

İNSAN HAKLARI ve KÜLTÜREL GÖRELİLİK
HUMAN RIGHTS and CULTURAL RELATIVISM

Nalan SARAÇ
104614014

Prof. Dr. Turgut TARHANLI :

Doç. Dr. Semra SOMERSAN :

Öğretim Görevlisi Galma JAHIC :

Tezin Onaylandığı Tarih :

Toplam Sayfa Sayısı : 81

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) İnsan hakları
- 2) Kültürel görelilik
- 3) Demokrasi
- 3) Uluslararası Siyaset
- 5) Evrensellik

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) Human rights
- 2) Cultural relativism
- 3) Democracy
- 4) International Politics
- 5) Universality

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, kültürel görelilik eleştirisini felsefe, antropoloji ve uluslararası ilişkiler boyutları ile ele alarak, İnsan Hakları Evrensel Beyanname ve onu takip eden uluslararası sözleşmeler ile çerçevesi çizilen insan haklarının, evrensel haklar olarak savunulmasının mümkün olup olmadığını tartışmaktır.

Bu amaçla ilk bölümde insan haklarının evrensel haklar olarak temellendirilmesinin mümkün olup olmadığı sorusuna yanıt aranacak, bu bağlamda öne çıkan temellendirme girişimleri incelenecektir.

İkinci bölümde, kültürel görelilik yaklaşımının antropolojik boyutu ele alınarak, bu yaklaşımın gelişimi aktarıldıktan sonra insan haklarının evrenselliği iddiasına getirdiği eleştiriler değerlendirilecektir.

Üçüncü bölümde, kültürel görelilik iddiasının uygulamada aldığı biçimi değerlendirmek amacıyla bu iddiayı dile getiren uluslararası deklarasyonlar ve bölgesel insan hakları sözleşmeleri incelenecektir.

Sonuç bölümünde ise önceki bölümlerin tespitleri doğrultusunda kültürel farklılıkların insan haklarının evrenselleşmesinin önünde bir engel teşkil edip etmediği sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır.

ABSTRACT

The purpose of this study is to discuss whether the rights that are framed by the Universal Declaration of Human Rights and the international bills that followed it can be possibly defended as universal rights by taking into account cultural relativism criticism through the perspective of philosophy, anthropology and international relations.

Thus, first chapter is devoted to answering the question if human rights can be justified as universal rights and the important attempts in this context are examined.

Second chapter starts with the anthropological aspects of cultural relativism and after the development of this approach is described, its criticism against the universality of human rights are evaluated

Third chapter examines the international declarations and regional human rights bills that support the arguments of cultural relativism in order to evaluate the realizations of cultural relativism.

In the concluding chapter, the question if cultural differences create barriers to the universalization of human rights is handled.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
I. İnsan Haklarını Temellendirme Girişimleri.....	4
1.1 Alan Gewirth: Ahlaki Öznenin Evrenselliği.....	4
1.2 Jack Donnelly: Ahlaki Bir Varsayım Olarak İnsan Doğası.....	10
1.3 Johan Galtung: İnsan İhtiyaçları.....	14
1.4 Kültürler Arası Değerler.....	18
1.5 Değerlendirme.....	20
II. Kültürel Görelilik.....	22
III. Uluslararası Deklarasyonlarda Kültürel Görelilik.....	33
3.1 Asya Devletleri'nin İnsan Hakları Görüşleri.....	33
3.1.1 Singapur Okulu.....	33
3.2 Çin Devlet Açıklamaları.....	37
3.3 Bangkok Deklarasyonu ve Viyana Konferansı.....	40
3.4 Değerlendirme.....	44
3.5 Afrika Devletleri'nin İnsan Hakları Görüşleri.....	45
3.5.1 Afrika İnsan ve Halkların Hakları Sözleşmesi.....	45
3.5.2 Tunus Deklarasyonu.....	56
3.5.3 Değerlendirme.....	58
3.6 İslam Devletleri'nin İnsan Hakları Görüşleri.....	59
3.6.1 Değerlendirme.....	66
3.7 Genel Değerlendirme.....	67

Sonuç	70
KAYNAKÇA	74

GİRİŞ

İnsan hakları, iktidarın erkini kullanırken uyması gereken etik ve hukuk kurallarının belirlenmesinde başvurulan meta ilkeler olarak tanımlanabilir. Tüm iktidar ilişkilerinde bir takım ilkelere göre hareket edildiği söylenebilir. Bununla birlikte, iktidar ile iktidara maruz kalan arasındaki ilişki kültürden kültüre ve zaman içinde değişim göstermiştir. Hinduizm, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerin yanı sıra feodalizm, kapitalizm ve komünizm gibi ekonomik ve siyasi düzenler de insanların temel haklarını farklı referanslarla düzenlemişlerdir. Ayrıca insan haklarının belirlenmesi ve hayata geçirilmesi her zaman siyasi mücadelenin alanı olmuştur.

Bu bağlamda 1948'de İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilanı bir dönüm noktası oluşturur. Bu beyanname ile insan hakları etnik köken, tabiyet ve cinsiyet ayrımı olmaksızın tüm insanların sahip olduğu evrensel haklar olarak tanımlanmış ve bu haklar, insanların doğuştan sahip olduğu ileri sürülen, insan onuru kavramı üzerinden temellendirilmiştir. İnsan hakları, insan onuruna yaraşır bir yaşam sürdürülebilmesi için ulusal ve uluslararası düzende uyulması gereken ilkelerdir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve onu takip eden Siyasi ve Medeni Haklar Sözleşmesi ile Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'nin, BM üyesi devletlerin büyük çoğunluğu tarafından,¹

¹ "4. International Covenant on Civil and Political Rights New York," 1996, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliği, 26 Aralık 2006, <http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/4.htm>.

"3. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights New York," 1996, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliği, 26 Aralık 2006, <http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/3.htm>.

onaylanarak insan haklarının evrenselliği ilkesi kabul edilmesine rağmen, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi henüz taslak halindeyken bile evrensellik iddiası nedeniyle eleştirilmiř², bu eleştiriler günümüze değin artarak devam etmiştir. Eleştirilerin temelinde insan haklarının belirli sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmenin ürünü olduğu, bu yüzden tüm toplumlarda geçerli olamayacağı iddiası yer alır. Kültürel görelilik başlığı altında toplanabilecek bu eleştirilerin bir çok boyutu bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, kültürel görelilik eleştirisini felsefe, antropoloji ve uluslararası ilişkiler boyutları ile ele alarak, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve onu takip eden uluslararası sözleşmeler ile çerçevesi çizilen insan haklarının, evrensel haklar olarak savunulmasının mümkün olup olmadığını tartışmaktır.

Bu amaçla ilk bölümde insan haklarının evrensel haklar olarak temellendirilmesinin mümkün olup olmadığı sorusuna yanıt aranacak, bu bağlamda öne çıkan temellendirme girişimleri incelenecektir.

İkinci bölümde, kültürel görelilik yaklaşımının antropolojik boyutu ele alınarak, bu yaklaşımın gelişimi aktarıldıktan sonra insan haklarının evrenselliği iddiasına getirdiği eleştiriler değerlendirilecektir.

Üçüncü bölümde, kültürel görelilik iddiasının uygulamada aldığı biçimi değerlendirmek amacıyla bu iddiayı dile getiren uluslararası deklarasyonlar ve bölgesel insan hakları sözleşmeleri incelenecektir.

² The Executive Board, "Statement on Human Rights," *American Anthropological Association* 49:3 (1947): 539-543.

Sonuç bölümünde ise önceki bölümlerin tespitleri doğrultusunda kültürel farklılıkların insan haklarının evrenselleşmesinin önünde bir engel teşkil edip etmediği sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır.

I. İnsan Haklarını Temellendirme Girişimleri

Bu bölümün amacı, insan haklarını evrensel olarak temellendirmenin mümkün olup olmadığını incelemektir. Bu amaçla, benzer girişimler arasında sorunu ele alış biçimi ve argümanların dayandığı ön kabuller açısından diğerlerine model olarak, öne çıkan çalışmalar ele alınacaktır.

1.1 Alan Gewirth: Ahlaki Öznenin Evrenselliği

Alan Gewirth, insan haklarının evrensel ve zorunlu olduğunu bir ahlak teorisi geliştirerek göstermeye çalışır. Gewirth'in teorisine göre³ tüm ahlak kuralları insan eylemini şekillendirmeye yöneliktir. Bu iddia, insanın kısıtlanmadığı sürece davranışlarına yön verebileceğini ve seçimde bulunacağını varsayar. O halde insanın ahlaki bir kurala uyabilmesi için eyleminin sahip olması gereken özellikler vardır. Gewirth'e göre insan eyleminin değişmez ve birbirine bağlı türsel özellikleri, özgürlük ve amaçlılıktır. Eylemin amacı, hedeflenen bir sonuca, esenliğe⁴ ulaşmaktır. Bu sebeple Gewirth, eylemin türsel özelliklerinin daha kapsayıcı bir şekilde ifade etmek için bunların özgürlük ve esenlik olduğunu söyler. Gewirth, eylemi mümkün kılan esenlik koşullarını hiyerarşik bir sırayla belirtir. Bu sıralamaya göre, eylemin mümkün olabilmesi için öncelikle öznenin yaşama, bedenen ve zihnen gerekli alt yapıya sahip olması gerekir. İkinci olarak, amacına

³ Alan Gewirth bu teoriyi ilk olarak 1978 yılında yayınladığı *Reason and Morality* adlı kitabında ele almıştır. Bu bölümde yer alan alıntıların kaynağı ise Gewirth'in 1996 yılında yayınladığı *The Community of Rights* kitabıdır. Gewirth, bu kitabında, ahlak teorisini, getirilen eleştiriler doğrultusunda yeniden ele alarak sosyal ve ekonomik hakların geliştirilmesine katkıda bulunur.

⁴ Esenlik sözcüğü, İngilizce *well-being* sözcüğünün karşılığı olarak, insanın eylemini hem mümkün kılan hem de amacını oluşturan durum anlamında kullanılmıştır.

ulaşabilmesi için gerekli olan beceri ve kapasitelere sahip olması gerekir. Son olarak da amaçlarını gerçekleştirebilme kapasitesini geliştirebileceği imkanlara sahip olmalıdır.⁵

Gewirth, eylemin türsel özelliklerinden insan haklarının zorunlu ve evrensel olduğu sonucunu çıkarmak için diyalektik olarak zorunlu bir yöntem kullanır. Yöntem diyalektik niteliğini, bir amaca yönelmiş öznenin, durumunu bizzat kendisinin tanımlaması ve sonraki adımlara bu tanımlamalar üzerinden gitmesi nedeniyle kazanır. Yöntemin diyalektik olarak zorunlu olmasının nedeni ise söz konusu ifadelerin, eylemin türsel özelliklerinden mantıksal bir zorunluluk gereği çıkmasıdır. Gewirth, bu yöntemi argümanının normatif bir zorunluluk taşıyarak insan haklarını temellendirebilmek için kullanır. Ayrıca bu yöntemin diyalektik yapısının ‘olan’dan ‘olması gereken’e geçişi mümkün kıldığını iddia eder.⁶

Gewirth’in “her özne kendisinin özgürlüğe ve esenliğe hakkı olduğunu mantıksal olarak kabul etmelidir” ve buna bağlı olarak, “her özne diğer tüm öznelerin de kendisiyle eşit derecede bu haklara sahip olduğunu mantıksal olarak kabul etmelidir” iddialarını temellendirmek için oluşturduğu argümanı aşağıdaki gibi ifade eder:

Ne yaptığının farkında olan her özne durumunu şu şekilde ifade edebilir:

⁵ Alan Gewirth, *The Community of Rights*. (Chicago: Chicago University Pres, 1996), ss. 13-14

⁶ a.g.e., s. 16.

1. “A amacına ulaşmak için X yapıyorum.” Eylem özne tarafından iyi olarak nitelendirilen bir amaca ulaşmak için yapıldığından mantıksal olarak,
2. “A iyidir.” sonucu çıkar. Buradaki ‘iyi’, ahlaki bir değer içermek zorunda değildir, sadece öznenin eyleme atfettiği olumlu değeri gösterir. Özgürlük ve esenlik öznenin amacına ulaşmak için zorunlu olarak gereksinim duyduğu koşullar olduğundan ve özne (2)’yi kabul ettiği için,
3. “Özgürlüğüm ve esenliğim gerekli araçlardır.” ve
4. “Özgürlüğe ve esenliğe sahip *olmalıyım.*” ifadelerini de kabul etmelidir. Buradaki zorunluluk kipi, öznenin eylemde bulunabilmek için gereksinim duyduğu koşullara sahip olma zorunluluğunu gösterir. Gewirth bu noktada bir sıçrama yaparak, (4)’ü kabul eden her öznenin mantıksal olarak,
5. “Özgürlüğe ve esenliğe *hakkım var.*” ifadesini kabul etmek zorunda olduğu sonucuna ulaşır. Bu sonucun mantıksal bir zorunluluk olduğunu göstermek için öznenin (5)’i kabul etmemesinin çelişkiye götüreceğini göstermeye çalışır. Özne (5)’i reddederse bu durumda
6. “Diğer insanlar özgürlüğüme ve esenliğime müdahale *etmemelidir*” ifadesini de reddetmelidir. (6)’yı reddederse,
7. “Diğer insanlar özgürlüğüme ve esenliğime müdahale *edebilir.*” ifadesini kabul etmesi gerekir ve bu durumda,

8. “Özgürlüğe ve esenliğe sahip *olmayabilirim*” ifadesini de kabul etmesi gerekir.

Ancak (8) ile (4) çelişir. Eylemde bulunabilmenin gereği olarak her özne (4)'ü kabul etmek zorunda olduğundan (8)'i reddetmelidir. Ayrıca (8), (5)'in reddi olduğundan, (8)'i reddeden her özne 5) “Özgürlüğe ve esenliğe hakkım var.” ifadesini kabul etmelidir.⁷ Gewirth bu hakları, eylemin türsel özellikleri mümkün kıldıkları için türsel haklar olarak adlandırır.

Gewirth, bu noktada her öznenin, kendisinin özgürlüğe ve esenliğe hakkı olduğunu mantıksal olarak kabul etmesinden hareketle, her öznenin, diğer tüm öznelerin de kendisiyle eşit derecede bu haklara sahip olduğunu, mantıksal olarak kabul etmesinin gerektiğini iddia eder. Bu iddiasını desteklemek için evrenselleştirilebilirlik ilkesine başvurur. Bu ilkeye göre, bir türün bir örneği, türsel özelliği sebebiyle bir niteliğe sahipse o türün tüm üyeleri aynı niteliğe sahiptir. Bu durumda bir insan eylemde bulunma kapasitesinden dolayı türsel haklara sahip oluyorsa bu kapasiteye sahip her insan da aynı haklara sahip olmalıdır. Bu durum,

9. “Özgürlüğe ve esenliğe hakkım var çünkü ben eylemde bulunma kapasitesine sahip bir özneyim.” ve

10, “Eylemde bulunma kapasitesine sahip her öznenin özgürlüğe ve esenliğe hakkı vardır” şeklinde ifade edilir.

Gewirth, bu noktada söz konusu hakların ahlaki haklara dönüştüğünü, çünkü öznenin, eylemde bulunurken artık kendi hakları kadar, başkalarının

⁷ a.g.e., ss. 17-18.

haklarının da farkında olduğunu iddia eder. Gewirth, *Türsel Tutarlılık Prensibi* adını verdiği bu ahlaki kuralı şöyle ifade eder:

11. “Diğerlerinin ve kendinin türsel haklarına uygun olarak hareket et.”

Türsel haklar tüm öznelerin hakkıdır ve tüm insanlar da potansiyel birer özne olduğu için bu haklar tüm insanların hakkıdır. *Türsel Tutarlılık Prensibi* insan haklarını temellendirir. Gewirth’e göre, insan haklarının evrensel olduğunu gösteren bu argümanın temelini oluşturan asıl nokta, tüm insanların rasyonel ve iradi hareket etme kapasitesine sahip birer özne olmalarından dolayı, eşit düzeyde onura sahip oldukları düşüncesidir.

Gewirth, insan haklarının evrensel olduğu sonucunu, evrensel anlamı ve uygulanabilirliği olduğunu varsaydığı ahlak ve akıl kavramlarından çıkarır. Ahlak incelemesinin nesnesi iken, akıl kullandığı yöntemdir.⁸ Gewirth, Kant geleneğinin bir takipçisi olarak ahlakı, tüm öznelerin rasyonel kapasiteleri gereği uymaları gereken kategorik zorunluluklar olarak kavramsallaştırır. Akıl tündengelim ve tümevarım yollarını kullanarak bu zorunlulukları çıkarır. Ne var ki, bu zorunlulukların içeriği kaçınılmaz olarak bir toplumsal bağlam tarafından belirlenmek zorundadır. Hegel’in Kant eleştirisinde dikkati çektiği üzere “tek başına arı ahlak yasası biçiminden, eyleme ilişkin hiçbir somut kural çıkmaz; çıktığı takdirdeyse bunun nedeni, tanımlanmamış başka öncüllerin söz konusu argümana sızarak girmiş olmasıdır.”⁹

⁸ Michael Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach* (Cambridge: Polity Press, 2002), s. 510

⁹ Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 50.

Hegel'in izinden giden MacIntyre, aynı eleştiriyi Gewirth'in argümanına uygulayarak, Gewirth'in insan haklarının evrenselliğini ve zorunluluğunu gösterdiği iddiasına karşın, argümanın 4. adımından 5. adımına geçişin mantıksal bir zorunluluk taşımadığını gösterir. Bunu yapmaya ya da buna sahip olmaya hakkım var iddiası, bundan yararlanmaya ihtiyacım var ya da bundan yararlanmayı istiyorum iddialarından farklıdır. İlki toplumsal olarak yerleşmiş kurallar bütününe gerektirirken ikincisinde böyle bir zorunluluk yoktur.¹⁰ Bu tür kurallar, ancak tarihin belirli dönemlerinde ve belirli toplumsal koşullar altında varlık kazanırlar. Hiçbir şekilde, insan olmanın evrensel nitelikleri olamazlar. Gewirth bugün kullandığımız anlamıyla "hak" kavramının ancak ortaçağın sonlarına doğru kullanılmaya başladığını kabul ettiği halde, hak kavramının gerektirdiği toplumsal kavrayış, kurum ve pratiklerin *zorunlu* değil de *olumsal* birer gelişme olduğu olgusunu göz ardı ederek, "rasyonel öznenin tanımlanmasına bile hiçbir şekilde ait olmayan, ki görüşünün geçerli olabilmesi için ait olması gerekir, bir hak tasarımını argümanına gizlice sokmuş bulunur."¹¹

Bu noktada, Gewirth'in insan haklarını, insanın rasyonel bir özne olmasına bağlayarak, ona evrensel ve zorunlu bir temel kazandırma denemesinin amacına ulaşamadığını görüyoruz.

MacIntyre bir adım daha atarak ahlaki kurguların, bize nesnel ve kişisel olmayan bir ölçüt kazandırma iddiasını dile getirdiklerini ama bu iddiaya

¹⁰ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), s. 108.

¹¹ a.g.e., s. 109.

gerçeklik kazandıramadıklarını, bu sürecin bir parçası olarak yaratılan hak kavramının da ancak cadılar veya tek boynuzlu atlar kadar gerçeklik sahibi olduğunu ileri sürer. Bu iddiasının dayanağı olarak, tıpkı cadıların ve tek boynuzlu atların varolduğunu gösterme girişimleri gibi insan haklarının varolduğunu gösterme girişimlerinin de başarısız olduğunu iddia eder. MacIntyre'a göre insan haklarının varlığını iddia etmek ontolojik bir hatadır. MacIntyre, Dworkin'in insan haklarının varlığının kanıtlanamayacağını kabul ederek bu durumun, "doğru olmayan bir önerme kanıtlanamaz" olgusunun bir sonucu olmadığı, uyarısına yer vererek ona hak verir ancak bu yaklaşımın cadıların ve tek boynuzlu atların varlığı iddia ederken de kullanılabileceğini söyleyerek, insan haklarının toplumsal olarak *kurulmuş*, *olumsal* değerler olduğu, bu yüzden de *zorunlu* olamayacakları sonucuna varır.¹² İnsan haklarının zorunlu bir temeli yoktur, toplumsal koşullara göre farklı şekillerde temellendirilir. Bu durumda da evrensel oldukları iddia edilemez.

1.2 Jack Donnelly: Ahlaki Bir Varsayım Olarak İnsan Doğası

Jack Donnelly ise insan haklarının, tüm insanların sadece insan olmaları dolayısıyla sahip oldukları haklar olarak tanımlanmaları bakımından, evrensel olarak *kurulduğunu* iddia eder.¹³

¹² a.g.e., ss. 111-113.

¹³ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), s. 14.

Donnelly'e göre insan haklarının temeli insan doğasıdır. Ancak insan olmanın insana neden hak kazandırdığı sorusunun yanıtlanması gerekir. Bu soruya genellikle insan doğasını belirleyen "ihtiyaçlar nedeniyle" insan haklarının varolduğu yanıtı verilse de bu ihtiyaçların ne olduğu en az insan doğası kadar belirsizdir. Beslenme ve güvenlik dışında bilimsel olarak doğrulanmış bir ihtiyaç listesinden bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte, "ihtiyaçlar metaforik ve ahlaki bir anlam kazanarak insan doğası tartışmasının bir parçası olmaya devam eder." ¹⁴

Donnelly, insan ihtiyaçlarına dair yaptığı bu tespiti dayanarak insan doğası kavramını başka bir yolla tanımlamayı dener. Donnelly'e göre insan haklarının kaynağı, insanın ahlaki doğasıdır. İnsan haklarının temelini oluşturan insan doğası, insanın ne olabileceği üzerine ahlaki bir varsayımdır. Bilim adamlarının, bunun ötesine gidemeyiz, dediği insan doğasına karşılık, insanın ahlaki doğası, bunun altına düşmemeliyiz, der. İnsan hakları yaşam için değil, onurlu bir yaşam içindir. Bir x hakkından yararlanan kişinin daha tam ve zengin bir insan yaşamına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Tam tersi bir durumda ise söz konusu haktan yararlanamayanlar ahlaki doğalarından uzaklaşır.

Bilimin tanımladığı insan doğası, insanın fiziksel sınırlarını gösterir, ancak insanın potansiyelleri çok çeşitlidir ve bunlardan hangilerinin hayata geçirileceği ağırlıklı olarak toplumsal seçimlerin sonucudur. Donnelly'e göre

¹⁴ a.g.e., s. 13.

bugün bu seçim, “insanın ahlaki doğası üzerine bir vizyonun ürünü olan insan hakları tarafından şekillendirilir.”¹⁵

İnsan hakları, toplumsal eylemlerin hem sınırlarını hem de gerekliliklerini belirleyerek, insan doğasının şekillendirilmesinde devlete ve topluma rehberlik eder. Donnelly, insan hakları teorilerinin ve belgelerinin varolan durumun ötesinde bir hedefe yönelerek daha derin bir olasılığı işaret ettiğini ve insanın ne olduğundan çok ne olabileceğiyle ilgilendiğini bu yüzden de ‘doğal’ veya hukuki insandan çok ahlaki insanı ele aldığını belirtir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin de bu bağlamda onurlu bir yaşamın minimum gerekliliklerini listeleyerek, daha ‘insanca bir yaşam’ idealine ulaşmak için insanlara nasıl davranılması gerektiğini dile getirir.¹⁶

Donnelly, insan hakları, ahlak ve siyaset arasında diyalektik bir ilişki olduğunu, insan haklarının siyasi toplumu değiştirmek suretiyle insanı da değiştirdiğini böylece insana dair olanakların gerçeğe dönüştüğünü iddia eder.

Donnelly, bu teorinin insan haklarının kullanılmasını amaçlayan toplumsal bir proje olarak ‘doğal’, toplumsal, tarihi ve ahlaki unsurların birleşiminden oluştuğunu, insan doğasını ‘doğaldan’ çok ahlaki bir varsayım olarak aldığını söyler. Bu bağlamda insan haklarının düzenleyici oldukları kadar kurucu da olduğunu, insanları özgür ve eşit haklara sahip vatandaşlar

¹⁵ a.g.e., s. 14.

¹⁶ a.g.e., s. 15.

olarak kurduğunu ve meşru hükümetlerin gereklilik ve sınırlarını belirleyerek belirli türde devletlerin kurulmasının önünü açtığını ileri sürer.¹⁷

Donnelly, *insan haklarının ne olduğu* ile ilgili analitik ve kavramsal bir teori geliştirdiğini ancak *söz konusu hakların neler olması gerektiği* ile ilgili de bir normatif temel oluşturulması gerektiğini söyler. Kendi insan doğası kavramının bu hakların içerikleri ile ilgili bir temel sağlayamayacağını, ne var ki bu konuda bir temel oluşturamamanın ahlak ve siyaset felsefelerinin en önemli sorunlarından biri olduğunu belirtir.

Donnelly, Aristoteles, Marx, Mill ve Kant'ın geliştirdiği insan doğası teorilerinin aslında varsayımlara dayanan aksiyomlar olduğunu bu yüzden de tartışmaya açık olduklarını ileri sürer. Bu durumda bu teorilere dayanan insan hakları listeleri de tartışmalı hale gelir. Birbirinden farklı insan hakları listelerinin varlığı söz konusu olduğunda belirli bir insan doğası teorisini mutlak anlamda savunmak mümkün olmadığından, listenin seçimi çıkmaza girebilir. Donnelly'e göre, insan doğasına dair makul bir teoriye dayanan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmeleri dikkate değer bir uluslararası oybirliğine dayandığı için bu sorunu aşmıştır.¹⁸ Çünkü, bu belgelerin kabulüyle, insan hakları varmış gibi hareket etme iradesi gösterilmiş, haklar hukuku bir yapı içinde ifade edilmiş ve hayata geçirilmeleri için yaptırımlar öngörülmüştür. Böylece insan hakları gerçeklik kazanmıştır.

¹⁷ a.g.e., s. 16.

¹⁸ a.g.e., s. 17.

Donnelly insan hakkı kavramının ne olduğunu analitik bir teoriyle açıklar ama insan haklarının ne olması gerektiğini belirlemek için insan doğasına dair bir teoriye ihtiyaç olduğunu dile getirir ve böyle bir teorinin henüz bulunmadığını itiraf eder. Yine de böyle bir teori yerine uluslararası uzlaşmaya dayanan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin, insan haklarına bir temel oluşturduğunu ileri sürer. Bu temelin zayıf bir temel olduğunu kabul etmekle beraber bunun bir sorun olmadığını çünkü bu temelden tutarlı bir yapı oluşturulmasının yeterli olduğunu iddia etse de bu durum tartışmaya açıktır.

1.3 Johan Galtung: İnsan İhtiyaçları

Galtung, sahip olduğumuz insan haklarının, Batı'da bu hakları ortaya çıkaran yapının, kültürün ve sürecin damgasını taşımaları sebebiyle kesinlikle Batılı olduğunu, ancak bu olgunun insan haklarının evrensel olamayacakları anlamına gelmediğini belirtir. Bununla birlikte evrensel=batılı denkleminin evrensellik kriteri olamayacağını, evrensellik ölçütünün, insan haklarının halklar tarafından kabulü ve diğer kültürler ve yapılarla uyumluluğu olduğunu, ileri sürer. Galtung, insan bedeninin ve ruhunun dokunulmazlığının, kanun nezdinde eşitliğin Batılı fikirler olduğunu ancak bu fikirlerin evrenselleştirilebilir olduğunu iddia eder.¹⁹

Galtung, hakların insani olması gerektiği düşüncesinden hareketle insan haklarını insan ihtiyaçları üzerinden açıklamaya çalışır. Bu çalışmanın bir

¹⁹ Johan Galtung, *Bir Başka Açıdan İnsan Hakları*, çev. Müge Sökmen (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), s. 7.

ayağını, uzun yıllar boyunca çeşitli kültürlerden insanlarla, “Gelişme derken neyi kastediyoruz, o olmadan hayatın sürdürülemeyeceği asgari nokta nedir?” sorusu çerçevesinde kurduğu diyalogların sonuçlarına dayandırır. Galtung, bu süreçte hiyerarşik olmayan dört ihtiyaç sınıfı saptandığını belirtir: hayatta kalma, esenlik, özgürlük ve kimlik. Bu yaklaşımın hem varolan insan haklarını hem de üzerinde düşünülmesi önerilen bir çok yeni insan hakkını değerlendirmede kullanılabilecek bir görüş açısı sunduğunu söyler.²⁰

Galtung, insan hakları ile insan ihtiyaçları arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışırken bazı tespitlerde bulunur. Bu tespitlere göre, insan ihtiyaçları bireylerin içinde yer alırken, insan hakları bireylerin arasında yer alır. Bir insan ihtiyacının kökeni tekil bireylerde bulunur. Birey ihtiyaç öznesidir, ihtiyacı doğuran şey ise ihtiyaç nesnesidir. İhtiyaçların doyurulması için toplumsal düzenlemeler gerekebilir. Bireyde ihtiyaca dair bir bilinç olmalıdır, bu bilinç toplumsal hale gelmeli ve bireyleri seferber ederek bir örgütlenme biçimine yol açmalıdır.²¹

Galtung, bu tespitler doğrultusunda bir ihtiyaç sınıfları modeli oluşturur. Bu modele göre ihtiyaçlar, maddi-maddi olmayan ve fail bağımlı-yapı bağımlı ayrımlarına göre sınıflandırılırlar. Maddi ihtiyaçların karşılanmaları maddi bileşenler gerektirir. Hayatta kalma ve esenlik bu türden ihtiyaçlardır. Özgürlük ve kimlik ihtiyaçları ise maddi değildir. Fail bağımlı-yapı bağımlı ayrımı ise ihtiyacın karşılanmasının faillere mi yoksa yapılara mı bağlı olduğunu gösterir.

²⁰ a.g.e., s. 9.

²¹ a.g.e., s. 70.

Hayatta kalma ve özgürlük, fail bağımlıdır çünkü faillerin kasıtlı edimlerde bulunarak ötekilerin ihtiyaçlarını karşılamalarını engellememeleri gerekir. Esenlik ve kimlik ise yapı bağımlı ihtiyaçlardır.²²

Galtung, bu kategoriler altında batılı önyargılar taşısa da, en üst soyutlama düzeyinde belli bir evrenselliğe sahip olduğunu düşündüğü bir ihtiyaç listesi oluşturur. Ayrıca ihtiyaç - hak ilişkisinde gözlemlenebilecek dört durum olduğunu tespit eder:²³

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

Galtung, oluşturduğu liste ve hak-ihtiyaç ilişkisinde gözlemlenebilecek durumlar ışığında, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde yer alan hak ve ihtiyaç ifadelerini inceleyerek, ihtiyaçların mevcut haklarla karşılanıp karşılanmadığını tespit etmeye çalışır. Bu incelemenin sonunda, ihtiyaçlar ve haklar arasındaki ilişkinin bire bir olmaktan çok uzak olduğunu, pek çok ya da tek bir ihtiyaca denk düşen ya da hiçbir ihtiyaca denk düşmeyen hakların ve pek çok ya da tek bir hakka denk düşen ya da hiçbir hakka denk düşmeyen ihtiyaçların var olduğunu ileri sürer.²⁴

Galtung, bu sorunun aşılması için halen geçerli olan insan hakkı normu üretim biçiminin aşılmasını önerir. Birleşmiş Milletler'in norm gönderici,

²² a.g.e., s. 71.

²³ a.g.e., ss. 86-87.

²⁴ a.g.e., s. 119.

devlet ve hükümetlerin norm alıcı olduğu mevcut sistemin, bireylerin norm gönderici olma ihtiyacını karşılamaktan çok uzak olduğuna değinen Galtung, bu yapının ihtiyaç-hak ilişkisine hak merkezli bakarak, bu ilişkinin dinamik, esnek ve karmaşık yapısını durağanlaştırdığını iddia eder. Bireylerin ve halkların norm üretim sürecine katılabilecekleri bir modelin oluşturulmasının insan haklarının evrenselleşmesine de katkıda bulunacağını iddia eder.²⁵

Galtung, temelde insan ihtiyaçlarını merkeze alan, bireylerin norm üretim sürecine katılımının sağlandığı bir modelin, insan haklarının halklar tarafından kabulünü ve diğer kültür ve yapılarla uyumunu sağlayarak, insan haklarını evrenselleştireceğini iddia eder. İnsan ihtiyaçlarının nasıl belirleneceği sorusu teorik yaklaşımlar için bir muamma iken, Galtung bu sorunun yanıtının insanların bu soruya verdiği yanıtların değerlendirilmesiyle bulunabileceğini iddia eder. Galtung'un yaklaşımı hayata geçirilebilirse, insan hakları daha kapsayıcı olabilir, ancak hayata geçirilebilmesi için öncelikle norm üretim süreçlerinin doğrudan katılımı mümkün kılacak şekilde yeniden yapılandırılmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca hem kendisinden hak türetilen ihtiyaçların belirlenmesinde hem de bu hakların nasıl formüle edileceği konusunda ölçütlerin bulunması gereklidir. Bu ölçütün demokratik bir tartışma sonucu uzlaşma ile bulunabileceği ileri sürülebilir ve elimizde başka bir ölçüt olmadığı bu gibi durumlarda uzlaşma aramak en doğru yaklaşım olabilir.

²⁵ a.g.e., ss. 114-119.

1.4 Kùltürler Arası Değerler

İnsan haklarının evrenselliğinin, tüm kùltürler tarafından paylaşılan bir takım ilkelere, değerlere veya kavramlara dayanarak göstermeye çalışan “kùltürler arası değerler” yaklaşımı bir çok akademisyen tarafından desteklenmektedir. Bu yaklaşım insan hakları-kùltürel değerler ilişkisini birkaç yol üzerinden kurar.

İlkine göre insan hakları kavramının temeli tüm kùltürler tarafından paylaşılan değerler ve ilkelere dayanır. Bu konuda en sık başvurulan değer, insan onurudur. Tüm kùltürlerde insan onuruna saygı gösterildiği gösterilmeye çalışılarak bu değerin insan haklarının kaynağı olduğu iddia edilir.²⁶ Bir diğer örnek ise “sana nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran” şeklinde ifade edilen karşılıklılık ilkesidir.²⁷

Öncelikle bu değer ve ilkelerin tüm kùltürler tarafından paylaşıldığı somut verilerle gösterilmelidir. Bu değer ve ilkeleri paylaşmayan bir kùltür bile bulunsa yaklaşımın evrensellik iddiası çöker. şimdiye kadar bu değer ve ilkelerin tüm kùltürler tarafından paylaşıldığını gösteren kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır. Böyle bir araştırmanın sonunda bu değer ve ilkelerin tüm kùltürler tarafından paylaşıldığı ortaya konulsa bile, bu değer ve ilkeler ile insan hakları arasındaki ilişkinin de gösterilmesi gerekir. Tüm kùltürlerde bu değer ve ilkeler ile insan hakları bir arada olduğunda dahi insan haklarını söz

²⁶ Jack Donnelly, “Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights,” *The American Political Science Review* 76:2 (1982): 303.

²⁷ Abdullahi Ahmed An-Naim, “Islam Islamic Law and The Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights,” *Asian Perspectives on Human Rights* içinde, Yay. Haz. C. Welch ve V. Leary, (1990), s. 36.

konusu değer ve ilkelere dayandırmayan topluluklar bulunabilir. Donnelly'nin İslam, Afrika, Çin ve Hindistan kültürlerindeki insan onuru ile insan hakları arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasının da gösterdiği gibi bu kültürlerin hepsi insan onuru değerine ve insan hakları düzenlemelerine sahip olsalar da bu kültürlerde insan hakları toplumsal düzen, hükümdarların görevleri, tanrının buyruğu gibi başka kavramlarla gerekçelendirilir.²⁸

Kültürler arası değerler yaklaşımının benimsediği ikinci yol ise kültürler arası diyalog ile insan haklarına temel oluşturabilecek evrensel değerlerin oluşturulmasıdır. Parekh, geniş katımlı ve her kültürün kendini ifade etme olanağı bulduğu kültürler arası diyaloglar sonucu evrensel değerler üzerinde uzlaşılacağını iddia eder.²⁹ Bu diyalogun başarıya ulaşabilmesi için bir model önerir. Bu modele göre, diyalogun zemini 'insan evrenselleri' diye adlandırdığı tüm insanların sahip olduğu bir takım kapasiteler olarak belirlenebilir. Parekh, insan evrenselleri arasında; düşünme kapasitesini, aklı, dil kullanma becerisi, yargılama yetisini, rüya görmeyi, iyi yaşam vizyonları oluşturmayı, ahlaki ilişkiler geliştirmeyi sayar.³⁰ Bu evrensellerin tüm insanları karakterize eden, insan özelliklerini oluşturduğunu iddia eder. Bunların ilki, insanların diğer insanlarla anlamlı ilişkiler kurma kapasitesidir. İkincisi, insanlar, anlam ve değer üreterek doğal dünyayı zenginleştirmekle kalmaz kendi dünyalarını da yaratırlar. Üçüncüsü, insanlar hayatta kalmak ve hayatlarını geliştirmek için belirli koşullara ihtiyaç duyarlar. Parekh, bu zemin üzerinde düşünülerek

²⁸ Donnelly, "Human Rights and Human Dignity," ss. 306-309.

²⁹ Bikhu Parekh, "Non-Ethnic Universalism," *Human Rights in Global Politics* içinde, yay. haz. Tim Dunne ve Nicholas Wheeler (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s.139.

³⁰ a.g.e., s. 143.

evrensel olarak paylaşılan değerlere ve bu değerler tarafından belirlenen bir insan hakları düzenine ulaşılabileceğini iddia eder.³¹

Parekh'in yaklaşımı daha önce örneğini gördüğümüz insan doğası üzerinden insan haklarını temellendirme girişimidir aslında. İnsan doğasının ne olduğunu belirledikten sonra bu doğaya uygun değerler ve ihtiyaçlar üretme sürecinin, kültürler arası diyaloga dayanmasını önererek kendi katkısını yapar. Bu yüzden de diğer bu tür girişimlerde olduğu gibi insan doğası tanımının evrensel bir hakikat değil de olumsal bir seçim olmasının getirdiği sorunlarla karşı karşıyadır.

1.5 Değerlendirme

Bu bölümde ele alınan, insan haklarının evrenselliğini gösterme girişimlerinin, hiçbirinin kesin sonuçlara ulaşmadığı söylenebilir. Bu yaklaşımlardan herhangi birinin tercihi, yazarının; insan doğası, ihtiyaçları, ahlaki karakteri ve benzerleri gibi doğruluğu kesin olarak gösterilemeyen varsayımlarının kabulüne dayanır.

İnsan doğasının ve ihtiyaçlarının ne olduğu belirlense veya tüm insanlar tarafından paylaşılan ortak değerlerin varlığı "bilimsel" olarak kanıtlanırsa bile yukarıda da değinildiği gibi bu bilimsel veriler ile haklar arasındaki ilişkinin zorunlu ve evrensel olduğunun gösterilmesi gerekir. Ancak felsefe tarihinden çıkarabileceğimiz bir ders varsa o da olgular ile kavramlar arasında *zorunlu* bir ilişkinin bulunmadığıdır. Bu ilişkiyi kurma çabalarının ardında bireylerin kendi

³¹ a.g.e., ss. 145-146.

“iyi yaşam” tasarımlarının ürünü olan ahlaki ilkeler bulunur. Bireyler dünyanın, yaşantılarının ve başkalarıyla ilişkilerinin bu ilkeler çerçevesinde kurulmasını isterler.

Donnelly’in de belirttiği gibi, günümüzün insan hakları düzeni, bu anlamda, insanların ne olması ve nasıl yaşaması gerektiği ile ilgili yapılmış bir tasarımın ürünüdür. Bu tasarımı üretenlerin, kişisel tercihlerine dayanan iyi yaşam anlayışlarını ve ahlaki ilkelerini yansıtır. Bu sebeple de evrensel ve zorunlu bir temeli yoktur.

Günümüzde insan haklarının evrenselliği konusunda yukarıda değinilen siyasi ve ahlaki tercihlere dayanan geniş katılımlı bir uzlaşma vardır. Bununla birlikte, insan haklarının zorunlu ve evrensel temelini olmaması mevcut insan hakları düzeninin eleştiriye açık olmasına sebep olmaktadır. İkinci bölümde, bu eleştirilere zemin sağlayan, kaynağını evrensel değerlerin bulunmamasından ve uluslararası düzen tarafından kabul edilen insan hakları anlayışının, kültürel farklılıklar ve buna bağlı farklı tercihler yüzünden, tüm insanlar için geçerli olamayacağı iddiasından alan, kültürel görelilik eleştirisi ele alınacaktır.

II. Kültürel Görelilik

İnanç ve değerlerin insanın içinde bulunduğu koşullardan bağımsız bir referansa göre yargılanamayacağı iddiasını taşıyan felsefi bir yaklaşım olan göreliliğin kökenleri Sofistler'e kadar uzansa da bu anlayışın kültürlere uygulanması Alman Aydınlanması ile başlar. Kant'ın, insan bilgisinin, duyu deneyimlerinin zihnin evrensel kategorine göre yapılandırılmasıyla oluştuğu iddiasına karşılık³², Herder bilginin tek kaynağının bu evrensel yapılandırma olamayacağını, bilginin oluşumunda kültürel yapıların da rolü olduğunu ileri sürdü.³³

Kant ve Herder'in düşüncelerinden derinlemesine etkilenen, antropolog Franz Boas, kültürün insan üzerindeki etkilerini incelemeye başlayarak ve kültür kavramına yeni bir tanım getirdi³⁴. Bu tanıma göre kültür, toplumsal bir grup oluşturan bireylerin çevreleriyle, diğer gruplarla, kendi gruplarının üyeleriyle hatta kendi kendileriyle kurdukları ilişkiye şekil veren fiziksel ve zihinsel tepkilerin ve eylemlerin tümüdür.

Kültürün bu şekilde anlaşılması kaçınılmaz olarak, dünyayı algılama şeklimizi belirleyen kültürel önyargılardan kurtulmanın ve tanımadığımız bir kültürü anlamının mümkün olup olmadığı sorularını beraberinde getirdi.

³² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

³³ Johann Gottfried Herder, *Philosophical Writings*, çev. Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

³⁴ Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (New York: Macmillan, 1938).

Franz Boas, bu sorulara yanıt bulma arayışı içinde Kuzey Amerika yerlileri üzerine yaptığı çalışmalar sonunda 1911 yılında yayınladığı *The Mind of Primitive Man* adlı kitabında kültürel görelilik yaklaşımının temellerini attı. Biyolojik, linguistik ve kültürel özelliklerin, kültürel ve kültür dışı güçlerle belirlenen tarihsel ürünler olduğu iddiasında bulundu. Kültürel çeşitliliğin insanlığın en temel özelliklerinden biri olduğunu ve kültürel çevrenin bireylerin davranışlarını ağırlıklı olarak şekillendirdiğini ileri sürdü.³⁵

Boas'ın öğrencileri, aynı amaçla I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı arasında geçen sürede yaptıkları çalışmalarla kültürel çeşitliliğin ve kendi kültürlerinin bu çeşitliliğin parçası olduğunun farkına vararak, kültürel göreliliğe yöneldiler.

Boas'ın öğrencilerinden Ruth Benedict, araştırmacının diğer kültürlerle kendi kültürünün değer yargılarıyla yaklaşmasının çalışmasının bilimsel bir sonuca ulaşmasının önünde büyük bir engel olduğuna dikkat çekerek, bu sorundan kaçınmanın yolu olarak kültürel göreliliğin bir metot olarak kullanılmasını önerdi. Ayrıca, ancak bir kültürün değerinin derinlemesine kavranmasıyla kendi inançlarımızın ve eylemlerimizin doğal veya evrensel olmadığını, kültürümüze bağlı olduğunu fark edeceğimizi ileri sürdü. Bu bağlamda da insanlık hakkında genellemeler oluştururken kültürel göreliliğin yorumsal bir araç olarak kullanılmasının önemine dikkat çekti.³⁶

³⁵ a.g.e., s. 45.

³⁶ Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (London: Routledge and Kegan Paul, 1935).

Ancak kültürel görelilik sadece yorumsal bir araç olarak kullanılmakla kalmadı, Batı kültürel değerlerinin evrensellik iddialarına karşı çıkararak kültürel eleştirinin de zeminini oluşturdu. Batı kültürünün, kendi ahlaki ilkelerini “kendiliğinden doğru” kabul ederek başka kültürleri bu ilkelere dayanarak şekillendirmeye çalıştığı tespitine dayanan antropologlar, farklı kültürlerin Batı modeli doğrultusunda homojenleştirilmesine kuvvetle karşı çıkararak, bu kültürleri “kurtarma” misyonunu üzerlerine aldılar. Bu süreçte kültürel görelilik yorumsal bir araç olmaktan çıkararak ahlaki görelilik doktrinine dönüştü.³⁷

Bu dönüşümün en önemli göstergesi, İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nin hazırlanma sürecinde Amerikan Antropoloji Birliği tarafından BM İnsan Hakları Komisyonu'na sunulan “İnsan Hakları Beyanatı” (Statement on Human Rights) oldu.³⁸

Yine Boas'ın öğrencilerinden Melville Herskovits tarafından hazırlanan beyanat, Amerikan Antropoloji Birliği İdare Kurulu tarafından gözden geçirilerek, Kurul'un imzasıyla Birlik'in yayın organı olan American Anthropologist dergisinde yayınlandı. Beyanat, insan haklarının bireylere birey oldukları için saygı göstermenin ötesinde bir anlam taşımaya gerektiğini belirterek, bireyi, davranışlarına şekil veren, kaderinin bağlı olduğu bir toplumsal grubun üyesi olarak ele almanın bir zorunluluk olduğunu vurgulandı.

Beyanatın büyük bir kısmında, İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nin, ağırlıklı olarak Batı toplumlarının mensupları tarafından

³⁷ George E. Marcus ve Michael M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

³⁸ The Executive Board, “Statement on Human Rights,” ss. 539-543.

hazırlanmasından ve evrenselliğin bir hayli uzağında olan Batılı değerleri ifade etmesinden duyulan kaygılar yer aldı. Beyanname'nin bütün dünyada uygulanabilmesi için farklı yaşam şekillerini dikkate alması gerektiğine dikkat çekilerek, 20. yüzyılda insan haklarının tek bir kültürün standartlarına göre sınırlanamayacağı aksi takdirde bu belgenin hayal kırıklığından başka bir şey getiremeyeceği ileri sürüldü.

Bu bağlamda, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin hazırlanması sürecinde dikkate alınması gereken ilkeler sıralandı:³⁹

1. Birey kişiliğini kültürü aracılığıyla kazanır. Bu sebeple bireye saygı kültüre saygıyı gerektirir.
2. Kültürlerin niteliksel olarak değerlendirilmesinde kullanılacak hiçbir bilimsel teknik bulunmadığı için kültürler arasında ayırım yapılamaz.
3. Standartlar ve değerler üretildikleri kültüre bağlıdır bu yüzden tek bir kültürün inançlarına ve ahlaki prensiplerine bağlı olarak oluşturulan bir insan hakları evrensel beyannamesinin uygulanabilirliği tehlikeye düşürür.

Bu ilkeler çerçevesinde şekillenen insan haklarının evrenselliğini sorgulama süreci, alan çalışmaları ve teorik çalışmalar ile günümüzde de devam etmektedir. Bununla birlikte kültürel görelilik eleştirisinin dayanağını oluşturan kültür anlayışı da bu süreç içinde sorgulanmaya ve değişim göstermeye başlamıştır. Bugün geldiğimiz noktada insan hakları ve kültürel görelilik ilişkisindeki en önemli mesele, insan hakları düzeni içinde kültürel haklara ne

³⁹ a.g.e., ss. 540-543.

ölçüde yer verilebileceğidir. Bu tartışmada kültürel haklar; egemen devlet sınırları içinde etnik grupların kendi özerk yönetimlerini kurma hakkından, ana dilini kullanma hakkına, ulusal ve uluslararası hukuk düzeni ile çelişen kültürel pratikleri uygulamaya devam etme taleplerine kadar geniş bir yelpaze içinde tanımlanmaktadır. Kültürel haklar, Siyasi ve Medeni Haklar Sözleşmesi ve Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'nin kendi kaderini tayin hakkı maddeleri ile tanınmıştır. Ancak, kadın sünneti, çok eşlilik, kadın hakları, ifade özgürlüğü gibi konularda geleneksel uygulamaların insan hakları ilkeleri ile çeliştiği durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda, soruna insan haklarının evrensel olarak geçerli olması gerektiği prensibini redderek, varolan uygulamaların devamının esas olduğu ileri sürerek bakılacağı gibi, kendisi de bir insan hakkı olan kültürel haklar ile diğer insan hakları arasında nasıl bir denge kurulması gerektiği sorusu gündeme getirilerek de bakılabilir. Seçilecek yaklaşımda kültür anlayışının belirleyici rolü vardır.

Kültürel görelilik teorisine dayanak oluşturan ve ilk yaklaşımın seçilmesine olanak sağlayan kültür anlayışına göre kültürler organik bir bütünlük taşırlar. Kendi kendine yeterli, tutarlı ve durağan birimlerdir. Bu anlayışın geliştirilmesinin sebebi, antropolojinin kurulum aşamasında gerçekleştirilen alan çalışmalarında, nispeten kapalı toplumların incelenmesidir. Bu alan çalışmaları sonucu, o zamana kadar 'ilkel' toplumlar olarak sınıflandırılan toplumların da 'ileri' toplumlar kadar gelişmiş değer sistemlerine ve toplumsal ilişki düzeyine sahip olduğunu gösterilerek, kültürler arasında niteliksel bir ayrımın mümkün olamayacağı iddia edilmiştir. Ne var ki, bu bakış

açısı, kültürlerin kendi içindeki iktidar mücadelelerini, sosyal ve ekonomik koşulların etkisini, diğer topluluklarla ilişkilerini, değişim ve uyum sağlama potansiyellerini göz ardı eder. Her bir kültürü, insanlık kültürüne yapılmış benzersiz bir katkı olarak değerlendirirken, ortak insanlık kültürünün oluşturulmasını kültürler arası farklılıklar sebebiyle mümkün görmez. Kültürleri müzelerde saklanması ve sergilenmesi gereken değerler olarak ele alır.

Bu yaklaşıma göre tüm kültürler tarafından paylaşılan ortak değerler bulunamaz. Bu bağlamda insan haklarının evrensellik iddiası da geçerli olamaz. Çünkü bu haklar, batı kültürünün kendi tarihsel, toplumsal ve ekonomik gelişmesi sonucu ürettiği, belirli bir insan anlayışına dayanan, belirli bir devlet-vatandaş ilişkisini gerektiren haklardır. Aynı gelişim çizgisini takip etmeyen toplumlarda kabul görmeleri ve uygulanmaları mümkün değildir. Bu yaklaşımla, kültür insan haklarının geçerliliğinin tek kaynağı haline getirilmiştir. Haklar ancak kültürün kendi içinden çıkabilir.

Bu noktadan hareket ederek birinci yaklaşım ile ikinci yaklaşımı uzlaştırmaya çalışan An-Na'im, insan hakları değerlerinin batılı olmayan toplumlarda bir meşruiyet sorunu taşıdığını, bu sorunun da ancak söz konusu toplumların kendi değerleri ile insan hakları değerleri arasında bir ilişki kurması sonucu aşılabileceğini iddia eder. An-Na'im'e göre, insanlara kendi kültürel gelenekleri içinde de insan hakları değerlerinin bulunduğu gösterilirse, insan

haklarının batı olmayan kültürlerde de benimsenmesi mümkün olabilir⁴⁰. Ancak bunun için kültürler arası diyaloga dayanan bir yeniden yorumlama süreci gereklidir.

Aynı ihtiyaca dikkat çeken Falk da insan haklarının kültürel koşullar dikkate alınmadan yorumlanmasının, insan hakları normları ve uygulamalarının batılı olmayan toplumlarda geçerli olması imkansız hale getirdiğini iddia eder.⁴¹

Bu noktada Asad'ın, "işkence ve diğer zalimane, gayri-insani veya küçültücü muamele" yasağında yer alan kavramların tarihsel gelişimini incelediği çalışma, insan hakların yorumlanmasında karşılaşılan sorunlara işaret etmesi bakımından önemlidir.⁴² İnsan hakları sözleşmelerinde evrensel kavramlar olarak ele alınan, ahlaki ve hukuki yargılarda kültürler üstü kavramlar olarak kullanılan işkence, acı gibi kavramlar aslında modern anlamda 'gerçek insan'ın ne olduğu ile ilgili varsayımlara dayanır. Bu varsayımlar çerçevesinde neyin yasaklanacağı karara bağlanır. Oysa işkence, küçültücü ve zalimane davranışlar batı toplumu içinde bile çok farklı şekillerde yorumlanırlar. Mevcut yorumlar arasından birini seçerek bunu evrensel bir gerçek olarak benimsemek ve tüm kültürler tarafından benimsenmesini talep etmek en hafif ifade ile sorunlu bir yaklaşımdır. İnsan hakları sözleşmelerinde geçen diğer kavramlar da benzer eleştirilere açıktır.

⁴⁰ Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights," *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest For Concensus* içinde, Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na'im (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), s. 20.

⁴¹ Richard Falk. "Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights," *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest For Concensus* içinde, Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na'im, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), s.47.

⁴² Talal Asad, "On Torture, or Cruel, Inhuman and Degrading Treatment," *Human Rights, Culture and Context* içinde, Yay. Haz. Richard A. Wilson (London: Pluto Press, 1997), ss. 111-112.

Bu noktada insan hakları ile kültürel farklılıklar ilişkisinin bir başka boyutu önem kazanmaktadır: güç ilişkileri. İnsan haklarının hangi insan anlayışı temelinde şekillendirileceği, hangi değerlerin vurgulanacağı ve evrensel kılınacağı sorularının ilk bölümde de gördüğümüz gibi evrensel bir yanıt olmadığı için, bu sorulara verilecek yanıt hakim kültürel anlayış tarafından belirlenmektedir.

İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi için de durum farklı değildir. Beyanname, 2. Dünya Savaşı'nı kazanan güçlerin, savaşa sebep olan ve savaş sırasında yaşanan sıkıntıların bir daha tekrarlanmaması için ön gördüğü yeni siyasi düzenin insan anlayışını yansıtır.

Bu insan anlayışı, Avrupa'da 17. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamıştır ve geliştirmekte olan kapitalist düzenin yeni aktörlerinin mevcut siyasi düzende güç kazanma mücadelesinin bir ürünüdür. Bu anlayışa göre insan rasyonel bir varlıktır, aklını kullanarak kendisi için en uygun seçimleri yapma yetisine sahiptir. Bu seçimleri yapabilmesi için de yaşama, özgürlük ve mülkiyet edinme hakkına sahip olmalıdır. Bu hakların hayata geçirilebilmesi için belirli bir ekonomik ve siyasi düzenin oluşturulması gerekir. Bu düzen 20. yüzyılda liberal demokratik devlet olarak nihai halini almıştır. İnsan hakları bu devletin vatandaşları ile ilişkisinde uyması gereken ahlaki ilkeleri tanımlanmıştır. 2. Dünya Savaşı sonrası dünya düzeninde bu ilkelerin hakim kılınması amaçlanmış, her ne kadar uluslararası katılımı kaleme alınsa da hakim güçlerin insan ve hak anlayışını esas alan İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi ilan edilmiştir.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, sosyalist devletler, Suudi Arabistan ve Güney Afrika Cumhuriyeti gibi devletlerin, beyannamenin insan anlayışı nedeniyle çekincesi ile karşılanırsa da ilan edildiği tarihte BM üyesi olan 58 devletin 50'si tarafından onaylandı⁴³. Bu geniş katılımlı uzlaşmaya rağmen 1948 sonrasında insan hakları düzenine getirilen eleştiriler ağırlıklı olarak kültürel farklılıklara yeterince yer verilmediği ve batılı değerlere öncelik verildiği yönündedir. Oysa üçüncü bölümde de göreceğimiz gibi insan hakları düzeninin en önemli sorunlarından bir güç dengelerinin kurulmasında kültürün yegane unsur olarak tartışma konusu olmasıdır. Kültürel farklılıkların korunması hak ve özgürlüklerin korunmasında ön koşul olarak sunulurken asıl mücadele alanı gözden kaçırılmaktadır. Bu alan da kültürün bizzat kendisinin bir baskı aracına dönüşmesi veya en azından baskı mekanizmalarını gizleme işlevi görmesidir. Dirlik'in işaret ettiği gibi kültüre vurgu yapan yaklaşımlar ekonomik, sosyal ve tarihsel sorunları, soyut kültürel sorunlara indirgeyerek, hem toplumlar arasındaki hegemonyacı ilişkilerin meşrulaştırılmasından hem de toplumların içindeki sömürü ve baskı gibi hegemonyacı ilişkilerin bulanıklaştırılmasından sorumludur.⁴⁴ Sömürgeciliğe karşı mücadelede ve ulus devlet yaratma sürecinin bir gereği olan özelleştirme ve buna bağlı olarak yaratılan etnik ve dini kimlikler bugün küresel kapitalizm içinde süren güç mücadelelerinin medeniyetler arası çatışmalar olarak kavramsallaştırılmasında kullanılmaktadır. Kültürel farklılıkların korunması adı altında sömürgecilik ve

⁴³ Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to The Globalization Era* (Berkeley: University of California Press, 2004), s. 223.

⁴⁴ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, çev. Galip Doğduaslan (İstanbul: Bogaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005), s. 48.

emperyalizm gibi tarihsel olguları göz ardı edilmesi, geçmişte ve günümüzde yaşanan eşitsizlik ve baskının kültürel bir Avrupa-merkezciliğin ürünü olarak algılanmasına ve insan hakları gibi Avrupa kökenli kavramların da bu bağlamda şüpheyle karşılanmasına sebep olmaktadır.

Bu durumun sebebi yukarıda da değinildiği gibi kültürün özerk ve bağımlı yapısının sadece özerk yanını alarak tüm sosyal deneyim alanlarını kültür sorununa indirgemektir. Kùltürlerin birbiriyle ilişkilerini, ekonomik ilişkilerin kültürün şekillenmesi üzerindeki etkisini göz ardı eden bu yaklaşım 1945 sonrasında küreselleşen kapitalizmin ve modern devletin, iletişim araçlarındaki muazzam gelişmenin kùltürler üzerindeki etkisini de gözden kaçırmaktadır.⁴⁵ Dünyanın dört bir yanındaki insanlar benzer üretim ve tüketim biçimlerine uyuyor, aynı televizyon programlarını izliyor, yerel yönetimlerde söz sahibi olmaya çalışıyor, hükümetlerini eleştirdiği için yargılanıyor, vb. Kendi iç mantığına göre yaşamını sürdüren, yalıtılmış toplumlardan söz etmek hem ahlaki hem de entelektüel düzeyde savunulabilir bir yaklaşım değildir.

Bu durumda, Avrupa kökenli olsa da kapitalizmin etkilerine karşı siyasi mücadele sonucu kazanılmış hakların, etnik ve dini kimlikleri farklı da olsa benzer etkilere maruz kalan insanlar tarafından kullanılması kaçınılmazdır. Bu aşamada kültürel farklılıkları ileri sürerek insan haklarının tüm insanlar tarafından aynı biçimde kullanılamayacağını iddia etmek, yukarıda değinildiği

⁴⁵ Thomas Hylland Eriksen, "Multiculturalism, Individualism and Human Rights: Romanticism, the Enlightenment and Lessons from Mauritius," *Human Rights, Culture and Context* içinde, yay. haz. Richard A. Wilson (London: Pluto Press, 1997), s. 50.

üzere, dikkati siyasi ve ekonomik ilişkilerden uzaklaştırmaya yarayan bir manevradır.

Bu noktada baştaki soruya geri dönebiliriz: geleneksel uygulamaların insan hakları ilkeleri ile çeliştiği durumlarda ne yapılmalıdır? İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilanının üzerinden geçen yaklaşık 60 yıllık süre zarfında yaşanan ekonomik, sosyal ve siyasi gelişmeler ve kültür anlayışındaki değişim ışığında bu sorunun artık insan haklarının evrensel olarak geçerli olması gerektiği ilkesi reddedilerek ve varolan uygulamaların devamının esas olduğu ileri sürülerek yanıtlanması gerçekçi görünmemektedir. Diğer yandan, kendisi de bir insan hakkı olan kültürel haklar ile diğer insan hakları arasında nasıl bir denge kurulması gerektiği sorusu hala geçerliliğini korumakta ve tartışılmaktadır. Üçüncü bölümde, insan haklarının uygulayıcıları konumunda bulunan devletlerin bu soruya verdiği yanıtlar incelenecek ve yanıtlarının geçerliliği tartışılacaktır.

III. Uluslararası Deklarasyonlarda Kültürel Görelilik

Bu bölümde, önceki bölümde de değinildiği üzere, kültürel görelilik eleştirisinin insan haklarının uygulayıcısı konumunda bulunan devletler tarafından nasıl ifade edildiği incelenecektir. Bu amaçla, 1990'lı yıllardan bu yana dikkat çekici girişimlerde bulunan Asya, Afrika ve İslam Devletleri'nin yayınladığı deklarasyonlar ve resmi görüşleri yansıtan açıklamalar sıra ile ele alınacaktır.

3.1 Asya Devletleri'nin İnsan Hakları Görüşleri

3.1.1 Singapur Okulu

1980'lerin sonunda Singapur'da uzun dönem başbakanlık da yapan ülkenin önemli siyasi figürlerinden, Lee Kuan Yew'in öncülüğünde insan haklarının Asya bakış açısından değerlendirilmesini amaçlayan bir hareket başlatıldı. Tommy Koh, Bilahari Kausikan ve Kishore Mahbubani gibi üst düzey dışişleri bürokratlarının 1990'lı yıllarda ağırlıklı olarak Amerikan akademik dergilerinde ve gazetelerinde yaptığı yayınlar, Singapur Okulu olarak tanındı.⁴⁶

⁴⁶ Bu çalışmalardan bazıları: **Bilahiri Kausikan**: "Asia's Different Standard", *Foreign Policy*, Fall 1993, 24-41., "The Singapore School", *The National Interest*, Summer 1994, 107-108., "An Asian Approach To Human Rights", *American Society of International Law Proceedings*, 1995, 146-152., "Governance That Works", *Journal of Democracy*, 1997, 24-34. **Tommy Koh**: "This Way or That Way, Get On With Good Government", *International Herald Tribune* (6 Mayıs 1993): 6., "The Ten Values That Undergrid East Asian Strength and Success", *International Herald Tribune*, 11-12 Aralık 1993. **Kishore Mahbubani**: "The West and The Rest", *The National Interest*, Yaz 1992, 3-12., "The Dangers of Decadence. What Rest Can Teach the West", *Foreign Affairs*, 1993, 11-14., "An Asian Perspective on Human Rights and Press Freedom", United Nations General Assembly, A/CONF.157/PC/63/Add.28, 4 Mayıs 1993., "The Pacific Way", *Foreign Affairs*, Ocak-Şubat 1995, 100-111. **Lee Kuan Yew**, "Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs* Mart-Nisan 1994.

Singapur Okulu, uluslararası insan haklarına karşı olmamakla birlikte varolan insan hakları sitemine ve bu sitem içerisinde Batı'nın rolüne karşı sert eleştiriler yönelterek, "tüm ülkelerin eşitlik temelinde katkıda bulunduğu ve 'çeşitliliğe' saygı gösteren yeni bir uluslararası düzen talebinde" bulunur. Bu talebin gerekçesi olarak, günümüzde 'evrensel insan hakları' olarak sunulan düşüncelerin aslında Batı'nın, ağırlıklı olarak da ABD'nin insan hakları yorumları olduğunu iddia ederek, "her ülkenin kendi tarihi ve kültürü ışığında, birer değer olan demokrasi ve insan haklarını yorumlama ve ekonomik ve siyasi koşullarına göre kendi uygulamalarını geliştirme hakkını" savunur.⁴⁷ Bu yaklaşımı desteklemek için ülkenin ekonomik durumuna, hassasiyetlerine ve kültürüne vurgu yapan argümanlar sunulur.

Bu argümanlar arasında en öne çıkanı, ekonomik koşulları öne süren argümandır. Singapur'un yoksulluk döngüsünü kırarak bugünkü refah düzeyine erişmesinin, ekonomik gelişmeyi her şeyin önünde bir amaç olarak seçen devlet siyasetinin sonucu olduğu iddia edilir.⁴⁸ 'Önce Gelişme/Development First' diyen bu yaklaşıma göre ekonomik büyümeyi engelleyebilecek sendikal hakların, özel mülkiyet hakkının, basın ve ifade özgürlüğünün kısıtlanması makul görülebilir. Her ülke gibi Singapur da gelişme ve özgürlükler arasında kendine özgü bir denge bulma hakkına sahiptir.⁴⁹

⁴⁷ Lee Kuan Yew, "Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs* (Mart-Nisan 1994).

⁴⁸ Bilahari Kausikan, "Asia's Different Standard," *Foreign Policy* (Sonbahar 1993) ve Kishore Mahbubani, "The Dangers of Decadence. What The Rest Can Teach The West," *Foreign Affairs* (1993).

⁴⁹ Kausikan, "Asia's Different Standard," s. 24.

Batı, insan haklarının geliştirilmesi yönünde baskı yaparken söz konusu insanların yaşam standartlarının iyileştirilmesi için hiçbir bedel ödemeye yanaşmamaktadır, bu yüzden de Mahbubani'ye göre Singapur'un bu dengede ekonomik gelişmeye ağırlık vermesi son derece haklıdır, çünkü bu şekilde vatandaşlarının yaşam koşulları iyileşmektedir.⁵⁰

Singapur'un bu ilkelere dayanarak büyük bir ekonomik gelişme kaydetmesi, argümanını destekleyen bir olgu olmasına rağmen bugün sahip olduğu ekonomik güce rağmen hala bazı hakları ve özgürlükleri kısıtlıyor olması haklılığını gölgelemektedir.⁵¹

Singapur Okulu'nun önemle üzerinde durduğu ikinci argüman ülkenin hassasiyetleriyle ilgilidir. İfade ve basın özgürlüklerinin kısıtlanmasının diğer bir nedeni olarak, 1965'de Malezya'dan ayrılarak kurulan ve bünyesinde farklı etnik ve dini grupları bulunduran Singapur'un, genç bir devlet olarak bu farklı unsurlar arasında doğabilecek çatışmaları önleme isteği gösterilmektedir.⁵² Gruplar arasında nefreti ve ayrılıkçı hareketleri tetikleyebilecek ve çatışmaya sebep olabilecek düşüncelerin ifade edilmesi bu genç ülke için çok tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Mahbubani'ye göre kaos ve anarşi tehdidinin bulunduğu toplumlarda, insan haklarından bazılarını ihlal eden mükemmel olmayan bir hükümetin varlığı, hiç hükümet olmamasından daha iyidir.⁵³

⁵⁰ Mahbubani, "The Dangers of Decadence," s. 14.

⁵¹ Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 2001), s. 40.

⁵² Tommy Koh, "This Way or That Way."

⁵³ Mahbubani, "The Dangers of Decadence," s. 17.

Singapur Okulu, insan hakları konusundaki tutumunu, kökeni Konfüçyizm geleneğine dayandırılan “Asya Değerleri” argümanını sunarak temellendirmeye çalışır. Bu değer arasında; “ulus, toplum ve cemaatlerin önünde, bireyin üstündedir”, “aile toplumun temel birimidir”, “çatışma değil uzlaşma”, “ırksal ve dini harmoni” sayılabilir. Bunlar arasında bireyciliğin karşıtı olarak konumlandırılan cemaatçilik en önemli yeri alır. Okulun önde gelen temsilcilerine göre, Asya hiçbir zaman bireyi toplumun önüne koymamıştır ve Asyalılar toplumdan bağımsız varlıklar olarak hareket etmezler; kendi iyilikleri ile toplumunki arasındaki dengeyi gözetirler, topluma karşı görevleri olduğunu kabul ederler.⁵⁴ Bu bağlamda toplumun düzeni ve istikrarı için bireyler bazı hak ve özgürlüklerinin kısıtlanmasını onaylayabilirler. Bu dengede bireyin ve toplumun mutlak bir konumlanışı söz konusu olmadığı gibi denge toplumdan topluma ve aynı toplumda süreç içerisinde değişebilir.⁵⁵ Bu anlayışa göre, örneğin, toplumun huzurunu ve istikrarını koruma sorumluluğu gereği, bu istikrarı bozma ihtimali olan yayınların yasaklanması meşrudur. Batı ölçülerinde bir basın özgürlüğü Singapur’a uygun değildir. Benzer bir akıl yürütme sonucu toplumsal uyum ve uzlaşma gereği farklı grupların çıkarlarını ön plana çıkaran sendikaların hükümetçe kontrol edilmesi de meşrudur.

Singapur Okulu’na göre bu gibi farklılıklar, insan hakları listesinin evrensel olarak paylaşılan bölümünün, Batı’nın düşündüğünden daha küçük bir

⁵⁴ a.g.e., s. 42.

⁵⁵ Kausikan, “Asia’s Different Standard,” s. 26.

bölümü kapsadığını göstermektedir. Kausikan'a göre, "kültür ve gelişme düzeyinden bağımsız olarak tüm insanlar için geçerli olan haklar, Siyasi ve Medeni Haklar Sözleşmesi'nin devredilemez hakları ve gelişme hakkıdır."⁵⁶ Bu yaklaşım, diğer hakların reddedildiğini göstermez sadece uygulama farklılıklarına olanak sağlar.

Singapur Okulu, yukarıda incelenen argümanların yanı sıra insan hakları anlayışını desteklemek amacıyla Doğu ve Güneydoğu Asya için mücadele alanının insan hakları ve demokrasiden önce 'iyi yönetim/good governance' olduğu iddiasını dile getirir. Genel kabul gören anlayışa göre 'iyi yönetim'in işlevi etkili, verimli ve dürüst bir idare oluşturarak vatandaşların güvenlik ve temel ihtiyaçlarını sağlayarak, daha iyi bir yaşam için fırsatlar yaratmaktır. Bu bağlamda zaman zaman demokrasi ve insan haklarından taviz vermek gerekebilir, örneğin isyancılar yargılanmadan hapse atılabilir veya toplumsal gerilimin tırmanmasını önlemek için basın özgürlüğü kısıtlanabilir. Burada başarı kriteri yönetimin genel performansıdır. Yaşam şartları iyileşiyorsa sorun yoktur.

3.2 Çin Devlet Açıklamaları

1991 yılının Kasım ayında Çin Halk Cumhuriyeti, "... uluslararası topluluğun, Çin'in insan hakları konusundaki tutumunu ve uygulamalarını anlamasına katkıda bulunmak amacıyla...", "Çin'de İnsan Hakları" başlıklı bir

⁵⁶ Kausikan, "Asia's Different Standard," s. 20.

metin yayınladı.⁵⁷ Bu metni, düzenli aralıklarla olmasa da süreklilik gösterecek şekilde yayınlanan, Çin'in insan hakları konusunda ilerlemesini ele alan raporlar⁵⁸ ile Tibet, tek çocuk politikası, kadınların durumu, dini özgürlükler ve fikri mülkiyet hakları gibi Çin'deki belli başlı insan hakları sorunlarına dair gelişmelerin aktarıldığı raporlar izledi.⁵⁹

“Çin’de İnsan Hakları” metninde insan haklarının tam anlamıyla hayata geçmesinin insanlığın uzun süredir mücadelesini verdiği bir ideal olduğu belirtildikten sonra bu süreç içinde İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin kabulünün Çin Devleti tarafından büyük bir takdirle karşılandığına değinilir. Ancak tarihsel arka plan, sosyal yapı, kültür ve ekonomik gelişmedeki ciddi farklar sebebiyle insan haklarının algılanışı ve uygulamasının ülkeler arasında farklılık göstermesinin kaçınılmaz olduğuna dikkat çekilir. İnsan hakları

⁵⁷ “Human Rights in China,” 1991, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 24 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/7/index.htm>.

⁵⁸ “China's Progress in Human Rights in 2004,” 2005, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 24 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/20050418/index.htm>.

“Progress in China's Human Rights Cause in 2003,” 2004, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 24 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/20040330/index.htm>.

“Progress in China's Human Rights Cause in 2000,” 2001, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 24 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/2000renquan/index.htm>.

“Fifty Years of Progress in China's Human Rights,” 2000, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 24 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/3/index.htm>.

“Progress in China's Human Rights Cause in 1996,” 1997, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 24 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/prhumanrights1996/index.htm>.

⁵⁹ “Gender Equality and Women's Development in China,” 2005, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 26 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/20050824/index.htm>.

“Regional Ethnic Autonomy in Tibet,” 2004, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 26 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/20040524/index.htm>.

“Freedom of Religious Belief in China,” 1997, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 26 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/Freedom/index.htm>.

“Family Planning in China,” 1995, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 26 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/familypanning/index.htm>.

“Intellectual Property Protection in China,” 1994, Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 26 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/intellectual/index.htm>.

sözleşmelerinin bağlayıcılığının tanındığı belirtildikten sonra uygulamaların ulusal egemenlik alanına girdiğinin altı önemle çizilerek, bu uygulamaların var sayılan bir modele göre veya ülkelerin koşulları hesaba katılmadan değerlendirilmemesi gerektiği iddia edilir. Çin'in, tarihsel koşulları, ülkenin durumu ve deneyimleri çerçevesinde kendi insan hakları anlayışını, buna bağlı kanunları ve politikaları geliştirdiği belirtilir. Bu bağlamda Çin, insan haklarını, hiçbir ayırım yapmaksızın tüm vatandaşları kapsayan, medeni ve siyasi haklar ile sosyal, ekonomik ve kültürel hakları bir bütün olarak ele alan ve kağıt üzerinde kalmayıp hayata geçirilen haklar olarak tanımlar.⁶⁰ Bu yaklaşıma rağmen gelişmekte olan bir ülke olarak Çin'in, insan haklarının geliştirilmesi yolunda daha çok yol alması gerektiğinin farkında olduğu ve bu amaçla çalıştığı ifade edildikten sonra gelişmeler; geçim hakkı, kazanılan siyasi haklar, sosyal ekonomik haklar, adil yargılanma, çalışma hakkı, dini özgürlükler, azınlık hakları, aile planlaması, engelli hakları, uluslararası insan hakları etkinliklerine aktif katılım başlıkları altında uluslararası topluluğun bilgisine sunulur.⁶¹ Her bir madde ile ilgili olarak geniş bir tarihsel arka plan bilgisi verildikten sonra Çin Halk Cumhuriyeti kurulduktan sonra sağlanan gelişmeler karşılaştırmalı istatistiklere başvurularak gösterilir. Hak ve özgürlüklerle ilgili olarak Anayasa'ya atıfta bulunularak bu hakların ve özgürlüklerin temin edildiği iddiası yer alır. Raporlarda olumlu gelişmeler sıralanırken sorunlu konulara değinilmemesi dikkate değer bir unsurdur.

⁶⁰ "Preface," Information Office of the State Council Of the People's Republic of China, 26 Aralık 2006, <http://www.china.org.cn/e-white/7/7-1.htm>.

⁶¹ "Human Rights in China."

1996 yılından itibaren yayınlanmaya başlayan ilerleme raporlarında ise istatistikler güncellenerek gelişmelerin altı çizilir. Yine uluslararası alanda en çok üzerinde durulan hak kategorilerinde ve Çin'in ekonomik büyümesiyle önemli bir değişimin gerçekleştiği sosyal ve ekonomik haklardaki gelişmelere ağırlık verilse de tutuklu hakları, tek çocuk politikası, demokratik haklardaki eksiklikler gibi sorunlu konulara da yer verildiği görülür.⁶²

Raporlarda genel olarak ekonomik gelişmenin önemine ve gelişme hakkının önceliğine değinilerek, ekonomik gelişmenin, siyasi istikrarın sağlanmasında ve diğer insan haklarının hayata geçirilmesinde ön koşul olduğunun altı çizilir.⁶³

Raporlarda ayrıca Batı'nın Çin'e karşı tutumu eleştirilerek, insan haklarının Batılı devletlerce hegemonya kurma ve güç politikası uygulama aracı olarak kullanıldığı iddia edilir.⁶⁴

3.3 Bangkok Deklarasyonu ve Viyana Konferansı

1993 Birleşmiş Milletler Dünya İnsan Hakları Konferansı'nın (Viyana Konferansı)⁶⁵ bölgesel hazırlık toplantısı 29 Mart-2 Nisan tarihleri arasında Bangkok'da gerçekleşti. Bu toplantı sonunda açıklanan Bangkok Deklarasyonu,⁶⁶ Asya devletlerinin insan haklarına bakışını yansıtması

⁶² "Progress in China's Human Rights Cause in 1996."

⁶³ "Preface."

⁶⁴ "Progress in China's Human Rights Cause in 1996."

⁶⁴ "Progress in China's Human Rights Cause in 1996."

⁶⁵ "World Conference on Human Rights," 1993, Birleşmiş Milletler, 24 Aralık 2006, <http://www.ohchr.org/english/about/wc/vienna/>.

⁶⁶ "Final Declaration of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights," 1993, 24 Aralık 2006, <http://law.hku.hk/lawgovtsociety/Bangkok%20Declaration.htm>.

sebebiyle büyük önem taşımaktadır. Deklarasyonun başlangıç paragraflarında (BP) ve operasyonel paragraflarında (OP) Asyalı devletlerin BM Şartı'na ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilkelerine bağlılığı ve insan haklarının tüm dünyada hakim olması gerektiğine olan inançları belirtilir (OP 1, BP 4). Deklarasyon'un büyük bir bölümünde dile getirilen bu olumu yaklaşımla birlikte daha önce ele alınan Singapur ve Çin'in uluslararası insan hakları düzeni ile ilgili görüş ve eleştirileri de metinde yer alır ve bunların diğer Asya devletleri tarafından da paylaşıldığı görülür.

Asya Devletleri, ulusal egemenlik haklarına ve toprak bütünlüğüne saygı gösterilmesini, iç işlerine müdahale edilmemesini ve insan haklarının siyasi baskı aracı olarak kullanılmaması talebini dile getirir (OP 5, BP 8). Her ülkenin kendi siyasi sistemine karar verme, kaynaklarını kullanma ve ekonomik, sosyal ve kültürel gelişimi için çalışma hakkını savunurlar (OP 6). Bununla birlikte BM sisteminin acilen demokratikleştirilmesi gerektiğini, böylece karşılıklı saygı ve eşitlik ilkeleri temelinde uluslararası işbirliği kurularak, insan haklarının tüm yönleriyle hayata geçebileceğini vurgularlar (OP 3). İnsan haklarının zıtlasma ve zorlama yerine uzlaşma yoluyla desteklenmesi gerektiğinin altını çizerler (BP 10 ve 5).

Deklarasyon'un en dikkat çekici yönlerinden biri de kültürel farklılığın ele alındığı bölümdür. Bu bölümde, insan haklarının doğası gereği evrensel olduğuna değinildikten sonra dinamik ve ilerleyen uluslararası norm oluşturma bağlamında ulusal ve bölgesel özellikler, farklı tarihsel, kültürel ve dini arka plan dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiği belirtilir (OP 8). Farklı insan

hakları anlayışlarının ve uygulamalarının kabulü, kültürel farklılıkların saygı görmesi gerekliliğine bağlanır.

Bangkok Deklarasyonu'nda haklar ağırlıklı olarak ekonomik bağlam içerisinde ele alınarak, insan haklarının hayata geçirilmesinin önündeki en büyük engel olarak Kuzey ile Güney ülkeleri arasındaki gelir eşitsizliği ve yoksulluk gösterilir (OP 18 ve 19). İnsan haklarının geliştirilmesi mücadelesinin adil bir ekonomik düzen kurulması mücadelesi ile birlikte yürütülmesi gerektiği belirtilir. Ekonomik ve sosyal gelişmenin demokrasi ve insan haklarının gelişimine hız verdiğine değinilerek bu bağlamda da ekonomik yardımlar için ülkelerin insan hakları durumlarının ön koşul olarak ileri sürülmemesi talep edilir (OP 14 ve 4).

Son olarak gelişmekte olan ülkelerin BM İnsan Hakları Komisyonu'nda daha etkin bir şekilde temsil edilmesi temenni edilir.

Bangkok Deklarasyonu'nun yayınlanmasından iki ay sonra 14-25 Haziran 1993 tarihleri arasında Viyana'da Dünya İnsan Hakları Konferansı toplandı. Bu konferansa katılan Asya Devletleri'nin temsilcilerinin bir kısmı Bangkok Deklarasyonu'na karşı geliştirilen tepkilere cevaben Deklarasyon'da ifade edilen görüşleri daha açık ve güçlü bir şekilde yeniden dile getirirken (Singapur, Çin, Endonezya, Tayland ve Myanmar), diğer bir kısmı da bu görüşleri paylaşmadığını belirtti (Filipinler, Güney Kore ve Japonya).⁶⁷

Bangkok Deklarasyonu'nda yer alan kaygı ve öneriler Viyana Deklarasyonu'nda bire bir yer almasa da bazılarında daha yumuşak ve temkinli

⁶⁷ Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, s. 59.

ifadelerle yer verildi. Asya devletlerinin, kültürel farklılıkların, ulusal koşulların insan haklarının yorumlanmasında ve uygulanışında dikkate alınması talebi, insan hakları ihlallerinin bu gerekçe ile meşru görülmesi ihtimaline karşı, Viyana Deklarasyonu'nun 5. maddesinde "...ulusal ve bölgesel özelliklere, farklı tarihi, kültürel ve dini arka planların önemini akılda tutarak, siyasi, ekonomik ve kültürel sistemi ne olursa olsun insan haklarını ve temel özgürlükleri korumak ve desteklemek devletlerin görevidir"⁶⁸ şeklinde yer aldı. Bu ifade ile insan hakları uygulamalarında ancak belli bir noktaya kadar farklı kültürel yorumlara yer verilebileceği ancak bu yorumların hiçbir zaman ihlallere meşruiyet kazandırılmak için kullanılmayacağı dile getirildi.

Viyana Deklarasyonu'nda da gelişme ve demokrasi ile insan hakları arasındaki ilişki birbirine bağlı ve birbirini güçlendirici olarak tanımlanır (Madde 8) ve az gelişmiş ülkelerin demokrasiye geçişlerinde ve ekonomik gelişme süreçlerinde uluslararası toplum tarafından desteklenmeleri gerektiği belirtilir (Madde 9).

Yoksulluk sorununun insan haklarının tüm insanlara ulaşmasının önünde büyük bir engel oluşturduğu, bu sorunun ortadan kaldırılması ve gelişme hakkının hayata geçirilmesi için uluslararası topluluğa önemli sorumluluklar düştüğü tespitleri Viyana Deklarasyonu'nda yer alırken (10., 11. ve 14. maddeler), Bangkok Deklarasyonu'nda dile getirilen, ekonomik yardım için insan hakları durumunun değerlendirilmesi, ön koşulunun kaldırılması talebine değinilmez.

⁶⁸ "World Conference on Human Rights."

3.4 Değerlendirme

Singapur Okulu makaleleri, Çin Halk Cumhuriyeti insan hakları açıklamaları ve Bangkok Deklarasyonu'nda dile getirilen görüşler ağırlıklı olarak Doğu ve Güneydoğu Asya ülkelerinin uluslararası ilişkiler, ekonomi, birey-toplum-devlet ilişkisi ve insan haklarının yorumlanması ve uygulanması konularında ortak bir yaklaşım benimsediğini ortaya koyar.

Bu konuların tümüyle ilgili olarak, temel insan hakları belgeleri bağlamında insan haklarının evrenselliği prensibi benimsenirken farklılığa saygı talep edilir. Farklılık talebi evrensel hükümlerin yorumlanmasında ve uygulamasında ülke koşullarının dikkate alınması ile sınırlı tutulur. Yukarıda incelenen yaklaşımların hiçbirinde kavramsal düzeyde de olsa insan haklarının evrenselliği tartışılmaz. Devletlerin kendi koşullarına ve önceliklerine göre koruma sistemlerini geliştirme, hakları yorumlama hakkının tanınması talep edilir. İnsan hakları sistemine karşı bir eleştiri yöneltmezken bu sistemin işleyişini belirleyen uluslararası siyasi ve ekonomik ilişkilerin devletlerin kendi insan hakları standartlarını geliştirebilecekleri şekilde değişmesi talep edilir. Bu taleplerin gerekçesi “Asya değerleri” olarak gösterilerek kültürel göreliliğe gönderme yapılırsa da farklı yorum ve uygulama taleplerinin arkasında ağırlıklı olarak hükümetlerin ekonomik ve siyasi tercihler bulunur.

3.5 Afrika Devletleri'nin İnsan Hakları Görüşleri

3.5.1 Afrika İnsan ve Halkların Hakları Sözleşmesi

Afrika Devletleri kendi insan hakları koruma sistemlerinin ilk adımı olarak Afrika Birliği Örgütü bünyesi içinde 27 Haziran 1981'de Afrika İnsan ve Halkların Hakları Sözleşmesi (AİHHS) ile Afrika İnsan ve Halkların Hakları Komisyonu'nun kuruluşunu kabul etti. Sözleşme 21 Ekim 1986'da yürürlüğe girdi.⁶⁹ Bu sözleşmede, uluslararası insan hakları metinlerinden farklı olarak halkların hakları (BP 5 ve 6), bireylerin görevleri (BP 7), sosyal, ekonomik ve kültürel hakların rolü (BP 8) ve gelişme hakkı (BP 8) gibi Afrika Devletleri'nin insan hakları yaklaşımlarını yansıtan konular yer alır.⁷⁰

AİHHS, bağımsızlığını yeni kazanan devletlerin kendilerini onayladıkları ve oluşturulmasına katkıda bulunamadıkları uluslararası hukuku sorguladıkları bir belge olarak yorumlanabilir. Amacın evrenselliği reddetmek yerine Afrika koşulları ve sorunlarıyla daha uyumlu bir araç yaratmak olduğu söylenebilir. AİHHS'nin temel ilkesi gelenekler ve modernlik arasında denge kurmak olarak ortaya koyulmuştur. Bu prensibi AİHHS'nin 60. ve 61. maddelerinde açıkça görebiliriz:

60. Madde:

Komisyon, uluslararası insan ve halkların hakları hukukundan ilham almalıdır; özellikle insan ve halkların hakları hakkındaki Afrika belgeleri, BM Sözleşmesi, Afrika Birliği Örgütü

⁶⁹ "African Charter on Human and Peoples' Rights," 2006, Vikipedi, 24 Aralık 2006, http://en.wikipedia.org/wiki/African_Charter_on_Human_and_Peoples_Rights.

⁷⁰ "African (Banjul) Charter on Human and Peoples' Rights," 2005, Afrika Birliği, 24 Aralık 2006, http://www.africa-union.org/official_documents/Treaties_%20Conventions_%20Protocols/Banjul%20Charter.pdf.

Sözleşmesi, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, BM ve Afrika ülkeleri tarafından kabul edilmiş diğer insan ve halkların hakları belgeleri ile birlikte bu sözleşmeye taraf olan devletlerin taraf olduğu BM uzmanlık kuruluşlarının belgelerindeki ilgili hükümler.

61. Madde:

Komisyon, hukuk prensiplerini belirlerken ikincil olarak Afrika Birliği Örgütü üyelerinin açıkça benimsediği diğer uluslararası genel ve özel sözleşmeleri, insan ve halkların hakları ile uyumlu Afrika uygulamalarını, Afrika devletlerince kabul edilen genel hukuk prensiplerini, teamüllerini ve doktrinlerini dikkate almalıdır.

Bu maddeler ile insan hakları hukukunun evrenselliğinden taviz vermeden Afrika gelenekleri ile uyumlu bir insan hakları anlayışının geliştirebileceği bir çerçevenin çizilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Bu bağlamda öne çıkan ilk özellik, bu sözleşmenin bir insan hakları sözleşmesi olmakla kalmayıp aynı zamanda halkların hakları sözleşmesi de olmasıdır. Sözleşme’de halklara yapılan vurgunun en önemli sebeplerinden biri Afrikalı halklar tarafından sürdürülen bağımsızlık mücadelesidir. Afrikalı halklar uzun yıllar boyunca sömürüye ve ayrımcılığa karşı kendi kaderini tayin etme hakkını savunur. Sözleşme kabul edildiği tarihte hala ayrımcılıktan kurtulamamış ve tam anlamıyla bağımsızlığına kavuşmamış halklar bulunuyordu. Bu sebeplerle halkların haklarını korumak Afrikalıların varolma mücadelesini onaylamak ve desteklemek hala büyük bir önem taşıyordu.

Ayrıca, hem Sözleşme taslağını hazırlayanlara hem de diğer düşünürlere göre bireyi mensubu olduğu topluluktan bağımsız bir varlık olarak ele almanın Afrika kültürüne tamamen yabancı bir yaklaşım olarak değerlendirildiği

görülür.⁷¹ Bu bağlamda halkların haklarının hayata geçirilmesi insan haklarının hayata geçirilmesinin bir koşulu olarak görülür ve AİHHS’de ulusal ve uluslararası koruma sistemlerinin yanı sıra halkların haklarına gösterilen saygının, insan haklarının teminatı olduğu ifade edilir (BP 6). Bu durum bazı yorumcularca topluluk haklarının bireylerin haklarına karşı öncelik sahibi olduğu şeklinde değerlendirilir ve bireylerin haklarının topluluk lehine kısıtlanmasının önünün açıldığı iddia edilir. Diğerlerine göre ise toplulukların kendi kaderine karar verme hakkı, bireylerin medeni ve siyasi haklarının, gelişme hakkı ise sosyal, ekonomik ve kültürel haklarının hayata geçirilmesini mümkün kılar.⁷²

Bu noktada AİHHS’de halkların haklarını tanımlayan belli başlı maddeleri incelemek bu sözleşmenin getirdiği farklı yaklaşımın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Sözleşme’nin ‘Haklar ve Ödevler’ başlıklı birinci bölümünün ilk 18 maddesinde uluslararası insan hakları belgelerinde tanınan bireylerin hakları sıralandıktan sonra 19. maddede “Tüm halklar eşittir; aynı saygıyı hak ederler ve aynı haklara sahiptirler. Bir halkın diğeri üzerindeki hakimiyetini hiçbir şey meşru kılamaz” ifadesi yer alır. Bu ifadede yer alan halklar kavramının bir devletin nüfusunun tamamı mı yoksa bir devlet içinde yer alan farklı etnik gruplar için mi kullanıldığı açık olmasa da halklar arasında ayrımcılığa karşı güçlü bir dayanak oluşturduğu söylenebilir.

⁷¹ Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, s. 97.

⁷² a.g.e., s. 101.

20. maddenin ilk paragrafında tüm halkların varolma hakkı tanınarak bu hakkın gereği olarak kendi siyasi durumunu belirleme ve ekonomik ve sosyal gelişim yolunu özgürce seçme hakları olduğu belirtilir. İkinci paragrafta sömürgeleştirilmiş veya baskı altındaki halkların uluslararası meşru araçları kullanarak özgürlüklerini kazanma hakkı tanınır. Üçüncü paragrafta ise siyasi, ekonomik ve kültürel alanlardaki yabancı egemenliğine karşı, özgürlük mücadelesi için devletlerden yardım alma hakkı tanınır. Bu haklar ile halkların soykırıma, yabancı egemenliğine, baskı rejimlerine karşı mücadele hakları olduğu belirtilir.

21. maddenin ilk paragrafında halkların zenginliklerini ve doğal kaynaklarını özgürce tasarruf etme hakkı tanınır. Bu hakkın, tüm halkın çıkarının en iyi şekilde kullanılması gerektirdiği belirtilir. İkinci paragrafta bu hakkı gasp edilen hakların, kanunlar çerçevesinde mülkünün iade edilmesini veya hakkının telafi edilmesini isteme hakkı tanınır. Üçüncü paragrafta zenginliğin ve doğal kaynakların devrinde uluslararası hukuk, karşılıklı saygı ve ekonomik işbirliği prensipleri esas alınarak hareket edilmesi gerektiği vurgulanır. Dördüncü paragrafta sözleşmeye taraf olan devletlerin bu hakkı tek başlarına veya birlikte, Afrika birliğini ve dayanışmasını güçlendirme amacıyla kullanabileceği belirtilir. Son paragrafta ise bu sözleşmeye taraf olan devletlerin, doğal kaynaklardan halklarının tam anlamıyla yararlanabilmesi sağlamak için özellikle uluslararası monopoller tarafından gerçekleştirilen ekonomik sömürüyü ortadan kaldırma sorumluluğunu üstlendiği ifade edilir.

21. madde ile Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi ve Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'nin birinci maddesinde korunan, ekonomik ve siyasi kendi kaderini tayin etme hakkı ayrıntılı bir biçimde tanımlanır. Bu madde ile uzun dönem boyunca doğal kaynakları ve insan gücü sömürülen Afrikalıların, hem bu sömürüyü tamamen ortadan kaldırmayı hem de sömürünün yaralarını onararak tekrarını önlemeyi amaçladığı ve Afrikalı devletlerin ve sömürenlerin sorumluluğunun vurgulandığı söylenebilir.

22. maddede halkların ekonomik, sosyal ve kültürel gelişme hakları ile birlikte ortak insanlık mirasına katılma ve kimliklerini yaşama hakları tanınır. Bu hakkın hayata geçmesinin sorumluluğunun tek tek veya toplu olarak devletlere ait olduğu belirtilir. Gelişme hakkı, bu hakka en çok ihtiyacı olan kıta olan Afrika'da ilk olarak bu Sözleşme ile tanındı daha sonra 1986 BM Genel Kurul'u kararıyla Gelişme Hakkı Deklarasyonu yayınlandı.⁷³

23. maddede tüm halkların ulusal ve uluslararası barış hakkı tanınır. Birleşmiş Milletler Şartı'nda belirtildiği ve Afrika Birliği Örgütü tarafından da onaylandığı üzere devletler arası ilişkilerin dayanışma ve dostluk prensipleri çerçevesinde yürütülmesi gerektiği belirtilir. İkinci paragrafta, barışın, dayanışmanın ve dostane ilişkilerin güçlendirilmesi amacıyla bu Sözleşmeye taraf olan devletlerin; 12. madde gereğince iltica hakkından yararlananların kendi ülkeleri aleyhine faaliyette bulunmalarını önlemesi ve kendi topraklarında

⁷³ "Declaration on the Right to Development," 2006, Birleşmiş Milletler, 25 Mayıs 2006, <http://www.ohchr.org/english/law/rtd.htm>.

diğer devletlere karşı mücadele eden terörist faaliyetlere izin vermemesi gerektiği ifade edilir.

Hakların haklarına dair son madde tüm hakların gelişmelerine olanak sağlayacak, tatmin edici bir çevrede yaşama hakkını tanıyan 24. maddedir. Bu maddede gelişme hakkı ile çevre hakkı arasında bir bağlantı kurularak genellikle gelişme hakkının sorumsuzca kullanımı sonucu tahrip edilen çevre konusu gündeme getirilerek ekoloji-ekonomi ilişkisine dikkat çekilir.

Bu bölümde ele alınan hakların, AİHHS'yi kaleme alanların “insanın ancak toplum içinde anlamlı bir varlık kazandığı” ön kabulünü doğrular nitelikte öncelikle bireyin mensubu olduğu topluluğun varolmasını ve gelişimini sürdürmesini temin edecek içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak yukarıda da değinildiği üzere topluluğun haklarını koruma pahasına bireylerin haklarının ihlal edilmesi her halükarda söz konusu olabilir. Bu konuyla ilgili Sözleşme hükümleri aşağıda incelenecektir.

AİHHS'nin en önemli özelliklerinde biri de bireylerin ödevlerine Sözleşme'de yer vermesidir. Haklar ve Ödevler başlıklı ilk bölümün içinde Ödevler adını taşıyan, bireylerin ödevlerinin tanımlandığı bir alt bölüm bulunur. Bireylerin ödevleri prensibi İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 29. maddesinde de tanınmıştır: “Her şahsın şahsiyetinin serbest ve tam gelişebilmesi ancak bir topluluk içinde mümkündür ve şahsın bu topluluğa karşı görevleri vardır.”⁷⁴ Ancak AİHHS'nin hazırlık toplantısında da belirtildiği gibi,

⁷⁴ “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi,” 2004, Unicef, 24 Aralık 2006, http://www.unicef.org/turkey/pdf/_gi17.pdf.

uluslararası belgelerde bu ödevlere çok az yer verilmiştir. “Eğer bireylerin haklarının varlığından bahsedilecekse yerine getirmeleri gereken ödevleri olduğu da belirtilmelidir. Geleneksel Afrika topluluklarında haklar ile ödevler veya birey ile toplum arasında karşıtlık yoktur, uyum içindedirler.”⁷⁵ Bu iddianın arkasında, yukarıda halkların hakları incelenirken de değinildiği üzere, Afrika kültüründe bireyin ancak topluluğun üyesi olarak insan olabileceği inancı bulunur.

Bu inancı destekleyen bir çok antropolojik ve kültürel çalışmaya⁷⁶ dayanılarak AİHHS’de bireylerin içinde buldukları topluluğa karşı ödevlerinin tanımlanmasının, Afrika’nın kültürel gerçeğinin bu Sözleşme ile kağıt üzerine taşındığı söylenebilir. Mutua’ya göre ise AİHHS’de haklar ve ödevler arasında bağ kurulmasının nedeni sömürgecilik etkisiyle kimlik bağları zedelenmiş Afrikalılara, kendilerini yurttaşları ve devletleri ile birlikte tanımlayabilecekleri bir temel sağlamaktır. Mutua, bu temel üzerine yükselen ulusal bilginin “insanlar arasında sömürgecilik öncesinde paylaşılan birlik duygusunu yeniden canlandıracağını” iddia eder.⁷⁷

⁷⁵ “Memorandum of The Meeting of Experts for the Preparation of the Draft African Charter on Human and Peoples’ Rights,” aktaran Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, s. 110.

⁷⁶ Kwasi Wiredu, “An Akan Perspective on Human Rights,” *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* içinde, Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na’im ve Francis M Deng (Washington D.C.: The Brookings Institution, 1990).

Francis M. Deng, “A Cultural Approach Among The Dinka,” *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* içinde, Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na’im ve Francis M Deng (Washington D.C.: The Brookings Institution, 1990).

James Silk, “Traditional Culture and Prospects for Human Rights,” *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* içinde, Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na’im ve Francis M Deng (Washington D.C.: The Brookings Institution, 1990).

⁷⁷ Makau Mutua, *Human Rights: A Political and Cultural Critique* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), s. 87.

Afrika ülkeleri arasındaki parçalanmışlık dikkate alınrsa, ödev sorumluluğu ön plana çıkarılarak yurttaşlık ve vatandaşlık bilincinin geliştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Aşağıda da görüleceği gibi bu bağlamda bireylerin kendisine karşı ödev sorumluluğu taşıdığı merciler arasında devletin yer alması bu iddiayı destekleyen bir olgudur.

Bireylerin ödevlerinin tanımlandığı ilk madde olan 27. maddede her bireyin ailesine, topluma, devlete ve kanuni olarak tanınmış diğer topluluklara ve uluslararası topluma karşı görevleri olduğu belirtilir. Bireylerin hak ve özgürlüklerini, diğerlerinin haklarını, toplumsal güvenliği, ahlakı ve ortak çıkarları dikkate alarak kullanabilecekleri ifade edilir. Bu görevlerin Sözleşme içinde yer almasının en önemli gerekçeleri arasında Afrika'da topluluk kültürünün hakim olması gösterilmesine rağmen, kendisine karşı görev sorumluluğu taşınan birimler arasında bireylerin mensubu olduğu etnik grupların bulunmaması yukarıda da değinildiği gibi görevler çerçevesinde ulusal kimlik yaratılma çabasının başka bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

28. maddede bireyin görevleri arasında diğer insanlara karşı hiçbir ayrımcılık gözetmeden saygı ve hoşgörü göstermek tanımlanır. Bu madde ile etnik çatışmaların sık sık görüldüğü Afrika'da ayrımcılığa karşı bireysel sorumluluk yüklendiği söylenebilir.

29. maddede bireyin ailesine, ulusuna, devletine, Afrika kültürüne ve birliğine karşı görevleri sıralanır. Bu görevler arasında; ailenin gelişimi için hizmet etmek, ebeveynlerine saygı göstermek ve ihtiyaçlarını karşılamak, zihinsel ve bedensel becerilerini ulusunun hizmetine sunmak, vatandaşı olduğu

veya ikamet ettiği devletin güvenliğini tehlikeye atmamak, ulusal ve toplumsal dayanışmayı korumak ve güçlendirmek, ulusal bağımsızlığı ve toprak bütünlüğünü korumak, bu bağlamda kanunlar çerçevesinde savunmaya katkıda bulunmak, vergi ödemek gibi Afrika kültür değerlerini korumak ve güçlendirmek ve Afrika birliğine katkıda bulunmak yer alır.

Bu detaylı görev listesinin bireysel hakları kısıtlayabileceği ve hatta ihlallere sebep olabileceği uyarılarına karşın Mutua, “Sözleşme’nin amacının birey ve toplum arasında dayanışmayı güçlendirerek, halkların hakları ve bireylerin hakları arasındaki ilişkiyi dengelemek olduğunu” iddia eder.⁷⁸ Bununla birlikte görev tanımlarını netleştirerek olası ihlallerin önüne geçmenin Afrika Komisyonunu’nun görevi olduğunu belirtir.⁷⁹

Asya Devletleri gibi Afrika Devletleri de medeni ve siyasi haklar ile ekonomik, sosyal ve kültürel hakların teminatının, ikici gruptaki hakların hayata geçirilmesi olduğunu belirtir (AİHHS BP 8). Bu paragrafta yer alan teminat ifadesi ile hak kategorileri arasında bir hiyerarşi belirlenmediği, ancak Afrika’nın ekonomik ve sosyal gelişme hedefleri ile ekonomik, sosyal ve kültürel hakların gerçekleştirilmesi arasındaki paralelliğin böyle bir vurguya sebep olduğu, iki hak kategorinin aynı sözleşme içinde eşit statüde yer almasının Afrikalı devletlerin bu konudaki samimiyetinin göstergesi olduğunu belirtilir.⁸⁰

⁷⁸ a.g.e., s. 92.

⁷⁹ a.g.e., s. 91.

⁸⁰ Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, s. 119.

Yukarıda incelenlerin yanı sıra AİHHS’de diğer insan hakları belgelerinde benzerlerine rastlanmayan bazı özel hükümler bulunur. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı 7. maddenin son satırında ifade edilen cezanın kişisel olduğu ve sadece suçluya verilebileceği hükmüdür. Bu hüküm, suçun sorumluluğunun bir kısmının suçlunun yakınlarına ve ailesine ait olduğu inancıdan yola çıkarak, onların da cezalandırılmasını öngören Afrika uygulamasını önleme amacını taşır.⁸¹ Sözleşme’nin 17. maddesinde, toplum tarafından kabul gören geleneksel değerlerin ve ahlakın korunması ve desteklenmesinin devletin görevi olduğu belirtilir. Bu madde ile bağlantılı olarak 18. maddede ailenin korunması da devletin görevleri arasında sıralanır. Bu maddeye göre aile doğal bir birimdir ve toplumun temeli olarak tanımlanır. Ailenin sağlığının ve ahlakının korunmasının devletin görevi olduğu belirtilir. Ayrıca toplumca kabul gören geleneksel değerlerin ve ahlakın koruyucusu olarak devletin aileye yardım etmekle yükümlü olduğu belirtilir.

AİHHS’nin en önemli özelliklerinden biri de uluslararası belgelerde standartları belirlenmiş bir hakları kısıtlama koşullarına sahip olmamasıdır. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin 29. maddesinin 2. paragrafında bu koşullar aşağıdaki gibi belirtilmiştir:

“Herkes hakların ve hürriyetlerin kullanılmasında, sadece başkalarının haklarının ve hürriyetlerinin gereğince tanınması ve bunlara saygı gösterilmesi amacıyla ve ancak demokratik bir cemiyette ahlakın, kamu düzeninin ve genel

⁸¹ a.g.e., s. 131.

refahın gereklerini yerine getirmek maksadıyla kanunla belirlenmiş sınırlamalara tabi tutulabilir.”⁸²

Bu madde uyarınca meşru bir kısıtlamanın koşulları; kanunla belirlenmiş olmak, meşru amaçlara hizmet etmek ve bu amaçlarla orantılı olmak olarak sıralanabilir.⁸³ AİHSS'nin 27. maddesinin ikinci paragrafında ise kısıtlama koşulları “Bireyler hak ve özgürlüklerini, diğerlerinin haklarını, toplumsal güvenliği, ahlakı ve ortak çıkarları dikkate alarak kullanmalıdır” şeklinde ifade edilir. Bu ifadede uluslararası standartlara göre bulunması gereken “kanunla belirlenmiş” olma koşulu bulunmadığından AİHSS ile tanınan hak ve özgürlüklerin kullanılmasının yeterince güvence altına alınmadığı söylenebilir.

Ayrıca AİHSS'nin bireysel hak ve özgürlükleri tanımlayan bazı maddelerinde diğer iki koşula atıfta bulunulmaksızın sadece “kanunlar çerçevesinde”, “kanunlarla uyumlu olduğu sürece” ve benzeri ifadelerle hakların kısıtlandığı görülmektedir.⁸⁴ Bu durumda kanun koyucuya kısıtlamalar konusunda geniş bir alan tanınmış olur. Bu alanın Afrikalı devletlerin Sözleşme’yi kabul etmesinde önemli bir etken olduğu söylenebilir, fakat bu suretle, ulusal hukukun Sözleşme karşısında öncelik sahibi olması, Sözleşme’nin koruyucu gücünü azaltmaktadır. Bu durumda insan hakları ancak ulusal hukukun öngördüğü ölçüde korunabilmektir ve Sözleşme’nin bir bakıma sadece sembolik bir değeri bulunmaktadır.

⁸² “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi.”

⁸³ Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, s. 120.

⁸⁴ AİHSS 8,9,10,12 ve 13. maddeler.

AİHSS’de uluslararası insan hakları belgelerinde yukarıda da görüldüğü gibi yer almayan haklar olduğu gibi bu belgelerde tanınan hakların bazıları bulunmuyor. Bu hakların başında Afrika kültürel pratiklerinde yeri pek bulunmayan özel hayatın korunması (Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi, Madde 17), evlilikte eşini seçme hakkı (İnsan Hakları Evrensel Beyanname 16/2 ve Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi 23/3) ve evlilikle ilgili diğer haklar bulunur. Bunlar dışında Afrika bağlamı dikkate alındığında gerçekleştirilmesi oldukça zor olan bazı ekonomik ve sosyal haklar da Sözleşme’de yer almaz; yeterli yaşam standardı hakkı (İnsan Hakları Evrensel Beyanname 25/1), sosyal güvenlik hakkı (İnsan Hakları Evrensel Beyanname 22). Ekonomik ve sosyal haklar arasında ise zorunlu çalışmanın yasaklanması (Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi, 8/3), azınlık haklarının korunması (Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi, 27) ile adil yargılanma ve tutuklu haklarının bazıları da AİHSS’de yer almaz. Bu eksiklikler Sözleşme’nin, en azından belirli hak kategorilerinde uluslararası insan hakları standartlarının gerisinde kaldığının gösterir.

3.5.2 Tunus Deklarasyonu

Tunus Deklarasyonu,⁸⁵ 1993 İnsan Hakları Dünya Konferansı’nın Afrika bölgesel toplantısının sonuç bildirisidir. Toplantıda Deklarasyon’un açıklanmasının yanı sıra 14 farklı insan hakkı konusunda kararlar alınmıştır. Afrika Devletleri, Deklarasyon’un ilk maddesinde İnsan Hakları Evrensel

⁸⁵ “Tunis Declaration on Population and Development in Africa,” 2006, Afrika Birliği Örgütü, 26 Aralık 1992, <http://www.un.org/popin/oau/tunisdecl.htm>.

Beyannamesi, Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi ve AİHHS’de ortaya konan prensiplere bağlılıklarını ifade eder (1). “İnsan haklarının evrensel doğasının sorgulama dışı” olduğunu belirterek, bu hakların korunmasının ve desteklemesinin siyasi, ekonomik ve kültürel yapılarından bağımsız olarak tüm devletlerin görevi olduğunu belirtilir. Ancak, insan haklarının gereklerinin yerine getirilmesinde her ulusun tarihi ve kültürel gerçekleri, gelenekleri ve değerleri dikkate alınmadan uygulanabilecek evrensel bir model olmadığına dikkat çekerek evrensel normların uygulanmasında esnek olunması talebinde bulunulur (5).

İnsan haklarının bölünemezliği prensibine güçlü bir vurgu yapılarak, medeni ve siyasi hakların ekonomik, sosyal ve kültürel haklardan ayıramayacağı, hiçbirinin diğerinin önüne geçemeyeceği belirtilir (6). Deklarasyon’da ayrıca gelişme hakkı vazgeçilemez bir hak olarak tanımlanır (7). Bu hak, aynı zamanda toplantıda alınan kararlardan birinin başlığını oluşturur (AFRM/6). Bu kararda, gelişme hakkı bireyler için de vazgeçilmez bir hak olarak tanımlanır ve her bireyin içinde yaşadığı toplumun ekonomik, sosyal ve kültürel hayatına katılma ve katkıda bulunma hakkı olduğu belirtilir. Ayrıca tüm koşullara, ülkelere ve halklara uygun evrensel bir gelişme modelinin olmadığı ifade edilir. (AFRM/6, P2) Ekonomik gelişme ile insan haklarının gelişimi arasında bağlantı kurularak, BM üyeleri, insan haklarının gelişimine katkıda bulunacak ekonomik ve siyasi ortamın oluşturulmasında işbirliğine çağrılır (AFRM/6, P6). Deklarasyon’un 10. maddesinde bu çağrı, demokrasi, ekonomik reform ve insan haklarını kendine hedef seçmiş Afrika

Devletleri'nin, vatandaşlarının temel ihtiyaçlarını karşılayamamasından kaynaklanan çatışmalara rağmen, bu hedefe olan bağlılığını sürdürebilmesi için uluslararası topluluktan borç sorunun çözümü ve ekonomik yardım talep edilir.

Tunus Deklarasyonu'nda bireylerin görevlerine bir atıfta bulunulmazken halkların hakları ile ilgili olarak topluluk halklarının önemi vurgulanarak özellikle geleceğini belirleme ve kendi kaynaklarını kullanma haklarına değinilir. Deklarasyon'un sonunda ulusal egemenlik ve devletlerin içişlerine karışmama ilkesine bağlı kalınarak, ulusların kendi kaderini tayin etme hakkı ile birlikte ekonomik ve siyasi sistemini özgürce seçme hakkı savunulur. (11)

3.5.3 Değerlendirme

AİHHS, evrensel insan hakları prensipleri ile Afrika'nın özgünlüklerini birleştirme çabası olarak değerlendirilebilir. Halkların haklarının Sözleşme'ye dahil edilmesi de Afrika'nın kendine özgü tarihi, siyasi ve ekonomik koşulların bir sonucudur. Kültürel bağlamın da etkisiyle, sömürge geçmişinin ve ekonomik az gelişmişliğin yarattığı sorunları aşma çabasında, halkların haklarının AİHHS'de yer bulduğu söylenebilir. Afrika'nın ekonomik gelişme ve kendi kaynakları üzerinde söz sahibi olma talepleri, halkların haklarının formülasyonunda dile getirilmiştir. Benzer biçimde, bireylerin içinde buldukları topluluğa karşı görevleri ön plana çıkarılarak ulusal bilincin geliştirilmesi ve toplumsal birliğin sağlanmasının amaçlandığı iddia edilebilir.

Hak ve özgürlüklerle ilgili kısıtlamaların uluslararası standartlara göre gerekçelendirilmemesi, hakların korunmasında ulusal hukukun Sözleşme'ye

göre önceliğinin olması ve uluslararası insan hakları belgelerinde yer alan bazı hakların Sözleşme’de yer almaması da Afrika’nın siyasi ve ekonomik koşullarının yetersizliğine bağlanabilir. Bu değerlendirmeler ışığında AİHHS’nin uluslararası insan hakları düzenine karşı bir hareket olarak değil de, onun Afrika koşullarında kurulmasını mümkün kılmaya yönelik bir çabanın ürünü olarak yorumlanması gerektiğini söyleyebiliriz.

Afrika Devletleri, uluslararası insan hakları sistemine getirdikleri eleştiriler doğrultusunda Afrika gerçeklerine ‘daha uygun’ bir insan hakları sistemi geliştirebildikleri için, Asya Devletleri’nden farklı önceliklere sahiptir. Bunlar arasında, ekonomik az gelişmişlik nedeniyle insan haklarının hayata geçirilmesinde yaşanan sıkıntılara karşı ,ekonomik yardım talebi ilk sırada yer alır. Asya Devletleri’nin ‘önce gelişim’ tezi ile diğer insan haklarının kısıtlanabileceğini savunusuna karşılık, Afrika Devletleri gelişme hakkı ile diğer insan haklarının birlikte hayata geçirilmesine önem verir.

3.6 İslam Devletleri’nin İnsan Hakları Görüşleri

İslam ülkelerinin insan haklarına bakışını yansıtan en önemli resmi belge olan Kahire İslam’da İnsan Hakları Evrensel Deklarasyonu (KİİHED)⁸⁶ 5 Ağustos 1990 tarihli 19. İslam Konferansı Dışişleri Bakanları toplantısında açıklandı.1993 yılının Nisan ayında, Bangkok Deklarasyonu’nun yayınlanmasından bir kaç hafta sonra gerçekleşen 21. İslam Konferansı

⁸⁶ “The Cairo Declaration on Human Rights in Islam(5 Aug 1990),” 1990, On Dokuzuncu İslam Konferansı, 21 Aralık 2006, <http://www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohislam1990.htm>.

Dışışleri Bakanları toplantısında bir karar alınarak, KİİHED'in Viyana Konferansı'nda İslam Konferansı'nın katkısı olarak değerdendirilmesi talep edildi.⁸⁷

Deklarasyon, uluslararası hukuk terminolojisini paylaşıa da hak ve özgürlüklere referans olarak İslam inancının ilkelerini ve Şeriat'ı göstermesi nedeniyle bu noktaya kadar ele alınan diğer insan hakları belgelerinden büyük bir farkla ayrılır. Bu bağlamda da Batılı olmayan insan hakları anlayışına ve uygulamalarına önemli bir örnek teşkil eder.

Deklarasyon'da hak sahipleri bütün insanlar olarak tanımlanır. Buna karşılık Deklarasyon'un giriş paragraflarında, İslam Ümmeti'nin Allah tarafından bu dünya ile öteki dünya arasındaki dengeyi kurabilecek, bu materyalist dünyanın sorunlarına karşı iman ve bilgisiyle rehberlik edebilecek en iyi millet olarak yaratıldığı ifade edilir.

Deklarasyon, referansları ve söylemi farklı da olsa İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde (İHEB) yer alan haklardan başlanarak ele alınacak.

Deklarasyon'un ilk maddesinde, tüm insanların ırk, renk, dil, cinsiyet, dini inanç, siyasi görüş, toplumsal statü ve diğer bakımlardan ayırım gözetilmeksizin insan onuru, görev ve sorumlulukları açısından eşit olduğu belirtilir (İHEB 1).

2. maddede yaşama hakkı Tanrı'nın bir hediyesi olarak tanımlanır ve Şeriat'a dayanmayan bir sebeple hiç kimsenin yaşamının alınamayacağı, bu hakkı korumanın bireylerin, toplumların ve devletlerin görevi olduğu belirtilir.

⁸⁷ Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, s. 259.

Aynı maddenin ikinci paragrafında soykırım yasaklanır. Şeriat'a dayanmayan sebeplerle kimsenin vücuduna zarar verilemeyeceği ve bu yasağın uygulanmasını sağlamanın devletin görevi olduğu belirtilir. (İHEB 2, 5)

5. maddede aile toplumun temeli, ailenin temeli de evlilik olarak tanımlanır ve ırk, renk ve milliyet bakımından ayrımcılık gözetilmeksizin her kadın ve erkeğin evlenmeye hakkı olduğu belirtilir. Ailenin korunmasının sorumluluğunun devlete ait olduğu ifade edilir. Ayrımcılık kriterleri arasında dini farklılığa yer verilmezken ve İHEB'de yer alan eşlerin evliliğin kurulmasında, bozulmasında ve evlilik sırasında eşit haklara sahip olduğu ilkesine bu madde içinde değinilmez (İHEB 16). Ancak 6. maddede kadınların insan onuru bakımında erkeklere eşit olduğu, hakları ve yerine getirmesi gereken görevleri olduğu, yasalar önünde bir birey olarak tanınma, maddi bağımsızlık, adını ve soyunu koruma hakkına sahip bulunduğu belirtilir. İkinci paragrafta ise aileyi geçindirme sorumluluğunun erkeğe ait olduğu ifade edilir.

7. maddede her çocuğun, ailesinden, toplumdan ve devletten yeterli bakım ve eğitim alma hakkı olduğu belirtilir. Annenin ve çocuğun korunma ve özel bakımdan yararlanma hakkı olduğu belirtilir (İHEB 25/2). Ailelerin, çocuklarının geleceğini ve Şeriat'ın prensiplerini dikkate almaları koşuluyla, çocuklarının alacağı eğitimi seçmeye hakkı olduğu belirtilir (İHEB 26/2).

9. maddede eğitim hakkının sağlanması devletin görevi olarak tanımlanır. Devletin, eğitime erişimi ve İslam dininin ve insanlık için gerekli bilgilerin öğrenilmesine imkan verecek bir çeşitliliği sağlaması gerektiği belirtilir. Herkesin dini ve dünyevi eğitim almaya hakkı bulunduğu

değınilerek bu eğitimın haklara saygı duylulmasına, imanın ve kişiliğin gelişimine katkıda bulunacağı ifade edilir (İHEB 26/1,2).

11. madde ile kölelik yasaklanır, Tanrı'ya kulluk dışında hiçbir kulluğın kabul edilemeyeceği belirtilir (İHEB 4). Bu maddenin ikinci paragrafında sömürgecilik yasaklanır ve toplumların kendi kaderini belirleme hakkı tanınır (MSHS ve ESKHS 1).

12. maddede şeriat hükümleri içinde herkesin seyahat özgürlüğü olduğu ve ülkesinde veya başka bir ülkede istediği ikamet yerini seçebileceği belirtilir (İHEB 13). Ayrıca iltica hakkı tanınarak, şeriat hükümlerine aykırı bir suç işlemediği takdirde mültecinin güvenliğinin sağlanması gerektiği ifade edilir (İHEB 14).

13. maddede çalışma hakkı tanınarak, herkesin kendisine uygun işi seçme hakkına, iş güvenliğine ve diğer sosyal güvencelere hakkı olduğu belirtilir. Kimseye gücünün üzerinde iş verilemeyeceği, kimsenin zorunlu çalışmaya ve sömürüye maruz bırakılmayacağı ifade edilir. Cinsler arasında ayırım yapılmaksızın adil ücret, ücretli izin hakkı tanınır. Bu haklar karşılığında çalışanın kendini işine adanması ve özenli olması gerektiği belirtilir. İşçi ve işveren arasında çıkan sorunları çözüme görevinin devlete ait olduğu belirtilir. (İHEB 23, 24).

15. maddede mülkiyet hakkı tanınır ve kimsenin keyfi olarak mülkiyetinden yoksun bırakılmayacağı belirtilir (İHEB 17).

16. maddede herkesin bilimin, sanatın ve tekniğin nimetlerinden yararlanma hakkı tanınır ve Şeriat hükümlerine aykırı üretilmediği sürece herkesin fikri mülkiyet hakları güvence altına alınır (İHEB 27).

17. maddede herkesin sağlık hizmetlerine ve sosyal hizmetlere hakkı olduğu, bu hakların gereklerinin, imkanları çerçevesinde devlet ve toplum tarafından yerine getirilmesi gerektiği belirtilir. Ayrıca devletin, herkesin bakmakla yükümlü olduğu insanlarla birlikte, makul bir yaşam sürdürebilmesi için gerekli olan yiyecek, giyecek, barınak, eğitim, sağlık ve diğer temel ihtiyaçlarını karşılama hakkını güvence altına alması gerektiği ifade edilir (İHEB 25/1).

18. maddede herkesin kendisi, bakmakla yükümlü olduğu kişiler, dini, onuru ve malı için güvenlik hakkına sahip olduğu belirtilir, herkesin özel yaşamı devlet tarafından güvence altına alınır (İHEB 12).

19. maddede herkesin kanun önünde eşitliği ilkesi tanınır. Şeriata göre suç olarak tanımlanmayan bir eylemden dolayı suçlanamayacağı ve herkesin adil bir yargılanmanın ve savunmanın tüm gereklerinin yerine getirildiği bir yargılama sonunda suçluluğu kanıtlanana değin masum sayılama hakkı olduğu belirtilir (İHEB 7, 10, 11).

20. maddede kimsenin keyfi olarak tutuklanamayacağı, özgürlüğünün kısıtlanamayacağı, sürgüne gönderilemeyeceği ve cezalandırılmayacağı ifade edilir (İHEB 9). Hiç kimseye fiziksel ve psikolojik işkence, zalimane, onur kırıcı davranış uygulanamayacağı belirtilir (İHEB 5).

22. maddede Şeriat ilkelerine aykırı olmadığı sürece herkesin özgürce düşüncesini ifade edebileceği ve başkalarıyla paylaşabileceği belirtilir (İHEB 18).

23. maddede herkesin ülkesinin yönetimine doğrudan veya dolaylı biçimde katılmaya hakkı olduğu belirtilir (İHEB 21).

İHEB’de tanınan hakların çok büyük bir kısmının KİİHED tarafından da tanınmasına rağmen din özgürlüğü, toplanma ve dernek kurma özgürlüğü, sendikal haklar ve grev hakkı Deklarasyon’da yer almaz.

Bununla birlikte İHEB’de bulunmayan ancak insancıl hukuk kuralları veya Şeriat hükümleri arasında yer alan bazı prensipler KİİHED tarafından tanınır.

Bunlar arasında ilk olarak 3. maddede, güç kullanımı veya silahlı çatışma sırasında uyulması gereken kurallar yer alır. Bu maddede taraf olmayanların, kadınların, çocukların ve yaşlıların öldürülmesi yasaklanır. Yaralıların tedavi edilmesi, esirlerin değiştirilmesi ve ailelerince ziyaret edilmelerine izin verilmesi gerektiği belirtilir. Ayrıca çatışmalar sırasında ağaçların kesilmesi, ürünlere ve hayvanlara zarar verilmesi, sivillerin evlerinin yıkılması yasaklanır.

4. maddede herkesin adını ve onurunu hem bu hayatta hem de sonrakinde koruma hakkı olduğu ifade edilerek, mezarlıkların korunmasının devletin görevi olduğu belirtilir.

10. maddede din özgürlüğü, İslam dininden başka bir dine döndürülmenin yasaklanması şeklinde ifade edilir.

14. maddede herkesin diğerklerine zarar vermeksizin ve tekel oluşturmaksızın kazanç elde etme hakkı tanınır, tefecilik yasaklanır.

17. maddenin ilk paragrafında herkesin temiz bir çevrede, ahlaki yozlaşmadan uzakta, kişisel gelişimini destekleyecek bir ortamda yaşama hakkı olduğu belirtilir.

21. maddede hangi sebeple ve şekilde olursa olsun insanların rehin alınması yasaklanır.

22. maddenin 3. paragrafında toplumların yaşamsal ihtiyaçlarından olan bilginin Peygamber'in onurunu ve kutsallığını zedeleyecek, toplumun değerlerine ve inançlarını yıkmaya yönelik şekilde kullanılmayacağı ifade edilir. 4. paragrafta ise ırksal, ulusal ve siyasi nefreti ifade eden düşüncelere izin verilmeyeceği ifade edilir.

Yukarıda da değinildiği gibi KİİHED'nundaki hakların ve özgürlüklerin referansı olan Şeriat aynı zamanda kısıtlama koşullarının da belirleyicisidir. Bu durum Deklarasyon'un 24. ve 25. maddelerinde açıkça ifade edilir: “Bu Deklarasyon'da taahhüt edilen hak ve özgürlüklerin hepsi Şeriat'a tabidir”, “Bu Deklarasyon'da yer alan tüm maddelerin açıklanmasında ve netleştirilmesinde başvuru kaynağı Şeriat'tır.”

Bu genel hükümlerin yanı sıra bazı maddelerin içinde de Şeriat'a gönderme yapılarak, “Şeriat'a aykırı olmadığı sürece”, “Şeriat ile uyumlu oluşu sürece” veya “Şeriat'ta belirtildiği üzere” gibi ifadelerle de hak ve özgürlüklerin kısıtlama koşulları belirtilir. Deklarasyon'da cinsiyet ayrımcılığı gözetilmemesine rağmen Şeriat'ın kadınlarla ilgili hükümleri göz önüne

alındığında kadın ve erkek arasında eşitliğin tam anlamıyla mümkün olamayacağı söylenebilir. Bu durum Şeriat'ı doğrudan veya dolaylı olarak ulusal yasalarının bir parçası yapan İslam ülkelerinin uluslararası sözleşmelere koydukları çekincelerde de ortaya çıkar.

Bu çekincelerin gerekçesini anlamak için İslam Ülkeleri'nin bir çoğunun⁸⁸ çekince koyduğu 1979 Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığı Önlenmesine İlişkin Sözleşmesi'nin (CEDAW) 16. maddesine bakılabilir.⁸⁹ Evlilik ve aile ilişkilerinde kadına karşı her türlü ayrımcılığın ortadan kaldırılarak, kadın ve erkek arasında eşitliğin sağlanması için devletlerin yapması gereken düzenlemelerin sıralandığı bu maddeye Bahreyn, Mısır, Irak, Kuveyt, Libya, Malezya, Maldivler, Fas, Suudi Arabistan, Suriye ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin doğrudan Şeriat'ın evlilik konusundaki hükümlerini referans göstererek çekince koydukları görülür.⁹⁰

3.6.1 Değerlendirme

Önceki bölümlerde (3.1-3.2) ele alınan Asya ve Afrika Devletleri'nin görüşleriyle kıyaslandığında İslam Devletleri'nin insan hakları görüşlerinde dinin ekonomik, sosyal ve siyasi koşullara göre daha fazla öne çıktığını görüyoruz. İslam Devletleri, Asya ve Afrika Devletleri gibi evrensel insan hakları düzeni içinde kendi yorumlarının da dikkate alınmasını talep ederek,

⁸⁸ “Cezayir, Ürdün, Lübnan, Tunus, Bahreyn, Mısır, Irak, Kuveyt, Libya, Malezya, Maldivler, Fas, Suudi Arabistan, Suriye, Birleşik Arap Emirlikleri CEDAW Ratifications,” 2006, Birleşmiş Milletler, 24 Aralık 2006, http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/8_1.htm.

⁸⁹ “CEDAW 29th Session 30 June to 25 July 2003,” 2003, Division for the Advancement of Women, 24 Aralık 2006, <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm>.

⁹⁰ “CEDAW Sessions,” 2006, Division for the Advancement of Women, 21 Aralık 2006, <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations-country.htm>.

referansları diğer insan hakları metinlerinden farklı da olsa insan hakları ilkelerinin evrenselliğine vurgu yapan bir yaklaşım geliştirirler. Ancak, yukarıda da değinildiği üzere Deklarasyon ile tanınan hakların referans noktasının şeriat olması başta kadınların hakları olmak üzere bazı hakların koruma dışı kalmasına yol ağar. Bu durumda İslami insan haklarının evrenselliği tatışmalı hale gelir.

Ayrıca İslam Devletleri arasında şeriat'ın standart bir yorumunun olmaması, Deklarasyon'un her devlet tarafından farklı yorumlanabileceğinin ve insan haklarının kullanılmasında belirli bir standardın bulunmadığının göstergesidir. İslam inancından vazgeçmenin ve başka inanęları seğmenin yasaklanarak, din ve vicdan hürriyeti gibi temel insan haklarından birinin eksik bırakılması, İslam Devletleri'nin uluslararası standartlardan uzaklaştığı noktalardan biridir.

Diğer yaklaşımlarda dikkate değer bir yer kaplayan bireylerin devlete ve topluma karşı görevleri olduğu iddiası İslami insan hakları yaklaşımında kayda değer bir konuma sahip değildir. Bunun yerine devletlerin ve toplumun insan haklarının kullanılabilmesi için yerine getirmesi gereken görevler belirtilir.

3.7 Genel Değerlendirme

Asya, Afrika ve İslam Devletlerinin insan hakları anlayışlarını yansıtan metinlerin, ikinci bölümün sonunda sorulan, kültürel haklar ile diğer insan hakları arasında nasıl bir denge kurulması gerektiği sorusuna yeterli bir yanıt verdiği söylenebilir mi? Bu devletlerin hiçbirinin insan haklarının evrenselliğini

ve meşruiyetini sorgulamadığı ve kültürel farklılıklarını yansıtan yorumlarının insan hakları düzeni içinde, onunla karşıtlık oluşturmadan varolabileceğini iddia ettikleri söylenebilir. Burada sorun; ‘Asya Değerleri’ adı altında ifade özgürlüğünün kısıtlanmasının, ‘Afrika kültürü’ adına toplumun öncelikleri karşısında bireyin hakların geri plana itilmesinin ve ‘Şeriat hükümleri’ doğrultusunda kadınlara eşit haklar verilmemesinin gerçekten evrensel insan hakları ile bağdaşıp bağdaşmadığıdır. Söz konusu devletler bu yorum ve uygulamaları ile vatandaşlarının kültürünü temsil ettiklerini iddia etmektedirler. Ancak bu çalışmanın 2. bölümünde de gösterilmeye çalışıldığı üzere norm oluşturulma sürecinde ağırlıklı olarak hakim güçlerin tercihleri belirleyici olmaktadır. Asya, Afrika ve İslam kültürü adı altında homojen, durağan tek bir yapıdan söz etmenin olanaksız olduğu gerçeği göz önüne alındığında kimin kültürünün, hangi nedenlerle temsil edildiği sorusu gündeme gelmektedir. Donnelly⁹¹ ve Pollis’in⁹² de işaret ettiği üzere, devletler kültürel özelliklere dayalı uygulamalar geliştirirken oldukça seçici davranmaktadırlar. Bu seçimlerde de reel politika belirleyici olmaktadır. Bu nedenle kültürün ulusal ve uluslararası siyasi düzende güç dengelerinin oluşturulmasında kullanıldığı iddia edilebilir. Evrensel insan haklarının yükümlülüklerini yerine getirmenin reel politika gereği mümkün olmadığı durumlarda, kültürel farklılıklara gönderme yapılarak durum meşrulaştırılmaktadır. Bu durumda da genellikle ‘vatandaşların kültürünü koruma çabası’, hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasıyla

⁹¹ Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2nd Ed. (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), s. 118-121.

⁹² Adamantia Pollis, "Cultural Relativism Revisited: Through State Prism," *Human Rights Quarterly* 18:2 (1996): 316.

sonuçlanmaktadır. O halde baştaki soruya geri dönecek olursak bu bölümde incelenen metinlerin kültürel haklar ile diğer insan hakları arasında kurulması gereken denge için yeterli bir yanıt oluşturduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Son bölümde, diğer bölümlerde varılan sonuçların da desteğiyle, böyle bir yanıtın nasıl olması gerektiği tartişılacaktır.

Sonuç

Günümüz insan hakları anlayışı belirli tarihsel, ekonomik, sosyal ve kültürel gelişmelerin sonucu oluşmuştur. Bu anlayışın, 2. Dünya Savaşı sonrası dünya düzeninde evrensel olarak geçerli kılınmasına siyasi uzlaşma sonucu karar verilmiştir. İnsan haklarının evrenselliği iddiasının bu uzlaşma dışında zorunlu olarak temellendirilmesi mümkün değildir.

Bu temellendirme felsefi olarak mümkün değildir, çünkü tüm insanların bu haklara sahip olduğu veya sahip olması gerektiği iddiası mantıksal bir zorunluluk taşımaz. Bu iddia, belirli bir 'iyi yaşam' anlayışına dayanan ahlaki bir tercihi yansıtır. Bu tercih de İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilan edilmesiyle siyasi bir karara dönüşmüştür.

Bu temellendirme ampirik olarak mümkün değildir, çünkü antropolojik çalışmalar tüm kültürler tarafından paylaşılan bir insan hakları anlayışının olmadığını göstermiştir.

Ancak yukarıda da belirtildiği gibi insan haklarının evrensel olmasına, siyasi olarak karar verilmiştir. Bu karar da hem İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve diğer uluslararası insan hakları sözleşmeleri hem de bu sözleşmelerin gereklerinin yerine getirilmesini sağlamakla yükümlü kurum ve kuruluşların oluşturulmasıyla hayata geçirilmiştir.

Ne var ki, üçüncü bölümde de görüldüğü üzere, insan haklarının kullanılması aşamasında bu hakların uygulayıcısı konumunda bulunan devletler kültürel farklılıkları gündeme getirerek uluslararası insan hakları

standartlarından bazı noktalardan uzaklaşmaktadırlar. Bu uzaklaşma sonucu da kültürel farklılıkların gereği herkes için yerine getirilmediği (çünkü kültürün ne olduğu siyasi kaygılarla belirlenmekte) gibi bazı insan hakları da kısıtlanmaktadır.

İnsan haklarının bu tür kısıtlamalara gidilmeden ve evrensel standartlardan uzaklaşmadan da insan hakları ile kültürel farklılıkların bir arada varolması mümkündür. Bu olanağı sağlayan da İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin 29. maddesinin 2. bölümünde ifade edilen kısıtlama koşuludur:

Herkes, hak ve özgürlüklerini kullanırken, ancak başkalarının hak ve özgürlüklerinin tanınması ve bunlara saygı gösterilmesinin sağlanması ve demokratik bir toplumda genel ahlak ve kamu düzeniyle genel refah gereklerinin karşılanması amacıyla yasayla belirlenmiş sınırlamalara bağlı olabilir.

Bu sınırlar içinde, kültürel farklılıkların gerektirdiği yorumlar ve uygulamalar geliştirilebilir. Bu olgu da sorunu evrensel insan hakları anlayışı ile kültürel farklılıkların arasındaki bir ilişkiden çıkarıp insan hakları ile demokrasi arasındaki bir ilişkiye taşır.

Yukarıda da işaret edildiği üzere⁹³ insan hakları demokratik bir devlet için öngörülen vatandaş-devlet ilişkisinin temel ilkelerini belirler. Kültürel farklılıklardan kaynaklanan sorunların yanı sıra diğer insan hakları konularında da yaşanan sorunların kaynağı, İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si ve diğer uluslararası insan hakları sözleşmelerine taraf olan devletlerin bir çoğunun

⁹³ Bknz. s. 28.

demokratik devletler olmamaları ve ‘demokratik devletlerin’ anti-demokratik uygulamalarıdır.

İnsan hakları ile kültürel farklılıkların karşı karşıya geldiği iddia edilen kadın sünneti, kadın hakları, din ve vicdan hürriyeti ve ifade özgürlüğü gibi konularda da sorun demokrasi içinde çözülebilir. Demokrasi farklı kimliklerin kendilerini ifade etmelerine imkan tanıyan yapıları oluşturma kapasitesine sahiptir. Bu süreçte aidiyetlerin gereklerinin yaşanmasına imkan tanınırken bu gerekliliklerin hem gruplar arasında hem de grup içinde bir baskı aracına dönüşmesinin engellenmesi gerekmektedir.⁹⁴ Aksi takdirde yukarıda sıralanan sorunlu uygulamalarda da geçerli olduğu üzere, kültürel hassasiyetler ile bireysel hak ve özgürlükler karşı karşıya gelebilir. Bu tür durumlarda yapılması gereken ilk olarak bireye ait olduğu grup dışında bir varoluş imkanı sağlamaktır. Ayrıca namus cinayetleri, kadın sünneti gibi uygulamaları mümkün kılan siyasi ve ekonomik koşullar da değiştirilmeye çalışılmalıdır. Böyle bir değişimin mümkün olabilmesinin ön koşulu da 2. bölümde değinildiği gibi kültürü siyasi, ekonomik ve tarihi koşullar ile birlikte değerlendirmektir. Bu yapıldığı takdirde namus cinayeti örneğinde olduğu gibi bu olguyu ataerkil şiddetin bir görünümü olarak değerlendirmek ve ortadan kaldırılması yönünde ilerleme kaydetmek mümkün olabilir.⁹⁵

⁹⁴ Rhoda Howard, “Group vs. Individual Identity,” *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* içinde, yay. haz. Abdullahi Ahmed An-Na’im ve Francis M Deng (Washington D.C: The Brookings Institution, 1990), s. 182.

⁹⁵ Shahrzad Mojab, “Namusun Tikelliği ve Öldürmenin Evrenselliği: Erken Uyarı Sinyallerinden Feminist Pedagojiye,” *Namus Adına Şiddet* içinde, yay. haz. Shahrzad Mojab ve Nahlo Abdo (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

Bu bağlamda önemli bir sorun da insan haklarının gereklerini yerine getirme taahhüdünde bulunduğu halde demokratik bir rejimi benimsemeyen devletlerin, insan haklarının gereklerini yerine getirmek adına böyle bir rejim değişikliğine zorlanıp zorlanmayacağıdır.

1945'den beri insan hakları mücadelesinin siyasi arka planında bir yandan da bu mücadele devam etmektedir. Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi ile Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'ni doğuran sürecin de bu bağlamda aynı mücadelenin ürünü olduğunu iddia edebiliriz. Soğuk savaşın ardından bu mücadele söz konusu hak kategorileri yerine kültürel haklar ve kimlikler üzerinden yürütülmeye devam etmektedir. Normatif düzeyde kültürel farklılıklar insan haklarının evrenselliği önünde bir engel teşkil etmezken, ulusal ve uluslararası siyaset alanında belirli konumların savunulmasında ve güçlendirilmesinde insan haklarının evrenselliğine karşı bir argüman olarak kullanılmaktadır.

Bu çalışmanın yanıtlamayı amaçladığı soruya dönecek olursak, bir kez daha kültürel farkların insan haklarının evrenselleşmesinin önünde bir engel oluşturmadığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights." *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest For Consensus* içinde. Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na'im. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Asad, Talal. "On Torture, or Cruel, Inhuman and Degrading Treatment." *Human Rights, Culture and Context* içinde. Yay. Haz. Richard A. Wilson. London: Pluto Press, 1997.
- Bell, Lynda S., Andrew J. Nathan ve Ilan Peleg. *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia UP, 2000.
- Benhabib, Şeyla. *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. London: Routledge and Kegan Paul, 1935.
- Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan, 1938.
- Brems, Eva. *Human Rights: Universality and Diversity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 2001.
- Deng, Francis M. "A Cultural Approach Among The Dinka." *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* içinde. Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na'im ve Francis M Deng. Washington D.C.: The Brookings Institution, 1990.

- Dirlik, Arif. *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. Çev. Galip Doğduaslan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005.
- Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2nd Ed. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.
- . "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights." *The American Political Science Review* 76:2 (1982).
- Eriksen, Thomas Hylland. "Multiculturalism, Individualism and Human Rights: Romanticism, the Enlightenment and Lessons from Mauritius." *Human Rights, Culture and Context* içinde. Yay. Haz. Richard A. Wilson. London: Pluto Press, 1997.
- The Executive Board, American Anthropological Association. "Statement on Human Rights." *American Anthropologist* 49: 3 (1947): 539-543.
- Freeman, Michael. *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- . "The Philosophical Foundations of Human Rights." *Human Rights Quarterly* 16:3 (1994): 491-514.
- Gewirth, Alan. *The Community of Rights*. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Galtung, Johan. *Bir Başka Açıdan İnsan Hakları*. Çev. Müge Sökmen. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

- Herder, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Çev. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Howard, Rhoda. "Group vs. Individual Identity." *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* içinde. Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na'im ve Francis M Deng. Washington D.C.: The Brookings Institution, 1990.
- Ishay, Micheline R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to The Globalization Era*. Berkley: University of California Press, 2004.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer ve Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kausikan, Bilahari. "Asia's Different Standard." *Foreign Policy* (Fall 1993).
- Koh, Tommy. "This Way or That Way, Get On With Good Government," *International Herald Tribune* (6 Mayıs 1993): 6.
- Mahbubani, Kishore. "The Dangers of Decadence. What The Rest Can Teach The West." *Foreign Affairs* (1993).
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Marcus, George E. ve Michael M.J. Fischer. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Mojab, Shahrzad. "Namusun Tikelliği ve Öldürmenin Evrenselliği: Erken Uyarı Sinyallerinden Feminist Pedagojiye" *Namus Adına Şiddet* içinde. Yay. Haz. Shahzad Mojab ve Nahlo Abdo. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

- Mutua, Makau. *Human Rights: A Political and Cultural Critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- Nordahl, Richard. "A Marxian Approach to Human Rights." *Human Rights in Cross Cultural Perspectives* içinde. Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na'im. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Parekh, Bikhu. "Non-Ethnic Universalism." *Human Rights in Global Politics* içinde. Yay. Haz. Tim Dunne ve Nicholas Wheeler. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Pollis, Adamantia. "Cultural Relativism Revisited: Through State Prism." *Human Rights Quarterly* 18:2 (1996): 316-344.
- Silk, James. "Traditional Culture and Prospects for Human Rights." *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* içinde. Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na'im ve Francis M Deng. Washington D.C: The Brookings Institution, 1990.
- Wilson, Richard A. "Human Rights, Culture and Context: An Introduction." *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives* içinde. Yay. Haz. Richard A. Wilson. London: Pluto Press, 1997.
- Wiredu, Kwasi. "An Akan Perspective on Human Rights." *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* içinde. Yay. Haz. Abdullahi Ahmed An-Na'im ve Francis M Deng. Washington D.C: The Brookings Institution, 1990.

İnternet Kaynakları

"3. International Covenant on Economic." Social and Cultural Rights New York, 1996. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliği. 26 Aralık 2006 <http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/3.htm>.

"4. International Covenant on Civil and Political Rights New York." 1996. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliği. 26 Aralık 2006 <http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/4.htm>.

"African (Banjul) Charter on Human and Peoples' Rights." 2005. Afrika Birliği. 24 Aralık 2006 http://www.africa-union.org/official_documents/Treaties_%20Conventions_%20Protocols/Banjul%20Charter.pdf.

"African Charter on Human and Peoples' Rights." 2006. Vikipedi. 24 Aralık 2006 http://en.wikipedia.org/wiki/African_Charter_on_Human_and_Peoples_Rights.

"CEDAW 29th Session 30 June to 25 July 2003." 2003. Division for the Advancement of Women. 24 Aralık 2006 <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm>.

"CEDAW Session." 2006. Division for the Advancement of Women. 21 Aralık 2006 <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations-country.htm>.

"Cezayir, Ürdün, Lübnan, Tunus, Bahreyn, Mısır, Irak, Kuveyt, Libya, Malezya, Maldivler, Fas, Suudi Arabistan, Suriye, Birleşik Arap Emirlikleri

- CEDAW Ratifications." 2006. Birleşmiş Milletler. 24 Aralık 2006
http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/8_1.htm.
- "China's Progress in Human Rights in 2004." 2005. Information Office of the
State Council Of the People's Republic of China. 24 Aralık 2006
<http://www.china.org.cn/e-white/20050418/index.htm>.
- "Declaration on the Right to Development." 2006. Birleşmiş Milletler. 25
Mayıs 2006 <http://www.ohchr.org/english/law/rtd.htm>.
- "Family Planning in China." 1995. Information Office of the State Council Of
the People's Republic of China. 26 Aralık 2006 <http://www.china.org.cn/e-white/familypanning/index.htm>.
- "Fifty Years of Progress in China's Human Rights." 2000. Information Office of
the State Council Of the People's Republic of China. 24 Aralık 2006
<http://www.china.org.cn/e-white/3/index.htm>.
- "Final Declaration of the Regional Meeting for Asia of the World Conference
on Human Rights." 1993. 24 Aralık 2006
<http://law.hku.hk/lawgovtsociety/Bangkok%20Declaration.htm>.
- "Freedom of Religious Belief in China." 1997. Information Office of the State
Council Of the People's Republic of China. 26 Aralık 2006
<http://www.china.org.cn/e-white/Freedom/index.htm>.
- "Gender Equality and Women's Development in China." 2005. Information
Office of the State Council Of the People's Republic of China. 26 Aralık
2006 <http://www.china.org.cn/e-white/20050824/index.htm>.

"Human Rights in China." 1991. Information Office of the State Council Of the People's Republic of China. 24 Aralık 2006 <http://www.china.org.cn/e-white/7/index.htm>.

"Intellectual Property Protection in China." 1994. Information Office of the State Council Of the People's Republic of China. 26 Aralık 2006 <http://www.china.org.cn/e-white/intellectual/index.htm>.

"İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi." 2004. Unicef. 24 Aralık 2006 http://www.unicef.org/turkey/pdf/_gi17.pdf.

"Preface." Information Office of the State Council Of the People's Republic of China. 26 Aralık 2006 <http://www.china.org.cn/e-white/7/7-1.htm>.

"Progress in China's Human Rights Cause in 1996." 1997. Information Office of the State Council Of the People's Republic of China. 24 Aralık 2006 <http://www.china.org.cn/e-white/prhumanrights1996/index.htm>.

"Progress in China's Human Rights Cause in 2000." 2001. Information Office of the State Council Of the People's Republic of China. 24 Aralık 2006 <http://www.china.org.cn/e-white/2000renquan/index.htm>.

"Progress in China's Human Rights Cause in 2003." 2004. Information Office of the State Council Of the People's Republic of China. 24 Aralık 2006 <http://www.china.org.cn/e-white/20040330/index.htm>.

"Regional Ethnic Autonomy in Tibet." 2004. Information Office of the State Council Of the People's Republic of China. 26 Aralık 2006 <http://www.china.org.cn/e-white/20040524/index.htm>.

"The Cairo Declaration on Human Rights in Islam(5 Aug 1990)." 1990. On
Dokuzuncu İslam Konferansı. 21 Aralık 2006

<http://www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohrislam1990.htm>.

"Tunis Declaration on Population and Development in Africa." 2006. Afrika
Birliği Örgütü. 26 Aralık 1992 <http://www.un.org/popin/oau/tunisdcl.htm>.

"World Conference on Human Rights." 1993. Birleşmiş Milletler. 24 Aralık
2006 <http://www.ohchr.org/english/about/wc/vienna/>.