

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU (HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ)
ANABİLİM DALI**

İNSAN HAKLARININ TEMELİ OLARAK İNSAN ONURU KAVRAMI

Doktora Tezi

Zeynep İSPİR

Ankara - 2017

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU (HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ)
ANABİLİM DALI**

İNSAN HAKLARININ TEMELİ OLARAK İNSAN ONURU KAVRAMI

Doktora Tezi

Zeynep İSPİR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gülriz UYGUR

Ankara - 2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

İNSAN HAKLARININ TEMELİ OLARAK İNSAN ONURU KAVRAMI

Doktora Tezi

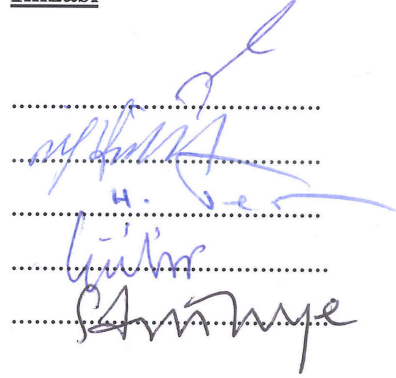
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gülriz UYGUR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. İsmail Kuvralı
Prof. Dr. İlker GÜRKAN
Prof. Dr. Harun PEPE
Prof. Dr. Gülriz Uygur
Doç. Dr. Salim Uygur



Tez Sınavı Tarihi 17.03.2017.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../201...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN ONURU KAVRAMI

I. GENEL OLARAK	10
II. İNSAN ONURUNUN KARIŞTIRILDIĞI BİR KAVRAM: ŞEREF KAVRAMI.....	16
III. TARİHTE İNSAN ONURU ANLAYIŞLARI.....	26
A. Antik Çağ'da İnsan Onuru Anlayışı	27
B. Orta Çağ'da İnsan Onuru Anlayışı.....	39
C. Rönesans ve Aydınlanma Döneminde İnsan Onuru Anlayışı.....	42
Ç. Tarihteki İnsan Onuru Anlayışlarının Değerlendirilmesi	47
IV. ONURUN TAŞIYICISI PROBLEMİ.....	53
A. Onur Kavramının İnsan Türüne Özgülenmesine İlişkin Tartışmalar	55
B. Biyoteknolojik Gelişmeler ve Onur Sahipliğine İlişkin Tartışmalar	60
V. İNSAN ONURU KAVRAMININ AÇIKLANMASINA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR (NEGATİF YAKLAŞIM - POZİTİF YAKLAŞIM AYRIMI).66	
VI. GÜNÜMÜZ TARTIŞMALARINDA İNSAN ONURU KAVRAMININ BİLGİYLE İÇERİKLENDİRİLMESİ PROBLEMİ.....	72
A. Bir Kavramlar Bütünü Olarak Onur –Immanuel Kant'ta Onur Kavramı	73
1. Kant ve Onur Kavramı	73
2. Kant'ta İnsan Onuru Kavramının Yaygın Ele Alınış Biçimine Bir İtiraz: Geleneksel Onur Paradigması - Günümüz Onur Paradigması Ayrımı	85
3. Değerlendirme.....	91

B. İnsanın Eylemde Bulunma Özelliği (Agency), Normatif Eyleyen Olma (Normative Agency), Kişi Olma (Personhood) ve İnsan Onuru Kavramı.....	97
C. İnsanın Olanakları ve İnsan Onuru Kavramı	104
Ç. Küçük Düşürülme (Humiliation) ve İnsan Onuru Kavramı.....	114
D. Statü (Rank) Olarak İnsan Onuru Kavramı	119
E. İnsanın Biricikliği (Human Uniqueness) ve İnsan Onuru Kavramı	123
F. Kişisel Kimlik (Personal Identity) ve İnsan Onuru Kavramı	129
G. İnsanın Değerinin Farkındalığı ve İnsan Onuru Kavramı.....	136
H. Değerlendirme.....	137

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN HAKLARININ TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA

İNSAN ONURU KAVRAMI

I. GENEL OLARAK	140
II. TEMELLENDİRME KAVRAMI ve İNSAN HAKLARININ TEMELLENDİRİLMESİ	143
A. Temellendirme Kavramı	143
B. İnsan Haklarının Temellendirilmesi Problemi	149
1. İnsan Haklarının Temellendirilmesine Neden İhtiyaç Duyulmaktadır?	149
2. İnsan Haklarının Açıklanmasına İlişkin Görüşler.....	151
a. Belirli Kavramlar Aracılığıyla İnsan Haklarının Temellendirilmesi.....	155
b. Menfaat Teorisi (Interest Theory) - İrade Teorisi (Will Theory) Çerçevesinde İnsan Haklarının Temellendirilmesi	159
3. İnsan Haklarının Felsefi Olarak Temellendirilmesi Faaliyetinin Sorusu.....	165
III. İNSAN HAKLARININ TEMELLENDİRİLMESİNDE İNSAN ONURU KAVRAMININ YERİ	170
A. Genel Olarak	170
B. Kriter Arayışı ve İnsan Kavrayışları	173
1. Eyleyen Olma, Normatif Eyleyen Olma, Kişi Olma ve İnsan Hakları	173
a. James Griffin’de İnsan Onuru ve İnsan Hakları İlişkisi	173

b. Alan Gewirth'te İnsan Onuru ve İnsan Hakları İlişkisi.....	182
2. İnsanın Olanakları, İnsanın Özellikleri ve İnsan Hakları.....	193
a. Martha C. Nussbaum'da İnsan Onuru ve İnsan Hakları İlişkisi.....	193
b. George Kateb'da İnsan Onuru ve İnsan Hakları İlişkisi	201
3. İnsanın Değeri ve İnsan Haklarının Türetildiği Kaynak Olarak İnsan Onuru– İoanna Kuçuradi'nin İnsan Onuru Yaklaşımının Temel Unsurları ve İnsan Haklarıyla İlişkisi.....	205
a. Kuçuradi'nin İnsan Anlayışına Giden Yol: Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Kavrayışı ve Felsefi Antropoloji	208
b. Değer, İnsanın Değeri, İnsan Onuru.....	213
c. Değer-Değer Yargısı Ayrımı ile Şeref-Onur Ayrımı.....	217
aa. Değer-Değer Yargısı Ayrımı.....	217
bb. Şeref - Onur Ayrımı.....	220
ç. Kuçuradi'de İnsan Onuru - İnsan Hakları İlişkisi.....	222
aa. İnsan - Kişi Ayrımı ve İnsan Onuru	226
bb. İnsan Hakları - Etik İlişkisi: Muamele Görme ve Muamele Etme İlkeleri Olarak İnsan Hakları	229
IV. DEĞERLENDİRME.....	239

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN ONURU, İNSAN HAKLARI VE HUKUK

I. GENEL OLARAK.....	247
II.İNSAN ONURU VE HUKUK ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE GÖRÜŞLER.....	251
A. Hukukun İç Ahlâkı İçindeki İnsan Görüşü –Lon L. Fuller ve İnsan Onuru Kavramı.....	252
B. Statü Olarak İnsan Onuru Yaklaşımı ve Hukuktaki Yeri –Jeremy Waldron ve İnsan Onuru Kavramı.....	256
1. Kendine Uygulama (Self Application) ve İnsan Onuru	257
2. Usule İlişkin Hususlar ve İnsan Onuru	258

3. Hukuki Argümanların Dile Getirilişi ve İnsan Onuru.....	259
4. Hukuki Temsil Kurumu ve İnsan Onuru.....	260
5. Hukukun Zorlayıcı Karakteri ve İnsan Onuru	261
C. Kendine Saygı ve Kendine Özgülük/Halislik (Authenticity) Temelinde İnsan Onuru Kavramı –Ronald Dworkin ve İnsan Onuru Kavramı	266
Ç. Başlı Başına Bir Hak Olarak İnsan Onuru Kavramı	275
III. İNSAN ONURU VE HUKUK ARASINDA ARACI BİR KAVRAM: İNSAN HAKLARI.....	291
A. Hukukta Etik Dayanağa Yer Verme Problemi.....	291
B. Hukukun Etik Dayanağı Olarak İnsan Hakları	293
IV. YASA YAPIMI VE HUKUK UYGULAMASI BAKIMINDAN İNSAN ONURU-İNSAN HAKLARI İLİŞKİSİ.....	302
A. Yasa Yapımı ve Hukuk Uygulamasında Doğru Değerlendirme Bilgisi ve İnsan Onuru Kavramı.....	302
B. Hukuk Uygulamasından Örnekler Çerçevesinde Bir Değerlendirme	307
1. “Cüce Fırlatma Oyunu” Davaları.....	309
2. ”Peep Show” Davaları	312
3. “Hava Güvenliği Yasası’nın 14/3 Maddesi’nin İptali” Davası.....	315
4. Değerlendirme.....	317
SONUÇ.....	325
KAYNAKÇA	337
ÖZET	365
ABSTRACT	366

KISALTMALAR

ARSP	Archives für Rechts und Sozialphilosophie
AÜHFD	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
ed.	Editör
eds.	Editörler
HFSA	Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi
İÜHFM	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
No	Numara
s.	sayfa
ss.	sayfa sayıları
vb.	ve bunun gibi
vd.	ve devamı
vs.	vesaire
Vol.	Volume

GİRİŞ

“Bazı tehlikeli şeyleri sayın, deseler, bunlar arasında kavramları söz gelişi, sayar mıydınız?”¹ İoanna Kuçuradi tarafından sorulan soru bir tedirginlikten ya da güvensizlikten ziyade, “içeriği bulanık olduğu halde herkes bir kavramı bildiğini sandığında o kavramın tehlikeli olacağı”² saptamasından kaynağını almaktadır. Kavramlar bir alana ilişkin bilgi ortaya koyarken, bu bilgiler aracılığıyla düşünceler oluştururken kaçınılmaz olarak başvurduğumuz araçlardır. Onları anlamaya, açıklamaya çalışır, yeri geldiğinde onlarla hesaplaşırız. Böyle düşünülünce yukarıdaki soru daha dikkat çekici bir hal almaktadır. Bu çalışmanın odaklandığı insan onuru kavramının da –tıpkı insan hakları kavramı gibi– yukarıda dile getirilen tehlikenin muhatabı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle, insan haklarını anlamak bakımından üstleneceği rol hesaba katılarak, insan onurunun tehlikeli değil önemli ve gerekli bir kavram olduğu ileri sürülecekse, öncelikle ve mümkünse içeriğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Onur kavramı farklı bağlamlarda ele alınarak hem gündelik yaşamımızda bu çeşitliliği yansıtacak şekilde sıkça karşımıza çıkmakta, hem de bu çeşitliliğe paralel olarak akademik çalışmaların konusunu oluşturmaktadır. Teknolojideki gelişmelerin etkisiyle, özellikle biyoetik alanında klonlama, organ nakli, ötanazi, embriyoya ve cenine yapılacak

¹ İoanna Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları–İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s.1.

² Bkz. Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s. 1.

müdahaleler gibi konular; işkence ve kötü muamele tartışmaları; küresel olarak yoksullukla mücadele; gelecek kuşaklara dönük yükümlülükler; kültürel çoğulluktan kaynaklanan tartışmalar; kişisel verilerin korunması-insan onuru ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar söz konusu çeşitliliğin içerisinde yer alan örneklerden sadece bazılarıdır. İnsan haklarının felsefi temelleri araştırılırken insan onuru kavramına başvurulması ise, değinilen pratik tartışma alanlarıyla da ilgili olmakla birlikte, bunlardan ayrı olarak da ele alınan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kavram bir yandan özellikle insan hakları alanında kendisine sıklıkla göndermede bulunulduğundan güncelliğini korurken, bir yandan da belirsiz ve göreceli bulunmakta, kimi zaman şüpheyile karşılanmakta ve eleştirilerin muhatabı olmaktadır.³ Ayrıca hangi varlıkların onur sahibi sayılabileceği tartışmaları ve özellikle teknolojik gelişmeler karşısında bugün ve gelecekte kimlerin/nelerin onurundan söz etmek gerekeceği hakkındaki çalışmalar da onur kavramının taşıyıcısı üzerindeki fikir ayrılıklarını göstermektedir. Christopher McCrudden'in belirttiği üzere kavramı eleştirenlerin, sıklıkla içeriğine ilişkin hiçbir uzlaşımın olmadığı ve bir yer tutucu (placeholder) olarak işlev gördüğü şeklinde bir belirlemeleri olduğu görülmektedir.⁴ Bu eleştiri ne anlama geldiği

³ Örnekleri için bkz. Jeremy Waldron, "What Do the Philosophers Have Against Dignity?", *NYU School of Law Public Law Research Paper Series*, Working Paper No. 14-59, 2014, ss. 1-22. https://papers.ssrn.com/sol3/papers2.cfm?abstract_id=2497742, Erişim tarihi: 15.02.2017.

⁴ Bkz. Christopher McCrudden, "In Pursuit of Human Dignity: An Introduction to Current Debates", *Understanding Human Dignity*, ed.: Christopher McCrudden, Oxford University Press, 2013, s.11. McCrudden benzer bir değerlendirmeyi Birleşmiş Milletler Şartı ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ndeki insan onuruna ilişkin düzenlemeler için de dile getirmiştir. Buna göre taraflar söz konusu metinlere ilişkin bir felsefi temel üzerinde uzlaşmak niyetindedirler ve insan onuru bu bakımdan elverişli bir kavramdır. Bununla birlikte politik bir uzlaşımın da göstergesi olan bu metinlerde içeriği taraflarca farklı farklı şekilde

ve neyi talep ettiği berraklaştırılamayan hemen her kavramın karşılaşabileceği türden bir eleştiridir. Yanıt verebilmek içinse insan onuru kavramının açıklanmasında izlenecek yöntemin belirlenmesi mühimdir. Zira kavramın temas ettiği konular kadar açıklanmasına ilişkin yöntemler de farklılaşmaktadır. Örneğin bir görüşe göre onur kavramına tarihsel-dilsel, felsefi veya empirik çalışmalar kaynaklı analizlerle yaklaşmak mümkündür.⁵ Gerçekten de insan haklarını açıklarken izlenen yolda olduğu gibi, tarihsel kesitler içerisinde insan onurunun nasıl anlaşıldığının gösterilmesi, insan onuru kavramı üzerine yapılan çalışmalarda da izlenen yöntemlerden birisidir. Bu durumda akla “kronolojik bir serimleme içeriğin belirlenmesine ne ölçüde hizmet edebilmektedir?” sorusu gelebilecektir. Çalışmada tarihi çerçeveye daha çok bu soruya yanıt verebilmek için yer verilecektir. İnsan onurunu, çeşitli ihlallerden hareketle, yapılmaması gereken muamelelerin analizi aracılığıyla anlamaya çalışmak da bir başka yoldur. Belirtilmelidir ki bu ve bunun gibi çabaların büyük kısmı onur kavramına bütüncül olarak bakmayı güçleştirmektedir. Üzerine bir de özellikle değer-değer yargısı ayırımının zihinlerimizde açık olmaması durumu eklendiğinde insan onuru, dile getirdikleri tam olarak anlaşılamadan eleştirilere maruz kalan bir kavrama dönüşmektedir. Çünkü herkesin kendi değer yargılarından hareketle içeriğini belirlediği kavramlar, objektif bir dayanağın taşıması gereken bilgisel niteliklerden yoksun kalma riski taşımaktadırlar. Ayrıca dinsel

anlaşılan bir onur söz konusudur. Bu konudaki ilgili görüş için bkz. Christopher McCrudden, “Human Dignity in Human Rights Interpretation”, *The European Journal of International Law*, Vol. 19, No. 4, 2008, ss.675-678.

⁵ Bkz. Daniel P. Sulmasy, “The Varieties of Human Dignity: A Logical and Conceptual Analysis”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, Vol. 16, No. 4, 2013, s.937.

açıklamalara, çeşitli kültürlerin kabullerine veya farklı türden ideolojilere dayalı olarak gerçekleştirilen içerik belirleme girişimleri de her seferinde bir değerini eksik veya hatalı görebilmektedir.

Onur kavramını anlamak için yöntem olarak felsefenin sağladığı bilginin rehberliğine başvurmak, sınanabilir bir onur kavramına ulaşabilmek adına daha elverişli görüldüğünden, çalışmada diğer yöntemlerden ziyade bu yolu izlemek tercih edilmiştir. İnsan onuru kavramının felsefi bilgisine ulaşmak için izlenen yollara bakıldığında ise bu girişimlerin pek çoğunda, çeşitli anahtar kavramların onurun içeriğini oluştururken yol gösterici kabul edildiğini söylemek mümkündür. Söz konusu anahtar kavramlar insanın nasıl bir varlık olduğuna, ne gibi niteliklerinden, hangi ayırıcı yanlarından yola çıkılarak kavranabileceğine ilişkin ipuçları vermektedirler. Onurun içeriğini oluşturan insana dair bilgi, aynı zamanda “İnsan, neden insan hakları türünden hakların sahibi olan bir varlıktır?” sorusunun yanıtı için de kendisine başvurulabilecek bir bilgidir. Başka bir ifadeyle insan onurunun içeriğini belirlemeye yardımcı olabilecek bilgiler, insan haklarının türetildiği yeri göstermede de kaynak olmaktadır. Çalışmada iki kavram arasındaki ilginin “tür olarak insanın değerinin bilgisi” aracılığıyla kurulup kurulamayacağı üzerinde durulacaktır.

İnsan haklarını açıklamaya yönelik literatür incelendiğinde bu hakların temellendirilmesi başlığı altında birkaç genel yaklaşım bulunduğu söz edilebilir. Bunlardan birisi belirli kavram ölçütleriyle temellendirme, bir diğeri ortaklaşan yanlarıyla görüşleri belirli alt gruplar altında sınıflama, bir başkası tarihsel ve siyasal bir bakışla ortaya konan siyaset felsefesi ve hukuk felsefesi alanındaki görüşlerin insan haklarıyla

ilgisini kurma şeklinde sıralanabilir. Çalışmada insan haklarını açıklamak üzere ortaya konan bu ve benzeri yöntemlerin tamamının seçkisini sunmak yolu izlenmeyecektir. Bunun yerine tezin problemini tartışmaya daha fazla yardımcı olacağı düşünüldüğünden, çeşitli insan kavrayışlarını insan onuruyla ilişkisinde ortaya koyan ve insan haklarını bunun üzerine inşa eden görüşler ön plana alınacaktır.

İnsana ve haklarına ilişkin bilgiler kişi-kişi ilişkisinde yarattığı etik sonuçlar için olduğu kadar, norm türetimi ve türetilen normların uygulanması süreçleri bakımından da işlev görmektedirler. Zaten bu nedenle insan hakları hukuku alanı insan onuru kavramına sıkça yer vermektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası ulusal ve uluslararası hukuk metinleri içerisinde kavrama yapılan yollamalar, hukukun insan onuru kavramı üzerindeki ilgisini hep canlı tutmaya katkı sunmuştur. Hukuki metinlerin pek çoğunda insan onuru, insan haklarının temeli olarak gösterilmektedir.⁶ Kavramın hukuki kategorizasyon bakımından ayrıcalıklı bir yerde konumlandırılması, özellikle anayasa hukuku ve insan hakları alanındaki hukuk uygulamasının gündemine, insan onuru kavramının farklı nitelikte bir ilke, bir değer veya bir hak olarak değerlendirilmesi tartışmalarını da taşımıştır. Pratik alandaki bu görünümünün yanı sıra insan onuru kavramı hukuk teorisyenleri tarafından, hukukun anlamının belirlenmesi, hukuki prosedürlerin dayandığı esasların gösterilmesi ve bütünlüklü olarak yorum faaliyetinde bulunulması gibi başlıklar çerçevesinde de kendisine başvurulmuş bir kavramdır. Hukuk alanı içinde insan onuru

⁶ Bununla birlikte bu bağlantının nasıl kurulduğuna ilişkin bir açıklamaya bu hukuki metinlerde çoğunlukla yer verilmemektedir. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin birinci maddesinde insanın sahip olduğu niteliklere vurgu yapan düzenleme bu durumun ayrıksı örneklerindendir.

kavramının bu ele alınış biçimlerine ek olarak üzerinde durulması gereken bir başka husus daha vardır. Çalışmada üzerinde durulmak istenen bu husus, insan onuru ve hukuk arasındaki aracı kavramın insan hakları olacağı düşüncesidir.

İnsan haklarının temellendirilmesi, insan haklarına dayalı bir hukuk sisteminin türetildiğı öncülün bilgisini göstermek bakımından önemlidir. Bu öncülün bilgisi, başta yasa koyucu ve hukuk uygulayıcısı olmak üzere bütün hukuk aktörleri için de çok önemli bir bilgidir. Zira söz konusu bilgi, hukuk alanında çalışanların yaptıkları işle korumaları beklenen değerin bilgisidir. Dolayısıyla bu çalışma, etik haklar olarak insan haklarının temelleri üzerine özellikle felsefenin sağladığı bilginin, diğer ilgili alanlar için olduğu gibi hukuk için de temel olacağı iddiasındadır. Bu vesileyle insan haklarının bilgisel temelleri üzerindeki tartışmalardan özellikle bir tanesi üzerine yoğunlaşmayı hedeflemektedir. Söz konusu tartışma “insan hakları neden gerekir?” sorusunu yanıtlamada insan onuru kavramının yeri üzerinedir.

Çalışmanın temel problemi insan onuru kavramının insan haklarının temellendirilmesinde rolü olup olmadığıdır. Bu bağlamda ele alınacak temel sav, içeriğinin belirli bir şekilde ortaya konması mümkünse, insan onuru kavramının insan haklarının türetildiğı yeri göstermede ve gereklerini temellendirmede işlevsel bir rol üstleneceğidir. Söz konusu tartışmanın hukuk alanı için ayrıca önemli olduğu düşünülmektedir. Zira insanın değerinin bilgisinin, norm türetirken ve hüküm oluştururken izlenecek akıl yürütme faaliyeti sürecinde de kullanılması gerekli bir bilgi olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmanın her bir bölümü, yukarıdaki temel problemi tartışmaya yardımcı olabileceği düşüncesiyle, ayrı ama birbiriyle bağlantılı sorulara yanıt aramak üzere kurgulanacaktır. Şöyle ki “İnsan Onuru Kavramı” başlıklı Birinci Bölüm, insan haklarının temellendirilmesinde kullanılabilecek bir insan onuru kavramının normatif içeriğinin nasıl formüle edilebileceği, bu içeriğin nasıl açıklanabileceği üzerine yoğunlaşacaktır. Bu bölümde kavramın hangi diğer kavramlarla ilişki kurularak açıklandığına değinilmeden önce, tarihsel açıklamaların kavramın anlaşılmasındaki rolünün eleştirel analizi ve diğer başka kavramlarla insan onuru arasındaki farklar ve onurun taşıyıcısı üzerine yürütülen tartışmalar ele alınacaktır.

İkinci Bölüm’ün ana sorusu, insan onuru kavramına insan haklarının temellendirilmesinde nasıl yer verilebileceğidir. Bu bakımdan temellendirme kavramının kendisi öncelikle incelenecektir. Temellendirme tartışmalarının çok çeşitli çerçevelerde ele alınmasından hareketle bu çeşitlilik içerisinde insan onurunu temellendirme faaliyetine dahil edebilmek için belirli insan kavrayışlarının içerildiği yaklaşım biçimlerine özellikle değinilecektir. İnsana ilişkin bilgiden hareketle neden insan hakları türünden haklara sahip olduğumuzu açıklamaya çalışan görüşlerden, bunu insan onuruyla ilişki kurarak yapanlar üzerinde durulacaktır. Bu görüşün farklı örnekleri, özellikle de insanı özellik ve olanaklarından hareketle kavrayan görüşler incelendikten sonra, insanın değerini felsefi antropolojinin bilgisi ışığında belirleyen etik görüşün insan onuru kavramının, insan haklarının gereklerinin temellendirilmesinde işlevsel bir rol üstlenebileceği savı tartışılmaya çalışılacaktır. Bu bakımdan ileri sürülen görüşün diğer temellendirmelere tercih edilebilmesinin sebeplerinin neler olabileceği sorusuna da yanıt aranacaktır.

Çalışmanın Üçüncü Bölümü ise insan onuru ve hukuk ilişkisinde etik haklar olarak insan haklarının nasıl bir rol üstlenebileceği sorusu etrafında şekillendirilecektir. Etik haklar olarak insan haklarının norm koyma ve hüküm verme faaliyetinin esas yol göstericisi olması gerektiği görüşü, insan onuru bilgisi aracılığıyla değerlendirilecektir. Bu çerçevede öncelikle hukuk teorisi alanından örnekler izleğinde insan onuru kavramı-hukuk ilişkisinin diğer kullanım biçimlerine değinilecek, ardından, insan haklarının hukukun türetildiği öncüller olarak kabul edilmesi tartışması ele alınacak ve özellikle İkinci Bölüm'deki kavramlaştırmanın hukuk alanında kullanılıp kullanılmayacağı ve hukuk uygulayıcısına yol gösterip gösteremeyeceği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın ana sınırlamasını, “insan onuru kavramının insan haklarının temellendirilmesindeki yeri” şeklinde dile getirmek mümkündür. Tartışmanın hukuk alanıyla ilgisi de bu sınırlama çerçevesinde kurulmaya çalışılacaktır. Bu nedenle bir mahkeme kararları derlemesi yapmaktan özellikle kaçınılmıştır. Kaldı ki bu bakımdan bütünlüklü bir değerlendirme yapabilmek için insan onuru kavramının insan hakları hukuku alanı dışında yer bulduğu diğer hukuk disiplinlerini de dikkate almak gerekmektedir. Örneğin medeni hukuk, ceza hukuku, anayasa hukuku alanlarındaki bazı yargısal uyuşmazlıkların çözümünde de insan onuru kavramına başvurulduğu görülmektedir. Bu kapsamda bir analizin ise, inceleme odağında sadece “hukuk uygulamasında insan onuru kavramının görünümü” olan bir başka çalışmaya evrilmesine sebep olacak şekilde, çalışmanın kapsamını aşacağı ve temel sorunun yanıtından uzaklaştıracağı düşünülmüştür. Bunun yerine insan onurunun hukuk uygulamasındaki örnekleri araştırıldığında karşımıza çıkan sembol haline gelmiş bazı kararlar aracılığıyla,

hukuk uygulamasının, çalışmada dile getirilen kavramsal çerçeve doğrultusunda değerlendirilmesi hedeflenecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN ONURU KAVRAMI

I. GENEL OLARAK

İnsan onuru, kimi yazarlara göre anlamı belirsiz, retorik bir amaca hizmet etmenin ötesinde işe yaramayan, göreceli bir kavramdır. Bu eleştirilerin onur kavramı tartışmalarında sık sık yollama yapılan bir örneğini, tıbbi uygulamaların etik değerlendirilmesinde, insan onurunun işe yarayan bir kavram olup olmadığı tartışmasını yaptığı makalesinde⁷ Ruth Macklin dile getirmektedir. Macklin’e göre, belli başlı insan hakları belgelerindeki insan onuru kavramının ne anlama geldiğine bakıldığında, bu kavram, tıp etiğinde “kişilere saygı”nın⁸ karşıladığı anlamın ötesinde bir anlam taşımamaktadır.⁹ Yine yazara göre, kişinin ölümüyle sonuçlanan süreçlerde karşı karşıya kalınan sorular açısından da, örneğin kişinin onuruyla ölme hakkı (the right to die with dignity) bağlamındaki tartışmalar bakımından, onur kavramı özerkliğe saygının ötesinde bir işlev görmemektedir.¹⁰ Elbette bu eleştiriler karşılıksız bırakılmamış, birtakım karşı

⁷ Ruth Macklin, “Dignity is a Useless Concept”, *British Medical Journal*, Vol. 327, 2003, ss.1419-1420.

⁸ Buradaki anlamıyla kişilere saygı şu sayılan gerekleri ihtiva etmektedir: “gönüllü ve aydınlanmış onam ihtiyacının karşılanmış olması, mahremiyetin korunması gerekliliği, ayırimci ve kötü muameleden kaçınma zorunluluğu” (Macklin, “Dignity is a Useless Concept”, s.1419.)

⁹ Macklin, “Dignity is a Useless Concept”, s.1419.

¹⁰ Macklin, “Dignity is a Useless Concept”, s.1419. Dinsel kaynakların insan onuruna yaptığı vurgunun etkisiyle insan onuru kavramına kişilere ve özerkliklerine saygının ötesinde bir anlam yüklendiği düşüncesindeki Macklin’e göre, insan onuruyla rasyonel düşünüş ve eyleme kapasitesi kastedilmekte ise,

görüşleri dillendiren makaleler de kaleme alınmıştır. Örneğin, insan onuru kavramının tıp etiğindeki yol gösterici diğer ilkelere zorunlu bir ek sağladığı şeklindeki görüş bunlardan birisidir.¹¹ Aşağıda değinileceği üzere özerklik ile onur kavramları belirli bakımlardan ilişkilidirler. Ancak bu iki kavram aynı anlama gelmemektedir. Kişinin onuruna gösterilen saygı ile özerkliğine gösterilen saygı arasında bir fark olduğunu belirterek, bu iki kavramın eş olmadığını dile getiren görüşe göre, bireyin özerkliğine saygı, bu bireyin kendi kendini idaresine, öz yönetimine (self government) saygıyı gerektirmekte; bununla birlikte bireyin onuruna saygı ise bu bireyin öz değerine saygıyı gerektirmektedir.¹² Burada bir örneğine değinilen eleştiri ve karşı çıkış içeren tartışmalar onurla ifade edilmek istenen şeyin diğer başka kavramlarla zaten dile getiriliyor olduğu iddiasını içerecek

bu, özerkliğe saygı ilkesince hâlihazırda içerilmektedir. (Macklin, “Dignity is a Useless Concept”, s.1420.) Jeremy Waldron’a göre, Ruth Macklin (ve aynı yöndeki görüşleriyle Stephen Pinker) esasında onur kavramının analiziyle veya ne anlama geldiğiyle ilgilenmemektedirler. Yaptıkları eleştirilerin kaynağında daha ziyade kürtaj, kök hücre araştırmaları gibi konularda Katolikliğin ve diğer dinsel görüşlerin karşı duran pozisyonlarına söz konusu yazarlar tarafından duyulan tepkinin bir yansıması bulunmaktadır. (Bkz. Jeremy Waldron, “Dignity and Rank”, *Dignity, Rank and Rights*, ed.: Meir Dan-Cohen, Oxford University Press, 2012, ss.29-30.)

¹¹ Suzy Killmister, “Dignity: Not Such a Useless Concept”, *Journal of Medical Ethics*, Vol.36, 2010, s.160. Killmister, onuru, bir yandan insan yaşamının değerini temellendiren evrensel bir potansiyel olarak görmekte, bir yandan da, bu kapasiteyle karşılaşabilmek için gerekli olan eylemleri ifade etme işini gördüğünü düşünmektedir. Bu çerçeveden bakarak da Macklin’i bu iki işlevden sadece birincisi üzerine yoğunlaşarak onurun tıp etiğindeki yaşamsal rolünü gözden kaçırdığı düşüncesiyle eleştirmektedir. (Bkz. Killmister, “Dignity: Not Such a Useless Concept”, s.164)

¹² Killmister, “Dignity: Not Such a Useless Concept”, s.164. Killmister, hastalar üzerinde bir örnek vererek bu durumu şöyle somutlaştırmaya çalışmaktadır: Kalabalık hastane koşullarında kalmanın onura aykırı olduğunu dile getiren hastaların durumu düşünüldüğünde (bu kişinin isteklerinin aksine bu şekilde devam ettiği düşük ihtimali durumu hariç tutulmak kaydıyla) bunun bir kendi kendini idare ihlali olarak görülmesi güç olacaktır. (Killmister, “Dignity: Not Such a Useless Concept”, s.164.)

şekilde varlığını sürdürmektedirler.¹³ Bu ve benzeri eleştirilerin muhatabı olması durumu haricinde onur kavramının içeriği araştırılırken karşılaşılan bir diğer güçlük, kavramı ele alan çalışmalarda yapılan tasniflerin ve yaklaşım biçimlerinin kavramın açık bilgisine ulaşmayı kimi zaman zorlaştırıyor oluşudur. Örneğin, literatürde insan onuru kavramının seküler açıklama biçimleri ile dinsel açıklama biçimleri arasında bir ayrım yapılmakta olduğunu belirtmenin nispeten kolay olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tartışma daha bu noktaya varmadan önce kavramın kendisinin “var olan” bir şey olup olmadığı, varsa da bir kurgu ya da inşa edilen bir yapı, düşünce (construct) olması halinin de bir seçenek olarak dile getirildiği görülmektedir.¹⁴

¹³ Yine bir başka örneğe, John Harris ve John Sulston’ın görüşlerine atıfla Daniel P. Sulmasy de işaret etmektedir. (Bkz. Daniel P. Sulmasy, “Human Dignity and Human Worth”, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, eds.: Jeff Malpas, Norelle Lickiss, Springer, 2007, s. 9.) Harris ve Sulston’ın onurun, insan eşitliğine (human equity) indirgenebileceğini ve her bir kişinin “aynı ilgi, saygı ve korumayı hak ettiklerini” dile getirdikleri makale için bkz. John Harris, John Sulston, “Genetic Equity”, *Nature Reviews Genetics*, Vol.5, 2004, ss.796-800. Sulmasy ise onurun, otonomiye saygı veya eşitlik şeklinde anlaşılamayacağını, bu iki kavramın da temeli olduğunu düşünmektedir. Buna göre onur “Neden insanların otonomisine saygı göstermeliyim?”, “Neden insanlara eşit muamele etmek gerekir?” gibi sorulara yanıt olmaktadır. (Sulmasy, “Human Dignity and Human Worth”, s.10)

¹⁴ Antoon De Baets tarafından yapılan tasnifte, bu durum sıfır opsiyonu (zero option) olarak adlandırılmaktadır. Kavramın var olması hali ise ikiye ayrılacaktır. Birinci halde, ki yazar buna tek opsiyon (single option) diyecektir, insan onuru ya vardır, iç/doğasında olan (inherent) ve kendi kendine dayandırılan bir şeydir ya da vardır ve dışsal, sosyal ilişkilere dayandırılan bir şeydir. İnsan onurunun “var olan” kabul edildiği bir diğer kategori daha vardır ki buna da çifte opsiyon (double option) denilmektedir. Burada insan onuru iç/doğasında olan (inherent) ve dışsaldır (external). Dışsal (external) insan onuru, iç/doğasında olan (inherent) insan onuruna dayandırılabilir. Burada iç/doğasında olan (inherent) insan onuru ya kendi kendine dayandırılabilir ya da insan olmanın doğası her neyle ilişkilendiriliyorsa ona dayandırılabilir (örneğin, dinsel bir açıklamayla Tanrı’nın görünümü olmayla, seküler bir açıklama benimseniyorsa özerklik veya kırılgenlikla) İnsan onurunun temeli başlıklı bir tabloyla yaptığı bu ayrımlar için bkz. Antoon De Baets, “A Successful Utopia: The Doctrine of Human Dignity”, *Historein*, Vol.7, 2007, s.75.

İnsan onuru kavramının var olduğu kabul edildikten sonra ise karşımıza çeşitli türden “onurlar” arasındaki farkları ortaya koyan görüşler çıkmaktadır. Örneğin bir sınıflama birbirleriyle ilişkileri yadsınmayan, *iç (intrinsic) onur*, *atfedilen (attributed) onur* ve *gelişen (inflorescent) onur* olmak üzere üç tür onur kavramından söz etmektedir.¹⁵ Bu ayırmda iç (intrinsic) onurla, insanın sahip olduğu biyolojik, sosyal, ekonomik, politik koşullara; diğer kişilerin gözünden nasıl görüldüğüne; sahip olduğu yetenek ve güçlere bakılmaksızın, sadece insan olması sebebiyle sahip olduğu değer kastedilmektedir.¹⁶ Atfedilen onur, bireysel ya da topluca diğer insanlar tarafından bir başkasına atfedilen bir değere, bu bakımdan başkalarınca üzerinde uzlaşılarak yaratılan bir değere işaret etmektedir.¹⁷ Gelişen (inflorescent) onur ise, insan olarak, insanın iç onurunu ifade edecek şekilde gelişme göstermekle, erdem sahibi olmakla ilişkilendirilmektedir. Buna göre bu türden onur sadece atfedilen bir nitelik taşımamaktadır. Zira belirli bir objektif insan mükemmelliği (human excellence) düşüncesine bağlılık içermektedir.¹⁸ İkinci bir tasnife göre onur, *liyakatin onuru (the dignity of merit)*, *ahlâki ya da varoluşsal faziletin onuru (the dignity of moral or existential stature)*, *kimliğin onuru*, *evrensel insan onuru (Menschenwürde)* olmak üzere dört türe ayrılmaktadır.¹⁹ Evrensel insan onuru, bütün insanlara has bir onurdur ve kişi var olduğu sürece varlığını korur.²⁰ Liyakatin onuru,

¹⁵ Bkz. Sulmasy, “The Varieties of Human Dignity:...”, ss.937-944.

¹⁶ Sulmasy, “The Varieties of Human Dignity:...”, s.938.

¹⁷ Sulmasy, “The Varieties of Human Dignity:...”, s.938.

¹⁸ Sulmasy, “The Varieties of Human Dignity:...”, s.938. Sulmasy bu çalışmasında diğer iki tür onurun da (atfedilen ve gelişen onur) iç onura bağlı olduğu sonucuna varmaktadır. (Bkz. Sulmasy, “The Varieties of Human Dignity:...”, s.944.)

¹⁹ Lennart Nordenfelt, “The Varieties of Dignity”, *Health Care Analysis*, Vol. 12, No. 2, 2004, s.69.

²⁰ Nordenfelt, “The Varieties of Dignity”, s.69.

sosyal konuma ve pozisyona bağılı olup, kazanılıp kaybedilebilir. İnsanlar arasında eşit olmayan şekilde paylaştırılmıştır.²¹ Kişinin ahlâki eylemlerinin bir sonucu olan, “onurlu karakter” ya da “erdemın onuru” fıkriyle bağılantılı olarak anlaşılabilecek ve yine insanlar arasında eşit şekilde pay edilmemiş olan ahlâki faziletin onuru, söz konusu kişinin ahlâki olmayan eylemleriyle azalabilir veya yok olabilir niteliktedir.²² Süjenin zihin ve beden bütünlüğüyle ilişkili olan kimliğin onuru ise çoğunlukla süjenin benlik bilincine (self-image) bağılıdır. Bu son tür onur, diğerk kişilerin eylemlerinin ve süjenin kendi zihin ve bedenindeki değışimlerin sonucu olarak var olur veya yok olur niteliktedir.²³ Üçüncü bir tasnifte ise onur, *Kantçı onur*, *aristokratik onur*, *hal ve tavırla ilgisinde onur* (comportment dignity), *övgüye değer onur* (meritorious dignity) şeklinde dörde ayrılmıştır. Bu tasnif içerisinde Kantçı onur özetle, “bütün insanların ihlal edilemez şekilde sahip olduğı, sahibine hiçbir zaman sadece araç olarak davranılmama; fakat her zaman amaç olarak davranılma hakkını veren bir özellik”²⁴ olarak ifade edilirken; aristokratik onur, sahip olduğı konum ve pozisyona uygun olarak davranan kişinin dışardan görünen niteliğı şeklinde tanımlanmaktadır.²⁵ Onuru hal ve tavırla ilgisine bağlayan türde ise toplumun iyi huylu olmayla ilişkilendirdiğı tutum ve davranışlara uygun şekilde davranan kişinin dışardan görünen niteliğı kastedilmektedir.²⁶ Değinilen bu

²¹ Nordenfelt, “The Varieties of Dignity”, s.69.

²² Nordenfelt, “The Varieties of Dignity”, s.69.

²³ Nordenfelt, “The Varieties of Dignity”, s.69.

²⁴ Doris Schroeder, “Dignity: Two Riddles and Four Concepts”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Vol. 17, 2008, s. 233.

²⁵ Schroeder, “Dignity: Two Riddles and Four Concepts”, s.233.

²⁶ Schroeder, “Dignity: Two Riddles and Four Concepts”, s.234.

son tasnif içerisinde yer alan son onur türü övgüye değer onurdur. Buna göre onur, dört önemli erdemi (ölçülülük, cesaret, adalet, bilgelik) içeren bir erdem ve öz değer (self worth) hissi olarak ifade edilmiştir.²⁷

Yukarıda görüldüğü üzere çeşitli türlere ayrılarak içeriklendirilmesi karşısında kavramın içeriğinin nasıl belirleneceği sorusuna sadece bu tasniflere bakarak yanıt verilememektedir; zira kimisi benzer içerikte olsa da örneğin bu çalışmanın problemi açısından “hangi onur”un, “niçin elverişli” olabileceği konusunda bir argüman ortaya koyabilmek gerekmektedir. Aksi halde insan onurunun insan haklarının temellendirilmesindeki yerini incelemeyi amaçlayan bir çalışmada yukarıda birkaç örneğine değinilen tasniflerden yararlanmak tek başına bir sonuca götürememektedir.

Buraya kadar belirtilen güçlükleri hesaba katmakla birlikte, Giriş kısmında da belirtildiği üzere, çalışmanın konusunu oluşturacak bir başka düşünce daha bulunmaktadır. O da –hakkındaki birtakım soru işaretlerine rağmen– insan onurunun anlamının belirli bir şekilde ifade edilebilmesi halinde, insan haklarını açıklamaya ve türetildiği yeri göstermeye yarayabileceği düşüncesidir. İnsan onurunu açıklamak bakımından felsefenin sunduğu kavramsal çerçeve örneklerine bakabilmek için çeşitli görüşler içerisinde onurun hangi başka kavramlarla ilgisinin kurulduğunu görmek en elverişli yol görünmektedir. Bu bölümde esas olarak belirtilen bu son husus vurgulanmaya çalışılacak; ancak öncesinde sıkça karışıklığa yol açan bir kavram kargaşasını ortaya koyabilmek, genelde kullanılan tarihsel açıklama yönteminin işlevini tartışmak ve onurun

²⁷ Schroeder, “Dignity: Two Riddles and Four Concepts”, s.235.

süjesine ilişkin soru işaretlerine değinmek de bu bölümün diğer hedefleri olacaktır. Dolayısıyla aşağıda bu soru/sorun alanlarına da değinilecektir.

II. İNSAN ONURUNUN KARIŞTIRILDIĞI BİR KAVRAM: ŞEREF KAVRAMI

İnsan onuru kavramının nasıl ele alındığı ve içeriklendirildiği üzerinde durulmadan önce, “onur” ve “şeref” kavramları arasında bir ayrım yapılması yerinde görünmektedir. Çünkü aşağıda insan onurunun tarihsel bakımdan incelendiği kısımda ve daha sonra kavramın kendisine yöneltilen eleştirilere bakıldığında görüleceği gibi, şeref ve onur arasında kavramsal bir ayrıma gidilmemesi halinde, şerefin karşıladığı anlamın sonuçlarından onur sorumlu tutulabilmekte ve bu da onura yöneltilen eleştirilerle hesaplaşmayı güçleştirmektedir. Bu ayrım yapıldığında ise hangi içeriğin insan onuruna ve insan haklarına temel olabilecek bir onur kavramlaştırmasına hizmet edebileceği konusunda bir seçim ve ayıklama yapabilme imkânı doğmaktadır.

Sözcüklerin günlük dildeki karşılıklarına bakmak, onlara başvurduğumuzda üzerinde ortaklaşılan anlamların neler olduğunu bulmaya çalışırken yardımcı olabilmektedir. Sözlükler incelendiğinde onur kelimesinin farklı anlamlarla karşılandığı görülebilir. Örneğin Türk Dil Kurumu onur sözcüğünün, Fransızca “honneur” sözcüğünden geldiğini belirterek, sözcüğün karşılığını şöyle ifade etmiştir: “1) İnsanın kendisine karşı duyduğu saygı, şeref, özsaygı, haysiyet, izzetinefis, 2) Başkalarının

gösterdiği saygının dayandığı kişisel değer, şeref, itibar”.²⁸ Görüldüğü gibi *onurun* bir anlamı da şeref olarak belirtilmiştir. Türkçe’deki Fransızca’dan alınan ve aslında “şeref”in karşılığı olan “honneur” sözcüğünün yarattığı karmaşa gibi bilgisel olmayan nedenler de en azından günlük dildeki karıştırmayı beslemektedirler. Bu nedenle, Türkçe’de bu iki kavram açısından karıştırmayı dile getirirken, onur sözcüğünün kullanıldığı bağlamlara ve nasıl kullanıldığına bakmak bir nebze olsun yol gösterici olabilmektedir.²⁹ Bununla birlikte sözlüklerdeki eş anlamlı kullanım sadece Türkçe diline özgü bir sorun değildir. Bu iki kavramı ayrı sözcüklerle karşılayan ve bilimsel yazınlarında içeriklerini genelde farklı şekilde belirleyen dillerin sözlüklerinde de bu eş anlamlı kullanıma rastlanabilmektedir. Örneğin İngilizce’de onur sözcüğü “dignity” sözcüğüyle, şeref sözcüğü, “honour/honor” sözcüğüyle karşılanmaktadır. Bununla birlikte İngilizce sözlüklerde onurun anlamı incelendiğinde atfedilen bir değer, bu değere gösterilen saygı şeklinde anlaşılabilecek açıklamalara rastlanabilmektedir.³⁰ Bir İngilizce sözlükte onur: “1-değerli olma niteliği ya da durumu, şerefli, saygın, 2- a) yüksek mevki, makam, pozisyon, b) asalet veya şerefe ilişkin hukuki bir unvan, 3- arkaik: ileri gelen, yüksek

²⁸Bkz.http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.4f17589d6b24f1.19099910 (Erişim Tarihi: 06.05.2014)

²⁹İnsan haklarının temellerini gösteren tartışmalarda insan onuruna yöneltilen eleştirilerin bir kısmı onur ve şeref arasında bir ayrım yapılmamasından kaynaklanıyor görünmektedir. Bu ayrımın değer-değer yargısı ayrımı, insan haklarının etik boyutu gibi diğer temel problem alanlarıyla ilişkisine aşağıda değinilecektir.

³⁰ Zeynep İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, *İoanna Kuçuradi Çağın Olayları Arasında - Among The Events of the Era*, ed.: Betül Çotuksöken, Gülriz Uygur, Hülya Şimşek, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2014, 31 numaralı dipnot, s.116.

mevki sahibi, 4- davranış, görünüş veya konuşmada ihtiyat veya ciddiyet” olarak karşılanmıştır.³¹

Her ne kadar Türkçe dışındaki diğer dillerde yapılan teorik çalışmalar incelendiğinde, onur ve şerefın karşıladığı anlamlar arasında çoğunlukla bir ayrım yapıldığı görölse de, problem sadece bir sözlük karşılığı arayışıyla çözülememektedir. Çalışmanın konusu göz önünde bulundurulduğunda, bu iki kavram arasında ayrım yapabilmemize olanak verecek bir içerik belirlemesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada sıkça göndermede bulunulan İngilizce literatürün büyük kısmı açısından, özellikle insan haklarının modern anlamdaki anlaşılma şekliyle ilgisinde, onur ile insanın değeri arasında bir bağlantı kurulduğu ve bunun şereften başka bir şeyi ifade ettiğini söylemek mümkünse de, içeriklere açıklık getirilmesi ve her seferinde onur sözcüğüyle neyin dile getirildiğinin sınanması gerekli görünmektedir.³² Çünkü farklı türden onur tasnifi yapılan çalışmalara bakıldığında onur türleri arasında sayılan ve onur (dignity) sözcüğü ile ifade edilen kimi içerikler esasen burada şeref olarak değinilecek kavrama karşılık geliyor görünmektedir.³³

Şeref, bir his, bu hissin bir davranış şeklinde ortaya konulması ve bu davranışın başkalarınca değerlendirilmesi, itibar şeklinde açıklanmakta; kişinin gördüğü muameleyle, hisleriyle ve davranışıyla ilişkili bir kavram olduğu ileri sürölmektedir.³⁴ Bu

³¹ Bkz. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dignity>, (Erişim Tarihi: 13.12.2016.)

³² İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine””, 31 numaralı dipnot, s.116.

³³ Atfedilen onur, aristokratik onur gibi kullanılışlar bu duruma örnek gösterilebilir.

³⁴ Julian Pitt-Rivers, “Honor”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed.: David L. Sills, Vol. 6, The Macmillian Company&The Free Press, 1968, s.503.

bakımdan da birey açısından, bir yandan içsel, bir yandan da dışarıdan gelen etkinin belirleyiciliği nedeniyle dışsaldır. Bir başka deyişle şeref, hem toplumdaki değerlerin içselleştirilmesi hem de kişinin kendi gözündeki imajının dışsallaşmasını ifade eden bir anlam içermektedir.³⁵ Kişi kendi kendisi hakkında bir değerlendirme yapmakta, aynı zamanda kendini içinde tanımladığı grubun kabulleriyle de değerlendirilmektedir.³⁶ Bu kabuller dışarıya davranış olarak yansımaktadırlar. Belirli bir durumda üstlendiği rol sebebiyle bir kişiye duyulan saygı, bir konuğa gösterilen konukseverlik, kişinin sahip olduğu statü veya konum (rank) sebebiyle sürekli olarak verilen rütbe ve nişan gibi işaretlerle somutlaşan birtakım üstünlükler, bu yansıma için sayılabilecek örneklerdendir.³⁷ Aşağıda değinileceği üzere insan onurunun tarih içerisindeki görünümüne bakıldığında da, özellikle İlk Çağ’da, benzer şekilde saygınlık kaynağı olarak görülen şeref anlayışına rastlamak mümkündür.

Kişinin gerek kendisiyle gerekse içinde yaşadığı toplumla ilişkisinin ve belirli türden “iyi”ler, “kötü”lerle belirlenen kabullerin, kişiyi şerefleştirmeye layık kıldığı veya kişinin şerefli hissetmesine neden olduğu görülmektedir. Ancak bunun tersi de mümkündür. Yani aynı motifler kişinin şerefleştirilmemesine ya da şerefli hissetmemesine de sebep olabilirler.³⁸ Çünkü belirli bir bilgidен ziyade kişilerin sübjektif kabullerine göre şekillenen değer yargıları, değil toplumdan topluma, kişiden kişiye dahi

³⁵ Pitt Rivers, “Honor”, s.503-504.

³⁶ Bkz. Pitt Rivers, “Honor”, s.503.

³⁷ Pitt Rivers, “Honor”, s.503.

³⁸ Bkz. Pitt Rivers, “Honor”, s.503, İoanna Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları –İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, ss.73-74.

değişkenlik gösterirler. Bireysel görüşler farklılık taşıyabileceğinden ve her bir grup kendi farklı standartlarına sahip olabileceğinden ötürü, toplumda bu bakımlardan uzlaşa sağlamak oldukça güçtür.³⁹ Bu da şerefın dayandığı kaynağın belirsiz ve göreceli olmasına yol açan bir özelliktir.

Antropoloji alanında yapılan çalışmaların bazıları bedende üstlendikleri sembolik işlevle ilgisinde kalp, baş, genital bölge ve kan ile şeref arasında bağlantılar kurulduğunu göstermektedir.⁴⁰ Örneğın genital bölge utanmayla, diğerlerinin gözünde savunmasızlıkla birlikte düşünüldüğünden, kutsal bir şeyi aşağılamaya yönelik jestler ve sözsel ifadelerde sembolik bir temsil işlevi görmektedir.⁴¹ Bir yandan bedenin boşaltım işlevi sebebiyle kirliliğın atfedildiğı bu organlar, aynı zamanda üreme yetisindeki işlevinden dolayı şerefle yakından ilişkilendirilmekte, örneğın cinsel saflık kadında şerefın özü sayılmaktadır.⁴²

Bazı durumlarda, şerefle ilgili hislere utanma duygusunun eşlik ettiğı görölmektedir. Bunun da kaynağında karşımızdakilerin yaptıkları değerdendirmelerin veya atfedilen değerin üzerinden kendimize bakışımızın belirleyiciliğı bulunmaktadır. Örneğın kimi durumlarda şerefine hanel geldiğini düşünen kişinin yoğun olarak hissettiğı

³⁹ Aynı yöndeki görüşü için bkz. Pitt Rivers, “Honor”, s.504.

⁴⁰ Pitt Rivers yazısının bu bölümünde şeref ile kişinin fiziksel yanı arasında kurulan ilgiden söz etmektedir. Örneğın, şerefın kan bağı aracılığıyla miras bırakılacağı düşüncesi; tetiğı çeken, el sıkışılan, dokunan, öpölen, kılıç sallayan olarak sağ ele verilen önem; sosyal hayatta “kendimizin” temsili olarak başın önemi; samimiyetle, dürüstlikle ilgisinde kalp hep bu ilgiyle birlikte düşünülmektedir. Bkz. Pitt Rivers, “Honor”, s.505.

⁴¹ Pitt Rivers, “Honor”, s.505.

⁴² Pitt Rivers bu konuda: “Fiziksel temas yakınlık gerektirdiğinden ve bir başkasıyla “şerefli” bir ilişkinin bağıllık, saygı, aşağılamayı yansıtır yansıtmadığını belirgin kıldığından beden bir bütün olarak şerefle bağlantılandırılır” demektedir. Bkz. Pitt Rivers, “Honor”, s.505.

duygu utanma olmaktadır. Hatta bazen utanma duygusu şerefle ilgili hislere göre daha baskın olabilmektedir.⁴³

Kültürel veya dinsel değer yargılarının yanı sıra, başka bazı faktörler de şeref için belirleyicidir. Sosyal konum, üstlenilen askeri, siyasi veya yargısal görevlerden dolayı sahip olunan makamlar, ekonomik gücün yarattığı etkiyle edinilen saygınlık gibi pek çok şey dünden bugüne kişilerin şereflendirilmelerine veya şereflendirilmemelerine neden olmuştur. Çalışmanın kavramın tarihçesinden bahsedilecek kısmında bu anlamıyla şerefın örneklerine daha geniş şekilde yer verilecektir. Burada bir örnek olarak Thomas Hobbes'tan söz edilebilir. *Leviathan*'ın “Kudret, Değer, Haysiyet, Şeref, Liyakat Üzerine (Of Power, Worth, Dignity, Honour and Worthiness)” şeklinde çevrilmiş 10. bölümüne bahsedilen türden şerefi düşündürecek örnekler içermesi nedeniyle değinilebilir. Örneğın değerden bahsederken Hobbes şöyle demektedir⁴⁴:

“Bir insanın *kıymeti* veya DEĞERİ, bütün diğer şeylerde olduğu gibi, onun fiyatı, yani onun kudretinin kullanımı için verilmesi gereken şeydir ve, bu nedenle, mutlak olmayıp başkalarının ihtiyacına ve yargısına göre değişir. Askerlerin iyi bir yöneticisi savaş zamanında veya bir savaş arifesinde çok değerlidir; barışta ise o kadar değil. Bilgili ve dürüst bir yargıç barış zamanında çok değerlidir, savaş zamanında ise o kadar değil. Pek çok başka şeyde olduğu gibi,

⁴³ Bkz. Pitt Rivers, “Honor”, ss.503-504. İşkence gören Iraklı bir askerin bir duvar önünde çıplak bekletilmesi sebebiyle şerefine/namusuna zarar verildiğini hissettiği örnek bununla bağlantılı olacak şekilde düşünülebilir. Örnek için bkz.Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.74. Akdeniz ve Ortadoğu'daki en azından bazı kişilerin yaşamları açısından şereften ziyade utancın baskın görüldüğünü savunduğu makalesi için bkz. Unni Wikan, “Shame and Honour: A Contestable Pair”, *Man*, New Series, Vol. 19, No. 4, 1984, ss. 635-636.

⁴⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, On İkinci Baskı, İstanbul, 2013, s.74.

insanlarda da, fiyatı belirleyen satıcı değil alıcıdır. Çünkü, genellikle olduğu gibi, bir insan kendine ne kadar yüksek değer biçerse biçsin, onun gerçek değeri başkalarının takdir edilenden fazla değildir.”

Yukarıda Hobbes’un değer olarak dile getirdiği şey başkalarının gözünde ne anlam ifade ettiğimizi, ne iş gördüğümüzü yansıtan birtakım değer biçmelerdir.⁴⁵ Bu değer biçmelerin ifadesi şereflendirilmek ya da şereflendirilmemek, itibar edilmemek (dishonoring) olacaktır.⁴⁶ Hobbes bu sözlerinin hemen devamında, bu kez onuru şöyle ifade edecektir⁴⁷:

“Bir insanın toplum indindeki değeri, genellikle HAYSIYET denilen şeydir. Toplumca ona verilen bu değer, yönetim, yargı, kamu görevi makamları ile ve bu değerın ifadesi için verilmiş adlar ve unvanlar ile anlaşılır”

Görüldüğü gibi Hobbes toplumdaki bireylerin gözlerinden şekillenen bu onur kavramını, yine toplumda üstlenilen birtakım görev ve sorumluluklarla, mevki ve kıdem sahipliğiyle ve bunların ilanına yarayan sembollerle ilişkilendirmektedir. Bu türden unvanlar ve işaretler toplumda hem üstünlük hem de gücü yansıtırılar. Hobbes bu gücün kaynağını devletin kişiliğinde bulduğumuzu ve söz konusu gücün onun iradesine bağlı

⁴⁵ Değerlendirilen şeyin kendi değerini göstermek bakımından elverişli olamayan bir değerlendirme biçimi olarak değer biçme ile kastedilen, geçerli değer yargıları, “geçerli ilkeler, kurallar, normlar, standartlar, modalar, ölçüler b a k ı m ı n d a n –bunların “açı”sından, bunlara göre” değerlendirilen şey her neyse onu nitelendirmektir. (Bkz. İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2003, ss.28-31.)

⁴⁶ Hobbes, *Leviathan...*, s.74.

⁴⁷ Hobbes, *Leviathan...*, s.74.

olduğunu, geçici olduğunu dile getirmekte, buna da “kamusal şeref” demektedir.⁴⁸ Yine Hobbes’ta, egemen gücün, devletin iradesini yansıtmaları bakımından toprak sahipliğine, belli bir soya mensubiyete ve ekonomik güç sahipliğine bağlı bir şeref anlayışına da rastlamak mümkündür. Bütün bu belirtilenler kişilerin “insan olma” niteliklerine bağlı olarak değil de, sosyo-ekonomik konum, mal-mülk veya mesleki pozisyon sahipliğiyle⁴⁹ edinilen, bir kıdem, öncelik, üstünlük anlamına gelmek üzere⁵⁰ onurla değil, şerefle ilgili açıklamalardır. Kimi yazarlarca “aristokratik onur” olarak dile getirilen kavram da aslında buradaki anlaşılış şekliyle şerefe işaret etmektedir. Zira aristokratik onurla kastedilen, onurun taşıyıcısı olabilmek için seküler veya dinsel bir yüksek mevki sahibi olma ve bu pozisyonun gereğine uygun davranmadır.⁵¹ Böylesi bir “onur”un sahiplerinin sayıları sınırlı olup, krallar, din büyükleri, soylular gibi, bulundukları pozisyonla birlikte değerlendirilmektedirler.⁵²

Duyulan itibarın ve şerefli olmak sebebiyle gösterilen saygının kaynağı, bu sayılanlardan farklı şekilde kişinin sahip olduğu kimi niteliklerde de bulunabilir. Kuçuradi kimi zaman kişinin etik özellikleri ile ona verilen değer arasında ilişki kurulabildiğini belirtmekte, bu etik özelliklere Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inde dile getirdiği

⁴⁸ Hobbes, *Leviathan...*, s.76. Türkçe çeviri metnin bu bölümünde “kamusal onur” denilen kavram metnin İngilizcesinde “dignity” ile değil “honour” sözcüğü ile ifade edilmiştir. O nedenle bu kısımda onur değil şeref sözcüğü kullanılmıştır. Bkz. <https://archive.org/details/hobbessleviathan00hobbuoft>, (Erişim tarihi: 21.05.2014).

⁴⁹ Hobbes’un siyaset teorisinde bunlar bir de egemen gücün, devletin iradesinin yansıması birer güç ve saygınlık kaynağı olarak görülmektedir.

⁵⁰ Pitt Rivers, “Honor”, s.504.

⁵¹ Schroeder, “Dignity: Two Riddles and Four Concepts”, s.233.

⁵² Schroeder, “Dignity: Two Riddles and Four Concepts”, s.233.

erdemleri örnek göstermektedir.⁵³ Fakat her durumda kişiye şereften dolayı gösterilen saygının, kişinin erdemlerinin bilgisinde görülebilecek böylesi nesnel bir karşılığı bulunmamaktadır. Zira kişinin değerine veya farzedilen değerine gösterilen saygı, bir kültürün kabul ettiği ve “iyi” saydığı değer yargılarına uygun davranmakla, “istenilen insan imgesine uygunluk”la ölçülüyor olabilmektedir.⁵⁴

Onur-şeref ayrımının bilgisel karşılığını Kuçuradi’de bulmak mümkündür. Kuçuradi şeref (honour) ile onur (dignity) arasında bir ayrım yapmakta ve şeref kavramının “bir kişinin değerine (worth) ya da farzedilen değerine gösterilen saygı”yı⁵⁵ dile getirdiğini belirtmektedir. Söz konusu değer ya da farzedilen değer kişinin etik özelliklerine ya da erdemlerinin bilgisine dayanmaktansa, çeşitli değer yargılarına dayanıyorsa problem doğmaktadır. Kuçuradi insan onuru ile şeref arasındaki farkı şöyle dile getirmektedir⁵⁶:

“...insan onuru kavramı i n s a n ı n yapısına ilişkin (antropolojik) bilgidir. Şeref kavramı bir kişinin değerine ya da farzedilen değerine –imgesinin değerine– gösterilen saygıyı dile getirir...Yapıp ettiklerimiz ve yapmadıklarımızla insan onurunu korumak, bize, her birimize bağlıdır, oysa şereflendirilmek başkalarına bağlı... Bu başkaları da şeyleri farklı tarzlarda

⁵³ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.73. Aristoteles’in erdem görüşü ile şeref arasında ilişki kuran başka bir görüş için bkz. Pitt Rivers, “Honor”, s.504. Ayrıca Aristoteles’in eserlerindeki şeref kavramının değerlendirilmesine yer veren daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Alexander Welsh, *What is Honor?-A Question of Moral Imperatives*, Yale University Press, 2008, ss.23-39.

⁵⁴ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.73.

⁵⁵ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.73’den aktaran İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine””, s.117.

⁵⁶ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, ss.73-74.

değerlendirirler ve etik değer bilgisiyle donatılmış değilseler, onurlu (şereflendirilmeye lâyık) olmayanları da şereflendirirler...”

Buraya kadar, iki kavram arasında bir fark oluşunun dikkate alınmamasının yaratacağı sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda özellikle şeref ve onur arasında yapılması gereken bir ayrım dikkati çekmek istenmiştir.⁵⁷ Zira bu ayrımın insan haklarının anlaşılması açısından da belirli birtakım sonuçları bulunmaktadır. Bunlardan biri, onur ile şeref arasında yapılan bu ayrımın, farklı kültürlerde farklı onur anlayışları olduğu, onur üzerinde evrensel bir uzlaşımın var olamayacağı savlarına bir yanıt verilebilmesi ve farklı olanın onur değil şerefe veya namusa ilişkin anlayışlar olduğunun dile getirilebilmesi bakımından önemli olmasıdır.⁵⁸ Kùltürlerde ve dinlerde değişik yansımalarını gördüğümüz şeref kavramı, çoğunlukla sübjektif, göreceli ve değer harcama riski taşıyan yanları sebebiyle her seferinde bu ayrımı göz önünde bulundurmayı zorunlu kılmaktadır.⁵⁹ Bu şekilde, başkaları hakkında söz söylerken, çoğunlukla kültürel değer yargılarına veya diğer birtakım sübjektif ölçütlere (makam sahipliği, askeri başarılar,

⁵⁷ Her ne kadar bu başlık altında şeref ve onur kavramlarının karıştırılması üzerinde durulmak hedeflense de, birbirinin yerine kullanılan kavramların sebep olduğu karışıklığa örnek olması ve karıştırmaya konu kavramlardan birisinin yine onur olması bakımından gurur kavramından da kısaca söz etmek gerekirse, Kuçuradi'nin ifadesiyle “kişinin kendisiyle ilişkisinde duyduğu bir duygu ve ona doğrudan veya dolaylı olarak kendi imgesine uygun davranıldığı zaman yaşadığı bir duygu” olarak açıklanabilen gurur kavramı da, kimi zaman onurun yerine kullanılabilmekte, bu da bir kavram karmaşasına sebep olabilmektedir. (Bkz. Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.74)

⁵⁸ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.117.

⁵⁹ Namus cinayetlerinde dile getirilen şeref anlayışı ve gerektirdikleri ile sonuçları için bkz. Susanne J. Prochazka, “There Is No Honor In Honor Killings: Why Women At Risk For Defying Sociosexual Norms Must Be Considered a ‘Particular Social Group’ Under Asylum Law”, *Thomas Jefferson Law Review*, 2012, Vol. 34, Issue 2, ss.445-503.

üstlenilen işin niteliği, ekonomik güç sahipliği gibi) dayanarak dile getirilen, kazanılıp kaybedilebilen, sadece insan olmakla değil çoğunlukla belli koşulları sağlamış olmakla sahip olunan şeyi ifade etmede kullanılması gereken kavram onur değil, şeref olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmanın içeriği açısından insan haklarıyla ilgisi kurulan kavramın şeref veya gurur değil, onur (dignity) kavramı olduğu belirtildikten sonra değinilecek bir diğer husus, çoğunlukla izlenen bir yol olarak, onuru açıklamak için kullanılan tarihsel açıklamaların değerlendirilmesi olacaktır. Bu bağlamda insan onurunu açıklamak bakımından anlamlı olduğu düşünülen belirli tarihsel kesitler, referans kabul edilen bazı isimler aracılığıyla ele alınmaya çalışılacak ve sadece tarihsel çizgiye bakılarak insan onuru kavramının içeriğinin belirlenmesinin mümkün olup olmadığı tartışmaya açılacaktır.

III. TARİHTE İNSAN ONURU ANLAYIŞLARI

“İnsan onuru” kavramının tarih içerisindeki görünümü incelendiğinde, kavramın farklı dönemlerde farklı şekillerde açıklandığı ve başka anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu konuyu ele alan metinlerde, her bir dönemi ayrıca değerlendirmeye yardımcı olacak bir sınıflandırmaya gidildiği söylenebilir. Örneğin bir sınıflandırmaya göre kavramın tarihsel ele alınış şekli Klasik Antikite, Hristiyan Orta Çağı, Rönesans ve Modern Çağ dönemlerine bakılarak yapılmaktadır.⁶⁰ Yine bu

⁶⁰ Bkz. Oliver Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective: The Contemporary and Traditional Paradigms”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 10, No. 1, 2011, s.75.

sınıflandırmaya yakın bir başkasına göre insan onurunun tarih içerisindeki yeri Eski Yunan’da, Roma’da, Orta Çağ’da ve Aydınlanma Çağı’nda insan onurunun nasıl ele alındığına bakılarak incelenmiştir.⁶¹ Bir diğer sınıflandırma evren merkezli (cosmo-centric) bağlamda insan onuru, Hristiyan merkezli insan onuru, modern bağlamda insan onuru ve günümüzdeki bağlamıyla insan onuru şeklindedir.⁶² Sözü edilen bu sınıflandırmaların ortaklaşan yanları bulunmaktadır. Her bir dönemin insan onuruna⁶³ ilişkin görüşleri olan isimleri üzerinde –bu isimler bazı yazarlarda çeşitlenmekte, sayıca artmakla birlikte– genelde fikir birliği olduğu da görülmektedir. Aşağıda, bu bölüme başlarken dile getirilen amaca hizmet edebilmesi bakımından ve yaygın sınıflandırma biçimleri de göz önünde tutularak, insan onurunun Antik Çağ’da, Orta Çağ’da, Rönesans döneminde ve Aydınlanma döneminde ne şekilde ele alındığını gösterebilecek bir tasniften yararlanılacaktır.

A. Antik Çağ’da İnsan Onuru Anlayışı

Bu dönemi Eski Yunan ve Roma dönemlerinin dikkati çeken insan anlayışları çerçevesinde incelemek mümkündür. Antik Yunan ve Roma’da insan türünün anlaşılma

⁶¹ Bkz. Nihat Bulut, “Eski Yunan’dan Aydınlanma Çağı’na İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt XII, Sayı 3-4, s.1-12.

⁶² Bkz. Mette Lebech, *On the Problem of Human Dignity-A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2009, ss.23-145.

⁶³ Çalışmada bazı tarihsel kesitler bakımından, kavram olarak insan onurundan değil de dönemin “insan” anlayışından söz edilmesi, bu anlayışların, onurun o dönemdeki içeriğini belirlediğini düşündürmesindendir.

biçiminin “insanın evrendeki biricik yerine ilişkin evrenselci görüşe”⁶⁴ dayanak oluşturduğu iddia edilmektedir.⁶⁵ Eski Yunan açısından, doğrudan insan onurundan söz edilmediği zamanlarda da politik yapının belirlenmesinde belirli bir insan anlayışının varlığı, insan onuru düşüncesinin tarih içindeki köklerine bakılırken bu dönemin de değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Aristoteles’in eserlerinde onur kavramının ne şekilde yer aldığı ve hangi anlamda kullanıldığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.⁶⁶ Bu tartışmalardan bir kısmı filozofun *Eudemos’a Etik*’i üzerinde yoğunlaşıyor olsa da Antik Çağ düşüncesindeki anlaşılış şekliyle *dignitas*’ın Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te sözünü ettiği “yüce gönüllülük (magnanimity)” kavramıyla benzeştiğini ileri süren görüşler de söz

⁶⁴ Milton Lewis, “A Brief History of Human Dignity: Idea and Application”, *Perspectives on Human Dignity-A Conversation*, eds.: Jeff Malpas, Norella Lickiss, Springer, 2007, s.93.

⁶⁵ Bkz. Lewis, Yahudi-Hristiyan tektanrıcılığın da bu evrenselci görüşü desteklediğini belirtmektedir. Lewis, “A Brief History of Human Dignity...”, s.93.

⁶⁶ İnsan onurunun en yerinde karşılığının *aksioprepeia* sözcüğü olacağını ileri süren Sulmasy, Aristoteles’in etik hakkındaki yazılarında bu sözcüğe yer vermediğini; bununla birlikte *Eudemos’a Etik* isimli eserinde İngilizce’de kimi yazarlar tarafından onur olarak karşılanan *semnotes* sözcüğüne yer verdiğini belirtmiştir. Bununla birlikte yazara göre, *semnotes* sözcüğünün karşılığı olarak onur (dignity) değil de ağırbaşlılık, ciddiyet (seriousness) kullanılmalıdır. (Sulmasy, “Human Dignity and Human Worth”, ss.10-11.) *Eudemos’a Etik*’te Aristoteles’in, *semnotes* sözcüğünü gurursuzluk (servility) ile keyfine düşkünlüğün (unaccommodatingness) ortası olan bir erdem olarak tanımladığını belirten Sulmasy, bu anlayışın onurun bugün kullandığımız anlamına denk düşmediğini iddia etmiştir. (Bkz. Sulmasy, “Human Dignity and Human Worth”, ss.10-11.) *Eudemos’a Etik*’in bir başka çevirisinde onur itaatkârlık (subservience) ve dikbaşlılığın (stubbornness) ortası olarak belirtilmektedir. (Bkz. Aristotle, *Eudemian Ethics*, Book 2, 1221a, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0050:book=2:section=1221a&highlight=dignity>, Erişim Tarihi: 14.12.2016) Eserin Türkçe çevirisinde ise aynı sözcük “koltukçuluk” ve “incelikten habersizlik”in ortası olarak, “samimiyet” şeklinde karşılanmıştır. (Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, 2. Kitap, 1221a, s.57.)

konusudur.⁶⁷ Bununla “layık olduğu şeye kendini layık gören”⁶⁸ bir “yüce gönüllülük” kastedilmektedir. Aristoteles’e göre yüce gönüllü, “onurlar ve onursuzluklar konusunda gerektiği gibi olan kişidir....Çünkü ...kendilerini özellikle onurlandırılmaya layık görürler, buna da layıktırlar.”⁶⁹ Buradaki anlaşılış şekliyle yüce gönüllülük Aristoteles tarafından, iyiyle, erdemle ilişkisinde ortaya konmuştur. Buna dayanak olarak filozofun şu söyledikleri örnek gösterilebilir⁷⁰:

“...Yüce gönüllü eğer büyük şeylere layıkça, o, en iyi insan olsa gerek; çünkü daha büyük şeylere hep daha iyi olan insan layıktır, en büyük şeylere de en iyi olan insan. O halde gerçekten yüce gönüllü kişinin iyi olması gerekir. Her erdemde büyük olma yüce gönüllü kişinin özelliğı olarak görünüyor...Nitekim kötü olsaydı, onurlandırılmaya da layık olmazdı; çünkü onur erdemnin ödülüdür ve iyilere verilir. O halde yüce gönüllülük erdemlerin bir süsü gibi bir şeye benziyor; çünkü onları daha büyük kılıyor ve onlarsız olmuyor. Bundan ötürü gerçekten yüce gönüllü olmak güç iştir; çünkü güzel ve iyi olunmadan yüce gönüllü olunamaz. Demek ki yüce gönüllü özellikle onurlarla ve onursuzluklarla ilgilidir; erdemli kişilerce verilen büyük onurlarda bile, ona ait bir şeyler ya da daha küçük şeyler alıyormuşçasına ölçülü olacaktır; çünkü tam erdeme layık olan bir onurlandırma olmasa gerek; ama ona verecekleri daha büyük şeyler olmadığından, bunları yine kabul edecektir...”

Eski Yunan’da sitenin yönetimine ilişkin bilgilerimiz dönemin insan görüşü hakkında fikir verebilmesi bakımından önemlidir. Bu dönemde insanların sitenin

⁶⁷ Bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, dipnot 26, s. 88.

⁶⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev.: Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005, Dördüncü Kitap, 1123 b, s.77

⁶⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Dördüncü Kitap, 1123 b, ss.77-78.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Dördüncü Kitap, 1124 a, s.78.

çıkarlarının korunması ve sitenin birliğinin devamı için çalıştıkları görülmektedir.⁷¹ Fakat sitede yasanın üstünlüğü esasının benimsenmiş olması, insanın site içindeki yerini göstermesi bakımından önemli sayılmakta; bu sayede sitenin baskıcı olmadığı ve insanın değerini öne çıkardığı dile getirilmektedir.⁷² Özellikle Sofistlerin insanı her şeyin ölçüsü kabul eden anlayışları, dönemin insan görüşünü göstermesi bakımından dikkati çekmektedir.⁷³ Ayrıca insanı en yüce değer ve başlı başına bir amaç olarak gören Epiküros Okulu ile devletin yerine bireyi ön plana alan Stoa Okulu, bu dönemdeki insan anlayışını göstermesi bakımından önemlidir.⁷⁴

Stoa Okulunun kurucusu ve kozmopolitanizmin önemli isimlerinden Zenon'un, insanların eşitliğine ve kardeşliğine yaptığı vurgu ile ayrımcılığı reddeden görüşlerinin⁷⁵ altında, Antik Çağ incelenirken üzerinde durulması gereken belirli bir insan anlayışı yatmaktadır. Stoacı düşünceye göre akıl sahibi olmak bakımından ortaklaşan insanlar, bu özellikleriyle eşit ve kardeş olarak kabul edilmelidirler.⁷⁶ En yüce erdemlerin kaynağı

⁷¹ Bulut, "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağı'na...", s.3.

⁷² Bulut, "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağı'na...", s.3.

⁷³ Bulut, "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağı'na...", s.3.

⁷⁴ Bulut, "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağı'na...", s.3-4. Epiküros Okulu ve Stoa Okulu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Yasemin Işıktaç, *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, 3.baskı, İstanbul, 2010, ss.86-104, Mehmet Akad, Bihterin Vural Dinçkol, *Genel Kamu Hukuku*, Der Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2009, ss.40-44.

⁷⁵ Zenon'a göre bilge kişiler kendi kendilerine yetme becerileri sebebiyle sadece belli bir toplumun ya da devletin yurttaşı değil bütün dünyanın yurttaşlarıdır. Bilgi sayesinde gelişen insan bireycilikten evrenselliğe doğru yol alır ve dünya yurttaşı olur. (Bkz. Ayhan Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Alfa Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002, s.31.)

⁷⁶ Bulut, "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağı'na...", s.3-4. Işıktaç, *Hukuk Felsefesi*, ss.93-94, Akad, Vural-Dinçkol, *Genel Kamu Hukuku*, s.43.

görülen bireyin kendi öznel dünyasında özgür ve bağımsız olması aracılığıyla insanlar arasında hiçbir nedenle eşitsizliğin kabul edilemeyeceği düşüncesi (örneğin kölelik gibi kurumlar sebebiyle) Stoa Okulu'nun dile getirdiği bu eşitlik anlayışının sonucudur.⁷⁷ İnsanın erdeme uygun yaşamasına büyük önem veren Stoa Okulu, erdeme uygun yaşamın aklın tutkulara egemen olmasıyla gerçekleşeceği görüşündedir.⁷⁸ Bu bakımdan akla yapılan vurgu da dikkati çekmektedir. Ayrıca yine Zenon tarafından dile getirilen insanın “kendi kaderini belirleme ve yönünü seçme hakkı”⁷⁹na sahip olduğu şeklindeki görüş, insan onuru çalışmaları açısından önemli görünmektedir. Zira söz konusu dönemde nasıl bir insan kavrayışı olduğu konusunda bir fikir vermektedir.

Yukarıda da değinildiği üzere Stoalılar insanın akıl sahibi bir varlık oluşunun üzerinde özellikle durmaktadırlar. Bu nitelik insan ve hayvan arasındaki temel farkı oluşturmakta, ahlâki kararların ve davranışın da esası olmaktadır.⁸⁰ İnsanın onuru da doğanın insana verdiği bu *persona*'dan türetilmektedir.⁸¹ Bunun ardından bireysellik, tarihsel durum aracılığıyla belirlenme, özgür isteme niteliklerimiz gelmektedir.⁸²

⁷⁷ Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, s.6-7.

⁷⁸ Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, s.7.

⁷⁹ Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, s.32.

⁸⁰ Hubert Cancik, “ ‘Dignity of Man’ and ‘Persona’ In Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De Officiis* I 105-107”, *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, eds.:David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, 2002, s.21.

⁸¹ Cancik, “ ‘Dignity of Man’ and ‘Persona’ In Stoic Anthropology...”, s.21.

⁸² Bkz. Cancik, “ ‘Dignity of Man’ and ‘Persona’ In Stoic Anthropology..”, s.21. Cancik, Stoik antropoloji ve Geç Roma Cumhuriyeti'ndeki ahlâkın (morals) “insan onuru” formülünün ilk ortaya çıktığı bağlam olduğunu iddia etmektedir. (Bkz. Cancik, “ ‘Dignity of Man’ and ‘Persona’ In Stoic Anthropology..”, s.21.)

İnsan onurunun modern kullanımının izlerinin Roma Hukukundaki *dignitas* kavramında bulunduğu da iddia edilmektedir.⁸³ Fakat gözden kaçırılmaması gereken nokta, kavramın klasik Roma düşüncesindeki “aristokratik” anlamda kullanımının⁸⁴ bugünkü anlama biçiminden oldukça farklı oluşudur; zira Roma’da kavram, esas olarak statüyle, konumla ve itibarla (reputation) ilgisinde düşünülmektedir.⁸⁵ Politik yaşamın bir kavramı olarak *dignitas*’ın yüksek bir pozisyona veya kural koyucu bir sınıfa işaret ettiğini belirten Oliver Sensen, bu kavramın bütün insanları kapsamayan, sadece bir grubu kapsayan (örneğin bir konsülü, bir baronesi, bir senatörü) bir ayrımı içerdiğini dile getirir.⁸⁶ Dolayısıyla *dignitas hominis* teriminden, sahip olunan belirli bir statüden dolayı bir kişinin şerefe ya da saygıya layık olduğu anlaşılmakta, bu bağlamda, örneğin, belirli bir kamu görevine atanma onuru da beraberinde getirmektedir.⁸⁷

Çalışma konumuz bakımından önemli olan yukarıda değinilen ve onur sahipliğinin kendilerine bağlandığı koşulların bugün onurdan anladığımız şeyden oldukça farklı oluşudur. Çünkü burada bahsedilen yüksek pozisyonlar politik bir memuriyete, bir

⁸³ Don Chalmers, Ryuichi Ida, “On the International Legal Aspects of Human Dignity”, *Perspectives on Human Dignity- A Conversation*, eds.: Jeff Malpas, Norelle Lickiss, Springer, 2007, s.158.

⁸⁴ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s. 75.

⁸⁵ Bkz. Chalmers, Ida, “On the International Legal Aspects of Human Dignity”, s.158. Sulmasy, “Human Dignity and Human Worth”, s.11.

⁸⁶ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, ss. 75-76.

⁸⁷ McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, s.657. McCrudden, buradan yola çıkarak *dignitas*’ın sadece kişilerle sınırlı kalmadığını, kurumlara ve devlete de uygulandığını belirtmektedir. Yazarın verdiği bir diğer örnek ise Roma hukukunu temel alan hukuk sistemlerinde onurun kişilik ve statüye ilişkin bir hak olduğudur. Uluslararası sahada bu onur kavramı egemen bir devletin statüsünü belirtmek ve bundan dolayı kendi ülkeleri dışında hizmet veren büyükelçilik ve konsolosluk personeli için kullanılmaktadır. (Bkz. McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation,...”, s.657.)

yeteneğe, doğuma veya refah durumuna bağlı olarak kazanılabilir, kaybedilebilir, yeniden kazanılabilir şeylerdir ve bu statülere (rank) sahip olan kişiler belirli ayrıcalıklara sahip oldukları gibi, bu kişilere sahip oldukları statülere göre davranmak gerekmektedir.⁸⁸ Sensen *dignitas*'ın statü (rank) dışında, mükemmellik (excellence), değerlilik, layık olma (worthiness), saygınlık (esteem) gibi çağrışımları da olan karmaşık bir kavram olduğunu kabul etmektedir.⁸⁹ Bununla birlikte statü/rütbe dışındaki diğer anlamlar *dignitas* bakımından temel oluşturmamaktadır. Çünkü bir kişinin burada sayılan diğer anlamları karşılamadan, yani mükemmel, değerli, saygın olmadan da yüksek bir memuriyet görevi üstlenmesi mümkündür.⁹⁰ Aşağıda genel değerlendirme kısmında bu yöndeki eleştirilerine değinileceğinden Sensen'in döneme ilişkin sadece şu belirlemesine burada yer verilecektir⁹¹:

“...Olmazsa olmaz unsur, onurun bir şeyin bir başka şeyin üstünde bir duruma yükseltilmesi şeklinde bir *ilişkiyi* ifade ediyor oluşudur.

⁸⁸ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.75.

⁸⁹ Bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.76.

⁹⁰ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.76. Sensen makalesinin bu konuya ilişkin kısmında, Geç Roma İmparatorluğu'nda imparatorluktaki en yüksek memuriyetleri sıralayan *notitia dignitatum* listesine değinmektedir. Bu listeye girmek için imparatorca o listedeki memuriyete atanmak yeterli görünmektedir. (Viktor Pöschl, “Der Begriff der Würde im antiken Rom und später” , *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 3:55-6, Heidelberg: Carl Winter, 1969, Wetz (no.23), s.36 'dan aktaran Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s. 76.

⁹¹ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.76.

Bu yüzden bu paradigmanın ortaya koyduğu,...bir kimsenin, onuru, insanın sahip olduğu ve ilişkisel⁹² olmayan bir değer niteliği şeklinde anlamak zorunda olmadığıdır. Onur daha ziyade bir rütbe ya da yüksek pozisyona işaret eder. Birinin bu pozisyona yükseltilmesi de bir ahlâki düzen (moral order) ya da değerler düzenine (an order in value) zorunlu olarak işaret etmemektedir. Geç Roma İmparatorluğu'nda, bir kişi (ahlâki ya da başka şekilde) değerli olmadan da makamın onuruna sahip olabilirdi.”

Antik Çağ'da, Roma'da kabul gördüğü şekliyle onur kavramına verilen anlama ilişkin benzer ama biraz daha detaylı bir açıklamayı Milton Lewis yapmaktadır. Lewis, Roma'da onur kavramının ahlâki, politik, hukuki, sosyal anlamlara sahip olduğunu; bunlardan ilkinin integrity (bütünlük) veya çıkar gözetmemeyle (indifference to profit); ikincisinin yargıçlık gibi yüksek kamu görevleriyle (*dignitates*); diğer anlamının yüksek sosyal statüyle (high social rank), hukukta ise statü/konum (rank) ve sosyal koşulla ilişkili olarak uygulandığını belirtmektedir.⁹³ Burada özellikle vurgulanması gereken statü, sosyal koşullar, belli mesleklere mensubiyet gibi sebeplerle sahip olunan onurun eşit olarak bütün insanlarca paylaşılan bir değer olarak anlaşılmadığıdır.⁹⁴ Zira her ne kadar Klasik Roma hukuku *dignitas* kavramını kabul etse de, onur ve haklar arasında bir ayrım yapılmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere *dignitas* bireyin mevkii ve statüsünü içeren bir

⁹² Burada kastedilen ilişkisellik, bir şeyin bir başka şeyin üstünde bir duruma yükseltilmesi anlamındaki bir ilişkiden kaynaklanmaktadır.

⁹³ Lewis, “A Brief History of Human Dignity: Idea and Application”, s.93.

⁹⁴ Bkz. Lewis, “A Brief History of Human Dignity...”, s.93, Chalmers, Ida, “On the International Legal Aspects of Human Dignity”, s.158.

anlam taşıdığından ve Roma vatandaşları eşit mevki ve statüde olmadıklarından, eşit onura sahip değillerdir ki bu Justinian Kanunu'nda da yer almaktadır.⁹⁵

Antik Çağ'da insan onuruna ilişkin düşünceler araştırılırken özellikle dikkati çeken isim Cicero'dur.⁹⁶ Onuru ek bir statüye bağlı olmaksızın sadece insan olmaktan dolayı sözü edilen bir *dignitas* kavramıyla açıklıyor oluşu, insanın sadece insan olduğu için bir değere sahip olduğunu dile getirmesi⁹⁷ gibi nedenlerle Cicero'nun görüşleri, Antik Çağ insan onuru anlayışı bakımından ayrı bir yer teşkil etmektedir. Ayrıca *dignitas* kavramının bütün insanları kapsayacak bir evrensellikte ilk kullanımının Cicero tarafından ortaya konduğu iddia edilmektedir.⁹⁸ Sensen'e göre Cicero, aristokratik Roma'daki *dignitas* terimiyle insanın evrendeki üstün konumuna işaret etmektedir⁹⁹.

⁹⁵ Chalmers, Ida, "On the International Legal Aspects of Human Dignity", s.158. Aydınlanma öncesi dönemde hakların kullanımının daha yüksek sınıfa mensubiyet ya da yüksek statülü bir gruba dahil olma gibi belirli özelliklere sahip olanlar açısından farklılık gösterdiğini belirten Lewis, Antik Yunan, Roma Ortaçağ Avrupası'nda bu durumun şöyle gözlemlendiğini dile getirmektedir: Antik Yunan'da, kadınlar, yurttaş olmayanlar, köleler, Helen olmayanlar dışarıda tutularak sitenin sadece erkek yurttaşları; Roma'da vatandaş olmayanlar, düşük konumdaki erkek üyeler, kadınlar ve köleler dışarıda tutularak yüksek konumdaki erkek yurttaşlar; Ortaçağ Avrupası'nda kadınlar, köleler, şehirlerdeki düşük konumdakiler ve Hristiyan olmayanlar dışarıda tutularak saygın erkek üyeler ve yüksek konumdaki din büyükleri –belki varlıklı burjuvalar– hakları onur ve hür irade açısından tam ölçüde kullanabilmekteydiler.(Bkz. Lewis, "A Brief History of Human Dignity...", s.96.)

⁹⁶ Lebech, Aristoteles ve Cicero'nun görüşlerine yer verdiği Klasik Antikite döneminin insan onuru anlayışını "evren merkezli / cosmo-centric bağlamda insan onuru" şeklinde ifade etmektedir. (Bkz. Lebech, *On the Problem of Human Dignity...*, ss.29-58.) *Dignitas hominis* teriminin "bir kişinin sosyal yönünün dışsal boyutu" anlamında kullanıldığı saptaması ve Cicero'nun kavramı kullanımına ilişkin detaylı incelemesi için bkz. Cancik " 'Dignity of Man' and 'Persona' In Stoic Anthropology...", ss.19-37.

⁹⁷ McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation,...", s.657.

⁹⁸ Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.76.

⁹⁹ Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.76.

Cicero'nun konumuz bakımından değerdendirilen görüşleri özellikle *De Officiis* isimli eserin 1. kitabında yer almaktadır. Bu eserinin bir bölümünde Cicero, insanın doğası gereğı hayvanlardan (cattle and other beast) daha üstün olduğunu; hayvanların duyusal hazzardan başka düşünceleri olmadığını, içgüdüleriyle idare edildiklerini; fakat insan zihninin çalışma ve düşünmeyle eğitildiğini ve insanın araştırdığını, yaptığını, görme ve duymanın hazzını duyduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁰ Cicero duyusal hazzı, insan onuruna yakışmayan, küçümsenmesi gereken ve bir kenara bırakılması gereken bir şey olarak görmekte, fiziksel isteklerimizin hazzın çağrısıyla değil de, sağlığın ve gücün talebiyle düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁰¹ Doğamızın onurunu göz önünde tutarsak, aşırıya kaçmanın, lüks ve şehvet içinde yaşamının ne kadar yanlış olduğunu; tutumlu, kendini tutarak (self-denial) ve ağırbaşlı (sobriety) yaşamının nasıl doğru olduğunun farkına varırız.¹⁰²

Cicero insanın doğanın verdiği iki özellik sayesinde ayrı bir konuma sahip olduğu düşüncesindedir. Bunlardan birisi evrensel olarak var olan akılla donatılmış oluşumuzdur ve bu üstünlük bizi hayvanların üstünde bir yere taşır. Ayrıca bütün ahlâk ve doğruluk buradan kaynağını alır ve ödevin rasyonel şekilde belirlenmesi de bu özellikle

¹⁰⁰ Bkz. Cicero, *De Officiis I*, çev.: Walter Miller, Harvard University Press, 1913, s.107. Bununla birlikte insan Cicero'ya göre salt hazla hareket eden bir varlık değildir. Hatta O'na göre insanlar hazzın etkisine kapılırlarsa bunu saklarlar; bununla birlikte hazzın etkisi altında olduklarında yakalanırlarsa utanarak gizlerler. (Bkz. Cicero, *De Officiis I*, s.107-109.)

¹⁰¹ Cicero, *De Officiis I*, s.109.

¹⁰² Cicero, *De Officiis I*, s.109.

ilişkilidir.¹⁰³ İkinci özellik ise bireylerin her birinde farklı şekilde bulunabilen ihtişam, alımlılık, güç gibi şeylerdir.¹⁰⁴

Sensen'e göre Cicero'nun insanların akıl sahibi olmalarından dolayı hayvanlardan üstün bir konumda bulundukları düşüncesi onura ilişkin geleneksel düşüncenin açık bir örneğidir.¹⁰⁵ Sensen bunu şöyle ifade etmektedir¹⁰⁶:

“İnsanların akıl sahibi olmaları sebebiyle hayvanlardan üstün bir konumda bulundukları söylenmektedir. Birisi hayvanlardan daha üstün konuma yükseltildiyse, hayvanlar gibi davranmaması gerekmektedir, akıl yaşamı yaşamalıdır. Cicero'nun ödevi akıl sahibi olmaktan türetmesi üstü kapalı olarak (implicitly) teleolojik bir öncülden: doğanın insana akıl verdiği ve insanın doğaya uygun yaşaması gerektiği [öncülünden] kaynağını almaktadır.”

Doğamıza uygun şekilde yaşamanın gerekçesi Cicero'ya göre, ona karşı gelmenin faydasız ve imkânsız olmasındandır.¹⁰⁷ Sensen, Cicero'nun, insanı akla sahip olması sebebiyle doğadaki diğer canlılardan daha yüksek konumda görmesinin bir sonucunun, sahip olduğumuz onura layık şekilde davranma ödevini de açığa çıkarmak olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸

¹⁰³ Cicero, *De Officiis I*, s.109.

¹⁰⁴ Cicero, *De Officiis I*, s.109.

¹⁰⁵ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.77.

¹⁰⁶ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.77. Sensen, Cicero'nun “doğanın kişiye kendini kontrol yetkisi verdiğini, insanın doğa tarafından sabır, itidal, kendini kontrol, metanet ve makullük ile donatıldığını” ileri sürmesi nedeniyle böylesi bir ödevden söz ettiğini belirtmiştir. (Bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.77)

¹⁰⁷ Bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.77, Cicero, *De Officiis I*, s.113.

¹⁰⁸ Bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.78.

İnsanın onura uygun yaşamasının erdemli bir yaşamın gereği olarak gören Cicero¹⁰⁹, nun insan türünün üyeleri arasında ontolojik bir eşitliğe işaret ettiğinin düşünülmesi¹¹⁰ önemli görünmektedir. Cicero'nun düşüncelerinin, insanın kendisini dünya vatandaşı olarak görmesi gerektiği şeklindeki Stoalı yaklaşımın devamı olarak değerlendirilebileceği ileri sürülmektedir.¹¹¹

Bu dönem içerisinde doğada kendine has özellikleriyle ayrı bir konuma sahip olan insanın söz konusu özelliklerinin kaynağını, erdemle ilişkisini ve doğurduğu sorumlulukları göstermesi bakımından Cicero'nun insan ve insan onuru üzerine söyledikleri dikkat çekicidir. Bu değerli katkıları göz ardı etmemekle birlikte, onur kavramının Antik Çağ'daki özellikle aristokratik anlamda kullanımının bugün insan onurunun anlaşıldığı şeklinden çok hiyerarşi, ayrıcalık, belirli makamlara mensubiyetle ilişkili olarak ele alındığını¹¹² da söylemek ve bu ikisi arasında bir ayrıma gitmek zorunlu olacaktır.

¹⁰⁹ Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, "Why a Handbook on Human Dignity?", *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, s. xvii.

¹¹⁰ Bu konudaki görüşü için bkz. Lewis, "A Brief History of Human Dignity..", s.93. Lewis'e göre Cicero, bu eşitliğin evrensel bir cumhuriyeti gerektirdiğini ve devletin vatandaşların ortak iyisine adanmış ahlâki bir girişim olduğunu savunmaktadır. (Bkz. Lewis, "A Brief History of Human Dignity..", s.93.)

¹¹¹ Bkz. Michael Rosen, *Dignity- Its History and Meaning*, Harvard University Press, 2012, s.12.

¹¹² Bu yöndeki bir görüş için bkz. De Baets, "A Successful Utopia...", p.71.

B. Orta Çağ'da İnsan Onuru Anlayışı

Orta Çağ'daki insan onuru anlayışı için üzerinde uzlaşılan nokta, kavramın Tanrı'yla ilgisi kurularak açıklanıyor oluşudur. Bu dönemde de onur kişinin her şeyden önce olduğu şeydir, onun kimliğini oluşturan, onu tanımlayan bir şeydir.¹¹³

İnsanı diğer türlerden ayıran şeyin onun Tanrı'nın sureti olarak yaratılmış olduğu görüşü, bu dönemdeki insan onuru anlayışının temelini oluşturur. Katolik Kilisesinin öğretisi de bu yöndedir.¹¹⁴ Bu anlayışa göre bütün insanlar eşit onur sahibidirler ve onur ontolojik bir kategoridir.¹¹⁵

Sensen, onurun Orta Çağ'daki görünümü için Papa I. Leo'nun vaazlarını örnek göstermektedir. Örneğin bu vaazlardan birisinde Papa I. Leo, kutsal doğanın bir parçası olarak insanın, Tanrı'nın sureti olarak yaratıldığını söylemektedir.¹¹⁶ Leo'ya göre insanlar onur sahibidirler ve doğadaki diğer canlıların üstünde Tanrı'nın sureti olarak

¹¹³ Mette Lebech, "What is Human Dignity?", *Maynooth Philosophical Papers*, ed. M. Lebech, http://eprints.maynoothuniversity.ie/392/1/Human_Dignity.pdf, s.5. (Erişim tarihi: 16.12.2016)

¹¹⁴ McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation,...", s.658. Papa I. Leo (Leo the Great) Hristiyan teolojisinin insan onuru üzerine söyledikleri açısından bir örnek olarak gösterilebilir; zira kendisinin Hristiyanlık içerisindeki bu düşüncenin yapılanmasına iki bakımdan katkıda bulunduğu düşünülmektedir. Bunlardan birincisi vaftizin Hristiyanlara onur verdiği düşüncesi, ikincisi ise bu yüzden insanın Tanrı'nın sureti olarak yaratıldığı ve böylece Tanrı'nın insan haline gelmeye başladığı, bütün insanların da onur sahibi olduğu düşüncesidir. (Lewis, "A Brief History of Human Dignity..", s.94.)

¹¹⁵ Lewis, "A Brief History of Human Dignity..", s.94.

¹¹⁶ İlgili kısım için bkz. Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.78.

yaratılmışlardır.¹¹⁷ İnsanın sahip olduğu onur, ruhun bedensel hazlardan bağımsız olarak kendi kendini aklın kullanımıyla yönetebilme kapasitesine dayanır.¹¹⁸

Papa I. Leo'nun insanın sahip olduğu ruhun akıl yardımıyla bedensel hazları yönettiği düşüncesi, akıl sahibi ve bedensel hazları yönetebilme kapasitesine sahip bir insan anlayışını benimseyen Cicero'yla benzeşmektedir.¹¹⁹ Çünkü her ikisinde de insan, hayvanlarda ve diğer rasyonel olmayan doğada bulunmayan belirli kapasitelere sahip olmakla (özellikle akıl ve bedensel hazlarca belirlenmeme özgürlüğü) doğadaki diğer canlılardan ayrılır.¹²⁰ Bu bakımdan Papa I. Leo'nun görüşleri Cicero'yla yakınlık göstermektedir; fakat Cicero'daki teleolojik doğanın yerini Papa I. Leo'da Tanrı almaktadır.¹²¹

Milton Lewis, St. Augustine'in de benzer şekilde insan onuruyla ilgili teolojik geleneğe katkıları olduğunu belirtmektedir. Zira St. Augustine'in görüşleri içinde de Hristiyanlık inancının temel motifleri ile insanın nitelikleri arasında kuvvetli bağlar kurulduğu görülmektedir.¹²²

¹¹⁷ Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.78.

¹¹⁸ Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.78.

¹¹⁹ Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.78.

¹²⁰ Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.79.

¹²¹ Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.79.

¹²² Lewis'in ifade ettiği üzere, *De Genesi ad litteram*'da St Augustine, [Adem ile Havva'nın yasak meyveyi yiyerek cennetten kovulması, masum itaatten suçlu itaatsizliğe geçiş anlamındaki] düşüşü, (The Fall of Man) Tanrı'nın insandaki imajını bozan bir şey olarak görür ve insanın erdemli olma yeteneği sadece İsa'nın kefareti ödemesiyle iade edilecektir. *De Trinitate*'de ise insanın birde üç olan (triune) ruhu, hafıza (memory), zeka (intellect) ve istemeden (will) oluşur ve bu, insanı yaratan kutsal üçlemeye karşılık gelmektedir. Zeka (intellect) ve istemenin iyi veya kötüye yönelmiş olup olmaması kullanılırken

Bu dönemdeki onur anlayışı için söylediklerine başvuru alan isimlerden birisi de, Thomas Aquinas'tır. Aquinas'ın insan onuruna (*dignitas humana*) yapıtlarında çok sık yer vermediği söylenmektedir.¹²³ Bununla birlikte *dignitas*, bir şeyin büyük varoluş zinciri içindeki değerini gösteren bir kavram anlamına gelecek şekilde¹²⁴ *Summa Theologiae* isimli eserde sıkça yer almaktadır.¹²⁵ Lewis, Aquinas'ın görüşlerinin insan onurunun kaynağını teolojide değil de doğada buluyor olması sebebiyle Papa I. Leo'dan ayrıldığını ileri sürerek şunları söylemektedir: “Bir kişi olarak bir insan doğal olarak özgürdür. Günah işlendiğinde onur kaybolur. Böylece rasyonel insan rasyonel olmayan hayvanların statüsünü üstlenir. Onur, bu durumda ontolojik değil, etik bir kategoridir.”¹²⁶

Çeşitli farklılıklar arz etmekle birlikte, genel olarak, Orta Çağ'daki insan onuru anlayışının, insanın Tanrı'nın sureti olduğu ve bu nedenle onur sahibi olduğu düşüncesini yansıttığı söylenebilecektir.¹²⁷

(exercise) Tanrı'ya yönelip yönelmediklerine bağlıdır; yani Tanrı'ya yönelmişlerse iyi, başka bir yere yönelmişse kötü olacaklardır. (Bkz. Lewis, “A Brief History of Human Dignity..”, s.94.)

¹²³ Lebech, Aquinas'ın, *Summa Theologiae* isimli eserinde *dignitas humana* terimine sadece bir kez yer verildiğini belirtmektedir. (Lebech, “What is Human Dignity?”, s.5)

¹²⁴ Örneğin, bitkilerin kayalardan, meleklerin insanlardan daha fazla onur sahibi olduğu düşünülmektedir. (Bkz. Sulmasy, “Human Dignity and Human Worth”, s.11)

¹²⁵ Sulmasy, bu eserde Aquinas'ın 185 kez *dignitas* ve onunla aynı kökten gelen sözcükleri kullandığını belirtmektedir. (Bkz. Sulmasy, “Human Dignity and Human Worth”, s.11.)

¹²⁶ Lewis, “A Brief History of Human Dignity..”, s.94.

¹²⁷ Bu kısımda bir dinin ya da dinlerin insan onuru anlayışını göstermek amaçlanmamaktadır. Ancak özellikle Ortaçağ'da Tanrı'ya referansla insanın onurunun açıklanıyor oluşu Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde kavramın kullanımından örneklerle yer vermeyi gerekli kılmıştır. Bununla birlikte insanı anlamak ve varlıktaki yerini teolojik olarak açıklamak bakımından insan onuru kavramının diğer dinler içerisindeki yerinden de söz etmek elbette mümkündür. Örneğin, insana yaratılanlar arasında farklı bir konum verildiği düşüncesine ve onun sahip olduğu bu niteliklerin teolojik kaynaklarına İslam dini açısından

C. Rönesans ve Aydınlanma Döneminde İnsan Onuru Anlayışı

Rönesans'ın hümanist düşünürleri insan onurunun klasik Roma düşüncesi ile kilise doktrini arasında bir köprü olduğunu farklı bir yolla dile getirmişlerdir.¹²⁸ Bu düşünürler, Aquinas'ın açtığı yoldan ilerleyerek, insan türünün günahkârlığını değil, şan ve şerefini (glory) vurgulamışlardır.¹²⁹ Bu dönemde Tanrı'nın insana verdiği en önemli hediyenin akıl olduğunu belirterek, akıl ile onur düşüncesi arasında bağlantı kurulmuştur.¹³⁰

Dönemin önemli düşünürlerinden Giannozzo Manetti'nin 1452 yılında kaleme aldığı *De Dignitate et Excellentia Hominis* isimli eserinde, teolojik ve doğalcı argümanları birlikte geliştirdiğini¹³¹ ileri süren Lewis, Manetti'nin görüşleri hakkında şunları belirtmektedir¹³²:

konuyu inceleyen çalışmalarda da rastlanmaktadır. Bir örneği için bkz. Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkani”, *Menschenwürde- Grundlagen in Christentum und Islam*, Herausgegeben von: Richard Heinzmann, Mualla Selçuk, Feliz Körner, Verlag W. Kohlhammer, Germany, 2007, ss.88-123. Yine İslam dini açısından insan onurunu ele alan bir çalışma örneği olması bakımından bkz. Miklos Maroth, “Human Dignity in the Islamic World”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.155-162. Benzer şekilde Hinduizm, Budizm, Konfüçyüsçülük, Daoizm inanışlarında yer alan insan onuru kavramını inceleyen çalışma örnekleri için bkz. *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014.

¹²⁸ McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation...”, s.659.

¹²⁹ Lewis, “A Brief History of Human Dignity...”, s.94.

¹³⁰ McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation...”, s.659.

¹³¹ Lewis, “A Brief History of Human Dignity...”, s.94.

¹³² Lewis, “A Brief History of Human Dignity...”, s.94.

“Ona göre insan Tanrının yarattığı bir canlıdır; fakat diğer yaratılanlardan daha üstündür ve insanın doğası ilahi olanla ilgilidir...İnsanlar onur sahibi olarak doğarlar ve onura eşit ölçüde sahiptirler.”

Rönesans’ın insan onuru anlayışını yansıtan en önemli isimlerden birisi de 1486 yılında yayımlanan *İnsan Onuru Üzerine Söylev (Oration on the Dignity of Man)*¹³³ isimli eseriyle Pico della Mirandola’dır. Mirandola, şu sözleriyle insanın diğer varlıklar arasında başka ve özellikli bir yerde konumlandırıldığını vurgulamaktadır.¹³⁴:

“...Açıkçası insanın böyle koşulsuz bir saygıyı hak etmesinin eşsiz gerekçelerine dokunmuyorlar. Soruyorum: Niçin meleklerle ya da takdis korolarına insandan daha fazla saygı duymayalım? En sonunda insanın niçin yaşayan şeylerin en talihlisi olduğunu kavradım. Varlıklar sıradüzeninde yalnızca hayvanların değil, yıldızların, dünyanın sınırlarının ötesinde yerleşen anlamların da insana imrenmesine yol açan koşulun ne olabileceğini kavradım....İnancı aşan, ruhu duyduğu hayranlıktan ötürü vuran bir şey. İnsan bu temelde, tam bir adaletle, bütünüyle saygıdeğer bir varlık olarak düşünülüp adlandırıldığına göre başka türlü olması olanaksız.”

Böylesi özel bir varlığın “özgür isteğiyle, kendisini kendi seçimleriyle belirleyebilmesi” olanağı da Mirandola’nın insan anlayışının esaslı bir unsuru olarak

¹³³ Türkçe metinde eserin ismi *İnsanın Değeri Üzerine Söylev-Ya da Rönesansın Manifestosu* şeklindedir. Bkz. Pico della Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev- ya da Rönesans’ın Manifestosu*, çev.: Levent Özşar, Biblos Kitabevi Yayınları, 2006. Mirandola’nın *İnsanın Onuru Üzerine (On the Dignity of Man)* başlıklı eseri dışındaki *On Being and the One* ve *Heptapplus* çevirilerini de içeren çalışma için bkz. Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, çev.: Charles Glenn Wallis, Paul J.W. Miller, Douglas Carmichael, Hackett Publishing Company, USA, 1998.

¹³⁴ Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*...,ss.15-16.

belirtilmelidir. Aşağıdaki alıntı *İnsan Onuru Üzerine Söylev*'de bu düşüncenin ortaya konulduğuna işaret edebilmek üzere seçilmiştir¹³⁵:

“....Sonunda yüce Yapıcı, hiçbir şeyi tümüyle veremeyeceği bu yaratığa, bütün öteki yaratıklara bağışlananlardan pay verilmesini kararlaştırdı. Bu yüzden Tanrı insanı, bu belirlenmemiş imgeyi aldı onu dünyanın ortasına yerleştirerek şunları söyledi:

‘Ey Adam! Biz sana ne hazır bir yüz ne de özgün, doğuştan gelen bir özellik verdik, ta ki kendi yerini biçimini, yeteneklerini kendin seçesin, onları kendi yargın, kendi kararın ile edinebilesin. Bütün öteki yaratıkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenip sınırlanmıştır. Oysa senin önünde böyle sınırlamalar yok, kendi yüzünün çizgilerini sana koruma görevini verdiğimiz özgür isteğinle çizebilirsin. Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha kolay görebilesin diye. Seni ne yersel ne göksel, ne ölümlü ne ölümsüz olarak yarattık; özgür, olağandışı bir yontucu gibi kendini, kendi seçiminle biçimleyebilesin diye. Aşağıya yaşamın kaba biçimlerine inmek de tanrısal yaşam sürenlerin düzenine çıkmak da senin elinde.’ ”

Mirandola, insan onurunun kökeninde insanın ne yapmak istediğini seçebilmesinin yattığını ve bunun Tanrı'nın insana bir armağanı olduğunu söylemektedir.¹³⁶ Böylece bu anlamıyla onurun artık bir hizmetle veya hiyerarşiyle ilişkisi olduğu söylenemeyecektir.¹³⁷

Mirandola, insanın yerini “evrensel düzen” veya “varolma zinciri” içerisinde ele almakta ve Tanrı'dan en aşağı seviyedeki hayvana kadar uzanan yapı içerisinde insanın

¹³⁵ Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*..., s.17.

¹³⁶ McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation,...”, s.659.

¹³⁷ McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation,...”, s.659.

onuru, zincir içerisinde kendi yerini seçme kapasitesine sahip oluşundan¹³⁸, neyi isteyeceğini seçme özgürlüğünden¹³⁹ kaynaklanmaktadır. İnsan hariç bütün yaratılanlar Tanrı'nın yasalarının emrindedir. Tanrı insana kendi doğasını belirlemesi için özgür isteme vermiştir.¹⁴⁰ İnsanın akıl ve özgürlük sahibi olmakla özel olduğu ve kendi kaderini kendisinin seçebiliyor olduğu ve hayvanlardan üstün olmalarına sebep olacak böylesi olanaklarının olduğu düşüncesi¹⁴¹ yukarıda da dile getirildiği gibi, Mirandola'nın insan görüşünün dikkati çeken unsurlarıdır. Bununla birlikte en yüce için çabalamak Mirandola'da, son kertede Tanrı'nın da istediği şey olarak açıklandığından ve kutsal olana yaklaşmakla ilişkilendirildiğinden, günümüz insan onuru anlayışında kastedilen “değer”den farklılaşmaktadır.¹⁴²

Manetti gibi Mirandola da onurla doğma ve ona sahip olma bakımından insanları eşit görmektedir. Bununla birlikte aralarındaki fark Manetti'nin onuru insanın mükemmeliyetinden doğuyor görmesi, Mirandola'nın ise onuru bu mükemmeliyeti elde etmek için sahip olunan özgürlükte görüyor oluşudur.¹⁴³ Bununla birlikte insanın belirli şekilde eylemde bulanabilme potansiyelini, seçme özgürlüğünü, insan onurunu tercih edebildiklerini dile getirmeleri bu dönemin onur anlayışının ayırıcı yanları olarak sayılabilir.

¹³⁸ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.79.

¹³⁹ Lewis, “A Brief History of Human Dignity...”, s.94.

¹⁴⁰ Lewis, “A Brief History of Human Dignity...”, s.94.

¹⁴¹ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s. 79, 80.

¹⁴² Bu saptaması için bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.80.

¹⁴³ Lewis, “A Brief History of Human Dignity...”, s.94.

Aydınlanma döneminde onur hakkında dile getirdikleri sebebiyle kendisinden söz edilmesi gereken isim ise hiç şüphesiz Immanuel Kant'tır. Kant bugün insan hakları ile insan onuru arasında bağlantı kuran pek çok ismi şu veya bu şekilde derinden etkilemiştir.¹⁴⁴ İnsanın sadece araç olarak görülmemesi ama hep amaç olarak muamele görmesi gereği düşüncesi, onur kavramını dini bir temelle açıklamıyor oluşu, kişinin özerkliği ile onuru arasında kurduğu bağ Kant'ın onurla ilgili görüşlerinin önemli unsurları olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁵ Kant'ın görüşleri ile günümüzdeki insan onuru anlayışı arasında bağlantı kurulmasının nedeni, düşünürün onurla insanların sahip olduğu mutlak bir iç değeri kastettiği ve birbirimize saygı duymamızın temelinde de bu değer yattığı düşüncesidir.¹⁴⁶ Ayrıca düşünürün akla yaptığı vurgu, modern insan anlayışı için belirleyici olmuştur. Aydınlanma sonrasında Avrupa'daki toplumsal ve siyasi hareketler bu insan anlayışından etkilenmiştir. Yine Kant'ın görüşleri, İkinci Dünya Savaşı sonrası

¹⁴⁴ Çalışmanın “Günümüz Tartışmalarında İnsan Onuru Kavramının Bilgiyle İçeriklendirilmesi Problemi” başlıklı bölümünde Kant'ın onur üzerine söylediklerine daha geniş yer verileceğinden burada görüşlerine sadece kısaca değinilmekle yetinilecektir.

¹⁴⁵ Bkz. McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation,...”, s.659-660. Lebech, Kant'ın da tıpkı Cicero ve Aquinas gibi eserlerinde bir terim olarak “insan onuru”na sayıca çok yer vermediğini söylemektedir. (Bkz. Lebech, “What Is Human Dignity?”, s.6)

¹⁴⁶ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.81. Sensen'in onurun anlaşılma biçimine ilişkin yaptığı ayrım da kavramın geleneksel anlama biçimine dahil edilmektedir ve bu haliyle de Sensen, Kant'ın onur ile kastettiğinin günümüz insan onuru anlayışından farklı olduğu düşüncesindedir. Gerçi Sensen, kendi iddiasının Kant'ın günümüz onur paradigmasına dahil olmadığını göstermek değil, Kant'ın yazılarının geleneksel paradigmanın özelliklerini taşıdığına işaret etmek olduğunu belirtmektedir. Bu konudaki değerlendirmeleri için bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.80-83.

insan haklarına temel olabilecek bir insan onuru düşüncesinin en önemli oluşturucularından biri olarak sayılabilecektir.¹⁴⁷

Ç. Tarihteki İnsan Onuru Anlayışlarının Değerlendirilmesi

Onurdan ne anlaşıldığına baktığımızda karşımıza çıkan karışıklığın kaynağında birbirinden farklı ve kimi zaman da karşıt kullanımların yarattığı sistematik nedenler olduğu, onur fikrine ilişkin söz konusu kargaşayı çözebilmek için kavramın kaynaklarına ve dolayısıyla tarihçesine bakmak gerektiği ileri sürülmektedir.¹⁴⁸ Bugün insan onuruna ilişkin yapılan çalışmaların pek çoğunda kavramın tarih boyunca nasıl anlaşıldığına da yer verildiği görülmektedir.¹⁴⁹ Bununla birlikte, insan haklarına kaynak gösterilen bir kavram olarak insan onurunu açıklamada, bir görüşün tek başına tarihsel bir sıralamadaki öncelik-sonralığının daha muteber veya yol gösterici olup olamayacağı sorusu ve dolayısıyla kimi zaman insan onurunu açıklamada izlenilen bu metodun değerlendirilmesi gereği, tarih çizgisinden yardım alınan bu başlığın ardından bir değerlendirme yapmayı zorunlu kılmaktadır.

¹⁴⁷ Sensen'e göre Kant'ın onur hakkında söyledikleri Cicero ile benzerlikler göstermektedir. Ne var ki Cicero'nun teleolojik doğa kavramının yerine Kant, kategorik imperatifi normatif bir öncül olarak koymaktadır. (Bkz. Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", s.83.)

¹⁴⁸ Bkz. Rosen, *Dignity- Its History and Meaning*, ss.7-8.

¹⁴⁹ Böylesi çalışmalara örnek olması bakımından bu alt başlık altında da bazılarına başvurulmuş kaynaklardan birkaçı için bkz. *Perspectives of Human Dignity- A Conversation*, eds.: Jeff Malpas, Norelle Lickiss, Springer, 2007, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, *Understanding Human Dignity*, ed.: Christopher McCrudden, Oxford University Press, 2013.

Mette Lebech, bütün insanların en yüksek değere sahip olduklarını dile getiren insan onuru ilkesinin (the principle of human dignity) evrensel bir ifade olarak zaman ve mekânla sınırlandırılmayacağını, dolayısıyla bir tarihten söz edilemeyeceğini; ancak insan onuru fikrinin (the idea of human dignity) çeşitli yollarla, çeşitli şeylere dayanarak açıklandığını ve bir tarihten söz edilebileceğini belirtir.¹⁵⁰ Dolayısıyla kavrama ilişkin düşüncenin dile getirilişi tarihsel olmakla birlikte insan onuru kavramının bilgisi, bütün kavramlar gibi anlamı ancak zaman ve mekan düzlemini aşan bir bağlamla ortaya konabilecek bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kavramın tarihi incelendiğinde “onur”la kastedilen ile “insan onuru”yla kastedilen şeylerin farklı bağlamlarda değerlendirilmesi gerekebileceği de ilave edilmelidir. Öncelikle kavram, belirli tarihsel kesitlerde özellikle şerefle, soylulukla, birtakım mevki ve konumlara sahip olmakla karşılanabilecek bir içeriğe sahipken, bu anlam kavramın modern anlama biçimleriyle örtüşmemektedir. Bunun dışında görülmektedir ki tarihsel olarak incelendiğinde kavram, Tanrı’nın sureti olma, akıl ve sorumluluk sahibi olmaktan dolayı değer sahibi olma gibi birbirinden oldukça farklı şekillerde açıklanabilmektedir. İçlerinden örneğin, Mirandola’nın insanı akli aracılığıyla tercihte bulunabilen bir varlık olarak açıklayan görüşleri ya da Kant’ın insanın özerkliği ve özgürlüğü üzerine söyledikleri, bugün insan ve onurdan anladıklarımızı insan haklarını açıklamak için

¹⁵⁰ Lebech, “What is Human Dignity?”, s.2. Lebech tarihsel açıdan kullanımına bakıldığından “onur”un “insan onuru” ifadesinden daha önce kullanıldığını; özellikle İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin (1948) yayınlanmasından önce “insan onuru” ifadesinin felsefi araştırmalar içinde bu kadar sistematik şekilde yer almadığını dile getirmektedir. (Bkz. Lebech, “What is Human Dignity?”, s.2.)

kullanmaya elverişli kaynaklar olarak görülebilecekken, diğer açıklama biçimleri çoğu kez kavramın maruz kaldığı eleştirilerin sorumlusu olarak görülmektedir.¹⁵¹

Sensen, bazı nedenlerle, günümüz paradigmasından ayrı olarak, insan onurunu tarihsel açıklamalar aracılığıyla düşünme biçimine “geleneksel paradigma” demektedir.¹⁵² Söz konusu geleneksel paradigma içinde bugünkü anlamıyla insan onurunu anlamamıza yardımcı olabilecek görüşler olmakla birlikte, iki yaklaşım biçimi arasında insan haklarına kaynak olarak gösterilecek bir insan onuru kavramına erişebilmek bakımından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Sensen’e göre onurun geleneksel anlaşılış şeklinde insan onuru daha çok insanın evrendeki yerinin ne olduğu sorusunun yanıtıyla ilgili olarak değerlendirilmiştir.¹⁵³ Ayrıca geleneksel paradigmada bugün modern insan haklarının temeli olarak ele alınan onurdan farklı olarak, onur başlangıçtaki onur (initial dignity) ve gerçekleştirilen onur (realized dignity) olmak üzere iki aşamaya sahiptir.¹⁵⁴

Sensen geleneksel insan onuru paradigması ile kavramın günümüzdeki anlaşılış şeklini çeşitli unsurlar bakımından birbirinden ayırmaktadır. Bunlar, geleneksel anlaşılışında kavramın ayrı bir değer olarak kullanılmaması, onurun hakların temeli olarak ele alınmaması, onur kavramının odağında “diğerlerinin” değil de kişinin öncelikle kendi

¹⁵¹ Bunun dışında, aşağıda Sensen’in belirlemeleri ışığında daha detaylı olarak değinilecek olmakla birlikte, örneğin Kant’ın eserlerinde bir şeyin bir diğerinin üzerinde oluşu anlamında kullandığı onur (Würde) ile insan onuru (Menschenwürde) olarak ifade ettiği birbiriyle ilişkili olmakla birlikte farklılıklar da içeren kavramlardır.

¹⁵² Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.75.

¹⁵³ Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.75.

¹⁵⁴ Bu ayrımın detaylarına Kant’ın görüşlerinin incelendiği başlık altında yer verilecektir.

onurunu gerçekleştirmesinin oluşudur.¹⁵⁵ Buradan yola çıkarak Sensen, insan onurunun geleneksel görünümü ile İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ne de temel olan ve XX. yüzyıldan başlayarak oluşturulan modern görünümünün farklı şekillerde ele alınması gerektiğini ve insan haklarının temeli olarak ele alınan insan onuru için bahsi geçen geleneksel görünüme referans vermenin uygun görünmediğini ileri sürmektedir.¹⁵⁶

Bu çalışma bakımından üzerinden durulması gereken, insan haklarına temel olduğu düşünülen günümüzdeki insan onuru kavramının içeriği belirlenirken sadece kavramın tarihine göndermede bulunmanın işe yarayıp yarayamayacağı sorunudur.¹⁵⁷ Elbette bir kavram hakkında dile getirilen düşünceler tarihe katılmaktadır ve bu bakımdan kavramdan ne anlaşıldığı hakkında fikir sahibi olabilmek için tarihe bakmak önemlidir. Ayrıca ortaya atılan yeni düşüncelerin toplumsal gelişmelerden etkilendiği, bazen onlarca belirlendiği veya bu gelişmelerin değerlendirilmesi yoluyla ortaya kondukları da görülebilmektedir.¹⁵⁸ Gerçekten de bugün, insan hakları anlayışıyla bağlantısı kurulan

¹⁵⁵ Bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, ss. 83-85.

¹⁵⁶ Bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.71-91. Yazar daha sonraki çalışmalarında bu argümanını Kant’ın onur anlayışını açıklarken de tekrarlayacaktır. (Bkz. Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity*, De Gruyter, Germany, 2011, ss.146-173.) Bu nedenle söz konusu değerlendirme aşağıda Kant’ın görüşleri çerçevesinde daha geniş biçimde yeniden ele alınacaktır.

¹⁵⁷ Aynı problem “insan hakları” için de söz konusudur.

¹⁵⁸ Örneğin insan onuruna ilişkin çalışmalar, Aydınlanma sonrası dönemde Avrupa’da ve dünyadaki siyasi ve toplumsal hareketlerden ve özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan acılardan bağımsız şekilde ele alınamayacaktır. Aydınlanma dönemine kadar benimsenen insan onuru görüşlerinin ardından modern çağdan günümüze tanık olduğumuz insan hakları ihlalleriyle şekillenen ve felsefe, sosyoloji, siyaset bilimi çalışmalarında sıklıkla dile getirilen bir insan onuru kavramı karşımıza çıkmaktadır. Bunların sonucunda ulusal ve uluslararası alanda pek çok insan hakları belgesi, anayasal ve yasal düzenlemeler ortaya çıkmıştır. Christopher McCrudden’a göre Evrensel Beyanname’deki insan onuru görüşü, kavramın tarihsel evriminin

insan onuru kavramını tarihten tamamen kopuk ele almak mümkün görünmemektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, insan haklarına temel olarak ele alınan insan onuru kavramına ilişkin felsefi bir temellendirme yapılırken, yani kavramın türetildiği yer ve içeriği belirlenirken, tek başına tarihsel çizgiye bakmanın yeterli görünmemesidir.

Öncelikle pek çok kavram için geçerli olabileceği gibi insan onuru için de birbirini izleyen tarihsel kesitleri bir “gelişim” çizgisi olarak adlandırmak yanıltıcı olabilmektedir. Örneğin insan haklarına temel olabilecek bir onur kavramı ortaya konmaya çalışılırken, insanın evrendeki yerinin ne olduğundan hareket eden ve daha çok İlk Çağ düşünürlerinin dile getirdiği görüşler, insan haklarına temel olmak bakımından, daha sonrasında ortaya konan ve insanı Tanrı’nın sureti (Imago Dei) olduğu için değerli gören Orta Çağ anlayışından daha elverişli görünmektedir. Bununla birlikte günümüzde de felsefe disiplini içerisinde ortaya konan görüşlerin yanı sıra, dinlerdeki Tanrı’nın sureti olarak insan görüşü eş zamanlı olarak dillendirilmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki, bazı görüşler kesintisiz olarak varlıklarını sürdürmektedirler. İkinci olarak, aynı tarihsel kesitin tek bir görüş çatısı altında toplanamaması, aynı dönemde yaşayan farklı düşünürlerin farklı temellerle kavramı açıklamalarının mümkün olması da bir diğer eleştiri olarak ileri sürülebilecektir. Üçüncüsü, bu bölümün başında dile getirilen şeref ve onur kavramlarının farkı gözetilmeden tarihe yapılacak referanslar yerinde görünmemektedir. Çünkü bu ayrım zihnimizde açık olmadan tarihe bakmak, onur kavramının eşitlikçi ve seküler olmayan anlamlarının söz konusu özelliklerinin dikkate alınmamasına sebep olacaktır.

geldiği en son noktayı göstermektedir. (Bkz. McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, s. 656.)

Örneğin toplumdaki statünün, refah seviyesinin, belirli bir sınıfa veya mesleğe mensubiyetin insanı değerli kıldığı şeklindeki yaklaşımlar, onurun değil şeref kavramının belirleyici olduğunu göstermektedir. Şerefın belirleyici olduğu bu türden kavramlaştırmalar bütün insanlar için geçerli bir insan hakları anlayışına temel oluşturabilecek niteliğı taşımamaktadırlar.

Bu bölümde yer alan tarihsel açıklamalara, kavramın açıklamasına hizmet etme amacından ziyade kavramsal farklılıklara işaret etmek ve bugün yürütölen tartışmaları ne ölçüde etkilediklerini gösterebilmek amacına hizmet edebilecekleri düşüncesiyle başvurulmuştur. Bugün insan onurunu açıklarken hangi soru veya sorulara yanıt aranmalı meselesi felsefe alanında da konu edinilmektedir¹⁵⁹ ve geleneksel paradigma, bu bakımdan, yanıtı aranan sorular açısından yetersiz kalabilmektedir. Sonuç olarak kavramı yukarıda değinilen kaygılardan uzak şekilde normatif bir içeriğı kavuşturabilmek için tarihsel kaynaklarda rastladığımız görünümüne işaret etmek yeterli görünmemektedir.

¹⁵⁹ Önemli bir örneğı için bkz. Marcus Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, *Humiliation, Degradation, Dehumanization - Human Dignity Violated*, eds.: Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhausser, Elaine Webster, Springer, 2011, ss.215-230. Düwell bu çalışmasında, insan onuru kavramının açıklanabilmesi için taşıyıcısının kim olduğunun belirlenmesine, insan onuru ve insan hakları arasındaki ilişkinin ortaya konmasına, kavramın normatif içeriğinin ortaya konmasına, kavramın ontolojik statüsünün belirtilmesine ve kavramın temellerinin ortaya konmasına ilişkin soruların yanıtlanması gerektiğini ileri sürmektedir.

IV. ONURUN TAŞIYICISI PROBLEMİ

Onurun taşıyıcısının kim veya ne olduğu tartışmaları kavramın içeriği ortaya konulmaya çalışılırken karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda en sık getirilen eleştirilerin başında, onurun insan türüne özgülenmesinin problemlili görülmesi bulunmaktadır. Onurun taşıyıcısına ilişkin tartışmalar bununla sınırlı kalmamaktadır. Biyoetik alanında embriyonun, ceninin, komadaki kişilerin durumu; yine genetik ve biyoteknoloji alanında önceden öngörülemeyen gelişmeler ışığında, laboratuvar ortamında ortaya çıkması olası arazların önüne geçilerek elde edilen “mükemmelleştirilmiş” organizmaların ve insan ötesi (post-human) varlıkların durumu onur sahipliği bakımından ele alınmaktadır. Bunların yanı sıra bugün, gelecek nesillere yönelik sorumluluklarımız bağlamında henüz dünyada olmayan insanların, gelecek nesillerin onur sahipliği ve onlara yönelik yükümlülüklerimiz de insan onurunun taşıyıcısının kim olduğu sorusu çerçevesinde sorgulanmaktadır.

“Onuru kime atfetmeliyiz?” ve “bunu niçin yapmalıyız?” sorularına yanıt ararken Marcus Düwell, özellikle ikinci soru için bir temellendirme zemini bulmaya gayret etmekte ve bunu da “bir tür mutlak ahlâki koruma veya saygıyı hak etme”yle yapmaya çalışmaktadır ki bu saygı, onurun taşıyıcısının kendi özgürlüğüne de güçlü bir sınırlama getirebilecektir.¹⁶⁰ Buna göre onurun taşıyıcısı belirli bir ahlâki korumanın garantisi altında olacaktır ve bu nedenle de saygıyı hak edecektir. Düwell’in onurun taşıyıcısı problemini ele alırken üzerinde durduğu temel, bu konudaki tartışmalara hangi

¹⁶⁰ Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.223.

pencereden bakılabileceğini göstermede işlevsel görünmektedir. Zira aşağıda sıralanan soru ve sorunlar üzerine düşünebilmek için onur sahipliğinden dolayı gösterilmesi gereken saygının nedenini temellendirmek gerekmektedir. Bu temel aracılığıyla insanın onur sahipliğini ve bunun gerekleriyle muhtemel sonuçlarını görebilmek mümkün olabilecektir. Düwell'in önerdiği yol, bir varlığa saygı duyduğumuzda bunu o varlığın hangi özelliğiyle ilişkilendirerek yaptığımıza bakmayı gerektirmektedir.¹⁶¹ Bu bakımdan sıralanabilecek farklı özellikler arasında rasyonellik, kişi olma (personhood), Tanrı'nın sureti olma, kırılganlık/incinebilirlik (vulnerability), duyarlık (sensitivity) gibi özellikler örnek olarak sayılabilir.¹⁶² Bununla birlikte, Düwell'in işaret ettiği üzere, insan onurunun taşıyıcısını belirlemek bakımından Martha Nussbaum'un yaptığı gibi bazı özelliklerin bir demetini sunan etik teorilere rastlamak da mümkündür¹⁶³; fakat bu halde de sayılan özellikler arasındaki ilişkinin kurulduğu bağlamları (eşit önem, hiyerarşik sıralama, alfabetik sıra gibi) gözden kaçırmamak gerekmektedir.¹⁶⁴ Aksi halde bu sıralamanın neye göre yapıldığı, niçin belirli özelliklerin seçildiği sorusu yanıtlanmamış olarak kalacaktır. Bu özelliklerden birinin diğerlerinden ahlâki olarak daha ilgili, daha pragmatik ya da empirik bir kriter olduğunu ileri sürmek de mümkündür.¹⁶⁵ Fakat bir varlığın birey olup olmadığı ya da Tanrı'nın sureti olup olmadığı deney aracılığıyla bilgisine ulaşılabilir şeyler olmadığından, uygulanabilir bir pratik kriter olarak "insan türüne üyelik, insan

¹⁶¹ Düwell, "Human Dignity and Human Rights", s.223.

¹⁶² Düwell, "Human Dignity and Human Rights", s.223.

¹⁶³ Düwell, "Human Dignity and Human Rights", s.223.

¹⁶⁴ Düwell, "Human Dignity and Human Rights", s.223.

¹⁶⁵ Düwell, "Human Dignity and Human Rights", s.223.

olarak doğma, bazı türden zihinsel aktivite gösterme” şeklinde kriterler de dile getirilebilir.¹⁶⁶

Onurun taşıyıcısının hangi ölçüte dayanılarak belirleneceği sorusuna verilecek yanıtlar, bu taşıyıcılığın sonuçlarını ve gereklerini ortaya koymak açısından önemlidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde onur kavramının içeriklendirilmesi bağlamında yukarıda örnekleri verilen bu ölçütlere yeniden değinilecektir. Bunun öncesinde ise aşağıda, öncelikle, onurun taşıyıcısının insan olmasına yöneltlen eleştirilere ve çağımız teknolojisinin getirdikleri ile gelecek nesillere dönük yükümlülüklerimiz bağlamında “onurun taşıyıcısı alanı”ndaki muhtemel genişlemelere ilişkin tartışmalara kısaca değinilecektir.

A. Onur Kavramının İnsan Türüne Özgülenmesine İlişkin Tartışmalar

Onur kavramının sadece insana ait olarak ele alınması ve onurun taşıyıcısının insan olduğunun dile getirilmesi türcü bir belirleme olarak görülmekte ve eleştirilmektedir. Örneğin, insana, onur sahibi olması sebebiyle sağlanan ahlâki korumanın hayvanlara hangi oranda sağlanması gerektiği meselesi bugün tartışılan meselelerden birisidir.¹⁶⁷ İnsan onuru düşüncesinin insan olmayan hayvanlar açısından ahlâki bir dışlama sonucuna

¹⁶⁶ Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.223. Bu noktada Düwell rasyonellik ve birey olmanın insan onuruna sahip olmada ne oranda etkili olacağının tartışmalı olduğunu ve potansiyel bireyliği de yeterli görebilmenin mümkün olabileceğini de dile getirmektedir. (Bkz. “Human Dignity and Human Rights”, s.223.)

¹⁶⁷ Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.223.

yol açıp açmayacağı türçülük eleştirileri çerçevesinde tartışma zemini bulmaktadır.¹⁶⁸ Hayvanlar ve hak sahipliği üzerine yazılanların yanı sıra, İsviçre Anayasası'nda yer alan “yaratılanların onuru (dignity of creatures)” ifadesi¹⁶⁹ bu tartışmayı oldukça görünür kılan bir mecra açmayı başarmıştır. Düwell'e göre, İsviçre Anayasası'ndaki bu terim, onuru sadece hayvanlara da atfetmemekte, bitkileri de içine alan bir anlam taşımaktadır; zira yaratılan (creature) teolojideki anlamıyla Tanrı'nın yarattığı ve Tanrı dışındaki her şeyi kapsamaktadır.¹⁷⁰ Dolayısıyla yaratılan her şeyin içerisinde bitkiler gibi hayvanların dışındaki diğer canlıların sayılması da mümkün olacaktır.

Onur sahibinin kim olduğu sorusu, bir varlığın onur sahibi olmasının ne gibi normatif gerekler getirdiğini, onun neler yapmasını (ya da yapmamasını) gerektirdiğini düşündürmesi bakımından önemlidir.¹⁷¹ “Yaratılanların onuru (dignity of creatures)”

¹⁶⁸ Türçülük konusundaki değerlendirmeleri için bkz. Peter Singer, *Pratik Etik*, çev. Nedim Çatlı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, ss.85-117.

¹⁶⁹ İsviçre Anayasasının 120. maddesi, “insan türü dışı alanda gen teknolojisi” (Gene Technology in the Non-Human Field) başlığını taşımaktadır ve şu şekilde düzenlenmiştir:

(1) İnsanlar ve çevreleri gen teknolojisinin kötüye kullanımından korunur.
(2) Federasyon, hayvanların, bitkilerin ve diğer organizmaların üreme ile ilgili ve genetik materyallerinin kullanımı üzerine kuralları kanunlaştırır. Bu nedenle yaratılanın onurunu ve insanın, hayvanın ve çevrenin güvenliğini göz önünde bulundurur ve hayvan ve bitkilerin genetik çeşitliliğini korur. (Metnin İngilizce çevirisi için bkz. Switzerland Constitution, <http://www.servat.unibe.ch/icl/sz00000.html>, Erişim tarihi: 18.12.2016)

¹⁷⁰ Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.223. Düwell, bu anayasa normuna sahip İsviçre'de hayvanların ve bitkilerin ekonomik ve bilimsel amaçlarla kullanımının tamamen yasaklanmadığını belirtmektedir. (Bkz. “Human Dignity and Human Rights”, s.223.)

¹⁷¹ Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.223. Düwell buna örnek olarak, onur sahipliğini hayvanları da içine alacak şekilde genişleten düşünürlerden birisi olarak Nussbaum'un, hayvanların öldürülmemesi ve üzerlerinde deney yapılmaması şeklinde gerekler ortaya koyduğunu belirtmiştir. (Bkz. Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.223.) Düwell'in göndermede bulunduğu örnekte,

ifadesiyle ne kastedildiği ve bunun sonuçları açıklığa kavuşturulmadıkça, onur sahibinin normatif yükümlülükleri göz önüne alındığında hep bir karmaşayla karşı karşıya kalınmaktadır.¹⁷² Örneğin hayvanların öldürülmesi, bilimsel amaçlarla kullanılması, en azından yaşam hakkının korunması üzerinden düşünüldüğünde insanın onur sahipliğinden farklı bir kategori içinde ele alınması gereken bir konuyu karşımıza çıkarmaktadır. Düwell, bu bağlamda dile getirilen ve faydalı olabileceğini düşündüğü bir ayrıma, tam ahlâki statü (full moral status) - kısmî ahlâki statü (some moral status) ayrımına dikkat çekmektedir. Bu ayrıma göre tam ahlâki statüye sahip bir varlık bütün hakların korumasından yararlanırken, kısmî ahlâki statü sahibi varlıklar korunmaya değer, korunmaya layık varlıklardır ki bu o varlığın bir “şey”den fazlası olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte ikinci gruptakiler birinciler gibi bütün haklar bütününe sahibi değildirler.¹⁷³ Buna göre insan onuru tam ahlâki statüye sahip olmayla ilişkilendirilebilecektir. Düwell’e göre İsviçre’deki ve benzer tartışmaların geçtiği yerlerdeki kavramlaştırmalarda hayvanlar ve bitkilerin onurlu varlıkların sahip olduğu statüden ayrı olarak belirli bir türden ahlâki korumaya değer varlıklar olduğu şeklinde bir anlayış vardır.¹⁷⁴ Buna benzer bir yaklaşım Michael Meyer tarafından da dile getirilmiştir.

Nussbaum, belirli durumlarda (örneğin bir hastalığın yayılması, çocuklara ya da diğer hayvanlara karşı oluşabilecek bir zararın önlenmesi gibi) hayvanların öldürülmesi seçeneğinden önce kısırlaştırma ve diğer şiddet içermeyen (nonviolent) metotların uygulanmasının ahlâki açıdan tercih edilir olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice –Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, USA, 2006, s.371.) Elbette bu durumda insan türü aracılığıyla sağlanan bir koruma olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

¹⁷² Bkz. Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.223.

¹⁷³ Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.224.

¹⁷⁴ Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.224.

O da insan onuru (human dignity) ve basit onur (simple dignity) şeklinde bir ayrıma gitmiş ve insan dışındaki hayvanlar için bu ikinci onurun iç ahlâki değere ve bağımsız bir ahlâki statüye işaret edebileceğini ileri sürmüştür.¹⁷⁵

Philipp Balzer, Klaus-Peter Rippe ve Peter Schaber'in yaratılanların onuru nosyonu üzerine İsviçre hükümeti için hazırladıkları raporda¹⁷⁶, insan onuru ile yaratılanların onuru arasında bir ayrıma gittikleri görülmektedir.¹⁷⁷ Söz konusu raporda insan onuru “aşağılanmama ahlâki hakkı olarak” tanımlanırken, yaratılanların onuru insan olmayan canlıların iç değeri şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre bu ikisi kategorik olarak

¹⁷⁵ Bkz. Michael Meyer, “The Simple Dignity of Sentient Life: Speciesism and Human Dignity”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 32, No. 2, 2001, s.122.

¹⁷⁶ Söz konusu raporun (Was heisst Würde der Kreatur) geliştirilmiş versiyonu İngilizce olarak daha sonra *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* dergisinde yayınlanmıştır. Bkz. Philipp Balzer, Klaus-Peter Rippe, Peter Schaber, “Two Concepts of Dignity for Humans and Non-human Organisms in the Context of Genetic Engineering”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 13, 2000, ss.7-27.) Bu çalışma özellikle genetik mühendisliğin alanı içerisindeki çalışmalar açısından kavramın ele alınış biçimini değerlendirmektedir. Bu konudaki bir başka çalışma için bkz. Sara Elizabeth Gavrell Ortiz, “Beyond Welfare: Animal Integrity, Animal Dignity, and Genetic Engineering”, *Ethics & the Environment*, Vol.9, No.1, 2004, ss. 94-120. İsviçre Anayasası'nın burada konu edilen 120. maddesini hayvanların hukuki statüsü bağlamında değerlendiren yine bir başka örnek makale için bkz. Margot Michel, Eveline Schneider Kayasseh, “The Legal Situation of Animals in Switzerland: Two Steps Forward, One Step Back –Many Steps To Go”, *Journal of Animal Law*, Vol.7, 2011, ss. 3-11.

¹⁷⁷ Bu saptaması için bkz. Dunja Jaber, “Human Dignity and the Dignity of Creatures”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 13, 2000, s.29.

iki ayrı kavrama işaret etmektedir.¹⁷⁸ İlki bir hakkı dile getirirken, ikincisi bir değere vurgu yapmaktadır.¹⁷⁹

Bugün insan onuru kavramını, insanların menfaatlerinin diğer bütün varlıklara üstün tutulacağı şeklinde bir indirgemeye¹⁸⁰ ele almamak mümkün görünmektedir. Kavramın insan dışındaki varlıklar için de kullanılması talebi, böyle yapılmamasının, özellikle hayvanlar açısından kötü muamelenin önüne geçilmesi araçlarından birisinin elden alınması olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa ki onurun insana atfedilen bir kavram olarak değerlendirilmesi, hayvanlara yönelik özen ve gözetim yükümlülüğünün ortadan kalkması olarak anlaşılmamalıdır. Kaldı ki söz konusu özen ve gözetim yükümlülüğü, bütün çevresiyle var olan insanın türüne özgü bir niteliği ve ödevi olarak da görülebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, onurun, taşıyıcısına birtakım

¹⁷⁸ Jaber, “Human Dignity and the Dignity of Creatures”, ss.29,30. Jaber böyle bir kategorik ayrıma gitmenin gerekli olmadığı görüşündedir. Ona göre yaşayan canlıların onuru şeklinde insan ve insan olmayanların tamamını kuşatan bir nosyon yerinde görünmektedir. (Bkz. Jaber, “Human Dignity and the Dignity of Creatures”, s.29.) Hatta Jaber, yazarlarınca açıkça dile getirilmese de raporda alta yatan nosyonun da bu olduğu kanaatindedir.

¹⁷⁹ Jaber, “Human Dignity and the Dignity of Creatures”, s.30. Buna göre birinde minimal bir pozisyon seçilirken diğerinde böylesi bir sınırlandırmaya yer verilmemektedir. (Jaber, “Human Dignity and the Dignity of Creatures”, s.30.) Jaber’e göre yaratılanların onuru yaşayan bir canlının “iyi”sinin tamamını kucaklayan yükümlülükler gerektirirken, insan onurunu koruyan norm sadece tek bir iyiyi, öz saygıyı, korumaktadır. (Jaber, “Human Dignity and the Dignity of Creatures”, s.30.) Jaber’in bu görüşleri korunacak bir “öz saygı”ya işaret ediyor olması bakımından önemlidir; ancak bu öz saygıya ulaşmak için başvuru çıkış noktası eleştirilebilir. Zira burada, insanın kendisi kendi varlığı üzerinden değil de ona diğerlerinin göstermesi gereken muamele üzerinden bir öz saygı “kazanıyor” görünmektedir. Oysa başkalarının göstermesi gereken muamelenin gerçekleşmediği durumda da insan öz saygının, pasif değil aktif öznesi olarak sahibi olacaktır.

¹⁸⁰ Bu konudaki geleneksel bakışa yollama yapan ve türçülük ve insan onuru üzerine Meyer’in görüşleri için bkz. Meyer, “The Simple Dignity of Sentient Life...”, ss.115-126.

haklarla birlikte bazı yükümlölükler de yüklediğidir¹⁸¹, ki bu yükümlölüklerin insan dışındaki canlılarca yerine getirilmesinin mümkün olamayacağı durumlar mevcuttur. Dolayısıyla insan onuru bir kere taşıyıcısına yükümlölükler ve sorumluluklar yükleyen bir kavram olarak görölmeye başlandığında insan onuruyla ilgisi kurulan “ahlâki değere sahip olma” ve “ahlâki statüye sahip olma” bir bağlam içine oturtulabilmektedir.¹⁸²

B. Biyoteknolojik Gelişmeler ve Onur Sahipliğine İlişkin Tartışmalar

Onurun taşıyıcısıyla ilgili tartışmaların en hararetli olduğu alanlardan birisi biyoetik alanıdır.¹⁸³ Biyoteknoloji bugün geldiği noktada genler üzerinde değışiklik yapan çalışmaları, klonlamayı, insanın birtakım yapısal özelliklerine biyoteknolojik müdahaleleri, mükemmelleştirilmeye çalışılan organizmaları birer olgu olarak gündemimize yerleştirmiştir.¹⁸⁴ Bu alandaki gelişmeler gerek geriye dönüşün mümkün

¹⁸¹ Bkz. Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, s.223.

¹⁸² Meyer, birinin onura sahip olduğunu söylemenin, bir tür ahlâki değere sahip olma ve bir tip ahlâki statüye sahip olma kavramlarını içerdğini dile getirmektedir. (Bkz. Meyer, “The Simple Dignity of Sentient Life...”, s.117.)

¹⁸³ Konunun hukuk ile ilişkisi kurulan kapsamlı bir örneği için bkz. Sevtap Metin, *Biyo-tıp Etiği ve Hukuk*, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2010. Biyoetik ve insan onuru ilişkisini kök hücre çalışmaları, yapay dölleme, taşıyıcı annelik, organ ve doku nakli, ötanazi gibi örnekleri de ele alarak değerlendiren bir başka çalışma için bkz. Nagehan Gürbüz, *Biyo-tıp Hukukunda İnsan Onuru*, On iki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2014.

¹⁸⁴ Genetik testler ve bunlardan kaynaklanan etik sorunlarla ilgili bir çalışma için bkz. Saim Üye, “Genetik Testler ve Etik Sorunlar Üzerine”, *HFSA*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, Sayı 17, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2007, ss.120-127. Biyoetik alanındaki problemlerin çözümü için başvurulacak etik teorilere ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Altan Heper, “Biyoetikte Hakim Etik Teoriler”, *HFSA*,

olamaması sonucunu doğurmaları, gerek sadece bugün bizi değil gelecek nesilleri de etkileyecek sonuçlar içermeleri¹⁸⁵, gerekse “etik olarak kendini anlama yetisi” (ethical self-understanding) üzerindeki etki ve sonuçları¹⁸⁶ nedeniyle üzerinde düşünülmeyi gerektirmektedir.

Yeni teknolojiler sadece tehlikeli ve olumsuz sonuçlar doğurmamakta; hayatımızı kolaylaştıran, olumlu yönde katkı sunan pek çok teknolojik gelişme de bulunmaktadır.¹⁸⁷ Bunları kullanıp kullanmama yönünde seçim hakkına sahip oluşumuz önemli bir farkı gözetmeyi gerektirmektedir. Şöyle ki genel anlamda teknolojik gelişmelerden farklı olarak insana ilişkin sonuçlar doğuran biyoteknoloji, seçim yapabildiğimiz yönündeki belirlemeyi sorgulanır hale getirebilmektedir; çünkü bu teknikler geri dönüşü olmayan sonuçlar doğurabilmekte, insanın özellikleri önceden belirlenebilir kılınabilmekte ve genetik bilgilerin gelecek nesillere aktarılabilmesi söz konusu olabilmektedir.¹⁸⁸

İnsanın yeteneklerinin geliştirilmesi her zaman olumlu sonuçları beraberinde getirmeyebileceği gibi, bazı biyoteknolojik müdahaleler sadece kişileri değil, insan türünü

Hazırlayanlar: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, Sayı 20, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2010, ss.107-131.

¹⁸⁵ Bkz. Roberto Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’ and ‘Human Dignity’ in Our Biotechnological Age?”, *Amsterdam Law Forum*, Vol. 3, No.1, 2011, s.52.

¹⁸⁶ Bu konuda bkz. Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, çev.: William Rehg, Max Pensky, Hella Beister, Polity Press, 2003.

¹⁸⁷ Örneğin, Roberto Andorno, internet ve cep telefonu teknolojilerinin gündelik yaşamımıza etkilerine değinmekte, elektrik üretmekte de atom bombası yapımında da nükleer enerjiden yararlanılabileceği örneklerini vermektedir. Ayrıca yazar sağlık, iletişim, çalışma koşulları gibi alanlarda da teknolojik gelişmelerin olumlu etkilerini vurgulamaktadır. (Bkz. Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’..”, ss.52, 54.)

¹⁸⁸ Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’ ...”, s.53.

etkilemekte ve “insan türünün kimliği” üzerinde etkili olabilmektedir.¹⁸⁹ İşte bu noktada “doğa”¹⁹⁰, “insan doğası”, “insan onuru” gibi kavramlar devreye girmektedir. “Bu temel kavramların, ortak insanlığımızın bazı anahtar özelliklerini korumak için politika tercihlerimize rehberlik etmede bazı normatif kriterleri sunabilecekleri”¹⁹¹ düşüncesi onlardan beklenen şeyin odak noktasını oluşturmaktadır. Zira hangi biyoteknolojik gelişmelerin insan türü için geliştirici, desteklenmesi gereken çalışmalar olduğu, bu konuya ilişkin sınırların olup olmadığı, gelecek nesiller için “en iyi” diyebileceğimiz özellik ve kabiliyetlerin seçiminde kimin söz hakkının olduğu soruları¹⁹² ister istemez tartışmaya açılmaktadır.

İnsan onuru kavramının biyoetik tartışmalarında özel bir yer işgal etmesinin tarihi incelendiğinde, en çarpıcı tarihi kesitlerin başında, İkinci Dünya Savaşı sırasında toplama kamplarındaki insanlar üzerinde Nazilerce gerçekleştirilen deneylere insanlık olarak tanıklık etmiş oluşumuz gelmektedir.¹⁹³ İnsan üzerinde yapılan araştırmalara bir sınır koyma gereğini böylesi acılarla deneyimlemiş olmamızın ötesinde, 1970’lerden itibaren

¹⁸⁹ Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’...”, s.53.

¹⁹⁰ Andorno doğa kavramının tanımlayıcı ve dinamik olmak üzere iki ayrı yorumla kullanılabileceğini, ilkinden ahlâki sonuçlar çıkaramayacağımızı; zira bunun bazı varlıkları (entities) diğerlerinden ayıran özellikleri bir araya getirmeyi sağladığını iddia etmektedir. Buna karşın dinamik anlam, yaşayan varlıkların eylemlerinin iç ilkesi olarak işlev görmekte (Aristotelesçi anlamda) ve bir varlık (entity) doğasına uygun davrandığında bu eylemin doğal ya da iyi olduğundan söz edilebilmektedir. Akıl ve özgür istemeyle karakterize edilirse, insanlar açısından, dinamik yorumuyla anlaşılacak doğal (natural), makul (reasonable) anlamında kullanılmış olacaktır. Böyle bakılınca “doğal”ın sadece tanımlayıcı değil normatif bir rolü olduğu söylenebilecektir. (Bu açıklamaları için bkz. Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’...”, s.54)

¹⁹¹ Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’...”, s.54.

¹⁹² Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’...”, s.54.

¹⁹³ Bağlantı için Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’...”, s.56.

karşımıza çıkan diğer bazı gelişmeler de (yapay döllenme, ölmekte olan kişilere boşuna yapılan müdahaleler, ötanazi, insan bedenini metalaştırmanın yeni formları olarak görülen organ satımı ve taşıyıcı annelik kurumları vs.) insan onurunun kimi zaman bir karşı çıkış aracı, kimi zaman da bir destekleyici olarak kullanıldığını göstermektedir.¹⁹⁴ 1990’lardan itibaren ise insan türünün “kimliği” ve “bütünlüğü” üzerinde düşündüren hücreye müdahale (germline intervention) ve klonlama gibi gelişmeler, insan onuru kavramının, “insan türünün bazı temel özelliklerinin değiştirilmesi karşısında son bariyer” olarak görülmesine neden olmuştur.¹⁹⁵

Bugün tartışılan haliyle insan onuru şu anda var olan bireyleri olduğu kadar insan türünün varlığını ve bütünlüğünü de ilgilendiren bir şekilde ele alınmaktadır.¹⁹⁶ Klonlama üremeye ilgili pek çok soruyu ve sorunu da tartışmaya açmış, gelişmiş hayvanlar açısından evrimin ayırıcı özelliği olarak görünen ve onları tek hücreli canlıların üremesinden ayıran üreme biçimini tehlikeye atıyor oluşu ve bunun olumsuz sonuçlar doğuracağı ileri sürülmüştür.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’ ...”, s. 57.

¹⁹⁵ Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’ ...”, s. 57. Biyoteknoloji alanındaki düzenlemelerde insan onuru kavramına yer verilmemesi halinde insan onuruna dönük ortaya çıkacağı düşünülen tehditleri tartışma konusu yaptığı çalışması için bkz. Roger Brownsword, “Human Dignity, Human Rights, and Simply Trying To Do The Right Thing”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.345-358.

¹⁹⁶ Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’ ...”, s. 57.

¹⁹⁷ Bkz. Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’ ...”, s.57. Andorno, genetik materyale müdahalelerin nesiller arasında eşitlik ve ayrıca üçüncü kişilerin genetik üzerinde önceden belirleme yapmasıyla bir özgürlük sorunu doğurabileceğini ileri sürmektedir. Bu haliyle durum gelecek nesilleri de ilgilendiren bir hal almaktadır. (Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’ ...”, s.58)

Görünen odur ki insan onuru, öngörülebilir sonuçları dikkate alınarak hayata geçirilmesi gereken biyoteknolojik ilerlemeler açısından sınır belirleyebilmesi umulan bir bariyer olarak görülmekte¹⁹⁸, bunun dışında da örneğin embriyonun ve ceninin durumları bakımından hak sahipliğine ilişkin bir dayanak oluşturup oluşturamayacağı tartışılmaktadır (potansiyelin ahlâki statüsü tartışması)¹⁹⁹

Onurun taşıyıcısına ilişkin tartışmalar buraya kadar söylenenlerle de sınırlı kalmamaktadır. Henüz fizyolojik olarak, potansiyel olarak dahi var olmayan varlıkların onur sahipliği, onlara yönelik yükümlülükler ve sorumluluklar kuşaklararası adalet çerçevesinde tartışılmaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla bugün yaşayan kişinin hem üyesi olduğu türün değeri gereği belli bir şekilde muamele görmesi gerekirken, kendisinin göstermesi gereken muamelenin sınırları da gelecek nesillere yönelik sorumlulukları hesaba katılarak

¹⁹⁸ Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’...”, s.57.

¹⁹⁹ Örneğin Singer, *Pratik Etik*’te embriyo ve fetüsün durumunu da özellikle kürtaj konusu üzerinden incelemiştir. Bu kısım için bkz. Singer, *Pratik Etik*, ss.191-236. Singer’ın görüşlerini kürtaj kapsamında Türkçe’de inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. Funda Kaya, *Peter Singer’ın Faydacı Etik Görüşü Çerçevesinde Kürtajın Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014. Henüz var olmayan insanların hak sahipliğine ilişkin bir diğer alan nesillerarası adalet çalışmalarınca dile getirilmektedir. Özellikle çevre hakları bağlamında gelecek nesillere yönelik yükümlülükler tartışması için bkz. Richard P. Hiskes, *The Human Right to a Green Future- Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge University Press, 2009, ss.1-25.

²⁰⁰ Bkz. Lukas Meyer, “Intergenerational Justice”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/>, Erişim Tarihi: 08.12.2014. Var olmayanlar bakımından başka bir bağlamdaki tartışma da hayatını kaybetmiş kişilerin durumuna ilişkindir. Ölene/ölenin anısına gösterilen saygı da belirli bir çerçevede onurla ilişkisinde değerlendirilmektedir. Bu konuda ölen kişinin onura sahip olmamakla birlikte özellikle sağ kalan yakınları da gözetilerek saygıyı hak ettiğine dair saptamalar için bkz. De Baets, “A Successful Utopia...”, ss.81-83.

giderek genişletilmektedir. Bu çalışmada insan ötesi (post-human) organizmaların onur sahipliğinin günümüz çalışmalarındaki yerine ise sadece işaret etmekle yetinilecektir.²⁰¹

Kime/neye onur sahibi diyeceğimiz sorusu, “ahlâki ilginin öznesinin kim olduğu sorusu”, dolayısıyla “ahlâki statünün” kime atfedilebileceği sorusuyla beraber dile getirilmektedir.²⁰² Bu bölüm içerisinde belirtildiği üzere onur sahibi olduğunu kabul ettiğimiz canlılar onurun içeriğine de bağlı olarak bazı normatif yükümlülüklerin de sahibi olmaktadır. Bu yükümlülükler, örneğin bir hakka sahip olmaya bağlanan birtakım gereklerin yerine getirilmesi türünden olanlar, insan dışındaki canlıların (hayvanlar, bitkiler vs.) yerine getiremeyeceği türdendirler.

Bu çalışmada onurun taşıyıcısının insan türü olduğundan hareket edilecektir. Bu diğer canlıların ahlâken ya da hukuken korunmasız bırakıldığı şeklinde anlaşılmaması gereken bir argümandır; çünkü hem bütün diğer canlılara hem de insan türünün gelecek nesillerdeki üyelerine yönelik ödevleri, insanın onur sahibi olmasının gerektirdiği sorumluluklar olarak kabul etmek mümkün görünmektedir. Bu sorumluluğun kaynağını insanda diğer canlılardan farklı olarak bulunan ve ona varlıkta özel bir yer veren birtakım

²⁰¹ Bu konudaki çalışmalara örnek olması bakımından bkz. Nick Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity”, *Bioethics*, Vol.19, No. 3, 2005, ss.202-214, Nick Bostrom, “Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective”, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 37, 2003, ss.493-506.

²⁰² Bkz. Marcus Düwell, “On the Border of Life and Death: Human Dignity and Bioethics”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, s.527.

özelliklerle (amaçlı eyleme yetisi gibi, etik eyleme olanağı gibi) açıklamak gerekmektedir.²⁰³

V. İNSAN ONURU KAVRAMININ AÇIKLANMASINA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR (NEGATİF YAKLAŞIM - POZİTİF YAKLAŞIM AYRIMI)

İhlal örneklerini tespit etmenin, onları tartışmanın insan onuru kavramını açıklarken ister istemez başvurulan araçların başında geldiği görülmektedir. De Baets, İkinci Dünya Savaşı sonrası onur kavramının elde ettiği başarının iki nedenini onurun ihlal edildiği durumlara ilişkin yaşadığımız korku ve ardından da biyotıptaki gelişmelerin ve klonlamanın insan onuruna yönelik bir tehdit olarak algılanması olarak ifade etmiştir.²⁰⁴ Onun deyişiyle, “onur kırııcı durumlar bize onur hakkında çok şey söyleyebilmektedir.”²⁰⁵

Düwell, insan onurunu açıklarken izlenilen bir yaklaşım biçimi olarak insan onurunun “ihlal edildiği” düşünülen örneklerden hareket etmeyi, diğer bir deyişle insan onuruna uygun olmadığı düşünülen olay ve durumlarla kavramı açıklamayı uygun görmemekte; bunun yerine nelerin insan onuruna uygun bulunmayacağını saptamamıza

²⁰³ Bu özelliklere, insan onuru kavramının içeriğinin belirlenmesi problemi başlığı altında daha geniş olarak yer verilecektir.

²⁰⁴ De Baets, “A Successful Utopia...”, s.72.

²⁰⁵ De Baets, “A Successful Utopia...”, s.72.

da yardımcı olacak ve teorinin rehberliğiyle oluşturulacak bir pozitif yaklaşımın geliştirilmesini önermektedir.²⁰⁶

Negatif yaklaşım (indüktif yaklaşım) ile pozitif yaklaşım arasındaki farkı anlayabilmek için negatif yaklaşımı benimseyen yazarların gerekçelerine de göz atmak gerekebilir. Negatif yaklaşımın savunucuları insan onuru kavramının belirli bir tanımını yapmanın mümkün olmadığını, insan onurunu açıklamanın ancak belirli ihlallerden hareketle gerçekleşebileceğini savunmaktadırlar.²⁰⁷ Ayrıca onura aykırılık teşkil eden örnekleri yakalamak (örneğin işkence, kölelik, küçük düşürücü muameleler) onurun ne anlama geldiğini söylemekten daha kolaydır.²⁰⁸ Pozitif yaklaşım ise onur kavramının açıklanabilmesi için cevap verilmesi gereken kimi sorular ve gereklilikler izleğinde başka türden bir yöntem önermektedir. İnsan onuruna uygun görünmeyen örnekleri görmek insan onuruna uygun muameleyi, tersini talep ederek bulabilmeye imkân verebilmekteyse

²⁰⁶ Bkz. Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, ss.215-230.

²⁰⁷ Kuramsal başlangıçlardan ziyade insan onurunun ihlal edildiği örneklerden hareketle, kavramı negatifinin aracılığıyla açıklamayı tercih ettiklerini dile getirdikleri görüşleri için bkz. Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser, Elaine Webster, “Human Dignity Violated: A Negative Approach – Introduction”, *Humiliation, Degradation, Dehumanization - Human Dignity Violated*, eds.: Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser, Elaine Webster, Springer, 2011, ss.1,2.

²⁰⁸ Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’...”, s. 55. Andorno’ya göre Kant da kategorik imperatifi ile (yazar bu kısımda Kant’ın insanı “sadece araç olarak görmeme” şeklindeki ifadesine gönderme yapmaktadır) negatif yolla açıklama yapmaktadır. (Bkz. Andorno, “What Is The Role of ‘Human Nature’...”, s. 55.) Ancak burada kesin buyruğun kişinin nasıl eyleyeceğine ilişkin söyledikleri gözden kaçırılmamalıdır. Böyle bakıldığında görülebilir ki kesin buyruk insanı pozitif edimlerden sorumlu tutmaktadır.

de,²⁰⁹ tek tek ihlallerden²¹⁰ yola çıkılarak kavrama ulaşamayacağımızı gösteren güçlü gerekçeler bulunmaktadır. Düwell'in konuya katkısı bu bakımdan önemli görünmektedir.

Düwell, negatif yaklaşıma alternatif olarak pozitif bir yaklaşımın ortaya konması gereğine ilişkin argümanlarını altı gerekçe göstererek özetle şu şekilde ortaya koymaktadır: **İlk olarak** insan onurunun anlaşılma biçimleri bakımından itiraz konusu bazı durumlar vardır (örneğin insan türünün bütün üyelerinin onur sahibi varlıklar olarak muamele görüp görmeyeceğine ilişkin olarak süren tartışmalar) ve böylesi tartışmalı durumlardan yola çıkılarak bu sorulara yanıt bulunamayacaktır; **ikincisi**, hangi durumların onur ihlali sayılacağı önceden belirlenmiş bir kavrama dayanmayı gerektirir ki, kavramın teorik olarak anlaşılma şeklinin dışında bir durumla karşılaşıldığı tespit edilebilsin; **üçüncüsü**, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ndeki insan onuru kullanımı, modernitenin bireyi ahlâken korumaya vurgu yapısıyla derinden ilgilidir ve negatif bir yaklaşım kavramın bu tarihi yönüyle ilişki kuramayacaktır; **dördüncüsü**, pek çok hukuki ve etik gelenek insan onurunu, insanın evrendeki yerini belirleyen çok temel bir kavram olarak ele almaktadır ki bu anlayışlar insanın hukuki ve ahlâki statüsü ile neden insan haklarına sahip olması gerektiği konusunda bir temel sağlamaktadır. İndüktif bir yöntemin

²⁰⁹ Bu akıl yürütme örneğini aşağıda değinilecek olan, Kuçuradi'nin adaleti tanımlarken adaletsizliklere bakmamızı söyleyen argümanında görmek mümkündür. Burada da esas amaç sınırlı olgu durumlardan hareket etmek değil, talebin nelere yol açabileceğini göstermek olmaktadır. Zira sonunda da pozitif yaklaşıma uygun düşecek şekilde Platon'un adaleti "herkese ona borçlu olunanı vermek" şeklindeki tanımlamasına göndermede bulunmaktadır. (Bkz. İoanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı*, ed.: Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2001, s.41.)

²¹⁰ Kişinin onurunu zedelediği ileri sürülen eylem biçimlerinin soykırım, insanlığa karşı suçlar ve savaş suçları çerçevesindeki bazı örnekleri için bkz. De Baets, "A Successful Utopia...", s.80.

bu hukuki ve ahlâki yapıyla insan onuru arasındaki ilgiyi nasıl kurabileceği açık değildir. **Beşinci olarak**, indüktif yaklaşım bireysel durumlar üzerine yoğunlaşabileceğinden yüzyüze ilişkilerde görülen ihlallere bakılması politik düzenin yapısal adaletsizliklerine odaklanmamaya sebep olabilecektir. Bunun sonunda da görünen adaletsizliklere bakılıp, örneğin gelecek nesillere muamelelerimiz gibi şu anda görülemeyen adaletsizliklere neden olunabilecektir. **Altıncı olarak**, insan onuru kavramsal olarak tartışılmakta ve isteğe bağlı, keyfi olmayan bir anlamın geliştirilip geliştirilemeyeceği üzerine düşünülmektedir. Bununla insan onurunun korunması için ahlâki, politik ve hukuki ölçüde temellendirilme meselesi de tartışmaya açılmış olmaktadır. Temellendirmeye ilişkin bu soruların indüktif bir yaklaşımla nasıl mümkün olabileceği de tartışmalıdır.²¹¹

Yukarıda Düwell'in tüketici olmadığını belirterek²¹² ortaya koyduğu üzere sadece ihlallerden ve onura aykırılıklardan hareketle kapsamlı bir teori kurmak güç görünmektedir.²¹³ İhlallerin çok çeşitli türlerde ve sınırlı olmayacak şekilde varlığı, buna

²¹¹ Düwell, "Human Dignity and Human Rights", ss.216-217.

²¹² Düwell, "Human Dignity and Human Rights", s. 217.

²¹³ Düwell, başka bir bağlamda, biyoetik tartışmaları çerçevesinde dile getirmiş olsa da, insan onuru kavramı için kuramsal bir temel aramaktan ziyade sadece olaylardan (case) hareket eden biyoetik alanındaki yaklaşımları da eleştirmektedir. Düwell'e göre, biyoetikteki pek çok yaklaşım, insan haklarının türetildiği bir kaynak olarak insan onuru kavramını açıklamak için elverişli görünmemektedir. Bunlardan oldukça yaygın olan olay temelli yaklaşıma göre, biyoetikteki olaylara çözüm bulmak için, soyut ilkeler ve felsefe arkaplanlı teorilerden yararlanmaktan ziyade eleştirel bir tartışma ve olayların (case) karşılaştırılması yöntemi yeğlenmelidir. Kaldı ki ilkeye dayanarak açıklama yapmayı tercih eden yaklaşımların da insan onuruyla ilgili kavramsal bazı problemler içerdiği ileri sürülmektedir (Bkz. Düwell, "On the Border of Life and Death...", ss.526-528.) Bunlardan ünlü bir örnek olan Beuchamp ve Childress'a ait "ilkecilik (principlism)" yaklaşımı Düwell tarafından eleştirilmektedir. Buna göre biyoetik meselelerinde özerklik, fayda (beneficence), kötüye kullanmama (non-maleficence) ve adalet olmak üzere dört ilke "normatif referans noktaları" olarak benimsenmelidir ve söz konusu problem bakımından hangisinin görece ağır

dayanılarak özellikle insan hakları açısından insan onurunun anlamına ilişkin kapsamlı bir kavrayışı güçleştirmektedir. Burada kastedilen “onur kırıcı” olduğu düşünülen eylemlerin anlamı ve kavramı anlamadaki yerinin hafife alınması değildir; kaldı ki ihlal edilenin, var olması gerektiği halde var olmayan şeyin ne olduğunu bir “bilme etkinliği” konusu yapmak kaydıyla, bu faaliyet insan onurunu açıklamak bakımından da iş görebilecektir. Böylesi bir “bilme etkinliği”nin bir örneğini Kuçuradi’nin “bir fikir olan adalet karşılık bir durum, bir olgu olarak adaletsizliğe” bakarak, oradan hareketle adalet fikrini kavramlaştırması oluşturabilir.²¹⁴ Kuçuradi bu konuda şunları söylemektedir²¹⁵:

“Birisinin b i r ş e y e sahip olmadığını bilmek nasıl olabiliyor? (Birin nelere sahip olduğunu bilebiliriz; ama sahip olmadıklarını bilebilir miyiz? Binbir tanedir bunlar). Birisinin belirli bir şeyden yoksun bırakıldığını ileri sürerken de o l m a y a n bir şeyi kastediyoruz. İşte nasıl bilebiliyoruz?

.....Bu çok basit gözlem, felsefi araştırmaya bir hareket noktası sağlıyor ve adalet fikrini birazcık ele avuca sığdırmayı mümkün kılıyor; belirli bir durumda birine borcun (verilmesi gerekenin) ne olduğunu n a s ı l belirlediğimizi göstermekle, adalet fikrini bilgisel olarak kavramlaştırabilmek için nereye bakacağımızı öğretiyor, bu da a d a l e t s i z l i k t i r –bir fikir olan adalet karşılık bir durum, bir olgu olan adaletsizlik. Adaletsizlik, insanlara insan olarak

basacağı problemin çözümünde esas alınmalıdır. Bu ilkelerin ağırlıklandırılma süreçlerine, geçerliliklerinin temellendirilmesine yapılan itirazları dile getirmiş olmakla beraber, Düwell’in en çok üzerinde durduğu nokta ilkecilik (principlism) yaklaşımının sadece belirli bir tür ilkeye yollama yapıyor oluşudur ki insan haklarının türetildiği temel bir ilke olan insan onuru bu sayılan dörtlünden farklı türden nitelik taşımaktadır. (Bkz. Düwell, “On the Border of Life and Death...”, s.527.)

²¹⁴ Bkz. Kuçuradi, “Adalet Kavramı”, ss.39-48.

²¹⁵ Kuçuradi, “Adalet Kavramı”, ss.42-43.

borçlu olunanları bulduğumuz yer; ya da borçlu olunanları bugünkü adlarıyla dile getirirsek, temel insan hakları ilkelerinin türetildiği yerdir.

....Bu aynı zamanda bize gösteriyor ki, ‘adalet nedir?’ sorusundan önce ve onu cevaplandırabilmek için ‘adaletsizlik nedir?’ sorusunu sormamız gerekiyor.”

Kuçuradi’nin kavramlaştırması bakımından gözden kaçırılmaması gereken, burada yapılanın, adaletsizliğe örnek olduğu düşünülen olgu durumların tek tek sayılması, ya da tek bir adaletsizlik durumunun seçilip ondan hareketle adalete ulaşılması olmadığı, bu tek tek olgu durumların belirli bir bilme etkinliğinin aracı olarak kullanıldığıdır. Bilme etkinliği bu sayede amacına ulaşabilmektedir. Kuçuradi bunu şöyle açıklamaktadır²¹⁶:

“...Tek tek durumlarda bu bakışımızı izlediğimizde, iki farklı şeye baktığımızı ve onları üçüncü (orta) bir terim aracılığıyla karşılaştırdığımızı görüyoruz: a) bir kişinin belirli bir anda sahip olduğu şeylere, b) başka birinin, aynı anda yine sahip olduğu şeylere bakıyor ve bunları c) değer verdiğimi z üçüncü bir şey açısından karşılaştırdığımızı görüyoruz. Birinin sahip olduğu ve durumunu daha ‘iyi’ yapan –diğer kişiye göre olanaklarının daha fazla olmasını sağlayan– ve diğer kişinin de sahip olması gerektiğini düşündüğümüz bir şey açısından yapıyoruz bu karşılaştırmayı. Bu, diğer kişinin yoksun bırakıldığını düşündüğümüz şeydir –eksikliği, onun birinci kişinin sahip olduğu bazı olanaklardan yoksun kalmasına neden olan şey.”

İnsan onuru açısından tek tek ihlal durumlarına bakan bir indüktif yaklaşıma alternatif olacak yaklaşım, tek durumların özelliklerini gözden kaçırarak bir tümdengelim değildir. Yukarıdaki örnek de bu nedenle verilmiştir. Söz konusu ihlaller aracılığıyla onur sahibi olmakla esasen neye sahip olunduğu, bunların olmaması halinde neden ya da nelerden mahrum kalındığı böyle bilgisel bir sürecin konusunu oluşturabilir. Bu da her tek

²¹⁶ Kuçuradi, “Adalet Kavramı”, s.42.

durumun, kendisine bakılarak sınanmasına yardımcı olabilecek bir ölçü getirmek üzere insan onuru kavramının içeriklendirilmesini sağlayabilecektir. Bu çalışmada da esas hedeflenen eğer ortaya konabiliyorsa, pozitif bir yaklaşım biçimini bu yolla dile getirebilmek olacaktır. Bu sayede tek tek ihlal durumlarının incelenebileceği bir çerçeve sağlanabileceği gibi, insan onurunun “pasif, zedelenen, ihlal edilebilir” yanının ötesinde “aktif, edimlerimizle belirlenebilen” yanlarına da vurgu yapılabileceği düşünülmektedir.

Aşağıda, teorisinde insan onuruna yer veren bazı isimlerin (bunlar arasında da negatif yaklaşımdan faydalanan isimler bulunmaktadır) kavramı ne şekilde ve hangi bağlamda kullandıkları gösterilmeye çalışılacaktır. Yukarıdaki değerlendirmeleri yaptıktan sonra, yani kavram kargaşasını dile getirdikten, çalışmanın onur sahipliği bakımından insanı temel aldığı belirlemesinden ve negatif-pozitif yaklaşımın farkının gözden kaçmaması gereğini dile getirdikten sonra, onur kavramının içeriğinin nasıl belirlenebileceğini açıklamaya çalışmak, en azından temel bazı soruları yanıtlamış olarak işe başlama imkânı veriyor görünmektedir.

VI. GÜNÜMÜZ TARTIŞMALARINDA İNSAN ONURU KAVRAMININ BİLGİYLE İÇERİKLENDİRİLMESİ PROBLEMİ

İnsan onuru kavramının içeriği ortaya konulurken yukarıda değinilen “neden insan onuruna sahibiz?” sorusuna bazı başka kavramlar aracılığıyla yanıt verilmeye çalışılmaktadır. Bu yöndeki hemen her çaba insana ilişkin belirli bir kavrayışı yansıtmaktadır. Aşağıda da insan onuruna teorilerinde yer veren bazı isimler aracılığıyla kavramın içeriğinin ne şekilde ve hangi kavramlara göndermede bulunarak belirlendiği

ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bölümde yer verilen görüşlerin bazıları belirli bir şekilde ortaya koydukları insan onuru kavramından hareketle insan haklarına da bir temel sunmaktadırlar. Tartışmanın bu yönüne İkinci Bölüm’de yer verilecektir. Bu bölümde ise öncelikle insan onuru literatüründe birbirinden farklı perspektiflerle konuya yaklaşan görüşlerden sıkça kendisine başvuru alanların, onur kavramının kendisine ilişkin yaklaşım biçimleri ele alınmaya çalışılacaktır.

A. Bir Kavramlar Bütünü Olarak Onur –Immanuel Kant’ta Onur Kavramı

1. Kant ve Onur Kavramı

Esasında bu başlık altında yapılması amaçlanan onurla ilgili çeşitli içerik belirleme girişimlerinin kavramı açıklamada kullandığı en belirgin anahtar kavramın ortaya konmasıdır; fakat Kant’ın onur ve insan onuru kavramlaştırmasının ortaya konması tek bir kavrama değil, bir kavramlar bütününe bakmayı zorunlu kılmaktadır. Buna göre ancak düşünürün özerklik, özgürlük, ahlâk yasası üzerine söylediklerinin tamamı birlikte ele alınırsa, bütünlüklü bir değerlendirme yapabilme imkânı oluşmaktadır. Kant’ın teorisindeki bu unsurların her biri belirli oranda onur kavrayışını açıklamada kendilerine başvurulmasını zorunlu kılmaktadır.

İnsan hakları ile insan onuru kavramının ilişkisini inceleyen metinlere bakıldığında çok büyük bir bölümünde dikkati çeken nokta, bu metinlerde insan onuru kavramının Kant’ın teorisindeki yerine yollama yapılıyor oluşudur. Burada Kant’ın yapıtlarında

onurla (Würde) dile getirilenin nasıl anlaşılabilceğı ve bu kavramın Kant’ın insan onuru düşüncesiyle (Menschenwürde) birlikte nasıl ele alınabileceğı üzerinde durulacaktır.

Kant’ın onur kavramına yer veren ve muhtemelen bu bağlamda en çok referans gösterilen çalışmalarının başında *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli eseri gelmektedir.²¹⁷ Bunun dışında kavrama düşünürün *Ahlâk Metafiziği* adlı eserinin “Erdem Doktrini” bölümünde de diğ er eserlerine göre daha çok rastlanıldığı söylenebilir.²¹⁸ İnsan hakları ile insanın iç değeri arasında ilişki kuran ve bunu Kant’ın onur görüşüne başvurarak yapan görüşler sıklıkla *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nden aşağıda alıntılanan şu pasaja yollamada bulunmaktadır²¹⁹:

“Amaçlar Krallığında herşeyin ya f i y a t ı vardır ya da d e ğ e r l i dir.²²⁰ Fiyatı olanın yerine, e ş d e ğ e r o l a r a k başka bir şey de konabilir; her türlü fiyatın üstünde olan, dolayısıyla eşdeğeri olmayan değerlidir.

İnsanların genel eğilimlerine ve gereksinimlerine ilişkin şeylerin p i y a s a f i y a t ı; bir gereksinimi varsaymaksızın belirli bir beğeniye, yani ruhsal yapımızın yeteneklerinin amaçsız bir oyunundan duyulan hoşnutluğa uygun düşenlerin d u y g u f i y a t ı; bir şeyin kendisinin amaç

²¹⁷ Bkz. Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.20. Bütün eserleri inceleme konusu edildiğinde, Kant’ın onur terimine (Würde) en çok *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde yer verdiği görölmektedir. Bu nedenle insan onuru hakkında Kant’ın görüşlerini değerlendiren literatür en çok bu esere göndermede bulunmaktadır.

²¹⁸ Kant’ın basılı eserlerinde 111 yerde onurdan söz edildiğı saptaması için bkz. Oliver Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, *Kant-Studien*, Vol.100, Issue 3, 2009, s. 318.

²¹⁹ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları,Üçüncü Baskı, Ankara, 2002, s. 52.

²²⁰Metnin Türkçe çevirisinde Almandaki “onur” sözcüğü (Würde), Türkçe’deki “değerli” sözcüğü ile karşılanmıştır.

olmasının tek koşulunu oluşturan şeylerin ise yalnızca görelî bir değeri; yani fiyatı değil, iç değeri vardır, yani değerlidir.”

Kant burada bir karşılığı olan, yerine başka şey konulabilir olan anlamında değer ile bütün bedellerin (price) üstünde olan iç değer ayrımı yapmaktadır.²²¹ Bu eserin yanısıra *Ahlâk Metafiziği*’nde de Kant’ın onuru “mutlak bir iç değer” şeklinde ifade ettiği ve kavramı kendinde amaç olmayla birlikte kullandığı görülmektedir.²²² “İnsanlığın kendisi bir onurdur” ifadesi de bütün diğer şeyler üzerinde konumlanmış bir insan anlayışını yansıtmaktadır.²²³

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi’nin aşağıda alıntılanan bölümünde Kant, ahlâk yasasının belirlediği değer ile insanın değerinin temeli arasında ilişki kurarken onur teriminden yararlanmaktadır²²⁴:

“Öyleyse, ahlâkça iyi niyete veya erdeme, bunca iddialı olma hakkını kazandıran acaba nedir? Bu, onun akıl sahibi varlıkları genel yasa koyma işine kattırması, böylece de onları olanaklı bir amaçlar krallığına üye olabilecek duruma getirmesidir. Kendisi amaç olarak

²²¹ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.21.

²²² Bkz. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev.: Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, s. 230.

²²³ Bkz. Kant, *The Metaphysics of Morals*, s.255. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde ise insanlığın onurundan, insan olmanın değerinden şu şekilde söz edilmektedir: “...akıl sahibi bir doğa olarak insanlığın sırf değerliliğinin (Würde), –onunla ulaşılacak başka bir amaç ya da yarar olmaksızın, dolayısıyla sadece bir ideye saygının– yine de isteme için gözardı edilemeyecek bir buyurtu görevini görmesi gerekiyor ve maksimin bu tür her çeşit güdülerden tam bu bağımsızlığı onun yüceliğini oluşturuyor ve her akıl sahibi özneyi amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olmağa layık kılıyor; yoksa onun, yalnızca, gereksinimleri doğa yasasına bağlı bir varlık olarak tasarımılanması gerekiyordu.” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 57.)

²²⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 53.

onu böyle olmağa, tam böyle olduğunda da amaçlar krallığında yasa koyucu olmağa kendi doğal yapısı belirlemiştir: bütün doğa yasalarına karşı özgür olmağa, ancak kendi koyduğu ve maksimlerinin (aynı zamanda kendisinin de bağlı olduğu) genel bir yasamada yer alabilmelerini sağlayan yasalara boyun eğmeye. Çünkü hiçbir şeyin yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur. Her türlü değeri belirleyen yasamanın kendisi ise değerlidir, yani koşulsuz eşsiz değeri vardır, ki ancak s a y g ı sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir. Demek ki, ö z e r k l i k insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir.”

Kant’ın görüşleri içerisinde ahlâklılık ile yasa arasında önemli bir bağ olduğu görülmektedir. Düşünürün ifadesiyle, “...ahlâklılık, bütün eylemleri yasa koymayla ilgi içine sokmaktan meydana gelir; bir amaçlar krallığını ancak bu yasa koyma olanaklı kılar.”²²⁵ Michael Rosen’e göre, Kant, sadece ahlâkiliğin onurunun olduğundan ve sadece insanın ahlâk yasasının taşıyıcısı olduğundan söz etmekte²²⁶, bu yolla da insanı ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmaktadır. Bütün insanların ortakça sahip oldukları onur, eşitlikçi bir kavramdır²²⁷ ki, hepimizin devredilemez iç değere sahip oluşumuzun²²⁸ kaynağında da bu vardır. Burada belki Thomas E.Hill, Jr’ın bir saptamasına kulak verilebilir. Ona göre

²²⁵ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 51.

²²⁶ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.24. Rosen’e göre Kant’tan önce, örneğin Aquinas’ta da, “koşulsuz, eşsiz (incomparable)” bir onur düşüncesine rastlamak mümkündür; fakat Aquinas’ta Tanrı’nın yarattıklarının bütünü için (örneğin bitkileri de kapsayacak şekilde), farklı türlerin de onuru görülebilirken, Kant’ın onuru insana özgülenmiştir. Sadece insanlar ahlâki olarak eyleyebilirler ve ahlâkiliğin taleplerinin gücünü hissedebilirler. Yine bir başka karşılaştırma da Pico della Mirandola ile Kant arasında yapılabilecektir. Mirandola’da onura ilişkin soru: “insanların ne türden bir onur sahibi oldukları” iken, Kant’ta onur kelimenin tam anlamıyla *insan* onuru olarak anlaşılmaktadır. (Bkz. Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, ss.23-24.)

²²⁷ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s. 24.

²²⁸ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s. 24.

Kant'ta onur için asıl belirleyici olan bulunulan makam, sosyal sınıf, vatandaşlık, etnik köken, bir dine mensubiyet, cinsiyet, ırk, cinsel yönelim vs. değil; sadece, rasyonel ve özerk bir varlık olmak için gerekli temel insan kapasiteleri ve yaratılışlarıdır.²²⁹ Kant'ın düşüncesinin seküler insan onuru anlayışına yol açtığı görüşünün²³⁰ ardında da muhtemelen bu vardır.

Kant'a göre **insan kendisini (ve diğer insanları da) amaç olarak görebilen** bir varlıktır. Kendisini genel yasa koyucu olarak görmesi gereken insan bu özelliğiyle amaçlar krallığının²³¹ bir üyesi olabilmektedir. Bu üyelik aynı zamanda "akıl sahibi

²²⁹ Thomas E.Hill, Jr., "Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity", *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, s.216.

²³⁰ Kant'ın seküler bir insan onuru anlayışına yol açtığını belirten görüşü için bkz. Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s. 25.

²³¹ Amaçlar krallığı ile kurulan ilişkiyi Kant'ın şu sözlerinde görebilmek mümkündür:

"Kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için her akıl sahibi varlığın, istemesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, b i r a m a ç l a r k r a l l ı ğ ı kavramına götürür.

'Krallık' derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum. Şimdi yasalar amaçları genel geçerlilikleri bakımından belirlediklerinden, akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, aynı şekilde de özel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa, sistematik bir şekilde birbirine bağlanmış tüm amaçları (kendileri amaç olarak akıl sahibi varlıkları olduğu kadar, bunların herbirinin kendine koyabileceği amaçları da) kapsayan bir bütün, yani yukardaki ilkelere göre olanaklı olan bir amaçlar krallığı düşünülebilir.

Nitekim akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman s ı r f a r a ç o l a r a k davranmamaları, her defasında a y n ı z a m a n d a k e n d i b a ş l a r ı n a a m a ç o l a r a k davranmaları gerektiği y a s a s ı n a bağlıdırlar. Bundan ise, akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birliği, yani bir krallık ortaya çıkar ki, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların birbiriyle tam bu ilişkisini amaçladıklarından, bu krallığa (kuşkusuz yalnızca bir ideal olarak) amaçlar krallığı adı verilebilir." (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss.50-51.)

varlıkların hepsi [nin], kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmamaları, her defasında aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak davranmaları gerektiği yasasına bağlı”²³² olmayı da içine alır. Buradan anlaşılmaktadır ki insan hem kendisini hem de başkasını amaç olarak görebilir, onda böyle bir tasarımlama yapma olanağı bulunmaktadır.²³³

Kant’ın **özerklikle** ilgili söyledikleri de onur açısından önemlidir. Zira Kant özerkliğin “insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temeli”²³⁴ olduğunu söylemektedir. Bu kısım Kant’ın onuru içeriklendirmesi bakımından oldukça önemli görünmektedir. Bu cümlelerin hemen öncesinde ise Kant yasamanın kendisinin değerinden söz etmektedir. Buna göre “..hiçbir şeyin, yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur. Her türlü değeri belirleyen yasamanın kendisi ise değerlidir, yani koşulsuz, eşsiz değeri vardır...”²³⁵ Ahlâk yasası ile kendi kendini bağlayabilen insan bu sayede özerk olabilmektedir. Eserde kendi kendine yasa koyma ve buna kendisi de uyma anlamına

²³² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.51. Kant bunu şu şekilde ifade etmektedir: “...İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak s ı r f b i r a r a ç o l a r a k d e ğ i l, kendisi amaç olarak v a r d ı r; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep a y n ı z a m a n d a a m a ç o l a r a k g ö r ü l m e l i d i r.” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.45.) Eserin devamında da pratik buyruğu şöyle dile getirmektedir: “Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, kendi kişinde oldu ğ u k a d a r b a ş k a h e r k e s i n k i ş i s i n d e d e, s ı r f a r a ç o l a r a k d e ğ i l, a y n ı z a m a n d a a m a ç o l a r a k d a v r a n a c a k b i ç i m d e e y l e m d e b u l u n.” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46.)

²³³ Akıl sahibi doğanın kendisinin amaç olarak var oluşu ve bundan istemenin yasalarının çıkarılabilmesi hakkında söyledikleri için bkz. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46.

²³⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 53.

²³⁵ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 53.

gelen özerklik, insanın onurunun (değerinin) temeli olarak görülmektedir. Kişiye saygı duyulması da kaynağını bu özerklikten almaktadır. Buradan yola çıkarak Kant'ın değerli olmanın (onur sahibi olmanın) arkasında yasayı ve özerkliği gördüğünü söyleyebilmek mümkündür.

Rosen'in Kant'ın özerklik ile onur bağlantısına ek olarak dile getirdiği ve bugün hâlâ önemli bulduğu bir diğer görüşü ise düşünürün saygı ile onur arasında bağlantı kuruşudur.²³⁶ Zira Kant yukarıda alıntılanan yasamanın kendisinin koşulsuz, eşsiz bir değerinin olduğunu belirttiği bölümün devamında "...ki ancak s a y g ı sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir"²³⁷ demektedir. Buna göre insanı saygıya değer kılan, insanın devredilemez şekilde içinde taşıdığı, ahlâk yasasını yapabilme özelliğidir.

Kant'ın onur anlayışını ortaya koyabilmek için, düşünürün **ödevle** ilgili söylediklerine de değinmek gerekli görünmektedir. Zira bütün ödevlerini yerine getiren kişide belirli bir onur tasarımı olduğunu belirttiği bölümden anlaşılmaktadır ki Kant, insanın değerliliği ile kendi kendine yasa koyabilmesi arasında bir ilişki kurmaktadır. Kant ödev ile yasa arasındaki bağdan şöyle söz etmektedir²³⁸:

"..Nasıl oluyor da, ödev kavramıyla yasaya bir boyun eğmeyi düşünmekle, aynı zamanda, bütün ödevlerini yerine getiren kişide belirli bir yücelik ve d e ğ e r l i l i k [Würde] tasarımıyoruz? Çünkü ahlâk yasasına b o y u n e ğ m e s i bakımından onda yücelik yoktur, ama bu aynı yasanın aynı zamanda k o y u c u s u olması ve yalnızca bunun için ona bağlı olması bakımından onda

²³⁶ Bu konuda ayrıca bkz. Jeremy Waldron, "Dignity and Rank", ss.24-25.

²³⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.53.

²³⁸ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss.57-58.

yücelik vardır. Ayrıca yukarıda gösterdik ki, eyleme ahlâksal bir değer verebilen şey, ne korku, ne de eğilimdir; yalnızca yasaya saygı güdüsüdür. Kendi istememizin kendi maksimleriyle olanaklı bir yasamanın koşuluyla eylemde bulunması ancak söz konusu olduğu ölçüde, idede bizim için olanaklı olan işte bu isteme, asıl saygı konusudur. Ve insanlığın değerliliği [Würde] –koyduğu yasaya aynı zamanda boyun eğmesi koşulu varsa da– genel yasa koyucu olma yeteneğinde bulunur.”

Rosen’e göre, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde yücelik (Erhabenheit, sublimity) kavramına Kant’ın yaptığı bu gönderme²³⁹ yani ödev, yücelik ve onura ilişkin yukarıda alıntılanan kısım, yasa koymanın veya ahlâk yasasının niteliğine değil de bütün ödevlerini yerine getiren kişideki karakter özelliklerine göndermede bulunmaktadır.²⁴⁰ Bunun Kant’ın onur kavramını kullanımının küçük bir boyutu olduğunu dile getirmekle birlikte Rosen’in bu kısımdan çıkardığı sonuç, onurun “ahlâk yasasını içinde taşıdığı ölçüde bütün insanların sahip olduğu içsel bir nitelik olmaktan ziyade, ahlâk yasasının emirlerini yerine getirenlerin bir özelliği” olduğudur.²⁴¹ Yazara göre *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde bu kısmı özel kılan, onuru davranışın bir özelliği olarak ele alışdır.²⁴² Yani ancak o şekilde davranılınca onurdan söz edilebilmektedir.

Yasaya göre eylemde bulunma ödevi dışında bir başka ödevi ise, filozofun yukarıda değinilen *Ahlâk Metafiziği* isimli eserinin “Erdem Doktrini” bölümünde, insanın eylemde bulunma yetisiyle (human agency), saygıya değer özü (Kernel) ile saygı

²³⁹ Bütün ödevlerini yerine getiren kişinin sahip olduğu bir yücelik ve onurdan söz etmektedir. (Bkz Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.57.)

²⁴⁰ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.29.

²⁴¹ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.29.

²⁴² Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.30.

ödevi arasında bir bağlantı kurduğu kısımda görmekteyiz.²⁴³ Buna göre “onur kendi kişimizdeki insanlık aracılığıyla hepimizin sahip olduğu bir şeydir ve karşılıklı saygı ve kendine saygı ödevini oluşturur.”²⁴⁴

Kant'ta onurla ilişkisi gösterilmesi gereken bir diğer kavram ise **özgürlüktür**. Ahlâk yasasının belirlediği bir istemenin özgürlüğüyle harekete geçebilen insan, bu özelliğiyle de ayrıcalıklı bir konumda olacaktır. “İstemenin özerkliğini açıklamanın anahtarı”²⁴⁵ olarak gördüğü özgürlük kavramı için Kant, “İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur”²⁴⁶ demektedir. Negatif bir belirlemeyle, yani “yabancı nedenlerce belirlenmeme” olarak anlaşılabilecek bir özgürlükten kaynağını alan bir isteme “ahlâk yasaları altında olan bir isteme”²⁴⁷ ile aynı şeye karşılık gelmektedir.

Bir görüşe göre Kant açısından insan onuru, kaynağını ahlâk yasasının aklın koşulsuz buyruğu oluşundan ve herkesin saygı duyması gereken mutlak onura ve otoriteye sahip olmasından almaktadır.²⁴⁸ Ahlâk yasası insan onuruna saygı talep eder. Çünkü bütün insanların rasyonel özerkliğe yatkın olduğu ve bunun için kapasitelerinin olduğu farzedilir.²⁴⁹ Gerçekten de Kant, **akıl sahibi bir varlık** oluşuyla insanı diğer canlılardan

²⁴³ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.26,27. Bkz. Kant, *The Metaphysics of Morals*, ss.230-231.

²⁴⁴ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.27. Bkz. Kant, *The Metaphysics of Morals*, ss.230-231.

²⁴⁵ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.64.

²⁴⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.64.

²⁴⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.65.

²⁴⁸ Hill, Jr., “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, s.215

²⁴⁹ Hill, Jr., “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, s.215.

ayrı değerlendirmektedir. “Şimdi insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki bununla kendini diğer her şeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır”²⁵⁰ şeklindeki ifadesi buna bir kanıt olarak gösterilebilir. Kendi kendine amaç koyan bu akıl sahibi doğa, bununla doğanın geri kalanından ayrılmaktadır.²⁵¹ Düşünürün akıl sahibi varlıkların bu özelliğiyle doğanın geri kalanı açısından farklı bir konumda bulunduğunu ifade ettiği bir başka pasaj ise şu şekildedir:

“Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, y a s a l a r ı n t a s a r ı m ı n a g ö r e, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da i s t e m e s i vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için a k ı l gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir.”²⁵²

Kesin buyruğu²⁵³ “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”²⁵⁴ şeklinde dile getirirken Kant, bizi bu yasanın gerekleri için ilişkiler kurmaya zorlamakta, insanın ne gibi özellikleri olan bir varlık olduğu üzerine düşündürmektedir. Bu nedenle düşünürün onur ve insan onuru üzerine söyledikleri de bu ilişkiler aracılığıyla örneğin özerklikle, özgürlükle, insanın amaç olması görüşüyle birlikte ele alındığında açıklığa kavuşabilmektedir. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde,

²⁵⁰ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.70.

²⁵¹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.55.

²⁵² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.29.

²⁵³ Bu buyruk *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlâk yasasına karşılık gelmektedir. Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev.: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara, 1999.

²⁵⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.38.

akıl ile özgürlük arasında²⁵⁵, ahlâklılık ile amaçlar krallığı arasında²⁵⁶, yasa-akıl sahibi olma-onur arasında²⁵⁷, ahlâklılık-kendinde amaç olma-akıl sahibi olma-onur arasında²⁵⁸, özgürlük-özerklik-ahlâklılık arasında²⁵⁹, özgürlük-ahlâk yasası arasında²⁶⁰ nasıl

²⁵⁵ Düşünürün akıl ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiye, şu cümleleri örnek olarak gösterilebilir: “Akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak, kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir; dolayısıyla o, pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak, kendisi tarafından özgür olarak görülmelidir; yani böyle bir varlığın istemesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir, bundan dolayı da pratik bakımdan, bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir.” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.67.)

²⁵⁶ Ahlâklılık ile amaçlar krallığı ilişkisini Kant şu şekilde dile getirmektedir: “Böylece ahlâklılık, bütün eylemleri yasa koymayla ilgi içinde sokmaktan meydana gelir; bir amaçlar krallığını ancak bu yasa koyma olanaklı kılar.” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.51.)

²⁵⁷ Yasa-akıl sahibi olma- onur ilişkisi için Kant’tan yapılan şu alıntı örnek olarak gösterilebilir: “İşte akıl, genel yasa koyucu olarak istemenin her maksimini her başka istemeyle, ayrıca da kişinin kendine yönelik her eylemiyle, ilgi içine sokar; bunu da, başka herhangi pratik bir hareket nedeni ya da gelecekteki bir yarar uğruna yapmaz, aynı zamanda kendisinin de koyduğu yasadan başka bir yasaya boyun eğmeyen akıl sahibi bir varlığın değerliliği [Würde] idesinden dolayı yapar.” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.52.)

²⁵⁸ Ahlâklılık-kendinde amaç olma- akıl sahibi olma-onur ilişkisi Kant tarafından şu şekilde kurulmaktadır: “Şimdi, akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlâklılıktır; çünkü ancak onunla bu varlık amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilir. Böylece ahlâklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan [Würde] tek şeydirler.” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.52.)

²⁵⁹ Özgürlük-özerklik- ahlâklılık ilişkisi için Kant şunları söylemektedir: “Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (akılın, kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür. Şimdi özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlâklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görünüşlerin temelinde bulunması gibi, a k ı l s a h i b i varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.71.)

²⁶⁰ Kant, özgürlük ve ahlâk yasası arasında zorunlu gördüğü ilişkiyi ise şöyle dile getirmektedir: “Böylece ‘kesin bir buyruk nasıl olanaklıdır?’ sorusu, onu olanaklı kılan tek varsayımı, yani özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve aynı şekilde bu varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir...” Kant,

bağlantılar olduğunu gösteren kısımlar bulunmaktadır. Kant'ın en azından bu eserinde onur ve insan onuru arasında kurulan bağı ortaya koyabilmek için, bütün bu örüntünün birlikte değerlendirilmesi gerekli görünmektedir.

Kant'ın onurdan söz ettiğinde veya bir varlığın onur sahibi olduğunu söylediğinde neyi kastettiği sorusu, insan onuru çalışmalarında kendisine yollama yapan isimlerce tartışılmaya devam etmektedir. Örneğin Rosen'e göre Kant bir şey onur sahibidir derken, o şeye bağımsız (substantive) bir değer atfetmemekte, bunun yerine onura sahip olan varlığın belirli bir tür (iç, koşulsuz, eşsiz) değere sahip olduğunu dile getirmektedir.²⁶¹ Buna göre Kant'ta onur, değer kendisi olmaktan ziyade değer bir türü olarak dile getirilmektedir.²⁶² Bazı yazarlara göre ise Kantçı anlamda onur sahibi olmak koşulsuz bir değer statüsüne sahip olmak anlamına gelmektedir.²⁶³ Hill'e göre, Kant'ta insanın neden dolayı onur sahibi olduğu sorusunun yanıtı rasyonelliği ve özgürlüğüyle ifade edilebilir. Bununla birlikte bahsi geçen nedenler farklı yazarlarca, amaçlar koyabilme kapasitesi, pragmatik ve teknik eğilimler, iyi bir isteme ve bütün rasyonel kapasiteler gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır.²⁶⁴

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, s.80.) Buradan anlaşılmaktadır ki özgürlük olanaklı olduğu ölçüde kesin buyruk da olanaklı olabilmektedir.

²⁶¹ Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.30.

²⁶² Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.23. Almandaki onur sözcüğünün (Würde) etimolojik olarak değerle (value, worth-Wert) bağlantılı olduğu saptaması için bkz. Rosen, *Dignity- Its History and Meaning*, s.19.

²⁶³ Bkz.Hill, Jr, "Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity", s.217.

²⁶⁴ Hill, Jr., "Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity", s.217.

Ahlâk yasasının ve onunla ilgisinde onur kavramının hukuk kurumları üzerinde nasıl bir etkisinin olabileceği de tartışma konusu yapılmış, insan onurunu dile getiren temel ahlâk yasasının hukuk ve bireysel etik seçişlerimiz için pratik etkiler doğurduğu ileri sürülmüştür.²⁶⁵ Yine Hill’e göre hukuk kurumları, herkesin doğuştan gelen özgürlük hakkını (innate right to freedom of every person) yorumlamalı, uygulamalı ve zorunlu şekilde icra etmelidirler. Bireyler de kendilerine diğerlerine ahlâk yasası altında eşit konumda kişiler olarak saygı duymalıdır.²⁶⁶

2. Kant’ta İnsan Onuru Kavramının Yaygın Ele Alınış Biçimine Bir İtiraz:

Geleneksel Onur Paradigması - Günümüz Onur Paradigması Ayrımı

Buraya kadarki açıklamalar, Kant’ın onuru, insan onurunu özellikle *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde ne şekilde dile getirdiğini göstermesi bakımından önemli görünmektedir. Yukarıda değinildiği üzere Kant’ın onurla bir “iç değere” işaret

²⁶⁵ Hill, Jr., “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, s.215.

²⁶⁶ Hill, Jr., “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, ss.215-216. Hill’e göre, Kantçı bir perspektiften bakıldığında belirli insan hakları, örneğin BM Sözleşmesi’nde yer alanlar, bağımsız şekilde değil, insan onuruna saygı gösteren daha geniş ilkeler aracılığıyla temellendirilmelidirler. Burada Kant’ın haklar ve ödevlerle ilgili söylediklerine, yargısal, uluslararası ve kozmopolitan haklar üzerine söylediklerine de bakılmalıdır. Yazar, ayrıca, “Kantçıların genel olarak teorik olarak desteklenmiş olması gereken hakların devletler (political states) ve uluslararası kurumlar aracılığıyla tanımlanmaları ve uygulanmalarıyla tam olarak belirleneceği, bağlayıcı ve etkili olacağı düşüncesi üzerinde uzlaştıklarını; hatta bazı düşünürlerin Kant’ın düşüncelerini daha geniş bir kozmopolitan haklar, global ödevler olarak, adaletin ulus devletlerden ziyade kurumlar aracılığıyla gelişimi anlayışına destek olarak gördükleri”ni ileri sürmektedir. (Bu görüşleri için bkz. Hill, Jr., “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, ss.220-221.)

ettiği sözlerinden hareketle onurun mutlak bir değer olarak anlaşıldığı, insan onurunun da insanın böylesi bir iç değeri olarak ifade edilebileceği görüşleri bulunmaktadır. Bununla birlikte Sensen, Kant'ın insan onuruyla bütün insanların sahip olduğu mutlak iç değeri kastettiği yönündeki yaygın kabulü sorguladığı ve Kant'ın onurla, bu şekilde anlaşılabilecek bir değerden söz etmediğini iddia ettiği makalesinde, düşünürün Stoacılarla yakınlık kurulabilecek bir insan onuru anlayışı benimsediğini iddia etmektedir.²⁶⁷ Buna göre Kant kavramı “bir yücelik, bir şeyin bir diğerinin üstünde oluşu” gibi bir anlamda kullanılmaktadır.²⁶⁸ Buradaki bir şeyin diğerine göre üstün olması hali, kullanıldığı bağlama göre değişmektedir. Şöyle ki Kant bir monarkın onurundan söz ederken tebaa üzerindeki hükümlanlığa, kural koyuculuğa işaret ederken; insanlığın onurundan söz ederken (dignity of humanity), insanın özgür olmasıyla doğanın kalanı üzerinde ayrıcalıklı yerine vurgu yapmaktadır.²⁶⁹ Kant'ın onur üzerine yazdıklarını ele alan metinlerin pek

²⁶⁷ Bkz. Sensen, “Kant's Conception of Human Dignity”, s.309. Kant'ın Hristiyanlık ve Stoasizmden hareket ettiği ve Rousseau'nun politik idealini ahlâki bir ideal içinde (insanlığın ortak ilkelerde birleşmesi ideali) genişlettiği şeklindeki görüşleri için bkz. Hill, Jr. “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, s. 216.

²⁶⁸ Bkz. Sensen, “Kant's Conception of Human Dignity”, ss.309-311. Sensen kendisinin yaptığı türden bir okumanın Kant'ın etiğindeki tutarlılığı da ortaya çıkardığını söylemektedir. (Bkz. Sensen, “Kant's Conception of Human Dignity”, s.309)

²⁶⁹ Sensen, “Kant's Conception of Human Dignity”, s. 309. Yazar, Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesindeki* onura ilişkin ünlü pasajında da, ahlâkiliğin tek başına koşulsuz değerli olması gereğini, istemenin diğer belirlemelerinin üstünde yer alışıyla ilişkilendirmektedir. (Bkz. Sensen, “Kant's Conception of Human Dignity”, s.309) Bu kısım Kant'ın eserinde şu şekilde dile getirilmiştir:

“....Bu değerlendirme, böyle bir düşünme tarzının değerinin değerlilik [Würde] olarak görülmesini sağlar ve onu her türlü fiatın sonsuza dek üstüne çıkarır; çünkü kutsallığına adeta el uzatmadan, ona ne fiat biçilebilir, ne de o, karşılaştırma konusu yapılabilir.” (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 53)

çoğunda böylesi bir iç değer (inner value) dile getirilmekte²⁷⁰ ve birinin diğerine göstermesi gereken saygının gerekçesi olarak da bu değere işaret edilmektedir.²⁷¹ Sensen ünlü birkaç pasajın dışında²⁷² Kant'ın onura yollama yaptığı metinler incelendiğinde O'nun onurdan böylesi bir iç değer anlamadığı, bir yücelikten (sublimity, Erhabenheit), bir şeyin bir diğer şeyin üstüne çıkarılmasından (elevation) söz ettiği sonucuna varmaktadır.²⁷³

Kant ve düşünürün onur görüşü üzerine olan son dönem çalışmalarıyla dikkati çeken Sensen'in, Kant ve insan onuru ilişkisi kuran literatürün argümanlarına yönelik bazı itirazları bulunmaktadır. Sensen insan onurunun tarihsel süreçteki anlaşılış biçimini ele aldığı yukarıda tarihçeye yer verilen başlıkta değinilen "Tarihsel Perspektif İçinde İnsan Onuru: Güncel ve Geleneksel Paradigmalar (Human Dignity in Historical Perspective:

²⁷⁰ Örneğin Rosen, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne göndermede bulunarak Kant'ın onur terimini kullanımının yerine geçecek şekilde "koşulsuz, eşsiz bir değer" ifadesine başvurulabileceğini dile getirmektedir. (Bkz. Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.21). Fakat Rosen de kitabında onurun Kant'ta bir grup değerli şeyin niteliği olarak değerlendirildiğini dile getirmektedir ki bu bir grup değer sonunda "ahlâkilik" olarak tekilleşmektedir. (Bkz. Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.22.)

²⁷¹ Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", s.309.

²⁷² Yazar Kant'ın diğer eserlerinde de onurun kullanıldığı bağlamlara bakarak bu sonuca varmakta ve makalesinin üçüncü bölümünü bu diğer eserlerde onurun kullanımına ayırmaktadır. (Bkz. Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", ss.318-321.)

²⁷³ Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", s.310. Jeremy Waldron, Kant'ın Almanca "Würde" kelimesini kullandığını belirtmektedir. Bu sözcük için onur (dignity) karşılığının kullanımının çevirmenlerin bir tercihi olduğu, oysa iki kelimenin biraz da olsa farklı anlamlar taşıdığı düşüncesindedir. Yazara göre, "Würde"nin karşılığı olarak onurdan ziyade değer (worth ya da value) sözcüğü uygun düşmektedir. (Bkz. Waldron, "Dignity and Rank", s.24. Bu konuda Waldron'un da göndermede bulunduğu bir isim olan Aurel Kolnai'nin sözcüğün İngilizce ve Almanca'daki anlamına ilişkin detaylı incelemesi için bkz. Aurel Kolnai, "Dignity", *Philosophy*, Vol.51, No.197, 1976, ss.251-252.

The Contemporary and Traditional Paradigms)” makalesinde²⁷⁴, Kant’ın insanlık görüşünü incelediği “Onur ve İnsanlık Formülü (Dignity and The Formula of Humanity)” başlıklı kitap bölümünde²⁷⁵, “Kant’ın İnsan Onuru Kavramı (Kant’s Conception of Human Dignity)” başlıklı bir başka makalesinde²⁷⁶ ve *Kant ve İnsan Onuru (Kant on Human Dignity)*²⁷⁷ isimli kitabında hep aynı husus üzerinde ısrarla durmaktadır. Yazara göre onur kavramının biri geleneksel biri de modern olmak üzere iki anlaşılma biçimi vardır ve geleneksel anlaşılma biçiminin özellikleri bir kez ortaya konulduğunda Kant’ın da bu kategoride değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun da bugünkü yaygın savunmadan farklı sonuçları olmaktadır. Sensen’e göre günümüz insan hakları görüşünde Kant’a onur kavramı aracılığıyla yaygın olarak yapılan belirli bir tür yollama vardır ve bu yollama sınırlı bir veriyle yapıldığından doğru ve yerinde görünmemektedir. Bu aynı zamanda Kant’ın onur anlayışı ile insan hakları arasında bir tür ilişki kuran bir çıkarımdır. Zira Kant’a atıfla bütün insanların sahip olduğu mutlak bir iç değerden ve bu değere dayalı olarak birbirimize saygı duymamız gerektiğinden söz edilmektedir.²⁷⁸ Sensen’e göre Kant’ın ahlâk felsefesinde bütün insanlara saygı duyulması gerekmektedir; fakat bu görüş ortaya konurken kullanılan terim “onur” değildir. Kant için böylesi mutlak bir değerden söz edilecekse, bu ancak ahlâk yasası olabilir.²⁷⁹

²⁷⁴ Bkz.dipnot 60.

²⁷⁵ Oliver Sensen, “Dignity and the Formula of Humanity”, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals- A Critical Guide*, ed.: Jens Timmermann, Cambridge University Press, UK, 2009, ss.102-118.

²⁷⁶ Bkz.dipnot 218.

²⁷⁷ Bkz.dipnot 156.

²⁷⁸ Bkz. Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, s. 309.

²⁷⁹ Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, s. 309, 310.

Bu görüşü açıklamak ve bizi nereye ulaştırdığını görebilmek için, Sensen'in kavramın geleneksel olarak ele alınış biçimi ile günümüz anlama biçimi arasındaki farkı belirtirken kullandığı dört ölçüte bakılabilir.²⁸⁰ Bunlardan birincisi, geleneksel paradigmada onurun insanların sahip olduğu ilişkisiz bir değer özelliği (non relational value property) olmaktan ziyade, bir şeyin diğerinin üstünde olması anlamında bir yükselmeye (elevation) işaret ettiğidir.²⁸¹ Buna karşılık günümüz paradigması açısından onur ilişkisiz bir değer olarak ele alınır ve bu değere dayalı olarak da birbirimize saygı duymamız gereği ortaya konulur.²⁸² İkinci fark, geleneksel paradigmada onur iki aşamalı şekilde anlaşılırken, günümüz paradigmasında onur insanların sahip olduğu bir değer olarak düşünüldüğünden, ancak bir kimsenin onura sahip olup olmamasından söz edilebilir.²⁸³ Üçüncü fark, geleneksel kavramlaştırmada onurun günümüz anlayışından farklı olarak haklarla değil, ödevlerle bağlantısının kurulmasıdır.²⁸⁴ Dördüncü fark ise

²⁸⁰ Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", ss.311-315. Ayrıca yine bu ayrım ve özellikleri için bkz. Sensen, "Human Dignity in Historical Perspective...", ss.71-91.

²⁸¹ Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", s. 313. Örneğin insanın doğanın geri kalanına göre daha yüksek bir konumda bulunması akıl, özgürlük gibi bazı yetenekleriyle diğer canlılardan ayrı bir konumda bulunduğu anlamına gelebilir; ancak insanın doğadaki yerini gösteren bu durumdan birbirimize nasıl davranmamız gerektiğini gösteren bir şey çıkarılamaz. (Bu belirlemesi için bkz. Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", s. 313.)

²⁸² Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", s. 314. Haklara sahip olmanın temelinde de bu saygı bulunacaktır.

²⁸³ Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", s.314. Sensen bu iki aşamalı onuru açıklarken önce akıl özgürlük gibi belirli yetenekleri sebebiyle başlangıçta herkesin bir onuru olduğunu (initial dignity); fakat ikinci aşamaya yani gerçekleştirilen onura (realized dignity) geçebilmek için, bu yeteneklerin uygun şekilde kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla geleneksel paradigmada ikisine de onur denen iki aşama söz konusudur. (Bkz. Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", s.314.)

²⁸⁴ Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", s. 314. Kant'ın kesin buyruğu bunu farklı bir şekilde yapıyor olsa da, geleneksel paradigma açısından, hayvanlardan ve diğer canlılardan belirli özellikleriyle

onurun geleneksel anlama biçimi “eyleyen kişi” (agent) üzerine kurulu iken, günümüz anlayışında vurgunun “diğerlerinin onuru”nda olduğudur.²⁸⁵ “Kişinin kendi yeteneklerinin uygun bir şekilde kullanımı ödevine” işaret eden geleneksel paradigmanın bu özelliği mükemmeliyetçilik (perfectionism) olarak ele alınmaktadır ve Sensen bu yaklaşımın günümüzün insan onuru anlayışından farklı olduğunu ileri sürmektedir.²⁸⁶

İşte bu dört fark, Sensen’e göre günümüz insan hakları anlayışında insan onuruna yüklenen anlamı geleneksel paradigmadan²⁸⁷ ayırmakta olup Kant da bu dört fark açısından geleneksel paradigma içerisinde değerlendirilmelidir.²⁸⁸ Yukarıda da değinildiği üzere, yazara göre, Kant onuru Stoahılar gibi ele almaktadır; yani Kant’ta onur bir şeyin diğerinden üstün bir konumda olması anlamına gelecek şekilde ilişkisel bir şeydir. Bu nedenle de mutlak bir iç değer olarak değil, bir yücelik (sublimity, Erhabenheit) veya bir şeyin diğer şeyden üstün olması (elevation) olarak değerlendirmekte ve bunu da özgürlük ve ahlâkılık aracılığıyla yapmaktadır.²⁸⁹ Özgür olmakla doğanın geri kalanı

ayrılan insan teleolojik bir öncülle hareket ederek bu özelliklerini kullanmaktadır. (Bkz. Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, s.314)

²⁸⁵ Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, s. 314.

²⁸⁶ Bkz. Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, s. 314.

²⁸⁷ Sensen, geleneksel anlayışı, Klasik Antikite, Hristiyan Ortaçağı, Rönesans ve Modern Dönemi kapsayacak şekilde ele almaktadır. (Bkz. Sensen, “Human Dignity in Historical Perspective...”, s.75.)

²⁸⁸ Waldron da Kant’ın kimi zaman onuru geleneksel anlaşılış biçimindeki soylulukla bağıntılı şekilde kullandığını belirtmekte ve bu kullanımı aşağıda kendi görüşleri açıklanırken değinileceği üzere onurla rütbe, konum (rank) arasında kurduğu ilişkiye benzetmektedir. (Bkz. Waldron, “Dignity and Rank”, s.25.)

²⁸⁹ Bkz. Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, s. 316. Buna karşılık Rosen, Kant’ın iç ve koşulsuz bir değer olarak onurdan söz ettiğini dile getirirken, Aquinas ile Kant arasında benzerlik kurmakta, kavramın Aquinas’ta, kendi başına iyi olarak ele alındığını belirtmektedir. (Bkz. Rosen, *Dignity-Its History and Meaning*, s.22.)

üstünde bir konumda bulunan insan, bu başlangıçtaki onuru gerçekleştirmek için özgürlüğünü uygun şekilde kullanma ödevine sahiptir.²⁹⁰ Ahlâk yasası kişinin sahip olduğu bir hakkı dile getirmemekte, kişiye bir ödev yüklemektedir.²⁹¹

3. Değerlendirme

Kant insanı özgür isteme yetisi olan, özerk, kendinde amaç olan, ahlâk yasasını koyan ve buna uyan bir varlık olarak ele almaktadır. İnsanın nasıl bir varlık olduğunu göstermesi bugün onuru temellendirirken “insan neden değerlidir” sorusuna yanıt arandığında, Kant’ın önemli bir referans kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. İnsanlığın onur sahibi olduğunu söylemek insanlığın özel bir değere (value), kıymete (worth) sahip olduğu şeklinde yorumlanacaksa²⁹², bu yorum kaynağını yasayı ortaya koyan açıklamaların ve ilişkili kavramların (özerklik, özgürlük, ödev gibi) bütününde bulmaktadır. Dolayısıyla Kant’taki insan onurunu yücelik anlamında bir üstünlükten ziyade, bütün ayırıcı yanları ve özelliklerinin bir araya gelmesiyle anlaşılabilecek bir kavram olarak ele almak olanaklı görünmektedir. Bu bir araya geliş insanın ayrıcalıklı konumunu, onurunu oluşturmaktadır. Söz konusu yücelik bu şekilde de anlaşılabilir.

²⁹⁰ Bkz. Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, s. 317.

²⁹¹ Bkz. Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, s. 317. Kant’ın geleneksel paradigma içerisinde değerlendirilmesi gerektiği yönündeki saptamaları için özellikle bkz. Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, ss. 315-318.

²⁹² Bkz. Samuel Kerstein, “Kantian Dignity: A Critique”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, s.222.

Onurun Kant literatüründe tek başına, ilişkisiz bir değer olup olmadığı tartışmasının yapılması yerinde olabilir. Bununla birlikte sadece bu sözcüğün kullanıldığı kısımlardan yola çıkılarak değil de, yukarıda değindiğimiz onurla ilişkilendirilen diğer kavramlar aracılığıyla, onlarla birlikte düşünüldüğünde farklı bir sonuca ulaşmak mümkün görünmektedir. Şöyle ki Kant onuru değerle, kendinde amaç olmakla, özerklikle, insanlıkla (humanity), amaçlar krallığının bir üyesi olmakla, ahlâk yasasıyla beraber dile getirmektedir. Dolayısıyla Sensen'in yaptığı türden bir terimsel arayışın dışına çıkıldığında Kant'ın insan ve insan onuru anlayışı, filozofun, insanlık (humanity), özgür isteme, özerklik, akıl sahibi olma, kendinde amaç olma gibi teorisinin belli başlı anahtar kavramlarıyla birlikte düşünülmeyen anlaşılamamaktadır. Kant etiğinin anahtar kavramları sayılabilecek bu kavramlardan her biri, insanın nasıl bir varlık olduğuyla, ne gibi yönleriyle evrende özellikli bir yer işgal ettiğiyle ilgilidir.

Sensen'in yürüttüğü tartışma, Kant'ta onurun mutlak bir değer olarak ele alınmadığı, böyle olunca da bugün iddia edilenin aksine insan haklarına ve insanlara saygıya temel olarak gösterilebilecek böylesi bir değere yollama yapılamayacağı savından hareketle yapılmış görünmektedir. Sonuçta akla gelen soru, Kant'ın onuru mutlak bir değer olarak görmediği kabul edilse ne olacağı sorusudur. Böylesi bir kabul, yukarıda değinilen Kant'ın insan anlayışının, insanı diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı bir yere yerleştirdiği savını geçersiz mi kılmaktadır? Kuşkusuz bu sav varlığını korumaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, Sensen'in Kant'ın metinlerinden hareketle ulaştığı, düşünürün onuru ilişkisel olmayan bir değer olarak görmediği düşüncesi (non-relational value property) savunulabilir görünmektedir. Bununla birlikte günümüz insan hakları

anlayışı Kant'tan yola çıktığını söylüyorsa ve onuru Kant'ın bütün diğer söyledikleriyle ilişkisiz, içeriksiz ve neye işaret ettiği belli olmayan kendi başına mutlak bir değer olarak ele alıyorsa, zaten problemli olacaktır. Bu noktada referans alınan metinlere de dikkat etmek gerekmektedir. Örneğin Sensen'in gönderme yaptığı uluslararası metinler, sözleşmeler vs. kavramı temellendirici bir açıklamaya zaten girişmemektedirler ki bunu yazarın kendisi de kabul etmektedir.²⁹³ Bunun dışında insan haklarının kaynağındaki bilgiyi ararken insan onuruyla ilişki kuran düşünürlerin pek çoğu bunu, kavramı bağlantısız, ilişkisiz bir mutlak değer olarak ele almaktan ziyade –her biri üzerinde tartışılabilir, eleştirilebilir yönler olmakla birlikte– bir temellendirme arayışıyla yapmaya çalışmaktadırlar. Örneğin aşağıda daha detaylı değinileceği üzere, Nussbaum'un insan onuru anlayışını insanın olanaklarından/yeteneklerinden (capabilities), Avishai Margalit'inkini insanın kırılganlığından (vulnerability), Alan Gewirth'ün onur hakkındaki görüşlerini seçişler yapan bunların sorumluluğunu taşıyan özgür eyleyen (agent) kavramından, Kuçuradi'nin insan onuru üzerine söylediklerini insanın değerine verdiği anlamdan ayrı anlayabilmek çok güçtür.

Sensen'in ikinci tespiti ise, Kant'ın da dahil olduğunu söylediği geleneksel paradigmanın, biri başlangıçtaki onur, biri de belirli yetenekleri aracılığıyla insanın gerçekleştirerek sahip olduğu onur şeklinde olmak üzere, iki aşamalı bir onurdan söz ettiği şeklindedir. Bugün insan onurunun bu şekilde anlaşılmadığını, bir kişinin onura ya sahip

²⁹³ Yukarıda da değinildiği üzere İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 1. maddesinin bu bakımdan diğer metinlerden ayrılan bir yönü vardır ki bu maddede insanın akıl ve vicdanına vurgu yapılmış ve birbirlerine kardeşçe muamele etmelerinin temeli de bu şekilde ortaya konmuştur.

olduğunu ya da olmadığını ileri sürdüğü görüşlerine ise itiraz edilebilir. Çünkü insanın sadece insan olmakla, insan türünün bir üyesi olmakla onur sahibi olduğu şeklindeki görüş bugün yaygın olarak kabul görmektedir. Buna karşın elbette kimi insanlar, bu onurun gereğini yerine getirir eylemlerde bulunurken, kimileri bu olanağını kullanamamaktadırlar.

Sensen'in ortaya koyduğu üçüncü ve dördüncü saptama ise, ilk ikisinden farklı bir şekilde, modern insan hakları anlayışına bir özeleştirici yapma imkânı vermektedir. Kişinin onurunu hayata geçirmek ve onu korumak şeklinde bir ödevi olduğu düşüncesi ile eyleyen olarak kendisinin birtakım sorumlulukları olduğu düşüncesi insan haklarının etik boyutunu öne çıkaracak bir insan onuru kavramlaştırmasını mümkün kılmaktadır. Günümüzde onur, genellikle bir hakkının ihlal edildiği düşünülen kişi aracılığıyla anlaşılmaktadır. Oysa kişinin kendisinin eylemlerini ve ödevlerini de gözden kaçırmayan bir onur kavramlaştırması insan hakları ihlallerinin önüne geçebilme imkânı verebilmektedir. Bu bakımdan yazarın itirazlarına gerekçe oluşturan iki ölçüt modern insan hakları anlayışını dönüştürücü, insan haklarının etik boyutunu öne çıkaran bir işlev de üstlenebilmesi bakımından geleneksel paradigmanın olumlu yanları olarak değerlendirilebilecektir.

Bununla birlikte Kant'ın dile getirdiği özelliklerin sahibi bir varlığın korunmasının birtakım haklarla ilgisinin kurulması mümkündür. Kaldı ki insan haklarıyla insan onuru arasında ilişki ancak böylesi bir ilişkiler ağıyla beraber ele alındığında anlamlı olabilir. Şurası bir gerçektir ki Kant'ın esas amacı –en azından *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde– bir etik görüşü ortaya koymak, ahlâk yasasını, ilkelerini ve

bunların nasıl uygulanabileceğini dile getirmektir. Bunun ötesine geçerek, bir insan hakları teorisi temeli oluşturmaya çalışmamaktadır. Bununla beraber Kant'ın görüşlerinden hareketle, insanı yaptıklarından sorumlu kılan, haklardan ziyade ödev vurgulu bir etik anlayış, belirli bir bakımdan sadece muamele görme ilkeleri perspektifiyle ele alınan insan haklarının bakışını, nasıl muamele edileceğine de dikkati çeker şekilde genişletebilir. Böylece bir hak ihlali karşısında önümüzdeki resim “tür olarak insan” lehine büyüyecek, ihlale maruz kalan insan kadar, ihlal eden insanı da görmek gerekecektir. İnsan haklarının etik temellerini göstermesi bakımından bu ödev yaklaşımı, hukukta hiçbir tazmin edici enstrümanın yapamayacağı bir şeyi, önlemeyi sağlayabilme potansiyelini taşıdığı için günümüz insan hakları teorisi açısından değerlendirilmeyi hak eder görünmektedir.²⁹⁴

Kant'a, rasyonel ve özerk olmaya verdiği önem sebebiyle, teorisinin bu yönünün akıl hastaları, çocuklar ve hayvanları kapsamadığı eleştirileri getirilmektedir. Rasyonel özerkliği aracılığıyla onur sahibi olan birey görüşü sadece onların ahlâki bir değere veya konuma sahip olduğu anlamına gelmemektedir.²⁹⁵ Ahlâk ilkeleri, bireyler rasyonel ve özerklerse izlemeleri gereken sınırlar ve rehberlerdir. Hill'e göre bu ahlâk ilkeleri bizden ahlâki kapasitelerini kaybedenleri veya henüz bu kapasitelerini geliştirmemiş olanlara da genişletilebilecek bir tür onur talep ederler ve hayvanları da sadece kendi amaçlarımızın aracından fazlası olarak görmemizi talep ederler.²⁹⁶ Hill'in söz konusu okuması yerine, bu

²⁹⁴ Bu görüşün bir örneği olarak Ioanna Kuçuradi'nin onur ve insan hakları perspektifine aşağıda daha detaylı olarak değinilecektir.

²⁹⁵ Hill, Jr., “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, s.218.

²⁹⁶ Hill, Jr., “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, s.218.

kişilerin ahlâki bir korumaya, onlara muamele edenlerin onur sahipliği sebebiyle zaten değer bulunmaları gerektiği şeklinde bir yaklaşımın benimsenmesi daha elverişli görünmektedir. Bu özelliklere her ne sebeple olursa olsun (yaş, mental kapasite vs.) sahip olmayanlar, insan türünün birer üyesi olmaları sebebiyle saygıya ve belirli türden bir muameleye layıktırlar. Kaldı ki bir kere insan ve kişi arasında bir ayrım yapıldığında bu tartışmaya gerek de kalmayacaktır.²⁹⁷

Buraya kadar Kant'ta onur kavramına yer vermenin yanı sıra, düşünürün onura bir değer deyip demediği sorusu üzerine yürütülen tartışmalara da değinilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma bakımından, “onurun Kant'ta bir değer olup olmadığı, değer değilse değer bir özelliği olup olamayacağı” şeklindeki sorular yerine “onur kavramının Kant'ın ahlâk teorisinde nasıl bir yer işgal ettiği” şeklindeki soru ve yanıtı daha faydalı görünmektedir; zira ancak bu soruya yanıt aranırken düşünürün etik teorisi içerisindeki pek çok kavramın birbiriyle ve sonuçta insan onuruyla ilgisi görülebilmektedir. Bir kavram olarak onur, Kant'ın ahlâk teorisinde insana verilen yeri anlamaya yardımcı olmaktadır. Bu teorinin öğeleri de insanın nasıl bir varlık olduğunu göstererek, insanın diğer varlıklardan ayrılan yanlarına dikkat çekmektedirler. Bu haliyle, yine Kant'ın yapıtlarına yollamayla, “bir monarkın onurundan”²⁹⁸ farklı bir şeyi görmemize de yine düşünürün kendisi imkân tanımaktadır. Kendisi bir insan hakları görüşü ortaya koymasa da, kendisinden sonra ortaya konan insan hakları görüşlerine “insan hakları neden ve ne türden taleplerde

²⁹⁷ İnsan - kişi ayrımına aşağıda daha detaylı olarak değinilecektir.

²⁹⁸ Bu kullanımına örnek olarak bkz. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, çev.: Mary J. Gregor, University of Nebraska Press, 1979, s.20, <http://raley.english.ucsb.edu/wp-content/uploads/234/Kant-faculties.pdf>, Erişim Tarihi: 20.12.2016.

bulunabilirler?” sorularının yanıtlanmasına yardım edecek kaynaklar sunmuş görünmektedir.

B. İnsanın Eylemde Bulunma Özelliği (Agency), Normatif Eyleyen Olma (Normative Agency), Kişi Olma (Personhood) ve İnsan Onuru Kavramı

İnsan onuru kavramına insan hakları kuramı bağlamında yer veren çalışmalardan bazılarında, kavram insanın eyleme, eylemde bulunma özelliğiyle (agency) ve kişi olmayla (personhood) bağlantı kurularak açıklanmaktadır. Bu yaklaşımın önemli temsilcileri arasında James Griffin ve Alan Gewirth bulunmaktadır.

James Griffin insan haklarını açıklarken kişi olma (personhood) ve elverişlilik, işlevsellik (practicalities) kavramlarını temel aldığı dile getirmektedir.²⁹⁹ İkinci Bölüm’de Griffin’in insan hakları yaklaşımında önemli yer tutan bu kavramlar daha detaylı incelenecektir. Bu başlık altında ise yazarın teorisinin insan onuruna gönderme yapan bölümleri üzerinde durulmakla yetinilecektir. Griffin, *On Human Rights* isimli kitabında Mirandola’nın *İnsanın Onuru Üzerine Söylev (Oration on the Dignity of Man)*’inden hareket ederek insanın doğası üzerinde özgürce belirlemede bulunabilmesi bakımından Tanrı tarafından özgür bırakıldığını dile getirmektedir. Buna göre kendini yaratabilecek olması bakımından insan Tanrı gibidir.³⁰⁰ Bu özgürlük Mirandola’nın

²⁹⁹ Bkz. James Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008, s.192.

³⁰⁰ Griffin, *On Human Rights*, s.31.

eserine adını verdiği gibi “insanın onurunu” oluşturur.³⁰¹ Griffin’e göre özerklik ve onur arasında da bir ilişki bulunmaktadır; bu ilişki özerkliğin değerinin kişinin onurunun bir bileşeni olmasından ileri gelmektedir.³⁰²

İnsan onuru farklı şekillerde kullanılabilir. Bununla birlikte “insan haklarıyla ilgili olan onur türü, son derece değerli bir statüdür ki bu bizim normatif eyleyen kişiler (normative agents) oluşumuzdur”.³⁰³ Görüldüğü üzere Griffin, onurun insan hakları bakımından anlamını normatif eyleyen olmayla (normative agency) açıklamaktadır. Normatif eyleyen olma kavramını kişinin onurunun bir yorumu olarak ele almaktadır. Dolayısıyla bu şekilde anlaşılan bir “normatif eyleyen” anlayışıyla yazar, insan haklarına kişi olma (personhood) dediği kavram aracılığıyla bakmaktadır.³⁰⁴ Griffin insan onurunun insan haklarının temeli olarak gösterilmesine açıkça itiraz etmemekle birlikte onurdan farklı şeyler anlaşıldığını ve bu kavramın gerisinde kişi olmayla (personhood) bağlantı kurularak bir temellendirme yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁰⁵ Normatif eyleyen kişi olma kapasitesi, Griffin’e göre, insanlığın belirli bir özelliği olup

³⁰¹ Griffin, *On Human Rights*, s.31. Bu bölümün devamında Griffin, özgürlük ve onur arasındaki benzer ilişkinin 16. yy. başlarında Yeni Dünya’nın yerlilerinin İspanyol köleleştirmesinde de bulunabileceğine, Amerikan yerlilerinin eyleyen (agent) olmaları sebebiyle otonomilerinden ve özgürlüklerinden mahrum bırakılamayacakları bağlamında değinmektedir. Yine yazara göre, 17. ve 18. yy. politik düşüncesinde de Rousseau ve Kant aracılığıyla benzer bir onur anlayışından söz edilebilecektir. (Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.31-32.)

³⁰² Griffin, *On Human Rights*, s.151.

³⁰³ Griffin, *On Human Rights*, s.152.

³⁰⁴ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.152. Yazar bu kişi olma mevhumunu insan haklarının temellerinden birisi olarak gösterecektir. (Bkz. Griffin, *On Human Rights*, ss.33-37.)

³⁰⁵ Griffin, *On Human Rights*, s.192.

onur da bu özelliğe bağlı olmaktadır.³⁰⁶ Yazar, uluslararası sözleşmelerin mimarlarıyla aynı fikirde olduğu, fakat kısmen de ayrıldığı noktayı ise şöyle dile getirmektedir³⁰⁷:

“...bizler [sözleşmeleri hazırlayanlar ile kendisi] hakların temelini kişilerin onurlarında buluyoruz. Fakat benim yaklaşımım, normatif eyleyen kişiler olarak anlaşılacak *kişileri* vurgulamaktadır. Böylece onur, bizim normatif eyleyen kişiliğimizle ilişkili şekildeki değerden türüyor görünmektedir. Bu yüzden benim yaklaşımım daha sınırlayıcıdır: insan hakları eyleyen kişi olmanın (agency) bir ya da diğer bileşeninin koruyucusudur. Sözleşmeleri hazırlayanların yaklaşımı –en azından tahmin ettiğim kadarıyla– *onuru* vurgulamaktadır. Bu kişiyi daha sezgisel bir nosyon olarak bırakmaktadır: bir kişi olarak bizim onurumuz sadece eyleyen kişi olmanın bileşenlerinden fazlasını kapsayabilir. Fakat bu onur nosyonunun çok elastiki oluşu problemlere neden olmaktadır. Eğer onur benim ele aldığım gibi alınmazsa, nasıl anlaşılacaktır?”

İnsan haklarına ilişkin teorisinde insan onurunu, kişi olma (personhood) aracılığıyla açıklayan Griffin, bizi insan olarak ayıracı kılan şeyin normatif eyleyen kişiler olmamız olduğunu ileri sürmekte ve eyleyen olma için de kendi seçimlerimizi yapabiliyor olacak şekilde özerklik, bunları gerçekleştirebilecek şekilde özgürlük ve eylemde bulunabilmek için de asgari koşullara sahip olacağımız bir refah durumunun gerektiğini dile getirmektedir.³⁰⁸ Dolayısıyla bu sayılan üçlü (özerklik, özgürlük, refah), insan onurunun da oluşturucuları olarak görülebilecektir.

İnsan haklarını açıklarken insan onuruna yollamada bulunan ve bunu da insanın eyleyen oluşuyla ilişki kurarak yapan bir diğer isim Alan Gewirth’tir. Gewirth, insan

³⁰⁶ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.66.

³⁰⁷ Griffin, *On Human Rights*, ss.200-201.

³⁰⁸ Bradley Jay Strawser, “The Normative Structure of Human Rights: A Review of James Griffin’s on Human Rights”, *Journal of Human Rights*, Vol.10, No.1, 2011, s.113.

onuru ile insan hakları arasında ikincisinin birincisinden türetildiği veya birincisine dayandığını iddia eden bir yaklaşımı benimsemektedir.³⁰⁹ Birbirine saygı ödevi de kaynağını, insan hakları gibi insan onurunda bulmaktadır.³¹⁰ “Human Dignity as the Basis of Rights” makalesinde Gewirth, insan onuruyla ilgili yanıtlanması gereken şu üç soruyu ortaya koymaktadır³¹¹:

1. İnsan onuru nedir?
2. Bütün insanlara eşit olarak onur atfetmenin sebepleri nelerdir?
3. İnsan onuru insan haklarına temel olmaya ne şekilde hizmet etmektedir?

Bu sorulardan özellikle ilkine Gewirth’ün verdiği yanıtlar, çalışmanın bu başlığı altında değerlendirilebilir görünmektedir. Yazar ilk olarak onura ilişkin ikili bir kavramsal ayırım yapmakta ve ilk anlamıyla onuru deneysel onur kavramı (empirical concept of human dignity) olarak adlandırmaktadır. Onurlandırılmayla (dignified) birlikte düşünülebilecek bu anlamıyla onur, bazı kişilerin bazı özellikleri sebebiyle sahip oldukları bir nitelik gibi düşünülebilir; kazanılıp kaybedilebilir, ahlâki bir içeriği olabilir veya olmayabilir.³¹² Böyle anlaşılırsa onur herkes tarafından eşit olarak sahip olunan bir şey

³⁰⁹ Alan Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, *The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values*, eds.: Michael J. Meyer, William A. Parent, Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1992, s.10.

³¹⁰ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.11.

³¹¹ Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.11.

³¹² Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.11. Bu haliyle yukarıda üzerinde durulan şeref kavramına benzer bir içerik dile getiriliyor görünmektedir.

olamayacaktır; ayrıca, bu haliyle onur haklara sahip olmanın temeli olarak onları öncelemekten ziyade hak sahibi olmanın ardından gelen bir şey olacaktır.³¹³

Yazarın üzerinde durduğu ikinci bir onur kavramı ise Birleşmiş Milletler dökümanlarında dile getirilen ve Gewirth'ün de [insanın] “doğasında olan onur” (inherent dignity) dediği onurdur. Buradaki anlamıyla onur, bütün insanlarca eşit şekilde paylaşılmakta ve insanın belirli değerli özellikleri onura vücut vermektedir ki bu kalıcı olan, değişken olmayan, bütün insanlar için zorunlu bir kavramdır.³¹⁴ Böyle anlaşılan onur, insanların nasıl haklı, adil şekilde (justifiably) muamele görebileceklerine ilişkin de belirli sınırlar çizmektedir. İnsan haklarına temel olduğu düşünülen onur da böyle anlaşılan bir onurdur.³¹⁵ Gewirth'e göre nasıl ki “deneysel insan onuru kavramı” dediğinin, onur olarak kabulünün sonucu ortaya çıkan duruma, yani onurun haklara sahip olmanın sonucu oluşuna itiraz etmek gerekiyorsa; haklara sahip olmayı onur sahibi olmayla eşit gören yaklaşıma da itiraz etmek gerekmektedir. Şöyle ki bu ikincisi de insan onurunun insan haklarını temellendirici yönünü göstermemektedir.³¹⁶ Gewirth'e göre “...kişiler insan haklarına sahiptirler; çünkü doğaları gereği (inherent) onur sahibidirler.”³¹⁷

Ahlâkiliği ve buna bağlı olarak da bir ahlâki nitelik olarak gördüğü insan onurunu eylemle (action) ve eyleyen olmayla (agency) ilişkilendiren Gewirth, diyalektik olarak

³¹³ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.12.

³¹⁴ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.12.

³¹⁵ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.12.

³¹⁶ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.13.

³¹⁷ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.13.

zorunlu metot (dialectically necessary method) dediği yöntemle, hem insan onuru kavramını hem de insan haklarını açıklamaktadır.³¹⁸ Yazara göre bu metot diyalektiktir. Çünkü konuya ilişkin olgulardan başlayarak hareket etmek yerine, eyleyen kişilerin ortaya koyduğu ifadelerden hareket etmekte ve bu ifadelerin mantıksal olarak ne anlama geldiklerini incelemektedir.³¹⁹ Yine bu metot, diyalektik olarak zorunludur. Zira söz konusu ifadeler eylemin bağlamıyla zorunlu bağlantılarından dolayı, mantıksal olarak, eyleyen kişiler tarafından yapılmalı veya kabul edilmelidirler.³²⁰ “X’i, E amacı ya da sonucu için yaparım.” diyen kişi için “E’nin iyi olduğunu” belirten Gewirth, insanın amaçlı eylemesinin içerisinde kaçınılmaz bir değer ögesi olduğunu düşünmektedir.³²¹ Eyleyen kişi elde etmek istediği bazı amaçlar veya sonuçlara yönelir ve “E” her ne ise o eyleyen kişinin bakış açısından, onun perspektifinden “iyi” olmaktadır.³²² İnsan onuru da kaynağını amaçlı eylemeden, insanın amaçlı eyleyebilmesinden almaktadır. Gewirth’e göre insanın amaçlı eyleme yetisi, her eyleyen kişide var olması diyalektik olarak zorunlu bir niteliktir. Eyleyen kişi (agent) kendisine atfettiği bu onuru, diğer gerçek (actual) ve muhtemel (prospective) eyleyen kişilere de atfetmek durumundadır. Çünkü bir kişi için geçerli olan bu durum diğerleri için de geçerlidir.³²³

Bir sonraki bölümde daha detaylı şekilde üzerinde durulacağı üzere Gewirth böylesi bir onurdan hareket ederek insan haklarıyla bağlantı kurmaktadır. Zira ona göre,

³¹⁸ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, ss.19, 20.

³¹⁹ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.20.

³²⁰ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.20.

³²¹ Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.21.

³²² Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.21,22.

³²³ Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.23.

kişilerin eylemlerinin gerekli koşulları olarak özgürlük ve refah/iyi olma (well being) hakları bulunmaktadır.³²⁴ Amaçlarını gerçekleştirmek isteyen her eyleyen kişi (agent) bu haklara sahip olmalıdır. Bütün insanlar gerçek, muhtemel veya potansiyel şekilde amaçlı eyleyenler olduklarından özgürlük ve refah hakları insan haklarıdır ve diyalektik olarak zorunlu bu metot sayesinde insan hakları ilkesi rasyonel bir temel bulmuş olmaktadır.³²⁵

Griffin, kendisinin Gewirth'ten farklı bir teoriyi ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre Gewirth, insan haklarını belirli mantıksal gereklere başvuru yaparak belirlemeye çalışmaktadır.³²⁶ Gewirth'in "Eylemimin gerekli koşullarına en yakın haklara sahibim; evrenselliğin mantıksal ilkesi gereği bütün diğer eyleyen kişiler de bu haklara sahiptir, bu yüzden bunları insan hakları olarak kuruyorum"³²⁷ şeklinde bir akıl yürütmesi olduğunu belirten Griffin, insan haklarının normatif eyleyen olmanın korumaları (protections of normative agency) olduğu şeklinde dile getirdiği önermesinin ise Gewirth'ten farklı olarak mantıksal bir gereklilik iddiası içermediğini ifade etmektedir.³²⁸

³²⁴ Gewirth, "Human Dignity as the Basis of Rights", s.23.

³²⁵ Gewirth, "Human Dignity as the Basis of Rights", s.24.

³²⁶ Griffin, *On Human Rights*, s.4.

³²⁷ Bu kısım için bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.4.

³²⁸ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.4.

C. İnsanın Olanakları ve İnsan Onuru Kavramı

İnsan onurunu anlamaya yönelik çalışmalar açısından önemli olan bir diğer görüş, insanı sahip olduğu birtakım olanakları (capability)³²⁹ aracılığıyla kavramaya çalışmaktadır. “Olanaklar yaklaşımı” olarak da adlandırılan bu kuram, özellikle Amartya Sen ve Martha C. Nussbaum tarafından ortaya konulmuştur. İlk olarak Amartya Sen tarafından ortaya atılan olanak temelli yaklaşımda Sen, gelir ve birincil iyiler (primary goods) türünden araçlar üzerine durarak ekonomik ve sosyal adaletsizlik ve yoksulluk için bir teori geliştirmeye çalışmıştır.³³⁰ Olanaklar yaklaşımının öncelikli hedefi hükümetlerin ve kamu politikalarının, insanın olanakları aracılığıyla anlamını bulan hayat kalitesini gözetmeleridir.³³¹ Sosyal düzenlerin adaletini değerlendirmede kullanılan olanaklar yaklaşımı, toplumların her bir vatandaşının temel olanaklarını garanti ettikleri ölçüde adil olacakları düşüncesini ortaya koymaktadır.³³²

³²⁹ Buradaki kullanılışıyla “olanağın” ifade ettikleri türce birbirinden farklı birden fazla faaliyeti içeriyor görünmekte ve aşağıda değinilecek olan Kuçuradi’nin kavramı kullanım biçiminden farklılıklar içermektedir.

³³⁰ Harun Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, *Human Rights and Human Nature*, eds.: Marion Albers, Thomas Hoffmann, Jörn Reinhardt, Springer, 2014, s.67. Sen’in yaklaşım hakkında çizdiği genel bir çerçeve için bkz. Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books, 2010, ss. 231-235.

³³¹ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.67.

³³² Rutger Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, eds: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, s.240.

Sen, olanaklar yaklaşımının özgürlük ve insan haklarını anlamada yardımcı olacağını düşünmektedir.³³³ Sen'in görüşleri içerisinde vurgu yapılan olanak kavramı öncelikle eşitsizliklerin değerlendirilmesinde ve ardından da bu yaklaşıma göre iyi olma/refah (well-being), yoksulluk, özgürlük, yaşam standartları, kalkınma, toplumsal cinsiyetten kaynaklı ayrımcılıklar, adalet, etik gibi sosyal sorunların analizinde kullanılmıştır.³³⁴ İşlev görme (functioning) ve olanak (capability) kavramları bu yaklaşımın temel kavramları olarak karşımıza çıkmaktadırlar.³³⁵

Nussbaum da işlev görme ve olanaklar üzerinde durmakta ve Aristoteles'in insanın işlevleri kavramından ve Marx'ın bu kavramı kullanımından hareketle bir olanaklar yaklaşımı geliştirmektedir.³³⁶ Her iki teorisyenin görüşleri arasında olanaklara verdikleri önem bakımından bir benzerlik bulunmakla birlikte, Nussbaum'un teorisi belirli bakımlardan Sen'inkinden farklılaşmaktadır.³³⁷ Yazar, bu yaklaşımın insan onuruna saygının gerektirdiği asgari ve hükümetlerce riayet edilip uygulanması gereken temel kurucu ilkeleri dile getiren bir felsefi destek sağlamak amacıyla olduğunu

³³³ Tepe, "Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights", s.67. Bununla birlikte yaklaşımın bazı özgürlükler konusunda yapılacak analizler için yetersiz kalabileceğini de dile getirmektedir. Bkz. Amartya Sen, "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development*, Vol.6, No.2, 2005, s.163.

³³⁴ Tepe, "Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights", s.67.

³³⁵ Tepe, "Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights", s.68.

³³⁶ Tepe, "Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights", s. 68.

³³⁷ Nussbaum'un olanaklar yaklaşımına dair Sen'in görüşleri ile kendi görüşleri arasındaki belirgin farkları dile getirdiği kısım için bkz. Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities –The Human Development Approach*, Harvard University Press, 2011, ss.17-20. Ayrıca bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, ss.70-71.

vurgulamaktadır.³³⁸ Dolayısıyla, Nussbaum’un yapmak istediği ekonomik ve politik olmaktan ziyade öncelikle felsefi bir girişimdir.³³⁹ Ancak politika yapımına da yol göstermektedir. Ayrıca sözü edilen olanaklar, her bir birey için ve herkes için dile getirilen olanaklar olması bakımından evrenseldir ve her bir kişinin amaç olması ilkesini benimsemektedir.³⁴⁰

“Olanaklar nedir?” sorusunun yanıtını “İnsan ne yapabilir ve ne olabilir?” sorusunun yanıtları oluşturmaktadır.³⁴¹ Nussbaum’un ifadesiyle olanaklar “seçim yapma ve eylemde bulunmaya ilişkin bir dizi genellikle içiçe geçmiş fırsatlardır.”³⁴² Bu yüzden olanaklar, “alternatif işlevler kombinasyonlarına erişmek için var olan bir tür özgürlüktürler.”³⁴³ Özgürlüğün yanısıra olanaklar kimi zaman aktiflik gerektirmeyen işlevlerdirler. Bu işlevler olanakların gerçekleşmiş halleri olmaktadır.³⁴⁴ Nussbaum’da, belirli bir olanağı kullanıp kullanmamaya, bunu hayata geçirip geçirmemeye ilişkin seçiş

³³⁸ Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development –The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, USA, 2000, s.5.

³³⁹ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.68.

³⁴⁰ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.69, Nussbaum, *Women and Human Development...*, s.5.

³⁴¹ Nussbaum, *Creating Capabilities...*, s.20.

³⁴² Nussbaum, *Creating Capabilities...*, s.20.

³⁴³ Nussbaum, *Creating Capabilities...*, s.20. Nussbaum’a göre olanaklar sadece kişinin içindeki yetenekler değil, ayrıca kişisel yetenekler ve politik, sosyal, ekonomik çevreyle birlikte yaratılan özgürlükler ve fırsatlardır. (Bkz. Nussbaum, *Creating Capabilities...*, s.20)

³⁴⁴ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.69. İşlevlerin aktif olmayı gerektirmiyor olmaları bakımından Tepe şu örneği vermektedir: Sağlıklı bir yaşam sürme bir işlev görme anlamına gelir ve örneğin çimlerde yatmak da böyle bir işlev içerisinde değerlendirilebilir. (Bkz. Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.69.)

kişiyi bırakılmıştır.³⁴⁵ Buna göre olanaklar bir şeyi elde etmek için özgürlüklerdir; işlevler ise bu elde edilecek şeylerdir.³⁴⁶ Bu noktada Türkçe’de olanak sözcüğünün karşılığı ile buradaki kullanımın farklılaştığını da belirtmek gerekli görünmektedir. Nussbaum’un aşağıda yer verilecek olan olanaklar (capabilities) listesinde ifade ettikleri, insanın sahip olduğu nitelikler, özellikler, işlevler, yetenekler ve olanaklardan örnekleri birarada sunuyor görünmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın Nussbaum’un teorisiyle ilgili kısımlarında “olanak” sözcüğüne her yer veriş bu durumu akılda tutmayı zorunlu kılan bir çekince içermektedir.³⁴⁷

³⁴⁵ Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.241. Claassen’e göre, kişilerin istedikleri işlevleri gerçekleştirmeyi seçmeleri hususundaki seçimlerine saygı duyuyor oluşu, yetenekler yaklaşımını liberal bir yaklaşım saymamıza sebep olan noktadır. (Bkz. Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.241.) Teorisinde söz konusu seçimi yapabilmenin önemine ilişkin görüşleri için bkz. Nussbaum, *Women and Human Development*, ss.87-88.)

³⁴⁶ Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.241.

³⁴⁷ “Capability” sözcüğü Türkçede sıklıkla “olanak” sözcüğü ile karşılanmaktadır. Çalışmada da bu nedenle bu sözcük tercih edilmiştir; fakat bu tercihe ilişkin çekinceleri de belirtmek gerekmektedir. Bir kere, Nussbaum’a ilişkin yapılan çalışmaların bazılarında sözcük için “yetenekler” (Bkz. (Michael Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, çev.: A. Erkan Koca, Asena Topçubaşı, Birleşik Yayınları, Ankara, 2008, ss.75-79.), “yapabilirlikler” (Bkz. Cem Deveci, “İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliğiyle Anlamanın Olanaklılığı”, *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*, Yayına Hazırlayanlar: İoanna Kuçuradi, Bülent Peker, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2004, ss.53, 61.), “işlevsel kapasite” (Bkz. H.Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles’ten Nussbaum’a İnsan*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012, s. 26) karşılıkları da kullanılmaktadır. Esasında özellikle Nussbaum’un hazırladığı ve aşağıda değinilecek olan liste incelendiğinde sayılanların bir kısmının “yetenek”, bir kısmının insan olma ile beraber başka hiçbir şeye gerek kalmadan sahip olunan “özellikler/nitelikler/işlevler”, bir kısmının ise eyleyenden aktif bir edim gerektiren şeyler olmak bakımından “olanaklar” olduğu söylenebilecektir. Dolayısıyla listedekilere sadece yetenek demek, Türkçe’de yeteneğin (kabiliyet) ona sahip olanlarla sınırlı şekilde anlaşılabilen, sahip olmayanları dışlayıcı bir anlam taşıması sebebiyle problemli bulunarak eleştirilebilir. Benzer bir endişe daha az da olsa “yapabilirlik” için de söz konusu olabilir; zira listedekilerin bazıları sadece “olmakta olan”, yapma edimine ihtiyaç duymayan şeylerdir. Nihayet bu listedekilerin

Son yıllarda Nussbaum'un bu yaklaşımı bir insan hakları yaklaşımı olarak gördüğünü dile getirişi ve kendi olanaklar yaklaşımına belirli bir insan onuru anlayışını kaynak gösteriyor oluşu³⁴⁸ düşünürün görüşlerini bu çalışmayla daha yakından bağlantılı hale getirmiştir.

Nussbaum'a göre bir toplum her bir vatandaşına garanti altına alınmış bir olanaklar listesi sağladığı oranda adil sayılabilmektedir.³⁴⁹ Zaten teorisi içerisinde de bu olanaklara ilişkin bir liste verilmesini gerekli görmektedir.³⁵⁰ Listenin hangi kritere göre belirleneceği sorusu bu çalışma için de önemli görünmektedir. Claassen böylesi bir normatif kriterin kaynağını tespit etmek için incelendiğinde, Nussbaum'un erken dönem çalışmaları ile son dönem çalışmaları arasında ikili bir ayrıma gitmek gerektiği görüşündedir. Bu normatif kriterin kaynağı için, başlarda bir yaşamı tam anlamıyla insan yaşamı yapacak (fully human life), iyi bir yaşam yapacak sezgisel bir düşünceyi dayanak gösteren Nussbaum'un,

tamamına “olanak” demek de belirli bir bakımdan problemlidir; çünkü olanak daha çok aktif bir edimi de beraberinde getirmeyi imliyor görünmektedir. Nussbaum'un listesine olanaklar listesi demek, burada kullanılan “olanak” sözcüğünün içeriğinin işlevler, yetenekler, kapasiteler ve yapabilirliklerle beraber düşünülerek belirlenmesi kaydıyla mümkün görünmektedir. Böylesi bir kargaşadan kaçınabilmeye imkân veren kullanım Kuçuradi'nin yaklaşımında yer almaktadır. Kuçuradi “olanak” sözcüğünü capability değil de “potentiality” sözcüğünün karşılığı olarak kullanmaktadır. (Bir örneği için bkz. Ioanna Kuçuradi, “Philosophy and Human Rights”, *Human Rights: Concept and Problems*, ed.: Hans Lenk, LIT, 2013, s.5.)³⁴⁸ Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.240. Nussbaum'un olanaklar yaklaşımına başka bazı kavramlarla birlikte insan onuru düşüncesini de eklediğini belirten ifadesi için bkz. Nussbaum, *Creating Capabilities...*, s.19.

³⁴⁹ Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.241.

³⁵⁰ Özellikle “sosyal adaletin normatif bir kavramlaştırmasını” yapabilmek bakımından korunması en önemli olan olanakları belirleyecek bir dizi liste sunmanın gereği konusundaki görüşü için bkz. Martha C. Nussbaum, “Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice”, *Feminist Economics*, Vol. 9 (2-3), 2003, s.33.

sonradan temel olanakları seçmede insan onuru kavramına başvuruyor oluşu, olanakları seçmede normatif olarak daha güçlü bir kriter kullanma düşüncesi olarak yorumlanmıştır.³⁵¹ İnsan onuruna yakışan bir yaşam için bu olanakların sağlanması gerektiği düşüncesi de yazar tarafından açıkça dile getirilmiştir.³⁵²

Nussbaum, temel işlevsel insan olanaklarını “yaşam; beden sağlığı; vücut bütünlüğü; hisler, hayal gücü ve düşünce; duygular; pratik akıl; bağlar kurma; diğer türlerle beraber olma, oyun oynama; politik ve maddi olarak kendi yaşam ortamı üzerinde kontrol sahibi olma”³⁵³ şeklinde on madde halinde dile getirmektedir. Nussbaum, bu listenin açık uçlu olduğunu, eleştiriler ışığında değişiklikler geçirebileceğini de belirtmiştir.³⁵⁴ Bununla birlikte her bir maddeye ilişkin genel bir çerçeveyi şu şekilde çizmek mümkündür³⁵⁵:

“1) Mümkün olduğunca tam bir insani yaşamı yaşama olanağı; ne erken ölüm ve ne de yaşamın yaşamaya değmeyecek hale getirilmesi.

2) Sağlıklı olma olanağının sağlanması; uygun beslenebilme ve barınma olanağına sahip olma.

³⁵¹ Bkz. Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.242.

³⁵² Bkz. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, ss.155, 161.

³⁵³ Bkz. Nussbaum, *Women and Human Development...*, ss.76-78.

³⁵⁴ Bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, s.76. Freeman [Freeman’ın eserinin çevirisinde “capability” sözcüğü “yetenek” sözcüğü ile karşılanmıştır] listeye ilişkin şunları söylemektedir: “...bütün temel yetenekler, birbirinden ayrı ve temel olarak önemlidir. Birisinin azaltılması ve bunun karşılığında diğerinin artırılması için ne miktarda fedakârlıkta bulunabileceği konusunda katı sınırlamalar vardır. Ancak, olanaklar karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır: örneğin, yiyecek temin edebilmemiz için hareket etmemiz gerekebilir.” (Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, ss.76-77.)

³⁵⁵ Martha Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, Vol.20, No:2, 1992, s.222’den aktaran Erkızan, *Aristoteles’ten Nussbaum’a İnsan*, ss.26-27.

- 3) Haz alabilme, onu deneyimleyebilme, gereksiz acılardan kaçınabilme.
- 4) Bilişsel kapasiteleri kullanabilme. Hayal edebilme, düşünebilme ve usamlama yapabilme.
- 5) Diğerleriyle bağ kurabilme ve şeylere karşı ilgi duyma. Sevebilme, şefkat duyabilme, sevdiklerimizin yasını tutabilme, hasret çekebilme ve saygı gösterebilme.
- 6) İyi bir yaşamı düşünebilme ve onu gerçekleştirme yolunda eleştirel bir tutum alabilme.
- 7) Başkaları için ve başkalarıyla birlikte yaşayabilme. Diğer insanlar için kaygı duyabilme ve onları tanıma; ailesel ve sosyal ilişkiler kurma ve geliştirme.
- 8) Var olanlara karşı ilgi ve kaygı duyabilme; doğal dünyayı tanıma.
- 9) Gülebilme, oynayabilme ve haz verici etkinliklerde bulunabilme.
- 10) Kendi yaşamını yaşayabilme, asla başkalarının değil. Birinin kendi yaşamını kendi bağlamında, kendi ortamında yaşayabilmesi.³⁵⁶

Nussbaum'a göre onur olanaklardan önce ve onlardan bağımsız şekilde tanımlanmamakta, bunun yerine olanaklarla ve onların tanımlarıyla içiçe tanımlanabilmektedir.³⁵⁷ Bu teori içerisinde onur farklı şekillerde kullanılmaktadır. Onur, ilk olarak olanaklar listesinin temelini oluşturacak genel bir nosyondur. İkinci olarak onur Nussbaum'un insan olmayan hayvanları da kapsayacak şekilde genişlettiği ve bu görüşe temel oluşturmada kullandığı bir kavram olmuştur.³⁵⁸ İlk kullanımıyla olanaklar teorisi,

³⁵⁶ Olanaklar listesinde sıralanan şeylerin seçimi ve temellendirilmesine ilişkin görüşleri ve Nussbaum'un teorisi ile Alan Gewirth'in teorisinin karşılaştırılması için bkz. Rutger Claassen, Marcus Düwell, "The Foundations of Capability Theory: Comparing Nussbaum and Gewirth", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol 16 (3), 2013, ss.493-510.

³⁵⁷ Bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, s.162.

³⁵⁸ Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s. 242. Claassen, onurun üçüncü bir bağlamda daha Nussbaum'un teorisinde yer bulduğunu dile getirmektedir. Bu kullanıma daha çok Nussbaum'un eserlerinde, işlev ve olanak kavramları arasındaki ilişkiye değindiği kısımlarda rastlanmaktadır. Olanaklar

bütün insanların yaşamlarını insan onuruna uygun yaşamaları için diğerlerinin hak sahibi olduğunu onaylamaları ve buna saygı duymaları gereğini dile getirmektedir.³⁵⁹ Bunu yaparken de onuru bir dizi başka kavramla ilişkilendirmektedir ki bunlar saygı (respect), eyleyen olma (agency) ve eşitliktir (equality).³⁶⁰

Nussbaum'un olanaklar teorisinde ikinci kullanımıyla onur, insanın sahip olduğu hakları engelli insanlara ve hayvanlara genişletme amacına hizmet etmektedir. Bu genişletmeyi yaparken Aristoteles'e göndermelerde bulunan Nussbaum, "Bütün karmaşık (complex) yaşam formlarında harika ve ilham verici şeyler olduğu"³⁶¹ düşüncesinden hareketle hayvanların da kendilerine özgü bir onurları olduğu (their own type of dignity) düşüncesindedir.³⁶² Böylece belirli olanakları geliştirmeleri sebebiyle insanlara ve

yerine işlevleri desteklemek gerekeceğine dair bir argüman ortaya konulduğu zaman, insanların kendilerini küçük düşürecek ya da alçaltacak seçimler yapacakları durumlarda müdahale etmek üzere kullanılacak bir kavram olarak onur karşımıza çıkacaktır. (İlgili göndermeler için bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, s.172, Nussbaum, *Women and Human Development...*, ss.91-92.) Bu bakışı da hem derinlikli bir açıklama içermediği hem de tutarsız görünüyor oluşu sebebiyle Claassen tarafından eleştirilmektedir. Şöyle ki onur hem bir yandan bireylerin kendi işlevlerini seçme olanağını açıklamada kullanılmakta, bir yandan da seçimi yasaklamayı temellendirmede kendisinden yararlanılmış olmaktadır. (Bu konudaki görüşleri için bkz. Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s.243)

³⁵⁹ Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s. 242.

³⁶⁰ Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s. 242.

³⁶¹ Bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, s.347.

³⁶² Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s.243. Buradan yola çıkarak bir soru işareti daha ortaya atılmaktadır. Şöyle ki, işlev görme ve gelişme (flourishing) insanlarda olduğu kadar hayvanlarda da bulunmaktadır; fakat onur sadece işlev görme ya da gelişme ile ilgili bir kavram değildir, aynı zamanda saygı duymak ve haklar sahibi olmak anlamına da gelmektedir ki bu da hayvanların da saygıya ve belirli olanakları elde etme hakkına layık oldukları anlamına gelecektir. (Bkz. Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s.243.)

hayvanlara onur atfedilmektedir. Bununla birlikte onur insanların neden saygı görmesi gerektiğini açıklamada da neden oluşturmaktadır.³⁶³

Nussbaum olanaklar yaklaşımının rasyonel olma ile hayvansal yanımızı beraberce değerlendirdiğini ve onuru da bu çerçevede ele aldığını söylemektedir. Bu şekilde kendisinin, Kant'ın ve bu bakımdan onun çizgisinde ilerleyen John Rawls'un insanı diğer canlılardan ayıran bir rasyonellikle açıklamalarından ayrılan bir görüş geliştirdiğini belirtmektedir.³⁶⁴ Buna göre rasyonellik insan işlevinin sadece bir yönüdür ve tek unsuru değildir. Rasyonellik dışındaki diğer olanaklar da onurun çeşitli yüzlerini oluşturmaktadır.³⁶⁵ Yazar tarafından olanaklar, insan onuruna uygun yaşamın araçları olarak görülmekten ziyade insan onuruna uygun yaşamayı gerçekleştirmeye yarayan yollar olarak tasvir edilmektedirler.³⁶⁶ Bu şekilde bir ayrıma gitmesinin nedeni ise Nussbaum'un onuru, yukarıda da değinildiği üzere, olanaklardan önce ve onlardan bağımsız şekilde tanımlamaması, bunun yerine onlarla içiçe geçmiş şekilde açıklama gayretidir. Zira onurlu bir yaşam bu olanaklarla mümkün olmaktadır.³⁶⁷ Bu yolla iyi ve haklı içiçe geçmiş olmaktadır.³⁶⁸

³⁶³ Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s.244.

³⁶⁴ Bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice*...,s.159.

³⁶⁵ Bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice*...,s.159-160 Nussbaum, bu tartışmanın yer aldığı bölümde olanaklar yaklaşımının pek çok farklı türde hayvan onurunu (different types of animal dignity) içerdiğini ve bunların hepsinin saygıyı hak ettiğini belirtmektedir.

³⁶⁶ Bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice*...,s.161.

³⁶⁷ Bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice*...,s.162.

³⁶⁸ Nussbaum, *Frontiers of Justice*...,s.162.

“Human Dignity and Political Entitlement”³⁶⁹ başlıklı makalesi, onurun teorisindeki yerini göstermesi bakımından Nussbaum’u değerlendirmede önemli bir metin olarak görünmektedir. Claassen’e göre buradan da anlaşılacağı üzere Nussbaum insan onuru kavramını temel insan olanakları dediği ve on maddeden oluşan listesine dayanak oluşturmak ve bunu hayvanları da içine alacak şekilde genişletmek için kullanmaktadır.³⁷⁰ Bu metinde Nussbaum, rasyonel bir varlık olarak insanın bu özelliğinin ahlâkiliğindeki rolüne yer verdiğini ileri sürdüğü Kantçı-Stoik anlayışı hayvanları dışarıda bıraktığı için (rasyonel kapasiteye atıf yapıyor oluşu sebebiyle) ve onurumuzu başkalarının ihlal edemeyeceği bir şey olarak gördüğü için eleştirmektedir.³⁷¹ Nussbaum ise daha Aristotelesçi-Marxist bir yaklaşımla konuyu ele almakta ve dış dünyayı da argümanına dahil etmektedir.³⁷² Nussbaum’un olanaklar listesi “insan için büyüyüp, geliştirici, gelişmeye sebep olan olan nedir?” şeklindeki Aristotelesçi sorudan hareketle onurun normatif gücünün olduğu bir liste olarak anlaşılabilir.³⁷³ Onurun Nussbaum için ana işlevi de insanların ve hayvanların olanaklarına saygı göstermek için bir sebep ortaya koyuyor

³⁶⁹ Martha Nussbaum, “Human Dignity and Political Entitlement”, *Human Dignity and Bioethics*, eds.: Edmund D. Pellegrino, Adam Schulman, Thomas W. Merrill, University of Notre Dame Press, Indiana, 2009, ss.351-380.

³⁷⁰ Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.243.

³⁷¹ Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.244.

³⁷² Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.244. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, ss.159-160. Nussbaum’un insan kavrayışında ve insanın olanakları ile işlevleri anlamlandırışında Aristoteles’in etkileri hakkında detaylı açıklamalar için bkz. Erkızan, *Aristoteles’ten Nussbaum’a İnsan*, özellikle ss.13-52. Eserlerinde Aristotelesçi-Marxçı temadaki kısımlara kendisinin yaptığı göndermeler için bkz. Nussbaum, “Human Dignity and Political Entitlement”, dipnot 14, ss.379-380.

³⁷³ Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.245.

oluşudur.³⁷⁴ Onurun ne anlama geldiğini anlamak insanın sahip olduğu olanakların neler olduğunu ve ne anlama geldiklerini anlamakla mümkün olacaktır. Ancak bu olanakların gerçekleştiği yerde insanın onuruna yakışan bir yaşam sürdüğünden söz edilebilecektir.

Ç. Küçük Düşürülme (Humiliation) ve İnsan Onuru Kavramı

*The Decent Society*³⁷⁵ isimli kitabında Margalit, insan onurunu küçük düşürülme (humiliation) kavramıyla ilgisinde açıklamaktadır. Saygın (decent) bir toplumun, kurumlarının insanları küçük düşürmediği bir toplum olduğunu dile getirmektedir. Böylesi bir toplumda insanlar otoritesi altında bulundukları kurumların eylemleri aracılığıyla kendilerinin aşağılandığını düşünmemektedirler.³⁷⁶ İnsanın maruz kalmaması gereken muameleler üzerinden onur kavramını açıklıyor oluşu Margalit'in yaklaşımının önemli bir özelliğini oluşturmaktadır.³⁷⁷ Onurun karşısına koyduğu bir kavram olarak küçük düşürme, kişinin kendisine saygısının zedelendiğini düşündüren her türden

³⁷⁴ Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s.245.

³⁷⁵ Avishai Margalit, *The Decent Society*, çev.: Naomi Goldblum, Harvard University Press, Cambridge/London, 1996.

³⁷⁶ Margalit, *The Decent Society*, s.1, 10-11, 28. Margalit ikili bir ayırım yapmakta ve üyelerinin birbirini küçük düşürmediği toplumlar için medeni toplumlar (civilized society), kurumları aracılığıyla insanların küçük düşürülmediği toplumlar içinse saygın toplumlar (decent society) ifadesini kullanmaktadır. (Bkz. Margalit, *The Decent Society*, s.1.) Margalit'in küçük düşürülmeyi öncelikle kurumlarca yapılan bir şey olarak gördüğünü, oysa kişilerarası ilişkilerde de böylesi bir küçük düşürülmeden söz edilebileceğini dile getiren düşünceleri için bkz. John Kleinig, "Humiliation, Degradation and Moral Capacity: A Response to Hörnle and Kremnitzer", *Israel Law Review*, Vol. 44, 2011, dipnot no:11, s.172, 174.

³⁷⁷ Yaklaşım konusundaki tespitleri ve söz konusu yaklaşıma eleştirileri için Düwell'in yukarıda da değinilen insan onurunu açıklarken yaptığı negatif-pozitif yaklaşım ayırımına bakılabilir. (Bkz. Düwell, "Human Dignity and Human Rights", ss.215-230.)

davranış veya koşul olarak değerlendirilmektedir.³⁷⁸ Bununla birlikte küçük düşürülmenin kaynağı insanlardır; yani insanlardan kaynaklanmayan doğa kaynaklı koşullar; yaşlılık, engellilik, çirkinlik gibi kimi zaman kişinin kendisini küçük düşürülmüş gördüğü “metaforik anlamdaki” türü, Margalit tarafından yaklaşımına temel aldığı küçük düşürülme kategorisine sokulmamaktadır.³⁷⁹

Çalışmasının devamında küçük düşürülme ile haklar arasındaki ilişkiyi de ele alan Margalit’e göre küçük düşürülme kişinin haklarını ihlal etmemektedir; fakat kişi bu eylemlerin sonucunda şu veya bu sebeple hakları talep edemez hale gelmektedir.³⁸⁰ Yazarın teorisindeki hak ve insan hakları kavramları saygı-kendine saygı ve küçük düşürülmeyle bağlantılı olarak dile getirilmektedir. İnsan hakları “temellendirilmesi ahlâki karakter gerektiren ahlâki haklardır” diyen Margalit bu temellendirmeyi, insan hakları insan onurunu koruma amacındadırlar diyerek yapmaktadır.³⁸¹ İnsan hakları insan onurunu oluşturan bir menfaat olarak görüldüğünde bu haklar bizatihi, özünde iyi görülürler.³⁸² İnsan hakları bu bakımdan Margalit’in teorisinde yer almaktadır. Bununla birlikte saygın bir toplum olmak için sadece insan haklarını gözetmek yetmemekte, toplumun üyelerinin vatandaş olarak sahip oldukları diğer hakların da gözetilmesi, bu haklar bakımından bir küçük düşürülmenin söz konusu olmaması gerekmektedir.³⁸³

³⁷⁸ Margalit, *The Decent Society*, s.9,11. Margalit’e göre aşağılamaya sadece maruz kalınan davranış değil yaşam koşullarının aşağılayıcılığı da sebep olabilmektedir. (Bkz. Margalit, *The Decent Society*, s.9.)

³⁷⁹ Bkz. Margalit, *The Decent Society*, s.10.

³⁸⁰ Margalit, *The Decent Society*, s.36.

³⁸¹ Margalit, *The Decent Society*, s.39.

³⁸² Margalit, *The Decent Society*, s.39.

³⁸³ Margalit, *The Decent Society*, s.40.

Her ne kadar insan onurunu kavramsal olarak açıklamak için zorunlu bir bağ görmese de Margalit'in değindiği bir diğer kavram da sosyal şereftir (social honor). Onur (dignity) kavramının Latince kökeni olan *dignitas* kavramının, sosyal şeref anlamına geldiğini belirten yazar³⁸⁴, saygın bir toplum için hareket edilecek “şeref”in insan onuru kavramı olduğunu söylemektedir. Bu görüş içerisinde saygın bir toplum için dile getirilecek şeref kavramı aslında bugün insan onuru dediğimiz şeye karşılık gelmektedir.³⁸⁵ Bunu şu şekilde ifade etmektedir³⁸⁶:

“Bu insanların sahip olması gereken bir tür şereftir. Ve bunun ihlali birisinin kendisini küçük düşürüldüğünü düşünmesi için bir nedendir. Fakat burada küçük düşürülme ne anlama gelmektedir: kendine saygının ihlali mi kastediyoruz ya da öz saygının azalmasını mı ya da bütünlüğün ihlali mi ya da sadece insan onurunun zedelenmesini mi? Bütün bunlar ihlali halinde kişilerin kendilerini küçük düşmüş hissetmeleri için birer sebep oluşturacak şeref kavramı için birer adaydırlar.”

Buradan yola çıkarak küçük düşürülmüş olduğunu düşünmek için kişinin kendine saygısı, öz saygısı, bütünlüğü, insan onuru açısından karşılaştıklarını içeren bir şeref anlayışını benimsediği, şereften böylesi bir şeyi anladığını söylemek mümkün görünmektedir.

Margalit, kitabının onur kavramına ayırdığı kısmında onuru, gurura (pride) benzer gördüğünü dile getirmektedir.³⁸⁷ Bu kısımda yazar şunları söylemektedir³⁸⁸:

³⁸⁴ Margalit, *The Decent Society*, s.43.

³⁸⁵ Bkz. Margalit, *The Decent Society*, s.43-44.

³⁸⁶ Margalit, *The Decent Society*, s.44.

³⁸⁷ Margalit, *The Decent Society*, s.51.

³⁸⁸ Margalit, *The Decent Society*, s.52.

“Gurur öz saygının (self-esteem) ifadesidir. Onur, insanların birbirlerine karşı insan olarak hissettikleri insanlara saygı hissinin ifadesidir. Onur kendine saygının dışsal boyutunu oluşturur...Onur, kişinin kendine saygısının kanıtı olan, onurlu bir şekilde davranma eğilimidir. Birisi onur sahibi olmadan da kendine saygı sahibi olabilir. Kendine saygı negatif olarak test edilirken onur pozitif olarak test edilir. Bu şu demektir: kendine saygı tipik olarak bir kişinin şerefi ihlal edildiğinde ortaya çıkar ki bu o kişi küçük düşürüldüğü zamandır. Öylesi bir zamandaki davranışı onun kendine saygısının işaretidir. Onurlu bir kişi ise, aksine, kendisine saygısını, provokasyonlara yanıt olmayan pozitif eylemler aracılığıyla gösterir.”

Margalit, hakların ihlali ile küçük düşürülme arasında bir bağ kurmaktadır. Onur üzerine söyledikleri de aslında bu çerçevede içerisinde değerlendirilmelidir. Ona göre, özellikle insan haklarının ihlali küçük düşürülme örneği olarak ele alınabilir; ancak aynı anlama da gelmemektedirler. Şöyle ki³⁸⁹:

“Hakları, özellikle de insan haklarını ihlal etmek küçük düşürmenin paradigmatik bir örneği olabilir...Küçük düşürme, kısmen, doğal olarak haklarla ilgisi olmayan küçük düşürücü jestlerin sonucudur.... Hakların ihlali kendine saygının azalması [mevhumunu da] içerirken, küçük düşürücü jestler kurbanın onurunu ihlal etmektedirler. Onur kendine saygının temsilidir (representation).”

Buraya kadar söyledikleri Margalit’in küçük düşürülme ile onur arasında bir bağ kurduğunu göstermektedir. Bunun dışında onur açısından ayırıcı olan kişinin kendisine saygısını gösterecek davranışlarda bulunmasını gerektiriyor oluşudur.

Margalit, insanın acı çeken bir varlık olduğunu ve caniliğin mutlak bir kötü olduğunu, küçük düşürmenin caniliğin fizikselden psikolojik alana doğru genişlemesi

³⁸⁹ Margalit, *The Decent Society*, s.52.

olduğunu dile getirmektedir. Ona göre küçük düşürme zihinsel bir canilik olup saygın bir toplumda kurumlar fiziksel caniliği ortadan kaldırdığı gibi, bu kurumların sebep olduğu zihinsel canilikleri de yok etmelidirler.³⁹⁰

Margalit belirli bir tür toplumdan söz edebilmek için o toplumdaki otorite kabul edilen kurumların toplumun üyelerinin küçük düşürülmüş olduklarını düşünmeyecekleri şekilde düzenlenmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu yapıyı açıklarken kullandığı bir kavram olarak onur da bir ihlalle, yapılmaması gerekenlerle açıklanması sonucunu doğurmaktadır. Düwell'in insan onuru kavramını bir ihlalle açıklamanın problemleri üzerine söyledikleri bu yaklaşımın problem yaratabilecek kısmı olarak belirtilebilir. Bunun dışında özellikle onuru sosyal şerefın bugün anlaşıldığı şey olarak görmek de, bu yaklaşımı çalışmada, şeref - onur karşılaştırması kısmında dile getirilen tehlikelere açık hale getirmektedir.

Margalit, küçük düşürme kavramını insanı, “insanlık ailesi”nin bir üyesi olarak görmemek, kişilere insan değil de nesne ya da hayvanlarmış gibi muamele etmek olarak gördüğünü dile getirmektedir.³⁹¹ Bu böylesi³⁹² muameleleri görenler bakımından

³⁹⁰ Margalit, *The Decent Society*, s.84,85. Kişiyi insan olarak görmemekle ilgili söyledikleri için bkz. Avishai Margalit, Gabriel Motzkin, “The Uniqueness of the Holocaust”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol 25, No.1, 1996, ss.70-76.

³⁹¹ Bkz. Margalit, *The Decent Society*, s.108.

³⁹² Bir muamele türü olarak “işkence”nin diğer türden şiddet, acımasızlık, aşağılama içeren eylem biçimlerinden farklarına (taraflar arasındaki asimetrik ilişki, savunmasızlık ilişkisi, kurbanın kendini ahlâki ve hukuki açıdan karşı koyamayacak durumda görmesi vb.) ve bu durumda ihlal edilenin niteliğine ilişkin bir çalışma için bkz. David Sussman, “What’s Wrong With Torture?”, *Philosophy&Public Affairs*, Vol.33, No.1, 2005, ss.1-33.

yaşattıkları düşünüldüğünde “yapılmaması gereken”, “insana yakışmayan” türden bir muameledir. “(Sübjektif) kendine saygıya verilen bu zarar[ın] küçük düşürmenin ahlâki açıdan yanlışlığını da göstermekte”³⁹³ olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Küçük düşürücü (humiliated) ya da aşağılayıcı (degraded) muamele örnekleri insan onuruna yakışmayan türde eylem örneklerini daha açık şekilde göstermek gibi pratik bir işlev üstlenebilir; bununla birlikte tek kişide yarattıkları perspektifiyle ele alınırsa böylesi bir küçük düşürme eylemi sübjektif bir kavram olarak nitelenme riskini bünyesinde taşıyacaktır. Zira başkasının küçük düşürme amacıyla gerçekleştirdiği bir eylem, her kişi açısından farklı algılanabilir ve bir his olarak küçük düşürülme duygusu yaratmayabilir.³⁹⁴ Bu nedenle sadece ihlale dayanarak kavramsal içerik oluşturma problemleri yanı sıra gözardı edilmemelidir, kurulacaksa, onurla arasındaki bağın bu bilgiyle birlikte kurulması daha uygun görünmektedir.

D. Statü (Rank) Olarak İnsan Onuru Kavramı

Jeremy Waldron, onurun statüye (rank) bağlanarak anlaşılmasının eşitlikçi bir yorumla bugüne taşınabileceği iddiasındadır. Onur ile haklar arasında doğrudan bir bağ kurmakta, “onurun hak fikriyle –hakların temeli olarak, belirli hakların içeriği olarak ve hatta belki hakların şekli yapısı olarak yakından ilgili olduğu” nu söylemekte³⁹⁵; onurun

³⁹³ Daniel Statman, “Humiliation, Dignity and Self Respect”, *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, eds.:David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, 2002, s.226.

³⁹⁴ Küçük düşürme ve psikolojik boyutu ile ilgili tespit için bkz. Statman, “Humiliation, Dignity and Self Respect”, s.209 vd.

³⁹⁵ Waldron, “Dignity and Rank”, s.14.

normatif bir statü olduğunu ve pek çok insan hakkının bu statüye bağlı birer durum olarak anlaşılabilceğini dile getirmektedir.³⁹⁶

Burada dile getirilen statü bir kişiye, bir gruba tanınan bir statü şeklinde anlaşılmalıdır. Onurun yüksek bir konum/bir statü (high ranking status) olarak ele alınışı, ayırım yapılmaksızın herkese eşitçe uygulanacak bir statü anlayışına yaslanır ki böyle anlaşılan bir onur Waldron'un ifadesiyle "sokaktaki adam için bir asalet/soyluluğa/yüceliğe" (dignity as nobility for the common man) işaret etmektedir.³⁹⁷ Burada dile getirilen statü, kişinin toplumdaki yeriyle, onun diğer insanlarla ilişkisiyle birlikte düşünülebilecek şekli-hukuki bir konumla (standing) olabileceği gibi, ahlâki olarak varlığıyla (moral presence) da ilgili olabilecektir.³⁹⁸

Onuru mutlak değerle (absolute worth) açıklayan yaklaşımlar bulunduğunu, bir de rütbe-statü (ranking status) yaklaşımı olduğunu ileri süren Waldron, kendisini ikincisi içerisinde konumlandırmaktadır.³⁹⁹ Onuru bir değer düşüncesi (value idea) olarak görmekten ziyade bir statü düşüncesi (status idea) olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁴⁰⁰ Waldron'un bahsettiği statü temelli onur, ayrıcalıklı kişiler, gruplar, sınıflar yaratıp onların onur sahibi olması sonucunu yaratacak bir statü (rank) kavramı olmaktan ziyade

³⁹⁶ Waldron, "Dignity and Rank", s.18.

³⁹⁷ Bkz. Waldron, "Dignity and Rank", s.22.

³⁹⁸ Bkz. Jeremy Waldron, "How Law Protects Dignity", *The Cambridge Law Journal*, Vol. 71, Issue 1, 2012, s.201.

³⁹⁹ Bkz. Waldron, "Dignity and Rank", s.27.

⁴⁰⁰ Waldron, "How Law Protects Dignity", s.202. Hatta Kant'ın da onuru daha ziyade bir mertebe olarak gördüğünü *Ahlâk Metafiziği* adlı eserinin "Erdem Doktrini" bölümüne atıfla ileri sürmektedir. (Bkz. Waldron, "How Law Protects Dignity", s.202.)

bütün insanları söz konusu yüksek konumda eşitleyecek bir onur kavramına işaret etmektedir. Buna göre Waldron'un dile getirdiği argümanla ulaşmak istediği, geçmişte dile getirilen ve uygulanan soylu statü (noble rank) fikrini eşitlikçi bir onur kavramıyla uyumlu hale getirebilmektir.⁴⁰¹ İddiası, insan onurundan söz ettiğimizde dayanak alacağımız statünün (rank) bazı insanların diğerleri üzerinde bir konumda olduğunu ya da dinselilik içindeki kutsallıkla ifade etmediği şeklindedir. Kendi hipotezini şu şekilde ortaya koymaktadır⁴⁰²:

“Modern insan onuru nosyonu, statünün yukarıya doğru eşitlenmesini içerir, böylece, biz şimdi her bir insanı onurda, statüde ve önceden soylulukla birleştirilen saygı duyulma beklentisinde (expectation of respect) birleştirmeye çalışıyoruz.”

Aşağıda görüleceği üzere yazar, bu onur anlayışının hayat içinde yaptıklarımızla söz ve eylemlerimize yansıyacak şekilde somutlaşabileceğini vurgulamaktadır⁴⁰³:

“...benim bu derslerde geliştirmeye çalışıyor olduğum, onuru, bir kişinin toplumda işgal edebileceği bir rütbe ya da statü olarak ifade eden kavramlaştırma, [kişinin] davranışında ve kendi kendini ifadesinde (self-presentation) belirebilir, söz ve eylemlerinde sergilenebilir.”

Her ne kadar pratikteki bütün görünümünün günümüz onur anlayışı için dönüştürülebilir olmadığını ve hâlâ evrenselleştirilemeyen birtakım aristokratik

⁴⁰¹ Waldron, “Dignity and Rank”, s.31.

⁴⁰² Waldron, “Dignity and Rank”, s.33. Waldron, bu görüşünü şekillendirirken 1980’lerde Gregory Vlastos tarafından kaleme alınan “Justice and Equality (Adalet ve Eşitlik)” makalesine yollamada bulunmaktadır. Bu makalede de Vlastos’un soyluluk ve rütbenin olmadığı bir toplumdan ziyade herkesin en yüksek ve tek bir rütbede olduğu bir aristokratik toplumdan ya da bir başka örnekle herkesin tek bir kasta-Brahmanlığa mensup olduğu bir kast sisteminin olduğu bir toplumdan söz ettiğini dile getirmektedir. (Bkz. Waldron, “Dignity and Rank”, s.34.)

⁴⁰³ Waldron, “Dignity and Rank”, s.28.

ayrıcalıkların varlığını koruduğunu kabul ediyor olsa da⁴⁰⁴ geleneksel olarak toplumdaki ayrıcalıklı sınıflarla ilişkilendirilmesine alışkın olduğumuz bir statünün/konumun herkese uygulanabilir kılınabileceği temelinden hareketle onur hakkında bir teori kurmaktadır. Waldron’a göre bu teori, geçmişteki görüşün yeniden değerlendirilmesi (transvaluation)⁴⁰⁵ ve bugüne uyarlanmasıyla elde edilen bir onur anlayışını hesaba katmaktadır. Son bölümde üzerinde durulacağı üzere yazarın hukukun da tanıyıp, savunup, geliştirdiği bir onur kavramını statü ve belirli bir özerklik nosyonu⁴⁰⁶yla şu şekilde bağlantılandırmaktadır⁴⁰⁷:

“Onur, bir kişinin, kendisine uygulanan kurallar ve gerekçelere ilişkin kendi algısıyla uyumlu şekilde eylemlerini kontrol ve düzenleme yetisine sahip oluşunun tanınması dayanan bir statüdür. Kendi hakkında (ve eylemlerini düzenlerken ve hayatını organize ederken izleyeceği yolda) hesap verebilir olduğunu ve buna yetkili olduğunu varsayar; diğer insanların da dikkat etmeleri gereken bir durumdur ve son olarak eyleyen olma durumunu talep edecek araçlara sahip olduğu anlamına gelir. Bir insan olarak aramızdaki varlığı ciddiyetle ele alınır ve diğer kişilerin yaşamları, tutumları ve ona yönelik eylemleri ve genel olarak sosyal yaşam içerisindeki yerini alır.”

Buraya kadarki açıklamalardan anlaşılan Waldron’un bütün insanları “en üst konumda olma”da eşitleyecek bir onur kavramı ortaya koymaya çalıştığıdır. Bu

⁴⁰⁴ Bkz. Waldron, “Dignity and Rank”, ss.35-36.

⁴⁰⁵ Waldron, “Dignity and Rank”, s.36.

⁴⁰⁶ Waldron’un onur ve hukuk arasında kurduğu ilişkide özerklik kavramının yerine üçüncü bölümde detaylı olarak yer verilecektir.

⁴⁰⁷ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.202.

düşüncesini insan hakları ve hukuk için de uygulanacak bir yaklaşım olarak dile getirmektedir.

E. İnsanın Biricikliği (Human Uniqueness) ve İnsan Onuru Kavramı

George Kateb, insan onurunun açıklarken insanın varlıktaki özel yerine, diğer canlılardan ayrılan yanlarına vurgu yapan isimlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha çok siyaset teorisi alanındaki çalışmalarıyla bilinen Kateb, *İnsan Onuru (Human Dignity)*⁴⁰⁸ isimli kitabında insan onuru ile insanın biricikliği (human uniqueness) arasında bir ilişki kurmuş, bunu da insana özgü olduğunu düşündüğü birtakım özellikler ve öznitelikler⁴⁰⁹ (traits and attributes) aracılığıyla dile getirmiştir.

“İnsan onurunun konusu insanların değeridir veya onların yüksek konumu (high rank) veya onların doğadaki özel yeridir”⁴¹⁰ diyen yazara göre insan onuru düşüncesini açıklamada bazı güçlükler bulunmaktadır. Güçlüklerden birisi için, iki farklı alana işaret etmekte, “birbirleriyle ilişkilerinde **insanların onuru**” ile “diğer türler ve bir bütün olarak doğayla ilişkisinde **insan türünün onuru**” arasındaki farkı çözmeyi örnek göstermektedir.⁴¹¹

⁴⁰⁸ George Kateb, *Human Dignity*, Harvard University Press, 2011.

⁴⁰⁹ İnsana özgü hasletler, karakteristikler anlamında kullanılmak üzere “öznitelikler” sözcüğüne başvurulmuştur.

⁴¹⁰ Kateb, *Human Dignity*, s. IX.

⁴¹¹ Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s. IX.

İnsan onurunu açıklarken insanın doğanın kalanından farkını anlamaya çalışmak gerektiğini belirten yazar, onuru yetenekler (capacities), özellikler (traits), öznitelikler (attributes) gibi insan türünün eşsiz (unique) nitelikleriyle bağlantılı olarak açıklamaktadır.⁴¹² Yazarın dile getirdiği üzere, bu nitelikler sadece insanda bulunmamakla birlikte, bunlar insan türü için değerli olup bu eşsiz özellikler insanın sadece kısmen doğal olduğu iddiasını da ortaya koymaya imkân verirler.⁴¹³ Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, bütün türler eşsizdirler; fakat bunların arasında sadece insan türü doğadan kısmi bir kopma imkânına sahip olmakla kendisini bütün diğer türlerin üstünde bir konuma yerleştiren bir niteliğe sahiptir.⁴¹⁴ İnsanın biricikliği, eşsizliği bu doğadan ayrılabilme (a break with nature) özelliğiyle ilişkilidir.⁴¹⁵ Bununla birlikte bu durum insan türüne, doğaya yönelik olarak, doğanın hizmetinde olmak şeklinde çok büyük bir ödevi de yüklemektedir.⁴¹⁶

Kateb, onuru sadece insana özgülememektedir; fakat ona göre insan, diğer türlerden daha yüksek bir onura sahiptir veya niteliksel olarak farklı bir onura sahiptir.⁴¹⁷ Yukarıda değinildiği üzere her bir bireyin onuru ile insan türünün bir bütün olarak onuru arasında bir ayrım yapan yazara göre, her bir bireyin onuru bir diğerine eşittir ki bu da eşit statüye sahip olmaları anlamına gelmektedir.⁴¹⁸ İnsan türünün onurundan söz edildiğinde

⁴¹² Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s. IX –X.

⁴¹³ Kateb, *Human Dignity*, s. X.

⁴¹⁴ Kateb, *Human Dignity*, ss. X, 5.

⁴¹⁵ Kateb, *Human Dignity*, s. XIII.

⁴¹⁶ Kateb, *Human Dignity*, ss. X, 5.

⁴¹⁷ Kateb, *Human Dignity*, s. 5.

⁴¹⁸ Kateb, *Human Dignity*, s. 5.

ise bireyin statüsünden farklı olarak insan ırkının önemi (stature of the human race) hakkında konuşmuş oluruz ki, diğer türlerle karşılaştırıldığında insan türü mukayese edilemez bir öneme sahiptir.⁴¹⁹ Kateb birey (individual) ve insan türü arasında yaptığı bu ayırmadan yola çıkarak insan onurunu açıklamak için iki temel savdan hareket ettiğini belirtmekte ve bunu şöyle dile getirmektedir: “bütün bireyler eşittir ve diğer hiçbir tür insanlığa eşit değildir.”⁴²⁰

Human Dignity isimli kitabında felsefi antropolojinin etkisini ve bu kaynaktan edilen bilgilerin izlerini gördüğümüz Kateb açısından⁴²¹, özellikler ve öznitelikler insanın biricikliğini, eşsizliğini ona veren şeyler olarak görülmektedir.⁴²² Burada belirtilmesi gereken yazarın bireysel insan başarılarına ve insanın potansiyeline⁴²³ büyük önem vermekle birlikte, bu durumun takdir edilebilmesi için türlerin tarihinin kaydına da büyük rol düştüğünü ileri sürüyor oluşudur.⁴²⁴ Bunu daha açık şekilde ortaya koyabilmek için yazar, sadece insana özgü özellikler ve özniteliklere ilişkin bir de liste sunmaktadır. Bireysel statü (individual status) ile insanın önemi (human stature) arasındaki bağı da

⁴¹⁹ Kateb, *Human Dignity*, s. 6.

⁴²⁰ Kateb, *Human Dignity*, s.6.

⁴²¹ Yazarın felsefi antropolojiye insan onuru düşüncesine temel sağlamak için yardım almak üzere başvurduğunu dile getirdiği bölüm için bkz. Kateb, *Human Dignity*, s.173.

⁴²² Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s.113.

⁴²³ Yazar potansiyelden anladığının bir çocuğun, potansiyel bir yetişkin olmasından farklı bir şeyi dile getirdiğini, bir işi başarmak için gizli bir yeteneği işaret ettiğini belirtmektedir. (Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s.133.)

⁴²⁴ Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s.124. Yazara göre “sadece insanlığın yerine getirebildiği vazgeçilmez üç fonksiyon: doğanın kaydını tutmak, doğayı anlamak ve ona minnettar olmak”tır. (Kateb, *Human Dignity*, s.114.)

bunlar aracılığıyla kurmaktadır.⁴²⁵ Bu listenin amaçsal bir seçicilikle hazırlandığını da belirtmeyi ihmal etmeyen Kateb, listedekilerin insana özgü olduğunu ve insanlığın “sadece doğal” olmayan yanına işaret ettiğini ve sayılanların bütün diğer türlerde olmayan, olamayan şeyler olduğunu belirtmekte⁴²⁶ ve özellik ve özniteliklerin şunlar olduğunu söylemektedir⁴²⁷:

“Konuşulan dilin kullanımı; yazılı dilin kullanımı ve diğer işaret sistemlerinin kullanımı; dilden düşünme yeteneğine varılır (düşünmenin birleştiricisi/tutkalı hafızayı da içerir-including memory, the glue of thinking); düşünmeden, bilgiyi biriktirme ve kendini bilir olma yeteneği; bütün bunlardan eyleyen kişi olma (agency) yeteneğine varılır; eyleyen kişi olmadan Rousseau’nun “mükemmelleştirilebilirlik” (perfectibility) dediğine varılır, bu “olanak”ın (potentiality) bir eş anlamlısıdır; olanaktan öngörülemezlik ve yaratıcılığa varılır; öngörülemezlik ve yaratıcılık için gerekli olan hayal gücüdür ki bu dil ile içiçe geçmiştir, fakat kavramsal olarak ondan ayrıdır. Hayalgücü kendisini pek çok yolla gösterir, fakat burada değinilmeyi hak eden, resimde ve öyküdeki gibi, gerçeğe benzeme aracılığıyla ya da bilinçli olarak reddedilmiş gerçeğe benzeme aracılığıyla, dünyayı ifade etme ve yeniden oluşturma yeteneğidir.”

Görülmektedir ki bu liste, birbirini besleyen hatta bir diğerinin oluşmasına katkı sunan öğelerden oluşmaktadır. Dil, düşünme, bilgi, kendilik bilinci (self-consciousness), eyleyen olma (agency)⁴²⁸, özgür eyleyen olma (free agency) ve bu sonuncusuna bağlı olarak da yaratıcılık listenin oluşturucuları olarak sayılabilecektir.⁴²⁹ Bu listeyi insan onuru düşüncesine bir temel sağlaması bakımından kullandığını belirten yazar, listeyi aynı

⁴²⁵ Bkz. *Human Dignity*, Kateb, s. 124.

⁴²⁶ Kateb, *Human Dignity*, s.131.

⁴²⁷ Kateb, *Human Dignity*, s.133.

⁴²⁸ Kateb, “agency”nin temeline kendilik bilincini koymaktadır.(Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s.162.)

⁴²⁹ Her biri hakkında detaylı bilgi için bkz.Kateb, *Human Dignity*, ss.131-173.

zamanda sadece insanda bulunan bir yetenek olarak “doğaya hizmet edebilme” dediği şeyi aydınlatmada da kullandığını söylemektedir.⁴³⁰

Remy Debes, yazarın kitabı üzerine yaptığı incelemesinde birtakım eleştirilerini ortaya koymuşsa da, onurun neyi talep ettiğini dile getirecek normatif bir teori geliştirmeden önce, onurun ne olduğu üzerine yoğunlaşmış olması sebebiyle Kateb’in metodolojisini yerinde bulduğunu söylemektedir.⁴³¹ Buna göre ilkin onura ilişkin bir meta-teori oluşturmak gerekir ki bu da onura ilişkin, şekil (form) ve içerik (substance) olarak belirlemelerde bulunmayı gerektirmektedir.⁴³² Şeklî olanı onurun doğasına ilişkin gerekli ve yeterli koşulları gösterirken, içeriği ilişkin olanı bu doğanın gerçekte nelerden oluştuğunu, onur adına dile getirilen normatif taleplerin temelinde neyin olduğunu ifade eder.⁴³³ Debes, Kateb’in de öncelikle onurun içeriğine ilişkin bir yaklaşım geliştirip sonra bunun normatif gereklerini ortaya koymak amacıyla olduğunu belirtmektedir.⁴³⁴

Kateb, bireysel onur için ortaya koyduğu “biricik, doğal olmayan (nonnatural) özellik ve öznelilikler, karakteristikler ve yeteneklerin” aynısını türün onurunu ifade

⁴³⁰ Kateb, *Human Dignity*, s.173.

⁴³¹ Remy Debes, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/24692-human-dignity/>, Erişim tarihi: 25.1.2016. Benzer bir belirlemeyi Kateb’in kitabının değerlendirmesini yaptığı metinde Jasper Doomen de dile getirmektedir. Ona göre de Kateb insan onurunun temelini belirleyip bunun sonuçlarının neler olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. (Bkz. Jasper Doomen, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, *Dialogue*, Vol.51, Issue 2, 2012, s.329)

⁴³² Debes, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, <http://ndpr.nd.edu/news/24692-human-dignity/>, Erişim tarihi: 25.1.2016.

⁴³³ Debes, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, <http://ndpr.nd.edu/news/24692-human-dignity/>, Erişim tarihi: 25.1.2016.

⁴³⁴ Debes, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, <http://ndpr.nd.edu/news/24692-human-dignity/>, Erişim tarihi: 25.1.2016.

etmek bakımından da kullanılmaktadır.⁴³⁵ Buna göre diğer varlıklardan farklı şekilde değerlendirilmesi gereken bir canlı olarak insan anlayışını ortaya koymuş olmaktadır. Gerek bireyin onurunu ifade için kullandığı “statü”de gerekse, insan türünün onurundan söz ederken kullandığı “önem, itibar (stature)”da ortak olan şeyi biriciklik (uniqueness) olarak ifade etmektedir. Bu biriciklik, diğer varlıklar için de söz konusu olabilir, ancak insanda ayırıcı olan doğadan kısmen de olsa kopabiliyor oluşudur.⁴³⁶ Yazarın tek tek kişilerle insan türünün kendisi arasında bir ayırım yapıyor oluşu teorisi açısından önemli görünmektedir. İnsanlar yetenekleri ve doğuştan sahip oldukları kabiliyetleri bakımından farklılık gösterebilirler fakat bu “insan statütüsü”nü (human status) etkileyen bir şey değildir.⁴³⁷

Yazarın üzerinde durduğu ve insanı onur sahibi kılan özellikler, nitelikler tek tek insanların başarılarından ya da başarısızlıklarından değil de insan türünün tarihinin verilerinden yola çıkılarak hazırlanmış bir liste olarak görünmektedir. Bu bakımdan çoğu zaman tek tek kişilerin öznel durumlarından yola çıkılarak insan onuruna getirilen eleştiriler açısından⁴³⁸ (örneğin, çocukların, komadaki hastaların durumu gibi) bu ayırımın dile getirilmesi işlevsel olabilecektir. Yine felsefi antropolojiden yararlanarak insanın ayırıcı özellikleri, onu değerli kılan nitelikleri neler olabilir sorularına yanıt arıyor oluşu ve bunu sınırlı sayıda olmadığını söylediği niteliklerle açıklaması Kateb’in görüşlerinin

⁴³⁵ Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s.6.

⁴³⁶ Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s.8.

⁴³⁷ Kateb, *Human Dignity*, s.9.

⁴³⁸ İkinci bölümde bu problem üzerinde daha detaylı durulacaktır.

dikkate değer parçalarıdır. Bununla birlikte yazarın bu çalışması belirli yönlerden eleştirilmiştir.⁴³⁹

F. Kişisel Kimlik (Personal Identity) ve İnsan Onuru Kavramı

İnsan onurunun insan hakları ve hukuk alanındaki kullanımını ele alırken kavrama ilişkin elverişli bir felsefi çerçevenin nasıl çizilebileceği üzerine düşünen isimlerden birisi de Paul Tiedemann'dır. “İnsan onurunun hukuk açısından mutlak bir değer olarak anlaşılması gerekir mi?, Tek başına bir mutlak değer düşüncesi rasyonel olarak mümkün ve pratik olarak elverişli midir?” sorularına yanıt arayan Tiedemann soruların felsefi olduklarını ve dolayısıyla da felsefi bir yaklaşımla yanıtlanmayı gerektirdiklerini düşünmektedir.⁴⁴⁰ Tiedemann, sezgisel bir insan onuru kullanımının kavramı belirsiz ve anlaşılmasız kıldığını düşündüğünden insan onurunu “revizyonist” şekilde açıklamaya girişeceğini, bunun da dört koşul gerektirdiğini söylemektedir⁴⁴¹:

⁴³⁹ Örneğin Japer Doomen'e göre, her ne kadar kendisi reddetse de argümanları, yazarın çalışmasını hayvanlar ve insanlar arasında insanı ayırıcı kılan yönlerin dile getirilişi bakımından türcülük eleştirilerine karşı savunmasız bırakacak niteliktedir. (Bkz. Doomen, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, s.331.) Diğer eleştiriler için bkz. Debes, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, <http://ndpr.nd.edu/news/24692-human-dignity/>, Erişim tarihi: 25.12.2016)

⁴⁴⁰ Paul Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, *Human Dignity as a Foundation of Law*, eds.: Winfried Brugger, Stephan Kirste, ARSP Beiheft 137, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2013, s.25.

⁴⁴¹ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.26-27

1. Günlük dildeki kullanımla bağlantı:

Kavramın yorumu keyfi olmamalı, kavramın günlük dildeki anlaşılışıyla bağ içinde olmalıdır.⁴⁴² Tiedemann’a göre insan onuru herkesin günlük dil içerisinde kullandığı bir kavram olmaktan ziyade yazınsal alanda çok sık karşılaşılan bir kavramdır; bu nedenle de felsefe literatüründe oynadığı rol göz önünde bulundurularak kavramla türlü anlamlar açısından bağ kuran farklı filozoflara bakmak gerekmektedir.

2. Farklılık (Distinctness):

Tiedemann insan onuru kavramının hukuki bir kavram olarak yeniden yapılandırılması meselesine özellikle önem vermektedir. Bu bakımdan da insan onuru kavramının açık ve tartışmasız bir şekilde hukuk düzenlerinde kullanılabilecek şekilde formüle edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴⁴³ Nasıl ki bir hukuki düzenleme herkesin belirli bir davranışın yasaklandığı, bu davranışa izin verildiği, bunun talep edildiği, hukuki olup olmadığı konularında açık ve tartışmasız olmalıdır, eğer bir hukuki kavram olarak insan onurundan söz edilecekse bu şekilde denetlenmiş bir terim (controlled term) olmalıdır.⁴⁴⁴ Bu tür denetlenmiş bir terminoloji sayesinde sesteş ya da eşanlamlılıktan uzak, belirsizliğin minimuma indiği bir anlama kavuşulabilecektir.⁴⁴⁵

İnsan onuru gibi değerler üzerinde bilgisel temeli kurulan bir kavram için örneğin hırsızlığın tanımı gibi belirsizliğin minimuma indiği bir “hukuki” tanım yapabilmek güç

⁴⁴² Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.28.

⁴⁴³ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.28.

⁴⁴⁴ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.28.

⁴⁴⁵ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.28.

görülmektedir. Fakat Tiedemann'ın bu koşulu, başta belirtilen onurla karıştırılan diğer kavramların yarattığı kavram kargaşasının asla gözden kaçırılmaması gereğiyle bağlantılandırılabilir.

3. Metafizikte İhtiyatlılık İlkesi (Principle of Metaphysical Parsimony):

Tiedemann'a göre sezgisel açıdan bakıldığında geleneksel felsefe kaynakları insan onurunu anlamak bakımından iki farklı çizgi üzerinden yürümektedir. Bunlardan birincisinde onur evrensel ve geçerli bir fikirdir. Diğerinde ise insanın ve onun dünyadaki konumunun özü hakkında çok güçlü metafizik ve ontolojik varsayımlara dayanan bir kavram olarak dile getirilmektedir ki bu metafizik kısım ideolojik ve dinsel motiflerle beslenmektedir.⁴⁴⁶ Birbirinden farklılaşan bu metafizik fikirlerle evrensel ve geçerli bir hukuki kavrama erişmek mümkün değildir.⁴⁴⁷

Farklı kültürlerdeki onur anlayışlarının ele alındığı metinler incelendiğinde Tiedemann'ın bu eleştirilerinin yerinde bulunacağı görülebilecektir. Burada dile getirilen evrenselleştirilebilecek bir felsefi bilgi olmanın ötesinde kültürel ve sosyolojik çalışmaların konusu olabilecek, çoğunluğu da değer yargılarıyla örülen düşünce biçimleridir. Bu bakımdan felsefenin kendisini ve dile getirmesi gerekeni görmezden gelmemek kaydıyla bunlardan evrensel bir insan onuru anlayışına ulaşamayacağı doğru görünmektedir. Dinsel ve kültürel değer yargılarının kavramın içeriğini belirlemesine izin verilmesi insan haklarıyla kurulacak bağ açısından da tehlikeli olmaktadır.

⁴⁴⁶ Tiedemann, "Human Dignity as an Absolute Value", s.29.

⁴⁴⁷ Tiedemann, "Human Dignity as an Absolute Value", s.29.

4. Deneysel Önem (Empirical Significance):

Tiedemann'ın burada üzerinde durduğu nokta, insan onuruna ilişkin olarak yapacağımız açıklamaların olgusal dünyayla bağ kurulmasını ihmal etmemesi gereğidir. Yazar dille yaşam arasındaki bağıntının önemini vurgulamaktadır. Şöyle ki ele aldığımız kavramın yaşamdaki durumlar açısından farkındalığımızda, değerlendirmelerimizde ya da eylemlerimizde bir değişiklik yaratıp yaratmayacağını göz önünde bulundurmadığımız sürece, kullanacağımız son derece sofistike ve karmaşık bir kavram yalnızca bizi entelektüel olarak tatmin edebiliyor olmak bakımından bir işlev görecektir.⁴⁴⁸

Tiedemann insan onuru gibi bir kavramı anlayabilmek için bir değerlendirme standardına ihtiyaç duyduğumuzu belirtmekte ve insan onurunun “mutlak değer”i işaret ettiğini dile getirmektedir.⁴⁴⁹ Buraya kadar ele aldığımız isimlerde olduğu gibi onuru açıklarken kullandığı temel kavramı görmek istersek de karşımıza bizi bu mutlak değere götürecek “değer standardı” olarak **kişisel kimlik (personal identity)** çıkmaktadır.⁴⁵⁰

Tiedemann'ın görüşleri içerisinde kişisel kimlik iki yönlü bir kavramdır: İlk olarak pür varoluş anlamında “ben”in farkında olmak (the awareness of that I am), ikinci olarak

⁴⁴⁸ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.29.

⁴⁴⁹ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.32. Bunu yaparken iç ve araçsal değer arasında da bir ayırım yapmakta ve insan onurunu bu ikisi içerisinde değil, bir üçüncü kategori olarak mutlak değer (absolute value) olarak ifade etmektedir.(Bkz.Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, ss.29-32)

⁴⁵⁰ Bkz. Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.33. Yazar argümanlarının dilsel ve empirik (antropolojik) temellere ve subjektif bir değer teorisine dayalı olduğunu belirtmekte ve argümanını “insan onurunun kimlik teorisi” olarak isimlendirmektedir. (Bkz. Paul Tiedemann, “The Relation Between Human Dignity and Human Rights”, *Human Dignity as a Foundation of Law*, eds.: Winfried Brugger, Stephan Kirste, ARSP Beiheft 137, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2013, s.195.)

ise benzersizlik, teklik, halislik (authenticity) anlamında kim olduğunun farkında olmak (who I am)⁴⁵¹ Tiedemann'ın teorisine göre kim olduğumuzu ancak kendi eylemlerimizin yaratıcısı olduğumuzun farkına vararak bilebiliriz ve bu farkına varmayı kavrayabilmek için de eylemlerimize yön veren, onları belirleyen hareketlerin özgür istememizden (free will) kaynaklandığını anlayabilmemiz gerekmektedir.⁴⁵² Böylece, kim olduğumuzun farkındalığı anlamındaki kişisel kimliğimiz “kendi özgür istememizin farkında olmamıza” dayanır.⁴⁵³

Bu görüş çerçevesinde özgür istemeye (free will) sahip oluşumuz, gerek kimliğimizin gerekse kendine özgülüğümüzün/halisliğimizin (authenticity) koşulu olarak kabul edilmektedir.⁴⁵⁴ Ona göre, insan mutlak bir değere sahiptir ve bu onun kişi olmasıyla (personhood) ilgilidir.⁴⁵⁵ Onur, her bir kişinin kişi olmasının mutlak değer görmesidir.⁴⁵⁶ Kendi isteklerimizin, arzularımızın, değerlerimizin bir araya getiricisi olarak kendimize,

⁴⁵¹ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.33.

⁴⁵² Bkz. Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.33.

⁴⁵³ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.33. Tiedemann, kişi olma (personhood) ile kişilik/şahsiyet (personality) arasında da bir ayrım yapmaktadır. Ona göre, bu kavramlardan ilki, insanın kendi kendisi üzerine düşünebilme kapasitesi ve kendi belirlediği yaşam planına göre hayatını idame ettirebilmesi anlamına gelirken; ikincisi, belirli bir yaşam planına göre yaşanan hayatın sonucudur. Kişi olma bir yetenek (ability) iken, kişilik kısmen, bu yeteneğin kullanımının bir sonucudur. (Bkz. Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, dipnot 38, s.34)

⁴⁵⁴ Bkz. Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.33. Ayrıca yazarın insan onuru üzerine *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung* başlıklı kapsamlı çalışması hakkında fikir verebilmek üzere paylaştığı kitap bölüm özetleri içerisinde yer alan, aynı yönde belirlemesi için bkz. <http://www.dr-tiedemann.de/buch07eng.htm> (Erişim tarihi: 08.01.2017)

⁴⁵⁵ Tiedemann, “The Relation Between Human Dignity and Human Rights”, s.195.

⁴⁵⁶ Tiedemann, “The Relation Between Human Dignity and Human Rights”, s.195.

özgür istememize, kimliğimize vurgu yapan bu teoriye göre bu sayede kendimizi bir “şey” olmaktan ziyade bir “kimse” olarak görürüz ki bu kendine saygının da temelini oluşturan bir şeydir.⁴⁵⁷ Bu teoriye göre insan onurunun öznesi ile kişisel kimlik kavramının bir ilişkisi bulunmaktadır. Kişisel kimliğe sahip ya da bu kimliğe sahip olma potansiyeli olanlar için insan onurundan söz edilebilecektir.⁴⁵⁸ Hatta insan türünün bütün üyeleri değil sadece bu kimliği geliştirebilecek kişilere onur sahibi denilebilecektir.⁴⁵⁹

İnsan onurunun “kendi özel değerlendirme standardı (kişisel kimlik) tarafından belirlenen bir tür değer” olduğunu dile getiren Tiedemann, diğer kişilerinin eylemlerinin yaratıcısı olduklarının farkında olmak ve diğerlerinin tekliğini, benzersizliğini, halisliğini de (authenticity) de kendisinininki gibi kabul etmek –ki bu kendimize ait, bizi bir şey değil birisi yapan farkındalığımızın da koşuludur– şeklinde iki koşulun gerçekleşmesi halinde ise kendimiz dışındaki diğer kişilerin de onur sahibi olduğu şeklinde bir değerlendirme yapabileceğimiz kanısındadır.⁴⁶⁰ Bu, yazarın kullandığı benzetmeyle, aynı madeni paranın iki yüzü gibi düşünülebilecek ve birbirinden ayıramayacak bir akıl yürütmeyi içerir; buna göre diğerlerinin kimliklerine mutlak olarak saygı göstermezsek kendi kimliğimize mutlak olarak saygı gösterebilmemiz mümkün değildir.⁴⁶¹ Aksi takdirde yani başkalarının

⁴⁵⁷ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.33.

⁴⁵⁸ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.33.

⁴⁵⁹ Burada yazar, akefali doğan (başsız) insanlar örneğini vermektedir. (Bkz.Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s. 34.)

⁴⁶⁰ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s. 34-35.

⁴⁶¹ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.35.

onurlarını görmezden geldiğimizde kendi onurumuz hakkındaki farkındalığı kaybederiz.⁴⁶²

Tiedemann'ın görüşlerini ayırıcı kılan nokta özellikle kendimiz ve diğerlerinin onurlarının birbirine bağımlılığına ilişkin söylediklerinde gözlenebilmektedir. Kendi kimliğimiz ve bizim dışımızdakilerin kimliğinin korunmasının ve geliştirilmesinin birbirine bağımlı olduğunu söyledikten sonra şöyle demektedir⁴⁶³:

“Bu yüzden, insan onuruna aykırı her eylem sadece kurbanı değil bu eylemi gerçekleştireni de (agent) incitir. Diğer kişilerin insan onuruna değer vermeyen insanlar kendi onurlarına da değer veremezler. Kendine özgü/halis (orijinal-authenticity) olma kabiliyetini kaybederler. Kendi kendine yabancılaşmanın kurbanı olmaya başlarlar.”

Yazarın dile getirdiği ve ihmal edilmemesi gereken bir diğer husus da burada sözü edilen onura saygının karşılılık temeline dayanmadığıdır; çünkü bu saygı karşılıklıktan ziyade kimliğimizin koşullarını rasyonel olarak anlamaya dayanmaktadır.⁴⁶⁴

⁴⁶² Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.35.

⁴⁶³ Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.35. Başkalarının onuruna saygı göstermeksizin kendi onurumuzu koruyamayacağımız düşüncesi ile alıntıdaki ifadeler birlikte ele alındığında Tiedemann'ın görüşleri Kuçuradi'nin, özellikle ikinci bölümde değinilecek olan, onurun kendi eylemlerimizle korunacağı ya da ihlal edileceği görüşüyle benzeşiyor görünmektedir. Bununla birlikte Tiedemann kişisel kimliğin kırılgan (vulnerable) olduğunu, diğer kişiler tarafından ya da insanca olmayan yaşam koşulları gibi nedenlerle zedelenebileceğini ya da yok edilebileceğini düşünmektedir. “Türün onuruna verilen zarar” bakımından düşünüldüğünde Kuçuradi ile Tiedemann'ın bu bakımdan da ortaklaştığı söylenebilir; ama böyle bir ayrımın yokluğunda, iki görüş farklılaşmaktadır. (Tiedemann'ın söz konusu belirlemeleri için bkz. Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.36.)

⁴⁶⁴ Bkz. Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.36.

Buraya kadarki söyledikleriyle Tiedemann, bu kavramlaştırmanın insan onurunu hukukun kullanabileceği bir kavram, bir değer yaptığını savunmaktadır. Tiedemann’a göre değerler ve insan hakları normları arasında bir ilişki kurulacaksa, bu hak ve ödevin açık kavramlarına olduğu kadar, “değer”e ilişkin de açık bir kavram bilgisini gerektirmektedir.⁴⁶⁵

G. İnsanın Değerinin Farkındalığı ve İnsan Onuru Kavramı⁴⁶⁶

İnsan onurunu, insanın türüne özgü özellik ve olanaklarıyla ve bunlar vasıtasıyla ortaya konan bir değer kavramıyla ilişkili olarak açıklayan bir diğer görüş, İoanna Kuçuradi’nin görüşüdür. Düşünürü göre insan onuru söz konusu bu değer farkında olmakla açıklanabilecek bir kavramdır.⁴⁶⁷

Kuçuradi’nin insan onuru kavramlaştırmasını açıklığa kavuşturmak için değer-değerler- değer yargısı kavramları arasında bir ayrıma gitmek; bu ayrım aracılığıyla onur kavramını belirli bir şekilde ve özellikle değer yargılarıyla açıklanabilecek şeref kavramından ayırmak gerekecektir. Bir kere bu ayrımlar açıklığa kavuşturulduktan sonra ise insanın değeri kavramı aracılığıyla insan onuru açıklanabilecektir.

⁴⁶⁵ Bkz. Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.40, Zeynep İspir, “Human Dignity as a Common Identity”, *Right to Identity*, ed.: Paul Tiedemann, ARSP Beiheft 147, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2016, ss.47-48.

⁴⁶⁶ İoanna Kuçuradi tarafından ortaya konan bu onur görüşünün detaylarına ve insan haklarıyla ilişkisine ikinci bölümde yer verilecektir.

⁴⁶⁷ Bkz. Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s. 72.

Bu kavramlaştırma içerisinde, insana varlıktaki özel yerini veren şey, başka bir deyişle onu diğer varlıklardan ayıran, değerini oluşturan şey belirlenirken felsefi antropolojinin sağladığı insana ilişkin bilgilerden yararlanılacaktır. Bu bilgi insanın bütün özellik ve olanaklarıyla ortaya koydukları çeşitli türden bilgiler, başarılar, değerler vs. ile somutlaşmakta ve her birimiz için yine insan aracılığıyla görünür kılınmaktadır.

Kuçuradi'nin onur düşüncesinde de, tıpkı yukarıda değinilen pek çok örnek görüşte olduğu gibi, belirli bir insan kavrayışı bulunmaktadır. Bu kavrayışı bu çalışma açısından işlevsel kılan özelliklerin başında kapsayıcı bir nitelik taşıyor oluşu gelmektedir. Şöyle ki düşünürün insan anlayışı, insanı, hem eyleyen, hem özellik ve olanak sahibi, hem seçimler yapıp eylemlerinden sorumlu olabilecek şekilde özerk ve bu sayede “kişi” olabilen bir varlık olarak ortaya koymaktadır.

H. Değerlendirme

Yukarıdaki her bir düşünürün üzerinde durduğu anahtar kavramlar değerlendirildiğinde görülmektedir ki “İnsan nasıl bir varlıktır?” sorusu sorulmadan insan onuru kavramına ilişkin bir içerik sunabilmek çok güçtür; zira bu sorunun yanıtı insan onurunu anlamaya yardımcı olmaktadır. İnsan onurunu açıklayan düşünürlerle bakıldığında da görülen, kavramın her seferinde belirli bir insan anlayışından hareketle açıklanmaya çalışıldığıdır. Akıl sahibi, özerk, özgür istemesi olan, amaca yönelik seçim yapabilen, olanaklar sahibi, kırılgan, biricik, kişisel bir kimlik sahibi, değerler üreten ve

bunların taşıyıcısı olan insan gibi.⁴⁶⁸ Sayılan görüşler arasında bazı ortaklıklar, farklılıklar, daha kapsayıcı ya da daha dar bir anlama işaret edenler bulunmaktadır.

Bu sayılan görüşlerden bazıları insanı belirli tek özelliğinden kavramaya çabılıyor olmaları sebebiyle (her ne kadar tür olarak insan o özelliğe sahip olsa da) insanı kavramak bakımından eksik bulunarak eleştirilebilir. Bunun dışında her ne kadar olanaklar listesinin devingen ve geliştirilmeye açık olduğunu dile getiriyor olsa da Nussbaum'un yaptığı gibi bir sayma yöntemi, kısıtlayıcı ve türce birbirinden farklı olanakları aynı anda dile getiriyor oluşu sebebiyle eleştiriye açık bulunup sorgulanabilir. Elbette bu eleştiri listesine, onur kavramına insan merkezli bakışı eleştirenlerin karşı çıkışlarını ve hatta kavramın muğlak, göreceli, bu bakımdan da kullanışsız olduğu yönündeki görüşleri de eklemek mümkündür. Bununla birlikte bütün itirazlara rağmen insan onuru kavramı diğer pek çok alanla birlikte felsefe ve hukukun gündemini özellikle insan haklarının temellendirilmesi girişimi bağlamında meşgul etmeye devam etmektedir. “İnsanın değerine işaret eden, bu haliyle bütün insanlarda eşit şekilde var olup geçersiz kılınamayan, beraberinde birtakım yükümlülükler⁴⁶⁹ getiren”⁴⁷⁰ bir kavram olarak insan onurunun sayılan özellikleri, insan haklarının felsefi temellerini araştıran çalışmalar açısından bir referans işlevi görmektedir. Onur sahibi olmanın neticesinde yüklenilen etik sorumluluklar ve oluşturulan hukuki düzenlemeler de bu bağlantının bir sonucudur. Çalışmanın aşağıda yer alan ikinci

⁴⁶⁸ Kuçuradi buraya ayrıca etik eyleme olanağını da ekliyor görünmektedir.

⁴⁶⁹ Örneğin, insana belirli türden muamele etme gereği bu yükümlülükler çerçevesinde anlaşılabilir.

⁴⁷⁰ Modern anlamdaki insan onuru anlayışının bu özelliklerine ilişkin söyledikleri için bkz. Düwell, “Human Dignity and Human Rights”, ss.218-222.

bölümünün amacı, insan haklarının temellendirilmesi problemini, insan onuru ile kurulan bu bağlantıyı ayrıntılandırarak ele almaya çalışmak ve değerlendirmek olacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN HAKLARININ TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA

İNSAN ONURU KAVRAMI

I. GENEL OLARAK

“İnsan haklarına pozitif hukuk yaklaşımı, sadece bu hakların karakterini yanlış yansıtmakla kalmıyor aynı zamanda tehlikeli bazı göndermeler oluşmasına da sebebiyet veriyor... Pozitivist hukukçular bazen sadece *yasal uygulanabilirliği* olan şeylerin hak olabileceğini söylerler. İnsan haklarının kanunen de uygulanabilir olmaları arzu edilebilir fakat her zaman böyle olmak zorunda değildir. İnsan hakları kavramının içeriği çoğunlukla da böyle olmadığını hissettirmektedir. Eğer insan hakları *yasal olarak* uygulanabilir olsaydı bir kimse, insan hakları yerine yasal haklarına başvurabilirdi ve normal olarak da böyle yapardı. Bir kimse somut olarak insan haklarına, yasal kurumların bu hakları tanımakta ve uygulamakta başarısızlığa düşmeleri durumunda başvurmaktadır. Eğer pozitif hukukçuluk anlayışı doğru olsaydı yasal sistemlerin adil olmadıklarına dair getirilen eleştirilerin önemli bir dayanağı ortadan kalkmış olurdu.”⁴⁷¹

Michael Freeman’ın yukarıdaki değerlendirmesinde ortaya koyduğu üzere, hukukçuların bir kısmı tarafından insan hakları, insan hakları yasalarında yani pozitif hukukta verili olandan ibaret görülebilmektedir.⁴⁷² Elbette hukuk, önleme, koruma ve yaptırım mekanizmalarına sahip olması bakımından insan hakları için çok önemli bir rol üstlenmektedir. Freeman’ın ifadesiyle “insan hakları davası onlara [hukukçulara] çok şey

⁴⁷¹ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s.12.

⁴⁷² Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s.11.

borçludur.”⁴⁷³ Bununla beraber, kaçınılmaz olarak hukukun da meselesi olmakla birlikte, insan hakları, çok boyutlu bir incelemenin konusunu oluşturmak durumundadır. Felsefe, sosyoloji, hukuk, antropoloji, ekonomi gibi pek çok alandan katkılar bu alanın anlaşılması ve işlevsel kılınması bakımından önemlidir.⁴⁷⁴

İnsan hakları, “insan hakları hukuku”na indirgenemeyecek, bununla beraber, bu alana da bilgi sağlayacak şekilde bir kavramsal açıklığa ihtiyaç duymaktadır. Bu da, kavramın hak olmak bakımından niteliği ve içeriğine bakmayı zorunlu hale gelmektedir. İnsan hakları bütün insanların sahip olduğu ve ahlâki haklar (moral rights)⁴⁷⁵ çerçevesinde değerlendirilen haklardır.⁴⁷⁶ Etik hak-hukuki hak şeklinde yapılan ayırım insan hakları bakımından önemlidir; zira bu haklar hukuken korunma imkânı sağlayacak mekanizmalar

⁴⁷³ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s.14.

⁴⁷⁴ Bu konudaki görüşleri için bkz. Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s.10.

⁴⁷⁵ Burada literatürde sıkça “moral right” kavramı kullanıldığından, bu terimin karşılığı olarak “ahlâki hak” ifadesi kullanılmıştır; ancak insan haklarına ilişkin bir tartışmada kastedilenin değişik ve değişken değer yargılarından oluşan bir ahlâk alanı olmamasından ve gereklerinin kişiye, görmesi gerektiği kadar göstermesi gereken muamele sorumluluğunu da içeriyor olmasından dolayı, insan haklarının “etik haklar” olarak ifade edilmesi daha uygun görünmektedir. (Bu terimin kullanılması yönündeki tercihin gerekçesinin oluşturulması konusundaki katkıları için Prof.Dr. İoanna Kuçuradi’ye ve Prof. Dr. Gülriz Uygur’a teşekkür ederim.)

⁴⁷⁶ Bkz. Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*, Broadview Press, 2002, s. 33. Hak kavramının kendisine, ne olduğuna ilişkin tartışmalar hukuk felsefesi alanının gündemini oluşturan tartışmaların başında gelmektedir. Birkaç örneği olması bakımından bkz. H.L.A. Hart, “Are There Any Natural Rights?”, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 2, 1955, ss.175-191, Joel Feinberg, “The Nature and Value of Rights”, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 4, 1970, ss.243-260. Joseph Raz, “On the Nature of Rights”, *Mind*, Vol.93, No.370, 1984, ss.194-214. Ayrıca hak kavramının hukuk felsefesi alanında ele alınışını Hohfeld’in hukuki hak kavramı analizinden başlayarak klasik ve çağdaş irade ve çıkar teorileri kapsamında ele alan kapsamlı bir çalışma olarak bkz. Nazime Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2015.

içerisinde yer almasalar da, örneğin bir anayasada ya da uluslararası sözleşmede yer bulamazlarsa da var olmaya devam ederler. Bu hakların hukuken görünür olup olmaması onların varlığını etkilemeyecektir. Bununla birlikte hukuki mekanizmalardan beklenen bu hakları gözetecek ve onları içerecek şekilde düzenlemeler getirmeleridir.⁴⁷⁷

Bu çalışma açısından, “etik haklar olarak insan hakları” kavramına ilişkin felsefi bilginin ortaya konması ve ardından bu bilginin hukuk uygulamasının kullanımı açısından değerlendirilebilir kılınması özellikle önemli görünmektedir. İnsan haklarının dayandığı kaynağı gösterebilen bir kavramlaştırma yapabilmek mümkünse hukuk alanında faaliyet gösteren aktörlerin tamamı, hukuk kurallarının temeli olacak bu bilgiden faydalanabileceklerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi insan haklarının “hak” olmak bakımından niteliği, temellendirme faaliyetinin niteliği ve bu bağlamda “insan haklarına neden gerek duyulmaktadır?” sorusuna verilebilecek yanıtlar aracılığıyla insan haklarının türetildiği yerin gösterilmesi çabalarının açıklanması, çalışmanın İkinci Bölümü’nün temel tartışma konuları olarak sayılabilecektir.

⁴⁷⁷ Orend, *Human Rights: Concept and Context*, ss.33-34.

II. TEMELLENDİRME KAVRAMI ve İNSAN HAKLARININ TEMELLENDİRİLMESİ

A. Temellendirme Kavramı

Temellendirmeye (justification) ilgili ilk problem, kavramın kendisinden ne anlaşılması gerektiği araştırılmaya başlandığında karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Türkçede sözcüğün felsefî anlamdaki karşılığı, güncel Türkçe sözlük kullanımından⁴⁷⁸ farklı olarak, “sağlam bir dayanak koymak, temel koymak; bir önermeyi, bir kuralı, bir gerekliliği, kendisini doğrulayacak herhangi bir şey üzerine dayamak; nedenlerini göstermek, belli gerekçelerle doğrulamak”⁴⁷⁹ şeklinde belirtilmektedir. Türce farklı önermelerin farklı türden temellendirmelere ihtiyaç duyduğunu kabul eden diğer başka kaynaklarda da, bir şeyi temellendirmenin (to justify) *genel olarak* bir şeyin adil, haklı ya da doğru olduğunun gösterilmesi anlamında kullanılabildiğinin belirtildiği görülmektedir.⁴⁸⁰ Temellendirilmesi söz konusu olan şey bir iddia ise, bu faaliyetten, insanları bu iddiaya inandıracak ve buna bağlı olarak yaşamlarına rehberlik ettirecek

⁴⁷⁸ Bu karşılık ise “ 1. Temel tutmasını sağlamak, yerleştirmek. 2. *mec.* Süreklilik ve kalıcılık kazandırmak.” olarak belirtilmektedir. Bkz.

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5865348614e960.79504818 (Erişim tarihi: 29.12.2016)

⁴⁷⁹Bkz.

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5865348614e960.79504818 . (Erişim tarihi: 29.12.2016)

⁴⁸⁰ Bir örneği için bkz. Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.67. (İtalik bana aittir.)

uygun temelleri göstermesi⁴⁸¹ beklenmektedir. Yeniden dikkat çekilmesi gereken nokta, bu karşılığa göre hareket edildiğinde, kavramın aynı anda doğrulama, gerekçelendirme, haklı gösterme gibi aralarında belirli bakımlardan farklılıklar bulunan bilgisel faaliyetlerle bağlantılı olarak ele alındığıdır. Bu noktada kavram kargaşasını en azından aza indirebilmek için Kuçuradi'nin bilme etkinliğinin kendisi üzerine söylediklerine kulak verilebilir⁴⁸²:

“İnsan etkinliklerinden biri olan bilme, içiçe örülü birçok etkinliğin –algılama, kavrama, anlama, bütün çeşitleriyle akıl yürütme, düşünme gibi etkinliklerin ve yorumlama, bütün çeşitleriyle açıklama, doğrulama, temellendirme, değerlendirme gibi etkinliklerin– genel adı olarak karşımıza çıkıyor. Bu tür bilme etkinliklerinin farklı kompozisyonları, tek tek bilme edimlerinde kendi rollerini oynarlar, dolayısıyla bu etkinliklerin her biri ancak epistemolojik amaçlarla izole edilebilir. Genel bilme etkinliğine katkılarını görmek amacıyla bütün bu etkinlikleri ve bunlardan bazılarının türlerini ayrıntılı bir şekilde çözümlemeden, bilmenin ve bilginin sağlıklı bilgisini edinmek mümkün görünmüyor.”

Bu alıntıdan yola çıkılarak, temellendirmenin birbiriyle ilişkili ve hatta içiçe geçen ve sonuçta bilme eylemini oluşturan çeşitli türden faaliyetlerden bir tanesi olduğunu öncelikle belirtmek gerekecektir. Bu türlü faaliyetlerin “tek bir tanesi” ancak belirli, epistemolojik bir amaçla diğerlerinden bağımsız şekilde ele alınıp incelenebilecektir. Muhtemelen kavrama ilişkin birden fazla karşılığın aynı anda dile getiriliyor olmasında, bu içiçe geçmişliğin (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) etkisi bulunmaktadır.

⁴⁸¹ Orend, *Human Rights: Concept and Context* s.67.

⁴⁸² İoanna Kuçuradi, “Knowledge and Its Object”, *The Concept of Knowledge-Ankara Seminar*, eds.: İoanna Kuçuradi, Robert S. Cohen, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1995, s.97. (Alıntılanan kısmın Türkçe çevirisi Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye aittir.)

Yukarıdaki detay şimdilik bir yana bırakılıp temellendirme faaliyetine biraz daha yakından bakıldığında, farklı bilgiler için farklı temellendirme yolları olduğu söylenebilecektir. Bu bakımdan ahlâki ya da politik bir iddianın temellendirilmesi ile bilimlerdeki önermelerin ya da matematik veya mantıktaki önermelerin temellendirilmesi farklılık göstermektedir.⁴⁸³ Matematikteki ve fizikteki mutlak kesinlik, belirli koşulların sağlanması kaydıyla deneysel verilerle aynı yolların izlenmesi halinde hep aynı sonuca ulaşılması gibi unsurlar ahlâki argümanların temellendirilmesinde izlenememektedir.⁴⁸⁴ Ayrıca ahlâki ve politik tartışmalarda nesne de farklılaşmakta, temellendirilmeye konu edinilen şeyler arasına değerler girmekte, bilimsel kanıtlamadaki sebep ve etki (cause and effect) arasındaki bağlantı da değişiklik göstermektedir.⁴⁸⁵ Bilgi felsefesi açısından bakıldığında doğruluk-yanlışlık tartışmaları ile temellendirme faaliyetinin aynı şekilde ele alınamayacağı, örneğin “işkence yapılmamalıdır” şeklindeki önermenin doğruluğu ya da yanlışlığından söz edilemeyip bunun yerine bu önermenin temellendirilmesinden söz edilebilecek⁴⁸⁶ olmasının nedeni de bilgiler ile normlar ve ilkeler türünden önermelerin sınanmalarının farklı yollarla gerçekleşmesidir. Tepe bu durumu bir örnekle şu şekilde açıklamaktadır⁴⁸⁷:

⁴⁸³ Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.67.

⁴⁸⁴ Bu konudaki detaylı açıklamaları için Bkz.Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.68.

⁴⁸⁵ Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.68.

⁴⁸⁶ Bkz. Harun Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, *İnsan Hakları (Konferans, Panel ve Sempozyumlar)*, Ankara Barosu İnsan Hakları Hukuku Araştırma Uygulama ve Danışma Merkezi, Ankara, 2006, ss.171-197.

⁴⁸⁷ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 175.

“İşkence kötü bir şeydir ya da insanlara işkence yapılmamalıdır, diyoruz. Bu doğru mudur, yanlış mıdır?...Ama ben size bunun doğruluğunun yanlışlığının söz konusu olmadığını söyleyeceğim, çünkü ancak bilgiler ya da bilgisel olan şeyler, örneğin kuramlar doğrulanıp yanlışlanabilir. Ama ilkeler, normlar bilgi olmadıkları için doğruluk yanlışlıkları söz konusu değildir. İşte bu türden ifadeler için yapılabilecek bilgisel sınama işlemi temellendirmedir.”

Yukarıdaki değinilen “bilgisel sınama işlemi”nin nasıl bir faaliyet olduğunu anlamak için kişinin bilginin nesnesiyle kurduğu ilişkide yaptığı faaliyetlere bakmak gerekmektedir; zira bu sınama faaliyeti bilme etkinliğimizin bir parçası olmaktadır. İşte bu açıdan temellendirme –bir önermenin temellendirilmesi kastedildiğinde– o normun “temelinin–:devşirildiği, çıkarıldığı yerin–gösterilebilmesi” anlamına gelmektedir.⁴⁸⁸ Temellendirilen şey bir açıklama ise yapılan etkinlik doğrulama, yapılan açıklamayı nesnesine geri götürme demektir.⁴⁸⁹ Burada dikkat edilmesi gereken, Tepe’nin de yukarıdaki örneğiyle göstermeye çalıştığı üzere, normlar ve ilkeler türünden önermelerin açıklamalar ya da bilgiler olmadığıdır. Dolayısıyla bunların temellendirilmesinde gidilecek nesneleri bulunmamaktadır. Bunun yerine temellendirme faaliyeti için “Neden gerekir?” sorusuna yanıt ararlar ve bu soruya bir bilgi ya da bilgiler zinciri ile yanıt verilebiliyorsa temellendirilebilir bir normdan söz ediliyor demektir.⁴⁹⁰

Temellendirme bağlamında değinilmesi gereken bir diğer husus farklı türden ilkelerin farklı temellendirme yollarına ihtiyaç duyduğudur. Bu konuda Kuçuradi ilkelerin

⁴⁸⁸ İoanna Kuçuradi, ““Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği””, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları, Ankara, 2009, s.178.

⁴⁸⁹ Kuçuradi, ““Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği””, s.179.

⁴⁹⁰ Kuçuradi, ““Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği””, s.179.

türlerine göre temellendirme biçimleri arasında aşağıdaki şekilde bir ayrıma işaret etmektedir⁴⁹¹:

“İndüktif çıkarımlar olan ilkeler , i s t a t i s t i k s e l o l a r a k temellendirilebilir. Böyle bir ilkenin bize bildirdiği, a n c a k şöyle bir şeydir: eğer bir insan şöyle şöyle davranırsa, kendi yararını-çıkarını koruma olasılığı artar. Başka bir deyişle: belirli bir durumda bir insan, doğru bir değerlendirme yapamıyorsa ve bu durumda yararı-çıkarı olarak gördüğünü korumak istiyorsa, şöyle şöyle davranması gerekir (ya da şöyle şöyle davranması uygun olur).

İnsanın değerinin bilgisine dayanan ilkeler, *reductio ad absurdum* yoluyla temellendirilebilir. Böyle bir ilkenin bize bildirdiği ise şöyle bir şeydir: bir insan şöyle şöyle davranırsa (ya da davranmazsa), insanın yapısal olanaklarının gerçekleşmesini engellememesi olasılığı artar. Tersini yapmak, gerçekten bu olanakların gerçekleşmesini engelliyorsa –bu gösterilebiliyorsa–, ilkenin gerekliliği temellendirilmiş olur.”

İyi bir temellendirme, bazı temel öncül ve ilkeler setine yaslanmalıdır ve ahlâki ve politik tartışmalar açısından bu insan doğasına ilişkin bazı kavramlarla, ahlâkiliğin ve adaletin belli başlı taleplerini içeren öncüllerle karşı karşıya olmak anlamına gelebilmektedir.⁴⁹² Buna ek olarak yine iyi bir temellendirme tutarlı ve ikna edici (compelling) bir akıl yürütme zincirini kullanarak makul sonuçlara ulaşacak türden bir faaliyettir.⁴⁹³

⁴⁹¹ Kuçuradi, ““Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği””, ss.179-180.

⁴⁹² Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.69. Örneğin Orend, insan haklarının temellendirilmesine dair kendi açıklamaları içinde hepimizin paylaştığı bir dizi yaşamsal ihtiyaçlar setini öngören bir insan doğası kavramına yaslandığını belirtmektedir. (Bkz. Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.69.)

⁴⁹³ Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.69.

Bu çalışmada bilme konusu edinilen insan haklarının türetildiği yere, orijinine gitme anlamındaki temellendirme faaliyeti üzerinde durulmaktadır. Bununla birlikte konuyla ilgisinde “bir seçim veya karar lehine pozitif nedenler verme”⁴⁹⁴ anlamında haklı göstermenin de üzerinde durulmalıdır. Çünkü insan haklarının temellendirilmesi, bilimsel bilginin temellendirilmesinden farklı olarak ve buradaki akıl yürütmelere ek olarak bu kavramın haklı gösterilmesini de gerekli kılmaktadır. “İnsan haklarının esas felsefi problemi, yasalardan ya da batıl inanışlardan türetilmiyorlarsa, o halde nasıl haklı gösterilebilecekleridir.”⁴⁹⁵ sorusu bu haklı göstermenin nasıl yapılabileceğini düşündürmektedir. İnsan haklarının türetildiği yere gitmenin yanı sıra söz konusu yerin insanın değerinin bilgisiyle nasıl bir ilişkisi olduğunun gösterilmesi, insan haklarına ilişkin taleplerin nedenlerini bir değer bilgisiyle bağlantılandırarak haklı göstermeyi gerektirmektedir.⁴⁹⁶ Aşağıda belirtilen ve insan haklarının felsefi temellerine ilişkin dile

⁴⁹⁴ Chaïm Perelman, “Justice and Justification”, *Natural Law Forum*, 1965, s.5’ten aktaran Gülriz Uygur, *Hukuk, Etik ve İlkeler*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2006, s.99.

⁴⁹⁵ Michael Freeman, *Human Rights- An Interdisciplinary Approach*, Polity Press, 2nd ed., 2011, s. 11. (Yazarın bu ifadesinde haklı gösterme “justify” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Metnin Türkçe çevirisinde bu kısımda “justify” sözcüğü “meşrulaştırılma” olarak karşılandığından ve meşrulaştırma ve haklı göstermenin aynı anlama gelmemesinden dolayı karışıklığa sebebiyet vermemek için orijinal metne referans yapılması tercih edilmiştir. İlgili kısım için bkz. Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s.12.) Freeman’a göre “insan haklarının kaynağı konusunda cevaplandırmamız gereken iki ayırt edici soru vardır: Neden insan haklarına *sahibiz*? Neden insan haklarına sahip *olmalıyız*? (Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s.13.)

⁴⁹⁶ Haklı göstermenin anlamı ve bir alt türü olarak hukuki haklı gösterme, hukuk ve etik ilişkisinde haklı göstermenin yeri konusunda detaylı açıklamalar için bkz. Uygur, *Hukuk, Etik ve İlkeler*, özellikle ss.98-114. Uygur çalışmasında hukukla ilgili olarak düşünüldüğünde hukukun kendisinin haklı gösterilmesi ve hukuki kararların haklı gösterilmesi arasında da bir ayırım yapıldığının altını çizmiştir. “İlkinin ikincisini belirlemesi anlamında, aralarında belirli bir ilişki kurmak mümkündür.” (Bkz. Uygur, *Hukuk, Etik ve İlkeler*, ss.82-83.)

getirilen görüşlerin pek çoğunda da şu ya da bu şekilde insan olmakla ilgili bilgilere dayanarak insan haklarının haklı gösterilmesine yardımcı olacak nedenlere işaret edilmeye çalışıldığı görülecektir. Bu sayede “insan hakları insanın sadece insan olmakla sahip oldukları haklardır”⁴⁹⁷ önermesinin de içeriği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

B. İnsan Haklarının Temellendirilmesi Problemi

1. İnsan Haklarının Temellendirilmesine Neden İhtiyaç Duyulmaktadır?

İnsan haklarının ne türden haklar olduklarını, neyi niçin talep ettiklerini ortaya koymadan onların güvence altında bulunmalarını sağlamak, korumak ve gereklerini karşılamak oldukça zor görünmektedir. Bu hakları hukuki güvenceye kavuşturmak ya da hukuki muhakemenin bir parçası haline getirmek istiyorsak da aynı şey geçerlidir. Zira insan haklarını “hukukun türetildiği öncüller”⁴⁹⁸ olarak görmek ve gösterebilmek de ancak sağlıklı bir temellendirme faaliyetinin ardından mümkün olabilecektir. Elbette böyle bir çabanın içine girmeden insan haklarının “evrensel olarak geçerli ve açık şekilde gerçek olan ahlâk ilkeleri” olduğunu dile getirip bunun gerekçelerini dile getirmeyen görüşler de bulunabilir.⁴⁹⁹ Ancak bu çalışmada temellendirmenin kendisine karşı çıkan görüşlerle

⁴⁹⁷ Jerome J. Shestack, “İnsan Haklarının Felsefî Temelleri”, çev.: Ali Rıza Çoban-Bilal Canatan, *Liberal Düşünce*, Cilt 11, No: 43, Yaz 2006, s.89.

⁴⁹⁸ Bkz. İoanna Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları –İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, ss.55-68.

⁴⁹⁹ Bu görüşlere yaptığı yollama için bkz. Andrew Fagan, “Human Rights”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

birlikte farklı temellendirme örnekleri de ortaya konulmaya çalışılacaktır. İnsan haklarının gereklerinin karşılanmadığını, hukuki olarak korunma imkânı olmadığını gördüğümüz tek tek durumlarda kavramın felsefeyle açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.⁵⁰⁰

İnsan haklarının felsefi temellerinin incelenmesinin uluslararası insan hakları hukukunu şekillendiren felsefeyi anlamayı ve uluslararası insan hakları hukukunun otoritesinin kabulünü kolaylaştıracağını ve insanlar arasında dogmaların ötesinde bir ortak dil oluşturmayı mümkün kılacağını ortaya koyan görüşler bulunmaktadır.⁵⁰¹

İnsan haklarına ilişkin hukuki belgelerde genel ve belirli koşullara uygulanmak bakımından yoruma ihtiyaç duyan hükümler bulunmaktadır.⁵⁰² Bunların açıklığa kavuşturulması ve somut olaya uygulanmasında; ayrıca insan haklarına ilişkin çatışan hükümlerle karşılaşmamız halinde ve bu konudaki politik kararların alınması ihtiyacı doğduğunda⁵⁰³; hak koruyuculuk adına hangi politik kararların kimlerin yetkisi dahilinde alınacağını belirlenmesi gerektiğinde temellendirici teorilere başvurmaya ihtiyaç duyulacaktır.⁵⁰⁴

İnsan hakları teorisinin temellendirilmesine neden ihtiyaç duyulduğuna ilişkin bir diğer görüş de insan hakları siyasetinin gerekçelendirilmiş bir teori olmaksızın eksik ya da işlevsiz kalacağına ilişkindir. Bu görüşe göre “insan hakları siyaseti insan haklarının üstü kapalı teorisinden etkilenmiştir ve bu teorinin göz ardı edilmesi, uygulamanın

⁵⁰⁰ Bkz. Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵⁰¹ Bkz. Shestack, “İnsan Haklarının Felsefi Temelleri”, s.88.

⁵⁰² Charles Beitz, “What Human Rights Mean?”, *Daedalus*, Vol. 132, No.1, 2003, s.37.

⁵⁰³ Beitz, “What Human Rights Mean?”, s.37.

⁵⁰⁴ Beitz, “What Human Rights Mean?”, s.37.

yetersiz bir şekilde gerekçelendirilmesi gibi siyasetinin de yanlış bir şekilde anlaşılmasına yol açacaktır.”⁵⁰⁵ Zira insan hakları hukuku belirli argümanların sonuçlarını ortaya koyarken insan hakları teorisi bu argümanları temin etmektedir.⁵⁰⁶

Neden, niçin insan haklarına sahibiz sorusunun yanıtını insan haklarının temellendirilmesi sayesinde verebiliriz.⁵⁰⁷ Bu soruya verilecek yanıtlar sayesinde etik, siyaset ve hukuk sahalarında insan haklarının uygulanması kolaylaşabilecektir.⁵⁰⁸ Dolayısıyla temellendirme faaliyeti sadece teorik tartışmalar açısından değil insan haklarının korunması ve ona uygun koşulların gerçekleştirilmesi bakımından da önem taşımaktadır. Ne türden muamelelerde bulunmamız ve nasıl muamele görmemiz gerektiği sorularının yanıtı insan haklarının türetildiği kaynağın tespitiyle anlamlı ve tutarlı hale gelebilecektir.

2. İnsan Haklarının Açıklanmasına İlişkin Görüşler

Diğer başka kavramlar için olduğu gibi insan hakları için de pek çok farklı açıklama girişimi olduğu görülmektedir. Uygun’un belirttiği üzere, “‘insan hakları’ dendiğinde herkesin aynı konudan söz ettiği bile kuşkuludur; çünkü bu kavramı

⁵⁰⁵ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, s. 65.

⁵⁰⁶ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, s.65.

⁵⁰⁷ Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.67. Orend burada niçin sorusunu, insan haklarının neler olduğu ve kimlerin insan haklarının taşıyıcısı olduğu sorularından sonra sorulabilecek üçüncü bir soru olarak ortaya koymaktadır. Burada Orend’e getirilebilecek eleştiri, esas temellendirici soru sorulduktan sonra diğer iki sorunun daha kolay yanıtlanabileceği şeklinde olacaktır.

⁵⁰⁸ Bkz. Strawser, “The Normative Structure of Human Rights...”, s.112.

felsefeciler, hukukçular, siyaset bilimciler, antropologlar, diplomatlar, aktivistler ve diğer pek çok kesim kendi ilgi alanlarından hareketle anlamlandırmaktadır.”⁵⁰⁹

Henüz temellendirme ya da açıklama girişimlerinden örneklere değinilmeden önce şu da belirtilmelidir ki temellendirme faaliyetinin kendisini problemli görüp reddedilmesi gerektiğini ileri sürenler de mevcuttur.⁵¹⁰ İnsan haklarına ilişkin, doğrudan temellendirme faaliyetine ilişkin olmayan; ancak insan hakları düşüncesinin dile getirilişine ya da düşüncenin kendisine yönelik eleştiriler de bulunmaktadır. İnsan haklarının bugünkü dile getiriliş biçimlerinin eksik, problemli olduğu veya belirli bir görüşü meşrulaştırmaya hizmet ettiği yönünde eleştirileri içeren görüşler bu bağlamda değerlendirilebilir. İnsan haklarının kaynağını göstermede de kullanılan temellendirme faaliyetinin modernliğin bir ürünü olduğunu ileri süren postmodern görüşler daha çok ilk gruba; insan hakları fikrinin

⁵⁰⁹ Oktay Uygun, *Devlet Teorisi*, On iki Levha Yayınları, İstanbul, 2014, s.470.

⁵¹⁰ Richard Rorty’nin ileri sürdüğü görüşleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. İnsan hakları fenomeni Rorty’e göre dünyada var olan olgulardan ibarettir. Ona göre ahlâki argümanlar (ve dolayısıyla insan hakları) için Platon ya da Kant’ın yaptığı gibi rasyonel temeller bulma girişimi yerine örneğin insan hakları açısından duyguların (sentiments) üzerinde durulması daha yerinde görünmektedir. (Bkz. Richard Rorty, “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, *On Human Rights-The Oxford Amnesty Lectures*, eds.: Stephen Shute, Susan Hurley, Basic Books, 1993, ss.111-134.) Rorty’nin bu konudaki görüşleri hakkında bir değerlendirme için bkz. Orend, *Human Rights- Concept and Context*, ss.70-73. Rorty’nin insan hakları teorisi konusunda şüphecilik olarak ifade ettiği argümanının motivasyon ve gerekçelendirmeyi birbirine karıştırdığını, aslında argümanı ile felsefece ispat edilemeyen metafizik teorileri bertaraf etmek isterken insan hakları teorisi konusundaki eleştirisinde çok ileri gidip mantığı bertaraf ettiği yönünde eleştirileri için bkz. Freeman, *İnsan Hakları-Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s. 64. Freeman’a göre, “insan hakları konusundaki eylemlerimizi desteklemek için hem insan hakları prensiplerinin hangi eylemleri gerektirdiği net olmadığından hem de insan hakları karşıtları bu karşıtlığı sebeplerle destekleyebilecekleri için bizim de gerekçelere ihtiyacımız vardır. Bizim gerekçelerimizin üstün olup olmadığını ve eğer öyle ise bunun neden olduğunu anlamamız gereklidir.” (Freeman, *İnsan Hakları-Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s. 64.)

ve ortaya konuluşunun belirli bir ekonomik-siyasal rejimi sistemli hale getirip meşrulaştırmak amacına hizmet ettiği görüşünde olan Marxist eleştiriler ve insan haklarının bugünkü anlaşılma ve açıklanma biçiminin ayrımcı muameleler karşısında yetersiz bulunduğunu ifade eden feminist eleştiriler⁵¹¹ düşüncenin kendisine yönelik bu ikinci grup eleştirilere örnek gösterilebilir.

Yukarıda kısaca bir kısmına değinilen⁵¹² eleştirilerin varlığına rağmen insan haklarına temel bulma girişimi halen varlığını korumaktadır. Bu alt başlık altında

⁵¹¹ Feminizmin insan haklarının ele alınışına liberal, kültürel, radikal feminizm ve üçüncü dünya feministlerinin getirdiği eleştiriler ile uluslararası insan hakları hukukuna yönelik feminist eleştiriler için bkz. Fatma İrem Çağlar, “Feminist Perspektiften İnsan Hakları”, *HFSA*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, Sayı 7, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2003, ss.73-98.

⁵¹² Örneğin eleştiriler bakımından bir başka grubu oluşturan “ahlâki şüpheciler hiçbir objektif değerden söz edilemeyeceğini savunmaktadırlar; zira onlara göre bütün ahlâki yargılar bu yargıları dile getirenlerin ahlâki deneyimlerinin ürünü, subjektif hislerinin ifadesidirler. İnsan hakları da öncelikle ahlâki haklar olduklarından bu düşünce insan haklarını ortaya koyan normlar için de geçerli olacaktır.”(Bkz. Jan Gorecki, “Human Nature and Justification of Human Rights”, *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 34, Issue 1, 1989, s.43.) İnsan hakları düşüncesinin kendine yönelik eleştirilere örnek olması bakımından Burke kavramın milli gelenekleri göz ardı ettiğini söylerken, Bentham, ahlâki ve hukuki kavramların doğasını göz ardı ettiğini ileri sürmekte ve Marx ise yukarıda değinildiği üzere kavramın baskıcı ve sömürücü sosyal yapıları görünmez hale getirdiğinden ve yasallaştırdığından söz etmektedir. (Bkz. Freeman, *İnsan Hakları-Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, s.201.) Orend, insan haklarına yönelik eleştirileri “batılı önyargısı eleştirisi, sadece serbest pazar toplumları için gerekli olduğu eleştirisi, ‘erkek’ kavram önyargısı, bencil ve antisosyal eleştirisi, idareyle anlaşmazlık halinde olduğu eleştirisi” şeklinde belli başlıklar altında toplamıştır. (Bkz. Orend, *Human Rights- Concept and Context*, ss.155-188.) İnsan haklarına yöneltilen bir diğer eleştiri, genellikle ‘bireyci’ olduğu, sorumluluklardan ziyade hakları vurguladığı ve bencilliği körüklediği şeklindedir.(Bkz. Freeman, *İnsan Hakları-Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s. 64.) Freeman söz konusu eleştiriye ilişkin saptamasının devamında, Locke’un klasik doğal haklar teorisinin, başkalarının haklarına saygı gösterilmesi için herkese sorumluluklar yükleyen doğal hukuka dayandığı karşı argümanını ortaya koymuştur. İnsan haklarına yönelik eleştirilere de yer veren bir çalışma örneği olarak bkz. Elif Çelik, *İnsan*

yapılmak istenen de, konuyla ilgili açıklamaların çeşitliliği ve çokluğunu ortaya koymak ve bu açıklamaların, sistemleştirme bağlamında türce birörnek olmadıklarını gösterebilmektir.

Birden fazla kavrama veya görüşe hep birlikte yer veren görüşlere değinmeden önce insan haklarının felsefe ve hukuk felsefesi tarihindeki görünümüne bakılırken başvurulacak bir kaynak olarak doğal hukuk perspektifinden kısaca söz etmek gerekebilir. Zira yeknesak bir sistematik olmamakla birlikte bu tarihsel çizginin üzerinde önemle durduğu bir görüş, doğal hukuk akımı aracılığıyla insan haklarının açıklanmasına ilişkindir. İlk Çağ’da, Orta Çağ’da, Yeni Çağ’da farklı nitelikleriyle öne çıkan görüşün, insan hakları üzerinde özellikle durması sebebiyle ayırıcı nitelik kazanan görünümünü özellikle Yeni Çağ doğal hukuk anlayışında görmek mümkündür.⁵¹³ Tarihsel olarak da Amerikan ve Fransız İhtilallerinin öncesinde ve ihtilaller sırasında ihlal edilmesi imkânsız, vazgeçilmez insan ve vatandaş hakları kavramı⁵¹⁴ bu dönem doğal hukuk görüşünün öne çıkan bir özelliği olmuştur. “İnsanlar tarafından oluşturulan hukuktan ayrı ve ona üstün bir doğal hukuk”⁵¹⁵ fikri, beraberinde doğal hakları da getirmektedir. Bu haklar, tabiat halinden bir sözleşmeyle devletli yaşama geçilmesi sırasında devleti de bağlayan; çünkü ondan önce de var olan, devredilmeyen doğal haklardır.⁵¹⁶ İnsan

Onurundan İnsanın Kırılğanlığına: İnsan Haklarının Temelinde Yatan Kavramları Yeniden Ele Almak, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2015.

⁵¹³ Bkz. Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2009, s.139.

⁵¹⁴ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s.140.

⁵¹⁵ Oktay Uygun, “İnsan Hakları Kuramı”, *İnsan Hakları*, ed.: Korkut Tankuter, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s.16.

⁵¹⁶ Bkz. Uygun, “İnsan Hakları Kuramı”, s.17.

haklarının kaynağında da doğal hakların bulunduğu görüşü savunulmaktadır. Bununla birlikte tarihsel kesit içerisinde tek bir doğal hukuk görüşünden söz edilemeyeceği de tekrar belirtilmelidir.⁵¹⁷ Örneğin Orta Çağ'daki doğal hukuk yaklaşımında hakların kaynağı Tanrıya referansla açıklanırken, Yeni Çağ'da bu kaynağın yerini akıl almaktadır. Bir süre gücü ve etkisi faydacılık ve pozitivist ekolün gerisine düşen ve eleştirilen doğal hukuk görüşünün⁵¹⁸ yeni versiyonlarıyla, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından tekrar canlanmaya başladığı görülmektedir.⁵¹⁹ 20. yüzyılda karşımıza çıkan bu farklı doğal hukuk modellerinin esas gayesinin “pozitif hukuka ontolojik bir meşruiyet temeli hazırlamak” olduğu ileri sürülmüştür.⁵²⁰

a. Belirli Kavramlar Aracılığıyla İnsan Haklarının Temellendirilmesi

İnsan haklarını açıklamada belirli kavram(lara) başvurulması kavramın dayanaklarını göstermede izlenen yollardan bir tanesidir. Belirli kavramlar aracılığıyla

⁵¹⁷ Bu çalışmayla ilgisinde, en azından 17.yy doğal haklar anlayışı ile insan onurunun iki farklı geleneği yansıttığını ileri süren bir çalışma için bkz. Pauline C. Westerman, “Natural Rights versus Human Dignity: Two Conflicting Traditions”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.108-116.

⁵¹⁸ Doğal haklar anlayışına ilişkin 18. yy sonu ve 19.yy başındaki eleştiriler için bkz. Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, ss.32-35.

⁵¹⁹ Doğal hukuk teorisinin geçmişteki örneklerinin yanısıra günümüzdeki formülasyonlarının da hukuk teorisi açısından değerlendirildiği bir çalışma örneği olarak bkz. Mark C. Murphy, *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge University Press, 2006.

⁵²⁰ Bkz. Sururi Aktaş, “Modern Doğal Hukuk Bağlamında John Finnis’in Hukuk Teorisi”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 8, Sayı 1-2, 2004, s.21.

insan haklarını temellendiren⁵²¹ görüşler arasında, Anthony J. Langlois, insan haklarını temellendirmede bugün kullanılan belli başlı kavramları, insan onuru, akıl, özerklik, eşitlik, ihtiyaçlar, olanaklar (capabilities), uzlaşma olarak sıralamaktadır.⁵²²

Bir başka ayrımı Jerome J. Shestack, “modern insan hakları teorileri” başlığı altında yapmaktadır. Yazar, bu ayrıma göre modern insan hakları teorilerinin doğal haklar temelindeki haklar, adalete dayandırılan haklar, adaletsizliğe karşı bir tepki olarak haklar, insan onuru temelinde haklar, eşit saygı ve ilgi temelinde haklar, (evrenselciliğe karşı) kültürel rölativizm temelinde haklar şeklinde açıklandığını belirtmektedir.⁵²³

Orend de bir dizi temellendirmeden söz etmektedir. Yazar bunları ahlâki konvansiyon⁵²⁴, kişisel öngörü / sağduyu (personal prudence)⁵²⁵, John Rawls’un

⁵²¹ Burada “temellendirme” sözcüğünün kullanılmasının nedeni metinlerin “justification of human rights” ifadesine yer veriyor oluşudur. Bununla birlikte bu başlık altında farklı yazarlarca dile getirilen açıklamaların hepsinin temellendirme faaliyeti hakkında yukarıda dile getirilen “türetildiği yere gitme” şeklinde anlaşılamayacağı belirtilmelidir.

⁵²²Bkz. Anthony J. Langlois, “Normative and Theoretical Foundations of Human Rights”, http://www.academia.edu/675375/Normative_and_Theoretical_Foundations_of_Human_Rights_2009_1st_Edition_, Erişim Tarihi: 05.01.2016.

⁵²³ Shestack, “İnsan Haklarının Felsefi Temelleri”, ss.100-118.

⁵²⁴ Burada “ahlâki konvansiyon” kavramı ile Orend, insan haklarına ilişkin olarak paylaştığımız ahlâki inanışları kastetmektedir. Bununla dile getirilmek istenen ise “ahlâki bir gelenek ya da etik bir pratik doğrultusunda hepimizin varlığına ve önemli olduklarına inanıyor olmamızdan dolayı insan haklarına saygı duymamız gerekir” düşüncesidir. (Bkz. Orend, *Human Rights- Concept and Context*, s. 75.)

⁵²⁵ Burada kişisel sağduyu (personal prudence) olarak çevrilen kavram ile Orend öncelikle insana ilişkin “rasyonel ve kendi çıkarlarını gözetken” yanını vurgulayan bir belirlemede bulunmaktadır. Buna göre bir şeyleri algımlarken, eylemler ifa ederken gözettiğimiz şey bu yanımız olacaktır. İnsan hakları da insanların temel menfaatlerini koruma amacıyla ortaya konduğundan her birimiz hem kendimiz hem başkaları için bu hakların hayata geçmelerini akla uygun buluruz şeklinde bir sonuç doğacaktır. (Bkz. Orend, *Human Rights- Concept and Context*, ss. 79-80.)

kullandığı metodla temellendirme⁵²⁶, onur, *consequentialism*⁵²⁷, çıkarsama⁵²⁸, hayati ihtiyaçlar ve zarar vermeme ödevi gibi başlıklar altında değerlendirmiştir.⁵²⁹

⁵²⁶ Orend'e göre Rawls'un yaklaşımı yukarda değinilen kişisel öngörü yaklaşımına hakkaniyetin de eklenerek güçlendirilmiş halidir. (Düşünürün teorisindeki rasyonel ve kendi menfaatini gözetten insanların "bilmezlik perdesi" ardında bir araya gelip hakkaniyeti de dahil ettikleri bir adalet teorisinde hakların yerine ilişkin kısa değerlendirmesi için bkz. Orend, *Human Rights- Concept and Context*, ss.82-87.) İnsan hakları Rawls'un teorisindeki "Halkların Yasası"nda da rol oynayan bir kavramdır. Rawls'a göre "İnsan hakları, yerel, siyasal ve toplumsal kurumların düzgün kalabilmeleri için gerekli, ancak yeterli olmayan standartları belirler. Bunu yaparken, yeterli derecede adil Haklar Topluluğundaki saygın toplumların kabul edilebilir yerel yasalarına sınırlama getirir." (John Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, Çev.: Gül Evrin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s.85.) Düşünür insan hakları dediği şeyin kendi görüşü açısından "liberal anayasal demokratik bir rejimde vatandaşların, ya da düzgün hiyerarşik bir toplumun üyelerinin, sahip oldukları hakların uygun bir altgrubu" olduğunu dile getirmektedir. (Bkz. Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, s.87.) Rawls'ın adalet teorisi ile düşünürün insan hakları görüşü arasındaki ilişki hakkında detaylı bilgi ve değerlendirme için bkz. Gülriz Özkök, "İnsan Hakları Bakımından Adalet Teorileri: John Rawls", *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000*, Cilt 4, Ankara Barosu Yayınları, Ankara, 2000, ss.83-101.

⁵²⁷ "Ahlâki açıdan en önemli hususun birinin eylemlerinin diğerlerini nasıl etkilediği" olduğu üzerinde duran bu teoriye göre bir eylemin ahlâki değerini belirlemek bakımından, eylemlerimizin ardındaki niyet değil, sonuçları önem taşımaktadır. İnsan hakları da insanların yaşamsal ihtiyaçları ile temel menfaatlerini koruyarak nihai olarak ulaşılmak istenen mutluluk ve iyi olma amacının gerçekleşmesine katkı sunmaktadır. (Bkz. Orend, *Human Rights- Concept and Context*, ss.89-90.)

⁵²⁸ Orend, H.L.A. Hart ve Henry Shue'nun haklar üzerine söylediklerinden yola çıkarak bu kategoriyi ortaya koyduğunu belirtmektedir. Dolaylama (indirection) ve çıkarsama (inference) yolu izlenmektedir. Hart'tan hareket edilirse, sahip olunan özel haklar (mülkiyet hakkı, evlilik nedeniyle sahip olunan haklar, birini dava etme hakkı vs.) bir genel insan hakkını önvaryamaktadır ki bu da özgürlüktür. Bu nedenle eğer herhangi birisi ahlâki veya hukuki bir özel hakka sahipse bu kişi özgürlük hakkına (human right to liberty) da sahip olmalıdır. Herkesin en azından bir tane özel hakka (special right) sahip olduğu düşünüldüğünde hepimizin özgürlük (insan) hakkına sahip olduğumuz şeklinde bir çıkarsamada bulunulabilecektir. Shue'nun çıkarsaması ve bu konudaki diğer belirlemeler için bkz. Orend, *Human Rights- Concept and Context*, ss.91-94.

⁵²⁹ Orend'in seçtiği temellendirme yolları için bkz. Orend, *Human Rights- Concept and Context*, ss.73-98.

Başka bir kavram seçkisini Andrew Fagan, “eşitlik, özerklik, insan onuru, temel menfaatler, rasyonel eyleyen olma olanağı, demokrasi” olarak sıralamaktadır.⁵³⁰

Yukarıda sayılanların yanı sıra insan haklarının üzerine oturduğu temellerde hedonizm ve faydacılığın yer bulduğu da dile getirilmiştir.⁵³¹ Mordecai Roshwald’a göre “‘insan hakları’ kavramında mündemiç olan normatif kavramlar hümanist-bireyci, faydacı ve evrenselcidir. Bu nedenle ‘insan hakları’ kavramı ahlâk teorisi bakımından nötr kalmaz, onunla ilişkilendirilmelidir.”⁵³²

Yukarıda görüldüğü üzere yaklaşımların çokluğu, değişkenliği, türce farklı nitelikte kategorilerin aynı anda dile getiriliyor oluşu gibi nedenler insan haklarının temellendirilmesi meselesinin ele alınışında bir sistematik kurulmasını güçleştirmektedir. Bu anlamda bir başka yöntem olarak da, sayılan kimi kavramları ya da yaklaşımları belirli bakımlardan biraraya getirerek menfaat teorisi ve irade teorisi başlıkları altına alma yoluna gidildiği görülmektedir.

⁵³⁰ Bkz. Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵³¹ Mordecai Roshwald, “The Concept of Human Rights”, *Philosophy and Phenomenological Society*, Vol.19, No.3, 1959, s.375. Locke’un “hayat, sağlık, özgürlük ve mülkiyet”e yaptığı vurgu ve Paine’in insanın hakları ile menfaatleri arasında kurduğu bağıntı bu bağlamda örneklendirilmiştir.

⁵³² Roshwald, “The Concept of Human Rights”, s.379.

b. Menfaat Teorisi (Interest Theory) - İrade Teorisi (Will Theory)

Çerçevesinde İnsan Haklarının Temellendirilmesi

İnsan haklarını açıklama adına ikinci bir girişim, menfaat teorisi - irade teorisi ayrımının ortaya konmasıyla yapılmıştır. Bu ayrımın yukarıda belirtilen belirli kavramlarla insan haklarının temellendirilmesi yolundan ziyade, ortaklaşan yanları olan görüşleri beraber değerlendirme tercih edilmektedir. İnsan haklarıyla ilgisine geçmeden önce bu iki teoriyi içeren ayrıma, genel olarak hakların açıklanmasında nasıl başvurulduğundan söz etmek gerekebilir. Klasik irade ve menfaat teorilerinin hak kavramının meşruiyet zeminine ilişkin teoriler olduğu belirtilmekte⁵³³ ve bu teorilerin “esas itibarıyla hukukun, bireysel çıkarların sübjektifliği ile kolektif yaşamın gerekliliklerini bağdaştırmada nasıl bir rolü olduğunu göstermeye odaklandıkları”⁵³⁴ ileri sürülmektedir. Çağdaş irade ve menfaat teorileri ise esas olarak iki soruyu merkeze

⁵³³ Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, s.110. Beysan’ın çalışmasında “interest theory” için menfaat teorisi değil de çıkar teorisi karşılığı kullanılması tercih edilmiştir.

⁵³⁴ Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, s.110. Beysan’ın belirlemesiyle, klasik irade teorisi, “hukukun meşruiyetini ve karakterini, sosyal ilişkilerden soyutlanmış bir içeriği sahip oluşunda görmek”, temel vurguyu hukukun sistematik ve kendi içinde tutarlı karakterine yapmaktadır. Bu teoriye göre “hukukun görevi, çatışan iradelerin birbirleriyle bağdaştırılabileceği bir koşullar kümesi sunmaktır. Hukuk (yasakoyucu) bu görevi yerine getirirken, iradenin içeriğini göz önüne almaz. Bir başka deyişle yasakoyucu, doğrudan doğruya sosyal yaşamdaki çıkar çatışmalarını göz önüne alıp, bu çıkarlar arasında hukuki olarak korunmaya değer bulduklarını diğerlerinden ayırt edecek pozitif bir müdahalede bulunmaz.” (Bkz. Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, ss.115-116, ss.143-144.) Aynı çalışmada klasik menfaat teorisinin ise hukukun pozitif karakterine odaklandığı, bu teoride hukukun, toplumsal yaşamdaki çıkar çatışmaları arasına yasakoyucu tarafından çekilen yapay bir sınır olarak anlaşıldığı dile getirilmiştir. Hukuk çıkarların dengelenmesine yardımcı olan bir kurum olmaktadır. (Bkz. Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, s.144)

almaktadırlar: “Hak nedir?” veya “Bir hakka sahip olmak ne demektir?”⁵³⁵ Bu teoriler çerçevesinde hak ile ödev arasında da bir bağlantı kurulmaktadır. Şöyle ki⁵³⁶:

“Çıkar teorisine göre haklar, sahibinin çıkarlarına ilişkindir. Buna göre başkasının, kişinin bir çıkarını koruyan bir ödevi olması halinde, bu kişi bir hakka sahiptir. Hak tarafından korunan ödev hak sahibinin çıkarına olduğu için, hakkın ima ettiği ödev hak sahibine borçlu olunan bir ödevdir. Buna karşılık irade teorisine göre haklar, sahiplerinin hukukun kendilerine bir takım sonuçlar bağlayacağı seçimler yapmasına olanak tanımaktadır. Buna göre ise başkalarının, kişinin seçimlerinden birisini koruyan ödevleri olduğu zaman, o kişi bir hakka sahiptir. Hak tarafından korunan seçim hak sahibinin seçimi olduğu için, hak tarafından ima edilen ödev de hak sahibine borçlu olunan bir ödevdir.”

Menfaat ve irade teorileri insan haklarının temellendirilmesi (justification) için de kullanılmaktadır. Menfaat teorisine göre insan haklarının esas işlevi belirli temel insan menfaatlerini korumak ve geliştirmektir.⁵³⁷ Buna göre insan haklarını ahlâken temellendirmek, insanların temel ihtiyaçlarının güvence altına alınmasına dayanacaktır ve asgari anlamda iyi bir yaşam sürmenin sosyal ve biyolojik ön koşullarını belirlemek de menfaat teorisinin öncelikli olarak ilgilendiği konu olmaktadır.⁵³⁸

Fagan, menfaat teorisi çerçevesinde değerlendirilebilecek isimlerden biri olarak John Finnis’e işaret etmektedir. Finnis, insanın iyi olmasının gerekli koşullarını sağlamak

⁵³⁵ Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, s.187.

⁵³⁶ George W. Rainbolt, “Rights Theory”, *Philosophy Compass*, Vol.1, No: 1, 2006, s.14’den aktaran Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, s.189.

⁵³⁷ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵³⁸ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

şeklinde bir araçsal değeri olmasına dayanarak insan haklarını açıklamaktadır.⁵³⁹ Bunu yaparken de insan haklarına temel olarak yedi temel menfaat, kendi deyimiyle “insan iyisinin temel formlarını” saymaktadır. Sıraladıkları, Finnis’e göre insanın iyi olması için temel ön koşullardır ve haklarla ilgili iddialarımızı temellendirmeye yararmaktadırlar.⁵⁴⁰ Bunlar, “yaşam ve onun gelişme yeteneği, kendinde bir amaç olarak bilginin kazanımı, dinlenme yeteneği olarak oyun, estetik ifade, sosyallik ve arkadaşlık, zeka ve makul düşünme süreci yeteneği olarak pratik akıl (practical reasonableness) ve ruhani deneyim yeteneği olarak din”⁵⁴¹ şeklinde dile getirilmiştir.⁵⁴²

Bütün insanların temel menfaatleri olduğunu dile getiren bu yaklaşımın savunucuları, her bir bireyin diğer her bir bireyin haklarına saygı duymak şeklinde temel ve genel bir saygı ödevine sahip olduklarını dile getirmektedirler ki bu ödevin kaynağı sadece iyilikseverlik ya da özgecilik değil, bireysel kendi menfaatimizdir.⁵⁴³ Fagan, burada James Nickel’in öngörülü/sağduyusal sebepler (prudential reasons)⁵⁴⁴ dediği bu temellere dayanarak insan haklarını açıklarsak nasıl bir sonuca ulaştığımızı şöyle ifade etmektedir⁵⁴⁵:

⁵³⁹ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵⁴⁰ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵⁴¹ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵⁴² Finnis’in teorisindeki yedi temel iyi ve Finnis’in doğal hukuk görüşü üzerine bir değerlendirme için bkz. Sevtap Metin, “Yeniden Doğal Hukuk Modellemesi: John Finnis”, *İÜHFİM*, Cilt LXII, Sayı 1-2, 2004, ss. 165-207.

⁵⁴³ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵⁴⁴ Bkz. James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights- Philosophical Reflections on The Universal Declaration of Human Rights*, University of California Press, 1987, ss.84-90.

⁵⁴⁵ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

“Birinin kendi temel menfaatlerini korumak, diğerlerinin bu menfaatleri tanınmasını ve bunlara saygı duymasını talep eder, ki bu, başkalarının bu menfaatlerinin karşılıklı tanınmasını ve bunlara saygı duyulmasını gerektirir. Her bir bireyin temel menfaatlerinin layığınca korunması işbirliği sisteminin oluşturulmasını gerektirir. Bunun temel amacı ortak iyiyi geliştirmek değil, bireylerin kendi menfaatini korumak ve geliştirmektir.”

Menfaat yaklaşımıyla insan haklarını açıklamanın avantajlı olduğunu düşünen görüşler açısından bu temellendirme, hepimizin ortaklaştığımız özelliklerimize göndermede bulunduğundan, insan hakları açısından geniş temelli bir savunma sunmaktadır. Ayrıca bazı insan haklarını diğerlerinden üstün tutma ihtiyacına ilişkin problemler doğduğunda ilgili yararları hiyerarşik olarak sıralama gibi yollarla çözüm sunabilecek bir yaklaşım olarak görülmektedir.⁵⁴⁶ Bu avantajlarla birlikte menfaat yaklaşımının dezavantajlı görülen yanları da bulunmaktadır. Örneğin görüşün belirli bir insan doğasına dayandığını ve bu doğanın ve iyi bir yaşamın minimal koşullarının sosyal ve kültürel olarak farklılaşabileceğini ileri süren eleştirileriyle Sen’in görüşleri buna örnek olarak gösterilmiştir. “Kendi yararımız”a dayalı bir yaklaşımın diğerini korumada yeterince güçlü bir argüman olamayacağı da diğer bir eleştiridir. Zira bir kimse kendi yararını öncelikle gözetirken diğerininkini koruyup gözetmede etkin olamayabilir ve bu da evrensel insan hakları iddiası için sağlam bir temel oluşturamayacaktır. Fagan’ın gözlemlediği üçüncü eleştiri bu yaklaşımda, insanın eyleyen kişi olmasının kuruculuğunun, ahlâkiliğin zorunlu bir bileşeni olarak görülüyor oluşudur. Menfaat temelli yaklaşım temel menfaatlerimizi, ahlâki eyleyen olmamızın ön belirleyicileri olarak

⁵⁴⁶ Bu avantajlar için bkz. Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

görmektedir. Bir kimse özgürlüğü de temel bir insan menfaati olarak buraya dahil etmek isteyebilir; fakat bu yaklaşımda özgürlük menfaatlerimizin oluşturucularından değildir.⁵⁴⁷ Fagan'ın işaret ettiği bu eleştirilere ek olarak bir diğer eleştiri daha ortaya konabilir ve bu türden bir temellendirmenin altın kuralinkine (golden rule) benzeyen ve aslında etik olmayan bir karşılıklılık riski barındırdığı da ileri sürülebilir.⁵⁴⁸

İrade teorisinde ise temel vurgu insanın özgürlük olanağıdır ve bu olanak hakların çekirdeğini oluşturmaktadır.⁵⁴⁹ Hart'ın “bütün insanların özgür olmada eşit olduğu” düşüncesi; Shue'nun bunu özgürlük, güvenlik ve var olma (subsistence) olarak genişletmesi; Gewirth'in bu görüşü daha da ileriye götürerek insanın “amaçlı ve rasyonel eyleyen kişi” olabilmesine işaret etmesi bu görüşün örnekleri olarak dile getirilmektedir.⁵⁵⁰ Özgür ve özerk birey anlayışı üzerine şekillenen irade teorisi de tıpkı yarar teorisi gibi eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu eleştirilerden en çok dile getirilenlerinden birisi, teorinin rasyonel özerk birey üzerinde şekilleniyor oluşu ve geçici olarak ya da tamamen bundan yoksun olanları (demans hastaları, şizofrenler, komadakiler gibi) kapsamayışına ilişkindir.⁵⁵¹ Buna göre insan haklarına sahip olmanın kurucu şartı

⁵⁴⁷ Bu eleştiriler için bkz. Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵⁴⁸ Altın kural ve hakkında insan hakları tartışmaları bağlamındaki eleştiriye aşağıda Alan Gewirth'ün görüşleri değerlendirilirken yer verilecektir.

⁵⁴⁹ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵⁵⁰ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

⁵⁵¹ Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

rasyonel olarak amaçlı eyleme kapasitesi ise bu nitelikten yoksun olanların insan haklarına sahip olma kriterini karşılamadığı şeklinde bir sonuca varılmaktadır.⁵⁵²

İnsan haklarını temellendirirken birbirinden farklı kavramları belirli şekillerde ilişkilendirmeden sıralamak kavrama ilişkin bütünlüklü bir bakışı güçleştirmektedir. Bunun yanısıra belli kavram ölçütleriyle temellendirme, menfaat-irade teorisiyle açıklama ya da siyaset ve hukuk felsefesi tarihi izleğinde yapılan açıklamalar birbirlerini içerebilmektedir. Dolayısıyla aralarında keskin çizgilerle ayırım yapabilmek de çoğu zaman güçleşmektedir. Ayrıca bu konudaki literatürün içeriği açıklama, tanımlama, temellendirme, içeriklendirme faaliyetleri arasında da keskin bir ayırım gözetmemiş görülmektedir. Bütün bu sayılanların farkında olmak kaydıyla insan haklarının felsefi temellerinin gösterilmesinin ne türden bir faaliyet olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Buradan edinilecek bilgiler aracılığıyla insan haklarının neden var olduğu, insan hakları aracılığıyla korunan değerlerin niteliği görülebilecek ve eylemlerimizi belirlerken insan haklarının talep ettiği şeyler dikkate alınabilecektir. Bu nedenle aşağıda öncelikle insan haklarının felsefi olarak temellendirilmesi üzerinde durulacak ve bu faaliyetin yanıt aradığı esas sorunun ne olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Ardından da insan onuru kavramının böylesi bir temellendirme açısından nasıl bir rol üstlenebileceği değerlendirilmeye çalışılacaktır.

⁵⁵² Fagan, “Human Rights”, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015. Bu eleştiriye bir yanıt olmak bakımından sahip olduğu mental kapasiteye bakılmaksızın her bir kişinin belirli türden muamele görmesi gereği sonucunu doğuracak insan-kişi ayırımına aşağıda değinilecektir.

3. İnsan Haklarının Felsefi Olarak Temellendirilmesi Faaliyetinin Sorusu

İnsan haklarının temellendirilmesine ilişkin yapılacaklar daha geniş anlamda bütün ahlâki yargıların incelenmesiyle ilgili görünmektedir.⁵⁵³ Etiğin en önemli ve en zor probleminin bir ahlâki ilkenin rasyonel olarak temellendirilip temellendirilemeyeceği olduğu dahi ileri sürülmüştür.⁵⁵⁴ Objektif şekilde temellendirilebilir etik yargılar olduğunu kabul ediyorsak insan hakları da bunlar arasında değerlendirilecektir. Bu da akıllara objektif temellendirmenin ne olduğu sorusunu getirmektedir. Jan Gorecki'nin “kural yapıcı olgu (normmaking fact)” olarak ifade ettiği objektif temellendirmede, kişisel hislerimizin ötesinde bir şey gerçekleşmektedir. Bu psikolojik olmayan durum, bizi normu kabul etmeye mecbur bırakan normu üretir.⁵⁵⁵ Söz konusu kural yapıcı olgulara ilişkin çeşitli alternatifler dile getirilmektedir. Gorecki'ye göre bu kural yapıcı olgulardan (normmaking fact) birisi insan doğasıdır ve bazı ahlâki normlar insan doğasının taleplerini karşılamak için ileri sürülmekte ve bu nedenle bizim kendi doğamız bu normları kabul etmeye bizi mecbur bırakmaktadır.⁵⁵⁶ Bir diğer tür kural yapıcı olgu ise normun aklın zorunlu bir buyruğu olduğudur. Burada kastedilen Kant ve pek çok Kantçı tarafından dile getirilen ve rasyonel bir varlığa ait saf ve *a priori* akıldır.⁵⁵⁷ Üçüncü ve bir diğer kural yapıcı olgu ise Tanrı'ya inananlar, bazı doğal hukukçular ve bazı sosyal sözleşmeciler

⁵⁵³ Gorecki, “Human Nature and Justification of Human Rights”, s.43.

⁵⁵⁴ Bkz. Alan Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, 1978, s. IX.

⁵⁵⁵ Gorecki, “Human Nature and Justification of Human Rights”, s.44.

⁵⁵⁶ Gorecki, “Human Nature and Justification of Human Rights”, s.44. Yazara göre bu türden temellendirme Sokratiklerden bu yana yapılagelmektedir.

⁵⁵⁷ Gorecki, “Human Nature and Justification of Human Rights”, s.44

tarafından dile getirilen ve normların temellendirilme kaynağı olarak gösterdikleri Tanrı ya da sosyal sözleşme gibi otorite olan bir kaynaktır.⁵⁵⁸ Bu yaklaşıma göre kural yapıcı olgunun zorlayıcı gücü ilgili bir tanıma kuralından ileri gelmektedir.⁵⁵⁹

Yukarıda görüldüğü üzere, insan haklarının temellendirilmesi söz konusu olduğunda kendisine başvurulacak kaynak da değişkenlik gösterebilmektedir. Acaba hangi kaynak insan haklarının temellendirilmesi için daha elverişli olacaktır? Bu sorunun yanıtı için öncelikle insan hakları düşüncesiyle dile getirilenin ne olduğuna bakılmalıdır.

İnsan hakları, insanların diğer insanlara insanca davranması talebini dile getiren bir gereklilik düşüncesidir.⁵⁶⁰ İnsan haklarının temellendirilmesi faaliyeti esnasında üzerinde durulacak şey de bu “gereklilik” olacaktır. Bir bilgi olarak, bilgi konusu olarak insan haklarının farklı disiplinlerin bilgisine başvurularak temellendirilmesi mümkündür.⁵⁶¹ Burada açıklığa kavuşturulması gereken öncelikle bilginin “var olan” olarak ne şekilde karşımıza çıktığı, sonra insan haklarının ne türden bir bilgi olduğu ve nihayet hangi yolla temellendirilebileceğidir.⁵⁶² Bilme eylemine konu olan ya da olabilen her şeyin “var olan” olduğu bir kere kabul edildikten sonra denilebilir ki, “her bilen özne, yani ben, siz bilgi ortaya koyan her kişi, bir var olana yönelerek neyi bilmek istiyorsa o

⁵⁵⁸ Gorecki, “Human Nature and Justification of Human Rights”, s.44

⁵⁵⁹ Gorecki burada şu örneği vermektedir: “Örneğin, ‘İsviçre kanunlarına itaat etmemiz gerekir’ şeklindeki hüküm İsviçreli kanun koyucuların çıkaracağı birincil kurallar sisteminin tanıma kuralı olmaktadır.” (Bkz. Gorecki, “Human Nature and Justification of Human Rights”, s.45.)

⁵⁶⁰ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 176.

⁵⁶¹ Bkz. Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, ss. 180-181.

⁵⁶² Bilgi-bilimsel bilgi ayrımı, “bilmek”, “doğruluk”, normların geçerliliği-kuramların doğruluğu/yanlışı, konusunda bkz. Tepe, , “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, ss. 181, 183, 184-185.

varolana yönel[mekte]” ve ona ilişkin bir bildirimde bulunmaktadır.⁵⁶³ İnsan hakları bilgisine ilişkin Tepe şunları söylemektedir⁵⁶⁴:

“İnsan haklarının bir ide, bir gereklilik düşüncesi olduğu saptaması böyle bir nesneleştirmenin sonucudur. Kuçuradi bu saptamayı, insan hakları adı altında ortaya konanlara, yapılan tartışmalara bakarak yapmaktadır. Bu arada doğru bilgi ortaya koymak için doğru nesneleştirme yapmanın çok önemli olduğunu da unutmamak lazım. Nereye ya da neye bakılacağı yerinde saptanamazsa, ortaya doğru bilgi de konulamaz.”

İnsan haklarının temellendirilmesi için başvurulacak kaynağa ilişkin saptamada doğru nesneleştirme yapmanın önemi yukarıdaki alıntıdaki vurguda bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Tepe, bilgi nesnemizi belirlerken bir hususa daha dikkatimizi çekmektedir. O da var olanların aynı biçimde var olmadıklarını da hesaba katmamız gerektiğidir. Bu farklı “var olma” biçimleri göz ardı edilirse ya da “karıştırılırsa, o zaman birçok şeyi var farz edemeyiz, birçok şey varlık alanının dışında kalır. İnsan hakları, özgürlük, adalet gibi çok temel ideler, sevgi, saygı gibi değerler.”⁵⁶⁵ Bütün bu sayılanlar da var olan olarak bilme konusu yaptığımız şeylerdir.

⁵⁶³ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s.181.

⁵⁶⁴ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 182.

⁵⁶⁵ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 183. Bu noktada Tepe, Nicolai Hartmann’ın var olanlar için yaptığı ideal var olanlar ve real var olanlar şeklindeki ayırmadan hareketle bu farklı var olanlara ilişkin şu örnekleri vererek insan haklarının bu ayırmadaki yerini görmemize yardımcı olmaktadır: Örneğin bir sayı, kavramlar, insan hakları ideal varlıklardır. Başka bir deyişle, onlar belli bir zamanda, yerde değildir, teklikleri yoktur; ama onlar da vardır. Bir kitap, bir kişi, bir bitki, bir taş ise real varlıklardır. Belli bir yerde ve zamandadırlar, teklikleri vardır. Onlara dokunabilirsiniz, onları bir yerde bulabilirsiniz, ama insan haklarına dokunamazsınız.” (Bkz. Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 183.)

İnsan hakları açısından bilgi kavramıyla ilişki kurulmasının nedeni, insan hakları şeklinde dile getirilen normların bilgisel niteliğini görebilmek için temellendirme faaliyetinden yardım alacak oluşumuzdur. Yukarıda da değinildiği üzere normlar tek başlarına bilgi önermeleri değildir. “Normlar, belirli bir grupta düzen getirmek için, dolayısıyla kişilerin davranışlarını belirlemek ya da belirli bir grubun üyeleri arasında toplumsal ilişkilerin nasıl kurulacağını belirlemek için türetilen gereklilik önermeleridir”⁵⁶⁶ Eylemlerimize yön veren ve pek çok farklı kaynaktan beslenen, kaynağı farklı olup bazen aynı şeyi dile getiren normlar vardır. Örneğin: “‘Yalan söylememek gerekir’ bir normdur, ama ‘yalan söylemek kötüdür’ bir değer yargısıdır. İkisi arasında sadece bir şekil, biçim farkı vardır, ikisi de sonuçta aynı şeyi söylemektedir. Birisi genel bir yargı, öbürü ise eyleme ilişkin bir belirlenimdir.”⁵⁶⁷ Genellikle gereklilik önermeleri ya da -bilirlik önermeleri, yapılabilirlik, edilebilirlik önermeleri olarak karşımıza çıkan normlar bilgi önermeleri olmadıklarından nesnelere gidilip doğrulukları/yanlışlıkları sınanamayacağından⁵⁶⁸, onları değerlendirmede, temellendirmede türetildikleri öncüllere bakmak gerekecektir. Bir normun kendisi olmasa da türetildikleri öncüllerin bilgi(ler) olabileceğini belirten Tepe, bu değersel niteliği saptamak bakımından “işkence yapılmamalıdır” şeklindeki norma ilişkin şunları söylemektedir⁵⁶⁹:

“...bir normun değersel niteliğinin onun türetildiği öncüllerin epistemolojik özelliğine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Her norm, bir türetmenin sonucudur, bir akıl yürütmenin sonucudur.

⁵⁶⁶ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 189.

⁵⁶⁷ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 189.

⁵⁶⁸ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 190.

⁵⁶⁹ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, ss. 190-191.

Normun bilgisel değerini saptamak için, o akıl yürütmenin dayandığı öncülü görmek lazımdır...Diyelim ki, ‘ insanlara işkence yapılmamalıdır!’diyorsunuz...O zaman insana işkence yapılmamalıdır gibi bir normun öncülü, ‘insan değerlidir’ önermesidir, bu önerme ise bir bilgidir. Doğrulanıp yanlışlanabilecek bir bilgidir. Ama şunu da söyleyebilirsiniz, ‘insana kötü muamele yapılmamalıdır, çünkü insan Tanrı’nın kuludur.’ Tanrı’ya en yakın varlıktır, onu Tanrı yaratmıştır. Canını da ancak Tanrı alabilir, onun için insanlar ldrmemelidir. Bu akıl yürütme de bir temellendirmedir. Ama bu akıl yürütmede temellendirmenin dayandığı öncül bilgi değildir, bir inançtır. Onun için buna inanan birisi için bu temellendirme geçerli olur. Ama buna inanmayan birisi için bu temellendirme hiçbir şey ifade etmez.”

İnsan hakları açısından temellendirme faaliyetinden beklenen şey, temelinde belirli bir tür bilgi olan öncülü gösterebilmektir. Dolayısıyla genel olarak temellendirmeden beklenen şey insan haklarının temellendirilmesine uyarlandığında insan hakları bilgisinin kaynağına, türetildiği yere gitme şeklinde anlaşılabilecektir. Bu faaliyetin sonunda ulaşılacak bilgi “insan hakları neden gereklidir?” sorusuna yanıt oluşturacaktır. Kaynağa, türetildiği yere gidilerek elde edilecek bilgi bir gerekliliğin (insan haklarına neden gerek duyulduğunun) temellendirilmesine yarayacaktır. Aşağıda insan onuru kavramının böyle bir gerekliliğin kaynağını göstermek için başvurulacak bir kaynak olarak ele alındığı görüşlere de bu ervede yer verilecektir.

III. İNSAN HAKLARININ TEMELLENDİRİLMESİNDE İNSAN ONURU KAVRAMININ YERİ

A. Genel Olarak

İnsan onuru ile insan hakları arasında bağı göstermek için birinci bölümde değinilen onur kavrayışlarının belirli bir kısmının bir arada değerlendirilip tartışılması uygun görünmektedir. Konuyu böylesi bir perspektifle ele almanın, hem insan onurunu açıklayan bu görüşlerin güçlü yanlarını kullanmamıza izin vereceği, hem de bunların tek başlarına ele alınmalarının sakınca yaratacak ya da eleştirilecek yönlerini hesaba katmayı kolaylaştıracağı düşünülmektedir.

Bir insan hakkının gereklerini ortaya koymak, o hakkı açıklayabilmek, bir *kritere*⁵⁷⁰ başvurmayı gerektirmektedir. Her bir insan hakkıyla ilgili kavramın bilgisi o

⁵⁷⁰ Kuçuradi ölçü ile ölçüt (kriter) arasında şu şekilde bir ayrım yapmaktadır: “ ‘Ölçü’, şeyleri birbiriyle belirli bir bakımdan e ş i t l e ş t i r m e k v e y a o r a n l a y a b i l m e k i ç i n, bunları karşılaştırmada birim olarak kabule edilip kullanılan şeydir. Nicelikler ölçmek söz konusu olduğunda, ölçmek istenilene en uygun yapıda birimler –bu ölçmeyi en işe yarar şekilde gerçekleştirebilecek birimler– saptanmaya çalışılır: kilo, saat, metre, lira v.b. Böylece ‘ölçü’, bir ölçmede ‘kendisiyle karşılaştırılan’ diğer –ikinci– şey değil, bu karşılaştırmanın gerçekleşmesini sağlayan üçüncü şeydir. Hep aynı olan, hazır duran bir birimin genellikle ‘ölçü’ olarak kullanılıp kullanılmaması, geçerli kılınmasına bağlıdır.

‘Kriter’ ise, bir şeyi başka ilgili şeylerden a y ı r a b i l m e k ve o şey hakkında y a r g ı d a b u l u n a b i l m e k için, onun ‘k e n d i s i y l e k a r ş ı l a ş t ı r ı l d ı ğ ı’-: ikinci– şeydir; yani her defasında başka bir şey. Bunun ise, geçerli kılınması söz konusu değildir.

Bir ölçünün ölçü olarak e y l e m s e l olan değerini, ölçmek istenileni –diğer ilgili birimlere göre– ölçebilirliği; bir kriterin kriter olarak bilgisel olan değerini ise, istenen konuda doğru bir yargıya götürebilirliği belirler: her iki durumda da farklı olan amaçlarına götürüp götürmemeleri.”(İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 4.Baskı, Ankara, 2006, s.140.)

hakkın korunması için gerekeni belirlemede bir kriterdir. Örneğin düşünce özgürlüğünün gereklerini belirlerken öncelikle “düşünce”nin ne olduğunun belirlenmesi ve kriter olarak bu “düşünce” kavramının içeriğinin değerlendirmede kaynak olarak kullanılması gerekmektedir. İlgili kavramın anlaşılması, gereklerinin hayata geçirilmesi ve etkili bir şekilde savunulması dışında, başka türden normlar ve (kültürel, dini, ahlâki v.b.) insan hakları normları arasında bilgisel bir ayrım yapmak da bu sayede mümkün olmaktadır. İnsan onuru ve insan hakları arasında bağ kurarak yapılan bir temellendirme, her bir insan hakkı için kriter belirlerken ilgili kriter ile insana ilişkin bir tür bilgi arasında bağ kurmaya yardımcı olabilecektir. İnsan haklarının türetim yerinden, bir kavrama ulaşılabilir ve bu kavram aracılığıyla ilgili tek insan hakkına ilişkin kritere gidilebilecektir.

İnsan haklarını temellendiren görüşler, yukarıda da değinildiği üzere, farklı kaynaklardan yola çıkarak çeşitlenmekte ve yola çıkılan kavramlar ya da kurumlar da farklılaşmaktadır. Teolojik bir temele ya da dinsel bir referansa veya doğal hukuka göndermede bulunan ekoller ve siyasal uzlaşmaya dayalı yaklaşımlar bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bu başlık altında esas olarak, insan haklarının türetildiği yeri göstermede insan onuruna göndermede bulunulup bulunulamayacağı sorusu üzerinde durulacaktır. İlk bölümde insan onurunu açıklarken belirli kavramlara vurgu yapan görüşlerinden hareketle bazı argümanlar, ortaklaştığı düşünülen yanları gözetilerek bir arada değerlendirilecek, karşılaştırılmaya çalışılacak ve bu argümanların elverişli ya da elverişsiz olduğu düşünülen unsurları tartışılmaya gayret edilecektir.

Öncelikle belirtmelidir ki insan haklarına insan onurunu temel göstermek, başka bir deyişle insan haklarının türetim kaynağının insan onuru olduğunu söylemek belirli

bir “insan” anlayışından yola çıkmayı gerektirmektedir. Bu nedenle yukarıda değinilen diğer referanslardan ziyade (din, Tanrı, doğal hukuk, siyasal uzlaş, sosyal sözleşme vs.) insanın nasıl bir varlık, ne gibi özellikleri olan bir varlık olduğu tartışmalarından hareket etme yolu tercih edilecektir. Bu yolun izlenmesinin bir diğer nedeni de, insan onurunu insan haklarıyla ilişkilendiren görüşler arasında bu ne’lik üzerinde duranların, temellendirme açısından bu çalışmanın çatısını oluşturduğunu vurgulamak olacaktır. Bu bağlamda öncelikle insan haklarının temellendirilmesi konusunda literatürde sıkça yollama yapılan görüşlerden iki ana gruba değinilecektir. Birinci gruptaki yazarlar farklılaşan yanlarıyla da olsa özellikle eyleyen olma (agency) kavramı üzerinden hareket etmektedirler. İkinci grup ise insanın olanaklarından (capabilities) yola çıkmaktadırlar. Bunlar üzerinde durulduktan sonra bu iki görüşün elverişli yanlarını bünyesinde barındırmasının yanı sıra, teorisinde bu görüşlere yöneltilen eleştirilere yanıt getirebileceği düşünülen unsurlar bulunduğu düşünüldüğünden, daha kapsayıcı bir görüş olarak İoanna Kuçuradi’nin insan onurundan hareket eden insan hakları yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

B. Kriter Arayışı ve İnsan Kavrayışları

1.Eyleyen Olma, Normatif Eyleyen Olma, Kişi Olma ve İnsan Hakları

a. James Griffin’de İnsan Onuru ve İnsan Hakları İlişkisi

İnsan haklarının kaynağını nereden aldığına ilişkin çalışmalar incelendiğinde, insanın belirli özellikleri üzerinde duran, insan hakları görüşünü açıklamada belirli bir insan onuru bakışını içeren görüşlere rastlanmaktadır. Örneğin Griffin “aşağıdan yukarıya (bottom-up) yaklaşım” olarak ifade ettiği insan hakları görüşünün yapısını açıklarken bu yola başvuranlardan birisidir. Aşağıdan yukarıya (bottom-up) ifadesine yer vermesinin nedeni literatürdeki bir grup görüşün, Griffin tarafından belirli gerekçelerle “yukarıdan aşağıya (top-down)” olarak ifade edilmesindendir.⁵⁷¹ Yazara göre insan hakları bitmemiş bir aydınlanma projesi olarak görülebilir.⁵⁷² Bu projenin tamamlanması için ortaya konacak yaklaşımlardan birisi önceden belirlenmiş normatif ilkelerden yola çıkmaktır ki Kant’ın kategorik buyruğu, ya da sosyal sözleşme teorisi buna örnek olarak gösterilebilir. Griffin’e göre bu gibi ilkelerden hareket edilerek insan haklarını türetmek yukarıdan aşağıya bir yol izlemektir. Yazarın alternatif argümanı ise aşağıdan yukarıya olarak ifade

⁵⁷¹ Yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya yaklaşımların Griffin’in teorinde esasında kesin şekilde ayrılmadığı ve Griffin’in görüşleri ile Immanuel Kant ve John Stuart Mill arasında –ki bunlar yazara göre kendisinin eleştirdiği yukarıdan aşağıya yaklaşımın örnekleri olarak gösterilecektir– benzerlikle olduğu yönündeki değerlendirmeleri için bkz. Roger Crisp, “Griffin on Human Rights: Form and Substance”, *Griffin on Human Rights*, ed.: Roger Crisp, Oxford University Press, 2014, ss.142-148.

⁵⁷² Bkz. Griffin, *On Human Rights*, ss. 9-14.

ettiği, insan haklarının halihazırda karşımıza çıkan kullanımından hareket etmek ve onun sahip olması gereken daha yüksek ahlâki ilkelere ulaşmaktır.⁵⁷³ Bu durumla ilgili olarak Griffin şunları söylemektedir⁵⁷⁴:

“...Bir yukarıdan aşağıya (top-down) yaklaşım vardır: Bu insan haklarının kendilerinden türeyebileceği kapsayıcı bir ilkeyle veya ilkelerle ya da bir otoriter karar süreciyle başlar –örneğin yarar ilkesi veya kategorik imperatif ya da sözleşme üzerinde uzlaşan taraflar modeli–. Bugünlerde felsefedeki hak teorilerinin pek çoğu yukarıdan aşağı (top-down) türündendir. Bir de aşağıdan yukarıya (bottom-up) yaklaşım vardır: Burada çeşitli türden teorisyenlerin kullandığı gibi politikacılar, hukukçular, sosyal kampanya yürütücüleri tarafından bizim gerçekteki sosyal hayatımızda kullanılan insan haklarıyla başlanır ve sonrasında bunların ahlâki değerini açıklamak için başvurulması zorunlu olan daha yüksek ilkelerin ne olduğu görülür...”

Buna göre Griffin yukarıdan aşağıya olarak ifade ettiği yaklaşımın yaptığı gibi soyut ahlâki ilkelere hareket etmeyi doğru bulmamakta ve insan hakları nosyonunun sosyal hayatımızda nasıl yer bulduğuna ilişkin açıklamalar olmaksızın, onların sosyal kullanımına bakılmaksızın, belirli bir ilkedan ya da ilkelerden türetilerek geliştirilecek bir teoriyi yerinde görmemektedir.⁵⁷⁵

Griffin bu yaklaşımı içinde insan onuruna önemli bir yer vermektedir. İnsanın eyleyen olma durumu / eyleme özelliği (agency) kavramı aracılığıyla açıkladığını gördüğümüz insan onurunu Griffin, kişi olma (personhood) kavramıyla şekillendirmektedir. Bunun, yani kişi olmanın (personhood) korunması gerekmektedir.

⁵⁷³ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, ss. 2-4, Strawser, “The Normative Structure of Human Rights...”, s.113.

⁵⁷⁴ Griffin, *On Human Rights*, s.29.

⁵⁷⁵ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.29.

Eğer insan hakları sadece insan olmamızdan kaynaklı haklarsa ve “insan varlığının ayırıcı değerini” korumak gibi bir amacımız varsa ki insan olmaya ayırıcı değer veren unsur insanın normatif eyleyen oluşudur⁵⁷⁶, insan hakları bu özel türden eyleyen olmanın korunmasını sağlayan şeydir. Eylemde bulunma özelliğinin gerçekleşmesi için özerklik, özgürlük ve asgari yaşam koşullarının varlığı gerekmektedir.⁵⁷⁷ Buraya kadarki kısımdan yola çıkarak şu söylenebilir ki Griffin için insan hakları kişi olma ya da insanın eyleyen olması dediği şeyi korumaya hizmet etmektedir ve bu kişi olma kavramı, anlamını insan onuru aracılığıyla kazanmaktadır. Griffin’in görüşüne göre sadece böylesi bir normatif eyleyen olma özelliğine sahip kişiler için insan haklarının taşıyıcısı olmaktan söz edilebilecektir. Bu sonuca varması Griffin’in, çocukları, akıl hastalarını ve benzerlerini teorisinin dışında bıraktığı eleştirisiyle karşılaşmasına sebep olmuştur.⁵⁷⁸

Griffin’in insan hakları teorisi daha başka eleştirilerin de konusu olmuştur. Ancak burada teorisinin özellikle insan onuruyla ilişki kurulabilecek kısımlarına yer verilmeye çalışılmıştır.⁵⁷⁹ Ayrıca insan haklarına ilişkin bir kriter yoksunluğundan yakınması⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Sadece eyleyen olma ya da rasyonel eyleyen olma ifadesini yetersiz bulan Griffin’e göre insanı ayırıcı kılmaya yarayan ifade, seçebilme kapasitemize ve yaşamaya değer bir yaşamın peşine düşmemizi kapsayıcı şekilde ifade edebilecek terim “normatif eyleyen” değildir. (Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.45.)

⁵⁷⁷ Bu üçlü hakkındaki belirlemesi için bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.33. Detaylı açıklamaları için bkz. Griffin, *On Human Rights*, ss.149-187.

⁵⁷⁸ Strawser, “The Normative Structure of Human Rights...”, s.114. Aynı eleştiriden aşağıda değinileceği üzere Gewirth de benzeri bir sebeple nasibini almaktadır.

⁵⁷⁹ Griffin’in özellikle *On Human Rights* kitabının ardından yaklaşımı üzerine getirilen eleştiriler hakkında kapsamlı bir kitap olarak *Griffin on Human Rights* isimli çalışmaya bakılabilir. Burada yazarın eseri farklı perspektiflerle değerlendirilmiş, ardından Griffin’in eleştirilere bir cevabına da yer verilmiştir. Bkz. *Griffin on Human Rights*, ed.:Roger Crisp, Oxford University Press, 2014.

⁵⁸⁰ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.14.

yazarı bu türden bir soruşturmaya ışık tutabileceği düşüncesiyle ele almayı gerekli kılmıştır.

Griffin'in teorisine yönelik eleştiriler göz ardı edilmemekle birlikte bizim çalışmamız açısından yaklaşımının belirli bir insan kavramından hareket etmesi ve bu insan kavrayışında insan onuruna verilen yer önem taşımaktadır. İnsan yaşamını diğer hayvanların yaşamından ayrı gören yaklaşımında, Griffin, biz insanların kendimize, geçmişimize ve geleceğimize ilişkin kavramlaştırma yapabilmemize vurgu yapmakta; değerlendirme ve ifade etme yetimize, olabilecek iyi bir yaşamı kafamızda şekillendirip onu gerçekleştirmeye çalışmamıza da göndermede bulunmaktadır.⁵⁸¹ İnsan varoluşumuzu ayırıcı kılan kimi niteliklerimize dayanılarak oluşturulan bir insan hakları anlayışı belirli bakımdan bu çalışmada üzerinde durulan onur kavrayışıyla örtüşüyor görünmektedir. Griffin'e göre insan hakları, insan olma durumumuzun (our human standing) ya da kişi olmanın (personhood) korunması olarak görülebilir.⁵⁸² Eyleyen olmaya verilecek zarar bu kişi olma durumuna da zarar verecektir.

Griffin'in amacının insan haklarının varlık koşullarının bir teorisini oluşturmak olduğu iddia edilmektedir.⁵⁸³ Teorisinde dile getirdiği varlık koşulları bir insanın onlar olmazsa kişiliğini ortaya koyamayacağı, değerinin korunamayacağı türden koşullardır. Bunlar yukarıda da değinildiği gibi özerklik, özgürlük ve refah için asgari koşullar şeklinde sıralanmıştır. Buna göre Griffin'in insan hakları anlayışında temele konan insan

⁵⁸¹ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.32.

⁵⁸² Griffin, *On Human Rights*, s.33.

⁵⁸³ Strawser, "The Normative Structure of Human Rights...", s.117.

kavrayışı bu üçlüyü karşılamakla vücut bulacaktır. Kişi olma insan haklarının temellerinden birisidir. Bir diğer temel ise insan doğasının ve insan toplumlarının doğasının özelliklerini ifade etmek için kullandığı pratik şeylerdir (practicalities) ki yazarın teorisine göre insan hakları için bu ikisi temel olarak gösterilmektedir.⁵⁸⁴

Griffin'e göre insan hakları normatif eyleyen oluşumuzu korumaktadır.⁵⁸⁵ Normatif eyleme kapasitemiz ise onurumuzun temelidir.⁵⁸⁶ Bu normatif eyleyen olma ve onur yaklaşımı dar bulunarak, yukarıda da değinildiği üzere, kimi kişileri dışarıda bıraktığı eleştirisiyle karşılaşmaktadır.⁵⁸⁷ Buna göre normatif eyleme özelliği yoksa onur olmayacak, onur yoksa da kişinin insan hakkı söz konusu olmayacaktır; fakat aynı zamanda Griffin'in yaklaşımı teleolojiktir ve normatif eyleyen olma temeli üzerine kurulmaktadır. İnsan hakları da böylesi bir "eyleyen olma"yı korumaktadır.⁵⁸⁸

Griffin insan haklarını kişinin onuruyla ilişkilendirmiş ve insan haklarının bu onurun koruyucusu olduğunu dile getirmiştir.⁵⁸⁹ Yukarıda değinildiği gibi, görüşlerinin belirli temel ilkelerden (örneğin kategorik imperatif ya da fayda ilkesi) hareket ettiğini belirttiği yukarıdan aşağıya (top-down) olan yaklaşım yerine aşağıdan yukarıya (bottom-

⁵⁸⁴ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, ss.33-39.

⁵⁸⁵ Griffin, *On Human Rights*, s.149. Crisp, "Griffin on Human Rights: Form and Substance", s.148.

⁵⁸⁶ Crisp, "Griffin on Human Rights...", s.148. Bağlantı için ayrıca bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.66.

⁵⁸⁷ Bkz. Crisp, "Griffin on Human Rights...", ss.148-149. Bu konuya ilişkin olarak Griffin eleştirilere verdiği cevabında bu kişilere karşı ahlâki bir yükümlülüğümüz olduğunu kabul etmektedir. (Bkz. James Griffin, "Replies", *Griffin on Human Rights*, ed.:Roger Crisp, Oxford University Press, 2014, s.219.)

⁵⁸⁸ Crisp, "Griffin on Human Rights...", s.149.

⁵⁸⁹ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.3

up) yaklaşımın yansıması olduğunu belirtmiştir. İnsan onurundan söz ettiği bir bölümde şunları söylemektedir⁵⁹⁰:

“Söylediğim gibi ben insan haklarını, bizim normatif eyleyen oluşumuzun koruyucusu olarak gördüğümüzü ileri sürüyorum. Bu insan haklarının normatif eyleyen olmaktan türetilmesi değildir; bu kavramın belirsizliğine çare olacak yolun etikteki rolüne en iyi şekilde uygun düşeceğine dayanan sezkiye dayalı bir öneridir.”

Griffin insan haklarıyla bağlantılı olarak ifade ettiği “kişinin onuru” ifadesi içerisindeki “onur”un tatmin edici bir yorumunun kullanılması gerektiğini; zira onurun bütün kullanım biçimlerinin bu duruma hizmet edemeyeceğini düşünmektedir.⁵⁹¹ Hukukun kavramın belirginliğine yaptığını düşündüğü katkının bir benzerinin de etikten gelmesi gerekmektedir. Yeterli belirlilik ancak bu halde gerçekleşebilecektir.⁵⁹²

Normatif eyleyen oluşumuzun koruyucusu olarak gördüğü insan hakları için kişi olma (personhood) yaklaşımını getirdiğini gördüğümüz Griffin, normatif eyleyen olmanın üç aşamaya sahip olduğunu ileri sürmektedir: birinci aşama özerkliktir ki bu seçeneklerimizi değerlendirip yaşamaya değer bir hayat kavramını oluşturmamıza imkân veren bir kavramdır. Bu biçimlendirme ve bunu gerçekleştirmek için harekete geçmek için insan olarak bizler belirli türden desteklere ihtiyaç duyarız. Yazar burada yaşamın kendisinden, sağlıktan, belirli fiziksel ve mental kapasiteden, belirli düzeyde eğitimden destek örnekleri olarak söz etmektedir.⁵⁹³ İşte bu Griffin’in asgari koşullar (minimum

⁵⁹⁰ Griffin, *On Human Rights*, s.4.

⁵⁹¹ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, ss.5-6.

⁵⁹² Griffin, *On Human Rights*, s.6.

⁵⁹³ Griffin, *On Human Rights*, s.149.

provision) olarak dile getirdiği ikinci aşamaya işaret etmektedir. Bu iki aşamanın ardından eyleyen oluşumuzun tamamlayıcısı olarak bu yolda birilerinin bizi durdurmaması, bu kavrama ilerlemede özgür olmamız anlamında üçüncü aşamayı devreye sokmaktadır ki bu da özgürlüktür (liberty).⁵⁹⁴ Griffin üç en yüksek düzey insan hakkı olarak saydığı özerklik, refah ve özgürlük altına, yani bu kapsayıcı olduğunu belirttiği başlıklar altına bütün insan haklarının yerleştirilebileceğini ileri sürmektedir.⁵⁹⁵ Griffin'in ayrı şekilde ele aldığı özerklik ve özgürlük, bir insanın kişi olmasının en önemli oluşturunucularından sayılabilecektir. Bu iki kavramın ayrı ele alınmasıyla neyin kastedildiğini yazarın görüşlerinden hareketle Strawser şu şekilde dile getirmektedir⁵⁹⁶:

“O [Griffin], karar vermemizin mekânı (locus) olarak özerkliğe ve bu özerkliğe göre eylemde bulunma yetimiz (daha iyi bir ifadeyle, sınırlamaların olmaması) olarak da özgürlüğe yaklaşmaktadır. Bu ikisi birbirinden farklıdır –farklı türde düşmanları vardır, örneğin: beyin yıkama, indoktrinasyon, manipülasyon gibi şeyler özerkliğe saldırırken; baskı, zorlama ve benzerleri özgürlüğe zarar verir.”

Griffin'in teorisinde üzerinde özellikle durduğu özerklik anlayışı kaynağını tarihsel olarak çok eski dönemlerde, geç Orta Çağ'dan itibaren felsefe tartışmalarında izini gördüğümüz Tanrı'nın hukukunun yerini, insanın kapasitelerine bıraktığı görüşlerde bulmaktadır.⁵⁹⁷ Buna göre Tanrı'nın koyduğu yasaların (God-given law) yerini, kendimizin koyduğu yasaların (self-given law) alışının izleri özerkliğin içeriğini

⁵⁹⁴ Griffin, *On Human Rights*, s.149.

⁵⁹⁵ Griffin, *On Human Rights*, s.149.

⁵⁹⁶ Strawser, “The Normative Structure of Human Rights...”, s. 116, Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.151.

⁵⁹⁷ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.150.

oluşturmak bakımından önemlidir.⁵⁹⁸ Griffin'in görüşleri içerisinde yer verdiği özerklik kendi kararlarını vermenin yanı sıra bunları hayata geçirmeyi, yapmayı da kapsayacak şekilde düşünülmektedir.⁵⁹⁹ Özerkliğe bu kısımda ayrıca yer veriliyor oluşunun nedeni Griffin'in teorisinde özerklik ve onur arasında bir ilişki kuruluyor oluşundandır. Griffin bu hususu şu şekilde ifade etmektedir.⁶⁰⁰

“Özerklikle ilgili çok değerli olan nedir?.... Onun değeri, benim yaklaşımında, kişinin onurunun bir oluşturucusu olmasıyla ilgisindendir. Benim yardımıma başvurduğum “insan onuru”nun anlamı da belirginleştirilmelidir, zira “onur”un insan haklarıyla ilgisi olmayan pek çok kabul edilebilir kullanımı vardır...İnsan haklarıyla ilgisi olan onur, bununla birlikte, oldukça yüksek bir statüye: bizim normatif eyleyen oluşumuza, işaret eder.”

Griffin, kişi olma (personhood) yaklaşımını insan haklarını açıklamada kullanırken, “kişinin onuru”nun insan haklarının temeli olarak kullanılması durumundan yola çıkarak, normatif eyleyen olmayı kişinin onurunun bir yorumu olarak ele aldığını belirtmektedir.⁶⁰¹ Onura yollama yapan insan hakları belgelerine yaptığı atıfta da her ne kadar üzerinde uzlaşılmasından herkesin başka bir şekilde anladığı bir onur kavramından hareket edilse de bunun bir temel getirme girişimi olduğunu ortaya koymakta, insan

⁵⁹⁸ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.150.

⁵⁹⁹ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.150. Griffin bu ikiliyi açıklarken her kararımızın özerkçe verilemediğini, doğal ya da doğal olmayan sebeplerle kararlarımızın belirlenebildiğini de vurgulamaktadır. (Bkz.Griffin, *On Human Rights*, s.150.)

⁶⁰⁰ Griffin, *On Human Rights*, s.151-152. Griffin'in anladığı anlamda özel hayatımızdaki özerklik, hayatımızda kendimizle ilgili büyük çaplı kararları almada kimsenin bize karışmaması, kendi isteklerini dayatmaması şeklinde bir özerkliktir. Kamusal yaşamda bu, politik kararlarda eşit söz hakkına sahip olma gibi bazı formlara girebilecektir. (Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.192.)

⁶⁰¹ Griffin, s.152. Buradaki yaklaşımını da birinci bölümde de ifade edildiği gibi Pico della Mirandola ile benzeştirmektedir.

haklarına ilişkin neredeyse kritersez denilebilecek iddiaların yerini kendisinin de önerdiği ve geliştirdiği türden yaklaşımların alması gerektiğini savunmaktadır.⁶⁰² Ona göre kişi olma (personhood) ve işlevsellik (practicalities) insan haklarının iki temelidir. İlk olarak kişi olma haklara yol açan şeydir, işlevsellik ise haklara ihtiyaç duyulduğunda onlara uygun şekli vermektedir.⁶⁰³

İlk bölümde de üzerinde durulduğu gibi, insan hakları belgelerinin hazırlayıcılarıyla ortaklaştıkları yanın hakların kişinin onurundan türetilmesi konusundaki görüşleri olduğunu belirten Griffin, kendisinin vurgusunun bu belgelerdekenden farklı olarak onurda değil, normatif eyleyenler olarak kişilerde olduğunu ifade etmektedir. Buna göre onur normatif eyleyen oluşumuza verilen değerden türetilmiş olmaktadır.⁶⁰⁴

Normatif eyleyen olmayla insanın belirli ayırıcı yanlarını ortaya koymuş olmakla birlikte, belirli diğer özelliklerini dışarda bırakmış olması, insan-kişi ayrımı yapmadığı için kısıtlayıcılık eleştirilerinin karşısında zayıf kalması⁶⁰⁵, onur kavramına ilişkin belirsizliğe işaret etmekle birlikte onurla insanın değeri arasındaki bağı yeterince açık şekilde ortaya koymuyor oluşu, her ne kadar kendisi onlardan farklı şekilde düşündüğünü ifade etse de, esasında “yukarıdan aşağıya” şeklinde adlandırdığı görüşlerle benzeşen yanlarının da olması gibi nedenlerle Griffin’in görüşleri eleştirilebilir. Ayrıca insan

⁶⁰² Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.192.

⁶⁰³ Griffin, *On Human Rights*, s.192.

⁶⁰⁴ Griffin, *On Human Rights*, ss.200-201, 205. Onurun elastik bir kavram olduğunu düşündüğünden yazar bu yolla belirsizliğin önüne geçebileceğini, belirli sınırlamalar içeren bir yaklaşımı ortaya koyabileceğini düşünmektedir. Onurun daha dar bir şekilde ele alındığı bir yaklaşım Griffin’e daha elverişli görünmektedir.

⁶⁰⁵ Griffin’in hak sahipliği üzerine kaleme aldığı, kitabının “Kimin Hakları? (Whose Rights?)” başlıklı kısmına bu açıdan bakılabilir. (Bkz. Griffin, *On Human Rights*, ss.83-95)

haklarına ilişkin tasnifinde özerklik, özgürlük ve refahı birer hak kategorisi olarak değerlendirmiş oluşu, özellikle özerkliği içeriklendirme biçimi de eleştiri konusu yapılabilir.⁶⁰⁶

Griffin'in belirli mantıksal gerekliliklerden hareket eden bir teorisi olduğu için her ne kadar onun da teorisinin merkezinde de eyleyen olma (agency) bulunsa da kendisinden farklılaştığını düşündüğü⁶⁰⁷ Gewirth de insan onuruna insan haklarını açıklamada yer vermiş bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda, yine belirli bir insan anlayışından hareketle insan onuru ve insan hakları arasında bağ kuran bir isim olarak bu yaklaşıma değinilecektir.

b. Alan Gewirth'te İnsan Onuru ve İnsan Hakları İlişkisi

Gewirth, insan hakları konusundaki temel tartışma soruları arasında, insan haklarının var olup olmadığını, varsa onu nasıl bilebildiğimizi, kapsamı ya da içeriğinin

⁶⁰⁶ Griffin'in kişi olma teorisiyle insan haklarını açıklama girişimine insan haklarının temellerini ortaya koyarken daha çoğulcu bir yaklaşıma ihtiyaç olduğu gerekçesi başta olmak üzere kapsamlı bir eleştiri ve değerlendirme sunan görüşleri için bkz. John Tasioulas, "Taking Rights Out of Human Rights", *Griffin on Human Rights*, ed.: Roger Crisp, Oxford University Press, 2014, ss.9-45. Kant ve Mill'in ortaya koyduğu görüşleri yukarıdan aşağıya bir teori başlığı altında değerlendirip eleştiriyor olmasına rağmen, Griffin'in kendi görüşleri içerisinde de bu türden bir bakış açısının var olduğu yönündeki görüşleri için bkz. Crisp, "Griffin on Human Rights...", ss.142-151. Griffin'in teorine yöneltilen bu ve diğer eleştirilere yanıtları için bkz. Griffin, "Replies", ss.206-232.

⁶⁰⁷ Bkz. Griffin, *On Human Rights*, s.4.

ne olduğunu, birbirleriyle ilişkilerinin nasıl olduğunu, mutlak olup olmadıklarını, bunlardan birisinin belirli durumlarda geçersiz kılınıp kılınamayacağını saymaktadır.⁶⁰⁸

İnsan haklarını, bütün insanların sadece insan olmaları sebebiyle eşit şekilde sahip oldukları ahlâki hakların bir türü olarak gören Gewirth, ahlâki olmalarından geçerli bir ahlâki ilkeye dayanmalarını anlamaktadır. Ona göre bir ilkenin ahlâki olması, eylem için kategorik olarak zorunlu belirli gerekleri karşılaması ve eyleyenleri muhatap almasıyla açıklanabilir.⁶⁰⁹ Yazar, haklar kategorizasyonu içindeki yeri bakımından Hohfeld’in teorisine de atıfla⁶¹⁰, insan haklarının talep hakları (claim rights) olduğunu dile getirmektedir. Buna göre bir kişinin talep hakkı olması beraberinde diğer kişi/kişilere bu hakkın gereklerine uygun şekilde eylemde bulunma ödevi yüklemektedir.⁶¹¹ Gewirth’e göre insan haklarının talep hakları olmasının sebebi idareden belirli edimlerin ifasını ya da koruma mekanizmalarının işletilmesini talep etmeleriyle sınırlı değildir. Bunun yanı sıra bu hakları talep hakları yapan şey şöyle açıklanabilecektir: İnsan hakları bir kişinin, belirli önemli şeyler veya iyilere sahip olmalarıyla ilgilidir ve bütün diğer insanların, kişinin bu şeylere sahip olmasını engellememesi gerekmektedir. Hatta belirli koşullarda

⁶⁰⁸ Bkz. Alan Gewirth, “The Basis and Content of Human Rights”, *Human Rights –Essays on Justification and Applications*, The University of Chicago Press, 1982, s.41.

⁶⁰⁹ Alan Gewirth, “Introduction”, *Human Rights-Essays on Justification and Applications*, The University of Chicago Press, 1982, p.1. Yazara göre, ahlâki ilkeler yanında hukuki ilkeler gibi başka türden ilkelerden de söz edilebilir; ancak başka türden ilkelerin hakları temellendirmek için kaynağını aldıkları ilkeler veya kriterler farklılık göstermektedirler. (Bkz, Gewirth, “Introduction”, s.2.)

⁶¹⁰ Wesley N. Hohfeld’in hukuki hak kavramı hakkındaki görüşlerine ilişkin detaylı bilgi için bkz.Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, ss.21-107.

⁶¹¹ Gewirth, “Introduction”, s.2.

diğer kişi ve gruplar, kişinin söz konusu haklara sahip olmasına yardımcı olmak durumundadırlar.⁶¹²

Gewirth'in teorisinde insan hakları bütün insanlar açısından eylemin gerekli koşullarını oluştururlar ve herkes tarafından bunlara saygı gösterilmesi gerekir.⁶¹³ Yetkili mercilerin haklı gösterilmeleri (justification) bakımından da birincil olarak dikkate alınacak husus bu hakları korumaya hizmet ediyor olmalarıdır.⁶¹⁴ Bu teoriye göre süje *bütün insanlar*, eylemin gerekli koşulları olarak ifade edilecek *hakların nesneleri* ve bütün insanların eşit şekilde bu gerekli koşullara sahip olduklarını ortaya koyan ahlâki ilke de *haklılaştırıcı temel* olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶¹⁵

İnsan haklarının temellendirilmesi açısından Gewirth'in dile getirdiğı temel ilke "türe özgü tutarlılık ilkesi (principle of generic consistency)" olarak ifade edilmektedir. Bütün gerçek (actual) ve potansiyel (prospective) eyleyenleri (agent) muhatap alan bu ilke şöyle ifade edilmektedir: "Türe özgü hakların sahiplerine, tıpkı kendin gibi, bu haklara uygun şekilde eylemde bulun."⁶¹⁶ Burada sözü geçen türe özgü haklar, eylemin türe özgü özelliklerinin (generic features) gerekli koşullarını oluşturmak için dile getirilmiş olan

⁶¹² Gewirth, "Introduction", s.2.

⁶¹³ Gewirth, "Introduction", s.3.

⁶¹⁴ Gewirth, "Introduction", s.3.

⁶¹⁵ Bkz. Gewirth, "Introduction", s.3.

⁶¹⁶ Gewirth, "Introduction", s.3.

özgürlük (freedom) ve iyi olma (well-being).⁶¹⁷ Özgürlük ve iyi olma sayesinde her eyleyen, amaçlarını gerçekleştirmek üzere eylemde bulunmaktadır.⁶¹⁸

Gewirth insan haklarını insan eyleminin zorunlu koşulları üzerine temellendirdiğini dile getirmekte ve bunun nedenini beş başlık altında ortaya koymaktadır⁶¹⁹:

1. Bu koşullar, inkâr edilemez şekilde büyük bir öneme sahiptirler. Her gerçek ve potansiyel eyleyenin neden insan haklarına sahip olduğunu ve bu hakların neden bütün diğer pratik kriterlerin ya da taleplerin üzerinde yer aldığını belirtirler.

2. Eylem bütün ahlâkiliğin temel konusu olduğundan, insan haklarını eylemin zorunlu koşullarına bağlamak, hakları doğrudan ahlâkilikle ilişkilendirmektir.

3. Eylemin zorunlu koşulları onur ya da gelişme gibi kavramlara yapılan atıflara nazaran daha belirgin ve daha az tartışmasız bir içerik sağlamaktadır.

4. İnsan haklarının temellerini insan eyleminin zorunlu koşullarıyla açıklamak, hakların her bir kişiye belirli bir temel ahlâki statü sağlamak şeklinde bir nihai amaçları olduğunun vurgulanmasına hizmet eder.

5. İnsan haklarının nesnelerinin insan eyleminin zorunlu koşulları olduğunu söylemenin beşinci ve son nedeni ise bu kabulün böylesi hakların olduğu hakkında kesin bir kabulü ya da temellendirmeyi ortaya koyuyor oluşudur. Bu kanıt her eyleyenin

⁶¹⁷ Gewirth, “Introduction”, s.3.

⁶¹⁸ Gewirth, “Introduction”, s.4.

⁶¹⁹ Gewirth, “Introduction”, s.5.

eyleminin zorunlu koşulu olarak özgürlüğe ve iyi olmaya hakkı olduğunu kabul etmesini zorunlu kılmaktadır.

Gewirth'e göre insan haklarının normatif bir gerekliliği dile getiriyor olması onu diğer ahlâki ve değerle ilgili kavramlardan ayırmaktadır.⁶²⁰ Bu hakların rasyonel ve amaçlarına yönelen eyleyenler olmakla ilgisinde açıklanıyor oluşu, Gewirth'ü eyleyen olma durumları belirli bakımlardan sınırlı olan kişi ve gruplar üzerine de (örneğin, çocuklar, akıl hastaları vs.) düşünmeye itmiştir. Şöyle ki, yazarın türe özgü (generic) haklar dediği haklar insan haklarıdır. Bu haklar aynı zamanda eyleyen olmak için gerekli koşullardır.⁶²¹ Farklı derecelerde de olsa eyleyen olabilme kapasitesi sınırlanmış kişiler söz konusuysa (çocuklar, akıl hastaları, beyin hasarı olanlar, felç olanlar, fetüs vs.) durum ne olacaktır?⁶²² Bu konuda yazar orantısallık ilkesi (principle of proportionality) olarak ifade ettiği bir argüman geliştirmiştir. Gewirth'e göre, bütün normal yetişkin insanlar gönüllü ve amaçlı davranışlarıyla eylemde bulunabilecek durumdadırlar. Düşünebiliyor, seçiş yapabiliyor, plan yapabiliyor olmaları sebebiyle belirli kısıtlılıkları olsa da aynı durum felçli kişiler için de söz konusu olacaktır.⁶²³ Sayılan diğer durumlarda ise eyleme olanağı azaldıkça haklar da orantısal şekilde azalacaktır.⁶²⁴

⁶²⁰ Gewirth, "Introduction", s.6.

⁶²¹ Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", s.54.

⁶²² Bkz. Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", s.54.

⁶²³ Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", ss.54-55.

⁶²⁴ Bkz. Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", s.55. Çocuklar tam eyleme kapasitesine sahip olmak bakımından potansiyel eyleyenler olarak görülmektedir. Sayılan diğer örnekler açısından kendilerine ve başkalarına zarar vermemeleri de gözetilerek, eyleme olanağına sahip olma oranı hesaba katılacaktır.

Sonuç olarak yazar insan haklarının, eylem için gerekli minimal düzeyde rasyonelliğe sahip bütün insanlar için eşit şekilde var olduğunu kabul etmektedir.⁶²⁵ Potansiyel amaçlı eyleyen olmak (prospective purposive agent) türe özgü haklara sahip olmak bakımından yeterli neden ve koşuldur.⁶²⁶

Diyalektik olarak zorunluluk (dialectically necessary method) olarak adlandırdığı yöntemle Gewirth'in insan haklarının varlığını açıklama konusunda vardığını söylediği nokta, insan eyleminin zorunlu koşulları bu hakların nesneleri olduğundan, her eyleyenin mantıksal olarak kendisinin ve diğer bütün insanların bu haklara sahip olduğunu kabul etmek zorunda olduğudur.⁶²⁷ Yazar, ileri sürdüğü metodun diyalektik olarak zorunlu oluşunu, amaçlı eylemin genel, türe özgü özelliklerinden türetilmesinde ve buna bağlı olarak da burada ortaya konanların, eyleyenler tarafından ortaya konulup kabul edilmek zorunda oluşunda bulmaktadır.⁶²⁸ Bu bağlantıyı kurmak rasyonel bir gerekliliktir ve aksini iddia eden kendisiyle çelişkiye düşmüş olacaktır.⁶²⁹ Böylece kişi hem kendisi hem de

(Bkz. Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", s.55.) Bu nokta hakkında detaylı bilgi için bkz. Gewirth, *Reason and Morality*, ss.119-127, 140-145.

⁶²⁵ Bkz. Gewirth, "Introduction", s.6. Çalışmanın bu kısmının esas amacı yazarın insan hakları teorisinin genel çerçevesi içinde insan onurunun yerini ve işlevini saptamak olduğundan insan haklarının tasnifi ve türleri hakkındaki görüşlerine bu bağlamla ilgili olduğu ölçüde yer verilmiştir. Bu konudaki detaylı açıklamaları için bkz. Gewirth, "Introduction", ss.6-7. Ayrıca hak temelli yaklaşımların ödev temelli yaklaşımlara, hakları açıklamak bakımından üstünlüğü hakkında Gewirth'ün görüşleri için bkz. Alan Gewirth, "Are There Any Human Rights?", *The Proceedings of the Twenty- First World Congress of Philosophy-Philosophy Facing World Problems*, ed.: Ioanna Kuçuradi, Vol.13, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 2007, ss.279-285.

⁶²⁶ Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", s.51.

⁶²⁷ Gewirth, "Introduction", s.20, Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", ss.46-47.

⁶²⁸ Gewirth, "Introduction", s.21. Gewirth, *Reason and Morality*, ss.150-161.

⁶²⁹ Gewirth, "Introduction", s.26.

bütün diğerk kişiler için amaçlı eyleme özelliğı dolayısıyla insan onuruna, eylemin zorunlu koşulları olarak da özgürlük ve iyi olma şeklindeki insan haklarına sahip olma durumunu kabul etmiş olacaktır.

“Başkalarına kendine davranılmasını istediğın gibi davran” şeklinde formüle edilebilen altın kuralın yol açabileceğı sorunlardan hareketle, buna alternatif bir rasyonel altın kural (rational golden rule) fikri üzerinde duran Gewirth, böylesi bir kural ile de türe özgü, genel tutarlılık ilkesi (principle of generic consistency) arasında bir ilişki kurmaktadır.⁶³⁰ Öncelikle altın kurala karşı ileri sürülen iki önemli eleştiriyi ortaya koyan Gewirth⁶³¹, bir yandan altın kuralın evrenselliğinden yararlanmak isterken, bir yandan da onun ortaya çıkardığı güçlükleri aşmak istemektedir. Bunun için de kuralın temel formülasyonunu korumakla birlikte kuralın üzerine kurulu olduğu eyleyenin isteklerine, arzularına rasyonel olma zorunluluğı getirmektedir.⁶³² Bu haliyle altın kural, rasyonel altın kural haline dönüşmekte ve şu şekilde formüle edilmektedir: “Diğerklerine, sana rasyonel olarak nasıl davranılmasını istiyorsan o şekilde davran”⁶³³ Bunu bir adım daha

⁶³⁰ Bkz. Alan Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, *Human Rights-Essays on Justification and Applications*, The University of Chicago Press, 1982, ss.128-142.

⁶³¹ Bu iki önemli eleştirinin ilki, eyleyenin kendisi için karşısından istediğı şeylerin, karşısındakinin kendi istekleri ile örtüşmeyebileceğidir. Zira herkesin kendisine yapılmasını istemedikleri şeyler birbirinden farklı olabilecektir. İkinci eleştiri ise eyleyenin istekleri muhatabının istekleri ile uyuşsa veya örtüşse dahi bu isteklerin kendilerinin çeşitli sebeplerle (sosyal kurallar, hukuki gerekçeler, ekonomik sebepler vs.) uygun olamayabileceğı saptamasından kaynaklanmaktadır. (Bkz. Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, ss.128-129.)

⁶³² Bkz. Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, ss.132-133.

⁶³³ Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, s.133

ileri götüren Gewirth, insan haklarını açıklamada kullandığı yöntemden hareketle⁶³⁴ formüle en son şu hali vermektedir: “Kendinin olduğu gibi diğer insanlara türe özgü (generic) haklarıyla uyumlu olacak şekilde eylemde bulun”⁶³⁵ Zaten kendisi de “türe özgü tutarlılık ilkesi” olarak ifade ettiği ilkenin, altın kuralın türe özgü yorumu olarak görülebileceğini ifade etmektedir ki aradaki fark yukarıda da değinildiği gibi arzuların yerini, türe özgü hakların almasıdır.⁶³⁶ Türe özgü tutarlılık ilkesinin talebinin de herkes için aynı şekilde rasyonel bir talep olduğunu düşündüğünden, Gewirth, rasyonel altın kural ile türe özgü tutarlılık ilkesini eşit görmektedir.⁶³⁷

Gewirth’in teorisinde onur eyleyen olmayla ilişkilendirilmektedir. Eyleyen olma insan onurunun metafizik ve ahlâki temelini oluşturmakta ve özerk rasyonel eyleyen olmanın temelini oluşturduğu bir insan onuru, insan haklarını açıklamada kullanılmaktadır.⁶³⁸ Eyleyen merkezli düşünmenin yeterli olamayabileceğini, çünkü eyleyen olmanın kendi kendini temellendirebilen (self-justifying) bir kavram olmadığını, bu kavramla birlikte düşünülecek bir değer ya da kritere başvurmak gerekliliği olduğunu belirten Gewirth, insan haklarına temel olmak bakımından birbirlerinin aydınlatılmasında da işlev göreceğini düşündüğü onur ve eylem kavramlarına teorisinde birlikte yer

⁶³⁴ Buna göre Gewirth, özgürlük ya da gönüllülük ile amaçlılık ve iyi olmayı insanın eyleminin zorunlu koşulları sayıp bunları herkes için eşit şekilde var olması gereken insan haklarının temeline yerleştirmekte, bunları da türe özgü ya da genel haklar (generic rights) olarak ifade etmektedir. Kendi kendisiyle çelişmemek için her eyleyenin bunu kabul edip, kendisi ve bütün diğer eyleyenler için de aynı haklara sahip olunmasını kabul edeceğini dile getirmektedir. Bkz. Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, ss.134-135.

⁶³⁵ Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, s.135.

⁶³⁶ Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, s.135.

⁶³⁷ Bu konudaki daha detaylı açıklamaları için bkz. Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, s.136.

⁶³⁸ Bkz. Gewirth, “Introduction”, s.5.

vermektedir.⁶³⁹ Bunu yaparken Kant’ın özgürlük, özerklik, kendi yasasını koyma ve ona uygun eylemde bulunma gibi nitelikleri olan “insan” anlayışına da göndermede bulunan Gewirth, insan eylemi fenomeninin belirli özelliklerine vurgu yapmaktadır. Bunlar, belirli koşullar altında baskı altında tutulmadan seçimler yapabilme anlamında bir gönüllülük (voluntariness) ve ulaşmak istediği belirli amaçları gerçekleştirmek için gerekli olan bir amaçlılıktır (purposiveness). Gönüllülük, eyleyenin özgürlüğü ve otonomisiyle ilişkilendirilirken, eylemin amaçlı oluşu da bu eylemin eyleyen için iyi olduğuna ilişkin bir değer atfetmeyi beraberinde getirmektedir. Yazar bu bakımdan değeri, insanın amaçlı eylemi kavramının içinde bir yere koymaktadır.⁶⁴⁰ Burada eyleme verilen değer araçsal bir değer olmayıp, eylem kendisi için, onun uğruna ve eyleyenin seçişiyle yapılmaktadır.⁶⁴¹ Bu bağlantı önemlidir. Zira eyleyenin amaçlarının değeri ile eyleyenin onuru ya da değeri arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.⁶⁴² Eyleminin belirli özellikleri sebebiyle eyleyen, değere ya da onura sahiptir.⁶⁴³

İnsan onuru-insan hakları ilişkisini kurduğu bir bölümde Gewirth şunları söylemektedir⁶⁴⁴:

“...Her eyleyen onur sahibi olduğundan, bir eyleyen olarak statüsü muhafaza edilmeli ve korunmalıdır...[Onur] saygıyı hak eder ve buna sahip olan varlığın desteğini zorunlu kılar. Dahası

⁶³⁹ Gewirth, “Introduction”, s.27.

⁶⁴⁰ Gewirth, “Introduction”, s.28.

⁶⁴¹ Gewirth, “Introduction”, s.29.

⁶⁴² Gewirth, “Introduction”, s.29.

⁶⁴³ Gewirth, “Introduction”, s.29.

⁶⁴⁴ Gewirth, “Introduction”, ss.29-30.

bu zorunluluk ya da “gerekme” katıdır: onur sahibi olan eyleyenden gelen bir yetkiyle de ilişkilidir. Böylece onur hakları gerektirmektedir.”

Gewirth’ün hakların kaynağı olarak insan onurunu gösterdiği çalışmalarından birisi “Hakların Temeli olarak İnsan Onuru (Human Dignity as the Basis of Rights)”⁶⁴⁵ isimli makalesidir. Bu çalışmada insan haklarının insan onurundan türetildiğini, temelini insan onurundan aldığını belirten yazar⁶⁴⁶, bu tüetimi Kant’a kadar götürmekte, herkeste insanlığın onurunu tanımakla bütün insanları sorumlu kılan düşünürün görüşlerine de değinerek birbirimize saygı ödevinin temeline de insan onurunu yerleştirmektedir.⁶⁴⁷ İnsan onuruna sahip olmak normatif olarak belirli türden muameleler görmemizi ve bazı türden muamelelerin de yasaklanmasını gerektirmektedir.⁶⁴⁸ İnsanın akıl ve özgür istemeye sahip olması onun onur sahibi olmasıyla doğrudan ilişkilidir, hatta bu ikisi insan onurunun temelidir.⁶⁴⁹ Gewirth ilk bölümde değinildiği üzere, insan onurunu açıklarken de insan haklarını temellendirmede kullandığı yöntemlerden yararlanmaktadır. Eylemin değerini belirlemede diyalektik olarak gereklilik metoduna başvuran yazar, eylemin zorunlu koşulları olarak özgürlük ve iyi olma (well-being)⁶⁵⁰ belirtildikten sonra, bunun her bir eyleyenin kabul edeceği diyalektik olarak zorunlu bir mantıki gereklilik olduğunu

⁶⁴⁵ Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, ss.10-28.

⁶⁴⁶ Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.10.

⁶⁴⁷ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.11.

⁶⁴⁸ Gewirth, insan onuruna nasıl muamele gördüğümüzden bağımsız olarak sahip olduğumuzu ileri sürmekte, bununla birlikte şu ifadeyi kullanmaktadır: “...belirli muamele biçimleri onların onurunu ihlal edebilir; fakat yok edemez”. (Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.16.)

⁶⁴⁹ Bu konudaki açıklamaları için bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, ss.17-19

⁶⁵⁰ Burada özgürlük gönüllülükle, iyi olma amaçlılıkla ilişkili olacak şekilde açıklanmıştır. Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.19.

dile getirmektedir.⁶⁵¹ İnsanın amaçlı eyleme özelliği onu farklı alternatifler arasında seçim yapabilen ve buna göre eylemde bulunan bir varlık olarak değerli, onur sahibi yapar. Bunu kendisi için bir kez kabul eden birisi diğer herkes için de aynısını kabul etmezse kendisini inkâr etmiş olur. Bütün insanların gerçek, potansiyel ya da muhtemel eyleyenler olduğu düşünüldüğünde özgürlük ve iyi olma bütün insanların kendileri ve diğer insanlar için evrensel şekilde kabul etmeleri zorunlu olan insan hakları olmaktadır.⁶⁵² Yazarın kendi cümleleriyle ifade etmek gerekirse, “...insan eyleminin zorunlu koşulları, insan onuruna evrensel atıf için haklılaştırıcı temeller sağlar ve böylece insan hakları ilkesinin temellendirilmesine hizmet eder.”⁶⁵³

Gewirth’ün eyleme ve eyleyen kişi olmaya yaptığı vurgu, insan onurunu bu iki kavramla ilişki kurarak açıklaması, amaçlı eyleyen süjeye vurgu yapması, belirli bir insan anlayışından hareket ederek onur ile insan hakları arasında bağlantı kuran görüşler arasında önemli bir yerde konumlanmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte görüşleri içerisinde yer alan birtakım hususlara yönelik olarak (eyleyen kavramının herkesi aynı ölçüde kapsamayıp belirli ölçüde sınırlandırılmış oluşu,⁶⁵⁴ kendi ilkesini altın kuralla uyumlaştırma çabası⁶⁵⁵, insan haklarını “talep eden” bir perspektifle ortaya koyuyor

⁶⁵¹ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.20.

⁶⁵² Bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.24. Yazarın teorisine yönelik eleştirilere kendisi tarafından daha detaylı şekilde cevap verdiği kısım için bkz. Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, ss.25-28.

⁶⁵³ Gewirth, “Human Dignity as the Basis of Rights”, s.28.

⁶⁵⁴ Bu eleştiriye Gewirth’ün orantısallık ilkesi ile verdiği yanıtı alternatif bir yaklaşım olarak Kuçuradi’nin insan-kişi ayrımına aşağıda değinilecektir.

⁶⁵⁵ Bkz. Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”, ss.128-142. Koşullu bir buyruk olarak altın kuralın dile getirdikleri ile Kant’ın kesin buyruğu arasında yaptığı karşılaştırma için bkz. İoanna Kuçuradi, “Altın

oluşu⁶⁵⁶, özgürlüğü engellenmeme olarak anlayan yaklaşımı⁶⁵⁷, insan haklarının tasnifine ilişkin belirlemeleri gibi) eleştiriler getirmek mümkündür.

2. İnsanın Olanakları⁶⁵⁸, İnsanın Özellikleri ve İnsan Hakları

a. Martha C. Nussbaum'da İnsan Onuru ve İnsan Hakları İlişkisi

Yukarıda değinilen ve insanın eylemde bulunma özelliğine (agency) farklı perspektiflerle yaklaşp bunu insan onuru ve insan haklarıyla ilişkilendiren görüşlerin yanısıra belirli bir insan görüşünden hareket ettiğini gördüğümüz bir başka yaklaşım, Sen ve ardından özellikle Nussbaum tarafından geliştirilerek ortaya konan olanaklar yaklaşımıdır.

Sen'den farklı olarak Birinci Bölüm'de de belirtildiği ve sıralandığı üzere Nussbaum bir olanaklar listesi vermekte ve bu temel olanaklar ile insan onuru arasında, onurun bu listenin temeli olduğu şeklinde bir ilişki kurmaktadır.⁶⁵⁹ İnsanlara neden saygı göstermemiz gerektiği sorusuna insan onuruyla yanıt verilmektedir. Onur, diğer insanlar tarafından potansiyelimizin gerçekleşmesi engellendiği takdirde yargılama için bir temel

Kural'a Karşı 'Kesin Buyruk'', *Barışın Felsefesi -200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Yayına Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, ss.1-6.

⁶⁵⁶ Bkz. Gewirth, "Introduction", s.2.

⁶⁵⁷ Bkz. Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", s.57.

⁶⁵⁸ Olanak sözcüğünün kullanımına ilişkin çekince konusundaki açıklamalara Birinci Bölüm'de yer verildiğinden burada ayrıca değinilmemiştir.

⁶⁵⁹ Nussbaum, her ne kadar teorik bir kullanımla insan onuru kavramına yer vermiyor olsa da esasen Sen'in de kavrama kayıtsız kalmadığını belirtmiştir. (Bkz. Nussbaum, *Creating Capabilities...*, s.20.)

sağlıyor olmakta, onura saygı bu olanakların gelişmesi için insan haklarını koruma şeklini almaktadır.⁶⁶⁰ Olanaklar yaklaşımının hukuk ve politikadan da, birtakım hakların gereklerini yerine getirmeleri doğrultusunda bir talebi bulunmaktadır.⁶⁶¹

Nussbaum, on madde halinde sıraladığı olanaklar listesinin sezgisel bir fikir olarak insan onurundan kaynaklandığını ve insan onuruna yakışır bir yaşam için bunların gerektiğini dile getirmektedir.⁶⁶² Sözleşmecî teorilerle kendi olanaklar yaklaşımının farkını ortaya koyarken, olanakların onurlu bir yaşam için araçlar olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, bunların onurlu yaşamı gerçekleştirme yolları olduğunu söylemektedir.⁶⁶³ Düşünür'e göre onur olanaklardan önce ve onlardan bağımsız olarak değil, olanaklarla ve onların tanımlarıyla iç içe geçmiş şekilde tanımlanmalıdır.⁶⁶⁴ Bu on maddeden oluşan liste Nussbaum'un adaleti açıklamasında da başvurduğu bir liste olma özelliği taşımaktadır. Bu listenin dile getirdikleri aynı zamanda adaletin asgari gerekleridir ve her birimiz için belirli düzeyde sağlanması gerekmektedir.⁶⁶⁵ Nussbaum'a göre listede geçen olanaklar iyi bir insan yaşamı için gereklidirler ve kamusal politikalar ile kalkınma politikaları oluşturulurken bu liste dikkate alınmalıdır.⁶⁶⁶

Olanaklar yaklaşımında sosyal işbirliğinin amaçlarının ve yararlarının daha başlangıçta ahlâkileştirilip toplumsallaştırıldığını belirten Nussbaum, insanın bu

⁶⁶⁰ Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s.244.

⁶⁶¹ Bkz.Claassen, "Human Dignity in the Capability Approach", s.244.

⁶⁶² Bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, s.155.

⁶⁶³ Nussbaum, *Frontiers of Justice...*,s.161.

⁶⁶⁴ Nussbaum, *Frontiers of Justice...*,s.162.

⁶⁶⁵ Nussbaum, *Frontiers of Justice...*,s.175.

⁶⁶⁶ Bkz. Tepe, "Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights", ss.70-71.

yaklaşımında, adalet sevgisi, onuruna uygun yaşam koşullarının altında hayat sürenlere ilişkin ahlâki merhamet (compassion) gibi bir dizi motifin birlikteliği olarak tasarımılandığını ileri sürmektedir.⁶⁶⁷ Ortak amaçlarla, ortak bir yaşam kurma, diğerleriyle birlikte adalet ve yardımseverlik içerisinde, diğerlerinin “iyi”sini de gözetme Nussbaum’un sözünü ettiği “kişi”nin kamudaki karşılığının da (public conception of the person) içerdiği bir şey olmaktadır.⁶⁶⁸ İnsan bu özellikleriyle kamusal yaşamın bir parçası olmaktadır.

Bu bölüm altında olanaklar yaklaşımına yer verilmesinin sebebi Sen ve Nussbaum’un insanın “yapabileceği ve olabileceği şey”lere işaret eden olanaklar yaklaşımının insan haklarıyla ilişkisidir. Belirli olanakları olan insandan söz ediliyorsa, insan haklarından beklenen, bu belirli olanakların hayata geçmesini, gerçekleşmesini insan türünün her bir üyesi için güvence altına almasıdır; zira iyi bir insan yaşamından söz edilebilmesi için insan haklarının sağlanması gerekmektedir.⁶⁶⁹ Haklar “temel olanakları koruyarak ve ilgili olanaklar alanını geliştirip genişleterek bizi güçlendirirken”⁶⁷⁰ böylesi bir yaşam olanağı da sağlanmış olmaktadır.

Tepe’nin de belirttiği üzere ne Sen ne de Nussbaum, olanaklar yaklaşımını insan haklarının temellendirilmesi için bir araç olarak görerek yola çıkmış değillerdir.⁶⁷¹ Ancak

⁶⁶⁷ Nussbaum, *Frontiers of Justice*...,s.156.

⁶⁶⁸ Bu konudaki açıklamaları için bkz. Nussbaum, *Frontiers of Justice*...,s.158.

⁶⁶⁹ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.71.

⁶⁷⁰ Marcus Düwell, “Needs, Capacities and Morality-Over Problems of the Liberal to Deal with the Life Sciences”, https://www.uu.nl/wetfilos/wetfil07/sprekers/artikelen/needs_capacities.pdf, s.10. Erişim tarihi: 09.01.2017.

⁶⁷¹ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.71.

her ikisi de insan hakları ile yaklaşımları arasında bir ilişki bulunduğunu belirtmektedirler. Örneğin Nussbaum insan haklarını aydınlatmak bakımından olanakların önemini vurgulamaktadır. Ayrıca negatif özgürlükler ile devletin dokunmama ödevinin ötesinde insanların ne olacaklarını belirleme ve seçimler yapabilme yeteneklerini de gözeten amaçlarımız olduğunu dile getirmektedir.⁶⁷² Her ne kadar bütün insan hakları türlerini açıklamak bakımından elverişli görmese de Sen de insan haklarını pek çoğu için olanaklar yaklaşımının söyleyecek çok şeyi olduğunu dile getirmektedir.⁶⁷³

İnsan haklarına ilişkin Nussbaum'un bir diğer yollaması yazarın *Creating Capabilities –The Human Development* isimli eserinde mevcuttur⁶⁷⁴:

“İnsan hakları yaklaşımı ile olanaklar yaklaşımı arasındaki ortak temel, bütün insanların sadece insan olmaları sebebiyle çekirdek yetkilere (entitlement) sahip oldukları düşüncesinde yatmaktadır ve bu yetkilere saygı gösterip onları desteklemek toplumun temel ödevidir...Benim listemdeki olanaklar özsel olarak Evrensel Bildirge ve diğer insan hakları enstrümanları tarafından tanınan haklarla örtüşmektedir.”

Son yirmi yıldır insan hakları alanındaki en önemli teorik gelişmenin de “İnsani Gelişim Yaklaşımı (Human Development Approach)”, bir başka bilinen şekliyle “Olanak Yaklaşımı” olduğunu iddia eden Nussbaum, kendi geliştirdiği yaklaşımın insan hakları

⁶⁷² Bkz. Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.71.

⁶⁷³ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s. 72. Sen'in insan hakları ve olanaklar yaklaşımı konusundaki görüşleri için bkz. Amartya Sen, “Human Rights and Capabilities”, ss. 152-166.

⁶⁷⁴ Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 62'den aktaran Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.72.

yaklaşımının bir türü olduğunu dile getirmektedir.⁶⁷⁵ Bu yaklaşım kanalıyla da ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşların ve bireylerin ödev sahibi kılındığını şu şekilde dile getirmektedir⁶⁷⁶:

“Bütün haklar,...maddi ve sosyal ön koşullara sahiptirler ve hepsi idari eylem talep etmektedirler. Olanak yaklaşımı kadının insan haklarının analizi, yoksulların hakları, ve son zamanlarda da engelli insanların haklarını ileri sürmektedir...Eğer bütün dünya vatandaşlarının benim listemdeki olanakların minimum düzey olarak sahip olduğu düşüncesiyle başlarsak, bu başlangıç noktasıyla uluslar, uluslararası organizasyonlar ve anlaşmalar, çokuluslu şirketler, sivil toplum örgütleri ve bireyler bu yetkilere ilişkin ödevleri paylaşabilirler.”

Olanaklar teorisinin “toplumdaki her bir bireyin yaşam kalitesine dayanarak, gelenekleri, sosyal şartları ve toplumları değerlendirmek için bir temel sunduğunu” belirten Freeman, bu teorisinin çeşitli eleştirel değerlendirmelere de konu olduğunu John Gray’e yaptığı göndermeyle şöyle ifade etmiştir⁶⁷⁷:

“...yetenekler teorisine iki temel karşı görüş vardır. Birincisi, yeteneklerin doğal gerçekler olduğu ve bu nedenle etik olarak tarafsız ve yine etik olarak potansiyel kötü olduklarıdır: örneğin hayal gücü, sanat eserleri ortaya çıkarmak için de kullanılabilir, bilumum işkence yöntemleri bulmak için de. İyi yetenekleri kötü yeteneklerden ayırmak için farklı bir etik teoriye

⁶⁷⁵ Bkz. Martha Nussbaum, “Human Rights and Human Capabilities”, ”, *Harvard Human Rights Journal*, Vol.20, 2007, s.21.

⁶⁷⁶ Nussbaum, “Human Rights and Human Capabilities”, s.22. Nussbaum’un, olanaklar yaklaşımının global düzeyde karşılık bulabilmesi için kurumlara da birtakım roller düştüğünü vurguladığı bir başka çalışması için bkz. Martha C. Nussbaum, “Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice”, *Oxford Development Studies*, Vol.32, No.1, 2004, ss.13-15.

⁶⁷⁷ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, ss.77-78.

ihtiyacımız vardır. İkinci karşı görüş, teorinin bize bir ihtiyacın karşılanması başka bir ihtiyacın karşılanmasıyla çeliştiği bir durumda herhangi bir yol göstermemesidir.”

Bu eleştirilere verilen yanıtlar ise (ilk eleştiri için), teorinin “insanın özünün minimum şartlarını göz önüne aldığıdır ve bu bir dereceye kadar iyi yetenekleri kötü yeteneklerden ayırır: örneğin sanat, işkenceye kıyasla insan tabiatına daha uygundur.”⁶⁷⁸ İkinci eleştiri içinse “temel yeteneklerin, daha gelişmiş yeteneklere göre önceliğinin olduğu ve önceliklere karar vermek için teorinin daha geniş bir talepte bulunmadığı”⁶⁷⁹ ileri sürülmüştür.

Nussbaum’un teorisi başka bakımlardan da eleştirilmiştir. Örneğin Nussbaum’un olanaklar listesinin içeriği (önem, öncelik bakımından), insan haklarını açıklamada elverişli olacak etik ve normatif ödevlerle bağlantısının keskin olmayışı problemli bulunmuştur.⁶⁸⁰ Öne sürülen bir diğer eleştiri, teorinin kompleks yapıları “harika (wonderful)” ve “ilham verici (awe-inspiring)” buluşu üzerinden bunlara saygı

⁶⁷⁸ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, s. 78.

⁶⁷⁹ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, s. 78.

⁶⁸⁰ Marcus Düwell, Nussbaum’un insanın varoluşu için hayati gördüğü insan olanakları nosyonu ile haklar nosyonu arasında içsel bir ilişki kurduğunu dile getirmektedir. Herkesin olanaklarının gelişiminin gerçekleşmesi için gerekli ön koşulların sağlanmasını talep etme hakkı bulunmaktadır. Fakat Düwell’e göre Nussbaum’u teorisinin açık olmayan kısmı olanaklar listesinin iç yapısına ilişkindir. Yazara göre ilk olarak bu olanaklara uygun eyleme nedenimizin ne olduğunu, neden bunlara uygun eylemde bulunmamanın ahlâki olmayacağını açıklamada teori yetersiz kalmaktadır. İkinci olarak listenin yapısı açık değildir. Bütün bu olanaklar aynı önem düzeyinde olup olmadığı tartışmalıdır. Oysa ki bu listenin bir kriter sunabilmesi için keyfi olmayan türden bir hiyerarşi argümanı olmalıdır. Ayrıca hayvanların da belirli türden bir onura sahip olduğu şeklindeki görüşleri de bir varlığı onur sahibi saymanın normatif sonuç ve gerekleri düşünüldüğünde Düwell tarafından eleştiriye açık görünmektedir. Bu eleştirileri ve insanın eyleyen kişi olmasını (human agency) ahlâki yükümlülükleri anlamada kaynak gösteren görüşleri için bkz. Marcus Düwell, “ Needs, Capacities and Morality- Over Problems of the Liberal To Deal With the Life Sciences”, ss.1-16)

gösterilmesi gereğini temellendiriyor oluşudur. Bu eleştiriyi dile getirirken verilen bir örnek bugün hayatımızı kolaylaştıran pek çok teknolojik aletin harika ve ilham verici bulunabilineceği ve fakat bu aletlerin kendilerine saygı duyulamayacağı şeklindedir.⁶⁸¹ Üçüncü bir eleştiri Nussbaum'un olanaklar teorisinde onuru dayanak olarak göstermeden önceki dönemlerde başvurduğu “içsel özcülüğün (internalist essentialism)” esasında teorisi için yukarıda değinilen temelden daha sağlam bir açıklama zemini oluşturacağı şeklindedir.⁶⁸² Bir diğer eleştiri, onuru hayvanları da kapsar şekilde açıklarken kullandığı metodun, Nussbaum'un belirttiği belirli bir şekilde işlev görmek ölçütünü sağladıkları halde, örneğin bitkilere ve ekosistemlere kapsamamasıdır.⁶⁸³

Sayılan eleştirilerin çoğunu dikkate almak kaydıyla teoriyle, “insan haklarının gerekçelendirilmesi için göreceli olarak felsefî ve antropolojik bir temel sağladığı”⁶⁸⁴ görüşünü destekleyen birtakım argümanlar da ileri sürmek mümkündür. Şöyle ki bu yaklaşım içerisinde, insanın (“olanaklar” çatısı altında) belirli yetenekler/özellikler/olanaklar/işlevlerle kavrandığını görmekteyiz. İnsanın nasıl bir varlık olduğu, ne gibi özelliklerinin korunması ve geliştirilmesiyle insanca bir yaşam sürebileceği bu sayede daha belirgin kılınmış olmaktadır. İnsan onuru kavramı da bu olanaklar listesinin temelinde yer alan bir kavramdır. İnsan haklarının gerçekleşmesinin istendiği toplumlar açısından sayılan olanakların belirli bir düzeyde de olsa her birimiz

⁶⁸¹ Bu konudaki eleştirisi ve örneği için bkz. Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, ss.245-246.

⁶⁸² Detaylı açıklama için bkz. Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.246.

⁶⁸³ Claassen, “Human Dignity in the Capability Approach”, s.246-247.

⁶⁸⁴ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, s.78.

için sağlanması bir gerekliliktir. Teorinin insanın belirli bir şekilde kavranışından hareket ediyor oluşu ve kaynağını insan onurundan alan belirli özellik ve olanaklarının korunması ve geliştirilmesi yoluyla adil bir toplum düzeninin sağlanabileceği şeklindeki görüşleri ve insan haklarıyla ilişkisi önemli görünmektedir. Bu yaklaşımın insanı tek bir özelliğiyle ya da tek bir ayırıcı niteliğiyle açıklamıyor oluşu onu, insanı daha geniş bir perspektifle değerlendirmesi bakımından dikkate değer kılmaktadır. Yukarıda değinildiği üzere bu yaklaşım, onu ortaya koyan yazarlarca da öncelikli olarak insan haklarına temel oluşturmak gayesiyle ileri sürülmüş değildir. Ancak genel gelişim çizgisi ve kamu siyasetinin aktörlerinden beklentileri, insan haklarının temelleri ve nasıl korunup geliştirilebileceği üzerinde de duran bu çalışma için tartışmaya değer görünmektedir.⁶⁸⁵

Bu kısımda kısaca da olsa değinilmek istenen bir diğer görüş ise, olanaklar yaklaşımından farklı olmakla birlikte, insan türünün bu kez belirli özellikleri aracılığıyla kavrandığı bir yaklaşımdır. İnsanı “insan türüne özgü” çeşitli özelliklerinden kavrayan ve Birinci Bölüm’de insan onurunu böyle bir çerçevede ele aldığı belirtilen görüş George Kateb’a aittir.

⁶⁸⁵ Düwell ve Claassen ortaklaşa hazırladıkları bir başka çalışmalarında olanaklar yaklaşımının diğer görüşlerle beslendiğinde daha işlevsel ve soru işaretlerini ortadan kaldırır hale geleceğini düşündüklerini ortaya koymuşlardır. Gewirth’ün teorisinin Nussbaum’un olanaklar yaklaşımına yapabileceği katkı ve giderebileceği eksikliklere ilişkin bu kapsamlı değerlendirme için bkz. Claassen, Düwell, “The Foundations of Capability Theory: Comparing Nussbaum and Gewirth”, ss.493-510.

b. George Kateb’da İnsan Onuru ve İnsan Hakları İlişkisi

Kateb da bir insan kavrayışından hareketle insan onurunu açıklamakta ve insan onuru ile insan hakları arasında bir bağ kurmaktadır. Bu nedenle bu bölüm içerisinde bazı özellikleri bakımından önemli görülen yaklaşımının temel unsurlarına değinilecektir.

Kateb’e göre, insan onuru düşüncesinin çekirdeğinde insanlığın bütün varlıkların “en mükemmel tipi” olduğu düşüncesi bulunmaktadır (the greatest type of beings) Bu türün her bir üyesi de türün yüksek değeriyle uyumlu bir muamele görmelidir.⁶⁸⁶

Yazar, insan hakları ile insan onuru bağlantısına yönelik olarak dile getirilmiş dört itirazdan söz etmektedir⁶⁸⁷: Bunlardan **birincisi**, insan onuru ifadesinin insan hakları teorisine bir şey katmadığı, onsuz olunamaz bir temel sunmadığı iddiasıdır. **İkinci** itiraza göre, insanlığın bugüne kadar sorumlusu olduğu vahşet göstermektedir ki mağdurlar ve bu fiillerin sorumluları arasında bir ayırım yapılması gerekmektedir. Eylemleriyle diğerlerinin haklarını ihlal eden gruptakiler onurlarını kaybetmektedirler ve haklar teorisi bu iki grup arasında bir ayırma gitmelidir. **Üçüncü** itiraz, insan onurunun kabulünün insanın doğayı kendi amaçları için yok etmesi hatta insanlık açısından dahi yaşanamaz kılması sonucunu doğurabilecek türe ait bir gururu ortaya çıkarır endişesini ortaya koymaktadır. **Dördüncü** itiraz ise insan türü gururunun (human species-pride) sadece tehlikeli değil aynı zamanda hatalı olduğu, insanın onurunun diğer türlerin onurundan

⁶⁸⁶ Kateb, *Human Dignity*, ss. 3-4. Böyle bakıldığında Kateb’in görüşleri insan hakları türünden muamele talepleri ile de ilişkilendirilebilecektir.

⁶⁸⁷ Kateb, *Human Dignity*, s. 4.

daha yüksekte olduğunu düşündürecek bir temel bulunmadığı şeklindedir. Kateb, bu sayılan itirazların içerisinde dikkate alınabilir bazı yönler görmekle birlikte insan onuru düşüncesinin insan hakları teorisine katkı sunabileceği görüşündedir.⁶⁸⁸ Yazar, tarih boyunca insanların sergiledikleri vahşeti, suçları kötülükleri bir kez daha hatırlatmakta, bu türden eylemlerin faillerinin, mağdurlar kadar kendi onurlarını da zedelediklerini ileri sürmektedir.⁶⁸⁹

Yazar statü ve önemin (status and stature) insan onuru kavramına birlikte ait olduklarını düşünmekle beraber, bu ikisi arasında statünün negatif, önemin ise pozitif bir kavram olduğu şeklinde bir ayrıma gitmektedir.⁶⁹⁰ Şöyle ki, bireysel statü denilen şey yazara göre devletin insanlara haklarını teslim ettiği, insanları kullanmadığı ya da kötüye kullanmadığı durumlarda karşımıza çıkmakta ve buna kanıt olarak gösterebileceğimiz durumlarda devletin bir şey yapmadığını, kaçındığını ya da müdahalede bulunmadığını görmekteyiz. Bu bakımdan negatif bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadırlar.⁶⁹¹ Buna karşın insanlığın önemini açıklarken pozitif bir kavramlaştırma yapar ve insanlığın başarılarına bakarak, bunları temel alan bir önemden söz ederiz.⁶⁹² Eşit bireysel statüler insan onuru düşüncesinin sadece bir kısmını ve insan hakları teorisinin savunusunun bir

⁶⁸⁸ Kateb, *Human Dignity*, ss. 4-5.

⁶⁸⁹ Kateb, *Human Dignity*, s. 5.

⁶⁹⁰ Kateb, *Human Dignity*, s. 9.

⁶⁹¹ Kateb, *Human Dignity*, s. 9.

⁶⁹² Kateb, *Human Dignity*, s. 9.

parçasını oluştururken, diğer parça ise adaletin kamusal ahlâkiliğidir (public morality of justice).⁶⁹³

Bütün insanların eşit statüsü ve insan türünün önemi şeklinde ortaya koyduğu iki bileşen aracılığıyla insan onurunu açıklayan Kateb, insan hakları savunusunda her bir bireyin eşit statüsü ve adaletin kamusal ahlâkiliğinin iki oluşturucu olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹⁴ Ona göre ilk bölümde de belirtildiği üzere “bütün bireyler eşittirler ve diğer hiçbir tür insanlıkla eşit değildir. Bunlar insan onuru kavramını oluşturan iki ana önermedir.”⁶⁹⁵ İç dünyamız, kendilik bilgimiz (self-knowledge), dili kullanıyor oluşumuz gibi bazı ayırıcı özelliklerimiz⁶⁹⁶ insan türünün daha üstün olmasına sebep olmaktadır.

Kateb’ın belirli türden kötü muamelede bulunan kişinin onurunun da zedeleneyeceğini söylemesi dikkat çekici ve önemli görünmektedir. Ciddi bir adaletsizliğe sebep olan, sistemik baskı ve zulmün bir parçası olan kişi kendi onuruna saldırıyor olmaktadır.⁶⁹⁷ Kateb kitabında bu konudaki kendi pozisyonunu açıklarken “benim pozisyonum onurun tahrip edilebileceği; fakat yok edilemeyeceği şeklindedir”⁶⁹⁸ demektedir. İnsan onurunu açıklayan çalışmasında ahlâk felsefesi, insan onurunun temelini oluşturmak bakımından felsefi antropoloji, insan haklarına yollama yapıyor oluşu sebebiyle hukuk felsefesi alanlarıyla bağlantılı bir çalışma yapmıştır.⁶⁹⁹ “Büyük başarılar”

⁶⁹³ Kateb, *Human Dignity*, ss. 9-10.

⁶⁹⁴ Kateb, *Human Dignity*, s.173.

⁶⁹⁵ Kateb, *Human Dignity*, s.6.

⁶⁹⁶ Kateb, *Human Dignity*, s.151.

⁶⁹⁷ Bkz. Kateb, *Human Dignity*, s.13.

⁶⁹⁸ Kateb, *Human Dignity*, s.176.

⁶⁹⁹ Doomen, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, s.329.

olarak adlandırdığı başarılar insan türünün bazı üyeleri tarafından gerçekleştirilmektedir ve dolayısıyla bireyden ziyade insan türü için söylenebilir bir kavramdır ve bireyler insan türünün üyeleri olarak bu başarıların paydaşları olabilirler.⁷⁰⁰ Ahlâki değil varoluşsal bir değer olarak⁷⁰¹ insan onuru da bu türden başarıları içinde taşımaktadır.

Burada bahsedilen görüşlerden yola çıkarak, devletin sorumluluğu ve insan hakları hakkında Kateb şunları söylemektedir: “Devlet insan haklarını tanıyıp saygı gösterdiğinde iki tür eşitlikten söz edilebilir: Birinci olarak, ahlâki eşitlik ve ikinci olarak da her bir bireyin eşit statüsü.”⁷⁰² Kateb çalışmasında esas olarak insan onurunun açıklanması ve bunun sonuçları üzerinde durmuştur. İnsan haklarıyla ilgili söyledikleri insan onurunu açıklarken bireysel statüyle ilişki kurarak yaptığı açıklamalardır. Detaylandırılmış bir insan hakları düşüncesi ortaya koymuyor olmakla birlikte, insanı belirli ayırıcı nitelikleriyle ve türün özellikleriyle bağlantı kurarak kavrayışı, kötü muamelede bulunan kişinin de kendi onuruna zarar vermiş olacağı şeklindeki düşüncesi gibi nüansları bu görüşün, insan haklarının koruduğu değeri göstermede kısmen de olsa işlevsel olabileceğini düşündürmektedir.

⁷⁰⁰ Kateb, *Human Dignity*, s.179, Doomen, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, s.331.

⁷⁰¹ Kateb insan onurunu ahlâki değil varoluşsal bir değer olarak gördüğünü şu şekilde ifade etmektedir: “İnsan onuru varoluşsal bir değerdir; kişinin kimliğine ya da türün kimliğine atfedilen değer ya da değerliliktir” (Kateb, *Human Dignity*, s.10. Daha detaylı açıklamaları için bkz. Kateb, *Human Dignity*, ss.10-17.)

⁷⁰² Kateb, *Human Dignity*, s.30.

3. İnsanın Değeri ve İnsan Haklarının Türetildiği Kaynak Olarak İnsan

Onuru – İoanna Kuçuradi’nin İnsan Onuru Yaklaşımının Temel

Unsurları ve İnsan Haklarıyla İlişkisi

Buraya kadar olan kısımda görüldüğü üzere, insan haklarının temellendirilmesinde çokça birbiriyle bağlantılı olan ya da olmayan görüş bulunmaktadır. İnsan haklarının türetim kaynağı olarak insan onuru kavramına başvuran bu çalışmada, insan haklarının bilgisel ve antropolojik temellerinden hareket eden görüşlere özellikle önem verilmektedir. Çünkü böyle bir yaklaşımla ele alınacak bir “insan değeri” ve onur anlayışının insan haklarını anlamaya, açıklamaya ve korumaya daha fazla yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Tepe, insan doğasından ne anlaşılabileceği uygun şekilde ortaya konursa bunun, insan haklarına bir temel sağlamanın (a basis for human rights) yanı sıra insan haklarının haklı gösterilmesi (justification of human rights) için de araç görevi üstlenebileceğini düşünmektedir.⁷⁰³ Belirli bir insan anlayışından hareket etmesi sebebiyle insan haklarının temellendirilmesinde kendisine başvuru olanaklar yaklaşımının yanı sıra aşağıda değinilecek ve antropolojik-ontolojik yaklaşımı da ayrıca örnek göstermektedir.⁷⁰⁴

⁷⁰³ Bkz. Harun Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.59. Tepe, metin içinde insan doğasını insan kavramı yerine ya da onunla beraber de kullanmaktadır. Bununla birlikte insan doğasına ilişkin suçlamalardan kaçınmak ve yine de insan haklarını temellendirebilmek için insan doğası değil de insan (human being) kavramından hareket edilebileceğini dile getirmektedir. İnsan doğası üzerine detaylı tartışma için bkz. Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, ss.63-66.

⁷⁰⁴ Bkz. Harun Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, ss.72-76. Tepe ortaklaşan yanları olmakla birlikte bu iki yaklaşımı belirli bakımlardan ayırmaktadır. Şöyle ki olanaklar yaklaşımı

Çalışmanın bu alt başlığı içerisinde İoanna Kuçuradi'nin insan ve değer görüşlerinden yukarıda değinilen antropolojik-ontolojik temel çizgiyi belirlemek için yararlanılacaktır. Bu görüş yukarıda detayları üzerinde durulmaya çalışılan ve belirli bir insan görüşünden hareket eden yaklaşımların birtakım temel unsurlarını ve insanın sahip olduklarına ilişkin söylediklerini dışlamamaktadır. Aksine benzer argümanların ortaklaşan yanları daha güçlü bir insan hakları temeli ortaya koymaya hizmet edebileceğinden belirtilen görüşlerden de yararlanılması bu çalışma açısından uygun görünmektedir.

İnsan hakları temellendirilirken yani nereden türetildiği, kaynağını nereden aldığı gösterilmeye çalışılırken belirli bir insan anlayışını ortaya koymaya, “insan”dan ne anladığımızı, onu nasıl bir varlık olarak ortaya koyduğumuzu belirtmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Çalışmanın İkinci Bölümü’nde yer verilen görüşler de belirli bakımlardan insanın sahip olduğu düşünülen çeşitli özellik(ler) ile insanın olanaklarına vurgu yapmaktadırlar. Burada savunulacak yaklaşım insan haklarını temellendirmek için belirli bir “insan kavramı”ndan hareket edilmesi gerekliliği olacaktır. İnsanın nasıl ele alınacağına ilişkin çizgiyi belirlerken de antropoloji ve ontolojinin bilgisini bir arada değerlendiren felsefi görüşten yararlanılacaktır. Bu görüşün bir temsilcisi olarak Takiyettin Mengüşoğlu insanı yapıp etmeleri üzerinden, var oluşuyla ortaya koydukları

insanı bazı olanakların sahibi olarak görürken, ontolojik-antropolojik yaklaşım insanı, bazı özelliklerin (fenomenlerin) taşıyıcısı olarak açıklamaktadır ki bunlardan bazıları insanın karakteristiğini oluşturmakta; bazıları ise sadece insanın imkânları (possibilities) olmaktadır. Her iki yaklaşımda da dikkat çekici olan insanı tek bir özelliğe indirgemiyor oluşlarıdır. (Harun Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.59.)

üzerinden değerlendirerek bir insan anlayışını ortaya koymaktadır. Bu çizgiyi devam ettiren Kuçuradi ise teoriye eklemeler yaparak bir ayrımı, insanın özellikleri ve olanaklarına ilişkin ayrımı dikkatimize sunmakta, insanın değerini bu kaynaktan aramamızın önünü açmaktadır. Kuçuradi'nin eserlerinde değer ve onur kavramı sık sık birbirinin yerine kullanılmaktadır. Zira, ilk bölümde de belirtildiği üzere bu yaklaşım içinde onur “insanın nesnel değerinin öznel karşılığı”⁷⁰⁵ olarak ifade edilmektedir.

Kuçuradi'nin “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”⁷⁰⁶ başlıklı makalesi, bir değer görüşüne yaslanarak insan onuru kavramının nasıl açıklanabileceğine örnek teşkil etmekte, felsefi bilgiyle temellendirme yoluyla kavramın insan haklarıyla ilişkisini kurmakta ve belirli bir etik anlayıştan hareketle insan haklarının etik boyutunun sonuçlarını ortaya koymaktadır. Söz konusu metinde dile getirdiklerinin, düşünürün değer felsefesi, etik ve insan haklarına ilişkin yazdıklarıyla bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bu çalışmanın çatısını oluşturacak bir temellendirme imkânı sunabileceği düşünülmektedir.

Aşağıda bu görüşün insan onurunu insan haklarıyla bağlantılandıran yanları ve insan haklarına ilişkin perspektifi daha detaylı şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁷⁰⁵ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.72.

⁷⁰⁶ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.69-76.

a. Kuçuradi'nin İnsan Anlayışına Giden Yol: Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Kavrayışı ve Felsefi Antropoloji

Kuçuradi insanın varlıktaki özel yerine ilişkin söylediklerini felsefi antropolojinin ışığında şekillendirmiştir. Felsefi antropoloji, insana, kendisiyle birlikte ortaya çıkan fenomenlere, soru ve sorunlara yönelen felsefe dalı olarak tanımlanmaktadır.⁷⁰⁷ İnsan ve diğer canlılar arasında farklar olup olmadığı, fark varsa bu farkların nasıl temellendirilebileceği, insanın dünyadaki yeri ve anlamının ne olduğu soruları felsefi antropolojinin sorduğu soruların başında gelmektedirler.⁷⁰⁸ Bu nedenle felsefi antropoloji bugün de, insanı ve problemlerini anlamada ve insan hakları düşüncesini oluşturup açıklamada kendisine başvurulacak bilgi kaynakları sunmaktadır.

Ülkemizde insanı bütünselliği içerisinde ele alan bir felsefi antropolojinin Takiyettin Mengüşoğlu tarafından ortaya konduğu belirtilmektedir.⁷⁰⁹ Kuçuradi de,

⁷⁰⁷ Tüten Anđ, “İnsan Felsefesi”, *Felsefe Söyleşileri I-II*, Yayına hazırlayan: Betül Çotuksöken, İstanbul, 2003, s.19.

⁷⁰⁸ Anđ, “İnsan Felsefesi”, s. 22.

⁷⁰⁹ Bkz. Bkz. Betül Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe: Nasıl Bir Felsefi Yaklaşım? Nasıl Bir Eğitim*, Papatya Yayıncılık, İstanbul 2010, ss.14-15. Çotuksöken bu kavramı yani felsefi antropolojiyi kullanarak “antropontoloji (insan-varlık bilgisi)” olarak ifade ettiği bir başka kavramı ortaya koymaktadır. Çotuksöken antropontoloji ve günümüzde işlev göreceği bağlamlar hakkında şunları söylemektedir: “Yirminci yüzyılda, hemen hemen her türlü bilgide olduğu gibi, özellikle insanın kendisine yönelik bilgisinde büyük bir zenginleşme oldu. Bu yüzyıl bir bakıma “felsefi antropolojinin” yüzyılı oldu. Felsefi antropoloji, felsefenin bir disiplini, bir dalı olduğu gibi, bu alanda elde edilen bilgiler aracılığıyla, felsefeyi yeniden, bütünüyle ve doğrudan insani varlığa ilişkin bilgiler aracılığıyla kurma istemleri ortaya çıktı. Bu yeni boyuta antropontoloji, insan-varlık bilgisi ya da antropontolojik ontoloji diyebiliriz. Felsefenin temel bir disiplini olarak bu anlamdaki antropolojiyi, özellikle antropontolojiyi öne çıkarmak, insanlara, toplum bireylerine bu açıdan biçim vermek, günümüz için büyük önem taşımaktadır. Antropontoloji; bir ve aynı insanı, onun

20.yüzyılda felsefi antropoloji çerçevesinde dile getirilen görüşleri değerlendirdiği, “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri” başlıklı yazısında Mengüşoğlu’nun bu bağlamdaki yerine ve önemine dikkati çekmektedir.⁷¹⁰ Kuçuradi, diğer felsefi antropolojik görüşler arasında Mengüşoğlu’nun yerini şu şekilde dile getirmektedir⁷¹¹:

“Mengüşoğlu’nun antropolojisinden ilk öğrenilecek şeylerinden biri, b i l g i s e l o l a n bir antropoloji görüşü ile b i r i n s a n t a s a r ı m ı arasındaki farktır: yani “insan nedir?” sorusuna doğru ya da yanlış –doğru ya da indirgemeli– bir cevap veren görüşler ile bilgisel olmayan, kimisi de yarı bilgisel olan insan imgeleri-tasarımları farkıdır.

Mengüşoğlu’nun bu görüşler arasında özel yerini belirleyebilmek için, 20.yüzyılda ortaya konan felsefi antropolojilere –Scheler, Landmann, Gehlen, Plessner, Rothacker, Cassirer,

birey, kişi ve yurttaş olarak ne türden özellikler taşıdığını anlamak üzere (örneğin, özel alanın sınırlarının ne olduğu vb. üzerinde de başka türden araştırmalar eşliğinde bir sınır çizme çabası olarak) gündemine alabilir. Temel bir bilme biçimi olarak antropoloji, bireysel olanla olmayana ayırt etme konusunda düşünene bir bilinç kazandırabilir ve buna bağlı olarak, sırasında bireysel/tekil olandan ne ölçüde, nasıl, ne yolla uzaklaşmak gerektiği konusunda bilgi verebilir; kişiyi bilgilendirebilir, kişiyi aydınlatabilir.” (Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe...*, s.57.) Çotuksöken, çağdaş felsefi antropolojinin insanı, “açık bir varlık olarak ya da olanaklar varlığı” olarak kavradığını ve onu bütünselliğinde ele aldığını dile getirmektedir. (Bkz. Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe...*, ss.14-15.)

⁷¹⁰ Bu bağlamda Mengüşoğlu’nun insan felsefesini değerlendiren bir çalışma olarak bkz. Sevgi İyi, “Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı- Heidegger ve Mengüşoğlu”, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul, 2006, ss.77-90.

⁷¹¹ İoanna Kuçuradi, “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi –Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss.76-77. Scheler’den hareketle insanın gerçekliğe “hayır” diyerek ona başkaldırabilen ve biyopsişik yanına set çekip hayattan dahi vazgeçebilen bir varlık olduğu, insana özgü bütün başarıların bu “hayır” diyebilmenin sonucu olduğu saptaması, Gehlen’in insanın eylemde bulunma özelliğine ve Cassirer’in insanın düşünmesi üzerine söylediklerine ilişkin detaylar için bkz. Kuçuradi, “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, ss.78-80.

Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus vb.nin ilgili görüşlerine baktığımızda; Camus'nünki dışında, bu antropolojilerde, farklarına rağmen ortak bir özellik görürüz: “insan nedir?” sorusunu yanıtlamaya çalışırken, insan fenomenleri ile benim kişi fenomenleri dediğim fenomenler arasında bir ayırım yapmamaktalar; dolayısıyla konuşurken, kimi zaman tür olarak insan fenomenlerine, kimi zaman da kişi fenomenlerine bakmakta; sonunda da ya bir tek insan özelliğini ya da bir tek insan olanağını genelleyen bir görüş ortaya koymaktadırlar.”

Mengüşoğlu'nun insanı anlamak için onun fenomenlerine, yani yapısal özellikleri ve ona özgü etkinliklerine baktığını ve ontolojik temellere dayanan bir görüşle insan felsefesine katkı sunduğunu belirten Kuçuradi bunu şu şekilde ortaya koymaktadır⁷¹²:

“Kant'tan, Max Scheler'den ve Nicolai Hartmann'dan gelen öğelerden oluşan bir zemine ayaklarını basan Mengüşoğlu, bir bütün olarak insana, yani gerçeklikteki insanların yapıp ettiklerine ve yarattıklarına –“başarılarına”– bakar; ve görünüşleri ne olursa olsun, insanlarda –her insanda– g ö r d ü ğ ü özellikleri ve her insanın şu veya bu biçimde gerçekleştirdiğini g ö r d ü ğ ü etkinlikleri saptayarak analizini yapar. Böyle fenomenlerin analizinden –doğrulanabilir-yanlışlanabilir bilgilerden– oluşan Mengüşoğlu'nun antropolojisinde insan bilen bir varlık, çalışan bir varlık, eylemde bulunan bir varlık, eğiten ve eğitilen bir varlık...olarak karşımıza çıkar.”

Yukarıda Kuçuradi'nin de belirttiği gibi Mengüşoğlu'nun *İnsan Felsefesi* isimli eserinin birinci kitabı olan “İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri”nde insan “bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, isteyen, özgür, tarihsel, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilir, devlet kuran, inanan, sanatın yaratıcısı, konuşan, biyopsişik bir varlık” olarak değerlendirilmekte⁷¹³,

⁷¹² Kuçuradi, “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri”, s.83.

⁷¹³ Bkz.Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

insanı bir bütün olarak ele almakta, her insanın özelliklerini ve gerçekleştirdiği etkinlikleri saptayıp bunları analiz etmektedir.⁷¹⁴ Tepe'nin de belirttiği üzere insan fenomenleri ve başarılarını iki gruba ayıran Mengüşoğlu, bunlardan bazılarının insanın doğasında olan dil, doğal ve genetik olanaklar gibi herkeste olan yapısal özellikler ve olanaklar olduğunu belirtmekte ve bazılarımızın bunları geliştirebileceğimizi, bazılarımızın daha ilkel düzeyde tutacağımızı ama en nihayetinde bunları yok edemeyeceğimizi ileri sürmektedir.⁷¹⁵ Bununla birlikte bilgi, sanat, teknoloji, din, devlet gibi fenomenler insan başarılarıdır. Bunlar insan türünün bütün üyelerinin, her bir tek bireyin başarıları değildir.⁷¹⁶

İnsanın değerle bağlantısını onun etkinliklerde bulunmasının da koşulu sayan Mengüşoğlu “insanın yapıp etmelerini gerçekleştirmesi, onun değerleri duyan bir varlık olmasına dayanır” demektedir.⁷¹⁷ İnsanın günlük hayatta yaptıkları ile değer problemi arasında bir bağ olup, yapılması gereken değerlerin “fenomenlerle, hayatla, genel olarak

⁷¹⁴ Kuçuradi, “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri”, s.83. İnsanın bir bütün olarak ele alınması gerektiğini dile getiren Mengüşoğlu şöyle demektedir: “...insan, ne sadece biyolojik, ne de sadece ruhî bir varlık, yahut *Geist* varlığıdır. Aksine o, bio-psişik bir bütündür...İnsan, bir bütün olarak ele alındığı zamandır ki, antropolojinin işi başlar; ve antropoloji, psikolojinin veya insanı tetkik eden herhangi bir ilmin yerine geçecek (*Ersatz*) bir ilim de değildir; o yepyeni felsefî bir ilimdir. Onun vazifesi, insan fenomen ve başarılarını tespit ve tahlil etmek, buradaki problemleri araştırmaktır; onun gayesi ise, insana, onun başarılar ve fenomenler bütününe yeni bir ışık getirmektir.”(Takiyettin Mengüşoğlu, “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi - Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s.6.)

⁷¹⁵ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.73.

⁷¹⁶ Tepe, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, s.73.

⁷¹⁷ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.97.

gerçeklikle olan ilgisini”⁷¹⁸ kesmemektir. Değerleri insanın yapıp etmelerinin dışına koymak hatalı olacaktır.⁷¹⁹

Kuçuradi, Mengüşoğlu’nun çağdaş insan felsefesine özgün katkısının “‘insanı tür olarak insana özgü etkinliklerden yakalamaya çalışması”nda ve “bu nokta ve bu etkinliklerin analizini” yapmasında bulduğunu dile getirmektedir.⁷²⁰

Buraya kadar Mengüşoğlu’nun sunduğu katkıya yer verilmesinin nedeni Kuçuradi’nin bu çizgiyi devam ettirerek ve bir ayrımı da (insanın özellikleri ile insanın olanakları arasında yapılan ayrım) ekleyerek insan haklarına ilişkin görüşünde O’nun izlerini taşıyor oluşundandır. Kuçuradi, Mengüşoğlu’nun tür olarak insanın özelliklerinin yanı sıra tür olarak insanın olanaklarını da sergilediğinden söz ettikten⁷²¹ sonra, kendisinin bu özgün felsefi antropolojiyi hareket noktası aldığını ifade etmekte ve insan haklarına ilişkin çalışmalarında bu görüşten ne şekilde yararlandığını şöyle dile getirmektedir⁷²²:

“...Hocanın antropolojisinin benim için hareket noktası oluşturduğu bir örneği vererek anlatayım: insan haklarıyla ilgili yaptığım çalışmalarda, Hocanın fenomen analizleri, kendisinin yapmadığı bir ayrımı: insanın özellikleri ile insanın olanakları arasındaki bir ayrımı yapmamı sağladı. Bu ayrım, daha sonra, (tür olarak) insanın çeşitli olanaklarının farklılık gösteren değerinin

⁷¹⁸ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.99.

⁷¹⁹ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 99, İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.112. Takiyettin Mengüşoğlu üçe ayırdığı insan eylemlerine karşılık gelen üç değer grubundan söz etmektedir. Bunlar yüksek değerler (sevgi, nefret, bilgi, doğruluk, dürüstlük vb.), araç değerler (yarar, çıkar, kuşku, çekememezlik vb.) ve davranış değerleridir (modanın, zevkin, alışkanlığın vb. değerleri) Bu üç değer grubu hakkında ayrıntılı açıklama için bkz. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, ss.102-109.

⁷²⁰ Kuçuradi, “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, s.84.

⁷²¹ Kuçuradi, “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, s.84.

⁷²² Kuçuradi, “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, s.84.

bilgisine götürdü; bu bilgi de, insan hakları fikrinin türetildiği öncüllerden birinin, insanın b a z ı olanaklarının değerinin bilgisi olduğunu görebilmemi sağladı.”

Mengüşoğlu insanı anlama çabamıza yardım eden görüşleriyle felsefi antropolojiye katkı sunmuştur. Ancak bunu kendisi bir insan hakları teorisi ortaya koymak için yapmamıştır. Kuçuradi, kendi değer ve insan hakları görüşünü oluştururken insan kavrayışı bakımından Mengüşoğlu’ndan faydalanmış ve O’nun insan görüşüne, insanın özellikleri-olanakları ayrımını da ekleyerek, yer vermiştir.

b. Değer, İnsanın Değeri, İnsan Onuru

Kuçuradi, değerden belirli bir şeyi anlamak kaydıyla, “insanın değeri”ni insan onurunu kavramlaştırmak ve açıklamak için kullanmaktadır.⁷²³ Öncelikle değeri, “bir şeyin kendi alanı veya benzerleri arasındaki yeri”⁷²⁴ olarak dile getirmektedir. Burada sözü edilen değer objektiftir, “yükü” olmayan bir kavramdır. Baştan bu belirlemeyi yapmak önemli görünmektedir. Zira “değer” sözcüğü çoğunlukla, nitelediği şeye dair dile getirene bağımlı ve onun dünyasındaki karşılığına göre içeriklendirilen bir şey olarak algılanabilmektedir. Böyle olunca da değeri gösterilen şey ile bunu dile getiren arasında kişisel, özel, sübjektif bir bağ kurulmadan değerden söz edilemeyeceği ve değerlendirme yapılamayacağı iddia edilebilir. Değerle ilişkili görüşleri sübjektiflikle, dolayısıyla haklı göstermeye kaynak olamayacak bir belirsizlikle eleştirmenin kaynağında, muhtemelen,

⁷²³ Bkz. Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.70.

⁷²⁴ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 26. Değerler ve etik değerlere ilişkin açıklamalar için ayrıca bkz. Kuçuradi, *Etik*, s.169-192.

değere ilişkin yukarıda belirtildiği şekliyle “yükklü” bir içerik tanımlamış olmak yatmaktadır. Bu yaklaşımı ve sonuçta ulaştığı yargıları Tepe şöyle dile getirmiştir⁷²⁵:

“Öyleyse değer nedir? Bir şeyi değerli kılan nedir? Bir şeyin değeri ona yüklenen anlam mıdır ya da şeyler bu yüklenen anlamla mı değer kazanmaktadır? Günlük konuşma dilinde bu ikisi neredeyse eş anlamlı gibi kullanılır. Bir şeyin değeri ona yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle değerler onlara anlam yüklendiği, anlamlı görüldüğü için değerlidirler. Bu anlayışta iki nokta öne çıkmaktadır: Birincisi hiçbir şey birisi ona anlam yüklemedikçe değer değildir. Şeylerin kendi başlarına değerlerinden söz edilemez demektir bu. Değeri o şeye katan anlam yükleyendir. Ona anlam yükleyen bir kişidir. Bu edimde belirleyici olan da kişidir, anlam yükleyerek ya da yüklemeyerek değerli olup olmamayı tayin eden de odur.

Böyle bir değer anlayışında öne çıkan ikinci özellik ise anlamlı görüp görmeme kişisel olduğundan, değerlerin de kişiden kişiye değişiklik göstereceği, kişiden bağımsız bir değer olamayacağıdır. Bugünün yaygın olan değerlilik anlayışı budur: herkesin değerleri kendisine göredir. Benim için anlamlı olan, değerli olan, bir başkası için değersiz olabilir ya da tersi. Çağın mottosudur bu neredeyse.”

Oysa, özellikle Kuçuradi’nin dile getirdiği şekliyle değer, felsefenin bir disiplini olan etiğin araştırma konularından biri olarak, “anlam yüklemekten”⁷²⁶ başka bir şeyi ifade

⁷²⁵ Harun Tepe, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, Derleyenler: Sibel Kibar, Selma Aydın Bayram, Ayhan Sol, Legal Kitabevi, İstanbul, 2010, s.289.

⁷²⁶ Tepe, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?”, s.290. Tepe’ye göre: “Değerden anlam yüklemeyi anlarsak, değeri bakanın yüklediği –çoğunlukla da kendi beniyile ilgi kurarak yüklediği– şeyle özdeşleştirirsek” varılacak sonuç herkese göre anlamlar ve değerlerin değişeceğinden başka şey olamamaktadır; zira “...kişi kendisiyle ilgisinde, çoğunlukla da kendi beniyile, kendi çıkarlarıyla ilgisinde şeylere anlam yüklediği, onları anlamlı ya da anlamsız, sonuçta da değerli ya da değersiz gördüğü için, değerlilik de kişiden kişiye değişen bir şey haline gelmektedir. Bir eylemin ya da insan durumunun kendi başına değerliliğinden söz etmek mümkün olmamaktadır.” (Bkz. Tepe, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?”, s.290.)

etmektedir.⁷²⁷ Değer ve anlam elbette insanla ilişkili kavramlardır; ancak “anlamdan kişinin kendi beniyile ilgisinde yüklediği ya da atfettiği değeri”⁷²⁸ anlamamak, değer atfetmeler dışında bir anlamlılık durumunun olanaklılığından”⁷²⁹ söz etmek de mümkündür. İnsan başka türden değerlendirmelerde de bulunabilen bir varlıktır ve değer atfetmediği, değer biçmediği⁷³⁰ durumlarda anlam ve değer aynı şey olabilmektedir. Bu örtüşmenin koşulu için Tepe şunları söylemektedir⁷³¹:

“...‘Anlam’ bu şekilde anlaşıldığında, yani değerlendirilen şeyler, tür olarak insana ve insanlar dünyasına sağladıkları açısından değerlendirilerek görüldüklerinde, anlam ve değer aynı şey olur –ama ancak bu kullanımda aynı şey olurlar. Böyle şeylerin anlamı ve değeri aynı şey olur: her ikisini de belirleyen insan olmaya, insan olabilmenin koşullarına ilişkin olmalarıdır. Bir eyleme ya da ürüne, insan olmaya, insanın değerinin korunmasına katkısı açısından bakılarak o anlamlı görülüyorsa, işte bu anlamlar değerle örtüşür.”

Yukarıdaki tartışma bu çalışmada insan onuruyla kurulacak bağ bakımından da önemlidir. Kuçuradi’ye göre tür olarak insanın anlamları, “insanın değerlerinin bunları bilenlerdeki karşılıkları ya da insanın bu olanaklarının değerliliğinin bilgisi”dir.⁷³² Bir adım daha ileriye gidilirse, Kuçuradi’nin ifadesiyle, “Bu anlamlar, insan olabilmenin

⁷²⁷ Kuçuradi’nin bu konudaki görüşleri için *Etik*’indeki “Değerlilik ve Anlam” başlığını incelemek mümkündür. (Kuçuradi, *Etik*, ss.185-192.)

⁷²⁸ Tepe, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?”, s.290.

⁷²⁹ Tepe, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?”, s.290.

⁷³⁰ “Değer atfetme” kavramına ilişkin bilgi için bkz. Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss. 25-27.

⁷³¹ Tepe, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?”, s.291.

⁷³² Kuçuradi, *Etik*, s.187.

koşullarının bunları bilen insanın kendisine ifade ettikleridir. Belki de ‘insan onuru’ denen şeyin içeriğinin oluşturucuları bunlar görülebilir.”⁷³³

“Değer” kavramı ile “değerler” kavramı arasında da fark vardır. Şöyle ki değer, “bir şeyin bir çeşit özelliği” iken, değerler, “var olan şeyler, var olan imkânlar” olmaktadır.⁷³⁴ Buradan yola çıkılarak insanın değeri kavramına dönecek olursak insanın diğer canlı varlıklar arasındaki yeri, onun çeşitli türden özelliklerine bakmamızı gerekecektir. “İnsanın değerleri” ise böyle bir değeri olan bir varlığın Kuçuradi’nin “bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürler”⁷³⁵ şeklinde sayılabileceğini söylediği ve çoğu yaşantımıza anlam katan ve dünyamıza katılan türlü başarıları anlaşılacaktır.⁷³⁶ Değer ve değerler arasındaki bu ayrım, “insanın değeri” ile insanın ortaya koydukları belirli başarıları anlatan “insanın değerleri” arasında ayrım yapıp bir karışıklığa düşmememize yardım ederken, bir yandan da değerler ortaya koyan bir varlık olmasının insanı değer sahibi yapması anlamında bir ilişkinin de gözden kaçmaması gereği bakımından önemlidir.

İnsan hakları ile insanın değeri arasındaki bağ, değerden anladığımız şeye göre biçimlenmektedir. “Değer” kavramından “bir şeyin içinde bulunduğu alandaki ayırıcı özelliğini, onu o şey yapan yanını ve özel yerini”⁷³⁷ anlarsak “insanın değeri” dediğimizde

⁷³³ Kuçuradi, *Etik*, s.187, Tepe, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?”, s.291.

⁷³⁴ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.40.

⁷³⁵ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.40.

⁷³⁶ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.110.

⁷³⁷ Bkz. Kuçuradi’den hareketle Sevgi İyi, “İoanna Kuçuradi’nin Felsefi Söyleminde Değer Problemi ve Etik”, *Felsefe Söyleşileri III-IV*, ed.: Betül Çotuksöken, Maltepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.40.

insanın diğer canlılar arasındaki yerine, onu diğer canlılardan ayıran özelliklerine bakmak gerekecektir. Bu düşünceden hareketle söylenebilecektir ki, yapıp ettikleriyle insanın diğer canlılardan ayrılan yönleri, ortaya koydukları aracılığıyla somutlaşmakta ve “insanın değerleri”ni oluşturmaktadır.⁷³⁸

Kuçuradi, değer kavramından hareketle tür olarak insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini insana sağlayanın, insanın bazı özellikleri ya da diğer canlılarla paylaştığı özelliklere ek olarak gördüğümüz ve insanın yapısal olanaklarını da kapsayan bazı özellikler olduğunu dile getirmektedir.⁷³⁹

c. Değer-Değer Yargısı Ayrımı ile Şeref-Onur Ayrımı

aa. Değer-Değer Yargısı Ayrımı

Kuçuradi insan onuru üzerine yazdıklarını insanın değeriyle ilgisinde şekillendirirken bir de değer (value) - değer yargısı (value judgment) ayrımından bahsetmektedir. Bu ayrım, insan haklarının temellendirilmesi ve gereklerinin yerine getirilmesi tartışmaları açısından oldukça önemlidir.

“Yüklemleri iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, doğru-yanlış, günah-sevap ve bu gibi sıfatlar olan”⁷⁴⁰ değer yargıları, kişiden kişiye, zamandan zamana, hatta aynı zamanda bir yerden başka bir yere değişebilecek nitelik taşımaktadırlar. Bir değer yargısı

⁷³⁸ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.113.

⁷³⁹ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.72.

⁷⁴⁰ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.29.

sistemince kabul görüp onaylanan bir davranış, bir başkasınca kınanabilmekte ya da bir başka değer yargısı sistemiyle çelişebilmektedir.⁷⁴¹ Kaynakları değişse de çoğu zaman kültürel, ahlâki değer yargıları olarak karşımıza çıkmaktadırlar ve kendilerine göre eylememizi, başka eylemleri kendileri aracılığıyla, kendilerine göre değerlendirmemizi talep etmektedirler.⁷⁴²

Değer - değer yargısı arasındaki bu fark görülmediğinde değer yargıları, hatalı olacak şekilde, değerlerin yerine kullanılabilir. Konumuz açısından bilgisel bir temele dayanak oluşturamayacak belirsizlik ve değişkenlik içeren değer yargıları bu nitelikleri göz önüne alınmadan değerlerle eşit görülebilmekte ve değerler (sanki değer yargılarıymışçasına) temellendirmede kendisine başvurulamayacak kaynaklar oldukları eleştirisiyle karşılaşabilmektedirler.⁷⁴³ Oysa gerçekte “insan realitesiyle ilgili değer yargılarının –en başta morallerin– değişmesi, bunlara biçilen değerlerin değişmesi; genel değer yargılarının değişmesi ve özel değer yargılarının değişik olması”⁷⁴⁴ söz konusudur. Bir şeyin değeri ise ona biçilen veya atfedilen değerle değil⁷⁴⁵, sadece bu şeyin kendisiyle

⁷⁴¹ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.114.

⁷⁴² Toplumsal yaşam içerisinde neredeyse her alanda karşımıza çıkan bu türden değer yargılarıyla yapılan değerlendirmelerin değerlendirilen şeyin değerine götürmek yerine, ezbere değerlendirmelere yol açtığını belirten Kuçuradi, değer yargılarıyla yapılan değerlendirmeleri doğru değerlendirmeden ayırmakta ve böylesi değerlendirmeleri yukarıda da belirtildiği üzere “değer biçme” olarak adlandırmaktadır. Ayrıca bkz. İoanna Kuçuradi, “Ahlâk ve Kavramları”, *Uludağ Konuşmaları –Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s.20-36.

⁷⁴³ Antikçağdaki skeptiklerin eleştirilerinden günümüz pozitivistine uzanan çizgide yöneltilen eleştiriler hakkında bkz. Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.9.

⁷⁴⁴ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.9.

⁷⁴⁵ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.9-10.

ve onun benzerleri arasındaki yeriyle ilişkilidir ve bu, değer yargıları gibi değişkenlik göstermemektedir.

İnsanların yapıp etmeleriyle ortaya koydukları “değerler”e ve başlı başına insanın nasıl bir varlık olduğuna bakılarak ulaşılan insanın “değer”inin farkına varılmasıyla bu ayrım bir anlam kazanmaktadır.⁷⁴⁶ İnsan türü, eylem ve etkinlikleriyle, özellik ve olanakları sayesinde ortaya koyduklarıyla değere sahip olmaktadır. Abdullah Kaygı değerlerin gerçekleştiği insan etkinliklerine bakmanın önemini şöyle ifade etmektedir⁷⁴⁷:

“Değer ve değerlerin anlamını, onların ne olduğunu ‘değer kelimeleri’ ve ‘değer terimleri’ne dayalı olarak araştırmaya çalışmak, onların salt kelimelerden ötede olan varlığını gözden kaçırmak demektir. Yapılacak araştırma felsefi araştırma olacaksa, bakılacak nesne ‘değer kelimeleri’ ve ‘değer terimleri’ değil, değerlerin gerçekleştiği insan etkinlikleridir.”

Değer ve değerler arasında yapılan bu ayrım başta aşağıda değinilecek olan şeref-onur ayrımını ve sonuçlarını görebilmek açısından önemli olduğu gibi insan hakları alanındaki evrensellik-görecelik, değer harcayan kültürel unsurların yol açtığı tartışmalar gibi problem alanlarına da ışık tutacak niteliktedir.

⁷⁴⁶ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.115.

⁷⁴⁷ Abdullah Kaygı, “Değerden Bağımsız Olmak mı, Değer Yargılarından Bağımsız Olmak mı?”, *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları, İoanna Kuçuradi Armağanı*, Cilt 25, 2001, Yayınlayanlar: Şinasi Tekin -Gönül A. Tekin, Yayına Hazırlayan: Sevgi İyi, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2001, s.188.

bb. Şeref - Onur Ayrımı⁷⁴⁸

İnsan haklarının ne oldukları, neyi, niçin koruduklarına ilişkin tartışmalar bakımından yukarıda yapılan değer ve değer yargıları tartışmalarının bir uzantısı olarak şeref ve onur arasında bir ayrım yapılması gerekmektedir. Kuçuradi'nin onur hakkındaki görüşlerinin bir bölümü de bu ayrımın ortaya konmasına ve insan hakları üzerindeki etkisinin tartışılmasına ayrılmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde şeref kavramı üzerinde dururken değinildiği üzere, Kuçuradi şerefin “bir kişinin değerine (worth) ya da farzedilen değerine gösterilen saygı”yı⁷⁴⁹ dile getirdiğini söylemektedir. Burada sorun bu değere ya da farzedilen değere ilişkindir. Çünkü bu değer Kuçuradi'nin sözleriyle kişinin etik özelliklerinden kaynaklanıp, erdemlerinin bilgisine dayanabileceği gibi, “bir kişinin davranışlarının bir kültürde geçerli olan değer yargılarına, yani belirli bir toplulukta “iyi sayılan davranış biçimlerine ve tutumlarına uygunluğunda –istenilen insan imgesine uygunluğunda–” da bulunabilir. İşte bu ikincisi kişiden kişiye, zamandan zamana, toplumdan topluma, kültürden kültüre değişen değer yargılarının belirlediği ve kimi zaman insan haklarına zarar veren uygulamalara da izin veren bir dizi kabulü de karşımıza çıkarabilir.⁷⁵⁰ Bu haliyle de çalışmanın konusu bakımından insan haklarına temel oluşturan onur

⁷⁴⁸ Çalışmanın birinci bölümünde “İnsan Onurunun Karıştırıldığı Bir Kavram: Şeref Kavramı” başlığı altında şerefe ilişkin yapılan belirlemeleri tekrarlamak adına bu kısımda sadece Kuçuradi'nin görüşleri içerisinde yapılan ayrıma ve sonuçlarına değinilecektir.

⁷⁴⁹ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.73.

⁷⁵⁰ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.117.

kavramından apayrı bir anlam taşımaktadır. İnsan onuru insana ilişkin bir bilgi dile getirmektedir. Şeref kavramı ise, özellikle dile getirenin etik değer bilgisiyle hareket etmediği durumda, onun insan imgesine uygunluğunu sağlamaya yarayan değer yargılarının dile getirilmesine aracı olabilmektedir. Şeref farklı kültürlerle ait değer yargıları görünümüne büründüğünde haliyle pek çok şeref anlayışıyla karşılaşmaktadır. Bu şeref alanı, insanın nasıl bir varlık olduğundan çok, nasıl davranması gerektiğine dair normlar üreten bir alana da dönüşmektedir.

Kimliğimizin bütün farklı bileşenlerine rağmen bizi ortak kılan insan kimliğimiz, onurumuzla ilişkili bilgiyle anlaşılabilmekte, bu sayede insan haklarının evrenselliğinden söz edilebilmektedir.⁷⁵¹ Dolayısıyla birbirinden farklı anlamları olan onur ve şeref kavramlarının ortak ve aynı anlama sahip olduğu düşüncesi değişik ve değişken şeref anlayışlarının varlığını görmek yerine, kültürden kültüre, bölgeden bölgeye değişen insan onuru anlayışları varmış gibi bir yanlış anlamaya sebep olmaktadır. “Onur”ların toplumlara göre çoklaştığından söz edilmesi ve bu nedenle bu kavrama yaslanarak bir teori oluşturulamayacağı şeklindeki görüş de esasında bu şeref anlayışlarının bilgisel özellikleri gereği kaçınılmaz olarak çok oluşundan ve onurla şerefin yanlış şekilde birbirinin yerine kullanılmasından ileri gelen bir karıştırmanın sonucudur. Bu yanlış anlamanın yol açtığı sorun insan haklarının kaynağındaki değer anlayışının görülmemesi, bütün insanların insan olmalarından dolayı evrensel olarak sahip oldukları onurun göz ardı edilmesi olmaktadır. Oysa ortak ve paylaştığımız ortak kimlik olarak insan onuru sayesinde insan

⁷⁵¹ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.73.

haklarının evrenselliğinden söz edilebilecektir.⁷⁵² Kuçuradi, makalesinde insan onuruyla da ilişkilendirdiği bu evrenselliği “tek tek insan hakları, insan onurunun pratikteki gerektirdikleridir; bütün kişilerden insanın değerini –evrendeki yerini– koruyan bir muameleyi diğer bütün kişilere göstermelerini talep ederler. Bu nedenledir ki, açık kavranılmış insan hakları “evrensel” normlardır.”⁷⁵³ diyerek ifade etmektedir. Değer bilgisiyle içeriklendirilen onur kavramı aracılığıyla insan haklarının evrensel ve etik normlar olduğu söylenebilecektir.⁷⁵⁴ Bu özellikleri sebebiyle insan hakları normları kültürel normlardan, çeşitli ahlâkların dile getirdiği değer yargılarından ayrı bir bilgisel özellik taşımaktadırlar.

ç. Kuçuradi’de İnsan Onuru - İnsan Hakları İlişkisi

Kuçuradi, her bir insan hakkının temelinde insanın değeri olduğunu söylemekte ve bunu şöyle açıklamaktadır⁷⁵⁵:

“ ‘İnsanın değeri’ derken, bundan insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum.

İnsana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve bu etkinliklerin ürünleri olarak görünür. Bu

⁷⁵² Bkz. İspir, “Human Dignity as a Common Identity”, ss.43-51.

⁷⁵³ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.73.

⁷⁵⁴ İnsan onuruna yer verdiği ilk maddesiyle modern insan hakları anlayışını yansıtan temel belgelerin başında sayılan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin ilgili maddesi böylesi bir evrenselliğe dayanıyor görünmektedir. Madde şu şekildedir: “Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır ve birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar.” (<http://www.un.org/en/documents/udhr/>, Erişim tarihi: 19.01.012)

⁷⁵⁵ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.2.

özellikler ise, insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar ‘insanın değerini’ ya da ‘onurunu’ oluşturur.

Böylece, insanın bu yapısal özelliklerini korumak, yani kişilerde insanın olanaklarını geliştirmek, insan türünün davası, insan olan herkesin ödevi oluyor. Diğer yandan, bu türün üyesi olan her tekin hakkı oluyor: bu olanakların geliştirilmesi onun içinde sağlanmalı.”

İnsan hakları ile insanın değeri arasındaki ilgiyi de “insan hakları, tür olarak insanın değerini oluşturan böyle olanakların gerçekleşebilirliğinin nesnel koşullarıdır” diyerek belirtmektedir.⁷⁵⁶ Buna göre insanın değerinin korunmasına, her zaman ve her koşulda gerçekleşmesine ve geliştirilmesine yönelik talepler de insan haklarına ilişkin istemler olacaktır.

Kuçuradi’nin “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları” makalesinden alıntılanan aşağıdaki bölüm insan onurunun insanın değeri ile insan hakları arasındaki ilişkide nerede durduğunu göstermektedir⁷⁵⁷:

“ ‘İnsan onuru’ (human dignity) dediğimiz insanın bu değerinin farkındalığına işaret ediyor. Her insanı, insanın bu yapısal olanaklarını gerçekleştirebilecek şekilde muamele görmeye lâyık kılan da, bu değerdir. İnsan 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.”

Yukarıda da görüldüğü üzere Kuçuradi’nin yaklaşımında, insan onuru ile insan hakları arasındaki bağ “insanın değeri” aracılığıyla kurulmaktadır. İnsan onuru kavramı,

⁷⁵⁶ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.72.

⁷⁵⁷ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.72.

insanın değeri ile insan hakları arasında “aracı bir kavram” olarak, (insanın değerinin) bilgisinin, insanın olanakları ile bunlar sayesinde ortaya koyduklarının bilgisinin farkında olmak şeklinde açıklanmaktadır.⁷⁵⁸ İnsan onuru bir değer in bilgisinin farkında olmaktır. Bu değerin gerçekleşip gelişmesi için sağlanması gerekenlere ilişkin yükümlölükler ve bu değere uygun eylemlerde bulunma sorumluluğunu da beraberinde getiren bir farkındalıktır.

İnsan hakları temellerini, Kuçuradi’nin aşağıda ifade ettiğı şekliyle bu değerde bulurlar⁷⁵⁹:

“ ‘İnsanın değeri’ derken kastedilen, insanın, cins olarak insanın, diğ er varlıklarla (insan olmıyan her şeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip olduğı bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir. Dünyaya gelen her kişinin yaşama, beslenme, eğitilme hakkı, dokunulmazlığı, kısaca çeşitli uluslararası bildirilerde ve anayasalarda birçoğı “insan hakları” adı altında toplanan –ama hergün binlerce defa çiğnenen– haklar, temellerini insanın değerinde bulurlar.”

Kendi başına amaç olan devredilmez insan hakları her toplumsal ve siyasal kararın temeline konmalı ve her an herkesçe korunmalıdırlar.⁷⁶⁰ Bu noktada hukuk ve insan hakları literatüründe ve uluslararası belgelerde farklı şekillerde tasnif ve adlandırmalarla ifade edildiğini gördüğümüz insan haklarının Kuçuradi’nin görüşleri çerçevesinde nasıl ele alındığına da kısaca değinilecektir. “İnsan hakları kişi haklarıdır, ama bütün kişi

⁷⁵⁸ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.114.

⁷⁵⁹ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.40.

⁷⁶⁰ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.1.

hakları insan hakları değildir”⁷⁶¹ diyen Kuçuradi’ye göre kişi hakları kişiyle ilgilerinde birbirlerine bağılırlar ve bir bütün oluşturmaktadırlar; ancak istemler olarak bazı farklılıklara sahiptirler. Kuçuradi’nin ifadesiyle⁷⁶²:

“...bu istemlerden bir kısmı insanın olanaklarıyla doğrudan doğruya ilgilidir; başka bir kısmı bu olanakların geliştirilmesi için g e n e l o l a r a k gerekli önkoşullarla, başka bir kısmı ise b a z ı (d e ğ i ş k e n) koşullarla ilgilidir. Bunun için ben, ‘insan hakları’ terimini, ancak ilk iki tür istemler için kullanmak ve insan hakları kavramına, kişinin güvenliğine ilişkin istemleri ve /veya ‘temel özgürlükleri’ ile insanın olanaklarını korumanın genel olarak önkoşullarına ilişkin istemleri (sağlık için gereken yaşama düzeyi, eğitim, çalışma v.b. hakları) kapsamak eğilimindeyim.”

İlk gruptaki temel haklar, bir kişi ya da kurum tarafından verilmeyen / verilemeyen, ancak onlara dokunulduğunda korunma talep eden haklarken (kişi özgürlüğü ve güvenliği başlığı altındaki haklar ile düşünce özgürlüğü gibi haklar); bütün insanların insan olarak eşit olduğu ve kişilere insan olarak olanaklarını geliştirebilmesini sağlayan ön koşullara ilişkin istemler olan bir grup temel hak daha vardır (sağlık hakkı, eğitim hakkı gibi).⁷⁶³ Kuçuradi’nin insan hakları görüşü içerisinde insan onuru, sayılan bu temel hakların temelinde bulunan, türetildikleri yeri gösteren kavramdır.

⁷⁶¹ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.4.

⁷⁶² Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.4.

⁷⁶³ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, ss.4-6.

aa. İnsan - Kişi Ayrımı ve İnsan Onuru

Kuçuradi'nin insan hakları görüşü içerisinde insanı anlama biçimi önemli bir yer tutmaktadır. Bu görüş içerisinde insan türü ile tek insan (kişi) arasında bir ayrıma da dikkat çekilmektedir. Bu ayrım felsefi düşünce içerisinde insan problemini ortaya koymak bakımından iki şekilde yapılmaktadır: bir yol “i n s a n dan hareket ederek insan problemlerini –bu arada etik yapısını da–araştırma; diğeryse t e k i n s a n dan, k i ş i den, hareket edip insan problemlerine bakmadır.”⁷⁶⁴

İnsan onurunu anlamak bakımından da bu ayrım önemlidir. İnsan onuru tür olarak insana özgü bir şeydir. Her birimizin kişisinde bir parçasını taşıdığı, insan olmaktan payımıza düşen bir şey. Bu onurun gereğini yerine getirmek de her birimizin ödevi olmaktadır. Kimimiz yerine getirebilmektedir bu ödevi, kimimiz ise getirememektedir. Ancak insan türünün onuru her halükarda varlığını korumaktadır.

Kuçuradi, “İnsan, toplum teki olarak değil de kişi olarak ele alındığında ve kişi başarıları insan başarılarından ayırt edildiğinde, karşımıza insanın başarı alanlarının yeni değerlendirmeleri çıkıyor.”⁷⁶⁵ demektedir. Gerçekten de insanla kişi arasında ayrım yaparak ve bu düzey farkını gözeterek insan onurunu anlamak bazı yaygın tartışmalar için

⁷⁶⁴ İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, s.1. Kuçuradi bu çalışmasının içeriği ve problemi gereği, çağımız insan araştırmalarının kişi problemlerini insan problemlerinden ayırarak ele alması gerektiğini ve tek insan –kişi– üzerinde durulması gerektiğini belirtmektedir. Ancak kaynaktaki insan-kişi ayrımının konumuz bakımından önemi sebebiyle bu ayrımı görmemize olanak veren kısmını belirtmekle yetinilmiştir.

⁷⁶⁵ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, arka kapak yazısından alıntılanmıştır.

de bir yanıt getirebilmektedir. Örneğin insanın belirli özelliklerine örneğin aklına, eyleyen olma durumuna (agency) yollama yaparak insan onurunu açıklayan görüşler, bu spesifik nitelikleri belirli bir durumda karşılamayan/karşılayamayan kişilerin (örneğin çocukların, akıl hastalarının, komatize durumda olanların vs.), onur sahibi olamayacağı ve dolayısıyla bu görüşlerin sözü edilen kişileri insan onurunun kapsamı dışına çıkarmış oldukları yönünde bir eleştiriyle karşı karşıya kalmaktadırlar.⁷⁶⁶ İnsan ve kişi arasında bir ayrım yapılmıyorsa böylesi bir eleştiriyle muhatap olunabilir. Oysa insan haklarına temel olan onur, türün onurudur. İnsan varlıkta özel nitelikleriyle, belirli ayırıcı yanlarıyla değer sahibidir ve bu değer karşılığı, insandaki ve her bir kişideki görünümü onurdur. İnsan hakları da bu değeri koruma amacını taşımaktadırlar.

Yukarıda belirtilen kişi ya da kişilerin durumu ise her bir özel duruma göre farklılık taşımaktadır. Örneğin çocuklar belirli bir potansiyelin taşıyıcısıdır, insanın değerini ortaya koyma, yaşatma potansiyelleri vardır. Kaldı ki her durumda mümkün olamamakla birlikte iyileşme ihtimali ve potansiyelin gerçekleştirilmesi akıl hastaları ve hatta komadaki kişiler için bile mümkün olabilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken, bu kişilerin yaşantımıza ürünlerini katabilse de katamasa da insanın değerinin taşıyıcısı

⁷⁶⁶ Bu durum sadece söz konusu kişilerin görüşlerinde insan - kişi ayrımının net olmamasından değildir. İnsanı bütünselliği içinde değil de sadece belirli özellikleriyle (akıl, özerklik gibi) ele almanın yarattığı bir sonuçtur. Yukarıda Kuçuradi'nin çizgisini açıklamaya çalışırken görüşlerine değinilen Mengüşoğlu, bu bakımdan felsefi antropoloji içerisinde özel bir yerde görülmektedir. İnsanı bütün fenomenleriyle beraber değerlendiriyor oluşu onu ayırıcı kılmaktadır. Bu konudaki değerlendirmesi için Bkz. Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi- Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss.71-72, Tepe, "Rethinking Human Nature...", s.72.

olduklarıdır ve türün bir üyesi olarak ona layık şekilde muamele görmeleri gerekmektedir. Bu kişilerin bazıları içinde bulundukları özel koşullar nedeniyle yaptıklarının sorumluluğunu taşıyamayacak durumdadırlar; ancak onlara yapılacak muamele, muamelede bulunanlar açısından, türün onurunu korumanın bir gereğidir. Burada “tam o anda” gerçekleşen bir onurdan söz edilecekse o onur, bu kişilere insana yakışır, insan haklarına uygun muamelelerde bulunan kişilerin onuru olacaktır. Bu duruma verilecek bir diğer örnek insan onurunun gereklerine aykırı hareket ettiği için, örneğin birini kasten öldürdüğü için suçlu bulunup yargılanan, cezalandırılan kişinin durumudur. Bu kişinin de insan onuruna uygun, insanca muamele görmesi gerekmektedir.⁷⁶⁷ Bu durumun insan haklarıyla ilişkisini Kuçuradi şöyle ifade etmektedir⁷⁶⁸:

“...bir kişide bir insan hakkının korunması söz konusu olunca, bu kişinin k i m olduğu önemli değildir; başkasının bir insan hakkını çiğnemiş bir kişi olması bile önemli değil. İnsan olması, insan haklarının o n u n i ç i n d e korunması hakkını sağlıyor ona.”

Bu örnek dışında da insan değerini gözlemlememize imkân veren insan başarılarının bazılarımızca yapılmış olması bunun herkes tarafından hayata

⁷⁶⁷ Gerçi bu durumda diğer örneklerden (akıl hastalarından, komadakilerin durumundan vs.) farklı olarak süregelen bir hayata geçiremememe durumu yoktur. Kişi o belirli tek anda bu eylemi gerçekleştirerek onuruna zarar vermiştir. Ancak yine de onu cezalandıracak yargılama düzeninin ve bunu ifa edecek tek tek kişilerin bu kişinin ve kendi onurlarının gereği olarak adam öldüren kişiye insanca muamele etmesi gerekecektir.

⁷⁶⁸ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.2. Birinci bölümde görüşlerine yer verilirken değinildiği üzere Tiedemann, insan onuruna saygının karşılıklılık temelinde ele alınmaması gerektiğini belirtmekte, insan onuruna saygı için karşılıklılığa değil kimliğimizin koşulları üzerine rasyonel bir kavrayışa (a rational understanding of our conditions of identity) dayanmamızı önermektedir. Kendi onurumuza ilişkin farkındalığımızı kaybetmemek istiyorsak diğerlerinininkini de tanımak durumundayız demektedir. (Bkz. Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, s.36.)

geçirilemeyeceği ve görüşün bu bütün insanları kapsayamayağı eleştirisi için de insan - kişi ayrımı önemlidir; zira tek tek kişilerin ortaya koydukları başarılar, özellik ve olanaklarının sonuçları türün başarısına, türün değerine katılmaktadır. Bizler de tek tek kişiler olarak, insan olma değerinin parçalarını bunlar ve kendi kattıklarımız aracılığıyla paylaşmaktayız. Burada önemli olan insan fenomenleriyle kişi fenomenleri arasında bir ayrım yapma gereğidir. Her kişide gerçekleşemeyen insan fenomenleri vardır; ancak “insan fenomenleri (çoğu insan etkinlikleri olan fenomenleri) ve insanın yapısal olanaklarının ürünleri, insan türünün başarılarıdır: insan türünün bazı olanaklarının kişilerce gerçekleştirilmesinin ürünleri...”⁷⁶⁹

bb. İnsan Hakları - Etik İlişkisi: Muamele Görme ve Muamele Etme İlkeleri Olarak İnsan Hakları

Kuçuradi’nin insan hakları görüşü incelendiğinde kavramın yaygın kullanımının aksine sadece gördüğümüz ya da görmemiz gereken muamelelere ilişkin bir bilgi ortaya koymadığı dikkati çekmektedir. Bu görüş içerisinde açıkça dile getirilen, insan haklarının insana sorumluluk yükleyen bir de muamele etme boyutu bulunmaktadır. Bunların ikisi yani muamele görme ve muamele etme boyutları beraber değerlendirilmedikçe insan haklarının anlaşılması ve açıklanması girişimleri hep eksik kalmaktadır. Bu görüşe göre insanın özelliklerinin (olanakları da içerecek şekilde) değerinin bilgisi, insan onuruna ilişkin bilgidir. Bu bilgi, “ona sahip olanlar için, doğal ve rastlantısal özellikleri ne olursa

⁷⁶⁹ İoanna Kuçuradi, “İnsan Felsefesi ve İnsan Hakları”, Kadıköy Belediyesinde Gerçekleştirilen Konuşma Metni, 28.04.2007, s.6.

olsun başka insanlara, hatta bu değerin farkında olmayanlara da, bu değere uygun muamele etmeyi gerekli kılmaktadır.”⁷⁷⁰ Örneğin insan haklarını sadece talep edilen haklar olarak açıklamak ve sahip olma (to have) konusu görmek muamele etme boyutunun gözden kaçırılmasının ya da dikkate alınmamasının bir sonucu olmaktadır. Bununla birlikte elbette insan haklarının talep konusu olduğu yadsınmamaktadır. İnsan haklarının talep ettiği, tek tek kişiler olarak her birimizin diğer kişilerde insanın değerini koruyacak muamelelerde bulunmamızdır.⁷⁷¹

Kuçuradi insan haklarını, “kişilerde insanın olanaklarını koruma istemleri olarak”⁷⁷² ifade etmektedir. Bir insan hakkını hak yapan bilginin temeli insanın olanaklarının bilgisinde bulunmaktadır.⁷⁷³ Temel haklara ilişkin bir ölçüt belirleme girişimi için de yine bu olanaklardan yararlanmaktadır. İnsanlığın ortaya koyduğu başarılarla⁷⁷⁴ bakılarak edinilen, insanın olanaklarına ilişkin bilgi ve söz konusu olanakların gerçekleştirilmesini sağlayacak koşulların bilgisi temel haklara ilişkin bir ölçüt belirlemede kullanılabilecektir.⁷⁷⁵ Buradaki, olanaklar bilgisi insana ilişkin bir

⁷⁷⁰ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, ss.72-73.

⁷⁷¹ Bkz. “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.73.

⁷⁷² Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.7.

⁷⁷³ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.2.

⁷⁷⁴ Mengüşoğlu bu başarılarla ilgili olarak, “insan fenomenleri, teknik, sanat, din, ethos, devlet vs. gibi insan başarıları ile ortaya çıkarlar. Bu fenomen ve başarıların taşıyıcısı, insanın varlığıdır; yani bunlarsız insan mevcut olamazdı. Bu sebepten dolayı bu başarı ve fenomenlere, Nietzsche’nin bir tâbiri ile, insanın ‘mevcudiyet şartları’ adını veriyoruz” demektedir. (Bkz. Mengüşoğlu, “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler”, s.4-5.)

⁷⁷⁵ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.3. Temel haklara ilişkin açıklamaları ve hak sınıflaması için bkz. Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, ss.1-10.

bakışın da sonucu olarak görülebilir. Çünkü bu bilgi bir yandan da “insanın n e o l a b i l e c e ğ i nin bilgisi ve böyle olanakları gerçekleştirebilmiş insanların ortaya koyduğu başarıların insanlık için öneminin bilgisidir.”⁷⁷⁶

İnsanın bazı yapısal olanakları vardır ve bunların gerçekleştirilmesini mümkün kılacak şekilde muamele görmeleri gerekmektedir.⁷⁷⁷ Kuçuradi’ye göre insanların görmesi ve başka insanlara da göstermesi gereken muameleyi dile getiren insan hakları etik ilkelerdir ve talep ettikleri de “insanın belirli olanaklarının gerçekleşebilirliğinin genel koşulları sayılan bazı koşulların sürekli gerçekleştirilmesidir”.⁷⁷⁸

İnsan onuru ile insan hakları arasında ilişki kuran bu görüş, insan haklarının etik yönünü göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Günümüzde insan hakları çoğunlukla muamele görme ilkeleri olarak dile getirilmekte, hukuk normlarıyla “tanınan” veya “verilen” haklardan söz edilmektedir. İnsan haklarının sadece muamele görme ilkeleri olarak açıklanamayacağı, muamele etme ilkelerini de kapsadığı şeklindeki görüşü ise kişiler olarak her birimizi bu hakların gereklerine uygun muamelelerde bulunma konusunda sorumluluk altına sokmaktadır; zira insanın değerinin bilgisinin farkında olan kişi, bu değeri korumak/ona zarar vermemek için böyle eylemek durumundadır. Bu bakış, insan haklarının, devlet-birey ikiliğinin dışında da kavranmasını mümkün kılan bir etik boyutu içermektedir; çünkü nihayetinde devletlerin de “kişi”lerden oluştuğuna dikkati

⁷⁷⁶ Kuçuradi, “Adalet Kavramı”, s.44. İnsan haklarının insanın olanaklarının gerçekleşmesini olanaksız kılan koşulların tersinin talebi olarak dile getirildiği ve insan haklarının bu yolla nasıl türetilebileceğine ilişkin adımların anlatıldığı kısım için bkz. Kuçuradi, “Adalet Kavramı”, ss.44-45.

⁷⁷⁷ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.71.

⁷⁷⁸ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.72.

çekmektedir.⁷⁷⁹ Gerçekten de gereklerini yerine getirerek veya getirmeyerek insan haklarının hayata geçirilmesini belirleyen tek tek kişiler olduğundan insan haklarının korunmasının en önemli boyutlarından birisi etik boyutudur.⁷⁸⁰ İnsan onuruyla insan hakları arasındaki bağlantı yukarıda değinildiği üzere en çok bu etik boyutla ilgili görünmektedir.

Sorumlu olduğumuz eylemlerin, kendi yaptığımız eylemler olduğundan hareketle, insan onuruna ancak kendi yaptıklarımızla zarar verebileceğimizi belirten Kuçuradi'nin görüşü, onurumuza uğradıklarımızla zarar verilemeyeceğinin altını çizmektedir.⁷⁸¹ Bu yaklaşım, yaygın dile getirilişten farklı olarak, aşağıdaki alıntıda belirtildiği üzere, insan onuruna ilişkin bir tersine çevirme ortaya koymaktadır.⁷⁸²:

“...İnsan onuruna, kendi onurumuza, uğradıklarımızla değil, yaptıklarımızla zarar veririz, çünkü yaptıklarımızdan sorumluyuz, başkalarının bize yaptıklarından değil. Bir şeyi yapmak veya yapmamak kendi elimizdedir. Başka insanlarla ilişkilerimizde insan onurunun gerektirdiği gibi eylemde bulunmak, eylemimiz başkasına yönelse de, kendimizle ilişkimizin bir sonucudur...”

Üçüncü Bölüm’de de üzerinde durulacağı üzere insan onuruna ilişkin literatürün, mahkeme kararlarının hemen hepsinde onuru ihlal edilen yapılmaması gereken bir muameleye maruz kalandır. Kuçuradi’nin yaptığı fark, kişiyi eylemlerinden sorumlu tutarken, çoğu zaman değer yargılarının, şeref ve gurur anlayışlarının, toplumsal kabullerin ve hatta kendimize ilişkin bazı kabullerimizin dışında ve onların tam aksine bir

⁷⁷⁹ Bkz. Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.8.

⁷⁸⁰ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s.8.

⁷⁸¹ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.70.

⁷⁸² Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.69.

iddia ortaya atmaktadır. İşkence, kötü muamele, namus cinayetleri gibi örneklerde bu bakış farkı özellikle dikkati çekmektedir. Bu örneklerle yukarıdaki insan onuru anlayışıyla bakıldığında, maruz kalınan muamele ile dokunulanan (mağdurlar bakımından) kişilerin insan onuru değil, yaygın kabul gören ve değer yargılarıyla yüklü namus veya şeref anlayışları olduğu söylenebilecektir. Muameleye maruz kalanın onuru zedelenmezken, böyle muamelelerde bulunanların ise onurlarına, paylaştığımız insan onuruna zarar vermeleri söz konusu olmaktadır.⁷⁸³

İnsanı diğer canlılardan ayrı bir yere koyan özellikleri ve olanakları “insanın değerini”, “onurunu” oluşturmaktadırlar.⁷⁸⁴ İnsanın bu değinilen yapısal özelliklerini korumak, insanın yapısal olanaklarını gerçekleştirmek her bir insanın ödevi olurken, yine her birimiz için bu olanaklarımızın geliştirilmesinin sağlanmasını talep etme hakkımız başka deyişle temel insan hakları ortaya çıkmaktadır.⁷⁸⁵ İnsanın değerinden yola çıkarak dile getirilen bu düşünce insan hakları için hem aktif hem de pasif anlamda bir koruma sağlaması bakımından dikkat çekicidir. Çünkü bu düşünceye göre insan onurunu korumak isteyen kişi sadece belirli türden muamele görmek istemekle yetinemeyecek, aynı muameleyi –ve yine insan onurunu korumak için– diğer insanlara da göstermesi gerekecektir.⁷⁸⁶

Kuçuradi’nin değer ve insanın olanaklarına ilişkin söyledikleri insan haklarıyla dile getirilen istemlerin ne türden istemler olduğunu, neyi korumayı amaçladıklarını

⁷⁸³ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.120.

⁷⁸⁴ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s. 2.

⁷⁸⁵ Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, s. 2.

⁷⁸⁶ İspir Toprak, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, s.120.

görmeyi sağlamaktadır. Bir kere bu değerin farkında olduğunda da ona uygun eylemde bulunma ödevi, bir etik yükümlülük olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece insan hakları muamele görme ve muamele etme ilkeleri olarak dile getirilmek, bu şekilde anlaşılacak zorundadır. Buna göre tek tek kişiler yapıp ettikleriyle onurlarını, insan onurunu korurlar ve ancak bu yolla bütün insanların paylaştığı bu ortak değer, insan hakları türünden ilkeler aracılığıyla her birimizin yaşamlarında gerçekleşme imkânı bulabilir.⁷⁸⁷

Kuçuradi'nin insan haklarının etik boyutunu dile getirirken ileri sürdüğü argüman, karşılıklılık temelinde eylemde bulunmaya dayanmamaktadır. Bu bakımdan yaklaşım, bir etik motto olarak kullanılan “altın kural”dan farklı bir etik temele yaslanmaktadır. Bu bakımdan kendisiyle aynı bakışla (antropolojik yaklaşımla) insan haklarını ele alıyor olsa da Otfried Höffe'den ayrıldığı yanı belirtirken Kuçuradi bu hususun altını şöyle çizmektedir⁷⁸⁸:

“Höffe ile insan haklarına aynı yaklaşımla baktığımız halde, onun görüşü ile benim görüşüm arasında şu önemli fark vardır: Höffe'ye göre insan hakları “herkesin herkesle yaptığı bir değiş-tokuş”tur (Altın kural). İnsanların duyduğu *genel* (insansal ihtiyaçlardan) kaynaklanıyor insan hakları.

Bu aynı yaklaşımı –kuşullu bir yaklaşımı– *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin* önsözünde de görüyoruz: “insanlığın vicdanını infiale götüren barbarca eylemlerin bir daha olmasını istemiyorsan ve korku ve yoksunluktan arınmış bir dünya istiyorsan, insan haklarını koru” deniyor o *Bildirgede*.

⁷⁸⁷ Kuçuradi'nin insan onuru yaklaşımının sağladığı bir diğer etik olanak ise “doğru değerlendirme” yapabilmek için kavrama başvurulması imkânıdır. Bu konuya üçüncü bölümde değinilecektir.

⁷⁸⁸ Kuçuradi, “İnsan Felsefesi ve İnsan Hakları”, ss.12-13.

Ama bir canlı bomba, “benden sonra tufan” diyen durumunda ne olacak?

Oysa insan haklarını korumayı –kategorik buyruklar olarak insan haklarını korumayı– “ben insanın, ben bir insan hakları ihlâli yapmam” diyebiliyorsak: karşımızda kim olursa olsun (hatta bir suçlu da olsa) “ben ihlâl yapmam” diyebiliyorsak; yani insan olma bilinci bizi insan haklarını korumaya götürüyorsa o zaman varılan yer çok farklıdır.

Höffe ile benim aramdaki fark, insan haklarını koruma gerekliliğini *ihtiyaçlarla* temellendiren bir görüş ile insan olma bilinciyle temellendiren iki görüş arasındaki farktır. İnsan haklarını her şeyden önce etik ilkeler olarak, böyle oldukları için hukukun türetilceği temel öncüller olarak ve devletin teşkilatlanmasının temel ilkeleri olarak gören bir görüş ile insan haklarını sadece hukuksal-siyasal ilkeler olarak gören bir görüş arasındaki farktır.”

İnsanın şu ya da bu sebeple menfaatini gözeteceğinden ve bu nedenle kendisinin olduğu kadar diğerlerinin de haklarına saygı duymak durumunda kalacağından hareket eden görüşlerde bu tür bir “karşılıklılığa” rastlamak mümkündür.⁷⁸⁹ Altın kural (golden rule) şeklinde ifade edilen ve bir dile getirilişi “sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma” olan kuralın Kant’ın pratik buyruğundan⁷⁹⁰ farklı, koşullu bir buyruk olduğunu belirttiği ve bu bakımdan eş tutulmalarının hatalı olduğunu değerlendirdiği

⁷⁸⁹ Örneğin, menfaat teorisiyle insan haklarını açıklayan görüşlerin bir kısmında bu durum görülebilecektir.

⁷⁹⁰ Kant etiğinin “deyim yerindeyse, kalbi” dediği ve “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” şeklinde dile getirdiği kesin buyruğunun ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair kapsamlı değerlendirmesi için ise bkz. Abdullah Kaygı, “Kesin Buyruğu Doğru Anlamak”, *Barışın Felsefesi-200.Ölüm Yıldönümünde Kant*, Yayına Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, ss.7-53.

yazısında⁷⁹¹ Kuçuradi, altın kural düşüncesinin insan hakları teorisinde nasıl kullanıldığını şu şekilde açıklamaktadır⁷⁹²:

“ ‘Altın kural’ın bir çeşitlenmesini, bugün insan haklarının korunması gerektiğini savunanların da kullandığını görüyoruz. Bu bağlamda, ‘insan haklarını koru, çünkü birgün senin de başına gelebilir’, sık sık yapılan bir tavsiyedir. Oysa bunun ile insan olmanın ve insan onurunu taşımanın bir ifadesi olarak ‘ben bir insanım, insana (kendime) saygım olduğu için bunu yapmam veya yaparım’ demenin arasındaki fark –etik değer farkı–, sanırım, açıktır. ‘Kendi başına da gelir’ korkusuyla bir durumda bir insan hakkını koruyan, ö d e v e u y g u n davranmış olur, insan olma bilinciyle koruyan ise ö d e v d e n d o l a y ı o durumda bir insanın hakkını korumuş olur.”

Altın kuraldaki karşılıklılığın aksine, pratik buyruğun insanı “salt çıkarla eyleyen” bir varlık olarak görmeyen kavrayışı, Kuçuradi’nin görüşleriyle Kant etiği arasındaki önemli bağlantı noktalarından birisi olarak görülebilir. Kuçuradi, Kant’ın ahlâk yasası ve pratik buyruğu (kendimizi ve başkalarını sırf araç olarak görmemek, aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak görüp eylemde bulunmayı istemek) ile, “hepimizin paylaştığı insan onuru dediğimiz üzerinde temellenen ve belirli bir eyleme biçimini/tarzını” dile getirdiğini söylemektedir.⁷⁹³ Böyle eylemde bulunmayı istemek ise insan onuruyla da doğrudan ilgili olmaktadır. Bu bilgiye (insan onuru bilgisine) sahip olanların eyleme biçimi böyle olacaktır. Kuçuradi bu bağlantıyı şöyle ifade etmektedir⁷⁹⁴:

⁷⁹¹ İoanna Kuçuradi, “‘Altın Kural’a Karşı ‘Kesin Buyruk’”, *Barışın Felsefesi-200.Ölüm Yıldönümünde Kant*, Yayına Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, ss.1-6.

⁷⁹² Kuçuradi, “‘Altın Kural’a Karşı ‘Kesin Buyruk’”, s. 4.

⁷⁹³ Kuçuradi, “‘Altın Kural’a Karşı ‘Kesin Buyruk’”, s. 5.

⁷⁹⁴ Kuçuradi, “‘Altın Kural’a Karşı ‘Kesin Buyruk’”, ss. 5-6.

“...–benim deyişimle de, bir başkasına yaptığım bir eylemin onda ‘bitmesi’, bana bir şeyin ‘dönmesi’ için yapılmaması–, kişi olarak her yapıp ettiğimize/yapmak üzere olduğumuza, etik değeri açısından bakabilmemiz için bir bilgi sağlıyor –her kişinin ancak kendisinin kullanabileceği bir bilgi. İşte Kant’ın ortaya koyduğu bu bilgi herbirimizin kullanabileceği, yapıp ettiklerimizin etik değerini görebilmemize ve kendimizi eğitmeye yarayan bir bilgidir. Oysa ‘altın kural’ koşullu bir buyruktur: sizin size yapılmasını istemedikleriniz, benim bana yapılmasını istemediklerimden çok farklı olabilir.

Kant’ın bize sağladığı bu bilgi, diğer insanlarla insan onurunu paylaştığımızın bilincine varmamızın –çeşitli kimliklerimiz ne olursa olsun kendimizi her şeyden önce bir insan olarak görmemizin– ve başkalarını, çeşitli kimlikleri ne olursa olsun, her şeyden önce birer insan olarak görebilmemizin yolunu açıyor. Bu yolda yürüyüp yürümek ise, yani bunun gerektirdiklerini yerine getirmek veya getirmemek bize, herbirimize kalıyor.”

Yukarıda sözü edilen ve hepimiz için ortak bir norm yaratma girişimi örneği olan “altın kural” türünden ilke, evrensel bir etik için motto, insan hakları ve siyaset için bir araç olarak görülmektedir.⁷⁹⁵ İnsan haklarının her birimiz için geçerli ve korunmaya değer olduğunu ortaya koyma çabası, temellendirme faaliyetinde kendisine başvuru insan anlayışının herbirimiz için ortaklaşan yanlar içerdiğini şu veya bu şekilde göstermeye yönelmektedir. İnsanın nasıl ve neden değerli bir varlık olduğundan hareketle insan haklarını temellendiren bir görüş olarak Kuçuradi’nin dile getirdiklerini altın kural gibi bir ilkedен айыran, “menfaat ortaklığına” dayalı bir karşılıklılığın bu görüş açısından bir motivasyon ya da kurucu unsur olmamasıdır. Söz konusu yaklaşımda, bunun yerini “menfaatlerine rağmen başka türlü de eyleyebilen” bir insan kavrayışı almaktadır.

⁷⁹⁵ Bu yöndeki tespiti için bkz. Kuçuradi, “‘Altın Kural’a Karşı ‘Kesin Buyruk’”, s.2.

Kimi zaman yaygın kabullerin etkisiyle, kimi zaman da aslında iyiniyetle, insan haklarına ilişkin tam bir (hukuki) korumanın güvencesini başka hiçbir aracın yerine getiremeyeceği görüşü, insan haklarını teknik hukukun normlar ve mahkeme kararları eksenine kısırabilmektedir. İşte bu bakımdan Kuçuradi'nin yaklaşımı insan hakları için etik temelli bir genişleme imkânının varlığına işaret etmekte, insan haklarını –norm oluşturmaya ve hüküm vermeye de yol gösterecek– etik bir yaklaşımla değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede özellikle “doğru değerlendirme” faaliyetine verilen önem, yaklaşım içerisinde insan onurunu statik değil dinamik bir kavram olarak ele almayı da beraberinde getirmektedir. Bu dinamiklik, insan haklarına ilişkin her problem açısından, önceden belirlenmiş cevaplar, tek çözümler sunmaması sebebiyle ve belirsizliğe yol açacağı endişesiyle eleştirilebilir. Oysa bu dinamizm, bir belirsizlik anlamına gelmemektedir. Kavramı dinamik olarak ele almakla kastedilen, tek durum değerlendirmesine imkân vermesidir. Belirli bir tek durumda ilgili insan hakkını koruma yolunu/yöntemini tespit etmek için, o hakkın koruduğu değeri insanın değeri (onuru) ile ilişkilendirecek değerlendirmeyi her seferinde yeniden yapmak şarttır; zira her ne kadar emsaller hukukçular için bir yol göstericilik ve yasa koyucu ile uygulayıcının eğilimlerini tartma imkânı sunsalar da hak ortaya koyma ve hak koruma alanında elden geldiğince sağlam bir etik değerlendirme bilgisi olmadan insan haklarını her tek durumda korumak oldukça zor görünmektedir.

IV. DEĞERLENDİRME

Çalışmanın İkinci Bölümü'nün genel çerçevesi içinde de görülebileceği üzere insan haklarının temellendirilmesine yönelik eleştiriler bulunmakla birlikte, böylesi bir faaliyetle kavramın anlamını, gereklerini ortaya koymaya çalışan girişimler varlığını korumaktadır.⁷⁹⁶ Bu bakımdan kendisine başvuru kaynaklarda da bir çoğulluk olduğu görülmektedir. İnsanın nasıl bir varlık olduğu sorusuna çeşitli türden yanıtlar veren yaklaşımlardan temel insani gereksinimleri, insanın kapasite ve olanaklarını öne çıkaranlar⁷⁹⁷ bunlar için örnek gösterilebilecektir.

Dile getirilen pek çok farklı görüş olmakla birlikte, Orend'in belirttiği üzere tek bir doğru ilke bulup ona dayanarak insan haklarını türetmek şeklinde bir eğilim de bulunmaktadır ve bazı temellendirmelerin diğerlerinden daha iyi işlediğine bakılarak söylenebilir ki bu çaba dikkate değerdir.⁷⁹⁸ Bununla birlikte bu meseleye daha işlevsel bir yaklaşım için Orend'in kullandığı avukat örneği üzerinden gidilebilir. Buna göre temellendirmelerin çoğulluğu karşısındaki tutumumuz bir avukatın hukuki bir iddiasını temellendirirkenki tutumuna benzer olabilecektir. Nasıl ki bir avukat müvekkilini savunurken tek bir akıl yürütmeden yararlanmıyor ve savunmasını destekleyecek farklı akıl yürütmeler, değerler ve başvuruları değerlendirmeye alıyorsa, aynı şey insan

⁷⁹⁶ Eleştirilerin bir kısmı temellendirme faaliyetini reddetmemekle birlikte başka türden açıklama girişimlerinde bulunulmasını önermektedir. İnsan haklarının kaynağı aranırken “uluslararası hukuk ve bu hukuk kurallarını ortaya çıkaran *siyasal uzlaşmaya*” işaret eden görüşler (Bkz. Uygun, *Devlet Teorisi*, s. 481. [İtalikler bana aittir.]) bu alternatif kaynak arayışlarından birisi olarak örnek gösterilebilir.

⁷⁹⁷ Bkz. Uygun, *Devlet Teorisi*, ss.485-489.

⁷⁹⁸ Bu bağlamdaki tespitleri için bkz. Orend, *Human Rights: Concept and Context*, ss. 69-70.

haklarının savunulması için de söz konusu olabilecektir. Nihayetinde avukatın hedeflediği, hükmü verecek makamı kendi argümanının daha elverişli olduğu konusunda ikna etmektir. Gerçi Orend'in örneğinde görülen bir diğer husus, farklı yaşam deneyimleri, farklı duygusal ve bilişsel faktörlere aynı anda hitap eden bir avukattan hareket edilmesi ve sonuca ulaşmada pragmatist de bulunabilecek bir yöntem olarak bu çoğul düşünme çizgisinden yararlanılmasıdır.⁷⁹⁹ Çalışmanın ve özellikle de bu bölümün amacı herkesin uzlaşacağı noktaları bulup bunları bir araya getirmek değildir. Ancak bir noktada Orend'in argümanına katılmaktadır. Zira belirli bir insan anlayışından ve onun değerliliğinden hareket ederken, insanın özelliklerini ortaya koymada, farklı türden temellendirmelerin çeşitli unsurları akıl yürütmeye aynı anda katkı koyabilmektedir. Dolayısıyla bu bölümde, insanın değeri ve ona bu değeri kazandıran nitelikleri açıklamaya hizmet eden bazı görüşler (insanın eyleme özelliği, olanaklar varlığı oluşu gibi), insan onuru ve insan hakları ilişkisi çerçevesinde ele alınmış, yaklaşımların işlevsel yanları da bu bakımdan vurgulanmaya çalışılmıştır.

Yukarıda belirtilen çerçeveye dahil edilen yaklaşımların eleştirilebilir yanları da hesaba katılarak, Kuçuradi'nin teorisinin (ve insan haklarının temelinde insan onurunu gören yaklaşımının) söz konusu eleştirilere yanıt veren birtakım unsurlar içerdiği görüşü gerekçeleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşımın insanı bütünlüğü içinde ele alan bir insan felsefesinden kaynağını alışı, kimi düşünürlerin görüşlerinin avantajlı yanlarını bir araya getiren bir insan onuru temelli insan hakları görüşü ortaya konmasına yardımcı olmaktadır. Bu nedenle dışlayıcı değil, insanı çeşitli özellik ve olanaklarından

⁷⁹⁹ Benzetme için bkz. Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.70.

kavrayan diğerk bazı görüşleri bir araya getirebilmesi açısından kapsayıcı olduğunu da söylemek mümkündür.⁸⁰⁰ Ayrıca insan haklarının etik yönünün kavranmasına yaptığı ısrarlı vurgu, bu bağlamda kişiyi ve onu eylemlerinden sorumlu kılan bir olanaklar varlığı perspektifini öne çıkarıyor oluşu gibi nedenler insan onuru-insan hakları ilişkisi açısından Kuçuradi'nin yaklaşımını ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. İkinci Bölüm'de bu teoriye daha geniş bir yer verilmesinin başlıca nedeni bu olmuştur.

Bu bölüm esas olarak insan haklarının türetildiği kaynak olarak insan onuruna bakmanın nasıl mümkün olduğu ve nasıl bir insan onuru anlayışının bu bakışa yardımcı olabileceğini değerlendirmek amacındadır.⁸⁰¹ İnsan onuruna dayandırmanın, insan haklarını anlamada, açıklamada ve korumada ne gibi bir işlevi olabilir sorusu akıllara gelebilir. Çalışmada benimsenen ve belirli bir insan kavrayışından hareket eden onur kavramlaştırmasına dayanıldığında, insan haklarının evrenselliğinin ortaya konabiliyor olduğu düşüncesi kazanımlardan birisi olarak belirtilebilir. Burada öncelikle evrensellikten ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmak yerinde görünmektedir. Tepe bu konuda şunları dile getirmektedir⁸⁰²:

⁸⁰⁰ Bu bakımdan, örneğin Gewirth ve Nussbaum'un görüşleri içerisindeki bazı unsurların (özellikle insanın nasıl bir varlık olduğunu açıklamak bakımından dile getirilenler) Kuçuradi'nin insan hakları görüşünün dışlamayacağı türden belirlemeler içerdiği söylenebilir.

⁸⁰¹ İnsan haklarının kaynağını ve amacını ortaya koyarken insan onurundan yararlanılmasını yararlı ancak eksik bir girişim olarak gören görüşler de bulunmaktadır. Buna gerekçe olarak ise böylesi bir yaklaşımın tarihsel süreçteki haklar mücadelesinin göz ardı edilmesine neden olabileceği gösterilmektedir. (Bir örneği için bkz. Uygun, *Devlet Teorisi*, s.475.) Uygun'a göre, "hakların dile getirilmesi ve güvence altına alınmasında bu mücadelenin göz ardı edilmesi, hem insan haklarının niteliğine, hem de bu hakların devlet iktidarını sınırlayıcı işlevini tam olarak kavramamıza engel olur. (Uygun, *Devlet Teorisi*, s.475.)

⁸⁰² Tepe, "İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri", ss. 178-179.

“...Evrensellik genel geçerlik değildir. Evrensel kabul görme ya da onu herkesin onaylaması da değildir. Böyle bakarsanız dünyada hiçbir şey evrensel olamaz; çünkü herkesin kabul edeceği hiçbir şeyi bulamayız. Benim aklıma işkence, tecavüz gibi örnekler geliyor. Herkes işkencenin, tecavüzün, hatta insan öldürmenin meşru olduğunu düşünse, bunlar birer insan hakları ihlali olmaktan çıkar mı?...Eğer evrensellikten bir ilkenin, bir normun herkes tarafından onaylanmasını anlarsak, evrensel hiçbir şey olamaz. Uluslararası bildirgelerin ya da sözleşmelerin olması mıdır evrensellik? ‘İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinde var, o halde insan hakları evrenseldir!’, denebilir mi? Burada ‘evrensel’ nitelemesi kullanılan şey insan hakları değil, bildirgedir. Bir hakkı bir bildirgeye koymak ya da anayasaya, yasalara koymak, o hakkın evrensel olmasını sağlamaz...”

Tepe’nin belirttiği üzere bir fikir üzerinde görüş birliğine varılması onun evrensel olduğunu göstermemektedir. Evrensellik, o fikrin ya da söz konusu insan hakkı ise türetildiği ilkelerin bilgisel özelliklerinden hareketle söz konusu olabilir.⁸⁰³ Zira geçerlilik o fikrin evrensel olmasını sağlayamayacaktır.⁸⁰⁴ Dolayısıyla, her ne kadar olması gereken bu hakların hem hukuki hem fiili olarak hayata geçiriliyor oluşu olsa da, bir insan hakkının bir yerde tanınmaması, hukuken geçerli kılınmamış olması veya gereklerinin yerine getirilmiyor oluşu o hakkın evrensel olarak var olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

İnsan hakları ve evrensellik kavramları yanyana gelince yürütülmeye başlanan tartışmalardan bir başkası da insan haklarının bir kültürün –sıklıkla Batı kültürünün– ürünü olduğunun söylenmesidir. Burada dikkat edilmesi gereken bir fikrin dile

⁸⁰³ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 179.

⁸⁰⁴ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 179.

getirilmeye başlandığı yer anlamında kaynağı ile bundan bağımsız geçerliliğinin karıştırılmaması gereğidir. Tepe'nin aşağıdaki belirlemeleri bu noktaya ilişkindir⁸⁰⁵:

“Bir şeyin, bir fikrin ya da bir bilimsel bilginin, kuramın belli bir kültürde ortaya çıkmış olması ya da belli bir kültürün olması, yalnız o kültüre özgü olması, o kültür için geçerli olması demek değildir...Konu insan hakları olunca, onun Batı düşüncesi olduğu düşünülerek karşı çıkılıyor, işte sağlıkla, bilimle, teknolojiyle ilgili yeni bir gelişme, yeni bir bilgi ya da uygulama olduğunda, niye onun Batı kültüründe çıktığı unutuluyor?...Kısacası, bu bir Doğu- Batı meselesi değildir. Bilimin Doğusu Batısı olmaz. Türk fiziği, Rus fiziği, Çin fiziği diye bir şey olur mu? Fizik bilimi bir tanedir ve her yerde aynıdır. Olsa olsa fizikte ileri gitmiş ülkeler, geri kalmış ülkeler olabilir. Tıp da bir tanedir. Aynı onun gibi insan hakları düşüncesi de bir fikirdir –insan, insan olarak değerlidir fikridir– ve bu fikri geliştiren, bu fikri uluslararası bir metin haline getiren Batı dünyası olsa da, bu fikir bütün insanları ilgilendirmektedir...O zaman insan olan her yerde, her insan teki için geçerlidir onlar. Sonuç olarak **kaynakla, çıktığı yerle geçerliliği birbirine karıştırmamak zorundayız.**”

İnsan haklarının evrenselliğini onun farklı toplumlarca, farklı kültürlerce kabul görülüyor oluşunda bulan görüşlerin yerindeliği de burada tartışma konusu yapılabilir. Bir normun şu veya bu şekilde geçerli kılınması ile bilgisel olarak temellendirilmesi başka başka işlerdir. Bu bakımdan insan haklarının farklı kültürlerin paylaştığı normlar olduğunun gösterilmesi ve bu yolla evrensel ve genel geçer olduğunu söylemek bir temellendirme faaliyeti olmamaktadır.⁸⁰⁶ Bu saptama ve eleştiri bilgisel bir faaliyet olarak insan haklarının temellendirilmesinin konsensüsten fazlasını gerektirdiğini göstermesi

⁸⁰⁵ Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 180. (koyultma bana ait) Bu tespiti destekleyen bazı örnekler için bkz. Jack Donnely, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, çev.: Mustafa Erdoğan, Levent Korkut, Yetkin Yayınları, Ankara, 1995, ss.68-73, Uygun, *Devlet Teorisi*, ss.503-504.

⁸⁰⁶ Bkz. Tepe, , “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 192.

bakımından önemlidir.⁸⁰⁷ Elbette ilki yoluyla insan hakları açıklandığında da, bu bilgi üzerinde oluşacak bir uzlaşmanın arkadan gelmesi beklenir.⁸⁰⁸

⁸⁰⁷ “İnsanların çoğunluğunun belli bir konuda görüş birliğine varmış olmaları, üzerinde görüş birliği edilen şeyi doğru kılmaz. Yanlış, görüş birliğiyle doğru olmaz.” derken Tepe, bu hususun altını çizmiş olmaktadır. (Bkz. Tepe, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, s. 192.)

⁸⁰⁸ İnsan haklarının evrenselliği-kültürel rölativizm tartışmaları hakkında genel bir çerçeve için bkz. Uygun, *Devlet Teorisi*, ss.500-529. İnsan hakları eleştirisi bağlamında antropolojik rölativizm ve epistemolojik rölativizm haricinde üçüncü bir kategori olarak kültürel rölativizm hakkında yaptığı değerlendirmeleri için bkz. bkz. Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights- Four Inquiries*, Oxford University Press, 1998, ss. 82-86. Kültürel rölativizmi katı kültürel rölativizm ve zayıf kültürel rölativizm şeklinde ikiye ayıran ve kendisinin “zayıf kültürel rölativizmi” desteklediğini belirten görüşleri hakkında bkz. Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, ss.119-135. Donnelly insan onuru ile insan haklarının farklı kavramlar olduğunu, insan onuru anlayışlarının toplumdan topluma esaslı farklılıklar gösterdiğini ve bu farkların kimi zaman insan haklarının altında yattığını söylediği eşitlik ve özerklik değerleriyle bağdaşmadığını ileri sürmektedir. Kendi ifadesiyle: “İnsan onuru anlayışları, sosyal ve siyasi yönleri bakımından, insan kişiliğinin iç (ahlâki) doğası ve değeri hakkında olduğu kadar, kişinin toplumla olması gereken (siyasi) ilişkileri hakkında da belli anlayışları ifade ederler. Oysa insan hakları, tersine, her bir kişinin sırf bir insan olmak itibarıyla sahip olduğu (devlete karşı güçlü iddialara dayanak oluşturan donanımlar anlamında) eşit ve vazgeçilmez haklardır.” (Bkz. Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, ss.74-75.) İnsan haklarının farklı kültürlerdeki görünüm biçimlerine, İslam, Afrika toplumları, Çin ve Hindistan örnekleri üzerinde durarak değindiği ve insan onuru ile insan hakları arasında bir ayırım yapılarak konunun tartışılmasını tercih eden bir başka çalışması için bkz. Jack Donnelly, “Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights”, *The American Political Science Review*, Vol.76, No:2, 1982, ss.303-316. İnsan onurunu “kültürel bir başarı” ve “kültürel bir kurum” olarak niteleyen, insan onuruna ilişkin analizlerin öncelikle kültürel perspektiften yapılması gerektiğini ileri süren, kavramı kültürlerarası bir bağlamda ele alan bir çalışma örneği olarak bkz. Altan Heper, “Human Dignity in an Intercultural Context”, *Menschenwürde in der Medizin: Quo Vadis?*, Hrsg.: Jan C. Joerden, Eric Hilgendorf, Natalia Petrillo, Felix Thiele, Nomos, Baden-Baden, 2012, ss.227-240. Heper’in Türkçe’deki benzer yönde bir diğer çalışmasında da onur kavramının farklı kültürler ve farklı dinlerdeki ele alınış biçimine değinilmekte, kavramın “uluslararası bir diyalogun” konusu olabilmesi hususu ve çok kültürlü toplumlardaki rolü değerlendirilmektedir. (Bkz. Altan Heper, “Kültürlerarası İlişki Bağlamında İnsan Onuru”, *HFSA*, Hazırlayanlar: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, Saim Üye, Sayı 24, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2012, ss.15-27.

İnsan haklarının ortak kimliğimiz olan insan onuru kimliğimiz üzerinden açıklanabilmesi anlamında bir evrenselliği dile getirmeye imkân vermesi dışında, insan onurunun insan haklarının türetim kaynağı olarak görülmesinin, uygulamada, *bir insan olanağı olarak etik değerlendirmeye* fırsat veriyor oluşu da bu noktada argümanın bir avantajı olarak belirtilmelidir. Bu noktadan öncelikle Freeman’ın şu sözlerine kulak verilebilir⁸⁰⁹:

“...hak sahiplerinin yetkilendirilmesi kavram olarak hakların ayırt edici özelliğidir. İnsanın görevlerinden ziyade insan haklarından söz edilmesi, birey olarak insanların etik statüsünün başkalarına karşı yükümlülükler getirdiğini de inkar etmeden hak sahibinin etik değerinin altının çizilmesidir. İnsan hakları kavramı etik ajanlar olarak bireylere saygı göstermeyi ve saldırıya açık varlıklar olarak onlar için kaygılanmayı gerektirir. Ne egoist ne de anti-sosyaldır. Ne bireysel sorumlulukları inkar eder, ne de toplumun değerlerini. Bireysel bağımsızlığa saygı göstererek insanların dayanışmasını kabul eden bir kavramdır.”

Kendi hayati ihtiyaçlarımız ve temel yararlarımızın karşılanması kadar, diğerlerinin de haklarının gereklerinin yerine getirilmesi hak sahibi oluşumuzla beraber bu konuda ödevlerin yükümlüsü oluşumuzla ilgilidir.⁸¹⁰ Kuçuradi’nin görüşleri içerisinde yukarıda dile getirilen, insan haklarını muamele görme ilkeleri olduğu kadar muamele etme ilkeleri olarak da açıklayan yaklaşımı bunun tipik bir örneğidir.

Bu bölümde “tür olarak insanın” taşıyıcısı olduğu insan onuru ile insan haklarının ilişkisi de vurgulanmaya çalışılmıştır. Böylece tek tek kişilerin gerçekleştirdiği insan

⁸⁰⁹ Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, s. 86.

⁸¹⁰ Orend, *Human Rights: Concept and Context*, s.67.

başarılarıyla, diğer deyişle türün özellik ve olanaklarının ürünleriyle oluşan onurun insan haklarının türetildiği ve korunması gereken kaynağı olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır.

Yukarıdaki tartışmalardan yola çıkılarak temellendirilen bir insan hakları düşüncesinin hukukun kendisi ve hukuk uygulaması için bir işlevinin olup olamayacağı, varsa, nasıl bir işlevi olacağı bir sonraki bölümün tartışma konusu yapılacaktır. Üçüncü bölümde ayrıca hukuk felsefesi alanındaki çalışmalar ve pozitif hukuk alanındaki çeşitli yaklaşım örnekleri burada dile getirilen insan hakları perspektifini ne derecede yansıtabilir sorusuna yanıt aranmaya çalışılacaktır. Bunun yanısıra insan onuru kavramı ve hukuk arasındaki bağ için aracı kavram olarak insan haklarını görmenin imkânı üzerinde durulacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN ONURU, İNSAN HAKLARI VE HUKUK

I. GENEL OLARAK

İnsan onuru kavramının pozitif hukuka uluslararası düzeyde özellikle insan hakları belgeleri, ulusal düzeyde ise anayasal ve yasal düzenlemeler aracılığıyla dahil edilmesiyle birlikte, hukuk uygulamasında insan onuru kavramına sıkça başvurulduğu dikkati çekmektedir. Birinci Bölüm’de üzerinde durulduğu üzere insan onuru kavramı üzerine düşüncelerin tarihini Antik Çağ’a kadar götürmek mümkündür. Bununla birlikte kavramın hukuki açıdan kurumsallaşmasının tarihi bu denli eski değildir. Stephan Kirste 1919 tarihli Weimar Anayasası’nda, 1937 tarihli İrlanda Anayasası’nda insan onuru kavramına yapılan göndermeleri, Franco İspanyası Anayasası’nda kavrama yer verilmesini bu bakımdan ilkler arasında sıralamıştır.⁸¹¹ Kavramın hukuki açıdan çok daha belirgin şekilde görünürlük kazanmasının tarihi ise İkinci Dünya Savaşı’nın hemen ertesine denk

⁸¹¹ Bkz. Stephan Kirste, “A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law”, *Human Dignity as a Foundation of Law*, eds.: Winfried Brugger, Stephan Kirste, ARSP Beiheft 137, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2013, s.64. McCrudden insan onuru kavramına yer veren bu anayasalara 1917 tarihli Meksika, 1919 tarihli Finlandiya, 1933 tarihli Portekiz, 1940 tarihli Küba Anayasaları örneklerini de eklemiştir. (Bkz. McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, s.664.) Ayrıca 17. ve 18. yüzyıl toplumsal hareketlerinde ve Katolik Kilisesi’nin sosyal öğretisinde kavramın yerine ilişkin değerlendirmesi ve örnekleri için bkz. McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, ss.660-662.

gelmektedir. Birleşmiş Milletler Şartı⁸¹², İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi⁸¹³, Birleşmiş Milletler Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi⁸¹⁴, Birleşmiş Milletler Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi⁸¹⁵, Afrika İnsan ve Halkların Hakları Sözleşmesi⁸¹⁶,

⁸¹² Birleşmiş Milletler Şartı'nın dibacesinde geçen "... temel insan haklarına, kişilerin onur ve değerine...bağlılığımızı yeniden ilan etmeye..." şeklindeki insan onuru vurgusu için bkz. "Charter of the United Nations", <http://www.un.org/en/sections/un-charter/preamble/index.html>, Erişim tarihi: 26.01.2017.

⁸¹³ Bildirge'nin dibacesindeki "İnsanlık ailesinin bütün üyelerinin doğasında olan (inherent) onurun ve eşit ve devredilemez haklarının tanınmasının, özgürlüğün, adaletin ve dünya barışının temeli olmasına...", "Birleşmiş Milletler halklarının, [BM] Şartında, kişinin temel insan haklarına, onuruna ve değerine, kadınların ve erkeklerin eşit haklarına bağlılığı ilan etmeleri ve sosyal gelişmeyi desteklemeyi ve daha geniş bir özgürlük içinde daha iyi yaşam standartları belirlemeyi kararlaştırmaları..." şeklindeki ifadelerde onur kavramına yer verildiği görülmektedir. Yine Bildirge'nin sıkça kendisine başvuru 1. Maddesinde yukarıda da belirtildiği üzere: "Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır ve birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar" denmektedir. Bu göndermeler ve Bildirge'nin kavrama yer veren 22. ve 23. maddeleri için bkz. "Universal Declaration of Human Rights", <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>, Erişim tarihi: 26.01.2017.

⁸¹⁴ Belge metninin dibacesinde. "...Birleşmiş Milletler Şartı'nda ilan edilen ilkelerle uyumlu olarak, insanlık ailesinin bütün üyelerinin doğalarında olan onur ve eşit ve devredilemez haklarının tanınması dünyadaki özgürlük, adalet ve barışın temelidir....Bu hakların kişinin doğasında olan onurundan türetildiğini kabul ederek..." şeklindeki bölümler ile Sözleşme'nin 10.maddesinin 1 fıkrasındaki: " Özgürlüğünden mahrum bırakılan herkes, insanca ve kişinin doğasında olan onura saygı gösterecek şekilde muamele görmelidir." düzenlemesi için bkz. "International Covenant on Civil and Political Rights", <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>, Erişim tarihi: 27.01.2016)

⁸¹⁵ BM Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'nin dibacesinde de BM Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nin dibacesindeki onura yapılan göndermeler bulunmakta, ayrıca Sözleşme'nin eğitim hakkına ilişkin 13. maddesinin 1. fıkrası "Bu Sözleşme'ye taraf devletler, herkese eğitim hakkını tanır. Eğitimin insan kişiliğinin ve onurunun tam gelişimine ve insan haklarına ve temel özgürlüklere saygının güçlendirilmesine dönük olarak yapılması konusunda uzlaşırlar..." düzenlemesini içermektedir. (Bkz. "International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights", <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>, Erişim tarihi: 27.01.2017)

⁸¹⁶ Afrika İnsan ve Halkların Hakları Sözleşmesi'nin insan onurunu da içeren 5.maddesi şu şekildedir: "Her birey doğasında olan onura saygı ve hukuki statüsünün tanınması hakkına sahiptir. Bütün sömürü ve aşağılama biçimleri, özellikle kölelik, köle ticareti, işkence, acımasız ve insanlık dışı muamele, aşağılayıcı

Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi⁸¹⁷ Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı⁸¹⁸ gibi belgeler insan hakları alanındaki hukuki düzenlemeler içerisinde insan onuruna yer veren örneklerden bazıları arasında sayılabilir.⁸¹⁹ Buna ek olarak başta Almanya Anayasası olmak üzere, pek çok anayasa metninde insan onurunu içeren düzenlemelere rastlamak

ceza ve muameleler yasaklanmalıdır.” Ayrıca metnin dibacesinde de “özgürlük, eşitlik, adalet ve onurun Afrika halklarının meşru amaçlarını gerçekleştirmelerinin ana hedefleri olduğu” belirtilmektedir. Metin için bkz. “African (Banjul) Charter on Human and Peoples’ Rights”, http://www.achpr.org/files/instruments/achpr/banjul_charter.pdf, Erişim tarihi: 27.01.2017.

⁸¹⁷ Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi’nin “İnsanca Muamele Görme Hakkı” başlıklı 5. maddesinde yer alan “...özgürlükten mahrum bırakılan herkes kişinin doğasında bulunan onura saygıyla muamele görecektir...” düzenlemesi; köle olmamaya ilişkin 6.maddesinde yer alan “...Zorla çalışma, mahkumun fiziksel ya da zihinsel kapasitesini ya da onurunu olumsuz olarak etkilemeyecektir...” düzenlemesi; “Mahremiyet Hakkı” başlıklı 11. maddesinde yer alan “Herkes şerefine saygı gösterilmesi ve onurunun tanınması haklarına sahiptir...”düzenlemesi insan onurunu içeren hükümleri olarak gösterilebilir. (Bkz. “American Convention on Human Rights”, http://www.hrcr.org/docs/American_Convention/oashr4.html, Erişim tarihi: 27.01.2017)

⁸¹⁸ Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı’nın “İnsan Onuru” başlıklı 1.maddesi: “İnsan onuru dokunulmazdır. Saygı gösterilmelidir ve korunmalıdır.” şeklindedir. Belgenin dibace kısmında da “Sahip olduğu manevi ve ahlâki mirasın bilincinde olarak, Birlik insan onuru, özgürlük, eşitlik ve dayanışma bölünmez ve evrensel değerleri ile demokrasi ve hukuk devleti ilkelerinin üzerine kurulmuştur.” denmektedir. Metinde 25. ve 31. maddelerde de onur kavramına göndermede bulunulmuştur. (Bkz. “Charter of Fundamental Rights of The European Union”, http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf, Erişim tarihi: 27.01.2017)

⁸¹⁹ İnsan onuru kavramının uluslararası insan hakları belgelerinde ve karşılaştırmalı hukuktaki görünümünden örnekler ile Türk hukuk sisteminden bağlantı kurulan hak örneklerine ilişkin değerlendirmeler içeren bir çalışma için bkz. Gonca Kuru, *Türkiye’de Demokratik Hukuk Devleti Düzeninde İnsan Onurunun Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012, ss. 56-167. Diğer örnekler için bkz. Kirste, “A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law”, s.65, 11 numaralı dipnot, McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, ss.664-673. McCrudden çalışmasında ulusal, uluslararası ve bölgesel hukuki düzenlemelerin dışında insancıl hukuk alanındaki düzenlemelerde insan onurunun yerini ayrı bir başlık olarak ele almış ve bu çerçevede Cenevre Sözleşmesi’ne ayrıca vurgu yapmıştır.

mümkündür.⁸²⁰ Bunların dışında ülkelerin ulusal mevzuatları içerisinde, örneğin yasalar düzeyinde insan onuruna göndermelerde bulunulduğu da belirtilmelidir.⁸²¹

Yukarıda sadece birkaç örneğine değinilen hukuki metinlerin varlığı, insan hakları alanında önleme, koruma ve tazmin sistemlerinin güvenceye alınması bakımından önemlidir. Bununla birlikte kavramın kendisine ilişkin felsefi temellere yönelen araştırma ve tartışmalar bu hukuki araçların yetersiz kaldığı alanlarda dikkate alınmalarının yanı sıra, söz konusu araçların sürekli gözden geçirilmesi ve etkinliklerinin artırılması bakımından da bir değer taşımaktadır. Bu bakımdan, insan haklarının felsefi temellerine bakma uğraşı ile pozitif hukuk arasındaki ilişki konusunda Shestack’ın aşağıdaki görüşleri önemli görünmektedir⁸²²:

⁸²⁰ Kavramın dünya anayasalarındaki yerine ilişkin De Baets’in saptaması 193 ülke anayasasının dörtte üçünün kavrama açıkça yer verdiği şeklindedir. (Bkz. De Baets, “A Successful Utopia:...”, s.72.)

⁸²¹ McCrudden, onur kavramının koruma alanı bakımından tek tek kişilerin dışında, “devletleri”, özel hukuk alanında “kurumları” kapsayacak şekilde geniş biçimde anlaşıldığına dikkatimizi çekmektedir. Şöyle ki bazı hukuk sistemlerinde onur kavramına statünün, itibarın, ayrıcalıkların korunması bağlamında da başvurulmaktadır. (Bkz. McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, s.657.) Türk hukuk sistemini çeşitli diğer hukuk sistemleriyle “şeref ve haysiyetin korunmasına” ilişkin düzenlemeler bakımından değerlendiren bir çalışma “Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi 1962-1963 Öğrenim Yılı Açılış Dersi” olarak sunulmuştur. Bkz. Yaşar Karayalçın, “Türk Hukukunda Şeref ve Haysiyetin Korunması”, *AÜHFD*, 1962, Cilt XIX, Sayı 1, ss.251-275. Yine basın yoluyla “şeref, haysiyet ve özel yaşama” yapılan saldırılardan doğan hukuki sorumluluğu ilişkin yasal düzenlemeler ve hukuk uygulamasını inceleme imkânı sunan bir kaynak olarak bkz. Ahmet M. Kılıçoğlu, *Şeref, Haysiyet ve Özel Yaşama Basın Yoluyla Saldırılardan Hukuksal Sorumluluk*, Turhan Kitabevi, 4. Baskı, Ankara, 2013. Ceza Hukuku alanı içerisinde insan onuru kavramının kullanımına ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Yener Ünver, “Ceza Hukuku Felsefesi Açısından İnsan Onuru ve Mevzuatımız”, *HFSA*, Hazırlayanlar: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 26-61.

⁸²² Shestack, “İnsan Haklarının Felsefi Temelleri”, ss. 90-91.

“Uluslararası hukukta insan haklarını korumak amacıyla bir sözleşme sistemi kurulmuş olsa bile insan haklarının felsefi açıdan anlaşılma çabası sadece akademik bir fantezi değildir. Bir hakkın doğasını anlamak, gerekli koruma düzeyi, kabul edilebilecek istisnalar, tanınabilecek öncelikler, bir haklar manzumesinde hiyerarşi sorunu, kültürel farklılıklar temelindeki mülahazalar karşısında bu hakların konumu gibi problemlerde sağlıklı bir yargıya varmayı kolaylaştırır. Bu sorulara verilen cevaplar zamanla hukuki düzenlemeler, yorumlar, kararlar ve pragmatik uzlaşlarla değişecektir. Fakat insan haklarının ahlâki temelleri hakkındaki mülahazalar bu cevapların ortaya çıkışını tamamen yönlendirmese bile etkilemeye devam edecektir.”

Shestack’ın belirttiği gibi felsefenin ve hukuk felsefesinin katkılarıyla, hukukçulara hukuki metinlerin ötesinde yol gösterebilecek türden kuramlar ve yaklaşımların geliştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Çalışmanın aşağıda devam eden bölümlerinde insan onuru-hukuk ve daha özelde de insan hakları-hukuk arasında ilişki kuran görüşlere yer verilerek örnekler üzerinden tartışma yapmak amaçlanmaktadır.

II. İNSAN ONURU VE HUKUK ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE GÖRÜŞLER

İnsan onuru ile hukuk arasındaki ilişki çeşitli bağlamlar içerisinde ele alınmaktadır. Bu başlık altında hukukun kendisinin anlaşılmasında, hukukun ne olduğuyla ilgili tartışmalar içerisinde ve hukukun uygulanmasında insan onuru kavramına yer veren bazı tartışmalara değinilecektir. Bu tartışmaların bir kısmında insan haklarına vurgu yapılmıştır. Bir kısmında ise bu bağlantının doğrudan kurulmadığı görülmekle birlikte, insan onuru kavramının ilgili görüşün hukuk anlayışı çerçevesindeki yeri dikkati çekmektedir. Dolayısıyla aşağıda değinilen her bir görüş insan hakları-hukuk ilişkisi

şeklinde doğrudan bir bağlantı kurup kurmadıklarına bakılmaksızın, hukuk anlayışları içerisinde insan onuruna yer vermeleri bakımından ele alınacaktır. Sonuncu yaklaşım biçimi ise diğer görüşlerin kuramsal tartışmalarından biraz daha farklı olarak hukuk uygulamasının da etkisiyle şekillenmektedir. Hukukun uygulanması ve özellikle anayasaların yorumlanması bakımından örnek olması açısından, insan onuru kavramının bir hak olarak değerlendirilmesi tartışmasına değinmek üzere seçilmiştir.

A. Hukukun İç Ahlâkı İçindeki İnsan Görüşü-Lon L. Fuller ve İnsan Onuru Kavramı

Hukuk teorisi alanındaki diğer çalışmalarıyla birlikte, H.L.A. Hart'ın hukuki pozitivizm yaklaşımına getirdiği eleştirileriyle ve hukuka özgü belirli bir iç ahlâktan söz eden görüşleriyle özellikle dikkati çeken Lon L. Fuller, bu ahlâkı, ortaya koyduğu sekiz ilkeyle açıklamaktadır. Luban'ın işaret ettiği üzere, Fuller'a göre, bu sekiz ilke bir yandan geleneksel doğal hukuk yaklaşımından farklı olacak şekilde bir “prosedürel doğal hukuk” inşası sağlarken, bir yandan da bu ilkelere uygun hukuk oluşturma insan onurunu geliştirici bir rol üstlenmektedir.⁸²³ Bu sekiz ilke kuralların genel olması, kuralların

⁸²³ Bkz. David Luban, “The Rule of Law and Human Dignity: Re-examining Fuller’s Canons”, *Hague Journal of Rule of Law*, Vol.2, 2010, s.29. Luban'ın Fuller'ın teorisinde çerçevesi çizilen insan onurunun liberteryen bir değerlendirme olduğu yönünde görüşleri bulunmaktadır. Hukuki özerkliğin insan onurunu garanti altına almak bakımından yeterli olup olmadığı sorgulanmadan, vatandaşların hukuk kuralları etrafında ilişkilerini düzenlemeleri bakımından özerk olduklarını düşünmek, ilk soruya Luban'ın verdiği yanıt olumsuz olduğundan, problemli görünmektedir. Bu konudaki görüşleri için bkz. Luban, “The Rule of Law and Human Dignity...”, ss.43-44.)

yayımlanması, kuralların geçmişe yürümüyor olması, kuralların açık olması, kuralların çelişmemesi, kuralların imkânsız talep etmemesi, kuralların sürekli ve istikrarlı olması, yetkili kişilerin eylemleri ile yayımlanmış kurallar arasında uyum olması gerekliliğini dile getirmektedir.⁸²⁴ Sekiz ilke ve genel olarak da yazarın ortaya koyduğu “hukukun iç ahlâkı” mevhumu kimi yazarlarca sadece usule/prosedüre ilişkin görülmüşken⁸²⁵, kimi yazarlarca da Fuller’ın özerkliğe yaptığı vurguya dikkat çekilerek, salt prosedürden fazlasını ifade ettiği ortaya konmuştur.⁸²⁶

Bu noktada çalışmamız açısından önemli olan husus Fuller’da özerklik ile insan onuru arasında kurulmuş olan ilişkidir. Bu ilişkiyi kuranların dile getirdikleri argümanlardan birini Sevtap Metin şöyle ifade etmektedir⁸²⁷: “...hukuk ve ahlâk arasındaki zorunlu bağlantı, hukuka tabi vatandaşın, yani hukuki öznenin özerk bir birey

⁸²⁴ Bkz. Lon L.Fuller, *The Morality of Law*, Revised Edition, Yale University Press, New Haven and London, 1969, ss.46-91. Sayılan sekiz ilke ile Fuller’ın hukukun iç ahlâkına ilişkin söyledikleri arasındaki bağı irdelleyen detaylı iki çalışma örneği olarak bkz. Sururi Aktaş, *Prosedürel Doğal Hukuk-Lon L.Fuller’in Hukuk Kavramı*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2011, Emine İrem Akı, *Lon L. Fuller’da Hukukun İç Ahlâkı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.

⁸²⁵ Bu eleştiriler sekiz ilkenin ahlâki bir ölçüt sağlamaktan ziyade “usul kılavuzları” olarak görülebileceği ve bu bakımdan adaletsiz bir rejimin de sekiz ilke testinden geçerek var olabileceğini iddia etmektedir. (Bu yöndeki eleştirilerle ilgili bkz. Sevtap Metin, “Lon. L. Fuller ve Prosedürel Doğal Hukuk Yaklaşımı”, *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş*, ed.: Ertuğrul Uzun, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, s.182.)

⁸²⁶ Örneğin Luban sekiz ilkenin Fuller tarafından “prosedürel” olarak ifade edildiğini, bununla birlikte bu ilkelerin hukukun içeriğine, esasına ilişkin bir şeyler söylemekte olduğunu iddia etmektedir. (Bkz. Luban, “The Rule of Law and Human Dignity...”, s.32.)

⁸²⁷ Metin, “Lon.L. Fuller ve Prosedürel Doğal Hukuk Yaklaşımı”, s.182. Hukuk ve ahlâk arasında kurulan zorunlu bağlantının bir diğer nedeni olarak da Fuller’ın teorisinde yer alan sekiz ilkenin kanun koyucu ile vatandaş arasında karşılıklı ilişki oluşturuyor olması gösterilmektedir; zira bu durum ahde vefa ve güven ilişkisi çerçevesinde ahlâkiliği beraberinde getirmektedir. (Bkz. Metin, “Lon.L. Fuller ve Prosedürel Doğal Hukuk Yaklaşımı”, s.182.)

olmasıyla açıklanabilir. Fuller’ın teorisi, amaçsal eylemi gerçekleştirme yetisine ve kendisinin amaç olduğu bilincine sahip kişiden bahsetmektedir.” Hukuki ahlâkiliğin içerdiği insan görüşünü anlattığı bölümde Fuller’ın onura yaptığı yollama da yazarın belirli bir insan anlayışına dayanıyor oluşu bakımından konumuzla ilgili görünmektedir. Fuller, *The Morality of Law* adlı kitabının “The View of Man Implicit in Legal Morality (Hukuki Ahlâkılık İçinde Saklı İnsan Görüşü)” alt başlıklı bölümünde “hukukun iç ahlâkında saklı bulunan insan görüşü”⁸²⁸ konusunda şunları söylemektedir⁸²⁹:

“...Şunu tekrar tekrar gözlemledim ki hukuki ahlâkiliğin etik konuların geniş bir kısmı üzerinde nötr kalabildiği söylenebilir. [Hukuki ahlâk] içindeki insan görüşünün kendisi üzerinde nötr kalamaz. İnsan davranışını kuralların idaresine tabi kılma işine girişmek, kuralları anlayan ve onlara uyan, hataları için hesap sorulabilir, sorumlu bir eyleyen olan ya da olabilecek olan bir insan görüşüne bağlılığı gerektirir.

Hukukun iç ahlâkının ilkelerinden her ayrılış, sorumlu bir eyleyen olarak insanın onuruna bir hakarettir. Onun eylemlerini yayımlanmamış ya da geçmişe yürüten kurallarla (laws) yargılamak ya da ona yerine getirilmesi imkânsız eylemde bulunmasını emretmek, onun özerkliğine (self-determination) aldırış etmemenizi ifade eder...”

Yukarıda alıntılanan parça göstermektedir ki Fuller sekiz ilkenin gerçekleştiği bir hukuk düzeni içerisinde yaşayan bireyi, vaz edilen kuralı anlayan, onların gereğini yerine getirebilecek durumda olan ve bu koşullarda eylemlerinden sorumlu tutulan bir birey olarak görmektedir. Bahsi geçen nitelikler, belirli bir anlamdaki özerkliğin gereklerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Hukuki öngörülebilirliğin olmadığı, belirsizliğin

⁸²⁸ Fuller, *The Morality of Law*, s.162.

⁸²⁹ Fuller, *The Morality of Law*, s.162.

hüküm sürdüğü bir hukuk sistemi içerisinde, hukuki güvenceden mahrum bırakılan bireyin özerkliğinin hiçe sayılmış olduğu, onurunu da zedelediği belirtilmiştir. Dolayısıyla hukuk sisteminden gerçekleştirilmesi beklenen sekiz ilkenin sağlanması, hukukun öznesi olan bireylerin özerkliği için de gerekli bir koşul kabul edilmektedir. Bu bakımdan ilk bakışta salt usule ilişkin olarak görülen söz konusu ilkeler, özerk bireyi esas alarak, böyle bir insan anlayışından hareket etmekte, kendi eylemleri için seçimler yapıp sonuçlarının hesabını verebilir kılan bir insan kavrayışından izler taşımaktadır.

Waldron'a göre de bu bakımdan Fuller'ın kanunkoyuculuk açısından zorunlu kıldığı ve hukukun iç ahlâkını dile getirmede kullandığı sekiz ilkenin ortaya konuş amacı sadece bunları izleyerek daha az adaletsizlikle karşılaşılacağı düşüncesi değildir. Bunun yanı sıra insan onuruna saygının gerçekleştirilmesi için de bu ilkelerden söz edilmesi gerekecektir.⁸³⁰ Fuller hukukun iç ahlâkı ile onur arasındaki bağı, sistemli bir insan hakları görüşü sunmak için değil, hukuktan ne anladığını ortaya koyarken “özerk birey”in bu görüş içerisindeki yerine vurgu yapmak için ortaya koymaktadır. İnsan onurunun korunması için bu özerkliği göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bunun yanısıra Fuller'ın görüşleri, Jeremy Waldron, David Luban gibi teorisyenlere, kendi teorilerinde insan onuru veya etik ile hukuk arasında bağ kurmada belirli bakımlardan referans olmuştur. Ayrıca hukuk tasarımı içerisinde özerkliğine vurgu yapılan birey, dar anlamda

⁸³⁰ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.205.

da olsa insan onurunun hukukun anlaşılmasına dahil edilmesi bakımından önemli görünmektedir.⁸³¹

B. Statü Olarak İnsan Onuru Yaklaşımı ve Hukuktaki Yeri-Jeremy Waldron ve İnsan Onuru Kavramı

Onuru bir tür statü (status)-kavram olarak ele aldığını ve bir kişinin toplumda veya diğer insanlarla ilişkisinde hukuki ya da ahlâki varlığıyla ilişkili bir mevki (standing) olarak anladığını belirten Waldron⁸³², insan onuru kavramının hukukla ve insan haklarıyla ilgisinin kuruluşunu sadece retorik bir çabaya indirgenemez görmektedir.⁸³³ Bu anlamdaki insan onuru, Birinci Bölüm’de belirtilen Waldron’un onur anlayışından hareketle değerlendirildiğinde insanın özerkliğine de vurgu yapıyor görünmektedir.

Waldron’da da kendi eylemlerini kontrol edebilen ve düzenleyebilen bir eyleyen (agent) kavrayışı vardır ve bu bakımdan bir ölçüde Fuller’la benzeştiği söylenebilir. Waldron’a göre, belirli yeteneklere sahip olan varlıkların hukuk içerisindeki konumu ile bunlara sahip olmayan varlıklar arasında da fark olacaktır.⁸³⁴ Normatif bir düşünce olarak

⁸³¹ Kristen Rundle’ın Fuller’ın dile getirdiği özerk insan kavrayışı hakkındaki belirlemeleri için bkz. Emine İrem Akı, “Hukukun İç Ahlâkı: Lon.L. Fuller’ın Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme”, *AÜHFD*, Cilt 64, sayı 1, s.17.

⁸³² Bkz. Jeremy Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.201.

⁸³³ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.201.

⁸³⁴ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.202.

onurun hukuk açısından oynayabileceği rol, herkese eşit şekilde tahsis edilen bir statüye işaret edışıdır.⁸³⁵

Waldron’un hukukun onuru nasıl koruyacağını sorguladığı “How Law Protects Dignity (Hukuk Onuru Nasıl Korur?)” başlıklı makalesinde özellikle üzerinde durulan hususlar, çoğu kez gözden kaçırıldığının aksine, dava edilme, duruşma, yargılama aşamalarında da onurun bir işlevi olduğuna ilişkindir.⁸³⁶ Hukuk uygulamasında karşılaştığımız prosedürlerin onurla ilişkisini Waldron’un görüşleri çerçevesinde aşağıdaki şekilde başlıklandırmak mümkün görünmektedir:

1. Kendine Uygulama (Self Application) ve İnsan Onuru

Waldron’ın, Fuller’a da referansla kullandığı bir kavram olan **kendine uygulama** (self application), yazara göre, hukuk sistemleri açısından çok önemlidir.⁸³⁷ Bununla kastedilen, insanların pratik anlama yetisi (practical understanding), kendilerini kontrol edebilme, kendilerini gözleyebilme ve anladıkları normlar çerçevesinde davranışlarına yön verebilme kapasiteleridir.⁸³⁸ Hukukun cebri yönünün varlığını reddetmemekle birlikte, hukuki kararların icrası aşamasında, herhangi bir zorlamaya yer bırakmadan

⁸³⁵ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.202.

⁸³⁶ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, s. 203. Bu metinde yazar, onur kavramını daha çok hukukun icra ediliş aşamalarında karşımıza çıkan kurumlarla ilgisinde değerlendirmiş, insan haklarının insan onuruyla temellendirilmesi hakkındaki görüşlerine aşağıda üzerinde durulacak başka bir çalışmasında yoğunlaşmıştır.

⁸³⁷ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.206.

⁸³⁸ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.206.

verilen hükmün gereğini yerine getiriyor oluşumuz, Waldron tarafından “kendine uygulama”ya örnek gösterilmiştir.⁸³⁹ Hukukun otoritesinin, zor kullanılan diğer otorite biçimlerine, örneğin hayvanların çeşitli şekillerde “güdülmesine” nazaran farklı bir yerde durduğunu düşünen Waldron, hukuk sistemlerinin kendine uygulama boyutu vasıtasıyla, manipüle eden, terorize eden ve kışkırtan (galvanize) sistemlerden farklılaştığını düşünmektedir. Bu durum Fuller’ın ifade ettiği gibi bireyin onurunun hukuk tarafından tanındığını gösteren bir şeydir.⁸⁴⁰

2. Usule İlişkin Hususlar ve İnsan Onuru

Yukarıda değinildiği üzere, insanların kuralları tanıyarak, davranışlarını bunlara uygun şekilde düzenlemek için karar alıp bunlara göre eylemde bulunmaları Waldron’a göre insan onuruyla ilişkilendirilebilecek bir durumdur.⁸⁴¹ Bunun yanı sıra hukukta “kendine uygulamayla (self-application)” açıklanamayacak ama insan onuruyla alakalı bir başka alan da kişilerin değil “resmi belirleyiciliğin” esas olduğu **usule ilişkin hususlardır**.⁸⁴² Waldron’a göre yargılama aşaması içerisinde mahkemeler, duruşmalar hep bu çerçevede değerlendirilebilecektir; zira hukuk sistemlerinde, hak ve sorumlulukların adil ve etkili şekilde tarafsız mahkemeler önünde belirlenmesi ve delil ve argümanların ortaya konmasıyla ilgili prosedürlerin katı şekilde oluşturulduğu kurumlar

⁸³⁹ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.206.

⁸⁴⁰ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.206.

⁸⁴¹ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.208.

⁸⁴² Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.208.

mevcuttur.⁸⁴³ Prosedürün hukuk sistemleri açısından sıradan bir şeyi ifade etmediğini ortaya koyan ve onurla ilgisini kuran Waldron, bu durumu şöyle belirtmektedir⁸⁴⁴:

“...Bir bireye bir normu uygulamak, kuduz bir hayvan ya da harap bir ev hakkında ne yapılacağına karar vermek gibi değildir. [Kuralı bir bireye uygulamak] bir bakış açısına dikkat etmeyi ve söz konusu varlığın kişiliğine saygıyı içerir. Aslında bu onurla ilgili (dignitarian)-normların kendilerini açıklayabilen varlıklar olarak, kendilerine uygulandığı kişilerin onurlarına saygı gösterildiğini somutlaştıran çok önemli bir düşüncedir.”

3. Hukuki Argümanların Dile Getirilişi ve İnsan Onuru

Waldron konumuzla ilgisinde **hukuki argümanların dile getirilişi** ile onur arasında da bir bağ kurmaktadır. Buna göre bir uyuşmazlıktaki her iki tarafın mahkemenin karar vermesini sağlayacak şekilde karşılıklı argümanlarını ortaya koyabilmesi de insan onuruyla ilişkilidir.⁸⁴⁵ Waldron bu bağlantıyla ilgili şunları söylemektedir⁸⁴⁶:

“O halde hukuk bu yolla da hukuk çerçevesinde yaşayan insanlara, onları akıl ve zekâ taşıyıcıları olarak görerek saygı göstermektedir. Hukukun yönetiminde yaşayan bireyler, bu yönetimin mantığını anlayan ve kavrayan; bu temel ile kendi amaç ve eylemleri ile devletin amaç ve eylemleri arasındaki ilişkiye dair karmaşık fakat anlaşılabilir yolları ilişkilendirebilen düşünenler (thinkers) olarak muamele görmektedirler. Bu da, bu şekilde, insan onuruna bir katkıdır.”

⁸⁴³ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, ss.208-209

⁸⁴⁴ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.210.

⁸⁴⁵ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.210.

⁸⁴⁶ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.211.

Waldron, hukukun ve hukukiliğin yaslandığı unsurlar olarak her bir kişinin onuruna ve özgürlüğüne işaret etmekte; mahkemelerin, duruşmaların, bu süreçte dile getirilen hukuki argümanların dile getirilmesinin kendisinin; hukukun, insanın eyleyen (agent) oluşuna saygı gösteriyor oluşunun bir tezahürü olduğu düşüncesini vurgulamaktadır.⁸⁴⁷

4. Hukuki Temsil Kurumu ve İnsan Onuru

Yazarın üzerinde durduğu hukuk-onur ilişkisi içindeki bir diğer kurum **hukuki temsil** kurumudur. Her ne kadar statü olarak onurun bizi hukuki olarak da eşit kıldığı görüşünü benimsemiş olsa da Waldron, hukukun bilgisine vakıf olmak bakımından herkesin eşit konumda olmadığını ve bu alandaki teknik bilginin hayata geçirilmesi açısından hukuki temsil kurumunun önemini belirtmektedir.⁸⁴⁸ Davacıların neden profesyonel temsilcilere sahip olmaları gerektiği konusu da Waldron’a göre insan onuruyla ilişkilidir. Kişilerin hukuki temsil konusunda profesyonel destek almasının insan onuruyla ilişkisini Luban’ın görüşlerine dayanarak ve ondan alıntılanarak şöyle ifade etmektedir⁸⁴⁹:

“....Bir kere insan onurunun davacının sesinin duyulmasını gerektirdiğini kabul etmişsek, avukatın haklılaştırılması daha açık hale gelecektir. İnsanlar kamu önünde konuşmak konusunda

⁸⁴⁷ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.212.

⁸⁴⁸ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.215-216.

⁸⁴⁹ David Luban, “Lawyers as Upholders of Human Dignity (When They Aren’t Busy Assaulting It)”, *University of Illinois Law Review*, Vol. 2005, Issue 3, 2005, s.819’dan aktaran Waldron “How Law Protects Dignity”, s.216.

yetersiz olabilirler, kendilerini iyi ifade edemeyebilirler, okuma yazmaları olmayabilir, akıl sağlıkları yerinde olmayabilir, ya da sadece aptal olabilirler. Hukuk hakkında hiçbir şey bilmiyor olabilirler ve hukukun yorumlanmasını tartışabilecek durumda da olmayabilirler....Karşı tarafın sorularına itiraz etmek türünden usule ilişkin temel haklarını kullanamaz durumda olabilirler...Bir lehçeyi/ağzı/diyalekti (dialect) konuşuyor olabilirler ya da İngilizce bilmiyor olabilirler. Bunların hiçbirisinin önemli olmaması gerekir. İnsan onuru kişilerin aptal ya da problemsiz olmalarına bağlı değildir. Bu yüzden avukata ihtiyaç duyulur. Tıpkı İngilizce bilmeyen birisi için çevirmen, dilsiz birisi için kendisi adına konuşacak birinin sağlanması gerektiği gibi...”

Hukukta onura bağlılığın kendi ifadesiyle adeta “hukukun hücrelerinde, kaslarında” içerildiği iddiasında olan Waldron, bunu hukukun normatifliğinde, prodesürlerinde gözlemler. Öyle ki böylesi bir onur “ister al, ister alma” denecek türden bir şey değildir.⁸⁵⁰ İnsanlara hukuk eliyle yapılan muamelelerde de insan onuruna saygı gösterilmesi gereği, böylesi bir zorunlulukla beraber düşünülebilir. Bu bağlamda Waldron’un hukuk içerisinde yer alan ve insan onuruyla bağlantısında değerlendirdiği bir diğer husus **hukukun zorlayıcı karakteridir**.

5. Hukukun Zorlayıcı Karakteri ve İnsan Onuru

Yukarıda hukuka kendimizin riayet ediyor oluşumuzla ilgili olarak söylenenler, hukukun zorlayıcı karakterinin diğer zor kullanma türlerinden farklılık taşımasıyla beraber düşünülebilir.

⁸⁵⁰ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.222.

İşkence olgusunu ve hukukun bu olgu karşısındaki tutumunu değerlendirdiği bir çalışmada Waldron'un belirttiği üzere, baskı ve zor hukukun içinde vardır. Ancak bu zorlama gücü onu kendisine uymaya mecbur kılan, korku ve terörden farklı kılan bir karaktere sahiptir. Esasen bu hukuka ilişkin bir anlayışın, hukukun nasıl bir sistem olduğuna ilişkin bir belirlemenin de yansımasıdır. Waldron'un aşağıda hukuki zorlamanın niteliğine ve işkence yasağıyla kurduğu bağa dair söyledikleri bu bakımdan önemli görünmektedir⁸⁵¹:

“Hukuk uygulanırken gaddar (brutal) değildir. Hukuk vahşi değildir. Hukuk korku ve terörle ya da kendisiyle yüzyüze gelenlerin iradesini yok ederek hükmetmez. Eğer hukuk kuvvet uygulayıcı (forceful) ve zorlayıcı (coercive) ise, bunun altında öznelerinin onuruna ve eyleyen olmaları durumuna zarar vermek yerine (mutilate), [bunlara] saygı duyan, acımasız olmayan yöntemler [kullanması] yatar....İnsanlar hukuki yaptırımlar nedeniyle korkabilir ya da engellenebilirler; davalardan korkabilirler; hatta bazen hukuki araçlar ya da hukuken yetkilendirilmiş görevliler tarafından iradeleri hilafına bir şeyler yapabilir ya da bir yerlere götürülebilirler. Fakat bu olduğunda bile, onlar hayvanlar gibi güdülmezler...Hukukun ruhu ve insan onuruna saygı –hukukun en yüksek güce, öznelerinin en korunmasız olduğu ekstrem durumlarda bile insan onuruna saygı, arasında ebedi bir bağ vardır. Benim düşünceme göre işkence karşıtı kural bu genel siyasanın bir modeli olarak işlev görmektedir.”

Waldron'un, kendine uygulama (self application), hukukta izlenen prodesürler, hukuki argümanların dile getirilmesi, hukuki temsil, hukukun zorlayıcılığı temel başlıkları ışığında hukukun koruyor olduğunu düşündüğü onur kavramını özellikle hukuk uygulaması açısından bu şekilde çerçevelediğini söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere

⁸⁵¹ Jeremy Waldron, “Torture and Positive Law: Jurisprudence for the White House”, *Columbia Law Review*, Vol.105, No:6, 2005, ss.1726-1727.

bu kısımda yazar, insan hakları teorisine doğrudan bir atıfta bulunmamaktadır. Ancak insan onuruyla hukuk arasında nasıl bir ilişki kurduğunu normatif hukuk düzeni ve hukukun işleyişi açısından gözlemleyerek ortaya koyması önemli görünmektedir.⁸⁵²

Waldron'un insan onuru kavramını bu kadarla sınırlı olarak ele almamıştır. 2013 yılında yayımlanan “Is Dignity the Foundation of Human Rights (İnsan Onuru İnsan Haklarının Temeli midir?)” başlıklı makalesi, onurun insan haklarının temeli olmasıyla ilgilidir.⁸⁵³

Waldron'un statü olarak onur görüşünü kısaca hatırlamak gerekirse, çalışmanın Birinci Bölümü'nde de belirtildiği üzere yazar onuru, herkesin eşit şekilde paylaştığı bir statü-kavram olarak açıklamayı yeğlemekteydi.⁸⁵⁴ Buna göre yazar, hukuk önünde hiçbir hiyerarşi gözetilmeksizin –örneğin geçmişte soyluluğa referansla sahip olunan toplumsal konum ve makamlar gibi– herkesin eşit düzeyde onur, statü ve saygı talebini içeren ve daha önce daha çok soylulukla ilişkilendirilen bir eşitlik anlayışını dile getirmektedir.⁸⁵⁵ Modern insan hakları nosyonu da statü kavramıyla bağını koparmamış herkesin aynı

⁸⁵² Hukuki bilgiye ulaşma ve elde etme yollarının sağlanmadığı yani “onur sahibi varlık olmakla ilgili koşulların oluşmadığı” durumda, insanı onur sahibi, özerk bir varlık olarak gören hukuk devleti yaklaşımlarının yetersiz kalacağı yönündeki görüşünü de ortaya koyan ve Fuller ve Waldron'un görüşlerine bu değerlendirme bağlamında göndermede bulunan kullanan çalışması için bkz. Gülriz Uygur, “Hukuk Devletinde Hukukun Önünde Olmanın Anlamı”, *Prof.Dr. Erdal Onar'a Armağan*, Cilt 2, Yayına Hazırlayanlar: Merih Öden, Levent Gönenç, Selin Esen, Ali Ersoy Kontacı, Deniz Polat, Ali Erdem Doğanoglu, Ankara Üniversitesi Yayınları No:391, Ankara, 2013, ss.1153-1170.

⁸⁵³ Jeremy Waldron, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, *New York University School of Law, Public Law & Legal Theory Research Paper Series*, Working Paper No. 12-73, 2013, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2196074, Erişim Tarihi: 22.08.2016.

⁸⁵⁴ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, ss.212-215.

⁸⁵⁵ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, ss.212-214.

statüde olduğu görüşünü dile getirir olmuştur.⁸⁵⁶ Bu üst statüde eşitlenme Waldron'un hukuk ile onur ilişkisini kurmasında temel aldığı görüşü yansıtmaktadır.⁸⁵⁷ İnsan hakları ve insan onuru arasında ilişki kuran, insan haklarının temelinde insan onuru kavramını gören görüşleri de değerlendirdiği çalışmasında onur kavramının tanımlanmasındaki güçlüğe işaret etmekte ve kavramın insan haklarına temel olarak gösterilmesine yönelik eleştirilere yer vermektedir. Bununla birlikte insan haklarının temeline ilişkin düşünmenin, bu alanda çalışmanın insan haklarının anlaşılmasına derinlik ve zenginlik katacağı görüşündedir.⁸⁵⁸ Dolayısıyla eleştirileri göz ardı etmemekle birlikte özellikle teorik açıdan çalışmalar yürütenlerin, bu kavram ve insan haklarıyla olası ilişkisi üzerine araştırma yapmak durumunda olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵⁹

Waldron bir α kavramının, başka bir β kavramının temeli olmasının ne anlama geleceğini dört başlık altında incelemektedir. Buna göre⁸⁶⁰:

- “i) Bir tarih ya da silsile (genealogy) meselesi olarak, β , α 'dan gelmektedir;
- ii) Bir hukuki önermenin uygulanmasının, diğerinin geçerliliğinin kaynağı olması anlamında, α , β 'nin kaynağıdır;
- iii) Ya dedüksiyon ya da empirik öncüller yardımıyla β , mantıksal olarak α 'dan türetilir;
- iv) α , β 'nin yorumlanmasında kaçınılmaz olarak, β 'yi aydınlatmaya yarar.”

⁸⁵⁶ Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.213.

⁸⁵⁷ Bkz. Waldron, “How Law Protects Dignity”, s.214.

⁸⁵⁸ Bkz. Waldron, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, s.10.

⁸⁵⁹ Waldron, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, s.11.

⁸⁶⁰ Waldron, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, s.12.

Waldron'un pozisyonu, insan haklarına ilişkin bir türetim kaynağına işaret etmekten çok, insan onuruna, hakların yorumlanmasına yardımcı olacak, hak temelli iddialar ortaya koymaya destek olacak, haklar çatıştığında ya da sınırlarının belirlenmesine ilişkin bir problem ortaya çıktığında bu açmazları çözmeye hizmet edecek bir rol vermekten yana görünmektedir.⁸⁶¹

Birinci Bölüm'de de değinildiği üzere, Waldron onuru bir değer kavramı (value-concept) olarak değil, bir statü kavramı (status-concept) olarak kullandığını söylemektedir.⁸⁶² Burada kastedilen statüyü anlamak için Waldron'ın yollamasıyla hukuken bir statüye dahil olmanın ne demek olduğuna bakmak gerekebilir. Şöyle ki O'na göre, "hukukta, statü, bir koşul ya da durumun içinde olması sebebiyle bir kişinin sahip olduğu belirli haklar, güçler, kısıtlılıklar, ödevler, ayrıcalıklar, dokunulmazlıklar ve sorumluluklar demetidir."⁸⁶³ Çocukluk, iflas etmiş olma, yabancı olma, evli olma türünden statü kelimeleri o hukuki durumun içinde sahip olduğumuz haklar, ödevler vs.'nin bir kısaltması gibidirler.⁸⁶⁴ Waldron'a göre onur da bir statüdür. Onuru hakların temeli olarak görmek hatalıdır. Onur için daha ziyade "verili bir dizi hakkı kapsayan bir statü" demek gerektiği görüşündedir.⁸⁶⁵ Onur statüsüne sahip olan varlıklar insan haklarına da sahip olurlar ve her statü terimi gibi onur da bir dizi hakkın kısaltması gibi

⁸⁶¹ Bkz. Waldron, "Is Dignity the Foundation of Human Rights?", s.20.

⁸⁶² Waldron, "Is Dignity the Foundation of Human Rights?", s.23.

⁸⁶³ Waldron, "Is Dignity the Foundation of Human Rights?", s.23.

⁸⁶⁴ Waldron, "Is Dignity the Foundation of Human Rights?", s.23.

⁸⁶⁵ Waldron, "Is Dignity the Foundation of Human Rights?", s.24.

işlev görecektir. Ancak bu kısaltma sahip olduğumuz hakların altında yatan, onları biraraya getiren düşünceyle birlikte ele alınırsa tam olarak anlaşılabilir. ⁸⁶⁶

C. Kendine Saygı ve Kendine Özgülük/Halislik (Authenticity) Temelinde İnsan Onuru Kavramı-Ronald Dworkin ve İnsan Onuru Kavramı

Hukuk felsefesi ve siyaset felsefesi alanındaki çalışmalarıyla bilinen Ronald Dworkin'in hukuk teorisi içerisinde insan onuruna yer veren görüşlerini, özellikle *Is Democracy Possible Here - Principles For A New Political Debate* ⁸⁶⁷ ve *Justice For Hedgehogs* isimli eserlerinde görmek mümkündür. Yazarın Türkçe'ye de kazandırılmış olan *Taking Rights Seriously (Hakları Ciddiye Almak)* ⁸⁶⁸ isimli eserinde de, bahsi geçen diğer iki eserde yer verildiği şekliyle olmasa da, onur kavramına değinilen kısımlara rastlanmaktadır. Örneğin kitabının devletin vatandaşlarına “toplumun yetişkin üyelerinin birbirlerinden bekledikleri saygı ve itibarla davranması” gereğinden söz ettiği bölümde ⁸⁶⁹ kavrama yer vermektedir. Yine aynı eserin zor davalara ilişkin bölümünde Dworkin, ünlü farazi yargıcı Herkül'ün karar verirken anlamını araştıracağı bir kavram olarak,

⁸⁶⁶ Bkz. Waldron, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, ss.24, 26.

⁸⁶⁷ Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here?- Principles For A New Political Debate*, Princeton University Press, USA, 2006.

⁸⁶⁸ Ronald Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak*, çev.: Ahmet Ulvi Türkbağ, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

⁸⁶⁹ Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak*, s.33. (Metnin orijinalindeki dignity (onur) sözcüğü Türkçe çeviride itibarla karşılanmıştır. Alıntı içerisindeki italik bana aittir. Orijinal metindeki aynı kısım için bkz. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1978, s.11.)

kürtaja ilişkin bir düzenleme örneğinden hareketle, onurdan söz etmektedir Bu kısımdan aşağıda alıntılanan bir bölümde Dworkin şu ifadeye yer vermektedir⁸⁷⁰ :

“Şu tamamen doğrudur ki, bazı durumlarda Herkül’ün bu toplumun ahlâkiliğinin içeriği ve bu yüzden hukuki haklar hakkındaki kararı tartışmalı olacaktır. Kurumsal tarih, hakkaniyet, özgürlük, eşitlik gibi bazı tartışmalı politik kavramlara göndermeyle haklılaştırılmak zorunda olduğu her zaman bu böyle olacaktır....Eğer Herkül kürtaj davalarına bakıyorsa bu konuya karar vermelidir ve bunu yaparken kendi *onur* anlayışını kullanmalıdır...Herkül bu kavramı yeriyor olsa bile, *onur* kavramına ilişkin bir anlayışa sahip olması elbette gereklidir; ve o bu anlayışı kavramın kendileri için önemli olanlar tarafından nasıl kullanıldığının farkına vararak kazanacaktır.”

Dworkin’e göre, Herkül böyle bir kavram anlayışını belirlerken kavramın kullanıldığı bağlamlara bakacak, anlamı bu bağlamlardan yola çıkarak oluşturacaktır. Örneğin kavram bir dizi anayasal kararın haklılaştırılmasında rol oynuyorsa o zaman söz konusu kavram zamanın siyasi retoriği ve siyasi tartışmalarıyla belirlenecektir.⁸⁷¹ *Hakları Ciddiye Almak*’tan verilebilecek onur kavramını içeren bir diğer örnek Dworkin’in yönetim karşısında sahip olduğumuz haklara ilişkin bir belirlemesi içerisinde yer almaktadır. Buna göre⁸⁷²:

⁸⁷⁰ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, ss. 126-127. (Metnin orijinalindeki dignity (onur) sözcüğü Türkçe çeviride saygınlıkla karşılanmıştır. Bkz. Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak*, s.163, 164.)

⁸⁷¹ Bkz. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s.127.

⁸⁷² Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak*, s.241. (Metnin orijinalindeki dignity (onur) sözcüğü Türkçe çeviride saygınlıkla karşılanmıştır. Alıntı içerisindeki italik bana aittir. Orijinal metindeki aynı kısım için Bkz. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, ss.198-199.) Hakları yorumlamada bir araç olacak şekilde kavramların kullanılabileceğine ilişkin görüşleri bağlamında Jeremy Waldron’ın, Dworkin’in metninin bu kısmına yaptığı yollaması için bkz. Waldron, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, ss.19-20.

“Yönetim karşısında sahip olunan haklar kurumu Tanrı’nın bir armağanı, eski bir ayin ya da bir ulusal spor değildir. Bu, Yönetim’in genel yararı koruma görevini daha zor ve pahalı hale getiren karmaşık ve zahmetli bir uygulamadır ve bir amaca hizmet etmemesi halinde yanlış ve ciddiyetsiz bir uygulama olur. Hakları ciddiye aldığını açıkça iddia eden ve Yönetim’imizi onlara gösterdiği saygıdan ötürü öven birisi, bu amacın ne olduğu konusunda bir fikre sahip olmalıdır. O, en azından şu iki önemli fikrin birini ya da her ikisini birden kabul etmelidir. İlki belirsiz ancak güçlü insan *saygınlığı* fikridir. Kant’ı anımsatmakla birlikte, farklı okulların filozoflarınca savunulan bu fikir bir insana, onu insan topluluğunun tam bir üyesi olarak tanımakla uyuşmayan muamele biçimleri olduğunu varsayar ve böyle bir muamelenin kökten haksız olduğunu savunur.

İkincisi daha tanıdık olan siyasi eşitlik fikridir. Siyasi bir topluluğun daha zayıf üyelerinin Yönetim’lerine karşı, daha güçlü üyelerin kendileri için güvenceye aldıklarıyla aynı ilgi ve saygı hakkına sahip olduklarını varsayar; böylece, eğer, bazı kişiler genel yararı etkileyecek şeyler hakkında bir karar alma özgürlüğüne sahip olacaksa, o zaman bütün herkesin aynı özgürlüğe sahip olması gereklidir. Ben burada bu iddiaları savunmak ya da derinlemesine işlemek istemiyorum, yalnızca, yurttaşların haklara sahip olduğunu iddia eden birisinin bunlarla çok yakın olan fikirleri kabul etmesi gerektiğini vurgulamak istiyorum.”

Özellikle yukarıdaki alıntıda Dworkin’in, bir hakka neden sahip olunduğu araştırılırken neden olarak gösterilebilecek kaynaklardan birisi olarak insan onuru kavramını işaret ettiğini görmekteyiz.

Diğer iki örnekten farklı olarak, daha doğrudan bir ilişkiyle, onuru yurttaşların haklarını açıklamada referans kaynağı örneklerinden birisi olarak gösteren Dworkin, yukarıda kendisinin de belirttiği üzere bu eserinde yapmadığı bir şeyi, insan onuruna dayalı bir argümanı “savunma ve derinlemesine işleme” işini, öncelikle *Is Democracy Possible Here?-Principles For A New Political Debate* isimli kitabında “onurun iki ilkesi” olarak ifade ettiği ilkeleri ortaya koyarak yapmıştır. Bu çalışmasında Dworkin insan

onurunu açıklarken kullandığı ve bir ülkedeki bütün vatandaşların paylaşacağını düşündüğü temel iki ilkeden söz etmekte, paylaşılan bu ilkelerin insan hakları, terörizm sorunu, sosyal adalet, demokrasi gibi alanlar için hayati önem taşıdığını vurgulamaktadır. İlk ilke olan, iç/aslı (intrinsic) değer ilkesi, her bir insan yaşamının özel türden bir objektif değeri olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷³ Söz konusu değer, yaşamın başlamasıyla birlikte başlayan, gerçekleşebilen ya da boşa gitme ihtimali olan ve bu açıdan potansiyel olarak var olan bir değerdir.⁸⁷⁴ Bu ilkeye göre, boşa gitmiş bir yaşam kendi içinde kötüdür ve pişmanlık verir. Söz konusu yaşamın bizim ya da bir başkasının olması da bu durumu değiştirmeyecektir ve bu bakımdan da objektiftir.⁸⁷⁵

Dworkin'in bahsettiği ikinci ilke ise kişisel sorumluluktur ki her kişinin kendi yaşamını (yaşamının başarısını) gerçekleştirmek sorumluluğuna sahip oluşunu ifade etmektedir. Bu sorumluluk ne türden bir yaşamın o kişi için başarı sayılacağına değerlendirilmesinin yapılmasını da içerir.⁸⁷⁶ Etik, ahlâki ya da dinsel belirlemelerden etkilenebilecek bu değerlendirme/yargılama için esas olan, herhangi bir tahakküm olmadan kişinin kendi yaşamının sorumluluğuna dair bağımsız olabilmesidir.⁸⁷⁷ İşte bu iki ilke, yani “her insan yaşamının iç/aslı potansiyel bir değerinin olduğu ve her birimizin kendi yaşamında bu değeri gerçekleştirme sorumluluğu altında oluşu” insan onurunun temelini ve koşullarını tanımlamakta ve Dworkin'in ifadesiyle “onurun ilkeleri ya da

⁸⁷³ Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.9.

⁸⁷⁴ Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.9.

⁸⁷⁵ Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, ss.9-10.

⁸⁷⁶ Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.10.

⁸⁷⁷ Bkz. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.10.

boyutları” olarak ifade edilmektedirler.⁸⁷⁸ Yazar bu ilkelerden birincisini eşitlikle, ikincisini ise özgürlükle ilişkilendirmekle birlikte Batı siyaset teorisinin bu iki önemli kavramının genelde anlaşıldığını düşündüğü şekliyle çatışmalı, biri yerine diğerini feda etmek gereken bir şekilde değil de bağlantılı olarak ele alınabilecekleri kanaatindedir.⁸⁷⁹ Kitabının devamında da çeşitli konularla bağlantılı olarak bu iki ilkeyi dahil edip ne gibi argümanlar ortaya konabileceği üzerinde durmaktadır. Örneğin kitabın “Terörizm ve İnsan Hakları” başlıklı ikinci bölümünde, politik hakların temellendirilmesinde bu iki ilkeye başvurulabileceğini, Dworkin, şöyle ifade etmektedir.⁸⁸⁰

“Şunda ısrarcı olabiliriz ki, insanlar, yaşamlarının eşit derecede önemli oluşuna ve kendi yaşamlarındaki değeri bağımsız şekilde belirleme sorumluluklarına saygının korunmasının her koşulda gerekli olacağına ilişkin politik haklara sahiptirler. Örneğin, bu temelde şunda ısrarcı olabiliriz ki insanlar ırklarının küçümsenmesinden dolayı ayrımcılığa maruz kalmama politik hakkına sahiptirler ve ayrıca kamusal uyumsuzluklara ilişkin kendi düşüncelerini dile getirme politik hakkına sahiptirler. İdarenin onlara ayrımcılık uygulaması ya da politik konuşmaları sansürlemesi (bu topluluğun kalan kısmı için bazı sebeplerle yararlı olsa bile) yanlış olacaktır.”

⁸⁷⁸ Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.10.

⁸⁷⁹ Bkz. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, ss.10-11. Dworkin derin (deep) ve genel bulduğu bu iki ilkenin birlikte ele alınmasıyla Amerika’nın bölünmüş görünen politik kültürü açısından ortak bir zemin oluşturulabileceği ve bunların yorumlanmasının ise politik kurumlar ve politikalar için anlamlı olabileceğini ileri sürmektedir. (Bkz. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.11.)

⁸⁸⁰ Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.32. Terörizm ve insan hakları dışında kitabın üçüncü bölümünde kamu yaşamında dinin yeri, dördüncü bölümünde vergilendirme, beşinci bölümünde demokrasinin gerekleri ve içerdiği süreçleri işleyen Dworkin, onuru oluşturduğunu söylediği iki ilkenin etkilerini somut örnekler üzerinde değerlendirmiştir. (Bkz. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, ss. 52-159.)

Dworkin bu kitabında politik haklar ve hukuki haklara ayırdığı bölümün ardından, ayrı bir başlık altında insan haklarından söz etmektedir. Buna göre insan hakları bu iki hak grubuyla bağlantılı olmakla birlikte, ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gereken haklara işaret eden bir kavramdır. Temel insan hakkı kavramını “belirli bir şekilde davranılma hakkı” olarak ifade eden Dworkin’e göre, burada beklenen öyle bir davranıştır ki “her bir kişinin, onuru önem taşıyan bir insan olduğu” anlayışını yansıtır.⁸⁸¹ Görülmektedir ki yazarın insan haklarına uygun gördüğü eylem biçimleri onuru açıklamada kullandığı iki ilkeyle uyumlu olma gereğini içerir. Bu şekilde iki ilke, kişinin “yaşamının iç (intrinsic) önemi” ve “kendi yaşamının değerini gerçekleştirmedeki kişisel sorumluluğu”yla uyumlu biçimde muamele görmesini gerektirmektedir.⁸⁸² Bu noktada Dworkin, yönetenlerin insan onuruna saygı göstermek bakımından yerine getirmeleri gereken gerekliliğin iki fonksiyonu olduğunu dile getirir. Birincisi, insan hakları belgeleri ve diğer hukuki metinlerde tanımlanmaya çalışılan ve yönetenlerin (government) eylemlerine sınır çizen, işkence etmeme gibi belirli sınır çizgisi insan haklarına (baseline human rights) saygı gösterme gereği şeklinde ifade edilebilirken; ikinci gereklilik yönetenlerin, herkese, hukuk sistemleri ve uygulamalarında yer bulan kendi değer anlayışlarıyla çatışmayacak biçimde eylemde bulunmalarını talep etmektedir.⁸⁸³

⁸⁸¹ Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.35.

⁸⁸² Bkz. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, s.35.

⁸⁸³ Bkz. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, ss.35-36. Özellikle ikinci gereklilikle ilgili olarak şüphelilere ve suçlulara gösterilecek muamelelerden örnekler veren Dworkin’in bu açıklamaları için bkz. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, ss.43-45.

Dworkin'in son kitabı *Justice for Hedgehogs (Kirpiler İçin Adalet)* ise, insan onuru kavramının etik ve ahlâkîlikle ilişkisinin kurulduğu bir çalışmadır.⁸⁸⁴ Dworkin bu eserinde de insan haklarından da söz etmekle birlikte çalışmasının amacı kapsamlı bir insan hakları teorisi sunmak değildir.⁸⁸⁵ Bu nedenle kitabını, insan onuru ile insan hakları arasında ilişki kurmak amacıyla kaleme alınmış bir metin olarak görmekten çok, “insan onuru, yaşamın anlamı, ahlâki yükümlülük, demokrasi, özgürlük, eşitlik, hukukun otoritesi gibi pek çok diğer değerli şey hakkında”⁸⁸⁶ bir eser olarak değerlendirmek ve yazarın, insan onurunu diğer sayılanları değerlendiren bir teorinin temel taşı olarak ele aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Dworkin'e göre, onur ve kendine saygı iyi yaşamının (living well) kaçınılmaz koşullarıdır.⁸⁸⁷ İyi yaşamının temel gereklilikleri olarak iki etik ilke sunan Dworkin, birinci ilkenin kendine saygı (self-respect), ikinci ilkenin ise kendine özgürlük/halislik (authenticity) olduğunu söylemektedir. *Kendine saygıyla* kastettiği, herkesin kendi yaşamını ciddiyetle ele alması, onu “boşa giden bir fırsat” değil de “başarılı bir performans” olarak kabul edecek şekilde yaşaması iken; *kendine özgürlüğü / halisliği* her

⁸⁸⁴ Kitap henüz basılmadan, üzerine yapılan konferansta pek çok isim tarafında etraflıca tartışılmış, Boston Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi'nin bir sayısı bu konferansta sunulan tebliğlere ve ardından Dworkin'in yazarlara cevaben yazdığı bir makaleye ayrılmıştır. (Bkz.Boston University Law Review, Vol. 90, No. 2, 2010.)

⁸⁸⁵ Bu konudaki eleştirel görüşleri içeren bir değerlendirme için bkz. Robert D. Sloane, “Human Rights For Hedgehogs?: Global Value Pluralism, International Law, and Some Reservations of the Fox”, *Boston University Law Review*, Vol. 90, No.2, 2010, ss.101-135.

⁸⁸⁶ Katrien Schaubroeck, “Review of Justice for Hedgehogs”, http://metapsychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&id=6210, Erişim tarihi: 25.08.2016.

⁸⁸⁷ Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, 2011, s. 13.

kişinin, kendi yaşamında neyin başarı sayılacağını belirlemeye ve kendisinin onaylayacağı yaşam şeklini yaratmaya ilişkin özel, kişisel bir sorumluluğu olduğunu belirtmek için kullanmaktadır.⁸⁸⁸ Bu iki kavramın yani kendine saygı ve kendine özgünlüğün/halisliğin onur kavramını oluşturduğunu, “onur, kendine saygı ve kendine özgünlük /halislik gerektirir.” şeklinde ifade eden Dworkin⁸⁸⁹ yukarıda değinildiği üzere buna benzer görüşlerini *Is Democracy Possible Here?-Principles For A New Political Debate* isimli kitabında da belirtmiştir. Bununla birlikte bu son çalışmasında kendine saygı ve otantikliği/halisliği sadece etik ilkeler olarak alacağını⁸⁹⁰, onuru ahlâkiliğin⁸⁹¹ içeriğini açıklamada kullanacağını, bunun da ötesinde onuru, yorumlamada etik ilkelere yer verirken düzenleyici (organize edici) bir fikir olarak gördüğünü dile getirmektedir.⁸⁹²

Dworkin *Justice for Hedgehogs (Kirpiller İçin Adalet)* kitabına “değer birliği (unity of value)”nin bir savunusu olduğunu söyleyerek başlamıştır.⁸⁹³ Bu çalışmaya “ruhunu verdiği” iddia edilen bu değer birliği görüşünün Dworkin’in değer yüklü yorumlama (value-laden interpretation) ve değerlerin bütün sahalarında yer alan bir insan onuru

⁸⁸⁸ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, ss. 203-204.

⁸⁸⁹ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s. 204.

⁸⁹⁰ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s.203.

⁸⁹¹ Ahlâk ve etik arasında bir ayrım olduğunu belirten Dworkin’e göre “ahlâki standartlar diğerlerine nasıl davranmamız gerektiğini belirtirken, etik standartlar kendi kendimizle nasıl yaşayacağımızı belirtmektedirler.” (Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s.191.) Bu ayrımı yapmakla birlikte Dworkin, çoğu kişinin yaptığını söylediği gibi, etik ve ahlâki bu ayrımı yok edecek ve daha geniş şekilde ele alıp ahlâkiliğin etiği, etiğin de ahlâkiliği içerecek şekilde kullanılabileceğini söylemektedir. (Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s.191)

⁸⁹² Bkz. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, ss. 204, 205.

⁸⁹³ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s.1.

kavramına dayandığı ileri sürülmüştür.⁸⁹⁴ Waldron, Dworkin'in onur ilkesini, herkesin hayatını kendine özel biçimde şekillendirme sorumluluğu altında oluşu ve diğerlerinin de, kişiler bu sorumluluğu yerine getirirkenki koşullara saygı gösterme ödevi altında oluşu şeklinde açıkladığını ifade etmektedir.⁸⁹⁵ Bu bakış, Dworkin'in eşitlik yaklaşımındaki sorumluluğa dair ilkeleri ve hukuk devleti yaklaşımındaki karşılıklı saygıya ilişkin ilkeleri destekleyen bir işleve sahiptir.⁸⁹⁶

Yukarıdaki görüşleri incelendiğinde Fuller, Dworkin ve Waldron'un insan onuru kavramını büyük oranda, kişinin kendi yaşamını sorumluluk ve sonuçlarıyla birlikte belirlemesi olarak anlaşılabilecek bir özerklikle ilişkilendirerek hukuka dahil ettikleri görülmektedir.⁸⁹⁷ Hukukun açıklanması ve uygulanması açısından insanın özerkliğinin hesaba katıldığı bir insan onuru yaklaşımı bu bakımdan değerlidir. Bu çalışmada vurgulanmak istenen ise bundan daha farklıdır. Eğer insan onurunun insan haklarının temeli, türetildiği kaynak olduğunu gösterebiliyorsak, hukuk da kaynağını insan haklarından alacaksa, o halde insan onuru ile hukuk arasındaki bağ insan hakları

⁸⁹⁴Gerald Doppelt, "Review of Justice for Hedgehogs", *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/25427-justice-for-hedgehogs/>, Erişim tarihi: 25.08.2016.

⁸⁹⁵ Jeremy Waldron, "Ronald Dworkin: An Appreciation", *NYU School of Law Public Law & Legal Theory Research Paper Series*, 2013, https://papers.ssrn.com/sol3/papers2.cfm?abstract_id=2276009&download=yes, s. 6, Erişim Tarihi: 10.12.2016

⁸⁹⁶ Waldron, "Ronald Dworkin: An Appreciation", s.6.

⁸⁹⁷ Dworkin, onurun oluşturucularından gördüğü iki ilkeden birisi olan kendine özgünlüğün/halisliğin bazı filozofların anladığı şekliyle değişken yapıda olan bir özerklikten farklı bulduğu yanlarını dile getirdiği görüşleri için bkz. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s.212.

aracılığıyla kurulmalıdır. Böylesi bir bağ özerkliği de içeren ama onunla sınırlı kalmayan, onu kapsayan; ama daha geniş bir insan onuru yaklaşımını gerektirmektedir.

Hukuk felsefesi alanında insan onuru-hukuk ilişkisi tartışmalarının bir kısmı bu şekilde devam etmektedir. Kavramın hukuk hayatındaki yerine ilişkin daha çok da pozitif hukukta ve hukuk uygulamasında ele alınışına etki eden bir diğer örnek ise, *insan onurunu hukukun tanıdığı ve korumasına aldığı bir hak olarak görerek* kavramı hukuka dahil etme şeklinde kendini göstermektedir. Aşağıda bu yaklaşım üzerinde durulacaktır.

Ç. Başlı Başına Bir Hak Olarak İnsan Onuru Kavramı

Bu başlık altında özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası insan onuru kavramını tartışmaya açan anayasacılık hareketlerinin ürünlerinin en önemli örneği sayılabilecek Almanya Anayasası'nın insan onurunu düzenleyen 1. maddesinden hareketle süregelen kavramın anlaşılma ve yorumlanma biçimine kısaca değinilmeye çalışılacaktır.⁸⁹⁸ Madde

⁸⁹⁸ Özellikle II. Dünya Savaşı'nın yaşattıklarının etkisiyle, klasik insan hakları yaklaşımının ve getirdiklerinin insanlığı ve insanları korumakta yetersiz kaldığı eleştirisiyle beraber, tek bir hak olarak "haklara sahip olma hakkı"ndan söz eden Hannah Arendt'in görüşleri ise bu başlık altındaki tartışmalardan başka bir bağlama oturuyor görünmektedir. Bununla birlikte, burada, Hannah Arendt tarafından geliştirilmiş olan haklara sahip olma hakkı (right to have rights) kavramına ve bu kavram aracılığıyla Arendt'in insan hakları konusundaki görüşlerine değinen çalışmalarındaki insan onuruna yapılan göndermelere de değinmek gerekli görünmektedir. Arendt'in haklara sahip olma hakkı hakkındaki görüşlerini, bir insan hakları eleştirisi çerçevesinde okumak mümkündür. Yazar geleneksel insan hakları öğretisinin çelişkiler barındırdığını düşünürken ve insan hakları ile hedeflendiği söylenen hiçbir şeyin karşılığını bulamadığını ileri sürerken başvurulması gereken bir kavram olarak haklara sahip olma hakkından söz etmektedir ve insan onuruna yaptığı göndermeler de bu kavramla bağlantı kurularak ele alınmaktadır. (Arendt'in insan haklarının çıkmazları olarak gördükleri hususlara ilişkin görüşleri için bkz.

Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2- Emperyalizm*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 294-315.) Arendt'in görüşlerinden hareketle, O'nun politik teorisinin, politik topluluk içinde tanınmanın önemi ile insan onuru ve haklara sahip olma hakkı arasında bir denklik kuran güçlü anayasal haklara vurgu yaptığı iddia edilmektedir. Bireyin temel statüsünü korumaya yarayacak bir koşul olarak vatandaşlık kavramının önemine vurgu yapmakta ve insan haklarına ilişkin çekincelerini dile getirmektedir. (Stephen Riley, Gerhard Bos, "Human Dignity", <http://www.iep.utm.edu/hum-dign/>, Erişim tarihi: 05.09.2016.) Bununla birlikte Arendt'in görüşleri içerisinde, antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmin insan onuruna zarar veren fenomenler olarak yer aldığı, kendisinin, bu fenomenlerin ortaya çıkmış olmasının, "insan onurunun yeni güvencelere ihtiyacı olduğunu gösterdiği" ifadesinden anlaşılmaktadır. (Bkz. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/1- Antisemitizm*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2014, s.12.) Christoph Menke, Arendt'te insan onurunun, kavramın doğal hukuk çerçevesindeki yorumundan farklı anlama geldiğini belirtmektedir. Buna göre, Arendt, Aristoteles'e referansla, insan onurunu, insanın konuşabilen varlık olmasından, politik varlık olmasından hareketle anlamlandırmaktadır. Bu insan onurunun bahsedilmiş bir şey olmakla açıklanması yerine, insanın politik-dilsel bir varlık olmasına bağlı olarak konuşabilen, yargılayabilen, eyleyebilen varlık olduğu düşüncesiyle açıklanması anlamına da gelecektir. Her bir insanın bir politik topluluğa üyelik hakkı da insanın bu politik-dilsel varoluşundan temelini almaktadır. (Christoph Menke, "Dignity as the Right to Have Rights: Human Dignity in Hannah Arendt", *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, s.339.) Menke, Arendt'in geleneksel insan hakları yaklaşımından farklı olarak tek insan hakkı olarak gördüğü "haklara sahip olma hakkı"nın, sahip olunan diğer haklardan farklı olarak, bir topluluğun "üyeleri"nin sahip olduğu haklardan ziyade, [politik bir topluluğa] "üye olma" hakkı olduğunu dile getirmekte; Arendt'in görüşlerinde insan onuruna yapılan yollamanın haklara sahip olma hakkı ve bir tür örgütlenmiş topluluğa ait olma hakkıyla bağlantılı olduğunu söylemektedir. (Bkz. Menke, "Dignity as the Right to Have Rights: Human Dignity in Hannah Arent", ss.333, 337.) Arendt'in insan haklarını açıklama biçiminin doğal ve devredilemez insan hakları görüşünden ziyade, insan onuru temelinde bir politik topluluğa üye olmak şeklinde olduğunu belirten bir başka görüş için bkz. John Helis, "Hannah Arendt and Human Dignity: Theoretical Foundations and Constitutional Protection of Human Rights", *Journal of Politics and Law*, Vol.1, No.3, 2008, s.73. Bu konuyu daha detaylı şekilde inceleyen başka bir çalışma örneği için bkz. Jeffrey C. Isaac, "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 1, 1996, ss.61-73.) Menke'nin bu bağlantıyla ilişkili olarak Arendt'ten alıntılandığı kısımda şunlar dile getirilmiştir: "Giderek, haklara sahip olma diye bir hakkın (ve bu, kişinin, eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşaması anlamına gelmektedir) ve bir tür örgütlü topluluğun üyesi olmak gibi bir hakkın varlığının, ancak yeni bir küresel siyasi durum nedeniyle bu hakları yitirmiş ve yeniden kazanması da

metninin düzenleniş şekli, anayasadaki yeri, niteliği, diğer temel haklarla ilişkisi gibi konular hem anayasa hukuku teorisi hem de yargılama örnekleri etrafında sadece Almanya’da tartışılmakla kalmamış, konuyla ilgilenen diğer ülkelerdeki karşılaştırmalı çalışmaların gündeminde de yer edinmiştir. Zira yukarıda değinildiği üzere kavramın anayasalara dahil edilmesi durumu Almanya’yla sınırlı değildir ve diğer başka ülkelerde de insan onuru kavramı anayasalarda yer almıştır.

Anayasalarında doğrudan böylesi bir düzenleme içermeyen hukuk sistemleri ise gerek uluslararası insan hakları enstrümanları, gerekse sahip oldukları diğer hukuki düzenlemeler sebebiyle, insan onuru-hukuk ilişkisi tartışmasının dışında kalamamaktadırlar. Burada Alman anayasa hukukunun (insan onuruna bakışını temel alan) kronolojik bir tahlilini yapmaktan ziyade, insan onurunu bir hak ya da bir ilke olarak değerlendiren yaklaşım biçimine değinilmekle yetinilecek ve bu yolla kavramın bir hak olarak ele alınmasının ne gibi sonuçları olabileceği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

olanaksız milyonlarca insan ortaya çıktığında farkına vardık.” (Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2- Emperyalizm*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 304-305.) Arendt’te haklara sahip olma hakkı ve insan hakları ilişkisi üzerine kapsamlı bir çalışma olması bakımından bkz. Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights- The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, 2006.)

Bu konudaki değerlendirmelere temel hazırlamış olan ve “anayasanın anlaşılması ve yorumlanması bakımından büyük önem taşıyan”⁸⁹⁹ Almanya Anayasası’nın 1. maddesi şu şekildedir⁹⁰⁰:

“Madde 1. İnsanın onur ve haysiyetinin korunması

(1) İnsanın onur ve haysiyeti dokunulmazdır. Tüm devlet erki ona saygı göstermek ve onu korumakla yükümlüdür.

(2) Alman Milleti, bu nedenle dokunulmaz ve devredilmez insan haklarını, yeryüzünde her insan topluluğunun, barışın ve adaletin temeli olarak kabul eder.

(3) Aşağıda belirlenen temel haklar, yasama, yürütme ve yargı organlarını doğrudan doğruya bağlar.”

Hem ilk madde olarak ve dokunulmaz olduğu ifade edilerek anayasanın sistematigi içerisinde bütün diğer maddelerden önce yer alıyor oluşu, hem de yine

⁸⁹⁹ Christopher Enders, “A Right to Have Rights – The German Constitutional Concept of Human Dignity”, *NUJS Law Review*, Vol 3, 2010, s.253.

⁹⁰⁰ Bkz. Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası, <http://www.adalet.gov.tr/duyurular/2011/eylul/anayasalar/ulkeana/pdf/08-ALMANYA%20209-276.pdf>, Erişim tarihi: 18.08.2016. Karşılaştırma yapmak üzere belirtmek gerekirse, madde metninin Almanca başlığı “Menschenwürde; Grundrechtsbindung der staatlichen Gewalt”dir (Bkz. <http://www.bpb.de/nachschlagen/gesetze/grundgesetz/>) Maddenin birinci fıkrasından hareketle kamu otoriteleri ve devlet organlarına yönelik olarak kaleme alınmış, yani onlara sorumluluk yükleyecek şekilde anlaşılması gereken bir norm olduğu yönünde bir genel kabul olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre sadece devlet organları bu anayasal garantiyi ihlal edebilecek ve vatandaşlar ile Almanya’da ikamet eden diğer kişiler bu garantiden yararlanan taraf olacaklardır. Devlet bu garantinin yerine getirilmesi için hem saygı duyma hem de koruma yükümlülüğü altındadır. (Bkz. Dieter Grimm, “Dignity in a Legal Context: Dignity as an Absolute Right”, *Understanding Human Dignity*, ed.: Christopher McCrudden, Oxford University Press, 2013, s.382.)

Almanya Anayasası'nın 79. maddesinin 3. fıkrası gereği bu maddede dile getirilen temel prensiplere ilişkin değiştirme yasağı getirilmiş oluřu⁹⁰¹, insan onuruna ilişkin dzenlemenin diğer dzenlemelere kıyasla daha ozellikli bir yerde konumlanmasına sebep olmuştur.⁹⁰² Diğer hukuk alanlarında da yansımaları bulunmakla birlikte⁹⁰³, ozellikle Alman Anayasa Mahkemesi kararlarında ve anayasa hukuku literatüründe yapılan saptama ve tartişmalar bu konudaki diğer değerlendirmelere kaynak oluşurmaktadır.

Federal Alman Anayasa Mahkemesi'nin insan onuru kavramının tanımlanması konusundaki bir yaklaşımının, mutlak ve tek bir tanım vermekten çok, somut durumun ozelliklerine göre ihlallerden hareket ederek onuru açıklamak olduğu belirtilmektedir.⁹⁰⁴

⁹⁰¹ Horst Dreier, "Human Dignity in German Law", *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.376-377, Oğuz şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, 1999, s.40.

⁹⁰² İnsan onuru kavramının, devletin meşruiyetini açıklamada ozellikle ve ozcelikle üzerinde durulan ortak etnisite, ulus, kendi kendini yönetme, çoğunlukçu süreçler gibi kavramların yerini onur temelli hak garantilerinin alışı ve birey-devlet ilişkisinin yeniden dzenlenişini göstermesi bakımından da önemli bulunmuştur. (Bkz. Lorraine E. Weinrib, "Human Dignity as a Rights Protecting Principle", *National Journal of Constitutional Law*, Vol.17, 2004, s.330.)

⁹⁰³ Özel hukuk, idare hukuku ve ceza hukuku alanlarından örnekler bakımından bkz. Dreier, "Human Dignity in German Law", ss.380-383. Alman hukuku açısından temel hakların özel hukuka etkisi ilkesi (Drittwirkung) çerçevesinde (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 11. Maddesindeki, anayasal dzenlemelerin kişileri de bağlayacağına ilişkin dzenleme de bu bağlamda dşişünölebilecektir) anayasal uyumazlıklar alanını da aşan bir değer ölçütü olarak insan onuruna başvurmak mümkün olabilecektir. (Bkz. Zafer Gören, "Türk - Alman Hukukunda Kişiliğin Korunması", http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg9/zgoren.pdf, s. 171, Erişim Tarihi: 15.09.2016)

⁹⁰⁴Bkz. şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, s.64. Bu bakımdan Anayasa Mahkemesinin metodolojisi, metnin okunması, yapısal analiz yapılması ve amaçsal (ya da teleolojik) analiz

Bu yaklaşıma göre insan onuru için herhangi bir tanım vermek güç olduğundan, hangi hallerde insan onurunun ihlal edilmiş olduğundan yola çıkmak daha uygun görünmektedir. İnsan onuruna aykırılığı saptamak için kavramı açıklamaya yönelik ikinci yöntem ise kaynağı Kant’a dayandırılan⁹⁰⁵ obje formülüdür. İnsanın nesneleştirilerek özne niteliğinin hiçe sayılması anlamındaki, Dürig tarafından geliştirilen bu formüle göre⁹⁰⁶, “insan onurunun ihlalinin varlığı için onun devlet tasarruflarının basit bir objesi yapılması, süje niteliğinin göz ardı edilmesi gerekmektedir.”⁹⁰⁷

Almanya Anayasası’nın oluşturulduğu dönemde, bu madde kaleme alınırken temel amacın ne olduğu inceleme konusu yapıldığında, insan onuruna ilişkin düzenlemenin anayasanın temel haklar bölümü için bir dibace (preamble) olarak düşünüldüğü, bu kısmın

yapılmasının bir kombinasyonu olarak ifade edilmiştir. Mahkeme’nin yaptığı bir arkeoloji ekibinin yapacağı gibi metni hazırlayanların metne yerleştirdikleri somut, belirlenmiş anlamı bulup çıkarmak ya da neyi kastetmiş olacaklarını düşünüp yeniden oluşturmak yerine yaşayan türden ilkelerin koruyuculuğunu yapmak olarak görülmektedir. Buna bağlı olarak da Mahkeme insan onuruna ilişkin bağlayıcı bir tanım vermemekte, çekirdek anayasal ilke ve direktifleri her bir dava özelinde yeniden incelemekte, uygulamakta ve geliştirmektedir. (Bkz. Weinrib, “Human Dignity as a Rights Protecting Principle”, ss.342-343.) Bununla birlikte işkence, ayrımcılık, zulmetme gibi bazı kategoriler “örnek ihlal kalıpları” olarak kabul edilip, başkaca bir değerlendirme yapılmaksızın, doğrudan insan onuruna aykırılık olarak değerlendirilmektedir. (Bu konuda bkz. Şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, s.64.)

⁹⁰⁵ Bkz. Grimm, “Dignity in a Legal Context...”, s.384. Obye formülünün dile getirilişinde özerk, sorumluluk sahibi, sadece araç olarak görülemeyen bir insan görüşünden hareket ediliyor olmasından hareketle Kant’la doğrudan ilgi kurulmakla birlikte, Mahkeme’nin Kant’ın felsefesinin bazı yönlerini benimsemiyor olduğunu ileri süren görüşler için bkz. Şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, ss.74-76.

⁹⁰⁶ Şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, ss.69-76.

⁹⁰⁷ Günter Dürig, “Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde”, *AöR* (81), 1956, s.125’ten aktaran Şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, ss. 69-70. Keyfi riayetsizlik ölçütü, ölçülülük ilkesi gibi diğer değerlendirme araçları hakkında detaylı açıklamalar için bkz. Şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, ss.76-82.

(temel haklarla ilgili kısmın) ruhunun ve amacının açıklığa kavuşturulmasına hizmet edeceği düşünülerek yazıldığı ileri sürülmüştür.⁹⁰⁸ Buna göre insan onuruna ilişkin düzenleme yeni bir temel hak ihdas etmekten çok “klasik temel hakları doğrudan uygulanabilir ve bağlayıcı kılmak için” oluşturulmuştur.⁹⁰⁹ Bununla birlikte zamanla, hukuk uygulaması ve politikanın gerekleri doğrultusunda daha farklı ve bundan bağımsız bir yorumlama biçimi oluşmuştur ve bugün Federal Anayasa Mahkemesi tarafından kavramın Anayasa’nın en üstün ilkesi ve bir temel hak olarak değerlendirildiği belirtilmektedir.⁹¹⁰

İnsan onurunun mutlak bir hak olarak ele alınması ona diğer temel haklarla ilgili düzenlemelerden farklı bir yer verildiğini göstermektedir. Mutlak hak olarak insan onuru belirlemesinin esas nedeni, metinde kullanılan ifadeye gönderme yaparak da açıklanmaktadır. Şöyle ki Almanya Anayasası’nın 1. maddesinin 1. fıkrasında yukarıda da belirtildiği üzere insan onurunun dokunulmaz olduğu (unantastbar) belirtilmektedir. Bu sözcük İngilizce çevirilerde sıklıkla “inviolable” sözcüğüyle karşılanmaktadır. Bununla birlikte Dieter Grimm, “unantastbar” sözcüğünün, “dokunulmaz”ın Almancadaki karşılığı olan “unverletzlich” sözcüğüne göre daha güçlü bir anlamı

⁹⁰⁸ Bkz. Enders, “A Right to Have Rights...”, s.254. 1949 tarihli Almanya Anayasası Nazi rejimi ve ardında bıraktığı yıkımın ardından yürürlüğe girmiştir ve Grimm’in ifadesiyle anayasanın ardında yatan temel motif, “bir daha asla” ile özetlenebilecektir. “Bir daha asla”, demokrasinin –daha önce olduğu gibi– kendi kendini asla yok etmemesi, insan haklarının görmezden gelinmemesi, her insanın insan türünün bir üyesi olarak tanınması taleplerini içermektedir. Bununla birlikte onura ilişkin düzenleme bugün elbette sadece Nazi rejiminin yaptıklarının tekrarının önlenmesinden fazlasını içermektedir. (Bkz. Grimm, “Dignity in a Legal Context:...”, ss.384-385.)

⁹⁰⁹ Enders, “A Right to Have Rights...”, s.254.

⁹¹⁰ Enders, “A Right to Have Rights...”, s.255.

olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca “unverletzlich”, yani dokunulmazlık temel haklarla bağlantılı olarak birkaç yerde kullanılıyor olmakla birlikte, daha güçlü anlam veren “unantastbar” sadece onurla bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Bu farkın da bir sonucu olarak onurun mutlak olarak garanti altına alındığı şeklindeki yorum güç kazanmıştır.⁹¹¹

Bir hakkın mutlak hak olması onu diğer haklardan hatta temel hak sayılan haklardan da farklı bir konuma getirmekte, bu durum farklı hukuki sonuçlar doğurmaktadır. Bu mutlak koruma alanına sahip olmak demek, haklar için (hukukun belirlediği sınırlar içinde kalmak kaydıyla temel haklar için de geçerli olmak üzere) getirilebilecek sınırlama ve kısıtlama ihtimallerinin bu mutlak hak için hiçbir durumda söz konusu olamayacağı anlamına gelmektedir.⁹¹² İnsan onurunun mutlak hak olarak korunuyor oluşunun diğer sonuçları ise bu ayrıcalıktan sadece tek bir hak yararlanacağından insan onurunun diğer haklarla herhangi bir çatışma içerisine sokulup tercih konusu yapılamaması⁹¹³; bir hakka mutlak demenin özellikli bir koruma

⁹¹¹ Grimm, “Dignity in a Legal Context:...”, s.387. Aynı çalışmada Grimm’in Federal Anayasa Mahkemesi’nin insan onuru için mutlak hak belirlemesinde bulunduğu kararlardan gösterdiği örnekler için bkz. Grimm, “Dignity in a Legal Context:...”, dipnot 9, s.387. Anayasanın insan onuruna ilişkin 1. maddesi ile kişilik ve yaşam hakkını düzenleyen 2. maddesinin arasında simbiyotik bir ilişki olduğunu ileri süren görüşleri, Almanya Anayasası’nın değerler sıralamasında onurun üstün konumuna ilişkin saptaması ve Alman Anayasa yargısından bu iki maddenin değerlendirildiği karar örneklerinin bir seçkisini sunduğu çalışması için bkz. Donald P. Kommers, *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany*, Duke University Press, Second Edition, 1997, ss.298-359.

⁹¹² Bkz. Grimm, “Dignity in a Legal Context:...”, ss.387-388.

⁹¹³ Kırste de insan onurunun mutlak bir hak olarak kabul edilmesi halinde diğer haklar ya da anayasal değerlerle karşılaştırılamayacak bir hukuki konuma sahip olacağını dile getirmektedir. Bununla birlikte, bu durumda, iki kişinin insan onurunun çatıştığı hallerde (örneğin tecavüz sonucu hamile kalan bir kadın

gerektirmesi sebebiyle dar olarak yorumlanması gerekeceği⁹¹⁴; son olarak ise bu düzenlemenin, her türden zarar verici aktivite için değil, sadece kişilerin “onurlarına aykırı düşen” muameleye maruz kaldıklarında devreye girmesi gerekeceği, diğer hallerde sınırlama ya da dengeleme konusu olabilen temel haklara gidileceği olarak belirtilmektedir.⁹¹⁵

İnsan onuru kavramının bir hak mı, yoksa hakların temelini aldığı bir değer ölçütü mü olduğu sorusu farklı şekillerde yanıtlanmıştır. Bazı görüşler insan onuru kavramının bu şekilde düzenlenişinin “bireye devletten veya siyasi iktidar taşıyıcısından belli bir edimin yapılmasını veya yapılmamasını isteme yetkisini veren”⁹¹⁶ bir sübjektif kamu hakkı olduğu noktasında birleşirken⁹¹⁷, diğer bazı görüşler ise halihazırda var olan temel hakların getirdiği korumanın insan onuru için yeterli olacağı ve dolayısıyla insan onurunun bir hak olarak değil de hakların dayanağı olarak görülmesinin yerinde olduğu düşüncesindedirler.⁹¹⁸ Christopher Enders’a göre ise önyargısız bir değerlendirme

çocuğunu doğurmak istemediği halde) ne yapılacağı sorusunun doğacağı belirtilmektedir. (Bkz. Kirste, “A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law”, s.63.)

⁹¹⁴ Grimm’in belirlemesine göre gerçekten de Alman Anayasa Mahkemesi 1. maddenin ihlaline dayanarak nadiren karar vermekte, bu bağlantı için insanlığa yönelik büyük bir tehdidin varlığını aramaktadır. Bununla birlikte temel hakların onurla bağlantısı bulunduğundan bu hakların yorumlanması bakımından kavrama başvurulduğu görülmektedir. Bu konudaki görüşleri için bkz. Grimm, “Dignity in a Legal Context:...”, s.390.

⁹¹⁵ Grimm, “Dignity in a Legal Context:...”, ss.388-391.

⁹¹⁶ Gören, “Türk - Alman Hukukunda Kişiliğin Korunması”,

http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg9/zgoren.pdf, dipnot no: 16, s. 170, Erişim Tarihi: 15.09.2016)

⁹¹⁷ Bu konuda bkz. Şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, ss.89-101.

⁹¹⁸ Özellikle Dürig’in bu konudaki argümanları için bkz. Şimşek, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, ss.101-105.

yapmak gerekirse anayasa kuralı olarak insan onuru herhangi bir hukuki garanti içermemektedir. Zira bireylerin bir niteliği olarak insan onuru “anayasal bir *a priori*dir ve hukuki düzenlemelere tabi kılınamaz”. İnsan onurunun anayasal bir ilke olarak düzenlemesi yoluyla birey ahlâki bir kişi olarak tanınmış olmakta ve onun *haklara sahip olma hakkı* kabul edilmiş olmaktadır. Sonuç olarak söz konusu 1. maddeden yola çıkılarak mutlak (absolute) ve süper bir temel hak (süper-basic-right) türetmek doğru olmayacaktır. Çünkü insan onuru, anayasal hukuk devletinin varlık sebebini (reason of existence) anımsatan ve insanların başlangıçtaki *haklara sahip olma hakkını* ifade eden bir anayasal ilke olarak anlaşılmaktadır.⁹¹⁹

İnsan onurunu bir hukuki kategori olarak değerlendirmek ve onu bu vesileyle hukuk yapımı ve uygulaması sürecine dahil etmek kavrama ilişkin beklentinin karşılanamaması sonucunu doğurmaktadır.⁹²⁰ Esasen bu konu üzerinde duran hemen her görüş insan onurunu uygun formla ve içerikle hukuk sistemlerine dahil etmeye çabılıyor görünmektedir.

⁹¹⁹ Bkz. Enders, “A Right to Have Rights...”, s.255. Enders’e göre, Almanya Anayasası’nın 1. maddesine göre, insan onuru anayasada sayılan diğer temel haklarla korunmaktadır, bu temel haklar bireysel özgürlüğü ve bütünlüğü korumak amacıyla değişik hakları özel olarak koruma altına alacak şekilde düzenlenmişlerdir. Bununla birlikte insan onuru özgürlüklerin yorumlanması, temellerinin gösterilmesi, sınırlanması bakımından işlev üstlenmektedir. (Detaylı açıklama için bkz. Enders, “A Right to Have Rights...”, ss.255-261.)

⁹²⁰ Örneğin Kirste’nin ifade ettiği “kavramın içerik olarak aşırı geniş bulunabilmesi ya da bir hak formu almak için de çok güçlü bulunabilmesi” hep böylesi bir arayışın yol açtığı sorunlar gibi görünmektedir. (Bkz. Kirste, “A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law”, s.68.)

İnsan onurunun başlı başına bir hak değil de objektif bir ilke veya değer olarak hukuk içerisine dahil etmek de bir yöntemdir.⁹²¹ Bu görüşe göre devlete bir yükümlülük verilmektedir. Fakat bireyler bir hak sahibi olmadıklarından onurlarının tanınmasını ve korunmasını talep edemeyeceklerdir. Bu durumda bir hak olarak korunuyor olmak insan onuru açısından, bir ilke olarak kabul edilmekten daha güçlü bir etkiye sahip sayılmaktadır.⁹²² Bunun dışında onurun hukuktaki yerine ilişkin kavramın bir anayasal ilke oluşu, genel bir kavram oluşu, hukukun en üstün amacı oluşu gibi çeşitli bazı nitelermeler de mevcuttur.⁹²³ Stephan Kirste'nin onuru hukuka dahil etme yolu, insan onurunu, "hukukta bir kişi olarak tanınma hakkı" şeklinde kavramlaştırmaktan geçmektedir. Ona göre, hukuken kişi olma (legal personhood) hakların ve ödevlerin süjesi olmayı ifade etmektedir.⁹²⁴ İnsan onuru da bireysel bir hak formuna ve haklara sahip olma hakkı ve diğer bireysel haklara sahip olma temelinde bir içeriğe sahiptir.⁹²⁵ Kirste'ye göre hukuki özne olmak, hukukun sağlayabileceği en yüksek onurdur. Bununla kişinin özgürlüğünün hukuken kullanılabilmesi kastedilmektedir ki, bu durum belirli hakların bireylere verilmesi halinde gerçekleşebilir.⁹²⁶ Kirste bu hususu şu şekilde ifade etmektedir⁹²⁷:

⁹²¹ Günter Dürig, "Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde", *AöR* 42, 1956, p.119'dan aktaran Kirste, "A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law", *dipnot* 38, s.70.

⁹²² Bkz. Kirste, "A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law", s.70.

⁹²³ Bkz. Kirste, "A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law", ss.70-71.

⁹²⁴ Kirste, "A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law", ss. 63, 77.

⁹²⁵ Kirste, "A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law", ss. 63,81.

⁹²⁶ Bkz. Kirste, "A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law", s.78.

⁹²⁷ Kirste, "A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law", ss.78-79.

“...Bir hakka sahip olmak hukuken eylemde bulunabilmek anlamına gelir. İnsan onurunun sağladığı hak, her bir insanın hukuki kapasitesinin tanınması talebidir. O halde eğer hukuki kapasite, hakların bir öznesi olmak anlamına geliyorsa bir insan, haklara sahip olur olmaz, diğerlerinin haklarının sadece bir nesnesi olmadığına, bu talep karşılanmış olur.

Şimdi, insan onurunu bir hukuk öznesi olarak tanınma şeklinde anlarsak ve eğer bir hukuk öznesi olmak haklara ve ödevlere sahip olmak anlamına gelirse o zaman bu hak hukuken aynı anda ilan (proclaimed) ve icra (fulfilled) edilir...Bu yüzden insan onuru hakkı gerçekten biriciktir. Diğer talepler başka diğer eylemlerle karşılanabilirken, hukukta bir kişi olarak tanınma hakkı, bunun bir temel hak olarak kodifiye edilmesiyle karşılanmış olur. Bu kodifikasyonla insan, hukuki bir özne olmaya başlamak için gerekli hakkı kazanmış olur. İnsan onuru hakkının içeriği, bir hukuki özne içinde tanınma temel hakkıdır. Bu içerik hukuk için gerçekten başlangıçtır. Bu talep bir hak formunda karşılanır. Cümlelerin belirtici (indicative) formu uygundur; çünkü bu hak anayasalarda bir kez tanındığında, ihlal edilemez.”

Kirste, yukarıda belirttiği şekliyle hukuki kişi (legal person) olma mevhumuna, insan onurunun kattığı ayırıcı bir boyut olduğu kanısındadır. Buna göre kimin haklara ve ödevlere sahip olduğu sorusuna insan onuru aracılığıyla, “*Bütün* insanlar hukuki özne olarak muamele görmelidir.”⁹²⁸ şeklinde cevap verilebilecektir.⁹²⁹

Ağır insan hakları ihlallerine tanıklık eden insanlık tarihinin, bu yıkımların ve trajedilerin tekrarlanmasının önüne geçmek için hukukun aracılığına başvurmak istemesi,

⁹²⁸ Kirste, “A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law”, s.79.

⁹²⁹ Kirste ahlâki özne ile hukuki özne arasında bir ayrım yapmaktadır. Hukuki bir özne ve hukuki bir kişi olabilmek için hukuki hakların ve ödevlerin sahibi olmak gerekmektedir. Bu kişinin kim olması gerektiğinin yanıtını ise hukukun başvuracağı bir kriter olarak yukarıda değinildiği üzere insan onuru verecektir. Ayrıca insan onurunun ihlal edilemezliğinin belirtilmesi dışında, onura saygının gerçekleşmesi ve korunması için devletin bireylere diğer hakları da sağlaması gerekecektir. (Bkz. Kirste, “A Legal Concept of Human Dignity as a Foundation of Law”, ss.77,79-80.)

bahsedilen tarihsel koşullar ve bugün için de anlaşılabilir görünebilir. Korunmak istenen bir değer olarak görülen insan onuruna hukuki bir güç kazandırmanın yolunun bu kavramın bir hak olarak düzenlenmesinden geçeceği düşünülmektedir.⁹³⁰ Bununla birlikte bir hak olmak ile hakkın türetim kaynağı olmak farklı şeyler olsa gerektir. İnsanın değerinin korunmasının tek yolu ona bir hak olarak hukuki belgelerde yer vermek değildir. İnsan onurunu, insan hakları belgelerindeki ve anayasalardaki temel haklar gibi düzenlenebilecek bir hak olarak değil, insan hakları fikrinin türetildiği kaynak olarak ele almak onun hukukla ilişkisini değişik ve değişken koşullarda kurmayı kolaylaştıracaktır. Bu yaklaşım insan onurunun temel haklardan bağımsız, onlarla ilişkisiz bir kavram olarak ele alınacağı anlamında yorumlanmamalıdır. Kavram, her bir insan hakkıyla doğrudan ilişkilidir. Burada vurgulanmak istenen, onu korumanın ve gereklerini yerine getirmenin tek gerekli koşulunun, insan onurunu bir hak olarak düzenlemek olmadığıdır. Kaldı ki anayasasında bu yönde bir düzenleme bulunmayan hukuk sistemleri de bulunmaktadır. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nda başlangıç bölümünde ve bazı hükümlerde insan onuruna göndermeler bulunmakla birlikte, bu kavrama özgülenmiş Almanya Anayasası’ndaki gibi bağımsız bir madde bulunmamaktadır.⁹³¹ Bu hukuk sistemleri

⁹³⁰ İnsan onurunun sağladığı garantinin korunması için, bir ilke, kavram ve norm olarak hukuk tarafından içerilmesi gerektiği görüşünü ileri süren bir çalışma olarak bkz. Hans Jörg Sandkühler, “Human Dignity, and the Transformation of Moral Rights into Legal Rights”, çev.: David W. Wood, *Iris*, Vol.2, No.4, 2010, ss.349-362.

⁹³¹ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın Başlangıcındaki, “....Her Türk vatandaşının bu Anayasadaki temel hak ve hürriyetlerden eşitlik ve sosyal adalet gereklerince yararlanarak millî kültür, medeniyet ve hukuk düzeni içinde onurlu bir hayat sürdürme ve maddî ve manevî varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine doğuştan sahip olduğu...” şeklindeki düzenlemesine; “Kişinin Dokunulmazlığı, Maddi ve Manevi Varlığı” başlıklı, kimsenin insan onuruyla bağdaşmayan bir cezaya ve muameleye tabi tutulamayacağına ilişkin

açısından da insan onurunun gözetilmesi ve insan haklarının temeli olması açısından hukuka dahil edilmesi bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bir sonraki başlık altında bu zorunluluğun temeli, hukukun türetilmesinde insan haklarının kaynak alınması dolayısıyla insan onuru kavramının hukuka içerilmesi çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Aşağıda belirtileceği üzere hukuk içerisinde insan hakları normlarının yer alması hukukun etiğin bilgisini içerecek şekilde açıklanmasının bir göstergesi sayılabilecektir.

düzenlemeyi de içeren 17. maddesine ve “Düzeltilme ve Cevap Hakkı”nı düzenleyen 32. maddesinin 1. fıkrasındaki “Düzeltilme ve cevap hakkı, ancak kişilerin haysiyet ve şereflerine dokunulması veya kendileriyle ilgili gerçeğe aykırı yayınlar yapılması hallerinde tanınır ve kanunla düzenlenir.” maddelerine bu açıdan bakılabilir. (Bkz. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2016.pdf, Erişim tarihi: 29.01.2017) 2011-2013 yılları arasında yeni bir anayasa metni oluşturma girişimleri çerçevesinde Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde oluşturulan Anayasa Uzlaşma Komisyonu’nun hazırladığı ve siyasi partilerin üzerinde mutabakata vardığı maddelerden birisi insan onurunun ayrı bir madde içerisinde düzenlenmiş hali olsa da bu düzenleme girişimi hayata geçirilmemiştir. Üzerinde uzlaşılan madde ise şu şekilde kaleme alınmıştır:

“A. Temel haklar ve hürriyetler (özgürlükler)

a) Temel ilkeler

İnsan onur ve haysiyeti

Madde 1. (1) *İnsan onur ve haysiyeti* dokunulmazdır. *İnsan onur ve haysiyeti* insan haklarının ve anayasal düzenin temelidir.

(2) Devlet, *insan onur ve haysiyeti* ile insanın maddi ve manevi varlığını geliştirme hakkına saygı duyar, bu değerleri korur ve bunların önündeki tüm engelleri kaldırır.

Madde metninin ardında yer alan gerekçe notu ise şu şekildedir:

Gerekçe notu:

(Aşağıdaki not temel hak ve hürriyetlerle ilgili gerekçelerin yazılması aşamasında dikkate alınmak üzere yazılmıştır.)

İnsan onuru ve haysiyeti, insanın sırf insan olmaktan kaynaklanan değerinin tanınmasını, korunmasını ve geliştirilmesini ifade etmektedir.

Devlet kavramı, geniş anlamıyla, kamu yetkisi veya gücünü kullanan bütün organları veya kurumları içermektedir. (Bkz. Anayasa Uzlaşma Komisyonu Çalışmalarına İlişkin Sonuç Dökümanları, https://anayasa.tbmm.gov.tr/calismalara_iliskin_belgeler.aspx, Erişim Tarihi: 15.09.2016)

Gülriz Uygur, ‘‘hukukta etik dayanak’’ın üzerinde durduğu makalesinde hukukun ahlâki/etik nitelikteki kavramları kendisinin ortaya koyduğu anlamına gelmeyeceğini, aksine bu etik dayanağa hukukun önceden sahip olduğunu dile getirmiştir.⁹³² Dolayısıyla  rneğin hukuki düzenleme alanında yapılanlar, örneğin anayasalarda insan haklarına yer verilip bunların gereğini talep etmek hukukun yarattığı değil, ‘‘açığa çıkardığı’’ bir şeydir.⁹³³ Etik dayanak bu niteliğiyle hem yasa koyucuya hem hukuk uygulayıcısına yol gösteren bir kaynak olmaktadır. Bu normların varlığı etik hakların ihlalinin  nlenmesine yardımcı olurlar. Bununla birlikte normlarla düzenlenmemiş olsaydı dahi bu haklara uygun davranılması gereği ortadan kalkmamaktadır.⁹³⁴ Uygur, hukukun içerdiği ahlâkiliğin etkilerini ve işlevlerini Joseph Raz’ın şu şekilde ortaya koyduğunu s ylemektedir⁹³⁵:

‘‘İlk olarak hukuk ahlâki değerlendirmeleri somutlaştırıp, belirli bir durumda ne yapılacağını ortaya koyar. Örneğin bir şirketin paylarının ortakları arasında nasıl paylaştırılacağı, işçilerinin ücretlerinin nasıl belirleneceği veya bir doktorun tıbbi bir müdahalede bulunurken hastasının rızasını almadan önce ne türlü bilgileri hastasına vereceği hukuk kurallarıyla belirtilebilir. İkinci olarak ahlâki değerlendirmeler somut olarak ve kamusal formda verildiğinden, bunların hukuk vasıtasıyla güvencede olması ve ilişkiler arasındaki hakkaniyetin gözetilmesi sağlanır.   nc  olarak hukuksal düzenleme, ahlâki olarak istenir şartlar ve ahlâki amaçların elde

⁹³² ‘‘Hukuki bakış açısında etik dayanağa yer vermek’’ şeklindeki bu ilk kullanım için bkz. Gülriz Uygur, ‘‘Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek’’, *Hukuk Felsefesini Yeniden Düşünmek-Hukuk Teorileri, İnsan Hakları ve Anayasalar*, ed.: İoanna Kuçuradi, Maltepe Üniversitesi Yayınları, No:43, İstanbul, 2011, ss.99-111.

⁹³³ Uygur, ‘‘Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek’’, s.105.

⁹³⁴ Bkz. Uygur, ‘‘Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek’’, s.105.

⁹³⁵ Uygur, ‘‘Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek’’, s.106.

edilmesini kolaylaştırır. Bu anlamda, hukuksal düzenleme, Raz'ın ifadesiyle, bazen de hukuk olmadan yapılması mümkün olmayan şeyin yapılmasını sağlar. ”

Ahlâkiliğin içeriğini ne ile belirlediği tartışması bir yana bırakılmak kaydıyla⁹³⁶, Raz'ın söyledikleri insan onurunun hukuki düzenleme konusu yapılmasının önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Gerçekten de bazen korunması istenen ve etiğin konusu olan bir kavramın hukuk metinlerine dahil edilmiş oluşu hukukun uygulanması, yorumlanması, diğer başka normlara referans olabilmesi söz konusu olduğunda kolaylık sağlamaktadır. Esasen bu tartışma, yani hukukun etik öğelerle ilişkisi tartışması, hukuk alanı açısından hiç de yeni değildir. Hukukta etik dayanağa yer verme ve bunu insan hakları aracılığıyla yapabilme imkânı aşağıda bu bağlamda değerlendirilecektir.

⁹³⁶ Zira Uygur'un belirttiği üzere Raz hukuk devleti olmak ile bir hukuk sisteminin adil olması arasında bir ayırım yapmaktadır. “Raz’a göre, hukuk devleti ne adaletle, ne demokrasiyle, ne de insan hakları veya insanın onur sahibi bir varlık olmasıyla karıştırılmamalıdır. Örneğin adaletsiz kurallara yer veren, insan haklarını yadsıyan bir hukuk sistemi de, hukuk devletine uygun olabilir.” (Joseph Raz, *The Authority of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s.211’den aktaran Gülriz Uygur, “Adalet ve Hukuk Devleti”, *AÜHFD*, Cilt 53, sayı 3, 2004, s.34.) Raz'ın “hukuk devletinin adalet kriterine yer vermeyen tanımından hareket eden” görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Gülriz Uygur, “Adalet ve Hukuk Devleti”, *AÜHFD*, Cilt 53, Sayı 3, 2004, ss.34-35. Uygur’a göre, Raz'ın hukuk devletinin de insan hakları ihlalleriyle bağdaşmadığı söylenebilecektir; zira Raz demokratik toplumların temel özelliğinin sivil ve siyasal hakların korunması olduğunu belirtmekte, “kendi demokratik toplumu için hukuk devletini belirlerken, bu hakların korunduğunu önceden varsaymaktadır.” (Uygur, “Adalet ve Hukuk Devleti”, s.37.)

III. İNSAN ONURU VE HUKUK ARASINDA ARACI BİR KAVRAM: İNSAN HAKLARI

A. Hukukta Etik Dayanağına Yer Verme Problemi

Hukukun ahlâkla ilişkisi tartışmaları, hukuk felsefesi alanında özellikle hukuki pozitivizm ve pozitivist olmayan diğer görüşler çerçevesinde geniş yer bulmaktadır. Bugün de tartışma, hukukun tanımlanmasında değere yer vermeyen “tasviri” görüşler ile değere yer veren “normatif” görüşler arasında sürmektedir.⁹³⁷ Bununla birlikte günümüz hukuki pozitivizminde hukukun içerisinde ahlâki öğelerin varlığını ve yerini klasik hukuki pozitivizmden farklı şekilde ele alma biçiminde bir eğilim bulunmaktadır. İnsan haklarının hukuk sistemlerine dahil edilmesi de bunda rol oynamıştır.⁹³⁸ Böylece hukuk kurallarının oluşturulması ve uygulanması aşamalarında ahlâkiliğe yer verilmesi söz konusu olmaktadır.⁹³⁹

Çalışmanın bu alt başlığının temel çıkış noktası, hukuki bakış açısını ahlâki bakış açısından bütünüyle ayrı, ondan bağımsız, onunla ilişkisiz görmemektir. Bu ikisi arasında bir ilişki vardır. Üstelik aralarındaki ilişki hukuki bakış açısının –etik anlamında– bir ahlâki bakış açısının gereklerine aykırı olmama veya onunla çatışmama iddiasını da

⁹³⁷ Gülriz Uygur, “Hukuk Kavramı: Normların Türetilmesi ve Geçerliliği Ayrı Sorunlar Mıdır?- İnsan Hakları Bakımından Bir Değerlendirme”, *Felsefe Söyleşileri V-VI*, Editörler: Betül Çotuksöken, Ahu Tunçel, Maltepe Üniversitesi Yayınları, No: 49, 2011, s.139.

⁹³⁸ Bu konuda H.L.A. Hart’a yaptığı göndermesi için bkz. Gülriz Uygur, “Hukuki Pozitivizmin Değişen Yüzü mü?”, *AÜHFD*, Cilt 52, Sayı 3, 2003, s.145.

⁹³⁹ Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağına Yer Vermek”, s.99.

olanaklı kılmaktadır.⁹⁴⁰ Hukuki bakış açısı ile ahlâki bakış açısı arasında ilişki kurma konusunda da farklı yaklaşım biçimleri bulunmaktadır. Bunlardan birisini Uygur, Raz’dan hareketle ortaya koymaktadır. Öncelikle Raz’ın ahlâki bakış açısından neyi anladığına baktığımızda, “eyleme ilişkin nedenlerin değerle nasıl ilişkili olduğuyla ilgili” olan ve “nedenlerin değere bağlı olduğunu ortaya koyan” bir bakış açısı olarak ele aldığını görmekteyiz.⁹⁴¹ Hukukun koruduğu değerlerin de ahlâkilikle, etikle ilişkili olduğu göz önünde bulundurulduğunda, hukukta ahlâkiliğe yer verildiğinde bundan bağımsız bir bakış açısına değil, aynı ahlâki bakış açısına başvurulmaktadır.⁹⁴² Uygur burada, Raz’ın, “hukuki bakış açısının ahlâkiliği önceden varsayacağı”⁹⁴³ görüşünden hareket etmektedir. Ahlâkiliğin önce gelmesi, meşru hukuk gibi normatiflik iddialarının söz konusu olduğu durumlarda, ahlâkiliğin zaten var olduğunu, hukukun ondan kaynaklandığını ifade etmektedir.⁹⁴⁴ Normatif olarak geçerli bir hukuktan söz ediliyorsa burada gereklilikleri ahlâkiliğe göre oluşturulmuş bir hukuktan söz ediliyor demektir.⁹⁴⁵

Buna göre hukuktan kopuk olmayan ve onu açıklamada, onun varlığını, ne olduğunu ifade etmede kullanılan bir ahlâkilik söz konusudur. Uygur’un özellikle vurguladığı “hukuki bakış açısında etik dayanağa yer verme” zorunluluğu ise bu çalışma

⁹⁴⁰ Bkz. Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, s.100.

⁹⁴¹ Bkz. Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, s.101.

⁹⁴² Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, s.101.

⁹⁴³ Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, s.101.

⁹⁴⁴ Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, s.101.

⁹⁴⁵ Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, s.101.

açısından özellikle önemlidir. Bu dayanak çeşitli görüşlere göre farklılaşabilirse de⁹⁴⁶ bu çalışmada insan haklarının söz konusu etik dayanağı oluşturabileceği savı üzerinde durulmaktadır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, insan haklarının hukuksal düzenlemelerin yani birer hukuki hak olmanın ötesinde, hukukun türetileceği öncüller olarak ortaya konması, esasen hukuki bakış açısında etik dayanağa yer verme girişimi olarak görülebilir. Çünkü insan hakları etik haklardır. Dile getirdikleri, talep ettikleri de böylesi gerekliliklerdir. Bu talepler aynı zamanda adalete ilişkin bir talep olmaları bakımından hukukun normatif boyutunu açıklamada da rol üstlenebilirler.

B. Hukukun Etik Dayanağı Olarak İnsan Hakları

Yukarıda üzerinde durulan görüşlere dayanarak öncelikle şu söylenmelidir ki, hukukun etik dayanağı olarak insan haklarını göstermek, hukukun dışında olan, onu dışarıdan destekleyen bir insan hakları yaklaşımından fazlasını ifade etmektedir. Burada, normların bilgisel özellikleri göz önünde bulundurularak, hukuk normlarının türetileceği öncüller olarak insan haklarını görmek kastedilmektedir. Dolayısıyla bu insan haklarının

⁹⁴⁶ Örneğin Uygur'un belirttiği üzere Raz'ın yaklaşımında bu etik dayanak hukukun meşruluğuyla, o da hukukun otoritesiyle açıklanmaktayken, Dworkin'in görüşlerinde bu etik dayanak, "hukuk kurallarının ve hukuki kararların haklı gösterilmesi temelinde veya onun yorumlayıcı teorisi çerçevesinde" anlaşılabilir. Dworkin'in, hukuku, ilkeleri de içerecek şekilde tanımlaması ve konstrüktif yorumlama metodu aracılığıyla değerle kurduğu zorunlu ilişki onun da hukukun özellikle yorumlanması aşamasında etik dayanağa esaslı bir yer verdiğini göstermektedir. (Dworkin'in konstrüktif yorumlama metodu konusunda daha detaylı bir açıklama için bkz. Uygur, "Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek", ss.103-104.)

hukuki birer hak olarak düzenlenmesinin ötesinde, hukukun amacının ne olduğunun ortaya konulması bakımından önemli bir tartışmadır.

Hukukun kendine özgü bakış açısı etik dayanakla ve etiğin kullandığı yöntemle türetilen insan hakları türünden normların gereklerini belirleyememektedir; ancak şurası da açıktır ki hukuk içerdiği ahlâki öğeler sebebiyle hukuki bakış açısı içerisine etik dayanağı yerleştirmek durumundadır.⁹⁴⁷ Bir kere hukuki bakış açısında etik dayanağın yer almasından söz edildiğinde de hukuktaki mevcut düzenlemelerin bu dayanağa göre oluşturulup anlamlarının belirleneceğinden söz etmek kolaylaşmaktadır.⁹⁴⁸ Adeta Roma Tanrısı Janus⁹⁴⁹ gibi iki çehresi olan, yani hem hukuki hem ahlâki yüzü bulunan insan hakları⁹⁵⁰ burada devreye girebilecektir. Habermas'ın insan haklarının hukukla ilişkisine dair bu yöndeki görüşlerini Oktay Uygun da aşağıdaki şekilde dile getirmiştir⁹⁵¹:

“Habermas’a göre, insan haklarının temellendirilmesinde karşımıza çıkan doğal hukukçu-pozitif hukukçu yaklaşımlarını kesin karşıtlıklar olarak düşünmemiz gerekmiyor... hukuk ile ahlâk arasında güçlü bir bağ vardır. Fakat eskilerin yaptığı gibi, bu bağı hiyerarşik bir ilişki olarak düşünmek zorunda değiliz. Hukuk kurallarının ahlâk kurallarından kaynaklandığını ve doğal hukuk

⁹⁴⁷ Bkz. Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, s.109.

⁹⁴⁸ Bkz. Uygur, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, s.101.

⁹⁴⁹ Roma Tanrısı Janus, başlangıçların ve geçişlerin tanrısı olarak bilinir. Savaştan barışa geçiş dönemlerinin olduğu gibi geçitlerin, kapıların da başında bulunur. Birbirinin tersi yönlerde (birisi geleceğe, birisi geçmişe) bakan iki yüzle tasvir edilir. Bu tasvire Roma dönemi paralarının üzerinde de rastlamak mümkündür. Janos ya da Ianus olarak da bilinir. Bkz. <http://www.greekmythology.com/Myths/Roman/Janus/janus.html>, Erişim tarihi: 31.01.2017, Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 4. Basım, İstanbul, 1989, ss.162-163.

⁹⁵⁰ Jürgen Habermas, “The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights”, *Metaphilosophy*, Vol.41, No: 4, 2010, s.464.

⁹⁵¹ Uygun, *Devlet Teorisi*, s. 492.

ilkelerinin pozitif hukuk düzenlemelerinden üstün olduğunu kabul etmemiz gerekmiyor. Hukuk kurallarının ve daha somut olarak insan haklarının oluşumundaki sosyal dinamikler ve siyasal mücadeleler göz önüne alındığında, hukuk ile ahlâkın birbirinin tamamlayıcısı olduğu savunulabilir. İnsan hakları bağlamında, hukuk ile ahlâkı birleştiren sihirli kavram *insan onurudur*. İnsan haklarına evrensellik özelliğini kazandıran da bu kavramdır. Her insanın, sırf insan olduğu için değerli bir varlık olduğunu ve onurlu yaşaması gerektiğini ahlâki bir ilke olarak kabul ettiğimiz için insan haklarının evrensel olduğu ve hukuki güvenceye kavuşturulması gerektiği konusunda ısrar ediyoruz.”

Bu yaklaşım insan haklarının içerdiği ahlâki unsurla, belirli, icra edilebilir haklar formunda karşımıza çıkan “hukuki” yanını birlikte ele almaktadır.⁹⁵²

Peki Habermas’ın ifadesiyle “demokratik yasama yoluyla *somut ifadeler aracılığıyla ayrıntılı olarak açıklanmak*, yargılama içerisinde davadan davaya *belirginleştirilmek*, ihlaller halinde *icra edilmek* üzere düzenlenen”⁹⁵³ insan haklarının, hukukun etik dayanağı olarak görülmesinden ne anlaşılabilecektir? Bu noktada, insan haklarının, hukukun türetildiği öncüller olarak görülmesinden ne anlaşılabileceği Kuçuradi’nin görüşleri çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Kuçuradi, insan haklarını, “toplumsal düzenlemeler için, hukuk ve siyaset için etik ilkeler getirme girişimi”⁹⁵⁴ ve “farklı gerçeklik koşullarında adaleti gerçekleştirecek hukukun öncülleri”⁹⁵⁵ olarak ifade etmektedir. Burada özellikle insan haklarını, hukukun türetildiği öncüller olarak görmenin nasıl mümkün olabileceği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

⁹⁵² Bkz. Habermas, “The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights”, s.470.

⁹⁵³ Habermas, “The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights”, s.470.

⁹⁵⁴ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.61.

⁹⁵⁵ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.61.

İnsan hakları ve hukuk arasındaki ilişki üzerinde durulurken sıklıkla, hukuk sistemleri içerisindeki insan hakları normlarına, onlar arasındaki ilişkilere, bu türden normların sınırlandırılmasına ilişkin düzenlemelere dair bir şeyler söylenmektedir. İnsan haklarını hukukun kendilerinden türetileceği öncüller olarak ifade etmek ise hukuk normlarının türetim kaynağına insan hakları bilgisini koymayı gerektirir. Elbette hukuk sistemleri içerisinde temel hakları düzenleyen normlar dışında usule, yürürlüğe, kurumların oluşturulmasına v.s. ilişkin düzenlemelere de rastlamak mümkündür. Hukuk sistemlerinin tamamen temel hakları düzenleyen normlardan oluşmuyor oluşu, hukukun kaynağında insan haklarını görmeye engel değildir. Kaldı ki insan hakları ile en ilişkisiz görülen normların dahi bir temel hakkı korumaya yönelik işlevini bulabilmek mümkündür. Dolayısıyla mevcut normları da bu kaynağın bilgisi ile ya da belirli bir insan hakkıyla bağlantısında değerlendirmek de söz konusudur.

Burada hukukun kaynağını insan hakları bilgisinden alması gereği üzerinde durularak hukuk ne için vardır, ne için normlar oluşturulmaktadır, hukukla korunmak istenen nedir gibi sorulara yanıt aranmak istenmektedir.

Hukuk içerisinde kurallar formunda karşımıza çıkan normlardan başka kaynaklar da bulunmaktadır. Dolayısıyla hukuku sadece normlar bütünü olarak ifade etmemekteyiz⁹⁵⁶. Yine de bu durum normların hukukun en temel araçlarından olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Haklara ilişkin kurduğumuz bağlantıları bu araçlar aracılığıyla yaşama aktarırız, sonuçlarını görebiliriz, adaletin somutlaşmasında onları

⁹⁵⁶ Ronald Dworkin'in hukuku kurallar yanında ilkelerle açıklama çabası bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

aracı olarak kullanırız. Dolayısıyla hukukun türetim kaynakları araştırılırken, öncelikle norm kavramının kendisi, türleri ve türetilme biçimlerine bakmak gerekli görünmektedir.

Normlar, “değerlendirmeye yarayan –bir eylemi, bir sanat yapıtını, bir düşünceyi, bir kavramı vb. değerlendirmeye yarayan– ve genel ya da genel geçer olma iddiasında olan önermelerdir”⁹⁵⁷ ve bizlere değerlendirmelerde bulunmak için “değer” ölçüleri sağlamaktadırlar.⁹⁵⁸ Kuçuradi kendilerine uygunluk bekleyen normların hepsinin aynı türden olmadığını⁹⁵⁹ söylemekte ve ne türden önermelerin bu kavram altında gözlenebileceğini şu şekilde ifade etmektedir⁹⁶⁰:

“ ‘Norm’dan biraz önce sözünü ettiğim türden önermeleri anladığımızda, norm kavramının altına, genel ya da ‘genel geçer’ olma iddiasında olan a) bütün değer yargılarını, b) her türlü buyruğu ve c) bütün pratik kuralları-ilkeleri koyabiliriz. Başka bir deyişle: norm derken, eylemleri-davranışları ve bunların değerini belirleme iddiasında olan her türden önermeyi anlayabiliriz.”

Norm önermelerinin bu kadar çeşitli oluşu, bu başlık altında hukuka nelerin kaynak oluşturup nelerin oluşturamayacağı üzerine düşünmek için önemli görünmektedir. Zira hukuk norm koyma faaliyetinde bulunurken farklı kaynaklardan etkilenebiliyor görünmektedir. Öncelikle norm koymanın mevcut bir norma hukuksal geçerlilik sağlama anlamına gelebileceği gibi, tamamen yeni bir normu oluşturup ona hukuksal geçerlilik

⁹⁵⁷ Kuçuradi, “‘Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği’”, ss.175-176.

⁹⁵⁸ Kuçuradi, “‘Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği’”, s.176.

⁹⁵⁹ Kuçuradi, “‘Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği’”, s.176

⁹⁶⁰ Kuçuradi, “‘Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği’”, s.176.

sağlama anlamında da kullanılabileceğinin⁹⁶¹ altı çizilmelidir. İlk durumda yani mevcut bir normun hukuken geçerli kılınmasında sorun ne türden bir normla karşı karşıya olduğumuzdadır. Daha doğrusu bu normun kaynağında ne olduğu, neyi talep ettiği sorusu karşımıza çıkacaktır. Tam da bu noktada belirtilmesi gerekli olan diğer bir husus ise, İkinci Bölüm’de tartışıldığı üzere, norm önermelerinin bilgiler olmadığı, dolayısıyla temellendirme yöntemlerinin bilgilerin temellendirilmesinden farklı bir yöntemi talep ettiğidir.⁹⁶² Tekrar değinmek gerekirse, bilgi önermelerini norm önermelerinden ayıran, bilgi önermelerinin nesneli önermeler oluşudur.⁹⁶³ Dolayısıyla sınanmaları için nesnelere gidilmesi mümkündür. Bu sayede doğrulukları veya yanlışlıklarına ilişkin bir sonuca da varılabilir. Pek çok bilim dalının da temellendirmeye yaptığı esasen budur. Bilimlerin yaptığı temellendirmeye bir açıklamanın ya da bilginin doğruluğu gösterilmeye çalışılmaktadır.⁹⁶⁴ Oysa “belli başlı iki biçimde, değer yargıları ve eylem ilkeleri olarak, çoğu zaman da gereklilik önermeleri olarak karşımıza çıkan”⁹⁶⁵ normlar için durum daha farklıdır. Normda temellendirilen şeyin bilimlerin çoğunlukla yaptığı gibi bir genel-geçerlilik değil, gereklilik⁹⁶⁶ olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

⁹⁶¹ İoanna Kuçuradi, “Norm Oluşturma ve Norm Koyma Sorunları”, *Norm Koyma ve Hüküm Verme-Ankara Hukuk Toplantıları (17-18 Nisan 2009)*, ed.: Çiğdem Kırca, Gülriz Uygur, Levent Akın, Ankara, 2011, s.13.

⁹⁶² Bkz. Kuçuradi, “Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği”, s.176.

⁹⁶³ Bkz. Kuçuradi, “Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği”, s.176.

⁹⁶⁴ Kuçuradi, “Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği”, s.180.

⁹⁶⁵ Kuçuradi, “Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği”, ss.176-177.

⁹⁶⁶ Kuçuradi, “Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği”, s.181.

Yukarıda vurgulandığı üzere, normların epistemolojik özellikleri gereği bilgiler gibi nesnelere gidilerek doğruluk-yanlışlık sınanmasına tabi tutulamamaları⁹⁶⁷ başka türden bir temellendirme gerektirmeleri sonucunu doğurmaktadır. Kuçuradi bu durumu şöyle açıklamaktadır⁹⁶⁸:

“Norm önermelerini bilgi önermeleriyle karşılaştırdığımızda, normların düşünceler olduğunu, farklı bilgisel nitelikte öncüllerden ve farklı akıl yürütmelerle türetilen düşünceler olduğunu görüyoruz.

Bir normun değersel niteliği, öncüllerinin bilgisel özelliğine bağlıdır. Bir normun bilgisel temellendirilmesi de, kaynağına, yani türetildiği öncüllere g e r i g i d e b i l m e y e ve bu öncüllerin bilgisel niteliğini görebilmeye –yani türetildiği öncüller bilgiler mi, yoksa başka normlar mı ve başka normlar ise, bunların ne özellikte normlar olduğunu görebilmemize bağlı.”

Eğer söz konusu normun öncülü değişik ve değişken kimi zaman da değer harcayan bir değer yargısından kaynağını alan bir ahlâk normuna ya da kültürel norma dayanıyorsa türeteceğimiz normun niteliği başka olacak, insanın değerine göre türetilmiş bir norma dayanıyorsa başka olacaktır.⁹⁶⁹

Bu çalışmada yer verilen “Hukukun Etik Dayanağı Olarak İnsan Hakları” başlığının temel vurgusu, hukukun türetiminde insan hakları bilgisine yer vermektir. Bu nedenle insan hakları normlarının ahlâk, hukuk normları, kültürel normlar gibi diğer türden normlardan farkının ortaya konması uygun görünmektedir. Normların bir kısmı,

⁹⁶⁷ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.63.

⁹⁶⁸ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.63.

⁹⁶⁹ Değer-değer yargısı ayırımına çalışmanın İkinci Bölümü’nde yer verildiğinden burada ayrıca üzerinde durulmamıştır.

“farklı tarihsel gerçeklik koşullarında deneyden, bir çeşit indüksiyonla türetilirken”⁹⁷⁰, başka bir tür norm ise “insanların içinde bulunduğu en az iki farklı tarihsel durumun, insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisi ışığında (ya da insan onuru dediğimizin ışığında) karşılaştırılmasından”⁹⁷¹ türetilmektedir. Yine İkinci Bölüm’de üzerinde durulduğu gibi, birinci türden normlar için daha çok istatistiksel bir temellendirme devreye girebilir. Bunlara sıklıkla karşımıza çıktıkları şekliyle kültürel normlar örnek olarak gösterilebilir.⁹⁷² Kuçuradi bu türden normlar için şunları söylemektedir⁹⁷³:

“...türetildikleri anda, türetildikleri durumun koşullarında, bir grupta düzen kurmayı (ama değersel niteliğine bakılmaksızın, sadece düzen kurmayı) veya mevcut düzeni korumayı amaçlarlar; yani böyle bir işlevleri vardır. Basiretle türetildiklerinde, türetildikleri koşullar devam ettikçe, işlevseldirler. Ama bu koşullar değiştiğinde, işlevlerini ve anlamlarını yitirirler; yani dile getirdikleri gereklilikler temellerini yitirirler.”

Yukarıda da değinildiği üzere normların tamamını bu türden normlar oluşturmamaktadır. Örneğin bir diğer grup başka türden bir temellendirmeye, *reductio ad absurdum* yoluyla temellendirilen⁹⁷⁴, insanın değerinin bilgisinden türetilen, “bu değere zarar veren insansal ya da tarihsel koşullar karşısında, doğrudan ya da dolaylı olarak bu bilgiden türetilen”⁹⁷⁵ normlardır. İşte bu grup normun en önemli örneğini insan hakları normları oluşturmaktadır. İnsanın değerinin korunması için belirli türden

⁹⁷⁰ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.64.

⁹⁷¹ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.64.

⁹⁷² Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.65.

⁹⁷³ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.65.

⁹⁷⁴ Bu kavrama çalışmanın İkinci Bölümü’nde “Temellendirme Kavramı” başlığı altında değinildiğinden burada ayrıca üzerinde durulmamıştır.

⁹⁷⁵ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, s.65.

muameleler görmesi, belirli türden muamelelerde bulunması gerekmektedir. İnsan hakları normları bu türden talepleri dile getirmek üzere oluşturulurlar.

Hukuka düşen de Kuçuradi'nin bu “bilgisel ve değersel özelliğini” belirttiği normlara göre yasalar oluşturmaktır. Kuçuradi bunu şöyle ifade etmiştir⁹⁷⁶:

“İnsan haklarının sözünü ettiğim bilgisel ve değersel özelliği, onların pozitif hukuk normlarının doğrudan ya da dolaylı olarak türetileceği temel normlar olarak kullanılmalarını gerektiriyor. Pozitif hukukun, birbiriyle kaçınılmazcasına çatışan kişisel ve grupsal çıkarları korumak için bir cambazlık zemini olmadığına, adaleti gerçekleştirmeyi ve insan onurunu korumayı amaçlayan normlardan oluşması gerektiğinin farkında isek, insan hakları pozitif hukukun öncüllerini oluşturmali.”

Buna göre özellikle yasa yapımında kaynak oluşturacak normlar insan hakları normlarından seçilirse, insanın değerini gerçekleştirip geliştirebileceği bir düzen kurulabilmiş olacaktır.⁹⁷⁷ İnsan onuru her bir insan hakkı ve genel olarak insan haklarının kendisinin kaynağında var olan bir temeldir. İnsanın diğer canlılar arasındaki yerine, bu yeri ona kazandıran özellik ve olanaklarına işaret eder. Hangi türden muameleler görürse ve hangi türden muamelelerde bulunursa bu değerini gerçekleştirebileceği insan hakları normları içerisinde somutlaşabilir. İnsan haklarını insan onurunun somutlaşması olarak (specification) olarak gören Habermas, insan onuru ve insan hakları arasındaki iç (internal) ilişkinin insan haklarının ahlâki içeriğini ve yine insan haklarının ayırıcı

⁹⁷⁶ Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, ss.66-67.

⁹⁷⁷ Düzenin varlığının tek başına yetmediği, ne türden bir düzenin insanlaşmaya yardım edebileceğine ilişkin saptaması için bkz. Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, ss.67-68.

özelliğini ortaya koyduğunu ifade etmiştir.⁹⁷⁸ Ona göre “[insan hakları] eşitlikçi bir evrenselliğin çekirdek ahlâki değerlerinin, zorlayıcı hukuk aracılığıyla etkili şekilde uygulanması için tasarlanmıştır”.⁹⁷⁹

Aşağıda bu şekilde oluşturulan, yani türetim kaynağı insan hakları olan hukuka (yasa yapımı ve hukuk uygulaması açısından) insan onuru kavramının ne türden katkılar sunabileceği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda hukuki uyuşmazlığın muhatabı olan hukuk uygulayıcısının, etik değerlendirme bilgisi çerçevesinde muhakemeye insan onurunu nasıl dahil edebileceği tartışılmaya çalışılıp, değerlendirme aşamasında hesaba katılması gereken bir kavram olarak insan onurunun rolünden söz edilecektir. Son olarak ise insan onuruna göndermede bulunan birkaç örnek mahkeme kararı izleğinde bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

IV. YASA YAPIMI VE HUKUK UYGULAMASI BAKIMINDAN İNSAN ONURU-İNSAN HAKLARI İLİŞKİSİ

A. Yasa Yapımı ve Hukuk Uygulamasında Doğru Değerlendirme Bilgisi ve İnsan Onuru Kavramı

Yasa yapımında ve hukuk uygulamasında insan onurunun yerine değinilen bu kısımda üzerinde durulması gereken bir diğer husus, onur kavramının, hukuki akıl

⁹⁷⁸ Habermas, “The Concept of Human Dignity...”, s.464.

⁹⁷⁹ Habermas, “The Concept of Human Dignity...”, s.464.

yürütmeye etik değerlendirme boyutunu ekliyor olduğu düşüncesidir. Onurun üstlenebileceği bu işlev, hem hukuk uygulayıcısı açısından hem de kamu yaşamında değerlendirme faaliyetinde bulunan her tek kişi açısından geçerlidir. Burada daha ziyade hukuki karar verme yükümlülüğü olan uygulamacının sorumluluğu çerçevesinde düşünülebilecek olan, “belirli bir şekilde içeriklendirmek kaydıyla insan haklarının etik boyutunu görebilmek” üzerinde kısaca da olsa durmak amaçlanmaktadır.

İnsan haklarının temelini görmek ve her bir hakkın gereği için karar vermek durumunda olan hukukçuya, insanın nasıl bir varlık olduğunu, nasıl bir muamele görmesi / göstermesi gerektiğine ilişkin muhakeme yapabilmesine yardımcı olacak bir anahtar kavrama ihtiyaç vardır. Burada *doğru değerlendirme* bilgisi devreye girecektir.⁹⁸⁰ Felsefi bir etkinlik olan değerlendirmenin farklı nesneleri olabilir. Örneğin bir norm, bir eylem, bir durum değerlendirilebilir. Burada eğer değerlendirilen şey bir norm ise üç adım izlemek gerekecektir.⁹⁸¹ Değerlendirmeyi yapan ilk önce değerlendirme konusu normun neyi, niçin talep ettiğini ortaya koyacak, ikinci olarak bu normun aynı konudaki başka normlara göre özelliğini belirleyecek ve son olarak ise ilgili norm belirli gerçeklik koşullarında ve belirli bir yerde uygulandığında insan hakları için yaratabileceği önceden görülebilir sonuçlarına bakacaktır.⁹⁸²

⁹⁸⁰ Felsefi bir kavram olarak “doğru değerlendirme”, diğer değerlendirme biçimlerinden farkları ve adımları için bkz. İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2003.

⁹⁸¹ Bkz. Kuçuradi, “Norm Oluşturma ve Norm Koyma Sorunları”, ss.14-16.

⁹⁸² Kuçuradi, “Norm Oluşturma ve Norm Koyma Sorunları”, ss.14-15.

Değerlendirilenin belirli bir eylem olduğu durumda da benzer adımlar izlemek gerekecektir. Burada, “gerçekleştirilmiş bir eylemin değeri”⁹⁸³ ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu eylem değerlendirmesini yapanın yargıç olduğu durumda izlenmesi gereken üç adım bilgilenme, yargılama ve karar verme aşamalarından oluşmaktadır.⁹⁸⁴ İlk aşama olan bilgilenme aşamasında yargıcın kendisine “sunulan olay ya da durumla ilgili verilen bilginin doğruluğunu soruşturması, bunu yaparken de bu durumu ya da olayı oluşturmuş kişilerin eylemlerinin nedenlerini-niçinlerini öğrenmesi”⁹⁸⁵ söz konusu olmaktadır. İkinci aşama olan yargılama aşamasında yargıçtan, eylemini değerlendirdiği kişinin eylemi ile “yapılmaması gereken” arasında bir ilgi kurması⁹⁸⁶ beklenecektir. Gerçekleştirilen eylemin diğer eylem olanakları arasındaki yeri bu aşamada belirlenecektir. Üçüncü ve son aşama olan karar verme aşaması ise “o koşullarda yapılabilir olanı gerçekleştirmiş ya da gerçekleştirmemiş eylemi yapan kişiden gelen belirleyicilerin yeniden gözden geçirildiği”⁹⁸⁷ aşamadır. Bu aşamanın sonunda yargıcın eylemi bir hukuk normuyla ilişkilendirmesi beklenir. Doğru değerlendirmenin talep ettiği yargıçlık faaliyeti, “etik kriteri ve hukuk ölçüsünü ya da ‘normunu’ –yargıladığı eylemle ilgili olarak bağdaştırmak, eylemin değerine bakarak bağlanabileceği yasayı bulmak ve

⁹⁸³ Bkz. Kuçuradi, *Etik*, s.126.

⁹⁸⁴ Ayrıntılı açıklama için bkz. Kuçuradi, *Etik*, ss.128-138.

⁹⁸⁵ Kuçuradi, *Etik*, s.129.

⁹⁸⁶ Kuçuradi, *Etik*, s.129. Bu ilgi farklı yargıçlık türlerince farklı şekillerde kurulur. Bu bakımdan farklı yargıçlık olanakları için bkz. Kuçuradi, *Etik*, ss.130-135.

⁹⁸⁷Kuçuradi, *Etik*, s.136.

iddia sahibinin kurup kendisine sunduğu bağlantıyı kendi kurduğu bağlantıya göre sına⁹⁸⁸masını gerektirmektedir.

Doğru değerlendirmenin her üç adımı da insan haklarına uygun norm değerlendirilmesi yapabilmek adına çok önemlidir. Ancak özellikle üçüncü adımı korunacak değer olarak insanın değeriyle, insan onuruyla ilişki kurmayı gerektirmektedir. Bu adım hem yasa yaparken hem de uygulamada hukukçuya yardımcı olabilecektir. Hukuk uygulamasında yer alan aktörün (yargıç, savcı, avukat gibi) somut olayda eylemi değerlendirmenin dışında bağlantı kuracağı normu belirlemek gibi bir yükümlülüğü de bulunduğundan her ikisinin değerlendirilmesi sürecine de hakim olması beklenmektedir. Hukuk uygulayıcısının yapacağı değerlendirmenin her aşamasında (ama özellikle de üçüncü adımında) bu çalışmada anlamı ortaya koymaya çalışılan insan onuru-insan hakları bağlantısını, her bir somut durum için tekrar gözden geçirmesi gerekecektir. İnsan onuru kavramının hukukçuya insan haklarının türetildiği kaynağı göstermek ve bunun gereklerini yerine getirmek için yapılması gerekenler bakımından sorumluluk yüklediği görülmektedir. Bu hukukun temelini oluşturan insan haklarının etik haklar olmasının gereğidir.

Hukukçuya doğru değerlendirme faaliyeti aracılığıyla yüklenen bu sorumluluk, esasen insan haklarına ilişkin belirli bir bakışı da ortaya koymaktadır. Bu bakış kimin insan haklarının yükümlüsü olduğu sorusuyla ilgilidir. Uygun'un belirttiği üzere “modern devlet teorisinde insan hakları önemli bir yere sahiptir. Özellikle demokratik rejimlerde,

⁹⁸⁸ Kuçuradi, *Etik*, s.145.

insan hakları öğretisi hem devlet iktidarını sınırlandırmakta, hem de devletin varlık nedenini ve amaçlarını belirlemektedir.”⁹⁸⁹ Devlet - birey ilişkisinin daha dengeli bir duruma gelmesinde insan hakları öğretisinin büyük payı bulunmaktadır.⁹⁹⁰ Gerçekten de “politik meşruiyet ve sosyal adaletin de gerekli koşulları olarak”⁹⁹¹ düşünülen insan hakları bir insansal kurum olarak devlet eylemlerinin değerlendirilmesi ve denetlenmesi bakımından önemli bir güce sahiptir. Bununla birlikte yaygın anlayış biçimine yöneltilen eleştirilere işaret etmesi bakımından Freeman’ın şu söylediklerine bakılabilir⁹⁹²:

“Kimin insan hakları *yükümlülüğü* olduğu konusunda bir çelişki vardır. Genel kabul gören bakış açısına göre, sadece ve öncelikle devletler böyle bir yükümlülük altındadır. Ancak bu şüphelidir. Evrensel Bildiri’nin 30. maddesi, bireylerin ve devlet dışı aktörlerin, insan hakları ihlalleri yapabileceklerini öngörmüştür. Çokuluslu şirketler gibi güçlü devlet dışı aktörler konusundaki kaygılar ve kadınların haklarının ihlal edildiği ‘özel’ alanın feminist analizi, insan hakları düşünürleri arasında, geleneksel insan hakları teorisinin insan hakları talebinin adresi olarak devletle aşırı bir şekilde ilgilendiği şeklinde yeni bir görüşün oluşmasına yol açmıştır. Özel işletmelerin yaptığı insan hakları ihlallerini önlemek ve kadınları korumak için başlıca sorumluluğun devlete ait olduğu karşı çıkılabilir bir görüştür. Bu durumda eğer insan hakları ‘özel’ alanda gerçekleşen zararlara yayılırsa, geniş bir suç yelpazesini kapsayacağı ve ayırt edici özelliğini ve açıklığını kaybedip etmeyeceği sorusu da gündeme gelir.”

Freeman’ın yaptığı gibi devletin insan hakları ihlallerinin tek sorumlusu olmadığını, başka aktörlerin de insan hakları ihlalleri gerçekleştirebileceğini dile getirmek

⁹⁸⁹ Uygun, *Devlet Teorisi*, s.470.

⁹⁹⁰ Uygun, *Devlet Teorisi*, s.470.

⁹⁹¹ Beitz, “What Human Rights Mean?”, s.39.

⁹⁹² Freeman, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, s.73.

mümkündür. Ancak bu çalışmada üzerinde sıkça durulan bir husus insan haklarının etik boyutunun hep hesaba katılması gerektiği düşüncesidir. Bu, “kişinin etik sorumluluğu” üzerinde özellikle duran bir perspektiftir. “Devleti oluşturanın da kişiler ve onların eylemleri olduğu”⁹⁹³ düşüncesinden hareket eden bu perspektif değişimi, insan haklarını devlet-birey ikiliği üzerinden incelememektedir. Bunun yerine, eylemlerini değerlendirebilme ve etik eyleme olanağına sahip “kişi”yi merkeze almaya imkân tanımaktadır. Doğru değerlendirme kavramı bu açıdan da önemlidir. Çünkü insan haklarının taşıyıcıları olarak tek tek bizleri sorumluluk altına sokmaktadır. Bu bağlamda, hukuk oluşturan ve onu uygulayan kişi(ler)in faaliyetlerinin, bir yanıyla da, bu kişi(ler)in insan haklarının yükümlüsü olmalarından kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

B. Hukuk Uygulamasından Örnekler Çerçevesinde Bir Değerlendirme

İnsan onurunun dahil olduğu hukuk pratiği incelendiğinde yukarıda yürütülen kuramsal tartışmaların yerini ulusal ve uluslararası mevzuat içerisindeki düzenlemeler ve onlara dayanan yargı kararlarının aldığı görülmektedir. Bununla birlikte hukuki düzenlemeler ya da mahkeme kararları içerisinde insan onuru kavramının görünümünü, hukukun içerisinde belirli biçimlerde ahlâki kriter arayışının birer görünümü olarak da incelemek mümkündür. Bu bölümde insan onuru kavramına atıf yapan mahkeme kararları

⁹⁹³ “Kendi başına bir varlık olarak devlet” anlayışının eleştirisi ve bir insan kurumu olarak devletin amacına ilişkin bkz. İoanna Kuçuradi, “İnsan Haklarından Devlet Kavramına”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları-İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, ss.39-53.

için tüketici bir analizden özellikle kaçınılmıştır. Bunun yerine literatürde sıkça yollama yapılan bazı kararlara değinilerek bu çalışmada kullanılan teorik tartışmaların hukuk uygulamasında ne şekilde gözlenebildiği üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bu vesileyle çalışmanın bu üçüncü ve son bölümünde hukuk uygulamasında insan onuru kavramının kullanımına ilişkin genel bir değerlendirme de sunulmaya çalışılacaktır.

İnsan onurunu içeren hukuki metinler ve mahkeme kararları, kavramın içeriğinin nasıl belirlendiğine ve buna dayalı olarak gereklerinin neler olduğuna ilişkin anlama biçimine göre şekil almaktadır. Buna bağlı olarak örneğin kimi zaman insan onuru kavramı devletin bireylerin özgürlüğüne paternalist bir müdahalesinin aracı olarak kullanılabilecek bir kavram olarak da görülebilmektedir.⁹⁹⁴ Bu durumda devletin insan onuruna aykırı görerek yaptığı bir müdahale, bireyin özerk olarak kararlar almasını engelleme olarak da anlaşılabilmektedir.⁹⁹⁵

İnsan onurunun pozitif hukuktaki yerine değinen ve bu yönde mahkeme kararlarının inceleyen pek çok çalışmada aşağıdaki üç dava örneğine sıklıkla göndermede bulunulması dikkati çekmektedir. Burada öncelikle, bu üç davada insan onuruna yapılan göndermelerin nasıl gerekçelendirildiğine değinilecektir.

⁹⁹⁴ Bkz. Klaus Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, *Human Dignity as a Foundation of Law*, eds.: Winfried Brugger, Stephan Kirste, ARSP Beiheft 137, Franz Steiner Verlag-Nomos, 2013, s.131.

⁹⁹⁵ Bkz. Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.131. Aşağıda örnek gösterilecek bazı kararlar aracılığıyla bu sonuca nasıl gidildiği ve başka türlü bir sonuca varmanın mümkün olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

1. “Cüce Fırlatma Oyunu” Davaları

Neustadt İdare Mahkemesi (Almanya) ve Fransız Danıştay’ının önüne gelen davalarda “cüce fırlatma” (dwarf tossing/ midget throwing) denilen oyun cücelerin onurunu korumak amacıyla yasaklanmıştır.⁹⁹⁶

Davaya konu olan oyun, sınırlı beden gelişimi olan kişinin, bir başka kişi tarafından, özel bir şekilde kaplanmış bir zemin üzerinde olabildiğince uzağa fırlatılması üzerine kurulmuştur. Yaralanmalara karşı özel kıyafetlerin de giyildiği bu oyunun ilk kez 1980’lerde Avustralya ve Amerika’da panayır ya da fuarlarda oynanmaya başlandığı belirtilmektedir.⁹⁹⁷ Davaya konu olayda da Neustadt İdare Mahkemesi önüne gelen davada, cücelerden birisinin argümanı bu eylemin artistik bir performans olduğu yönünde olmuştur. Buna karşın mahkeme, eğlenme amacıyla cücelerin fırlatılabildiği kadar uzağa fırlatılmasının spor ya da akrobasi sınırları içerisinde değerlendirilmesine ve durumun sirklerdeki performanslarla karşılaştırılmasına karşı çıkmıştır. Buna göre Mahkeme böylesi gösterilerin insan onuruna ve ahlâki uygunluğa (moral decency) zarar verdiği

⁹⁹⁶ Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.132. (Bkz.VG Neustadt, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ) 1993, 98; Arrêt du Conseil d’Etat, 27 Octobre 1995, Commune de Morsang-sur-Orge et Ville d’Aix-en-Provence)

⁹⁹⁷Avustralya’da bu oyunun spor müsabakalarının ve şampiyonalarının olduğunu ifade eden Mathis’in belirttiği üzere, oyun bugün daha çok barlarda ve gece kulüplerinde oynanmaktadır. Almanya ve Fransa mahkemeleri tarafından yasaklanan oyun Amerika’nın Florida eyaletinde de bir yasayla 1989’da yasaklanmış, Kanada’nın Ontario bölgesinde de 2003 yılında “Cüce Fırlatma Yasağı Yasası” çıkarılmıştır. Bkz. Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.132.

şeklinde görüş bildirmiştir.⁹⁹⁸ Kişinin sadece obje olarak görülmesini insan onurunun ihlali olarak gören mahkeme, bu olayda da fırlatılan kişinin insan olma statüsü sebebiyle sahip olduğu iç değerinin böylesi davranışlarla zarar gördüğünü, cücelerin bu oyun aracılığıyla nesneleştirildiğini, bedensel özelliklerinin incitici ve ayrımcı bir unsur haline geldiğini belirtmiştir. Sonuçta Mahkeme, Almanya Anayasası’nın 1. maddesindeki insan onuruna ilişkin düzenlemeden ve bu düzenlemedeki “devletin koruma ödevi”nden hareketle oyunun yasaklanması kararını vermiştir.⁹⁹⁹ Ayrıca kişilerin bu oyunu gönüllü olarak oynamaları ve bu davranışı onurlarını zedeleyen bir davranış olarak görmemeleri hükmün kurulmasıyla ilgili görülmemiş, işin türünün ahlâki uygunlukla (moral decency) çelişmesi sebebiyle de çalışma hakkının ihlal edilmediği sonucuna varılmıştır.¹⁰⁰⁰

Benzer bir dava da, Fransa’da, cüce fırlatma yarışmalarının yasaklanması sebebiyle gelir kaybına uğradığını ileri süren, bu yarışmalarda “performans gösteren” Manuel Wackenheim’in başvurusuyla yasağın iptalinin talebi üzerine görülmüştür. Yerel mahkemelerin başvuru lehine karar vermeleri üzerine yarışmaları yasaklayan Morsang-sur-Orge ve Aix-en-Provence belediye yetkilileri, davayı Fransız Danıştay’ının önüne götürmüşlerdir. Fransız Danıştay’ı bölge ve şehir polis güçlerini kamu düzeni, kamu güvenliği ve kamu sağlığının garantiye alınmasıyla yükümlü kılan yasaya yollamayla, bu

⁹⁹⁸ VG Neustadt (note 5) ss.98 ve devamından aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.133.

⁹⁹⁹ VG Neustadt (note 5) s.99’den aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.133.

¹⁰⁰⁰ VG Neustadt (note 5) s.100’den aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.133. Cüce fırlatma oyununun da sergileceği oyun ve eğlence parkının işletmecisi olan şirketin lisansı ahlâki bakımdan uygun olmayan (moral decency) gösterileri kapsamayacak şekilde düzenlenmiştir. (Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.132.)

düzenlemenin, çalışma özgürlüğü, ticaret özgürlüğü gibi alanların kamu düzeniyle uyuşmayan eylemleri açısından, kamu gücünün müdahalesini olanaklı kıldığını belirtmiştir. Bu bağlamda insan onuruna saygı da kamu düzeninin bir parçası sayılmıştır.¹⁰⁰¹ Fiziksel olarak engelli kişinin herhangi bir şey gibi fırlatılması da insan onurunun ihlali olarak görülmüştür.¹⁰⁰² BM İnsan Hakları Komitesi de konuyu Uluslararası Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi bakımından incelemiştir.¹⁰⁰³ Wackenheim'in şikayeti, söz konusu yasak ve verilen kararlar kişi özgürlüğü, çalışma ve özel hayatının zarar gördüğü şeklindedir. Ayrıca kararın kendisini ayrımcılık kurbanı haline getirdiğini iddia etmektedir.¹⁰⁰⁴ Kısa boylu olanlar için Fransa'da iş bulmanın mümkün olmadığını, çalıştığı işin insan onurunu ihlal etmediğini aksine bir iş sahibi olmasının onura uygun düştüğünü ileri süren Wackenheim'in bu iddiaları da uygun bulunmamış, Fransız Danıştay'ının hükmünün ayrımcı olmadığı, objektif bir nedene

¹⁰⁰¹ Kamu düzeninin unsurları, klasik anlayış çerçevesinde, kamu güvenliği, kamu huzuru ve kamu sağlığı üçlüsü ile açıklanırken, modern kamu düzeni anlayışının bu üç unsur dışında, genel ahlâk unsuru, kamusal estetik, insan onuru ve bireylerin kendilerine karşı korunması unsurları bakımından da bir değerlendirme yaptığı ileri sürülmektedir. Bu bakımdan insan onuru kavramının da kamu düzeninin bir unsuru olduğu belirlemesi yapılırken Fransız Danıştay'ının söz konusu kararı örnek gösterilmektedir. Bu saptaması ve ilgili unsurlara dair değerlendirmeleri için bkz. Kemal Gözler, *İdare Hukuku*, Cilt II, İkinci Baskı, Ekin Basın Yayın Dağıtım, Bursa, 2009, ss.471-476.

¹⁰⁰² Arrêt du Conseil d'Etat (note 5)'den aktaran Mathis, "Human Dignity as a Two-Edged Sword", s.134.

¹⁰⁰³ Bkz. Manuel Wackenheim v. France, Communication No 854/1999, Selected Decisions Of The Human Rights Committee Under The Optional Protocol, Vol. 8, United Nations, New York and Geneva, 2007, ss.110-114, (<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/SDDecisionsVol8en.pdf> Erişim tarihi: 30.01.2017)

¹⁰⁰⁴ Mathis, "Human Dignity as a Two-Edged Sword", s.134.

dayandığı ve bu yasakların kamu düzeninin sağlanması için gerekli olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁰⁵

2. "Peep Show" Davaları

Almanya Federal İdare Mahkemesi ve İsviçre Federal Mahkemesi önünde görülen bir diğer davada "peepshow" gösterileri aracılığıyla kadınların kendi iradeleriyle soyunarak gösteri yapmaları insan onurunun ihlali olarak görülmüştür.¹⁰⁰⁶ Peepshow gösterileri, kadınların çıplak ya da yarı çıplak şekilde dönen bir sahnede oturduğu gösterilerdir. Müşteriler bu sahnenin etrafını çevreleyen gişelerde otururlar ve bozuk para atarak gözetleme kısmından "gösterici"nin daha net görüntüsünü izlerler. Gösteri esnasında kadın gösterici bu müşterileri görmemektedir. Almanya ve İsviçre'de bu türden gösteriler yasaklamıştır.¹⁰⁰⁷

Almanya'daki davada, bu gösterileri yapabilmek üzere lisans başvurusunda bulunan kişinin talebi yetkili makamlarca reddedilmiştir. Lisans başvurusunda bulunan kişi, bu başvurusunu Sanayi Yasası uyarınca yapmıştır ve Temyiz Mahkemesi de bu yasanın halk için minimum bir ahlâki standart belirleme gibi bir görevi olmadığını, kamu yararının zarar görmemesi gibi bir amaçtan söz edilebileceğini, insan onurunu düzenleyen Anayasa'nın 1. maddesinin bu durumda ihlal edilmemiş olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁵ Bkz. Manuel Wackenheim v. France, Communication No 854/1999, ss.111, 114

¹⁰⁰⁶ Mathis, "Human Dignity as a Two-Edged Sword", s.132. (Bkz. BVerwGE 64, 274; BGE 106 Ia 267)

¹⁰⁰⁷ Mathis, "Human Dignity as a Two-Edged Sword", s.134.

¹⁰⁰⁸ Mathis, "Human Dignity as a Two-Edged Sword", s.134.

Kendisinden cinsel bir eylem talep edilmemesi kaydıyla, performansı yapanın çıplak bedeninin sergilenmesinin tek başına bu performansı yapanın onurunun ihlali anlamına gelmediği dile getirilmiştir.¹⁰⁰⁹

1981’de ise Federal İdare Mahkemesi, çıkar sağlamak amacıyla çıplak bir kadının gösteride kullanılmasını kamu ahlâkına aykırı bularak iznin verilmemesini uygun bulmuştur.¹⁰¹⁰ Hükümde insan onurunun objektif bir değeri olduğu, bireyin sadece bir nesne olarak görülmesi durumunda onurunun ihlal edilmiş olacağı, tüzel kişilerin insan onuruna zarar veren işleri bakımından devletin anayasal bir koruma yükümlülüğü bulunduğu belirtilmiştir.¹⁰¹¹ Kararda peepshow ile striptiz gösterileri arasında da bir ayrım yapılmış, ikincisinde kadının kişisel sübjektifliğinin durumdan etkilenmiyor olduğu, oysa peepshow gösterilerinde kadının tamamen nesneleştirildiği ileri sürülmüştür.¹⁰¹² Sonuç olarak mahkemeye göre peepshow gösterilerinde kadınlar cinsel dürtüleri uyarmak amacıyla sunulan “şeyler” olarak görülmektedir. Kadınların bunu kendi iradi kararlarıyla yapıyor oluşu ilgisiz kabul edilmiştir.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁹ BVerwGE 64, ss.274,274 ve devamından aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.135.

¹⁰¹⁰ BVerwGE 64, ss.274, 280’dan aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.135.

¹⁰¹¹ BVerwGE 64, ss.274, 277’den aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.135.

¹⁰¹² BVerwGE 64, ss.274, 278 ve devamından aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.135.

¹⁰¹³ BVerwGE 64, ss.274, 279’dan aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.135. Yine 1990’da verilen bir Federal İdare Mahkemesi kararında da aynı yönde hüküm kurulmuştur. (Bkz. Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.135.)

Bu karar “tamamen totaliter bir değer mutlakçılığı (ultimately totalitarian value-absolutism)” olarak görülüp eleştirilmiştir.¹⁰¹⁴ Buna göre insan onurunun sağladığı garanti, devletin her bir bireyin özgürlüğüne saygı göstermesini, bireysel yaşamlarına ilişkin kararlarına karışmamasını gerektirir ve mahkeme ortak ahlâk/terbiyeyle (common decency) insan onurunu ilişkilendirerek düzenleyici otoritelerin takdir yetkisini hiçe saymış olmaktadır.¹⁰¹⁵

Peepshow gösterilerine ilişkin bir diğer karar da İsviçre Mahkemeleri tarafından verilmiştir.¹⁰¹⁶ Burada da bu tür gösteriler için lisans almak gerekmektedir ve bunun için St. Gallen kantonunda yapılan bir başvurunun reddedilmesi nedeniyle konu yargıya taşınmıştır. İsviçre Federal Mahkemesi öncelikle konunun özel sektör aktiviteleri ve ekonomik özgürlüklere ilişkin bir değerlendirmesini yaptıktan sonra¹⁰¹⁷, topluma uygunluk (decency) teriminin bütün zamanlarda geçerli sabit, değişmez bir anlam içermediğini, sosyal ve ahlâki görüşlere bağlı olarak zamandan zamana yerden yere değişkenlik göstereceğini belirtmiştir.¹⁰¹⁸ Dolayısıyla ahlâki açıdan kabul görüp görmeme

¹⁰¹⁴ Bu ve diğer eleştiriler için bkz. Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, dipnot 21, s.135.

¹⁰¹⁵ Henning von Olshausen, “Menschenwürde im Grundgesetz: Wertabsolutismus oder Selbstbestimmung?”, *Neue Juristische Wochenschrift (NJW)*, Vol.35, 1982, (note 21), p.2222’den aktaran aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.135.

¹⁰¹⁶ İsviçre’de peepshow genelde, 1 franklık madeni paranın argo dildeki karşılığı olan “Stutz” a yollamayla “Stützli-Sex” olarak anılmaktadır. (Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.136)

¹⁰¹⁷ Burada, özgürlükler üzerindeki sınırlamaların yasal temelde olması gereği, kamu yararı kavramı, orantılılık ilkesi gibi unsurlar belirtilip ilgili mevzuat çerçevesinde lisans alma başvurusunun, ilgili eylem ahlâka saldırıya (moral offence) sebebiyet vermesi sebebiyle reddedilebileceğinin düzenlendiği belirtilmiştir. (Bkz. Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.136.)

¹⁰¹⁸ BGE 106 Ia pp.267,271 f., E.3.a.’dan aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.136.

de kantondan kantona değişiklik gösterebilecek bir durumdur. Başvurunun yapıldığı kanton olan St. Gallen bölgesinde yaşayan halkın ahlâki hassasiyeti ve çıplak bir kadının para makinesi aracılığıyla sergilenmesinin insan onuruna aykırı şekilde ticari bir kötüye kullanım olduğu yönündeki görüşleri çerçevesinde lisansın iptali kamu yararı kapsamında görülmüştür.¹⁰¹⁹

3. “Hava Güvenliği Yasası’nın 14/3 Maddesi’nin İptali” Davası

11 Eylül 2001’de Amerika Birleşik Devletleri’nde dört yolcu uçağının kaçırıldığı ve iki uçağın İkiz Kuleler’e, bir uçağın da Pentagon’a yönelik gerçekleştirdiği, çok sayıda insanın hayatını kaybetmesine neden olan terör saldırısı, bu saldırının ardından pek çok devleti olduğu gibi, Almanya’yı da çeşitli güvenlik önlemleri almaya yöneltmiştir. Bu doğrultuda Almanya bir yasayla kaçırılan yolcu uçaklarının düşürülerek bir katliama neden olmalarını önlemek için bu uçakların düşürülmesi için güvenlik güçlerine izin veren bir yasal düzenleme getirmiştir.¹⁰²⁰ Söz konusu hüküm, anayasaya aykırılık iddiasıyla, Anayasa Mahkemesi’nin önüne getirilmiştir.

15 Şubat 2006 tarihinde Almanya Federal Anayasa Mahkemesi’nin verdiği kararla¹⁰²¹, kaçırılan uçaklarla bir saldırı yapılmasının önlenmesi için bu uçakların hava

¹⁰¹⁹ BGE 106 Ia pp.267,274, E.3.b’den aktaran Mathis, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, s.136.

¹⁰²⁰ Uygun, *Devlet Teorisi*, s.473, Habermas, “Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights”, s.465.

¹⁰²¹Kararın İngilizce metni için bkz. 1 BvR 357/05, http://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2006/02/rs20060215_1bvr035705en.html, Erişim Tarihi: 06.10.2016.

kuvvetleri tarafından düşürülebilmesini öngören düzenlemenin (Aviation Security Act/ Luftsicherheitsgesetz-LuftSiG) diğer gerekçelerle birlikte insan onuruna da dayanılarak anayasaya aykırı bulunması ve iptali söz konusu olmuştur.¹⁰²² Bu dava “güvenlik yasaları”nın anayasal sınırları tartışmasına neden olduğu kadar insan onuru ve insan yaşamına ilişkin anayasal soruları gündeme getirmesi bakımından da oldukça dikkat çekici olmuştur.¹⁰²³

Mahkeme gerekçesinde ilk olarak Anayasa’nın 35/2 ve 35/3. maddelerindeki silahlı kuvvetlerin doğal afetler ve büyük kazalarda üstleneceği role ilişkin düzenlemenin özel olarak askeri silahlara ilişkin bir izin vermediğini ve bu bakımdan Federasyon’un bu yönde bir düzenlemeye yetkili olmadığını belirtmiştir. Sonra da ilgili yasanın 14/3 maddesinin temel yaşam hakkına ilişkin düzenleme ile insan onuruna ilişkin garantiye aykırılık teşkil ettiğini belirtmiştir; zira silahlı kuvvetlerin böylesi bir müdahalesinden uçağın içerisindeki söz konusu suça karışmamış olan insanlar da etkilenecektir.¹⁰²⁴ Diğer insanları kurtarmak için bu suçsuz kişilerin öldürülmesi onların birer araç olarak

¹⁰²² “Authorisation to shoot down aircraft in the Aviation Security Act void”, <http://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/EN/2006/bvg06-011.html>, Erişim tarihi: 06.10.2016.

¹⁰²³ Oliver Lepsius, “Human Dignity and the Downing of Aircraft: The German Federal Constitutional Court Strikes Down a Prominent Anti-terrorism Provision in the New Air-transport Security Act”, *German Law Journal*, Vol.7, No:9, p.761. Ayrıca bkz. Christian Starck, “Özgürlük ile Güvenlik Arasındaki Gerilim İlişkisinde İnsan Onuru”, ed.: Ulrike Dufner, *Demokrasinin Garantisi: İnsan Onuru ve İnsan Hakları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, İstanbul, 2008, ss.72-76.

¹⁰²⁴ “Authorisation to shoot down aircraft in the Aviation Security Act void”, <http://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/EN/2006/bvg06-011.html>, Erişim tarihi: 06.10.2016.

değerlendirildiği ve sadece insan olmalarına bağlı olarak sahip oldukları değer in inkar edildiği anlamına gelecektir.¹⁰²⁵

Bu dava, “insan onurunun, yalnızca insan haklarının türetildiği bir kaynak değil, aynı zamanda hakların yorumlanması bakımından da önemli bir öge”¹⁰²⁶ olarak ele alınmasına neden olmuştur. Habermas, bu kararında Mahkeme’nin, kaçırılan uçakta bulunan yolcuların korunması gereği açısından, kişinin sadece araç olarak görülmemesi gerektiği düşüncesinden hareket ederek Kant’ın görüşleriyle örtüştüğü değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁰²⁷

4. Değerlendirme

Çalışmanın yukarıdaki son başlığı, belirtildiği üzere, tüketici bir kararlar kataloğu oluşturmaktan ya da bir genellemeye ulaşmaktan ziyade, insan onurunu içeren birkaç sembol karar aracılığıyla hukuk uygulamasının kavrama ne şekilde göndermelerde bulunduğu örnekler vermeye ayrılmıştır.¹⁰²⁸ Esasen burada amaçlanan şey,

¹⁰²⁵“Authorisation to shoot down aircraft in the Aviation Security Act void”, <http://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/EN/2006/bvg06-011.html>, Erişim tarihi: 06.10.2016.

¹⁰²⁶ Bkz. Uygun, *Devlet Teorisi*, s.473.

¹⁰²⁷ Bkz. Habermas, “Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights”, s.465.

¹⁰²⁸ Başka örnekleri de içeren iki örnek çalışma için bkz. Jutta Limbach, “Yüksek Yargıda İnsan Onuru İlkesi-Almanya’daki Hukuki Durum”, ed.: Ulrike Dufner, *Demokrasinin Garantisi: İnsan Onuru ve İnsan Hakları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, İstanbul, 2008, ss.66-71, Burcu Kalkan Oğuztürk, “Human Dignity Principle and the Protection Guarantee of the Principle in EU Law System, *Human Rights Review*, Vol.1, Issue:1, 2011, ss.35-89.

uygulamacının ve yasa koyucunun kavramla ilgili ne tür bağlantılar kurduğunu görebilmektir. Bu sayede insan onurunun yaygın ve yerleşik anlaşılış biçimleri ve bunların sonuçları ortaya konmak istenmektedir. Genel olarak yasal düzenlemeler ve yargı kararları bu bakımdan incelendiğinde –bütün kararlar açısından bir genelleme oluşturmamakla birlikte– birtakım hususlar özellikle dikkati çekmektedir. İnsan onurunun insan haklarının etik boyutunu görmedeki rolüne vurgu yapan bu çalışma açısından söz konusu hususları “muamele gören perspektifi üzerinden ihlal saptaması sorunu”, “şeref-onur arasında ayırım yapılmaması problemi”, kararlarda “onur kavramının özerklik alanını daralttığı yanılgısı” ve “insan onuru kavramının ezbere kullanımı” şeklinde belirtmek mümkündür.

İlk sorun alanı, yapılmaması gereken bir muameleye maruz kalan kişinin insan onurunun zedeleneceği, zarar göreceği ya da yok olacağı kabulünün bir sonucudur. Bu yaygın kabul, özellikle insan haklarına ilişkin bir ihlalin tespiti halinde mağdurun insan onurunda oluşacağı düşünülenler aracılığıyla normlar oluşturmamıza¹⁰²⁹ ve hukuka aykırılık halinde hüküm kurarken bu kabulden yola çıkarak hareket etmememize neden olmaktadır. Burada insan onurunun taşıyıcısına ilişkin bir belirleme yapmak gerekli görünmektedir. Şöyle ki onur kavramı söz konusu olduğunda haklı olarak hemen hemen bütün hukuki belgeler ve kararlar içerisinde ihlal edilen bir onurdan söz edilmektedir. Ancak burada kabul gören yaygın anlayış, insan haklarını belirli bir şekilde ihlal eden

¹⁰²⁹ Gerçekten de ulusal ve uluslararası alandaki pek çok düzenleme bu şekilde kaleme alınmıştır. Cenevre Konvansiyonu’nun insan onurunun zedelenmesini yasaklayan 3. maddesi, alçaltıcı muameleyi yasaklayan BM Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi’nin 7.maddesi ile Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 3. maddesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

kişinin, hakkını ihlal ettiği kişinin onuruna zarar verdiği şeklindedir. Oysa ki bu çalışmada insanın taşıyıcısı olduğu ve tek tek kişilerde gerçekleştiğine ya da gerçekleşmediğine tanıklık ettiğimiz insan onurunun (her birimizin paylaştığı insan onurunun) bir başkasının bize yönelik eylemiyle zarar göremeyeceği savunulmaktadır. Eğer insan onuru kavramını belirli bir şekilde içeriklendiriyorsak, yani kavramı “insanın nesnel değerinin öznel karşılığı”¹⁰³⁰ olan, “insanın değerinin farkındalığına işaret eden”¹⁰³¹ şekilde anlıyorsak, eylemiyle bir insan hakkını ihlal eden kişi, bu eylemiyle kendi onuruna zarar veriyor olacaktır. Onur kavramı yukarıdaki şekilde anlaşılıyorsa, muameleye maruz kalanın bu türden eylemler sonucu zarar göreceği doğrudur. Fakat zarar gören şey bu kişinin onuru olmayacaktır. Bu şekildeki bir sonucun haksız muameleye maruz kalanı hukuki korumadan mahrum bırakacağı şeklinde bir itiraz akla gelebilecektir. Bu itiraza göre, onurumuza kendi eylemlerimizle zarar veriyorsak, yapılmaması gereken bir eylemin varlığında, kişinin kendisine verdiği (kendi onuruna verdiği) bir zarardan dolayı hukuken nasıl sorumlu tutulacağı sorusu sorulabilecektir. Bu yolla, örneğin, ceza hukuku açısından, cezalandırmanın hukuki dayanaktan yoksun kalması sonucu mu doğmuş olmaktadır?

Belirtilmelidir ki, bu yaklaşım hukuka ve insan onuruna aykırılık teşkil eden muamelelere cevaz vermemektedir. Böylesi eylemlerin sonuçta hukuki yaptırımdan muaf tutulmasına zemin hazırlıyor da değildir. Aksine yapılan eylemin insan onuruna aykırılığı konusunda bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bununla beraber, burada olsa olsa eylemi gerçekleştiren kişinin onurunda meydana gelen bir problemten söz edilebilecektir.

¹⁰³⁰ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s. 72.

¹⁰³¹ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s. 72.

Bununla birlikte bu eyleme maruz kalan açısından zararın varlığı devam etmektedir. Çünkü kişinin maddi - manevi varlığı, biyo-psişik bütünlüğü söz konusu eylemden zarar görmektedir. Çoğu durumda aynı zamanda yaşam hakkı, sağlık hakkı gibi bir temel hak ihlal edilmektedir. Dolayısıyla eylemi gerçekleştiren kişi, hem hukuken hem de etik anlamda “yapılmaması gereken” bir şeyi yapmış ve her birimizce paylaşılan “insan onuru”na zarar vermiştir. Hukuki ve cezai sorumluluğa ilişkin diğer şartların oluşmuş olması kaydıyla¹⁰³² bu eyleminden sorumlu olduğu sonucu değişmemektedir. Hukuki gerekçe ararken kendisine başvurulacak normların dili değişmediği sürece, bu normları en azından bu şekilde “okuyarak” ve yorumlayarak hüküm kurulması mümkün görünmektedir.

Hukuk uygulamasında insan onuruna yer veren kararların bir kısmı açısından dile getirilebilecek ikinci bir sorun alanı, onur ve şeref kavramları arasında bir ayrım yapılmamasından doğan kavram kargaşasıdır. Genellikle bu iki kavramdan özellikle şerefın onurun yerine kullanıldığı hallerde, yani aslında söz konusu hukuki metin içerisinde tarif edilen ve kendisine yaslanılan kavram şerefken, metinde olmaması gereken biçimde onur kavramına gönderme yapılmaktadır. Başka bir ifadeyle değer-değer yargısı

¹⁰³² Çalışmanın kapsamı ve sınırlılıkları gereği hukuki ve cezai sorumluluğun kaynağı, şartları ve hukuka aykırılığa ilişkin teoriler üzerinde durulamamıştır; fakat bu tartışmayla ilgili görüldüğünden hukuki sorumluluğa ilişkin Tiedemann’ın şu saptamasına bakılabilir: “kendi onurumuzun ve başkalarının onuruna dair farkındalığımızın yok olması ilgili kişinin eylemlerinden sorumlu olmadığı anlamına gelmemektedir. Birisini öğrenebilme kabiliyetine sahip ve bilgiye dayalı olarak davranışına etki edebiliyor farzediyorsak, ona sorumluluk atfederiz. Onurun farkında olmayan kişiler, yine de, öğrenebilirler ve stratejik olarak eylemde bulunabilirler. Bu da eylemlerinden sorumlu olma nedenidir.” (Tiedemann, “Human Dignity as an Absolute Value”, dipnot 39, ss.35-36)

alanlarının kesin şekilde ayrılmasını gerektiren bir alan olarak hukukun bu ayrımı gözden kaçırdığı durumlarda söz konusu sorun doğmaktadır. Örneğin yukarıda değinilen peepshow gösterilerine ilişkin İsviçre’de verilen kararda, hukuki sonuca ulaşmada başvurulmuş St. Gallen bölgesinde yaygın kabul gören “onur” anlayışı ile bir “değer” anlayışından çok, o bölgedeki değer yargılarının uygun gördükleri kastediliyor olsa gerektir. Kullanılan bu argümanın değer-değer yargısı ayrımını gözetmeden oluşturulması sonucu, her bölgenin farklı “onur” anlayışları olabileceği, dolayısıyla böyle anlaşılacak bir insan onuru kavramına dayanmanın muğlak ve göreceli olacağı eleştirisiyle karşılaşılması kaçınılmazdır.

İnsan onuru kavramının hukuken koruma alanı yarattığı yerde özerklik alanının daraldığı eleştirisi de bir başka problem alanına işaret etmektedir. Bu sorun özerklik ve onur arasında yapay bir dilemma algısı oluşturuyor görünmektedir. Kararlarda özerkliğe yapılan vurgu büyük oranda özerklik kavramının liberal anlaşılış biçimiyle ilişkilendirilebilir görünmektedir. Oysa burada probleme, kişinin maddi ve manevi varlığını geliştirebilen bir özerklik çerçevesinde de bakmak mümkündür. Bu durumda eylemden etkilenen tarafın rızasının varlığı ya da yokluğu daha farklı değerlendirilebilecek ve bir dilemmaya sebebiyet vermediği de görülebilecektir. Kişinin maddi manevi varlığını geliştirmeye hizmet eden bir özerklik, halihazırda bu çalışmada ortaya konulmaya gayret edilen onur kavramınca da içerilmektedir. Böyle bir özerklik için belirli şartların oluşmuş olması gerekmektedir. Örneğin kişinin özerk eylemlerde

bulunabilmesi için öncelikle özgür olmasından söz edilmelidir.¹⁰³³ Diğer bir husus, kişinin “doğru değerlendirme” yapabilmeye imkân verecek bilgiye sahip olmasının, özerkliğinden söz edilebilmesi için oldukça önemli oluşudur. Bu bilgi alanı sadece insanın değerinin bilgisiyle sınırlandırılmış değildir. Başka türden davranma olanağının bilgisi, mevcut koşulların değişmesi halinde ne türden alternatif yaşam olanaklarının sunulabileceğinin bilgisi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Yukarıda değinilen örnek kararlardan özellikle ilk ikisinde, eylemden doğrudan etkilenen peep show göstericisi ve cüceler açısından bu sonuncu husus üzerinde durulması gerekli görünmektedir. Örneğin tartışmayı Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi önüne taşıyan Wackenheim’in Fransa’da iş bulmasının güçlüğünden yakınması kendisine başka türlü bir istihdam

¹⁰³³ Felsefî bir kavram olarak özgürlük farklı şekillerde dile getirilmektedir. Örneğin Kant’a göre özgürlük saf aklın bir başarısıdır ve özgür eylem iyiye isteyen eylemdir. (Bkz. Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.48.) Yine Kant’a göre özgürlük insanlar için, aklın belirli bir tarzda eylemeyi tasarlayabilmesi, bunu isteyebilmesi anlamında bir olanaktır. (Bkz. İoanna Kuçuradi, “Özgürlük ve Kavramları”, *Uludağ Konuşmaları-Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s.3.) Jean Paul Sartre’da özgürlük, “insanın varoluşunun belirlenmemiş olduğunun bilincidir”. Bu bakımdan insan eylemleriyle, kendi kendini var eder, oluşturur, kendi kendini “seçer”. (Bkz. Kuçuradi, “Özgürlük ve Kavramları”, ss.3-5.) Schopenhaur’da ise özgürlük doğrudan doğruya ve açık görmenin bir sonucudur ve özgürlük insanın bütünlüğünde bulunur. Ona göre özgürlük “bir insanın ansızın, bir şimşek çakmış gibi, insanın yapısını, herşeyin birliğini apaçık ve keskin bir şekilde doğrudan doğruya görmesi, bunu görünce de kendini silmesidir; özgürlük istemenin, dizginleri bilginin eline bırakmasıdır. Bu, istemenin aydınlanmasıdır; bu, gerçekleştirilmiş özgürlüktür.” (Bu kısım için bkz. Kuçuradi, *Schopenhaur ve İnsan* s.69) Kuçuradi ise özgürlüğü tür olarak insanın özgürlüğü (bir olanak), kişinin özgürlüğü (“eylemleriyle belirli somut koşullarda değer koruyan ya da en az değer harcanmasını sağlayan” kişinin özelliği olarak etik özgürlük), toplumsal özgürlük (“bir ülkedeki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde geçerli kılınan ilkelerin özelliği” olarak, bunların oluşturulmasında “değer bilgisinin hesaba katılmasıyla” ilgili olan özgürlük) şeklinde ayırmaktadır. Sonuncusu, “temel kişi haklarını koruma isteminin bir ülkede yerine getirilmesini dile getiren” bir özgürlüktür. (Bkz. Kuçuradi, “Özgürlük ve Kavramları”, ss.5-19.)

olanağının sağlanması durumunda seçimlerinde değişiklik yapabileceğini düşündürmektedir. Bu durumda belirli koşullarda çalışmaya rıza göstermek durumunda olmak, yani bu duruma “razı gelmek”, tek başına özgür bir seçim olmaktan çıkıyor görünmektedir. Dolayısıyla seçim yapabilmek için gereken koşulların sağlanmadığı durumda kişinin kararı doğrudan ya da dolaylı bir zorlamaya da dayanıyor olabilecektir.

İnsan onuru kavramının doğrudan ilgili kavram ya da hakka başvurmak yerine ezbere kullanılması da bir başka sorun kümesini oluşturmaktadır.¹⁰³⁴ İnsan haklarının temeline, yani türetildiği yere insan onuru kavramı bir kez konulduktan sonra, insan haklarından söz edilen, ona dayanan her yerde insan onuru kavramı dolayısıyla var olacaktır. Ancak tek tek insan haklarının korunması için ortaya konan hakların her biri, bir kriter ışığında belirli bir hakkı korumaktadır. Örneğin yaşam hakkının, düşünce özgürlüğünün korunması gibi. Bu kriterlere doğrudan atıf yapılabilecek yerde, yani doğrudan ilgili bir insan hakkı varken, buna hiç başvurulmadan insan onurunun bunların yerine kullanılması her bir hak ile insan onuru arasındaki ilişkinin görülmesinin önünü açmak yerine, tek tek insan haklarının etkin şekilde ortaya konmasının ve gereklerinin somut olayda yerine getirebilmesinin önüne geçmekte ve maalesef insan onuru kavramını içeriği gözetilmeden, ezbere bir kullanımın etkisinde bırakmaktadır. Her bir insan hakkının kaynağında insan onurunun bulunuyor oluşu nedeniyle, ihlal edilenin bir insan

¹⁰³⁴ İnsan onurunun belirlenmiş bir anlamı olmadığı ve bir anlam ifade etmediği; kavramın sıklıkla boş bir formül şeklinde belirsiz bir anlamla kullanıldığı eleştirileri insan onurunun enflasyonist kullanımına nedenler olarak gösterilmiştir. Ayrıca bazen, problemleri etik tartışmalardan kaçınmak ve daha fazla açıklamadan muaf tutulmak için kavramın hatalı şekilde, hızlı ve basit bir nakavt argümanı (knock-out argument) olarak kullanıldığı eleştirisi de getirilmiştir. (Bkz. Sandkühler, “Human Dignity, and the Transformation of Moral Rights into Legal Rights”, s.354.)

hakkı olduğu durumda onura gönderme yapılması problemlı görülmeyebilir. Ancak ne için bu kavrama başvurulduğu, ilgili hakkı korumanın somut gereğinin ne olduğu bu gönderme çokluğunun gerisine düşmemelidir.

Yukarıda, insan onurunun hukuk hayatında karşımıza çıktığı şekliyle ilk bakışta dikkatlere sunulması gerektiği düşünülen birtakım sorun alanlarına değinilmeye çalışılmıştır. Bu sorun alanlarından mümkün olduğunca uzaklaşabilmenin yolu her şeyden önce, bilgiyle i eriklendirilmiş bir insan onuru kavramına başvurudan geçmektedir. İkinci imkân ise norm koyarken, mevcut bir normu uygularken veya bir mahkeme kararını değerlendirirken sorulması gereken soru(lar)ı tespit etmekle ilgilidir. Bu sorular “o normun ne için getirilmiş olduğu, neyi korumak istediği” sorularıdır. Bu sorulara verilecek yanıtlar o normun, varsa insan onuruyla ilişkisini kurmada yardımcı olabilecektir.

SONUÇ

“Ben bir uygulamacı değil teorisyenim ve inanıyorum ki iyi teori, iyi uygulama için önemlidir.”

Martha Nussbaum

Bu çalışma insan onuru kavramının insan haklarının temellendirilmesinde rolü olup olamayacağı temel sorusundan hareketle kaleme alınmıştır. İnsan haklarının türetildiği yeri gösterirken belirli bir şekilde içeriklendirilen bir onur kavramından hareket edilebileceği düşüncesi, felsefi temellendirme bilgisinin yardımıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Onur kavramının temas ettiği ve birlikte değerlendirildiği alanların çokluğu karşısında en baştan bir sınırlamaya gidilmiş, çalışmanın bağlamının, insan onurunun insan haklarının felsefi temellerini göstermedeki işlevi üzerine oturtulmasına gayret edilmiştir.

Onur gibi dilimizde şu veya bu şekilde yer etmiş bir kavramı ele almanın birtakım güçlükleri bulunmaktadır. Bir kere kavram günlük dildeki yerleşik anlaşılış biçimleriyle zihnimizde belirli bir yer edinmiş görünmektedir. Bu anlama biçimlerinden bir kısmı insan haklarına temel olmanın gereklerini karşılayabilecek bilgisel niteliklere sahip değildir. Bu nedenle çalışmada öncelikle en temel karıştırmalardan sayılabilecek onur ve şeref kavramları arasındaki ayrımı yer verilmiştir. Burada belirtilmesi gereken husus, esas dikkat edilmesi gereken noktanın dile getirilen kavramın adından ziyade ne şekilde içeriklendirilmiş oluşudur. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, dile getirilen içerik her defasında sınanmadıkça, şeref (honour) ve onur (dignity) sözcüklerinin arasında ayrım yapmış olsak da bu karıştırmanın etkileri varlığını korumaktadır. Örneğin eğer sadece

hangi sözcükle ifade ediliyor olduğundan hareket ediyorsak ve açık bir şeref kavramı bilgisine sahip değilsek atfedilen onur (attributed dignity) gibi bir kavramla da esasen onurun değil şerefin kastedildiğini görememe tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Bu kavramlar arasında bir ayrıma gitmek hem insan hakları hem de hukuk için önemlidir. Zira çoğunlukla değer yargılarıyla yüklü olabilen şeref kavramı, değer bilgisiyle içeriklenen onur kavramının aksine, insan haklarına aykırı sonuçlar doğurabilecek düzenlemelere ve değer harcamalarına neden olabilmektedir.

Onuru açıklarken karşılaşılan tartışmalardan bir diğeri taşıyıcısının kim/ne olacağı sorusu etrafında şekillenmektedir. İnsan onuru ifadesinin bir türün diğerinden üstün ve değerli olması sonucunu doğurduğu ve bu bakımından türcü olduğu ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre sadece insanı onurun taşıyıcısı görmek, onu beraberce yaşadığı varlıklardan üstün kabul ederek daha ayrıcalıklı kılmaktadır. Bu durumun ise diğer varlıkların, özellikle de hayvanların, onurun sağladığı korumadan mahrum kalması sonucunu doğuracağı iddia edilmektedir. Onurun taşıyıcısı üzerine yürütülen tartışmalar bununla da sınırlı değildir. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler farklı yaşam formları, mükemmelleştirilmiş organizmalar, doğum öncesi yapılacak müdahalelerle geleceğin şimdiden şekillendirilmesine imkân veren uygulamalar ve benzerlerini karşımıza çıkarmıştır. Bu yeni varlık formlarının onurları hakkında ne söylenebilecektir? Ayrıca gelecek kuşakların onurlarına dayanarak bugünden yerine getirmemiz gereken örneğin çevreyi koruma gibi sorumluluklarımızdan söz edilmektedir.¹⁰³⁵ Böylece henüz var

¹⁰³⁵ İnsan onurunun kapsamının ve tartışıldığı çerçevenin Evrensel Bildirge'nin oluşturulduğu 1948 yılından bugüne özellikle geleceğe dönük yükümlülükler bağlamında genişlediği şeklindeki yorumu için bkz.

olmayanın onurundan hareketle birtakım yükümlölüklerimiz olduğundan söz edilmiş olmaktadır. Onurun öznesine ilişkin bu sorular ortaya konulurken, çalışmanın kendi sınırını da gerekçeleriyle çizmeye gayret edilmiştir. Her iki soru(n) alanı açısından da tek ve kapsayıcı bir yanıt vermek gerekirse şu söylenebilecektir ki, “insan onuru”ndan söz etmek insanın bugün ve gelecekte beraber yaşadığı veya yaşayacağı diğer varlıklara ilişkin sorumluluklarını ortadan kaldırmamaktadır. Bu çalışma çerçevesinde ortaya konmaya gayret edilen onur kavramı sahibine sadece haklar ve yetkiler veren bir kavram değildir. Onur sahibi birtakım ödev ve yükümlölüklerin de sorumlusu olmaktadır. Tür olarak insan bu ödev ve sorumluluklarıyla beraber ve onlar nedeniyle de onurun sahibi olmaktadır. Çalışmada insan onuru kavramına yer verilirken tür olarak insanın yaşadığı çevredeki bütün diğer varlıklar ve gelecek kuşaklara dair yükümlölükleri¹⁰³⁶ bu çerçevede değerlendirilmiştir.

Hukukun ve insan hakları çalışmalarının alanına girişı İkinci Dünya Savaşı’nın insanlığa yaşattığı acı tecrübelerle çok daha fazla görünürlük kazansa da, insan onuru kavramı İlk Çağ’dan bu yana karşımıza çıkmaktadır. Kavrama ilişkin çalışmalarda

Marcus Düwell, “The Future of Human Dignity”, *Netherlands Quarterly of Human Rights*, Vol. 31/4, 2013, ss.400-402. Benzer bağlamda XXI. yüzyılda biyoteknolojideki ve bilişim teknolojilerindeki gelişmelerin gündeme getirdiğı yeni tartışma alanları (genetik müdahaleler, kişisel verilerin korunması vb.) ile küreselleşmenin özellikle sosyal haklar üzerindeki etkisi düşünüldüğünde insan onuruna yönelik tehditlerin artışına dikkati çeken makalesi için bkz. Oktay Uygun, “Çağımızın İnsan Onuruna Yönelttiğı Tehditler Karşısında İnsan Haklarının Önemi”, *Hukuk Felsefesini Yeniden Düşünmek: Hukuk Teorileri, İnsan Hakları ve Anayasalar*, ed.: İoanna Kuçuradi, Maltepe Üniversitesi Yayınları, No:43, İstanbul, 2011 ss.67-97.

¹⁰³⁶ Sonuncu yükümlölük içerisinde bilimsel ve teknolojik gelişmelerin öngörülebilir sonuçlarını hesaba katma zorunluluğı da bulunmaktadır.

tarihine sıkça göndermelerde bulunmaktadır. İnsan onuru dünden bugüne erdem, statü, değer gibi başka kavramlarla ilişki kurularak açıklanmıştır. İnsanın varlıktaki yeri kimi zaman sahip olduğu nitelikler ve özelliklerle, kimi zaman ait olduğu toplumsal statüye mensubiyetiyle, kimi zaman Tanrı'yla arasındaki ilişkiyle belirlenmiş ve onur da bu belirlemelerin etkisiyle anlamlandırılmıştır. Her düşüncenin belirli bir zamanda dile getirilmiş olmak bakımından tarihsel olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tarihsel çizgi bir kavramın içeriğini belirlemek açısından her zaman yol gösterici olmamaktadır. Örneğin modern insan hakları düşüncesine temel olmak bakımından insan onuruyla ilgili görüşlerden bazılarına başvurmak mümkünken, bazıları ise herkes için eşit ve evrensel insan hakları anlayışını kavramaya izin verememektedirler. Aynı sonuca götüren ve çalışmada üzerinde durulmaya çalışılmış başka nedenler de vardır. Şöyle ki doğal olarak aynı dönemde farklı düşünceler ortaya konabilmektedir ve bu belirli bir tarihsel kesitin tek bir görüş çatısı altında değerlendirilememesi sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca tarihsel öncelik-sonralık onur kavramının içeriğinin gelişkinliğine ve bu çalışmanın sorusu açısından insan haklarını anlamaya elverişli bir onur kavramının dile getirilip getirilmediğine dair peşinen de bilgi verememektedir. Ek olarak, yukarıda değinilen kavramsal karışıklık sorunu, tarihsel olarak onur kavramı incelenirken de göz önünde bulundurulmalıdır. Çalışmada onur düşüncesini dile getirmek bakımından tarihte bu bakımdan kilometre taşı sayılan bazı isimlere görüşleriyle birlikte yer verilmekle beraber, değinilen nedenlerle, içerik belirlemede çalışmanın yönteminin kronolojik tahlilden farklı bir yol tutması gerektiğine karar verilmiştir. Bu başka yol, kavramın felsefenin sağlayabileceği düşünülen bilgiyle içeriklendirilmesi yolu olarak belirlenmiştir.

İnsan onurunun bilgisel içeriği üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde dikkati çeken bir husus, onur kavramını çeşitli türden anahtar kavramlarla ilişki kurarak açıklama yolunun izlenmesidir. Bu nedenle çalışmada günümüz tartışmalarında kendisine sıkça başvurulmuş isimlerin onur görüşlerinde bu ilgili anahtar kavram ya da kavramların neler olduğu üzerinde durulmuştur. Esasen hemen her görüşün ana gayesinin, insana ilişkin bilgiler ortaya koymak, insanın nasıl bir varlık olduğunu onur kavramından hareketle anlamaya çalışmak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bakımdan akıl sahibi, özerk, eylemde bulunma özelliği olan, özellik ve olanaklar sahibi, “kişi” olabilen, “kişisel kimliği” olan, sadece insan olmakla belirli bir “statü” sahibi olan, kırılgan, evrende özellikleri sebebiyle biricik türden olan, değer sahibi bir varlık olması gibi motiflerle ön plana çıkarılan çeşitli insan kavrayışlarıyla karşılaşılmaktadır. Sayılanlardan her biri insan onuru kavramının içeriğinin ilgili görüş çerçevesinde kavramlaştırılmasına yardımcı olmaktadır. Çalışmanın İkinci Bölümü’nde, Birinci Bölüm’de yer verilen söz konusu yaklaşım biçimlerinin bir kısmına tekrar değinilmesinin nedeni, ilgili görüşün insan onuru ile insan hakları arasında, çalışma sorusuna yanıt vermeye yardımcı olabilecek türden bağlantılar içeriyor oluşudur. Bu bakımdan ilk bölümde özellikle ve büyük oranda bu görüş içerisinde insan onuru nasıl açıklanıyor sorusuna yanıt verecek şekilde bir çerçeve çizilmeye gayret edilirken; İkinci Bölüm’de dile getirilen onur kavrayışı ile insan hakları arasında, görüş sahibinin ne türden bağlantılar ortaya koyduğu gösterilmeye çalışılmıştır. İlk bölümde değinilen bazı isimlere İkinci Bölüm’de yer verilmemesinin nedeni ise ya ilgili görüş içinde insan haklarıyla ilgili doğrudan bir bağlantı kurulmaması ya da (bu bağ varsa bile) tezin sorusunu yanıtlamak bakımından daha az elverişli olduğunun düşünülmesidir.

Yukarıda belirtildiği üzere, İkinci Bölüm’de insan haklarının temelini gösterirken, Birinci Bölüm’deki insanın nasıl bir varlık olduğunu anlama girişimlerine yeniden başvurulmuştur. Yalnız bu sorunun bir başka soruyu daha yanıt araması beklenmiştir. O da Giriş kısmında da belirtildiği gibi “İnsan neden insan hakları türünden hakların sahibidir?” sorusudur. Bu soruya yanıt ararken karşımıza çıkan bazı görüşler insanın eylemde bulunma özelliğinin, bir adım ileriye götürürsek, amaçlı eyleyen ve eylemlerinin sorumluluklarını alan bir varlık oluşunun üzerinde özellikle durmaktadırlar. Buna göre sayılan niteliklerin gerçekleşmesi ve gelişmesi için birtakım hakların sahibi olması gereken insan, bunun bütün insanlar için geçerli ve gerekli olmasından hareketle aynı zamanda birtakım ödevlerin de muhatabı olacaktır. İnsanı çeşitli türden olanakları ve özellikleriyle açıklayan diğer bazı görüşler ise bunların hayata geçirilmesi için insan hakları düşüncesine başvurmaktadırlar. Sayılan görüşler insan haklarının taşıyıcısı olma durumunu açıklarken insan onuruna göndermede bulunmaktadırlar. Bir üçüncü görüş ise yukarıda değinilen ve insanın varlıktaki özel yerine vurgu yapan görüşleri büyük oranda kapsayan ve onlara yöneltilen kimi eleştirileri göğüsleyebilen unsurlar taşıdığı düşünüldükçe İkinci Bölüm’de daha geniş kapsamda incelenmiştir. Kuçuradi tarafından ortaya konan bu teori, belirli bir etik yaklaşıma yaslandığından öncelikle bu bakışın içerdiği değer kavramı ortaya konmaya çalışılmıştır. Söz konusu değer kavramı “bir şeyin kendi alanı veya benzerleri arasındaki yeri”¹⁰³⁷ anlamında kullanılmaktadır. Böyle anlaşılan değer, insanın diğer varlıklar arasındaki yerini göstermeye yardımcı olabilmektedir. Değerin bu şekilde ele alınmasıyla amaçlanan, dile getirilenin, gündelik

¹⁰³⁷ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 26.

dilde çoğu kez karşımıza çıkan ve sıklıkla olumlu çağrışımlarla “yükli” bir değerden farklı olarak objektif ve nötr bir değer kavramlaştırması olduğunu vurgulayabilmektir. Tür olarak insanın değerinin önel karşılığı ise onurdur.¹⁰³⁸ Onur, insanın değerinin felsefi/antropolojik bilgisinden oluşmakta¹⁰³⁹, sahip olduğumuz özellik ve olanaklarımızın gerçekleşmesi ve gelişmesi için belirli türden muamelelerde bulunmamızı ve belirli türden muameleler görmemizi gerektirmektedir. Kuçuradi’nin bu yaklaşımı çerçevesinde, sözü edilen belirli türden muamele taleplerinin ise insan hakları aracılığıyla dile getirildiği ifade edilmektedir.

İnsan türünün sahip olduğu özellikleri ve olanakları beraberce paylaşırsınız. Bunlar aracılığıyla değerler üretiriz. Onur kavramı için bu görüş çerçevesinde özellikle vurgulanması gereken husus, tek tek kişilerin değil insan türünün onurundan söz ediyor oluşumuzdur. Her birimizin taşıyıcısı olduğumuz onur yine her birimizin kendi kişisinde kimi zaman gerçekleşir ve kimi zaman da gerçekleşmez. Tek tek kişilerde onurun ürün vermediği bu ikinci durumda “insan onuru”nun yok olduğundan söz edilemez. Zira türün onuru hep korunmaktadır. Onu gerçekleştirme sorumluluğu ise tek tek her birimize düşmektedir. Çalışmada yer verilen ve Kuçuradi’nin dile getirdiği (tür olarak) insan-kışı ayrımı, onurla ilgisinde bu bakımdan da önemlidir. Ayrıca onur sahibi olan insan türünün hep omuzlarında olan bu sorumluluk, hukukun çoğu zaman göz ardı ettiği bir hususu, insan haklarının etik boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Nasıl muamelelerde bulunmamız gerektiği, nasıl muamele görmemiz gerektiğiyle eşit şekilde değerlendirilmelidir. İnsan

¹⁰³⁸ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.72.

¹⁰³⁹ Kuçuradi, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, s.72.

haklarının etik haklar olduğunu savunan bu görüş, Üçüncü Bölüm’de, insan onuru-hukuk ilişkisine aracı olabilecek insan haklarının ne anlama gelebileceğini göstermeye de yardımcı olacağından özellikle tercih edilmiştir.

Çalışmanın Üçüncü Bölümü insan onuru kavramı ve hukukun ilişkisine insan hakları bilgisini dahil edebilme yolları üzerinedir. Hukukun insan onuru kavramına, özellikle insan haklarıyla ilgisinde yer verdiği söylenebilecektir. Bu alandaki ulusal ve uluslararası hukuk mevzuatı bir şekilde insan onuruna ya ayrı bir düzenleme yaparak ya da belirli haklarla ilgisinde yer vermektedir. Ancak hukuk ile insan onuru ilişkisi başka bağlamlarda da kurulmaktadır. Özellikle hukuk felsefesi teorisyenlerinin hukukun ne olduğunun açıklanmasında, hukukun işleyişinde başvuru usullerin haklı gösterilmesinde, hukukun amacına uygun ve bütünlüklü olarak yorumlanmasında insan onuru kavramına başvurduklarını söylemek mümkündür. Bu yaklaşımlar çoğu zaman hukuk ve öznesi arasındaki ilişkiyi özerklik kavramı çerçevesinde ele almaktadırlar. Eylemde bulunan, çeşitli seçimler yapabilen, eylemlerinin sonuçlarının sorumluluğunu alan özerk birey kavrayışı hukukun koruduğu öznenin nasıl bir varlık olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bununla birlikte bu çalışmada onurun özerklikle eş tutulmasından kaçınılmıştır. Bu iki kavram birbiriyle yakından ilişkilidir. Ancak onur özerkliği de kapsayan ve ondan daha geniş bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla, örneğin insan haklarına temel olacak bir onur kavramının içeriği, tek başına özerklikle sınırlandırıldığında yetersiz kalacaktır.

İnsan onuruna hukuk uygulamasında sıkça gönderme yapılmasının en önemli sebeplerinin başında, yukarıda değinildiği üzere, ulusal ve uluslararası hukuki mevzuatın

kavramı içeriyor oluşu gelmektedir. Anayasalarında insan onuruna ayrıca yer veren düzenlemeler bulunduran hukuk sistemleri açısından bu durum daha belirgindir. Hukukun koruma sahasına girebilmek için somut normlarla görünürlük kazanmış olmak insan onuru bakımından oldukça önemli görünmektedir. Özellikle anayasal çerçevede düzenlenmiş “onur”a özel bir normun varlığında, hukuk uygulaması ve hukuk teorisi kaçınılmaz olarak normun düzenleniş yerinden ve kullanılan ifadelerden hareketle bu düzenlemeyle korunanın ne olduğuna yönelik tartışmaları başlatmaktadır. Korunan bir değer midir? Bir ilke midir? Bir hak mıdır? Bir haksı, temel hak mıdır? Yoksa bir mutlak haktan mı söz edilmektedir? Her birine verilecek yanıtla göre kavrama başvurunun zorunlu mu ihtiyari mi olacağı, diğer haklar yanındaki konumunun ne olacağı gibi sorulara verilen yanıtlar da çeşitlenmektedir. Çalışmada ilgili sorulara belirli ölçüde yer verilmeye dikkat edilmiştir. Bununla birlikte anayasasında insan onuruna hasredilmiş düzenlemesi olmayan hukuk sistemlerini de hesaba katarak, başka bir soruya daha yanıt aramaya çaba gösterilmiştir. Bu soru “İnsan onurunun hukuk sistemleri tarafından korunabilmesi için kodifiye edilmesi şart mıdır?” sorusudur. Bu çerçevede varılan noktayı şu şekilde belirtmek mümkündür: Hukuk normları hukuk sistemlerinin en temel araçlarıdır. Hukuki düzenleme alanının varlığı, insan haklarını korumaya ve dolayısıyla adaleti gerçekleştirmeye katkı sunar. Üstelik insan onuru kavramı bu bakımdan özel ve ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Zira insan onurunun sınıdıldığı sınavlarda insanlık tarihinin başarısızlıkları kaydetmiş oluşu, aynı acıların tekrar yaşanmaması arzusuyla, hukukçuları bu alandaki pozitif hukuk düzenlemelerine yoğunlaşmaya itmiştir. Ancak insan hakları, hukukun türetildiği öncüller olarak kabul ediliyorsa, her bir normun türetiminde ve uygulanmasında insan onuru bilgisine başvurmak gerekecektir. Dolayısıyla normlardan

ya da kavramdan tek başına bir sihirli değnek işlevi görmesini beklemenin gerçekçi olmadığı belirlemesini hatırd tutarak, ayrı bir insan onuru normu içermeyen hukuk sistemleri açısından da kavrama başvurunun zaten zorunlu olduğunu söylemek gerekecektir. Dolayısıyla koruduğu değerin insan onuru olduğunun bilincinde olabilecek şekilde değer, doğru değerlendirme ve insan hakları bilgisine sahip hukukçuları olan hukuk sistemlerinde, böylesi bir pozitif hukuk düzenlemesinin yokluğu, insan onurunu koruyan norm türetiminin ve yargı kararlarının ortaya konmasına engel değildir.

Giriş kısmında da belirtildiği üzere, insan onurunu hukukla ilişkisinde ele alan çalışmaların büyük çoğunluğundan farklı olarak, çalışmada kavrama göndermede bulunan mahkeme kararlarına oldukça sınırlı oranda ve belirli bir bağlamda yer verilmiştir. Bu durumun esas nedenini, insan onuru ve insan haklarının felsefi temellerinin değerlendirilmesinin, tezin problemi çerçevesinde, ön plana alınması tercihi oluşturmuştur. Böylesi bir değerlendirmeden hareketle de mevcut hukuk uygulamasının insan onuruna yer verme biçimlerinin hangi problemler ışığında okunabileceği üzerinde durulmuştur. Söz konusu problem alanlarından birisi insan onurunun yaygın anlaşılma biçiminin hukuka da sirayet etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yaygın anlaşılma biçimi insan onuru ihlaline konu bir muamele bakımından zedelenenin, zarar görenin veya yok olanın, muamele görenin onuru olduğu kabulüdür. “Onur kırıcı muamele” ifadesinin genellikle yarattığı, muamele görenin onuruna/onurunda olup bitenler çağrışımı bu kabulün bir örneği olarak gösterilebilir. Mevcut norm dili değişmedikçe, ilgili metinlerdeki benzer ifadelerin, muamelede bulunanın, insan onurunun kendisine yüklediği sorumluluğa aykırı eylemleriyle, kendi onurunun zarar görüyor olduğu şeklinde

bir anlama biçimiyle okunması daha yerinde görünmektedir. Elbette bu durumda da hukuki sorumluluk devam etmekte, ancak dayandırılacağı kaynak “muamele görenin onurunun zarar görmesinden” başka olacak şekilde değişmektedir.

Değinilmesi gereken ikinci nokta yukarıda da belirtilen ve değer - değer yargısı ayrımının net olmamasından kaynağını alan ve onuru şerefle aynı şekilde değerlendiren yaklaşım biçiminin kararlara yansıyor oluşudur. Bu durum şeref, belirsiz ve değişken olma gibi unsurlarının hatalı olarak onur kavramına atfedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca normla veya hükümle korunması gerekenin insanın değeri olması gereği bu karıştırma nedeniyle göz ardı edilebilmektedir.

Üçüncü bir husus, insan onurunun hukuk uygulamasındaki görünümüne yönelik eleştiriler çerçevesinde sıkça karşımıza çıkan bir iddiadır. Söz konusu iddia, insan onurunu korumak adına yapılan hukuksal düzenlemeler ya da verilen kararların kimi zaman kişinin özerkliğine zarar verdiği şeklindedir. Özerkliğin belirli bir şekilde anlaşılmasından kaynaklandığı söylenebilecek bu eleştiri, onur ile özerklik arasında yapay bir dilemma algısına neden olmaktadır.

Son olarak üzerinde durulabilecek bir diğer husus ise, kavramın insan haklarıyla bağlantısı gözetilmeksizin ya da rahatlıkla bir temel hakla ilişki kurularak hüküm kurulabilecek bir hukuki uyumsuzluk varken (ki bu durumda insan onuru o hakka dayanıldığında halihazırda içerilmiş olmaktadır) bu yolun tercih edilmemesi ve insan onuru kavramının değerlendirilmeden, ezbere kullanılması problemidir.

Yukarıda değinilen bütün problem alanlarının varlığına rağmen tür olarak insanın değerinin bilgisi aracılığıyla ulaşılan bir insan onuru kavramı, insan olmada aynılığımızı

esas alan bir ortak kimlik (insan kimliği) düşüncesinin kavramlaştırılması için gerekli görünmektedir. Bu yolla kavramın bilgisi, insan haklarının evrenselliğini destekleyen argümanlara da katkı sunmaktadır. Ayrıca insan haklarının etik yönünü kavramak bakımından anahtar rolü üstlenmektedir. Çalışmanın hukuk alanı açısından özellikle vurgulamak istediği husus, norm oluşturma ve hüküm kurmayı da kapsayacak şekilde, hukuk aktörlerinin işleriyle ilgili akıl yürütme faaliyetleri sırasında korumaları ve gerçekleştirilmeleri beklenen değerin, onurun bilgisinden türetilen etik haklar olarak insan hakları olduğudur.

KAYNAKÇA

- AKAD, Mehmet - VURAL DİNÇKOL, Bihterin, *Genel Kamu Hukuku*, Der Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2009.
- AKI, Emine İrem, *Lon L. Fuller’da Hukukun İç Ahlâkı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.
- AKI, Emine İrem, “Hukukun İç Ahlâkı: Lon.L. Fuller’ın Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme”, *AÜHFD*, Cilt 64, sayı 1, 2015 ss.1-35.
- AKTAŞ, Sururi, “Modern Doğal Hukuk Bağlamında John Finnis’in Hukuk Teorisi”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 8, Sayı 1-2, 2004, ss.3-22.
- AKTAŞ, Sururi, *Prosedürel Doğal Hukuk-Lon L.Fuller’in Hukuk Kavramı*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- ANDORNO, Roberto, “What Is The Role of ‘Human Nature’ and ‘Human Dignity’ in Our Biotechnological Age?”, *Amsterdam Law Forum*, Vol. 3, No.1, 2011, ss.52-58.
- ANĞ, Tüten, “İnsan Felsefesi”, *Felsefe Söyleşileri I-II*, Yayına hazırlayan: Betül Çotuksöken, İstanbul, 2003, ss.19-22.
- ARENDT, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları/2- Emperyalizm*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011.
- ARENDT, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları/1- Antisemitizm*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2014.

ARİSTOTELES, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005.

ARISTOTLE, *Eudemian Ethics*,

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0050:book=2:section=1221a&highlight=dignity>, Erişim Tarihi: 14.12.2016.

AYDIN, Ayhan, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Alfa Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002.

BALZER, Philipp- RIPPE, Klaus-Peter- SCHABER, Peter, “Two Concepts of Dignity for Humans and Non-human Organisms in the Context of Genetic Engineering”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 13, 2000, ss.7-27.

BEITZ, Charles, “What Human Rights Mean?”, *Daedalus*, Vol. 132, No.1, 2003, ss.36-46.

BEYSAN, Nazime, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2015.

BIRMINGHAM, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights- The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, 2006.

BOSTROM, Nick, “Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective”, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 37, 2003, ss.493-506.

BOSTROM, Nick, “In Defense of Posthuman Dignity”, *Bioethics*, Vol.19, No. 3, 2005, ss.202-214.

BROWNSWORD, Roger, “Human Dignity, Human Rights, and Simply Trying To Do The Right Thing”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.345-358.

BULUT, Nihat, “Eski Yunan’dan Aydınlanma Çağı’na İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt XII, sayı 3-4, s.1-12.

CANCIK, Hubert, “‘Dignity of Man’ and ‘Persona’ In Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De Officiis* I 105-107”, *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, eds.:David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, 2002, ss.19-39.

CHALMERS, Don - IDA, Ryuichi, “On the International Legal Aspects of Human Dignity”, *Perspectives on Human Dignity- A Conversation*, ed.: Jeff Malpas, Norelle Lickiss, Springer, 2007, ss.157-168.

CICERO, *De Officiis I*, çev.: Walter Miller, Harvard University Press, 1913.

CLAASSEN Rutger - DUWELL Marcus: “The Foundations of Capability Theory: Comparing Nussbaum and Gewirth”, *Ethical Theory and Moral Practice*, June 2013, Volume 16, Issue 3, ss. 493-510.

CLAASSEN, Rutger: “Human Dignity In The Capability Approach”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, eds: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.240-249.

CRISP, Roger, “Griffin on Human Rights: Form and Substance”, *Griffin on Human Rights*, ed.: Roger Crisp, Oxford University Press, 2014, ss.142-151.

ÇAĞLAR, Fatma İrem, “Feminist Perspektiften İnsan Hakları”, *HFSA*, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2003, ss.73-98.

ÇELİK, Elif, *İnsan Onurundan İnsanın Kırılganlığına: İnsan Haklarının Temelinde Yatan Kavramları Yeniden Ele Almak*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2015.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, *İnsan Hakları ve Felsefe: Nasıl Bir Felsefi Yaklaşım? Nasıl Bir Eğitim*, Papatya Yayıncılık, İstanbul 2010.

DE BAETS, Antoon, “A Successful Utopia: The Doctrine of Human Dignity”, *Historiein*, Vol.7, 2007, ss.71-85.

DEBES, Remy, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/24692-human-dignity/>, Erişim tarihi: 25.1.2016.

DEVECİ, Cem, “İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliğiyle Anlamanın Olanaklılığı”, *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*, Yayına Hazırlayanlar: İoanna Kuçuradi, Bülent Peker, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2004, ss.41-68.

DONNELLY, Jack, “Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights”, *The American Political Science Review*, Vol.76, No:2, 1982, ss.303-316.

DONNELLY, Jack, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, çev.: Mustafa Erdoğan, Levent Korkut, Yetkin Yayınları, Ankara, 1995.

DOOMEN, Jasper, “Review of George Kateb ‘Human Dignity’”, *Dialogue*, Vol.51, Issue 2, 2012, ss.329-333.

DOPPELT, Gerald, “Review of Justice for Hedgehogs”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/25427-justice-for-hedgehogs/>, Erişim tarihi: 25.08.2016.

DREIER, Horst, “Human Dignity in German Law”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.375-385.

DUWELL, Marcus: “Human Dignity and Human Rights”, *Humiliation, Degradation Dehumanization- Human Dignity Violated*, eds: Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser, Elaine Webster, Springer, 2011, ss.215-230.

DUWELL, Marcus: “The Future of Human Dignity”, *Netherlands Quarterly of Human Rights*, Vol. 31/4, 2013, ss.400-402.

DUWELL, Marcus- BRAARVIG, Jens - BROWNSWORD, Roger- MIETH, Dietmar,
“Why a Handbook on Human Dignity?”, *The Cambridge Handbook of Human
Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig,
Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.
XXVII-XXII.

DUWELL, Marcus, “On the Border of Life and Death: Human Dignity and Bioethics”,
The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives, eds.:
Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge
University Press, 2014, ss.526-534.

DUWELL, Marcus, “Needs, Capacities and Morality-Over Problems of the Liberal to
Deal with the Life Sciences”,
https://www.uu.nl/wetfilos/wetfil07/sprekers/artikelen/needs_capacities.pdf,
Erişim tarihi: 09.01.2017.

DÜZGÜN, Şaban Ali, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”,
Menschenwürde- Grundlagen in Christentum und Islam, Herausgegeben von:
Richard Heinzmann, Mualla Selçuk, Feliz Körner, Verlag W. Kohlhammer,
Germany, 2007, ss.88-123.

DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1978.

DWORKIN, Ronald, *Is Democracy Possible Here?- Principles For A New Political
Debate*, Princeton University Press, USA, 2006.

DWORKIN, Ronald, *Hakları Ciddiye Almak*, çev.: Ahmet Ulvi Türkbağ, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

DWORKIN, Ronald, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, 2011.

ENDERS, Christopher, “A Right to Have Rights – The German Constitutional Concept of Human Dignity”, *NUJS Law Review*, Vol 3, 2010, ss.253-264.

ERHAT, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 4. Basım, İstanbul, 1989.

ERKIZAN, H. Nur , *Beyaz Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012.

FAGAN, Andrew, “Human Rights”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>, Erişim tarihi: 27.02.2015.

FREEMAN, Michael, *İnsan Hakları- Disiplinlerarası bir Yaklaşım*, çev.: A. Erkan Koca, Asena Topçubaşı, Birleşik Yayınları, Ankara, 2008.

FREEMAN, Michael, *Human Rights- An Interdisciplinary Approach*, Polity Press, 2nd ed., 2011.

FULLER, Lon L., *The Morality of Law*, Revised Edition, Yale University Press, New Haven and London, 1969.

GAVRELL ORTIZ, Sara Elizabeth, “Beyond Welfare: Animal Integrity, Animal Dignity and Genetic Engineering”, *Ethics& the Environment*, Vol.9, No.1, 2004, ss.94-120.

GEWIRTH, Alan, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, 1978.

GEWIRTH, Alan, “The Basis and Content of Human Rights”, *Human Rights-Essays on Justification and Applications*, The University of Chicago Press, 1982, ss.41-78.

GEWIRTH, Alan, “Introduction”, *Human Rights-Essays on Justification and Applications*, The University of Chicago Press, 1982, ss.1-38.

GEWIRTH, Alan, “The Golden Rule Rationalized”, *Human Rights-Essays on Justification and Applications*, The University of Chicago Press, 1982, ss.128-142.

GEWIRTH, Alan, “Human Dignity as the Basis of Rights”, *The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values*, eds.: Michael J. Meyer, William A. Parent, Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1992, ss.10-28.

GEWIRTH, Alan, “Are There Any Human Rights?”, *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy-Philosophy Facing World Problems*, ed.: Ioanna Kuçuradi, Vol.13, Philosophical Society of Turkey, Ankara, 2007, ss.279-285.

GORECKI, Jan, “Human Nature and Justification of Human Rights”, *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 34, Issue 1, 1989, ss.43-60.

GÖREN, Zafer, “Türk - Alman Hukukunda Kişiliğin Korunması”, http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg9/zgoren.pdf, s. 171, Erişim Tarihi: 15.09.2016)

GÖZLER, Kemal, *İdare Hukuku*, Cilt II, İkinci Baskı, Ekin Basın Yayın Dağıtım, Bursa, 2009.

GRIFFIN, James: *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

GRIFFIN, James, “Replies”, *Griffin on Human Rights*, ed.:Roger Crisp, Oxford University Press, 2014, ss.206-232.

GRIMM, Dieter, “Dignity in a Legal Context: Dignity as an Absolute Right”, *Understanding Human Dignity*, ed.: Christopher McCrudden, Oxford University Press, 2013, ss.381-391.

GÜRBÜZ, Nagehan: *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru*, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2014.

GÜRİZ, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2009.

HABERMAS, Jürgen, *The Future of Human Nature*, çev.: William Rehg, Max Pensky, Hella Beister, Polity Press, 2003.

HABERMAS, Jürgen, “The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights”, *Metaphilosophy*, Vol.41, No: 4, 2010, ss.464-480.

HARRIS, John - SULSTON, John, “Genetic Equity”, *Nature Reviews Genetics*, Vol.5, 2004, ss.796-800.

HELIS, John, “Hannah Arendt and Human Dignity: Theoretical Foundations and Constitutional Protection of Human Rights”, *Journal of Politics and Law*, Vol.1, No.3, 2008, ss.73-78.

HEPER, Altan, “Biyotikte Hakim Etik Teoriler”, *HFSA*, Hazırlayanlar: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, Sayı 20, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2010, ss.107-131.

HEPER, Altan, “Human Dignity in an Intercultural Context”, *Menschenwürde in der Medizin: Quo Vadis?*, Hrsg.: Jan C. Joerden, Eric Hilgendorf, Natalia Petrillo, Felix Thiele, Nomos, Baden-Baden, 2012, ss.227-240.

HEPER, Altan, “Kültürlerarası İlişki Bağlamında İnsan Onuru”, *HFSA*, Hazırlayanlar: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, Saim Üye, Sayı 24, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2012, ss.15-27.

HILL Jr., Thomas E.: “Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, eds: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.215-221.

HISKES, Richard P., *The Human Right to a Green Future-Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge University Press, 2009.

HOBBS, Thomas, *LEVIATHAN veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, Onikinci Baskı, İstanbul, 2013.

HOBBS, Thomas, *LEVIATHAN*,
<https://archive.org/details/hobbessleviathan00hobbuoft>, Erişim tarihi: 21.05.2014.

ISAAC, Jeffrey C., “A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights”, *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 1, 1996, ss.61-73.

İŞIKTAÇ, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, 3.baskı, İstanbul, 2010.

İSPİR TOPRAK, Zeynep, “ ‘İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları’ Üzerine”, *İoanna Kuçuradi-Çağın Olayları Arasında - Among The Events of the Era*, ed.: Betül Çotuksöken, Gülriz Uygur, Hülya Şimga, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss.109-122.

İSPİR, Zeynep, “Human Dignity as a Common Identity”, *Right to Identity*, ed.: Paul Tiedemann, ARSP Beiheft 147, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2016, ss.43-51.

İYİ, Sevgi, “Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı- Heidegger ve Mengüşoğlu”, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul, 2006.

İYİ, Sevgi, “İoanna Kuçuradi’nin Felsefi Söyleminde Değer Problemi ve Etik”, *Felsefe Söyleşileri III-IV*, ed.: Betül Çotuksöken, Maltepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, ss.37-44.

JABER, Dunja, “Human Dignity and the Dignity of Creatures”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 13, 2000, ss.29-42.

KALKAN OĞUZTÜRK, Burcu, “Human Dignity Principe and the Protection Guarantee of the Principe in EU Law System”, *Human Rights Review*, Vol.1, Issue:1, 2011, ss.35-89.

KANT, Immanuel, “The Conflict of the Faculties”, çev.: Mary J. Gregor, University of Nebraska Press, 1979, <http://raley.english.ucsb.edu/wp-content/uploads/234/Kant-faculties.pdf>, Erişim Tarihi: 20.12.2016.

KANT, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, çev.: Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991.

KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev.: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara, 1999.

KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara, 2002.

KARAYALÇIN, Yaşar, “Türk Hukukunda Şeref ve Haysiyetin Korunması”, *AÜHFD*, 1962, Cilt XIX, Sayı 1, ss.251-275.

KATEB, George: *Human Dignity*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

KAUFMANN, Paulus- KUCH, Hannes- NEUHÄUSER, Christian- WEBSTER, Elaine
“Human Dignity Violated: A Negative Approach – Introduction”, *Humiliation, Degradation, Dehumanization - Human Dignity Violated*, eds.: Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser, Elaine Webster, Springer, 2011, ss.1-5.

KAYA, Funda, *Peter Singer’in Faydacı Etik Görüşü Çerçevesinde Kürtajın Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.

KAYGI, Abdullah, “Değerden Bağımsız Olmak mı, Değer Yargılarından Bağımsız Olmak mı?”, *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları, Ioanna Kuçuradi Armağanı* Cilt 25, 2001, Yayınlayanlar: Şinasi Tekin -Gönül A. Tekin, , Yayına Hazırlayan: Sevgi İyi, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2001, ss.183-197.

- KAYGI, Abdullah, “Kesin Buyruğu Doğru Anlamak”, *Barışın Felsefesi-200.Ölüm Yıldönümünde Kant*, Yayına Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, ss.7-53.
- KERSTEIN, Samuel J.: “Kantian Dignity: A Critique”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity-Interdisciplinary Perspectives*, eds: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.222-229.
- KILIÇOĞLU, Ahmet M., *Şeref, Haysiyet ve Özel Yaşama Basın Yoluyla Saldırılarından Hukuksal Sorumluluk*, Turhan Kitabevi, 4. Baskı, Ankara, 2013.
- KILLMISTER, Suzy, “Dignity: Not Such a Useless Concept”, *Journal of Medical Ethics*, Vol.36, 2010, ss.160-164.
- KIRSTE, Stephan: “A Legal Concept of Dignity as a Foundation of Law”, *Human Dignity as a Foundation of Law*, eds: Winfred Brugger, Stephan Kirste, ARSP Beiheft 137, Franz Steiner Verlag-Nomos, 2013, ss.63-81.
- KLEINIG, John “Humiliation, Degradation and Moral Capacity: A Response to Hörnle and Kremnitzer”, *Israel Law Review*, Vol.44, 2011, ss.169-183.
- KOLNAI, Aurel, “Dignity”, *Philosophy*, Vol.51, No.197, 1976, ss.251-271.
- KOMMERS, Donald P., *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany*, Duke University Press, Second Edition, 1997.
- KUÇURADI, İoanna, “Ahlâk ve Kavramları”, *Uludağ Konuşmaları –Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, ss.20-36.

KUÇURADİ, İoanna, “Özgürlük ve Kavramları”, *Uludağ Konuşmaları –Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, ss.1-19.

KUÇURADİ, İoanna, “Knowledge and Its Object”, *The Concept of Knowledge-Ankara Seminar*, eds.: İoanna Kuçuradi, Robert S. Cohen, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1995, ss.97-102.

KUÇURADİ, İoanna “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi –Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss.75-85.

KUÇURADİ, İoanna, “Adalet Kavramı”, *Adalet Kavramı*, ed.: Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2001, ss.39-48.

KUÇURADİ, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2003.

KUÇURADİ, İoanna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2006.

KUÇURADİ, İoanna, “‘Altın Kural’a Karşı ‘Kesin Buyruk’”, *Barışın Felsefesi -200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Yayına Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, ss.1-6.

KUÇURADİ, İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2006.

KUÇURADİ, İoanna, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları-İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, ss.1-10.

KUÇURADİ, İoanna, “İnsan Haklarından Devlet Kavramına”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları-İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, ss.39-53.

KUÇURADİ, İoanna, “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları –İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, ss. 69-76.

KUÇURADİ, İoanna, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları”, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları –İnsan Hakları ve Hukuk-Devlet-Siyaset Felsefesi Yazıları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, ss.55-68.

KUÇURADİ, İoanna, “İnsan Felsefesi ve İnsan Hakları”, Kadıköy Belediyesinde Gerçekleştirilen Konuşma Metni, 28.04.2007.

KUÇURADİ, İoanna, ““Normların Bilimsel Temellendirilebilirliği””, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 3.Baskı, Ankara, 2009, ss.175-182.

KUÇURADİ, İoanna, “ Norm Oluşturma ve Norm Koyma Sorunları”, *Norm Koyma ve Hüküm Verme-Ankara Hukuk Toplantıları (17-18 Nisan 2009)*, ed.: Çiğdem Kırca, Gülriz Uygur, Levent Akın, Ankara, 2011, ss.13-19.

KUÇURADİ, İoanna, “Philosophy and Human Rights”, *Human Rights: Concept and Problems*, ed.: Hans Lenk, LIT, 2013, ss.5-10.

KURU, Gonca, *Türkiye’de Demokratik Hukuk Devleti Düzeninde İnsan Onurunun Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012.

LANGLOIS, Anthony J., “Normative and Theoretical Foundations of Human Rights”, http://www.academia.edu/675375/Normative_and_Theoretical_Foundations_of_Human_Rights_2009_1st_Edition_, Erişim Tarihi: 05.01.2016.

LEBECH, Mette, *On the Problem of Human Dignity- A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2009.

LEBECH, Mette: “What is Human Dignity?”, *Maynooth Philosophical Papers*, ed. by M. Lebech, http://eprints.maynoothuniversity.ie/392/1/Human_Dignity.pdf, Erişim tarihi: 16.12.2016.

LEPSIUS, Oliver, “Human Dignity and the Downing of Aircraft: The German Federal Constitutional Court Strikes Down a Prominent Anti-terrorism Provision in the New Air-transport Security Act”, *German Law Journal*, Vol.7, No:9, ss.761-776.

LEWIS, Milton: “A Brief History of Human Dignity: Idea and Applications”, *Perspectives on Human Dignity-A Conversation*, eds.: Jeff Malpas, Norelle Lickiss, Springer, 2007, ss.93-105.

LIMBACH, Jutta, “Yüksek Yargıda İnsan Onuru İlkesi-Almanya’daki Hukuki Durum”, ed.: Ulrike Dufner, *Demokrasinin Garantisi: İnsan Onuru ve İnsan Hakları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, İstanbul, 2008, ss.66-71.

LUBAN, David , “The Rule of Law and Human Dignity: Re-examining Fuller’s Canons”,
Hague Journal of Rule of Law, Vol.2, 2010, ss.29-47.

MACKLIN, Ruth, “Dignity is a Useless Concept”, *British Medical Journal*, Vol.327,
2003, ss.1419-1420.

MARGALİT, Avishai, *The Decent Society*, çev.: Naomi Goldblum, Harvard University
Press, Cambridge/London, 1996.

MARGALİT, Avishai- MOTZKIN, Gabriel, “The Uniqueness of the Holocaust”,
Philosophy and Public Affairs, Vol 25, No:1, 1996, ss.65-83.

MAROTH, Miklos, “Human Dignity in the Islamic World”, *The Cambridge Handbook of
Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens
Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014,
ss.155-162.

MATHIS, Klaus, “Human Dignity as a Two-Edged Sword”, *Human Dignity as a
Foundation of Law*, ed.: Winfried Brugger, Stephan Kirste, ARSP Beiheft 137,
Franz Steiner Verlag-Nomos, 2013, ss.131-144.

MCCRUIDDEN, Christopher, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human
Rights”, *The European Journal of International Law*, Vol. 19, No.4, 2008, ss.655-
724.

MCCRUIDDEN, Christopher, “In Pursuit of Human Dignity: An Introduction to Current
Debates”, *Understanding Human Dignity*, ed.: Christopher McCrudden, Oxford
University Press, 2013, ss.1-58.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi - Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss.1-7.

MENKE, Christoph, “Dignity as the Right to Have Rights: Human Dignity in Hannah Arendt”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.332-342.

METİN, Sevtap, “Yeniden Doğal Hukuk Modellemesi: John Finnis”, *İÜHFM*, Cilt LXII, Sayı 1-2, 2004, ss. 165-207.

METİN, Sevtap, *Biyo-tıp Etiği ve Hukuk*, On iki Levha Yayınları, İstanbul, 2010.

METİN, Sevtap, “Lon. L. Fuller ve Prosedürel Doğal Hukuk Yaklaşımı”, *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş*, ed.: Ertuğrul Uzun, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, ss.167-194.

MEYER, Lukas, “Intergenerational Justice”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/>, Erişim tarihi: 08.12.2014.

MEYER, Michael, “The Simple Dignity of Sentient Life: Speciesism and Human Dignity”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 32, No. 2, 2001, ss.115-126.

MICHEL, Margot- SCHNEIDER KAYASSEH, Eveline, “The Legal Situation of Animals in Switzerland: Two Steps Forward, One Step Back –Many Steps To Go”, *Journal of Animal Law*, Vol.7, 2011, ss.1-42.

MIRANDOLA, Giovanni Pico della: *İnsanın Değeri Üzerine Söylev Ya da Rönesansın Manifestosu*, çev.: Levent Özşar, Biblos, İstanbul, 2006.

MIRANDOLA, Pico della, *On the Dignity of Man*, çev.: Charles Glenn Wallis, Paul J.W. Miller, Douglas Carmichael, Hackett Publishing Company, USA, 1998.

MURPHY, Mark C., *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge University Press, 2006.

NICKEL, James W., *Making Sense of Human Rights- Philosophical Reflections on The Universal Declaration of Human Rights*, University of California Press, 1987.

NORDENFELT, Lennart, “The Varieties of Dignity”, *Health Care Analysis*, Vol. 12, No:2, 2004, ss.69-81.

NUSSBAUM, Martha C., *Women and Human Development –The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, USA, 2000.

NUSSBAUM, Martha C., “Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice”, *Feminist Economics*, Vol. 9 (2-3), 2003, ss.33-59.

NUSSBAUM, Martha C., “Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice”, *Oxford Development Studies*, Vol.32, No.1, 2004, ss.3-18.

NUSSBAUM, Martha *Frontiers of Justice-Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, USA, 2006.

NUSSBAUM, Martha “Human Rights and Human Capabilities”, *Harvard Human Rights Journal*, Vol.20, 2007, ss.21-24.

NUSSBAUM, Martha, “Human Dignity and Political Entitlement”, *Human Dignity and Bioethics*, eds.: Edmund D. Pellegrino, Adam Schulman, Thomas W. Merrill, University of Notre Dame Press, Indiana, 2009, ss.351-380.

NUSSBAUM, Martha C., *Creating Capabilities –The Human Development Approach*, Harvard University Press, 2011.

OREND, Brian, *Human Rights: Concept and Context*, Broadview Press, 2002.

ÖRNEK, Yusuf, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi- Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına*, Haz.: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss.67-73.

ÖZKÖK, Gülriz, “İnsan Hakları Bakımından Adalet Teorileri: John Rawls”, *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000*, Cilt 4, Ankara Barosu Yayınları, Ankara, 2000, ss.83-101.

PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights- Four Inquiries*, Oxford University Press, 1998.

PITT-RIVERS, Julian, “Honor”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed.: David L. Sills, Vol. 6, The Macmillian Company&The Free Press, 1968.

PROCHAZKA, Susanne J., “There Is No Honor In Honor Killings: Why Women At Risk For Defying Sociosexual Norms Must Be Considered A ‘Particular Social Group’ Under Asylum Law”, *Thomas Jefferson Law Review*, 2012, Vol. 34, Issue 2, ss.445-503.

RAWLS, John, *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, çev.: Gül Evrin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

RILEY, Stephen-BOS, Gerhard, “Human Dignity”, <http://www.iep.utm.edu/hum-dign/>, Erişim tarihi: 05.09.2016.

RORTY, Richard, “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, *On Human Rights- The Oxford Amnesty Lectures*, eds.: Stephen Shute, Susan Hurley, Basic Books, 1993, ss.111-134.

ROSEN, Michael, *Dignity- Its History and Meaning*, Harvard University Press, 2012.

ROSHWALD, Mordecai, “The Concept of Human Rights”, *Philosophy and Phenomenological Society*, vol.19, no.3, 1959, ss.354-379.

SANDKÜHLER, Hans Jörg, “Human Dignity, and the Transformation of Moral Rights into Legal Rights”, trans.: David W. Wood, *Iris*, Vol.2, No.4, 2010, ss.349-362.

SCHAUBROECK, Katrien, “Review of Justice for Hedgehogs”, http://metapsychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&id=6210, Erişim tarihi: 25.08.2016.

SCHROEDER, Doris, “Dignity: Two Riddles and Four Concepts”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Vol. 17, 2008, ss.230-238.

SEN, Amartya, “Human Rights and Capabilities”, *Journal of Human Development*, Vol.6, No. 2, 2005, ss. 151-166.

SEN, Amartya, *The Idea of Justice*, Penguin Books, 2010.

SENSEN, Oliver, “Human Dignity in Historical Perspective: The Contemporary and Traditional Paradigms”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 10, No. 1, 2011, ss.71-91.

SENSEN, Oliver, “Dignity and the Formula of Humanity”, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals- A Critical Guide*, ed.: Jens Timmermann, Cambridge University Press, UK, 2009, ss.102-118.

SENSEN, Oliver, “Kant’s Conception of Human Dignity”, *Kant-Studien*, Vol.100, Issue 3, 2009, ss.309-331.

SENSEN, Oliver, *Kant on Human Dignity*, De Gruyter, Germany, 2011.

SHESTACK, Jerome J., “İnsan Haklarının Felsefî Temelleri”, çev.: Ali Rıza Çoban-Bilal Canatan, *Liberal Düşünce*, Cilt 11, No: 43, Yaz 2006, ss.87-119.

SINGER, Peter, *Pratik Etik*, çev. Nedim Çatlı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015.

SLOANE, Robert D., “Human Rights For Hedgehogs?: Global Value Pluralism, International Law, and Some Reservations of the Fox”, *Boston University Law Review*, Vol.90, No.2, 2010, ss.101-135.

STARCK, Christian, “Özgürlük ile Güvenlik Arasındaki Gerilim İlişkisinde İnsan Onuru”, ed.: Ulrike Dufner, *Demokrasinin Garantisi: İnsan Onuru ve İnsan Hakları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, İstanbul, 2008, ss.72-76.

STATMAN, Daniel, “Humiliation, Dignity and Self Respect”, *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, eds.:David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, 2002, ss.209-229.

STRAWSER, Bradley Jay, “The Normative Structure of Human Rights: A Review of James Griffin’s on Human Rights”, *Journal of Human Rights*, Vol.10, No.1, 2011, ss.112-119.

SULMASY, Daniel P. “The Varieties of Human Dignity: A Logical and Conceptual Analysis”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, Vol. 16, No: 4, 2013, ss.937-944.

SULMASY, Daniel P.: “Human Dignity and Human Worth”, *Perspectives on Human Dignity-A Conversation*, eds.: Jeff Malpas, Norelle Lickiss, Springer, 2007, ss.9-18.

SUSSMAN, David, “What’s Wrong with Torture?”, *Philosophy&Public Affairs*, Vol.33, No.1, 2005, ss.1-33.

ŞİMŞEK, Oğuz, *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, 1999.

TASIOULAS, John: “Taking Rights Out of Human Rights”, *Griffin on Human Rights*, ed.: Roger Crisp, Oxford University Press, 2014, ss.9-45.

TEPE, Harun, “İnsan Haklarının Bilgisel Temelleri”, *İnsan Hakları (Konferans, Panel ve Sempozyumlar)*, Ankara Barosu İnsan Hakları Hukuku Araştırma Uygulama ve Danışma Merkezi, Ankara, 2006, ss. 171-197.

TEPE, Harun, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, Derleyenler: Sibel Kibar, Selma Aydın Bayram, Ayhan Sol, Legal Kitabevi, İstanbul, 2010, ss.285-292.

TEPE, Harun, “Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights”, *Human Rights and Human Nature*, eds.: Marion Albers, Thomas Hoffmann, Jörn Reinhardt, Springer, 2014, ss.57-77.

TIEDEMANN, Paul: “Human Dignity as an Absolute Value”, *Human Dignity as a Foundation of Law*, eds: Winfred Brugger, Stephan Kirste, ARSP Beiheft 137, Franz Steiner Verlag-Nomos, 2013, ss.25-40.

TIEDEMANN, Paul: “The Relation Between Human Dignity and Human Rights”, *Human Dignity as a Foundation of Law*, eds: Winfred Brugger, Stephan Kirste, ARSP Beiheft 137, Franz Steiner Verlag-Nomos, 2013, ss.193-206.

UYGUN, Oktay, “İnsan Hakları Kuramı”, *İnsan Hakları*, ed.: Korkut Tankuter, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, ss.13-44.

UYGUN, Oktay, “Çağımızın İnsan Onuruna Yönelttiği Tehditler Karşısında İnsan Haklarının Önemi”, *Hukuk Felsefesini Yeniden Düşünmek: Hukuk Teorileri, İnsan Hakları ve Anayasalar*, ed.: İoanna Kuçuradi, Maltepe Üniversitesi Yayınları, No:43, İstanbul, 2011 ss.67-97.

UYGUN, Oktay, *Devlet Teorisi*, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2014.

UYGUR, Gülriz, “Hukuki Pozitivizmin Değişen Yüzü mü?”, *AÜHFD*, Cilt 52, Sayı 3, 2003, ss.145-176.

UYGUR, Gülriz, “Adalet ve Hukuk Devleti”, *AÜHFD*, Cilt 53, sayı 3, 2004, ss.29-38.

UYGUR, Gülriz, *Hukuk, Etik ve İlkeler*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2006.

UYGUR, Gülriz, “Hukuki Bakış Açısında Etik Dayanağa Yer Vermek”, *Hukuk Felsefesini Yeniden Düşünmek-Hukuk Teorileri, İnsan Hakları ve Anayasalar*, ed.: İoanna Kuçuradi, Maltepe Üniversitesi Yayınları, No:43, 2011, ss.99-111.

UYGUR, Gülriz, “Hukuk Kavramı: Normların Türetilmesi ve Geçerliliği Ayrı Sorunlar Mıdır?- İnsan Hakları Bakımından Bir Değerlendirme”, *Felsefe Söyleşileri V-VI*, Editörler: Betül Çotuksöken, Ahu Tunçel, Maltepe Üniversitesi Yayınları, No: 49, 2011, ss.139-153.

UYGUR, Gülriz, “Hukuk Devletinde Hukukun Önünde Olmanın Anlamı”, *Prof.Dr. Erdal Onar’a Armağan*, Cilt 2, Yayına Hazırlayanlar: Merih Öden, Levent Gönenç, Selin Esen, Ali Ersoy Kontacı, Deniz Polat, Ali Erdem Doğanoglu, Ankara Üniversitesi Yayınları No:391, Ankara, 2013, ss.1153-1170.

- ÜNVER, Yener, “Ceza Hukuku Felsefesi Açısından İnsan Onuru ve Mevzuatımız”, *HFSA*, Hazırlayanlar: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, Sayı 22, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 26-61.
- ÜYE, Saim, “Genetik Testler ve Etik Sorunlar Üzerine”, *HFSA*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, Sayı 17, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2007, ss.120-127.
- WALDRON, Jeremy, “Torture and Positive Law: Jurisprudence for the White House”, *Columbia Law Review*, Vol.105, No:6, 2005, ss.1681-1750.
- WALDRON, Jeremy, “Dignity and Rank”, *Dignity, Rank and Rights (The Berkeley Tanner Lectures)*, ed.:Meir Dan-Cohen, Oxford University Press, 2012, s.13-46.
- WALDRON, Jeremy, “How Law Protects Dignity”, *The Cambridge Law Journal*, Vol. 71, Issue 1, 2012, ss.200-222.
- WALDRON, Jeremy, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, *New York University School of Law, Public Law & Legal Theory Research Paper Series*, Working Paper No. 12-73, 2013, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2196074, Erişim Tarihi: 22.08.2016.
- WALDRON, Jeremy, “Ronald Dworkin: An Appreciation”, *NYU School of Law Public Law & Legal Theory Research Paper Series*, 2013, https://papers.ssrn.com/sol3/papers2.cfm?abstract_id=2276009&download=yes, s. 6, Erişim Tarihi: 10.12.2016.

WALDRON, Jeremy, “What Do the Philosophers Have Against Dignity?”, *NYU School of Law, Public Law Research Paper Series*, Working Paper No. 14-59, 2014, ss. 1-22. https://papers.ssrn.com/sol3/papers2.cfm?abstract_id=2497742, Erişim tarihi: 15.02.2017.

WEINRIB, Lorraine E., “Human Dignity as a Rights Protecting Principle”, *National Journal of Constitutional Law*, Vol.17, 2004, ss.325-340.

WELSH, Alexander, *What is Honor?-A Question of Moral Imperatives*, Yale University Press, 2008.

WESTERMAN, Pauline C., “Natural Rights versus Human Dignity: Two Conflicting Traditions”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity- Interdisciplinary Perspectives*, eds.: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, Dietmar Mieth, Cambridge University Press, 2014, ss.108-116.

WIKAN, Unni, “Shame and Honour: A Contestable Pair”, *Man*, New Series, Vol. 19, No. 4, 1984, ss. 635-652.

www.adalet.gov.tr

www.achpr.org

www.bundesverfassungsgericht.de

www.europarl.europa.eu

www.greekmythology.com

www.hrcr.org

www.merriam-webster.com

www.ohchr.org

www.servat.unibe.ch

www.tbmm.gov.tr

www.tdk.org.tr

www.un.org



ÖZET

Zeynep İspir, *İnsan Haklarının Temeli Olarak İnsan Onuru Kavramı*, Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gülriz Uygur, 367 sayfa.

İnsan haklarının temellendirilmesinde kendisine başvurulmuş kavramlardan birisi insan onurudur. Bu çalışmada insan onuru kavramının insan haklarının türetildiği yeri göstermede bir rolü olup olamayacağı sorusu yanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu soruya yanıt verebilmek için onur kavramının belirli bir şekilde içeriklendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Birinci Bölüm insan onuru kavramlaştırmasının felsefi bilginin rehberliğinde anlaşılması ve analizine ayrılmıştır. İkinci Bölüm’de insan onuru ile insan haklarının ilişkisini kuran görüşler değerlendirilmiştir. Üçüncü Bölüm ise kavramın hukuk alanı içerisindeki yerini incelemektedir. Bu bakımdan insan onuru ve hukuk arasındaki bağ, hukukun türetildiği öncüller olarak görülebilecek bir insan hakları perspektifi ile kurulmaya çalışılmıştır.

İnsan haklarına felsefi bir temel arayan bu araştırmada insan onuru, insanın nasıl bir varlık olduğunu, onun özellik ve olanaklarından yola çıkarak açıklayan görüşler aracılığıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla belirli bir “insanın değeri” kavramına ulaşmak istenmektedir. Nötr bir değer kavramına dayanan insan onuru ile değer yargılarının belirsiz ve göreceli alanından uzaklaşmak amaçlanmaktadır. İnsanın etik eyleme olanağına da vurgu yapan bu insan onuru kavramı insan haklarının türetildiği yeri göstermede işlev görebilecektir. İnsan haklarının etik yönünün ortaya konmasına yardımcı olacak bir insan onuru kavramı ise normların türetimi ve uygulanmasında hukuk alanının da başvurabileceği bir kaynak olarak görülmektedir.

ABSTRACT

Zeynep Ispir, Human Dignity As the Basis of Human Rights, PhD Dissertation, Supervisor/Adviser: Prof. Dr. Gülriz Uygur, p.367.

Human dignity is one of the concepts which is referred for the justification of human rights. The main problem of the thesis is to determine if the concept of human dignity plays a derivative role for human rights or not. To answer this question, it is inevitable to develop a certain content for the concept of human dignity. Therefore the First Chapter of the thesis aims to understand and analyze the conceptualization of human dignity by the guidance of philosophical knowledge. The approaches make connection between human dignity and human rights have been evaluated in the Second Chapter. Chapter Three examines the place of the human dignity as a concept in law. In this regard, it has been tried to make the connection between human dignity and law through a human rights perspective that could be seen as a derivative premise for law.

In this research which seeks out a philosophical basis for human rights, human dignity is tried to be presented with reference to the approaches that explain what kind of an entity the human being is upon the basis of his/her attributes and potentialities. By this way, it is intended to reach a specific concept of “the value of human being”. It is aimed to avoid the vague and relative value judgments sphere with the help of a human dignity concept based on a neutral value concept. This human dignity concept, that also emphasizes the ethical action potentiality of human beings, will also be able to function to show the place where human rights derive from. A human dignity concept which helps to put forward the ethical dimension of human

rights may be seen as a source that the field of law could apply for derivation and implementation of norms.

