

T.C.  
İstanbul Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İnsan Hakları Bağlamında Evrensellik  
ve  
Kültürel Rölativizm Çatışması

Hazırlayan:  
Esra Demir

2501020593

Tez Danışmanı:  
Prof. Dr. Oktay Uygun

İstanbul-2006

## Öz

Bu çalışmada, insan hakları bağlamında evrensellik ve kültürel rölativizm tartışması ele alınmıştır. Evrensellik, kültürel farklılıkları ve bu farklılıkların yarattığı öznel tecrübeleri görmezden gelerek bütün insanlığı kapsamına alacak tasarımların mümkün olduğunu iddia ederken; rölativizm, bütün değerler ve pratiklerin kültüre göre şekillendiğini ileri sürer, bu nedenle de hiçbir evrensel değer varlığını kabul etmez. Bu bağlamda, öncelikle tarihsel ve mekansal olarak batımerkezli olan insan hakları düşüncesinin, evrensel bir iddiaya dönüşme süreci incelenmiştir. Ardından, insan haklarının evrenselliği iddiasına yöneltilen tepkiler ve bu tepkilerin dayanağı olan kültürel rölativizmin kuramsal çerçevesi açıklanmıştır. Sonraki bölümde ise, rölativizme temel oluşturan kültürel farklılıklar ve bunların evrensellik varsayımı karşısındaki geçerliliği ve yeterliliği tartışılmış ve bu konuda yoğun tartışmalar yaratan bir pratik olan kadın sünneti incelenmiştir. Son olarak, evrensellik-kültürel rölativizm çatışmasının, bugün hangi alanlarda ve ne şekilde devam ettiği incelenmiş ve kültürel rölativizmin yarattığı imkan ve sorunlara ilişkin bir değerlendirme yapılmıştır.

## Abstract

In this study universalism vs. cultural relativism debate has been addressed within the context of human rights. While the universalists claim that projects involving all human beings are possible and ignore cultural differences and subjective experiences of different cultures; the relativists assert that all values and practices are formed by culture, and therefore, reject the possibility of any cross-cultural universals. Within this context, gradual development of Western conception of human rights as a universally valid claim has been examined in the first chapter. In the second chapter, challenges to universality assumption and cultural relativism as their theoretical framework have been explained. The third chapter has discussed the validity and capability of cultural differences that serve as the basis of the relativist claims, and examined the practice female genital cutting. In the last chapter, the recent picture of the debate and a short evaluation of cultural relativism have been provided.

## Önsöz

Dört bölümden oluşan bu çalışmada, insan hakları kuramına ilişkin önemli tartışma konularından biri olan evrensellik ve kültürel rölativizm çatışması incelenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak, evrensellik varsayımının gelişim süreci ve bunun insan hakları kuramının oluşumuna yansımaları ortaya konmuştur. Ardından, Batılı liberal insan hakları anlayışının evrenselliğine ilişkin iddiaların eleştiriye açık noktalarını vurgulayan, alternatif bir sınıflandırmaya yer verilmiştir.

İkinci bölümde, evrensellik varsayımı ve kültürel rölativizmin devletler düzeyinde karşı karşıya geldikleri dönüm noktaları ele alınmıştır. Bu kapsamda, insan haklarının evrenselliğine vurgu yapan BM İnsan Hakları Evrensel Bildirisi ve Dünya İnsan Hakları Konferansı'nın ardından kabul edilen Viyana Bildirisi'nin hazırlık süreçlerinde ortaya çıkan evrensellik karşıtı tepkiler ve bunların yarattığı gerilimler ele alınmıştır. Ardından kültürel rölativizm kuramının kökenleri, gelişimi ve son olarak da, rölativizmin insan hakları kavramıyla ilgelenmeye başlamasında etkili olan, Amerikan Antropoloji Derneği'nin hazırladığı 1947 tarihli İnsan Haklarına Dair Beyan incelenmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, evrensel bir insan hakları düşüncesini sorgulamayı mümkün kılan kültürel farklılıklar ve bunlara dayanan iddialar incelenmiştir. Son bölümde ise, çatışmanın uluslararası belgelerdeki yansımaları ele alınmış ve 1940'lardan beri yaşanan bu gerilimin bugün ne ölçüde etkili olduğu tartışılmıştır. Ardından, kültürel rölativizmin mevcut sistemin sorunlarını ortaya koymak bakımından önemli imkanlar sağladığı, fakat aynı zamanda bir takım önemli sorunlar da yarattığı ortaya konmuştur.

Bu bağlamda karşılaşılan en önemli güçlük, konunun disiplinlerarası niteliği olmuştur. Bu durum, kavramların kullanımı ve çalışmanın dilinde tutarlılık sağlamak bakımından sorunlar yarattığı gibi, kullanılacak kaynakların seçimi ve sınırlandırılmasında da önemli güçlüklerle karşılaşılmasına yol açmıştır.

## İçindekiler

Öz.....	iii
Önsöz.....	iv
İçindekiler.....	v
Kısaltmalar Listesi.....	vii
Giriş.....	1
<b>1 EVRENSEL İNSAN HAKLARININ KURAMSAL ÇERÇEVESİ.....</b>	<b>1</b>
<b>1.1 İnsan Haklarının Kavramsal Çerçevesi.....</b>	<b>2</b>
<b>1.2 İnsan Haklarının Temellendirilmesi.....</b>	<b>4</b>
1.2.1 Doğal Haklar Temelli Yaklaşım.....	5
1.2.2 Pozitivist Yaklaşım.....	8
1.2.3 İnsan Doğası Temelli Yaklaşım.....	9
<b>1.3 İnsan Haklarının Üç Kuşağı.....</b>	<b>11</b>
1.3.1 Birinci Kuşak Haklar.....	12
1.3.2 İkinci Kuşak Haklar.....	14
1.3.3 Üçüncü Kuşak Haklar.....	16
1.3.4 Farklı Bir Sınıflandırma: Hakların İki Kuşağı.....	18
<b>2 EVRENSELLİK KARŞISINDA KÜLTÜREL RÖLATİVİZM.....</b>	<b>21</b>
<b>2.1 Evrensellik Varsayımına Tepkiler.....</b>	<b>22</b>
2.1.1 Evrensel Bildiri ile Ortaya Çıkan İddia ve Eleştiriler.....	22
2.1.2 Viyana Bildirisi ile Ortaya Çıkan İddia ve Eleştiriler.....	27
<b>2.2 İnsan Hakları Bağlamında Kültürel Rölativizm.....</b>	<b>37</b>
2.2.1 Kültürel Rölativizmin Kuramsal Gelişimi.....	38
2.2.2 1947 Beyanı ve Kültürel Rölativizmin Kuramsal Sorunları.....	43
<b>3 İNSAN HAKLARI VE KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİK.....</b>	<b>52</b>
<b>3.1 Batılı Olmayan Kültürlerin Kendilerine Özgü İnsan Hakları Anlayışları.....</b>	<b>52</b>
3.1.1 İslam Kültürü.....	54
3.1.2 Afrika Kültürü.....	57
3.1.3 Asya Kültürü.....	59
<b>3.2 Kültürel Bağlam.....</b>	<b>61</b>
3.2.1 Bir Örnek: Kadın Sünneti.....	63
3.2.2 Kadın Sünnetine Yönelik Uluslararası Müdahaleler.....	67
3.2.3 Uluslararası Müdahalelerin Sorunlu Yanları.....	70

<b>4 İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA YENİ BİR EVRESELLİK ANLAYIŞINA İHTİYAÇ .....</b>	<b>75</b>
<b>4.1 Tartışmada Son Durum .....</b>	<b>75</b>
4.1.1 İnsan Haklarının Evrenselliği Üzerinde Sağlanan Mutabakat .....	76
4.1.2 Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmelerine Konulan Çekinceler .....	84
<b>4.2 Kültürel Rölativizme İlişkin Bir Değerlendirme .....</b>	<b>90</b>
4.2.1 Kültürel Rölativizmin Sağladığı İmkanlar .....	91
4.2.1.1 Yeni Bir Evrensellik Anlayışı .....	91
4.2.1.2 Mevcut Sistemin Sorunlarını Ortaya Koymak .....	93
4.2.2 Kültürel Rölativizmin Sorunları .....	97
4.2.2.1 Sorunlu Kültür Anlayışı .....	97
4.2.2.2 Siyasi İktidarların Kültürel Rölativizmi Kullanış Şekli .....	100
<b>Sonuç .....</b>	<b>106</b>
<b>Kaynakça .....</b>	<b>109</b>

## Kısaltmalar Listesi

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
bkz.	bakınız
BM	Birleşmiş Milletler
bs.	bası
c.	cilt
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
ESKHS	Birleşmiş Milletler Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi
Evrensel Bildiri	Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirisi
Haz.	Hazırlayan
HFSA	Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi
HRQ	Human Rights Quarterly
İHA	İnsan Hakları Araştırmaları
Kahire Bildirisi	İslam'da İnsan Hakları Kahire Bildirisi
MSHS	Birleşmiş Milletler Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi
s.	sayfa
S.	sayı
TDK	Türk Dil Kurumu
v.d.	ve diğerleri
Viyana Bildirisi	Viyana Bildirisi ve Eylem Programı
Vol.	Volume
1947 Beyanı	İnsan Haklarına Dair Beyan

## Giriş

“Hem kız çocukları hem de erkek çocuklarının acının üstesinden gelme yetenekleri üzerinde güçlü bir kültürel vurgu vardı: sünnet törenlerinde ergenlerin... mızızlanmamaları ya da ağlamamaları beklenirdi. Törenden sonra yardım almaksızın, çevresinde dans eden arkadaşları ve akrabaları ile eve yürüeyebilen bir kız çocuğu, daha fazla statü kazandığını bilerek gururlanırdı.”<sup>1</sup> Moruzzi'den aktarılan bu satırlarda sünnet, neşeli bir törenle kutlanan ve gurur duyulan bir an olarak aktarılmaktadır. Oysa, kadınlara uygulanan sünnet, kadın ve kız çocuklarının insan haklarını ihlal etmesi ve ciddi sağlık sorunları yaratması nedeniyle, yaklaşık son otuz yıldır ısrarla ve büyük çabalarla ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Ne var ki bu çabalar, çeşitli toplumlarda farklı kültürel gerekçelerle yüzlerce yıldır uygulanan ve şenliklerle kutlanacak kadar önemli bulunan bir pratiği hedef aldıkları için büyük bir dirençle karşılaşmaktadırlar.

Bu direnci yaratan, Batılı olmayan toplumların kendi özgül kültürel koşulları içerisinde ürettikleri bir dizi pratik ve anlayıştır. Ortaya çıkan çatışma, geleneksel toplumları, insan haklarıyla bağdaşmayan kültürel değerleri ile insan hakları standartları arasında bir tercih yapmaya zorlamaktadır.

Öte yandan, tarihsel ve mekansal olarak Batı'nın özgül koşulları içerisinde üretilmiş olan insan hakları düşüncesinin evrensel olduğu ileri sürülmektedir. Evrensel insan hakları kuramı, Batılı insan hakları anlayışının, bütün insanlar için her yerde ve her zaman geçerli olduğunu ileri sürer. Evrensellik düşüncesi, insan doğasının bilinebilir, sabit bir öze sahip olduğu ve insanın değerli bir varlık olduğuna ilişkin varsayımlar üzerine inşa edilmiştir. Bu evrensellik tasarımına karşı çıkan kültürel rölativizm ise, yeryüzünde kültürleri-kesen hiçbir değer bulunamayacağını

---

<sup>1</sup> Norma Claire Moruzzi, “Cutting through Culture: The Feminist Discourse on Female Circumcision”, **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, Vol. 14, 2005, s. 213.

ileri sürer. Kültürel rölativizm, her kültürün, üyelerinin onurunu koruyacak kendisine özgü mekanizmaları oluşturabilme yeteneğine sahip olduğunu savunur. Bununla bağlantılı olarak da, rölativistlere göre, herhangi bir geleneğin kendi kültürel bağlamından başka bir bağlam içerisinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, Batı'nın ürettiği bir mekanizma olan insan hakları standartlarını, Batılı olmayan kültürlerle karşı ileri sürmek ve bu kültürlerin değerlerini insan hakları standartlarıyla değerlendirmek mümkün olamayacağından, Batılı liberal geleneğin insan hakları anlayışı ve kültürel rölativizm arasında mutlak bir çatışma vardır. Bu çatışma, evrensellik-kültürel rölativizm tartışması olarak adlandırılır ve 1940'ların ikinci yarısından beri süregelmektedir.

İnsan haklarının evrenselliğinin uluslararası düzlemde ilan edildiği iki dönüm noktası yaşanmıştır. Bunlardan ilki, 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin hazırlık süreci ve ikincisi 1993 tarihli Viyana Konferansı'dır. Evrenselliğin ilanı ile sonuçlanan bu iki dönem, kültürel rölativizme dayanan farklılık iddialarının da önem kazandığı süreçler olmuştur. İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ne yönelik itirazlarda merkezi rol oynayan aktörler, Sosyalist devletler ve Birleşmiş Milletler'e sunmak üzere hazırladığı bir beyanla tepkilerini dile getiren Amerikan Antropoloji Derneği olmuştur. Viyana Konferansı'nda ise, Müslüman devletler, Asyalı Devletler, Afrikalı Devletler ve Latin Amerikalı devletlerden oluşan Batılı olmayan devletlerin itirazları yükselmiştir.

Bu itirazlar, insan haklarının üzerine inşa edildiği tahayyüllerle çatışabilecek olan kültürel farklılıklara dayandıkları ölçüde, Batılı liberal geleneğin insan hakları anlayışının reddini gerektirirler. Ne var ki günümüzde insan hakları bir fikir olarak reddedilmemektedir. İleri sürülen iddialar, daha ziyade kültürel farklılıkların tanınıp korunduğu bir yapının sağlanmasına yönelik taleplere dönüşmüşlerdir.

1940'lardan beri, kültürel rölativizmin en önemli savunucuları, Batılı olmayan Asyalı, Afrikalı ve Müslüman devletler olmuşlardır. Kuramın Batılı savunucuları ise, önce antropologlar ve daha sonra da postmodernistler olmuşlardır. Öte yandan, Batılı olmayan, fakat Batılı devletlerin sınırları içerisinde yaşayan yerli halklar ve azınlıklar da bu çatışmanın aktörleri arasında yer almaktadırlar. Bu çalışma, kuramın *antropologlar* ve *devletler* tarafından savunulduğu biçimlerine odaklanmıştır.



Çizilen bu çerçeveye uygun olarak, öncelikle, evrensel insan hakları kuramının gelişim seyri ele alınmış ve evrensellik varsayımının kültürel rölativizmle çatışma alanlarını oluşturacak sorunları ortaya konulmuştur. İkinci bölümde ise, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin ve Viyana Bildirisi ve Eylem Programı'nın hazırlık aşamalarında yaşanan tartışmalar ele alınmıştır. Ardından, insan hakları bağlamında kültürel farklılık iddialarının kuramsal dayanağı olan kültürel rölativizmin kuramsal olarak ortaya çıkışı ve Amerikan Antropoloji Derneği'nin hazırladığı beyan incelenmiştir. Sonraki bölümde, kültürel rölativizm temelli iddialarda kullanılan farklı insan hakları anlayışları ele alınmıştır. Daha sonra, dinleri kesen bir kültürel pratik olan kadın sünneti üzerinden, çatışmanın taraflarının yaklaşımları değerlendirilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise, bu çatışmanın uluslararası insan hakları belgeleri üzerindeki izleri sürülmüştür. Son olarak da, kültürel rölativizmin sağladığı imkanlar ve taşıdığı ve/veya yarattığı sorunlar değerlendirilmiştir.

# 1 EVRENSEL İNSAN HAKLARININ KURAMSAL ÇERÇEVESİ

Bugün, insan haklarının anlamı ve içeriği konusunda tam bir uzlaşmanın varlığından söz edebilmek mümkün olmasa bile, insan haklarının *insanların sırf insan olarak doğmakla sahip oldukları en üstün değerler* olduğu hususunun geniş ölçüde kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bu husus üzerindeki mutabakatın dışında kalan alanlarda ise, farklı dünya görüşlerinin farklı belirleyenleri, insan haklarının içeriği, kapsamı ve kaynakları konusunda etkisini göstermeye başlar. İnsan hakları, insanın anlamı, değeri, amacı, toplumsal bağlamdaki konumuyla ilişkilidir ve bunları farklı şekillerde belirleyen dünya görüşlerinin farklı yaklaşımlarına tabidir.

Haklara sahiplik için insan olmanın yeterli olduğu varsayılır. Bu varsayım, içinde insan haklarının evrensel olduğu iddiasını barındırır. Türk Dil Kurumu (TDK), evrensel kavramını “bütün insanlığı ilgilendiren”, “cihanşümul”, “dünya ölçüsünde, dünya çapında” olarak tarif eder.<sup>2</sup> Bir diğer sözlükte evrensel kavramı, “her yerde ve her durumda geçerli”, “bir dizi değişim ya da değişen ilişki içerisinde özünde değişmeden kalan bir varlık” olarak tarif edilmiştir.<sup>3</sup> Bu tarifler uyarınca evrensel olan, her yerde, her zaman, her koşulda, herkes için değişmeden kalandır. Bu evrensellik tarifini insan haklarına uyarlayacak olursak, insan hakları, her yerde, her zaman, her koşulda, herkes için değişmeden kalan olacaktır. Öyleyse cinsiyet, yaş, milliyet, etnik köken, din gibi farklılıkların haklara sahip olmak bakımından herhangi bir işlevleri yoktur. Aynı doğrultuda, yaşanılan coğrafya ya da içinde bulunulan zaman dilimi de insan olma durumunu değiştiremeyeceği için, insan hakları zamandan ve mekandan bağımsızdır.

İnsan haklarının evrensel olduğu anlayışı, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi (Evrensel Bildiri) ile ilan edilmiştir.<sup>4</sup> Evrensel Bildiri'nin, adıyla yaptığı açık atfın yanı sıra, 1. maddesinde, bütün insanların haklar bakımından eşit oldukları; 2. maddesinde ise herkesin *ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasi veya herhangi bir görüş,*

<sup>2</sup> Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, 9. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998, s. 748.

<sup>3</sup> **The New Webster's Encyclopedic Dictionary of the English Language**, New York, Gramercy Books, 1997, s. 724.

<sup>4</sup> İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 10.12.1948 tarihinde 217 A (III) sayılı kararla kabul edilmiştir.

*milli ya da toplumsal köken, servet, doğuş veya herhangi bir diğer fark gözetilmeksizin* Bildiri’de ilan edilen bütün hak ve özgürlüklerden yararlanabileceği belirtilerek, insan olmanın, herhangi bir başka koşul aranmaksızın, bu haklara sahiplik bakımından yeterli olduğu ifade edilmiştir.

Evrenselliğin dayanağı, Bildiri’nin başlangıç kısmında ifade edilmiştir: insan onuru. Bildiri’nin “İnsanlık ailesinin bütün üyelerinin doğuştan sahip oldukları insanlık onurunu ve eşit ve vazgeçilmez haklarını tanımının, yeryüzündeki özgürlük, adalet ve barışın temeli olduğu” şeklindeki başlangıç kısmı, daha sonra oluşturulan neredeyse bütün uluslararası insan hakları belgelerinde aynen ya da benzeri ifadelerle korunmuştur. Nihayet insan hakları, insan olarak doğmakla sahip olunan ve bütün insanlarda bulunan *onura* dayanan haklar olarak formüle edilmekle evrensel varsayılmışlardır.

## 1.1 İnsan Haklarının Kavramsal Çerçevesi

Kavramı oluşturan tamlamanın unsurları “insan” ve “hak”tır. Bu iki unsurun insan hakları düşüncesi içindeki nasıl idrak edildiğini anlamak, kavramın ve insan hakları düşüncesinin ardağını anlamak bakımından oldukça önemlidir.

TDK, insanı “memelilerden, iki eli olan, iki ayak üzerinde dolaşan, sözle anlaşılan, akıl ve düşünme yeteneği olan en gelişmiş canlı” ya da “huy ve ahlak yönünden üstün nitelikli olan (kimse)” olarak tanımlamıştır.<sup>5</sup> İlk tanımda akıl ve düşünme yeteneği olan *en gelişmiş canlı* olarak betimlenen insan, ikinci tanımda da benzer bir şekilde huy ve ahlak bakımından *üstün nitelikli* addedilir. Mengüşoğulları’nın verdiği tanıma bakılacak olursa “...bilen, yapıp eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden görüp-önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel varlık olan, ideleştirebilen, kendini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitebilen, seven, inanan... bir varlıktır.”<sup>6</sup> Bu tanımda ise, insanın bütün özellikleri olumlanmıştır. Bilmeyen, yapmayan, özgür olmayan, kendini bir şeye vermeyen, çalışmayan, inanmayan durumu ise belirsiz bırakılmıştır. Bunun kasıtlı olduğu düşünülebilir. Çünkü, Aydınlanma ile insana verilen anlam ve değerler onun başını

<sup>5</sup> Türk Dil Kurumu, **a.g.e.**, s. 1089.

<sup>6</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988, s. 49.

çektığı bir dizi kurumun felsefi temelini oluşturmuştur. Düşünen, seçebilen, akılcı tercihler yapabilen insan, devlet/sivil toplum ikilemi için, demokrasi için, genel oy için, eşitlik iddiası ve insan hakları iddiası için gereklidir ve bugün insan algımızı oluşturan çerçeve Aydınlanma ile projelenmiştir. Bu, Aydınlanma'nın tek bir insan tanımını üretebildiği anlamına gelmez; zira Aydınlanmacı düşünürler arasında bile insanın ne olduğuna, nasıl olması gerektiğine ilişkin bir uzlaşmanın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Fakat bu bağlamda önemli olan, insan tanımındaki bir ortaklıktan öte, insanı merkezine alan ve onu değerli kılan bir dünya görüşünün varlığıdır ve bu dünya görüşünün Tanrı'yı terk edip insanla uğraşmaya başlayan Aydınlanma'nın ürünü olduğu söylenebilir.<sup>7</sup>

İnsana ilişkin tanımlar, açık ya da örtülü, insanın başka bir şeyden bağımsızlığı ya da bir başka şeye kıyasla üstünlüğü kurularak yapılır. Buradaki gizli kıyas nesnesi, hayvanlar gibi diğer canlılar, topluluklar, egemen, siyasi iktidarlar ya da ilahi güç olabilir. İnsan hakları düşüncesinin temelinde yatan insan kavranışına ulaşmak da ancak böyle mümkün olabilir. “İnsanlara bazı temel haklar tanımak ve her türlü koşulda bunları dokunulmaz ve vazgeçilmez saymak, insanı, kültürün, medeniyetin ve dünya görüşünün merkezi haline getirmekle mümkündür.”<sup>8</sup>

Hak kavramına gelince, hak, değişik anlamlarda kullanılacak bir sözcüktür.<sup>9</sup> Genel olarak, hak, bir şeyi yapmayı ya da bir şeye sahip olmayı talep edebilme yetkisidir. Bir hakkın kaynağı, hukuk, sözleşme ya da ahlakilik düşüncesi olabilir. İnsan hakları bağlamında hakkın kaynağı hukuk ya da sözleşme değil, ahlakilik düşüncesidir. İnsan hakları, ahlakilik düşüncesinden kaynaklanan bütün diğer haklara göre de önceliklidir. En üstün değer olan insanın değerini koruyan insan hakları, en üstün ahlaki taleplerdir.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Yasin Aktay, “Bir Aydınlanma Projesi Olarak İnsan”, **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S. 2, s. 12, 14.

<sup>8</sup> Yasin Ceylan, “İnsan Hakları ve İnsanüstü Değerler”, **HFSA**, Haz.: Hayrettin Ökçesiz, 13. Kitap, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, s. 42.

<sup>9</sup> Hakkın farklı kullanımları için bkz. Jerome J. Shestack, “The Philosophic Foundations of Human Rights”, **HRQ**, Vol. 20, 1998, s. 203-204. Yine ayrıntılı bir açıklama için bkz. Recep Ardoğan, “İnsan Haklarının Kavramsal Çerçevesi”, **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S. 5, s. 9-16.

<sup>10</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, Çev.: Mustafa Erdoğan-Levent Korkut, Ankara, Yetkin Yayınları, 1995, s. 22.

## 1.2 İnsan Haklarının Temellendirilmesi

Bu noktada akla gelebilecek ilk sorular, insanın neden bu haklara sahip olduğu ya da insanı bu haklara sahip kılanın ne olduğudur. Evrensel Bildiri'ye bakıldığında, yukarıda değinildiği gibi, muğlak bir *onur* kavramı dışında, herhangi bir gerekçenin verilmediği görülür.<sup>11</sup> Bildiri'nin insanlığı bu haklara sahip kılan gerekçeler konusundaki sessizliğinin kasıtlı olabileceği belirtilmiştir. Bu kasıtlı suskunluğun, küresel bir insan hakları kültürünün oluşmasını kolaylaştıracağı öngörülmektedir.<sup>12</sup> Ne var ki, Evrensel Bildiri'nin başlangıç kısmında “onur” kavramına yapılan atıf düşünüldüğünde, Bildiri'nin bu konuda sessiz kaldığını söylemek pek gerçekçi olmayacaktır.

1940'ların başında insan onuru, yalnızca Hıristiyan geleneği, Yahudi geleneği ve Aydınlanma felsefesince kullanılan bir kavramdır. *Hıristiyan geleneğinde* onur kavramı, Tanrı'nın yarattıkları arasında insanın özel bir yeri olduğunu vurgulamak üzere kullanılır. *Yahudi inancında* kavram, insanın tanrısal suretinden kaynaklanan dokunulmazlığına işaret etmektedir. Son olarak da, bütün insanların doğa tarafından akılla donatıldıkları ve bu nedenle eşit olduklarını ileri süren *Aydınlanma ve doğal hukuk felsefelerinin*, insanın bu özel durumunu ifade etmek üzere bu kavramı kullandıkları görülür.<sup>13</sup> Bu çerçevede, Evrensel Bildiri'de kullanılan “insan onuru” kavramının ardında bu üç geleneğin yer aldığı belirtilmektedir. Buna göre insan onuru kavramı, Yahudi-Hıristiyan tektanrı inancının ve Aydınlanma geleneğinin insana dair anlayışlarının bileşiminden türeyen temel kavramların, insana biçtiği özel ve biricik ontolojik statüye tekabül eder.<sup>14</sup> Dolayısıyla, insan onuruna ilişkin bu

---

<sup>11</sup> Onur (dignity) kavramı, Latince'de değer anlamına gelir. Bkz. Oscar Schachter, “Human Dignity as a Normative Concept”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 401. TDK da benzer bir şekilde onuru şöyle tanımlamıştır: “Başkalarının gösterdiği saygının dayandığı kişisel değer, gurur, şeref.” Bkz. Türk Dil Kurumu, **a.g.e.**, s. 1089.

<sup>12</sup> Michael Ignatieff, **The Crisis in Human Rights**, The Hauge, Praemium Erasmianum Essay, 1999, s. 44–45.

<sup>13</sup> Klaus Dicke, “The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, **The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse**, Ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, The Hague, Kluwer Law International, 2002, s. 113.

<sup>14</sup> Yehoshua Arieli, “On the Necessary and Sufficient Conditions for the Emergence of the Doctrine of the Dignity of Man and His Rights”, **The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse**, Ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, The Hague, Kluwer Law International, 2002, s. 1-15.

özgül anlayışın insan hakları bağlamında kullanılışının ve onun evrensel addedilişinin ardında bir tarih, bir dünya görüşü ve bunların yarattığı büyük bir iddianın var olduğu söylenebilir: İnsan onuru her yerde ve her zaman aynı şeyi ifade eder; dolayısıyla, onurlu bir şekilde yaşamamanın yolu tektir.

Hakların bu şekilde temellendirilmesinde etkili olan kuramsal çalışmalar, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda doğal hukuk kavramıyla birlikte üretilmeye başlanmıştır.<sup>15</sup> Burada, doğal haklar kuramı ve bunun bir uzantısı olan insan doğası merkezli yaklaşım incelenecektir. Doğal haklar yaklaşımından insan doğasına giden süreçte etkili olan, ama bu ikisinin arasında ve evrensel insan hakları kuramı yaratma çabalarında bir kesinti sayılabilecek olan pozitivist yaklaşıma da kısaca değinilecektir. Bu bağlamda, bu üç yaklaşımın birbirlerini nasıl besledikleri gösterilmeye çalışılacaktır.

### 1.2.1 Doğal Haklar Temelli Yaklaşım

Doğal hukuk kuramı, insan yaratusı olan hukukun üzerinde yer alan; ebedi ve değişmez bir adalet anlayışına dayanan; iktidarı bağlayan ve sınırlandıran bir doğal hukukun varlığı düşüncesi üzerine inşa edilir. Doğal hukuk kuramının izlerini insanlık tarihi boyunca sürmek mümkündür. Bununla birlikte, her dönemin ve yaklaşımın kendine özgü gerçeklikleri ve koşulları doğal hukuk düşüncesinin kaynağına ilişkin görüşler konusunda belirleyici olmuştur. Kimi zaman Tanrı'nın iradesinden kaynaklandığı ileri sürülen doğal hukuk, kimi zaman yeryüzüne indirilip tabiatta aranmış, bundan sonra da insanın şahsında, doğasında bulunmuştur.

Doğal hukuk düşüncesi, modern insan haklarıyla çok yakından ilişkili bir kuram olan doğal haklar kuramının yolunu açmıştır. Doğal haklar kuramı uyarınca, toplumsal yaşama geçmeden evvel eşitlik ve özgürlüğün hüküm sürdüğü, herhangi bir iktidarın oluşmadığı bir *doğa durumunda* yaşayan insanlar, kendi rızaları ile yaptıkları bir *sosyal sözleşme* ile bu doğal yaşamı terk edip toplumsal yaşama geçmişlerdir. İnsanlar, bu varsayımsal sözleşme ile yalnızca toplumun varlığını

---

<sup>15</sup> İnsan hakları anlayışının Batı'da, Antik Yunan'dan günümüze kadar olan gelişimi için bkz. Mehmet Semih Gemalmaz, **Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş**, Genişletilmiş ve Güncelleştirilmiş 5. bs., İstanbul, Legal Yayıncılık, 2005, s. 5–150.

sürdürmesi için gerekli olan haklarından egemen lehine feragat etmişlerdir. Bunların dışında kalan haklar ise, egemenin sınırını, müdahale edemeyeceği alanı oluşturur.<sup>16</sup>

Doğal hukuktan doğal haklar kuramına giden bu süreçte merkezi önemde olan kavram *sosyal sözleşmedir*. Sosyal sözleşme kavramına ilk olarak kuramsal bir kimlik kazandıran İspanyol düşünür ve teolog Francisco Suárez'dir. Suárez, selefi Aquinolu Tommaso'nun kralın gücünü doğrudan Tanrı'dan değil; fakat bir çeşit sözleşmeye dayanarak halk üzerinden gelen Tanrı iradesinden aldığı fikrini sistemleştiren düşünür olmuştur. Suárez'in kuramı, doğal hukuk düşüncesinin sekülerleşmesine giden yoldaki önemli bir aşamadır: Güç *doğrudan* Tanrı'dan değil, *halk aracılığıyla* Tanrı'dan gelmektedir. Dolayısıyla Suárez'in kuramı, kralın karşısında soyut bir bütün olarak halkın varlığını ortaya koyan ve pozitif hukuk ile doğal hukuk arasındaki bağı kesilmesine olanak tanıyan ilk adımdır.<sup>17</sup>

Sosyal sözleşme kuramının bundan sonraki seyrinde, Thomas Hobbes, Suarez'in kuramının Tanrı'yla ilişkisini keserek ikinci önemli adımı atar.<sup>18</sup> Hobbes'un kuramı, *doğa durumunda* yaşayan insanların aralarında yaptıkları varsayımsal bir *sözleşme* ile devleti kurdukları düşüncesine dayanır. Hobbes'un doğa durumu tasarımı, "insan insanın kurdudur" önermesinde ifade bulan bir kargaşa ve tehlike haline dayanır. Doğal halde, mutlak özgürlük ve eşitlik egemendir. Bütün insanlar, sahip oldukları güç bakımından mutlak olarak eşittirler ve bu gücü kullanmada sınırları olmayan bir özgürlüğe sahiptirler. Bu denetimsiz özgürlük tehlikelidir; çünkü herkes herkesi öldürebilecek kadar eşittir. Ölüm karşısındaki bu eşitlik, ölüm korkusuna ve dolayısıyla da güvenlik gereksinimine yol açar. İşte bu güvenlik gereksinimi, insanları sınırları olmayan bir eşitlik ve özgürlük ortamından kendi rızalarıyla vazgeçmeye yöneltir.<sup>19</sup> Hobbes'un tasarımında sosyal sözleşmenin dayanağı güvenlik ihtiyacıdır. Sözleşme, eşitlik ve özgürlüğünden vazgeçen eşitler arasında yapılmıştır; egemen, sözleşmenin tarafı değildir ve dolayısıyla da sözleşme

---

<sup>16</sup> Münci Kapani, **Kamu Hürriyetleri**, 6. bs., Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981, s. 30-40.

<sup>17</sup> Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara, Dost Yayınevi, 1998, s. 76-79 ve s. 90.

<sup>18</sup> Cemal Bali Akal, klasik siyasi düşünce tarihinin Suárez'in bu kuramsal katkısını görmezden gelerek sosyal sözleşme kuramını Hobbes'tan başlattığını belirtir. Oysa Akal'a göre, Hobbes'un Suarez'in kuramını yakından tanıdığını kabul etmek gerekir; zira hem yaşı itibarıyla Suarez düşüncesinin olduğu döneme yetişmiştir hem de o dönem Avrupası'nda İspanyol düşünürlerinin çalışmalarına ulaşabilmek mümkündür. Cemal Bali Akal, **a.g.e.**, s. 76-77 ve s. 90-91.

<sup>19</sup> İlhan Akın, **Kamu Hukuku**, 5. bs., İstanbul, Beta, 1987, s. 111.

ile bağılı değildir.<sup>20</sup> Hobbes, egemeni mutlak bir otorite ile donatmıştır; yurttaşın sahip olduğu şeyler, haklarıyla elde ettikleri değil; egemenin kendisine bahsettikleri ya da yasaklamadıklarıdır. Yurttaşlar egemene mutlak bir itaat borcu altındadırlar.<sup>21</sup>

Varsayımsal sosyal sözleşme ve doğa durumu kavramsallaştırmalarını, doğal haklar kuramına giden yolda kullanan bir diğer düşünürse John Locke'tur. Locke, Hobbes'la beraber Tanrı'yla ilişkisi tamamen kesilmiş olan egemenin gücünü doğal haklar kavramını kullanarak sınırlandıran ilk düşünürdür.<sup>22</sup> Locke'un doğa durumu kurgusunda, insanlar akılla donatılmış, özgür ve eşit bireylerdir. İnsan doğası gereği iyidir ve doğal hale barış hakimdir. Ne var ki, eşit ve özgür bireylerin yaşadığı ve herhangi bir kurumsallaşmış merkezi otoritenin olmadığı bu doğa durumu kurgusunda, doğal hakları ihlal edenlerin cezalandırılması sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu da, suçların cezasız kalmasına ya da verilen karşılığın yetersiz veyahut da çok aşırı olmasına neden olmaktadır. Özgür ve eşit insanlar, bu sorunu çözmek üzere aralarında bir sözleşme yaparak doğal haldeki yaşamlarını terk edip siyasi topluma geçmişlerdir. Sözleşmeyle yalnızca cezalandırma haklarını devretmişler, bunun dışındaki doğal hakları olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını kendilerinde saklı tutmuşlardır. Siyasi iktidarın bu doğal haklara müdahalesi durumunda insanların direnme hakları doğacaktır.<sup>23</sup>

Hobbes'un düşüncesinde doğal haklar, siyasi iktidarı kurmanın bir aracı olarak kullanılmışken; Locke'ta siyasi iktidar, insanların haklarını korumanın aracı olarak kurgulanmıştır. Bu bakımdan, doğal haklar kuramı, Locke'un tasarımıyla bugünkü insan hakları düşüncesine en yakın biçimiyle ortaya çıkmıştır.<sup>24</sup> Sırf insan olmakla sahip olunan, devletin karışamayacağı, korumakla yükümlü olacağı haklar düşüncesi.

Doğal haklar kuramı, özellikle de Locke'un kurguladığı şekliyle, 17. ve 18. yüzyıl siyasi ve hukuki gelişmelerinde etkili olmuştur. Virginia Haklar Bildirisi

---

<sup>20</sup> İlhan Akın, **a.g.e.**, 113-114.

<sup>21</sup> Cemal Bali Akal, **a.g.e.**, s. 96-99; Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 3. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2004, s. 265-272.

<sup>22</sup> Darren. J. O'Byrne, **Human Rights: An Introduction**, Malaysia, Pearson Education Limited, 2003, s. 30.

<sup>23</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, 3. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 164-173 ve 188-192.

<sup>24</sup> Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 50.



(1776), Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (1776) ve Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi (1789), 18. yüzyılın son çeyreğinde doğal haklar kuramının düşünsel boyuttan hukuki düzleme taşındığı belgeler olmuşlardır.<sup>25</sup> Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde *yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişme haklarına* yer verilmiştir.<sup>26</sup> Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, doğal hakları, *özgürlük, güvenlik, baskıya karşı direnme, mülkiyet hakları* olarak belirlemiş ve 1. maddesinde insanların özgür ve eşit olarak doğduklarını ifade etmekle doğal haklar kuramı ile bağlantısını kurmuştur. Bunun yanı sıra, dönemin anayasacılık hareketlerinde ve hatta Birleşmiş Milletler'in (BM) insan hakları belgelerinde doğal hukuk kuramının izlerini sürmek mümkündür.

Ne var ki doğal hukuk düşüncesi, insanları bu *a priori haklara* sahip kılmaı açıklamakta yetersiz kalmıştır. Doğal haklar kuramının dayanağı olan *sosyal sözleşme* ve *doğa durumu* kavramsallaştırmaları birer varsayımdan ibarettir. İnsanların *a priori* olarak sahip oldukları doğal hakların neler olabileceğı, farklı doğa anlayışlarına bağılı olarak, kuramcıdan kuramcıya değişebilecektir. Doğal haklar kuramının bu yetersizliğı, zamanla kuramın gözden düşmesine neden olacaktır.

## 1.2.2 Pozitivist Yaklaşım

Pozitivizm, doğal hukukun karşısında konumlanan, 19. ve 20. yüzyıl insan hakları düşüncesini etkileyen kuram olmuştur. Bu yaklaşımın başlıca temsilcileri hukuk felsefecisi John Austin ve yararçı düşünür Jeremy Bentham'dır.

Pozitivist yaklaşım, doğal haklar kuramının insanların toplumun kurulmasından evvel, vazgeçilemeyen ve devredilemeyen haklara sahip olduğu fikrini reddeder. Daha genel bir düzlemdeyse, pozitivizm, hukuktan "olması gereken" fikrini dışlar. Pozitivistlere göre, hakların kaynağı, toplumu kuran insanların yetkili organları eliyle koydukları hukuktur; yani, hakların kaynağı sadece var olan hukuk sistemidir ve haklar siyasi iktidarın bahşettiklerinden ibarettir.

---

<sup>25</sup> Bu üç belgenin Türkçe çevirileri için bkz. Janko Musulin, **Hürriyet Bildirgeleri: Magna Charta'dan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne**, İstanbul, Belge Yayınları, 1983, s. 75–78, s. 79–84 ve s. 99–101.

<sup>26</sup> Gemalmaz, Locke düşüncesinden etkilenen Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin, Locke'un doğal haklar formülasyonunu farklılaştırarak, mülkiyet hakkı yerine mutluluğa erişme hakkına yer vermiş olmasına dikkat çeker. Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 70.

Pozitivist görüşün en çok eleştirildiği nokta, var olan hukuk sistemine mutlak bir üstünlük tanınmasıdır. Pozitivizm, hukuk sistemi içerisinde adil olmayan yasalara bile itaati gerektirir. Shestack, pozitivist görüşün doğurabileceği tehlikeleri açıklarken, Nazilerin *anti-semitik* uygulamalarının ve Güney Afrika'daki *apartheid* politikasının pozitif yasaya itaat düşüncesiyle mümkün kılınabildiğine dikkat çeker. Bu açıdan, pozitif görüş, despot rejimlerin elinde tehlikeli bir silah olarak kullanılabilir. Shestack, buna rağmen, pozitivist sistemin insanların denetimi altında olduğu müddetçe, değişen ihtiyaçları somut düzlemde karşılamının elverişli bir aracına dönüşebileceğine dikkat çeker. Çünkü pozitivizm, hakların kaynaklarını felsefi-ahlaki bir yere referansla açıklamaktan ziyade, sosyal gereksinimlerle şekillenmiş ve onları yansıtan yasal sistemle açıklar. Bu da yasal sisteme, ihtiyaçlara göre şekil alabilecek bir esneklik kazandırır.<sup>27</sup>

### 1.2.3 İnsan Doğası Temelli Yaklaşım

Özellikle 19. yüzyılla beraber, insan haklarının insan doğasından kaynaklandığı düşüncesi etkili olmaya başlamıştır. Daha sonra ise, yukarıda değinildiği gibi, kısmen de olsa, pozitivist düşünceyle meşrulaştırılabilmiş olan İkinci Dünya Savaşı'nın acı tecrübeleri ve Güney Afrika'daki *apartheid* uygulamalarının yarattığı endişe, insan haklarına hukuktan ve siyasi iktidardan bağımsız bir temel bulma arayışına neden olmuştur. Bu arayış, aslında bir çeşit ara yol bulma çabasıdır: Pozitivizmin siyasi iktidara verdiği mutlak güç karşısında bireyi görmezden gelen tavrı ile doğal hukukun metafizik ya da varsayımsal savlarının arasında bir ara yol. Bu bağlamda, insan doğası üzerinden bir kuram geliştirmeye çalışanlar, bir yandan siyasi güç karşısında bireyi değerli kılmak için evrensel ve ebedi değerler bulma arayışına girerken; öte yandan, normatif düzenlemelerin bu değerlerin korunması için zaruri olduğunu teslim ederler.<sup>28</sup>

İnsan haklarını insan doğası üzerinden kuran bu yaklaşımı aslında tek bir başlık altında toplamak güçtür. Bu güçlük, insan doğasını tek bir şekilde tarif etmenin imkansızlığından kaynaklanır. İnsan doğasına ilişkin tarifler farklılaşsa da,

<sup>27</sup> Jerome J. Shestack, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>28</sup> Jerome J. Shestack, *a.g.e.*, s. 215.

ortak bir kabulün varlığından bahsetmek mümkündür: İnsanın değerinin, değerli bir varlık olduğunun kabulü.

Uygun, insan haklarının kaynağı olarak insan doğasını insan gereksinimleri ve insan olanakları olmak üzere iki farklı boyuttan inceler.<sup>29</sup> İnsan doğasını insan gereksinimleri üzerinden açıklayan görüşler, hakların gereksinimleri karşıladığını ileri sürerler. Bu düşünceye göre, haklar belli insani gereksinimlere tekabül eder. Temel insani gereksinimler, insanın varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan *maddi gereksinimler* ve insanın ahlaki bir varlık oluşunun getirdiği *manevi gereksinimler* olmak üzere iki genel kategoride toplanır. Maddi gereksinimler, büyük ölçüde bütün canlılarda ortak olarak görülebilirken; manevi gereksinimlerle kastedilenlerin, daha ziyade, insana özgü olduğu söylenebilir.<sup>30</sup> İnsan haklarının kaynağının açıkça insan doğası olduğunu ileri süren Donnelly, bu durumu insan doğasının ahlaki yönüne vurgu yaparak açıklar. İnsanın ahlaki doğasını ise, insanın özündeki onurla, insan onuruyla bir tutar.

“...bunlar insana Tanrı, Doğa veya hayatın fiziki gerçekleri tarafından verilmiş değildir. İnsan hakları, insan olarak varolabilmeye ilişkin özgül bir ahlaki görüşün toplumsal olarak seçilmesini temsil eder; bu görüş de onurlu bir hayatın asgari gerekleriyle ilgili özgül bir anlayışa dayanır.”<sup>31</sup>

İnsan haklarını gereksinimler üzerinden inceleyen bir diğer düşünür Johan Galtung, dört temel gereksinim belirler: hayatta kalma, esenlik, özgürlük ve kimlik. Bunlardan hayatta kalma ve esenlik, insanın maddi gereksinimleridir; özgürlük ve kimlik ise manevi gereksinimlerdir. Galtung, haklar ve gereksinimler arasındaki karmaşık ilişkiyi ise, ihtiyaçlar listesi ile haklar listesinin bir karşılaştırmasını yaparak dört kategoride inceler: “Bir hak olarak karşılığı bulunan ihtiyaçlar”, “bir hak olarak karşılığı bulunmayan ihtiyaçlar”, “bir ihtiyaç olarak karşılığı bulunmayan haklar”, “ne ihtiyaçların, ne de hakların bulunduğu durumlar”. Bu karşılaştırma neticesinde de, insan hakları ve insan gereksinimlerinin birebir örtüşmedikleri, fakat

---

<sup>29</sup> Oktay Uygun, “İnsan Hakları Kuramı”, **İnsan Hakları**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 18-21.

<sup>30</sup> Oktay Uygun, **a.g.e.**, s. 18.

<sup>31</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s. 28.

birbirleriyle karmaşık bağlarının bulunduğu ve yakın ilişki içerisinde oldukları sonucuna ulaşır.<sup>32</sup>

İnsan doğasını, insanların diğer canlılardan farklı olarak sahip oldukları olanaklarla açıklayan yaklaşıma göre ise haklar, insana özgü olanakları korumanın bir vasıtasıdır. İnsana özgü olanaklarla kastedilen, insanın diğer canlılardan farklı olarak, akıllı, düşünen ve vicdan sahibi bir varlık olmasının getirdiği insana özgü davranış ve tutumlardır.<sup>33</sup> Kuçuradi, insana özgü bu olanakların değerine ilişkin bilgiden türetilen normlar olarak tarif ettiği insan haklarını açıklarken şu sözleri kullanır:<sup>34</sup>

“...insanlar, insan oldukları için-, yani tavuk ya da fil olmadıkları için-, yani bazı özellikleri olan insan türünün üyeleri oldukları için –yediğimiz ekmeği yapmış, her an kullandığımız elektriğin çeşitli kullanımlarını bulmuş, bazılarımızın okuduğu Küçük Prensi yazmış, hakkaniyet düşüncesini getirmiş, ombudsman kurumunu kurmuş bir türün üyeleri oldukları için– özel bir muamele gördükleri düşüncesi.”

Bu yaklaşıma göre, bütün insanlar, bu olanaklara doğuştan sahiplerdir. İnsanı değerli kılan da sahip olduğu bu olanaklardır. Fakat bu olanakların gerçekleşebilmesi için ortaya çıkartılmaları, öğrenilmeleri, kullanılmaları ve geliştirilmeleri gerekir. İnsan haklarının varlık nedeni, insanın bu özelliğini korumak ve geliştirmektir.<sup>35</sup>

### 1.3 İnsan Haklarının Üç Kuşağı

İnsan haklarının sınıflandırılmasında değişik kriterler kullanarak farklı hak listeleri oluşturmak mümkündür. Nitekim, kuramın gelişimi içerisinde farklı kriterler kullanılarak oluşturulan çeşitli listeler yapılmıştır: İnsan haklarının devlet ve birey arasındaki ilişki içerisinde değişen etkisini esas alan negatif haklar-pozitif haklar

---

<sup>32</sup> Johan Galtung, **Bir Başka Açıdan İnsan Hakları**, Çev.: Müge Sözen, İstanbul, Metis Yayınları, 1999, s. 70.

<sup>33</sup> İonna Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, **İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1996, s. 49.

<sup>34</sup> İonna Kuçuradi, “Etik İlkeler ve Hukukun Temel İlkeleri Olarak İnsan Hakları”, **HfSA**, Haz.: Hayrettin Ökçesiz, 13. Kitap, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, s. 37.

<sup>35</sup> A. Kadir Çüçen, “Felsefi Açıdan İnsan Haklarının Evrenselliği Sorunsalı”, **HfSA**, Haz.: Hayrettin Ökçesiz, 13. Kitap, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, s. 47.

ayrımı; pozitivist yaklaşıma dayanan yasal haklar ile doğal hukuk yaklaşımına dayanan moral haklar ayrımı; hakların konularını merkez alarak yapılan çeşitli ayrımlar; hakların öznelere dayanılarak yapılan bireysel haklar-grup hakları ayrımı gibi.<sup>36</sup>

Yaygın olarak başvurulanan sınıflandırmalardan bir diğeri ise, insan haklarının hem tarihsel hem de buna paralel olarak düşünsel gelişimini takip etmeyi mümkün kılan, hakların üç kuşak olarak incelendiği sınıflandırmadır. Ayrıca, bu sınıflandırma hakların dinamik yapısını da ortaya koymaktadır.

### 1.3.1 Birinci Kuşak Haklar

İnsan haklarının birinci kuşağı, klasik haklar olarak da anılır. Bu kuşak, tarihsel olarak, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda belirmeye başlar. Düşünsel olarak olgunlaşması, doğal haklar kuramı, özellikle de John Locke'un fikirleriyle gerçekleşir.

Aslında bu kuşağın oluşumuna ilişkin ilk listeler, Amerikan Devrimi ardından gelen Virginia Haklar Bildirisi ve Amerikan Bağımsızlık Bildirisi ile oluşmaya başlamışsa da, en özgün şekillerini Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde almışlardır.<sup>37</sup> Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ne kendisini önceleyen diğere belgelere kıyasla daha özgün bir değer veren, Fransa'daki özgürlük düşüncesinin sadece Fransız yurttaşlarının değil, bütün insanların özgürlüğüne ilişkin olması ve bu bildiriye hazırlayan Kurucu Meclisin sadece söz konusu dönem için değil, her zaman geçerli olabilecek kuralları koyup hakları tanıma iradesidir. Kısacası, insan haklarının evrenselliği iddiasının somutlaştığı ilk belge olmasıdır.<sup>38</sup>

Dönemin tarihsel koşullarına ve sosyal dinamiklerine bakılacak olursa, ilk göze çarpan, dönemin egemen sınıfı aristokrasinin karşısına dikilen, gittikçe zenginleşen ve zenginleştikçe de güçlenen yeni bir sınıf olan burjuvazinin varlığıdır. Fransız Devrimi'ni hazırlayan süreçte, artan gücüne rağmen siyasi iktidarın dışında

---

<sup>36</sup> Yapılan çeşitli sınıflandırmalar ve bu sınıflandırmaların değerlendirmeleri için bkz. Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 990-995.

<sup>37</sup> Cemal Bali Akal vd., **İnsan Haklarının Tarihsel Gelişimi**, İstanbul, Toplumsal Katılım ve Gelişim Vakfı, 2003, s. 13.

<sup>38</sup> İlhan Akın, **a.g.e.**, 1987, s. 292.

tutulan burjuvazinin feodal sistemin yükü altında ezilen yoksul köylü sınıfı ve işçi sınıfının desteğini alan eşitlik ve özgürlük talepleri etkili olmuştur. Bu talepler, feodal düzeni yıkacak bir devrimi, Fransız Devrimi'ni getirmiştir.<sup>39</sup>

Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, klasik hakları özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme hakkı olarak belirler (2. madde). Bugün, birinci kuşak hakların en gelişmiş listeleri İnsan Hakları Evrensel Bildirisi ve BM Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nde (MSHS) bulunabilir.<sup>40</sup> Bu iki belgede verilen listeler dikkate alındığında başlıca klasik haklar şöyle sıralanabilir: eşitlik, yaşam hakkı, ayrımcılık yasağı, kişi özgürlüğü ve kişi güvenliği, kölelik yasağı, işkence yasağı, yasa önünde eşitlik, adil yargılanma hakkı, özel yaşama saygı, seyahat özgürlüğü, evlenme ve aile kurma hakkı, mülkiyet hakkı, düşünce, vicdan ve din özgürlüğü, ifade özgürlüğü, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü, seçme ve seçilme hakkı, kamu hizmetine girme hakkı.

Klasik hakların tarihsel süreç içerisinde üstlendikleri rol, siyasi iktidar karşısında bireyi korumak ve bu amaçla da siyasi iktidarı sınırlandırmak olmuştur. Bu bağlamda klasik haklar, bireye devletin müdahalesinden kaçabileceği özerk bir alan yaratır. Bu ilişkide devlete düşen ise, bireyin alanına müdahaleden kaçınarak pasif bir tutum sergilemektir.<sup>41</sup> Akılla donatılmış insanların doğasından kaynaklanan insan hakları, siyasi iktidarı önceler. Siyasi iktidar, kendisinden evvel var olan bu haklara herhangi bir müdahalede bulunamaz. Bireylerin klasik haklardan yararlanmada ihtiyaç duydukları tek şey özgürlüktür. Bu açıdan klasik haklar, bir diğer sınıflandırma olan negatif-pozitif haklar ayrımındaki negatif haklar ile örtüşür.

Klasik hakların en belirgin özelliği bireyci doğaları ve liberal içerikleridir. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi özelinde değerlendirilecek olursa, devletin müdahale edemeyeceği bir alanda birey, toplumdan bağımsız/yalıtılmış olarak haklar ve özgürlüklere sahiptir. Bildiri'nin 2. maddesine göre siyasi iktidarın amacı, insanların doğal haklarını korumaktır. Bunun yanı sıra, 17. maddede doğal haklara halihazırda atfedilen kutsallık ve dokunulmazlık özelliği, yalnızca mülkiyet hakkı

---

<sup>39</sup> Oktay Uygun, **a.g.e.**, s. 21-22.

<sup>40</sup> MSHS, BM Genel Kurulu tarafından 16 Aralık 1966 tarihinde 2200 A (XXI) sayılı kararla kabul edilmiş; 23 Mart 1976 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Sözleşme'nin İngilizce metni ve Türkçe çevirisi için bkz. Osman Doğru, **İnsan Hakları Uluslararası Mevzuatı**, İstanbul, Beta, 1998, s. 16-33.

<sup>41</sup> Münici Kapani, **a.g.e.**, s. 50; Oktay Uygun, **a.g.e.**, s. 22.

bakımından tekrarlanarak vurgulanmıştır. Süreç içerisinde, mülkiyet hakkına verilen bu üstün değer, sadece bu hakkın kendi etki alanıyla sınırlı kalmamış; mülk sahipliği, Bildiri'den etkilenen anayasalarda siyasi haklara sahiplik bakımından bir ön koşul olarak düzenlenmiştir. 1793 tarihli Anayasa hariç olmak üzere, 1791 ve 1848 tarihleri arasında çıkarılan Fransız Anayasaları; 1831 tarihli Belçika Anayasası; 1851 tarihli Prusya Anayasası bu duruma örnek olarak gösterilebilir.<sup>42</sup>

Sonuç olarak, bu kuşaktaki haklara damgasını vuran, egemen sınıf burjuvazinin çıkarları ve bu sınıfın ilişkilendiği ideoloji olan liberalizmdir. Fakat belirtmek gerekir ki, klasik haklar, zamanla yalnızca burjuvazinin sınıfsal çıkarlarının meşru talepleri olmaktan sıyrılmışlardır.<sup>43</sup> Bununla beraber, birey-merkezli, liberal yapılarından sıyrıldıklarını söylemek mümkün değildir.

### 1.3.2 İkinci Kuşak Haklar

Burjuvazinin eşitlik ve özgürlük talepleri, feodalizmin tasfiyesiyle özgürlük, yasal eşitliğin sağlanması, güvenlik ve mülkiyet hakkı gibi klasik haklardan ibarettir. Liberal-burjuva içerikli klasik haklar, 18. ve 19. yüzyıl anayasacılık faaliyetlerinde etkili olmuş ve Avrupa'nın gelişen burjuva sınıfının bu taleplerini güvenceye almışlardır.<sup>44</sup> Burjuvazinin ihtiyaç duyduğu, hak ve özgürlüklerine müdahalede bulunmayan, sadece bu hak ve özgürlüklerden yararlanılabilecek güvenli bir ortam yaratmakla yükümlü olan bir iktidardır. Ne var ki bu dönemde insanların büyük bir çoğunluğu yoksuldur ve klasik haklar, bu insanların yoksulluğuna ve yoksulluktan kaynaklanan dertlerine çare olmaktan uzaktır. En temel sağlık koşullarından yoksunken yaşam hakkı; düşüncesini geliştirecek olanaklardan yoksunken düşünce özgürlüğü; karnını doyurma derdindeyken mülkiyet hakkı, yoksullar için pek bir şey ifade etmemektedir.<sup>45</sup> Toplumun yoksul kesiminin, öncelikli olarak, sosyal güvenliğe, eğitime, çalışma olanaklarına gereksinimi vardır.

---

<sup>42</sup> Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 83 ve s. 92-96.

<sup>43</sup> Oktay Uygun, **a.g.e.**, s. 22.

<sup>44</sup> Örnek olarak, 1791 ve 1793 tarihli Fransa Anayasaları, 1812 tarihli İspanya/Cadiz Anayasası, 1814 tarihli Norveç Anayasası, 1815 tarihli Hollanda Anayasası, 1831 tarihli Belçika Anayasası, 1851 tarihli Prusya Anayasası. Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 85-92.

<sup>45</sup> Münici Kapani, **a.g.e.**, s. 51.

Ayrıca, 18. yüzyıl İngiltere’inde başlayan ve zamanla Kıta Avrupası’na yayılan sanayi devrimi, burjuvaziden farklı özellikleri ve gereksinimleri olan yeni bir sınıfı ortaya çıkartmıştır: işçi sınıfı. Herhangi bir güvenceden yoksun, ağır koşullar altında çalışan işçi sınıfı, halkın yoksul kesiminin bir parçası olarak genel sorunlar yaşamakla beraber; kendi sınıfına özgü başka gereksinimlere de sahiptir: asgari ihtiyaçlarını karşılayacak bir ücret, çalışma sürelerinin kısaltılması, hafta sonu tatili, emeklilik hakkı gibi. Bu sınıf için, çalışma koşulları iyileştirilmedikçe, klasik haklara sahip olmanın pek bir manası yoktur.

İşte bu gereksinimler de, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren toplumcu akımların etkisiyle örgütlenen işçi sınıfının mücadeleleri sonucunda, *sosyal ve ekonomik hak talepleri* olarak formüle edilmeye başlanmıştır. 20. yüzyılla beraber ise, bu haklar *insan hakları* olarak kabul görmeye başlamıştır. Bu hakları düzenleyen ilk belgeler, 1917 tarihli Meksika Anayasası ile 1919 tarihli Alman Anayasası’dır.<sup>46</sup> İnsan Hakları Evrensel Bildirisi ile BM Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi’nin (ESKHS) sundukları hak listesine göre, bu grubu oluşturan başlıca haklar şunlardır:<sup>47</sup> çalışma hakkı, eşit işe eşit ücret, sendikal haklar, grev ve toplu sözleşme hakkı, sosyal güvenlik ve sigorta hakkı, dinlenme hakkı, sağlık hakkı, ücretsiz eğitim hakkı, beslenme hakkı, konut hakkı, anne, çocuk ve yaşlı gibi dezavantajlı kesimlerin korunmasına ilişkin haklar.

İkinci kuşak hakların temel özelliği, birinci kuşak hakların soyut bireyci doğasından sıyrılarak toplumsal bir düzleme kaymış olmaları ve insanı toplumun sosyal şartları ile çevrili olarak ele almaya başlamalarıdır. İkinci kuşak hakların bu özelliğiyle sıkı ilişki içerisindeki bir diğer özelliği, devletin hizmetini gerektirmeleridir. Aslında bu hakların formüle edilmesiyle yoksulluk ya da diğer nedenlerle klasik haklarından yararlanamayan kesimlerin desteklenmesi için devletin sunması gereken hizmetler, “hak” olarak düzenlenmiş olur. Bu bakımdan, sosyal ve ekonomik haklar, pozitif hak-negatif hak ayrımının pozitif haklar dilimiyle örtüşür. Birinci kuşak haklarla kıyaslandığında, klasik haklarda devlete düşen, müdahaleden kaçınmak olarak ifade edilirken; ikinci kuşak hakların karşılanması söz konusu

---

<sup>46</sup> Münci Kapani, **a.g.e.**, s. 55.

<sup>47</sup> ESKHS, BM Genel Kurulu tarafından 16 Aralık 1976 tarihinde 2200 A (XXI) sayılı kararla kabul edilmiş; 3 Ocak 1976 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Sözleşme’nin İngilizce metni ve Türkçe çevirisi için bkz. Osman Doğru, **a.g.e.**, s. 6-15.



olduğunda, devletin mali kaynaklarını kullanmak, politika ve programlar oluşturmak, kurumsal destek sağlamak gibi pozitif yükümlülükleri doğmaktadır. Aslında, günümüzde birinci kuşak haklar için de devletin benzer hizmetlerde bulunması gerekmektedir birlikte, sosyal ve ekonomik haklar ile mali olanaklar arasında daha güçlü bir ilişki olduğu açıktır.<sup>48</sup>

Son olarak, sosyal ve ekonomik haklar mücadelesinin itici gücü, özellikle, Marksizmin itkisiyle örgütlenen işçi sınıfı olmuştur. Marksist öğretisi uyarınca, “insan ancak emeğiyle doğal ve toplumsal çerçevesini dönüşüme uğratmak yoluyla insanlaşabilmiştir.”<sup>49</sup> Dolayısıyla birinci kuşak hakların belirleyeni pozisyonundaki liberal öğretinin, hakları ve özgürlükleri ile var olan insan anlayışı, ikinci kuşak haklarla birlikte insanın toplum içerisindeki konumuna ve sosyalliğinden kaynaklanan ihtiyaçlarına ağırlık veren kolektif bir anlayışa doğru evrilmiştir. “İnsanı insan yapanın doğal ve toplumsal çevresini dönüşüme uğratmak olduğu” düşüncesinin bir sonucu olarak, çalışma ve eğitim, birinci kuşaktaki *özgürlük* formülasyonundan farklı biçimde insana bu olanağı sağlayacak *haklar* olarak formüle edilir. Özgürlükler, pozitif haklar olarak somutlaştırılarak “kişiler ve kitleler için erişilebilir, gerçekleştirilebilir, kullanılabilir” hale gelir.<sup>50</sup>

### 1.3.3 Üçüncü Kuşak Haklar

Bu kuşağı oluşturan haklar, dayanışma hakları olarak adlandırılır. Dayanışma hakları, özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan bazı tehlikelere karşı oluşturulmuş haklardır. 20. yüzyılın ortalarına kadar, özellikle Afrika ve Asya’nın büyük bir kısmı, zengin ve güçlü Batılı devletlerin sömürgeci durumundadır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu bölgelerde sömürge karşıtı hareketler güçlenmiş ve bu hareketler neticesinde Batılı devletlerin sömürgeci durumundan kurtularak bağımsızlaşan Üçüncü Dünya devletleri kurulmuştur. Ne var ki bağımsızlığını kazanan Üçüncü Dünya halkları, sömürge dönemi öncesinde sahip oldukları bütün doğal kaynaklarının Batılı devletlerce sömürüldüğü, kültürlerinin ve toplumsal

---

<sup>48</sup> Oktay Uygun, **a.g.e.**, s. 23.

<sup>49</sup> Cemal Bali Akal vd., **a.g.e.**, s. 11.

<sup>50</sup> Münici Kapani, **a.g.e.**, s. 52.

yapılarının tahrip edildiği gerçeğiyle yüzleşmişlerdir. Sömürgeci Batılı devletler ise, sömürgelerinden çaldıkları zenginliklerle teknolojik ve endüstriyel gelişimlerini hızlandırmışlar ve bu anlamda dünyanın geri kalan kısmıyla aralarına, git gide büyüyecek olan bir mesafe koymuşlardır. Fakat bu aşırı ve plansız bilimsel ve teknolojik ilerleme, küresel düzeyde etki gösteren çevresel tahribata neden olacaktır.<sup>51</sup>

Toplumsal çalkantılar, çatışmalar ve ekonomik güçlüklerle boğuşan Üçüncü Dünya ile git gide gelişen Batı arasındaki eşitsizlik, bu eşitsizliğin Üçüncü Dünya ülkelerinde yarattığı daha derin bunalımlar ve bütün dünyayı tehdit eden ekolojik tahribat, üçüncü kuşak hakları gündeme getirmiş ve zaman içinde bu haklar, çeşitli ulusal ve uluslararası belgelerde düzenlenmeye başlamıştır. Burada, 1972 tarihli BM Konferansı İnsan Çevresi Bildirisi, 1982 tarihli Çevre ve Gelişme Üzerine Rio Bildirisi, 1982 tarihli Dayanışma Haklarına İlişkin Uluslararası Üçüncü Pakt Öntasarısı, 1984 tarihli Halkların Barış Hakkı Bildirisi, 1986 tarihli Gelişme Hakkı Bildirisi ve 1986 tarihli Afrika İnsan Hakları ve Halkların Hakları Şartı'nın adları zikredilebilir. Üçüncü kuşak hakların henüz tamamlanmamış olan listesi kabaca şöyledir: çevre hakkı, gelişme hakkı, barış hakkı, insanlığın ortak malvarlığına saygı hakkı, halkların kendi kaderini tayin hakkı, doğal kaynaklar üzerinde egemenlik hakkı.

Birey ve devlet ilişkisi içerisinde etkileri bakımından ilk iki kuşak haktan farklı olarak üçüncü kuşak hakların gerçekleştirilmeleri, bireylerin ve devletlerin ortak çabalarını gerektirir. Barış için, gelişme için, çevresel tahribatın engellenmesi için, nitelikleri ve ağırlıkları değişmekle beraber hem bireylerin hem de devletlerin payına düşen ve dayanışma içinde yürütülmesi gereken sorumluluklar bulunmaktadır.<sup>52</sup> Yine ilk iki kuşak haktan farklı olarak, üçüncü kuşak hakların arkasında belli bir sınıfsal çıkar ya da sınıflar arası çekişmenin olmadığı; bilakis, bireyler, devletler ve kurumların ortak kaygılarla dayanışma içine girdikleri ileri sürülür. Bu hakların tanınmasında asıl etkili olan ise, sömürgeci kurtulan Üçüncü

---

<sup>51</sup> İbrahim Ö. Kaboğlu, **Özgürlükler Hukuku: İnsan Haklarının Hukuksal Yapısı**, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 4. bs., İstanbul, Afa Yayınları, 1998, s. 31.

<sup>52</sup> Oktay Uygun, **a.g.e.**, s. 25.

Dünya devletlerinin ortak sorunları karşısında bir araya gelerek oluşturdukları baskıdır.

Görüldüğü gibi bu sınıflandırma, koşullara göre değişen ve çeşitlenen insan ihtiyaçlarının, dinamik bir insan hakları yapısı ile güvenceye alındığını ortaya koymaktadır. Bu üç kuşak hak da farklı ilişki biçimlerine sirayet ederek, farklı konular ve özneleri insan hakları kuramına dahil etmişler ve böylece insan hakları kuramının evrensel olduğuna ilişkin varsayıma katkıda bulunmuşlardır.

### 1.3.4 Farklı Bir Sınıflandırma: Hakların İki Kuşağı

Sinolog Harro von Senger, insan haklarının üç kuşak olarak incelendiği bu teoriye ilişkin önemli bir noktaya işaret eder: Bu teorizasyon, kavramın iki unsurundan yalnızca “hak” unsurunun tarihsel gelişimi dikkate alınarak yapılmıştır.<sup>53</sup> “İnsan” unsurunun göz ardı edilişi ise, indirgemeci bir kabule dayanır: İnsan kavramı insanlığın bütün üyelerini içerir. Von Senger, bu basit önkabulün tarihsel olarak doğrulanabilir olmadığını ve evrensel insan haklarına giden süreçte yalnızca hak kategorilerinin değil, hakların öznelerinin de genişlediğini ortaya koyar:

“İnsan haklarının tarihi, yalnızca ilan edilen hak kategorilerinin genişlemesinin bir tarihi değil; fakat, aynı zamanda bu haklardan yararlanmaya hakkı olan öznenin de tedrici olarak evrenselleşmesinin bir tarihidir.”<sup>54</sup>

İnsan hakları kavramının tarihsel gelişiminde, “insan” kelimesiyle kastedilenin aslında her dönemde aynı olmadığı bir gerçektir. Çünkü insan hakları kuramının üzerine inşa edildiği Aydınlanma’nın akıl sahibi insanı, uzunca bir dönem “Batılı”, “beyaz” ve “erkek” olanla sınırlı kalmıştır. Köleler, siyahlar, kadınlar ve diğer bazı toplumsal kesimler, hakların konusu olan insan türüne ait sayılmadıkları için, hakların koruması dışında bırakılmışlardır. Örneğin, ABD’de kölelik hukuken ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında kaldırılmış ve 20. yüzyıla değin de fiilen

---

<sup>53</sup> Harro von Senger, “From the Limited to the Universal Concept of Human Rights”, **Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China**, Ed.: Wolfgang Schmale, Goldbach, Keip Publishing, 1993, s. 47-100.

<sup>54</sup> Harro von Senger, “**From the Limited to the Universal Concept of Human Rights**”, s. 90.

sürmüştür; ırk ayrımcılığı uygulaması ise 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir.

Benzer şekilde, akıl/akıldışı ikiliğinde akıldışı alana ait ve duygusallıkla malul olduğu düşünülen kadınlar, akıl sahibi insanların haklarına sahip değillerdir. Akıl/akıl dışı ikiliği, erkeğin ait olduğu kamusal alan ile kadının ait olduğu özel alan arasındaki ayrımla da ilişkilidir. 19. yüzyılın başlarında, özellikle Sanayi Devrimi'nin etkisiyle ev ekonomisinin tamamen çökmesi sonucu, özel alan olarak ev, akıldışılığın, duygusallığın ve ahlakın mekanı olarak etiketlenir. Bu dönemde, kadının eş ya da anne olarak, evine, bu akıldışı alana ait olduğu fikri neredeyse evrenseldir.<sup>55</sup> Doğal haklar kuramının erkek kuramcıları için de bu böyledir.<sup>56</sup> Doğal haklardan yararlanacaklar, aklını kullananlardır. Örneğin Locke için, üretime katılmayan kadın aklını kullananların arasında yer almaz. Ayrıca kadınlar, siyasi iktidarı kuran toplumsal sözleşmenin tarafı ve dolayısıyla da iktidarın muhatabı değillerdir.<sup>57</sup> Doğal haklar yaklaşımını, özellikle de Locke'un haklar kurgusunu en özgün biçimiyle yansıtan belge olan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi de dönemin bu kısıtlı insan anlayışı ile biçimlendirilmiştir. Bu bildiriden hemen iki yıl sonra, 1791 tarihinde dönemin feministlerinden Olympe de Gouges tarafından kaleme alınan doğal haklar kuramına dayanan *Kadın Hakları Bildirisi* bu duruma tepki olarak hazırlanmıştır.<sup>58</sup> Gouges Bildiri'yi onaylanması için Ulusal Meclis'e yollamış; fakat bu girişim, 1791 Fransız Anayasası'na karşı bir protesto olarak değerlendirilmiş ve neticede Gouges 1793'te idam edilmiştir.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Josephine Donovan, **Feminist Teori**, 2. bs., Çev.: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 18-19.

<sup>56</sup> Kolayca fark edilebileceği üzere, doğal haklar kuramı erkeklerin oluşturduğu bir kuramdır. Doğal haklar kuramını, kadınları ve diğer toplum kesimlerini kapsayacak şekilde teorize eden kadın kuramcıların katkısı görmezden gelinir. Mary Wollstonecraft (1759-1797), Frances Wright (1795-1852), Sarah Grimké (1792-1873), Sojourner Truth (1795-1883), Elisabeth Cady Stanton (1815-1902), Susan B. Anthony (1820-1906), Harriet Taylor (1807-1858) dönemin başlıca feminist kuramcılarıdır. Josephine Donovan, **a.g.e.**, s. 27.

<sup>57</sup> Josephine Donovan, **a.g.e.**, 20-22; Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, **a.g.e.**, 192-193.

<sup>58</sup> Josephine Donovan, doğal haklar kuramını kadınlara uyarlayan en erken girişimin 1848 tarihinde New York, Seneca Falls'ta yayınlanan Duygular Bildirisi (Declaration of Sentiments) olduğunu söyler. Josephine Donovan, **a.g.e.**, s. 23. Ne var ki Gouges'un 1791 tarihli bildirisi, hem başlangıç kısmında hem de 5. maddesinde kadınların doğal yasalardan kaynaklanan doğal, vazgeçilmez ve kutsal haklarına yaptığı atıfla, doğal haklar kuramıyla bağlantısını açıkça kurar.

<sup>59</sup> Harro von Senger, **"From the Limited to the Universal Concept of Human Rights"**, s. 54.

Von Senger, insan hakları kavramının “insan” unsurunun iddia edildiği gibi evrensel olmadığından hareketle yeni bir sınıflandırma önerir. Bu sınıflandırmada dönüm noktası 1948 tarihli Evrensel Bildiri’dir. Buna göre, hakların birinci kuşağı, 1948 tarihli Evrensel Bildiri öncesi evrensel olmayan haklar dönemi; ikinci kuşağı ise, 1948 tarihli Evrensel Bildiri sonrası evrensel insan hakları dönemidir.<sup>60</sup>

Von Senger’in insan haklarının insan unsurunu takip ederek yaptığı bu ayırım, hem olgusal hem de teorik düzlemde Fransız Devrimi ile güçlenmeye başlayan hakların evrenselliği anlayışının sorunlu yapısını ortaya koyar. Olgusal olarak bugün hala bir dönemin evrensel değerinin evrensel olmadığını söylemek mümkün değildir. Bununla beraber, teorik düzlemde evrenselliğin “*insan sayılanın* olduğu yerde, her zaman, her koşulda, *insan sayılan* için değişmeden kalan” anlayışından ibaret olduğu bir dönemin yaşandığı ve bunun Evrensel Bildiri sonrasında aşıldığını izlemek mümkündür.

Evrensel Bildiri bir eşik olarak alındığında, insan haklarına ilişkin kuramsal çerçevenin *kapsam bakımından* neredeyse mükemmel bir evrensellik kurgusu oluşturduğu söylenebilir. Bununla beraber, bu evrensellik kurgusu bir dizi önkabule dayanır. İnsan hakları düşüncesinin bugünkü şeklinde merkezi önkabul, insanın *tekil bir birey olarak* değerli olduğu ve bu değer onun *siyasi iktidarlar karşısında* korunmasını gerekli kıldığıdır. Batı’nın geliştirdiği formülasyonda tekil bireyin bu değeri, başka hiçbir şeyden değil; ama yine bireyin değerinden, *onurundan* kaynaklanan haklarla korunmuştur.

---

<sup>60</sup> Harro von Senger, “**From the Limited to the Universal Concept of Human Rights**”, s. 50.

## 2 EVRENSELLİK KARŞISINDA KÜLTÜREL RÖLATİVİZM

İnsan haklarının evrenselliğine ilişkin görüş, insan haklarının zamandan, mekandan, dolayısıyla da, kültürlerden, ideolojilerden, sosyal ve ekonomik şartlardan bağımsız olduğu fikri üzerine kurulmuştur. Bununla beraber, hakların felsefi olarak ortaya çıkışları, birinci bölümde ortaya konmaya çalışıldığı gibi, belli bir dönemin, belli bir coğrafyanın, belirli ekonomik, sosyal ve kültürel koşulların, belli bir kültürel birikimin ve ideolojinin ürünüdür.

İnsan hakları geleneği, öncelikle Fransa ve İngiltere’de şekillenmeye başlamış, buradan da Amerika’ya sıçramıştır. Bundan sonraki gelişimi de, yine öncelikli olarak Batı coğrafyası içerisinde devam etmiştir. Bununla birlikte, düşünsel düzlemde, insan haklarının zamandan ve mekandan ve her türlü koşuldan bağımsız olarak bütün insanlar için geçerli olduğuna ilişkin görüşleri, Fransız Bildirisi’ne kadar geri götürmek mümkündür. Ne var ki bu düşünceler, İkinci Dünya Savaşı’na değin somut düzleme yansımamıştır.

Evrensellik iddiasının uluslararası düzlemde ortaya atılması ile birlikte, hakların Batı tarafından belirlenmiş içeriğiyle evrensel oldukları iddiaları, karşılarında kültürel farklılıkları vurgulayan rölativist iddiaları bulmuşlar ve buradan doğan tartışma insan hakları konusunda iki kutup yaratmıştır: evrenselciler ve kültürel rölativistler. Evrenselciler, uluslararası insan haklarının her yerde ve herkes için geçerli olduğunu savunurlar. Bu iddianın karşısındaki rölativistler ise, her toplumun kendisini, dolayısıyla da üyelerinin varlığını koruyacak kendisine özgü mekanizmaları ürettiğini; bu nedenle de, insan haklarının ancak kendi kültürel bağlamı içerisinde geçerli ve anlamlı olabileceğini ileri sürerler. Rölativistlere göre, bu kültürel bağlam, tarihsel ve mekansal olarak Batı’ya özgüdür. Bu nedenle de mevcut insan hakları anlayışı, Batılı olmayan kültürler bakımından geçerli ve anlamlı olamaz.

İnsan hakları bağlamında evrensellik-kültürel rölativizm çatışması olarak adlandırılabilir bu tartışma, 1940’ların ikinci yarısından beri süregelmektedir. Amerikan Antropoloji Derneği tarafından hazırlanan ve evrensel bir insan hakları bildirisi hazırlama çalışmaları içerisinde olan BM’ye sunulan bir beyan, tartışmaları

iyice alevlendirmiştir. Zira bu beyan, insan hakları konusunda kültürel rölativist bir bakış açısının benimsenmesine ilişkin bir çağrıdır.

Bu tartışmanın başlıca aktörleri, başta antropologlar olmak üzere çeşitli disiplinlerden akademisyenler ve devletler olmuştur. Çalışmanın bu bölümünde, öncelikle tartışmanın devletler düzeyinde nasıl yaşandığı, bundan sonra da evrensellik karşısındaki rölativizmin kuramsal olarak ortaya çıkışı ve Amerikan Antropoloji Derneği'nin sunduğu beyan ele alınacaktır.

## **2.1 Evrensellik Varsayımına Tepkiler**

Uluslararası anlamda insan haklarının evrenselliğinin ilanına ilişkin iki dönüm noktasından bahsedilebilir: 1948'de ilan edilen Evrensel Bildiri ve 1993 tarihinde Viyana'da gerçekleşen Dünya İnsan Hakları Konferansı neticesinde kabul edilen Viyana Bildirisi ve Eylem Programı (Viyana Bildirisi). Evrenselliği ilan eden bu belgeler, doğrudan ya da dolaylı olarak, evrenselliğe yönelik bir dizi tepkinin de su yüzüne çıktığı tarihsel dönemeçler olmuşlardır. Bu evrensellik ilanları, evrensellik varsayımında yer alan çatlakları ve evrensellik iddiasının sorgulanmasını gerektirecek çatışmaları görünür kılmışlardır.

Hem Evrensel Bildiri hem de Viyana Bildirisi, hükümetlerin -ya da kimi hükümetlerin- iradelerini yansıttığından, tartışmanın en önemli aktörleri devletler olmuştur. Dolayısıyla bu bölümde, devletler arasında yaşanan çatışma ortaya konulmaya çalışılacak, devletlerin kültürel rölativizmle ilişkilendirilebilecek iddialarına yer verilecektir.

### **2.1.1 Evrensel Bildiri ile Ortaya Çıkan İddia ve Eleştiriler**

Evrensel Bildiri, ilan edildiği 1948 yılından beri insan hakları düşüncesinin gelişmesi ve yayılmasında temel belge olma özelliğini korumuştur. Her ne kadar bağlayıcı bir belge olarak tasarlanmamışsa da, insan hakları bakımından asgari ilkeleri ortaya koymuş ve uluslararası toplumun onayını almıştır.<sup>61</sup> İnsan haklarının,

---

<sup>61</sup> Evrensel Bildiri'nin zaman içerisinde, bağlayıcı bir nitelik kazandığına ilişkin görüşler için bkz. Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 355-363.

kendisini izleyen dönemde devletlerin pozitif hukuklarına aktarılmasında ve böylece soyut ilkelere somut iddialara dönüşmelerinde kılavuz belge olma rolünü üstlenmiştir. Evrensel Bildiri, ezilenlere ve özgürleşme hareketlerine bir mücadele kanalı açacak zemini hazırlamıştır.

Bildiri, 10 Aralık 1948’de BM Genel Kurulu’na kabul ve ilan edilmiştir. Bu dönemde BM’nin elli sekiz üyesi bulunmaktadır.<sup>62</sup> Bu elli sekiz üyeden ikisi (Honduras ve Yemen), oylamaya katılmamış; geri kalan devletlerden sekizinin (Beyaz Rusya, Çekoslovakya, Polonya, Suudi Arabistan, Ukrayna, Güney Afrika, Sovyetler Birliği ve Yugoslavya), çekimsiz oyuna karşı kırk sekiz olumlu oyla Evrensel Bildiri kabul edilmiştir.<sup>63</sup>

Evrensel Bildiri, BM’nin hazırladığı belgeler arasında, evrensel olma özelliği adına yansıyan ilk belgedir. Fakat dünya üzerindeki farklı ideoloji, kültür, sosyal ve ekonomik gerçeklikler düşünüldüğünde, Bildiri’nin ne ölçüde evrensel olabileceği şüphelidir. Kaldı ki, ilk bölümde bir çerçeve olarak ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, Evrensel Bildiri’ye gelinceye kadar insan haklarının geçirdiği *tarihsel süreç* ve *kuramsal gelişim*, Batı sınırları içinde yaşanmıştır. Batı’da yaşanan düşünsel ve olgusal süreçlerin oluşturduğu insan hakları düşüncesinin evrensel olup olamayacağı, daha Bildiri’nin hazırlanması aşamasında sorgulanmaya başlanmış ve Bildiri’nin kabulü büyük tartışma ve müzakereleri gerektirmiştir.

Dönemin BM üye profiline bakıldığında, elli sekiz üye devlet, coğrafi anlamda çeşitlilik sergilemekte iseler de, temsil bakımından Bildiri’de ağırlıklı payı olanın, politik ve kültürel anlamda Batılı olarak tarif edilebilecek devletler olduğu söylenebilir.<sup>64</sup> Bildiri’nin hazırlık komitesi, ABD, Çin, Lübnan, Avustralya, Şili,

---

<sup>62</sup> Bu dönemde BM’ye üye olan elli sekiz devlet şunlardır: Arjantin, Avustralya, Belçika, Bolivya, Brezilya, Beyaz Rusya, Kanada, Şili, Çin, Kolombiya, Kosta Rika, Küba, Çekoslovakya, Danimarka, Dominik Cumhuriyeti, Ekvador, Mısır, El Salvador, Etiyopya, Fransa, Yunanistan, Guatemala, Haiti, Honduras, Hindistan, İran, Irak, Lübnan, Liberya, Lüksemburg, Meksika, Hollanda, Yeni Zelanda, Nikaragua, Norveç, Panama, Paraguay, Peru, Filipinler, Polonya, Sovyetler Birliği, Suudi Arabistan, Güney Afrika, Suriye Arap Cumhuriyeti, Türkiye, Ukrayna, Birleşik Krallık ve Kuzey İrlanda, Amerika Birleşik Devletleri, Uruguay, Bolivaryan Venezuela Cumhuriyeti, Yugoslavya, Afganistan, İzlanda, İsveç, Tayland, Pakistan, Yemen, Myanmar. Tarihsel süreçte BM üye sayısı için bkz. (Çevrimiçi) <http://www.un.org/Overview/growth.htm#40>, 20 Eylül 2006.

<sup>63</sup> Christina M. Cerna, “Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Contexts”, *HRQ*, Vol. 16, 1994, s. 742.

<sup>64</sup> Antonio Cassese, *Human Rights in a Changing World*, Worcester, Polity Press, 1990, s. 32–47; A. D. Renteln, *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*, California, Sage Publications, 1990, s. 29–32.



Fransa ve Birleşik Krallık'tan oluşmaktadır. Öte yandan, hazırlık komitesinin başkanı Eleanor Roosevelt, Amerikalı; Bildiri'nin kaleme alınmasında en etkili komite üyelerinden biri olan René Cassin, Fransız'dır. Ayrıca, komiteye sunulan taslaklar içerisinde Bildiri'nin son halinin oluşturulmasında en çok dikkate alınmış olan taslak, Birleşik Krallık'ın sunduğu taslak olmuştur.<sup>65</sup> Öte yandan, bu dönemde sömürge karşıtı hareket henüz başlamamış ve pek çok devlet henüz bağımsızlığına kavuşmamıştır. Dolayısıyla, Evrensel Bildiri'nin hazırlık sürecinde ciddi bir Batılı ve Batılı olmayan karşılaşmasının yaşandığından söz edilemez. Yaşanan tartışma ve çatışmalar, daha ziyade ABD'nin başını çektiği liberal "Batılı devletler" ile Sovyetler'in başını çektiği "Sosyalist devletler" arasında yaşanmış ve Bildiri'nin şekillenmesinde ve içeriğinin oluşmasında bu çatışma etkili olmuştur.<sup>66</sup> Bunların dışındaki temsiller cılız kalmıştır. Örneğin, Bildiri'nin evlenme ve boşanmada kadın ve erkeklere eşit haklar tanıyan 17. maddesi ile herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahip olduğunu düzenleyen 18. maddesinin din ya da inancını değiştirmeyi de koruduğunu düzenleyen ikinci paragrafı, Müslüman devletlerin itirazlarına neden olmuştur. Bu devletlerin, İslam'la bağdaşmadığı, Kuran'ın din değiştirmeyi yasakladığı gerekçesiyle, Bildiri'de din değiştirme hakkına yer verilmemesine yönelik çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>67</sup> Müslüman devletlerin bu etkisizliğinin, dönemin BM yapılanmasının kaçınılmaz neticesi olduğu söylenebilir. BM üye profili, İkinci Dünya Savaşı ertesinde yeniden şekillenen güç dengelerini yansıtır. Zira İkinci Dünya Savaşı'nda aldığı darbelerle zayıflayan Avrupa'nın yerini Amerika ve Sovyetler almıştır ve bu ikisi arasında sona ermesi yılları bulacak Soğuk Savaş ortamı, daha bu dönemde dünyayı ikiye bölecektir. İşte

---

<sup>65</sup> A.H. Robertson, J.G. Merrills, **Human Rights in the World: An Introduction to the Study of the International Protection of Human Rights**, 3. Edition, Manchester and New York, Manchester University Press, 1992, s. 7.

<sup>66</sup> Antonio Cassese, **a.g.e.**, s. 33. Yazar, burada coğrafi bir ayırmadan ziyade kültürel ve ideolojik bir ayırımla Batı'yı sadece liberal ve kapitalist Batılı ülkeler olarak tarif ederek "Batılı demokrasiler" olarak adlandırır. Öte yandan, coğrafi olarak Batı'ya dahil edilebilecek olan, fakat sosyalist gelenekleriyle liberal Batı'dan farklılaşan ülkeleri "Sosyalist Avrupa" adıyla Batı'dan ayırır. Bu çalışmada da, Cassese'ninkine benzer bir kriter kullanılmış ve "Batı" ve "Batılı devletler" ile liberal ve kapitalist geleneğe öncülük etmiş olan ülkeler kastedilmiş; coğrafi olarak Batı'nın bir parçası olan sosyalist Avrupa ülkeleri ise "Sosyalist" ve "Sosyalist devletler" olarak adlandırılmıştır. Evrensellik ve rölativizm tartışması çok aktörlü bir tartışmadır. Hal böyleyken, tarafların iddiaları üzerinden tartışmaya dair bir çerçeve çizilebilir için genellemeler yapmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu çalışmada da, konuya ilişkin çoğu çalışmada benimsenmiş olan "Batılı ve Öteki" ikiliği kullanılmıştır. Bu bölümde, "Batılı" karşısındaki "öteki", Sosyalist devletlerdir.

<sup>67</sup> Christina M. Cerna, **a.g.e.**, s. 746.

insan haklarının, bu silahsız savaşın ideolojik, politik ve kültürel mücadele araçlarından biri olarak kullanılması, BM'nin de bu durumdan nasibini almasına ve Bildiri'nin bu iki gücün yarıştığı alanlardan biri haline gelmesine neden olmuştur.

Evrensel Bildiri'nin hazırlandığı süreçte yaşanan bu Sosyalist-Batılı çatışması, Soğuk Savaş mücadelesinin yaşandığı bir başka düzlemdir. Bu iki gücün yarıştığı bir mecra olarak insan hakları, kaçınılmaz biçimde, ABD'nin ve onun temsil ettiği liberal Batı'nın elini güçlendirmiştir; çünkü insan hakları, liberal geleneğin ve liberal söylemin bir ürünüdür. Öte yandan, komite ve dönemin BM üyeleri hakkında yukarıda verilen bilgiler anımsandığında, Batılı söylemin baskın çıkmasını olağan karşılamak gerekir. Dolayısıyla Batı, Bildiri'nin şekillendirilmesinde başat rol oynamıştır.

Batı'nın en büyük etkisi, Bildiri'de ağırlıklı olarak medeni ve siyasi haklara ve bunların bireyci kavramsallaştırmalarına yer verilmesi noktasında olmuştur.<sup>68</sup> Yine, başlangıç kısmındaki insan onuru kavramına yapılan açık atıf ve 1. maddedeki “onurda ve haklarda” eşitlik ifadesi, Batılı liberal haklar anlayışının özündeki doğal haklar kuramının etkilerinin açık göstergeleridir.<sup>69</sup>

Öte yandan, Batı'nın bu girişimlerini, Batılı değerlerin dünyanın geri kalanına dayatılma çabası olarak algılayan Sosyalistler, Evrensel Bildiri ve insan hakları üzerinden yürütülen tartışmaları, Batı'ya karşı bir mücadele aracı olarak kullanmışlardır. Bu bağlamda, Sosyalist devletlerin itirazları şöyle özetlenebilir:<sup>70</sup> *İlk olarak*, eşitlik ilkesi, baskıcı yönetimlere direnme, sokak gösterilerine katılma, ulusal azınlıkların kolektif haklarının tanınması ve saygı görmesi, sömürge altında yaşayan halkların kendi kaderini tayini ve işçilerin fikirlerini yaymak üzere kendi yayın organlarına sahip olmalarına ilişkin bir dizi hakkın Bildiri'ye dahil edilmesini istediler. *İkinci olarak*, Latin Amerikalılar'ın da desteğini alarak Batı'nın

---

<sup>68</sup> Evrensel Bildiri'de yer verilen medeni ve siyasi haklar: Madde 3: Yaşam ve özgürlük hakkı; Madde 4: Kölelik yasağı; Madde 5: İşkence yasağı, Madde 6: Kişi olarak tanınma hakkı; Madde 7: Hukuk Önünde Eşitlik; Madde 8: Etkili bir hukuk yoluna başvurma hakkı; Madde 9: Keyfi tutma yasağı; Madde 10: Adil yargılanma hakkı; Madde 11: Masumiyet karinesi ve kanunsuz ceza olmaz ilkesi; Madde 12: Mahremiyet hakkı; Madde 13: Seyahat özgürlüğü; Madde 14: Sığınma hakkı; Madde 15: Vatandaşlık hakkı; Madde 16: Evlenme hakkı ve ailenin korunması; Madde 17: Mülkiyet hakkı; Madde 18: Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü; Madde 19: İfade özgürlüğü; Madde 20: Toplanma ve örgütlenme hakkı; Madde 21: Yönetime katılma, kamu hizmetlerine girme eşitlik, genel ve eşit oy hakkı.

<sup>69</sup> Antonio Cassese, **a.g.e.**, s. 41–43.

<sup>70</sup> Antonio Cassese, **a.g.e.**, s. 34, 36–38.

tanımayarak ihlal ettiği sosyal ve ekonomik hakların Bildiri'ye dahil edilmesi ve bu hakların uygulamasının sıkı bir şekilde takip edilmesi gerektiğini savundular. *Üçüncü olarak*, hakların demokratik bir çerçeve içinde kullanıldıkları müddetçe korunması ve faşizme yol açacak şekilde kullanılmalarını engellemek üzere bir dizi medeni ve siyasi hakkın sınırlandırılması gerektiğini ileri sürdüler. *Son olarak* da, her bir egemen devletin insan haklarını kendi ulusal sistemleri bağlamında uygulaması ve insan haklarının devlet egemenliğiyle uyumlu olması gerektiğini savundular. Bildiri'nin son haline bakıldığında, Sosyalistlerin bütün önerileri kabul görmemiş olsa da, bir takım ekonomik ve sosyal hakların Bildiri'de yer almış olması, Batılı liberal haklar anlayışından bir sapma olarak görülebilir.<sup>71</sup> Bu sosyalist etkinin uzantısı olarak ve yine Batılı liberal geleneğin bireyci haklar anlayışından farklı olarak, 22. maddede “toplumun bir üyesi olarak herkesin” ifadesiyle, bireyin toplumsallığına vurgu yapılmıştır.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Batılı liberal demokrat gelenek dışında Bildiri'ye aktarılan tek farklı gelenek Sosyalistlerinki olmuştur. Bildiri'nin hazırlık aşamasında, evrensel olduğunu iddia eden bir insan hakları bildirisi hazırlanmasının, dünya üzerinde liberal demokrat geleneğe yabancı olan ve bu geleneğin değerlerini paylaşmayan diğer kültürleri görmezden gelmek anlamına geleceğine yönelik eleştirilerin göz ardı edildiği bir gerçektir.<sup>72</sup> Öte yandan, bu yöndeki eleştirileri Evrensel Bildiri'yi hazırlayan ve ilan eden BM'nin dünya üzerinde yaşayan kültürleri temsil bakımından zayıflığı olgusuyla birlikte okumak gerekir. Örneğin, Zvobgo, bugün 3. Dünya olarak tarif edilen ülkelerin katılımının daha güçlü olduğu bir BM Genel Kurulu'nda Bildiri'nin tekrar tartışılmasının mümkün olması halinde, önemli

---

<sup>71</sup> Evrensel Bildiri'de yer verilen sosyal ve ekonomik haklar: Madde 22: Sosyal güvenlik hakkı; Madde 23: Çalışma, adil gelir ve sendika kurma hakkı; Madde 24: Dinlenme hakkı; Madde 25: Yaşam standardı ve sosyal güvenlik hakkı; Madde 26: Eğitim hakkı; Madde 27: Kültürel yaşama katılma hakkı. Medeni ve siyasi haklar konusunda yaşanan çekişme, BM Genel Kurulu'nun 1950'de bir karar yayınlamakla bu iki hak kategorisinin de insan hakları kavramına dahil olduklarını tasdik etmesini gerekli kılmıştır. Karara göre, “Medeni ve siyasi özgürlükler ile ekonomik, sosyal ve kültürel hakların kullanımı, birbiriyle bağlantılı (interconnected) ve birbirlerine bağımlıdır (interdependent) ... İnsan, ekonomik, sosyal ve kültürel haklarından mahrum bırakıldığında Evrensel Bildiri'nin özgür insan ideali olarak addettiği insan kişiyi temsil edemez.” BM Genel Kurulu'nun 4 Aralık 1950 tarihli 421E (V) numaralı kararı.

<sup>72</sup> Bu bağlamda, Amerikan Antropoloji Derneği'nin yayınladığı ‘İnsan Haklarına Dair Beyan (Statement on Human Rights)’ çok önemli bir belgedir. Aşağıda, bildirin içeriği ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

ölçüde farklı sonuçların alınabileceğini ileri sürer.<sup>73</sup> Benzer bir şekilde Galtung da, Evrensel Bildiri'nin 1993'te Viyana'da gerçekleştirilen İnsan Hakları Dünya Konferansı'nda tartışılarak kabul edilmesi gerekseydi, çok daha fazla sorunla karşılaşılacağına dikkat çeker.<sup>74</sup> Gerçekten de, Bildiri'nin hazırlandığı dönemde sömürge altında yaşayan halkların özgürleşmesi ile ortaya çıkan yeni taleplerin tartışmaya eklenmesi, güç dengelerini bozabilir ve müzakere alanlarını genişletebilirdi.

Bildiri'de yer alan bazı haklar düşünüldüğünde, bunların her toplumla bağdaşması mümkün olmayan belli bir ideolojik, kültürel, ekonomik ve politik yapıyı gerektirdiğini söylemek mümkündür. Evlenme ve boşanmada kadın-erkek eşitliği, evliliğin eşlerin serbest iradesine dayanması, din değiştirmenin bir özgürlük olarak korunması, zalimane ceza yasağı, genel seçim ve eşit oy hakkı bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>75</sup> Ayrıca, Bildiri'de bireyin haklarına ve eşitliğine yapılan vurgu ve benimsenen seküler yaklaşım, ancak belirli bir toplumsal yapı ve bunun dayanacağı belli bir değerler sistemiyle uyum gösterebilir.

## 2.1.2 Viyana Bildirisi ile Ortaya Çıkan İddia ve Eleştiriler

Haziran 1993'te iki hafta boyunca süren Dünya İnsan Hakları Konferansı'na katılan 171 devlet, mutabakatla Viyana Bildirisi ve Eylem Planı'nı (Viyana Bildirisi) kabul ettiler.<sup>76</sup> Viyana Bildirisi ile dünyanın bütün büyük kültür, din ve sosyo-politik

---

<sup>73</sup> E. J. M. Zvobgo, *A Third World View*, 1979, s. 95. Aktaran: Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 53.

<sup>74</sup> Johan Galtung, **a.g.e.**, s. 24.

<sup>75</sup> José A. Lingdren Alves, "The Declaration of Human Rights in Postmodernity", **HRQ**, Vol. 22, 2000, s. 481; Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 51-53.

<sup>76</sup> Viyana Bildirisi ve Eylem Programı, Dünya İnsan Hakları Konferansı'nın A/CONF.157/23 sayılı kararı ile 12 Temmuz 1993 tarihinde kabul edilmiştir. Viyana Bildirisi'nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument), 20 Eylül 2006. Konferans Genel Sekreterliği'nin raporuna göre, konferansa 171 devlet temsilcisinin yanı sıra, 2 ulusal özgürlük hareketi, 15 BM organı, 10 uzman kuruluş, 18 hükümetlerarası organizasyon, 24 ulusal enstitü ve 6 ombudsman, 11 BM insan hakları birimi ve ilgili diğer birimler, diğer 9 organizasyon, Ekonomik ve Sosyal Konsey'in danışmanı statüsündeki 248 hükümetdışı örgüt ve diğer 593 hükümetdışı örgüt katılmıştır. Report of the World Conference on Human Rights, A.CONF.157.24 (Part I), 13 Ekim 1993. Raporun İngilizce metni için bkz.: (Çevrimiçi) [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.24+\(PART+I\).En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.24+(PART+I).En?OpenDocument), 20 Eylül 2006.

sistemlerini temsil eden, neredeyse sömürsüz bir dünyanın 171 devlet temsilcisinin mutabakatıyla, insan haklarının evrenselliği teyit edildi.<sup>77</sup>

Viyana Konferansı ve bu konferansta kabul edilen Viyana Bildirisi, Evrensel Bildiri'den sonra, insan haklarının evrenselliğinin kabul ve ilan edildiği ikinci önemli dönüm noktası oldu. 171 devletin mutabakatıyla Viyana Bildirisi, I.1. maddesiyle evrenselliğin mutlaklığına özel bir vurgu yapacak şekilde “bu hak ve özgürlüklerin evrensel niteliğinin tartışma dışı” olduğunu ilan etmiştir. Ne var ki I.5. maddesi, hakların evrensel olduğunu tekrar ettikten sonra, farklı ulusal ve bölgesel özgüllükler (particularity) hususuna değinir: “Bütün insan hakları, evrensel, bölünemez ve birbirleriyle bağlantılı ve birbirlerine bağımlıdır. Uluslararası toplum, insan haklarına küresel olarak adil ve eşit bir şekilde, aynı düzeyde ve aynı vurguyla yaklaşmalıdır. Kültürel ve ulusal özgüllükler ile çeşitli tarihsel, kültürel ve dini ardaanların akılda tutulması gerekmele birlikte; siyasi, ekonomik ve kültürel sistemlerinden bağımsız olarak, bütün insan haklarını ve temel özgürlükleri teşvik ve muhafaza etmek devletlerin görevidir.”

Bu kadar çok devletin, Batılı ve Batılı olmayanın temsil edildiği bir konferansta, evrenselliğin mutlak bir şekilde kabul edilmesinin ve Bildiri'nin çeşitli maddelerinde tekrar edilerek katmerlenen evrensellik vurgusunun, ilk bakışta, evrensellik üzerindeki mutabakatın çok güçlü olduğunu düşündürmemesi mümkün değildir.<sup>78</sup> Fakat buna karar vermeden evvel bir soru sormak gerekir: Evrenselliğin “tartışma dışı” olduğu ilan edildikten sonra “kültürel ve ulusal özgüllükler ile çeşitli tarihsel, kültürel ve dini ardaanların akılda tutulması” cümlesine yer verilmesini nasıl anlamak gerekir?

Viyana Bildirisi, bazı yazarlar tarafından evrenselliğin mutlak bir şekilde kabulü olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Symonides, konferans sırasında Tunus, Kuveyt, Endonezya, Vietnam, İran, Çin gibi ülkelerin yaptıkları bildirilerin analizinin, kültürel rölativizmin reddi anlamına geldiğini ve evrenselliğe ise açık bir

---

<sup>77</sup> José A. Lingdren Alves, **a.g.e.**, s. 482.

<sup>78</sup> Bu bölümün “ötekisi”, “Batılı olmayan” olarak adlandırılmıştır. Batılı olmayan devletler ile kastedilen, tartışmanın bu aşamasında öne çıkan aktörler olan, Asyalı, Afrikalı, Latin Amerikalı ve Müslüman devletlerdir. Bu dört bölge, yalnızca Batı geleneğine olan mesafeleri bakımından benzer kabul edilmiştir. Bu genellemenin iki önemli noktayı görmezden geldiğini itiraf etmek gerekir: Öncelikle bu dört farklı kültür, “Batılı olmayan” adı altında bir araya getirilmiştir ve ikinci olarak da kendi içlerinde kültürel anlamda homojen ve değişmez oldukları varsayılmıştır.

itirazın bulunmadığını gösterdiğini söyler.<sup>79</sup> Symonides'in verdiği bazı örneklere bakılacak olursa:

“Biz, Viyana’ya bazı kesimlerin mesnedi olmadan iddia ettikleri gibi, [...] bir takım müphem ‘kültürel rölativizm’ fikirlerine dayanan alternatif bir insan hakları kavramının savunusunu yapmak için gelmedik.”<sup>80</sup>

“İnsan hakları şüphesiz evrenselidir. Onlar, yaradılıştan insanın içerisinde; tek Yaradan tarafından bahşedilmişlerdir. Hal böyleyken, bütün kültürlerin zenginliğinden ve tecrübesinden, özellikle de ilahi dinlere dayananlarınkinden nasiplenmek [...] yalnızca insan hakları kavramlarının zenginleşmesine yarar.”<sup>81</sup>

“Farklı gelişme aşamalarında olan ya da farklı tarihsel gelenekleri ve kültürel ardaşları olan ülkeler, farklı bir insan hakları anlayışına ve uygulamasına sahiplerdir. Dolayısıyla kimse, belirli ülkelerin insan hakları standartlarını ve modelini tek doğru olarak düşünmemelidir ve düşünemez; diğer ülkelerden bunlara uymalarını talep etmemelidir ve edemez.”<sup>82</sup>

Symonides, en tepkisel bildiri olarak değerlendirdiği Çin delegasyonun ifadelerini, zorlama bir yorumla ilk analizinden vazgeçmeyecek şekilde kullanır. Bu ifadenin, Çin hükümetinin BM Şartı ve Evrensel Bildiri’de yer alan ilkelere uyumu garanti etmiş olması ile dengelendiğini söyler.<sup>83</sup> Aslında, elbette hükümetler bakımından, insan haklarının evrensel niteliğine ilişkin *söylemler düzeyinde* bir mutabakatın sağlanmış olduğu söylenebilir. Bu, Çin’in yanı sıra, insan haklarının evrenselliği fikrine ciddi eleştiriler getiren Endonezya, Singapur ve Malezya gibi diğer ülkelerin hükümetleri bakımından da geçerlidir.<sup>84</sup> Bununla beraber,

---

<sup>79</sup> Janusz Symonides, “New Human Rights Dimensions, Obstacles and Challenges: Introductory Remarks”, **Human Rights: New Dimensions and Challenges**, UNESCO, 1998, s. 25.

<sup>80</sup> Endonezya Dışişleri Bakanı, Statement by the Minister of Foreign Affairs of Indonesia, 14 Haziran 1993. Aktaran: Janusz Symonides, **a.g.e.**, s. 25.

<sup>81</sup> İran Dışişleri Bakan Yardımcısı, Statement by the Deputy Foreign Minister of Foreign Affairs of Iran, 18 Haziran 1993. Aktaran: Janusz Symonides, **a.g.e.**, s. 26.

<sup>82</sup> Çin Delegasyonu Lideri, Statement by the Head of the Chinese Delegation at the World Conference on Human Rights, 15 Haziran 1993. Aktaran: Janusz Symonides, **a.g.e.**, s. 26.

<sup>83</sup> Janusz Symonides, **a.g.e.**, s. 26.

<sup>84</sup> Peter R. Baehr, **Human Rights: Universality in Practice**, MacMillan Press, 1999, s. 10.

Symonides'in bahsettiği evrenselliğin, söylemler düzeyindeki bir evrensellikten daha fazlası olduğu açıktır.

Engle ise, Bildiri'de hem evrenselliğe hem de kültürel özgüllüğe yer verilmesinin anlamını, "kültüre duyarlı evrensellik" kavramıyla açıklamıştır. Kültürel farklılıkları kabul eden bir evrensellik anlayışının benimsendiğini belirterek, tartışmanın iki tarafı bakımından da daha olumlu bir yaklaşım getirmiştir. Bu sonuç, her iki taraf için de bir "zafer"dir.<sup>85</sup>

Öte yandan, Viyana Bildirisi ile gelen mutabakata daha şüpheli yaklaşanlar da olmuştur. Örneğin Pollis'e göre, ilk bakışta evrenselliğin güçlü bir şekilde teyidi gibi görünen Bildiri'nin daha dikkatli bir okuması ve Bildiri'nin kabul edildiği koşulların dikkate alınması farklı bir sonuç ortaya koyacaktır: Yaşanan kültürel çatışmaların Bildiri üzerinde önemli etkileri olduğu.<sup>86</sup> Pollis, Bildiri'de MSHS'ye özel bir vurgunun yapılmamış olmasına ve herhangi bir bireycilik vurgusunun bulunmamasına dikkat çeker. Aynı bağlamda, önemli medeni ve siyasi haklardan olan ifade, toplantı, din ve vicdan özgürlüklerine yer verilmemiş olması da manalıdır. Bunlara rağmen, ESKHS'nin önemi, yoksulluk problemi ve ekonomik gelişme ihtiyacı Bildiri'nin çeşitli kısımlarında tekrarlanmıştır.<sup>87</sup>

Evrenselliğin mutlaklığını ilan ederken, muğlak bir ifadeyle özgüllüklerden dem vuran bu belgeyi anlamak için, Pollis'in işaret ettiği noktaları Viyana Konferansı öncesinde yapılan bölgesel toplantıların çıktıkları ile birlikte düşünmek gerekir. Zira, Cerna'nın ifadesiyle bu toplantıların sonuçları, evrensellik meselesi bakımından iyiye işaret değildir.<sup>88</sup>

Viyana Konferansı öncesinde Afrika (2–6 Kasım 1992, Tunus), Latin Amerika ve Karayipler (18–22 Ocak 1993, Costa Rica) ve Asya'da (29 Mart – 2 Nisan 1993, Bangkok) her bölgenin kendi temsilcileri ve bakanlarının katıldığı bölgesel toplantılar düzenlendi ve her birinin ardından sonuç bildirimleri hazırlandı. Bunlar, sırasıyla, Tunus Bildirisi, San José Bildirisi ve Bangkok Bildirisi'dir. Bu üç bildiri de, evrenselliği kabul etmekle birlikte, kültürel farklılıklara ve insan hakları

---

<sup>85</sup> Karen Engle, "Culture and Human Rights: The Asian Values Debate in Context", **Journal of International Law and Politics**, Vol. 32, 2000, s. 322–323.

<sup>86</sup> Adamantia Pollis, "Cultural Relativism Revisited: Through a State Prism", **HRQ**, Vol. 18, 1996 s. 330.

<sup>87</sup> Adamantia Pollis, "Cultural Relativism Revisited", s. 330.

<sup>88</sup> Christina M. Cerna, **a.g.e.**, s. 742.

sistemi içerisinde kendi özel ihtiyaçlarına ve önceliklerine kuvvetli vurgular yapmışlardır. Bu bağlamda, San José Bildirisi'nin Latin Amerika halklarının ortak kökenlerine değindiği başlangıç kısmı özellikle dikkat çekicidir:

“Ülkelerimizin muhtelif halkların, dinlerin ve ırkların bileşimine dayanan zengin bir kültürel mirasın içerisindeki ortak kökenleri paylaşan geniş bir milletler kümesini temsil ettiğini ve kökenlerimizin bizi dostane diyalog, barış içinde bir arada var olma ve çoğulculuğa saygı ve ulusal egemenlik, devletlerin işlerine müdahale etmezlik ve halkların kendi kaderini tayini ilkeleri yoluyla mevcut sorunlara ortak çözümler arayışında birleştirdiğini yeniden *teyit ederek*.”<sup>89</sup>

Tunus Bildirisi'nin I/2. maddesinde, evrensellik, tartışmasız olarak kabul edilirken; I/5. maddesinde insan hakları bakımından “hiçbir devletin tarihsel ve kültürel gerçeklikleri ve hiçbir halkın gelenekleri, standartları ve değerleri ihmal edilemeyeceğinden, *evrensel düzeyde hiçbir hazır modelin belirlenemeyeceği*” ifade edilmiştir.<sup>90</sup>

Bu üç bildiri arasında, Batı kültüründen farklılığını vurgulamak noktasında dili en sivri olan, Bangkok Bildirisi olmuştur. Bildiri'nin başlangıç kısmında, “insan haklarının teşvikinin, *bağdaşmaz değerlerin dayatılmasıyla değil*, işbirliği ve mutabakat yoluyla özendirilmesi gerektiği”ne ve yine “insan haklarının uygulanmasında çifte standart teşkil eden uygulamalardan ve hakların politize edilmesinden imtina edilmesine” olan ihtiyaca dikkat çekilmiştir.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> San José Bildirisi. Final Declaration of the Regional Meeting for Latin America and the Caribbean of the World Conference on Human Rights, **Report of the Regional Meeting for Latin America and the Caribbean of the World Conference on Human Rights**, A/Conf.157/LACRM/15-A/Conf.157/PC/58, 24 Şubat 1993. Bildiri'nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wchr.htm>, 20 Eylül 2006.

<sup>90</sup> Tunus Bildirisi. Vurgu eklenmiştir. Final Declaration of the Regional Meeting for Africa of the World Conference on Human Rights, **Report of the Regional Meeting for Africa of the World Conference on Human Rights**, A/Conf.157/AFRM/14-A/Conf.157/PC/57, 24 Kasım 1992. Bildiri'nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wchr.htm>, 20 Eylül 2006.

<sup>91</sup> Bangkok Bildirisi. Vurgu eklenmiştir. Final Declaration of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights, **Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights**, A/Conf.157/ASRM/8-A/Conf.157/PC/59, 7 Nisan 1992. Bildiri'nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wchr.htm>, 20 Eylül 2006.



Tunus, San José ve Bangkok bildirilerinin içerikleri birbirleriyle kıyaslandığında, kültürel farklılıklarına yaptıkları vurgunun yanı sıra bir diğer ortak noktalarının daha olduğu görülür: Üç bildiri de, kendi bölgeleri bakımından, Batı'dan ya da dünyanın geri kalanından farklı olan önceliklerine ve ihtiyaçlarına yer verirler. Örneğin, siyasi bağımsızlık, halkların kendi kaderini tayin hakkı, doğal kaynaklar üzerinde denetim, özellikle yoksullukla baş etmek ve gelişmeleri için gerekli olan ekonomik ve sosyal hakların önceliği bu üç bildiri de yer almıştır.

Bu bölgelerin, konferansta dile getirdikleri nihai metne ilişkin talepleri şunlar olmuştur: Farklı tarihsel, dini, kültürel ve ekonomik temellerle şekillenen insan hakları anlayışlarının mümkün olduğunun belirtilmesi; bütün büyük ve küçük devletlerin siyasi rejimlerini belirlemeye ve ekonomik, sosyal, kültürel gelişmelerinin gerektireceği önlemleri almaya hakları olduğunun vurgulanması.<sup>92</sup> Aslında, yukarıda değinilen Symonides'in evrenselliğin ilanına ilişkin analizinin dayanağı olarak kullandığı İran ve Çin bildirileri, bu taleplerin açıkça okunabileceği ifadeler kullanmışlardır. Symonides'in örnekleri arasına almadığı Singapur Dışişleri Bakanı'nın bildirisi ise, Amerikan Antropoloji Derneği'nin 1947'de insan hakları bağlamında kültürler arasındaki farklılıkların gözetilmesi ve hoş görülmesi gerektiğine ilişkin rölativist bir perspektifle kaleme alıp BM'ye sunduğu beyana doğrudan atıf yapmıştır. Bakanın bildirisi, evrensellik hususunda var olan mutabakata rağmen, konferansa katılan devletlerin bir kısmının kültürel rölativizmi pek de reddetmiş görünmediklerine ilişkin önemli bir işarettir: Bakan, 1947 tarihli bu bildiriye atfen, “zaman, bu duyarlı tavsiyenin anısını yalanlayamadı; fakat maalesef ki gömdü” demiştir.<sup>93</sup>

Bu üç bildirinin yanı sıra 1990lı yıllara damgasını vurmuş bir diğer önemli belge ise, 31 Temmuz–5 Ağustos 1990 tarihlerinde Kahire'de 45 devletin katılımıyla gerçekleştirilmiş olan İslam Konferansı Örgütü'nün 19. Dışişleri Bakanları

---

<sup>92</sup> Xin Chunying, “Can the Pluralistic World Have a Unified Concept of Human Rights”, **Human Rights: Chinese and Dutch Perspectives**, Ed.: Jacqueline Smith, The Hague, Martins Nijhoff Publishers, 1996, s. 47.

<sup>93</sup> Singapur Dışişleri Bakanı'nın Bildirisi, Statement by the Minister of Foreign Affairs of Singapore, 16 Haziran 1993. Aktaran: Karen Engle, “**Culture and Human Rights**”, s. 311, dipnot 117.

Toplantısı'nda kabul edilen İslam'da İnsan Hakları Kahire Bildirisi (Kahire Bildirisi) olmuştur.<sup>94</sup>

Kahire Bildirisi, başlangıç kısmında “İslam'daki temel haklar ve evrensel özgürlüklerin İslam dininin ayrılmaz bir parçası” olduğunu ve onların “Tanrı tarafından son Peygamber aracılığıyla gönderilmiş... ilahi emirler” olduklarını, böylelikle “onlara uymanın ibadet, uymamanın ise çirkin bir günah” olduğunu belirterek, Batı kökenli seküler insan hakları anlayışından farklılığını ortaya koymuştur. Zira bu ifadelerle, Tanrı'nın hakların kaynağı olarak kabul edildiği açıkça belirtilmiş olmaktadır. Kahire Bildirisi, yine hem başlangıç kısmında hem de 4. maddesinde ahirete yaptığı atıfla; 24. ve 25. maddelerinde hakların şeriata tabi olduğunu söylemekle ve bildiriye düzenlenen bütün hakların açıklanmasında tek referans kaynağı olarak şeriati göstermekle başlangıç kısmındaki ifadelerini güçlendirmektedir. Yirmi beş maddeden oluşan Kahire Bildirisi'nde, hemen hemen Evrensel Bildiri'de yer verilen bütün haklar düzenlenmiş olmakla beraber, hakların içerikleri Evrensel Bildiri'nin seküler dilinden farklılaşarak İslam ve şeriata uygun olarak belirlenmiştir. Yine pek çok maddede hakkın sınırı şeriat olarak işaretlenmiştir.

Kahire Bildirisi, Viyana Konferansı öncesinde düzenlenmiş bölgesel toplantı sonuçlarından biri olmadığı için, Viyana Bildirisi'nin içeriğinin şekillenmesinde içerik olarak pek bir etkisinin bulunduğu sanırım söylenemez. Öte yandan, Kahire Bildirisi, diğer belgelerin buldukları bölgelerin Batı'dan farklılaşan önceliklerini ve ihtiyaçlarını vurgulayan dilini de kullanmamıştır. Kahire Bildirisi'nin yaptığı, mevcut insan hakları kavramını farklı bir perspektiften yorumlamak ve hakların içeriklerini de bu yoruma uygun bir şekilde belirlemek olmuştur. Dolayısıyla, diğer üç bildirinin kültürel farklılık vurgusu ve bu farklılığın gözetilmesi talepleri ile kesişen bir yönü vardır. Öte yandan, dünyanın azımsanmayacak kadar büyük Müslüman nüfusu ve Viyana Konferansı'ndaki Müslüman devlet temsili göz önüne alınırsa ve diğer bölgesel toplantı raporlarının ortak diline eklenerek kültürel farklılık vurgusunu coğrafi anlamda genişleterek güçlendirmiş olduğu düşünülürse,

---

<sup>94</sup> Belgenin İngilizce tam metni için bkz. Cairo Declaration of Human Rights in Islam. (Çevrimiçi) <http://www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohrislam1990.htm>, 20 Eylül 2006; Türkçe çevirisi için bkz. Kahire İslam İnsan Hakları Beyannamesi, Çev.: Recep Şentürk, Kasım Aksoy, İHA, S. 3, s. 193–198. Konferansa katılan devletler için bkz. (Çevrimiçi) <http://www.oic-oci.org/>, 20 Eylül 2006.

Viyana Bildirisi'nde bu bildirinin de payının olmuş olduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır.

Böylece, Müslüman devletleri de Viyana Bildirisi'nin şekillenmesinde etkili olmuş bir grup olarak belirledikten sonra, hazırladıkları bölgesel bildirimlerle farklılıklarını ortaya koymuş olan Asya, Latin Amerika ve Afrika'nın ağırlıklarına ilişkin bir kıyas yapılacak olursa, Asyalı devletlerin daha çok seslerini duyurabildikleri söylenebilir. Asyalı devletler, Viyana Konferansı'nda ve bu konferansın merkez olduğu 1990'lardan itibaren yaşanan tartışmada en çok sesini duyuran taraflardan biri olmuşlardır. Asyalı devletleri, Afrikalı ve Latin Amerikalılar'dan daha cesur kılanın, eski kültürel mirasları, kalabalık nüfusları ve belki de en önemlisi son dönemlerde yaşadıkları ekonomik büyümenin olduğu söylenebilir. Burada, sömürgeciliğin, Asya'dan farklı olarak, Afrika ve Latin Amerika halklarının kültürel yapılarını tahrip ettiğini, hatta neredeyse yok ettiğini hatırlamak gerekir.<sup>95</sup> Keza ne Afrika ne de Latin Amerika, Asya'nın yaşadığı gibi bir ekonomik büyüme yaşamışlardır. Soğuk Savaş dönemi güç dengelerinin Evrensel Bildiri'nin şekillenmesinde söz sahibi olan tarafları belirleyişine benzer bir şekilde; Asyalıların Viyana'daki bu baskınlıklarının, güç dengelerinin insan hakları politikalarını şekillendirmede olan etkisine dair bir diğer örnek olduğu söylenebilir.

Ülkeler bakımından ise, özellikle, Çin, Kolombiya, Küba, Endonezya, İran, Irak, Libya, Malezya, Meksika, Myanmar, Pakistan, Singapur, Suriye, Vietnam ve Yemen gibi ülkeler, mevcut insan hakları tanımlarını Batı'nın bir ideolojik dayatması olarak görmektedirler ve Evrensel Bildiri'nin kendi değerlerini yansıtmadığını ileri sürmektedirler. Batı'nın kendi insan hakları kavrayışını dayatmakla, ülkelerinin içişlerine müdahale ettiğini ve bunun ekonomik gelişmeleri üzerinde de büyük bir engel oluşturduğunu belirtmektedirler. Farklı sosyal ve kültürel özelliklerinin ve bunlardan doğan gereksinimlerinin, kendileri tarafından belirlenmemiş olan standartlarla uyumlu olmadığını ifade etmektedirler.<sup>96</sup>

Görünen odur ki, Batılı olmayan devletler, kavramsal ve araçsal olarak evrensel bir insan hakları anlayışını kabul etmekte, fakat tek tipleştirilmiş bir insan

---

<sup>95</sup> Christina M. Cerna, **a.g.e.**, s. 743.

<sup>96</sup> Christina M. Cerna, **a.g.e.**, s. 740. 1990'lardaki duruma ilişkin bu açıklama, bugün de geçerli olmakla birlikte, o dönemin politik ortamında sesini duyurabilen bir ülke olan Irak'ın bugün hala aynı durumda olup olmadığı şüphelidir.

hakları kavramına itiraz etmektedirler. Güneyli devletlerin ve Asyalı devletlerin, bağımsızlıklarını kazanmalarının ardından hazırlanan insan hakları belgelerini onaylarken, Evrensel Bildiri'nin oluşturulduğu dönemde içerikleri belirlenmiş olan hakların kökenlerine yönelik itirazlarda bulunamadıklarına ilişkin argümanları bunu destekler niteliktedir.<sup>97</sup> Bu noktada, Zvobgo ve Galtung'un Evrensel Bildiri'nin Viyana Konferansı'nda yeniden tartışılmasının önemli ölçüde farklı sonuçlar doğurabilecek olmasına ilişkin yukarıda değinilmiş olan yorumlarını hatırlamak yerinde olacaktır.

Bu tepkiler ve iddialar karşısında Batılı devletlerin tutumuna dair ise, basitçe evrensellik meselesini tartışma dışı ilan ettikleri ve bu tepkileri yok saydıkları söylenebilir.<sup>98</sup> Batılılar, evrenselliğin gerçekleştirilebilmesi için, dünya üzerinde tek bir insan hakları sisteminin uygulanmasının ve bu sistemin çok partililik, serbest seçimler, basın özgürlüğü, ifade özgürlüğü, bireysel insan haklarının önceliği ve üstünlüğü gibi unsurları içermesi gerektiğinden yana tavır almışlardır. Nihai metinde, devletlerin insan hakları normlarını teşvik etmeleri, yükümlülüklerini yerine getirmeyen diğer devletlere karşı tavır alınacağı, demokrasi ve insan haklarının ekonomik gelişmenin merkezi unsurları olduğuna ilişkin hükümlere yer verilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>99</sup> Hatta bazı devletler, kültürel özgüllüklere göre şekillenmiş insan hakları tanımlaması fikrini reddettiklerini açıkça belirtmişlerdir. Örneğin, ABD delegasyonu, Bangkok Bildirisi'ne yaptığı aynen atıfla “milli ve bölgesel özgüllüklerin ve muhtelif tarihsel, kültürel ve dini ardaanların” gözetileceği bir insan hakları tanımlamasının mümkün olmadığını iddia etmiştir.<sup>100</sup>

Bu bilgiler ışığında, evrenselliğin “tartışma dışı” olduğu belirtilen bir bildiride, “kültürel ve ulusal özgüllükler ile çeşitli tarihsel, kültürel ve dini ardaanların akılda tutulması” ifadesinin yer almasını nasıl okumak gerektiğine

---

<sup>97</sup> Fareda Banda, “Global Standards: Local Values”, **International Journal of Law, Policy and the Family**, Vol. 17, 2003, s. 4–5.

<sup>98</sup> Yasemin Özdek, “Evrensellik/Kültürel Görecelik Geriliminde İnsan Hakları”, **Birikim**, S. 65, s. 16.

<sup>99</sup> Xin Chunying, **a.g.e.**, s. 47.

<sup>100</sup> Christina M. Cerna, **a.g.e.**, s. 743–744; David P. Forsythe, “Human Rights Fifty Years after the Universal Declaration”, **PS: Political Science and Politics**, Vol. 31, No. 3, 1998. s. 508. Forsythe, evrenselliği savunan ve itirazlara şiddetle tepki gösteren ABD'nin, 1998 yılı itibarıyla hala ESKHS'yi onaylamamış olmasını, İnsan Hakları ve Ödevleri Amerikan Bildirisi'ni bağlayıcı bir uluslararası teamül hukuku olarak kabul etmemesini ve hala 18 yaşının altındakileri de kapsayacak şekilde ölüm cezası uyguluyor olmasını ironik bulur. Üstelik 11 Eylül sonrası Amerika'sının Forsythe'in çizdiği manzardan çok daha ironik bir manzara oluşturduğu da söylenebilir.

ilişkin yukarıda ortaya atılan soruya geri dönülürse: Hem bu dört bildiriden ve ülke delegasyonlarının tekil bildirimlerinden hem de Viyana Bildirisi'nin Pollis'in dikkat çektiği satır aralarından sızan, Batılı olmayan devletlerin insan hakları kavramının evrenselliğini reddetmekten ziyade, mevcut insan hakları standartları ve onların içerikleri, dolayısıyla da *mevcut evrensellik anlayışı* üzerinde itirazlarının olduğudur.<sup>101</sup> Bildiri'nin bu çelişkili gibi duran ifadesinin anlamı ise, Viyana Konferansı'nın, bu durumun daha fazla görmezden gelinemeyeceğini kabul etmiş olduğudur.

Yaklaşık olarak, Batı diye tarif edilen alanın dışında kalan bütün coğrafyayı temsil eden ve bu alan adına konuşan bu dört bölgesel belgenin, kültürel farklılıklarına, farklı ihtiyaçlarına ve farklı önceliklerine yaptıkları vurgu görmezden gelinemeyecek kadar güçlüdür. Dolayısıyla 5. madde, evrensellik lehinde olan, ama yine de yapılan eleştirileri kabul ettiğini ilan etmek zorunda kalmış olan bir ara formül ya da daha ziyade zorlu bir pazarlığın neticesi verilmek zorunda kalınan bir tavizdir. Bir yandan “kültürel ve ulusal özgüllükler ile çeşitli tarihsel, kültürel ve dini ardaşanlar” sadece akılda tutulacak ve devletler yine de “siyasi, ekonomik ve kültürel sistemlerinden bağımsız olarak” insan haklarını korumakla yükümlü olacakken; diğere yandan, Bildiri'de Batılı olmayan devletlerin önemle vurguladıkları ESKHS teyit edilecek, yoksulluk problemi ve ekonomik gelişme ihtiyacı özellikle vurgulanacaktır. Yapılan pazarlık, Batı'nın evrensellik iddiasının kabulü karşılığında, belgenin içeriğinin belirlenmesinde diğere kültürlerin önceliklerine ve ihtiyaçlarına alan açmak zorunda kalması ile sonuçlanmıştır. Pollis'in sözleriyle konuşursak, “...Batı, büyük bir ödün vermiştir.”<sup>102</sup>

Bölümü bitirmeden evvel bir açıklama yapmak gerekirse, bütün bu tartışmalarda, kültür, başat kavram olarak belirir.<sup>103</sup> Bu noktada rölativizm temelli iddiaların geniş bir kültür kavramı çerçevesinde yapıldığı söylenebilir: Sadece adetler ya da geleneksel uygulamaları değil; ideolojileri, dini farklılıkları ve hatta sosyal ve ekonomik kurumsal yapıları da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.<sup>104</sup> Bu durum,

---

<sup>101</sup> Yasemin Özdek, **a.g.e.**, s. 16; Christina M. Cerna, **a.g.e.**, s. 740.

<sup>102</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 331.

<sup>103</sup> Yasemin Özdek, **a.g.e.**, s. 15.

<sup>104</sup> Henry J. Steiner, Philip Alston, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 367.

özellikle sosyal ve ekonomik talepler içeren iddialar konusunda tartışma yaratmış, konuyu inceleyenler arasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin Donnelly, sadece yerli adetlerinin ve geleneksel uygulamaların kültür kavramının kapsamı içerisinde tanımlandığı dar bir kültür anlayışını benimser. Dolayısıyla da, kültürel temellere dayanmayan iddiaların rölativizm bağlamında ele alınmaması gerektiğini ileri sürer.<sup>105</sup> Özdek ise, bu iddialarda Batılı kültürel değerlere ve kapitalist ekonomiye yönelik tepkilerin iç içe geçtiğini ve bunların birbirlerini beslediklerini söyler.<sup>106</sup> Benzer bir şekilde Engle de, gelişmeye ya da diğer jeopolitik kaygılara dayanan iddialar ile kültürel temellere dayanan iddialar arasındaki sınırı saptamanın güçlüğüne dikkat çeker.<sup>107</sup> Gerçekten de, bir adet ya da geleneksel uygulamanın kökeni, dini, ideolojik ya da sosyo-ekonomik olabilir ve bunun tersi de mümkündür. Dolayısıyla, bu bağlamdaki farklılıklara dayanan itirazların, her kültürün kendi öznel tecrübesi sonucu, kendine özgü bir değer sistemini benimsediğine ve bunların birbirleriyle karşılaştırılamayacağına ilişkin bir kuram olan kültürel rölativizme dayanarak ortaya konabileceğini kabul etmek gerekir.

## 2.2 İnsan Hakları Bağlamında Kültürel Rölativizm

Kültürel rölativizm, bütün evrensel projeler karşısında yerelliği savunan bir kuramdır. Evrensellik, kültürel farklılıkları ve bu farklılıkların yarattığı öznel tecrübeleri görmezden gelerek bütün insanlığı kapsamına alacak tasarımların mümkün olduğunu iddia ederken; rölativizm, bütün değerlerin ve uygulamaların kültüre göre belirlendiğini ileri sürer, bu nedenle de hiçbir evrensel değer varlığını kabul etmez. Bu bakımdan, kültürel rölativizmin evrensel bir tasarım olan insan haklarıyla ilişkisi oldukça gerilimlidir. Kuramsal düzlemde ortaya çıkan bu gerilim, kültürel rölativizmin başlıca savunucuları sayılabilecek olan antropologların insan hakları ile ilgilenmeye başlamalarıyla pratik düzleme de sirayet etmiştir. Çalışmanın

---

<sup>105</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s. 128.

<sup>106</sup> Yasemin Özdek, **a.g.e.**, s. 18.

<sup>107</sup> Karen Engle, **“Culture and Human Rights”**, s. 313.

bu aşamasında, rölativizm ve rölativizmin insan haklarıyla kurduğu ilişki ele alınacaktır.

### 2.2.1 Kültürel Rölativizmin Kuramsal Gelişimi

Evrensellik düşüncesi gibi, rölativizmin de düşünsel kökenleri, eski Yunan'a kadar geriye gider.<sup>108</sup> Fakat kuramın modern şeklini alışı, 19. yüzyılda yükselen kültürel evrimci kuramın karşısına geçmesiyle olmuştur. Kültürel evrimci kuram uyarınca, ilkel insan toplumları evrilerek gelişir ve medenileşirler. İşte, kültürel rölativizm, bu kuramın Batı merkezli bir etnomerkezciliğe meyilli olmasına tepki göstermiştir. Çünkü evrimci kuram, Batı toplumunun gelişimini esas almış ve medenileşme kriterlerini Batı'nın değer yargılarına göre şekillendirmiştir.<sup>109</sup>

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, özellikle antropologlar, sömürgeciliğe karşı tavır almaya başlamışlardır. Sömürgeci devletlerin, sömürgelerinden üstün oldukları iddiası ile meşrulaştırmaya çalıştıkları yayılmacılık, kültürel rölativizmin başlıca uğraş alanı olmuştur.<sup>110</sup> Sömürgeci devletler, kendi yöntemleriyle medenileşmenin tek doğru yol olduğu ve bunu başarmış medeniyetler olarak diğer kültürleri ilkelikten kurtarmalarının kendilerinin sorumluluğu olduğu iddialarında bulunmuşlardır.<sup>111</sup> Bunun karşısında antropologlar, bir kültürü diğerlerinden farklı kılanın kendisine özgü mekanizmaları olduğunu ve sömürgeci devletlerin bu yaklaşımının kültürleri yok etme tehlikesi taşıdığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Antropologların kültüre ilişkin bu yaklaşımları, Claude Lévi-Strauss'un şu ifadesiyle özetlenebilir:

“Kültürlerin özgünlüğü, yaklaşık tüm insanlar için aynı olan sorunları kendine özgü yöntemlerle çözmesinden, değerlerine kendisine özgü görünümler kazandırmasından kaynaklanır.”<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 62; Shestack, **a.g.e.**, s. 229.

<sup>109</sup> Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 62.

<sup>110</sup> Shestack, **a.g.e.**, s. 229.

<sup>111</sup> Harro von Senger, “**From the Limited to the Universal Concept of Human Rights**”, s. 65.

<sup>112</sup> Claude Lévi-Strauss, **İrk, Tarih ve Kültür**, 3. bs., Çev.: Haldun Bayrı vd., İstanbul, Metis, 1997, s. 42.

Kültürel rölativizm kuramının asıl kurucuları, Franz Boas ve onun öğrencileri, Ruth Benedict ve Melville Herskovits'tir. Franz Boas, duygular karşısında akli öne çıkaran 20. yüzyıl medeniyetinin en üstün medeniyet olduğu iddiasını sorgulamıştır. Bu medeniyetin standartlarıyla farklı medeniyetleri değerlendirebilmenin mümkün olmadığına, bu nedenle de onların varlıklarını ve farklılıklarını kabul etmek noktasında hoşgörülü olmak gerektiğine işaret etmiştir:

“Bu medeniyette yer aldığımız ve o, doğduğumuz zamandan beri eylemlerimizi denetlediği için, bir bakıma kendi medeniyetimize isnat ettiğimiz değeri kabullenebilmemiz epey güçtür; fakat onların etkisi altında yetişmeden değerlerini takdir etmek bizim için imkansız da olsa, farklı gelenekler ve farklı duygu ve akıl dengesi üzerine kurulu olan başka medeniyetlerin varlığı kesinlikle akla yatkındır. İnsan faaliyetlerinin değerlendirilmesine ilişkin genel kuram, antropolojik araştırmanın öğrettiği üzere, bize şimdi icra ettiğimizden daha yüksek bir hoşgörüyü öğretir.”<sup>113</sup>

Böylece kültürel rölativizm, aslında tek bir kültüre ait olan değerlerin evrensel addedilmelerine bir tepki olarak doğmuştur. Her toplumun kendi davranış kuralları, etik sistemi ve bir ahlak kodu vardır.<sup>114</sup> Fakat kültürel rölativizm yalnızca düşünce, değer ve eylemlerdeki farklılıkların tanınmasına ilişkin bir kuram değil; aynı zamanda değerlendirmelerin nasıl yapıldığı ve nasıl yargılar verildiğine ilişkin bir kuramdır. Rölativizme göre, kişilerin idrakini oluşturan, kültürleyici (enculturative) tecrübedir.<sup>115</sup> Kültürlenme (enculturation) olarak kavramsallaştırılan bu durum, kişilerin bilinçsiz bir şekilde kendi kültürlerinin kategori ve standartlarını benimsedikleri anlamına gelir. Her kültür, kendi kategori ve standartlarını geliştirdiğine göre, bireylerinin idraki ve dolayısıyla da değerlendirme ve yargıları

---

<sup>113</sup> Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, 1901, s. 11. Aktaran: Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 64. Bir ahlaki kural ya da doğrunun geçerliliğinin tek kaynağının kültür olarak kabul edildiği ve yukarıda anılan üç antropologun kurucuları sayılabileceği kültürel rölativizm, Boasçı rölativizm, radikal kültürel rölativizm, mutlak rölativizm gibi değişik şekillerde adlandırılmaktadır. Bu çalışmada, kültürel rölativizm ya da bazen sadece rölativizm olarak kullanılacaktır.

<sup>114</sup> Melville J. Herskovits, “Some Further Comments on Cultural Relativism”, **American Anthropologist**, Vol. 60, No.2, 1958, s. 270.

<sup>115</sup> Melville J. Herskovits, **a.g.e.**, s. 267–268.



kendi kültürlerine göre şekillenecektir. Şimdi Herskovits'in, kültürel rölativizm tanımına bakılacak olursa:

“Kültürel rölativizm, toplumların kendi yaşamlarını idare etmek için belirledikleri değerleri kabul etmede, kişinin kendisinininkinden farklı dahi olsa, her bir geleneğin bünyesinde bulunan onuru ve hoşgörüyü vurgulayan bir felsefedir.”<sup>116</sup>

Hem Herskovits'in hem de Boas'ın ifadelerinde beliren bu “hoşgörü” kavramı, Boas, Benedict ve Herskovits tarafından inşa edilen kültürel rölativizm formülasyonunun ayrılmaz bir parçasıdır. Kültürel farklılıklar ve kültürlenme ile bireylerin yargılarını kendi kültürlerinin standartlarına göre şekillendirmeleri, başka kültürleri değerlendirmeyi mümkün kılacak kesişen-kültürel değerler gerektirir. Oysa rölativizm, kesişen-kültürel değerlerin varlığını kabul etmez. Bu durumda, kültürler arasındaki ilişkide hoşgörünün geliştirilmesinden başka çare yoktur:

“Kültürel rölativizm gelişti; çünkü, bu gerçeklik kavramlarının ya da moral sistemlerin farklı olduğu gerçeği ve buna ilaveten bizim kültürel öğrenme mekanizmalarına ilişkin bilgimiz, geçerli kesişen-kültürel normlar bulma problemini fark etmeye zorladı. Başka halkların yöntemlerini değerlendirme kriterinin önerildiği her durumda, kültürün hangi unsuru olursa olsun, ortaya çıkan soru şuydu: ‘Kimin standartları?’ Kültürleyici tecrübenin gücü, bütün yargıları yönlendirdi. Nitekim hileli zarlar kullanılmadıkça, kültürleri kesen yargılarda bulunma oyununu oynamanın mümkün olmadığını fark edilmesiyle, kültürel rölativist bir bakış açısına ihtiyaç belirdi.”<sup>117</sup>

Kültürel rölativizmin bu erken şeklinde, hoşgörüye böyle bir çağrı yapılmasında, kuramın sömürgeciliğe tepkisel bir yaklaşım geliştirmesinin etkisi vardır. Çünkü Batı'nın yayılmacılığı, sömürgelerdeki yerli halkları medenileşmeye ve Hıristiyanlaşmaya zorlaması ile sonuçlanmıştır. Batılıların, sömürgelerdeki yerli

---

<sup>116</sup> Melville J. Herskovits, *Man and His Works*, 1950, s. 76. Aktaran: Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 64–65.

<sup>117</sup> Melville J. Herskovits, **a.g.e.**, s. 270.

halkları Hıristiyan ritüellerini yerine getirmeye zorlaması, putperest uygulamaları yasaklaması, çok eşle evlilikleri barbar olarak nitelendirmesi, medenileşmenin bir parçası olarak giysi giymeye zorlaması karşısında, kültürel rölativizm, kültürlerin kendi gelenek ve değerlerine bağlı olarak kendi seçtikleri şekilde yaşaması gerektiğini savunmuştur.<sup>118</sup>

Bu duyarlılık üzerine kurulan ve kavramlarını bu duyarlılığı koruyacak şekilde oluşturan kültürel rölativizm, formülasyonunda yer verdiği hoşgörü ve kültürlenme kavramları ile kurduğu bu mutlak ilişki nedeniyle çok fazla eleştiriye maruz kalmıştır. Kültürel rölativizm, bir değer olan hoşgörüü benimsemekle bir değeri benimsemiş olmakta ve böylece kendi paradoksunu yaratmaktadır: Bir “olan”dan “olması gereken” çıkarmaktadır.<sup>119</sup> Bir diğer eleştiri ise, “hoşgörünün sınırları” noktasında yapılmıştır. Boas, Benedict ve Herskovits’in kurguladıkları rölativizm, mutlak bir hoşgörüye alan bırakır. Fakat bu durumda rölativizm, dünya üzerindeki pek çok kabul edilemez uygulamayı hoşgörüyle karşılamayı gerektirecektir. Örneğin, 1940’larda rölativist bakış açısının, bu mutlak hoşgörü çağrısından ötürü Nazi uygulamalarına karşı tavır almamayı gerektirdiği eleştirisi yapılmıştır.<sup>120</sup> Öte yandan, rölativizmin kültürlenme ve hoşgörüye tanıdığı bu alanın etnomerkezciliğe kapı aralaması tehlikesi, kuramın eleştirildiği ikinci önemli husus olmuştur.<sup>121</sup>

Burada aktarıldığı şekliyle, kültürel rölativizm, insan haklarının evrenselliği fikrinin karşı-tezi olarak belirir.<sup>122</sup> Rölativizm uyarınca, herhangi bir geleneksel toplumun herhangi bir uygulaması yerel gelenekler temelinde savunulabilir. Bu uygulamalara karşı dışarıdan insan hakları gerekçeleriyle gelen tepkiler haksız müdahalelerden başka bir şey değildir. Çünkü insan hakları, Batı’nın kendi kültürel

---

<sup>118</sup> Elvin Hatch, “Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 369.

<sup>119</sup> Elvin Hatch, **a.g.e.**, s. 370; Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 65, 73.

<sup>120</sup> Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 67; Jerome J. Shestack, **a.g.e.**, s.229.; Richard A. Wilson, “Human Rights, Culture and Context: An Introduction”, **Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives**, Ed. Richard A. Wilson, London-Sterling-Virginia, Pluto Press, 1997, s. 3.

<sup>121</sup> Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 74–75. Ayrıca bkz. Peter Jones, “Individuals, Communities, Human Rights”, **Review of International Studies**, Vol. 26, 2000, s. 200.

<sup>122</sup> Rhoda E. Howard, “Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community”, **HRQ**, Vol. 15, 1993, s. 315–325.

bağlamı içerisinde geliştirdiği standartlardır. Tek bir kültüre ait olan bu standartlar üzerinden, Batı'nın gelenek, inanç ve değerlerini paylaşmayan kültürler değerlendirilemez. Dolayısıyla bu şekliyle rölativizm, evrensel bir insan hakları düşüncesinin mutlak olarak reddini gerektirir.

Fakat kültürel rölativizmin insan hakları bakımından daha esnek uygulamalarını mümkün kılacak şekilleri de önerilmiştir. Örneğin, Donnelly'nin zayıf kültürel rölativizm olarak adlandırdığı rölativizm türü bakımından, kültür, bir ahlaki kural ya da doğrunun geçerliliğinin tek değil, ama önemli bir kaynağı sayılır. Bu şekilde zayıflatılmış bir rölativizm, insan doğasının ve kültürlerin farklılığına dayanan sınırlı bazı yerel istisnalara yer vermek şartıyla, insan haklarının evrenselliği fikrini kabul eder.<sup>123</sup>

Bir diğer örnek ise, Renteln'in savunduğu kültürel rölativizmin bir alt grubu olan etik rölativizmdir. Renteln, Schmidt'e atıfla, hiçbir tasarımı olmayan, betimleyici bir kuram olan etik rölativizm uyarınca “Belirli kültürlerden bağımsız bir şekilde, nesnel olarak haklılaştırılabilir hiçbir doğru değer yargısı”nın bulunmadığını ya da bulunamayacağını ifade eder. Rölativizmin bu şekli, ampirik olarak varlığının tespit edilmesi kaydıyla, dünyadaki bütün kültürlerce paylaşılan bir değer olarak “kesişen-kültürel evrenseller”e imkan tanır. Bu durumda rölativizm, en azından bazı hakların evrenselliğini kabul edebilecektir.<sup>124</sup>

Kültürel rölativizmin insan hakları kuramına uyarlanmasıyla ortaya çıkan bu gerilim, bir önceki bölümde aktarılan evrenselliğe yönelik devlet tepkilerinden de izlenebilir. Liberal demokrat Batılı devletler dışında kalan devletlerin kültürel farklılıklarına yaptıkları vurgu ve hatta Bangkok Bildirisi'nin kültürel rölativizmin dilinden farksız olan söylemi, kültürel rölativizmin devletler düzeyindeki yansımalarını ortaya koyar. Rölativist perspektifin insan hakları alanına sirayet edişi, 1940'larda, özellikle Evrensel Bildiri'nin gündeme gelmesi ile olmuştur. Bunun en önemli kanıtı, çoğunluğunu rölativist antropologların oluşturduğu Amerikan Antropoloji Derneği'nin hazırladığı beyan olmuştur.<sup>125</sup> BM'yi Evrensel Bildiri'nin hazırlanmasında kültürel farklılıklara duyarlı olmaya davet eden bu beyan, aşağıda

---

<sup>123</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s.119.

<sup>124</sup> Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, 63–65.

<sup>125</sup> American Anthropological Association, “Statement on Human Rights”, **American Anthropologist**, Vol. 49, No. 4, 1947, s. 539–543.

değınilecek olan bazı nedenlerle kuramın eleştirilmesine ve antropologların, özellikle insan hakları bakımından, kültürel rölativizmi sorgulamaya başlamalarına neden olmuştur.

### 2.2.2 1947 Beyanı ve Kültürel Rölativizmin Kuramsal Sorunları

1947 tarihli İnsan Haklarına Dair Beyan (Statement on Human Rights - 1947 Beyanı), Melville Herskovits tarafından Amerikan Antropoloji Derneği'nin icra kurulu adına hazırlandı ve BM İnsan Hakları Komitesi'ne sunuldu. Hem 1947 Beyanı'nın ortaya koyduğu yaklaşım hem de sonrasında yapılan eleştiriler, kültürel rölativizm ve insan hakları arasındaki gerilimli ilişkinin açıkça ortaya çıkmasına neden olmuştur.

1947 Beyanı, Batılı değerlerin etnomerkezci bir biçimde yayılmasına karşı kültürel farklılıkları vurgulamış ve kültürü en yüksek değer olarak tanımlamıştır.<sup>126</sup> Beyan, dünya üzerinde yaşayan çok sayıda toplumun varlığına ve onların yaşam şekillerinin çeşitliliğine dikkat çektikten sonra Evrensel Bildiri'nin taslak metnini kastederek şöyle sorar: “Önerilen Bildiri nasıl olur da yalnızca Batı Avrupa ve Amerika ülkelerinde yaygın olan değerler bakımından tasarlanmış bir haklar beyanı değil de, bütün insanlar için uygulanabilir bir haklar beyanı olur?”<sup>127</sup>

1947 Beyanı, İnsan Hakları Komitesi'ni, toplumların kültürel farklılıklarının korunması konusunda duyarlı olmaya davet eder. Bireyin gelişiminin kendi kültürü içerisinde gerçekleştiğini ve dolayısıyla, bireyin kişisel gelişimini korumayı hedefleyen bir bildirinin onun içinde yaşadığı kültürü de korumadan bunu gerçekten yapamayacağını belirtir.<sup>128</sup>

1947 Beyanı, insan ve insan yaşamına dair bilimsel bulgulara dayanan üç öneri getirir:<sup>129</sup> *İlk olarak*, “Birey, kişiliğini kültürü aracılığıyla gerçekleştirir, dolayısıyla bireysel farklılıklara saygı, kültürel farklılıklara da saygı duyulmasını gerektirir.” *İkinci olarak*, “Kültürler arasındaki farklılıklara saygı gereği, kültürleri niteliksel olarak değerlendirecek hiçbir tekniğin icat edilmemiş olduğu bilimsel

<sup>126</sup> Richard A. Wilson, **a.g.e.**, s. 2.

<sup>127</sup> American Anthropological Association, **a.g.e.**, s. 539.

<sup>128</sup> American Anthropological Association, **a.g.e.**, s. 539.

<sup>129</sup> American Anthropological Association, **a.g.e.**, s. 541–542.

gerçeğiyle doğrulanır.” *Son olarak* ise, “Standartlar ve değerler, içinde oluştukları kültüre özgüdür; dolayısıyla, bir kültürün inançlarından ya da ahlaki kodlarından kaynaklanan postulatlar formüle etmeye yönelik herhangi bir girişim, insanlığın bütünü için olacak herhangi bir İnsan Hakları Bildirisi’nin uygulanabilirliğini o ölçüde zedeleyecektir.”

Son öneriden anlaşılacağı gibi, 1947 Beyanı, bir insan hakları bildirisinin hazırlanmasına karşı değildir. Karşı olduğu, bunun tek bir kültürün değerlerine ve inançlarına göre şekillendirilmesidir. Tüm insanlık için geçerli, yani evrensel olacak bir bildirin, kültürel farklılıkları gözetmesi gerektiğine işaret etmektedir.<sup>130</sup>

Engle, 1947 Beyanı’nın dört belirgin özelliğini şöyle sıralar: Farklılıklara hoşgörü, bireysel haklar karşısında kolektif haklara öncelik, kültürel ve biyolojik benzerliklere vurgu, kültürlerin kendi içerisinde yaşanan çatışmalara ilişkin farkındalık.<sup>131</sup>

1947 Beyanı’nın tümünde izlenebilecek olan farklılıklara hoşgörü çağrısı, bazı paragraflarda özellikle Amerika ve Batı Avrupa’ya hitaben yapılmış bir davete dönüşür. Batılı olmayan aşağı kültürlerin medenileştirilmesi için, medenileşmiş Batılıların “beyaz adamın yükü” olarak tarif ettikleri sözde sorumluluklarının, halkların imha edilmesine; ekonomik istismara; içişlerine müdahaleye; dinlerin batıl, yanlış ya da ahlak dışı ilan edilerek yasaklanmasına gerekçe olarak kullanılmış olduğuna işaret ederek, Batı’nın hoşgörü konusunda uyarılmaya ihtiyacı olduğunu şöyle vurgular:

“Esas itibarıyla insanlar, özellikle geçim konusunda bir çatışmalarının olmadığı durumlarda, kendilerinininkinden farklı davranışları olan gruplara hoşgörü göstererek, yaşamak ve yaşatmak isterler. Bununla birlikte, Batı Avrupa ve Amerika’nın tarihinde ekonomik yayılma, silahlanma üzerindeki denetim ve Protestan bir gelenek, kültürel farklılıkların tanınmasını bir müdahale çağrısına (summons to action) çevirdi... Böylece özgürlük tanımları, insan haklarının niteliğine ilişkin

---

<sup>130</sup> Karen Engle, “From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947–1999”, *HRQ*, Vol. 23, 2001, s. 540.

<sup>131</sup> Karen Engle, “From Skepticism to Embrace”, s. 539–542.

kavramlar ve benzerleri dar bir şekilde belirlendi. Avrupalı olmayanların üzerinde tahakküm kurulan yerlerde, alternatifler kınandı ve bastırıldı.”<sup>132</sup>

Buradaki hoşgörüyü çağrı, grup hakları ve kolektif hakların tanınmasına ilişkin çağrıyla iç içe geçmiştir. Beyan’da bir hak olarak formüle edilmemişse de, Batı’nın bireye yönelmiş liberal hoşgörü anlayışının, Batı dışındaki toplumları da kapsayacak şekilde genişletilmesi gereği dile getirilmiştir.<sup>133</sup> Bununla birlikte bireysel haklar reddedilmemiştir. 1947 Beyanı’nın yaptığı, bireysel hakların korunmasının bireyin içinde yaşadığı toplumun korunmasıyla mümkün olacağı konusunda BM İnsan Hakları Komitesi’ni uyarmaktır: “Bireyin kendisini tanımladığı grup özgür olmadıkça, bireysel bir özgürlük söz konusu olamaz.”<sup>134</sup>

1947 Beyanı’nın asıl amacı, kültürel farklılıkları hatırlatmak ve onların korunması gerektiğine dikkat çekmekken, bazı bölümlerde kültürler arasındaki benzerliklere değinilmektedir. Avrupa ve Amerikalılar’ın kendilerini üstün medeniyetler olarak ilan ederek “aşağı kültürleri” medenileştirme girişimlerinin, “kültürler arasındaki değişmez benzerlikleri sürekli görmezden geldiği” ifade edilmiştir. Burada benzerlik kavramı ile daha ziyade kültürler arasındaki eşitlik düşüncesine vurgu yapılmıştır. Zira Batılılar, bunu unutup kendilerini üstün, kendilerinden farklı olanı aşağı ilan etmişlerdir. Öte yandan, insanlar arasındaki biyolojik benzerlik de vurgulanmıştır:

“İnsan, biyolojik olarak tektir. Bireylerin yetenek, yeterlilik ve ilgilerinde nasıl farklılaşabilecekleriyle ilgisi olmaksızın, *homo sapiens*, tek bir türdür... Kültürlerin karmaşıklığı ve içeriksel zenginlik derecesi, biyolojik olanların değil, tarihsel koşulların etkisiyle farklılaşır.”<sup>135</sup>

Engle, bu benzerlik vurgusuna ilişkin olarak, 1947 Beyanı’nın sömürgeciliğin hala yaygın olduğu bir dönemde yazılmış olmasına dikkat çeker.<sup>136</sup> Zira sömürgecilik, sömürülen halkların hem kültürel hem de biyolojik olarak aşağı ırklar

---

<sup>132</sup> American Anthropological Association, **a.g.e.**, s. 540.

<sup>133</sup> Karen Engle, “**From Skepticism to Embrace**”, s. 540–541.

<sup>134</sup> American Anthropological Association, **a.g.e.**, s. 541.

<sup>135</sup> Karen Engle, “**From Skepticism to Embrace**”, s. 541–542.

<sup>136</sup> Karen Engle, “**From Skepticism to Embrace**”, s. 539.

oldukları inancıyla meşrulaştırılmıştır. Bu bağlamda, Beyan, benzerliğe yaptığı vurguyla sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı tavrını ortaya koymuş olmaktadır.

1947 Beyanı'nda, Amerika, Batı Avrupa, Endonezya, Afrika, Hint, Çin kültürü gibi tariflerle, kültürlere, sınırları belirli, değişmez, dönüşmez bir değer olarak yaklaşılır. Engle, Beyan'ın bir kültürün kendi içerisinde gerçekleşebilecek olası çatışmaları konu etmeyen bir kültür anlayışına sahip olduğuna dikkat çektikten sonra, metinde bu saptamaya uymayan tek bir istisnanın bulunduğunu söyler.<sup>137</sup> İşte bu istisna, Engle'nin kültürlerin kendi içerisinde yaşanan çatışmalara ilişkin farkındalık olarak tarif ettiği, oldukça tartışmalı olan bir paragrafa ilişkindir:

“Vatandaşların yönetime katılma hakkını yok sayan ya da daha güçsüz halkları zapt etmeye çabalayan siyasi sistemlerde dahi, *temel (underlying) kültürel değerlere* başvurmak, böyle devletlerin halklarının, hükümetlerinin hareketlerinin sonuçlarını fark etmelerini sağlar ve böylelikle de [onları] ayrımcılık ve zaptı frenlemeye zorlayabilir. Çünkü bir halkın siyasi sistemi, bütün kültürlerinin sadece küçük bir parçasıdır.”<sup>138</sup>

1947 Beyanı'nın bu paragrafı, “Nazi Almanyası paragrafı” olarak adlandırılmıştır. Paragraf, daha çok rölativist antropologlar arasında olmak üzere, kültürel rölativizm ve antropologların işlevlerine dair büyük bir tartışmanın başlamasına neden olmuştur.

Paragrafa verilen isimden de anlaşılacağı üzere, “vatandaşların yönetime katılma hakkını yok sayan ya da daha güçsüz halkları zapt etmeye çabalayan siyasi sistemler” ifadesi ile Yahudileri, çingeneleri, eşcinselleri katleden Nazi Almanyası ima edilmektedir. Paragrafın bu mezalim karşısında önerdiği ise, “temel kültürel değerlere başvurulması”dır; zira bu, sosyal düzenin yeniden inşasını sağlamaya yetecektir. Wilson, “temel kültürel değerlere” yapılan atfın, “yeniden inşayı politik değerlerin değil de, kültürel değerlerin sağlayacağı” şeklinde okunabileceğine işaret eder.<sup>139</sup> Böylelikle Herskovits, kuramsal olarak tutarlı bir şekilde, böyle durumlarda dahi kültürü savunmaya devam etmiştir. Ne var ki burada görülen, kültürel değerlerin

<sup>137</sup> Karen Engle, “From Skepticism to Embrace”, s. 539.

<sup>138</sup> American Anthropological Association, a.g.e., s. 543. Vurgu eklenmiştir.

<sup>139</sup> Richard A. Wilson, a.g.e., s.2.

doğru yolu göstereceğine ilişkin mutlak inançtır. İşte, kuramsal çatlaklar da bu inançtan kaynaklanmıştır. Çünkü Herskovits, fazlaca bir iyimserlikle kültürel değerlerin doğru yolu göstermeme ihtimalini ihmal etmiştir.

Bu ihmalin anlamına ilişkin eleştirilerin pek çoğu, Beyan'ın tutarsızlık ve bilimsel zayıflığına değinmiştir. Julian H. Steward<sup>140</sup> ve H.G. Barnett<sup>141</sup> tarafından kaleme alınan iki "Kısa Tebliğ"de getirilen eleştiriler oldukça önemlidir.

İlk bakışta, rölativizmin "mutlak hoşgörü" inancıyla tutarlıymış gibi görünen bu ihmal, öngörülen durumun gerçekleşmemesi halinde ne olacağı kısmını açık bırakmakla, bazı durumlarda "hoşgörüsüzlük" ve müdahaleye kapıyı aralık bırakmış olmaktadır. Steward, paragrafı kastederek şöyle der:

"Nazi Almanyası'nı, savunusu yapılan hoşgörünün kapsamı dışına çıkarmak için bir boşluk olabilirdi, fakat bana yoldaki ölümcül bir gedik gibi geldi. Ya her şeyi hoşgrrz ve ellerimizi çekeriz ya da hoşgörüsüzlükle ve zaptın -askeri, politik ve ekonomik- her türüyle savaşırız. Öyleyse sınır nerede olacak? İnsanlar olarak, ittifakla, Hitler Almanya'sında Yahudilere yapılan insanlık dışı muameleye karşıyız; fakat başka biçimlerde ortaya çıkan ırka ve kültüre dayalı ayrımcılığa, adil olmayan uygulamalara ve dünyanın her yerinde rastlanan nezaketsiz hareketlere karşı nasıl bir duruş alacağız?"<sup>142</sup>

Barnett ise, başka bir çelişkiye işaret eder: Paragraf, "sosyal problemlere yönelik bütün değer biçen (evaluative) yaklaşımların özündeki zayıflığı" ortaya çıkartmıştır.<sup>143</sup> Barnett'in kastettiği, bir yandan kültürel kendi kaderini tayin doktrini savunurken; diğer yandan, bunun neticesinde özgürlüğü ve demokrasiyi seçmeyen halklar için bunun bir sınırı olabileceğini ima ederek, aslında bu toplumların kınanmış olmasıdır. Bu bakımdan öneri, evrensel bir yargı içermektedir: Demokrasi ve özgürlük, bütün toplumlar için iyi olandır. Bu önermenin zorunlu olarak yarattığı bir çelişki daha vardır: Liberal Amerikan geleneğine ait değerlere, demokrasi ve

---

<sup>140</sup> Julian H. Steward, "Comments on the Statement on Human Rights", **American Anthropologist**, Vol. 50, No. 2, 1948, s. 351–352.

<sup>141</sup> H.G. Barnett, "On Science and Human Rights", **American Anthropologist**, Vol. 50, No. 2, 1948, s. 352–355.

<sup>142</sup> Julian H. Steward, **a.g.e.**, s. 351.

<sup>143</sup> H.G. Barnett, **a.g.e.**, s. 354.



özgürlüğe dayanarak batımerkezci bir yargıda bulunmak. Böylece Beyan, kendi paradoksunu yaratmaktadır: Saldırmayı amaçladığı evrenselciliği ve batımerkezçiliği, kasıtlı olmaksızın savunmuş olmaktadır.<sup>144</sup>

Barnett'in "Sosyal problemlere yönelik değer biçen yaklaşımlar" ifadesi, sosyal problemlere yönelik değer biçmeyen herhangi bir yaklaşımın bulunmadığı; bir problemin var olduğunu söylemenin kendisinin bile, bir değer biçmeyi gerektirdiği belirtilerek eleştirilmiştir.<sup>145</sup> Bu eleştiri haklı olsa bile, Barnett'in işaret ettiği çelişkilerin haklılığına hanel getirmez. Bir yandan, BM'yi kültürel farklılıkları tanımaya davet eden, bir kültüre ait değerlerin başka kültürlerle bağdaşamayacağını ileri süren metin; diğer yandan, kendisi bir değere dayanarak başka kültürlerle dair bir yargıda bulunmaktadır.

Hem Steward hem de Barnett, bir halk için neyin doğru neyin yanlış olduğunun bilimsel olarak gösterilemeyeceğini, bunu yapmanın eldeki ampirik bilgiyi bir değer olarak görmek olacağını ve bunun da çelişki yaratacağını ileri sürmüşlerdir. Steward, Beyan'da politik bir duruş sergilenmesinin ve değer yargılarında bulunulmasının beklenmediğini belirttikten sonra, icra kurulunun bilimsel olarak savunulabilir iddialarda bulunmak için çaba sarfettiğinin açıkça görüldüğünü; fakat, bunun imkansızlığının ortaya çıktığını söyler. "Beyan'ın bir değer yargısı" olduğunu ve bunun da bilimsel olmadığını ifade eder.<sup>146</sup>

Barnett ise, Beyan'da yer verilen önerileri inceleyerek, kullanılan dilin bilimsel olmadığını; değerler ve olguların birbirine karıştırıldığını; bir olgudan bahsettiği izlenimi verilirken, aslında "gizlenmiş öncüllerin oynak temeline dayanıldığı"ni belirtir.<sup>147</sup> Bu bilimsel zayıflığın, bilimsel bir örgüt olan derneği utandırdığına işaret eder.<sup>148</sup>

Zaten her ikisi de, derneğin insan haklarına ilişkin bir beyan yayınlamasını eleştirmektedirler. Çünkü antropoloji biliminin, kültürleri herhangi bir yargıda bulunmaksızın gözlemlemeyi ve yine objektif bir şekilde bu gözlemlerin kaydını tutmayı gerektirdiği kanaatindedirler. Barnett, antropologların insan hakları

---

<sup>144</sup> H.G. Barnett, **a.g.e.**, s. 354.

<sup>145</sup> John W. Bennett, "Science and Human Rights: Reason and Action", **American Anthropologist**, Vol. 51, No.2., 1949, s. 333.

<sup>146</sup> Julian H. Steward, **a.g.e.**, s.351.

<sup>147</sup> H.G. Barnett, **a.g.e.**, s. 354.

<sup>148</sup> H.G. Barnett, **a.g.e.**, s. 352.

konusunda diyecek bir şeyleri olamayacağını ileri sürer. Çünkü, “...insan hakları sorununa ya da bazı mutlak değer sistemleri bakımından insan ilişkilerine değer biçmeyi gerektiren herhangi bir soruna yönelik hiçbir bilimsel yaklaşım yoktur.”<sup>149</sup> Steward ise, daha net bir dille şöyle der:<sup>150</sup>

“Bireysel vatandaşlar olarak derneğin üyeleri, değer yargılarını beyan etmek konusunda her hakka sahiptirler... Bilimsel bir örgüt olarak ise derneğin insan haklarıyla hiçbir işi yoktur. Eğer amacımıza bağlı kalırsak, eminim ki, bilime daha iyi hizmet edeceğiz ve sanırım sonunda insanlığa daha iyi hizmet edeceğiz. Şimdi bile, insan haklarına ilişkin bir beyan, tehlikeli bir biçimde, Amerikan ideolojik emperyalizminin savunusunu yapmaya yaklaşabilir.”

Bennett, Beyan’ın dilinin bilimsel olmadığına ve antropologların toplumsal sorunlar karşısındaki rolüne ilişkin farklı bir bakış açısı getirir. Öncelikle, Barnett ve Steward’ın metnin niteliği hakkında bir yanılgıya düştüklerini belirtir. Ona göre, metinde kullanılan dil bilimin dili değil, “toplumsal eylem”in dilidir. Bu noktada Barnett, metnin özellikle Nazi paragrafında ortaya çıkan çelişkiyi kabul eder. Hem kültürel kendi kaderini tayini savunup hem de bunun sonucunda özgürlüğü ve demokrasiyi seçmeyecek halkların kınanmasını gerektirecek olan bu pozisyonun “muğlak” ve “yanıltıcı” olduğunu söyler. Fakat ulaşılması istenen bazı amaçlar söz konusu olduğunda, bilimsel itibarın bir kenara bırakılıp sıradan vatandaşlar olarak, iyi olduğu düşünülenin savunulmasının gerekebileceği kanaatindedir. Bunu yaparken bilimsel olunmayacağını kabul eder; fakat ortak bir şekilde hareket edilerek, bir amacın iyi olduğu kanısına varmayı mümkün kılanın eldeki bilimsel bilgi olduğunun ortaya konulabileceğini ve bilimsel itibarın bu amaçlara ulaşmak için kullanılmasının yararlı olabileceğini ifade eder. Bu bakımdan da Beyan, muğlak ve çelişkili bile olsa, “toplumsal ve politik eylem için önemli bir araç” olabilecektir.<sup>151</sup> Dolayısıyla Bennett, diğerlerinden farklı olarak, antropologların bir yandan bilimle uğraşırken diğer yandan politik eylemlere girişmelerinin tutarlı olabileceğini savunur.

---

<sup>149</sup> H.G. Barnett, **a.g.e.**, s. 352.

<sup>150</sup> Julian H. Steward, **a.g.e.**, s. 352.

<sup>151</sup> Bennett, **a.g.e.**, s. 331, 333.

Bennett, sosyal bilimlerde bir farklılaşma yaşandığını ve artık bilim insanı olarak politik alandan çekilmenin kendisinin politik anlamları olduğuna işaret eder. Çünkü artık bilim, değerlerin “öncüller ya da araştırma için kılavuz” olarak kabul edildiği bir yöne doğru evrilmektedir. Dolayısıyla da bilim artık “değerlerden bağımsız ” bir şey değildir.<sup>152</sup> Bu anlamda, bilimsel itibara ehemmiyet vermek, politik eylemlerde bilimden yararlanılmasına engel olmaktır. Bennett, bu noktada ırkçılık karşıtı mücadelede kullanılan çelişkileri hatırlatır:

“Bir yandan, insan grupları arasında hiçbir farklılık olmadığını savunduk; öte yandan, farklılıkların bilimsel olarak imkan dahilinde olabileceğini belirttik ve bazı farklılıkları bulguladık. Bilimsel olarak, insan türleri arasında farklılıkların olabileceğini ve olduğunu biliriz; ideolojik olarak bu, onları inkar etme amacımıza hizmet eder.”<sup>153</sup>

Beyan ve ardından yapılan bu tartışmalarla ortaya çıkan, mutlak hoşgörüyü benimseyen ve kültürleri-kesen değerler olamayacağı ve bu nedenle de başka kültürlerle ilişkin yargılarda bulunulamayacağı düşüncesi üzerine kurulan kültürel rölativizmin, politik tavır almayı gerektirecek durumlar karşısında kendi içerisinde tutarsızlıklar yarattığıdır. Çünkü bu haliyle bilimsel olarak tutarlı bir rölativizm, herhangi bir politik müdahaleyi engeller. Nazi Almanyası paragrafı bile rölativizmi bu bakımdan eleştirilmekten kurtaramamıştır.

Steward, paragrafın kendisi üzerinde yarattığı izlenimden bahsederken, “Hindistan’daki kast sistemi, Birleşik Devletler’deki ırkçı kast sistemi ya da dünyadaki pek çok başka toplumsal ayrımcılık türlerini” tasvip etmiş olup olmadıkları şüphesine kapıldığını söyler.<sup>154</sup> Öte yandan, rölativizmin sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı yönü ile bu çelişkili durum nasıl bağdaştırılacaktır? Renteln’e göre, Boas, Benedict ve Herskovits tarafından kuramın bu şekilde formüle edilmiş olması bir talihsizliktir.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> Bennett, **a.g.e.**, s. 334.

<sup>153</sup> Bennett, **a.g.e.**, s. 334.

<sup>154</sup> Steward, **a.g.e.**, s.351.

<sup>155</sup> Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s.86.

Bu çelişkilerin ortaya çıkması, Amerikan Antropoloji Derneği'nin üyelerinin mesleki ve ideolojik çatışmalar yaşamasına ve kuramın önemli ölçüde gözden düşmesine neden olur. Ne var ki Beyan, kuramsal olarak çelişkili dahi olsa sömürgeciliğin mezalimine dikkat çekmek konusunda önemli bir rol oynamıştır.<sup>156</sup> Bennett'in yaptığı yorumlardan da ortaya çıkan bu durum, rölativizmin sunduğu imkanların göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğunu ortaya koyar. Ne var ki söz konusu olan insan hakları olduğu vakit, Steward ve Bennett'in bu imkanların batımerkezciliğe hizmet etmek çelişkisi de yaratabileceğine ilişkin yorumları akla getirilmelidir. Bu, kültürel rölativizmin en büyük ikilemidir.

---

<sup>156</sup> Karen Engle, "From Skepticism to Embrace", s. 546.

### 3 İNSAN HAKLARI VE KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİK

Yeryüzünde, referans noktaları farklı olan çeşitli kültürler yaşamaktadır. Bu farklılıkların, evrensel bir insan hakları mekanizmasını kurmayı ve işletmeyi sağlayan tahayyülleri mümkün kılmaması durumunda ne olacaktır? Evrensel Bildiri'nin ve özellikle de Viyana Bildirisi'nin oluşturulması sırasında yaşanan tartışmalarda ortaya çıkan işte bu farklılık olgusudur. Boas, Benedict ve Herskovits'in geliştirdikleri kuramın ve bu kurama dayanan 1947 Bildirisi'nin dikkat çektikleri de, kültürler arasında var olan bu çeşitliliğdir.

Çalışmanın bu bölümünde kültürel rölativizmin dayanakları olarak kültürel farklılıklar ele alınacaktır. Öncelikle, evrensel bir insan hakları fikrini zorlayabilecek kültürel farklılıklar ve bunlara dayanan farklı insan hakları anlayışlarına; ardından ise, insan hakları ile açıkça bağdaşmayan kadın sünneti pratiği için ileri sürülen kültürel gerekçelere değinilecektir. Son olarak da, pratiğe yönelik uluslararası müdahaleler ve bunların sorunlu yanları ele alınacaktır.

#### 3.1 Batılı Olmayan Kültürlerin Kendilerine Özgü İnsan Hakları Anlayışları

Birinci bölümde aktarılmaya çalışıldığı gibi, insan hakları düşüncesi, modern anlamda siyasi iktidarın şekillendiği Batı coğrafyasında ortaya çıkmıştır. Batı düşüncesi, tekil bireyin *bedeninin* ve *ruhunun* kutsal olduğunu ve bu kutsallık bakımından bütün bireylerin eşit olduğunu ilan etmiştir. Bireylere atfedilen bu kutsallık, bireyi koruyacak bir takım mekanizmaların gerekliliğini düşünmeyi mümkün kılmıştır. Örneğin, bireyin bedenine zarar veren işkencenin yasaklanması ya da ruhunu besleyecek düşünce özgürlüğünün kurgulanması için böyle bir kutsal insan tahayyülü gereklidir.<sup>157</sup> İnsan haklarıyla korunan birey, toplumun ve devletin

---

<sup>157</sup> Johan Galtung, a.g.e., s. 33.

karşısında “kral”dır.<sup>158</sup> Galtung’un “kutsallık”, Howard ve Donnelly’nin ise “kral” kelimesiyle tarif ettikleri bireyin bu değeri, insan hakları kuramında insanın doğasında var olan “insan onuru” kelimesiyle ifadesini bulur.

Gelinen bu noktada insan hakları düşüncesi, öncelikle insanı *siyasi iktidarın ve toplumun karşısında* düşünmeyi gerektirir. İkinci aşamada, siyasi gücün karşısındaki insanı *sırf insan olduğu için özgür, diğerleriyle eşit bir birey* olarak düşünmek gerekecektir. Son aşamada ise, bu tahayyülü mümkün kılan, *rasyonel, seküler, liberal ve demokratik* bir toplum yapısı olacaktır.

Yeryüzünde yaşayan toplumlar, farklı kültürel, sosyo-ekonomik ve ideolojik örüntülere sahiplerdir ve işleyiş sistemlerini bu farklı örüntüler üzerine kurarlar. Bu sistemlerin insana tekil bir birey olarak yaklaşmayan bir dünya görüşüne ya da insana verdiği değeri insan dışındaki bir yere, mesela Tanrı’ya yaptığı referansla açıklayan bir dünya görüşüne sahip olmaları durumunda, evrensel bir insan hakları mekanizmasını işletmek güçleşecektir. Yine, üyelerinin onurunu bir haklar sisteminden ziyade, haklar ve sorumlulukların iç içe geçtiği bir sistemle ya da otoriter ve hiyerarşik bir yapıyla koruyan bir toplumsal yapıya insan hakları mekanizmasının entegre edilmesi nasıl mümkün olabilir?

Aşağıda, Batılı insan hakları anlayışının gerektirdiği bu önkabullerle, çelişen insan hakları anlayışlarına sahip olan üç büyük kültür çevresi ele alınacaktır: İslam kültürü, Afrika kültürü ve Asya kültürü. Başta Asya olmak üzere, evrensellik-kültürel rölativizm tartışmaları ağırlıklı olarak bu üç kültür çevresi üzerinden yapılmaktadır.

Ne var ki, burada tek bir başlık altında İslam, Afrika ve Asya kültürü olarak tarif edilen uygarlıklar, kendi içlerinde de bir dizi farklılığı barındırırlar. Örneğin, Müslüman toplumlar arasında 7. yüzyıldan itibaren önemli teolojik, ideolojik, politik farklılıklar belirmiştir. Ayrıca İran, Suudi Arabistan, Sudan gibi İslam devletlerinde bile, davranış biçimlerini, siyasi ve toplumsal örgütlenme şeklini belirleyen tek şeyin İslam inancı olduğu söylenemez. Mesela, büyük bir Müslüman nüfusa sahip olan Hindistan’ın Müslüman olmayan komşularıyla, ekonomik, kültürel ve politik

---

<sup>158</sup> Rhoda E. Howard, Jack Donnelly, “Liberalism and Human Rights: A Necessary Connection”, **The Human Rights Reader: Major Political Essays, Speeches, and Documents From the Bible to the Present**, Ed.: Micheline R. Ishay, New York and London, Routledge, 1997, s. 268.

anlamda benzer yönlerinin daha çok olduğu söylenebilir.<sup>159</sup> Keza, Afrika kıtası da kendi içerisinde birbirinden farklı çok sayıda kültürü barındırır. Birbirine çok yakın bölgelerde dahi, ortak özellikleri olmakla birlikte, aralarında önemli farklar bulunan toplumlar yaşamaktadır: Berberiler ve Araplar gibi. Bu durum, 90lı yıllardan beri tartışmanın en önemli tarafı olan Asya ülkeleri bakımından daha da belirgindir. Zira, Asyalı toplumlarda ortak kültürel özelliklerin izini sürmek güçtür. Bu büyük kıtaya genel olarak hakim olabilmiş ve kıta olarak Asya'yı diğer kıtalardan tamamıyla farklı kılmış bir değer sistemi ya da örgütlenme biçimi yoktur. Tartışmada "Asya değerleri" adlandırmasıyla öne çıkan değerler ise, daha ziyade Doğu Asya'yı temsil etmektedir. Ne var ki, özellikle Konfüçyüs öğretilerinin ve Budizm'in etkili olduğu bu bölgede dahi aynı sorun devam etmektedir.<sup>160</sup> Bununla beraber, burada yapılacak olan, bu kültürlerin yalnızca kültürel rölativizme dayanan iddialarda kullanılan özelliklerine ve bu iddialarda kullanıldıkları şekilleriyle *genellemeler yaparak* yer vermek olacaktır.

### 3.1.1 İslam Kültürü

Batı düşüncesinde insanı onurlu kılan, insanın doğasında bulunduğu varsayılan bir takım özelliklerdir. Batı düşüncesi gibi, İslam inancı da insanı değerli kılar ve İslam'ın da evrensel bir insan anlayışı vardır; fakat İslam'da insana değerini bahşeden Tanrı'dır. İnsanı akılla donatan da haklarla donatan da Tanrı'dır. İslam inancına göre insan, meleklerden bile daha üstün bir ontolojik kategori olarak yaratılmıştır. Meleklerden farklı olarak, insana özgür irade ve rasyonel bilgi bahşedilmiştir.<sup>161</sup> Fakat Tanrı, insanı belli bir amaç için yaratmıştır: İnsan, Tanrı

---

<sup>159</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, "The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights: Prospects for Islamic Societies", **Common Knowledge**, Vol. 11, 2005, s. 71-72.

<sup>160</sup> Amartya Sen, **Human Rights and Asian Values**, New York, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997, s. 13-14.

<sup>161</sup> Recep Şentürk, "Evrensel ve Cemaatçi Yaklaşımlar Arasında İslam'da İnsan Hakları: Sosyolojik Bir Yaklaşım", **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S. 5, s. 54. Ayrıca Fatima Mernissi, İslam'da akıl ve duygusallık (içgüdü) arasında, Batılı anlayışta olduğu gibi keskin bir ayrımın bulunmadığına dikkat çeker. Buna göre, "İslam içgüdüleri enerji olarak görür. İçgüdülerin enerjisi saftır, iyi veya kötü meselesi, sadece insanın sosyal kaderi söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Birey, sosyal bir düzen dışında var olamaz. Her sosyal düzenin kuralları vardır. İçgüdülerin hangi kullanımının iyi, hangisinin kötü olduğunu bu kurallar belirler. Sosyal düzen açısından yararlı ya da zararlı olan, içgüdülerin kendileri değil, nasıl kullanıldıklarıdır. Bu nedenle, İslami düzende birey, içgüdülerini söküp atmak ya

tarafından yeryüzünde ona halifelik etmesi için yaratılmış ve bu görevini yerine getirmek üzere fiziksel, sosyal, psikolojik, manevi ve ahlaki kemale erme yeteneği ile donatılmıştır.<sup>162</sup> Dolayısıyla, İslam inancında “onurun kaynağı” sayılabilecek erdemlerin ve bunlara bağlı olarak hakların Tanrı tarafından verilmiş olması, Batılı formülasyondaki seküler anlayıştan önemli ölçüde farklıdır.

Arapçada hak kavramının karşılığı olan “hakk” kelimesi, aynı zamanda “hakikat”, “adalet”, “ödev” anlamlarını içerir. Öte yandan, “hakk” Tanrı’nın adıdır. İslam inancında hakların en temel özelliği, Tanrı’ya karşı yüklenilen sorumluluklarla bağlantılı olarak ortaya çıkmaları ve güçlerini bu ilişkiden almalarıdır.<sup>163</sup> Bu ilişki şöyle açıklanabilir: Tanrı’nın yeryüzündeki halifesi olan insan, hem Tanrı’ya hem de Tanrı’nın yarattığı diğer mahlukata karşı sorumludur ve bu sorumlulukları yerine getirmek, haklara sahip olmanın önkoşuludur.<sup>164</sup> Dolayısıyla İslam’da, Batılı insan hakları anlayışından farklı olarak, haklar koşulsuz değildir. Ödevlerin yerine getirilmemesi durumunda bireyler hak iddiasında bulunamayacaklardır.

İslam inancında haklar ve ödevlerin bu sıkı ilişkisi, Batılı liberal kavramsallaştırmanın temelinde yer alan özgürlük düşüncesi ile uyumsuzdur. Oysa İslam inancının kendi içerisinde tutarlılık arz edebilir. Çünkü bir yoruma göre, İslam inancında *özgürlük* bir şey yapabilmek, bir şeyi talep edebilmekten ziyade, “var olabilme” ve daha doğrusu “olmak (become)” ile ilgilidir. Tanrı’nın yansıması olan insan, mükemmelin izinden giderek mükemmelleşmekle olur (become). Dolayısıyla, özgürlük bir şeye ulaşmakta kullanılan bir araç değildir; özgürlüğün kendisi, Müslümanlar için nihai bir amaçtır.<sup>165</sup> Özgürlük kavramına ilişkin böyle bir yaklaşım, özgürlüğe ulaşmanın aynı zamanda dini bir yükümlülük olduğunu gösterir. Bu durumda dünyevi hayatta Tanrı tarafından bahşedilen özgürlük ve haklar, Batılı

---

da sadece kontrol uğruna kontrol altında tutmak zorunda değildir, onları dini kuralların gerekleri doğrultusunda kullanmak zorundadır.”. Fatima Mernissi, “İslam’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı”, Çev.: Ebru Salman, **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, Derleyen: Pınar İlkaracan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 33.

<sup>162</sup> Mohamed Berween, “İnsanı Anlamaya Doğru: İslami Bir Perspektif”, **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S. 1, s. 79.

<sup>163</sup> Abdul Aziz Said, “Precept and Practice of Human Rights in Islam”, **Universal Human Rights**, Vol. 1, 1979, s. 63.

<sup>164</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, “İnsan ve Medeniyetin Geleceği Üzerine Düşünceler”, **Makaleler (1)**, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 127.

<sup>165</sup> Abdul Aziz Said, **a.g.e.**, s. 73.



anlayıştaki gibi “iktidara karşı direnme” işlevi görmekten ziyade, dini vecibelerin yerine getirilmesi için kullanılırlar.

İslam’ın Batılı liberal anlayıştan farklılaşan bu özelliklerinin, insan onurunu korumanın İslam’a özgü bir yolu olduğu ileri sürülmektedir. Hatta insan hakları düşüncesinin bu kültürlerde çok daha evvelden beridir var olduğuna ilişkin iddialara da rastlamak mümkündür.<sup>166</sup> Bu çerçevede, İslam’da insan haklarına ilişkin çeşitli hak listeleri hazırlanmıştır. Örneğin Şentürk, İslam’da insan haklarının yasal koruma, dokunulmazlık ve yanılmazlık anlamına gelen *ismet* kavramına dayandığını ve bu kavramın beş temel değeri ihtiva ettiğini belirtir: hayat (nefis), mal, din, akıl ve nesil. İsmet kavramından türetilen haklar ise, yaşam hakkı, mülkiyet hakkı, aile, namus, ifade ve din özgürlüğüdür.<sup>167</sup> Said ise, İslami siyasi sisteminin dokuz temel hükme göre düzenlendiğini belirtmektedir. Bunlar, insan onurunun teyidi, insanlığın birliği, azınlıkların korunması, vicdan özgürlüğünün tasdiki, kamusal refah için kolektif yükümlülük, adaletin sağlanması, yaşamın kutsallığı, mülkiyet ve mahremiyetin dokunulmazlığı, bilgi gereksinimi ve gelecek nesillere karşı sorumluluktur.<sup>168</sup>

1981’de İslam Konseyi’nce kabul edilen Evrensel İslam İnsan Hakları Bildirisi, İslam inancında var olan insan hakları konusunda temel belge olarak görülebilir.<sup>169</sup> Bildiri’de düzenlenen haklar şunlardır: yaşam hakkı; özgürlük hakkı; eşitlik hakkı ve ayrımcılık yasağı; adalet hakkı; iktidarın kötüye kullanılmasına karşı korunma; mahremiyet; düşünce ve işkenceye karşı korunma; onur ve şöhretin korunması; iltica hakkı; azınlık hakları; kamu görevlerinin yürütülmesine ve idaresine katılım hakkı ve ödevi; inanç, düşünce ve ifade özgürlüğü; din özgürlüğü; örgütlenme özgürlüğü; ekonomik düzen ve bundan türeyen haklar; mülkiyetin korunması; işçilerin statüsü ve onuru; aile kurma; evli kadının hakları; eğitim hakkı;

---

<sup>166</sup> Örneğin bkz. Khwaja Gulâm Sadık, “Bugünkü İslam’da İnsan Hakları”, **İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayını, 1982, s. 119-126. An-Na’im ise, aynı normların bütün büyük kültürlerde bulunabileceğini söyler. An Na’im’e göre, geleneksel normların mevcut uluslararası standartlarla uyumlu hale getirilmek üzere yenilikçi yorumlarının yapılması gerekecektir; fakat bu standartların özü halihazırda mevcuttur. Abdullahi Ahmed An-Na’im, “Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism”, **HRQ**, Vol. 9, 1987, s. 3-4.

<sup>167</sup> Recep Şentürk, **a.g.e.**, s. 55.

<sup>168</sup> Abdul Aziz Said, **a.g.e.**, s. 65-68.

<sup>169</sup> Evrensel İslam İnsan Hakları Bildirisi, İslam Konseyi tarafından 19 Eylül 1981’de kabul edilmiştir. Bildiri’nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>, 25 Eylül 2006. Konsey Genel Sekreteri Salem Azzam’ın, Bildiri için yazdığı önsözde bu hakların on dört yüzyıl evvel İslam tarafından bir ideal olarak verildiğine ilişkin ifadesi, insan haklarının İslam’da çok daha evvelden beri bulunduğuna ilişkin görüşü tasvip etmektedir.

seyahat özgürlüğü ve yerleşim hakkı. Bildiri'nin başlangıç kısmında, Batılı liberal anlayışa benzer şekilde formüle edilmiş bu hakların kaynağı olarak Tanrı gösterilmiş ve bu çerçevede *Kuran* ve *sünnetin* esas alındığı ifade edilmiştir. Öte yandan, Tanrı'ya karşı ödev ve yükümlülüklerin öncelikli olduğu belirtilmiştir. İkinci bölümde değinilen Kahire Bildirisi'nin bu bildiriye paralel düzenlemeleri hatırlanacak olursa, İslam'ın insan hakları anlayışının ileri sürülen kültürel farklılıklara uygun olarak belirlendiği söylenebilir.

### 3.1.2 Afrika Kültürü

Afrika kültürünün kendine özgü insan hakları anlayışına temel oluşturan farklılıklar olarak Afrika geleneksel toplum yapısında vurgulanan temel ilkeler, bir halk olarak grup aidiyeti, özdeşlik ve benzerlikleridir. Afrika dünya görüşü, işbirliği, karşılıklı bağımlılık ve kolektif sorumluluk esasları üzerine kuruludur.<sup>170</sup> Bu ilkelerin gelişmesi, büyük ölçüde, kırsal kesimde yaşayan ve tarımla uğraşan Afrika halklarının, yaşamlarını sürdürebilmek için daha yakın hısımlık ilişkileri kurmalarının gerekmesinden ve bundan ötürü geniş aileler şeklinde örgütlenmelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>171</sup> Geniş aile şeklindeki örgütlenme, çekirdek aile örgütlenmesinden oldukça farklıdır. Örneğin, çoğu Afrika toplumunda aile içerisinde baba ve amca statüleri ya da kuzen ve kardeş statüleri ayrı olarak gelişmemiştir.<sup>172</sup> Çekirdek aileden bu denli farklı olan bir örgütlenmenin, kolayca anlaşılamayacak bir yapısı olduğu açıktır. Nükhet Sirman, Germain Tillion'un "Harem ve Kuzenler" adlı kitabı için yazdığı önsözde, soya dayalı örgütlenmenin, insan hakları kavramından oldukça farklı olan, kendine özgü bir ahlak anlayışı geliştirdiğini söyler. Buna göre, "...hürmet, sevgi, dostluk, düşmanlık, intikam, kıskançlık, korku, güven, sakınma, kaçınma, hizmet etme, emretme ve kollama"nın topluluğu oluşturan kişiler arasındaki dağılımının koşullarını, toplumsal olarak

---

<sup>170</sup> Josiah A. M. Cobbah, "African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective", **HRQ**, Vol. 9, 1987, s. 320.

<sup>171</sup> Herbert J. Foster, "African Patterns in the Afro-American Family", **Journal of Black Studies**, Vol. 14, 1983, s. 210.

<sup>172</sup> Josiah A. M. Cobbah, **a.g.e.**, s. 320.

belirlenen ve sınırları çizilen “kan” kavramı belirler.<sup>173</sup> Haliyle, devletin ve yeri geldiğinde toplumun karşısında konumlandırılan bir özne olarak birey ve ona tanınan haklar düşüncesini, böyle bir ahlaki yapıyla bir arada düşünebilmek oldukça güçtür.

Hısımlardan oluşan geniş ailede, her bir grup üyesinin toplumsal rolleri belirlidir. Bu roller, bireysel olarak her bir üyenin sahip olduğu haklar ve diğer grup üyelerine karşı olan ödevlerinden oluşur. Toplumsal rollerin kurumsal olarak paylaştırılmasıyla, toplumun işleyişini sağlayacak üreme, ekonomik üretim, çocuk bakımı, sosyalleşme gibi temel işlevler düzene koyulur.<sup>174</sup> Örneğin, pek çok Afrika toplumunda çocuklar ve yaşlıların bakımı, kolektif bir sorumluluk yaratmaktadır; zira çoğu durumda bu toplumlar, merkezi bir sosyal koruma sistemi oluşturacak ekonomik olanaklardan yoksundurlar.

Bu örgütlenme şekli, Afrika kültürlerinde bir “hak söyleminden” ziyade “ödev söylemi”nin gelişmesini tetiklemiştir. Ödevler söylemi, grup üyelerinin ödevlerinin ve haklarının bir arada durduğu karmaşık bir sistem içerisinde, birey ve toplumun yarışan hakları arasında bir denge arayışı üzerine kurulur.<sup>175</sup> Böyle bir sosyalleşmede “ben” düşüncesi, yerini “biz” düşüncesine bırakır. Grup üyeleri, onur ve şereflerini toplumsal rollerini yerine getirerek kültürel bir varlık olmakla kazanırlar.<sup>176</sup>

Öte yandan, sömürgecilik öncesinde Afrika toplumlarının siyasi sistemlerinin, katılım ve yöneticilerin sorumlulukları gibi demokratik unsurları ihtiva ettiği bilinmektedir. Örneğin kabile şefleri, yaşlılardan oluşan konseylerce seçim yoluyla belirlendikleri gibi; kültürel olarak belirlenmiş yetkilerini aşarak geleneksel normları ihlal eden yönetici de yönetimden alınabilmekteydi.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> Nükhet Sirman, “Namusun Arka Planı”, s.22. Germainne Tillion, **Harem ve Kuzenler**, Çev.: Şirin Tekeli, Nükhet Sirman, İstanbul, Metis Yayınları, 2005.

<sup>174</sup> Herbert J. Foster, **a.g.e.**, s. 211. Foster, aileler içerisinde boşanmaların nadir olarak görüldüğünü ve boşanma durumunda dahi bunun geniş aile yapısını bozmadığını belirterek, toplumsal istikrarın güçlülüğüne dikkat çeker. Herbert J. Foster, **a.g.e.**, s. 214.

<sup>175</sup> Makau Mutua, “The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: An Evaluation of the Language of Duties”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 357.

<sup>176</sup> Josiah A. M. Cobbah, **a.g.e.**, s. 325, 331.

<sup>177</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 340.

Görüldüğü gibi Afrika kültürü, Batılı-liberal gelenekten neredeyse tümüyle farklı olarak, toplumu, siyasal iktidarı ve bireyi açıkça karşı karşıya getirmeksizin, hak ve ödevleri keskin sınırlarla ayırmaksızın üyelerini koruyan bir örgütlenme biçimi geliştirmiştir.

### 3.1.3 Asya Kültürü

Asya kültürü, evrensellik ve kültürel rölativizm tartışmasında “Asya değerleri” kavramıyla temsil edilir. Asya değerleri kavramı, ağırlıklı olarak, Konfüçyüs öğretisi ile bağlantılıdır ve bunun yanı sıra Budist ve Taoçu geleneğin öğelerini ihtiva eder.<sup>178</sup>

Konfüçyüsçü felsefede, “özerk”, “soyut”, “kendi kaderini tayin eden”, “toplumsal cinsiyete göre belirlenmemiş (non-gender specific)” bir insan kavramı yoktur. İnsan, *baba, anne, eş, yönetici, tebaa, arkadaş* gibi, her biri farklı statülere ilişkin olan ve farklı davranış örüntüleri oluşturan toplumsal roller taşımakla var olur.<sup>179</sup> Bu, Konfüçyüsçülüğün, modern rasyonel soyutlamalar yerine, gündelik yaşamdaki somut insan deneyimlerine ve etkileşimlerine odaklanmasıyla ilgilidir. Toplumsal rolleri ile tanımlanan insanın doğası da, tekil arzu ya da istemlerle değil; bu rolleri yerine getirirken ortaya çıkan “insan etkileşimleri” ve bu etkileşimlerde paylaşılan “duyarlılık örüntüleri” ile belirlenir.<sup>180</sup> Toplumsal roller ve insan etkileşimlerine verilen bu önem, hiyerarşiye, otoriteye itaate, disipline, başta aile olmak üzere gruplara ileri derecede bağlılık ve dolayısıyla da bireysel kimliğin kolektif kimlik içerisinde erimesine yol açar.

İnsanlık durumu ise, “statik bir öz” değildir; bir süreçle edinilir. Buna göre, insanlık, doğru etkileşimler için gerekli niteliklerin kazanılacağı bir “insanlaşma” çabası ile kazanılır. Bu süreçte insan, aile, toplum, devlet ve doğa ile kurduğu

---

<sup>178</sup> Fred Dallmayr, “Asian Values and Global Human Rights”, **Philosophy East and West**, Vol. 52, 2002, s. 178. Makalenin Türkçe çevirisi için bkz. “Asya Değerleri ve Evrensellik”, İHA, Ed.: Lütfi Sunar, S. 2, s. 49-63.

<sup>179</sup> Harro von Senger, “Chinese Culture and Human Rights”, **Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China**, Ed.: Wolfgang Schmale, Goldbach, Keip Publishing, 1993, s. 295.

<sup>180</sup> Henry Rosemont, “Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique”, 1988, s. 168, 173-174. Aktaran: Fred Dallmayr, **a.g.e.**, s. 178.

ilişkilerde zihnini besleyerek insanlaşır. Bu süreç, aynı zamanda insan ile doğa arasında bir uyumu gerekli kılar. Dolayısıyla insanlaşma için, benliğin hem ego-merkezli hem de insan-merkezli olmayan bir yönde gelişmesi beklenir.<sup>181</sup>

Bunun yanı sıra, ilk Konfüsyüççüler tarafından kullanılan Çin dilinde, *özgürlük, serbesti, özerklik, birey, yarar, rasyonalite, rasyonel fail, ilke, eylem, nesnel, öznel, seçenek, ikilem, ödev ve haklar* gibi modern insan haklarının kurucu kavramlarının karşılıklarının bulunmaması da dikkat çekicidir.<sup>182</sup>

Öte yandan Budizm, Konfüçyüs öğretisinden farklı olarak, özgürlüğe büyük önem verir. Budizm’de irade ve özgür tercih önplana çıkar. Ne var ki Budizm de insan-merkezli olmayan bir öğretiler. Buna göre insan, “duyarlı (sentient)” olan ya da olmayan bütün canlıların bir parçasıdır. Çünkü tüm canlılar gibi insan da bir “fani”dir ve yeryüzünde geçicidir. Dolayısıyla, insan doğaya, doğa da insana tabi değildir.<sup>183</sup> İnsanlık durumu, diğer insanlar ve doğayla olan ilişkilerdeki huy ve davranışlar ile kurulur. Budist öğretisi, insan, diğer canlılar ve doğa arasında karşılıklı bir bağımlılık yaratır. Dolayısıyla da haklar söz konusu olduğunda, bu haklar sırf insana özgü haklar değil; bütün diğer canlılara ve doğaya da atfedilebilen haklardır.<sup>184</sup>

Görüldüğü gibi, bu üç kültür de Batılı liberal insan hakları anlayışının dayandığı önkabullerle çelişen değerler içermektedir. Kültürel rölativizm uyarınca, bu değerler, kendi kültürel bağlamları içerisinde insan onurunu koruyan bir mekanizma olarak işlev görmek ve özgül insan hakları anlayışları üretmektedir. Oysa, bu kültürlerin kendi özgül bağlamları içerisinde geçerli olan farklı insan hakları anlayışlarına sahip olduklarına ilişkin bu görüşün, insan onuru ve insan hakları kavramını birbirine karıştırdığı ileri sürülmektedir. Zira, insan hakları düşüncesini içermeyen ve hatta bu düşünceyle çelişen insan onuru anlayışlarının da

---

<sup>181</sup> Tu Weiming, “Epilogue: Human Rights as a Confucian Moral Discourse”, 1998, s. 302. Aktaran: Fred Dallmayr, **a.g.e.**, s. 180.

<sup>182</sup> Henry Rosemont, “Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique”, 1988, s. 169, 173-174. Aktaran: Fred Dallmayr, **a.g.e.**, s. 179.

<sup>183</sup> Masao Abe, “Religious Tolerance and Human Rights: A Buddhist Perspective”, 1986, s. 202, 205. Aktaran: Robert Traer, “Buddhist Affirmation of Human Rights”, **Journal of Buddhist Ethics-Human Rights Conference Related Materials**, 1995, s. 2-3.

<sup>184</sup> Robert Traer, **a.g.e.**, s. 5.

bulunduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla, yakın ilişki içerisinde olan bu iki kavramın birbirlerinden ayrılması gerektiğine işaret edilmektedir.<sup>185</sup>

Birinci bölümde değinildiği gibi, insan hakları bağlamında korunan insan onuru düşüncesi, Yahudi-Hıristiyan geleneği ve Aydınlanma felsefesinin bir sentezi olarak gelişmiştir. Bu çerçevede insan hakları, insan onuruna ilişkin herhangi bir anlayıştan değil; insanların, eşit ve değerli oldukları ve vazgeçilemez haklara sahip oldukları inancına dayanan *belirli bir onur anlayışından* türemektedir. Bu nedenle, insanların eşitliği fikrine dayanmayan ya da insanın değerini yüceltmeyen kültürel değerlerin, insan hakları bağlamında değerlendirilemeyeceği ileri sürülmektedir. Bu bağlamda, İslam'ın kadınların, azınlıkların, din değiştirenlerin ve inançsızların statüsüne ilişkin farklı düzenlemelerine dikkat çekilmektedir.<sup>186</sup> Afrika ve Asya'nın ise, özellikle, birey yerine gruba öncelik veren anlayışları eleştirilmektedir. Öte yandan ödevler hususunda, neredeyse bütünüyle ödevler düşüncesine dayanan bu üç geleneğin de insan hakları düşüncesine tamamen yabancı oldukları belirtilmektedir.<sup>187</sup>

Böylece, Batılı olmayan kültürlerde insanın onurunu korumak bakımından bir anlam ifade edebilecek olan ödevleri ya da hiyerarşiyi veyahut da insanın diğer canlılar gibi yalnızca evrenin sıradan bir parçası olduğu düşüncesini bünyesine dahil edemeyen bir insan hakları düşüncesinin evrensel olmadığı da ortaya konmuş olacaktır.

### 3.2 Kültürel Bağlam

Kültürel rölativizme dayanan iddiaların yükseldiği bu üç kültüre atfedilen yukarıdaki özellikler, insanın varlığı, oluş biçimi, özellikleri, insanı değerli kılanın ne olduğu, insanın diğer insanlarla ve canlılarla ilişki kuruş biçimleri, bu ilişkilerdeki yeri, hak sahipliği, haklara sahip oluş biçimi gibi insan hakları kavramını kuran unsurlara ve önkabullere ilişkin farklılıklara işaret etmektedir. Bu farklılıklar, mevcut

---

<sup>185</sup> Bkz. Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s. 57.

<sup>186</sup> İslam inancının insan hakları düşüncesi ile bağdaşmadığı ileri sürülen bu hususlarına ilişkin farklı yaklaşımlar için bkz. Hüseyin Hatemi, **İnsan Hakları Öğretisi**, İstanbul, İşaret Yayınları; Recep Şentürk, **a.g.e.**, s. 63-66.

<sup>187</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s. 58.

insan hakları standartlarıyla bağdaşmayan geleneksel pratikler, davranış biçimleri ve değer yargılarının temelini oluştururlar.

Her kültürün, yaşadığı öznel tecrübelerle kendine özgü bir değer sistemini benimsediği ve bunların birbirleriyle karşılaştırılmayacağını iddia eden kültürel rölativizm uyarınca, bu kültürel farklılıkların yaratabileceği pratikler kendi bağlamlarında değerlendirilmelidir. Bu durumda, bu farklılıklara dayanarak karmaşık süreçler sonucunda geliştirilmiş olan kültürel değer ve pratikleri, insan hakları standartları üzerinden yargılamamak gerekecektir. Örneğin, çeşitli toplumlarda uygulanan beden cezalarını, kötü muamele olarak; dini azınlıklara yönelik dışlayıcı uygulamaları, din ve vicdan özgürlüğünün ihlali olarak; çocukların çalıştırılmasını çocuğun haklarının ihlali olarak ya da kadınların bedenlerine yönelik çok sayıdaki pratiği kadın hakları olarak belirlenmiş standartlarla değerlendirip yargılamamak gerekecektir. Zira rölativizm uyarınca bu pratikler, ilgili kültürün varlığını sürdürebilmek ve dolayısıyla üyelerini koruyabilmek için, kendine özgü sosyal ve ekonomik koşullar altında geliştirdiği ve zamanla gelenekselleştirdiği yöntemlerdir. Bu yöntemler, ancak söz konusu kültürel yapı içerisinde ve o kültürün değerleri ile anlaşılabilir.

Kültürel bağlam üzerinden tartışma yaratan konular, yoğunlukla, kadınlara yönelik pratikler ve dini pratiklerdir.<sup>188</sup> Bir Hindu geleneği olan ve kadınların ölen kocalarıyla beraber yakıldığı *sati*; çoğu Müslüman toplumda yaygın olan *başörtüsü*; İran'da Şiilerin yaygın olarak uyguladıkları *geçici evlilik (muta)*; geleneksel toplumlarda sıklıkla görülen *erken yaşta evlendirme* ve *geleneksel doğum yöntemleri*; daha ziyade Afrika'da uygulanan bir pratik olan *kadın sünneti* bu bağlamda verilebilecek başlıca örneklerdir.<sup>189</sup>

Bu pratikler arasından kadın sünneti, evrensellik ve kültürel rölativizm tartışması içerisinde, kültürel bağlam merkezinde en çok tartışılan konu olagelmıştır;

---

<sup>188</sup> Christina M. Cerna, **a.g.e.**, s. 746, 752.

<sup>189</sup> Bu pratikleri kültürel bağlamları içerisinde inceleyen çok sayıda çalışmaya ulaşmak mümkündür. Örnek olarak bkz. Fatima Mernissi, "Kadın ve İslam: Türban Medine'ye İniyor", Çev.: Emel Coşkun, Ash Zengin, **Amargi-Feminist Teori ve Politika**, S. 1, 2006, s. 56-58; Shahla Haeri, "İran'da Geçici Evlilik ve Devlet: Kadın Cinselliği Üzerine İslami Bir Söylem", Çev.: Ebru Salman, **Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik**, Derleyen: Pınar İlkaracan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 151-173. Anne Hardgrove, "Sati Worship and Marwari Public Identity in India", **The Journal of Asian Studies**, Vol. 58, 1999, s. 723-752.

zira bu pratik, evrensellik ve rölativizm çatışmasının en uç örneklerden birini teşkil etmektedir. Rölativizmin kurucu unsurlarından biri olan kültürel bağlam kavramını bu örnek üzerinden ortaya koymak, bu uç durumda dahi *anlaşılabilir bir şeyler bulunabileceğini* ya da daha önemlisi kültürel direncin *bir açıdan haklı bir yönünün olabileceğini* görmeyi mümkün kılmaktadır.

### 3.2.1 Bir Örnek: Kadın Sünneti

Kadın sünneti üzerindeki tartışma, pratiğe verilen isme kadar uzanmıştır. Kullanılan kavramlar çeşitlilik sergilemektedir ve her bir kavram, kavramı kullananın pratiğe olan mesafesini de belirlemektedir. Dolayısıyla bu pratiğe ilişkin tartışmada seçilen isim dahi politiktir. “Sünnet (circumcision)”, pratiği uygulayan toplumların ve pratiği savunanların tercih ettiği kavramdır; bu bakımdan, pratiğe verilen özgün isim olduğu söylenebilir. “Mutilasyon” ise, “sakat bırakma” anlamına gelir ve özellikle pratiğin ortadan kaldırılmasına yönelik tutum benimseyenlerin tercih ettikleri kavram olmuştur. Bu ikisinin yanı sıra, pratiğin olumsuz etkilerini kabul etmekle beraber, kültürel gerekçeleri de göz ardı etmemek gerektiğini ve ortadan kaldırma çabalarında kullanılan yöntemlerin sorunlu olduğunu düşünenlerin daha tarafsız kavramlar üretme gayretinde oldukları görülür. “Kesme (cutting)” ve “operasyon” bunlar arasında sıklıkla kullanılanlardır.

Kullanılacak kavram konusundaki bu ihtilaf, konunun ne denli çetrefil olduğuna ilişkin bir ipucudur. Zira bu pratiğe başvuran toplumlarda ebeveynlerin törenlerle kutladıkları sünnet töreni, diğerleri tarafından bu ebeveynlerin çocuklarını sakat bıraktıkları iddialarıyla karşılanmaktadır.

Kadın sünneti, farklı türleri olmakla beraber, en genel anlatımıyla kadın ve kız çocuklarının klitorisinin kesilmesi pratiğidir. Kadın sünnetinin başlıca üç türü bulunmaktadır: Klitoris ön derisinden parça koparma işlemi olan *eksizyon*; klitoris ve iç dudakların kısmen ya da tamamen çıkartılması; klitoris tamamının ve küçük dudakların bir kısmının ya da tümünün kesilerek alındığı, büyük dudaklarda kesikler oluşturulduğu ve daha sonra oluşan vajinal açıklığın dikilerek



kapatıldığı *infibulasyon*. Bunların dışında, delme ve dağlama yoluyla vajinanın işaretlenmesi de kadın sünneti bağlamında ele alınmaktadır.<sup>190</sup>

Halen yaygın olarak başvurulan bu pratik, yılda ortalama üç milyon kadın üzerinde uygulanmakta ve dünya üzerinde kadın sünneti türlerinden birine tabi tutulmuş 150 milyon kadının yaşadığı tahmin edilmektedir.<sup>191</sup>

Yoğun olarak Afrika'da görülmele birlikte, bazı Orta Doğu ülkelerinde de bu pratiğin uygulandığı görülmektedir. Öte yandan, Müslümanlar, Mısır asıllı Hıristiyanlar, din değiştirerek Hıristiyan olanlar, Etiyopyalı Yahudiler, medyumlar aracılığıyla ölülerle temas kurulabileceğine inanan geleneksel ispiritizmacılar tarafından uygulanmaktadır.<sup>192</sup> Dolayısıyla, dinleri kesen bir yaygınlık sergilemektedir. Öte yandan, sünnetin en ağır şekli olan infibulasyonun en çok görüldüğü bölgeler, Sudan, Cibuti ve Somali'dir. Bu ülkelerdeki kadın sünneti uygulamalarının yüzde seksen ile yüzde doksan arasındaki kısmının, infibulasyon şeklinde gerçekleştirildiği tahmin edilmektedir.<sup>193</sup>

Kadın sünneti, enfeksiyondan kan kaybına bağlı şoka, tetanostan HIV virüsünün bulaşmasına kadar, hafifinden ağırına çeşitli sağlık sorunlarına yol açmaktadır. Doğum sırasında hem annenin hem de bebeğin hayatlarını tehlikeye sokan sorunlara neden olarak üreme sağlığını da etkilediği belirtilmektedir. Öte yandan, cinsel isteği azalttığı, cinsel birleşme sırasında kadınların acı çekmesine yol açtığı ve kadınların cinsel birleşmeden zevk almalarını engellediği de ileri sürülmektedir.<sup>194</sup>

Kadın sünneti, özellikle, 1970'lerden itibaren insan hakları bağlamında değerlendirilmiş; kadın ve kız çocuklarının *fiziksel ve zihinsel bütünlüğüne zarar*

---

<sup>190</sup> World Health Organization, **A Systematic Review of the Health Complications of Female Genital Mutilation Including Seculae in Childbirth**, Cenova, 2000, s. 10.

<sup>191</sup> Unicef - Innocenti Research Center, **Changing a Harmful Social Convention: Female Genital Mutilation/Cutting**, Ed.: Alexia Lewnes, Florence, 2005, s. 1.

<sup>192</sup> Norma Claire Moruzzi, **a.g.e.**, s. 208-209. Moruzzi, pratiğin yanlış bir şekilde İslam'la ilişkilendirildiğini belirtir. Bunun nedeni, bu pratiği uygulayan çoğu toplumun kadını sünnet etmenin dinsel bir yükümlülük olduğuna inanmasıdır. Ayrıca, kadın sünnetinin Batılı medyaya yansımalarının, Müslüman kadınların tepkileri üzerinden yaşanmış olması ve yine medyanın, daha ziyade, Kuzey Doğu Afrika'nın Sudan gibi kadın sünnetinin en ağır şekillerinin uygulandığı Müslüman bölgelerine odaklanarak yayın yapmış olması bunda etkili olmuştur.

<sup>193</sup> Nahid Toubia, "Kadın Genital Mütilasyonu Nedir?", Çev.: Ebru Salman, **Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik**, Derleyen: Pınar İlkcaracan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 267.

<sup>194</sup> World Health Organization, **a.g.e.**, s.10-58.

*verdiği ve ayrımcılık ve şiddet içerdiğine* dayanan gerekçelerle kadın ve çocukların insan haklarını ihlal ettiği ileri sürülmüştür. İnsan hakları bağlamında düşünüldüğünde, kadın sünneti, gerçekten de kadınların ve çocukların haklarını ihlal etmektedir. Öncelikle, kadın bedenini ailelerin onurunun bir nesnesi haline getirmenin ve daha önemlisi toplumsal yapı içerisinde cinsiyete dayalı bölünmeyi kurumsallaştırmanın önemli bir aracıdır. Üstelik bütün bunlar, kadınların sağlıkları üzerinde hafif ya da ağır sağlık problemleri yaratmak pahasına sürdürülmektedir. Bu bakımdan, kadın sünneti kadınları ezmenin önemli bir aracıdır.<sup>195</sup>

Bu eleştirilere karşı ortaya konan sosyal ve kültürel açıklamalar ise, kültürel bağlamın, konu üzerinde daha geniş bir perspektifi gerektirebileceğine işaret etmektedir. Çünkü bu açıklamalar, kadın sünnetinin *uygulandığı toplumların kendi bağlamları içerisinde* toplumun üyelerini koruyan ve üyelerinin onurlu bir hayat sürmelerini sağlayan bir mekanizma işlevi görebileceğini ortaya koymaktadır.

Kadın sünneti, fiziksel olarak güçlü olmayı, özellikle de acı karşısında dirayetli olmayı ve üyeler arasında güçlü bir dayanışmanın bulunmasını gerektiren zorlu fiziksel koşullar altında yaşayan toplumlarda gelişmiştir. Bu toplumların hem kadın hem de erkek üyeleri, erken çocukluk dönemlerinden itibaren uzun bir özdisiplin sürecine tabi tutulurlar. Bu sürecin her aşaması, bir öncekinden düzey olarak daha ağırdır ve her bir aşama, çocuğu bir üst yaş grubuna yükseltir. Bunlar, genellikle, törenler şeklinde gerçekleştirilir ve aynı yaş grubunda yer alan topluluk üyeleri birbirlerine takdim edilerek aralarında akrabalığa dayanmayan bir dayanışma ağının kurulması sağlanır. Dolayısıyla bu toplumlar bakımından kadın sünneti, bir tür “olgunlaşma ritüeli”dir. Örneğin, Kenya’da yaşayan Gikuyu (Kikuyu) toplumunun kadınları için kadın sünneti, acının üstesinden gelerek toplum içinde statü kazandıkları bir dizi ritüelden yalnızca bir tanesidir.<sup>196</sup>

Bu özdisiplin süreci, yetişkinlik döneminde de devam edecek cinsel bir disiplinin geliştirilmesine de olanak sağlar. Cinsellik konusundaki özdisiplinin etkileri, doğum yapan kadınların, doğumun ardından uzun bir süre cinsel ilişkiye girmeyerek kısa süre içerisinde tekrar gebe kalmaktan kaçınmalarında görülür. Bu,

---

<sup>195</sup> Ellen Gruenbaum, The Cultural Debate Over Female Circumcision: The Sudanese Are Arguing This One out of for Themselves, **Medical Anthropology Quarterly**, Vol. 10, 1996, s. 460-461.

<sup>196</sup> Norma Claire Moruzzi, **a.g.e.**, s. 213. Gikuyu erkekleri de aynı pratiklere tabi tutulmaktadırlar.

fiziksel koşulların nüfusun belli bir dengede tutulmasını gerektirdiği toplumlar bakımından önemli bir doğum kontrol mekanizması işlevi görebilir. Öte yandan kadın sünneti, bekaretin kadının ve ailenin onuru bakımından önemli olduğu pek çok toplumda, evlilik öncesi cinsel ilişkiyi önleyerek bekareti koruma işlevi görür.<sup>197</sup> Moruzzi, Gikuyu kadınları örneği üzerinden, modern doğum kontrol yöntemlerinin gelişmediği ya da kullanılmadığı toplumlarda kadın sünnetinin bu işlevinin istenmeyen gebelikleri önlediğini belirtir. Öte yandan, bu toplumlarda evlilik öncesi cinsellik tümünden yasaklanmış değildir; bunun yerine, bir tür dengenin kurulduğu söylenebilir. Gikuyu toplumu örneğinde, belirli dönemlerde gençler için düzenlenen, bütün bir gece boyunca süren danslar ile kız ve erkeğin geceyi birlikte geçirmelerine izin veren cinsel oyunlar, evlilik öncesinde yaşanan cinselliğin meşru alanlarını oluşturur.<sup>198</sup> Moruzzi'nin konuyla ilgili analizi oldukça önemlidir:

“Bu, kadın cinselliği üzerindeki kısıtlamalarını dayatan mutlak bir ataerkil kültüre ilişkin sıradan hikayenin basit bir biçimi değildir. Geleneksel Gikuyu kültürü, cinselliğe ilişkin konularda çok daha karmaşıktı. Bu, (gerekli) cinsel denetimi vurgulayan bir kültürdü; fakat denetim her zaman baskı oluşturmaz.”<sup>199</sup>

Bunların yanı sıra, sünnetli olmak, kadınlık ve dişi görünüş bakımından pratiği uygulayan toplumların estetik algılarında önemli bir yer tutmaktadır.<sup>200</sup> Buna göre, sünnet edilmemiş bir vajina çirkin görünmektedir. Barbarca olduğu düşünülebilecek olan bu durum, estetik algısının döneme ve coğrafyaya göre önemli ölçülerde farklılaşabildiği akla getirildiğinde daha makul görülebilir.

İleri sürülen bu gerekçeler, pratiğin, basitçe ebeveynlerin çocuklarına zarar vermesine neden olduğu ya da kadınların onurunu zedelediğine yönelik iddialarda bulunmayı güçleştirecek kadar karmaşık olan doğasını ortaya koyar.

---

<sup>197</sup> Ellen Gruenbaum, “Socio-cultural Dynamics of Female Genital Cutting: Research Findings, Gaps, and Directions”, **Culture, Health & Sexuality**, Vol. 7, s. 2005, s. 436.

<sup>198</sup> Norma Claire Moruzzi, **a.g.e.**, s. 213-214. Bu gece dansları, Batılı misyonerler tarafından ahlak dışı bulunmuş ve engellenmeye çalışılmıştır.

<sup>199</sup> Norma Claire Moruzzi, **a.g.e.**, s. 213.

<sup>200</sup> Ellen Gruenbaum, “Socio-cultural Dynamics of Female Genital Cutting: Research Findings, Gaps, and Directions”, s. 436.

### 3.2.2 Kadın Sünnetine Yönelik Uluslararası Müdahaleler

Kadın sünneti konusunun 1970’li yıllarda feministlerin çabalarıyla uluslararası gündeme taşınması, Batılı ülkelerde önemli tartışmalara neden olmuştur. Bu tarihten itibaren konu, *çocuk ve kadınların insan hakları* bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Batılı ülkeler, sivil toplum kuruluşları, özellikle de kadın örgütleri, pratiğin ortadan kaldırılması için hem baskı oluşturmaya hem de asimilasyon sağlamaya yönelik çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır.

Özellikle Dünya Sağlık Örgütü, konu üzerinde yoğun olarak faaliyet göstermiş, konuya ilişkin önemli konferansların gerçekleştirilmesini sağlamıştır. Hartum (1979), Kopenhag (1980) ve Kahire’de (1980) gerçekleştirilen bu konferanslar, hem var olan Afrikalı sivil toplum örgütlerinin konuya ilişkin duyarlılık kazanmalarında hem de bu konuda çalışacak yeni yerel örgütlerin kurulmasında etkili olmuştur.<sup>201</sup>

Dünya Sağlık Örgütü’nün 1984 yılında Dakar’da Batılı ve Afrikalı devletleri bir araya getirdiği seminer ise, “Kadın ve Çocukların Sağlığını Etkileyen Geleneksel Pratiklere Dair Afrikalılararası Komite”nin kurulması ile neticelenmiştir.<sup>202</sup> Afrikalılararası Komite, yirmi altı Afrika ülkesinde faaliyet gösteren ulusal komiteler şeklinde örgütlenmiştir. Fransa, Belçika, İsveç, İngiltere, İspanya, Hollanda, Yeni Zelanda, Japonya’da da Komite’ye dahil olan örgütler bulunmaktadır. Komite, özellikle kadın sünneti olmak üzere geleneksel pratiklerle mücadele etmek üzere çeşitli *bilinç yükseltme* etkinlikleri, *savunuculuk* ve bu tip pratiklerin ortadan kaldırılması için girişilecek faaliyetlerde kullanılmak üzere gerekli olan *fonların tedariki* üzerinde çalışır.<sup>203</sup> Afrikalılararası Komite, kadın sünnetinin ortadan

---

<sup>201</sup> Elizabeth Heger Boyle, Sharon E. Preves, “National Politics as International Process: The Case of Anti-Genital Female Cutting”, **Law&Society Review**, Vol. 34, 2000, s. 713-715.

<sup>202</sup> Jaqueline Smith, “Visions and Discussions on Genital Mutilation of Girls: An International Survey”, 1995, s. 82. Aktaran: Elizabeth Heger Boyle, Sharon E. Preves, **a.g.e.**, s. 714.

<sup>203</sup> Inter-African Committee, (Çevrimiçi) <http://www.iac-ciaf.org>, 20 Eylül 2006. Komite’nin mücadele ettiği zararlı pratikler, kadın sünneti, geleneksel doğum yöntemleri, beslenmeye ilişkin tabular, zorla yedirme, genç yaşta evlendirmedir. Öte yandan Komite, yararlı geleneksel pratiklerin teşvik edilmesi üzerinde de çalışmaktadır. Emzirme, yaşlı bakımı ve bebek masajı, teşvik edilen pratiklerin başlıcalarıdır.

kaldırılmasına yönelik çalışmalarda en önemli uluslararası hükümetdışı örgüttür.<sup>204</sup> Konuya ilişkin etkin çalışmalar yürüten diğer hükümetdışı örgütler arasında, UNICEF, Save the Children, Uluslararası Af Örgütü gibi örgütler sayılabilir.

Hükümetler dışında kalan bu alandaki çalışmalar, 1982 ve 1991 yılları arasında, Fransa, İsviçre, İsveç, Birleşik Krallık, Belçika, Hollanda ve ABD’de kadın sünnetini yasaklayan yasalarla desteklenmiştir.<sup>205</sup> Bu konuda ilk adımları atanların Batılı ülkeler olması, herhalde şaşırtıcı değildir.

Uluslararası hukuk bakımından ise, konuya ilişkin en önemli uluslararası düzenleme, *Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme*’dir.<sup>206</sup> Sözleşme’nin 5(a) maddesi, bu konu bakımından özellikle önemlidir. Zira, bu madde ile “Her iki cinsten birinin aşağı veya üstün olduğu veya erkekler ile kadınların basmakalıp rollere sahip oldukları düşüncesine dayanan bütün önyargılar ve gelenekler ile her türlü uygulamayı tasfiye etmek amacıyla erkeklerin ve kadınların sosyal ve kültürel davranış tarzlarını değiştirmek” taraf devletlerin yükümlülüğü olarak belirlenmiştir. Bu madde, açıkça, sosyal ve kültürel davranış tarzlarının değiştirilmesi gerektiğini öngörmektedir.

*Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesi Komitesi*’nin konuyu doğrudan ele alan genel tavsiyeleri büyük önem taşımaktadır. Bunlardan ilki ve en önemlisi, 1990 tarihli *14 Numaralı Genel Tavsiye*’dir.<sup>207</sup> 14 Numaralı Tavsiye’de Komite, kadın sünnetinin uygulanmasının engellenmesi için taraf devletleri uygun ve etkili önlemler almaya davet eder. Komite’nin önerdiği önlemler olarak, konuya ilişkin veri toplanması ve bu verilerin yayınlanması; bu konuda çalışan yerel ve ulusal kadın örgütlerinin desteklenmesi; politikacılar, profesyoneller, dini liderler, medya organları gibi kamuoyu üzerinde etkili olabilecek kişi ve kuruluşların pratiğin ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmaları desteklemelerinin teşvik edilmesi; kadın

---

<sup>204</sup> Patricia Wheeler, “Eliminating FGM: The Role of the Law”, **The International Journal of Children’s Rights**, Vol. 11, 2004, s. 260.

<sup>205</sup> Elizabeth Heger Boyle, Sharon E. Preves, **a.g.e.**, s. 717.

<sup>206</sup> Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme, BM Genel Kurulu tarafından 18 Aralık 1979 tarihinde 34/180 sayılı kararla kabul edilmiş; 3 Eylül 1981 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Sözleşme’nin İngilizce metni ve Türkçe çevirisi için bkz. Osman Doğru, **a.g.e.**, s. 67-78.

<sup>207</sup> **CEDAW General Recommendation 14 on Female Circumcision**, A/45/38, 2 Şubat 1990. Tavsiye’nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/bad3a652ca102401c12563ee0062e685?Opendocument](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/bad3a652ca102401c12563ee0062e685?Opendocument), 20 Eylül 2006.

sünetinin yarattığı sorunlara ilişkin eğitim ve seminerlerin düzenlenmesi sıralanmıştır. Taraf devletlere, ulusal sağlık politikalarında genel sağlık hizmetlerinde pratiğin ortadan kaldırılmasını amaçlayan uygun stratejilere yer vermeleri tavsiye edilmiştir. Son olarak, taraf devletlerin hazırlayacakları raporlara, kadın sünetinin ortadan kaldırılmasına yönelik aldıkları önlemleri de dahil edecekleri belirtilmiştir. Komite'nin, "Kadına Karşı Şiddet" başlıklı 1992 tarihli *19 Numaralı Genel Tavsiye*'sinde de, kadın süneti bir dizi başka geleneksel pratikle beraber değerlendirilmiş; bu pratiklerin kadınları ezdiği belirtilmiştir.<sup>208</sup> Bu pratiklerin, toplumsal cinsiyete dayanan şiddeti, kadınlar üzerindeki korumacılık ve denetimin bir şekli olarak meşrulaştırılabileceğine dikkat çekilmiştir. Bu genel tavsiyenin belki de en önemli getirisi, taraf devletlerin üçüncü kişilerin kadına yönelik şiddet içeren eylemlerini de engellemek, soruşturmak ve cezalandırmak konusundaki ihmallerinden sorumlu olduklarını vurgulamasıdır. Zira, kadın süneti "özel alan"da, özel kişilerce uygulanmaktadır. Komite'nin kadın süneti pratiğine değindiği son bir düzenleme ise, 1999 tarihli *24 Numaralı Genel Tavsiye* olmuştur.<sup>209</sup> Komite, burada kadın sünetine ilişkin daha evvelki genel tavsiyelerine atıf yaparak, taraf devletlere sağlık hakkına ilişkin olan Sözleşme'nin 12. maddesinden doğan sorumluluklarını hatırlatmıştır.

Kadın süneti, daha ziyade dört ve on iki yaş arasındaki kız çocuklarına uygulanmaktadır.<sup>210</sup> Bu bakımdan, bu pratiğe ilişkin olarak önem kazanan bir diğer uluslararası düzenleme ise, *Çocuk Hakları Sözleşmesi*'dir.<sup>211</sup> Sözleşme'nin 24.

---

<sup>208</sup> CEDAW General Recommendation 19 on Violence Against Women, A/47/38, 29 Ocak 1992. Tavsiye'nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/300395546e0dec52c12563ee0063dc9d?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/300395546e0dec52c12563ee0063dc9d?Opendocument), 20 Eylül 2006.

<sup>209</sup> CEDAW General Recommendation 24 on Women and Health, A/54/38/Rev.1, Chapter 1, 2 Şubat 1999. Tavsiye'nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/77bae3190a903f8d80256785005599ff?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/77bae3190a903f8d80256785005599ff?Opendocument), 20 Eylül 2006.

<sup>210</sup> Patricia Wheeler, *a.g.e.*, s. 258. Wheeler, neredeyse bütün kadın süneti "kurbanları" çocuklarken, BM kararlarının "kadınlar ve çocuklar" ifadesine yer verdiğine dikkat çeker. Pratiğin, çocuklar üzerinde uygulanıyor olması elbette ki önemlidir ve özel bir çabayı gerektirir. Bununla beraber, kadın süneti, yaştan ziyade "toplumsal cinsiyet" temelli bir ayrımcılık örneğidir. Bu bakımdan, "kız çocuğu", "kadın"dan ayrı bir toplumsal cinsiyet kategorisi değildir. Dolayısıyla, pratiğin ortadan kaldırılmasına ilişkin düzenlemelerin "kadın ve çocuklar" ibaresini kullanmaları kanımca yerindedir. Böylece konunun hem toplumsal cinsiyet bağlamındaki anlamı, hem de çocuklar bakımından önemi ihmal edilmemiş olur.

<sup>211</sup> Çocuk Hakları Sözleşmesi, BM Genel Kurulu tarafından 20 Kasım 1989 tarihinde 44/25 sayılı kararla kabul edilmiş; 2 Eylül 1990 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Sözleşme'nin İngilizce metni ve Türkçe çevirisi için bkz. Osman Doğru, *a.g.e.*, s. 218-237.

maddesi uyarınca taraf devletler, “çocukların sağlığı için zararlı olan geleneksel uygulamaların kaldırılması amacıyla uygun ve etkili her türlü tedbiri” almakla yükümlü kılınmıştır. Bu maddenin kadın sünneti bakımından özel bir önemi vardır. Çünkü maddenin sözleşmeye dahil edilmesinde yukarıda değinilen Hartum’daki konferansın önemli bir etkisi olmuştur. Bununla bağlantılı olarak da, Sözleşme’nin tartışıldığı 1979-1981 arasındaki dönemde, maddede yer alan “geleneksel uygulamalar” kavramından kadın sünnetinin anlaşıldığı belirtilmektedir.<sup>212</sup>

Çocuk Hakları Sözleşmesi’nin denetim organı olan *Çocuk Hakları Komitesi*, “Çocuk Hakları Sözleşmesi Bağlamında Ergen Sağlığı ve Gelişimi” başlıklı 4 Numaralı Genel Yorum’unda, kadın sünnetini Sözleşme’nin 3., 6., 12., 19. ve 24. (3) maddeleri uyarınca, toplumsal cinsiyete dayanan rollerin ve klişelerin sürdürülmesinde etkili olan geleneksel pratikler arasında saymıştır.<sup>213</sup> Yorum’da taraf devletlerin, bu konudaki yaygın tutumları değiştirmeye yönelik bilinç-yükseltici kampanyalar, eğitim programları ve mevzuat geliştirmelerinin teşvik edildiği ifade edilmiştir. Ayrıca, taraf devletlerin konuya ilişkin bilgilendirme ve danışma merkezlerinin kurulmasını sağlamalarının gerektiği belirtilmiştir.

### 3.2.3 Uluslararası Müdahalelerin Sorunlu Yanları

Kadın sünnetine yönelik müdahalelerin, en önemli aktörleri, hükümetdışı ve hükümetlerarası örgütlerdir. Tabii kadın sünnetinin uygulanmadığı ya da yalnızca göçmenlerce uygulandığı devletlerin hükümetlerinin desteği de, bu iki aktörün faaliyetleri için zaruridir. Ne var ki bu faaliyetler, önemli sorunlara dikkat çeken eleştirilere hedef olmuşlardır ve bu eleştiriler daha genel anlamda insan hakları politikalarının sorunlu yapılarını ortaya koymuştur.

Öncelikle, ulusal ve uluslararası yasal düzenlemelerin ardında “çifte standart” yaratan bir zihniyetin bulunduğu dikkat çekilmektedir. Buna göre yasal düzenlemeler, yaş ya da diğer nedenlerden ötürü bireylerin güçsüz oldukları,

<sup>212</sup> Patricia Wheeler, *a.g.e.*, s. 260.

<sup>213</sup> Committee on the Rights of the Child, **Adolescent Health and Development in the Context of the Convention on the Rights of the Child**, CRC/GC/2003/4, 1 Temmuz 2003, İngilizce tam metin için bkz. (Çevrimiçi), [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(symbol\)/CRC.GC.2003.4.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(symbol)/CRC.GC.2003.4.En?OpenDocument), 20 Eylül 2006.

ekonomik ya da sosyal anlamda bağımsız olmadıkları durumlarda ortaya çıkabilecek ihlaller söz konusu olduğunda meşrudur. Kadın sünneti pratiği bu durumlarla örtüşür.<sup>214</sup> Bununla beraber, Batı’da son dönemlerde yaygınlaşan, tamamen estetik amaçlar güden bazı pratiklerin de benzer özellikler taşıdığı ileri sürülmektedir:

“... Batılı kadın güzelliği anlayışları, kadınları bir dizi acılı, tıbbi olarak gereksiz ve potansiyel olarak yıpratıcı işlemlere –katı diyetler, depilasyon, yüz kaldırtma, yağ pompalatma, silikon taktırma- katlanmaya teşvik ediyor. Elbette ki, yetişkin kadınların, bunları kendi vücutları üzerinde ve özgür iradeleriyle aldıkları kararlar üzerine yaptırıldıkları söyleniyor. Fakat kadın sünneti, rıza gösteren yetişkinler üzerinde gerçekleştirilseydi ona yönelik sert tepkimiz değişecek miydi?... Kadınlar, böyle pratiklere rıza gösteriyorlar; çünkü, bunun alternatifi daha acılı yalnız bir yaşam, aşağılanma ve mahrumiyet.”<sup>215</sup>

Yukarıdaki alıntıda yer verilen örneklerin yanına, 1980’li yıllardan beri Batılı ülkelerde görülmeye başlayan ve git gide yaygınlaştığı belirtilen estetik amaçlı vajina ameliyatları da eklenmelidir.<sup>216</sup> Estetik amaçlı operasyonlar ve diğer pratiklerin, yetişkin ve bağımsız kadınların iradelerine dayandığı, fakat kadın sünneti durumunda kadınların “töre kurbanı” oldukları ileri sürülmektedir. Aslında, her iki pratik de ataerkil yapının kadın bedeni üzerindeki denetimi ve şiddetini ortaya koyar. Kadın sünneti bakımından bu durum açıkça ortadır. Estetik amaçlarla yaptırılan tıbbi müdahaleler ise, kadınlar üzerindeki denetim ve şiddeti kadınların özgürlüğüne atıf yapan söylemlerle hasır altından sürdürülebilen mekanizmalar eliyle yürütülmektedir. Modern kültürün inşa ettiği bu mekanizmalar, ataerkil yapıyı görünmez kılmakta; böylece, hem yapının sürekliliğini sağlama almakta hem de kadın bedenini ekonomik bir kaynağa dönüştürmektedir. Dolayısıyla, estetik amaçlı operasyon yaptıran kadınların da, bu bağlamda bağımsız oldukları söylenemez. Her

---

<sup>214</sup> K. Hayter, “Female Circumcision - Is there a legal Solution?”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 418.

<sup>215</sup> Yael Tamir, “Hands Off Cliteridectomy”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 422-423.

<sup>216</sup> Fiona J. Green, “From Clitoridectomies To ‘Designer Vaginas’: The Medical Construction Of Heteronormative Female Bodies and Sexuality Through Female Genital Cutting”, **Sexualities, Evolution and Gender**, Vol.7, 2005, s. 170-172.



iki durumda da kadınların yaptıkları tercihin, ait oldukları sosyal grupların kendilerine ilişkin taleplerini yansıttığını kabul etmek gerekir.<sup>217</sup> Bu durumda, bu pratiklerin ardında kadınların kendi iradelerine dayanarak aldıkları kararlar varsa da, bu iradeleri oluşturan zihinsel ve psikolojik süreçlerin sorgulanması gerekmektedir.

Oysa uluslararası düzenlemeler, *modern kültürün kadınları ezen pratiklerini* görmezden gelir. Kadın sünneti için, geleneksel toplumların *sosyal ve kültürel davranış tarzlarını değiştirmeye* yönelecek kadar ağır tedbirler öngörülmüşken; modern kültürün pratiklerinin her gün medya yoluyla teşvik edilmesini açıklamak güçleşir. Üstelik, kadın sünnetine karşı yürütülen uluslararası muhalefet, pratiğin uzmanlar eliyle hastanelerde dahi sürdürülmesinin engellenmesi gerektiğine işaret etmektedir.<sup>218</sup> Elbette ki, toplumsal cinsiyete dayanan ayrımları kurumsallaştıran bu pratiğin hijyenik ortamlara taşınması sorunun çözümü açısından makul değildir. Fakat, hijyenik ortamlarda uzmanlar eliyle gerçekleştirilen vajina operasyonları ya da diğer benzeri operasyonların da, aynı sorunun günümüzde kurumsallaşmaya yüz tutmuş modern versiyonları olarak değerlendirilmeleri gerekmektedir. Bu nedenle, Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesi Komitesi ve Çocuk Hakları Komitesi'nin, kararlarında işaret ettikleri toplumsal cinsiyet bağlantısının bir tek geleneksel pratiklerle sınırlı olmadığını hatırlamaları gerekmektedir.

Uluslararası düzenlemeler gibi, konuya ilişkin hükümetdışı örgütlerin faaliyet ve zihniyetleri de bir takım sorunlar arz etmektedir. Batılı kadın örgütlerinin, sünnet edilmiş olan ya da sünneti tasvip eden kadınlara, kültürün “edilgen” ve “cahil” mağdurları olarak yaklaştıkları; bunu yaparken de kendilerini “aydınlanmış evrensel insan hakları savunucuları” ilan ettiklerine dikkat çekilmektedir.<sup>219</sup> Daha genel olarak da, kadın sünnetinin ortadan kaldırılmasına yönelik çabalara, pratiği uygulayan toplumların “geri kalmış”, “cahil”, “barbar” toplumlar olduğuna ilişkin

---

<sup>217</sup> K. Hayter, **a.g.e.**, s. 417.

<sup>218</sup> Örneğin bkz. World Health Organization, “A Traditional Practice that Threatens Health – Female Circumcision“, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 411; Inter-African Committee on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children, **Newsletter No. 28**, 2000, s. 5, (Çevrimiçi) [http://www.iac-ciaf.ch/IAC\\_English.28.pdf](http://www.iac-ciaf.ch/IAC_English.28.pdf), 20 Eylül 2006.

<sup>219</sup> K. Davis, “Responses to W. Njambi’s ‘Dualisms and Female Bodies in Representation of American Female Circumcision: A Feminist Critique’ – Between Moral Outrage and Cultural Relativism”, **Feminist Theory**, Vol. 5, 2004, s. 305.

inanç damgasını vurmaktadır. Aslında bu durum, birinci bölümde değinildiği gibi, insan

haklarının “rasyonel”, “bilinçli tercihler yapan” insan anlayışının bir sonucudur. İnsanın onurunun, rasyonel ve bilinçli tercihleri ile seçtiği insan hakları standartlarıyla bağdaşan bir hayatla mümkün olduğu inancı, barbar kültürlerin kurbanlarını kurtarmanın bir insanlık borcu olduğu düşüncesine dayanan “kurtarma” söylemini mümkün kılmaktadır.<sup>220</sup> Bu söylem, ikinci bölümde değinilen “beyaz adamın yükü” formülasyonu ile sömürgecilerin projelerinin meşruiyet aracı olmuştur. Bugün de aynı söylem, daha modern versiyonlarıyla emperyalizme eklenme tehlikesi taşımaktadır.

Konuya ilişkin faaliyet gösteren hükümetdışı örgütlerin, uluslararası örgütler olmaları da başka bir sorun kaynağıdır. Uluslararası örgütlerin temel yöntemi, gelişmekte olan ülkelerde saptadıkları insan hakları ihlallerinin Avrupa ve Kuzey Amerika’da propagandasını yapmak ve bu yolla, Batılı devletlerin hükümetlerini ilgili hükümete baskı yapmaları konusunda ikna etmektir. Dolayısıyla çözüm, Batılı devletler üzerinden üretilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan, gelişmekte olan ülkelerin yerel insan hakları örgütlerinin faaliyetleri Batılı ülkelere temin edecekleri fonlara bağlı durumdadır. İşte insan hakları korumasının bu bağlamda Batı’ya bağımlı oluşu, çeşitli sorunlar yaratmaktadır. Bunlar arasında, en önemlisi, insan hakları korumasının gelişmekte olan devletlerce “Batılı” bir gündem olarak idrak edilmesine neden olmasıdır.<sup>221</sup> Uluslararası bağlantıları kullanarak muhalefeti güçlendiren bu yöntem, kısa vadede etkili sonuçlar doğursa bile, uzun vadede gelişmekte olan toplumların kendine uygun yöntemler ve kaynaklar geliştirmelerini güçleştirmektedir.

Bu bağımlılığın, kadın sünneti durumunda da benzer etkiler göstermesi kaçınılmazdır. Örneğin, Batılı devletlerin aksine, kadın sünnetinin uygulandığı toplumlarda, yaklaşık 1990’ların ikinci yarısına değin pratiğin yasaklanmasına ya da konuya ilişkin önlemler alınmasına yönelik herhangi bir girişimde bulunulmamıştır.

---

<sup>220</sup> Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak?: Speculations on Widow Sacrifice”, **Marxism and Interpretation of Culture**, Ed. Cary Nelson, Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, 1988, bütün makale. Aynı söylem, milliyetçi yerel iktidarlar tarafından da kullanılmıştır. Bu iktidarlar ise, kadınları Batı dayatmasının kurbanı ilan etmişlerdir.

<sup>221</sup> Abdullahi Ahmed An-Na’im, “Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective”, **HRQ**, Vol. 23, 2001, s. 702.

Daha sonra getirilen yasaklar ise, kadın sünnetinin uygulanmasında kayda değer bir azalma sağlamamıştır.<sup>222</sup> Bunda, pratiğin güçlü geleneksel bağlarının yanı sıra, ortadan kaldırma çabalarının Batı merkezli ya da Batı bağlantılı olması da etkili olmuştur.

---

<sup>222</sup> Elizabeth Heger Boyle, Sharon E. Preves, **a.g.e.**, s. 717.

## 4 İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA YENİ BİR EVRENSELLİK ANLAYIŞINA İHTİYAÇ

İnsan haklarının evrenselliği, yakın bir tarihte, 1993'te, Viyana Bildirisi ile teyit edilmiştir. 171 devletin mutabakatının ürünü olan bu bildiri, muğlak bir ifadeyle, ileri sürülen kültürel farklılıkların da akılda tutulacağını vaat etmiştir. Viyana Bildirisi'nin bu muğlak ifade şekli, ikinci bölümde değinildiği gibi, kültürel farklılık iddialarının bugün hala müzakereleri gerektirecek ölçüde güçlü olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede, çalışmanın bu son bölümünde evrensellik-kültürel rölativizm çatışmasının hangi alanlarda ve ne şekilde devam ettiği incelenecek ve kültürel rölativizme ilişkin bir değerlendirme yapılacaktır. Bu çerçevede, öncelikle insan hakları belgeleri üzerinde bu tartışmanın izleri sürülecek; daha sonra da, kültürel rölativizmin sağladığı imkanlar ve yarattığı sorunlar ele alınacaktır.

### 4.1 Tartışmada Son Durum

Evrensel Bildiri'nin ilan edildiği 1948 yılından beri, insan hakları mekanizması, belki de, o dönemde öngörülemez ölçüde gelişti. Bu gelişimi, üretilen belgelerin sayısı kadar içeriklerinden de izleyebilmek mümkündür. Öyle ki, insan haklarının koruduğu alan, neredeyse akla gelebilecek bütün ezme-ezilme ilişkilerini kapsayacak ölçüde genişledi. Bu gelişimi mümkün kılan ise, insan hakları fikri üzerinde bir mutabakatın oluşması ve insan haklarının yaygın olarak başvuru bir *mücadele aracı* olarak benimsenmesi oldu.

İnsan hakları, bireylerin, kadınların, işçilerin, etnik grupların, mültecilerin, sömürgecilikten kurtularak bağımsızlaşan halkların ve yerli halkların mücadelelerinin en güçlü aracı haline geldi. Bütün bu mücadelelerde hem farklılıklar hem de eşit olarak muamele görebilme talepleri insan hakları mekanizması kullanılarak savunulabildi. Bu mekanizmaya başvurularak yürütülen her mücadelenin kazanıldığı söylenemese de, en azından bunun mümkün olduğu görüldü. Belki de daha önemlisi, hem bilinen hem de benimsenen bir kriter olarak

insan hakları, yeryüzünde olup bitenlerin değerlendirilmesinde kullanılacak müşterek bir standart haline geldi. Bu durum, yeryüzünün çok farklı bölgelerinde yaşayan insanların, bir bireyi ya da grubu ezen pratikler ya da ilişki biçimleri karşısında ortak bir tavır alabilmelerini sağladı. İletişim teknolojilerinin de yardımıyla bu sorunlar karşısında ortak tavır alan insanların ve grupların kurdukları bağlantılar, verilecek mücadelelerin güçlü bir destek bulmasını mümkün kıldı. Gelineen noktada, insan haklarının müstakil bir kültür haline geldiğine ilişkin yorumlar dahi yapılmaktadır.<sup>223</sup>

Öte yandan, kültürel rölativizmin modern devlet düzenine geçen bütün toplumların insan hakları fikrini benimsemesiyle beraber son bulacağı ileri sürülmekteydi. Oysa modern devlete geçiş her durumda aynı şekilde yaşanmamış; modern devlet, her yere eşzamanlı olarak devlet aygıtı karşısında kendini haklarıyla koruyan eşitlikçi ve özgürlükçü bir sivil toplum bilincinin de oluşumuyla beraber gelmemiştir.<sup>224</sup> Bazı toplumlarda modern devlete geçiş öncesinde var olan ve insan haklarının kurucu kavramları olan, bireycilik, eşitlik gibi kavramlardan önemli ölçüde farklılaşan bazı geleneksel değerler etkisini hala korumaktadır. İşte bu durum, insan hakları üzerinde sağlanan mutabakatın bazı alanlarda zayıflamasına, hatta yok olmasına yol açmaktadır.

#### **4.1.1 İnsan Haklarının Evrenselliği Üzerinde Sağlanan Mutabakat**

İnsan hakları düşüncesini güçlendiren gelişmeler, insan haklarına artık kolay kolay inkar edilemeyecek bir güç kazandırmıştır. İnsan haklarını temel değerler olarak benimsemek, siyasi iktidarların meşruiyetlerinin bir ölçüsü durumuna gelmiş; uluslararası toplumda tanınmanın ve yer edinmenin koşulu haline almıştır.<sup>225</sup> Bu, devletleri, uluslararası alanda yürütülen insan haklarını kurumsallaştırmaya yönelik faaliyetler karşısında, hiç değilse normatif standartlar olarak insan haklarına bağlılıklarını ortaya koymaya teşvik etmiştir. Donnelly ve Howard, normatif

---

<sup>223</sup> Örneğin bkz. Ann-Belinda S. Preis, "Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique", **HRQ**, Vol. 18, 1996, s. 290.

<sup>224</sup> Adamantia Pollis, "**Cultural Relativism Revisited**", s. 317-329. Pollis, bunun hem ekonomik anlamda güçlü olan Asya devletleri için hem de zayıf Afrika devletleri için geçerli olduğunu belirtir.

<sup>225</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s. 25; Raghunandan Swarup Pathak, "Introductory Report", **Universality of Human Rights in a Pluralistic World**, Proceedings of the Colloquy organized by the Council of Europe in co-operation with the International Institute of Human Rights, Strazburg, 17-19 Nisan 1989, s. 6.

standartlar olarak insan haklarının gördüğü bu kabulü, insan haklarının *uluslararası normatif evrenselliği* olarak nitelendirmişlerdir.<sup>226</sup>

Uluslararası insan hakları belgelerine katılım oranları, bu nitelendirmeyi doğrulayacak düzeydedir. Örneğin, başlıca BM belgeleri olan 1966 tarihli MSHS'ye 160; 1966 tarihli ESKHS'ye 155; 1965 tarihli Her Türlü Irk Ayrımcılığının Tasfiyesine Dair Uluslararası Sözleşme'ye 173;<sup>227</sup> 1984 tarihli İşkenceye ve Diğer Zalimane, İnsanlıkdışı veya Aşağılayıcı Muamele veya Cezaya Karşı Sözleşme'ye 142;<sup>228</sup> 1979 tarihli Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme'ye 185; 1989 tarihli Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne 192 devlet taraf durumdadır. İşte bu rakamların bu denli yüksek oluşu, insan haklarına ilişkin güçlü bir mutabakatın varlığına ilişkin önemli bir ipucudur. Öte yandan, uluslararası belgelere taraf olan devletlerin sayısı gibi, pek çok devletin insan hakları normlarını iç hukuklarında da düzenlemiş olmaları, bu mutabakatın varlığına ilişkin kanıtı pekiştiren bir diğer önemli gelişmedir.

İnsan haklarının normatif evrenselliği, Avrupa, Amerika, Afrika ve Arap bölgelerinde görülen bölgesel sistemler oluşturma girişimleri ile de desteklenmiştir.<sup>229</sup> Bu girişimler, başlangıçta tartışmalara neden olmuş; bölgeselciliğin, BM'nin evrensel sistemiyle bağdaşmayacağı ve evrensel insan haklarının etkisini zayıflatacağı ileri sürülmüştür.<sup>230</sup>

Bununla beraber, BM Şartı'nın uluslararası barış ve güvenliği tehdit eden anlaşmazlıklar durumunda, bölgesel düzenlemelere imkan tanıyan 33. ve 52. maddeleri, insan hakları ihlalleri durumunda da *BM'nin amaç ve ilkelerine* uygun olan bölgesel insan hakları düzenlemelerinin hukuki dayanağını oluşturmuştur.<sup>231</sup> BM Şartı'nın 1. maddesinde "ırk, cinsiyet, dil ya da din ayrımı gözetmeksizin

<sup>226</sup> Rhoda E. Howard, Jack Donnelly, **a.g.e.**, s. 268.

<sup>227</sup> Her Türlü Irk Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Uluslararası Sözleşme, BM Genel Kurulu tarafından 21 Aralık 1965 tarihinde 2106 A (XX) sayılı kararla kabul edilmiş; 4 Ocak 1969 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Sözleşme'nin İngilizce metni ve Türkçe çevirisi için bkz. Osman Doğru, **a.g.e.**, s. 41-52.

<sup>228</sup> İşkenceye ve Diğer Zalimane, İnsanlıkdışı veya Aşağılayıcı Muamele veya Cezaya Karşı Sözleşme, BM Genel Kurulu tarafından 10 Aralık 1984 tarihinde 39/46 sayılı kararla kabul edilmiş; 26 Haziran 1987 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Sözleşme'nin İngilizce metni ve Türkçe çevirisi için bkz. Osman Doğru, **a.g.e.**, s. 119-131.

<sup>229</sup> Bölgesel sistemler için bkz. Burns H. Weston, "Human Rights", **HRQ**, Vol. 6, 1984, s. 777-780; A.H. Robertson, J.G. Merrills, **a.g.e.**, s. 102-229; Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 681-975.

<sup>230</sup> A.H. Robertson, J.G. Merrills, **a.g.e.**, s. 222.

<sup>231</sup> BM Şartı, 26 Haziran 1945 tarihinde imzalanmış, 24 Kasım 1945'te yürürlüğe girmiştir.

herkesin insan haklarına ve temel özgürlüklerine saygının geliştirilip güçlendirilmesinde uluslararası işbirliğini sağlamak”, BM’nin amaçlarından biri olarak düzenlenmiştir. Kaldı ki, BM tarafından üretilen diğer belgelerde olduğu gibi, Evrensel Bildiri de insan haklarının herkes için, her yerde ve her zaman geçerli olduğunu ilan etmiştir. Başlangıç kısmında Evrensel Bildiri’nin “tüm halklar için başarılması gereken ortak bir standart” olduğu ifade edilmektedir. Böylece, Evrensel Bildiri’nin koyduğu ilkelerle bağdaşmayan hükümler içeren bölgesel düzenlemelerin kabul edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.<sup>232</sup>

Bölgesel düzenlemelerin insan haklarının geliştirilmesinde ve korunmasında temel bir rol oynadığını ve Dünya İnsan Hakları Konferansı’nın bu düzenlemelerin güçlendirilmesini teşvik ettiğini belirten Viyana Bildirisi’nde de, bu düzenlemelerin “evrensel insan haklarını, uluslararası insan hakları belgelerindeki biçimleriyle” desteklemesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu durumda, BM’nin amaç ve ilkeleriyle örtüşen bölgesel insan hakları düzenlemeleri, evrensel insan haklarının etkisini zayıflatmak bir yana, evrensel insan hakları düşüncesinin güçlendirilmesine hizmet edecektir.

Bu bağlamda, kurumsallaşabilmiş bölgesel düzenlemeler olan, Avrupa Konseyi’nin *İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi* (Avrupa Sözleşmesi), Amerikan Devletleri Örgütü’nün *İnsan Hakları Amerikan Sözleşmesi* (Amerikan Sözleşmesi) ve Afrika Birliği’nin *İnsan ve Halkların Haklarına Dair Afrika Şartı*’na (Afrika Şartı) bakıldığında BM tarafından üretilen insan hakları belgeleriyle uyumlu düzenlemeler içerdikleri görülür.<sup>233</sup> Avrupa Sözleşmesi’nin 14. maddesi, Amerikan Sözleşmesi’nin 1. maddesi, Afrika Sözleşmesi’nin 2. maddesi, bu sözleşmelerde düzenlenen hakların herhangi bir ayrımcılık yapılmaksızın herkes bakımından geçerli olmasını güvenceye alır.

Kurumsallaşabilmiş bölgesel düzenlemelerin ilk örneği Avrupa Sözleşmesi’dir. Bu sözleşme, büyük ölçüde Evrensel Bildiri temel alınarak oluşturulmuştur. Bugün hala en etkili koruma mekanizmasını işleten bölgesel

---

<sup>232</sup> A.H. Robertson, J.G. Merrills, **a.g.e.**, s. 223.

<sup>233</sup> Sırasıyla: İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi, 4 Kasım 1950 tarihinde kabul edilmiş; 3 Eylül 1953 tarihinde yürürlüğe girmiştir. İnsan Hakları Amerikan Sözleşmesi, 22 Kasım 1969 tarihinde kabul edilmiş; 18 Temmuz 1978 tarihinde yürürlüğe girmiştir. İnsan ve Halkların Haklarına Dair Afrika Şartı, 27 Haziran 1981 tarihinde kabul edilmiş; 21 Ekim 1986 tarihinde yürürlüğe girmiştir.

düzenleme olan bu sözleşme, kendisinden sonra üretilen bölgesel düzenlemeler için de yol gösterici olmuştur.<sup>234</sup> Zira Amerikan Sözleşmesi ve Afrika Şartı, Avrupa Konseyi'nin oluşturduğu sistem ve bunun etkilendiği BM anlayışına uygun olarak şekillendirilmişlerdir.<sup>235</sup> Daha genel olarak ise, Afrika Şartı'nın bazı farklı düzenlemeleri dışında, bu üç sözleşmenin de Batılı insan hakları anlayışıyla uyumlu oldukları söylenebilir.

Arap ülkelerinin kurduğu Arap Devletleri Birliği ise, kurumsallaşmış bir insan hakları sistemi oluşturmada başarısız olmuş; bu bölgesel birliğin 1986 yılında hazırladığı *Arap Dünyasında İnsan ve Halkların Hakları Şartı*, taslak olarak kalmış ve sözleşme biçimini alamamıştır. Arap devletlerinin bölgesel ölçekte örgütlenebilmelerine rağmen, insan haklarını kurumsallaştırılmış bir sistem içerisinde koruma girişimlerinin başarısızlığa uğramasında, bu devletlerin sosyal ve ekonomik düzenleri ile siyasi örgütlenmeleri arasında bulunan farklılıkların yanı sıra, İslam öğretisini esas alan bu devletlerin, İslam'ı farklı yorumlayışlarının da etkisi olmuştur.<sup>236</sup> Bu da, Arap devletlerinin diğer bölgesel sistemlerden, dolayısıyla da BM sisteminden farklı olarak, insan haklarını açıklamada seküler bir anlayışı benimsememiş olmaları ile ilgilidir ve bu tutum mevcut insan hakları anlayışından önemli bir sapma teşkil eder.

Bunun yanı sıra, insan haklarının evrenselliği anlayışına kültürel farklılıklarına dayanarak itiraz eden Asyalı devletlerin de bölgesel bir insan hakları koruma sistemi oluşturmamış olmaları dikkat çekicidir. Asyalı devletlerin, Viyana Konferansı öncesinde gerçekleştirdikleri bölgesel toplantıda kabul ettikleri Bangkok Bildirisi'nin 26. maddesinde “bölgesel düzenleme oluşturma olanaklarının araştırılmasına” ihtiyaç olduğu belirtilmiştir. Bununla beraber, ikinci bölümde bahsedilen bu belgenin Batılı insan hakları anlayışını ve politikalarını eleştiren dili dikkate alındığında, bölgesel bir sistem oluşturulması halinde dahi oluşturulacak

---

<sup>234</sup> A.H. Robertson, J.G. Merrills, **a.g.e.**, s. 286.

<sup>235</sup> Burns H. Weston, **a.g.e.**, s. 279-280.

<sup>236</sup> Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 955.



sistemin Batı'nın liberal insan hakları kavramsallaştırmasından önemli ölçüde farklılaşacağı öngörülebilir.<sup>237</sup>

Bölgesel sistem oluşturmada başarılı olmuş Afrika ve Amerika sistemlerinin, halefleri BM ve Avrupa sistemlerine benzerlikleri bu noktada önem kazanır. Zira, Arap ülkeleri ve Asya bölgesi gibi bu iki bölge de, Batılı insan hakları anlayışından farklılaşan kültürel değerlerin savunulduğu bölgelerdir. Dolayısıyla, insan haklarının evrenselliği düşüncesi üzerinde sağlanmış görünen mutabakata bu iki bölgesel sistemin de dahil olması dikkat çekicidir. Örgütlenme koşullarına bakıldığında, Amerikan Devletleri Örgütü'nün kurulduğu 1948'lerde Latin Amerika'nın tartışmasız bir ABD hegemonyası altında olduğu bilinmektedir. Yine Afrikalı devletler, Evrensel Bildiri ve BM Şartı'nın tesiri altında örgütlenmişlerdir.<sup>238</sup> Dolayısıyla, henüz evrensel insan hakları düşüncesinden ayrılacak bölgesel bir düzenleme örneğinin olmadığı görülür.

Bölgesel düzenlemelerin teşvik edilmesindeki başlıca etken, coğrafi anlamda birbirine yakın olan ulusların aynı ya da benzer kültürel, sosyal, ekonomik ve politik yapılaraya sahip oldukları varsayımı ve bu yakınlığın ortak bir zeminde bir araya gelebilmeyi kolaylaştıracağı düşüncesidir.<sup>239</sup> Ne var ki, bu teşvikin Batılı değerlerle çelişebilecek bir ortak zeminin oluşturulmasını içermediği açıktır. Bu sınır içerisinde kalmak koşuluyla bölgesel düzenlemeler lehinde ileriye sürülebilecek diğer argümanlar, daha küçük bölgesel örgütlenmelerin, devletlerin kabul edecekleri hakların yerine getirilmesinde farklı usulleri benimsemelerini mümkün kılması; uluslararası denetimden ziyade, birbirleriyle benzer düşüncelere sahip devletlerden oluşan bir örgütlenmenin denetimi altına girmenin yaratacağı güvendir.<sup>240</sup> Dolayısıyla, bölgesel sistemlerin bölgesel insan hakları anlayışlarının ortaya konabildiği zeminlerden ziyade, evrensel insan hakları anlayışının uygulanmasının güçlendirildiği zeminler olarak tasarlandığı ve mevcut düzenlemelerin de bu tasarımla örtüştüğü söylenebilir. Bu durumda, söz gelimi haklara sahipliği bir takım ödevleri yerine getirme koşuluna bağlayan; mülkiyet edinme, serbest seçimler gibi

---

<sup>237</sup> Asya-Pasifik bölgesinde, bölgesel bir insan hakları koruma sistemi oluşturulmasına yönelik girişimler için bkz. Ralph Wilde, "NGO Proposals for an Asia-Pacific Human Rights System", **1 Yale Human Rights and Development Law Journal** 137, 1998, s. 1-5.

<sup>238</sup> Raghunandan Swarup Pathak, **a.g.e.**, s. 7.

<sup>239</sup> Mehmet Semih Gemalmaz, **a.g.e.**, s. 681.

<sup>240</sup> A.H. Robertson, J.G. Merrills, **a.g.e.**, s. 286.

bir takım hakları insan hakları olarak tanımayan; toplumun temel birimi olarak kabul edilen aileyi tanımayan; dine ya da cinsiyete bağlı bir takım ayrımcılıklara olanak veren bölgesel insan hakları düzenlemelerinin oluşturulması kabul edilemeyecektir.

Bu çerçevede, Afrika Şartı'nın başlangıç kısmında “insan hakları kavramının esin kaynağı olması ve insan hakları kavramında yansımaları bulması gereken Afrika medeniyeti tarihsel gelenek ve değerlerinin hassalarının dikkate alındığı” ifadesini ve Afrika Şartı'nın, Avrupa, Amerika ve BM sistemlerinden farklılaşan düzenlemelerini nasıl anlamak gerekir? Şart'a bu bağlamda yansıtılan farklılıklar, bireylerin yanı sıra *kadınların, çocukların, aile ve grupların haklarına* yer verilmiş olması; ikinci kuşak haklar olan *ekonomik, sosyal ve kültürel haklar* ile üçüncü kuşak *haklar olan halkların haklarının* tanınmış olması ve bireyin haklarının yanı sıra *aileye, topluma, devlete ve Afrika birliğine karşı olan ödevlerinin düzenlenmiş* olmasıdır. Öte yandan, Afrika Şartı'nda diğer iki bölgesel sistemde olduğu gibi bir insan hakları komisyonu kurulmuş; fakat mahkemeye yer verilmemiştir. Bunun, Afrika gelenek ve göreneklerinin Batılı yasal sistemlerden farklı olarak arabuluculuk, uzlaşma ve mutabakata önem vermesiyle ilgili olduğu söylenmektedir.<sup>241</sup>

Afrika Şartı'nın başlangıç bölümünde ifade edilen Afrika'nın kendine özgü insan hakları anlayışı, özellikle bireyin ödevlerini içeren düzenlemeler bakımından önem taşır. Çünkü bu düzenlemeler, Afrika kültürünün kendisine özgü hak ve ödev anlayışının bir ürünüdür. Bu bakımdan Şart, liberal kavramsallaştırmadaki “devletin başlıca muhalifi olarak birey” anlayışından uzaklaşır; zira, ödevleri düzenleyen 27. maddede bireyin devlete karşı ödevleri olduğu belirtilmiştir.<sup>242</sup> Şart'ın 28. ve 29. maddelerinde bireylere düşen ödevler, diğer bireylere karşı saygılı ve hoşgörülü olmak; aileye saygı ve ebeveynlerin bakımı; fiziksel ve entellektüel yetilerini ulusal toplumun hizmetine sunmak; sosyal ve ulusal dayanışmayı korumak; devletin güvenliğini tehlikeye düşürmemek ve savunulmasına katkıda bulunmak; çalışmak ve vergi ödemek; Afrika değerlerini korumak ve geliştirmek; Afrika birliğinin sağlanması ve geliştirilmesine katkıda bulunmak olarak sıralanmıştır.

---

<sup>241</sup> Burns H. Weston, **a.g.e.**, s. 279-280. Şart'ta bir mahkemeye yer verilmemiş olmasına rağmen, daha sonra 9 Haziran 1998 tarihinde kabul edilip 25 Ocak 2004 tarihinde yürürlüğe giren “Afrika İnsan ve Halkların Haklarına Dair Şart'ın Bir Afrika İnsan ve Halkların Hakları Mahkemesi Kurulmasına Dair Protokolü” ile bir mahkemenin kurulması öngörülmektedir.

<sup>242</sup> Makau Mutua, **a.g.e.**, s. 358.

Ne var ki, Afrika Şartı'nın diğer belgelerden farklılaşan bu özellikleri, liberal insan hakları anlayışı yok sayılarak ya da onunla tamamen tezat oluşturacak şekilde formüle edilmemiştir. Bilakis, Şart'ın "İnsan ve Halkların hakları" başlıklı ilk bölümünde geniş bir haklar listesine yer verildikten sonra, bireyin ödevleri ayrı bir bölüm olarak düzenlenmiştir. Hakları ödevlerin gerçekleştirilmesi koşuluna bağlamaksızın, devletler bu hakları tanımak ve güvenceye almakla yükümlü tutulmuşlardır. Ayrıca, ebeveynlerin bakımı ve vergi ödemek dışında yukarıda sıralanan ödevlerin birçoğu doğrudan uygulanabilir nitelikte değildir. Bu bakımdan, Şart'ın ödevlere ilişkin bu bölümünün Afrika değerlerine göre şekillendirilmiş bir davranış kodu olarak belirlediği söylenebilir.<sup>243</sup> Benzer bir şekilde, Şart'ta grup hakları ve halkların haklarına ilişkin düzenlemelerde yansımaları bulan, bireyin yalıtılmış bir varlık değil, toplumun bir parçası olarak görüldüğüne ilişkin vurgu da, bireye koşulsuz ve devredilmez bir haklar listesinin sunulmasına engel olmamıştır.

Öte yandan, ekonomik, sosyal ve kültürel haklar aynı belge içerisinde yer almamakla beraber, Avrupa ve Amerika sistemlerine de dahil edilmişlerdir. Kaldı ki, BM sistemi de ESKHS ile bu hakları tanımıştır.<sup>244</sup> Keza, halkların hakları olarak ifade edilen üçüncü kuşak haklar da BM sistemi içerisinde çok sayıda belgenin konusu olmuşlardır.<sup>245</sup> Dolayısıyla Afrika Şartı'nda düzenlenen ekonomik ve sosyal haklar ile dayanışma haklarının uluslararası normlardan farklılık taşıdığı söylenemez.

Şart'a sunduğu haklar bakımından özgünlük kazandıran husus, büyük ölçüde Afrikalı halkların ihtiyaçlarını yansıtmasıdır.<sup>246</sup> Listesi verilen dayanışma hakları ile ekonomik, sosyal ve kültürel hakların Afrika'nın Batı sömürgesi altında geçmiş tarihi düşünülerek yapılan bir okuması, bu hakların bağımsızlaşan Afrika devletlerinin

---

<sup>243</sup> Rose M. D'sa, "Human and Peoples' Rights: Distinctive Feature of the African Charter", **Journal of African Law**, Vol. 29, 1985, s. 77.

<sup>244</sup> Avrupa Konseyi, ekonomik ve sosyal hakları 18 Ekim 1961 tarihinde kabul edilip 26 Şubat 1965'te yürürlüğe giren Avrupa Sosyal Şartı'nda düzenlemiştir. Benzer bir şekilde Amerikan Sözleşmesi de, ekonomik, sosyal ve kültürel hakları düzenlememiş; bu haklar Amerikan sistemine 17 Kasım 1988 tarihinde kabul edilen ve 29 Eylül 1999 tarihinde yürürlüğe giren İnsan Hakları Amerikan Sözleşmesi'ne Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Alanda Ek Protokol ile dahil edilmiştir.

<sup>245</sup> Örneğin, 1961 tarihli Koloni Ülkelerine Bağımsızlık Verilmesine Dair Bildiri; 1962 tarihli Doğal Kaynaklar Üzerinde Sürekli Egemenlik; 1984 tarihli Halkların Barış Haklarına Dair Bildiri; 1969 tarihli Toplumsal İlerleme ve Gelişmeye Dair Bildiri.

<sup>246</sup> B. Obinna Okere, "The Protection of Human Rights in Africa and the African Charter on Human and Peoples' Rights: A Comparative Analysis with the European and American Systems", **HRQ**, Vol. 6, 1984, s. 147-149.

sömürgecilikle uğradıkları hasarların telafisine yönelik ihtiyaçlarına tekabül ettiğini göstermektedir. Kaldı ki, Şart'ta verilen medeni ve siyasi haklar listesi de Afrika kıtasında yoğun olarak yaşanan insan hakları ihlallerinin yarattığı sorunlara göre şekillendirildiğinden, belgenin bu özgünlüğü medeni ve siyasi haklar bakımından da geçerlidir.<sup>247</sup>

Bu çerçevede, hakların koşulu olmayan ve çoğu durumda doğrudan uygulanması söz konusu olmayan bir ödevler listesine yer vermiş ve diğer belgelerden farklı olarak üç kuşak hakkı da aynı belge içerisinde düzenlemiş olması, Afrika Şartı'nın Batılı evrensel insan hakları anlayışından farklılaşması olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla, belgeler üzerindeki olası Batı nüfuzunun bu mutabakatın sağlanmasındaki etkisi bir yana bırakılırsa, Afrika Şartı da diğer bölgesel sistemler gibi bu bölümde izi sürülen evrensellik üzerinde sağlanmış olan mutabakatın bir parçası olarak görülebilir.

İnsan haklarının hem uluslararası alanda hem de bölgesel düzlemde izlenebilen bu gelişimi, anılan normatif evrenselliğin sağlanması ve dolayısıyla kültürel rölativizmin yenilgisi olarak görülebilir. Zira 1948'lerden beri süren tartışma, bu gelişimin önüne geçememiştir. Dolayısıyla, mevcut insan hakları anlayışı üzerinde normatif evrenselliğe tekabül eden güçlü bir mutabakatın sağlanmış ya da sağlanmakta olduğu söylenebilir.

Bununla beraber, bugün dünyanın her bölgesinde, insan hakları sözleşmelerine taraf olmuş ya da olmamış devletlerin toprakları üzerinde insan hakları ihlalleri devam etmektedir. Bu da, devletlerin bir sözleşmeye taraf olmalarının, aynı zamanda o sözleşmeden doğan yükümlülüklerine uyduklarının kanıtı olmadığını göstermektedir. Fakat, yasal olarak o sözleşmeyle bağlanmaya yönelik niyetlerinin bir göstergesidir.<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> B. Obinna Okere, **a.g.e.**, s. 146.

<sup>248</sup> Christina M. Cerna, **a.g.e.**, s. 748.

## 4.1.2 Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmelerine Konulan Çekinceler

İnsan haklarının evrenselliği üzerinde sağlanan mutabakata rağmen, bireylere “özel alan” içerisinde koruma sağlayacak olan bir takım haklar konusunda bu mutabakatın birdenbire yok olabildiği görülür. Bunlar, daha çok *kadın ve çocukların statüsü ve aile içi ilişkiler* üzerinde etkisi bulunan haklardır ve genelde bu haklar din veya kültüre dayanan gerekçelerle mutabakat zeminine dahil edilmeyen alanı oluştururlar.<sup>249</sup>

Kültürel farklılıkların hala güçlü bir şekilde savunulduğunu, özellikle kadın ve çocukların insan haklarını düzenleyen sözleşmelere konulan çekinceler üzerinden izlemek mümkündür. Örneğin, 185 devletin taraf olduğu Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme’ye ve 192 devletin taraf olduğu Çocuk Hakları Sözleşmesi’ne, dini ve kültürel farklılıklara dayanan gerekçelerle çok sayıda çekince konulmuştur. Bu sözleşmelere din ve gelenek gerekçesiyle konulan çekinceler özellikle önemlidir; çünkü kültürel rölativizme dayanan farklılık iddiaları daha ziyade, kadın ve çocukların durumuna ilişkindir.<sup>250</sup>

Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme’ye taraf olan Amman, Bahreyn, Bangladeş, Fas, Kuveyt, Libya, Mısır, Maldivler, Malezya gibi Müslüman devletlerin çoğunun sözleşme maddelerine *şariat* ile bağdaşmayacağı gerekçesiyle çekince koydukları göze çarpar. Çoğu Müslüman devletin çekince koyduğu sözleşme maddeleri, devletleri kadınlara karşı her türlü ayrımcılığın tasfiyesi için hukuki alanda gerekli tedbirleri almakla yükümlü kılan 2. madde; vatandaşlık hakkını düzenleyen 9.madde; hukuk önünde eşitliği düzenleyen 15. madde; evlenme ve aile ilişkilerini düzenleyen 16. maddedir.

Suudi Arabistan, Sözleşme maddeleri ve İslam hukuk kuralları arasında bir çatışma çıkması halinde, Sözleşme’yle bağlı olmayacağına ilişkin genel bir çekince koymuştur. Benzer bir şekilde, Moritanya da koyduğu çekincede Sözleşme’nin

<sup>249</sup> Christina M. Cerna, *a.g.e.*, s. 746.

<sup>250</sup> Çekincelerin yanı sıra BM’nin pek çok sözleşmesine taraf olan bazı devletlerin kadın ve çocukların insan haklarına ilişkin sözleşmelere taraf olmamaları da dikkat çekicidir. Örneğin İran, Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tafiyesine Dair Sözleşme’ye taraf olmamıştır.

şeriatla çelişmeyen kısımlarını uygun bulduğunu belirtmiştir. Müslüman devletler dışında Sözleşme'ye dini referanslarla çekince koyan devletler, Hindistan, İsrail ve Singapur'dur. Müslüman devletler ve diğer devletlerin dini gerekçelerle koydukları çekinceler, evlenme ve aile ilişkilerindeki haklar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sözleşme'ye *gelenek* ve *kültüre* dayanarak konulan çekinceler ise, Nijerya, Hindistan, Singapur gibi ülkelerin koydukları çekincelerde görülmektedir. Örneğin Nijerya, Sözleşme'nin 2., 5., 15. ve 16. maddelerinin “doğaları gereği, ancak zamanın geçmesi ve toplumun evrimi ile değişebilecek olan, bu nedenle de iktidarın bir eylemi ile kaldırılamayacak olan mevcut gelenek ve pratiklerle çatışmaları” nedeniyle derhal uygulanamayacaklarını belirtmiştir.<sup>251</sup> Nijerya'nın bu beyanı, gelenek ve kültüre dayanarak konulan çekincelere ilişkin sıradan bir örnek olmakla kalmaz; zira, kadın sünneti pratiği anlatılırken değinilen, Sözleşme'nin taraf devletlere geleneklerini tasfiye etme sorumluluğu yükleyen 5 (a) maddesine cevap verir niteliktedir.

Öte yandan, Çocuk Hakları Sözleşmesi'nde de, özellikle, Müslüman devletlerin şeriat hukukuna referansla yaptıkları çekince ve bildirimler göze çarpmaktadır.<sup>252</sup> Bu devletlerin hassasiyetleri, daha ziyade Sözleşme'nin çocukların düşünce, vicdan ve din özgürlüğünü düzenleyen 14. maddesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Örneğin Maldivler, Sözleşme'nin bu maddesine koyduğu çekincede “Maldiv Cumhuriyeti Anayasası ve yasalarının bütün Maldivlilerin Müslüman olmasını şart koştuğu”nu belirtmiştir. Yine, Sözleşme'nin çocuğun aile dışında bakımına ilişkin 20. maddesi ve evlat edinmeye ilişkin 21. maddesi de bu devletlerin çekincelerinin konusu olmuşlardır. Bazı çekincelerin, Sözleşme'nin herhangi bir maddesine atıf yapılmaksızın konulmuş olması dikkat çekicidir. Örneğin Suudi Arabistan, “İslam hukuku ile çatışma içerisinde olan bütün maddeler bakımından” çekince koyduğunu belirtmiştir. İran ise, daha da büyük bir belirsizlik yaratacak bir ifadeyle, “Sözleşme'nin İslami yasalar ve yürürlükteki iç hukuk ile uyuşmayan madde ve koşullarına” uymama hakkını saklı tutmuştur. İran'ın koyduğu çekince

---

<sup>251</sup> Sözleşme'ye konulan çekince ve bildirimler ile bunlara yapılan itirazlar için bkz. Meeting of States Parties to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, Fourteenth Meeting, “**Declarations, Reservations, Objections and Notifications of Withdrawal of Reservations Relating to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women Contents**”, CEDAW/SP/2006/2, New York, 2006.

<sup>252</sup> Bkz. (Çevrimiçi) <http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/11.htm#N20>, 20 Eylül 2006.

uyarınca, hiyerarşik olarak iç hukukun altında yer alan Sözleşme'nin çocuklara ne gibi bir koruma sağlayabileceği sorularak, bu çekincenin Sözleşme'nin neredeyse onaylanmaması anlamına geldiği yorumu yapılmıştır.<sup>253</sup> Bu genel çekincelere bir başka örnek ise, Cibuti'nin “kendisini Sözleşme'nin Cibuti Hükümeti'nin, dini ve geleneksel değerleri ile bağdaşmayan herhangi bir maddesi ile bağlı saymayacağı”na dair çekincesidir.

Çalışmanın konusu bakımından Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne konan çekince ve bildirimler arasında göze çarpan son bir örnek ise, Hindistan'ın Sözleşme'nin çocuğun ekonomik sömürüye karşı korunmasını düzenleyen 32. maddesinin taraf devletlerin işe alınmada asgari yaşı tespit etmeleri yükümlülüğü getiren a bendine ilişkin bildirimidir. Hindistan, gelişmekte olan ülkelerde çocuğun ekonomik, sosyal ve kültürel haklarının kademeli olarak uygulanabileceğini; Hindistan'da değişik yaşlardaki çocukların çeşitli nedenlerle çalıştıklarını ve önlem alınmış olmasına rağmen ülkenin her bölgesinde işe almada uygulanacak asgari yaş haddini yasalarla öngörmenin elverişli olmadığını belirtmiş ve 32. madde bakımından aşamalı olarak önlemler almayı taahhüt ettiğini beyan etmiştir.

Sözleşmelere çekince ve bildirim konulması imkanı katılımı arttırmaktadır. Değinilen bu iki sözleşmeye de katılımın yüksek olmasını sağlayan bu durum, aynı zamanda iki sözleşmenin de çok sayıda maddesine çekince konulmasına neden olmuş ve zaten asgari standartları belirleyen bu sözleşmelerin etkisini iyice zayıflatmıştır.

Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme'nin 28. maddesi, Sözleşme'nin amacı ve konusuyla bağdaşmayan çekincelerin kabul edilemeyeceğini belirtir. Yukarıda değinilen çekincelerin önemli bir kısmının ise, Sözleşme'nin konusu ve amacıyla bağdaşmadığı belirtilmektedir. Bu anlamda, özellikle 2. ve 16. maddelere konulmuş olan çekinceler kabul edilmez

---

<sup>253</sup> William A. Schabas, “Reservations to the Convention on the Rights of the Child”, **HRQ**, Vol.18, 1996, s. 478-479. Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne konulan çekinceler arasında Müslüman devletlerinkine benzerliği ile göze çarpan bir diğer örnek, Vatikan'ın koyduğu bir dizi çekince olmuştur. Schabas, bunlardan, “Sözleşme'nin uygulamasının, Vatikan Şehri Devleti'nin kendine özgü niteliğine ve tarafsız hukuk kaynaklarına uyumlu olması” ifadesinin, Vatikan'ın sözleşmenin kendi topraklarında uygulanmasını istemediğini gösterdiği ve Sözleşme'yi onaylamadaki asıl amacının, çocuğun yaşam hakkını düzenleyen 6. maddenin “kürtaj-karşısı” yorumunda ısrar edebilmek olduğu belirtilmiştir.

bulunmaktadır. Taraf devletler, konulan çekincelerin geçerliliği ve hukuki etkisine ilişkin önemli itirazlarda bulunmuşlardır. Bu itirazlar karşısında BM'nin sessiz kaldığı; bunun nedeninin ise, kültürel emperyalizm ve dini hoşgörüsüzlükle suçlanma korkusu olduğu belirtilmektedir.<sup>254</sup>

Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesi Komitesi, ilk kez 1987 tarihli *4 numaralı Genel Tavsiye*'sinde "Sözleşme'nin konusu ve amacıyla bağdaşmaz görünen önemli sayıdaki çekinceye ilişkin" kaygısını dile getirmiştir.<sup>255</sup> Daha sonra, 1992 tarihli *20 numaralı Genel Tavsiye*'sinde, taraf devletlere 1993 tarihinde gerçekleştirilecek olan Viyana Konferansı'nda çekincelere ilişkin bu sorunu gündeme getirmelerini tavsiye etmiştir. Taraf devletlerin, bu tür çekinceleri bütün diğer insan hakları sözleşmelerini de güçlendirmek üzere yeniden değerlendirmeleri ve çekinceler konusunda diğer insan hakları sözleşmeleriyle karşılaştırılabilir bir usulü Sözleşme'ye dahil etmeyi göz önünde bulundurmaları önerilmiştir.<sup>256</sup> Komite 1998 tarihli raporunda, Sözleşme'nin 2. ve 16. maddelerine konulan çekinceler konusundaki endişelerini ifade etmiş ve bu iki maddenin Sözleşme'nin "esas hükümler"inden olduğunu belirtmiştir.<sup>257</sup> Son olarak ise, 2002 yılında taraf devletler tarafından sunulacak raporların şekil ve içeriği konusunda düzenlediği *Rehber Kurallar*'ın "Bütün Raporların İçeriğine İlişkin Genel Rehber Kurallar" başlıklı kısmında, Sözleşme'ye konulan çekinceler ve bildirimler konusuna açıklık getirmiştir:

"Taraf devletçe Sözleşme'nin herhangi bir maddesine konulan herhangi bir çekince ya da bildirim açıklanmalı ve [çekincenin] devam eden muhafazası gerekçelendirilmelidir... herhangi bir çekince ya da bildirim ulusal hukuk ve politikadaki kesin etkisi açıklanmalıdır. Belirli bir maddeye atıfta bulunmayan ya da

<sup>254</sup> Madhavi Sunder, "Piercing the Veil", *The Yale Law Journal*, Vol. 112, 2003, s. 1426.

<sup>255</sup> **CEDAW General Recommendation 4 on Reservations to the Convention**, A/42/38, 12 Nisan 1987. Tavsiye'nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/a01808efe5802befc12563ee00615342?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/a01808efe5802befc12563ee00615342?Opendocument), 20 Eylül 2006.

<sup>256</sup> **CEDAW General Recommendation 20 on Reservations to the Convention**, A/47/38, 30 Ocak 1992. Tavsiye'nin İngilizce tam metni için bkz. (Çevrimiçi) [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/6deae997c6491203c12563ee00646161?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/6deae997c6491203c12563ee00646161?Opendocument), 20 Eylül 2006.

<sup>257</sup> United Nations General Assembly, **Report of the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women**, New York, 1998, s. 47-50.



2. ve/veya 3. maddelere genel çekinceler koyan devletler, bu çekincelerin etkisini ve yorumlanışını rapor etmelidir.”<sup>258</sup>

Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme gibi Çocuk Hakları Sözleşmesi’ne konulan geniş kapsamlı çekince ve bildirimlerin de bu sözleşmenin amacıyla uyumlu olmadıkları ve bu nedenle de Sözleşme’ye aykırı oldukları ifade edilmektedir.<sup>259</sup> Çocuk Hakları Sözleşmesi’nin 51. maddesinin 2. fıkrası da, “Sözleşme’nin konusu ve amacı ile bağdaşmayan bir çekinceye izin verilmeyeceğini” düzenler.

Çocuk Hakları Komitesi, 5 Numaralı Genel Yorum’unda “Komite’nin çocukların insan haklarına tam ve koşulsuz saygının sağlanmasına yönelik amacının, ancak devletler çekincelerini geri çekerlerse başarılabilirliğini” ifade etmiştir. Aynı Genel Yorum’da, Sözleşme’ye bağlılığı, taraf devletin mevcut anayasa, yasa ve hatta bazı durumlarda dini hukukları ile sınırlayan çekincelerin, 51. maddenin 2. fıkrasına aykırı olduğuna işaret edilmiştir.<sup>260</sup> Komite, son olarak periyodik raporların şekil ve içeriğine ilişkin gözden geçirilmiş *Genel Rehber Kurallar*’da “Sözleşme’ye çekince koyan taraf devletlerin çekincelerini korumayı gerekli görüp görmediklerini”, “çekincelerin etkisini sınırlandırma planları olup olmadığını”, “nihai olarak onları geri çekip çekmeyeceklerini” ve “mümkün olan herhangi bir zamanda bunu yapacakları zaman çizelgesini belirlemeleri gerektiğini” belirtmiştir.<sup>261</sup>

Görüldüğü gibi, çok sayıda devletin taraf olduğu bu iki sözleşme bakımından da sözleşmenin konusu ve amacıyla bağdaşmayan geniş kapsamlı çekinceler önemli bir sorun yaratmaktadır. Bir yandan güçlü bir mutabakata delalet eden taraf devlet

---

<sup>258</sup> United Nations, **Compilations of Guidelines on the Form and Content of Reports to Be Submitted by States Parties to the International Human Rights Treaties**, HRI/GEN/2/Rev.1/Add.2 (Chairpersons Meeting), 2003.

<sup>259</sup> Çocuk Hakları Sözleşmesi’ne konulan çekince ve bildirimler hakkında taraf devletlerin yaptıkları itirazlar için bkz. (Çevrimiçi) <http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/11.htm#reservations> 20 Eylül 2006. Ayrıca bkz. William A. Schabas, **a.g.e.**, 472-491.

<sup>260</sup> Committee on the Rights of the Child, **General Measures of Implementation on the Rights of the Child**, CRC/GC/2003/5, 3 Kasım 2003, İngilizce tam metin için bkz. (Çevrimiçi), [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(symbol\)/CRC.GC.2003.5.En?OpenDocument](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(symbol)/CRC.GC.2003.5.En?OpenDocument), 20 Eylül 2006.

<sup>261</sup> Committee on the Rights of the Child, **General Guidelines Regarding The Form and Content of Periodic Reports to Be Submitted by State Parties under Article 44, Paragraph 1 (b) of the Convention**. CRC/C/58/Rev.1, 29 Kasım 2005, İngilizce tam metin için bkz. (Çevrimiçi) [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/898586b1dc7b4043c1256a450044f331/af20808817648df4c12570fa002ba893/\\$FILE/G0545289.pdf](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/898586b1dc7b4043c1256a450044f331/af20808817648df4c12570fa002ba893/$FILE/G0545289.pdf), 20 Eylül 2006.

sayısının yüksekliği, öte yandan belirli hususlarda sözleşmeye bağlılıktan kaçınmak üzere konulan çekincelerin sayısı, bu mutabakatın varlığına ilişkin çelişkili bir durum ortaya koymaktadır. İnsan haklarının evrenselliğinin 171 devletin katılımıyla bir kez daha ilan edilmesiyle neticelenen Viyana Konferansı da, durumu ele almış ve Viyana Bildirisi'nin I.26. maddesinde bu hususa değinilmiştir.

“Dünya İnsan Hakları Konferansı, dinamik ve gelişen bir süreç olan ve insan hakları belgelerinin evrensel ölçüde onayını teşvik eden insan hakları belgelerinin kodifikasyonundaki ilerlemeden hoşnuttur. Bütün devletlerin, bu uluslararası belgelere taraf olmaları ve çekincelere başvurmaktan mümkün mertebe kaçınmaları teşvik edilir.”

Viyana Bildirisi'nin II.5. maddesinde sözleşmelere konulan çekincelerde kullanılan dilin muğlaklığı ve bu çekincelerin kapsamı meselesi de ele alınmış ve bu tür çekincelerin sözleşmelerin amacı ve konusuyla uyumsuzluğına dikkat çekilmiştir:

“Dünya İnsan Hakları Konferansı, devletleri uluslararası insan hakları belgelerine koydukları bütün çekincelerin kapsamını göz önüne almaya, bütün çekinceleri mümkün olduğunca net ve dar bir şekilde formüle etmeye, koydukları hiçbir çekincenin ilgili sözleşmenin konusu ve amacıyla bağdaşmaz olmamasını sağlamaya ve bütün çekinceleri geri çekme düşüncesiyle düzenli olarak gözden geçirmeye teşvik eder.”

Viyana Bildirisi, III.39. maddesinde Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme'ye ve IV.46. maddesinde Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne konulan çekinceler konusunu ayrıca ele almıştır. Bildiri'de iki sözleşme bakımından da, Dünya İnsan Hakları Konferansı'nın sözleşmelerin konusu ve amacıyla bağdaşmayan çekincelerin geri çekilmesini “ısrarla teşvik ettiği” belirtilmiştir.<sup>262</sup>

---

<sup>262</sup> İnsan hakları sözleşmelerine konulan çekincelerin hukuki etkileri konusundaki tartışmalar için bkz. Roslyn Moloney, “Incompatible Reservations to Human Rights Treaties: Severability and the Problem of State Consent”, **Melbourne Journal of International Law**, Vol. 5, 2004, s. 155-168.

Görüldüğü gibi, “insan haklarının evrenselliğini” tartışma dışı ilan eden Viyana Bildirisi’ne taraf olan devletler, çekinceler konusunda da benzer bir tutum içerisine girmişlerse de, yukarıda anılan çekinceler bu konuda bir çelişki oluşturmaya devam etmektedir. Bu çekincelerin kadın ve çocukların durumunu ilgilendiren sözleşmeler üzerinde yoğunlaşması, kültürel rölativizmin yenilgisinin uluslararası sözleşmelere olan yoğun katılıma bakılarak saptanamayacağına işaret etmektedir. Bilakis, insan hakları üzerinde sağlanmış genel mutabakata rağmen, çatışma yaratan belirli alanlar konusunda önemli sorunların varlığını koruduğunu ortaya koymaktadır.

## **4.2 Kültürel Rölativizme İlişkin Bir Değerlendirme**

1940’lardan beri insan haklarının evrenselliği iddiasına koşut olarak kültürel rölativizm de savunulmaya devam etmektedir. Kültürel rölativizmi savunanlar ve gerekçeleri zaman içinde değişse ve evrensel bir insan hakları anlayışına karşı direncin yoğunluğu çeşitli dönemlerde farklılaşsa da, insan haklarının evrenselliği üzerinde mutlak bir mutabakat kısa bir dönem için bile olsa sağlanamamıştır.

Kültürel rölativizmi bu denli güçlendiren etkenlerden biri, Batı’nın dünya üzerinde pek çok alanda kurduğu tahakkümdür. Rölativizm, Batı’nın bu tahakkümünü insan hakları bağlamında sorgulamaktadır. Dolayısıyla, Batı’nın tahakkümü bir şekilde sona ermedikçe, kültürel farklılık iddialarının süreceği de tahmin edilebilir. Öte yandan bunca tepki ve direnç, mevcut evrensel insan hakları anlayışında kültürlerin temsili bakımından bir takım sorunların olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, mevcut evrensel insan hakları anlayışının sorunlarına ve Batı tahakkümüne dikkat çekmek noktasında yararlı bir araca dönüşebilen kültürel rölativizm, bünyesinde önemli sorunları da barındırır. Bu anlamda rölativizmin en önemli sorunu, “kültür” kavramına yüklediği anlam ve değerden; ikincisi ise, siyasi iktidarların kültürel rölativizmi kullanım şekillerinden kaynaklanmaktadır. Bu sorunlar, kültürel rölativizmin ikinci bölümde değinilen kuramsal sorunları ile yakından ilişkilidir.

## 4.2.1 Kültürel Rölativizmin Sağladığı İmkanlar

Kültürel rölativizm doğrudan kendi mevcudiyetiyle değil, ama mevcut evrensellik tasarımı karşısında aldığı tavır ve yarattığı tartışma aracılığıyla insan haklarına ve insan haklarının içerisinde üretildiği yapıya farklı bir gözle bakmayı sağlamaktadır. Rölativizm, bir bakış açısı olarak kullanıldığında önemli bir mücadele aracı olan insan hakları konusunda daha sağlıklı değerlendirmeler yapabilmeyi mümkün kılar. Böylece, hem evrensellik konusundaki sorunların kaynağını ortaya koymak hem de bunun çözüm yollarına ilişkin ipuçlarını takip edebilmek bakımından yararlı bir araç işlevi görebilir.

### 4.2.1.1 Yeni Bir Evrensellik Anlayışı

Üçüncü bölümde değinilen kültürel farklılıkların, kadın sünneti ve bu çalışmada değinilmeyen çok sayıda pratiğin, kültürel rölativizmin önerdiği şekilde kendi bağlamları içerisinde ele alınmaları, mevcut insan hakları fikrinin tümüyle reddedilmesini gerektirir. Bununla beraber, ne hükümetler düzeyinde ne de Amerikan Antropologlar Derneği'nin 1947 Beyanı'nda insan hakları tümüyle reddedilmiştir. 1947 Beyanı, yukarıda da değinildiği gibi, kuramsal bir çelişki yaratmak pahasına dahi olsa, evrensel bir insan hakları sistemini reddetmemiş; bundan ziyade, BM'yi kültürel farklılıkları tanımak ve kültürleri korumak konusunda duyarlı olmaya davet etmiştir. Yine, Evrensel Bildiri ve Viyana Bildirisi'nin hazırlık süreçlerinde yaşanan çatışmalar, insan haklarının tanınması ya da reddine ilişkin bir sorundan ziyade, kültürel farklılıklar ve bunların yarattığı gereksinimlerin tanınması konusunda yaşanmıştır.

Bugün, kültürel rölativizmi savunanlar arasında görülen en yaygın eğilim, bir yandan uluslararası insan hakları sözleşmelerine taraf olarak insan haklarına bağlılıklarını ortaya koyarken, diğer yandan koydukları çekincelerle ve yaptıkları açıklamalarla kavramın kendi kültürlerinde farklı anlamlara geldiğini ileri sürmektir. Elbette ki bu durum, bir çelişki arz etmektedir. Fakat aynı zamanda, evrenselciler ve rölativistlerin bir araya geldikleri; eşit koşullarda olmasa da tartışabildikleri ve müzakere edebildikleri alanlar yaratmaktadır.

Bu eğilimin bir çatışmadan ziyade “kültürleri-kesen diyalog” olarak görülebileceği savunulmaktadır. Konuyla ilgilenenler arasında yaygın bir şekilde kabul gören bu görüş, insan hakları mekanizmasının daha sahici bir evrensel içeriğe kavuşturulabilmesi için kültürel özgüllüklerin tanınmasını sağlayacak bir karşılıklı diyalogun zaruri olduğu fikrine dayanmaktadır. Örneğin An-Na'im, Batılı olmayan toplumların tecrübe ve değerleriyle kurulacak temasın Batılı insan hakları kavramlarının yeniden formüle edilmesini sağlayabileceğine işaret eder. An-Na'im'e göre, böyle bir kültürel diyalog, her kültürün özünde var olan insan hakları dengi unsurların Batılı insan hakları düşüncesi ile birlikte yorumlanabilmesini sağlar. Fakat böyle bir yorumun kültürlerin kendi bağlamları içerisinde yapılması gerekir.<sup>263</sup>

Benzer bir yaklaşımı benimseyen Galtung, insan hakları geleneğine hakim olanın büyük oranda Batılı gelenek olduğunu söyler. Daha zengin bir insan hakları geleneğinin yalnızca Batılı değerlerin değil, diğer kültürlerin değerlerinin de temsil edildiği bir yapıyla mümkün olabileceğini ileri sürer. Örneğin, İslam'ın diğer bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere buyurduğu *zekat*; Hinduizm, Caydacılık ve Budizmin *ahimsa (şiddet-dışılık ilkesi)* ve birçok diğer kültürün önemli sorunlara çözüm teşkil edebilecek değerlerinin mevcut insan hakları mekanizmasında temsil edilmesinin yapıyı zenginleştireceğini belirtir.<sup>264</sup>

Öte yandan, Renteln de bütün kültürlerde var olan evrensel değerlerin ortaya çıkartılmasının gerekliliğine vurgu yapar. Renteln, kültürel çeşitliliğe rağmen bütün kültürlerde yalnızca insan olmaktan kaynaklanan bir takım ortak özelliklerin bulunduğunu ileri sürer. Bunların ise, haklar düşüncesi takip edilerek değil; bütün kültürlerde var olan *ahlak, adalet ve insan onuru* düşüncelerinin bir karşılaştırmasının yapılarak bulunabileceğini savunur.<sup>265</sup>

Bu noktada, yukarıdaki yaklaşımlara benzer gözükten Donnelly'nin konuya ilişkin önerisini ele almak, “kültürleri-kesen diyalog” ve “gerçek bir evrensellik” ile neyin kastedildiğini açmak bakımından faydalı olabilir. Donnelly, insan haklarının Batılı liberal öğretiyile şekillendirilmiş evrenselliğini kabul etmek gerektiğini

---

<sup>263</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, “**Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights - the Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment**”, 1992, s. 19. Aktaran: Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 319. Benzer bir yaklaşım için bkz. Josiah A. M. Cobbah, **a.g.e.**, s. 327-328.

<sup>264</sup> Johan Galtung, **a.g.e.**, 33-34.

<sup>265</sup> Alison Dundes Renteln, **a.g.e.**, s. 88-141.

savunur. Bununla beraber, bazı yerel istisnalara yer verilebileceğini “zayıf bir kültürel rölativizm”in bazı haklar bakımından tanınabileceğini belirtir.<sup>266</sup> Donnelly’nin yaklaşımında bu zayıf kültürel rölativizm, yalnızca Batılı olmayan toplumların kullanabileceği bir araç olarak algılanır. Oysa, “kültürleri-kesen diyalog”, Batılı insan hakları anlayışının evrenselliği varsayımının asılsız olduğu düşüncesi üzerine kurulur. Buna göre, gerçek bir evrensellik için farklı kültürel değerlerin de temsil edildiği bir yapının varlığı gerekir. Böyle bir yapı, yalnızca Batılı olmayan toplumların Batılı standart ve değerleri benimsemesini değil; Batılı toplumların da diğer kültürlerin bazı standart ve değerlerinden yararlanabilmesini sağlayacaktır.<sup>267</sup>

Konuya ilişkin bu yaklaşımların ortak oldukları nokta, bir uzlaştırma çabası gütmeleridir. Bu çabalar, evrensellik varsayımının ve mevcut evrensellik tasarımının sorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sorun, tasarımda Batılı olmayan kültürlerin temsil edilmeyişlerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, üçüncü bölümde değinilen Batılı olmayan kültürlerin kendi özgül değerlerini insan hakları bağlamında yorumlamaları, kültürel farklılıklarını meşru kılmaya yönelik bir çaba ve bu farklılıkları insan hakları sistemine entegre ederek insan haklarını Batı’nın tekelinden kurtarma isteği olarak okunabilir. İşte bu çabalar, Batılı liberal kavramsallaştırmayı bozarak insan haklarını Batılı olmayan kültürlerin de temsil edildiği bir yapıya dönüştürme imkanı sağlayabilir. Zira, sosyal ve ekonomik hakların ve dayanışma haklarının insan hakları sistemine dahil edilmesi, bu çabaların bir ürünüdür.

#### **4.2.1.2 Mevcut Sistemin Sorunlarını Ortaya Koymak**

İlk ortaya çıktığı dönemde, sömürgeciliği ve sömürgeciliği meşru kılan Batı medeniyetinin üstünlüğü iddialarını eleştiren kuram, bugün de aynı işlevi görmeye devam etmektedir. Resmi olarak sömürgecilik sonra ermişse de, dünyanın büyük bir bölümü üzerinde Batı tahakkümü devam etmektedir. Rölativizm bugün de, Batı’nın kültürel emperyalizmine ve kapitalizme yönelik önemli eleştirileri mümkün kılmaktadır.

---

<sup>266</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s.119.

<sup>267</sup> Josiah A. M. Cobbah, **a.g.e.**, s. 330.

Rölativizm, mevcut insan hakları politikalarının ve bu politikaların içerisinde geliştikleri dünya düzenin sorunlarını görmeyi mümkün kılan iddialar üretmektedir. Rölativistlerin en sık ileri sürdüğü iddialar, gelişmekte olan ülkelerin, medeni ve siyasi haklar karşısında sosyal ve ekonomik haklara öncelik vermelerinin gerektiğine; Batılı devletlerin medeni ve siyasi talepler dışında kalan insan haklarını göz ardı ettiğine; Batı'nın insan hakları politikalarının çifte standart yarattığına ve Batı'nın medeni ve siyasi haklar üzerinden kurduğu baskıyla Batılı yaşam modelini dayattığına ilişkindir. İşte bu iddialar, insan hakları kavramının kendisine değil, ama bu kavramı üreten ya da kullanan mekanizmalara ve yapılara ilişkin önemli eleştiriler getirmektedir.

Batı'nın medeni ve siyasi hak ihlallerini büyük bir titizlikle takip ederken, ekonomik ve sosyal hakları göz ardı ettiğine ilişkin iddia, kendisini insan hakları konusunda diğer toplumları yargılamaya yetkili gören Batılı devletlerin, bu hakları ihmal ederek, insan hakları konusunda bütünsel değil, ama seçici bir uygulama sergilediği gerçeğini ortaya koymaktadır.<sup>268</sup> Öte yandan, Evrensel Bildiri'nin hazırlık aşamasında Sosyalist devletlerce, günümüzde ise daha çok Asyalı devletlerce ileri sürülen bu iddia, adaletsiz gelir dağılımının insan hakları üzerinden sorgulandığı bir alan açmaktadır.

Özellikle Afrikalı devletlerin katkısıyla insan hakları düşüncesine kazandırılmış olan dayanışma hakları da benzer bir çatışma alanı yaratmaktadır. Bu çatışma, mevcut düzenin bu hakların gerçekleştirilmesini güçleştirdiğine işaret etmektedir. Örneğin, çevre korunmasına ilişkin talepler, insan merkezli bu modern uygarlığın ve kapitalist ekonominin yarattığı belki de en büyük tahribata işaret etmektedir.<sup>269</sup> Aynı bağlamda bir diğer örnek olarak gelişme hakkı gösterilebilir. Galtung, gelişme hakkının tekil bireylerin gelişiminin bir toplamına değil, toplumsal gelişmeye tekabül ettiğini vurgular. Bu da, insanlık durumunun, yalnızca bireysel

---

<sup>268</sup> Karen Engle, “**Culture and Human Rights**”, s. 316-317. Buna rağmen, çoğu Batılı ülke, medeni ve siyasi haklar bakımından olduğu gibi, ekonomik, sosyal ve kültürel hakların güvenceye alınmasında da, çoğu üçüncü dünya ülkesine kıyasla daha iyi durumdadır. Johan Galtung, **a.g.e.**, s. 24. Yine de, Batılı devletler, medeni ve siyasi haklar konusunda gösterdikleri ihtimamı sosyal ve ekonomik haklar konusunda göstermemektedirler. Kaldı ki, özellikle 11 Eylül 2001 sonrasında Batılı devletlerin güvenlik gerekçesiyle başvurdukları bir dizi yöntem, medeni ve siyasi haklara bağlılıklarının da ne denli kırılabilir olduğunu göstermektedir.

<sup>269</sup> İbrahim Kalın, “Seyyid Hüseyin Nasr ile Söyleşi”, **EKOPOL**, S. 6, 2000, s. 19-29.

değil, fakat aynı zamanda gruba dair bir şeklinin de var olduğuna işaret eder.<sup>270</sup> Ne var ki, kapitalist sistemin ekonomik kaynakların adaletsiz bir şekilde dağıtılmasına yol açan doğası, bir grup hakkı olarak gelişme hakkının korunmasını imkansızlaştırmaktadır.

Rölativistlerin, insan hakları savunuculuğunun gelişmiş ülkelerin dış politika hesaplarına dayandığına, insan hakları söyleminin seçici bir şekilde kullanıldığına ve Batılı ülkelerin insan hakları uygulamalarının tutarsızlığına yönelik eleştirileri de, insan hakları politikalarına ilişkin önemli sorunlara dikkat çekmektedir.<sup>271</sup> Bu çerçevede, BM'nin olaylar karşısında ilgili devletin zayıf ya da güçlü oluşuna göre politika belirlediği ve BM politikalarının Batı'nın çıkarları doğrultusunda oluşturulduğuna ilişkin eleştiriler, insan haklarının Batı emperyalizminin bir aracına dönüşebileceğine işaret etmektedir. İnsan hakları politikalarındaki bu tutarsızlıklar, Batılı olmayan toplumların bu politik hatalara kültürel sonuçlar bağlamasına neden olmaktadır.<sup>272</sup>

Rölativizmin en temel iddiası ise, insan hakları ile Batı tarzı yaşamın dayatıldığıdır. İnsan haklarının, aşırı bireyci bir yaşam tarzı ve zihniyeti gerektirdiğine ilişkin iddialar, bu dayatma düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Az gelişmiş ülkelerin insanları, yiyecek, barınak gibi yaşamlarını sürdürme olanaklarından bile yoksun oldukları koşullar altında yaşarken; medeni ve siyasi hakları, Batılı yaşam tarzına yapılan bir davet olarak algılamaktadırlar. Bu daveti ise, kültürel değerlerinin üstünlüğüne yaptıkları vurguyla geri çevirmektedirler.<sup>273</sup> Batı ailesinin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan ahlaki bunalımlar, geleneksel toplumlarda “Batı’ya benzememek” korkusu yaratmaktadır. Batı’nın yaşadığı bunalımın geleneksel toplumlardaki imgelerini, “kadın bedeninin medyada ele alınış şekli” ve “evlilik dışında anne olan genç kızlar”, “evlerinde ölüp cansız bedenleri günlerce kokuşan yaşlılar” ya da “ruhsuz kurumlara terk edilmiş ana-babalar” oluşturmaktadır. Dolayısıyla, düzenli aile içi ilişkiler sağladığına inanılan geleneksel kültür, Batı toplumunun akıbetine uğramaktan kaçabilmenin tek çaresi olarak

---

<sup>270</sup> Johan Galtung, **a.g.e.**, s. 37.

<sup>271</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, “**Human Rights in the Arab World**”, s. 728.

<sup>272</sup> Michael Ignatieff, **a.g.e.**, s. 30.

<sup>273</sup> Yasemin Özdek, **a.g.e.**, s. 15-18.



görülmektedir.<sup>274</sup> Batılı yaşam tarzının dayatıldığına ilişkin iddia, kültüre ve geleneksel değerlere ilişkin sorunlu algısı ve bu kriz karşısında alternatif olarak sunduğu muhafazakar bakış açısının tehlikeleri bir yana bırakılırsa, yine modernitenin ve kapitalizmin yarattığı ahlaki krize dikkat çekmekle önemli bir noktaya değinmiş olmaktadır.

Batı'nın yaşadığı ahlaki krize ilişkin bu eleştiriler karşısında, ayrımcılık yasağı ve aile kurma gibi hakların bireylere grup üyeleri olarak koruma sağladığı ve grupların varlığını koruduğu ileri sürülmektedir.<sup>275</sup> Oysa geleneksel toplumların medet umduğu aile ilişkileri, çoğu durumda insan haklarınca korunan “çekirdek aile” değil, geniş ailedir. Yine, ayrımcılık yasağı ile ırkçılık ve ırkçı uygulamalar karşısında önemli kazanımlar elde edilmişse de, Batı'nın ırkçılık belasından tam olarak kurtulduğu söylenemez. Hatta Batı'nın yaratmaya çalıştığı değerlerde ortaklık düşüncesi, aynı değerleri paylaşmayanlar bakımından ırka değil, ama bu kez değerlerdeki farklılıklara dayanan bir yeni ırkçılığa doğru evrilmektedir.<sup>276</sup> Balibar, Batılı devletlere yoğun göç hareketlerine tepki olarak ortaya çıkan bu yeni ırkçılığı, “ırksız ırkçılık” olarak adlandırmaktadır. Bu yeni ırkçılık, hayat tarzları ve geleneklerin bağdaşmazlığından kuvvet almaktadır.<sup>277</sup> Evrensel kültürel değerlerin varlığını ileri süren Batı toplumlarında gelişen bu ırkçılık, kültürlerin bağdaşmazlığı fikrinden kuvvet almakla, kendi içerisinde çelişki yaratmaktadır. Son yıllarda, yabancıların giriş çıkışına önemli sınırlamalar ve zorluklar getiren Batılı refah toplumlarının hükümetleri, bu durumu devlet politikaları bazında da desteklemiş olmaktadır. Bu da, Batı'nın kendi refah ve huzuru için insan haklarını keyfi olarak ve seçici bir şekilde uyguladığı iddialarını pekiştirmektedir.

Görüldüğü gibi bu değerlendirmeler, kültürel rölativizmin mevcut yapıya ilişkin oldukça önemli eleştirileri mümkün kıldığını ortaya koymaktadır. Bununla beraber, insan hakları bağlamında üretilen bu iddialar, çoğu durumda hedeflerini şaşırarak insan haklarına tepki olarak ileri sürülmektedir. Zira yukarıda değinilen sorunların büyük bir kısmı, insan hakları düşüncesinin yayılmasıyla değil; fakat

---

<sup>274</sup> Nükhet Sirman, “Güçlü Ailenin Hayali”, **Amargi-Feminist Teori ve Politika**, S. 2, 2006, s. 42.

<sup>275</sup> Rhoda E. Howard, Jack Donnelly, **a.g.e.**, s. 275.

<sup>276</sup> Değerlerin ortaklığı üzerinden kurulmaya çalışan milliyetçilik için bkz. Bernard Yack, “The Myth of the Civic Nation”, **Critical Review**, Vol. 10, 1996, s. 193-211.

<sup>277</sup> Etienne Balibar, “Bir ‘Yeni Irkçılık’ Var mı?”, **Irak Ulus Sınıf**, 3. bs., Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis, 2000, s. 30.

moderniteyle ve kapitalist üretim şekliyle ve onun yayılcı doğasıyla birlikte ortaya çıkmışlardır. İnsan hakları, bu yapının bir ürünü olduğu ve uygulamada hala modernitenin ve kapitalizmin beşiği olan Batılı ülkelerin dayatmalarıyla yayılmaya çalışıldığı için, bu yapıyla birlikte değerlendirilmektedir. Bu da, insan haklarının modern siyasi iktidarlar karşısında bireyi koruyan bir kalkan olarak kullanılabilir bir mekanizma olduğunun göz ardı edilmesine neden olmaktadır.

Bununla beraber, diğer eleştirilerden farklı olarak, değerler üzerinden yaratılmaya çalışılan milliyetçilik ve bunun yarattığı “yeni ırkçılık”, insan haklarının evrenselliği varsayımıyla yakından ilişkilidir. Evrensel kültürel değerler yaratmanın belki de zorunlu sonucu, bu değerleri paylaşmayanların dışlanması olacaktır. Boas, Benedict ve Herskovits’in geliştirdikleri rölativizm, kendi içerisinde çelişkiler barındırsa bile, bu tehlikeye dikkat çekmiştir. Dolayısıyla, evrensellik varsayımı karşısında rölativizmin varlığının, eleştiri yapmak ve sorunları ortaya koymak bakımından önemli imkanlar sağladığı söylenebilir.

## **4.2.2 Kültürel Rölativizmin Sorunları**

Kültürel rölativizm, dünya düzenine ilişkin tartışmalarda zihin açıcı bir işlev görmekle birlikte, uygulamada oldukça büyük sorunlar yaratmaktadır. Kültürün üstünlüğü, kültürün tek ahlaki doğru olarak değerlendirilmesi ve değişmezliği düşüncesinden kaynaklanan bu sorunlar, kültürel rölativizmi hem halkların zihinlerinde hem de siyasi iktidarların ellerinde tehlikeli bir araca dönüştürmektedir.

### **4.2.2.1 Sorunlu Kültür Anlayışı**

Kültürel rölativizm, özcü bir yaklaşımla en yüce değer addettiği kültürü, durağan, homojen, sınırları belirli bir kavram olarak belirlemiştir. Böyle bir kültür anlayışı, indirgeyici ve muhafazakardır; zira kültüre ilişkin önemli olguları görmezden gelir. Öncelikle, kültür homojen bir yapı değildir. İçerisinde bazen örtüşen bazen çatışan farklı unsurları barındırır. Bir kültür içerisinde baskın olan unsurlar olabilirse de, bunlar sürekli olarak bu hakimiyetlerini koruyamayabilirler. Belirli koşulların oluşması halinde kültürün geri planda kalmış başka unsurları bu

hakimiyeti ele geçirebilir.<sup>278</sup> Öte yandan, kültür, ilişkiler ve etkileşimler yoluyla dönüştürülebilen bir yapıdır. Çünkü kültür insandan, insan tecrübelerinden bağımsız değildir. Üyeleri, yaptıkları yeniliklerle, başkalarından ödünç aldıklarıyla ve tecrübelerinden öğrendikleriyle değiştikçe, kültür de onların değişimine bağlı olarak dönüşür.<sup>279</sup>

Kültürün kendi içerisinde farklı gelenekler barındırabileceğini ve yine zamanla dönüşebileceğini kabul etmeyen bir anlayış, çeşitli sorunları ve tehlikeleri beraberinde getirir. Öncelikle, toplumları değişime kapanmış muhafazakar yapılara dönüştüren bu yaklaşım, farklılıklara karşı tahammülsüzlük yaratır. Bu da ırkçı ve ayrımcı uygulamalara sebebiyet verecek anlayışların geliştirilmesine neden olabilir.<sup>280</sup> Yabancılara karşı ırkçı ve ayrımcı uygulamalar tehdidi yaratan bu durum, kültürün grubun geri kalanından farklı hayat tarzlarını benimseyen kendi üyeleri için de tehlikelidir. Muhafazakar bir kültür, farklılaşmayı “sapkınlık” olarak etiketler ve farklı değerler benimseyen grup üyesini ne dereceye kadar sertleşeceği belli olmayan bir dışlamaya maruz bırakır.<sup>281</sup> Zira farklı tercihlerde bulunan grup üyesi, en yüce değer olan kendi kültürünün kodunu ihlal etmiş olacaktır.

Bu anlayışın yaratabileceği bir diğer sorun ise, kültürlerin ve sosyal koşulların değişebileceğini reddetmekle geleneksel pratiklerin içerisinde meşrulaştıkları bağlamları kaybedebileceklerini görmeyi imkansız kılmasıdır.<sup>282</sup> Örneğin, yukarıda, kadın sünnetine ilişkin olarak aktarılan gerekçelerin bugün hala geçerli olabileceklerini düşünebilmek mümkün değildir. Geçerli oldukları toplumlar varsa bile, bunlar ancak çok sınırlı sayıdaki marjinalleşmiş toplumlardır. Oysa kadınları ve kız çocuklarını hedef alan bu pratik, geniş bir coğrafyada uygulanmaya devam etmektedir.

---

<sup>278</sup> Neil A. Englehart, “Rights and Culture in the Asian Values Argument: The Rise and Fall of Confucian Ethics in Singapore”, **HRQ**, Vol. 22, 2000, s. 563-566. Englehart, kültüre ilişkin bu indirgeyici yaklaşımın gelişmesinde Anglo-Amerikan sosyal bilimcilerinin de payı olduğunu belirtir. Preis da, evrensellik-rölativizm tartışmasının her iki tarafının da kültüre bu anlayışla yaklaştığını ifade eder ve bu durumun tartışmanın çıkmaza girmesine neden olduğunu belirtir. Ann-Belinda S. Preis, **a.g.e.**, s. 293.

<sup>279</sup> Neil A. Englehart, **a.g.e.**, s. 565.

<sup>280</sup> Rhoda E. Howard, Jack Donnelly, **a.g.e.**, s. 274.

<sup>281</sup> Rhoda E. Howard, Jack Donnelly, **a.g.e.**, s. 219.

<sup>282</sup> Norma Claire Moruzzi, **a.g.e.**, s. 218.

Muhafazakar kültür anlayışının değişimlere olan kapalılığına ilişkin yakın tarihli bir örnek, bu durumun yarattığı sorunları görmek bakımından aydınlatıcı olabilir: 31 Mayıs – 2 Haziran 2006 tarihleri arasında New York'ta HIV/AIDS'e karşı çabaları arttırmak ve dünya çapında alınması gereken önlemleri belirlemek amacıyla gerçekleştirilen BM HIV/AIDS Özel Toplantısı, İslam Konferansı Örgütü'nün eşcinsel hakları konusunda muhafazakar bir yaklaşım benimsemesi nedeniyle kötü ve yetersiz bir sonuç bildirisinin kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>283</sup> Toplantıda ortak tavır alan örgüt üyesi devletler, İslam'da evlilik öncesi cinsel ilişkinin olmadığı gerekçesiyle kız çocuklarını güçlendirmeye yönelik program oluşturulmasını; seks işçisi, eşcinsel ve iğneyle uyuşturucu kullanan insanların varlığını yok sayarak bu grupların risk grupları olarak değerlendirilmesini; zinayı teşvik edebileceği gerekçesiyle yaygın cinsellik eğitiminin sonuç bildirisinde yer almasını; kız çocuklarının ve kadınların güçlenmesini sağlamaya yönelik cinsel hakların ve doğurganlık haklarının tanınmasını reddetmişlerdir.<sup>284</sup>

Bu örnek, kültüre olan muhafazakar bağlılığın, hem değişen koşulların yarattığı sorunlar karşısında bir körlük yaratabileceğini hem de ortak mücadele imkanının önünde engel oluşturabileceğini ortaya koymaktadır. HIV/AIDS gibi, bugün bütün dünyanın üzerinde tehdit yaratan bir soruna ilişkin uluslararası çözümlerin üretilmesinin yolunu tıkayan bu muhafazakarlık, ortak sorunlarla yüzleşen dünyada ortak mücadele zeminleri yaratılmasının önünde engel oluşturmaktadır.

Kültürel farklılıkları mutlaklaştıran bu yaklaşım, “bizler” ve “ötekiler” arasına koyduğu mesafeyle insanlığın ortak olarak paylaşabileceği değerleri yok saymaktadır.<sup>285</sup> Batı'nın kültürel emperyalizmi tartışmasız kabul edilse dahi, bununla mücadelenin yolu, değişime kapalı, farklılıklara tahammül edemeyen bir kültürel muhafazakarlık olmamalıdır.

---

<sup>283</sup> Toplantıda kabul edilen sonuç metninin İngilizce tam metni için bkz. UN General Assembly, **Political Declaration on HIV/AIDS**, 60/262, 2 Haziran 2006, (Çevrimiçi) [http://data.unaids.org/pub/Report/2006/20060615\\_HLM\\_PoliticalDeclaration\\_ARES60262\\_en.pdf](http://data.unaids.org/pub/Report/2006/20060615_HLM_PoliticalDeclaration_ARES60262_en.pdf), 20 Eylül 2006.

<sup>284</sup> Pınar İlkaracan, Evre Kaynak, “Cinsel ve Bedensel Haklar Açısından BM HIV/AIDS Özel Toplantısı”, **Amargi-Feminist Teori ve Politika**, S. 2, 2006, s. 82-83.

<sup>285</sup> Neil A. Englehart, **a.g.e.**, s. 565. Englehart, Asyalı devletlerin Batı'dan farklı olduklarını ve Batılı değerlerin kendi toplumları ile bağdaşmadığını ileri sürmelerinin, bir çeşit “oto-oryantalizm” olarak görülebileceği yorumunu yapar.

#### 4.2.2.2 Siyasi İktidarların Kültürel Rölativizmi Kullanış Şekli

Viyanada Konferansı öncesinde hazırlanan Tunus, San José ve Bangkok bildirimlerinde, medeni ve siyasi haklar ile ekonomik, sosyal ve kültürel hakların “birbirlerine bağımlı” ve “bölünmez” oldukları vurgulanmaktadır. Örneğin, Bangkok Bildirisi’nin 10. maddesi, “ekonomik, sosyal, kültürel, medeni ve siyasi hakların birbirlerine bağımlılığını ve bütün insan hakları kategorilerine eşit önem verilmesine olan ihtiyacı” teyit eder. Yine, her üç bildiri de, “gelişme hakkının devredilmez bir hak olduğu”na yer verilmiş ve “gelişme, demokrasi ve insan hakları” arasında sıkı bir bağlantı olduğu belirtilmiştir.<sup>286</sup>

Kültürel rölativizmi savunan bütün devletler, insan hakları mekanizması içerisinde ekonomik, sosyal ve kültürel haklar ve gelişme hakkına yaptıkları vurgu ile kültürün korunması arasında bir bağ kurmaktadır. Özellikle Asyalı devletler, gelişmeye olan ihtiyaçlarını vurgularken, bu gelişmenin kendi kültürel değerlerine uygun olarak gerçekleştirilmesine olanak tanınmasını talep etmektedirler.<sup>287</sup> Bunun anlamı, demokrasi ve insan hakları için evvela ekonomik gelişmenin sağlanması gerektiğidir. Bu gelişme sürecinin ise, kültürel değerlere uygun, yani Asyalı devletler örneğinde “grubun önceliği”, “itaat” ve “hiyerarşi” gibi değerlerle uyumlu bir şekilde işletilmesi gerektiği ve dolayısıyla kültürel değerlerle uyumsuz bir takım medeni ve siyasi hakların gelişmeyi mümkün kılmak üzere askıya alınabileceği iddia edilmektedir. Gelişme hakkının, bu devletlerin halkları için öncelikli olan yiyecek, ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetleri, barınma gibi haklarının karşılanması için zaruri olduğu ileri sürülmektedir.

Yine, Bangkok Bildirisi’nin 4. maddesinde Bildiri’nin “kalkınma yardımları konusunda insan haklarını bir koşul olarak kullanmaya yönelik herhangi bir girişimi tasvip etmediği”; 6. maddesinde “büyük ya da küçük bütün devletlerin, siyasi sistemlerini belirleme, kaynaklarını kontrol etme ve onlardan özgürce yararlanma ve ekonomik, sosyal ve kültürel gelişmelerini özgürce sürdürme hakkına sahip

---

<sup>286</sup> Örneğin, Tunus Bildirisi’nin 7. maddesi, San José Bildirisi’nin 7. maddesi ve Bangkok Bildirisi’nin 17. maddesi. Bunların dışında her üç bildirin de çeşitli bölümlerinde gelişme ve insan hakları ilişkisine değinilmiştir.

<sup>287</sup> Karen Engle, “**Culture and Human Rights**”, s. 324.

olduklarını hatırlattığı” ifade edilmiştir. Bu maddeler, “ulusal egemenlik”, “toprak bütünlüğü”, “içişlerine müdahaleden kaçınma”, “insan haklarının siyasi baskı aracı olarak kullanılmaması” ilkelerini vurgulayan 5. madde ile birlikte düşünüldüklerinde, Bangkok Bildirisi’nin, uluslararası toplumdan gelişme hakkı dışında kalan bütün diğer haklar bakımından bir “karışmama siyaseti” benimsemesini talep ettiği görülür.<sup>288</sup> Asyalı devletlerdeki kadar güçlü olmamakla beraber, aynı talepler, Afrikalı ve Latin Amerikalı devletler tarafından da ileri sürülmektedir.<sup>289</sup>

Hem gelişme hakkının önceliği hem de ulusal egemenliğe ilişkin bu talepler, bir açıdan makul görülebilir.<sup>290</sup> Gelişmekte olan ülkeler ve az gelişmiş ülkelerin halkları için, yoksulluk önemli bir sorundur ve dolayısıyla kalkınma öncelikli bir ihtiyaç olarak belirmektedir. Ulusal egemenliğe yapılan vurgu da, insan hakları politikalarının Batı’ya bağımlılığı ve Batı’nın çoğu zaman insan haklarını siyasi bir baskı aracı olarak kullanmasına ilişkin haklı bir tepki olarak görülebilir. Kaldı ki bu talepler, bu bölgelerin Batı’nın sömürgesi altında geçmiş tarihlerinin yarattığı tepkiyle de iç içe geçmektedir. BM’nin çifte standart teşkil eden müdahaleleri de bu tepkilerin katmerlenmesinde etkili olmaktadır. Yine de, kültürel değerlerin kullanımı ve bunun neye hizmet ettiğine ilişkin bazı değerlendirmeler yapmak, bu taleplerin ardında başka nedenlerin de bulunabileceğini ortaya koyar.

Wilson, kültürel rölativizmin devlet baskısını meşrulaştırma yolunda en uygun ideoloji olduğunu belirtmektedir.<sup>291</sup> Gerçekten de kültürel rölativizm, özellikle Afrikalı ve Asyalı devletler tarafından, bu devletlerin halkları üzerinde tahakküm kurmalarının ve baskıcı pratiklerini meşrulaştırmalarının bir aracı olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede, kültürel farklılık iddiaları ile birleşen gelişme hakkı ve ulusal egemenlik talepleri, siyasi iktidarların bu niyetlerini gerçekleştirmek üzere ileri sürdükleri bahaneler olarak görülebilir.

---

<sup>288</sup> Karen Engle, “**Culture and Human Rights**”, s. 325-326.

<sup>289</sup> Aynı ilkeler, Tunus Bildirisi’nin 11. maddesi ve San José Bildirisi’nin 4. maddesinde yer almaktadır.

<sup>290</sup> İnsan hakları ve gelişme arasındaki ilişki konusunda bkz. Jack Donnelly, “Human Rights, Democracy and Development”, **HRQ**, Vol. 21, 1999, bütün makale, özellikle s.626-631; kapitalizm, küreselleşme ve insan hakları arasındaki ilişki için bkz. Rhoda Howard, “The Second Great Transformation: Human Rights Leapfrogging in the Era of Globalization”, **HRQ**, Vol. 27, 2005, bütün makale. Howard’ın argümanlarının bir eleştirisi için bkz. Adamantia Pollis, “Commentary on the Second Great Transformation”, **HRQ**, Vol. 27, 2005, s. 1120-1121.

<sup>291</sup> Richard A. Wilson, **a.g.e.**, s.9.

Bu durum, Doğu Asyalı devletlerin kullanımında özel bir önem arz etmektedir. İnsan hakları bağlamında kültürel farklılık iddialarının en çok yükseldiği bölgelerden biri olan Doğu Asya’da, kültürel, dini, sosyal, ekonomik bir bütünlüğün varlığını saptamak mümkün değildir. Buna rağmen bu devletler, “Asya değerleri” kavramı altında kültürel bir birlik olarak ortaya çıkmaktadırlar. Üçüncü bölümde değinildiği gibi, “Asya değerleri” büyük ölçüde Konfüçyüsçülüğün izlerini taşımaktadır. Bu açıdan, çeşitli kültürleri ihtiva eden bu bölgenin, bu kavram altında birleşerek Batı’dan ve dünyanın geri kalanından farklı olduğunu ilan etmesi oldukça ilginçtir. Zira bu, Doğu Asyalı devletlerin böyle bir kavram oluşturabilmek için, bölgelerinde var olan bazı kültür ve dinleri görmezden gelirken, diğerlerini benimsemiş oldukları anlamına gelir.

Modern devlete geçen bütün diğer devletlerde olduğu gibi, bu devletlerde de geleneksel yönetim büyük bir dönüşüme uğramıştır. Merkezileşme ve kurumsallaşma, yönetici elitlere yönetilenler üzerinde baskı kurmaya olanak tanıyan araçları sağlamıştır.<sup>292</sup> Yönetici elitler, geleneksel değerleri seçici olarak kullanarak, bunları modern devlet gereklerine uydurmuşlardır. Hem ekonomik hem de siyasi iktidarlarını güçlendirmek üzere seçtikleri bu değerleri, modern devletin sunduğu eğitim, medya, hatta hukuk gibi araçlarla halka dayatan seçkinler, bu yolla hem siyasi hem de ekonomik anlamda iktidarlarını güçlendirecek baskıcı pratiklerini meşrulaştırmaktadırlar. Örneğin, Singapur’da Halk Hareketi Partisi (People’s Action Party), Konfüçyüsçülüğün yöneticilerin faaliyetlerini yargılamaya ve iktidar karşısında direniş ve ayaklanmaya temel oluşturabilmeyi mümkün kılacak yorumlarını değil; disipline, itaate, bireyin gruba aidiyetine olanak tanıyan yorum ve unsurlarını seçerek kültürel bir ideoloji biçimlendirmiştir.<sup>293</sup>

Asyalı devletlere bu imkanı tanıyan, yukarıda bahsedilen kültüre ilişkin sorunlu anlayıştır. Zira, kültürün dönüşmeyeceğinin kabulü, iktidarların kültür üzerindeki ayarlamalarını görünmez kılarken, iktidarın kurduğu kültür en yüce değer olarak kabul görmektedir. Öte yandan, ileri sürülen egemenlik ilkesi ve gelişme hakkının önceliğine ilişkin talepler de uluslararası müdahalenin önünü kesmeyi

---

<sup>292</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 335-336.

<sup>293</sup> Singapur’da Halk Hareketi Partisi’nin 1980’den başlayarak Konfüçyüsçülüğün bazı unsurlarını seçerek nasıl bir Asya değerleri ideolojisi oluşturduğuna ilişkin olarak bkz. Neil A. Englehart, **a.g.e.**, s. 550-563.

hedeflemektedir. Bu şekilde güçlendirilen kültürel farklılık iddiaları, Asyalı devletlerin işkence yasağı, kişi özgürlüğü ve güvenliği ve yaşam hakkı ihlallerini meşrulaştırabilmelerini sağlamaktadır.<sup>294</sup> Asyalı devletlerin sahip oldukları bu iktidara sahip olmayan bazı Afrikalı devletler, kültürü şekillendirmek için böyle sistemli bir çaba gösteremeseler de, kültürel rölativizme dayanarak benzer hak ihlallerini meşrulaştırmaktadırlar. Her iki bölgede de siyasi iktidarlar, bu ihlalleri kültürel farklılık iddialarıyla gerekçelendirmekle halklarının kültürel değerlerini sömürmüş olmaktadır. Zira, işkence uygulamaları, göz altında kayıplar, yaşam hakkı ihlalleri ne Asya'daki herhangi bir kültürün ne de Afrika kültürlerinin bir parçasıdır.<sup>295</sup>

Bu durum, yalnızca medeni ve siyasi hak ihlalleri ile sınırlı da kalmamaktadır. Ekonomik, sosyal ve kültürel haklar ile gelişme hakkının önceliğini ileri süren bu devletler, bu hakların güvenceye alınması konusunda da daha iyi bir uygulama sergilememektedir. Örneğin, Singapur, Çin, Güney Kore, Tayland, Endonezya gibi devletlerin büyük bir ekonomik gelişme yaşamış olmalarına rağmen, bu gelişimlerini halklarının temel ihtiyaçlarını karşılamakta kullandıkları söylenemez.<sup>296</sup>

Bu noktada, halklara ait bir hak olan gelişme hakkının, neden halkların yararlanamadığı bir hakka dönüştüğüne ilişkin bir soru sorulabilir. Bu sorunun yanıtı, modern devlet aygıtını dilediği gibi kullanan elitlerin, bu yolla yalnızca iktidarlarını güçlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda ekonomik gücü de diledikleri gibi yönetmeleri ile açıklanabilir. Donnelly bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Kültürel rölativizmle ilgili iddialar daima şehirli seçkinlerin köy hayatının güzelliğine dair parlak övgüleriyle ilgilidir; bu, onların, ebeveynlerinin veya atalarının kaçmak için mücadeleler verdikleri ve çok zayıf da olsa geri dönmeyi istemedikleri hayattır. Devlet görevlileri Batılı değerlerin aşındırıcı bireyciliğini suçlarlar; oysa onlar kendi ceplerini kütleli bozulmanın hasılatıyla dolduruyor, ithal lüks otomobiller kullanıyor, Avrupa ve Amerika tatilleri planlıyorlar.”<sup>297</sup>

<sup>294</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 338.

<sup>295</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 324.

<sup>296</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 337-338.

<sup>297</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s. 130.



Donnelly'nin bu ifadeleri, elitlerin kültürel rölativizmi nasıl kendi menfaatlerine kullanabildiklerini çarpıcı bir dille aktarmaktadır. Ne var ki, Donnelly'nin toplumun yönetici elit dışında kalan kesimi için kültürün “geri dönmeyi istemedikleri hayat” olduğuna ilişkin düşüncesine katılmak mümkün değildir. Zira bu, Batılı olmayan toplumların bütün geleneklerinin modern değerlerle yer değiştirmesi gerektiğine ilişkin sorunlu bir inanca dayanmaktadır.

Kültürel rölativizmin siyasi iktidarlarca kullanımına ilişkin olarak yapılan bu açıklamalar oldukça önemlidir. Zira, buradaki asıl sorun, kültür ve modern devlet arasındaki çelişkide yatmaktadır. Çünkü merkezileşmiş ve kurumsallaşmış modern devlet iktidarı ile geleneksel kültürel değerler arasında büyük bir gerilim vardır.<sup>298</sup>

Pollis, diğer Asyalı devletler gibi kültürel anlamda Batı'dan farklı olan Japonya'nın, diğerlerinden farklı olarak halkının kültürel değerlerini bir baskı aracına dönüştürmemiş olduğunu ve bu anlamda bir istisna teşkil ettiğini belirtir. Japonya, yine diğerlerinden farklı olarak kültürel değerlerini modernizasyon sürecine eklemleyebilmiştir. Baskın değerler geleneksel sistemde olduğu gibi, bireyselliği eriten gruba aidiyet, uzlaşma ve dayanışmadır. Sosyal yapılanma hiyerarşiktir ve haklara sahiplik bireyin statüsüne göre değişmektedir. Yasaların bireysel insan haklarını korumasına rağmen, Japonya örneğinde kültürel farklılıklar, sivil toplumun zayıf olmasında ve bireylerin nadiren hak taleplerinde bulunmasında etkili olmuştur. Fakat bu, devlet baskısının değil, kültürel değerlerin “psikolojik emirleri”nin yarattığı bir sonuçtur. Kaldı ki Japon hükümetleri de, baskıcı iktidar uygulamalarına girişmemektedir.<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 322.

<sup>299</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 332-334. Annette Marfording ise, Japonya'nın kendine özgü kültürel değerleri olarak beliren “uyum”, “uzlaşma”, “hiyerarşi” ve “gruba sadakat” gibi değerlerin, 1600-1868 yılları arasındaki Tokugawa döneminden bugüne kadar iktidarlarca inşa edilmiş, yapay değerler olduklarını ileri sürerek, Pollis'in “psikolojik emirler”e ilişkin savını eleştirir. Annette Marfording, “**Cultural Relativism and the Construction of Culture: An Examination of Japan**”, **HRQ**, Vol. 19, 1997, bütün makale. Pollis bu eleştiriye verdiği yanıtta, Japon halkının bu değerlere itaat etmesinin, pek çok baskıcı devlette olandan farklı olarak, korkudan değil, Japonların kültürel değerleri ile Japon iktidarlarının inşa ettiği kültürel ideolojinin birbirleriyle örtüşmesinden kaynaklandığını belirtir. Pollis'e göre, Marfording, kültürlerin tarihsel süreçteki inşası ve yeniden inşası ile toplumların verili bir zamanda var olan değerlerini birbirine karıştırmaktadır. Adamantia Pollis, “**Confirmity vs. Compliance: A Response to Marfording**”, **HRQ**, Vol. 20, 1998, s. 429.

Bu bağlamda Japonya, modern devletin ezici pratiklerinden korunmanın tek yolunun, mutlaka Batılı değerler olan bireycilik, eşitlik gibi düşünceleri benimsemek ve bunlara dayanan insan haklarını ileri sürmek olmadığına, başka yolların da mümkün olabileceğine ilişkin bir örnek teşkil edebilir. Ne var ki, medeni ve siyasi hakları ihlal etmeyen bu devlet, sınırları içerisinde yer alan azınlıkların haklarını yaygın bir şekilde ihlal etmektedir.<sup>300</sup> Modernite ve geleneğin birbirine entegrasyonuna örnek olabilecek bu devletin, bir ulus devlet olarak azınlık haklarını ihlal edişi, devletlerin kültürel rölativizmi savunmalarında bir başka çelişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Her ne kadar Japonya, devlet olarak kültürel rölativizmi savunmuyor, hatta Batılı liberal insan hakları anlayışının evrensel insan haklarını destekliyorsa da; kültürel rölativizmi savunan diğer devletler ulus devletlerdir. Bu devletlerin ulusal bir kimlik yaratma hedefleri, sınırları içerisinde yer alan geleneksel kültürlerin tasfiyesini gerektirir. Dolayısıyla ulus devletin, kendisini dışarıya karşı ulusal, homojen bir bütün olarak tanıtırken ve buna bağlı farklılıklarını ileri sürerken, kendi içerisindeki yerel kültürlerin özgüllüklerini yok sayması, kuramın modern devletlerin eline verdiği bir diğer tehlikeli araçtır.

---

<sup>300</sup> Adamantia Pollis, “**Cultural Relativism Revisited**”, s. 333, dipnot 45.

## Sonuç

Bu çalışmada, kültürel rölativizmin *devletler tarafından* nasıl savunulduğu ortaya konulmaya çalışıldı. Bu kapsamda, evrenselci ve rölativist iddiaların çatıştığı zeminler olarak insan haklarına ilişkin uluslararası düzenlemelere değinildi ve bu düzenlemelerde çatışmanın izleri sürüldü.

Bu çerçevede değerlendirilen belgeler arasında rölativistlerin temsilinin en zayıf olduğu uluslararası düzenleme Evrensel Bildiri'dir. Zira Batılı olmayan devlet katılımı diğer belgelere oranla düşüktür. Viyana Bildirisi ise, Evrensel Bildiri'nin aksine Batılı olmayan devletlerin katılımının son derece yüksek olduğu bir konferans neticesinde kabul edilmiştir ve bu güçlü temsilin izleri Bildiri metninden izlenebilmektedir.

Batılı liberal anlayışın evrenselliği düşüncesi, kültürel çeşitliliğe ilişkin bölümde ortaya konduğu gibi, bir varsayımdan ibarettir. Bununla beraber, Evrensel Bildiri'nin kabulünün ardından geçen yarım asırlık sürede, insan hakları önemli bir mücadele aracı olarak işlev görmüş ve devletler bakımından uluslararası toplumun bir üyesi olarak tanınmanın ve meşruiyetin ölçütü haline gelmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak, üretilen uluslararası insan hakları belgelerine katılım yüksek oranlara ulaşmış ve bu durum, insan haklarının normatif anlamda evrensel olduğuna ilişkin bir düşüncenin oluşmasına neden olmuştur. Bu anlamda bir normatif evrensellik sağlanmışsa da, Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme ve Çocuk Hakları Sözleşmesi örneklerinde ortaya konduğu gibi, bu evrensellik konulan çekincelerle zayıflatılmış bir evrenselliştir.

Evrensellik ve rölativizm çatışması, 1940'lardan bugüne değin sürmektedir ve sona ereceği de benzememektedir. Çatışmanın böyle bir açmazda girmesinde iki kuramın da sorunlu olması yatmaktadır: Kültürel rölativizmin kültüre verdiği anlam ve değerden kaynaklanan sorunları ve bunun karşısındaki evrenselliğin temellendirilmesinde kullanılan insan onuru kavramının belirli bir kültürün anlayışını yansıtması.

Bütün bu değerlendirmelerin ortaya koyduğu, insan hakları bağlamında evrensellik ve kültürel rölativizm çatışmasının diğerinden daha haklı bir tarafının olmadığıdır. Her iki duruş da, önemli imkanlar sağladıkları gibi, önemli sorunlar da yaratmaktadırlar. İnsan haklarının evrenselliğine ilişkin varsayım, dünyanın pek çok bölgesinde, aynı şekilde yaşanan sorunlarla birlikte mücadele etmenin meşru bir zeminini oluştururken; kültürel rölativizm, mevcut insan hakları anlayışının Batının elindeki elverişli bir emperyalist araç olarak kullanılması tehlikesini ortaya çıkartır. Dolayısıyla daha farklı bir yapı ortaya konmadıkça, iki kuramın bir arada var olmalarının, yani bu çatışmanın kendisinin yararlı olduğu dahi düşünülebilir.

Bu çatışmadan sıyrılarak insan hakları mekanizmasına bakıldığında görülen ise, insan hakları mekanizmasının içinde bulunduğumuz zamanda modern devlet ve kapitalizmin yarattığı tehlikeler karşısında, insanları korumanın şimdiye değin üretilmiş en uygun araçları olduğudur. Pollis'in ifadeleriyle, Batılı liberal insan hakları kuramı evrenselleşememiş; fakat, Batılı devlet modeli dünyanın her yerine yayılmıştır.<sup>301</sup> Dünya üzerinde modern devlet ve kapitalizmin yarattığı tehditlerden korunabilmiş bir yer bulmak neredeyse imkansızken; insan hakları, hem devletin meşru faaliyet alanını sınırlayarak hem de iktisadi, sosyal ve siyasi belirsizliklere karşı pozitif koruma imkanları yaratarak, bu tehditleri savmaya ya da hiç değilse zararları yumuşatmaya yönelmiş bir mekanizma olarak şekillenmiştir.<sup>302</sup>

Bu açıdan insan hakları, halkları üzerinde baskı oluşturmanın bütün elverişli araçlarıyla donatılmış modern siyasi iktidarların yarattığı tehlikeler karşısında zorunlu olarak *bireyi* korumaktadır. Çünkü modern devlet sistemi içerisinde, bir seçmen olarak, bir vergi yükümlüsü olarak ya da yargılanacak ve mahkum edilecek bir sanık olarak ilişkiye geçilen toplum, cemaat ya da aile değil bireyin kendisidir. Bununla beraber, kapitalizmin yarattığı adaletsizlikler ve hatta çevre ve barış üzerinde yarattığı tahribat karşısında toplumun geri kalanından yalıtılmış bir bireyin korunması da yeterli değildir. Bu sorunlar karşısında, bireyi korumak için bireyin içinde yaşadığı toplumların da korunması gerekmektedir. Bu nedenle, grupların ve halkların haklarının tanınmasına ve güvenceye alınmasına yönelik talepler önemli bir ihtiyaca tekabül etmektedir. Bu hakların güvenceye alınmaları ve etkili bir sistem

<sup>301</sup> Adamantia Pollis, "Cultural Relativism Revisited", s. 321.

<sup>302</sup> Jack Donnelly, **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, s. 132.

içerisinde korunmaları, kaçınılmaz olarak, kapitalizmin hızını kesecek ve egemen devletlerin iktidarlarını sarsacaktır.

İşte tam da bu noktada, diğer kültürlerin kaygılarının ve çözüm yollarının dahil edildiği ve böyle bir alış-verişe açık olan bir evrensellik anlayışı önem kazanmaktadır. Bu, olasılıkla, evrensellik ve rölativizm arasında yaşanan çatışmayı sona erdirmeye yetmeyecektir. Zira rölativizme dayanan itirazlar, sadece var olan mevcut sistemdeki eksikliklerden veya adaletsizliklerden kaynaklanmamaktadır. Örneğin İslam'ın zekat kurumunun ya da benzeri başka uygulamalarının dahil edildiği bir sistem, Müslüman devletlerin konuya ilişkin yaklaşımlarının tümüyle değişmesini sağlamayacaktır. Fakat böyle bir yaklaşım, yine bu çatışmadan sıyrılarak düşünüldüğünde, insan haklarını insanı korumaya yönelik bir mekanizma olarak daha güçlü kılacaktır. Zira, bireyle beraber, grupları ve hatta çevreyi korumaya yönelik bir mücadele aracına dönüşen bir insan hakları mekanizması, kültürel rölativizmin güçlü argümanlarından hiç değilse birkaçını bu yolla kaybetmesini sağlayacaktır.

Fakat böyle bir yaklaşımın, insan hakları bağlamında evrensellik ve rölativizm çatışmasıyla ortaya çıkan, fakat gerçekte daha geniş bir alana yayılan dünya üzerindeki kutuplaşmadan bir takım yararlar elde eden iktidar odaklarınınca kolay kolay desteklenmeyeceğini öngörebilmek pek de zor değildir. Ne evrenselci Batılı devletler ne de rölativist Batılı olmayan devletler, kendi ideolojileriyle meşrulaştırarak sürdürdükleri adaletsizliklere son vermekten kolayca vazgeçeceklerdir.

## Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali;  
Köker, Levent:

**Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 3. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali;  
Zabcı, Filiz Çulha;  
Ergün, Reyda:

**Kral-Devletten Ulus-Devlete**, 3. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2005.

Akal, Cemal Bali, vd.:

**İnsan Haklarının Tarihsel Gelişimi**, İstanbul, Toplumsal Katılım ve Gelişim Vakfı, 2003.

Akal, Cemal Bali:

**İktidarın Üç Yüzü**, Ankara, Dost Yayınevi, 1998.

Akın, İlhan:

**Kamu Hukuku**, 5. bs., İstanbul, Beta, 1987.

Aktay, Yasin:

“Bir Aydınlanma Projesi Olarak İnsan”, **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S.2, s. 11-20.

Alves, José A. Lingdren:

“The Declaration of Human Rights in Postmodernity”, **HRQ**, Vol. 22, 2000, s. 478-500.

American Anthropological Association:

“Statement on Human Rights”, **American Anthropologist**, Vol. 49, No. 4, 1947, s. 539-543.

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed: "Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective", **HRQ**, 2001, Vol. 23, s. 701-732.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed: "The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights: Prospects for Islamic Societies", **Common Knowledge**, Volume 11, 2005, s. 56-80.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed: "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism", **HRQ**, Vol.9, 1987, s. 2-18.
- Ardoğan, Recep: "İnsan Haklarının Kavramsal Çerçevesi", **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S. 5, s. 9-42.
- Arieli, Yehoshua: "On the Necessary and Sufficient Conditions for the Emergence of the Doctrine of the Dignity of Man and His Rights", **The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse**, Ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, The Hague, Kluwer Law International, 2002, s. 1-15.
- Baehr, Peter R.: **Human Rights: Universality in Practice**, MacMillan Press, 1999.
- Balibar, Etienne: "Bir "Yeni-Irkçılık" Var Mı?", **İrk Ulus Sınıf**, 3. bs., Çev.: Nazlı Ökten, İstanbul, Metis, 2000, s. 25-38.

- Banda, Fareda: “Global Standards: Local Values”, **International Journal of Law, Policy and the Family**, Vol. 17, 2003, s. 1–27.
- Barnett, H.G.: “On Science and Human Rights”, **American Anthropologist**, Vol. 50, No. 2, 1948, s. 352–355.
- Bennett, John W.: “Science and Human Rights: Reason and Action”, **American Anthropologist**, Vol. 51, No.2., 1949, s. 329-336.
- Berween, Mohamed: “İnsanı Anlamaya Doğru: İslami Bir Perspektif”, **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S. 1, s. 79.
- Boyle, Elizabeth Heger;  
Preves, Sharon E.: “National Politics as International Process: The Case of Anti-Genital Female Cutting”, **Law&Society Review**, 2000, Vol. 34, s. 703-737.
- Cassese, Antonio: **Human Rights in a Changing World**, Worcester, Polity Press, 1990.
- Cerna, Christina M.: “Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Contexts”, **HRQ**, Vol. 16, 1994, s. 740-752.



- Ceylan, Yasin: “İnsan Hakları ve İnsanüstü Değerler”, **HFSA**, Haz.: Hayrettin Ökçesiz, 13. Kitap, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, s. 42-46.
- Chunying, Xin: “Can the Pluralistic World Have a Unified Concept of Human Rights”, **Human Rights: Chinese and Dutch Perspectives**, Ed.: Jacqueline Smith, The Hague, Martins Nijhoff Publishers, 1996, s. 43-56.
- Cobbah, Josiah A. M.: “African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective”, **HRQ**, Vol. 9, 1987, s. 309–331.
- Çüçen, A. Kadir: “Felsefi Açıdan İnsan Haklarının Evrenselliği Sorunsalı”, **HFSA**, Haz.: Hayrettin Ökçesiz, 13. Kitap, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, s. 46-56.
- Dallmayr, Fred: “Asian Values and Global Human Rights”, **Philosophy East and West**, Vol. 52, 2002, s. 173-189.
- Dallmayr, Fred: “Asya Değerleri ve Evrensellik”, **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S. 2, s. 49-63.

- Davis, K.: “Responses to W. Njambi’s ‘Dualisms and Female Bodies in Representation of American Female Circumcision: A Feminist Critique’ – Between Moral Outrage and Cultural Relativism”, **Feminist Theory**, Vol. 5, s. 305 - 311.
- Dicke, Klaus: “The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, **The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse**, Ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, The Hague, Kluwer Law International, 2002, s. 111-120.
- Doğru, Osman: **İnsan Hakları Uluslararası Mevzuatı**, İstanbul, Beta, 1998, s. 16-33.
- Donnelly, Jack: “Human Rights, Democracy and Development”, **HRQ**, Vol. 21, 1999, s. 608-632.
- Donnelly, Jack: **Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları**, Çev.:Mustafa Erdoğan-Levent Korkut, Ankara, Yetkin Yayınları, 1995.

- Donovan, Josephine: **Feminist Teori**, 2. bs., Çev.: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- D'sa, Rose M.: Human and Peoples' Rights: Distinctive Feature of the African Charter, **Journal of African Law**, Vol. 29, 1985, s. 72-81.
- Engle, Karen: "Culture and Human Rights: The Asian Values Debate in Context", **Journal of International Law and Politics**, Vol. 32, 2000, s. 291–333.
- Engle, Karen: "From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947–1999", **HRQ**, Vol. 23, 2001, s. 536–559.
- Englehart, Neil A.: "Rights and Culture in the Asian Values Argument: The Rise and Fall of Confucian Ethics in Singapore", **HRQ**, Vol. 22, 2000, s. 548-568.
- Forsythe, David P.: "Human Rights Fifty Years after the Universal Declaration", **PS: Political Science and Politics**. Vol. 31, No. 3, 1998. s. 505-511.
- Foster, Herbert J.: "African Patterns in the Afro-American Family", **Journal of Black Studies**, Vol.14, No. 2, 1983, s. 201-232.

- Galtung, Johan: **Bir Başka Açıdan İnsan Hakları**, Çev.: Müge Sözen, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.
- Gemalmaz, Mehmet Semih: **Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş**, Genişletilmiş ve Güncelleştirilmiş 5. bs., İstanbul, Legal Yayıncılık, 2005.
- Green, Fiona J.: “From Clitoridectomies To ‘Designer Vaginas’: The Medical Construction Of Heteronormative Female Bodies And Sexuality Through Female Genital Cutting”, **Sexualities, Evolution and Gender**, 2005; Vol. 7, s. 170-172.
- Gruenbaum, Ellen: The Cultural Debate Over Female Circumcision: The Sudanese Are Arguing This One out of for Themselves, **Medical Anthropology Quarterly**, Vol. 10, 1996, s. 455-475.
- Gruenbaum, Ellen: “Socio-cultural Dynamics of Female Genital Cutting: Research Findings, Gaps, and Directions”, **Culture, Health & Sexuality**, Vol. 7, 2005, s. 429-441.
- Haeri, Shahla: “İran’da Geçici Evlilik ve Devlet: Kadın Cinselliği Üzerine İslami Bir Söylem”, Çev.: Ebru Salman, **Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik**,

- Derleyen: Pınar İlkaracan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 151-173.
- Hainian, Liu: “Human Rights Perspectives in Diversified Cultures”, **Human Rights: Chinese and Dutch Perspectives**, Ed. Peter R. Baehr vd., The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1996, s. 19-24.
- Hardgrove, Anne: “*Sati* Worship and Marwari Public Identity in India”, **The Journal of Asian Studies**, Vol. 58, 1999, s. 723-752.
- Hatch, Elvin: “Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 369–372.
- Hatemi, Hüseyin: **İnsan Hakları Öğretisi**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1988.
- Hayter K.: “Female Circumcision - Is there a legal Solution?”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 416-418.

- Herskovits, Melville J.: “Some Further Comments on Cultural Relativism”, **American Anthropologist**, Vol. 60, No.2, 1958, s. 266–273.
- Howard, Rhoda E.: “Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community”, **HRQ**, Vol. 15, 1993, s. 315–338.
- Howard, Rhoda E.: “The Second Great Transformation: Human Rights Leapfrogging in the Era of Globalization”, **HRQ**, Vol. 27, 2005, s. 1-40.
- Howard, Rhoda E.;  
Donnelly, Jack: “Liberalism and Human Rights: A Necessary Connection”, **The Human Rights Reader: Major Political Essays, Speeches, and Documents From the Bible to the Present**, Ed.: Micheline R. Ishay, New York and London, Routledge, 1997, s. 268-277.
- Ignatieff, Michael: **The Crisis in Human Rights**, The Hauge, Praemium Erasmianum Essay, 1999.
- İlkkaracan, Pınar;  
Kaynak, Evre: “Cinsel ve Bedensel Haklar Açısından BM HIV/AIDS Özel Toplantısı”, **Amargi-Feminist Teori ve Politika**, S.2, 2006, s. 82-83.

- Jones, Peter: “Individuals, Communities, Human Rights”, **Review of International Studies**, Vol. 26, 2000, s. 199–215.
- Kaboğlu, İbrahim Ö.: **Özgürlükler Hukuku: İnsan Haklarının Hukuksal Yapısı**, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 4. bs., İstanbul, Afa Yayınları, 1998.
- Kahire İslam İnsan Hakları Beyannamesi: Çev.: Recep Şentürk, Kasım Aksoy, **İHA**, S. 3, s. 193–198.
- Kalın, İbrahim: “Seyyid Hüseyin Nasr ile Söyleşi”, **EKOPOL**, S. 6, 2000, s. 19-29.
- Kapani, Münci: **Kamu Hürriyetleri**, 6. bs., Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981.
- Kuçuradi, İonna: “Etik İlkeler ve Hukukun Temel İlkeleri Olarak İnsan Hakları”, **HFSa**, Haz.: Hayrettin Ökçesiz, 13. Kitap, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, s. 36-41.
- Kuçuradi, İonna: “Felsefe ve İnsan Hakları”, **İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1996, s. 49–53.

- Marfording, Annette: “Cultural Relativism and the Construction of Culture: An Examination of Japan”, **HRQ**, Vol. 19, 1997, s. 431-448.
- Mengüşoğlu, Takiyettin: **İnsan Felsefesi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988.
- Mernissi, Fatima: “İslam’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı”, Çev.: Ebru Salman, **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, Derleyen: Pınar İlkaracan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 33-53.
- Mernissi, Fatima: “Kadın ve İslam: Türban Medine’ye İniyor”, Çev.: Emel Coşkun, Aşlı Zengin, **Amargi-Feminist Teori ve Politika**, S. 1, 2006, s. 56-58.
- Moloney, Roslyn: “Incompatible Reservations to Human Rights Treaties: Severability and the Problem of State Consent”, **Melbourne Journal of International Law**, Vol. 5, 2004, s. 155-168.
- Moruzzi, Norma Claire: “Cutting through Culture: The Feminist Discourse on Female Circumcision”, **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, Vol. 14, 2005, s. 203-220.



Musulun, Janko:

**Hürriyet Bildirgeleri: Magna Charta'dan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne**, İstanbul, Belge Yayınları, 1983.

Mutua, Makau:

“The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: An Evaluation of the Language of Duties“, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 357-360.

Nasr, Seyyid Hüseyin:

“İnsan ve Medeniyetin Geleceği Üzerine Düşünceler”, **Makaleler (1)**, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 123-132.

O'Byrne, Darren. J.:

**Human Rights: An Introduction**. Malaysia, Pearson Education Limited, 2003.

Okere, B. Obinna:

“The Protection of Human Rights in Africa and the African Charter on Human and Peoples' Rights: A Comparative Analysis with the European and American Systems”, **HRQ**, Vol. 6, 1984, s. 141-159.

- Özdek, Yasemin: “Evrensellik/Kültürel Görecelik Geriliminde İnsan Hakları”, **Birikim**, S. 65, s. 15–36.
- Pathak, Raghunandan Swarup: “Introductory Report”, **Universality of Human Rights in a Pluralistic World**, Proceedings of the Colloquy organized by the Council of Europe in co-operation with the International Institute of Human Rights, Strazburg, 17-19 Nisan 1989, s. 5-17.
- Pollis, Adamantia: “Commentary on the Second Great Transformation”, **HRQ**, Vol. 27, 2005, s. 1120-1121.
- Pollis, Adamantia: “Confirmity vs. Compliance: A Response to Marfording”, **HRQ**, Vol. 20, 1998, s. 429.
- Pollis, Adamantia: “Cultural Relativism Revisited: Through a State Prism”, **HRQ**, Vol. 18, 1996 s. 316–344.
- Preis, Ann-Belinda S.: “Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique”, **HRQ**, Vol. 18, 1996, s. 286-315.
- Renteln, A. D.: **International Human Rights: Universalism Versus Relativism**, California, Sage Publications, 1990.

Robertson, A.H.;

Merrills, J.G.:

**Human Rights in the World: An Introduction to the Study of the International Protection of Human Rights**, 3. Edition, Manchester and New York, Manchester University Press, 1992.

Sadık, Khwaja Gulâm:

“Bugünkü İslam’da İnsan Hakları”, **İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1996, s. 119-126.

Said, Abdul Aziz:

“Precept and Practice of Human Rights in Islam”, **Universal Human Rights**, Vol.1, 1979, s. 63-79.

Schabas, William A.:

“Reservations to the Convention on the Rights of the Child”, **HRQ**, Vol.18, 1996, s. 472-491.

Schachter, Oscar:

“Human Dignity as a Normative Concept”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 400-402.

Sen, Amartya:

**Human Rights and Asian Values**, New York, Carneige Council on Ethics and International Affairs, 1997.

- Senger, Harro von: “From the Limited to the Universal Concept of Human Rights”, **Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China**, Ed.: Wolfgang Schmale, Goldbach, Keip Publishing, 1993, s. 47-100.
- Senger, Harro von: “Chinese Culture and Human Rights”, **Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China**, Ed.: Wolfgang Schmale, Goldbach, Keip Publishing, 1993, s. 281-333.
- Shestack, Jerome J.: “The Philosophic Foundations of Human Rights”, **HRQ**, Vol. 20, 1998, s. 201–234.
- Sirman, Nükhet: “Güçlü Ailenin Hayali”, **Amargi-Feminist Teori ve Politika**, S. 2, 2006, s. 42-43.
- Henry J. Steiner, Philip Alston: **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 367.
- Steward, Julian H.: “Comments on the Statement on Human Rights”, **American Anthropologist**, Vol. 50, No. 2, 1948, s. 351–352.

- Strauss, Claude Lévi: **İrk, Tarih ve Kültür**, 3. bs., Çev.: Haldun Bayrı vd., İstanbul, Metis, 1997.
- Sunder, Madhavi: “Piercing the Veil”, **The Yale Law Journal**, Vol. 112, 2003, s. 1399-1472.
- Symonides, Janusz: “New Human Rights Dimensions, Obstacles and Challenges: Introductory Remarks”, **Human Rights: New Dimensions and Challenges**, UNESCO, 1998, s. 1-41.
- Şentürk, Recep: “Evrensel ve Cemaatçi Yaklaşımlar Arasında İslam’da İnsan Hakları: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **İHA**, Ed.: Lütfi Sunar, S. 5, s. 43-99.
- Tamir, Yael: “Hands Off Cliteridectomy”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 422-424.
- The New Webster’s Encyclopedic Dictionary of the English Language**, New York, Gramercy Books, 1997.
- Tillion, Germainne: **Harem ve Kuzenler**, Çev.: Şirin Tekeli, Nükhet Sirman, İstanbul, Metis Yayınları, 2005.

- Toubia, Nahid: “Kadın Genital Mütilasyonu Nedir?”, Çev.: Ebru Salman, **Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik**, Derleyen: Pınar İlkaracan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 265-277.
- Türk Dil Kurumu: **Türkçe Sözlük**, 9. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Traer, Robert: “Buddhist Affirmation of Human Rights”, **Journal of Buddhist Ethics-Human Rights Conference Related Materials**, 1995, s. 1-12.
- Unicef - Innocenti Research Center: **Changing a Harmful Social Convention: Female Genital Mutilation/Cutting**, Ed.: Alexia Lewnes, Florence, 2005.
- Uygun, Oktay: “İnsan Hakları Kuramı”, **İnsan Hakları**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 13-44.
- Weston, Burns H.: “Human Rights”, **HRQ**, Vol. 6, 1984, s. 257-283.
- Wheeler, Patricia: “Eliminating FGM: The Role of the Law”, **The International Journal of Children’s Rights**, Vol. 11, 2004, s. 257-271.

- Wilde, Ralph: “NGO Proposals for an Asia-Pacific Human Rights System”, **1 Yale Human Rights and Development Law Journal** **137**, 1998, s. 1-5.
- Wilson, Richard A.: “Human Rights, Culture and Context: An Introduction”, **Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives**, Ed. Richard A. Wilson, London-Sterling-Virginia, Pluto Press, 1997, s. 1-27.
- World Health Organization: **A Systematic Review of the Health Complications of Female Genital Mutilation Including Seculae in Childbirth**, Cenova, 2000.
- World Health Organization: “A traditional Practice that Threatens Health – Female Circumcision”, **International Human Rights in Context: Law Politics Morals**, Ed. Henry J. Steiner, Philip Alston, Oxford University Press, 2000, s. 409-411.
- Yack, Bernard: “The Myth of the Civic Nation”, **Critical Review**, 1996, Vol. 10, s. 193-211.