiğinden, insan haklarının bu sonun ideolojisi olduğunu söyler (2018: 271).

Douzinas "*Eğer insan düşüncesinin değeri, bağlamına bağlıysa ve her şey tarihsel ilerlemeden geçmeye mahkûmsa, insan hakları da geçicilikle maluldür ve değişime uğramaktan kurtulamaz.*" diyerek, insan hakları fikrine liberal düşüncede olduğu gibi sabit anlamlar yüklemenin olanaklı ve doğru olmadığına işaret eder (2018: 25). Ancak Douzinas, tarihselliğin göreliliğinin de insan haklarını anlamada bizleri yanlış yönlendirebileceğini belirtip insan haklarını anlamada bir başka yol önerir. Bu yol ona göre, *tarih disiplinini terk etmeden aşkınlık fikrini savunmak* olabilir; bunun için de *doğal hukukun kökenini* ve *izlediği yolu* yeniden incelemek gerekir. Doğal hukuk, tarih boyunca insan onuruna yönelik tehditlere karşı insan onurunu korumak için verilen mücadeleyi temsil ettiğinden, Douzinas onun *sabit bir ilke* olarak yeniden yorumlanmasını talep eder (2018: 29). Ancak onun doğal hukuka yüklediği misyon, sabit ve soyut bir insan doğası belirleyip buradan hareketle *evrensel* ya da *mutlak insan haklarına* ulaşmayı amaçlayan bir misyon değildir. Zira haklar "*soyut insanlara değil; koşullar, gelenekler ve hukuki yetkiler bakımından "sonsuz değişikliğe" sahip somut toplumlardaki belirli insanlara*" aittirler (2018: 118).

Ona göre, insan hakları fikri her ne kadar *siyasal liberalizmin* bir ürünü olsa da liberalizm insan haklarını felsefî olarak temellendirmedi pek de başarılı olamamıştır (2018: 17). Liberalizm gibi klasik teorilerin aksine doğal hukuk, yalnızca tek bir çağa ait değildir. Bu bakımdan doğal hukuktan beklenen, günümüzde geçici olarak içine düşülen pozitiviteden kurtulmayı, (*ebedilik söylemleri anlamında değil ama şimdiki*,

gelecek adına geçmişin yasalarına göre yargılamak anlamında) zamanın sınırlarını aşmayı olanaklı hale getirmesidir (Douzinas 2018: 407).

Doğal hukuktan kaynaklanan doğal haklar ve insan hakları beraberce, sömürü ve aşağılanma karşısında bir *direnış geleneğini* temsil ederler ve ortak bir *siyasi ve etik ütopya kaygısını* taşırlar. Bu yönüyle insan hakları, *bugün insanı her gün parçalayıp yeniden monte ederek yabancılaştıran ve onun dizginlenemez sonsuz arzularına kamusal tanınma sağlayan* mevcut pozitif hukuku da yeri geldiğinde yargılayan tarihin mahkemesi olabilir (Douzinas 2018: 35 ve 410).

İnsan haklarına ilişkin görüş bildiren bir diğeri düşünür, insan hakları fikrini evrensellik sorunu bağlamında tartışan Donnelly'dir. O, insan haklarını *uluslararası siyasi bir proje* olarak ele alır ve bu projenin başarısını evrensellik iddiasına sıkı sıkıya bağlar. Evrenselliğin pek çok farklı yüzünün bulunduğunu, ancak bunların bir kısmının ahlaken sakıncalı, bir kısmının ise politik olarak savunulamaz olduğunu belirtir. Onun insan haklarının evrenselliğinden anladığı, *görelî* bir evrenseldir (2007: 281).

Donnelly, evrensellik iddiasını destekleyenlerin sıklıkla öne sürdükleri argümanlardan olan, her uygarlık veya kültürde insan haklarına dair derin bir kök ya da gelenek olduğu inancına temkinli yaklaşır. Ona göre, dünyanın herhangi bir yerinde ve tarihin herhangi bir döneminde farklı toplumlar tarafından benimsenmiş olan *kapsayıcı doktrinlerde* veya dini geleneklerde (Konfüçyüsçülük, Hristiyanlık, İslam vb.) insan haklarıyla ilişkilendirilebilecek birtakım örnekler bulmak elbette mümkündür. Ancak bu olasılık, insan hakları fikrinin tarihin belirli bir döneminde, sınırlı bir coğrafyada, bir takım somut olgulara bağlı olarak geliştirilen bir fikir olduğu gerçeğini değıştirmez (2007: 283-284).

İnsan hakları, özet olarak ifade etmek gerekirse, erken dönem modern Avrupası'nda piyasa ekonomileri ve egemen devletlerin insan haysiyetine yönelen saldırıları karşısında, başlangıçta belirli sınıftan insanların hak talepleri olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, söz konusu saldırıların zamanla artması ve daha geniş tabanlı halk kitlelerini hedef alması, insan onuruna yönelen bu saldırılar karşısında *eşit ve vazgeçilemez doğal*

ya da *insani haklara* ilişkin talepleri merkezi konuma getirmiştir. O günlerden bugüne gelindiğinde, "*insan onurunu teminat altına almada etkinliği kanıtlanmış yegâne araç*" hala insan haklarıdır. Donnelly buna insan haklarının *işlevsel evrenselliği* adını verir ve ancak bu tür bir evrenselliğin gerçek evrensellik nitelendirmesine tamamiyle layık olduğunu düşünür (2007: 284-285).

İnsan haklarının Batı kökenli bir fikir olması, klasik kültürde veya Orta Çağ kültüründe Avrupalıları insan hakları fikrine özellikle yatkın kılan bir taraf olduğunu göstermez; bu durum olsa olsa, yukarıda kısaca açıklanan tarihsel olgunun Avrupa'da ortaya çıkmış olmasıyla ilgilidir (Donnelly 2007: 287). Ancak, Batılı köklerine ve farklı kaynaklarına (*doğal hukukta kodlanmış olanlar, ilahi buyruğun gerektirdikleri, insani iyi veya faydanın ilerlemesini sağlayan politik araçlar ya da erdemli vatandaşlar yetiştiren kurumlar*) rağmen insan hakları on yıllardır, politik bir adalet görüşü olarak, dünyanın her bölgesinden gittikçe artan sayıda taraftar çekmeye başlamıştır (2007: 286).

Donnelly, farklı kültür ve uygarlıklardan toplumların insan hakları fikri etrafında birleşerek bir çeşit *dünya anayasası* olarak işlev görecektir alternatif bir hak ve özgürlükler listesi hazırlayabileceklerini; üzerinde uzlaşılması mümkün olan böyle bir listenin hâlihazırda Evrensel Bildirge'de listelenenlerden çok da farklı olmayacağını iddia eder. Ona göre, bugün dünyanın her yerinden toplumların ve kişilerin Evrensel Bildirge üzerinde *örtüşen bir uzlaşma* sağlaması mümkündür (2007: 292).

Donnelly, insan haklarına yaklaşımı her ne kadar güçlü bir evrensellik iddiası içerse de, insan haklarının dünya sorunları için *her derde deva bir ilaç* olmadığı gerçeğinin farkındadır. İnsan haklarının dünyada giderek artan sayıda destekçi topladığını belirterek, bu fikrin yakın gelecekte *sosyal adalet* ve *insan onuru* için ulusal, uluslararası ve ulus ötesi düzeyde verilen çeşitli mücadelelerde hala vazgeçilmez bir unsur olarak kalacağını öngörür. Ayrıca, hakların göreceli evrenselliği argümanının daha adil ve insancıl ulusal ve uluslararası toplumlar inşa etmeye yardımcı olmak için kullanılabilir etkili bir araç olduğunu ifade eder (2007: 306).

İnsan haklarını evrensellik sorunu bağlamında tartışmaya açan bir başka görüş sahibi de Benhabib'tir. Batılı yaşam tarzının dünyada hızla yayılmasının, diğer dünya halklarını hiç de rasyonel, adil ve eşitlikçi olmayan bir şekilde, *Batı akli* ve *aydınlanma* gibi maskeler arkasında saklanan insancıl olmaktan çok uzak bir küresel kapitalizmin etkisine açık hale getirdiğini tespitle tartışmaya başlayan Benhabib, "*evrensellik iddialarının dini ve kültürel farklılık ifadeleriyle nasıl uzlaştırılabileceğini, aklın birliğinin yaşam biçimlerinin çeşitliliğiyle nasıl uzlaştırılabileceğini*" sorgulamaktadır (Benhabib 2017: 77). Bu türden sorgulamaların en yoğun şekilde yapıldığı alan insan haklarıdır. Benhabib'e göre, insan haklarının yayılması, savunusu ve kurumsallaşması, onu küresel siyasetin gerçekliği haline henüz getirememiş olsa da insan haklarının dili küresel siyasetin de dili haline gelmiştir (2017: 77).

Benhabib'in insan haklarına yaklaşımını önemli ölçüde etkileyen kişi Arendt'dir. Arendt'in daha önce bahsedilen *haklara sahip olma hakkını* kendince yeniden yorumlayan Benhabib, tıpkı Arendt gibi, her insanın tek bir hakka sahip olduğunu ileri sürer: "*Haklara sahip olma hakkı; yani bir insan topluluğunda başkaları tarafından ahlaki saygı hak eden ve hukuki güvence altına alınmış haklara sahip bir kişi olarak kabul edilmek ve başkalarını da aynı şekilde kabul etmek.*" Ona göre, insan hakları *insanların iletişim özgürlüğünü koruyan ahlaki ilkeleri* dile getirirler (Benhabib 2017: 77).

Benhabib, insan haklarının *gerekçelendirilmesi* ve *içeriğinin belirlenmesi* çabasına ve gerekliliğine işaret ederek, minimalist yaklaşımlardan uzaklaşıp daha sağlam bir insan hakları kavrayışına yöneldiğini ifade etmektedir. Bu noktada, Arendt'ten "*haklara sahip olma hakkı*" kavramını ödünç alan Benhabib, söz konusu kavramı Arendt'in kullanımından farklı şekilde ele almaktadır. Arendt'in yaklaşımında ilkesel olarak siyasi bir hak olarak görülen ve dar bir bakışla "*siyasi bir topluluğun üyesi olma hakkı*" ile özdeşleştirilen söz konusu hak, Benhabib'in yaklaşımında bir çeşit *ahlaki gereklilik ilkesi* olarak ele alınmaktadır (Benhabib 2017: 80). Arendt'in tasarımını "*her insanın, eşit ihtimam hak eden gerek siyasası gerek dünya topluluğu tarafından hukuki bir şahsiyet olarak eşit derecede korunmayı hak eden ahlaki bir varlık olarak kabul görme talebi*" şeklinde yeniden formüle ederek, insan haklarına dair kendi özgün söylemini ortaya koyan Benhabib, bu söylemden bir kuram geliştirmek niyetindedir (2017: 80).

Benhabib'in insan haklarına yaklaşımında benimsediği formül, *evrensel ahlaki saygı* ve *eşitlikçi karşılıklılığın* beraberce içerildiği bir metanormdur. Evrensel saygı ilkesi, *konusabilen* ve *eyleyebilen her şeyi* ahlaki etkileşimin katılımcıları olarak kabul etmemiz gerekliliğine işaret eder. Ahlaki etkileşimin gerçekleşeceği alan ise örgütlü bir insan toplumdur. Böyle bir topluluğa kabul, bireyin hak sahibi bir kişi olma statüsünü de belirler. Bu tür bir onayı verecek ya da esirgeyecek olansa, Arendt'in de belirttiği gibi, insanlığın kendisidir (Benhabib 2016: 67).

Buraya kadar serimlediğimiz farklı görüşlerden de anlaşıldığı üzere, insan hakları ister bir kavram olarak isterse bir fikir olarak ele alınsın, hem geçmişte hem günümüzde pek çok değişik bağlamda tartışmaya açılmıştır ve açılmaktadır. Bu değişik bağlamlar, şüphesiz, insan haklarına yönelik tartışmayı zenginleştirmek bakımından oldukça işlevseldir. İnsan hakları fikrini farklı bağlamlarda ele almak, gerek genel bir kavramsal çerçeve belirlemek gerekse ilerleyen bölümlerde yer verilecek tartışmalar için uygun bir zemin hazırlamak bakımından, gerekli ve faydalıdır.

Bu aşamada, yukarıda sıralanan görüşlerde sadece yüzeysel bir bakışla bile seçilebilecek pek çok temel kavram göze çarpmaktadır. Örneğin, *insan-insanın özü*, *evrensellik*, *haklar ve ödevler*, *pozitif hukuk-doğal hukuk*, *hukuksal yasa-ahlaksal yasa*, *akıl ve vicdan sahibi canlı*, *gerekleştirme-içerik belirleme*, *insan onuru* vb. pek çok kavram bir yandan genel kavramsal sorun alanlarına işaret etmekte, diğer yandan insan hakları fikrini tartışmak için uygun zemini hazırlayıp genel çerçeveyi belirlemektedir.

İnsan hakları fikrinin etrafında kümelenen kavramsal sorun alanları, esasen bu fikrin türetildiği kaynakla yakından ilgilidir. Eğer insan hakları fikrinin üzerinde yükseldiği felsefi temel ya da belki muhtelif bir insan görüşü bir takım kavramsal tutarsızlıklar ya da zayıflıklara sahipse, bu durum, doğal olarak, o temel üzerine inşa edilen fikrin de tutarsız, bulanık ve temelsiz kalması sonucunu doğuracaktır. İnsan hakları fikrini, sağlam bir felsefi zemin üzerinde temellendirmenin gerekli olduğuna dair kabulümüzün altında yatan en temel sebep de budur. Bu doğrultuda, ilerleyen süreçte

temellendirmenin gerekliliğini ortaya koymaya çalışıp, bu türden bir temellendirmenin olanağını sorgulayacağız.

1.2. ETİK İLKELER OLARAK İNSAN HAKLARINI TEMELLENDİRMEK

İnsan hakları insanla; onun hem kendisiyle olan ilişkisiyle hem de toplum içindeki tüm ilişki ve etkinlikleriyle yakından ilgilidir ve bu bakımdan her şeyden önce *etik bir meseledir*. Günlük yaşamın her alanında, insanın tüm ilişki ve etkinliklerinde karar alma ya da harekete geçme süreçlerinde "*kişilere yaşantı ve eylem olanakları göstermek, doğru ve değerli eylemlerin özelliklerini göstermek*" etiğin işidir (Kuçuradi 2019: 105). İnsan haklarının bu ilişki ve etkinlikler bağlamında dile getirdiği taleplerin yöneltildiği yer onun farklı yönlerine işaret edebilir; bu bağlamda insan hakları siyasetin, ekonominin veya hukukun da konusu olabilir. Örneğin, insanın devletle olan ilişkisi bağlamında, bireyin devletten insanca bir yaşamın asgari koşullarına dair talebinde, insan haklarının siyasi yönü ağırlık kazanabilir. Ancak, duruma ve ihtiyaca göre farklı bağlamlarda ele alınabilir olması insan haklarının özünde etik bir söylem, bir fikir olduğu gerçeğini unutturmamalıdır (Tepe 2018d: 125).

Kuçuradi etikten, *etik fenomenini bilme konusu yapan ve bir bütün olarak aydınlatan, insanlar arası ilişkilerde etik değer ve etik değerlerin bilgisini ortaya koyan felsefe dalını* anladığını ifade etmektedir (2019: 104-105). Etiğin yerini bu şekilde saptadıktan sonra, Kuçuradi bugün etikten beklenen şeyin "evrensel düzeyde geçerliliği olan" ya da "evrenselleştirilebilir" davranış normları geliştirmek olduğunun düşünüldüğünü, ancak bu türden normların epistemolojik özelliklerinin hiç tartışılmadığını dile getirmektedir (2007: 26). Normların epistemolojik-aksiyolojik özelliği, onların türetildiği ana öncüllerin bilgisel bakımdan bir özelliğine işaret eder. Bu özelliklerinden dolayı normlar, "*...bütün insanların (çoğu böyle davranmıyorsa da) başka insanlara nasıl muamele etmesi ve bütün insanların nasıl muamele görmesi gerektiğine ilişkin talepler getiren normlardır. Bunun tipik örnekleri insan haklarıdır*" (Kuçuradi 2019: 104).

Kişiler açısından bakıldığında insan hakları, insanların nasıl muamele görmesi veya etmesi gerektiğini belirleyen etik normlar olarak; devlet açısından bakıldığında, bu muameleyi mümkün kılan olanaklara dair bir talep olarak karşımıza çıkar. Daha açıklayıcı bir ifadeyle insan hakları "*toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde dayanılacak normlardır -yani çeşitli düzeylerde hukukun oluşturulmasında/türetilmesinde hareket edilecek temel öncüller ve kamu işlerinin yönetimini belirleyecek normlar*"dır (Kuçuradi 2016c: 60-61).

İnsan haklarını *muamele görme ilkeleri* olarak ele aldığımızda, insan haklarının dile getirdiği talep "*doğal ya da rastlantısal özellikleri ne olursa olsun her insanın ve bütün insanların*" insanın değerini koruyacak şekilde bir muamele görmesi ya da insanı değersizleştirecek türden bir muamele görmemesi gerekliliğidir. İnsan hakları bu bağlamda, yasama için temel dayanak oluşturan *etik ilkelerdir* (Kuçuradi 2016c: 67). Muamele etme ilkeleri olarak insan hakları ise, sadece kişiler arasındaki ilişkilerde değil aynı zamanda kamu yaşamında da insanlar arası ilişkilerde uyulması beklenen davranış normları getirirler. İnsan hakları bu yönüyle de kamusal yaşamın örgütlenmesinde ve işleyişinde belirleyici olan *etik ilkelerdir* (Kuçuradi 2016c: 67).

İnsan haklarını insanla olan ilgisinde ele alan Tepe de insan haklarının etik yönüne vurgu yapmaktadır. Tepe, insanın neliğine ilişkin sorgulamalarda sıkça karşımıza çıkan bir takım temel soruları sıralayarak, bunlara verilecek cevapların etik alanında aranması gerektiğine dikkat çekmektedir. Örneğin, "*insan haklarının temelinde ne tür bir insan ve değer anlayışının bulunduğu, insan hakları normlarının hangi etik ilkelere dayandığı, insanın neden değerli görüldüğü, insana neden kimi şeylerin yapılamayacağı*" gibi sorular açıkça etik sorulardır (Tepe 2018a: 9).

İnsan haklarının etik yönüne dikkat çeken Douzinas da insan haklarını, kişilerin tabi oldukları yönetim sistemleri, rejimler ve coğrafi farklılıklar ya da benimsedikleri politik tutumlardan bağımsız olarak, insanların ortaklaşa sahip oldukları *insan doğasının evrensel refakatçisi* olarak görür (2018: 383). Ona göre insan haklarıyla ilişkilendirilen sosyal sözleşmeler, evrensel veya yerel bildirgeler, yasa ve içtihatlar, komisyonlar ve mahkemeler yalnızca *hakların tarihsel karakterinin bir ifadesidir*. Hakların dayandığı

ve gücünü aldığı asıl kaynak Douzinas'a göre *somut insanlık onurunu* gözeten *evrensel bir etiğe* işaret eder. Öyle ki, bu kaynak insan haklarını hem tarihten ve mekândan bağımsızlaştırır hem de insan varlığı için neyin uygun olduğuna açıkça göndermede bulunur (2018: 383).

Douzinas, insan haklarının etik yönünü onun adaletle olan ilgisinde de tartışır. Ona göre bu karşılıklı ilişkide insan haklarının etik yönü ve önemi, bir taraftan adaletin gerçekleştirilmesi için hukukun insan haklarına dayandırılması gerekliliğine dikkat çekmektedir. Öbür taraftan bu etik bakış, *her bir kişinin insanlığın tekil tecessümü* olarak görülmesini gerektirdiğinden, insan kendi türdeşlerinin ihtiyaçlarının sorumluluğunu hukuktan da önce bizzat kendisi üstlenmeli ve *özgürlük enerjisini* diğer türdeşlerine karşı duyduğu sorumluluğun hizmetine sunmalıdır (Douzinas 2018: 400).

Sonuç olarak insan hakları, yukarıda sıralan belirli bağlamlarda açıkça görüldüğü üzere gerek kişiler arasındaki ilişkilerde gerekse kamusal yaşamda *muamele görme ve etme ilkeleri olarak*, devletin ve yasaların şekillendirilmesinde ve işletilmesinde temele koyulması gereken *hukuksal öncüller olarak*, mekân ve zamandan ve ayırt edici tüm özelliklerinden bağımsız şekilde insan türünün her bir bireyi için somut *insanlık onurunun gerektirdikleri olarak*, etik ilkelere dayanır. Etik ilkeler olarak insan haklarını temellendirmek ise, her şeyden önce, insan hakları ile insan arasındaki bağlantıyı görmek ve göstermekle mümkündür. Bu sebeple, insan hakları fikrinin doğal olarak içerdiği kavramları aydınlatmak ve kavramların karşılıklı ilişkisini ve işleyişini anlamaya çalışmak gerekmektedir.

1.2.1. Temellendirmenin Anlamı ve Amacı

Etik normlar olarak insan haklarının temellendirilmesi sorununa gelince, bu sorunun çözülmesi, her şeyden önce bazı *etik sorulara* verilecek cevaplarla yakından ilgilidir. Örneğin Tepe, bu türden etik soruları şöyle sıralamıştır: "*İnsan haklarının temelinde ne tür bir insan ve değer anlayışı bulunur*", "*İnsan hakları normları hangi etik ilkelere dayanır*" ya da "*İnsan neden değerli görülür, insana neden kimi şeyler yapılamaz?*" (Tepe 2018a: 9). Bu sorulara verilebilecek olası cevapları ararken yürüyeceğimiz yolda,

bilgiye ya da bilgisel kabullere dayanan akıl yürütmelere başvuracağız. Bu türden akıl yürütmeler, doğaları gereği, birtakım varsayımlara dayanmaktadır. Burada önemli olan, temele koyulan varsayımların doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olması ya da bilgisel nitelikli olmasıdır (Tepe 2006: 79-80).

Böyle bir akıl yürütme sürecinde, insan hakları fikrini kendisinden çıkarsadığımız temel varsayımımız, o halde, insanın neliğine ilişkin bir çeşit bilgi olmalıdır. İnsan haklarının felsefi temelleri de *insan hakları* ile bu fikrin temelinde yatan *insan* kavramı arasındaki bağlantıya açıkça ve kaçınılmaz olarak işaret eder. Tepe'ye göre; "... *Ancak insandan belli bir şey anlaşılırsa insan haklarından söz edilebilir.*" Bu bağlamda, "*insan haklarının temellendirilmesi, esasında insan kavramı ile insan hakları arasındaki bağlantının gösterilmesidir*" (Tepe 2018c: 103).

Temellendirmede amacımız, ispat ya da ikna etmek değildir, olmamalıdır. Çünkü temellendirme dediğimiz, *bilgi-kuramsal bir işlemdir, ikna ise daha çok psikolojik bir süreçtir.* Temellendirmek istediğimiz kavram ya da fikre ikna edemediğimiz birileri her zaman çıkabilir. Kişilerin temellendirmede başvurduğumuz varsayımları bizimle paylaşmadıkları durumlarda, o varsayımdan hareketle çıkardığımız sonuca katılmamaları mümkün olabilir (Tepe 2006: 79-80). Bunun yanında, temellendirmenin normlara yönelik bir çeşit doğrulama veya yanlışlama olmadığı da hatırlanmalıdır. Ancak bilgilerin doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olduğundan, etik normların doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu değildir; onlar sadece *bilgisel olarak sınanabilirler* (Tepe 2018d: 127), haklı çıkarılabilirler ya da temellendirilebilirler.

Öte yandan, insan haklarını temellendirmekte "*insanların, insan haklarının var olduklarına ve önemli olduklarına inanmalarını, davranışlarını insan haklarının talepleri ışığında düzenlemeleri için uygun temelleri ya da yeterli nedenleri göstermeyi*" anlayan Orend (2002:67), farklı çevrelerden insanların, çeşitli nedenlerle, insan hakları fikrini desteklemesinin mümkün olduğunu dile getirir. Orend, insan hakları fikrinin tek bir dayanak noktasıyla ya da sabit bir bakış açısıyla temellendirilmesini makul bulmadığını; tıpkı avukatların mahkemede yaptıkları gibi, savunmada uygun ve elverişli olabilecek değişik argümanlara başvurmanın pekâlâ mümkün olabileceğini savunur

(2002: 69-70). Orend'e göre, "*İnsan haklarının varlığı ve insanlar için çok önemli olduğu gibi ahlaki veya politik bir durumu temellendirmek, bilimdeki, mantıktaki ya da matematikteki bir önermeyi temellendirmekten çok farklıdır*" (2002: 67-68). Bu anlamda felsefi temellendirme, matematikteki ya da diğer bilimlerdeki ispatlama sürecinden farklıdır.

Bir diğer görüşe göre temellendirme sözcüğü, tümüyle felsefenin işleyişini özetlemeye yardım eden bir kavramdır (Uygur 1961: 32). Felsefede, ilk aşamada, ortaya konan varsayımlar sorularla desteklenmelidir; onlara soruların aydınlatıcı ışığıyla bakılıp, kavramların örtük ya da açık anlamları tespit edilmeli ve aslında bu süreçte sorular hep merkezi bir konumda tutulmalıdır. Böyle bir çabanın sonucunda temellendirmeden beklenen şey, bir fikri ya da görüşü kesinliğe kavuşturmak veya bir tartışmayı sonuçlandırmak da değildir. Bunun böyle olmadığı, tarih boyunca ortaya konulmuş olan felsefelerden bellidir (Uygur 1961: 33-37).

Temellendirme deyince pek çok kişinin aklına ispat gelse de felsefi temellendirmeye genel geçer bir ispat amaçlanmaz; bu mümkün de değildir. Zira felsefede ispat edilecek bir şey yoktur ortada. Temellendirmede yapılan şey, basitçe bir kavramı ya da kavramları çeşitli açılardan göstermek; soruların içerdiği kavramların nasıl işlediğini, bunlara bakınca neler görüldüğünü, aralarındaki bağlantıları anlatmaktır. Yoksa önceden ortaya koyulan bir varsayımın ya da bir fikrin başka türlü görülemeyeceğini ispatlamaya çalışmak temellendirme değildir (Uygur 1961: 39).

Felsefi bir temellendirmenin başarısı ya da yetkinliği konusu ise temellendirme sorununun önemli bir boyutudur. Bir temellendirmenin başarısı, onun bir şeyi ispat etmesine ya da genel geçer bir kabul görmesine bağlı değildir; temellendirmenin başarısı, merkeze alınan soruların içerdiği kavramların işleyişini çarpıtmadan ve bağlantılarını doğru şekilde görüp tespit ederek ortaya koyabilmeye bağlıdır. Bunun yanında, bir felsefi temellendirmenin başarısı ya da yetkinliği, ele alınan kavram ya da görüşe dair süregiden tartışmaya bir nokta koymakla da ilgili değildir; aslında bir felsefi görüşü ya da kavramı belirli bir bağlamda tartışmaya elverişli hale getiren ve sonrasında

yeni bağlamlar açılmasına olanak sağlayan bir temellendirme başarılı bir temellendirme (Uygur 1961: 47-53).

1.2.2. İnsan Haklarını Temellendirmenin Gerekliliği

İnsan haklarını temellendirmek, her şeyden önce, insan hakları aracılığıyla neyi ya da neleri korumaya çalıştığımızı tespit edip göstermek için gereklidir. İnsan hakları aracılığıyla neyi ya da neleri korumaya çalıştığımızı tespit etmek için de "*Neden insanın bazı hakları vardır ve insanların bu hakları korunmalıdır?*" sorusuna yanıt bulmak gerekir. Tepe'ye göre, böyle bir soruya verilebilecek en dolaysız yanıt, *insan hakları korunmadığında ne olduğunu, nelerin olacağını göstermektir. "Adım başı insan hakları ihlalleriyle karşılaştığımızı göre, bunun için örnek bulmak da güç olmasa gerektir"* (2018c: 104).

Bu konuda benzer bir görüş de Douzinas'tan gelmektedir. Douzinas, geçmişte kendi ülkesi Yunanistan'da askeri cunta döneminde işlenen ve siyasi mahkûmları hedef alan işkence suçlarına atıfla, en ağır insan hakkı ihlallerinin başında gelen bu türden bir eylemin *insanın özsaygısına, kişiliğinin bütünlüğüne ve kimliğinin tanınmasına* nasıl geri dönüşü olmayan zararlar verdiğini dile getirir. Sadece işkence suçunda değil, günümüz dünyasında hala sıklıkla karşımıza çıkan ırkçı veya homofobik saldırılarda *bir insan hakkının ihlal edilmesinin insana ve insanlığa verdiği zararı* incelemenin, bize insan haklarının amaçları konusunda en iyi *içgörüyü* vermenin yanında insanın ve insan haklarının neden korunması gerektiğini de her türlü teoriden çok daha etkili şekilde açıklayabileceğini söyler (Douzinas 2018: 320 vd.).

Peki, insan haklarıyla neyi/neleri korumak istiyor olabiliriz? Ya da "*insan hakları neyin aracıdır?*" İnsan hakları, insanın kendisine -kendi türünün bireylerine- özgü bazı olanaklarını gerçekleştirebilmesinin ve geliştirebilmesinin aracıdır. Bu olanakların gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesiyle, insanların insan olarak varlıklarını sürdürebilecekleri daha insanca bir dünyanın kurulabilmesinin aracıdır. Nihayet, *insanların korku ve yoksulluktan uzak bir yaşam sürebilmelerine giden yolu açmanın* ve aslında en basit deyişle *insan olmanın* aracıdır (Tepe 2018b: 65).

İnsan hakları fikri, bir taraftan *tüm insanları -yalnız insan oldukları, insanı değerli kılan kimi şeyleri ortaya koyabilecekleri için- koruma şemsiyesi altında toplayan bir güvence sistemi* olarak değerlendirilirken, diğer taraftan bizzat insan hakları fikrinin ve bununla bağlantılı hareketin kendisi de *kötü niyetli girişimlere karşı* korunmalıdır (Tepe 2018e: 154).

Bu koruma her şeyden önce, insan türünün eşit ve onur sahibi bireyleri ve aynı zamanda insan haklarının da çığneyicileri olmaları vesilesiyle, kişiler düzeyinde başlamalıdır. İnsanın, kendi türünün diğer bireyelerine -ve daha geniş bir bakış açısından diğer türlere ve dünyaya da- yönelik değerlendirme, karar ve eylemlerinde etik bir süreci işletmesi; böyle bir sürecin sonunda, insanın insana insanca muamelede bulunması, insan haklarının korunması için zorunludur. Bunu sağlamanın yolu ise hem tek tek bireylere hem de buldukları makam ve mevkilerde kendilerinden insan ve yaşamla ilgili kararlar almaları, bu kararları uygulamaları ya da insan yetiştirmeleri beklenen kişilere verilecek etik eğitiminden geçmektedir. O halde, insan haklarını korumak öncelikle etik bir sorundur, "*Çünkü günlük yaşamda bu haklara saygı gösteren ya da onları çığneyen kişilerdir; kişilerdir oylarıyla ya da kamu görevlisi olarak verdikleri kararlarla korunmalarına katkıda bulunan*" (Kuçuradi 2016c: 79).

İnsan haklarını korumak bir diğer boyutuyla, siyasal bir sorundur; çünkü insanın insana özgü olanaklarını yaratmak ve geliştirmek, onları *korku ve yoksunluktan uzak* yaşatabilmek için *gerekli koşulları doğrudan doğruya veya dolaylı olarak sağlamak*, her devletin hem varlık sebebi hem de başlıca görevidir. Ancak, unutulmaması gereken şudur: devletleri yönetenler de bizzat kişilerdir. Böylece, görünen odur ki insan haklarını korumak -etik ve siyasal bir sorun olarak- birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu ilişkiyi tamamlayan bir diğer boyut da felsefedir. Kişileri, "*insanın onurunun nerede tehlikeye düştüğünü görebilecek bir gözü kazandıracak şekilde, olabildiğince erken eğitmek*" ancak felsefî bir bakışla tasarlanan bir etik eğitimiyle mümkün olabilir (Kuçuradi 2016c: 79).

Kendisinden insanı ve onun değerlerini, dolayısıyla insan haklarını koruması beklenen devlet, bunu, insan haklarını -en temel etik ilkeler olarak- bütün bir yönetim ve örgütlenmenin en temeline koyarak; bu temel etik ilkeleri pozitif hukukun, kurumların ve kamusal ilişkilerin rehberi olarak belirlemek suretiyle gerçekleştirebilir (Höffe 2004: 128). Böyle bir hukuku ve kurumları yaratmak devletin işiyse, bunları korumak, işlevlerini sürdürmelerine ve gelişmelerine yardımcı olmak, gerektiğinde kamusal tartışmaya katılarak hesap sormak da toplumun vazifesidir. Bu nedenle, insan haklarının temele koyulduğu demokratik bir toplumda, insan haklarına yönelik *akılcı bir güvence sistemi* sadece devletin çabasıyla değil, o toplumda yaşayan insanların tümünün ortak çabasıyla sürdürülebilir (Shue 2016: 45).

Buraya kadar dile getirilenleri özetlemek gerekirse: İster kişiler düzeyinde ister toplumsal düzeyde, isterse devlet düzeyinde olsun insan haklarını korumak, her şeyden önce, "*ancak kişilerde bu yönde bir istemin olmasıyla mümkündür. Bu da öncelikle insan haklarının ne olduğu, nelerin insan hakları olduğu konusunda açık bir görmenin sağlanmasıyla mümkün olabilir*" (Tepe 2018b: 60). İnsan haklarının ne olduğunu ve bunun yanında *kimlerin insan haklarına sahip olduğunu* bilmek, bizi diğer soruya yönlendirir: "*İnsan hakları sahipleri, neden insan haklarına sahiptirler?*" (Orend 2002: 67). Bu soruya verilecek cevap, aynı zamanda insan haklarını bilgisel olarak temellendirmenin olanağına işaret etmesi bakımından da önemlidir. İnsan değerli bir varlık olduğundan ve kendisinden bu değeri koruyacak şekilde bir yaşam sürmesi -hem olanakları hem de sorumlulukları bağlamında- beklenmekte; böyle bir yaşam sürmek ise ancak insan haklarının dile getirdiği taleplere ilişkin asgari koşullar sağlandığında mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak insan hakları fikri, öncelikle insanın değerini korumak, onun yaşamda yarattığı değerleri anlamak ve geliştirmek ve onun etik olanaklarını ve sorumluluklarını tanımlamak, sonrasında tüm bir insani yaşamı ve ilişkileri bu ilkeler etrafında/üzerinde kurup sürdürebilmek için gereklidir. İnsan haklarını felsefi olarak temellendirmenin gerekliliğine gelince, kimileri insanlara neden insan haklarına sahip olduklarını ya da neden kendilerinden asgari düzeyde uygun davranışlar beklendiğini mantıklı bir şekilde

açıklayabilmenin ve onları buna ikna etmenin gerekliliğine ve önemine işaret etmektedirler (Orend 2002: 97).

Örneğin, insan haklarının temellendirilmesini önemli ve gerekli bulan Freeman gerekçelendirilmemiş hakların inkâra ve kötüye kullanıma müsait olduğunu belirterek temellendirme yapılmamasının felsefi şüphecilerin ve politik muhaliflerin karşısında entelektüel sorumluluktan yoksunluğa işaret ettiğini dile getirir. Ayrıca Freeman, insan hakları savunucularının uygulamada karşılaştıkları bazı zorlukların (örneğin ulusal egemenlik, kültürel görelilik ve bireysel haklar karşısında grup haklarının güçsüzlüğüne sebep olan, hakları kimin nasıl hak ettiğine yönelik mevcut tartışmalar) teoride çözümsüz kalmış kavramsal sorunlardan kaynaklandığını düşünür (1994: 493-495).

İnsan hakları fikrini felsefi olarak temellendirmek, her şeyden önce, insan hakları ile insanın değeri ve değerleri arasındaki zorunlu bağlantıyı ortaya çıkarıp göstermek için gereklidir. Ayrıca temellendirme, hak savunucuları için pratikte sağladığı diğer yararların yanında, insan haklarının anlaşılabilirliği, tartışılabilirliği ve savunulabilirliği için de gereklidir. Beklentileri karşılayacak türden bir temellendirmenin yolu ise, insanın somut yaşamdaki varlık bütünlüğünü görmezden gelmeyen, ona varlıktaki yerini ve değerini teslim eden, insanın yapısal olanakları ile iyi bir yaşamın asgari gereklilikleri arasındaki bağlantıları gösteren bir insan görüşüne dayanmaktır.

1.2.3. Temellendirmede Başvurulan Çeşitli Argümanlar ve Eleştirisi

İnsan hakları kavramına yüklenen farklı anlamlardan bazılarını ve ona temel oluşturduğu düşünülen birtakım kaynaklara bu bölümün başında değinmiştik. İnsan hakları, tarih boyunca ondan beklenen çeşitli işlevlere, onun aracılığıyla korunmak istenen değerlere ya da onu tartışan kişi ya da grupların ideolojik, politik, dini ve felsefi duruşlarına bağlı olarak, değişik kaynaklara dayandırılmış; muhtelif dini, ideolojik, politik, hukuki ya da felsefi argümanlarla temellendirilmeye çalışılmıştır.

Bu durum günümüz dünyasında da değişmemiştir. Örneğin, dünyayı ve hayatı İslam inancına dayalı bir bakışla anlamaya ve yorumlamaya çalışan insanlar için insan hakları

Kur'an'ın buyruklarıdır. Bu kişiler, *insanın ideal doğasının* yaratıcısıyla bağlantılı olduğu inancıyla, tanrının kutsal kitaplardaki buyruklarının insanın ideal doğasını gerçekleştirmesini sağlayan bugünkü evrensel insan haklarıyla bağdaştığını savunurlar. İnancın ortaya koyduğu ilkelerin, herhangi bir insan hakları belgesinin temel taşlarını oluşturduğunu iddia ederler (Sadık 2016: 169-171). Benzer şekilde, Hristiyanlık inancına bağlı kişiler de kendi dinleri aracılığıyla, "*koşullara ve durumlara bağlı olarak yapılan tüm temellendirmelerden bağımsız, ama genel ve zorunlu olarak görev yükleyen bir insan hakları temellendirmesinin*" nasıl yapılabileceğini sorguladıklarını iddia ederler (Bucher 2016: 186).

Ancak, insan türünün her bir bireyi için tüm ayırt edici özelliklerinden *-dil, din, ırk, cinsiyet vb. nitelikler-* bağımsız şekilde geçerli olduğu varsayılan insan hakları fikrinin, belirli bir ideolojik ya da dinsel-politik bakışla kavranması ve anlaşılması, bize göre olanaklı değildir. Zira insan hakları, sadece Müslümanların ya da Hristiyanların hakları değildir; onlar aynı zamanda Budistlerin ya da Hinduların ve inanmayanların da haklarıdır. Dolayısıyla, insan hakları fikrini temellendirmede tanrısal irade veya kutsal kitapların buyrukları gibi dini referanslara başvurmanın temellendirme için yeterli ve uygun argümanlar sağlayamayacağı açıktır.

Öyleyse, insan hakları fikrini temellendirmede başvurulabilecek argümanları başka alanlarda aramak gerekir. İnsan haklarını temellendirmeye yönelik denemelerde başvurulması muhtemel argümanlardan bazılarına aşağıda değinilecektir. Bu argümanların bir kısmı politik, bir kısmı ise felsefi kaynaklıdır. Kaynağı ne olursa olsun, bunların insan hakları fikrine bağlanmada ve bu fikri tartışabilmede yeterli ve elverişli olup olmadıkları değerlendirilecek, yetersiz kaldıkları noktalar açıkça gösterilecektir.

İnsan haklarını temellendirmenin gerekliliğine inanan ve bunun yolunu arayan Orend, bu argümanların bir kısmını bizim için derlemiştir.¹⁴ Bunlardan ilki, Orend'in *kişisel duyarlılık* olarak adlandırdığı görüştür. Orend'e göre, insanlar *özgürlük, eşitlik, refah ve*

¹⁴Çalışmamızın İngilizce başlığında "*temellendirme*" kavramını karşılması için kullandığımız "*justification*" sözcüğü Orend tarafından da tercih edilmiştir. Bkz: (Orend 2002: 67).

kendi haklarına saygı gibi en önemli kişisel ilgilerini korumak için, insan haklarını da kabul edip korumak zorundadır. "*Makul ve mantıklı yaratıklar olarak bu duyarlılık ile birey olarak doğruyu bulur ve davranırız.*" Kişisel duyarlılık fikri bir çeşit karşılıklılık içerdiğinden, bireyin bir başkasının insan hakkına saygı göstermesini gerektirir; zira başkasının hakkına saygı göstermeyen kişi kendi hakkına saygı gösterilmesini de beklememelidir. Bu türden bir karşılıklılık ve sebep sonuç ilişkisi mantıklı her insan için ikna edicidir (Orend 2002: 79-82).

Orend insan haklarını temellendirmede kişisel duyarlılık yöntemini etkili bulsa da bu yöntemin yetersizliğini ortaya koyan eleştirileri de görmezden gelmez. Örneğin James Nickel, insan haklarının temellendirilmesinde duyarlılık yaklaşımının karşılaştığı iki soruna dikkat çeker. Bu sorunlardan ilki, duyarlılık yaklaşımının insan hakları adı altında sıralanması olası taleplerin sınırlarını belirlemede yetersiz kalması olasılığıdır. İnsan haklarını temellendirmede duyarlılık yaklaşımına başvurmak, insan hakları olarak talep edileceklerin aslında hakkaniyet ilkesine uygun olarak talep edilmesi gereken hayati önemdeki hakları fazlasıyla aştığı bir enflasyona yol açabilir. İkinci sorun ise, birincisiyle birlikte düşünüldüğünde, duyarlılık yaklaşımının başkalarının haklarına saygı göstermede yeterince ikna edici olup olmayacağına dair belirsizliktir (Orend 2002: 80-81).

İnsan haklarını temellendirmede kişisel duyarlılık gibi herhangi bir bilgisel temeli bulunmayan, çeşitli değişkenlere bağlı olarak belirsiz kalan bir yaklaşıma bel bağlamak bizce de elverişsizdir; dahası sakıncalıdır da. Her şeyden önce, günümüz dünyasında kişiler arasındaki ilişkilerde karşılıklılığın çok farklı dinamikler tarafından motive edildiği, ekonomik, siyasi ve kültürel farklılıkların ve eşitsizliklerin var olduğu gerçek bir toplumda, kişilerin başka diğer kişilerin haklarına aynı duyarlılıkla yaklaşmasını beklemek, en basit tabirle naiflik olacaktır. Bunun yanı sıra, Nickel'in de dile getirdiği gibi, kişisel duyarlılık kavramının kendisi, sınırları ve tanımı itibarıyla, belirsiz kaldığından, bu yaklaşıma dayandırılacak insan hakları fikri de hak taleplerini oldukça belirsizleştirip, insan hakları tartışmalarını içinden çıkılmaz bir açmazla sokacaktır. Son olarak, insan haklarını kişilerin karşılıklı çıkarlarına dayalı sözde bir duyarlılık yaklaşımıyla açıklamaya çalışmak, bu yaklaşım kişileri bir başkasının amacına hizmet

eden araçlara dönüştüreceğinden, insan hakları fikrinin etik doğasıyla çatışmaktadır.

Orend'in temellendirme için sunduğu bir diğer seçenek, Rawls'un *politik adalet teorisinde* ortaya konulan sosyal işbirliği modelidir. Orend, bu teorinin başlıca unsurlarından olan *rasyonel* ve *makul* kişi idesine atıfla, kendimizin ve başkalarının insan hakları olduğuna inanmanın ve buna uygun şekilde davranmanın en güçlü sebebinin *kişisel çıkarlarımız* ve *sosyal işbirliğinin* gerekliliği olduğunu ifade eder (2002: 82-86). Orend, Rawls'un *iyi düzenlenmiş toplumunda* hiçbir mantıklı temsilcinin *öncelikli iyiler* olarak adlandırılan ve bizim *temel insan hakları* olarak adlandırdıklarımızın temel bileşenleri ile örtüşen taleplerden ödün verebileceğini düşünmemektedir. Bu bakımdan, Rawls'un yaklaşımının insan haklarını savunmada etkili bir argüman olduğunu kabul eden Orend, yaklaşımın kişisel duyarlılık ve ahlaki değerleri vurgulayan bir yönü de bulunduğunu; dolayısıyla, insan hakları fikrinin doğal olarak içerdiği evrensellik ve eşitlik iddiasını desteklediğini düşünür (Orend 2002: 85-86).

Ancak yine Orend'in aktardığına göre, Rawls'un politik adalet teorisine yönelik eleştiriler de yaygındır. Bu eleştiriler genel olarak, Rawls'un gerçek dünyada herhangi bir toplumdaki ilişkilerin kuruluşunu ve işleyişini belirleyen zenginlik, güç, cinsiyet, ırk gibi açık farklılıkları göz ardı etmeye meyilli olduğu, teorisinin bu bakımdan gerçekçi olmadığı yönündedir. Rawls'un iyi düzenlenmiş toplumunda temel iyilerle ilgili seçim yapan *ahlaki* ve *rasyonel* kişi idesinin adil ve ahlaki yapısının daha en baştan verili kabul edilmesine karşı çıkanlar, adil ve ahlaki olmanın insanların toplumsal ilişkiler çerçevesinde davranışlarını geliştirmesiyle mümkün olduğunu savunurlar (Orend 2002: 85-86).

Bize göre, Rawls'un politik adalet anlayışında insan hakları fikrine ve bir insan doğasına dair bazı temel kavramları bulmak mümkündür. Ancak, bu yaklaşımda insana belirli bir bakışın ve temel hak ve özgürlüklerin kendisinden türetildiği bir kaynağın varlığını kabul etsek bile, Rawls'un insana bakışı ve temel hak ve özgürlüklere ilişkin sunduğu argüman, *politik bir adalet anlayışının* beraberinde getirdiği sınırlayıcılık sebebiyle, daha en başından indirgemecidir; dolayısıyla, insan haklarını

temellendirmede elverişsizdir. Rawls'un insanı, iyi düzenlenmiş liberal bir toplumda yaşayan, siyasi faaliyetleri ile tanımlanan *ahlaki ve rasyonel bir kişi idesine* işaret eder. Bu kişi idesi, günümüz liberal toplumlarında yaşayan eğitilmiş, bilinçli, demokratik değerlere bağlı, politik bir vatandaşa tekabül eder. "*Oysa insan, belirli bir türün bir bireyi olarak insan, rasyonel ve makul olmanın yanı sıra, sayısız başka fenomenleri (bu fenomenler insani olanakların yaşamda somutlaşmış görünimleri gibi düşünülebilir) de kendinde barındıran bir varlıktır*" (Kuçuradi 2017: 13-14).

İnsan hakları fikrini bu politik kişi idesine yüklediği ahlaki yetilerden türeten Rawls, insan haklarını iyi düzenlenmiş liberal bir toplumda yaşayan insanların temel iyileri olarak görmüştür. O halde, Rawls'un yaklaşımında dünyanın herhangi bir yerinde iyi düzenlenmemiş antidemokratik bir toplumda yaşayan insanlar ya da ahlaki yetileri tam olarak gelişmemiş insanlar için farklı temel hak ve özgürlük listeleri belirlemek olanaklıdır. Göreliliğe kapı aralayan böylesi bir yaklaşımın, aynı zamanda dünyanın farklı bölgelerindeki hak ihlallerini ve adaletsizlikleri görmezden gelmeye de yol açabileceği pekâlâ düşünülebilir (Özkök 1999: 321). Bu örnekte açıkça görüldüğü gibi, kapsayıcı olduğu düşünülen herhangi bir doktrin ya da ideolojik bakışın şekillendirdiği yaklaşımlar, insan hakları fikrini temellendirmede yetersiz ve elverişsiz kalmaktadır.

Orend'in insan haklarını temellendirmede başvurulan argümanlar arasında saydığı bir diğer yaklaşım Faydacılığın önerdiği *sonuççuluktur*. Bu yaklaşım, sosyal kurumları ya da kişisel ahlaki *sonuç-güdümlü* olarak değerlendirir. İnsanlara bir şeyi yaptırmak için, insan haklarının *refahı sağlayan, kişisel mutluluğu arttıran ve onların mutluluğuna hizmet eden* bir hareket noktası olduğunu göstermek gerekir. Sonuççulara göre, "*Eğer bir toplumdaki insanlar kendi mutluluk ve refahlarını önemsiyorlarsa, kendi davranışları ve oluşturdıkları sosyal müesseselerin insan haklarına saygı duymasını sağlamak zorundadırlar*" (Orend 2002: 89-91).

Orend'in aktardığına göre, sonuççuluk yaklaşımını savunanlar, özellikle Batı tarihine ve kültürüne atıfla, insan haklarına saygılı toplumlardaki refah ve mutluluğun insan haklarına saygılı olmayan toplumlara kıyasla daha fazla olduğunu savunmaktadırlar. Örneğin ABD, Avustralya, Kanada'da ya da Batı Avrupa ülkelerinde insan hakları ilkelerine saygılı toplumlarda yaşayan bireyler, insan hakları ihlallerinin gerçekleştiği

toplumlarda yaşayan bireylere göre daha mutlu ve müreffehler. Bu tespitten hareketle sonuççular, kendi mutluluk ve refahlarını önemseyen insanların, insan haklarına saygı ilkesini hem kendi davranışlarıyla hem de oluşturdukları sosyal kurumlar aracılığıyla gerçekleştirmek zorunda olduklarını savunurlar (Orend 2002: 91).

Bu yaklaşımının savunduğu "insan haklarına saygı" ilkesi kulağa hoş gelse de tartışmaya Faydacılığın toplam fayda ve refahı önceleyen bakış açısı dâhil edildiğinde ortaya çıkan tablo değişmektedir. Sonuççuluk yaklaşımı, adından da anlaşılacağı üzere sonuç odaklı bir yaklaşımdır ve buna göre şekillendirilen bir toplumda tüm ilişkiler ve kurumların nihai amacı toplam fayda ve refahı sağlamaktır. Öyleyse, toplam fayda ve daha fazla refah uğruna bu nihai amaçla çatışan insan hak ve özgürlükleri kolaylıkla gözden çıkarılabilir. Bu bakımdan, insan hakları ile sonuççuluk arasında fikrinsel olarak bir uyum bulunmadığı ortadadır. Orend, Jeremy Bentham'ın *klasik kullanışlılık teorisi* ve onun insan haklarına yönelik olumsuz tavrını hatırlatıp insan haklarını reddeden bazı sonuççuluk teorileri olduğunu kabul etmekle beraber, bu olumsuz örnekler sebebiyle tüm teorilerin gözden çıkarılmaması gerektiğini ifade eder (Orend 2002: 91).

Yine Orend'in aktardığına göre, sonuççuluk yaklaşımına yöneltilecek bir diğer eleştiri sonuççuluğa dayalı insan hakları temellendirmelerinin insan hakları fikrinde doğal olarak ortaya çıkan eşitlik ve evrensellik iddialarını yansıtmadığı yönündedir. İnsan hakları fikri, azami mutluluk ve memnuniyet beklentisini önceleyen faydacı bir ilkeyle ilişkilendirilirse, mutluluk ve memnuniyet kriterleri toplumdaki topluma ve kişiden kişiye değişeceğinden, böyle bir temellendirme insan haklarının evrensellik ve eşitlik taleplerini karşılamaktan çok uzak kalacaktır (Orend 2002: 91).

Faydacılığın bir ürünü olan sonuççuluk yaklaşımı, bizce de insan haklarını temellendirmede uygun bir argüman değildir. Kuçuradi'nin de dile getirdiği gibi: "*tarihsel koşullarla birleşen, bazen bu koşulların ortaya çıkmasında rol oynayan, bazen de bu koşullar aracılığıyla yaygınlaşan pozitivizm...*" ve onunla bağlantılı olan Faydacılık "*...insanın olanaklarını dengesiz -insanın doğal yapısına aykırı- değerlendirmesiyle ve dolayısıyla bu olanakların ürünü olan insanın değerleri arasındaki dengeyi yitiren değer biçmesiyle...*" bugün insanın değerini sıfırlayan, onun yerine toplam faydayı nihai bir hedef olarak koyan

mevcut düzeni ortaya çıkarmıştır (Kuçuradi 2016bb: 25). O halde, insanı değerlerinden ayıran ve onu toplam faydaya ulaşmada bir araca indirgeyen, toplam fayda uğruna insanın değerlerini yok saymanın ve insan haklarını çiğnemenin yolunu açan böyle bir yaklaşım insan haklarını temellendirmede uygun bir yol olamaz.

Tartışmaya değer bir diğer temellendirme önerisi, Orend'in insan hakları tartışmalarında etkili bir isim olduğunu düşündüğü Rorty'den gelmektedir. Rorty'nin, farklı temellendirme çabalarını sonu gelmeyen tartışmalar ve karşıtlıklar olarak gördüğünü; bu anlamda, "*insan haklarını tek bir doğru argüman üzerinde temellendirmenin, boş bir macera olduğuna inandığını*" aktaran Orend, Rorty'nin duygusal eğilimlerimize hitap eden yöntemini eleştirmiştir. Öyle ki, Rorty'nin, insan haklarını istismar eden ya da çiğneyen insanların düşünce ve davranışlarını değiştirmenin; onlara mantıklı argümanlar sunmaktan ziyade, onların duygularını insan haklarına saygı çizgisine yönlendirmeye mümkün olabileceği yönündeki görüşünü, insanın duygusal eğilimlerine gereğinden fazla önem atfettiği gerekçesiyle, makul bulmamıştır (Orend 2002: 70-71).

Yukarıda sayılan temellendirme argümanlarının yanına koyabileceğimiz bir diğeri ise yine Orend'in derlemesinde tartışmaya açılan *hukuksal pozitivizm* argümanıdır. İnsan haklarını temellendirmede başvurulan bu yöntem, aynı zamanda, çoğu insan tarafından insan haklarının ulusal ve uluslararası düzeyde korunmasının da en temel yolu olarak görülmektedir. *Hukuksal pozitivizmin* dayandığı temel sav, insan haklarının en etkili şekilde ancak yasalarla savunulabileceği ya da korunabileceğidir. Ancak Orend'in aktardığına göre, pek çok düşünür hukuki pozitivizmin insana *ilk savunma hattından daha fazlasını sağlayabileceğine* şüpheyile yaklaşmaktadır. Bunun yanında, insan haklarının varlığını ve korunmasını, onların bir anayasa ya da kanun metninde düzenlenmiş olması koşuluna bağlarsak; o zaman, insan haklarının pozitif hukuk tarafından düzenlenmediği yerlerde insan haklarının varlığından söz etmenin mümkün olmadığı yanılığısı ortaya çıkacaktır (Orend 2002: 74-75).

İnsan haklarına saygı gösterilmesini sağlayan temel gücün aslında yasal kurumlar ve düzenlemelerden ziyade insanların daimî olarak sahip oldukları *ahlaki prensipler* olduğunu düşünen Orend, insanların kendilerine haklarını veren bir ülkede

yaşamalarından dolayı haklara sahip olmadıklarını; aslında bütün insanların *adalet* ilkesinin varlığına bağlı olarak haklara sahip olduklarını savunur (Orend 2002: 75).

Höffe de benzer biçimde, insan haklarının *temel ahlaksal hukuk* olarak devlet hukukundan önce geldiğine dikkat çeker. Ona göre, bu ahlaksal hukuk *insanların birbirlerine borçlu oldukları ahlaka* tekabül eder; bu sebeple insan hakları hem hukuksal hem de pozitif hukukun üstünde yer alan ahlaksal haklardır. Höffe, insan haklarını salt yazılı temel haklar olarak kendine konu edinen kişinin, yalnızca onların hukuksal-ahlaksal niteliğini gözden kaçırmakla kalmayacağını, aynı zamanda eleştirilebilirliklerini de azaltacağını dile getirmektedir (Höffe 2004: 127). Höffe'nin düşüncelerinden hareketle, insan haklarını temellendirmede hukuksal pozitivizme, uygun bir argüman olarak, başvurulamayacağı açıkça ortadadır.

Orend'in insan haklarını temellendirmek için önerdiği argümanlardan bir diğeri *insan onuru* kavramıdır. Orend, insan hakları alanında tartışan pek çok kişinin, insan onuru kavramını insan haklarının en önemli açıklayıcısı olarak gördüğünden ve hepimizin insan onuruyla ilgili güçlü ahlaki talep ve beklentilere sahip olduğumuzdan bahisle, bu kavramın ilk bakışta çekici geldiğini belirtir. Ancak Orend insan hakları ve insan onuru arasındaki bağlantıya dikkat çeken kendi geliştirdiği kurgusal bir sebepler zincirinde, varsayımsal olarak temele koyduğu insan onuruyla ilgili bir takım kavramsal zorluklar bulunduğunu da hatırlatır. Ona göre, onurla ilgili ortaya çıkan zorluk onun anlamının, tüm aydınlatma çabalarına rağmen, bulanık kalması ve kendisinin bile bir dayanaktan yoksun olmasıdır (2002: 87-88).

Onur kavramı, tüm insan hakları belgelerinde vazgeçilmez bir dayanak noktasıdır, onun insan türünün tüm mensuplarında bulunduğu ve mutlak surette korunması gerektiği farz edilir. Örneğin, onur kavramına Evrensel Bildirge'de birden çok yerde atıfta bulunulmuş, onur kırıcı muamele yasaklanmıştır.¹⁵ Dahası, *BM Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme*'de, bütün hakların her bireyde doğuştan bulunan

¹⁵Bkz: Açıklamalı İnsan Hakları Evrensel Bildirisi (Aybay 2006: 5-22).

insan onuruna dayandığı ifadesi yer almaktadır.¹⁶ Buna rağmen, onur kavramının içeriğini söz konusu belgelerde açıkça bulmak mümkün değildir; ancak bağlamsal bir okumayla bu kavramın içeriğine dair çıkarımlarda bulunulabilir. Orend de insan onuru kavramıyla ilgili benzer bir tespitte bulunur. Ona göre, insan haklarını savunan ya da temellendirmek isteyen pek çok kişinin öncelikle başvurduğu kavram *insanlık onurudur*. İnsan haklarına saygı duyulur, çünkü duyulmadığında insan onuru zarar görür. Herkes insan onuruyla ilgili güçlü ahlaki isteklere, beklentilere sahiptir. Ancak, onur kavramıyla ilgili karşımıza çıkan en büyük zorluk, bu kavramın gerçekten ne anlama geldiği ve neye dayandığı konusuyla ilgilidir (Orend 2002: 87-88).

Orend, insan hakları fikrini insan onuruna dayandıranların, onu insan haklarının belirleyicisi, açıklayıcısı olarak görenlerin, onur kavramını dayandırabilecekleri bir temel bulamayacaklarını; çünkü onur kavramının bizzat kendisinin bir temel olarak kabul edildiğini, bu sebeple bu kavramın kendinden başka bir anlama gelemeyeceğini belirtir. İnsan haklarını insan onuru kavramını temele koyarak açıklama girişiminde, onur kavramının bulanıklığını koruduğunu; bu haliyle "*insan haklarını açıklamak üzere bir başlangıç noktası olmak için, çok geniş ve net olmayan bir kavram*" olduğunu ifade eder (2002: 87-88).

Orend, yukarıda bir kısmına değindiğimiz farklı temellendirme denemelerini ayrıntılı olarak tartıştıktan sonra, insan haklarını hukuki pozitivizm, dini inançlara referans ve insan onuru gibi kavramlar aracılığıyla temellendirmenin mümkün olmadığını belirtir. Ona göre, insan haklarını temellendirmede başvurulacak bir argüman *pozitif bir değer olarak* insanların iyi bir hayat sürdürmelerini sağlayacak yaşamsal ihtiyaçlarının korunmasını ve *negatif bir değer olarak* insanlara zarar vermeme ödevinin ihlal edilmemesini aynı anda içermelidir. Bu iki değeri aynı anda içeren ve insanları insan haklarına sahip olduğumuza ve diğer insanların da haklarına saygı göstermemiz gerektiğine ikna edebilen birden çok sebep ya da argüman bulmak mümkündür (2002: 98).

¹⁶Sözleşme metni için Bkz: <https://insanhaklarimerkezi.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/08/03/MedeniVeSiyasiHaklaraIliskinSozlesme.pdf>, Erişim: 01.11.2021.

İnsan haklarını temellendirilmenin gerekliliği ve olanaklılığına dair yürütülen tartışmada açıkça görüldüğü gibi, ele alınan farklı temellendirmeci görüşlerin karşılaştığı birtakım zorluklar bulunmaktadır. Bu zorlukların önemli bir kısmının, bizzat bu görüşlerin kendilerinde beliren *indirgemecilik*, *dar bakışlılık* ve *sertlikten* kaynaklandığını düşünmekteyiz. Temellendirmeci görüşlerin karşısına çıkan zorlukları üç başlık altında toplayan Freeman ise bunları şöyle sıralar: Öncelikli zorluk, temellendirmenin gerekliliğine inananların, insan hakları fikrini tanıya da muadili kavramlara başvurarak çıkarsamaya çalışmasıdır. Temellendirme karşıtı olanların, insan hakları kavramını olasılıkların ve tesadüflerin aşırılığına maruz bırakması bir başka zorluktur. Son zorluk ise, bu ikisi dışında üçüncü bir çıkış yolu bulmakla ilgilidir. Freeman'a göre, bu üç zorluğun gösterdiği gibi, temellendirmeci, temellendirme karşıtı veya üçüncü yolcuların hiçbiri ikna edici ve haklı çıkarıcı bir argüman sağlamanın sözünü veremezler (1994: 498).

1.2.4. Ioanna Kuçuradi'nin İnsan Hakları Temellendirmesi

İnsan haklarını temellendirmede başvuru alan ve bir kısmı yukarıda ele alınan çeşitli argümanların, açıklanan gerekçelere istinaden yetersiz, temelsiz ya da elverişsiz kaldıkları ortadadır. Bunun yanında Freeman'ın insan haklarının temellendirilmesiyle ilgili dile getirdiği birtakım zorluklar da tamamen göz ardı edilemez. Temellendirmeye dair başarısız girişimler ve potansiyel zorluklar, insan haklarını temellendirebilecek daha elverişli bir argümanda/ argümanlarda, bize göre, bulunması gereken bazı temel niteliklere işaret etmektedir. Bu nitelikler bizce asgari düzeyde şunları içermelidir:

- 1- İnsanın doğasına-özüne ilişkin tartışmada indirgemeci olmamak,
- 2- İnsana ve insan haklarına ideoloji ya da politikanın dar penceresinden bakmamak,
- 3- Yasal pozitivizmin veya kültürel göreliliğin sınırlayıcılığından kaçınmak,
- 4- Güçlü felsefi temeller inşa etmek adına sert bir kuramsal yapı kurmamak,
- 5- Son olarak, tartışmaları sona erdirecek kesin sonuçlara ulaşmayı değil tartışmayı zenginleştirerek sürdürebilmeyi amaçlamak.

İşte hem yukarıda eleştirilen örnek argümanların karşılaştıkları eleştirileri bertaraf edebilen hem de bizim aradığımız nitelikleri taşıyan, güçlü bir argüman Ioanna Kuçuradi'nin insan hakları görüşünde karşımıza çıkmaktadır. İnsan haklarını *evrensel etik ilkeler* olarak ele alan Kuçuradi, onları insanın –tür olarak insanın- varlıktaki değerinin bilgisinden türetmiştir. Kuçuradi'nin insan hakları temellendirmesini anlayabilmek için her şeyden önce onun etiğe bakışını ve özellikle normların bilgisel temellendirilmesi tartışmasındaki yaklaşımını gözden geçirmek gerekir.

Kuçuradi'ye göre *etik* -yaygın olarak anlaşıldığı ya da kullanıldığı anlamlar ve bağlamlar bir yana koyulursa- felsefede bir araştırma alanı olarak, "*etik fenomenini bilme konusu yapan ve bir bütün olarak aydınlatan, insanlar arası ilişkilerde etik değer ve etik değerlerin bilgisini ortaya koyan felsefe dalı*"dır (Kuçuradi 2019: 104-105). Felsefenin bir alt dalı olarak etikten beklenen ise, kişilerin kendileriyle ve başka kişilerle ilişkilerinde veya insanlık durumlarıyla ilişkilerinde kararlar alırken ve eylemlerde bulunurken *olup bitenlere ışık tutması, kişilere yaşantı ve eylem olanakları göstermesi, doğru ve değerli eylemlerin özelliklerini göstermesi* ve kişilerin karşılaştıkları değer sorunlarına dair *doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bilgi ortaya koymasıdır* (Kuçuradi 2019: 105).

Etik bu yönüyle normlarla yakından ilgilidir. Gerçi Kuçuradi'ye göre normlar, etiğin bilme ve araştırma alanında ancak küçük bir yer kaplasa da (Kuçuradi 2007: 30) evrensel etik ilkeler olarak ele aldığımız insan haklarının temellendirilmesinde normların *bilimsel/bilgisel* temellendirilmesi tartışmasına girmek bu aşamada kaçınılmazdır. Kuçuradi, normların değerlendirmeye yarayan –bir eylemi, düşüncüyü vb.- genel ya da geçer olma iddiası taşıyan ve değerlendirmede bulunmak için değer ölçütleri taşıyan önermeler olduğunu ifade eder (2016bf: 182-183). Ancak norm önermeleri kendileri bilgi değildirler; yani bu önermelerin bir nesnesi yoktur ve bütün normlar da aynı türden önermeler değildirler. Normlar değer yargıları, eylem ilkeleri veya gereklilik önermeleri şeklinde karşımıza çıkabilirler (2016bf: 184).

Eylem veya davranış ilkeleri olarak normlar, bir tür çıkarımdır ve bu çıkarımlar iki türdür. İlkinde, tek tek davranışların etkilerinin değerlendirilmesi söz konusudur. Bu

türden bir çıkarımda, davranışların ya da seçimlerin etkilerinin böyle davranmış kişiler için çoğu zaman sağladıkları yarar veya verdikleri zarar bakımından değerlendirilmesi sonucunda bir çıkarımda bulunulur. Bu türden çıkarımlara induktif çıkarım denir. Örneğin, kazaya sebebiyet verebileceğinden, kırmızı ışıkta karşıdan karşıya geçmekten kaçınılmasını isteyen norm bu türden bir çıkarımdır (Kuçuradi 2016bf: 184-185).

İkinci türden çıkarımlar ise, insanın değerinin bilgisinden yapılan çıkarımlardır. "*İnsanın değeri (insanın türüne özgü yapısal olanakları) buysa demek ki hiçbir insan (insan türüne ait hiçbir varlık) bu değere zarar verecek (bu olanakların gerçekleşmesini engelleyecek) bir şey yapmamalı, örneğin işkence yapmamalı*" (Kuçuradi 2016bf: 184-185). İşte insan hakları dediklerimiz de aslında bu türden normlara örnektirler. Kuçuradi'ye göre, bu türden normların bilimsel/bilgisel olarak temellendirilmeleri mümkündür (2016bf: 185).

Kuçuradi, insanın değerinin bilgisine dayanarak yapılan ikinci türden çıkarımları şu şekilde şematik hale getirmiştir: "*İnsanın değeri buysa (: insanın tür olarak yapısal olanakları bunlarsa) demek ki hiçbir insan (insan türüne ait hiçbir varlık) bu değere zarar verecek (: bu olanakların gerçekleşmesini engelleyecek) bir şey yapmamalı: söz gelişi insanları kandırmamalı, insanlara işkence yapmamalı*" (2009a: 42). Kuçuradi bu türden çıkarımlar olarak insan haklarını da *reductio ad absurdum (olmayana ergi)* yoluyla temellendirmiştir. İnsan haklarını temellendirirken Kuçuradi'nin izlediği yol, basitçe, bir insanın belirli bir şekilde davranması ya da davranmaması durumunda kişinin bu davranışının ya da seçiminin insanın –tür olarak insanın- yapısal olanaklarının gerçekleştirilmesini engelleyip engellemediğini göstermektir. Eğer belirli bir şekilde davranmak ya da davranmamak, bu olanakların gerçekleşmesini engelliyorsa –*bu gösterilebiliyorsa*- insan hakları denilen ilkelerin gerekliliği de temellendirilmiş olur (Kuçuradi 2016bf: 187).

Ancak, bu temellendirme bilimlerin kendi alanlarında yaptıkları temellendirmeden farklıdır. Genel olarak felsefede temellendirme, bir norm önermesinin doğruluğu ya da yanlışlığının veya genel geçerliğinin gösterilmesi değildir; temellendirme, "*o normun gerekliliğini göstermek, gerekliliğin nereden türediğini açığa çıkarmak*", yani herhangi bir normun dile getirdiği istemin neden gerekli olduğunu göstermektir (Kuçuradi 2009a:

40). Bir normun ya da bir eylem ilkesinin temellendirilebilirliği onun neden gerekli olduğuna dair soruya *bir bilgi veya bilgiler zinciri* aracılığıyla cevap verebilmeye bağlıdır (2016bf: 186). Bu bakımdan insan haklarının temellendirilmesi de insan hakları ilkelerinin talep ettiklerinin gerekliliğini, insanın türsel olanaklarının değerinin bilgisini ve bu olanakların gerçekleştirilmesinin engellenmesi durumunda ortaya çıkması muhtemel insanlık dışı halleri -gerekirse insanlık tarihinden örnekler de vererek- ortaya koymak suretiyle, göstermektir.

Görüldüğü gibi insan hakları ilkelerinin bilgisel olarak temellendirilmesi mümkündür. Böyle bir temellendirme, Kuçuradi'ye göre, aynı zamanda gereklidir de. Çünkü insan hakları ilkelerinin bilgisel temellendirilmesi bizlere insanlar arası ilişkilerde, kişilerde insanın değerini (onurunu) koruyacak şekilde eylemde bulunabilmenin etik olanağının bilgisini sağlamaktadır (2009a: 45). İnsanın değerli eylemde bulunma olanağına sahip olması ve bazı kişilerce bunun gerçekleştirilmesi ise insanın diğer canlılardan farkını ortaya koymaktadır. İşte insan hakları, etik bağlamında, bu olanağı gerçekleştirilmenin nesnel koşullarının bilgisi ve insanca yaşayabilmenin ön şartı olarak karşımıza çıkmaktadır (Kuçuradi 2009a: 46-47).

İnsan haklarını temellendirmek için gereken sağlam zemini bize sağlayan bilgi alanı *felsefi antropoloji* ya da *insan felsefesidir*. Antropoloji sözcüğü, buradaki kullanımıyla, fiziki ya da sosyal antropolojiyi değil, felsefenin *-pek bilinmeyen ve önemsenmeyen-* bir dalı olan ve "*İnsan nedir?*" sorusunu merkeze alan bir felsefe disiplinini ifade eder. İnsan haklarının antropolojik temelleri de bu bağlamda, insan hakları kavramı ile bu kavramın temelinde yatan insan kavramı arasındaki bağlantıyı açığa çıkarır (Tepe 2018c: 103).

Genel olarak *insan hakları* fikri ile *insan* kavramı arasındaki karşılıklı ilişkiye odaklanan bir sonraki bölümde, öncelikle bu ilişkiyi açıkça ortaya koyan somut ve bütünlüklü bir insan görüşü tanıtılacak, ardından böyle bir insan görüşünden hareketle insan hakları fikrine bağlanmanın ve onu felsefi olarak temellendirmenin olanaklılığı gösterilecektir.

2. BÖLÜM

İNSAN VE İNSAN HAKLARI

İnsan kavramı, insan hakları tartışmalarının başlangıcından bu yana her zaman sorunlu bulunmuştur. Felsefenin soyut insanı fazlasıyla tarih dışı ve anlamsız bulunurken, kendisinden bu soyutluğu giderip insan kavramını somutlaştırması beklenen hukuk da insanı hak ve özgürlüklerin taşıyıcısı olan bir özneye ve onların gerçekleştirilmesinin bir aracına indirgemıştır (Douzinas 2018: 114). İnsan hakları belgelerinde geçen insan kavramının *tarihsel* ve *ontolojik gerçek dışılığı* ve *boşluğu*, insan hakları söylemini *eksik ve belirsiz* bırakmış; insan haklarına yönelik ilk eleştirilerin de merkezinde yer alan bu durum, haklar söyleminin etkisini kaçınılmaz olarak sınırlandırmıştır (Douzinas 2018: 118,177).

İnsanı *-türsel bir varlık olarak-* tüm farklılık ya da ayrımlardan bağımsız şekilde, "*kendi çıplaklığında ve basitliğinde, maddi özelliklerden yoksun boş bir doğa içinde diğerleriyle birlikte*" ortaya çıkaran bir çeşit soyutlamayla, onu "*mümkün olduğunca az insanlık içeren*" ve tarihsel süreçte insan kimliğini inşa eden bütün etik ve yapısal niteliklerinden arındırılmış bir varlığa dönüştüren bu *hümanist* bakış açısına yöneltilen temel eleştiri, onun *insanın özünü kesin olarak tanımlamak suretiyle* insani varoluşu "*açık olasılıktan*" çıkarıp *donmuş-katılaşmış ve kutsanmış* bir değere dönüştürdüğü yönündedir (Douzinas 2018: 211,235). Oysa insan olmak ne tanımla itibarıyla kutsallık içerir ne de onun içeriği sabit, kapsamı sonsuzdur; insan olmak *a priori* bir normatif ilkeyle de belirlenemez. İnsan olmanın işlevini, onun bir öze sahip olmasında değil; tam tersine, bir öze sahip olmayışında aramak gerektiğini düşünen Douzinas, başlangıçta insanı somutlama, tanımlama ve inşa etme iddiasında olan hukukun da günümüzde *insanın acılarına duyarsız kaldığını*; güvenilmez, değişken, *soyut* ve *metafizik* bir alan haline geldiğini düşünür (2018: 212, 265, 403).

Bu eleştirel bakışa karşın, insanın neliğine ilişkin soru hala yanıt beklemektedir. "*İnsan nedir?*" ya da "*İnsan olmak ne anlama gelmektedir?*" ve "İnsan ile insan hakları arasındaki bağlantı nasıl kurulmaktadır?" İnsan dendiğinde, tür içindeki olası

çeşitlilikler bir yana, belli sınırlar dâhilinde, az ya da çok, türce ortaklaşa paylaşılan bazı özelliklerden bahsedebilmemiz gerekir (Deveci 2004: 54). İnsanın neliğine dair soruya şimdiye kadar verilmiş cevaplar, genellikle onun tür olarak ayırt edici özelliklerine odaklanmıştır. Örneğin, bu soruya cevap bulmak umuduyla temel insan hakları metinlerine baktığımızda, karşımıza çıkan cevap insanın "*akıl ve vicdan sahibi olduğu*" saptamasıdır. Ancak bu iki yeti, her ne kadar insanla ilgili bir şeyler söylese de, içerikleri belirsiz olduğundan, yeterince işlevsel değildir. O halde, insanın yapısının belirlenemeyeceğini düşünenler haklı olabilir mi? (Tepe 2018c: 109). İnsanın yapısının belirlenebilirliğine şüpheyle yaklaşanlar, "*İnsan nedir?*" sorusunu felsefenin bilme ve konuşma alanının dışına atarak, aslında bu soruya verilebilecek olası cevapları dinlerin, ideolojilerin, ahlakların ya da bilimlerin indirgeyici bakış açısına mahkûm etmektedirler (Tepe 2015: 7).

Tepe'ye göre, "*Bakışını, içinde yaşadığı dünyadan, kendini kuşatan nesnelere kendisine, kendi türüne yönelten insanın kaçınılmazcasına karşı karşıya geldiği sorulardan birisi, "insan nedir?" sorusudur.*" Kendisini kendi bilmesinin nesnesi haline getiren insan, bireysel varlığının yanında ve ötesinde, bir üyesi olduğu türün temel yapısal özelliklerini de öğrenmek istemiştir; zira insanı ilgilendiren diğer tüm sorunların aydınlatılması öncelikle bu soruya verilecek cevaba bağlıdır (2015: 8-9).

İnsanın kendisini tanıma ve bilme isteğine salt bir merak ya da spekülasyon olarak bakılmaması gerektiğini; bunun *felsefe araştırmalarının en yüksek ereği* olduğunu ifade eden Cassirer (1980: 13,15), insanın kendisini bilme arayışında *dil, söylence, din, sanat, bilim* ve *tarihin* rolünü -bunların birbiriyle bağlı insansal etkinlik alanları olduğunu düşündüğünden- sorgular. Cassirer, insanı bu alanlardaki insansal etkinlikleriyle ele alan bir *insan felsefesinin* insanın neliğine ilişkin ortaya koyacağı herhangi bir tanımın -eğer böyle bir tanım yapılabilirse- *tözsel* değil, ancak *işlevsel* bir tanım olması gerektiğini vurgular. Ona göre

"İnsanı, ne metafiziksel özünü oluşturan doğuştan bir ilke ile ne de deneysel gözlemlerle araştırılabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz. İnsanın göze çarpan karakteristiği, ayırıcı göstergesi, metafiziksel

doğası olmayıp yaptığı iştir. "İnsanlık" halkasını tanımlayıp belirleyen bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir" (Cassirer 1980: 71).

Mengüşoğlu ise Cassirer'nin insanı bir "*realite dünyasında*" değil de mitos, dil, din, tarih, sanat ve bilimden oluşan bir "*semboller dünyasında*" yaşayan bir canlı olarak ele alışında insana dair tam bir belirleme bulunmadığını düşünür. Bu türden bir antropolojinin -*kültür antropolojisi*- vardığı sonuçların, *insanın varlık-yapısını, insan olmanın temel koşullarını* değil, ancak ulusların özelliklerini ortaya koyabileceğini; felsefi antropolojinin -*insan felsefesinin*- ise ulusların özelliklerini değil insanın varlık koşullarını belirleyen *insana özgü fenomenleri* konu edinmesi gerektiğini ifade eder (Mengüşoğlu 2017: 43-45).

Çalışmamızın bu bölümünde ele alacağımız ilk konu, tartışmanın akışından anlaşıldığı üzere, insan hakları fikrinin merkezinde yer alan *insan* kavramını aydınlatacak, açık bir insan görüşüne götüren *felsefi antropoloji* ya da *insan felsefesidir*. Felsefi antropoloji Mengüşoğlu'na göre: "*İnsanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık-koşullarından, fenomenlerinden hareket eder*" (2017: 19).

Mengüşoğlu'nun insan felsefesini diğer felsefelerden ayıran başlıca yönü onun *ontolojik temellere* dayanmasıdır. Ontolojik temellere dayanan bir insan felsefesi "*insanı özel bir varlık alanı olarak ele alır ve bu varlık alanından kalkar. İnsanın varlık alanından da insan fenomenleri, insan doğasının varlık öğeleri, insanın yaptığı, ortaya koyduğu şeyler insan başarıları anlaşılmalıdır.*" Bunlar donmuş, katı bir tözle tanımlanan soyut ve gerçeklik dışı bir insan imgesini varsayan sembolik bir dünyanın fenomenleri değildir; aksine, yaşayan, gerçek insanın somut varlık bütününde var olan, var olan diğer şeyler arasında yerini alan, insan eylemleriyle ortaya çıkan insan ürünleridir (Mengüşoğlu 2017: 83).

2.1. İNSANA DAİR KİMİ GÖRÜŞLER

Neredeyse tüm insan görüşlerinde beliren ve insanın neliğine dair sorgulamada sürekli karşımıza çıkan bir ifadeyi öncelikle tartışmak yerinde olacaktır. Kimi zaman

kullanıldığı bağlamdan hareketle, *insanın yapısal özellikleri* ya da *evrensel özü* anlamına geldiği düşünülen, kimi zaman onun yapıp ettiklerinin yönlendiricisi olduğu sanılan, ancak her durumda muğlak kalan bir ifadedir bu: *insan doğası*. Tepe'ye göre, insan doğası kavramını sorunlu yapan kavramın belirli bir anlamda kullanılışıdır: "*Yani insan olmayı insana özgü belirli bir özellik veya özelliklere indirgeyen ve bu özelliğin tüm insanlarda bulunduğunu varsayan anlayıştır*" (2018a: 16-17). Bu ifadenin sorunlu bulunmasında en büyük pay, muhtemelen, içeriği bulanık kalan *doğa* kavramındadır.

Tepe, "*İnsan (Doğası) ve İnsan Hakları: İki Yaklaşım*" isimli yazısında insan doğası ifadesinde yer alan "*doğa*" kavramıyla neyin kastedildiğine yönelik farklı görüşleri ortaya koyar. Kimileri için insan doğası diye bir şey yoktur; insanı tanımlayan ona özgü bir doğa değil, sadece yaptıklarıdır. Yaşamda yapıp ettikleriyle birbirinden farklılaşan çeşitli insanlar vardır. Mitchell'e göre, karşımızda duran olgu sadece insan davranışlarıdır (Tepe 2018a: 24). Ancak Heyd'e göre, pek çok etik ve politik felsefe kuramcısı tarafından "*değişmeyen, kestirilebilir olanın, genelliğin ve mükemmelliğin ilkesinin kaynağı*" olarak görülen insanın yapısına ilişkin bilgiler, etik ve siyaset felsefesinde vazgeçilmez bir temel olageldiğinden, bu kuramcılar için *insan doğası* kavramı *yol gösterici bir ilkedir* (Tepe 2018a: 26-27).

İnsanın yaşamdaki kötücül ve yıkıcı eylemlerine değinen So, insanın doğasında neyin oluşturucu unsur olarak kabul edilmesi gerektiğini belirleyip bu doğanın sınırlarını çizmede yararlanılacak araçları bulmadan, insan olmanın ne anlama geldiğini saptamanın da mümkün olmadığını; bunun doğal sonucu olarak, insan hakları enfasyonunun da önlenemeyeceğini savunur (Tepe 2018a: 28). "İnsan doğası" kavramı yerine, anlam kargaşasını önlemek amacıyla, "*insanın özü*" kavramını kullanmayı yeğlediğini dile getiren Bayertz ise, doğa kavramıyla, felsefe tarihi boyunca tüm insanların akıl ve dil yetilerinin ve insanın bunlara dayanan amaçlı düşünme ve hareket etme yeteneklerinin kastedilmiş olduğunu ifade eder. Ona göre, bu insani yeti ve yetenekler bir bütün olarak insanı kendine özgü bir tür olarak tanımladığından, insan doğası kavramı sıklıkla kullanılmıştır (Tepe 2018a: 28).

Görüldüğü gibi, insan doğası ifadesinde yer alan doğa kavramının içeriği kişiler için değişken olabildiğinden, bu kavramı kullananların ona yüklediği farklı anlamların sebep olduğu karmaşa insan doğası ifadesini de sorunlu hale getirmiştir. Felsefe tarihinde sıkça kullanılmış olsa da kavram her zaman bir ölçüde bulanık kalmıştır (Tepe 2018a: 23). Biz de çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde insana dair felsefi görüşleri serimlerken, *insan doğası* ifadesi ilgili görüşte özellikle tercih edilmediyse, anlam karmaşasından kaçınmak için, *insanın yapısal bütünlüğü* ya da *insanın varlık bütünlüğü* ifadelerini kullanmaya özen göstereceğiz.¹⁷

İnsanın neliğini sorgularken, onu sadece *biyo-psişik* yapısıyla, hukuki veya kültürel kimliğiyle ya da herhangi bir dini öğreti veya politik ideoloji aracılığıyla tanımaya çalışmak insanın ne olduğunu kavramayı zorlaştırır, görüşümüzü oldukça daraltır. İnsan kendisini kendi bilmesinin nesnesi haline getirmekle, kendine dair pek çok görüş de ortaya koymuştur. Bu görüşler, kaynak olarak kimi zaman bir yaratıcıya duyulan inançtan, kimi zaman pozitif bilimlerin sağladığı bilgiden, kimi zaman da dinsel ya da politik bir dünya görüşünden beslenmiştir. Kaynak değiştikçe, ondan beslenen *insan görüşü* de değişmiştir. Bazı inançlarda insan, tanrısal iradenin yeryüzünde devlet ya da toplum aracılığıyla gerçekleştirilmesi amacına hizmet eden *kul* olarak görülmüş, bazılarında ise hem yaratıcının kendisine akıl ve özgürlük yetisi bahsettiği bir birey hem de *toplumun özü* olarak düşünülmüştür.¹⁸

Bilimlerin gelişmesiyle, insanın biyolojik ve psikolojik yapısına dair bilgimiz de artmış; kendimizi bilme arayışımız, bu yeni bilgilerin ışığında başka bir yöne evrilmiştir. Canlılığın evrimine ve çeşitliliğine yönelik biyolojik görüşler, insanı hayvanla arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinden tanımlamaya çalışmış; insan olmak, hayvana kıyasla, bir derece farkı olarak belirlemiştir. Öte yandan, psikolojik bir tarafı da olan insan, *psikanalitik* çalışmaların nesnesi haline de getirilmiş; bugünün modern insanı bilincinin derinlerinde yatan ilkel korkuları, travmaları ve eğilimleri üzerinden

¹⁷ “İnsanın varlık bütünlüğü” ifadesi için Bkz: (Mengüşoğlu 2017: 19 vd.).

¹⁸ İslam ve Hristiyanlık inançlarında insana ve insan haklarına günümüzde nasıl bakıldığını görmek için Bkz: “Bugünkü İslamda İnsan Hakları”, (Sadık 2016: 171) ve “Günümüzde Hristiyanlar ve İnsan Hakları” (Bucher2016: 187)

anlaşılmak istenmiştir.¹⁹ İnsanı bireyselliğinin yanı sıra toplumsallığı ile ele alan başka alanlar ise onu içinde yaşadığı toplumun değerleri, kültürü ve normları ile var etmeye, tanımlamaya ve yorumlamaya yönelmiştir.

İnsanın kendisini kendi bilme-anlama etkinliğinin nesnesi yapması olgusu, felsefe tarihinin de bir özeti gibidir. Felsefenin bütün alt dalları, ilgi alanları görünüşte ne olursa olsun, aslında en nihayetinde insana; onun varlık içindeki yerine ve varlıkla bağlantısına yönelmiştir. Bu yönelim felsefe tarihi boyunca insana dair pek çok görüş ortaya konulmasına yol açmıştır. Bu görüşlerde beliren ortak temalar, insanın temel yetisi olan ve *logos*, *ratio*, *mind* vb. sözcüklerle de ifade edilen *akıl* yetisi ve onun isteme ve eylemelerinde seçimler yapabilmesini olanaklı kılan *özgürlük* olanağıdır (Tepe 2018a: 7). Örneğin, Aristoteles Nikomakhos'a Etik'te "*Belki de duyu organlarıyla sürdürülen yaşamdan söz ediyoruzdur ancak bu hayvanlarda da var olan bir şey. Bu durumda verilecek yanıt akıl sahibi olan yaşamdır.*" diyerek, insanı canlılar dünyasında diğerlerinden ayıranın akıl yetisi olduğuna işaret eder (2017: 1097b-1098).

Aristoteles, felsefe tarihinde insanın doğasına dair *etik* ve *politik* bir *sorgulamayı* başlatan ilk filozoftur. Aristoteles'in insanın doğasına dair etik bir soruşturma yürütmesinin sebebi, onun, *insanın ne olduğu bilinirse aynı zamanda nasıl eylemesi gerektiğinin de bilineceğini* düşünmesidir (Erkızan 2012a: 17). Cassirer'e göre, Aristoteles insana dair tüm bilginin insan doğasının temel bir eğiliminden doğduğunu ve bu eğilimin insanın yaşamdaki en temel eylem ve tepkilerinde kendini dışa vurduğunu öne sürer (1980: 14). İnsanın bu en temel eğilimi, *her bilgi ve tercihin de kendisine yöneldiği iyi* kavramıyla ilgilidir. İnsandan beklenen, iyi eylem ve etkinlikler aracılığıyla yaşamdaki nihai iyi olan *mutluluğa* ulaşmasıdır (Aristoteles 2017:1095). O halde, insan akıl sahibi bir canlı olarak, iyiye yönelerek, seçimleriyle orta yolu *-erdemli olanı-* bulabilme becerisine sahiptir. İnsanın doğası, yaşamda erdemleri seçip elde etmeyi ve nihayetinde mutluluğa erişmeyi olanaklı kılmaktadır (Aristoteles 2017: 1103,1107).

¹⁹ İnsanı psikanalitik çözümlenmeye tabi tutan görüşler için Bkz: (Douzinas 2018: 325-340).

Aristoteles felsefesinde, sahip olduğu akıl yetisi ile diğer canlılardan ayrılan insan, doğası gereği bir amaca yönelmiştir; bu amaç iyiyi aramak ve iyiye yönelen seçimlerle -*erdemli davranışlar yoluyla*- mutluluğa erişmektir. Bu temel yeti ve seçim yapabilme olanağı, Aristoteles felsefesinde insan doğasına dair yürütülen etik sorgulamada *akıl* ve *özgürlük* gibi iki belirgin temayı öne çıkarmaktadır. Diğer yandan Aristoteles, doğanın hiçbir şeyi boşa yapmadığı kabulünden hareketle, insanın doğa tarafından kendisine verilen *dil* yetisiyle iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, haklı ile haksızı sezdiğini, bu konularda ortak bir görüşü paylaşan insanların zamanla aileleri, toplumları ve şehirleri meydana getirdiğini ifade eder (2000: 9-10). İnsan bu yönüyle politik -*toplumsal*- bir canlıdır da.

Felsefe tarihinde insanın neliğini sorgulayan filozoflardan bir diğeri Immanuel Kant'tır. Tepe'ye göre "*İnsan nedir? sorusunun insana ilişkin her türlü sorgulamanın ve bununla birlikte felsefi antropolojinin merkezi sorusunu oluşturduğunu bize ilk gösteren kişi Kant'tır.*" Kant'ın Mantık isimli eserinde açıkça dile getirdiği gibi, insana dair sorgulamada ortaya çıkan "*Ne bilebilirim?*", "*Ne yapmalıyım?*" ve "*Ne umabilirim?*" gibi soruların tamamı aslında "*İnsan nedir?*" sorusunda örtük şekilde içerilmektedir (Tepe 2015: 15-16). Kant'ın diğer üç soruya bu son soruyu eklemesi, Mengüşoğlu'na göre, Kant'ın antropolojik problemlere bir öncelik tanıdığı anlamına gelmektedir (2017: 343-344).

Kant felsefesinde insan bir *dualite -ikilik-* içinde ele alınır; insan bir yönüyle, diğer tüm canlılar gibi doğa yasalarıyla bağlıdır; o bu yönüyle *heteronom* bir varlıktır. Ancak insan diğer tarafta, kendisine doğa tarafından verilen akıl yetisiyle doğa yasalarını anlayan, yorumlayan ve onlardan bağımsızlaşarak kendi yasalarına ya da ilkelerine göre hareket edebilen *otonom* bir varlıktır (Mengüşoğlu 2017: 63). İnsan Kant'a göre, kendisine verilen akılla mutluluğun peşinden değil, çok daha özel bir başka amacın peşinden gitmelidir (2009: 10-11). "*Duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız düşünebilen insan için bu özel amaç, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunan ahlaklılıktır*" (2009: 71). Böylece insan, doğa yasaları tarafından belirlenen heteronom yönüne rağmen, doğa yasalarının duyular üzerindeki belirleyiciliğinden sıyrılan kendi *pratik aklıyla* yarattığı en üstün yasa olan *ahlaklılık*

yasasına kendisini tabi kılabilen, bunu yaptığı ölçüde de özgürleşen otonom bir varlıktır. Bu durumda insan, Kant felsefesinde, *ahlaklılık ve özgürlük potansiyelini* doğal yapısında taşıyan bir çeşit *olanaklar varlığıdır* (Tepe 2015: 19).

İnsanın neliği sorusuna cevap ararken, başlangıçta, onu bitki ve hayvanla ilişkisinde ele alan veya insanın kendine özgü metafizik yerine değinen bazı teolojik, biyolojik ve felsefi yaklaşımların ortaya koyduğu görüşleri serimleyen Scheler (2015: 36), bütün bu görüşlerin ve insan hakkında ortaya konan çok çeşitli bilginin, insanın neliğini aydınlatmaktan çok daha da belirsizleştirdiğini düşünmüştür (Tepe 2015: 22). İşe, insan sözcüğünün çağrıştırdığı anlamları gözden geçirmekle başlayan Scheler, biçimsel açıdan bakıldığında, insan sözcüğü ile *omurgalı ve memeli hayvanlar sınıfının bir alt türünün* kastedildiğini; bu bakışın, insanı genel olarak hayvan sınıfına dâhil edip, üstelik bu sınıfın bir alt türüne indirgediğini ifade eder (2015: 36). İnsan, hayvan sınıfının bir alt türü olarak ele alınır, onu yaşamsal olarak tanımlayan en temel belirleyici özellik, tüm canlılarda görülen ve canlılığın ayırt edici özelliği olan *duyusal itilimdir*. Oysa insan, sadece biyolojik açıdan yaşamın tüm basamaklarını değil, varlığın da en yoğun birliğini kendinde taşır (Scheler 2015: 44).

İnsanın biyo-psişik yapısına dair ortaya çıkan yeni bilgiler bağlamında *zekâ* kavramını da tartışan Scheler, zekânın hayvanda da bulunduğu gerçeğinden hareketle, bu kavramın da insanın belirleyici özelliği olamayacağını; insanı zekâyı tanımlamanın, insanla hayvan arasındaki derece farkını vurgulamaktan öte hiçbir anlamı olmadığını dile getirir (2015: 65). Scheler, zekâ ve onunla bağlantılı olarak *seçme yeteneğinin* insanda ne kadar ileri seviyede görüldüğünden bağımsız olarak, insanın özü de denilen onun *varlıktaki özel yerinin* bunlarla açıklanamayacağını; öte yandan, *insanı insan yapan bu yeni şeyin* biyo-psişik varlık basamakları veya canlılıkla da ilgili olmadığını ifade eder (2015: 66).

Öyleyse, insanın neliğine ilişkin bu yeni ilke Scheler'e göre, yaşamın dışında bulunur. Scheler'in kendi sözleriyle *bu insanı insan yapan şey*:

"...Yaşamın yeni bir basamağı da değildir –yaşamın, ruhun kendisini gösterme biçiminin yeni bir basamağı değildir- o, tümüyle yaşama ve insandaki yaşama zit olan bir ilkedir: Hakiki yeni bir varlık olgusudur, böyle bir olgu olarak da o, doğal yaşamın evrimine dayandırılmaz, eğer onu bir şeye dayandırmak gerekiyorsa, o ancak şeylerin en yüksek temelinin kendisine dayandırılabilir- yaşam da bu en yüksek temelin büyük bir kendini ortaya koymasındır"(2015: 66).

Akıl kavramını da içeren bu yeni ilkenin, bundan daha fazlasını, örneğin *idelerle düşünmeyi*, temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden görüyü ve *istemli ve duyusal edimleri* de kapsadığını ve "tin" (*Geist*) sözcüğüyle ifade edilebileceğini açıklayan Scheler (2015: 66), "*insan olmanın tin aracılığıyla dünyaya açık olmaya yükseltmek* " anlamına geldiği görüşünü ortaya koyar (2015: 69).

Artık dünyaya açık şekilde eyleyebilen böyle bir insan ve aslında yalnızca insan, "... *Kişi olduğu kadarıyla –canlı varlık olarak- kendini aşabilir ve bir merkezden, sanki zamansal-uzamsal dünyanın ötesindeymiş gibi, her şeyi, bu arada kendisini de kendi bilgisinin nesnesi yapabilir*" (Scheler 2015: 76). Böylece insan, *tin varlığı* olarak hem *canlı varlık olarak kendisine* hem de *dünyaya üstün bir varlıktır* (2015: 76). Tin ve yaşam, öz bakımından her ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, kendine ve dünyaya aşkın insan, onların birbirine bağlandığı yerdir (Scheler 2015: 107). İnsan en nihayetinde, bir tin varlığı olarak tanrının da kendini tanımladığı ve bilindiği yerdir; *insan olma* ve *tanrı olma*, Scheler'e göre, *baştan beri karşılıklı olarak birbirine muhtaçtır* (Scheler 2015: 117).

Kuçuradi'ye göre, insanı doğaya ve tanrıya referansla tanımlamanın modası, pozitivistin etkisiyle geçtiğinde, insana bu sefer de hayvana ya da topluma göre değer biçilmeye başlanmıştır (2016bb: 26). İnsanı içinde yaşadığı toplumdan bağımsız şekilde ele almak kuşkusuz mümkün değildir. Bu gerçeklikten hareket eden Arendt, modern dünyada doğaya giderek yabancılaşan insanın, artık oldukça soyut ve anlamsız kalan doğa üzerinden değil, toplum üzerinden anlaşılabilirliğini savunur ve insandan "*bir topluluğun üyesi olarak kişi*"yi anlar (1962: 291). Arendt, insanda herkes için aynı olan ve değişmez ve *başka herhangi bir şeyin doğası ya da özü kadar öngörülebilir olan* bir doğa ya da öz bulunmadığını; eğer bulunsaydı, insan eyleminin genel davranış yasaları bakımından gereksiz bir çıkış ya da müdahale olacağını şu sözlerle dile getirir:

"Çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insanız" (1994: 19).

Arendt, modern dünyada yabancılaşan -yeryüzünden evrene ve dünyadan kendine doğru kaçan- insanın bu kaçışını köklerine kadar izlemek istediğini belirterek, yeni bir çağın eşiğindeki toplumun durumunu *insanlık durumu* üzerinden tahlil etmeyi amaçlar (1994: 15). Her şeyden önce, insanlık durumu insan doğasıyla aynı şey değildir; insanlık durumuna karşılık gelen insani etkinlik ve kapasitelerin bir toplamı da insan doğasına benzer bir şeyi oluşturmaz. İnsanlık durumu ona göre, "*hayatın insana içinde o şartla verildiği durumlar*"dan daha fazlasını ifade eder. "*İnsanlar dokundukları her şeyi hemen varoluşlarının bir koşuluna dönüştürür.*" Bunun için insan, koşullanmış bir varlıktır; *varlıklarını özellikle insana borçlu olan şeyler*, buna rağmen, *onları yapan insanları durmadan koşullamaktadırlar.* "*İnsan, ne yaparsa yapsın, daima koşullu bir varlıktır*" (Arendt 1994: 20-21).

İnsan hayatı Arendt'e göre, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı şekilde tanıklık etmeden mümkün olamayacağından, insanların birlikte yaşıyor oldukları bir gerçekliktir; bu gerçeklik aynı zamanda bütün insani etkinliklerin de koşuludur (1994: 39-40). Bir toplum içinde yaşayan insanın temel insani etkinliklerini üç başlık altında ele alan Arendt, *emek*, *iş* ve *eylem* olarak sınıflandırdığı bu üç temel etkinliğin, yeryüzündeki insan hayatının (*insana o şartla verilen*) temel durumlarına tekabül ettiğini ifade eder (1994: 17-18). Bu insani etkinlikler ile bunların yaşamda karşılık geldiği durumlar, *yeryüzündeki insani varoluşun* en temel ve tartışmasız olgusuyla; yani *ölüm* ve *doğum* veya *ölümlülük* ve *doğarlık* ile yakından ilgilidirler (1994: 19). İnsan "*ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insansal zamanın uçarlığına karşı*" kendi emeğine ve işinin ürünü olan insan dünyasına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırmak için bir toplumun parçası olmak ve eylemde bulunmak zorundadır (1994: 19).

Felsefe tarihi boyunca insanın neliğine dair ortaya konulan çok sayıda görüşten yalnızca bir kısmını yukarıda serimlemeye çalıştık. Bu görüşlerin hepsi de insana dair -az ya da çok- bir bilgi ortaya koymaları bakımından değerlidir. Ancak, insana bakışları belirli bir

amaç ya da bağlamla sınırlanmış olan bu görüşlerin sağladığı bilgi, doğal olarak, insanın yalnızca bir yönünü ya da sınırlı bir yapısal niteliğini öne çıkarmaktadır. Hâlbuki insan olmak, ne yalnızca akıl ve özgürlük yetisiyle ne yalnızca toplumsal etkinliklerle ne de yalnızca tinsellikte tam olarak kavranabilecek bir deneyimdir İnsan ayrıca, bunların hepsinin bir toplamı da değildir. Bunlardan kalkan bir insan görüşü, kaçınılmaz olarak, indirgemeci ve sınırlayıcıdır. Gerçek yaşamda, bu insan görüşlerinin modellediği insan tipi dışında insan örnekleriyle karşılaşmak pekâlâ mümkündür.

Öyleyse, insanı yalnızca şu ya da bu yapısal özelliğiyle ele almayan, onun varoluşunu bir kalıba sokmayan, onun varlıktaki yerini ve diğer var olanlarla ilişkisini saklamayan, değişen dünya koşulları ve insani ihtiyaçlar karşısında esnekliğini koruyan bir insan görüşüne ihtiyacımız olduğu ortadadır. Böyle bir insan görüşünü -birinde apaçık şekilde diğerinde ise örtük olarak-bulduğumuz iki ayrı yaklaşım çalışmamızın bu ve bundan sonraki bölümünde ayrı ayrı ele alınacaktır. Bunlardan ilki, Mengüşoğlu'nun kendi ifadesiyle "*insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık-kuşullarından, fenomenlerinden hareket eden*" felsefi antropoloji ya da insan felsefesidir (Mengüşoğlu 2017: 19).

Diğeri, Nussbaum tarafından geliştirilen Yapabilirlikler Yaklaşımı'dır. Nussbaum, yaklaşımının insan doğasının ne olduğuna dair bir söylem ortaya koyan bir kuram olmadığını özellikle vurgular. Ona göre "*İnsan doğası bize yalnızca hangi kaynakların ve olanakların elimizde bulunduğunu ve karşılaşacağımız zorlukları bildirir. Neye değer vereceğimizi söylemez*" (2018: 45). Ancak Yapabilirlikler Yaklaşımı, değerlendirici ve etik yönü ağır basan bir yaklaşım olarak, insanların yaşamda sahip olduğu pek çok yapabilirlik ya da olanak arasından hangilerinin gerçekten değerli olduğunu; adil bir toplumda hangilerinin beslenip destekleneceğini sorgular. Yaklaşım, insanın yaşamdaki olanaklarına ve etik sorumluluklarına odaklanan, insan için otonomi talep eden bu yönüyle, temelinde insanı antropolojik bir bakışla ele almayı mümkün kılan *örtük* bir insan görüşü barındırır.

Bu iki insan görüşü, insanı donmuş, katı, değişmeyen sabit bir yapı olarak görmek yerine, onu yaşamdaki bazı değerli yapabilirliklerin taşıyıcısı ya da kendine özgü fenomenlerden meydana gelen bir bütünlük olarak ele alarak, yukarıda vurguladığımız nitelikleri taşıyan sağlam ve aynı zamanda yeterince esnek temeller sağlamaktadırlar (Tepe 2018a: 47). Böylece, kavramlarının içeriği yeterince aydınlatılmış, daha güçlü bir evrensellik iddiası taşıyan ve günümüz dünyasında değişen ve çeşitlenen insani sorunları tartışabilmeyi olanaklı hale getiren bir insan hakları fikrini, böylesine sağlam ve esnek bir temel üzerine inşa edebilmek artık mümkündür.

2.2. İNSANA FELSEFEYLE BAKMAK: TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN İNSAN GÖRÜŞÜ

2.2.1. Ontolojik Temellere Dayanan Antropoloji

Mengüşoğlu, o zamana kadar insana dair görüş bildiren bütün teorilerin (biz bunların bir kısmını yukarıda serimlemeye çalıştık) bir şekilde *araştırmacı ile insan fenomenleri, insan nesnelere, insanın varlık öğeleri arasında kavramlar ya da kelimeler koyduklarını*; bu kavram ya da kelimelerin *içeriksiz, soyut ve belirsiz* kalmaları sebebiyle, insanı kavramaya yönelik çabanın, insanın neliğine dair yapılan açıklamaların dayanaksız kaldığını ileri sürmüştür. Ona göre, bütün bu teorilerde eksik ya da zayıf kalan yön, onların her şeyden önce insanın somut varlık bütünlüğüne dayanmamaları ve yanı sıra kullanmış oldukları kavramların bu bütünlükle bağlarının kopmuş olmasıdır (2017: 84). İnsanın varlıktaki somut bütünlüğü ile bağlarını koparmış olan böyle kavramlardan *-bu kavram neyin kavramı olursa olsun-* hareket edildiğinde, *antropolojik problemlerde ontolojik temelin kaybedileceğini* hatırlatan Mengüşoğlu, sonuçta, insanı tanıtmaya, açıklama iddiası taşıyan bu teorilerin bir çeşit zorlama ya da kurgudan ibaret kaldıklarını dile getirir (2017: 74).

Peki, antropolojik problemlerde ontolojik temelin kaybedilmesi ne anlama gelmektedir? Bunun sakıncası nedir? Öncelikle, insanın neliğini araştıran her türlü sorgulamada ontolojik bir temelden yoksunluk araştırmacıyı, insanı belirli bağlarla, sınırlı bir gözlem gücü ve kavrayışla ele almaya mahkûm eder. İnsan, ele alındığı bağlam neyse,

ona göre ya bir amacın gerçekleştirilmesini sağlayan bir araca indirgenir ya da ne olduğu hiçbir şekilde anlaşılamayan soyut bir imge haline dönüşür. Oysa sadece insanın tarihine ve günlük yaşamına bakmak bile, onun yapısal olarak birbirine sıkı sıkıya bağlı ve karşılıklı etkileşim halinde olan pek çok yönünün olduğunu; varlık dünyasında hem kendisiyle hem türdeşleriyle ve hem de diğer tüm nesnelere ile sürekli etkileşim halinde bulunduğunu görmek için yeterlidir. Başka bir deyişle, insan tek bir yönüyle anlaşılamayacak kadar çok katmanlıdır. Diğer taraftan, onu tek bir özelliğine indirgemek insanın otonom tarafını görmezden gelmeyi, onu belirli bir *şartlanmışlık* ya da *kuruluşluk* ile hareket eden bir çeşit robot gibi düşünmeyi gerektirir ki, biz insanın böyle bir canlı olmadığını yaşamda her gün gözlemlemekteyiz.

Öyleyse, insanı onda gözlemlenen tüm *fenomenler* ile bir bütün olarak ve daha da önemlisi varlıkla bağıni koparmadan ele almak için ontolojik bir bakışa ihtiyacımız vardır. Böyle bir bakış, Kuçuradi'nin ifadesiyle: "*olana yönelen ve olanı ilişkileri-bağlantıları içinde görmeye ve aynı zamanda onun ilişkilerini-bağlantılarını görmeye çalışan bir bakıştır.*" Böyle bir *bağlantısal* bakışın antropoloji alanına uygulanmasıyla, "*insanın varlıkça yapısına ve neliğine yönelmek ve bağlantılarını olduğu kadar diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını görmek*" mümkün olur (Kuçuradi 2016be: 167).

Ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, Mengüşoğlu'nun ifadesiyle: "*İnsanı özel bir varlık alanı olarak ele alır ve bu varlık alanından kalkar.*" İnsanın varlık alanı, onda gözlemlenen bir takım *insani fenomenlere*, insan doğasının varlık öğelerine, insanın hem tarih boyunca hep karşımıza çıkan hem de günlük yaşamda her gün yaptığı, ortaya koyduğu şeylere *-insan başarılarına-* dikkatimizi çeker. İnsanın varlık alanına dâhil olanlar ile kastedilen, diğer teorilerde ön plana çıkan psikolojik, fizyolojik, biyolojik işlev ve yetenekler, ruh-beden ilişkisi ya da *Geist, logos, akıl, ide* gibi kavramlar değildir. İnsanın varlık alanını oluşturan fenomenler, "*insanın somut varlık bütününde, yaşayan insanda temelini bulan bilgi, sanat, teknik, eğitim, çalışma, devlet kurma, inanma ve benzerleri gibi insan başarıları, insan eylemlerine dayanan insan ürünleri*"dir. Bunlar *var olan şeyler* olarak, varlık dünyasında var olan öteki şeyler arasındaki yerlerini alırlar (Mengüşoğlu 2017: 83).

Mengüšoğlu'nun kendi insan felsefesini geliştirirken yararlandığı ya da etkilendiği kaynaklar arasında Kant, Nietzsche ve hocası Nicolai Hartmann'ın felsefeleri dikkat çeker. Mengüšoğlu, bir kısmını önceki başlık altında serimlediğimiz, indirgemeci ya da kurgusal insan görüşleri ortaya koyan teorileri kastederek, Kant'ın antropolojisinin, bu teorilerle karşılaştırılınca, kendi antropolojisine en yakın olan görüşü ortaya koyduğunu ifade eder. Kant'ın insan görüşünü, birkaç noktada eleştirmekle beraber, ontolojik temellere dayanan bir antropolojiye geçiş sürecinde önemli bir basamak olarak görür (Mengüšoğlu 2017: 73). Kant'ın antropolojisinde itiraz ettiği temel nokta ise, onun insanı bir yanıyla doğa varlığı diğer yanıyla doğadan akılla bağımsızlaşan otonom varlık olarak, iki varlık alanına bölen *dualitesidir*. Ancak onun antropolojisinde belirginleşen bir diğer yön olan *otonomi problemi*ni de oldukça önemser. Zira otonomi Mengüšoğlu'nun kendi antropolojisi için de bir *conditio sine quanon*dur (zorunlu şart, olmazsa olmaz koşuldur). Bu noktada Kant ile benzer kaygılar taşıyalar da kendi antropolojisindeki otonominin, Kant'ınkinin aksine, insanın sadece bir yanı, yani akıl yanı için değil, varlık bütünlüğü için geçerli olduğunu ifade eder. Öyleyse, "*insanın otonomisini göstermek için ne insan varlığını bölmeye ne de bu otonomiye kanıtlamaya gerek vardır*" (Mengüšoğlu 2017: 73).

Mengüšoğlu, Nietzsche'nin felsefesinden de belli ölçüde etkilenmiştir. Nietzsche'nin değer problemine açıklık getirme ve değer kavramını somut olarak gösterme çabasına atıfla, onun "değerlerin insan yapıp etmelerinden ve hayattan koparılması durumunda doğal niteliklerini yitirecekleri" görüşünü onaylar. Mengüšoğlu'nun Nietzsche'den alıntıladığı gibi "*Hayattan kopmuş ve idealize edilmiş değerler insanın yapıp etmelerini yönetmek yerine onları mahkûm ederler.*" Felsefi antropoloji, değerlerin yaşama ve insanla bağımlı koparan böyle bir görüşü temelsiz bulur. "*Çünkü antropoloji için, Nietzsche'nin haklı olarak söylediği gibi, değerler insanın yapıp etmeleriyle koparılmasına olanak olmayan bir birlik oluştururlar*" (Mengüšoğlu 2017: 156).

Mengüšoğlu'nun Nietzsche felsefesinde bulduğu bir başka dayanak, aynı zamanda Kant felsefesinde de bulunan insanın eğitim sayesinde şekillenmeye, gelişmeye, değişmeye, ilerlemeye açıklığını vurgulayan görüştür. Mengüšoğlu'nun Nietzsche'den alıntıladığı üzere: "*İnsan, neliği bakımından önceden saptanmamış bir hayvandır.*" Bu bağlamda

insan, doğa tarafından belirlenip yönetilmediği gibi, kendisine doğa tarafından herhangi bir gelişme yönü de verilmemiştir; o her türlü gelişme yönüne açık olan bir varlıktır (Mengüşoğlu 2017: 62).

Mengüşoğlu'nun antropolojisini tanımlayan ve onu diğerlerinden üstün kılan temel unsur, hocası Nicoali Hartmann'ın *yeni ontolojisi*yle yakından ilgilidir. Bu yeni ontoloji Tepe'ye göre, "*bilgiye nesnesinden, nesnenin varlıksal yapı özelliğinden hareketle bakmanın -bugün hemen hemen unutulmuş olan bu tür bir bakmanın- ne kadar yol açıcı olabileceğini*" göstermesi bakımından çığır açıcıdır. Hartmann'ın bilgi görüşünden hareketle onun yolundan giden Mengüşoğlu'nun geliştirdiği insan felsefesi ve onun insan görüşünden hareketle de insanın varlıktaki değerini saptayan Kuçuradi'nin geliştirdiği insan hakları yaklaşımı, Tepe'nin ifadesiyle: "*bu yoldan giderek daha ileri adımlar atanların felsefedeki başarıları*"na en güzel örneklerdir (1998: xxi). Hartmann'ın, bilginin nesnesinin varlıksal yapı özellikleriyle ilgilenmesi ise Kuçuradi'ye göre, onun Aristoteles felsefesini yakından incelemiş olduğunu, neredeyse şüpheye yer bırakmayacak şekilde, açıklığa kavuşturur (2016be: 172).

Hartmann'ın, insanı çeşitli varlık tabakalarından oluşmuş bir bütünlük olarak ele alması, insanın *real* varlığı oluşturan çeşitli varlık alanlarını kendisinde toplaması anlamına gelir (Mengüşoğlu 2017: 53). Bir kısmı maddesel bir kısmı manevi olan bu varlık alanlarından hareketle Mengüşoğlu, insanın varlıksal yapı bütünlüğünü oluşturan bir takım insansal *fenomenler* ve *başarılar* tespit etmiştir. Ona göre:

"Bu fenomen ve başarılar insan varlığının taşıyıcısıdır; yani onlar olmadan insan yaşayamaz, hiç olmazsa şimdi ve tarihte karşılaştığımız şekliyle yaşayamaz. ... Nerede insanla karşılaşsak, orada bu fenomen ve başarılarla da karşılaşırız. İnsan ne kadar gelişmiş ya da ne kadar ilkel olursa olsun, onların eksikliğinden söz edilemez" (Mengüşoğlu 2017:76).

Bu fenomen ve başarıların belirtilen özelliğinden dolayı, onlara Nietzsche'den ödünç aldığı bir deyim ile *insanın "varlık koşulları"* adını veren Mengüşoğlu, "*bunların herhangi bir ön varsayıma başvurmadan saptanabilen, temelini insanın somut*

varlığında, somut yapıp etmelerinde bulan" şeyler olduğunu; bu yönleriyle ne sadece psişik ne de biyolojik olduklarını ifade eder (2017: 74-75).

İnsanı -somut insanı- bir bütün olarak incelemeyi olanaklı hale getiren bu fenomen ve başarılar sayesinde, insanın aslında bilim tarafından uydurulmuş bir kavram olmadığı; kendine özgü yapıp etmeleriyle, öteki var olan şeylerin yanında yerini alan bir varlık alanı olduğu gerçeği de açığa çıkmıştır. Mengüsoğlu bir bütün olarak somut insanla, hem *günlük hayattaki en yalın işlerde* hem de *bilim, teknik, sanat gibi en karmaşık insani eylemlerde* karşılaştığımızı dile getirir (2017: 74-75). Günlük hayatta hepimiz tarafından gözlemlenen bu var olan şeyler, yani fenomenler ve başarılar *ne yadsınabilir ne de görmezden gelinebilir*. Böylece, kavramlardan değil de insanın varlık alanlarından hareket eden böyle bir felsefi antropoloji ontolojik temellere dayanmaktadır. Onu diğer antropolojilerden üstün kılan yönü de budur (Mengüsoğlu 2017: 94).

2.2.2. Bir Fenomenler Varlığı Olarak İnsan

Mengüsoğlu, felsefi antropolojinin görevinin değer yargılarından hareket etmeden, insanlığı parçalamadan, hayvanla insan arasındaki benzerlik ya da farklara veya uluslar, ırklar, kültürler arasındaki niteliksel farklara odaklanmadan, insanı, insanlığa özgü özellikleri incelemek olduğunu ifade eder. Felsefi antropolojinin sorusu ona göre; "*Bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanların taşıyıcısı olduğu, insanda ağır basan, onun için önemli olan, onda hiçbir zaman eksik olmayan nedir?*" sorusudur (2017: 48). Bu soruya verilen cevap, insanın varlık bütünlüğünü oluşturan fenomenleri içermektedir. Bu fenomenler, insanın *bilen, yapıp- eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyo-psişik bir yapıya sahip olan* bir varlık olduğunu göstermektedir. Nerede ve ne zaman insanla karşılaşılsa, orada ve o zaman bu fenomenlerle de karşılaştığımız içindir ki, bunlara *insanın varlık koşulları* demek yanlış olmaz. İnsanın varlık koşulları olan bu fenomenler, birbirlerine ayrılmaz şekilde bağlıdır; birbirlerini karşılıklı olarak gerektirirler. Birinin eksikliği, bir diğerinin ya da diğerlerinin oluşunu sekteye uğratır (Mengüsoğlu 2017: 19-20).

Mengüsoğlu'nun insanı bir fenomenler bütünü olarak ele alan insan görüşü, daha önce de belirtildiği üzere, insanı sınırlı özellik veya yeteneklerine indirgemeyen, onu bir kalıba sokmayan; onun yalnızca insana özgü bazı yapısal olanakları ve özelliklerini, bunların birbiriyle ilişkisini ve yaşamla bağlantısını kurarak, ortaya koyan naif, ancak sağlam ve esnek bir görüştür. Biz, kimi yönleriyle buna benzer bir insan görüşüyle, Martha C. Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı'nda karşılaşmaktayız. Nussbaum da insanı değişmez bir öze sahip olan soyut ve anlaşılmaz bir yapı olarak görmek hatasına düşmeden, insanı, yaşamda işlevsel hale getirilmeyi bekleyen bir takım değerli yapabilirliklerin bütünü olarak ele almıştır (Tepe 2018a: 47).

Bu yönüyle her iki insan görüşü de insanın varlıktaki değerini tespit edip buradan insan hakları fikrine bağlanmayı olanaklı hale getirmektedir. Bu bağlamda, sağlam ve elverişli bir insan görüşünden kalkarak, insan hakları fikrini felsefi olarak temellendirebilmenin olanaklı olduğunu gösteren en açık örneğimiz Kuçuradi'nin insan hakları yaklaşımıdır. Biz bu aşamada, çalışmamızın temelinde yer alan "*insan hakları fikrini temellendirmek için bir insan görüşüne sahip olmamız gerektiği*"ne dair ön kabulümüzü tekrarlayarak; Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın bize böyle bir insan görüşü sağlayıp sağlamadığını tartışmaya başlamadan önce, temelinde bir insan görüşü bulunması ve insan hakları fikrini –kavramları ve sorunlarıyla bir bütün olarak- tartışabilmeyi olanaklı kılması bakımından, Kuçuradi'nin insan hakları yaklaşımını somut bir örnek olarak ele almayı faydalı buluyoruz.

2.3. İNSAN FENOMENLERİNDEN İNSAN HAKLARINA: İOANNA KUÇURADI'NİN İNSAN HAKLARI GÖRÜŞÜ

2.3.1. İnsanın Varlıktaki Yerinin ve Değerinin Belirlenmesi

Mengüsoğlu tarafından ortaya konan antropoloji, Kuçuradi'ye göre, yalnızca insanın fenomenleri ve özelliklerine değil onun yaşamdaki olanaklarına da işaret eder. Bu bağlamda, ontolojik temellere dayanan böyle bir antropolojik görüş, felsefenin başkaca alanlarında ele alınan insanla ilgili her türden problemleri de yeniden ve özgün bir

bakışla görebilmeyi mümkün kılar (Kuçuradi 2017: 117). Mengüsoğlu'nun antropolojisi bu bakımdan, bu antropolojiden hareketle insanın özellikleri ve olanakları arasında bir ayrıma -Mengüsoğlu'nun yapmadığı bir ayrıma- giden Kuçuradi'ye de yeni ve özgün bir görüş sağlamıştır. İnsanın *-bir tür olarak insanın-* belirli bazı olanaklarının varlıkta dikkat çeken *değerini* fark eden Kuçuradi, "*insanın bu olanaklarının değerinin bilgisi*" olarak *insan hakları* fikrine ulaşmıştır (2017: 117).

İnsanın sahip olduğu bir takım değerli olanaklar, ona varlık dünyasında diğer canlılar arasında özel bir yer kazandırmıştır. İnsan, yapısal özellikleri ve olanaklarından oluşan bütünlüğü ile diğer canlılardan ayrılır. Bu özellikler ve olanaklar bütünü sayesinde insan, varlıkta değer kazanır; buna *insanın değeri* denir (Kuçuradi 2016bc: 58). İnsanın varlıktaki özel yerinin ya da değerinin bilgisi ise bizi *insan onuru* kavramına götürür. Kuçuradi'nin ifadesiyle: "*...işte insanın bu yapısal özelliği –tarih içinde gitgide bilincine varılan ve genişletilen olanakları- insanın değerini –isterseniz onurunu diyeyim- meydana getirir*" (2016bc: 58). İnsan onuru, her bir insanı -kimliğinden, kültüründen, yapıp ettiklerinden vb. bağımsız olarak- *insanı, yaşamdaki değerli yapısal olanaklarını gerçekleştirebilecek şekilde muamele görmeye layık kılan başlıca değerdir*. Başka bir ifadeyle insan onuru, "*insanın nesnel değerinin öznel karşılığıdır ve tür olarak insanın değerinin felsefi/antropolojik bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bunlardan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının bilgisinden oluşur.*" Bu bilgi Kuçuradi'ye göre, insan türüne mensup her bir bireyin, yaşamdaki ayırt edici tüm farklılıklarına rağmen, *eşitlendiği bir durumu ve sahip olduğumuz yegâne ortak kimliği* açıkça vurgulayan bir bilgidir (2016d: 72-73).

Kuçuradi'de insanın değerini belirleyen bir başka olgu, insanın değerler yaratan bir tür olmasıdır. Tür olarak insan, o türe mensup olan kişilerin *-tek tek kişilerin- gerçekleştirebildikleriyle ve yaşayabildikleriyle* varlıkta yepyeni olanakların ve boyutların kapısını aralamaktadır. Bu olanaklar ya da boyutların en önemlilerinden biri Kuçuradi'ye göre, *değerlerdir* (2016a: 42). Kuçuradi, insanın yarattığı değerler ile onun bir tür olarak, tarih boyunca ortaya koyduğu *bütün başarıları -bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürler-* kasteder. Bütün bu başarılar, insanın yapısal olanaklarının gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir. Her ne kadar bu başarılar -

icatlar, fikirler, keşifler vb.- görünüşte tek tek kişilerin bir ürünü olsa da insan başarıları esasen tarihsel süreçte birbirine eklenen ve birbirine bağlı olarak ortaya konulan ortak bir çabanın, emeğin ve aklın ürünüdürler. Dolayısıyla bu başarılar, kişiler üstü değerler olarak insan dünyasının ortak değerleridir (Kuçuradi 2016a: 40).

İnsanın varlıktaki değerinin bilgisi, Kuçuradi için insan hakları fikrinin de temelidir. Ona göre, "*insan hakları (tek tek) insan onurunun pratikteki gerektirdikleridir; bütün kişilerden insanın değerini –evrendeki yerini- koruyan bir muameleyi diğer bütün kişilere göstermelerini talep ederler*"(2016bd: 73). İnsan onuru kavramı, insan hakları fikrinin türetilmesinde büyük öncülleri oluşturur. *İnsan hakları -bu türden bir türetmenin ürünü olarak- insanın varlıktaki özel yerinin ve değerinin açık bilgisine sahip olanlar için, evrensel etik normlardır* (2016bd: 75). Bu etik normlar, insan için insan onuruna yakışan bir hayatın asgari koşullarını talep ederler. Bu talepler karşılanır ve insana insanca bir yaşamın zorunlu koşulları sağlanırsa, ancak o zaman insan değerler üretmeye devam edebilir ve etik olanaklarını kullanmak suretiyle yapısında bulunan özgürlük potansiyelini gerçekleştirebilir (Kuçuradi 2016bc: 57).

Bu noktada, Kuçuradi'nin insanın değerine ilişkin yaklaşımının fikirsel köklerini Kant felsefesinde açıkça görmek mümkündür. Kant'a göre, varoluşları doğa yasalarına tabi olan akıl sahibi olmayan diğer tüm canlıların ancak birer araç olarak görelî değeri söz konusudur. Oysa kişilik sahibi olan akıllı canlılar (insan) yapısal özellikleri sebebiyle herhangi bir amacın aracı olamazlar; onlar sadece *kendilerinde birer amaç* olarak saygı görmeyi hak ederler. Bu sebeple her bir birey hem kendi kişisine hem de diğer tüm kişilere, dolayısıyla tüm insanlığa, her durumda amaç olarak davranmayı mümkün kılacak şekilde eylemde bulunmalıdır (Kant 2009: 46).

İşte Kuçuradi'nin insanın değerinin bilgisiyle ilişkilendirdiği insan hakları fikri de her bir insan kişisine muamele ederken bu türden etik eylemde bulunmayı talep eder. Etik eylemde bulunabilme olanağı Kant felsefesinde kişinin özerkliğinin temelinde yerleştirilmiştir. İnsan, etik eylemde bulunabilme olanağını kullandığı sürece ve kullandığı ölçüde, özgürleşir ve bu da onu varlık dünyasında değerli kılar (Kant 2009: 53). Bu bağlamda, insan olmak değerli kabul edildiğinden, bu değerın kişide korunması

ve kişinin kendine -türüne- yakışır biçimde eylemde bulunması için *gerekli olan ön koşulları hazırlamak*, insan haklarının başlıca görevidir (Tepe 2018e: 161-162).

2.3.2. İoanna Kuçuradi'nin İnsan Hakları Görüşü

Kuçuradi insan hakları fikrini, gerçek insanın tarihsel süreçteki başarılarının ve bugün yaşayan insanın aynı ya da benzer olanaklarının değerine dayanarak, bu değer bilginisi üzerine inşa ettiğinden, onun insan haklarına yaklaşımı da tıpkı yaşayan gerçek insanın sorunlarında, ihtiyaçlarında ve beklentilerinde olduğu gibi dinamiktir. Öyle ki, bu insan hakları görüşü pek çok insani durumla ilgisinde farklı bağlamlarda ele alınıp tartışılmaya müsaittir. Bu anlamda Kuçuradi'nin insan hakları görüşü, kişinin kendisiyle ilişkisinden başlayıp diğer kişilerle ya da toplum ve devletle ilişkilerine uzanan geniş bir ölçekte tüm insan ilişkilerini, devletin örgütlenmesini ve işleyişini, hukuk, ekonomi ve siyasetin tasarım ve yönetimini, devletler arasındaki ilişkileri, adaletsizlik, eşitsizlik, şiddet ve baskı gibi kanayan yaraları; özetle söylemek gerekirse insanın olduğu her yerde her zaman ortaya çıkmış olan ya da çıkması muhtemel sorunları ve çözüm önerilerini kapsamına alıp tartışmaya açan çok boyutlu bir kavramsal ağ gibi düşünülebilir.

Kuçuradi'ye göre, insan hakları her şeyden önce *etik ilkelerdir*; insanın kendisine muamele edilirken diğerlerinden gözetmesini beklediği ve başkalarına muamele ederken de kendisinden gözetmesi beklenen etik ilkelerdir. Bu etik ilkelerin gözetilmesi gereken alan insan ilişkileri ile sınırlı da değildir. İnsan hayatını düzenleyen alanlar olarak ekonomi, hukuk ve siyaset de etik ilkeler etrafında şekillendirilmelidir. Bu etik ilkeler, insandan *insanın değerinin korunması* gibi basit, ancak hem teoride hem de uygulamada gerçekleştirilmesi hala zor görünen bir gerekliliği talep ederler (Kuçuradi 2016d: 72).

Kuçuradi'nin yaklaşımında insan hakları fikri, insanın tür olarak sahip olduğu bazı olanakların ve bu olanakların gerçekleştirilmesiyle üretilen başarıların değerinin bilgisinden yani *insan onuru* kavramından türettiği için, insan hakları, her bir insan kişisinde *-kim olursa olsun ve özel durumu ne olursa olsun-* insan onurunu koruyabilmek için gözetilmesi talep edilen etik ilkelerdir. İşte insan haklarına kaynaklık

eden insan onurunun bu bilgisel özelliği, bize insan haklarının yaşamda değişik ve değişken yerel koşullara bağlı olan, mevcut koşullarda birilerinin çıkarlarını korumayı amaçlayan ve büyük bir yanılıyla hukuk normlarına da kaynaklık eden kültürel normlardan farklı olduğunu açıkça göstermektedir. Belirli bir toplumun kültüründeki bir insanı değil tüm insan türünün her bir bireyini amaç edinen ve sınırlı bir grubun çıkarını değil, insanın *-tür olarak insanın-* değerini korumayı talep eden insan hakları, bu bağlamda, *evrensel etik normlardır* (Kuçuradi 2016c: 65-66).

Hukukla ilgisinde ele alındığında insan hakları, hukuk değil *hukukun türetileceği öncüllerdir*. Farklı toplumlarda, *farklı gerçeklik koşullarında* kendisinden adaleti gerçekleştirmesi beklenen hukuka kaynaklık edecek öncüllerdir. Bu ifadeyi biraz daha somutlaştırmak adına, Kuçuradi'nin sözleriyle şöyle ifade edebiliriz: "*Bir ülkede yasalar açık kavranılmış insan hakları normlarına dayanarak oluşturulursa, yani insan haklarının talep ettiği muamele güvence altına alınırsa, kişiler insan türüne özgü bazı olanakları gerçekleştirebilirler*" (2016c: 61). Kuçuradi, insan haklarının yukarıda değinilen bilgisel ve değersel özelliğine dikkat çekerek, "*pozitif hukukun birbirleriyle kaçınılmazcasına çatışan kişisel ve grupsal çıkarları korumak için bir cambazlık zemini olmadığını*" hatırlatır. Bu bilinçle hareket eden bir toplum, gerçekten adaleti gerçekleştirmeyi ve insan onurunu korumayı amaçlıyor ise, insan haklarını pozitif hukuk normlarının doğrudan ya da dolaylı kaynağı olarak görmelidir (2016c: 66-67).

İnsan, yaşadığı her tarihsel çağda ve her yerde bir düzen kurma çabası içine giren; bu amaçla devlet kuran bir varlıktır. Kuçuradi de bu insan fenomeni ile insan hakları fikri arasındaki bağı göstermek amacıyla insan haklarının, insanlar için bir düzen yaratmadaki rolü ve işlevini tartışmıştır. Ona göre, toplumların yaşamını düzenleyen bütün kurallar (hukuki, ahlaki vb.) insan ve onun değerlerini korumak için yeterli olup olmadıkları ölçütüne göre yeniden değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bir düzen -sadece mevcut olanı devam ettirmek anlamında bir düzen- eğer "*insanların insanlaşmasına - yani insana özgü bazı olanaklarını geliştirebilmesine- yardımcı olmuyorsa*" o düzeni, temeline insan haklarını yerleştirmek suretiyle, insanların insanlaşmasına yardımcı olacak şekilde yeniden ve sürekli olarak dönüştürmek gerekir (Kuçuradi 2016c: 67-68).

Toplumsal yaşamı düzenlemek için, insan tarafından tasarlanan ve işletilen bir kurum olarak devlet de etik normlar olarak insan haklarıyla bağlıdır. Bu ilişkiye yakından baktığımızda, *insan hakları* öncelikle *her devletin temel ödevlerini dile getiren taleplerdir*. Devletin başlıca ödevi, çeşitli organlarında görevli kişiler aracılığıyla yasama, yürütme ve yargılama alanında insan hakları ilkelerine göre eylem ve etkinlikte bulunmaktır. Devletin yurttaşlarına karşı üstlendiği bu ödev, başta insan hakları temelli bir yasama ve eğitim sistemini gerektirmektedir (Kuçuradi 2016c: 68).

Öte yandan insan hakları, kişilerle ilgisi bağlamında düşünüldüğünde, aynı zamanda kişinin temel hakları ve ödevlerine de karşılık gelir. Kuçuradi, insan haklarından, "*bireyin haklarından bir bölümünü meydana getiren temel kişi hakları*"nı anladığını belirterek, bunları, diğer bireysel haklardan, örneğin sosyal, ekonomik ve siyasal pek çok haktan ayrı olarak ele almak gerektiğini savunur. Onun yaklaşımında insan hakları, bütün dokunulmazlıkları ve beslenme, eğitime, sağlık, çalışma hakları gibi temel hakları içerir. Zira insanın varlıktaki değeriyle doğrudan doğruya ilgili olan haklar bunlardır. Temel haklar insan onurunu korumanın ön koşullarını dile getirdiğinden, "*bunların insanlara tanınması söz konusu değildir; bunların ancak kişilerde korunması söz konusudur*" (2016c: 61).

İnsan haklarının kişilerde *-her bir kişide-* korunması gerekliliği öncelikle kişiler düzeyinde anlaşılmalı ve karşılanmalıdır. İnsan haklarının kişilerce anlaşılması ve günlük yaşamda ilişkilerde gözetilmesi *etik* bir meseledir; zira "*günlük yaşamda bu haklara saygı gösteren de onları çiğneyen de kişilerdir*." Başka bir deyişle, kişiler toplumsal ve kamusal hayatta üstlendikleri sorumluluklarla; örneğin yurttaş sıfatıyla verdikleri oylar ya da kamu görevlisi sıfatıyla aldıkları kararlarla insan haklarının korunmasına veya çiğnemesine doğrudan veya dolaylı olarak etki ederler (Kuçuradi 2016c: 79). Eğer insan hakları bir toplumda, ister yurttaş olsun isterse kamu görevlisi, kişiler tarafından çiğnenmiş ise, bu aşamada, ana varlık nedeni insan haklarını korumak olan devletin başka kurum veya görevlileri aracılığıyla müdahale edip, bozulan dengeyi *adalet ilkesine göre* yeniden kurması gereklidir. Bu yönüyle insan hakları, doğrudan doğruya *hukuksal*, dolaylı olarak da *siyasal* ve *ekonomik* bir meseledir (Kuçuradi 2016bc: 61).

Kuçuradi'nin Mengüşoğlu'nun insan görüşünden hareketle türettiği, insanın değerinin bilgisini temeline yerleştiren insan hakları görüşü, dayandığı insan görüşünün somutluğu, tutarlılığı ve bütünselliğine bağlı olarak, insan hakları fikrini somut insan yaşamıyla ve insani sorunlarla ilişkilendirmeyi de olanaklı hale getirmektedir. Kuçuradi, öncelikle insan hakları fikrinin doğal olarak içerdiği bir takım temel kavramları insanın değerinin bilgisi ışığında yeniden ele alıp, içeriği belirsiz ya da bulanık kalan kavramları aydınlatma yoluna gitmiştir. Ardından, kavramlar arasındaki ilişkiyi ve bunların insani sorunlarla bağlantısındaki işleyişi açıkça göstermeye çalışmıştır.

Kuçuradi'nin yaklaşımında, insan hakları fikrinin etrafında kümelenen asıl sorun alanları ve bunlara dair yürütülen tartışmanın uygun bağlamda sürdürülmesi için gerekli olan kavramsal çerçeve, kavramlar ve sorunlar arasındaki ilişkiler açıkça görülmektedir. Zira Kuçuradi'ye göre, kavramların içeriklerinin doğru felsefi bilgiyle aydınlatılması ve kavramlarla sorunların bağlantılarının gösterilmesi felsefenin temel görevidir. Aksi durumda, bugün gelinen noktada insan hakları, pek çok insan için, anlaşılması güç, metafizik ya da tehlikeli bir fikir olarak kalmaya devam edecektir (Kuçuradi 2016a: 1). İnsan hakları fikrinin doğal ve kaçınılmaz olarak içerdiği pek çok kavram arasından yanlış anlaşılmaya veya yorumlanmaya müsait olan bazı temel kavramlar, Kuçuradi tarafından yeniden ele alınıp, didiklenmiş; özellikle *adalet*, *insan onuru*, *hak* ve *özgürlük* gibi kavramların belirsiz kalan içeriği, sosyal adaletsizlik, temel haklar ve özgürlükler, gelişme ve kalkınma gibi güncel sorun alanlarıyla bağlantılarında açıklığa kavuşturulmuştur.²⁰

²⁰ Kuçuradi'nin insan hakları fikri etrafında kümelenen kavram ve sorunlara bakışı, ayrıca bir çalışmaya konu edinilecek kadar geniş kapsamlı ve hacimli olduğundan, biz burada bu tartışmayı daha fazla sürdürmek niyetinde değiliz. Ancak, insan haklarının temel kavramları ve sorunları arasındaki ilişkiyi, kavramların içeriğini ve işleyişini görmek bakımından Kuçuradi'nin şu iki çalışmasına göz atmak faydalı olabilir: 1- Kuçuradi I. (2016). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: TFK Yayınları, 2- Kuçuradi, I. (2016b). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: TFK Yayınları.

Kuçuradi, yalnızca insan hakları fikriyle bağlantılı sorunları ve bunlarla ilişkili kavramları tartışmaya açmakla kalmaz, aynı zamanda bu sorunlara insanın değerinin bilgisiyle yeniden bakıp onları aşmanın yolunu da arar. İnsani sorunlarla mücadele edebilmenin ön koşulu, öncelikle insan haklarını *-bir fikir ve evrensel etik ilkeler olarak-* açıkça kavramak ve bu ilkeleri yaşamın her alanında insan ile ilişkilendirip uygulamaya koymak ve korumaktır. İnsan haklarını korumanın ilk önkoşulu Kuçuradi'ye göre, insan türüne mensup her bir kişinin, "*haklarının ve tek tek hakların ne olduğunu açıkça -bunun tüm gerektirdiklerini görebilecek kadar açıkça-kavraması*"dır. Bununla bağlantılı olarak ikinci ön koşul, *her bir bireyin kendisini kendisine insan olarak ilan edecek kadar yürekli olabilmesidir*; ancak bu ilanın beraberinde hem bir kişi hem de topyekûn insanlık olarak bizim için birtakım sorumluluk ve ödevler de getirdiğinin bilincinde olmak şarttır (Kuçuradi 2016c: 79).

Kuçuradi'nin görüşünde insan haklarını korumak, *felsefi, etik ve siyasi* boyutları olan çok yönlü bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefi bir sorun olarak bakıldığında, insan haklarını korumak öncelikle bu fikrin *-içerdiği kavramlar ve sorunların-* açıklığa kavuşturulmasıyla mümkündür. Etik bağlamda, insan haklarını koruyan ya da çiğneyenler (bu koruma ya da çiğneme ister kişiler arası ilişkilerde isterse kamusal ilişkilerde ortaya çıksın) bizzat kişilerin kendisi olduğundan, insan haklarını korumak kişilerin etik olanaklarının bilincine vararak düşünüp hareket etmesini gerektirir. Nihayetinde insan hakları, devletin insanlara insanca bir yaşamın olanaklarını sağlama görevinden dolayı siyasetle de yakından ilgili olduğundan, insan haklarının korunması aynı zamanda siyasi bir sorundur. Ancak devlet dediğimiz insan kurumu da yurttaşı, öğretmeni, polisi, yargıcı ve siyasetçisiyle tek tek insanlardan meydana geldiğinden, etik ve siyasal bir sorun olarak insan haklarının korunması da yine *felsefeye ve felsefe eğitimine* bağlıdır. Felsefe sayesinde, kişilere olabildiğince erken bir yaşta "*insanın onurunun nerede tehlikeye düştüğünü görebilecek bir gözü kazandırmak*", onları insanın etik olanaklarının bilgisiyle donatmak, bir ülkede eğitimin temel amacı olmalıdır (Kuçuradi 2016c: 79).

İnsan haklarını korumak, öncelikle ulusal düzeyde ele alınan bir sorundur. Ulusal düzeyde insan haklarını koruma görevi, başlıca varlık sebebi insanı ve değerlerini

korumak ve geliştirmek olan devlete aittir. Devletin insan haklarını korumadaki rolü, öncelikle çıĝnenmelerini önlemek; bu önlenemediyse, çıĝnendikleri zaman bozulan dengeyi yeniden kurmaktır (Kuçuradi 2016a: 5). Ancak insan hak ve özgürlükleri bizzat devletin kurumları tarafından çıĝnendiĝinde ortaya çıkan durum, çözümlenmesi zor ve çetrefilli bir sorun oluşturur. Hukuksal bir insan kurumu olarak düşünöldüĝünde, devletin başlıca iki işlevi yurttaşlarının insan hak ve özgürlüklerini yasayla ve kurumlarla güvence altına almak ve onların gerçekleştirilmesini sağlamaktır. Bu temel iki işlevin açılmasıyla elde edilecek liste devletin görevlerinin çerçevesini belirlemektedir (Kuçuradi 2016b: 43).

İnsan haklarının korunmasında ulusal devletler hala birincil düzeyde sorumlu tutulsa da insan hakları uluslararası ilişkilerin yönetilmesiyle de yakından ilgilidir. Bugün uluslararası ilişkilerin düzenlenmesini ve yürütölmesini belirleyen temel ilke, ulus devletlerin çıkarlarını birbirlerine karşı korumaktır. Burada daha en başında düşünölen yanlış, Kuçuradi'ye göre, uluslararası ilişkileri yalnızca devletlerarası ilişkilere indirgemek yanlışsıdır. Bunun devamında, doğal olarak, uluslararası ilişkilerin devletler bakımından temel amacı da, bedeli ne olursa olsun, kendi çıkarlarını korumaktan ibaret hale gelmektedir.

Oysa uluslararası ilişkileri yöneten mevcut politika öncelikle devletlerarası bir politika olmaktan çıkartılıp bir dünya politikasına dönüştürölmelidir. Böylece, bugün ulus devletlerin çıkarını korumak amacına odaklanan bu politika, aslında olması gerektiĝi gibi, tüm dünyada yaşayan milyarlarca insanın haklarını korumak amacına yönelebilir (Kuçuradi 2016bd: 81,83). Kuçuradi'ye göre, insan hakları doğal koruyucuları tarafından çıĝnendiĝinde insanın varlıksal yapısıyla ilgili olanakları da kaçınılmaz olarak tehlikeye düşer; işte bu durumda, insan haklarını koruma görevi, ister ulusal isterse küresel düzeyde olsun, bir bütün olarak insanlıĝın hakkıdır. Ancak insanlık, Kuçuradi'ye göre, henüz bu hakkını kullanabilecek durumda deĝildir (Kuçuradi 2016cb: 235).

Kuçuradi'nin insan hakları görüşünün (gerek dayandıĝı insan görüşü gerekse temel kavram ve sorunlara bakışı beraberce deĝerlendirildiĝinde) insan hakları fikrini, sabit ve

değişmez bir insan doğasıyla ilişkilendirmeden, insanın gerçek yaşamdaki somut varlık bütünlüğüyle bağını koparmadan, soyut ve metafizik olma tuzağına düşmeden, kavramayı olanaklı kıldığı açıkça görülmektedir. Tür olarak insanın yapısal olanaklarının değerinin bilgisini temeline yerleştiren bu görüş, bugün her kültürde ve coğrafyada yaşayan değişik insan topluluklarının kendine özgü gerçekliklerinde ve koşullarında, insan haklarını anlamayı ve gerçekleştirmeyi olanaklı kılan, kapsayıcı ve ilham verici bir bakış sunmaktadır.

Kuçuradi'nin insan hakları görüşü, temelinde yatan insan görüşünün somutluğu ve kavramlara ve sorunlara yaklaşımındaki kapsayıcılığı bakımından Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile benzerlikler taşımaktadır. Çalışmamızın sonraki bölümünde, üstü örtük de olsa insana dair bütünlüklü ve somut bir görüş ortaya koyan; felsefi temelleri, kavramsal zenginliği ve insani sorunlara yaklaşımıyla klasik insan hakları söylemine katkıda bulunan; özgün ve üstün yanlarıyla potansiyel bir insan hakları kuramı olarak ortaya çıkan Yapabilirlikler Yaklaşımı'nı ayrıntılı olarak ele alacağız.

3. BÖLÜM

POTANSİYEL BİR İNSAN HAKLARI KURAMI OLARAK YAPABİLİRLİKLER YAKLAŞIMI

Önceleri kalkınma ve gelişme alanında bir çeşit *sosyal adalet ve gelişme kuramı* olarak kabul gören ve *İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı (The Human Development Approach)* adıyla da anılan *Yapabilirlikler Yaklaşımı* (Nussbaum 2018:12), benzerlerinin aksine yalnızca ekonomik gelişme ve kalkınmaya odaklanan sınırlı bir yaklaşım değildir. Yaklaşımın temelinde, üstü örtük de olsa, insanın neliğini sorgulayan ve onun değerini vurgulayan bir insan görüşü ve merkezinde daima gerçek yaşamdaki insani sorunlar ve potansiyeller yer almaktadır (Tepe 2018a: 39). Yaklaşım, *gelişme* ve *kalkınma* gibi küresel ve güncel politik amaçları, her toplum için az çok benzer olan ve pek çoğu acil çözüm bekleyen insani sorunları, *eşitlik* ve *insan onuruna saygı* gibi erdemler ışığında özgün bir bakışla, yeniden yorumlamıştır. Uluslararası insan hakları söylemini bir süredir çıkmaza sokan kısır tartışmaları, önerdiği yeni ve zengin kavramlar aracılığıyla kuramsal bir çerçevede ele alarak canlandırmıştır (2018a: 14).

Yaklaşım, her ne kadar güncel tartışmalar için kuramsal bir çerçeve sunsa da, Nussbaum'a göre, *yaklaşımın çekirdeğinde* insan hakları fikrini anlaşılabilir hale getiren ya da soyutlaştıran, *içinden çıkılmaz kuramsal kavramlar* yoktur. Yaklaşım, her coğrafyadan, her kültür ve tarihsel gelenekten, farklı dünya görüşlerine sahip, farklı ama gerçek insanların "*kendilerine ve başkalarına çeşitli şekillerde, sürekli olarak ve günlük hayatlarında yönelttikleri soruları sorar ve yanıtlar: Ben neler yapabilirim ve ne olabilirim? Önümdeki gerçek fırsatlar nelerdir?*" Yaklaşım Nussbaum'a göre, bu sadeliği ve gerçekliği sebebiyle dünyanın herhangi bir yerinde insan hakları fikrine uzak duran insanlar ya da tarafların, sıklıkla *emperyalizmin inceltmiş bir türü* ya da *sömürgeciliğin yeni aracı* olarak görülen insan hakları fikrini önyargıdan uzak bir gözle yeniden değerlendirmelerini sağlayabilir (2018: 124).

Yaklaşım, esasında bir *politik liberalizm modeli* olarak tasarlanmışsa da temelinde, insanın yaşamda birtakım haklarla yetkilendirilmesi ve birtakım ödevlerle sorumlu

tutulması gerektiğine dair etik bir sorgulamayı olanaklı kılan, çok yönlü ve sağlam bir felsefi zemin bulunduğu açıkça görülmektedir. Bu felsefi zemin sayesinde, yaklaşım yalnızca liberal politik bir model olmakla kalmaz; aynı zamanda, insana ve iyi insan yaşamına dair ortaya koyduğu görüş, önerdiği yeni kavramlar ve özgün formülasyonlar, insan hakları fikrine pek çok açıdan katkı sunar (Nussbaum 2018: 80, 110).

Yaklaşım ile insan hakları fikri arasındaki ilişkiyi görebilmek için, Nussbaum'un insana bakışını, iyi insan yaşamına dair görüşlerini, temel kavramlarını ve felsefi dayanaklarını ayrıntılı olarak incelemek faydalı olabilir. Bu bakımdan, çalışmanın bu bölümünde, belirtilen konular ayrı başlıklar altında incelenecektir.

3.1.NUSSBAUM'UN İNSANA BAKIŞI

Nussbaum'a göre, insan doğasını ve iyi insan yaşamının gerektirdiklerini sorgulayan etik teorilerle ilgili genel tatminsizliğin altında yatan temel düşünce, bu teorilerin *gerçek yaşamdaki somut insanın deneyimlerinden uzak ya da kopuk oldukları* düşüncesidir. Faydacıların insani doyum ya da tatmini ölçmede evrensel çapta bir ölçek geliştirme arzusu ya da Kantçıların herkes için geçerli olması öngörülen evrensel etik ilkeler peşinde koşması da bu tatminsizliğin olası sebepleri arasında sayılabilir. Her iki durumda da -birinde ölçmeye konu olan bir nesne olarak, diğerinde etik sorgulamanın nesnesi olarak- insanın tarihsel, toplumsal ve bireysel bağlarından bağımsız şekilde değerlendirilmesi, mevcut etik teorilere yöneltilen başlıca eleştirilerden biridir.

Nussbaum, diğer etik teorilere bir alternatif olarak öne çıktığını iddia ettiği kendi yaklaşımının, Aristoteles'in *erdem* kavramından hareket ettiğini; yaklaşımın Aristoteles'in insani yaşamın gerçek koşullarına duyarlı, kuramsal gücü yüksek, önemli ölçüde somutluk ve kesinlik içeren, ancak seçme özgürlüğüne ve çeşitliliğe de izin veren felsefi argümanlarına dayandığını ifade eder (Nussbaum 1987: 1).

Erkızan' a göre, Nussbaum Aristotelesçi bir kavrayışla, etik ve politik temeller üzerinde şekillendirdiği *internalist (içselci) özcü* bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu yaklaşım, insanı yaşamdaki temel gereksinimleri ve işlevleri -ki, bunlar, bizzat gerçek insan

yaşamının kendisine gidilerek tanımlanan işlevlerdir- aracılığıyla ele alır (2012a: 15). İnsanın yaşamdaki temel gereksinimleri ve işlevleri ortak deneyim ve eylem alanlarını oluşturur. Bu *ortak insani deneyim alanları* ile eşleştirilmesi mümkün olan birtakım *erdemler* de yaşamda karşımıza çıkan seçim fırsatlarına işaret eder. Kişilerin bu ortak deneyim alanlarında neyi, nasıl ve neden tercih ettikleri kişisel, toplumsal ve kültürel koşullardan bağımsız değildir. Ancak tüm bu değişkenlerden bağımsız olan bir şey vardır ki, o da şudur; gerçek insan yaşamı, bazı çekirdek alanlar etrafında kümelenen ortak insani deneyimler ve eylemlerle yakından ilgilidir. Herhangi bir kişinin ilgili deneyim alanında erdemli ya da erdemsiz seçimler yapmasından bağımsız olarak, her insan insani bir yaşamın söz konusu olduğu her durumda, zamanda ve yerde bu ortak deneyimler hakkında konuşur, değerlendirme yapar, tutum ve tavır ortaya koyar ve eylemde bulunur (Nussbaum 1987: 6-7). O halde, Nussbaum'da insanın neliğine dair bir bilgi varsa, bunu her insanın gerçek yaşamda az ya da çok, iyi ya da kötü seçimlerle katıldığı ortak insani deneyim alanlarında arayıp bulmak gerekir.

Gerçek yaşamdaki ortak insani deneyim ve eylem alanları, aynı zamanda insanın yeryüzündeki sınırları ve olanaklarının da çerçevesini belirler. İnsan olmak, Nussbaum'a göre birtakım *olanaklara* ve yanı sıra *sınırlara* sahip olmakla eşdeğerdir. Genel olarak var olmak, bu varoluş hangi formda olursa olsun -ister insani ister hayvansal veya sınırsızlık fikrine en yakın olan tanrısal bir yaşam formunda bile- belirli sınırlara işaret eder (Nussbaum 1987: 31). Nussbaum, bir insan yaşamına sahip olmanın ve onu sürdürmenin ilgili olduğu varlık koşullarını sorgularken, Aristoteles'in erdemlerinden hareketle, tıpkı erdemlerde olduğu gibi, insanın da belli başlı bazı problemler, yetenekler ve sınırlarla tanımlanabilmesinin olanaklı olduğuna işaret etmiştir. İnsanın yeryüzünde insan olarak var olmayı deneyimlerken karşılaştığı sınırların en başında *ölümlülük* gelir. Bunu, kendi türümüzün diğer bireyelerine duyulan gereksinme ve dış dünyadan sağladığımız ihtiyaçlara bağımlılık gibi diğer sınırlılıklarımız izler (Nussbaum 1987: 30).

Nussbaum, insanın yaşamdaki sınırları bağlamında, kendi yaklaşımının Kantçı olmaktan daha çok Aristotelesçi olduğunu belirtir. Bu bakımdan, insan olmak daha en başından beri, Kant felsefesinde vurgulanan insan onuru kavramına rağmen ve onun

yanı sıra, derin bir yoksunluk ya da sınırlılık olgusuyla karakterize edilebilen bir çeşit hayvan olmağıdır (2000: 236). Sınırlarımız, olanaklarımızla beraber, insan olarak bizi tanımlayan varlıksal koşullarımızı sürekli olarak şekillendirir.

Öte yandan, insan olmak demek Nussbaum'a göre yaşamda birtakım olanaklara sahip olmak demektir. Tepe'nin de belirttiğı gibi, Nussbaum insanı birtakım yapabilirliklerin/olanakların taşıyıcısı olarak görür (2018a: 17). Erkızan da benzer şekilde, Nussbaum'un insan olarak var olmayı bir bakıma olanaklara sahip olmakla eşdeğer gördüğünü düşünür (2012a: 21). Nussbaum'un insana bakışını değerlendiren bir başka düşünür Deveci'dir. Ona göre, Nussbaum'un insan görüşünün temelinde Aristotelesçi felsefenin izleri açıkça görülmektedir. Aristoteles felsefesinde insanın olup bitmişliğı ile ele alınmadığını vurgulayan Deveci, Aristoteles'te insanı olanaklarını gerçekleştirme potansiyeline sahip olan ve bunun yollarını arayan bir varlık olarak anlamamızı sağlayacak bir yaklaşım bulabileceğimizi düşünür. Böyle bir felsefi yaklaşıma dayanan Nussbaum için de insan bir bakıma *olanaklılık* (Deveci 2004: 57).

Ancak Nussbaum, yaklaşımının sadece insanın sahip olduğu *kaynak* ve *olanaklara* odaklanan bir tür *insan doğası kuramı* olmadığından bahisle, insana bakışında belirleyici olan bir diğer unsura, yani etik boyuta dikkat çeker. İnsanı, aynı zamanda *etik* ve *değerlendirici* bir sorgulamanın nesnesi haline getiren yaklaşımda temel kaygı, "*insanların geliştirebileceğı birçok beceri arasından hangilerinin gerçekten değerli olduğunu, hangilerinin adaletli olma gayretindeki bir toplum tarafından beslenip destekleneceğı*" sorusuna yanıt bulmaktır (Nussbaum 2018: 45). Bu soruya verilecek yanıt, dolaylı olarak insan olmanın varlıksal koşullarını belirlemeyi; insanın neliğini anlamayı da kolaylaştıracaktır. Yaşamda çok sayıda ve çeşitli olanaklar-yapabilirlikler arasından (ki, bu yapabilirliklerden bazıları açıkça zararlı ve hatta insanlık dışı olabilir) hangilerinin insan için değerli ve önemli olduğunu sorgulamak etigin işidir.

Bu noktada, Nussbaum'un insana dair görüşünü önemli ölçüde şekillendiren Aristoteles felsefesi etik yanıyla ön plana çıkar. İnsan yaşamının ayırt edici yanının, onun pratik aklın etkinliğı ile biçimlendirilmesi olduğunu düşünen Aristoteles (2017: 1097b-1098), iyi insan yaşamındaki *temel kurucu işlevi*, insanın pratik aklıyla ilişkilendirir. Öyle ki,

insan ancak pratik akıl vasıtasıyla "diğer canlılarla ortak paylaşılan eylemlerin kendi karmaşık yaşamındaki uygun yerini ve diğer canlılar arasındaki özgün yerini" bulabilir (Erkızan 2012a: 19). Ortak insani deneyim alanlarında erdemlere uygun seçimler yaparak iyi insan yaşamını gerçekleştirmeyi mümkün kılan, insanın pratik aklıdır. Akla yapılan bu vurgu, insanın ayırt edici yönü olan *etik özerkliğine* işaret eder.

Nussbaum'un insan görüşünü şekillendiren bir diğer etik argüman, Kant felsefesinde kaynağını bulur. Özellikle faydacılığın insanlara, onların fikirlerine ve tercihlerine saygı göstermeyen tutumu karşısında açıkça Kantçı görüşü desteklediğini belirten Nussbaum, Kant'ın "*her bir insanın kendinde bir amaç olarak görülmesi gerektiği*"ne dair etik ilkesini kendince yorumlayarak, bu ilkeyi yaklaşımının merkezine koyduğunu dile getirir (2018: 112). Bu görüşü merkezine alan yaklaşımda insan, hem pratik aklı sayesinde seçimler yaparak yaşamda *faillliğini* koruyan hem de *onur sahibi* bir varlık olarak saygıyı hak eden bir canlıdır (Nussbaum 2018: 46-47).

Nussbaum insanı etik bir sorgulamanın merkezine yerleştirmek suretiyle, insanın olanaklarının yanı sıra sorumluluklarına da dikkat çeker. Yaşamda seçimler yapmak söz konusu olduğunda, hepimizin tek bir dünyanın parçaları olduğumuzun bilinciyle ve seçim ve eylemlerimizle başkalarının hayatlarını etkilediğimiz gerçeğini unutmadan hareket etmemiz gerektiğini hatırlatır. Bunun yanında insan, yeryüzünde yaşamını sürdürmeye çalışan; kendileri de bizim gibi duygu sahibi olan ve belirli ölçüde faillik taşıyan hayvanlara da sorumluluk bilinciyle muamele etmelidir (2018: 134, 178, 179). Görüldüğü gibi, Nussbaum insan olmayı yalnızca olanaklara sahip olmakla sınırlandırmamış; insan olmayı, aynı zamanda etik sorumluluklar taşımakla da ilişkilendirmiştir.

Nussbaum insanı tanımak ve anlamak çabasında, sadece aklın sınırları içinde kalmaz; insan yaşamında duyguların rolü ve önemine dikkat çeken Nussbaum, insan olmayı ve insanca bir yaşam sürmeyi bir takım insani duygulara sahip olmakla ilişkilendirir. Erkızan'a göre, Nussbaum özellikle insanın en temel iki duygusunu insanın özüyle ilişkisi bağlamında inceler. Bu duygulardan ilki *şefkat -merhamet veya acıma-* diğeri ise *saygıdır*. Nussbaum'a göre duygudaşlık, yaşamda diğer bireylerle ortaklaşa

paylaştığımız *sınırları* ve *kırılganlıkları* tanımamıza ve ortak bir insanlığın mensubu olduğumuz gerçeğini hatırlamamıza yardımcı olur. İnsani olanı tanıma ve aynı zamanda kendini de tanıyıp anlama çabası duygudan bağımsız olamaz. Nussbaum'a göre, insan insani tamlığa ancak duygudaşlık ile ulaşabilir (Erkızan 2012a: 43-44).

Görüldüğü gibi, Nussbaum'un insana bakışını önemli ölçüde şekillendiren Aristoteles felsefesinde kaynağını bulan etik ve politik görüşlerdir. Bunun yanında Kant felsefesinden temel alan etik görüş de Nussbaum'un insanı anlama çabasına ışık tutmuştur. Bu görüşlerden hareketle, Nussbaum'da insan yaşamda birtakım sınırlar içinde pek çok olanağa/yapabilirliğe sahip olan; pratik aklını kullanmak suretiyle seçimler yapabilen, seçimleri sayesinde sahip olduğu bu olanakları gerçekleştirebilen; olanaklarını gerçekleştirdiği ölçüde insani bir yaşamı deneyimleyebilen bir varlıktır. Bu insan, tarihten bağımsız, toplumsal ve kültürel bağlarından koparılmış, soyut ve anlaşılmaz bir imge değil; aksine, bizzat gerçek yaşamdaki *-ortak insani deneyim ve eylem alanlarından oluşan ama kendi içinde çeşitliliğe ve seçim özgürlüğüne izin veren zengin bir insani yaşam-* işlevleri ve yapabilirlikleri üzerinden anlaşılabilir ve tanımlanan, yaşayan insandır.

3.2. İNSAN YAŞAMININ SINIRLARI VE OLANAKLARI

Nussbaum'un İnsani Gelişmişlik Kuramı'na dayanak olan *yapabilirlik* kavramı, onun insan anlayışının temelinde yer alan Aristoteles felsefesiyle yakından ilişkilidir. Erkızan'a göre, Aristoteles felsefesinde etik bir soruşturmaya öncelikle *insanın özünün ne olduğu* sorusuna yanıt aranır. Zira "*eğer insanın ne olduğu bilinirse onun nasıl eylemesi gerektiği de bilinir*" (2012a: 17). İnsanın, özü itibarıyla diğer canlılardan farkına ve bu farkı yaratanın da onun pratik aklı olduğuna dikkat çeken Aristoteles, bu bağlamda, *iyi yaşam* kavramını insanın sahip olduğu tüm *yeteneklerin* ve *olanakların* etkin şekilde kullanımı ile ortaya çıkan, diğer canlıların yaşamından farklı, gerçek bir yaşam olarak tanımlar. İnsan yaşamının nihai ereği olan mutluluğu iyi durumda olmak ve iyi davranışlarda bulunmakla eşdeğer gören Aristoteles, bu durumda etkin yaşamın "*hem bütün bir topluluk olarak herhangi bir devlet için, hem de bireyler için en iyi yaşam*" olduğunu savunur (Aristoteles 2000: 201-202).

İnsanın yaşamdaki iyi arayışı, onun olanaklarını-yapabilirliklerini keşfetmesinin de yolunu açar. İnsan, yaşamda karşılaştığı problemler ve durumlar karşısında bir karar vermek zorunda kaldığında, pratik aklı sayesinde çok sayıda seçenek arasından insani yaşamın varlık koşullarıyla uyumlu olan şeyleri, yani iyi olanları seçer. İnsan yaşamı denebilecek bir yaşamın en temel bileşenleri olarak pratik aklın etkinlikleri ve bilişsel işlevsellikler hem en başta gelen olanaklarımızdır hem de başkaca olanaklarımızı, söz gelimi siyasal, ekonomik veya etik olanaklarımızı arayıp bulmanın ve gerçekleştirmenin araçlarıdır (Nussbaum 1987: 10).

Aristoteles'e göre, etik ve siyasal etkinlik, verilmiş insan yapabilirliklerinin gerçekleşme koşullarının sağlanması amacıyla dayanmalıdır. Bu çaba insanların yalnız yaşam koşullarını sağlamakla yetinmemeli, *iyi yaşamı seçme olanaklarını* da pekiştirmelidir. Ancak buradaki "iyi" bir topluluğun veya kültürün iyisi değildir. İnsana ilişkin iyi, kültürel farklılıklardan önce gelen, insan kavramını göreliliğin belirsizleştirici etkisinden koruyan, ama aynı zamanda insan olmanın rastlantısal olduğunu -belli koşullara, toplumsal ve kurumsal düzenlemelere bağlı olduğunu- vurgulayan evrensel bir iyidir (Deveci 2004: 58).

Nussbaum, Aristoteles'in iyiye ve iyi yaşama dair fikirlerinden hareketle, insan yaşamını salt varoluştan çıkarıp, onu insani kılan özellikleri -kendi yaklaşımında, *kahn-belirsiz iyi* kavrayışının birinci ve ikinci düzeyleri olarak- *öz ve işlevler* şeklinde iki ayrı listede toplar. Bunlar aynı zamanda, onun özcü insan anlayışının kurucu ilkeleridir. Birinci düzeyde, insanın türdeş bir varlık olarak doğasını belirleyen, özünü ortaya koyan özellikler şunlardır:

- 1- *Ölümlülük,*
- 2- *Bir bedene sahip olma,*
- 3- *Acıyı ve hazzı deneyimleme kapasitesi,*
- 4- *Bilişsellik kapasitesi/ olanaklılığı,*
- 5- *Erken çocukluk gelişimi,*
- 6- *Kendi aklını kullanarak yaşamını planlama,*
- 7- *Diğer insanlarla bağ kurma,*

- 8- *Diğer varlıklarla ve doğa ile bağ kurma,*
- 9- *Eğlence ve oyun,*
- 10- *Ayrı olmaklık.*

Bu on kategori, esasında insanın *sınırları* ve *olanaklarına* işaret eden iki temel bileşen üzerinde şekillendirilmiştir. İnsan, yaşamı boyunca sınırlılıklarla savaşı; onun yaşamı bir bakıma, bu sınırlılıklara bir karşı duruşu simgeler. Olanaklar açısından bakıldığında ise Nussbaum, bir yaşamın insani yaşam olarak tanımlanabilmesi için, bu on özelliğin hepsine birden *-asgari bir eşik düzeyinde bile olsa-* sahip olunması gerektiğini savunur (Nussbaum 2000: 222-223).

Bu on maddelik *özel nitelikler*²¹ ve ikincil düzeyde onlardan türetilen yapabilirliklerin ve işlevlerin hepsi hem ayrı ayrı hem de bir bütün olarak değerli ve vazgeçilmezdir. Birbirlerine öncelik veya sonralıkları yoktur; ancak, yine de *pratik akıl* ve *bağ kurabilme* olmadan, diğerlerinin gerçekleşmesi hiç düşünülemez. Diğer olanakların hayata geçirilmesi bakımından, bu ikisi temelde yer alır ve insanı insan yapan asıl özel nitelikler de bunlardır (Erkızan 2012a: 27).

İnsan, bu özel niteliklerden türetilen temel kapasiteleri ya da olanakları -Nussbaum'da *merkezi yapabilirlikler-* olmadan bir benlik geliştiremez. İnsan olmak, ancak insanın sahip olduğu olanaklarını etkin şekilde gerçekleştirmesiyle mümkündür. Eğer insan, temel işlevsel kapasitelerini etkin şekilde kullanıp onlarla uygunluk içinde kendini *yeşertip, açıp, gerçekleştiremiyorsa*; bu, insan için iyi bir yaşam değil, aksine *yoksun bir yaşamdır* (Nussbaum 2000: 230-231).

Nussbaum, yukarıda on madde halinde sıralanan insanın özel niteliklerini, ikincil düzeyde yeniden yorumlayarak; bunlardan, *iyi insan yaşamının gerektirdikleri* olarak *temel insani yapabilirlikleri* türetmiştir. Bu insani yapabilirlikler, onun kuramının temelinde yer alan *merkezi yapabilirlikler* kavramına karşılık gelmektedir.

²¹Nussbaum' un insan olmanın kurucu öğeleri ya da yaşamın insansal formunda aldığı biçim (*The Shape Of The Human Form Of Life*) başlığı altında saydığı insana dair bu özellikler, aynı zamanda iyi insan yaşamının eşliğini oluşturan temel yapabilirliklerin bilgisidir. Yetiler, sınırlar ve gereksinimlere işaret eden bu özelliklerden insanın on temel yapabilirliği de türetilir Bkz: (Deveci 2004: 61).

3.3. MERKEZİ YAPABİLİRLİKLER

Genel olarak Yapabilirlikler Yaklaşımı, ortadan kalkmaları halinde geriye insan onuruna yakışan bir hayatın kalmayacağını düşündüğümüz önemdeki ana özgürlük alanlarının korunmasına odaklanmaktadır. Merkezi önemde olmayan özgürlük alanları ise politik süreçlerin işleyişine bırakılabilir (Nussbaum 2018: 48). İnsanların içinde yaşadıkları ve eyledikleri hayatın çeşitli alanlarını dikkate alan yaklaşım, *insan onuruna yakışan bir hayatın neler gerektirdiğini* sorar ve insanın özüne ilişkin niteliklerinden hareketle insanın temel olanaklarını belirler. İnsanın yaşamdaki olanaklarına işaret eden ve *merkezi yapabilirlikler* olarak adlandırılan bu kalemler, aynı zamanda asgari düzeyde bir toplumsal adalet, sosyal işbirliği ve insan olan herkes için zengin bir yaşamın asgari koşullarını belirleyen bir *eşik düzeyini* de ifade eder (Nussbaum 2004: 4). Bu yapabilirlikler listesi, aşağıda sıralandığı gibi on maddeden oluşur:

1. **"Yaşam.** *İnsanın ömrünün sonuna kadar yaşayabilmesi; zamanından önce ya da yaşamaya değmeyecek kadar kısıtlanmadan ölmemesi.*
2. **Beden sağlığı.** *Üreme sağlığı da dâhil insan sağlığının her açıdan yerinde olması; yeterli şekilde beslenmesi, uygun bir konutta oturması.*
3. **Bedensel bütünlük.** *İnsanın bir yerden bir yere özgürce gidebilmesi; cinsel saldırı ve ev içi şiddet dâhil, her türlü saldırıya karşı güvence hissetmesi; cinsel tatmin imkânına ve üreme konusunda seçim hakkına sahip olması.*
4. **Duyular, hayal gücü ve düşünce.** *İnsanın hayal kurabilmesi, düşünebilmesi, karar verebilmesi ve aklını kullanabilmesi- ve bunları "insana uygun" bir şekilde, okuryazarlık, temel matematik ve fen bilimleri eğitimi de dâhil, ancak bunlarla sınırlı olmayan bir eğitimle bilgilenmiş, donanmış bir şekilde yapabilmesi. İnsanın hayal gücünü ve düşüncelerini kullanarak kendi dini, edebi, müzik vb. seçimine uygun şekilde yaşaması ve üretimde bulunması. Aklını politik ve sanatsal konuşmalarında, ifade özgürlüğünün güvence altına alındığı ve dini ibadetini yerine getirme özgürlüğünün korunduğu ortamlarda*

kullanabilmesi. Keyif aldığı deneyimler yaşayabilmesi ve kendine yararı yoksa acı çekmekten kaçınabilmesi.

5. **Duygular.** *İnsanın kendi dışındaki şeylerle ve insanlarla bağ kurabilmesi; ona değer verip sevenleri sevmesi, yokluklarında yas tutabilmesi; genel olarak sevebilmesi, yas tutabilmesi, hasret, minnettarlık ve haklı öfke duyabilmesi. Kendi duygusal gelişimini korku ve kaygılarla harap etmemesi (Bu yapabilirlik kalemini desteklemek, duygusal gelişimde rol oynadığı gösterilmiş insani birliktelik biçimlerini desteklemek anlamına gelmektedir.)*
6. **Pratik akıl.** *İnsanın iyi olanı kavrayabilmesi ve kendi hayatını planlarken eleştirel bir bakışa sahip olabilmesi. (Bu vicdani ve dini özgürlüğün korunmasını içerir.)*
7. **Bağlanma.(A)** *insanın başkalarıyla birlikte yaşayabilmesi, başka insanlara olan ilgisini belirtmesi ve göstermesi, çeşitli toplumsal ilişki biçimlerinde yer alabilmesi; başkasının içinde bulunduğu durumu anlayabilmesi. (Bu yapabilirlik kaleminin güvence altında olması, bu tür ilişkilene biçimlerini kuran ve besleyen kurumları, ayrıca toplanma ve ifade özgürlüğünü güvence altına almak demektir.) (B) Kendine saygının ve hor görülmemenin toplumsal temelinin olması; insanlara değer açısından herkesle eşit ve onurlu kişiler olarak davranılması. Bu kapsamda ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, kast, din, ulusal köken ayrımcılığını engelleyici önlemlerin alınması.*
8. **Öteki türler.** *İnsanların hayvanlarla, bitkilerle ve doğayla ilişki içerisinde ve onları gözeterek yaşayabilmesi.*
9. **Oyun.** *İnsanın gülüp oynayabilmesi, eğlendirici faaliyetlerde bulunabilmesi.*
10. **Kişinin çevresine yönelik denetimi.** (A) **Siyasi.** *İnsanın yaşamın bir parçası olan siyasi seçimlere etkin şekilde katılabilmesi; siyasi katılım, ifade özgürlüğü ve dernekleşme hakkının korunması. (B) Maddi.* *Mülk edinilebilmesi (menkul ve gayrimenkul), herkesle eşit mülkiyet hakkına sahip olması; herkesle eşit iş arama hakkına sahip olması; yasal izin olmaksızın aranma ve yakalanmama özgürlüğüne sahip olması. İş*

hayatında insana yaraşan ve kararlar alabileceği şekilde çalışabilmesi, iş arkadaşlarıyla karşılıklı saygıya dayalı anlamlı ilişkiler kurabilmesi" (Nussbaum 2018: 49-51).

Bu on maddenin her birinde ayrı ayrı belirlenen yapabilirlik alanları, iyi insan yaşamının gerektirdikleri olarak, karşılanması ve güvence altına alınması gereken temel insan ihtiyaçlarıdır. Bu belirlenmiş on yapabilirlik alanının her birinde bütün yurttaşlar için başlangıç olabilecek bir eşiğin üzerinde olanaklar sağlanması, insan onuruna saygının gereğidir (Nussbaum 2018: 52). Bu anlamda, listedeki tüm kalemler vazgeçilmezdir; ²² biri diğerine feda edilemez.

Ancak bazı durumlarda, vazgeçilmez iki alanın çarpışmasında, *trajik seçimler* yapmak gerekebilir. Nussbaum trajik seçim kavramını daha anlaşılır hale getirmek amacıyla gerçek insan yaşamından bir örnek verir. Bu kavramı anlaşılır kılmaya yardımcı olabilecek bir örnek, ABD’de yaşamını sürdürmeye çalışan yoksul ve bekâr annelerin yaşadığı ikilemdir. Bu insanlar, çalışıp çocuklarına iyi bakmakla evde kalıp mütevazı bir yaşam sürdürmek arasında seçim yapmak zorunda kalmaktadır. Yapılan seçim ne olursa olsun, Nussbaum’a göre, seçilen şey *seçilmeyen açısından* her zaman hatalı bir seçim olacak ve seçilen şey ile gerçekleştirilen herhangi bir yapabilirlik pahasına bir başka yapabilirlikten vazgeçmek gerekecektir (2018: 53).

Listede yer alan tüm yapabilirlik kalemlerinin her biri başlı başına değerli olsa da merkezi yapabilirliklerin düzenlenmesinde özellikle iki kalem temelde yer alır. Bunlar *bağlanma* ve *karar almadır*. Bu iki temel yapabilirlik kalemi, kişinin diğerleriyle eşit ve onurlu bir birey olarak toplumla ilişki içinde bulunmasını ve kendi hayatını planlarken seçenekleri arasından tercihte bulunma özgürlüğüne sahip olmasını ifade eder (Nussbaum 2018: 56).

²²Merkezi Yapabilirlikler Listesindeki bazı maddelerin olmasa da olabileceği yönündeki eleştiriye yönelik yazar cevabını, eğlence ve boş zamanla ilgili yapabilirlik maddesi üzerinden verir; “Eğlence ve imgesel yapabilirliğin serbestçe gelişmesinin insan hayatına olumlu etkisi araçsal katkıdan ibaret değildir, yaşamaya değer bir hayatın da temelidir. Bu nedenle eğlence ve boş zaman listede olmak zorundadır.” Bkz: (Nussbaum 2018: 53).

3.4. İNSANİ GELİŞMİŞLİK VE YAPABİLİRLİKLER YAKLAŞIMI

Kalkınma ve politika dünyasında yepyeni bir paradigma olduğu iddiasıyla ortaya çıkan *Yapabilirlikler Yaklaşımı* temelde şu soruyu sorar: "*İnsanlar gerçekte neler yapabilir ve ne olabilirler? Önerinde ne gibi fırsatlar vardır?*" (Nussbaum 2018: 12). Yaşam kalitesini karşılaştırmalı olarak değerlendirmeyi ve toplumsal adaletin sağlanmasında önem taşıyan temel konularla ilgili bir kuram oluşturmayı amaçlayan Yapabilirlikler Yaklaşımı, aslında Nussbaum'un bizzat kendisinin yarattığı bir kuram değildir. Temelde yatan fikirler, esasen Amartya Sen'in "*Eşitsizliği Yeniden İncelemek*" ve "*Özgürlük Olarak Kalkınma*" gibi eserlerinde açıkça görülmektedir (Nussbaum 2018: 34). İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı, bir bakıma, kendinden önce gelen ve günümüz uluslararası toplumunda hala kalkınma ve gelişmeyi ölçmekte kullanılan geleneksel yaklaşımların eleştirisi üzerinde şekillenmiştir. Bu geleneksel yaklaşımların eksik veya hatalı yönlerini ortaya koyan eleştirilere ilgili başlık altında yer verilecektir.

Nussbaum, uzun yıllar süren araştırma ve deneyimlerinden yola çıkarak ve kendi felsefi bakışını ve yorumunu da sürece dâhil ederek, bu temel fikirlere *insan onuru, eşik düzeyi, merkezi yapabilirlikler* gibi yeni bazı kavramları eklemiş; politik-liberal bir bakışla ele aldığı bu fikir ve kavramlardan hareketle bir çeşit sosyal adalet teorisi olarak tasarladığı İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı'na güncel form ve içeriğini kazandırmıştır (Nussbaum 2018: 35-36). Ancak bu form ve içerik değişmez, katı ve kesin değildir; aksine, yaklaşım bilinçli bir tercihle, farklı fikirler veya eleştiriler vasıtasıyla geliştirilmeye açık bırakılmıştır.²³

Yaklaşım, toplumları *insan onuru* ve *adalet* kavramları üzerinden karşılaştırır ve her bir bireyi amaç olarak ele alır. Bu anlamda, toplam veya ortalama esenliğin değil, her bir bireye sunulan fırsatların değerlendirilmesi ve bireysel tercihlere (seçeneklere) ve özgürlüklere odaklanması esastır. Yaklaşımın en temel amacı ise, toplumlarda kök salmış adaletsizlik ve eşitsizlik unsurlarının -özellikle ayrımcılık ve yok sayılma- insani

²³Örneğin, Jonathan Wolff ve Avner De-Shalit, "*Dezavantaj*" adlı çalışmalarında, yapabilirlik yaklaşımını zenginleştirmeye dönük yeni kavramlar ortaya atmıştır. Bunlara çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinilecektir. Bkz: (Nussbaum 2018: 60).

yapabilirlikleri zaafa uğratmaları bağlamında kuramsal çerçevede incelenmesidir. (Nussbaum 2018: 35) Yaklaşımın gelişim süreci ve felsefi temelleri, kapsam ve içeriği, tasarımı ve işleyişi, geleneksel yaklaşımlara yönelttiği eleştiriler ve özgün yanları aşağıda alt başlıklar halinde ele alınacaktır.

3.4.1. Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın Kökeni ve Felsefi Temelleri

Yapabilirlikler Yaklaşımının geçmişi, 1990'lı yıllarda gelişmekte olan ülkelerde yaşam kalitesini ölçmek ve değerlendirmek amacıyla BM'ye bağlı bir kuruluş olan UNDP tarafından yürütülen kalkınma-gelişme odaklı bir projeye ilişkilendirilebilir. Bu proje kapsamında, dünyanın farklı yerlerinden katılımcı ve uzmanlar bir araya gelerek hem sahada hem de akademik alanda, ülkeler ve toplumlar arasındaki ve toplumların kendi içindeki sosyal adaletsizlik, yoksulluk, ayrımcılık ve eşitsizlik gibi kronik insani sorunlar üzerinden yaşam kalitesini ölçmeye ve değerlendirmeye çalışmışlardır. Bu çalışmaların sonuçları *insani gelişmişlik raporları* adı altında yayımlanmış ve zamanla ilgi çekmeye başlamış; zengin ülkelerdeki yaşam kalitesine ilişkin veriler de yakın zamanda bu türden ölçme ve değerlendirme çalışmalarının kapsamına dâhil edilmiştir. Yayımlanan bu raporlar, özellikle yoksul ülkelerdeki yaşam kalitesini yükseltmeye odaklanan uluslararası kalkınma politikalarını belirlemede önemli ve etkili bir kaynak olarak görülmüştür (Nussbaum 2018: 30-31).

Bu türden bir proje aracılığıyla elde edilen sosyo-ekonomik veriler ve Hindistan gibi yoksulluğun, adaletsizliğin, ayrımcılık ve eşitsizliğin kendini her alanda hissettirdiği gelişmekte olan ülkelerde sıklıkla tanık olunabilecek gerçek yaşam öyküleriyle beslenen Yapabilirlikler Yaklaşımı, esasen Amartya Sen'in öncülük ettiği, başlangıçta yaşam kalitesini ölçmek ve değerlendirmek amacıyla tasarlanan bir fikirdir. Ancak, yaklaşım Nussbaum tarafından, düşünce tarihinde derin kökleri olan bir takım etik ve politik argümanların yeniden yorumlanmasıyla hazırlanan felsefi bir zemine taşınmış, zaman içinde geliştirilerek bugünkü halini almıştır. Nussbaum'a göre, Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın kendisinin yorum, eleştiri ve katkılarıyla şekillendirilen bu yeni versiyonu, gerek ulusal yönetimlere temel anayasal ilkeleri tesis etmede, gerekse uluslararası kuruluşlara yaşam kalitesini ölçme ve değerlendirmede rehberlik edecek

kapasitededir (Nussbaum 2000: 230). Nussbaum, yaklaşımın mevcut haliyle, ilgili tüm tarafların kaygılarını giderecek türden makul cevaplar sunduğunu iddia etse de yaklaşımın, kendisine yöneltilen eleştiriler ve değişen koşullar ve ihtiyaçlara göre sürekli olarak şekillendirilmeye ve geliştirilmeye açık olduğunu da ayrıca belirtir (2018: 60).

Tepe'ye göre, Nussbaum kendi yaklaşımında, Sen'in çalışmalarından bağımsız olarak, Aristoteles'in insan yaşamındaki işlevselliklerle ilgili düşüncelerini (Marks'ın bu düşüncelere dair yorumlarından da etkilenecek) kendisine felsefi dayanak yapmış; bu temel üzerinde şekillenen yaklaşım, merkezi yapabilirliklerin belirlenebilirliği fikrini öne sürmesi, dahası bir merkezi yapabilirlikler listesi önermesi bağlamında Sen'in yaklaşımından ayrılmıştır. Ayrıca, Sen'in çalışmalarında öne çıkan hayat kalitesini değerlendirme amacına karşılık, Nussbaum'un yaklaşımındaki belirgin amaç, yapabilirliklerin temel siyasal ilkeler için felsefi bir dayanak olarak kullanılmasıdır (Tepe 2018a: 34).

Nussbaum, yaklaşımın kendi yorumuyla şekillendirilen yeni versiyonuyla ilgili olarak, yaklaşımın aynı zamanda bir çeşit *kısmi adalet kuramı* olduğunu, ancak, mevcut haliyle adaletin dağıtımını sorununu tümüyle çözme iddiasında bulunmadığını dile getirir. Yaklaşım, "*bir toplumda yeterli görülebilecek en düşük adalet düzeyi*"ni belirler; bu bakımdan on madde halinde sıralanan temel yapabilirliklerin, adaletli olma çabasındaki bir toplumda yurttaşların tamamına ulaştırılıyor olması, Nussbaum'a göre adalet için zorunlu koşuldur (Nussbaum 2018: 57).

Yaklaşımın felsefi temellerine gelince, Nussbaum kuramını inşa ederken, başta Antik Yunan -özellikle Sokrates, Stoacılar ve Aristoteles- ve Roma felsefesi olmak üzere, İskoç Aydınlanma düşünürü Adam Smith, Alman Aydınlanma düşünürü Immanuel Kant, Alman filozof Karl Marx, kadın hakları fikrini etkili şekilde ortaya atan ilk düşünür olan John Stuart Mill ve toplumsal adalet kuramıyla bilinen John Rawls'un fikirlerinden etkilenmiştir (Nussbaum 2018: 142-160).

Antik Yunan Felsefesinde Nussbaum için ilk dayanak noktası, başkalarıyla diyalog kurmanın ve eleştirel düşünmenin önemini vurgulayan Sokrates'tir. Ancak, fikirlerinden en çok etkilendiği ve kavramlarını kendince yeniden yorumladığı başlıca filozof, siyaset ve etik felsefesi alanlarında kapsamlı bir yaklaşım sunan Aristoteles'tir (Nussbaum 2018: 143). Nussbaum, insanı yaşamdaki olanakları ve sınırlarıyla ele alan ve bunlar üzerinden anlamaya çalışan kendi yaklaşımının, bu yönüyle daha ziyade Aristotelesçi olduğunu açıkça ifade eder (Nussbaum 2000: 236).

Nussbaum'u Aristoteles felsefesine yönlendiren temel sebeplerden bir diğeri, onun geleneksel adalet teorilerine alternatif olacak kapsamlı bir teori arayışında Aristoteles'in *erdem* kavramını kullanışlı ve faydalı bir hareket noktası olarak görmesidir. Aristoteles felsefesinde öne çıkan erdem kavramı, Nussbaum'a göre, insanın gerçek yaşamdaki ortak ve yaygın deneyim ve eylem alanlarıyla ilişkilendirilebilir. Bu bakımdan, gerçek insan yaşamıyla bağını koparmamış, metafizik ve soyut belirsizliğin çıkmazlarına girmemiş bir etik kuram, Aristoteles'in erdem kavramı ve onunla ilişkili yaşam alanlarının somut bilgisi üzerinde kolaylıkla ve sağlam biçimde inşa edilebilir (Nussbaum 1987: 1-4).

Nussbaum'un Aristoteles felsefesinde bulduğu bir diğer kaynak, yine erdem kavramından hareketle türetilen ve kendi yaklaşımında bir liste olarak önerdiği merkezi yapabilirlik alanlarına da temel oluşturan, evrensel insan deneyimleri ve bu deneyim alanlarındaki seçimleri karakterize eden çekirdek listedir (Nussbaum 1987: 28-29). Bu çekirdek liste, Nussbaum'a göre etik tartışmalarda iyi bir başlangıç noktası olabileceği gibi, farklı toplumlarda ortaya çıkan benzer ihtiyaçların ve yeni koşulların şekillendirebileceği daha geniş olası listeler elde etmek için yeniden gözden geçirilmeye ve geliştirilmeye her zaman açık kalacaktır. Böyle bir dayanak noktasına sahip olan bir yaklaşım ise değişen küresel ve yerel koşullara uyum sağlamayı olanaklı kılan yeterli bir esnekliğe, nesnellikten ödün vermeden izin verecektir (Nussbaum 1987: 22, 24).

Bunların yanı sıra, Aristoteles'in insan için neyin iyi olduğu sorusuna odaklanan etik sorgulamasında yerini bulan bir takım özgün kavramlar da yine Nussbaum'un yaklaşımında kimi zaman değiştirilmeden doğrudan doğruya, kimi zaman yoruma tabi

tutularak kullanılmıştır. Yaklaşım, Aristoteles'ten ödünç alınan veya ondan esinlenen *insani iyi, iyi insan yaşamı, insanı yeşertmek, insanın işlevsellikleri, insanın kırılabilirliği, olanak, yapabilirlik, merkezi ve bileşik yapabilirlikler* ve benzeri pek çok özgün kavram ve ifade sayesinde zengin bir dille donatılmış; bu dil yaklaşımın söylem gücüne önemli bir katkı sağlamıştır (Nussbaum 1987: 2-3, 30 vd.).

Nussbaum'un yaklaşımına yön veren felsefi temelde izlerini, dolaylı da olsa, sürebileceğimiz bir diğer düşünür Alman filozof Karl Marx'tır. Nussbaum, Marx'ın Aristoteles felsefesine getirdiği yorumlardan yararlandığını açıkça ifade eder. Ona göre, kendi yaklaşımının arkasında yatan *sezgisel* fikir iki katmanlıdır: ilk katmanda, insan yaşamındaki bazı merkezi işlevselliklerin varlığı ya da yokluğu insani bir yaşamın varlığı ya da yokluğuyla ilişkilendirilir. İkinci katmanda, Nussbaum Marx'ın Aristoteles felsefesinde tespit ettiği bir olguyu vurgular: Merkezi işlevsellikler tam anlamıyla insan yaşamına dairedir; bunlar sadece hayvanlarda görülen ya da hayvanlarla ortaklaşa paylaşılan türden işlevler değildir. Bu bağlamda, merkezi işlevselliklerden yoksun, insan onuruna yakışmayan bir yaşam, tıpkı Marx'ın açlıktan ölmek üzere olan bir insanın hayatta kalmak için yemeğe atılmasını betimleyen örneğinde olduğu gibi, mevcut koşullarda insanı besleyen çok sayıda akılsal ve sosyal içeriğin insana görünür olmadığı fakirleştirilmiş bir yaşamdır (Nussbaum 2000: 230-231).

Kendisi de bir çeşit toplumsal adalet kuramı ortaya koymayı amaçlayan Nussbaum, *toplumsal adalet fikri* bağlamında, John Rawls'un adalet kuramından etkilenmiş, ancak onu eleştirerek kendi görüşünü oluşturmuştur. Ona göre, Rawls'da klasik liberalizmin toplum sözleşmesi ve Kantçı düşüncenin etik temelleri vardır. Nussbaum, *her insanın bir amaç olduğu ve insanların araçsallaştırılmaması gerektiği* fikri bağlamında Kant düşüncesinden, -sözleşmeci kuramın temelinde yer alan ve sadece ortak çıkara odaklanan sözleşme fikrine karşı olmakla birlikte- *adil anlaşma çekirdeği* fikri bağlamında da Klasik Liberalizmden beslendiğini inkâr etmez (Nussbaum 2018: 104,106, 112). Nussbaum, Batı felsefesinde adaletle ilgili baskın teorinin sözleşmeci gelenek tarafından temsil edildiğini; bu geleneğin adalet kavramı üzerine düşünmek ve

sosyal adalet sorununu tartışmak için güçlü argümanlar sunmakla birlikte, bir takım yapısal kusurları yüzünden, küresel ölçekte uygulanabilir olmadığını düşünmektedir.²⁴

Nussbaum'un kendi toplumsal adalet fikrinin temeline yerleştiği *insan onuru* kavramı ve onun herkeste eşit şekilde bulunduğu fikri, Stoacılığın yaklaşıma yapmış olduğu en belirgin katkıdır. Nussbaum'a göre, insanlar onur sahibi oldukları için nesne değildir ve oraya buraya itilip kakılamazlar. Yine bu antik düşüncede temelini bulan *hesap verebilen cumhuriyet yönetimleri* fikri, insan onuruna yakışan bir hayat için uygunluğu bağlamında Nussbaum'un açıkça tercih ettiği *liberal demokrasi* fikriyle yakından ilişkilidir (Nussbaum 2018: 148-149).

Yapabilirlikler Yaklaşımı'nı geliştirirken, Nussbaum'un fikirlerinden çok etkilendiği bir başka düşünür de Adam Smith'tir. Ona göre Smith, *Ulusların Zenginliği* isimli eserinde, devletin hangi faaliyetleri sayesinde insani yeteneklerin geliştirilebileceği ve insani eşitliğe saygı duyulmasının nasıl sağlanacağı sorularına cevap arar. Smith'e göre cevap *-Nussbaum'un yaklaşımında da kilit bir rolde olan- eğitimde yatar*. Smith eserinde ücretsiz, zorunlu ve kamusal eğitimi, devletin en temel görevleri arasında sayar (Nussbaum 2018: 152).

Smith'e göre, eğitim almayan kişi en temel uzvunu kaybetmiş ya da kullanamaz hale gelmiş bedensel engelli biri kadar zihinsel hasara maruz kalmıştır. Nussbaum'un yaklaşımının ortaya koyduğu toplumsal sorumluluk fikriyle bağdaşır şekilde; Smith'e göre, insani yetilerimiz doğduğumuzda henüz gelişmediğinden, bu yetilerimizin insan onuruna yakışır biçimde olgunlaşması yaşadığımız çevreye bağlıdır. O halde, başta eğitim olmak üzere, sağlık ve zihinsel gelişim olanakları devlet ve toplum tarafından desteklenmelidir (Nussbaum 2018: 155).

Bunun yanında, Nussbaum'un *insan onuru* kavramına bakışı da Smith'ten etkilenmiştir. Smith, Nussbaum'un aktardığına göre, insanın kırılğanlığını onur kavramıyla ilişkilendirmiş; "*insan onurunun da kaya gibi sert olmadığını ve taze bir bitki misali sert bir*

²⁴Nussbaum'un sözleşmeci geleneğe ve bu bağlamda Rawls'un adalet teorisine yönelttiği eleştiriler için Bkz: (Nussbaum 2004: 3-18).

iklim ve soğuk bir toprakta solacağını, maddi değerlerin bölüşümünün insan onuruyla alakası olmadığını iddia edilemeyeceğini; çünkü onurun, ancak insan hayattaysa var olduğunu ve özellikle çocukların yaşamlarının maddi düzenlemelere bağlı olduğunu" ifade etmiştir (Nussbaum 2018: 153).

Nussbaum, farklı kültür ve inanç sistemlerinde ya da dünya görüşlerinde insan hakları fikrinin bileşenlerini bulabileceğimize dair inancını, yaklaşımında açıkça dile getirir (2018: 120-121). Örneğin, Nussbaum'un iddiasına göre, Hindistan'da eski çağlardan bu yana kültür ve inançlarda ilerlemeci ve insancıl söylemler ve uygulamalar hep var olagelmıştır. Nussbaum bu argümanını desteklemek için, Hindistan'ın en ünlü yazar ve şairlerinden olan Tagore'un, eserlerinde hayat verdiği insan karakterleri aracılığıyla bu söyleme özgün bir tarzda katkıda bulunduğunu; onun insan hakları fikriyle ilişkili olan *özgürlük* ve *akıl* gibi kavramları hiç de Batılı olmayan bir tarzda, Hindistan'ın tarihsel geleneğiyle kendi kişisel yaşam deneyiminin bileşiminde ortaya koyduğunu öne sürer. Bu bağlamda, Nussbaum'un özellikle kadınların yaşamdaki yapabilirlikleri ve seçme özgürlükleri gibi konularda Tagore'un eserlerinden ve fikirlerinden önemli ölçüde ilham aldığını söylemek yanlış olmaz (Nussbaum 2000: 239).

Nussbaum'un yaklaşımını şekillendiren felsefi temelde, yalnızca klasik düşünürlerin fikir ve eserleri yer almaz; modern sayılabilecek düşünür veya fikirler de Nussbaum'un yaklaşımı üzerinde etkili olmuştur. Ona göre, modern çağ insani gelişmişliğin önündeki engellerin farkına varılmasını sağlamıştır. Bu engeller başta *ırk*, *cinsiyet* ve *engellilik* temelinde olmak üzere farklı düzlemlerde sürdürülen *geleneksel ayrımcılığa* işaret eder. Ayrımcılık konusuna değinmişken, "*politik özgürlük ile kendini geliştirme arasında bir bağlantı olduğunu görüp, kadınların imkân ve yetileri açısından ayrımcılığa uğramalarının ortaya çıkardığı insani ve toplumsal zarara dikkat çeken*" John Stuart Mill'in fikirleri Nussbaum'un yaklaşımında etkilidir (Nussbaum 2018: 158-159).

3.4.2. Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın Bazı Geleneksel Modellere Getirdiği Eleştiriler

Hâkim kalkınma ekonomisi modellerinde, ülkelerin gelişmişliğini ölçmede kullanılan temel bazı yöntemler, *Gayri Safi Yurt İçi Hâsıla (GSYİH)*, *Faydacılık*, *İnsani Gelişmişlik Endeksi (İGE)* ve *kaynağa dayalı yaklaşımlardır*. Bunlardan, özellikle gelişmekte olan ülkeler tarafından ²⁵ en sık kullanılan yöntem olan GSYİH Yaklaşımı, yaşam kalitesini dar bir bakış açısıyla ele alarak, yalnızca rakamsal olarak ölçer. Toplumların gelir dağılımındaki adaletsizliğe değinmeksizin, sadece ortalamaya bakan; sonuçta, ulaştığı tek bir rakamla yaşamın tüm bileşenlerini açıklamakta aciz kalan bir yaklaşımdır (Nussbaum 2018: 65-67).

Bir diğer geleneksel yaklaşım olan Faydacılık, *görünürde* insanları önemseyen daha demokratik bir kuram olmasına rağmen; aslında tüm insan hayatlarını bir bütün olarak ele alır ve yalnızca ortalama tatmin düzeyiyle ilgilenir. Bu yaklaşımda, bireysel tercihlerimizin toplum tarafından şekillendirildiği -çok sayıda seçenek arasından özgür irade ile seçim yapılamadığı, ancak sınırlı sayıda seçenekten birinin belirli yönlendiriciler doğrultusunda seçildiği- gerçeği göz ardı edilir. Toplumsal hedefi mevcut tercihlerin tatmin edilmesi olan bir yaklaşım olarak Faydacılık, Nussbaum'a göre, adaletsizliği pekiştirir (2018: 70-73).

Kaynağa dayalı yaklaşımlar ise, maddi zenginlik ve gelirin eşit dağılımını hedeflemesi bakımından önemlidir; ancak, sadece maddiyata odaklanması -toplumsal saygı, kabul edilme ve ayrımcılık gibi unsurları gözden geçirir- ve kaynakların herkes için farklı şeyler ifade edebileceğini ya da aynı kaynağa sahip farklı bireylerin farklı yapabilirlikler ortaya koyabileceğini hesaba katmaması bakımından, bu yaklaşım da yetersizdir (Nussbaum 2018: 75).

²⁵Nussbaum'a göre, dünya genelinde yaygın şekilde deneyimlenen *insani gelişmişlik sorunları* var oldukça ve hala tam anlamıyla *yeterli bir yaşam kalitesi* ve *asgari adalet* için mücadele devam ederken, aslında bütün ülkeler birer *gelişmekte olan ülkedir*. "Dünya ülkelerinin tamamı her bir bireye saygın ve fırsatlarla dolu bir hayat sağlamak açısından sınıfta kalmıştır." Ancak Nussbaum, yaklaşımının her şeye karşın yeni ufuklar açabileceğine inanır (Nussbaum 2018: 31).

Nussbaum tarafından eleştirilen son geleneksel yaklaşım İGE'dir. Ortalama yaşam süresi, eğitime katılım ve kişi başı GSYİH verilerinin toplamından oluşan *ağırlıklandırılmış* bir değerlendirme ölçüsü olan İGE de -yapabilirliklerin doğamızda hazır bulunan yetelerimiz ile dışsal fırsatların karmaşık birlikteliğinden oluştuğu gerçeği göz önüne alınırsa- hassasiyetle ölçüm yapamaz. Ölçümler sadece sayısal verilere odaklanır, oysa gerçek hayatta nitelikler de önemlidir (Nussbaum 2018: 78-79).

Özetlemek gerekirse, geleneksel yaklaşımların odağında, başta ekonomik büyüme olmak üzere nicel değerlerin ölçülmesine yönelik bir kaygı olduğu görülmektedir. Oysa bu alanda gerçekleştirilen uzun tartışmaların ardından elde edilen sonuçlar, temel hak ve özgürlüklerin eşik düzeyini belirlemede, nicel değil nitel ölçütlerin kullanılmasının daha uygun olduğunu göstermiştir.²⁶ İşte bu noktada, geleneksel yaklaşımların eksiklerini tamamlamak adına, Nussbaum'un İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı, *temel yapabilirlikler listesi* ve kendine özgü diğer kavramlarıyla, bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu yaklaşımı, bir alternatif olarak, geleneksel yaklaşımlardan ayıran en belirgin fark, onun her bir bireyin yaşamına, dolayısıyla gerçek hayattan insan hikâyelerine odaklanmasıdır. Nussbaum'a göre, sınırlı bir akademik çevrenin entelektüel ilgi alanından sıyrılıp, insanın gerçek hayatına bakmak gerekir. Bu anlamda, bu gerçek hikâyeler insan yaşamına dair politikalar belirleyen karar alıcıların veya insan hakları alanında verdikleri kararlar vasıtasıyla hukuki içtihat yaratan yargıçların vizyonlarını ve empati kurma becerilerini geliştirebilir. Ayrıca, kuramsal düzeyde ele alınan ve çoğu zaman anlamı ve içeriği bulanık kalan *insan onuru*, *içsel yapabilirlik*, *seçme özgürlüğü* veya *sosyal adaletsizlik ve ayrımcılık* gibi pek çok kavramın anlaşılır hale gelmesi ve günlük yaşamdaki örneklerde somutlaştırılması bakımından, bu yaşam hikâyeleri değerli yol göstericilerdir.²⁷

²⁶Nussbaum, ekonomik büyümenin yalnızca bir araç olduğunu ve nihai amacının "*insanların sahip oldukları niteliklerigeliştirebildikleri, onurlu ve eşit bir hayat sürdürebildikleri, tam, dolu ve yaratıcı hayatlar yaşayabildikleri*" ortamlar sağlamak olduğunu ifade eder. Kalkınmanın gerçek amacı, ona göre, insani gelişmişliktir (Nussbaum 2018: 79, 203).

²⁷Kitapta yer alan gerçek yaşam öyküsü, Hindistan'ın Güccarat Eyaletinde yaşayan, ev içi şiddet, cinsiyet ayrımcılığı ve sosyal adaletsizlik yüzünden, başta eğitim olmak üzere, iyi bir insan yaşamının olanaklarından mahrum kalan Vasanti isimli bir kadının hayatındaki olumlu birtakım gelişmelere ve bu değişimde eğitimin anahtar rolüne dikkat çekmektedir. Vasanti'nin yaşam öyküsü için Bkz. (Nussbaum 2018: 15-31).

3.4.3. Temel, İçsel ve Birleşik Yapabilirlik Kavramları

Nussbaum için "*Yapabilirlikler nelerdir?*" sorusuna verilebilecek en basit yanıt "*Bir insan ne yapabilir ve ne olabilir?*" sorusuna verilebilecek yanıtların tümüdür. Bu bağlamda, yaşamda sahip olduğumuz veya olabileceğimiz çok sayıda yapabilirlik, birbirleriyle ilişkileri ve işlevsellik düzeyleri bakımından *temel, içsel ve birleşik yapabilirlikler* olarak sınıflandırılabilir (2018: 37).

Eğitimle elde edilmiş olsun ya da olmasın, doğuştan gelen tüm güçlerimize *temel yapabilirlikler* adını veririz. Temel yapabilirlikler bireyin sonraki gelişimini ve eğitimini mümkün kılan *doğal yetenekler*dir. Bunlar önemli ölçüde genetik ve biyolojik faktörlerin etkisi altında şekillense de bu konuda asıl düşünmemiz gereken, potansiyel bir insan olarak bir çocuğun doğumundan itibaren içine düştüğü dünyanın belirleyici çevresel koşullarının içsel yapabilirliklere etkisinin ne olduğudur (Nussbaum 2018: 40). Temel yapabilirliklerin bu yönü, yalnızca insanın doğuştan gelen yetenekleri ile sınırlı olmayan, aynı zamanda bireysel yetenekleriyle birlikte, siyasi, toplumsal ve ekonomik çevresi tarafından yaratılmış ve sunulmuş fırsat ve özgürlüklere de işaret eder. Bu anlamda başkaları yapabilirlikleri bir anlamda *temel özgürlükler* olarak görmeye meyilli olduğundan; Nussbaum daha açıklayıcı ve kapsayıcı olması bakımından, sadece yapabilirlik kavramının yerine *birleşik yapabilirlikler* kavramını kullanmayı tercih eder (2018: 37).

Birleşik yapabilirliklerin belirlenmesinde pek çok faktör etkilidir; bireyin sahip olduğu nitelikler -bunlar, *kişisel özellikler, entelektüel ve duygusal yetiler, bedensel durum ve sağlık, içselleştirilen bilgi, algı ve hareket yetenekleridir*- sabit değil, değişken ve dinamiktir. Bunlar *içsel yapabilirlikler*dir. İçsel yapabilirlikler, doğuştan gelen özelliklerden ayırılır; öğrenilmiş, toplumsal, ekonomik, siyasi ve aile çevresiyle etkileşim sonucunda geliştirilmiş donanım ve yeteneklerdir. Örneğin, Nussbaum'un "*Yapabilirlikler Yaratmak*" isimli eserinde ele aldığı gerçek yaşam öyküsü çerçevesinde, hikâyenin kadın kahramanı Vasanti için, öğrenilmiş politik yeti, dikiş yeteneği, yeniden kazanılan özgüven ve eski korkulardan özgürleşmiş olmak, ayrı ayrı içsel yapabilirlik örnekleridir (Nussbaum 2018: 37).

Yapabilirlikler Yaklaşımı, bireylerin içsel yapabilirliklerinin gerçek hayatta işlevsel hale gelebilmesi için *birleşik yapabilirlik* kavramının önemine dikkat çeker. İçsel yapabilirlikler ile bunları harekete geçirmeyi mümkün kılacak *toplumsal, siyasi ve ekonomik koşulların* toplamı *birleşik yapabilirlikler* olarak karşımıza çıkar. Bu ikisi arasında işlevselliğe dayalı karşılıklı bir ilişki söz konusudur; öyle ki bir toplum içsel yapabilirlikler üretmeden, birleşik yapabilirlikler üretemez. Bunun tersi de doğrudur; bir toplumda bireylerin içsel yapabilirlikleri, onların gerçekleştirilmesini olanaklı kılan toplumsal, siyasi, ekonomik ve sosyal fırsatlar toplamı olmaksızın işlevsizdir. Böylece, bu ikisi arasındaki ayırım kesin değildir, çünkü bunlar birbirini tamamlar. Bazı faaliyetler sayesinde içsel yapabilirlik sağlanabildiği gibi, hayata geçirme fırsatları yoksa bazı içsel yapabilirlikler de kaybolabilir (Nussbaum 2018: 38-39).

Öyleyse, bireylerinin yapabilirliklerini yaygınlaştırmak isteyen bir toplumun temel görevi, kaynaklarını "*eğitim sistemi* başta olmak üzere, *fiziksel ve duygusal sağlığın, aile içi ilgi ve şefkatin iyileştirilmesine ve kişilerin içsel yapabilirliklerinin gelişimine*" destek olacak şekilde kullanmaktır (Nussbaum 2018: 37).

3.4.4. Yapabilirliğin Diğer Yüzü: İşlevler

Yapabilirliklerin diğer yüzünde *işlevler* yer alır. Bir ya da daha fazla yapabilirliğin aktif olarak hayata geçirilmesine işlev diyebiliriz. Yapabilirlikler, *işlevlere yol verdiği ölçüde* anlamlıdır; eğer onlar işlevler vasıtasıyla hayata geçirilemiyorlarsa, amaçlarına ulaşamazlar. İşlev kavramı, Nussbaum'un yaklaşımında yalnızca kas gücüyle gerçekleştirilen aktif bir hareketi nitelemek için kullanılmaz; aynı zamanda bir şeyi yapmaktan kaçınma anlamında bir *tutum belirlemeye*, herhangi bir *olmaya, var olmaya, hayata geçmeye* veya salt içinde bulunulan bir *duruma* da işaret edebilir. Bu anlamıyla, *sağlıklı olma hali* ya da *huzur içinde çimenlere uzanmak* da insan için pekâlâ birer işlev olabilir (2018: 41).

İşlevler ile yapabilirlikler arasındaki karşılıklı ilişkinin önemini açıkça ortaya koyması bakımından, Jonathan Wolff ve Avner De-Shalit tarafından beraberce hazırlanan

"Disadvantage" (*Dezavantaj*) isimli çalışmaya değinmek faydalı olabilir. Yapabilirlikler Yaklaşımı'ndan esinlenen ve yaklaşımı geliştirip zenginleştirmeyi amaçlayan bu çalışmada önerilen bazı yeni kavramlar, Nussbaum'a göre, yaklaşıma değerli katkılar sunmuştur. Yapabilirlikler Yaklaşımı, *Disadvantage* isimli çalışmayla tanıtılan yeni ve özgün bazı kavramlar sayesinde zenginleşmiş; *bereketli işlev*, *yıpratıcı dezavantaj* ve *yapabilirlik güvencesi* gibi yeni kavramlar yapabilirliğin, bir olgu olarak, tam anlamıyla ve her yönüyle anlaşılmasını kolaylaştırmıştır (Nussbaum 2018: 60).

Bu yeni kavramlardan *yapabilirlik güvencesi*, kamu politikalarının amacının yalnızca insanlar için yapabilirlik alanları ve olanakları yaratmak-sağlamak olmadığına; aynı zamanda, onlara bu olanakların gelecekte de sağlanacağına güvencesini vermenin gerekliliğine dikkat çeker. Diğer yeni kavramlar, *bereketli işlev* ve *yıpratıcı dezavantaj*dır. Başka yapabilirlikleri özendiren bir yaşam sürmede veya işlevselliğiyle onların yolunu açmada etkin (anahtar) rolü bulunan işlev veya yapabilirlikler *bereketlidir*. Örneğin *bağ kurmak*, birçok başka alanda yapabilirlik kazanmayı destekleyen bereketli bir işlevdir. Vasanti örneğinde, borç alabilmek başka yapabilirliklerin yolunu açması bakımından bereketli olmuştur. Çünkü bu sayede Vasanti kendisine şiddet uygulayan kocasından kurtularak beden sağlığını korumuş, iş hayatına atılmış ve kendine olan saygısını yeniden kazanmıştır (Nussbaum 2018: 61).

Yıpratıcı dezavantaj ise madalyonun öteki yüzüdür. Bu kavram, hayatın birçok alanında etkisi hissedilen bir *mahrumiyeti* ifade etmek için kullanılır. Yine, gerçek bir insan yaşamının somut koşullarını açıklıkla ortaya koyması bakımından, Vasanti örneğine başvurmak gerekirse; Vasanti'nin yaşamda uzun yıllar boyunca karşı karşıya kaldığı ev içi şiddet olgusu, onun ve benzer durumda bulunan diğer kadınların temel yapabilirliklerinden mahrumiyetini anlayabilmek adına, yıpratıcı dezavantaj kavramına iyi bir örnektir. Yıpratıcı dezavantaj, bu bakımdan, ev içi şiddet yüzünden bedensel bütünlüğünü koruyamamış ve sağlığını yitirmiş, duygusal huzuru, başkalarıyla ilişkisi, muhakeme kabiliyeti ve birçok başka yetisi tehlike altına girmiş insanların -özellikle kadınların- yaşamın diğer alanlarında sahip olabilecekleri tüm potansiyel yapabilirliklerden mahrum kaldıkları gerçeğine açıkça vurgu yapar (Nussbaum 2018: 61).

Bu iki kavram *-bereketli işlev* ve *yıpratıcı dezavantaj-* bir ülkede iyi insan yaşamının gerektirdiği asgari koşullar hakkında kamu politikaları oluşturulurken müdahale edilebilecek/edilmesi gereken acil sorun alanlarını belirlemek noktasında yol gösterici olabilir. Ayrıca bu kavramlarla düşünmek, *trajik seçimler* yapmak zorunda kalan bireylere de kendi yaşamlarındaki öncelikli ve değerli yapabilirlikleri belirlemede yardımcı olabilir. Her iki durumda da seçenekler arasından en *bereketli* olanı tercih etmek ve sınırlı kaynakları bu *bereketli işlev* uğruna kullanmak, bireyler veya toplumlar için dezavantajlı başlayan bir süreci tersine çevirip, gidişatı olumlu yönde değiştirebilir (Nussbaum 2018: 62).

3.4.5. Seçme Özgürlüğü ve Onun Sınırlarını Belirleyen İnsan Onuru Kavramı

Yapabilirlik fikrinin doğal olarak içerdiği bir diğer unsur *seçme özgürlüğü* kavramıdır. Nussbaum'a göre "*seçenek özgürlük demektir ve özgürlük özü itibarıyla değerlidir.*" Seçme özgürlüğü bağlamında politik hedef, sadece işlevler sağlamak değil; aynı zamanda, yapabilirlikler yaratmak ve bireylere seçme özgürlüğü sunarak *-onların yapabilirliklerini işlevsel hale getirmelerine izin vererek-* özgürlüğü deneyimlemelerinin önünü açmak olmalıdır (2018: 42).

Seçme özgürlüğü kavramını, Aristoteles Felsefesinde önemli yer tutan iyi insan yaşamı kavramıyla²⁸ ilgisinde ele alan Nussbaum, yaşamın temelinde öncelikle bireyin iyi yaşama dair istenci ve seçimlerinin olduğunu; sonrasında insanın sahip olduğu yapabilirlikleri işlevsel hale getirip hayata geçirmesi için hem devlete hem de topluma görevler düştüğünü vurgular. O halde, toplumların ve devletlerin insan için yapabileceği en büyük iyilik, geniş bir yelpazede bir dizi fırsatlar sunarak bireylere özgürlük alanları sağlamaktır (Nussbaum 2018: 35).

²⁸ Aristoteles'in insanın yaşamda iyiye yönelme amacını öne çıkardığı ve devlete iyi insan yaşamının temel koşullarını sağlamak ödevini yüklediği fikirleri için Bkz. (Aristoteles 2017: 1094b), (Aristoteles 2000: 85).

Ancak, toplum veya devletin bireye sunmuş olduğu yapabilirlik fırsatları ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan özgürlük alanlarının bir sınırı da olmalıdır. Bu noktada yaklaşım, özgürlüklerin sınırının belirlenmesinde insan doğasından hareket etmez; fakat *değerlendirici* ve *etik* bir bakış açısı ortaya koyar. Çünkü insan doğası sadece hangi kaynaklara sahip olduğumuzu ve karşılaşıcağımız zorlukları belirlerken; aslında bizim dikkate almamız gereken asıl ölçüt "*yaşamda neye değer vereceğimiz*"dir. Nussbaum'a göre "*İnsanların geliştirebileceği birçok beceri arasından hangilerinin gerçekten değerli olduğunu, hangilerinin adaletli olma gayretinde olan bir toplum tarafından beslenip destekleneceğini sorgulamak, insanın özgürlük sınırını belirlemek bakımından önemlidir*"(2018: 45).

Yapabilirlikler fikrini yalnızca bir karşılaştırma aracı olarak görenlerin aksine, Nussbaum, yaklaşımı normatif bir yasa ve kamu politikası oluşturabilmek amacıyla kullanmak için değerler konusunda bir tutum belirlemenin zorunlu olduğunu; bu bağlamda, bazı yapabilirliklerin önemli, bazılarının önemsiz, bazılarının iyi bazılarının ise açıkça kötü olduğunu dile getirir. Eğer bir yapabilirlik, genel olarak yapabilirliklerin bir kısmını veya tamamını ortadan kaldıracak türden bir edimi içeriyorsa; örneğin, organ satışı veya uyuşturucu kullanma gibi, bu yapabilirlikler özgürlük kapsamında değerlendirilmemeli ve yasaklanmalıdır.²⁹

Bu noktada, hangi yapabilirliklerin değerli olduğunu belirlemede *insan onuru* ve *insan onuruna yakışan yaşam* kavramları devreye girer. Onur kavramı Nussbaum'a göre, açık ve anlaşılır olmaktan ziyade *sezgiseldir*; onur, yaklaşımda yer verilen diğer tüm kavramlar gibi yalnızca bir kavramdır, bu anlamda tek başına değil, diğer kavramlarla ilişkisinde ve bağlantılı olduğu ölçüde anlam kazanacaktır (2018: 46). Basitçe ifade etmek gerekirse, kimi yaşam koşulları, insanlara insan onuruna yakışan bir hayat sağlarken, kimi koşullar sağlamaz. Koşullar sağlanmadığında insan yine de onurludur. Ancak bu onur (Nussbaum'un oğul Martin Luther King'den aktardığı üzere) *ulusal ideallerde dile gelen, verilmiş sözler bağlamında söylendiği gibi, "elde bulunan nakde çevrilmemiş senede benzer"* (Nussbaum 2018: 46).

²⁹ Özellikle çocukların yapabilirliklerini yok edecek bu türden edimler yasaklanmalıdır. Gerisi ise konunun ciddiyetine göre politik süreç içinde hallolmaya bırakılmalıdır (Nussbaum 2018: 44).

Temel yapabilirlikler ile insan onuru kavramı arasında güçlü bir ilişki vardır. Bu ilişki bir yönüyle, insanın fail olması sebebiyle onurun herkeste eşit olarak var olduğuna; buradan hareketle, herkesin temel yapabilirliklere eşit şekilde sahip olması gerektiğine dikkat çeker. Diğer yönüyle, onur ve yapabilirlikler kavramının ilişkisi, ortadan kalkmaları halinde geriye insan onuruna yakışan bir hayatın kalmayacağını düşündürecek kadar önemli olan temel özgürlük alanlarını da belirler (Nussbaum 2018: 47-48).

Nussbaum'un *insan onuru* kavramına bakışı, insanın varlıktaki özel yerine ve değerine vurgu yapan Kuçuradi'nin *insan onuru* kavramıyla, bir anlamda, benzerlik göstermektedir. Nussbaumda tıpkı Kuçuradi gibi, kişinin insan olmak dolayısıyla kişiliğinde taşıdığı insan onurunun, o kişinin kendisine yöneltilen insanlık dışı eylemlerden dolayı zarar görmediğini; kişinin hayata ve kendisine bakışı bu eylemlerden dolayı derinden etkilense de kişiliğinde taşıdığı insan onurunun yerli yerinde durduğunu düşünür (Kuçuradi 2016d: 69), (Nussbaum 2018: 47).

Nussbaum' a göre insan onuru yaşamda birçok şekilde ihlal edilir; "*toplumsal, politik, ailevi ve ekonomik koşullar insanları geliştirdikleri içsel yapabilirlikler doğrultusunda hareket etmekten alıkoyduğunda*" insan onuru bir şekilde ihlal edilmiş olur. Bu durumu bir çeşit *hapis hayatına* benzeten Nussbaum, "*bireyin içsel yapabilirliklerinin gelişimini duraklatan, yolundan saptıran çok daha kötü koşulların*" ise, insan üzerinde daha derin izler bıraktığını; ancak her iki durumda da insan onurunun yerinde kaldığını ifade eder; "*birey hala herkesle eşit saygı görmeyi hak eder.*" Ancak insan onuru ihlal edildiğinde kişinin düşünsel ve duygusal hayatı bundan ciddi şekilde zarar görür ve kişinin kendisine bakışı değişir (Nussbaum 2018: 47).

3.4.6. Yapabilirliklerde Eşik Seviyesi

Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı, bir yönüyle, kısmi bir *toplumsal adalet kuramı* olma iddiasındadır. Bu açıdan yaklaşım, bir toplumda yeterli görülebilecek en düşük adalet düzeyinin belirlenmesinde *eşik seviyesinin* belirlenmesi gerektiğini; bu eşik

seviyesinin, toplumsal adalet bakımından, on kalemlik temel yapabilirliklerin yurttaşların tamamına ulaştırılmasını zorunlu kıldığını ifade eder (2018: 57).

Belirlenen bu eşik seviyesi, bazı yapabilirlik alanlarında doğrudan eşitliği gerektirirken -dini özgürlükler ve oy kullanma hakkında olduğu gibi- başka bazı durumlarda ise insan onuruna saygı bağlamında her bir kalemi tüm ayrıntısıyla düşünerek karar vermek daha uygun olabilir. Bunun yanında, asgari düzeyde bir toplumsal adaleti sağlamak adına, eşik seviyesi belirlenirken; her ülke belirli sınırlar dâhilinde kalmak şartıyla, kendi gelenek ve tarihine uygun şekilde bir sınır belirleyebilir (Nussbaum 2018: 57-58).

Eşik kavramına dair, son olarak, merkezi yapabilirlikler ile devlet/yönetim yapısı arasında bir ilişki olduğunu da eklemek gerekir. Yapabilirlikleri güvence altına almaktan nihai olarak devlet sorumludur. Bu noktada, devletin temel görevine işaret etmesi bakımından eşik kavramı belirleyici olabilir. Yaklaşımına göre, devletin temel görevi insanların onurlu bir hayat sürebilmelerinin asgari koşullarını sağlamak olduğundan; asgari düzeyde bir toplumsal adalet için eşik, listedeki on yapabilirlik kaleminin tamamının (her birinin) insan onuruna yakışır şekilde ve seviyede yerine getirilmesinin koşullarını sürekli olarak sağlamak ve garanti etmektir (Nussbaum 2018: 81).

3.5. POTANSİYEL BİR İNSAN HAKLARI KURAMI OLARAK YAPABİLİRLİKLER YAKLAŞIMI

Bu tartışmaya öncelikle, *insan hakları* söylemi ile *yapabilirlik* kavramı arasındaki ilişkiyi, Nussbaum'un yaklaşımından bağımsız şekilde genel olarak tartışmaya açan Amartya Sen'in görüşlerini ortaya koyarak başlamak uygun olacaktır. Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımına öncülük eden ve *yapabilirlik* kavramının da yaratıcısı olan Sen'e göre, *insan hakları* ve *yapabilirlik* (capabilities) kavramları ortak bazı motivasyonlara sahip olmakla beraber belirgin farklılıklar da barındırır. Burada sorulması gereken asıl soru "*Bunların birlikte ele alınması, biriyle diğerini anlayabilmeyi ne ölçüde mümkün kılar ve kolaylaştırır?*" sorusudur. Sen, bu soruya cevap vermek amacıyla dört ayrı soru daha sorar. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- 1- "*İnsan hakları, insan için bazı temel yapabilirliklere karşılık gelen yetkilendirmeler olarak görülebilir mi ve bu insan haklarını düşünmede/ tartışmada iyi bir yol mudur?*"
- 2- "*Yapabilirlikler Yaklaşımı, insan hakları kavramının içeriğine dair bütünsel/tutarlı bir kapsam ya da çerçeve sunabilir mi?*"
- 3- "*İnsan hakları, belirli konularda spesifik/özgül olmayı gerektirdiğinden, insan hakları fikrini açıklığa kavuşturmak için Yapabilirlikler Yaklaşımı'nı model almak yapabilirliklerden oluşan tam bir listeyi açıkça ilan etmeyi de gerektirir mi?*"
- 4- "*Sahip olduğumuz değerlerin, özellikle ulusal ve toplumsal sınırların ötesinde, birbirine oldukça uzak olduğunu varsaydığımızda; insan hakları ve yapabilirlik kavramlarının içeriğini belirlemede nasıl uzlaşacağız? Kültürlerin farklılaştığı ve yaşamdaki kaygıların bu kadar çeşitli olduğu bir dünyada, bu kavramlara evrenselci bir yaklaşım mümkün müdür?*"(Sen 2005: 152).

Sen, bu sorular ışığında giriştiği sorgulamanın sonunda, insan haklarını belirli bazı özgürlükler olarak gördüğünü baştan belirterek, insan hakları kavramını yapabilirlikler ile birlikte düşünmenin -ancak bunlar birbirini karşılayan kavramlar olarak görülmemelidir- daha en başından birtakım zorlukları da beraberinde getireceğini savunur. Ona göre, özgürlüğün iki ayırt edici yönü vardır: bunlar *fırsatlar* ve *süreçlerdir*. Özgürlüğün fırsat yönü, yapabilirlik kavramıyla birlikte ele alınabilir olmasına rağmen, özgürlüğün süreç yönüyle ilgili olarak aynı şey söylenemez (Sen 2005: 152). Yapabilirlik kavramını "*insani işlevselliklerin değerli kombinasyonlarını elde etme fırsatı*" -"Bir insan ne olabilir ve ne yapabilir?" sorusunun cevabı- olarak tanımlayan Sen, bu tanımından hareketle, yapabilirlik kavramının insan haklarının fırsat yönünü anlamada oldukça faydalı olabileceğini savunur (2005: 153).

Sen, insan hakları fikri ve Yapabilirlikler Yaklaşımı arasındaki ilişkiyi, yaklaşımın insan hakları ve adalet teorisiyle ilgisi olmayan taraflarını ön plana çıkarmak suretiyle, farklı bir açıdan ele almayı da dener. Yapabilirlik fikrinin özgürlüğün fırsat yönünü

değerlendirmedeki hatırı sayılır değerini teslim eden Sen, yapabilirliklerin özgürlüğün süreç yönünü tartışmakta, yapabilirlikler bireysel çıkarlar ya da faydalar tarafından karakterize edildiğinden, ilgisiz ve yetersiz kaldığını dile getirir. Ayrıca, yapabilirlikler fikri, içerdiği seçim sürecinin adil olup olmadığına ya da eşitliğe dair yeterli bilgi vermekten de uzaktır (Sen 2005: 155-156).

Sen, tartışmayı insan hakları ve yapabilirlik kavramlarının -birinin diğerinin yerine kullanılmasının ya da birinin diğerini tam olarak karşılama anlamıyla mümkün olmadığı gerçeği anlaşıldığı sürece- birbiriyle uyumlu olabileceği yönündeki savıyla noktalar. Ona göre, Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın fazlasıyla katkı sağlayabileceği çok sayıda insan hakkı mevcutsa da süreç yönü ağır basan önemli insan hakları ve bunların ilgili olduğu özgürlük alanlarını anlamada ve tartışmada, yaklaşım doğru ve elverişli bir değerlendirme zemini sunamayabilir (Sen 2005: 163).

Genel olarak yapabilirlik kavramı ve insan hakları fikri arasındaki ilişkiye dair Sen'in fikirlerini bu şekilde özetledikten sonra, Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı'nda ele alındığı şekliyle yapabilirliklerin insan hakları fikriyle ilgisi üzerinde durulmalıdır. Sen, Yapabilirlikler Yaklaşımı ile insan hakları arasında bir koşutluk görmekten kaçınsa da temelde bir çeşit toplumsal adalet kuramı olarak tasarlanan Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı (Nussbaum 2018: 57), felsefi temelleri, içeriği, dili ve amaçları bakımından insan hakları söylemi ile ilişkilendirilebilir; hatta yaklaşımın bir çeşit "*potansiyel*" insan hakları kuramı olarak düşünülmesi pekâlâ mümkündür.

Yaklaşım insan hakları söylemi ve hareketiyle birtakım benzerlikler paylaşmaktadır. Yapabilirlikler Yaklaşımı Nussbaum'a göre, zaten insan hakları söyleminin bir türü olduğundan, iki yaklaşım arasında kimi benzerlikler vardır. Örneğin, her iki hareketin veya fikrin temelinde de insanların sadece insan olmaktan kaynaklanan haklarına saygı gösterip desteklemenin toplumun en temel görevi olduğu görüşü vardır. Yaklaşımlar içerik olarak da benzerdir. İyi ve anlamlı olan yapabilirliklerden oluşan Merkezi Yapabilirlikler Listesi, ilke olarak savunulan bütün insan hakları listeleriyle sıkı sıkıya

örtürür.³⁰ Ancak listenin esnek, açık uçlu ve yeniden gözden geçirilmeye müsait olması için, yapabilirlik kalemleri özellikle soyut bırakılmış ve genel olarak belirlenmiştir. Burada amaç, yasa koyucular, yurttaşlar ve yargıçlar için fikirsel bir temel hazırlamak, ayrıca her ülkeye kendi kültürel ve tarihi kimliğine uygun şekilde listenin içeriğini doldurma fırsatı vermektir (Nussbaum 2018: 126).

Bunların yanında, her iki yaklaşım da -insan hakları söylemi ve Yapabilirlikler Yaklaşımı- hem kültürlerarası karşılaştırma yapmaya hem de anayasal güvence sağlama açısından temel oluşturmaya uygundur. Ancak Nussbaum, klasik insan hakları söylemine dayalı modellerin halen yetersiz kaldığı *ırk ayrımcılığı*, *toplumsal cinsiyet ayrımcılığı* vb. sorun alanlarında kendi Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın daha etkili çözümler bulmak için bir alternatif olabileceğini iddia eder (2018: 80).

Nussbaum yaklaşımının, önerdiği temel kavramlar ve özgün formülasyonlar sayesinde ve dayandığı zengin ve sağlam felsefi temel sebebiyle, standart insan hakları yaklaşımına çeşitli şekillerde katkıda bulunduğunu savunur. Söz gelimi, hak iddiasını rasyonel olmaya ya da başka bir insani özelliğe bağlamadan sadece insanın doğumuyla ilişkilendiren yaklaşım, insan olmanın yaşamda asgari düzeyde fail olmakla ilgili olduğunu öne sürer. Bu sayede, akli yetilerini kullanamayacak durumda olan bilişsel engelli insanların da diğer insanlarla eşitlendiği insan haklarından söz etmek, klasik insan hakları söyleminin aksine, Nussbaum'un yaklaşımında mümkündür. Nussbaum bunun yanı sıra, insan hakları ve insan onuru arasındaki somut ilişkiyi öne çıkaran ve insan haklarıyla ödevler ve sorumluluklar arasındaki bağlantıyı vurgulayan kendi yaklaşımının, bu yönüyle de klasik insan hakları fikriyle uyduğunu; hatta bu ilişki ve bağlantıların kendi yaklaşımında daha net biçimde gösterildiğini iddia eder (2018: 80).

Yapabilirlikler Yaklaşımı ile insan hakları söylemi arasındaki koşutluğa dikkat çeken Tepe, bu koşutluğu savunurken Nussbaum'un hem kamu politikaları ve insan hakları için elverişli olabilecek hem de insanın temel özelliklerini ve "*onda neyin değerli olduğunu*" açıkça ortaya koyan, doğal bir insan görüşüne sahip olmasını dayanak noktası olarak belirlemektedir. Buna göre, Mengüşoğlu'nun insanı birtakım özellikler ve

³⁰Başta İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi olmak üzere diğer tüm uluslararası sözleşmelerde yer verilen hak ve özgürlük alanları ile Merkezi Yapabilirlikler Listesi, Nussbaum'a göre, oldukça benzerdir (Nussbaum 2018: 85).

olanakların taşıyıcısı olarak gören antropolojik- ontolojik insan görüşüyle, Nussbaum'un insanı bazı temel yapabilirliklerin taşıyıcısı olarak gören insan görüşü benzerdir (Tepe 2018a: 17, 39). Tepe'ye göre: "*Nussbaum'un insan görüşünü hareket noktası olarak almak, bize insan haklarını temellendirmede bir dayanak sağlayabilir. Eğer insan olmak kimi temel yapabilirliklere sahip olmak olarak anlaşılırsa, insan hakları da bu yapabilirlikleri her bir kişinin gerçekleştirmesini mümkün kılma çabası olarak anlaşılabilir*" (2018a: 39).

Deveci de Yapabilirlikler Yaklaşımı ile insan hakları söylemi arasında koşutluk bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre, merkezi yapabilirlikler olarak adlandırılan on maddelik listenin içeriği ile evrensel insan hakları arasında bir uyuşma-örtüşme görülebilir. Öyle ki, Nussbaum'un yaklaşımı, insan haklarının evrenselliği iddiasını temellendirme bağlamında, Aristoteles'in iyi kavramını -geçerliliği insan olmayla sınırlı tutularak- yeniden yorumlamış; bu türden bir iyi tasarımı "*en azından temel hakların içeriğini ve sınırını belirleyen evrensel bir iyi*" tasarımı olarak, Yapabilirlikler Yaklaşımı'nı *evrensel insan hakları fikriyle* ilişkilendirebilmeyi olanaklı kılmıştır. Deveci, *insan için iyi* kavramının hak kavramıyla bağdaştırılabileceğini; iyi insan yaşamının asgari koşullarının aslında insan haklarının -içeriği yeterince belirlenmemiş olan *saygınlık* kavramıyla ilişkisinde- dolaylı olarak varsaydıklarıyla örtüşebileceğini iddia etmektedir (Deveci 2004: 52-53).

Deveci, Nussbaum'un Aristoteles'ten ödünç aldığı *iyi insan yaşamı* kavramına atıfla, Nussbaum'un yaklaşımında iyi insan yaşamının gerektirdiklerinin öz halinde ayrıştırılarak merkezi yapabilirlikler adı altında listelendiğini ve bunların bir evrensellik taşıdığını ifade etmektedir. Deveci'nin ifadesiyle "*evrenselliği gösterilebilen bir insan için iyi*" kavramı ise hak kavramıyla bağdaşabilir. Böylece, "*iyi yaşama koşulları aslında insan haklarının dolaylı olarak varsaydıkları*"dır (Deveci 2004: 53).

Yapabilirlikler Yaklaşımı ile klasik insan hakları söylemi arasındaki genel örtüşme-uzlaşmaya rağmen, bu ikisi arasında beliren kimi farklılıklar da mevcuttur. Bunlardan en belirgin olanı şudur: Klasik temel haklar söyleminde -hakların türetildiği kaynağa ilişkin olarak- *iyi insan yaşamı*, bir takım evrensel haklardan yola çıkılarak kurgulanırken, Nussbaum'un Aristoteles felsefesinden hareketle inşa ettiği kendi

yaklaşımında, iyi insan yaşamının koşulları *insanın özünden* türetilir. Bu süreçte, öncelikle insanın yetileri ve gereksinimleri saptanır, ardından iyi insan yaşamını seçebilmenin koşulları belirlenir. Bu koşullar ile onlara ait işlevler ise aslında bildiğimiz anlamda temel insan haklarına karşılık gelir (Deveci 2004: 62).

Klasik haklar söylemi ile Yapabilirlikler Yaklaşımı arasında göze çarpan bir diğer farklılık da temel hakların sınıflandırılmasıyla ilgilidir. Buna göre, insan hakları fikrine dair klasik modellerde birinci ve ikinci nesil haklar ayrımı yapılırken, Nussbaum'un yaklaşımında bu ayrım reddedilir; siyasi ve medeni hakların ekonomik ve sosyal koşullarla ilgisi olmadığı iddiası, Nussbaum'a göre, kabul edilemezdir. Bu koşullar bütün hak talepleri için bir dereceye kadar gereklidir (2018: 84).

Ancak, Yapabilirlikler Yaklaşımı ile klasik haklar söylemi arasındaki bu iki fark, bize göre, insan haklarını temellendirme bağlamında, tali konularla ilgili olup Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın potansiyel bir insan hakları kuramı olarak düşünülmesine ve insan hakları fikrinin bu yaklaşım aracılığıyla geliştirilmesine engel değildir. Aksine, gerek Nussbaum'un insanî sorunları ele alış şekline gerekse Tepe ve Deveci'nin sundukları argümanlardan açıkça anlaşıldığı üzere, insan hakları söylemi ve Yapabilirlikler Yaklaşımı arasındaki koşutluk daha belirgindir.

3.6. YAPABİLİRLİKLER YAKLAŞIMININ GÜNÜMÜZÜN İNSANİ SORUNLARINA BAKIŞI

Nussbaum, yalnızca iyi bir yaşamın gerektirdikleri olarak temel yapabilirlikleri belirlemekle kalmaz, aynı zamanda, günümüz dünyasında karşılaştığımız insani sorunları, yaklaşımının sağladığı özgün bakışla değerlendirmeyi; bugünün dünyasında artarak ve çeşitlenerek süregiden insani sorunların temelinde klasik yaklaşımların gördüklerinden farklı bir şeyler görmeyi dener. Bunu yaparken bazı temel sorun alanlarını belirleyip bunlara çözüm önerileri sunar. Bu temel alanlar *dezavantajlar, toplumsal cinsiyet, engellilik ve yaşlılıkta bakım, eğitim, hayvan hakları ve çevre kalitesi, anayasa hukuku ve politik yapı ile insan psikolojisi*dir.

Dezavantajlar: Kilit öneme sahip yapabilirliklerin dezavantajlı bir konumda olup olmadığının belirlenmesi, hakların bugün olduğu gibi yarın da güvence altında olacağını garantilemek açısından önemlidir. Yapabilirlik alanlarında, dezavantajlı bir konum başka dezavantajlı konumları ortaya çıkararak, mevcut sorunları derinleştirip kronik hale getireceğinden, dezavantajlar bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmalı ve politik karar vericilerin öncelikli kaygıları arasında yer almalıdır (Nussbaum 2018: 163).

Toplumsal Cinsiyet: Dünyanın tamamında kadınlar çeşitli bakımlardan ayrımcılığa maruz kalırlar ve toplumsal statü, ekonomik özgürlük, saygı görme ya da tanınma bakımından diğerleri ile tam eşit konumda değildirler. Bu durum, Nussbaum'a göre, büyük bir adaletsizliktir. Bu adaletsizliğin ortaya çıkmasında ve pekişmesinde, geçmişin kültürel gelenekleri ile bir araya gelip eşitsizliği destekleyen dinlerin olumsuz etkisi gözden kaçırılmamalıdır. Nussbaum bu sorunun çözümüne yönelik olarak, ülkelerin farklı kültürel ve dini geleneklerinin, bunların bilimsel ve ahlaki bağlamda doğrulukları ortaya konulmadan, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde ve kamusal alanın yönetilmesinde dikkate alınmamasını; bu koşulu sağlamadıkları takdirde, kültürel ve dini geleneklerin toplumsal norm koymada etkinliklerinin sınırlandırılmasını talep eder (2018: 124, 165).

Özellikle kadınların, ister gelişmekte olan isterse daha gelişmiş ülkelerde olsun dünyanın her yerinde, kendilerine toplumsal ve kültürel açıdan biçilen roller bağlamında, bir insan yaşamını tam olarak deneyimleme şansından çoğu zaman mahrum olduğu gerçeğini dile getiren Nussbaum, kadınların çocuk, yaşlı veya engelli kişilerin bakımı ve ev işlerinin sorumluluğuyla normalin iki katına çıkan günlük iş yüklerini bu olgunun altında yatan sebepler arasında ilk sıraya koyar. Kadınlar özellikle diğerlerinin fiziksel bakım işine o kadar çok emek ve mesai harcar ki, bu durum onların hayatın diğer alanlarında, örneğin vatandaşlık, istihdam, eğlence ve kendini ifade etme gibi alanlarda, yapmak istediklerini yapmalarını veya olmak istediklerini olmalarını zorlaştırır (Nussbaum 2000: 222).

Bunun yanında, geleneksel toplumlarda kendi iradeleri dışında çocuk yaşta evlendirilen ya da kötü giden mevcut evliliklerini sonlandırmada ailelerinden ve devlet

kurumlarından destek göremeyen kadınların, duygusal olarak iyi olma durumlarına sürekli olarak darbe vurulmaktadır. Kadınlar, günümüzde hala, korkudan uzak yaşamak ve sevginin yaşamaya değer türlerini deneyimlemek konusunda erkeklerden daha az fırsata sahiptir. Tüm bu durumlarda, eşitsiz politik ve toplumsal koşulların kadınlara sunduğu sınırlı sayı ve nitelikteki insani yapabilirlikler de erkeklerinkine oranla, oldukça eşitsizdir. Kadınlar böylesi koşulların egemen olduğu bir yaşamda, insan olmayı tam olarak deneyimleyebilecekleri destek ve olanaklardan yoksundur; bunun en önemli sebebi ise onların kadın olmasıdır (Nussbaum 2000: 219-220, 222).

Engellilik ve Yaşlılıkta Bakım: Yapabilirlikler Yaklaşımı, Sen'e göre, bir tarafta yaşamdaki gerçek fırsatlar diğer tarafta bu fırsatların hayata geçirilmesini sağlayan araç ve yöntemler arasındaki karşılıklı ilişkideki çoklu değişkenlerin çeşitliliğini hesaba katmamızı sağlar. Bu çeşitliliği belirleyen yalnızca kişisel araç ve yöntemler değildir; bunun yanı sıra kişilerin dışında kalan kaynakların çeşitliliği de yaşamdaki işlevsel yapabilirliklerin farklılaşmasına sebep olur. Bu farklılaşma bazı durumlarda bir zenginlik olarak ortaya çıkarken, engellilik, yaşlılık ve benzeri durumlarda bir çeşit eksiklik ya da dezavantaja dönüşebilmektedir (Sen 2005: 154). Ancak yaklaşımın Nussbaum versiyonu, engelli ve yaşlı bireylerin hem kuramsal düzeyde hem de uygulamada diğerleriyle eşit değerinde görülmesi için, Locke'un çıkar yerine iyilikseverliği temele koyan kuramından hareketle, toplumsal işbirliği kavramını yeniden tanımlar. Buna göre, toplumsal işbirliğini belirleyen ilke ortak çıkar yerine iyilikseverlik ve duygudaşlık olarak yeniden belirlenmelidir (Nussbaum 2018: 168-169).

İnsani gelişmişlik yaklaşımı bir noktaya kadar sözleşmecî yaklaşımlarla ortaklık kursa da toplumsal bir sözleşme, insan olan herkesin *-bu arada engelli veya yaşlı bireylerin de-* mümkün olduğunca zengin (iyi) bir insan yaşamı sürebilmesi için neye ihtiyaç duyacağını *-tüm insanlar için verilen bir dizi temel yapabilirlikler-* belirlemede yetersiz kalabilir. Örneğin, Rawls'un sözleşmecî gelenekten esinlenen kuramına yönelttiği eleştiriler bağlamında Nussbaum, sözleşmecî geleneğin *gelecek kuşaklar için adalet, ulusal sınırlar ötesindeki adalet, engelli insanlara adil davranılması ve hayvanlara davranışımızla ilgili ahlaki konuları* ele almada güçsüz kaldığını iddia eder.

Nussbaum'a göre, Rawls'un kuramında önemli etkisi bulunan Kant'ın insanlara saygıyı yüksek bir *ahlaki akılcılık* üzerinde temellendirmesi sebebiyle, Rawls da kendi sosyal sözleşmesinde fiziksel ya da bilişsel engeli olan insanları karar alma süreçlerinde ihmal eder ya da görmezden gelir (2018: 103-105).

Günümüz toplumlarında, artık ciddi şekilde karşımıza çıkan acil bir insani sorun olan çeşitli fiziksel veya zihinsel engelleri olan insanların hak ve özgürlüklerinin nasıl korunacağı konusu, Nussbaum'a göre, "*böyle insanların eşit saygı temelinde ele alınması gerekliliğini ve yalnızca uygulamada değil, aynı zamanda kuramsal düzeyde de değişik bir bakış açısını*" zorunlu kılmaktadır. Nussbaum kendi yaklaşımının bu türden bireylerin adalet beklentisini de karşılayacak şekilde kapsayıcı olduğunu iddia eder (2018: 167-169).

Eğitim: Yaklaşımında en başından beri merkezi önemde olan eğitim, *bereketli bir işleve* sahiptir. İnsanların mevcut kabiliyetlerini içsel yapabilirliklere dönüştürmesi, ömür boyu şekillenme ve tatmini sağlayan başlıca kaynak olması bakımından, eğitim tüm yapabilirlikler arasında, dezavantajlı konumlarla mücadele etmek adına en bereketli (üretken) faaliyet alanıdır (Nussbaum 2018: 170-171). Ayrıca, muğlak bir ifade olan *insan onuru* kavramı da Nussbaum'a göre ancak eğitim sayesinde somutlaşır ve hâsıl olur.³¹

Eğitim, iyi yaşama dair koşulları yaratabilecek ve seçim yapabilecek nitelikli insanların yetiştirilmesi amacına uygun düşecek şekilde, birtakım beceriler kazandıran zorunlu ve kamusal bir eğitim olmalıdır. Eğitimin kişiye kazandırması beklenen beceriler, en başta eleştirel düşünme, başkasının içinde bulunduğu durumu fark etme ve anlama yetisidir. Bunun yanında, dünya tarihi ve günümüzün küresel ekonomik düzeni ve işleyişi hakkında bilgi sahibi olma da eğitimin bireye kazandırması gereken diğer yeterliliklerdir. Böyle bir eğitim ise, Nussbaum'a göre, ancak bireye sorumlu ve demokrat bir yurttaş kimliği kazandıracak olan beşerî bilimler ve edebiyat ile mümkündür (2018: 173).

³¹ Hindistan Anayasası'nda eğitim hakkıyla ilgili güvenceye kaynaklık eden bir yargı kararında şöyle der: "*insan onuru çığnenemez... İnsan onuru esas olarak eğitimle hâsıl olur*"Bkz. (Nussbaum 2018: 171).

Nussbaum, eğitimi adalet sorunu bağlamında ele aldığı anda, herhangi bir ülkedeki bazı çocukların eğitim hakkının başkalarınınkinden belirgin olarak farklılaşmasının, o toplumda bütün çocuklar belirli bir düzeyin üzerinde eğitim alıyor olsa bile, temel hakkaniyet bağlamında ciddi bir sorun teşkil ettiğini düşünür. Merkezi yapabilirlikler arasında kilit role sahip olan eğitim alanında eşik düzeyi, her bir birey için tam ya da tama yakın bir yeterlilik seviyesidir (2018: 58). Bu bağlamda devlete düşen görev, Aristoteles Felsefesinde de açıkça görüldüğü üzere, politik süreçlerin her şeyden önce gençlerin eğitime odaklanmasını sağlamaktır (Nussbaum 2018: 144).

Nussbaum'un eğitimle ilgili fikirlerini önemli ölçüde şekillendiren düşünür Adam Smith'tir. Smith, Aristoteles'ten ödünç aldığı *insanın kırılabilirliği* ifadesine atıfla, insan onurunun kaya gibi sert olmadığı gerçeğine dikkat çeker. Smith'e göre (Nussbaum'un aktarımıyla) onur, "*soğuk bir toprak ve sert bir iklimle karşılaştığında solacak taze bir bitkidir.*" İnsanın kırılabilirliğini telafi etmenin başlıca yolu ise, insanın yetilerini insan onuruna yakışan bir şekilde olgunlaştırmak; bu bağlamda, insanı çocukluktan itibaren - *ve özellikle çocuklukta*- eğitimle şekillendirmektir. Eğitim bir insanın yaşamında o derecede önemlidir ki, Smith'e göre eğitim almayan kişi "*en temel uzvunu kaybetmiş ya da kullanamaz hale gelmiş bedensel engelli bir insan kadar zihinsel engelli ve hasarlıdır.*" Gerek bireyin yaşamında gerekse toplumsal yaşamda bu kadar büyük öneme sahip olan eğitim konusunda devlete düşen ilk görev, Smith'e göre, herkese zorunlu ve ücretsiz kamusal eğitim hakkı ve olanağı sağlamaktır (Nussbaum 2018: 153-155).

Yapabilirlikler Yaklaşımı, temelde ilkesel olarak, insanın yaşamda seçimler yapabilmesini, ona sunulan seçim fırsatlarının çoğaltılmasını savunur. Ancak bu ilkenin tek istisnası, yaklaşımın eğitim sorununa seçimlere duyulan saygı bağlamında bakışında ortaya çıkar. Buna göre, bu temel ilkenin görmezden gelinebildiği ya da esnetilebildiği tek istisnai alan çocukların ve gençlerin eğitimidir. Nussbaum, çocuğa verilecek temel eğitimin onun tüm yapabilirliklerini ve hayata bakışını belirleyecek olması bakımından, ileride onun tüm yetişkinliğini ve dâhil olduğu toplumsal ve politik çevreyi şekillendirecek olan en temel yaşamsal unsurlardan biri olduğunu; bu sebeple,

çocukların eğitiminin zorunlu tutulması gerektiğini ve bu zorunluluğun da meşru olduğunu savunur (2018: 174).

Hayvan Hakları ve Çevre Kalitesi: Nussbaum'un toplumsal adalet kuramını klasik yaklaşımlardan ayıran en önemli farklardan biri, onun insanların yanı sıra duyguları olan diğer canlıları, yani hayvanları da toplumsal adalet fikrine dâhil etmesidir. Nussbaum bu fikrini şu cümleyle ifade eder: "*Duyguları olan bütün yaratıkların yapabilirlikleri kendi başına hedeflenmeli ve tümü yapabilirliklere belirlenmiş eşik seviyelerinin üzerinde erişebilmelidir.*" Bu ilkeden hareketle, insan türü, hayvanların hayatta kalma çabalarına ve yaşamsal faaliyetlerine saygı duymalı ve onlara duyarlı bir korumacılıkla yaklaşmalıdır (Nussbaum 2018: 177-180).

Nussbaum, bu konuda da Rawls'un adalet kuramına birtakım eleştiriler yöneltir. Tıpkı engelli bireylerde olduğu gibi hayvanlarda da akli yetilerin bulunmayışı dolayısıyla, yaşamda hayvanlarla olan ilişkilerimizin Rawls'un adalet fikrinde kapsamadığını; kuramın hayvanların adalet sorununu içermediğini dile getirir. Oysa Nussbaum, *duygulara sahip olmaları ve kendilerince bir yaşam mücadelesi içinde bulunmaları sebebiyle* hayvanların da -adalet kuramlarını anlama yetileri olsun ya da olmasın- *adalet sorunu* içinde *özne* olmaları gerektiğini; hatta duygu sahibi canlılar olarak hayvanların da -kendi türlerine özgü faillikleriyle bağlantılı olarak- bir onurları olduğunu savunur (2018: 106).

İnsan türünün yaşamda ilişki içinde bulunduğu hayvanlara karşı üstlenmesi gereken sorumluluklara dikkat çeken Nussbaum, hayvanları vahşi doğada olduğu gibi rahat bırakmamız gerektiği görüşüne, "*bu görüşün günümüzde artık naif ve romantik bir natüralizme dönüştüğü*" savıyla karşı çıkar. Zira bugün insanın yeryüzünde müdahale etmediği hiçbir doğal habitat kalmamıştır ve hayvanların *vahşi doğada* yaşadıklarını/yaşamaları gerektiğini iddia etmek, insanoğlunun onların yaşam alanlarına tecavüz ettiği gerçeğini görmezden gelmektir. Durum bu noktaya geldiğine göre, hayvanların iyi yaşayabilmeleri için tek yol, Nussbaum'a göre, yine insanoğlunun müdahalesini gerektirmektedir; "*ama bu kez aptalca değil, akıllı bir şekilde*"(2018: 180).

Yaklaşımın dikkat çektiği bir diğer sorun alanı, insanın çevresiyle kurduğu ilişkinin onun yaşamdaki yapabilirlikleri üzerindeki etkisiyle ilgilidir. İnsan çevresiyle bağ kurabilen bir canlı olduğundan, onun yapabilirlikleri -olanakları ve sınırları bakımından- doğal çevreyle yakından ilgilidir. Bu ilginin açıkça gösterdiği üzere, insanın hem bugünkü hem de gelecekteki esenliği için çevre kalitesi ile ekosistemin sağlıklı işlemesi hayati önemdedir. Çevreyle ilgili tartışmalarda, gelecek kuşaklara olan sorumluluğumuzu da hesaba katarak düşünmeli ve hareket etmeliyiz (Nussbaum 2018: 181).

Anayasa Hukuku ve Politik Yapı: Nussbaum, karşılaştırmalı anayasa hukuku alanında da çalışmalar yapan bir akademisyen olarak, yaklaşımı hayata geçirmek ve devam ettirmek için ne tür bir politik yapının güvence sağlayacağını sorar. Hukuk ve politik yapı unsurlarını yaklaşımın merkezine koyarak, devletin en temel görevinin insanların hak ve özgürlüklerini güvence altına almak -eğer insanların hakları varsa hakların güvence altına alınması ihtiyacı da vardır- olduğunu tespit eder (2018: 185). Ayrıca politik yapı içinde görev alan karar vericiler, yapabilirlik fırsatlarını arttıran üretken alanlara yatırım yapmak (örneğin eğitim), politik kararlarda dezavantajlı konumları veya grupları göz önünde bulundurmak ve kıt kaynakları en verimli veya en dezavantajlı alanlara yatırmakla sorumludur (2018: 117).

Nussbaum'a göre, politik yapılar olarak devletler, yapabilirliklere engel olmamaları gerektiği gibi bunların hayata geçirilmesi için gerektiğinde aktif şekilde müdahalede de bulunmalıdırlar. Bu müdahale, *başkalarının olumsuz müdahalesinin önlenmesi, çaresizlik yüzünden insanların haklarından vazgeçmelerini engellemek amacıyla maddi destek sağlanması, siyasette ve eğitimde pozitif ayrımcılık yapılması* şeklinde somutlaşabilir. Bu *engel olmamalar* veya *müdahale etmeler* olmaksızın, temel haklar yalnızca kâğıt üzerinde kalan kelimelerden ibarettir (Nussbaum 2018: 82-83).

Hukuki yapının önemi ise yapabilirliklerin hayata geçirilmesinde, özellikle dezavantajlı konumlara müdahale edilirken, hukuki uygulamaların belirleyici ve düzenleyici olmasından kaynaklanır (Nussbaum 2018: 188-189). Yapabilirliklerin uygulanmasında

başarı sağlamak için temel hakları koruma altına alan bir anayasal düzenleme zorunludur. Yapabilirlikleri soyut olmaktan çıkarıp somutlaştırmanın yolu onları anayasal ve yasal düzenlemelerin konusu yapmaktır (Nussbaum 2018: 56).

Yapabilirlikler ve İnsan Psikolojisi: Nussbaum'un yaklaşımında yapabilirliklerin önündeki birey kaynaklı engelleri ortadan kaldırmak veya yapabilirliklerin gerçekleştirilmesini destekleyen insani unsurları ortaya çıkarmak bakımından, insan psikolojisine dair bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veriler değerlidir. İnsan psikolojisinde yer alan temel duygulardan hangilerinin yapabilirlikleri destekleyip çoğaltacağına ilişkin soruya Nussbaum'un yanıtı *şefkat* ve *saygı*dır. Bunun karşısında, yapabilirliklerin gerçekleştirilmesinin önündeki insan psikolojisinden kaynaklı en büyük engeller, *nefret*, *tiksinme* ve *utanç* gibi olumsuz duygulardır (Nussbaum 2018: 199).

Nussbaum yaklaşımının uygulanabilirliği hakkında değerlendirmede bulunurken, insan psikolojisini tamamlaması bakımından, *siyasal liberalizmin* sınırları içinde kalınarak geliştirilecek bir *siyasi psikolojiye* vurgu yapar. Ona göre, yapabilirlikleri hayata geçirmeyi amaçlayan bir toplumda insan hayatına dair farklı iyi anlayışları ortaya koyan bütün görüşlere saygı gösterilmelidir. Bu tutum, siyasal liberalizmin temel ilkelerinden biri olan *çoğulculuk ilkesinin* bir gereği olarak, toplumsal hayatın her alanında yönlendirici olmalıdır (Nussbaum 2018: 200).

SONUÇ

İnsan hakları fikri, klasik insan hakları söyleminde veya toplumsal adalet teorilerinde ele alındığı şekliyle, gerek kuramsal düzeyde barındırdığı soyutluk ve bulanıklık gerekse uygulama alanında karşılaştığı güçlükler ve engeller sebebiyle, uzunca bir süredir yoğun eleştiri ve karşı çıkışların yıpratıcı etkisine maruz kalmaktadır. Bir yanda insanlığın bugün ulaştığı medeniyet seviyesiyle bağdaşmayan açlık, savaş ve çatışma, eşitsizlik, ayrımcılık ve adaletsizlik gibi olgular, diğer yanda her geçen gün artan ve çeşitlenen; artık yalnızca belirli bir ulusun ya da coğrafyanın yerel problemi olmaktan çıkıp tüm dünyanın kaderini ve topyekûn insanlığın geleceğini belirleme gücüne sahip olan iklim krizi, zorunlu göç, ekonomik buhran ve salgın hastalıklar gibi küresel sorunlar yumağı, insan hakları fikri üzerinde yeniden ve sürekli olarak düşünmeyi gerektirmektedir.

İnsan hakları fikri üzerinde düşünmek, sadece insanlığın günümüzdeki durumuna odaklanma çabasıyla sınırlı kalmamakta; böyle bir etkinlik, eylemin doğası gereği, insan hakları fikrinin en temel bileşeni olan *insanın* neliğini sorgulamayı da kendiliğinden içermektedir. Kimilerine göre, genetik, hukuk ve teknoloji alanındaki gelişmelere paralel olarak, *insan olmanın tanımının ve sınırlarının* sürekli olarak değiştiği bir çağda yaşıyoruz (Douzinas 2018: 212). İnsana dair yeni tanımlar ve sınırlar, insanın neliğine ilişkin sorgulamada ve *iyi insan yaşamının* gerektirdiklerini belirlemede, yakın gelecekte yeni düşünsel ufuklar açma potansiyeline sahip olsa da insanlığın mevcut sorunları ve gereksinimlerindeki ortaklık ve benzerlikler, insanda çağlar boyunca değişmeden kalan bir öze işaret etmektedir. Bu öz, bugünde ve gelecekte, orada veya burada insan olmanın ve bir insan yaşamı sürmenin varlıksal koşullarını belirlemektedir.

Böyle bir öz, insan olmayı metafizik bir belirsizliğe ya da donmuş kalmış bir soyutluğa hapsetmek zorunda olmadığı gibi, insan olmanın ve insanca yaşamının tanımını insanı - *bir tür olarak insanı*- başka türlerle kıyaslamak suretiyle, indirgemeci bir bakışla ortaya koymak zorunda da değildir. Aksine, bu özcü yaklaşım insanı gerçek yaşamdaki insanlık halleriyle -*genel olarak türsel olanakları ve sınırlarıyla ya da fenomenleriyle*-

kavramayı mümkün kılmaktadır. İnsan olmayı insanın yaşamdaki *olanakları ve sınırları* üzerinden tanımlayan, insan yaşamının gerektirdiklerini ortak insani deneyim ve etkinlik alanlarında arayan bir yaklaşımdır bu. Biz bu çalışmada, insana bu türden bir bakışı, biri insanı somut varlık bütünlüğünde ele alan ve onun belli bazı olanaklarını ve niteliklerini *-insan fenomenleri-* ortaya koyan *antropolojik bakış*, diğeri ise insanı birtakım yapabilirliklerin taşıyıcısı olarak gören *Yapabilirlikler Yaklaşımı* olmak üzere, belli açılardan benzerlikler taşıyan iki ayrı insan görüşü aracılığıyla ele almış bulunmaktayız.

Bir insan görüşü *-naif, somut ve bütünlüklü bir insan görüşü-* hem kendisinden hareket eden bir insan hakları yaklaşımının penceresinden bugünün dünyasını kasıp kavuran mevcut küresel sorunlara daha insancıl bir bakışı olanaklı kılmakta hem de eğer insan olmanın tanımı ya da sınırları yakın veya uzak gelecekte değişecekse, geleceğin insanını anlamak için yolumuzu bugünden aydınlatmaktadır. Somut ve bütünlüklü bir insan görüşü, bugün haklı ya da haksız çok sayıda eleştiriye maruz kalarak yıpranan insan hakları fikrini sağlam bir felsefi temel üzerine oturarak savunabilmeyi kolaylaştırmakta; bu fikir etrafında birleşen insanların elini güçlendirmektedir. Böyle bir insan görüşü *-üstelik yeni ve özgün kavramlar öneriyorsa-* insan hakları söylemini bugünün dünyasından geleceğin dünyasına taşımayı, insan hakları fikrini yeni bağlamlarda tartışmaya açarak geliştirmeyi olanaklı kılacaktır.

Bu çalışmada, iki ayrı insan görüşünü ayrıntılı olarak incelemiş bulunmaktayız. İlki, somutluğu ve naifliği ile dikkat çeken ve insana fenomenleri aracılığıyla bir bütün olarak yaklaşan, kendisinden hareketle insan hakları fikrine bağlanabilmeyi olanaklı kılan Takiyettin Mengüşoğlu'nun ontolojik temellere dayanan insan felsefesidir. İkincisi ise insanı gerçek insan yaşamının sınırları ve olanakları aracılığıyla kavrayan ve yine insan hakları fikrine bağlanıp insanî sorunlara insan hakları penceresinden bakabilme imkânı veren Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı'dır. Her iki insan görüşü de "insan hakları fikrini felsefi olarak temellendirmenin gerekli ve olanaklı olduğu" yönündeki temel kabulümüzü destekleyen, işlevsel ve güçlü argümanlar sunmaktadır.

Gerçek insan yaşamından hareket eden; bu somutluğu sayesinde insani sorunlara gerçekçi bir bakış açısıyla yaklaşan, kavramların karşılıklı ilişkisine ve işleyişine açıklık getiren, felsefi temelinin sağlamlığı ve derinliği ile güçlü argümanlar sunan Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı, bu özgün ve üstün yanıyla, Kuçuradi'nin insan hakları görüşüne oldukça benzer ve yakındır.

Bugün en açık şekilde uluslararası insan hakları belgelerinde ve ulusal ideallerde ifadesini bulan klasik insan hakları söyleminin, insanlığın giderek içinden çıkılmaz hale gelen mevcut sorunlarını her yönüyle tartışmakta ve bunlara insancıl çözümler getirmekte başarısız olduğu savı yaygın olarak kabul görmektedir. Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı, tam da bu süreçte, insan hakları fikrini yeni ve farklı bir açıdan ele alma yönünde ortaya konulan çabaların önünü açabilecek potansiyele sahiptir. Yapabilirlikler Yaklaşımı, kökeni ve amacı itibarıyla, başlangıçta bir çeşit politik adalet teorisi olarak tasarlanmış olsa da insani sorunların çözümünde insan hakları söylemiyle beraberce yol alabilmeyi; hatta klasik insan hakları söyleminin yetersiz kaldığı sorun alanlarında alternatif bir söylem geliştirebilmeyi mümkün kılmaktadır.

Gerek temelinde yatan felsefi fikirlerin zenginliği ve çeşitliliği, gerekse kendisinden önce ortaya konan toplumsal adalet ve temel haklar kuramlarına eleştirel yaklaşımıyla, insana ve iyi insan yaşamına dair yeni bir yorum getiren Nussbaum, insan hakları fikrini ve sosyal eşitsizlik ve adaletsizlik sorununu, önerdiği yeni kavramların da yardımıyla, bütünlüklü ve tutarlı bir kuramsal çerçevede tartışmaya açmaktadır. Ancak Nussbaum, dayandığı sağlam felsefi zemine karşın kuramsal çerçevesini esnek tutarak, yaklaşımını eleştiri ve katkılar aracılığıyla sürekli olarak geliştirilmeye açık şekilde tasarlamıştır. Tüm bu özgün ve üstün yönleriyle Yapabilirlikler Yaklaşımı, potansiyel bir insan hakları kuramı olarak işlev gösterebilir.

Potansiyel bir insan hakları kuramı olarak Yapabilirlikler Yaklaşımı, klasik insan hakları fikrinden farklı ve Kuçuradi'nin insan hakları görüşüne benzer şekilde, insan haklarını ve hakların evrenselliği iddiasını *türdeş bir canlı olarak insanın* özsel niteliklerinden; onun varlıktaki bazı olanaklarının ve sınırlarının bilgisinden türetir.

Nussbaum'un yapabilirlikler olarak adlandırdığı insani olanaklar, insanın özsel niteliklerinden hareketle ulaşılan, iyi yaşamın gerektirdiği asgari koşullardır. Yapabilirlikler bu yönüyle, temel insan hakları dediklerimizle oldukça yakın ve benzerdir. Ayrıca yapabilirlikler, uluslararası insan hakları tartışmalarının içeriğinden de açıkça anlaşıldığı üzere, insan haklarıyla yakın ilişki içindedir; dolayısıyla, anayasal ilkeler için felsefi bir temel sağlamak bakımından, bugün insan haklarının üstlendiğine benzer bir role sahiptir (Nussbaum 2000: 237).

Nussbaum'un, temel insan hakları listeleriyle örtüştüğünü düşündüğü kendi merkezi yapabilirlikler listesi ve insan haklarına yaklaşımı, bu listenin elde edilmiş sürecinde kamusal müzakerenin ihmal edildiği ve listenin mevcut haliyle tamamlanmış ve değişmez olduğu ya da Nussbaum'un hak kavramını dar bir bakış açısıyla insan yetilerinin felsefi antropolojisine bağladığı gerekçesiyle, başta Amartya Sen olmak üzere pek çok kişi tarafından eleştirilmiştir.³² Ancak Nussbaum'un da açıkça ifade ettiği gibi, üzerinde uzlaşılması mümkün olan herhangi bir insan hakları listesiyle büyük oranda örtüşen merkezi yapabilirlikler listesi, bize göre, hakların felsefi olarak türetilmesinde kullanılan antropolojik yöntem bakımından sorunlu değildir. Ayrıca böyle bir liste, içeriği itibarıyla açık uçlu, esnek ve yorumlanabilir olması sayesinde yeniden gözden geçirilip düzeltilebilmeye uygundur (Nussbaum 2018: 126). Liste bu yönleriyle, geleneksel insan hakları söyleminde ve uluslararası insan hakları belgelerinde yer alan tartışmalı hak ve özgürlük alanlarının yeniden düzenlenmesi veya sınıflandırılması sürecinde ilham verici olabilir.

Esasen politik bir adalet teorisi olma iddiasını taşıyan Yaklaşım, belirli bağlamlarda politik liberalizmin sınırları içinde kalsa da -üstü örtük şekilde bile olsa- bir insan görüşü de ortaya koymaktadır. Bu insan görüşü, türdeş bir varlık olarak insanın yeryüzündeki ortak deneyim ve etkinlik alanlarına dayanmakta; insanın bu alanlardaki sınırları ve olanaklarına işaret eden özsel niteliklerini belirlemektedir. Böyle bir insan görüşü, sadece politik liberalizmin benimsendiği ülkelerde yaşayan toplumlar için değil, farklı yönetim rejimlerine tabi olan, değişik kültür ve dünya görüşlerini benimsemiş her toplum için geçerli olacak temel politik ilkeler belirlemede ve bunları hayata geçirmede

³² Sen'in ve Benhabib'in eleştirileri için Bkz: (Sen 2005: 157 vd.), (Benhabib 2017: 78).

sağlam bir dayanak noktası olabileceği gibi, bu görüşten hareketle elde edilecek muhtemel insan hakları listeleri evrensel hukuki ilkeler olarak kabul görebilir.

Nussbaum'un yaklaşımında öncelikli öneme ve merkezi bir konuma sahip olan *insan onuru* kavramı, tıpkı Kuçuradi'nin insan hakları görüşünde olduğu gibi, insan hakları fikrinin temel dayanak noktasıdır. Nussbaum, insani iyiye ilişkin sorgulamada *iyi* kavramını *insan onuru* kavramıyla ilişkilendirmekte; ancak, bu iki kavramın sınırlarını insanlardan diğer türlere doğru, özellikle duygu sahibi olduğunu ve faillik taşıdığını iddia ettiği hayvanlara doğru genişletmektedir. Nussbaum bu bağlamda, hayvanlar için de, tıpkı insanlar için olduğu gibi, adalet talep etmenin olanaklı ve gerekli olduğunu savunmaktadır (Nussbaum 2018: 179). Yaklaşım bu yönüyle, insan etkinlikleri sebebiyle değişen çevresel koşullar ve hayvanların sürekli kötüleşen yaşam şartlarını görmezden gelen klasik insan hakları söylemini geride bırakan *ilerici* ve *insancıl* bir vizyona sahiptir. Bu vizyon sayesinde, insan ve çevre arasındaki tek taraflı, haksız bir çıkara dayanan sağlıklı ilişkinin etik mahiyeti üzerinde yeniden düşünmek ve günümüzün küresel insani krizleriyle çevresel koşulların karşılıklı ilişkisini doğru biçimde analiz etmek olanaklı hale gelebilir.

Yaklaşım, bir bütün olarak *insani iyi* kavramıyla ilişkili olan temel yapabilirlikler üzerinde şekillense de Nussbaum kadınların yapabilirliklerine ayrıca önem vermektedir. Mevcut insan hakları yaklaşımlarına yakın bir ortak olarak gördüğü kendi yaklaşımının, yakın zamana kadar uluslararası insan hakları belgelerinde yer verilmeyen belirli bazı hakları tartışmaya açarak, bu hakların kadınlar için özel önemini açıkça vurguladığını düşünmektedir (Nussbaum 2000: 241-242).

Genel olarak yapabilirlik fikrinin temelinde yatan "*her bir kişinin ve tüm kişilerin, her biri diğerine amaç olarak muamele etmesi; hiç kimsenin diğer hiç kimseye amaçlarını gerçekleştirecek olan araçlar olarak muamele etmemesi*" ilkesinin kadınlar için de benimsenmesi gerektiğine dikkat çeken Nussbaum, kadınların diğerlerinin yaşamdaki amaçlarını destekleyen araçlar olarak değil kendi başlarına amaçlar olarak görülmelerini talep eder. Böylece, kadınların kendi yaşamlarıyla ilgili konularda karar verebilme ve seçim yapabilme güçleri, yani yapabilirlikleri artacaktır (2000: 222-223). Yaklaşım bu

yönüyle, aslında diğer tüm insani sorunlar gibi bir insan hakları sorunu olan cinsiyet ve fırsat eşitsizliği sorununu, kadınların toplumsal rolleri ve kendilerine özgü ihtiyaç ve dezavantajları üzerinden yorumlamayı; dezavantajlı bireyler olarak kadınların adalet talebini öncelikli olarak karşılamayı önermektedir.

Nussbaum, yaşamda her gün gerçekleştirdiğimiz sayısız eylemler ve yaptığımız seçimler aracılığıyla başkalarının -bu başkaları, dünyanın herhangi bir köşesinde, adil olmayan küresel bir ekonomik ve politik düzenin yıkıcı etkilerine maruz kalan herhangi birileri olabilir- hayatlarını olumlu ya da olumsuz yönde etkileme gücüne sahip olduğumuzu görmemizi ve hepimizin -*insan türünün üyeleri ve ayrıca yeryüzündeki diğer türlerin arkadaşları olarak*- tek bir dünyanın parçaları olduğumuzu kabul etmemizi önerir. Bu anlamda insan, Nussbaum'a göre, insan olmaktan kaynaklanan birtakım haklarla yetkilendirilmiş olmanın yanında, yine aynı insan olma durumunun kendisine yüklediği ahlaki sorumlulukları da taşımaktadır. Bu sorumluluk bilinciyle düşünen ve eyleyen insan "*Eşit ve adil bir dünyanın gerçekleşmesi için nasıl bir sorumluluk almalyım?*" sorusunu kendine her an yönelmelidir (2018: 134). Yaklaşım, ortaya koyduğu bu etik bakışla da özgün ve değerlidir.

Ancak, bütün bu özgün ve üstün taraflarının yanında, acil çözüm bekleyen bazı insani sorunları tartışmaya yeterince dâhil etmemesi bağlamında, yaklaşım eleştiriye açıktır. Yaklaşım, esasen bir çeşit politik adalet kuramı olarak tasarlandığından ve insani sorunları politik liberalizmin öngördüğü temel kurum olan devlet ve temel sùjeler olarak vatandaşlar üzerinden tartışmaya açtığından, günümüzün ve yakın geleceğin en önemli insani sorunu olan zorunlu göç ve mültecilik olgusunu görmezden gelmiş gibidir. Bu bağlamda Yapabilirlikler Yaklaşımı, bizce, bugünün dünyasında egemen güçlerin adaletsiz ekonomik ve politik tercihleri sebebiyle tetiklenen bölgesel çatışmalar ve savaşlar yüzünden yerlerinden yurtlarından edilen ve artık herhangi bir egemen devletin yasal vatandaşı olmayan milyonlarca insanın *ötekiliğini* ve acılarını³³ anlamayı ve tartışmayı mümkün kılacak şekilde geliştirilmelidir.

³³ Burada kullanılan *öteki* ifadesini Douzinas'tan ödünç aldık (Douzinas 2018: 164).

Bugün bölgesel çatışmalar ve savaşlar sebebiyle ülkelerini terk etmek zorunda kalan ve vatandaşlık statüsünü yitirip mülteci konumuna düşen milyonlara, yarın küresel iklim ve çevre krizinin şimdiden hissedilen yıkıcı gücünün de etkisiyle milyonlarcası daha katılabilir. Öyleyse, yaklaşımın bir yandan evrensellik iddiası da taşıyan, geliştirilmiş ve genişletilmiş bir adalet teorisi -ve belki de potansiyel bir insan hakları kuramı- olarak, sözü edilen insani krizi de tüm yönleriyle tartışmaya dâhil etmesi uygun olacaktır.



KAYNAKÇA

Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland and Newyork: Meridian BooksThe World Publishing Company.

Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*, (Çev. B. S. Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles (2000). *Politika*, (Çev. M. Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (2017). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları.

Aybay, R. (2006). *Açıklamalı İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*, TBB Yayınları.

Benhabib, Ş. (2016). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, (Çev. B. Akkıyal), İstanbul: İletişim Yayınları.

Benhabib, Ş. (2017). *Buhran Çağında Haysiyet Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, (Çev. B. Yıldırım), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Bentham, J. (1843). *Anarchical Fallacies*, <https://is.muni.cz/el/1423/jaro2016/POL478/um/Bentham - Anarchical fallacies.pdf>
E.T. : 20.10.2021.

Beyaz Erkızan, H. N. (2012). *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Bursa: Sentez Yayınları.

a) "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'un Özcü (Essentialist) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", 13-53.

Bucher, A. J. (2016). "Günümüzde Hristiyanlar ve İnsan Hakları", *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: TFK Yayınları, 183-188.

Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (Çev. N. Arat), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Deveci, C. (2004). "İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliğiyle Anlamanın Olanaklılığı", *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, Ankara: TFK Yayınları, 41-69.

Donnelly, J. (2007). "The Relative Universality of Human Rights", *Human Rights Quarterly* Vol. 29, 281-306.

Douzinas, C. (2018), *İnsan Haklarının Sonu*, (Çev. K. Akbaş, U. D. Tuna), Ankara: Dipnot Yayınları.

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

Höffe, O. (2004), "Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları", *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, Ankara: TFK Yayınları, 126-159.

<https://tr.euronews.com/2021/07/26/iklim-zirvesi-raporu-uyar-yor-onlem-al-nmazsa-dunya-daki-yasam-temelden-donusecek> E.T. : 20.10.21

<https://turkey.un.org/tr/151941-guterres-yoksullugu-sona-erdirmek-ve-herkes-icin-adalet-onur-ve-firsatlar-dunyasi-yaratmak> E.T. : 20.11.2021.

<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/dunyada-40-milyondan-fazla-modern-kole-var/1326601>, E.T. : 20.10.2021.

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-58280248> E.T.: 20.10.21.

<https://www.haberturk.com/26-milyarderin-serveti-38-milyar-insanin-servetine-esitlendi-2298559-ekonomi> E.T. : 20.10.2021.

<https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=trk> E.T. : 20.10.2021.

<https://www.tr.undp.org/content/turkey/tr/home/presscenter/pressreleases/2021/10/mpi.html> E.T. : 20.10.2021.

<https://insanhaklarimerkezi.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/08/03/MedeniVeSiyasiHaklaraIliskinSozlesme.pdf>, E. T. : 01.11.2021.

Kant, I. (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* (Çev. I. Kuçuradi), Ankara: TFK Yayınları.

Kuçuradi, I. (2007). "Etiğe Yaklaşımlar, Etikte Yaklaşımlar ve Bir "Evrensel Etik" Düşüncesi", *II. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Bildiriler Kitabı*, 25-37.

Kuçuradi I. (2009). *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, Ankara: TFK Yayınları.

a) "Ahlak ve Kavramları", 31-50.

Kuçuradi I. (2016). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: TFK Yayınları.

a) "Felsefe ve İnsan Hakları", 1-10.

b) "İnsan Haklarından Devlet Kavramına", 39-53.

c) "Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları", 55-69.

d) "İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları", 69-77.

e) "İnsan Hakları Açısından Dünya Problemleri", 161-184.

Kuçuradi, I. (2016a). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: TFK Yayınları.

Kuçuradi, I. (2016b). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: TFK Yayınları.

a) "Silinmiş Yüzler Karşısında", 11-18.

b) "Denge Sorunu ve Geleceği", 19-31.

c) "İnsan Hakları ve Özgürlük Sorunu", 57-68.

d) "Gelenek ve Devrim Ya Da Felsefe ve Dünya Politikası", 69-86.

e) "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım" 163-175.

f) "Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği", 175-182.

Kuçuradi, I. (2016c). *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: TFK Yayınları.

a) "Felsefe ve İnsan Hakları", 73-91.

b) "Özet", 233-235.

Kuçuradi, I. (2017), "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyetin Mengüşoğlu'nun Yeri", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Ankara: TFK Yayınları, 105-118.

Kuçuradi, I. (2019). "Eğitim ve Etik", *XVIII. Geleneksel Eğitim Sempozyumu*, Antalya, 103-111, <https://www.tozok.org.tr/Kitap/18Antalya/18Antalya.pdf> E. T. : 24.10.2021.

MacIntyre, A. (2001). *Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma Erdem Peşinde*, (Çev. M. Özcan). Ayrıntı Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (2017). *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Moyn, S. (2017). *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, (Çev. F. Ev), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Nussbaum, M. C. (1987). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", *The World Institute for Development Economics Research*, Helsinki: United Nations University.

Nussbaum, M. C. (2000). "Women's Capabilities and Social Justice", *Journal of Human Development*, 1(2), 219-247.

Nussbaum, M. C. (2004). "Beyond The Social Contracts: Capabilities and Global Justice", *Oxford Development Studies*, 32(1), 3-18.

Nussbaum, M. C. (2018). *Yapabilirlikler Yaratmak*, (Çev. S. Somuncuoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.

Orend, B. (2002). *Human Rights, Concept and Context*, Canada: Broadview Press.

Özkök, G. (1999). *John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi.

Sadık, K.G. (2016). "Bugünkü İslam'da İnsan Hakları", *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: TFK Yayınları, 167-178.

Scheler, M. (2015). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Çev. H. Tepe), Ankara: Bilgesu Yayınları.

Sen, A. (2005). "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development*, 6 (2), 151-166.

Tepe, H. (1998). "Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış", Hartmann, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (Çev: H. Tepe), Ankara: TFK Yayınları, v-xxi.

Tepe, H. (2006). "Günümüz Etiğinin Epistemolojik İkilemleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2, 73-82.

Tepe, H. (2009). "L. Wittgenstein ve Günümüz Etiğinde Olgu-Değer Uçurumu", *Yeditepe'de Felsefe*, 8, 108-119.

Tepe, H. (2015). "Giriş Bölümü", Scheler, M. *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Çev. H. Tepe), Ankara: Bilgesu Yayınları, 7-30.

Tepe, H. (2017). *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya da Hakikat*, Ankara: Bilgesu Yayınları.

Tepe, H. (2018). *İnsan Hakları Felsefesi*, Ankara: Bilgesu Yayınları.

a) "İnsan (Doğası) ve İnsan Hakları: İki Yaklaşım", 13-53.

b) "İnsan Hakları Nedir ve Neyin Aracıdır", 53-67.

c) "İnsan Haklarının Antropolojik Temelleri", 103-125.

d) "İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri", 125-149.

e) "İnsan Hakları ve Evrensellik Tartışması", 149-165.

Uluslararası Af Örgütü Raporu 2020-2021,

<https://www.amnesty.org.tr/public/uploads/files/Rapor/UAO%CC%88%202020->

[21%20Y%C4%B1ll%C4%B1k%20Rapor%20%20Tu%CC%88rk%CC%A7e%20070421.pdf](#) E.T. : 20.10.2021.

Uygun, N. (1961). "Felsefede Temellendirme", *Felsefe Arkivi*, 0 (12), 31-54.

Yavlal Gedik, N. (1999). *Felsefe Açısından Temel İnsan Hakları Belgeleri*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi.



EKLER

EK 1: ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN HAKLARI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 21/04/2022

Tez Başlığı: İnsan Haklarını Martha C. Nussbaum'un İnsan Görüşüyle Temellendirmek

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 135 sayfalık kısmına ilişkin, 21/04/2022 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %12'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç
- Alıntılar dâhil
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

21/04/2022

Adı Soyadı: Ümit ÜRETEN

Öğrenci No:

Anabilim Dalı: İnsan Hakları A.B.D.

Programı: İnsan Hakları Tezli Yüksek Lisans

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Harun TEPE

EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYET BELGESİ



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN HAKLARI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/04/2022

Tez Başlığı: İnsan Haklarını Martha C. Nussbaum'un İnsan Görüşüyle Temellendirmek

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

- İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
- Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
- Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
- Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/04/2022

Adı Soyadı: Ümit ÜRETEN

Öğrenci No:

Anabilim Dalı: İnsan Hakları A.B.D.

Programı: İnsan Hakları Tezli Yüksek Lisans Programı

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Harun TEPE