

**T.C.**  
**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**İNSAN HAKLARI AÇISINDAN**  
**SİYASAL BİR YÖNETİM BİÇİMİ OLARAK**  
**DEMOKRASİNİN İRDELENMESİ**

**DOKTORA TEZİ**

**YUNUS DÜGER**  
**101150104**

**Danışman Öğretim Üyesi:**  
**Prof. Dr. İoanna KUÇURADI**

**İstanbul, Ağustos 2017**

T.C. Maltepe Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

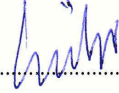
31.07.2017 tarihinde tezinin savunmasını yapan Yunus DÜGER'e ait "İnsan Hakları Açısından Bir Siyasal Yönetim Biçimi Olarak Demokrasinin İrdelenmesi" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Felsefe Doktora Programında Doktora Tezi Olarak **Oy Birliği/Oy Çokluğu** İle Kabul Edilmiştir.




Prof. Dr. İoanna KUÇURADI  
Jüri Başkanı-Danışman



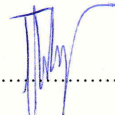
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY  
Jüri Üyesi



Prof. Dr. Gülriz UYGUR  
Jüri Üyesi



Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL  
Jüri Üyesi



Doç. Dr. Hülya ŞİMGİ  
Jüri Üyesi

## YEMİN METNİ

15/08/2017

Doktora tezi olarak sunduğum “**İnsan Hakları Açısından Siyasal Bir Yönetim Biçimi Olarak Demokrasinin İrdelenmesi**” adlı çalışmanın, proje safhasından sonuçlanmasına kadar olan bütün süreçlerinde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın tarafımda yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin “Kaynakça”da gösterilenlerden oluştuğunu, “Kaynakça”da yer alan bu eserlerden metin içinde atıf yaparak yararlanmış olduğumu belirtir ve onurumla doğrularım.

101150104  
Yunus DÜGER



# İNSAN HAKLARI AÇISINDAN SİYASAL BİR YÖNETİM BİÇİMİ OLARAK DEMOKRASİNİN İRDELENMESİ

## ÖZET

Bu çalışmanın amacı, demokrasi ve insan hakları kavramları arasındaki ilişkiyi felsefi bir bakış açısıyla irdelemeye çalışmaktır. Özellikle 20. yüzyıldan günümüze kadar gerek siyaset felsefesi alanında gerekse diğer sosyal bilimler disiplinlerinde, insan hakları ve demokrasi tartışmaları çoğu kez birlikte ele alındığı için, her iki kavram birbiriyle karıştırılmaktadır.

Günümüzde siyasal, sosyal ve ekonomik alandaki birçok olumlu gelişmeler ve özgürlükler demokrasiyle eşleştirilmektedir. Demokrasi olumlu her şeyi ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Bu açıdan, demokrasinin insan haklarının korunmasında ve gelişiminde en iyi yönetim biçimi olduğu yönünde yaygın bir görüş egemendir.

Oysa çokpartili seçimlere indirgenmiş prosedürel bir yönetim biçimi olarak yaygınlık gösteren demokrasi, insan haklarının korunduğu bir yönetim biçimi olabileceği gibi, temel hakların ihlâl edildiği, hatta demokratik usuller yoluyla ortadan kaldırıldığı bir yönetim biçimi de olabilir.

Demokrasi ve insan hakları teorik ve pratik açıdan ayrılabilir kavramlardır. İnsan hakları dediğimiz haklar, demokratik olmayan bir ülkede de var olabilir ve korunabilir. Başka bir ifadeyle demokrasisiz bir insan hakları olabilir. Demokrasi ile insan hakları arasında yapısal olarak zorunlu bir bağlantı bulunmamaktadır. İnsan hakları, çokpartili demokratik bir siyasal yönetimle olduğu kadar tekpartili otokrasıyla de bağlantılı olabilir. Demokrasi, insan haklarının bir “önkoşulu” değil, insan hakları, demokrasinin bir “önkoşulu” olabilir.

**Anahtar Kavramlar:** Demokrasi, İnsan Hakları, Yurttaşlık, Liberal Demokrasi, Müzakereci Demokrasi, Sosyal Demokrasi

# THE EXAMINATION OF DEMOCRACY AS A POLITICAL GOVERNING SYSTEM IN TERMS OF HUMAN RIGHTS

## ABSTRACT

The goal of this study is to explore the relationship between the concepts of human rights and democracy from a philosophical point of view. Especially, starting from the 20th century until the present day, within political philosophy and various disciplines of social sciences the concepts of human rights and democracy have been falsely equated with each other, as a result of which these two topics are discussed together in most debates.

In our time many positive progressions and enhancements in freedom within the political, social and economic fields, have been linked to democracy, which has become a notion that describes all good things. When considered from this angle, the opinion that democracy being the optimal system of government, is dominantly prevalent.

However, although democracy, which presents itself as a system of government induced to multi-party election procedures, can be a government system that protects human rights, can also become a system where fundamental rights are violated or even eliminated through democratic procedures at times.

Democracy and human rights are concepts that can be separated theoretically, as well as practically. Rights which we refer to as human rights may exist and be sustained even in non-democratic countries. In other words human rights can exist without democracy. There are no mandatory structural links between democracy and human rights. Democracy may be connected to a multi-party political management as much as a single-party autocracy management system. Democracy is not a “prerequisite” for human rights, rather human rights are “prerequisite” for democracy.

**Keywords:** Democracy, Human Rights, Citizenship, Liberal Democracy, Deliberative Democracy, Social Democracy.

## ÖNSÖZ

Günümüzde çeşitli alanlarda yaşanan birçok sorunun temeli, kavramların gelişigüzel kullanılmaları ve bunun sonucunda yarattıkları tehlikeli sonuçlardır. Kavramların belirli bir bilgisel temellendirmeden yoksun gelişigüzel kullanılması, yalnızca günlük yaşamın pratiğinde değil aynı zamanda birçok bilimsel disiplin dallarında yapılan akademik çalışmalarda da karşımıza çıkmaktadır. Oysa kavramların bilgiyle temellendirilmesi ve kavramlar arasında bağlantıların doğru kurulabilmesi, dünyada yaşanan birçok sorunun doğru değerlendirilmesine ve bu sorunların çözümüne ışık tutabilir. İşte burada ihtiyaç duyulan, insan denen varlığı, olayları ve her bir durumu felsefi bir bakış açısıyla değerlendirebilecek yurttaşların ve bilim insanların sayısının artmasıdır.

Bu bakımdan düşünce ve eserleriyle, gerek günlük yaşamda karşılaştığım sorunları gerekse bu çalışmada ele aldığım konuları, felsefi temelli insan haklarının bilgisel değeri açısından değerlendirebilmemin önünü açan İoanna KUÇURADİ hocama teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum.

Tez yazım sürecinde yaşadığım birtakım sorunlar karşısında sürekli olarak teşvik edici samimi çabalarıyla tezi bitirmemde önemli katkıları olan Zekiye KUTLUSOY hocama minnettarım.

Ayrıca, yol gösterici eleştirileriyle beni yönlendiren ve çalışmamın belirli bir sistematik boyuta gelmesinin önünü açan Gülriz UYGUR hocama teşekkürlerimi sunarım.

Elbette ki, eşime ve çocuklarıma fedakârlıklarından dolayı teşekkürler.

# İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	iii
<b>ABSTRACT</b> .....	iv
<b>ÖNSÖZ</b> .....	v
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	vi
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>1. BÖLÜM: İNSAN HAKLARI KAVRAMI VE TEMELLERİ</b> .....	12
1.1. İnsan Kavramı ve İnsan Tasarımı Ayrımı .....	14
1.2. İnsan Onuru, Değeri ve İnsan Hakları .....	26
1.3. İnsan Hakları Kavramı .....	30
1.4. İnsan Haklarına Dayalı Devlet ve Demokratik Devlet Ayrımı .....	41
1.5. İnsan Hakları Açısından Yurttaş ve Yurttaşlık Kavramları .....	47
<b>2. BÖLÜM: DEMOKRASİ ÜZERİNE TEMEL DÜŞÜNCELER</b> .....	52
2.1. Demokrasi Kavramı .....	52
2.2. Demokrasi Türleri .....	59
2.2.1. Doğrudan Demokrasi .....	62
2.2.2. Temsili Demokrasi .....	71
2.2.2.1. Liberal Demokrasi .....	82
2.2.2.2. Müzakereci Demokrasi .....	92
2.2.2.3. Sosyal Demokrasi .....	102

<b>3. BÖLÜM: İNSAN HAKLARI VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ</b> .....	107
3.1. Kimlik(ler)in Önceliğine Dayalı Demokrasi.....	109
3.2. Çoğunlukçu-Çoğulcu Demokrasi ve İnsan Hakları.....	112
3.3. Liberal Demokrasi ve İnsan Hakları.....	126
3.3.1. Birey/Bireycilik Kavramları ve İnsan Hakları .....	130
3.3.2. Liberal Devlet Anlayışı ve İnsan Hakları.....	134
3.3.3. Özgürlük, Hoşgörü Kavramları ve İnsan Hakları.....	137
3.3.4. Eşitlik ve İnsan Hakları.....	143
3.3.5. Faydacılık Teorisi, Liberalizm ve İnsan Hakları .....	145
3.4. Müzakereci Demokrasi ve İnsan Hakları.....	150
3.4.1. Müzakere Kavramı ve İnsan Hakları .....	151
3.4.2. J. Habermas'ın Müzakereci Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları....	157
3.4.3. S. Benhabib'in Müzakereci Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları ....	160
3.5. Sosyal Demokrasi ve İnsan Hakları .....	166
<b>SONUÇ</b> .....	176
<b>KAYNAKLAR</b> .....	187
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	202



## GİRİŞ

20. yüzyıldan beri demokrasi ve insan hakları kavramları arasında doğrudan bir bağ kurma girişimine çok sık rastlandığı görülmektedir. İnsan hakları ve demokrasi kavramları, çoğu zaman bilgisel olarak temellendirilmeden uzak, birtakım soyut genellemelere dayalı olarak tanımlanmakta ve bazı varsayımlardan hareketle aralarındaki ilişki kurulmaya çalışılmaktadır. Bugün teorik ve pratikte yaygın olan görüş, insan haklarının korunması, güvence altına alınması ve geliştirilmesinde demokrasinin ideal bir yönetim biçimi olduğudur. Oysa günümüzde –ulusal ve uluslararası düzeyde– demokratik örgütlenmenin ve işleyişin egemen olduğu birçok ülkede insan haklarına aykırı yasal düzenlemelerin ve uygulamaların –hatta ihlallerin– hızla yayıldığına şahit oluyoruz.

Bu çalışmada tartışılan ve yanıt aranmaya çalışılan: tarihsel süreç içerisinde çeşitli değişikliklere uğrayarak günümüze kadar ulaşan bir siyasal yönetim biçimi olarak demokrasinin ve “özgürlük”, “çoğulculuk”, “kuvvetler ayrılığı” ya da “çokpartili seçimler” gibi demokrasiye atfedilen kavramların, insan haklarının gelişmesi ve korunması için bir önkoşul olup olmadığıdır.

Demokrasi kavramı çoğu zaman çeşitli sosyal-ekonomik-siyasal anlam yüklü birtakım öncüllerden hareketle açıklanmaya ve sınırları çizilmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle tarihsel süreç içerisinde yapılan demokrasi tartışmaları günümüze kadar birçok demokrasi türlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. “Doğrudan demokrasi”, “temsili demokrasi”, “klasik-liberal demokrasi”, “neo-liberal demokrasi”, “çoğunlukçu-çoğulcu demokrasi”, “müzakereci demokrasi”, “sosyal demokrasi” bunlardan bazılarıdır. Bu çalışmada, demokrasi ve insan hakları arasındaki ilişki, hemen hemen bütün demokrasi teorileri içerisinde dile getirilen ve çoğu zaman demokrasiyle eşleştirilen –liberalizm, çokpartili seçimler, çoğunlukçu ya da çoğulculuk, eşitlik, müzakere/tartışma, piyasa ekonomisi, hoşgörü, özgürlük, kuvvetler (yasama, yürütme ve yargı) ayrılığı ya da sosyal adalet gibi– birtakım önkabullerin, yani demokrasiye atfedilen bazı değerler ışığında tanımlanan ve

sınırları çizilen demokrasinin, insan haklarının korunmasını güvence altına alıp almadığı açısından bir değerlendirilmenin yapılması amaçlanmaktadır. Örneğin demokrasi tartışmalarında karşımıza çıkan “çoğunlukçu ve çoğulcu demokrasi” ayrımı, insan haklarını korumayı güvence altına alan ya da insan hakları taleplerini yerine getirme umudu veren bir demokrasi açısından ne anlam ifade ediyor?

Bu çalışmada demokrasiye atfedilen söz konusu kavramlardan hareketle, insan haklarının demokrasiyle ilgili teori ve uygulamalardan bağımsız olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Burada, insan hakları ve demokrasi arasında zorunlu bir bağlantının olmadığı savı ortaya konmuştur. Çünkü “demokrasi ve kavramları” ile “insan hakları ve kavramları” birbiriyle eşleştirildiği takdirde, insan hakları ve demokrasi kavramlarının ne olduğunu bilmeyi zorlaştırıyor ve bu insan hakları konusunda, pratiğe olumsuz yansıyor.

Fakat gerek teoride gerekse pratikte demokrasi ve insan hakları arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, her şeyden önce demokrasi ile eşleştirilen söz konusu demokratik önkabullerin –demokrasiye atfedilenlerin– f e l s e f î t e m e l l i insan hakları bilgisi ışığında irdelenmesini gerekli kılmaktadır. Çotuksöken’in de dile getirdiği gibi, ancak “felsefe aracılığıyla bağlantılı düşünebilme, olup bitenler arasında bağlantılar kurma yoluyla olup bitenler kavranabilir ve anlaşılabilir. Varolana felsefe açısından bakışın temel niteliği de budur” (Çotuksöken, 2000: 19). Ne var ki, gerek teoride gerekse pratikte demokrasi ya da demokratikleşme adına dile getirilen birtakım önkabullerin felsefi bilgiyle içeriklendirilmesinin çok az düşünür tarafından yapıldığına şahit oluyoruz. Düşünce tarihi boyunca demokrasi üzerine tartışmalar çoğu zaman demokrasiyle ilgili hazır genel değer yargılarına saplanarak ya da demokrasinin kendi siyasal-hukuksal-sosyal ve ekonomik tarihinden hareketle yapılmaktadır. Dahası demokrasiye farklı ekonomik, siyasal ya da felsefi temeller bulma iddiasıyla ortaya çıkan gerek demokrasiyle ilgili teorik görüşlerde gerekse pratiğe dönük uygulamalarda insan denen varlığın kendisi dışındaki varolanların merkeze alındığı görülmektedir.

Ne var ki, bir devlette insan haklarına dayalı siyasal bir yönetimin –demokrasinin– kurulup işleyebilmesinin önkoşulu, siyasal yapılanmanın ve kamusal-hukuksal ilişkilerin merkezine “insan” denen varlığın kendisinin konulmasıdır. Çünkü devlet denen kurumun varlık temeli insan denen varlığın temeline dayanır. Bu açıdan düşünüldüğünde, şimdiye kadar insan realitesinin değerlendirilmesi açısından ortaya konan farklı insan tasarımları, “insan”ın varlıksal bütünlüğünü ve onun varlık koşullarının ne olduğunu anlamayı zorlaştırmıştır. Bu durum bir devlette, insan haklarına dayalı bir demokrasinin kurulup işleyebilmesinin önündeki en temel engellerden biridir.

Fakat düşünce tarihinde –bugün bile– tür olarak insanın gnosiolojik, pragmatist, pozitivist ya da antropolojik yaklaşımlardan hareketle farklı şekillerde değerlendirildiğine ve çeşitli bakış açılarına göre tanımlandığına şahit oluyoruz. İnsanın farklı şekillerde değerlendirilmesine bağlı olarak da çok sayıda insan görüşleri ya da insan tasarımları ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Max Scheler, kendi dönemine kadar üç temel insan tasarımının gelişiminden bahseder. Bunların ilki, Âdem ve Havva, yaratılış, cennet ve cehennemden kovulma gibi düşüncesinin egemen olduğu Yahudi-Hıristiyan geleneğinin “insan” düşüncesidir. İkinci ise, kaynağını Antik-Yunan geleneğinde bulan, insanın “akıl” –*logos*<sup>1</sup>, *phronesis*, *ratio*, *mens*– sahibi bir varlık olarak görülmesi; insanın sahip olduğu akıl sayesinde diğer tüm varolanlardan ayrıldığı ve insanın kendi yazgısını kendisinin belirleme gücüne sahip olduğu düşüncesi. Üçüncüsü, doğa bilimleri ve genetik psikolojinin düşünce çevresine dayanan ve insanı yeryüzündeki gelişimin son ürünü olarak gören düşünce; buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır (Scheler, 1998: 35). 20. yüzyılın sonlarından itibaren ise insanı maddi anlamda ihtiyaç sahibi varlıklara indirgeyen, yaşamında onun mutluluğunu sağlayacak ve refah düzeyini arttıracak bazı gerekliliklerin önplânda tutulduğu bir insan görüşü yaygınlık göstermeye başlamıştır.

---

<sup>1</sup> Scheler, “*Logos*”u, konuşma (söz) olduğu kadar, her şeyin “ne olduğunu” kavrayan yeti anlamında kullanır.

Gerek felsefede, gerekse kimi bilim alanlarında ortaya çıkan –farklı ve kişiye ya da zamana göre değişiklik gösteren– insana ilişkin görüşler, devlet ve siyasal yönetim teorilerin oluşumunu doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. Tarihsel süreçte – bugün bile– insana ve insan fenomenlerine yönelik farklı görüşler, gerek hukuksal-kamusal-siyasal ilişkilerin düzenlenmesinde ve işleyişinde gerekse “hak”, “özgürlük”, “eşitlik” ve “adalet” gibi kavramların içeriklendirilmesinde önemli bir rol oynadığı görülür. İnsanı parçalayarak, onun varlıksal bütünlüğünün ne anlama geldiğini bilebilmeyi zorlaştıran –özellikle gnosiolojik temelli– insan görüşlerinden hareketle; *eşitlik-hak-özgürlük-adalet* gibi kavramların içeriklendirilmesi ve bu biçimiyle sivil ya da kamusal-hukuksal ilişkilerin düzenlenmesi; çoğu zaman gerek kişilerarası ilişkilerde gerekse devletin kişilere yönelik muamelelerinde, temel kişi haklarının ihlâl edilmesine yol açabiliyor. Bu durum siyasal iktidarlar tarafından bütün yurttaşlara sırf insan olmasından kaynaklı eşit muamelede bulunma umutlarını ortadan kaldırıyor. Bu yüzden, insan ve devlet kavramına ya da bunlara ilişkin kavramlara ontolojik-antropolojik temellere dayalı, insanın değeri bilgisi açısından bakmanın, demokrasi ve insan hakları arasındaki sorunu anlamada elverişli bir yol olduğu düşünülmüş ve çalışmanın birinci bölümünde bu konuya yer ayrılma gerekliliği duyulmaktadır.

Şayet gerek devlet kavramına gerekse bir devlette egemen olan herhangi bir siyasal yönetim biçimine –ya da yasaların türetilmesi ve uygulanmasına– ve bunların ayrılmaz unsuru olan insan ve insan fenomenlerine, ontolojik-antropolojik temelli *insanın değeri bilgisi* den bakılabildiği, devletteki tüm kurum ve kuruluşların da bu bilgi ışığında kurulup işletildiği ve yurttaşların da bu insan hakları bilincine sahip olduğu durumda, söz konusu yönetimin biçimsel olarak demokratik bir düzene ve işleyişe sahip olup olmamasının bir değeri olmadığı gibi gerekliliği de yoktur. Bu bakış açısından hareketle bu çalışmada, yaygın olarak kabul edilen aksine, demokrasi ve insan hakları arasında yapısal olarak zorunlu bir bağlantının olmadığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Başka bir deyişle bir devlette insan haklarının gelişimi ve korunması, demokrasiyle olduğu kadar tekpartili siyasal rejim ya da bir monarşi ile de bağlantılı olabilir.

Bugün örneğin tekpartili siyasal rejim, rekabetçi çokpartili seçimlere indirgenen demokrasi ile karşılaştırıldığında, anti-demokratik ve totaliter nitelikte olduğu, dolayısıyla rekabetçi çokpartili seçimlerin olmadığı siyasal bir düzende temel hakların kullanılması ve korunmasının güvence altına alınamayacağı yönünde yaygın bir kanaat vardır. Fakat geçmişte, Türkiye örneğinde görüldüğü gibi, tekpartili rejim bir ülkede laik bir devlet düzenine geçişi sağlayan köklü bir dönüşümün öncüsü olabilir. Buna karşılık Cumhuriyetin ilânından hemen sonra Türk Devriminin rejimi olan tekpartili siyasal düzen, birçok anti-demokratik özellikler taşımış da olabilir. Fakat burada temel olan, tek parti rejiminin gerçekleştirmek istediği amacın ne olduğudur (Uygun, 2010: 42-44). İnsan hakları ve laiklik arasındaki zorunlu bir bağlantının olduğu düşünüldüğünde, Türkiye’de tekpartili rejim döneminde laik bir düzene geçişin tercih edilmesi, hukuku yalnız dinsel normlara ya da kültürel normlara dayandırmadan insan hakları ilkelerine dayanılarak oluşturulan bir devlet anlayışı için bir umut olmuştur. Türkiye’de tekpartili siyasal düzen içerisinde Atatürk, bir devlette “hak” ve “adalet” gibi kavramların dinsel-ahlâksal-kültürel norm ya da görüşlerden bağımsız olarak belirlenerek değerlendirilmesinin yolunu açtığı gibi, aynı zamanda insanın tüm değer yargılarından bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiğini yani, her bir kişinin her şeyden bağımsız kendi insansal değeri olduğunu göstermiştir. Örneğin tekpartili dönemde kadınların, dinsel-ahlâksal-kültürel değer yargılarının baskısından kurtulmaya başlayarak, kamusal ve sivil alanda çalışma olanaklarının artması –kadınların çalışmasının günah/ayıp olmadığı fikrinin kazandırılmaya çalışılması–, kadınların insansal olanaklarını gerçekleştirebilme ve geliştirebilmelerinin önünü açmıştır. Bununla birlikte Atatürk’ün girişimleriyle, tekpartili rejim döneminde kabul edilen yeni eğitim anlayışı; kişinin düşünme ve anlama yeteneğini başkasının –ya da birtakım hazır değer yargıların– yol göstericiliği olmadan kullanabilme yetisine sahip olduğunu göstermiş ve insanın körü körüne bağlı olduğu kadercilik anlayışını bırakıp, kişinin kendi yapıp etmeleriyle birçok başarılar elde edebileceği düşüncesinin yolu açmıştır. Böyle bir eğitim anlayışı kişilerin insana özgü pek çok olanaklarını gerçekleştirebilme ve geliştirebilmelerini sağlayacak insan başarılarının gelişim göstermesi açısından önemlidir. Bu açıdan biçimsel olarak demokrasinin işlemediği bir devlette, kişilerin insansal olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilecekleri koşulların sağlanabileceği ve insan haklarının

korunması güvence altına alınabileceği gibi, siyasetin kimliklere ve o kimlikleri taşıyan siyasi partilere körü körüne bağlılığın egemen olduğu çokpartili seçimlere dayalı ve her şeyin demokratik usule uygun olarak işletildiği bir devlette, ciddi insan hakları ihlalleriyle de karşılaşılabiliriz.

Bugün özellikle “gelişmekte olan” birçok ülkede, insani olarak yaşanan sorunların giderilmesinde demokrasi ve demokratikleşmenin biricik yol olduğu düşünülmektedir. Fakat demokrasi ve insan haklarının ne anlama geldiği ve bir siyasal yönetim biçimi olarak demokrasinin insan haklarına dayalı olarak nasıl temellendirilmesi gerektiği üzerine pek fazla kafa yorulmuyor. Demokrasi çoğu zaman çokpartili seçimlere indirgenmektedir. Bundan dolayı çalışmanın ikinci bölümünde, geçmişten günümüze kadar ortaya çıkan demokrasi teorileri ve tartışmalarına çok fazla girmeden, eleştirel bir bakış açısıyla siyasal bir yönetim biçimi olarak demokrasinin irdelenmesi yapılmaya çalışılacaktır.

Tezin üçüncü bölümünde ise, bazı demokrasi türleri çerçevesinde, demokrasiye atfedilen –hoşgörü, çoğunlukçuluk, çoğulculuk, liberalizm, eşitlik, özgürlük gibi– bazı kavramlar irdelenerek, bunların ışığında insan hakları ve demokrasi arasındaki ilişkinin içeriği belirlenmeye çalışılmıştır. Bazı demokrasi türleri içerisinde kullanılan ve çoğu zaman demokrasiyle eşleştirilen kavramların ya da ilkelerin/değerlerin, insan hakları kavramlarıyla bağdaşıp bağdaşmadığı ya da insan haklarına dayalı bir demokrasi açısından zorunlu olup olmadığı sorusu, çalışmanın ana problemlerinden biridir.

Çalışmanın son bölümünde belirtildiği üzere, düşünce tarihi içerisinde demokrasi ve insan hakları arasındaki ilişki ağırlıklı olarak üç temel bakış açısına göre ele alınmıştır. Bu çalışmanın temel savını oluşturan ilk görüşe göre, demokrasi ve insan haklarının kavramsal ve pratik açıdan ayrılabilir olduğu, aralarında yapısal olarak zorunlu bir bağlantının olmadığı, bununla birlikte insan haklarının açık bilgisine dayalı kurulup işleyen bir demokrasinin ancak insan haklarını güvence altına alacağıdır. Burada bir “araç” olarak demokrasinin insan haklarının korunması ve

gerçekleşmesi için güvenceler sağladığı ölçüde meşru olduğu kabul edilir. Örneğin insan haklarına aykırı yasal düzenlemeler yapıp uygulayan hükümetlerin demokratik yollardan –seçimler aracılığıyla– değiştirilebilmesi, insan hakları açısından bir önem taşır. Bu açıdan bakıldığında demokrasi insan haklarının değil, insan hakları demokrasinin ana öncüsüdür –önkoşuludur.– Fakat bir devlette siyasi yönetimin demokratik olup olmaması ile insan haklarının korunması ve geliştirilmesi arasında zorunlu yapısal bir bağlantının olmadığı yönündeki görüş, gerek yabancı gerekse yerli literatürde, yeterli desteği görmemektedir.

Demokrasi ve insan hakları ilişkisinde ilk görüşü destekleyici yönde, Chun Lin'e göre, insan hakları ve demokrasi birbirinden ayrılması gereken kavramlardır. Başka bir deyişle, insan haklarının demokratik bakımdan temellendirmeye ihtiyacı yoktur. Lin, demokratik sayılmayan hükümetlerinde kişilerin insana özgü olanaklarının gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesinde gerçekten etkili başarılı politikalar ve uygulamalar gösterebileceklerini savunur. Lin'e göre demokrasinin –kendiliğinden ya da tanımı gereği– insan haklarının korunmasını güvence altına almada yeterli olduğu kabul edildiği takdirde, gelişmekte olan ya da yalnızca seçimlere indirgenen demokrasilerde hak ihlalleri kolayca meşru görülebilir. Lin, demokrasi ve insan hakları arasında zorunlu, yapısal bir bağlantının olmadığını, insan haklarının demokrasiyle olduğu kadar otokraziyle de bağlantılı olduğunu savunur. Prosedürel bir yönetim biçimi olarak anlaşılan demokrasi, insan haklarının korunduğu ve geliştiği bir yönetim biçimi olabileceği gibi, insan haklarının ihlâl edildiği, hatta ortadan kaldırıldığı bir yönetim biçimi de olabilir. Bunun yanısıra Lin, demokrasinin bir “araç” olmasından dolayı, insan haklarının gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesine katkı sağlayabileceği ve katkı sağlaması gerektiğini de gözardı etmeyerek, demokrasi ve insan hakları arasında pozitif bir bağlantının da kurulabileceğini ileri sürer (Lin, 2004: 183-185). Bu bakımdan, demokrasi insan haklarıyla tümüyle ilgisiz değildir; demokratik kurumlar ve usuller, hakların korunması ve gerçekleşmesi için birtakım yollar ve güvenceler sağlayabilir (Lin, 2004: 189). Çotuksöken'e göre de, demokrasi ve insan hakları arasında sürekli bir gerilim yaşansa da, her ikisi arasında bir ilişki vardır. “Birey olarak her bir insanın baştan –a priori– sahip olduğu insan haklarının korunmasının sonucunda ortaya çıkan durumun adı demokrasidir” (Çotuksöken,

2010: 154). Bu noktada Kuçuradi, insan hakları ve demokrasi ya da demokratikleşme arasındaki bir karıştırmaya dikkat çekerek, her ikisi arasında zorunlu olarak yapısal bir bağlantının kurulamayacağını belirtir. Kuçuradi'ye göre, demokratikleşmenin çokpartili seçimler ile eşleştirilmesi, yani demokrasi kavramının yalnızca bir ögesine indirgenmesi, bu tür “demokrasi”lerin insan haklarının korunmasını güvence altına almadığı gibi, kimi ülkelerde insan haklarının engellendiği gerçeğinin görülmesini zorlaştırmaktadır (Kuçuradi, 2007a: 187).

İkinci görüşe göre, temel –insan– haklarının gelişebilmesi ve korunmasında biricik yol demokrasidir. Demokratik olmayan bir ülkede ve toplumda insan haklarının güvence altına alınabilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra, insan haklarının demokrasinin meşruluğu için bir önkoşul olarak dayatılmaması gerektiğidir. Thomas Pogge, demokrasi ve insan haklarını birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görür. Ona göre demokratik bir yönetim hakkı aynı zamanda bir insan hakkıdır (Jackson, 2013: 5). Pogge'ye göre, insan haklarının getirdiği talepler yalnızca bir siyasal sistemi ve onun temsilcilerini değil, insanların ortak yaşam alanının muhatap oldukları temel –kamusal ya da sivil– kurum ve kuruluşları bağlayıcı bir niteliğe sahiptir. Bu açıdan insan hakları, gerek toplumsal yaşamdaki bütün kurum ve kuruluşların yapısına gerekse bu kurum ve kuruluşlarla ilgili bütün herkesin yapıp etmelerine temel dayanak oluşturmaya yönelik taleplerdir. İnsan hakları hem kurumların varlık yapısına hem de bu kurumlarla –doğrudan ya da dolaylı– ilgisi olan bütün yurttaşların eylemlerine etik açıdan bir sınır çizer. Kurumların adil olup olmamasının temel ölçütü, kurumsal yapının ve kurumlarla ilgili kişilerin eylemlerinin insan haklarının gerektirdiklerini yerine getirip getirmediğine bağlıdır. Burada bir ülkede her bir kişiye, insan haklarının gerektirdiği taleplerin ulaştırılıp ulaştırılmamasından kurumlar ve o ülkedeki yurttaşların birlikte sorumluluğu vardır (Pogge, 2006: 71-73). Benjamin Barber'a göre ise, hakların niteliği “kökenleri ne olursa olsun” ancak “demokratik tartışma ve karara” bağlı oldukları takdirde meşrudurlar (Barber, 1999: 500). Barber, “güçlü demokrasi” teorisini, müzakere edilecek konunun yurttaşlar tarafından belirlendiği ve yurttaşların hiçbir ayrıcalık olmadan katılabildikleri “kamusal tartışma” ortamına dayandırır. Söz konusu tartışma *doğru ve yanlış*, kesinlik ve gerçeklik iddiasında olmayan bir karşılıklı bilgi aktarımı



içinde sürer. Barber'a göre tartışmanın felsefî ya da bilimsel söylem kadar net ve kesin olmasına gerek yoktur (Barber, 1995: 232-233). Barber'a göre, "demokratik siyasal yargı yalnızca iradi ortak eylemlere yönelik karşılıklı tartışma ve karar alma bağlamında birbiriyle etkileşim içindeki yurttaşlarca uygulanabilir." Ona göre değişen dünyada haklar sürekli olarak yeniden tanımlanabilme ve yorumlanabilme durumlarından dolayı, temel haklar siyasal alana kesin bir hüküm şeklinde sunulmamalıdır. Barber, haklar bildirgelerinde geçen bazı temel hakların siyasal alanda katı bir şekilde uygulanmasının mutlak hâle getirilmesi, yurttaşların "siyasal yargı" yetisini sınırlandıracağını ya da güçsüzleştireceğini ifade eder (Barber, 1999: 501- 502). Bu açıdan düşünüldüğünde Barber, demokrasi ve insan hakları arasındaki ilişkide, insan haklarının demokrasinin işleyişi için mutlak olarak temel bir dayanak olarak alınmasına karşı çıkar. Barber'ın bakış açısından, demokrasinin yalnızca insan haklarının bilgisi ışığında temellendirilmesi, yurttaşların demokratik siyasal yargı gücünün körelmesine yol açabilir. Buna karşılık Barber'a göre, insan haklarının korunması ve geliştirilmesi için demokratik siyasal bir düzene ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle Barber'da, demokrasi insan haklarının bir önkoşuludur.

Üçüncü görüş ise, demokrasi ve insan hakları arasında karşılıklı yapısal bir ilişkinin olduğu, yani demokrasi ve insan hakları birbirinin önkoşulu olduğu yönündeki iddiadır. David Held ve Habermas, demokrasi ve insan hakları arasında bir seçim yapmaya gerek olmadığı iddiasındadırlar. Robert Dahl, David Held, Seyla Benhabib ve Habermas gibi kimi düşünürler demokrasi ve insan hakları arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğunu savunurlar. Bu düşünürlere göre insan hakları ve demokrasi birbirinin önkoşulu olarak kabul edilmekle birlikte, insan haklarının demokrasi ve demokratik süreçler karşısında bir önceliği söz konusu değildir. Burada yurttaşların eşit ve özgür olarak demokratik süreçlere katılması en temel haktır. Bu görüş bağlamında, insan hakları ve demokrasi arasındaki ilişkide karşımıza çıkan en temel sorun, demokratik usuller yoluyla yapılacak müzakerenin ya da tartışmanın hangi temel öncülün bilgisel değerine göre yapılacağıdır. Şayet insan hakları aynı zamanda demokrasinin önkoşulu olarak ifade ediliyor ise, insan hakları ya da insan haklarına ilişkin kavramlar ne tür bir bakış açısından ya da hangi bilgisel temelden hareketle değerlendirilerek demokrasiye önkoşul olarak sunuluyor? Burada önkoşul olarak dile

getirilen insan haklarından ne anlaşılıyor? Demokratik usullere uygun olarak müzakere edilen konu ile insan hakları arasında nasıl bir bağlantı kuruluyor? Kamusal tartışmaya ve müzakereye katılan yurttaşların demokrasi bilinci, insan hakları bilincinin önüne geçtiği takdirde, müzakere edilen problemin değerlendirilmesi ve müzakere sonucunda alınan kararların ya da yapılan normların insan haklarıyla bağlantısı kurulabilir mi? Örneğin yalnızca demokratik müzakere süreçlerinin ve kamusal tartışmanın temel değer olarak kabul edildiği demokratik bir düzende, “insanlar neden idam edilmemelidir?” ya da “insanlara neden işkence yapılmamalıdır?” şeklinde bir konu ele alındığında, tartışmaya katılan kişilerin ne kadarının bu soruya insan hakları bilgisi ışığında yanıt vereceği önemli bir sorundur. Tartışmaya katılanların tartışmanın hemen başında bu sorulara insan hakları bilgisiyle açık bir yanıtlarının olmaması ya da tartışılan konunun insan haklarıyla bağlantısı kurulmadığı takdirde, örneğin “hiçbir gerekçeyle insanlara işkence yapılamaz” fikri, yerini “bazı durumlarda ya da bir ülkede o an bulunan şartlar gereği bazı suçları işleyen insanlara işkence yapılabilir” şeklindeki düşüncelere ve kararlara bırakabilir. Bundan dolayı demokrasi ve insan hakları ilişkisinde, demokrasi ve insan hakları arasında zorunlu yapısal bir bağlantının olduğu, başka bir deyişle demokrasi insan haklarının korunması ve geliştirilmesinde bir önkoşul olarak savunuluyor ise, burada asıl bakılması gereken nokta, demokrasilerin kişilerin sırf insan olmasından kaynaklı birtakım insansal olanaklarının gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesine ne katkı sağladığı ya da insan haklarının korunmasını güvence altına aldığı ile ilgilidir. Demokrasinin bu yönüyle ilgili sorular ve bunlara verilecek yanıtlar temelde insan anlayışıyla ilgilidir.

Tüm bu ifade edilenler bize gösteriyor ki, demokrasiyi bütün farklı teoriler ve görüşler çerçevesinde değerlendirirken, her şeyden tüm bu değerlendirmelerin hangi temel öncüllere göre yapılması gerektiğini baştan belirlemek ve bu temel öncülün ne anlama geldiğinin irdelenmesi gerekiyor. Bu öncül öyle bir temel dayanak oluşturacak ki, bu zamana kadarki demokrasi tanımlamalarını ve uygulamalarını, hatta daha sonra ortaya çıkacak demokrasi teori ve uygulamalarını kavrayabilme ya da sınırlarını belirleyebilme olanağı versin ve demokrasinin hiçbir zaman sona ermeyecek bir süreç olduğu düşüncelerini boşa çıkarsın. İşte bu açıdan söz konusu

ana öncülün, insan onuru ya da değeri bilgisiyle kavramlaştırılan bir insan hakları bilgisi olması gerekliliği karşımıza çıkıyor. Fakat insan haklarına dayalı bir demokrasinin ne olduğunu anlayabilmek ve demokrasi – ya da demokrasiye atfedilenler– ile insan haklarının birbirinden ayrıldığı noktaları ortaya koyabilmek için her şeyden önce “insan hakları” kavramının ne olduğunun belirlenmesini bir gereklilik olarak belirlemektedir. Öyleyse sorulması ve yanıtı aranması gereken ilk soru “insan hakları”nın ne olduğudur. Bu soru bizi bir başka temel soruya götürüyor. Bu, insan haklarının öznesi ve nesnesi olarak, “insan nedir?” sorusudur. Devletin ya da herhangi bir siyasal yönetimin “varlık nedeni” ya da “varlık koşulları” ile “insan” denen varlık alanı arasında doğrudan zorunlu bir bağlantı olduğu düşünüldüğünde, burada ortaya konacak insan anlayışı doğrudan doğruya devlet ve siyasal yönetim anlayışlarını biçimlendirecektir. Ayrıca “insan” denen varlığın varlıksal özelliklerinin ne olduğunun belirlenmesi, insan haklarına dayalı bir demokrasinin öznel ve nesnel koşullarını gösterebileceği gibi, aynı zamanda demokrasinin insan haklarıyla bağdaşmayan noktalarını görebilme olanağını da sağlayacaktır

## 1. BÖLÜM: İNSAN HAKLARI KAVRAMI VE TEMELLERİ

İnsan hakları günümüzün en tartışmalı kavramlarından biridir. İnsan hakları kavramı tıpkı demokrasi, özgürlük, iktidar, adalet gibi hiç gündemden düşmeyen kavramlar arasında yer almaktadır. İnsan hakları, demokrasi, özgürlük, adalet ve benzeri kavramlar, günümüzün siyasal alanın sınırlarını belirleyen kavramlardır. Çağın siyasal sorunlarını ana hatlarıyla bize gösterirler. Çağı anlamak bu kavramları anlamak ve aralarındaki bağlantıları görmekten geçer. Her kavram bir olgunun ya da olup-bitenin bir yanını gösterdiğinden, bütünü anlamak ancak kavramlar arasındaki bağlantıları kavramaktan geçiyor. Ne var ki, insan hakları da tıpkı diğer benzer kavramlar gibi, kavramlaştırma ya da temellendirme güçlüklerinin olduğu kavramlardan biridir (Tepe, 2013: 3-4).

Bugün insan hakları hem teoride hem de pratikte, hak olarak bile tanımlanamayacak pek çok kavramla eşleştirilerek gelişigüzel kullanılmaktadır. Bunun en temel nedeni insan haklarının ne olduğuna ilişkin bilgi eksikliğidir. Günümüzde birçok siyasal, sosyal, kültürel sorunun ya da olgunun yanına gelişigüzel “hak” sözcüğü eklendiği için, buradan türetilen örneğin, “kültürel haklar”, “ekonomik haklar”, “eşçinsel haklar” gibi haklar da, doğrudan insan hakları olarak sayılmaktadır. Başka bir deyişle, her bir kişinin ya da grubun bazı taleplerini ve çıkarlarını karşılayan ya da hoşuna giden her şey, bir insan hakkı olarak görülebilmektedir.

Günümüzde insan haklarının ne olduğu ve insan haklarının niçin ve nasıl korunmaları gerektiğinin açıklığa kavuşturulmasındaki zorluğun ve karışıklığın temel nedeni, insan hakları kavramının felsefi temelli bir bakış açısıyla değerlendirilmemesinden ya da değerlendirilememesinden kaynaklanır. Oysa insan hakları kavramlarının irdelenmesi felsefenin işidir. Ne var ki, çoğunlukla insan hakları, yalnızca hukuksal ve siyasal bir sorun olarak görülmekte ve böylece birtakım hukuksal ya da siyasal reformlar ile insan haklarının korunmasının güvence altına alınabileceği düşünülmektedir. Oysa insan hakları, hukuksal ve siyasal bir sorun olmakla birlikte, aynı zamanda felsefi ve etik bir sorundur. İnsan hakları her şeyden

önce etik ve felsefi bir sorun olarak görülemediği takdirde, bir yerde insan haklarıyla ilgili hukuksal ya da siyasal düzenlemeler yapıldığı halde, kamusal ya da toplumsal alanda niye insan hakları ihlallerinin önüne geçilemiyor soruları sürüp gidecektir.

Oysa insan hakları ile herhangi bir siyasal düşünce –ideoloji– ya da siyasal bir yönetim biçimi arasında doğrudan doğruya yapısal olarak zorunlu bir bağlantı bulunmamaktadır. İnsan haklarının bilgisel temelleri belirli bir siyasal-ideolojik öğretilerden ya da siyasal yönetim biçiminden bağımsızdır. Başka bir deyişle, insan hakları yalnızca belirli bir siyasal yönetim biçimi içinde varolan ve korunabilen türden haklar değildir. İnsan hakları, herhangi bir siyasal düşünceyi ya da yönetimi tanımlayan ilke ve haklardan daha geniştirler. İnsan hakları bir devlette siyasal meşruluğun temel dayanağıdır. Bir ülkede, siyasal iktidarın politikaları ve uygulamaları insan haklarına dayandıkları ölçüde meşrudur. Bu açıdan bakıldığında demokratik olarak kabul edilmeyen bir ülkede de, insan haklarıyla ilgili olarak kişilerin birtakım insansal olanaklarının gerçekleştirilmesi ve geliştirebilmesiyle ilgili koşullar sağlanabilir. Bu durum insan hakları denen hakların değerinde herhangi bir azaltma meydana getirmez.

İnsan hakları, her türlü siyasal ideoloji ve siyasal yönetim biçimlerinden bağımsız olarak sırf insanın varlık yapısıyla ilgili olmakla birlikte, yurttaşların temel –insan– haklarının güvence altına alınmasını ve yaşanabilmesini sağlama açısından doğrudan ya da dolaylı olarak devletle bağlantılıdır.

Geçmişten günümüze hemen hemen bütün siyasal teoriler ve tartışmalar, bazen açıkça dile getirilen, fakat çoğu zaman örtülü olarak ifade edilen bir çeşit insan anlayışına dayanmaktadır. Çok çeşitli ve büyük ölçüde farklılık gösteren insan görüşlerin, gerek düşünsel alanda gerekse pratikte devlet anlayışlarına ve siyasal yönetimlerin kuruluş ve işleyişlerine doğrudan ya da dolaylı olarak etkileri olduğunu ya da bir dayanak noktası alındığı görülmektedir. Dolayısıyla bir devlette insan haklarının korunmasını ve geliştirilmesini sağlayan bir siyasal yönetimin –örneğin demokrasinin– oluşturulabilmesi ve işleyebilmesi için, ilk yapılması gereken şey,

insan haklarının hem öznesi hem de nesnesi konumundaki “insan” adını alan varlığın bizzat kendisini görebilmek ve onu çeşitli “insan tasarımları”ndan ayırmak gerekiyor. Çünkü insana insan tasarımları aracılığıyla bakış, ulusal ve uluslararası düzeyde insan haklarına dayalı siyasal bir yönetimin ya da devlet anlayışının oluşturulup işleminin önündeki en temel engeldir.

### **1.1. İnsan Kavramı ve İnsan Tasarımı Ayrımı**

İnsan hakları metinlerinde ve teorilerinde insanın ne olduğu açıkça belirtilmemektedir. Bunun üç temel nedeni olabilir: İnsanın ne olduğunun tanımlanmasına gerek olmayacak şekilde “apaçık olduğu varsayımı”, “paternalizmden kaçınma” ve “metafizik anlayışa sapma korkusu.” Örneğin bu varsayımlardan insanın ne olduğunun “apaçık olduğu varsayımı”, yani insan denen varlığın ne olduğunun sorgulanmasına gerek duyulmaması gerektiği inancı, insanın felsefî bir bakışla tanımlanması gerekliliğini gözardı etmektedir. Oysa insan haklarının felsefî temellendirilmesini, bu türden bir varsayım üzerine değil, insan denen varlığın ne anlama geldiği sorgulanması üzerine yapılma gereksinimi vardır (Deveci, 2004: 54).

“İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”nin 1. maddesinde “bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdana sahiptirler ve birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar” ifadesi; insan haklarının temel dayanağı ve sınırlarının belirlenmesi açısından temel bir ölçüt sağlar. Burada aslında insan hakları fikrinin temelinde bütün insanların onur ve haklar bakımından eşit olduğu düşüncesinin yattığı vurgusu yapılır. Bütün insanların sırf insan olmasından yani varlık yapısından dolayı bu onur ve haklara sahip olduğu dile getirilir. Bu açıdan düşünüldüğünde, insan hakları fikrinin temelini oluşturan insanın onuru ya da değeri kavramı, aynı zamanda “insan nedir?” sorusunu karşımıza çıkarıyor. Bu yüzden insan haklarıyla ilgisinde onur sahibi bir varlık olarak “insan”ın ne olduğu ve tür olarak insanın bazı yapısal özellikleri ile olanakları bilgisinin açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Bu

bölümün temel savı, insan haklarının temellendirilmesinde, insan kavramının ve insana ilişkin kavramların, ontolojik esaslara dayalı felsefî antropolojik bilgiyle ele alınarak değerlendirilmenin en elverişli yol olduğudur. İnsan ve insan fenomenlerine ontolojik bakış tarzı, bizi insan onuru ya da insanın değerinin ve olanaklarının bilgisine ulaştırır. Bu bilgisel temele dayalı insan hakları fikri, bir devletin ya da bir siyasal yönetim biçiminin “varlık koşulu”nu oluşturabilir. Fakat her şeyden önce insan hakları fikrinin temelini oluşturan onur ve değer sahibi varlık olan insan nedir? İnsanın sahip olduğu bu onur ve değer nereden kaynaklanmaktadır? soruların yanıtlanması gerekmektedir.

İnsanın ne olduğu sorusuna gerek felsefe tarihinde gerekse çeşitli bilim dalları aracılığıyla doğrudan ya da dolaylı olarak yanıtlar aranır. Felsefe tarihinde günümüze kadar birçok filozofun –merkeze aldığı sorunlar ne olursa olsun–, doğrudan ya da dolaylı bir insan görüşü veya insan tasarımı ortaya koyduklarını görüyoruz. “Filozofların insan görüşleri –insanın ne olduğuna ilişkin görüşleri– vardır; Buna karşın filozof olmayanların da genellikle, insan anlayışları –insan tasarımları, insan imgeleleri– vardır. Ayrıca kültürlerinde farklı insan imgeleri, hem de tarih içinde değişiklik gösteren insan imgeleri var”dır (Kuçuradi, 1997: 75).

Felsefî düşünce tarihinde insan probleminin iki temel bakış tarzı ile irdelendiği görülür: bunlardan biri, insanı hareket edilerek insan problemlerine bakma, diğeryse tek insandan, kişiden, hareketle insan problemlerine bakmadır. Çok az rastlanabilecek bu son bakış tarzının en önemli örneklerini Schopenhauer ve Nietzsche’nin insan görüşünde bulabiliriz. Antropolojiye farklı katkılar sağlayan bu iki bakma tarzının insanı kavrama çabasında önemli bir yeri vardır. Fakat insan hakkında doğru bilgiye ulaşma ve insanın yapısını kavrama çabalarında izlenecek en önemli yol, kişi problemlerini insan problemlerinden ayrı tutarak ele almaktır (Kuçuradi, 2006: 1).

20. yüzyılın başına kadar gerek felsefe tarihinde gerekse diğer bilim dallarında, insan ve kişi ayrımının yapılamaması, insan denen varlığın ne olduğuna ilişkin çeşitli insan tasarımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Oysa insanı çeşitli tasarımlar

açısından ele alan bakış tarzı; gerek siyaset, devlet ve hukuk felsefesi teorilerini gerekse hukuksal ve siyasal alandaki yapıp-etmeleri doğrudan ya da dolaylı etkileyerek, bir siyasal yönetimin ya da devletin varlık alanı ile insanın varlık yapısının bir bütün olduğu gerçeğini görebilmeyi zorlaştırır. Örneğin insana yalnızca gnosiolojik açıdan yaklaşılması, insanın varlık bütününe parçalara ayırarak, insanın ne olduğunu –olanı– göstermek yerine, ne olması gerektiği üzerine çeşitli insan tasarımlarını ortaya çıkarır. İnsana yönelik bu türden bir yaklaşım, siyasal yönetimlerin ya da devletin, nasıl “olması gerektiği”, “en ideal yönetim biçimi hangisidir?” ya da “devlet yönetimi kime bırakılırsa ideal bir yönetim olur?” gibi soruların daha önemli olduğunu düşündürür ve gerek teoride gerekse pratikte çoğunlukla bu soruların çözümüne kafa yorulmasına yol açabilir. Böylece asıl üzerinde durulması gerekli olan; bir siyasal yönetimin ya da devletin “varlık alanı” ve varlık koşulları’nın ne olduğu sorunu gözardı edilir.

Öyleyse, insan haklarına dayalı bir devlet ya da siyasal bir yönetim –örneğin demokrasi– anlayışının oluşturuluşu, bugüne kadar ortaya çıkan çeşitli insan tasarımlarını bir kenara bırakmayı ve insan denen varlığın bütününe, yani somut, ontik varlık özelliklerini belirlemeyi gerekli kılıyor. Aksi halde, siyasal-hukuksal-toplumsal alandaki pek çok bireysel ve kamusal ilişkiler düzeyinde, kişinin insana özgü olanaklarının geliştirilebilmesini engelleyen çatışmaların ve insan hakları ihlallerin daha fazla yayılmasını görebiliriz. Peki, insan kavramını, çeşitli insan tasarımlarından ayırmak ne anlama geliyor?

İnsan denilince herkesin kafasında bir tasarım olabiliyor ve bu tasarımdan yola çıkarak insana ilişkin birçok farklı şeyler anlaşılmaktadır. Bu tasarım dinsel bir tasarım, dinsel bir öğretiye dayanan ya da diğer öğretilere dayanan bir tasarım olabilir (Tepe, 2007: 152). Örneğin, insanı Tanrının kulu ya da oğlu olduğunu düşünenlerin insan tasarımına göre olan “insan” ile insanı maymunun evrimleşmiş hali olarak düşünenlerin insan tasarımına göre olan “insan” farklı oluyor. İnsan tasarımları farklı olunca, “insansal” olan da farklı görülüyor; buna bağlı olarak insanın sırf insan olmasından dolayı insansal olanakları ve bunların geliştirilmesi ölçütü de anlaşılmiyor. Bilgisel olma-olmama ölçütüyle bu soruna bakıldığında,



insan tasarımları çoğunlukla bilgilere göre değil, insanla ya da dünyayla ilgili inançlara dayanırlar. Farklı kültürlerin içerisinde olan insanlar bu insan tasarımlarına uymayınca, insanlar bu inançlara uydurulmaya çalışılıyor. Uymamakta direnenler ise kimliksizlikle suçlanabiliyor, hatta cezalandırılıyorlar. İnsan haklarına ihtiyaç duyulan yer de burada karşımıza çıkıyor. Fakat insan kavramı ve insan tasarımları ayrımı yapılmadığı sürece, kültürlerin, grupların insan tasarımına göre insan hakları üretmek moda olmaya devam edecek gibi görünüyor (Kaygı, 2004: 70-71). İşte insan haklarına dayalı bir devletin ve bir siyasal yönetimin –bir siyasal yönetim biçimi olarak demokrasinin– rolü, insan tasarımlarına uymadıkları için kişilerin insanlık dışı muamele görmesini engellemek, yurttaşların temel haklarını güvence altına almak ve bu hakların geliştirebilmesini sağlamaktır.

İnsan ile insan tasarımı ayrımı yapılırken bilgi ve inanç ayrımı yani kavram ile tasarım gibi bir ayrımın da göz önünde bulundurulması gerekiyor. Bütün bu ifade edilenler gösteriyor ki, “dinlerin, ideolojilerin, dünya görüşlerinin insan tasarımlarından ve özellikle de onlardaki değişmelerden ayrı olarak ‘insan’ vardır.” Fakat insanları çatışmaya götüren, başka yerlere bakarak ve inançlara ya da değer yargılarına dayanarak açıklanmaya çalışılan insan tasarımlarıdır. Bu yüzden insana bir haksızlık yapmaktan ya da insanların insana özgü olanaklarını geliştirebilmesini ve geliştirebilmesini engellemekten kaçınılmak isteniyorsa, insanın dışında başka yerlere bakarak insan hakkında değerlendirmeler yapmaktan kaçınılması gerekiyor (Kaygı, 2004: 71). Bütün kültürlerden, hazır değer yargılarından, zamandan ve mekândan bağımsız olarak bütün insanlar için geçerli bir insan tanımı yapmak mümkündür. İ n s a n çağlara, toplumlara, kültürlere ya da siyasal yönetim biçimlerine göre tanımlanan bir varlık değildir. İnsanın varlık yapısı tarihsel, kültürel ya da siyasal koşullar tarafından değiştirilemez. Bu açıdan “insan” kavramı, insanın sırf insan olması bilgisine dayanır ve bu bilgiye dayandığı ölçüde kişilerin insansal olanaklarının geliştirebilmesi ve geliştirebilmesi koşullarına ışık tutabilir. İnsan kavramı, insanın somut varlık yapısında ve bu varlıkta ifadesini bulan yapıp etmelerin belirlenmesine dayanır. Oysa insan tasarımları, insanın ontik yapısının dışında, birçok inanç ya da hazır değer yargıları üzerinden tanımlama temelinde gerçekleşir. İnsanın nasıl bir varlık o l m a s ı g e r e k l i ğ i n d e n yola

çıkar. Fakat insan hakları, insan tasarımlarından değil, insanın değeri bilgisinden türetilen ilkelerdir. Buna karşılık insan haklarını çiğneyenlerin kafalarında sürekli bir insan tasarımı olmaya devam edecek gibi görünüyor.

Bu ayrımlarla bakıldığında örneğin şu tespiti kolaylıkla yapabiliyoruz: bazı gruplar, insan haklarına aykırı, hatta insan haklarını çiğnemeye yönelik bazı inançları, örgütlenişleri ya da bazı yaşama biçimlerini sürdürme ve yayma serbestliğini kendilerine verilmesini isteyebilmekte; bu serbestlik verilmediği takdirde, bunun özgürlüklerinin ya da insan haklarının çiğnenmesi olarak göstermeye çalışabilmektedir. Başka bir deyişle, kendi insan tasarımını bilgisel insan kavramının yerine geçirmeye ve bunu kabul ettirmeye çalışırlar. Ne var ki, bu gibi durumlarda bu kişilerin, insan haklarından bahsederken dayandıkları, insan kavramı değil, belirli bir insan tasarımıdır (Kaygı, 2004: 73, 76). Sonuç olarak denilebilir ki, insan hakları açısından düşünüldüğünde, sadece tek tek insansal nitelik ve erdemlerin –adil olma, yiğitlik ya da ölçülü olma gibi– içerik belirlemelerinden ya da toplumsal ve siyasal alanın kendi içindeki problemlerden hareketle “insan nedir?” sorusuna isabetli bir yanıt vermek mümkün olmayabilir.

Düşünce tarihinde farklı kaynaklardan beslenen çok sayıdaki insan görüşleri olmasına karşın, felsefi düşünce tarihine “İnsan nedir?” sorusunu, açık bir şekilde Kant kazandırmıştır. İnsanı, insanlararası ilişkilerinde ele alan etik, Kant’a kadar, insanı “sosyal bir varlık” olarak diğer insanlarla ilişkilerinde ele almış; temel problemi de: “toplum”, “toplumun düzeni” ve çeşitli toplum kurumlarına göre insanın durumu olmuştur. Bu yarı sosyolojik yarı felsefi etiklerin sorduğu başlıca sorular ise, “toplumda nasıl iyi yaşanır?” “hangi erdemlere sahip insan toplumda moral bir varlık olarak yaşayabilir?”, “insanın toplumdaki ödevleri nelerdir?” gibi sorular olmuştur. İnsan kendi başına somut varlıksal bütünlüğüyle eylemde bulunan bir varlık olarak ele alınmamıştır (Kuçuradi, 2006: 1-2).

Kant, “insan”ın ne olduğuna ilişkin görüşlerini ifade ederken şöyle bir saptamada bulunur:

İnsan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer her şeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da a k ı l dır. Akıl, ide denilenlerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırdetmekle, bununla da anlama yetisinin kendisine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar. Bunun için akıl sahibi varlık olarak kendine, bir d ü ş ü n c e v a r l ı ğ ı olarak, duyular dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır (...)

Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (akılın, kendisine hep yüklemesi gereken bağımsızlık) özgürlüktür. Şimdi özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlâklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görünüşlerinin temelinde bulunması gibi a k ı l sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur (Kant, 2009: 70-71).

Kısaca Kant’a göre insan, bir yanıyla bir doğa varlığıdır, yani doğa yasaları diğer canlılar gibi onun için de geçerlidir. Öte yandan doğadan bağımsız olan, deneysel olmayan sadece akıl temelindeki yasalar altında da yaşayabilen bir varlıktır. İşte insan akıl –saf ve pratik akıl– sahibi bir varlık olması sayesinde doğa yasasının belirlenimi dışına çıkabilir (Tepe, 2007: 153-154). İnsanı insan yapan ve onu değerli kılan da bu saf pratik akla ve özerkliğe sahip olmasıdır. İnsan doğa yasalarının nedenselliği dışında kalabildiği ve eyleyebildiği için özerktir, özerk bir varlık olduğu için özgür ve ahlâklı eylemde bulunabilmekte; ahlâklılık da onun değerinin temelini oluşturmaktadır (Scheler, 1998: 18-19). Kant’a göre bütün nesnelere, eğilimlere ve gereksinimlere dayalı koşullu bir değeri bulunurken, k i ş i l e r olarak adlandırılan akıl sahibi insanlar, başka hiçbir varlığın koşuluna bağlı olmaksızın kendi doğal yapıları gereği d e ğ e r l i dir. Onların bu doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak olduğunu gösterir (Kant, 2009: 45).

Burada Kant, insanı amaç olarak görmekten neyi kastediyor? Neden insan amaçtır? Ona göre, ahlâk yasasına göre eyleyebilen ve ahlâk yasasına uygun eylemde bulunmayı isteyebilen tek varlık insan olduğu için. Bunu insana sağlayan ise *saf akıldır*. Fakat Kant buradaki akıldan –saf akıldan– anladığı şey; insanın ahlâklı eyleyebilmesi, gerektiğinde çıkarlarının zarar görmesi pahasına eylemde bulunabilmesi ya da bütün yapıp-etmelerinde diğer insanları amaç olarak görebilmesini sağlayan, insanın kendisinde taşıdığı bir olanaktır. Bütün bunları yapıp yapmamak insanın elindedir. İnsanlar diğer insanlara saygılı davranabilirler, onları amaç olarak görebilirler ve her insana değerli bir varlık olarak davranabilirler. Kant ve Schopenhauer insandaki bu olanağı göstermeye çalışırlar (Tepe, 2007: 155-156). Kant’a göre insan, ahlak yasasına/kesin buyruğa<sup>2</sup> ve onun içeriğini oluşturan “pratik buyruğa”<sup>3</sup> göre özgürce eylemde bulunabilme “olanağına” sahiptir.

Kant’ın ifade ettiği insanda var olan “olanak” insanın doğa nedenselliğinden, yani kendi arzu ve çıkarlarından bağımsız isteme ve eyleyebilme olanağıdır. Burada “olanak”, insanın doğa yasasının belirleyici nedenselliğinden, yani arzu ve eğilimlerinin belirlemelerinden sıyrılarak, kendi çıkarına aykırı olsa bile, eyleyebilme olanağıdır. Bu aynı zamanda başka değişkenlerden bağımsız olarak, insanlarda ortak olan insansal yanını göz önünde bulundurarak türetilen ilkeleri benimseyerek, onlara göre isteme ve eyleme olanağıdır. Kant’ın sözünü ettiği bu olanak, insanın böyle antropolojik bir olanağı taşıdığına ve eylemde bulunan insanların buna göre eyleyebileceklerine işaret etmektedir (Kaygı, 2013: 31-33). Kant, insanı olanaklar varlığı olarak görür ve Kant’a göre, insan bu özgürlük ve ahlâklılığı olanak olarak varlık yapısında taşır. Kişinin, özgür ve ahlâklı eylemde bulunup bulunmaması kişinin kendisine kalmıştır. Bunun yanı sıra kişi yapısında bu olanağı gerçekleştirebileceği gibi, kişinin eylemleri ya da eylemlerinin temelinde

- 
- 2 Kant’a göre kesin buyruk: bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruktur. Kesin buyruk, eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir, bu eylemde özce iyi olan niyettir, ortaya çıkan sonuç ne isterse olsun olabilir. Bu buyruğa ahlâklılık buyruğu denebilir (Kant, 2009: 30-32).
  - 3 Kant’a göre pratik buyruk, “her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğuna kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulunmayı istemektir” (Kant, 2009: 30-32).

yatan istemleri, arzu ve eğilimleri tarafından da belirlenebilir; yani kişi hiç özgür ve ahlâklı eylemde bulunmayabilir (Scheler, 1998: 19).

Felsefî düşünce tarihinde, hemen hemen her filozun bir insan anlayışı olmasına karşın, bu görüşler çoğunlukla teoloji, metafizik, düşünceler ya da salt bilimsel verilerin etkisinde yol almış ve insanın kendi bütünlüğü, insanın varlık yapısı üzerinde pek durulmamıştır. 20. yüzyılın başlarından itibaren ise, “antropolojik” bakış, insana belirli bir bakma tarzı getirir. İnsan, “varlık bütünlüğü” parçalanmadan, “kendi başına bir varlık” olarak ele alınmaya başlanır. Fakat kimi antropolojik teorilerin de, insanın varlık yapısına dıştan baktıkları yani insanın varlık yapısını çeşitli tarihsel ya da metafizik özelliklere bağlayıp, insan ve insan fenomenlerini değerlendirme yoluna gittikleri görülmektedir.<sup>4</sup>

Otfried Höffe, antropolojide insana yönelik farklı görüşlerin giderilmesi ve insan haklarının temellendirilmesi için, antropolojide Kopernikos tarzında bir devrimin gerekliliği vurgusunu yapar. Höffe’ye göre, antropoloji normatif ve teolojik kavramlardan sıyrılmalıdır.<sup>5</sup> Çünkü insan hakları açısından insan kavramı, her kişinin

---

4 Örneğin; (1) Arnold Gehlen’in biyolojik temellendirmesine dayalı antropolojisi: Gehlen, insana ait olan her şeyi biyolojik olarak temellendirmeye çalışır. İnsanın eylemde bulunmasının temelinde ise, onun biyolojik-organolojik özelliği bulunmasıdır ve bu özelliğin sonuçları insanın biricik niteliğini oluşturur. (Kuçuradi, 1997: 78). (2) Max Scheler’in *Geist* teorisi; Scheler’in antropolojisinde insanın öz yapısı –neliği–, diğer canlı türleriyle karşılaştırılamayacak özellikleri ve kendine özgü yeri, biyopsişik alanda değildir. İnsanı insan yapan, diğer canlı türleri arasındaki yapı farkını belirleyen biyopsişik varlık alanının dışındaki “hayata karşı” bir ilke olan *Geist*’tir (Scheler, 1998: 67). İnsanda insansal olan yan *Geist*’tir. Bu açıdan bakıldığında insan dual bir varlıktır. İnsan bir yanıyla, biyo-psişik yanıyla, yani hayvan özelliklerine sahip olan bir varlıktır; diğer yanıyla, yani biyo-psişik olmayan yanıyla, biyo-psişik arzularından sıyrılarak bu arzularına karşı durabilen bir varlıktır, *Geist*’tir, yani insandır (Mengüşoğlu, 1988: 256). (3) Erich Rothacker ve Ernst Cassirer’in kültürel antropolojisi: Cassirer, insanı kültürden hareketle ele almaktadır. Cassirer, insan dünyasının özelliğini, hayvan türleri arasında rastlanan “alıcı” ve “etkileyici” sistemin yanında, “simgesel sistem” olarak adlandırdığı üçüncü bir sistemde bulur. Cassirer’e göre, insanın *neliği* ancak bu üçüncü sistem aracılığıyla kavranabilir. Bu üçüncü sistemden dolayı insan, gerçekliğin yeni bir *boyutu* içinde yaşar ve insanın dünyası hayvanların “çevre”sinden apayrı bir yapıdadır. Organik tepkiler ile insan yanıtları arasında bir fark vardır; Organik tepkide çevreye doğrudan ve anında yanıt verilirken, insansal yanıtlamalarda insan bir düşünme süreci sonunda bir yanıt verir. Cassirer’e göre insan artık yalnız bir fiziksel dünyada değil, simgesel bir dünyada da yaşamaktadır. Dil, mitos, sanat ve din bu dünyanın parçalarıdır. İnsan artık gerçeklikle doğrudan doğruya karşı karşıya gelemez; kendisini dilin, mitosların, sanatsal formların, dinsel görüşlerin –yarattığı kültürün– içine öylesine kapamıştır ki, bu ortam olmadan hiçbir şeyi görüp bilemez (Cassirer, 1997: 40-41).

5 Höffe, teolojik görüşün antropolojide hiçbir yeri olmayacağını da iddia etmiyor. Antropolojide teolojinin bir yana bırakılmasını gerekliliğini, insan hakları için, insan haklarının meşrulaştırmanın başarı koşullarından biri olarak görüyor. Ona göre her insanın, hangi kültürden

sırf insan olmasından dolayı insana özgü olanaklarının gerçekleşmesini sağlayan koşullarla ilgilidir (Höffe, 2004: 141). Oysa kültürel-biyolojik-teolojik antropoloji teorileri kapsamında insan doğasına atfedilen nitelikler, insan hakların temellendirilmesinde insanın bazı insansal olanaklarının değerinin bilgisini görebilmeyi engelleyebilir. Örneğin teolojik antropoloji, insanın yalnızca belli yanları üzerinde durur ve onları mutlaklaştırarak metafiziğe kapılarını açabilir. Teolojik düşünüş insanı anlamca belirsiz ve varoluş yönünden gizemli bir varlık olarak görür. Bu bakış açısına göre, “insan”, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında tanımlanır. Tanrının ve dinin buyruklarına uygun bir yaşam süren insan, ideal insan olarak görülür ve diğer insanlar bu biçime uydukları sürece bir değere sahiptir. Bu düşünce temelinde antropolojinin uğraştığı ideal insan olan insan önemli görülür ve hatta bu bakış tarzı, ideal insan tanımlamasının dışında kalan öteki insanların temel haklardan, insan haklarından yoksun bırakılabilmenin meşru görülebilmesinin yolunu açabilir. İnsanın bazı haklara sahip olup olmaması ya da insanlara gösterilip gösterilmeyecek muamelenin gerekçesi bu bakış açısının önkabullerine göre belirlenebilir. Örneğin kimi dinsel kaynaklar haksız yere ve kasten bir kişinin öldürülmesi hâlinde adaletin sağlanması düşüncesiyle öldürülen kimsenin yakınlarına öldüren kişiyi öldürme –kısassa kısas– hakkı verdiği gibi, yine aynı şekilde teolojik düşünüşe göre, bir insanın haksız yere öldürülmemesi, ona kötü muamele ya da işkence yapılmaması gerekliliğindeki temel neden, insanın Tanrının yarattığı bir varlık olması inancına dayandırılabilir.

Fakat insan haklarını temellendirirken, insanı sırf insan olarak gören ve insanca olanın gerçekleşmesini sağlayan koşulları göz önünde bulunduran, teolojik ve normatif kavramlardan kurtulmuş bir antropolojiye ihtiyaç vardır (Höffe, 2004: 138-141). İnsanlar kendilerini gerçekleştirme fırsatına önem vermeden önce, insan olmanın temel koşullarını sağlamaya bakmaları gerekir. Bu türden koşulların varolması, insan hakları düşüncesinin özündeki varoluşsal ciddiyetin anlaşılmasını

---

olursa olsun, vazgeçilmez hakları bulunur ve bu düşünceyle birlikte insan haklarını meşruluk koşullarından bakıldığında, artık teolojik olmayan yeni bir insan kavramı aracılığıyla, insan haklarının temellendirilebileceği anlayışı söz konusudur. Başka bir deyişle, insan hakları açısından düşünüldüğünde kişinin insan olarak evrensel bir tanımlanması yapılmalıdır. Bunun yolu da kültürlere ve teolojiye dayalı oluşturulan insan tasarımlarını bir yana bırakmaktan geçer (Höffe, 2004: 142).

sağlar (Höffe, 2004: 146). İnsan yalnızca canlı bir varlık değildir. İnsanı insan yapan şey, bilerek ve isteyerek yapıp-eden bir varlık olmasıdır. İnsanın yapıp-etmelerini sağlayan koşullar ise, onun canlı bir varlık olması, dil ve düşünme yeteneğine sahip olması ve son olarak da işbirliği yapabilen bir varlık olmasıdır. İşte insan haklarının büyük bir kısmı, böyle bir varlık olan insandan hareketle kendini geçerli –haklı– çıkarabilir. İnsanda bu yeteneklerinin bulunduğu için, düşünce özgürlüğü ve bilim yapma özgürlüğü gibi özgürlük hakları da insan haklarıdır. Bu her üç boyut da – beden ve yaşam, dil ve sosyal yeteneğe sahip olma– insanın insan olmasıyla ilgilidir (Höffe, 2004: 150). Bu açıdan düşünüldüğünde Takiyettin Mengüşoğlu’nun “ontolojik esaslara dayalı” antropoloji –insan felsefesi– anlayışı, insanı bütünlüğü içinde görmek ve insan hakları bakımından insan denen varlığın ne olduğunun açığa çıkabilmesi açısından yardımcı olabilir. Çünkü “felsefi antropoloji”nin hedefi, insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte yerini bulan fenomenleri, onun varlık yapısını incelemek ve anlamak olmalıdır. Böyle bir hedefe, ancak ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji ile ulaşılabilir (Mengüşoğlu, 1988: 257).

Antropoloji insanı insan olarak kavramak istiyor. Bu tamamıyla başka bir tavır, antropolojiyi öteki denemelerden ayırt eden başka bir görüş gerektirir. Antropoloji buna, yani insanı insan olarak kavramaya, ancak insanı ontik, somut bir bütün olarak ele alırsa ulaşabilir. İnsanı somut bir bütün olarak incelemek demek, onu ruhsal ve bedensel olana bölmeden, kendi “varlık koşulları” ile birlikte kavramak demektir; yani insanı bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, özgür olan, inanan bir varlık olarak kavramak demektir. Bütün bunlar, yapılan çözümlene ve betimlemelerde ortaya çıktığı gibi, temelini insanın biyopsişik bütünlüğünde bulurlar. Çünkü biz hayatta insanla somut bir bütün olarak karşılaşıyoruz (Mengüşoğlu, 1988: 229).

Mengüşoğlu’nun dile getirdiği şey: İnsanı *akıl*, *Geist*, *zekâ* gibi kavramlarla açıklama çabalarına son vermektir. İnsana bu tür kavramlarla bakmayı bir yana bırakarak, yaşayan insana, onun yapıp-ettiklerine, ortaya koyduğu şeylere, başarılarına bakılması gerekir. “İnsan nedir?” sorusu ancak bu şekilde, doğru yanıtlanabilir. İnsan olan her varlığın taşıdığı özellikler belirlenirse, insanın ne olduğu sorusu da yanıtlanabilir. Kısacası olana bakarak, hiçbir kavram ve önyargı olmadan bu özellikleri ortaya

koymak gerekiyor. Mengüšoğlu bu özellikleri, “insan fenomenleri”<sup>6</sup> olarak adlandırır. “İnsan fenomenleri” ifadesiyle, her insanın taşıdığı, insan olan herkesin sahip olduğu özellikleri ve insan başarıları kast edilir. Örneğin “bilen varlık olarak insan” ile dile getirilmek istenen şey, insanın olduğu her yerde muhakkak bilme etkinliğiyle karşılaşılması olduğudur. İnsanların bilgi düzeyleri birbirinden farklı olsa da, her insan bilgi ortaya koyabilecek bilme yetisine sahiptir. Mengüšoğlu, “değerleri duyan ve tavır takınan bir varlık olarak insan” ile ise, insanların değerlere göre eyleyebileceğini anlar. Örneğin kendi çıkarına çok uygun olan bir durumu kaybetme pahasına bilerek ve isteyerek diğer insanları kandırmaktan kaçınabilir (Tepe, 2007: 157). Kısacası Mengüšoğlu’na göre insan, bir yandan bütün bilginin, sanatın, tekniğin yaratıcısı ve ilerleticisidir. Öte yandan kendisinin ortaya koyduğu başarıların ne olduğunu bilmeye çalışan, kendi eylemleri hakkında kendisinden hesap soran, bütün yapıp-ettiklerinin anlamını araştıran, kendisiyle başka varlık alanları arasındaki bağı bilmeye çaba gösteren ve kendi “varlık bütünlüğü”nün kosmostaki yerinin anlamını sorup, bunlara yanıtlar bulmaya çalışan bir varlıktır (Mengüšoğlu, 2005: 253-254).

Mengüšoğlu’nun insanın somut varlığına yönelen ontolojik temelli bu fenomenolojik açıklaması, insanın yetenekleri ve başarıları ile varlıksal yapısının bilinebileceğinden hareket eder (Özlem, 1997: 12). Ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji ile ulaşılabilen insan fenomenleri, teknik, sanat, din, ethos, devlet gibi insan başarıları ile ortaya çıkarlar. Bu fenomen ve başarıların taşıyıcısı, insandır, yani insanı mevcut kılan, bu fenomen ve başarılarıdır. Ontolojik esaslara dayanan bu antropolojik sayesinde herhangi bir teoriye bağlı kalmadan insanın evrensel bir tanımına ulaşılır (Mengüšoğlu, 1997: 4-5). Ontolojik esaslara dayalı böyle bir felsefi antropoloji

---

6 Mengüšoğlu, *İnsan Felsefesinde* “İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri” başlığı altında insanın somut varlığına ait insan fenomenlerini sıralar. Bu fenomenler: 1. Bilen bir varlık olarak insan, 2. Aktif bir varlık olarak insan, 3. Değerleri duyan ve tavır takınan bir varlık olarak insan, 4. Önceden gören, önceden tâyin eden bir varlık olarak insan, 5. İsteyen ve hür olan varlık olarak insan, 6. Kendisini bir şeye hasreden, seven bir varlık olarak insan, 7. Eğitilebilen ve eğiten bir varlık olarak insan, 8. İdeleştiren bir varlık olarak insan, 9. Kendisini bir şeye veren bir varlık olarak insan, 10. Seven bir varlık olarak insan, 11. Tarihi bir varlık olarak insan, 12. Sanat ve tekniğin yaratıcısı olarak insan, 13. Sosyal bir varlık olarak insan, 14. Disharmonik bir varlık olarak insan, 15. Çalışan bir varlık olarak insan, 16. Bio-psişik bir varlık olarak insan (Takiyettin Mengüšoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Yayınevi, İstanbul, 1988, s. 4).



görüşü, insan hakkında doğru bilgiye ulaşmada elverişli bir yoldur (Kuçuradi, 2013: 21).

Mengüşoğlu'nun insan görüşünden hareketle Kuçuradi, tür olarak insanın özellikleri olduğu kadar, tür olarak insanın olanaklarının da olduğu vurgusunu yapar. Kuçuradi, Mengüşoğlu'nun yapmadığı bir ayrıma, insanın özellikleri ile olanakları arasında ayrıma dikkat çeker. İnsanın özellikleri olarak, örneğin biyo-psişik bir varlık olması, istemesi, bilmesi yanında bir de insanın olanakları, örneğin sanat ve tekniğin yaratıcısı olmasıdır. Kuçuradi, bunları insanın olanakları olarak ifade eder. Her insan bu olanakların taşıyıcısı durumundadır ve bu olanaklar geliştirilebilir. Kuçuradi, insanın özellikleri ile olanaklarını birbirinden ayırır ve bu ayırmadan hareketle tür olarak insanın, bazı olanaklarının değerinin bilgisine ulaşır. Bu bilgi, insan hakları fikrinin türetildiği öncüllerden birinin, insanın bazı olanaklarının değerinin bilgisi olduğunu görebilmeyi sağlar. Sonuçta insanda böyle bir olanak varsa, insandaki bu olanağın geliştirilmesi nasıl olabilir, yani insandaki bu olanağın gerçekleştirilebilmesi ve geliştirilebilmesi için ne yapılması gerekiyor? İnsanın bazı olanaklarının değerinin bilgisi insan hakları fikrinin temelinde yer alıyor (Tepe, 2007: 158-159).

Kuçuradi'ye göre insanı değerli kılan, insanın bu türden olanakların, yani yalnız insana özgü olan kimi olanakların taşıyıcısı olmasıdır. Örneğin insan etik davranabilir, başka insanlara saygılı davranabilir, yeni bir alet yaratabilir, yeni bir bilgi veya yeni bir düşünce ortaya koyabilir. Bunlar insan türünün olanaklarıdır (Tepe, 2007: 159-160). İnsan kendisini diğer canlılardan ayıran olanakların taşıyıcısı olmasına karşın, insanlar yaşamda insan haklarının talep ettiği muameleyi görmedikleri takdirde, bazı insansal olanaklarını geliştiremezler (Kuçuradi, 2007b: 30). Öyleyse “bir insana kötü muamele yapılmamalıdır, işkence yapılmamalıdır derken ne kastediliyor?” “İnsan kimi olanaklar taşıyan bir varlıktır, eğer onun temel haklarını ihlal ederseniz, onun kendinde taşıdığı olanakları gerçekleştirmesini de engellemiş olursunuz” demek isteniliyor (Tepe, 2007: 160). Kısacası insanlar bazı insansal olanaklarını gerçekleştirebilmeleri ve geliştirebilmeleri için insan haklarının

talep ettiği belirli şekilde muamele görmeleri gerekiyor. İnsanlar yaşamlarında insan haklarının talep ettiği muameleyi görmeleri gerekliliği, insanın değeri veya onuru kavramı bilgisine dayanıyor.

## 1.2. İnsan Onuru, Değeri ve İnsan Hakları

İnsan hakları fikrinin temel dayanağının ne olduğu ve “neden insan haklarını korumak gerekir?” sorularının yanıtları, doğrudan “insan onuru” ve “insanın değeri” kavramlarıyla bağlantılıdır. İnsan hakları fikrinin temelinde insanın “onurlu” ve “değerli” bir varlık olduğu ve dolayısıyla bir insanın, insan türünün herhangi bir üyesinin temel haklarının ihlâl edilmesi halinde, insan onuruna ve değerine zarar verildiği düşünceyi yatar (Tepe, 2007: 146). İnsan hakları fikrinin anlaşılabilmesi, insan hakları ile insan onuru arasında zorunlu kavramsal bağlantının görülebilmesine bağlıdır. İnsanın değerli ve onuru, insan haklarına evrensel olma niteliğini sağlayan temel dayanak noktasıdır. Kısacası insan hakları insanın değerini ve onurunu koruyan haklardır.

İnsan onuru, bütün kültürel sınırları aşan bir kavramdır. İnsan onuru, “insan olma”nın yapısından kaynaklanır ve her türlü dünya görüşlerin, kültürel biçimlerin, değer yargıların, inançların ve buna benzer çeşitli farklılıkların dışında, bütün kültürlerde ontolojik bir ortaklık yapısını vurgulayan evrensel bir kavramdır (Pollis, 2004: 103). İnsan onuru; insanın biyolojik görünümünden ya da sahip olduğu kültürel, sosyal, ekonomik, siyasal, dinsel özelliklerinden bağımsız doğrudan insanın yapısına ilişkin bilgiden oluşur. İnsan onuru herhangi bir duruma ve şarta ya da başkalarının yapıp etmelerine bağlı olarak sonradan kazanılan bir nitelik değildir. Dolayısıyla bütün insanların eşit ve özgür olmalarının temelinde insanın yapısına ilişkin (antropolojik) bilgiden oluşan insan onuru kavramı vardır.

“İnsan onuru” kavramı, felsefe ve antropoloji gibi disiplinlerce ele alınmakla birlikte, özellikle geleneksel teolojik ve dinsel düşünceler ya da kültürel normlar ışığında değerlendirilmesinden dolayı içeriği bulanık bir hâle gelmiştir. Kavramın kendisi

evrensellik özelliği taşımakla birlikte, söz konusu kavrama yüklenen anlamlar nedeniyle ülkeden ülkeye, toplumdan topluma ya da kişiden kişiye değişmektedir. Örneğin bir toplumda kadının başını örtmesi ya da bir erkeğin namus/töre gereği bir kadını öldürmesi, o insanlar için kendi onurunu ya da namusunu korumanın biricik yolu olduğu düşünülebilir; fakat bu durum başka bir toplumda kadını aşağılamanın ya da eşitsizliğin bir göstergesi olarak da görülebilmektedir. Ya da tecavüze uğrayan kız çocukların tecavüzcüsüyle evlenmesi, kız çocuğunun ve ailesinin –çoğu zaman namus kavramıyla eşleştirilen– onurunun korunmasının bir gereği olarak görülebiliyor.

Tarihsel süreç içinde çeşitli anlamlarda kullanılan “insan onuru” kavramının kökenleri Latince *dignitas* sözcüğüne dayanır (Chalmers, İda, 2007: 157). Fakat insan onuru kavramının birtakım siyasal ve sosyal alandaki statü ve başarılar ile ilgisinde ortaya konulmasından dolayı hem Antik Yunan ve Roma’da hem de Ortaçağ’da, farklı onur (*dignity*) anlayışların da oluştuğu görülmektedir. Örneğin Antik Roma’da insan onuru (*dignitas*) kavramının, sınırlı sayıdaki Romalı –özgür, erkek ve yetişkin– yurttaşların kamusal alanda sahip olduğu sosyal ve siyasal statüsü ile bir tutulduğu ve olağanüstü başarılar elde etmiş ya da özel yetkilere sahip insanlara ait bir özellik olarak görüldüğü anlayışlar gelişmiştir (Pollmann, 2011: 246). Antik Dönem düşünülerinden Marcus Cicero, onur (*dignitas*) kavramını insanın sosyal statüsüyle ilişkilendirerek, bütün yurttaşların kamunun yönetiminde bir rolü olduğunu ve o n u r un ise bu kamu görevine hazır olma ve kamuyu ilgilendiren konular ile ilgili sorumluluk bilincinde olma anlamına geldiğini savunur (Şimşek, 1999:17). Bu açıdan düşünüldüğünde Antik Roma’da onur kavramı sosyal ve kamusal statüyle bağlantılı olarak bazı yapıp etmelerle kazanılabilen ya da kaybedilebilen bir özellik olarak da görülüyordu. Başka bir deyişle doğrudan doğruya insanın yapısına ilişkin (antropolojik) bilgiden oluşan bir kavramı ifade etmiyordu. Dolayısıyla Costas Douzinas’ın da ifade ettiği gibi, Roma’da yurttaşlar vardı, fakat insan türünün bir üyesi olma özelliğiyle değerli olma anlamında “insan”a karşılık gelmiyordu (Douzinas, 2015: 27).

Ortaçağ ile birlikte ise, insan onuru kavramı, tek tanrılı dinlerin etkisiyle – günümüzde bile devam eden– köklü bir değişime uğramıştır. Bu dönüm noktasıyla insanın onurlu ve değerli olma ölçütü, insanın Tanrı tarafından ve diğer bütün varlıklara göre üstün olarak yaratılma düşüncesi gibi kimi teolojik düşüncelere dayandırılmaya başlanır. Başka bir deyişle, insan Tanrı tarafından yaratıldığı için onur ve değer sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla değer ve onur sırf insanla değil, kişinin Tanrı tarafından yaratılması ve Tanrının buyruklarına itaat edip-etmediğiyle ilgilidir. İslam, Hıristiyanlık, Budizm gibi birçok din, insanın değeri üzerine bazı ortak değerlendirmelerde bulunur. Fakat insan haklarıyla ilişkisi açısından düşünüldüğünde insanın değeri kavramı, kişinin Tanrıyla ilişkisinde sahip olduğu herhangi metafiziksel bir makama ya da Tanrının buyruklarını yerine getirip getirmemesine indirgenemez. Tanrının varlığına inanmayan ya da buyruklarını yerine getirmeyen bir kişi de onurlu ve değerli bir varlıktır. Dinsel bakış açısıyla ele alınarak değerlendirilen insan onuru ve değeri kavramı, insan haklarının temellendirmesi açısından bazı tehlikeler içerebilir. Dünyada farklı dinler ve inançlar ve bunlara bağlı çok sayıda dinsel-ahlâksal yorumlar vardır. Oysa insan hakları ilişkisinde insan onuru, herhangi bir kültüre, dine ve dinsel inanişâ bağlı olmayan, insanın en temel varlıksal özelliklerinden biridir. Dolayısıyla insan haklarının temellendirilmesi ve yeryüzünde insan haklarının korunması için insan onuruna ontolojik-antropolojik bakış açısıyla yaklaşmak en uygun yol olur. İnsan onuru ya da değeri kavramlarına bu bakma tarzıyla yaklaşıldığı takdirde, tür olarak insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisi insan hakları normlarının türetiminde ve uygulanmasında temel dayanak olabilir.

Ortaçağ sonrası Aydınlanma dönemiyle birlikte, insan varlığının dışındaki değerlere vurgu yapan yaklaşımlar yerini *insanın* kendiliğinden bir değer ve onur sahibi olduğu düşüncelerine bıraktığı görülür. Dolayısıyla insanın sahip olduğu hakların da değerli olduğunu düşündürmektedir. Bu açıdan Kant'ın insan onuru kavramına yönelik değerlendirmesi, bu kavramın insan haklarının felsefî temellendirmesinde kullanılabilmesinin yolunu açmıştır. Kant'a göre, insanın onuru ya da değeri, insanın ilahi bir güç tarafından yaratılmış olmasına bağlı değil, akıl sahibi özerk bir varlık olmasına dayalıdır (Pollmann, 2011: 246). Kant'a göre, sadece akıl sahibi varlıklar

onur sahibidir. İnsanlık onurundan kastedilen, olması gerekenden ziyade zaten var olana ait olan bir değerdir. İnsan türünün sahip olduğu onur ya da değere verilecek uygun karşılık yalnızca saygı göstermek, değer vermek ya da var olanı korumaktır. Ayrıca, insanlığın koşulsuz şartsız bir değeri vardır. Bu içinde bulunulan her koşulda bu değere sahip olduğu anlamına gelir. Burada insanın nasıl var olduğu ya da var oluşunun ne gibi etkileri olduğuna bakılmaz. İnsanın onur sahibi olduğunu ifade etmek, hiçbir şeyle kıyaslanamaz bir değere sahip olduğunu söylemektir (Kerstein, 2011: 232). Kant insanın bir amaç olarak görülmesi gerektiği yönündeki düşüncelerden hareketle onur kavramını geliştirir (Heinzmann, 2015: 61). Bu açıdan düşünüldüğünde, “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”nde, Kant’ın insan anlayışına benzer bir anlayışa: insanın haklarla donatılmış saygın ve onurlu bir varlık olduğu, onun akıl ve vicdan sahibi olduğu ifadelerine yer verildiği görülmektedir (Uygun, 2011: 69).

Kuçuradi, insan onuru kavramını insanın değeri kavramı aracılığıyla kavramlaştırarak, insan hakları ile arasındaki bağlantı noktasını gösterir (Kuçuradi, 2007a: 70). Kuçuradi, insanın değerinin ne anlama geldiğini ise şu şekilde açıklar:

“İnsanın değeri” derken, bundan insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum. İnsana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer canlılardan ayıran olanaklarıdır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve ürünleri olarak görünür. Bu özellikler ise, insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar “insanın değerini” ya da “onurunu” oluşturur (Kuçuradi, 2009: 73).

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biri de, insanın “etik değerleri”: –sevgi, saygı, dürüst olma, adil olma gibi– ve “insan değerleri”: –bilgi, sanat, felsefe, teknik gibi başarıları– ortaya koymasıdır. İnsan bu tür değerler ortaya koyan bir varlıktır. Her insan türünün sırf böyle bir olanağı taşıması onu değerli bir varlık yapmaktadır (Kuçuradi, 2013: 40-41). Tüm bu özellikler ve olanaklar “insanın değerini” ya da “onurunu” oluşturur. Fakat insanın bu değerleri ortaya koyabilmesi, kişilerde insanın olanaklarının gerçekleştirilemelerine ve geliştirebilmelerine

bağlıdır. İşte yalnızca insana özgü olanakları kişilerde koruma istemleri, insan haklarını oluşturur (Kuçuradi, 2009: 74). İnsanın diğer canlılar arasındaki bu özel yeri, hiçbir başka koşula bağlı değildir. İnsan onuru ya da insanın değeri, kişiden kişiye, toplumdan topluma ya da kültürden kültüre değişmez. Hiçbir peşin hükme ve analogiye dayanmadığı gibi, sosyal, ekonomik, siyasal, tinsel ve benzer statü ya da birtakım değerler ile zorunlu bir bağlantısı da yoktur. İnsan onurunu oluşturan şey, bir başka kimsenin insanlık dışı muameleleriyle ortadan kaldırılamayan, insanların sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu değeridir.

“Kişi açısından bakıldığında onur, kişilerin insan olarak sahip oldukları değerın önel karşılığı yani kişinin bu değere ilişkin bilgisi ve ona ancak kişinin kendisinin zarar verebileceğinin bilincidir.” Kuçuradi’ye göre insan onuru, insanın nesnel değerinin önel karşılığıdır ve tür olarak insanın değerinin felsefi/antropolojik bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bunlardan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının bilgisinden oluşur (Kuçuradi, 2007a: 72-74).

Bu bilgi, ona sahip olanlar için, –doğal ve rastlantısal özellikleri ne olursa olsun– başka insanlara, hatta bu değerin farkında olmayanlara da, bu değere uygun muamele etmeyi gerekli kılıyor. Bir kişinin, her şeyden önce bir i n s a n olduğunun bilincine varmasını, tek ortak kimliğimiz olan insan kimliğimizin farkına varmasını sağlayan da bu bilgidir (Kuçuradi, 2007a: 72-73).

Sonuç olarak “insan onuru”, insan haklarının temel dayanağını oluşturan insanın değerini; yani tür olarak insanın diğer canlılar arasında özel bir yere sahip olduğuna işaret eder.

### **1.3. İnsan Hakları Kavramı**

İnsan hakları, bütün insanların, hiçbir ayırım gözetmeksizin, yalnızca insan oluşlarından dolayı, insanın değerinin gereği olarak sahip oldukları hakların bütününe kapsar. İnsan haklarıyla kastedilen, insanın ne durumda ve hangi koşullar

altında olursa olsun, sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu değerini tanımak ve kabul etmek demektir. İnsan hakları kavramı, anayasalarda sıralanan temel hakların dayanağını oluşturan felsefi bir bakışı; insanı temel değer olarak gören bir fikri dile getirir (Soysal, 1997: 126). İnsan hakları, haklar sistemi içerisinde en temel haklar olmakla birlikte, öteki türden haklarla, Donnelly'nin ifadesiyle "daha alt düzeydeki haklarla" ya da bu hakların geliştirilmesi çabasıyla yakından ilgilidir. Bu açıdan düşünüldüğünde insan haklarını bir hukuk sistemi olarak da tanımlayamayız. Çünkü insan hakları pozitif hukuktan bağımsız olarak yer alan, fakat mevcut hukuksal kurumların ve normların oluşturulmasına ya da bunların gerektiğinde değiştirilmesine öncülük eden ilkelerdir. "İnsan hakları, en geniş anlamda, siyasal meşruluğun bir ölçütüdür; hükümetler ve onların uygulamaları, insan haklarını korudukları ölçüde meşrudurlar" (Donnelly, 1995: 22-25).

İnsan hakları, insanın değeri temeline dayalı, her insanın birtakım olanaklarının gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesine ilişkin koşulların sağlanmasına yönelik haklardır. Kişinin, herhangi bir devletin, kültürünü, dinin, milletin, etnik ve buna benzer bazı grupların yesi olduğu için değil, yalnızca insan türünün bir yesi olduğu için sahip oldukları haklardır. Bütün insan türü için geçerli olabilecek haklardır. İnsan hakları, bir kavramın ötesinde bir fikirdir. Kişinin her bir durumda her bir kişiye sırf insan olmasından dolayı insanca muamele göstermesi ve kendisine de aynı Şekilde muamele gösterilmesi gerektiği düşüncesidir. İnsan hakları, kişinin insana özgü bu olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmesi için gerek sivil gerekse kamusal alanda nasıl muamele görmeleri ve başkalarına nasıl muamele etmeleri gerektiğine ilişkin talepleri dile getirir. İnsan hakları, insanın diğer varlıklarla ilgisi bakımından özel bir değeri ve yeri olması nedeniyle gösterilmesi gereken muameledir.

İnsanlar sırf insan olduklarından belirli Şekilde muamele görmeleri gerekir. Çünkü insanlar insan haklarının talep ettiği muameleyi gremediklerinde, çoğunlukla bazı insansal olanaklarını geliştiremezler. Örneğin açlık çeken, eğitim hakkından yararlanamamış ya da işkenceye uğramış bir insan, insansal olanaklarını geliştirmesi beklenemez (Kuçuradi, 2007b: 30).

İnsanlar işkence görmemeli, insanlar beslenme olanağına sahip olmalı veya insanların düşünce özgürlüğü olmalı gibi şeyler, insan haklarının muamele ilkeler olduğunu gösteriyor. İnsan hakları muamele ilkeleri olması ile kastedilen, iki anlamda muamele ilkeleridir; hem muamele görme hem de muamele etme ilkeleridir. İnsan hakları sadece belirli şekilde muamele görme ya da sürekli haklar talep etme olarak pasif bir şekilde ifade edilemez. İnsan hakları eylem ilkeleridir, yani muamele etme ve görme ilkeleridir (Kuçuradi, 2007b: 30-31).

Muamele görme ilkeleri olarak insan hakları, doğal ya da raslantısal özellikleri ne olursa olsun her insanın ve bütün insanların etik olarak nasıl muamele görmesi ya da görmemesi gerektiğini dile getirmeye çalışırlar.

Muamele etme ilkeleri olarak insan hakları ise, aynı zamanda kamu yaşamında insanlararası ilişkiler için davranış normlarıdır. Kamu yaşamında bütün insanların etik olarak başka insanlara nasıl muamele etmeleri gerektiğini, yani kamu yaşamında doğru eylemlerin asgarî koşullarını dile getirirler (Kuçuradi, 2007a: 67).

İnsanların sırf insan olmasından dolayı görmesi gereken bu muamele, insanların birbirine vermesi, iade edilmesi gereken bir borçtur. Bu türden bir muameleyi göstermek, insan olan herkesin başka insanlara olan borcudur. Bu aynı zamanda insan haklarının etik ilkeler olduğunu gösterir (Kuçuradi, 2007b: 34). İnsan hakları, muamele etme ve muamele görme anlamda etik ilkelerdir: İnsanların görmesi ve başka insanlara göstermesi gereken muameleyi dile getirirler. Aynı zamanda toplumsal düzenlemeler için, hukuk ve siyaset için etik talepler getirme girişimidir. Talep ettikleri şey ise, insanın belirli doğal olanaklarının gerçekleşebilirliğinin ön koşulları sayılan bazı koşulların sürekli gerçekleştirilmesidir (Kuçuradi, 2007a: 72). Kişi bakımından etik ilkeler olan insan hakları, devlet bakımından toplumsal düzen kurma ilkeleridir, yani hukukun türetileceği ilkeler, hukukun öncülleridir. Dolayısıyla insan hakları devletin teşkilatlanmasının temelini oluşturan ilkeler olarak görülmelidir (Kuçuradi, 2007b: 34). Fakat insan haklarının toplumsal düzenlemeler, hukuk ve siyaset için etik ilkeler olduğunun ne anlama geldiğinin anlaşılabilmesi, etiğin felsefenin bilgi ortaya koyan bir alanı olduğunun farkında olmayı gerektiriyor.



Bu yüzden insanın yapıp etmeleri, özel bir problem alanı olarak antropolojik-ontolojik bir temele dayalı bir alan içerisinde incelenmelidir. Çünkü ancak bu temele dayalı bir etik, insanın toplumsal, siyasal ya da hukuksal alanda diğer insanlar ile ilişkilerinde, kişisel çıkarlardan, sürekli değişiklik gösteren sosyal-kültürel normlardan, dinsel, siyasal-ideolojik görüşlerden bağımsız, yalnızca insanın değeri bilgisinden hareketle eylemde bulunabilme olanağına sahip olduğunu gösterebilir. Burada kişinin, olayları, durumları, kendisini ve diğer canlıları –özellikle insan realitesini– hazır değer yargılarından bağımsız değerlendirebilme ve eyleyebilme olanağı, insanın bir varlıksal ya da yapısal özelliği, varolma koşuludur. Çünkü hazır değer yargılardan bağımsız olarak bir şeyi yapmak ve yapmamak insanın kendi elinde olan bir şeydir.

Sonuç olarak, insan haklarının toplumsal düzenlemeler, hukuk ve siyaset için etik ilkeler olduğunun ne anlama geldiğinin anlaşılabilmesi, etiğin konusu olan insanın yapıp etmelerini nelerin belirlediğini görebilmeyi gerektiriyor. İnsan hakları bağlamında, kişinin etik eylemde bulunabilmesi, onun ahlâk normları, dinsel, kültürel, siyasal ya da ekonomik ve benzeri düşünce –ve bunların pratik yansımaları– ile bağlantılı hazır değer yargılardan bağımsız eyleyebilme ve değerlendirebilme gücüne sahip olmayı gerekli kılıyor. İnsanın insanla ya da devletin insanla arasındaki eylem ve yapıp etmelerinde, insanın değeri ya da onuru konusunda bir konsensüsün sağlanması gerekir. Aksi halde kişinin yapıp etmeleri gelenekler, fayda ve çıkarların her türlü, hoş giden şeyler ya da siyasal-sosyal-kültürel çevrenin dayattığı değer yargıları tarafından yönetilir. Ne var ki, bu değer yargıları göreceliğin egemen olduğu bir alandır. Bir kişi için faydalı olan bir şey, başkası için istenmeyen bir şey olabilir. İnsanların yapıp etmelerinin yalnızca bu tür değer yargıları tarafından belirlenmesi, bir toplulukta bu değer yargılarına uymayanlara her türlü saldırganlık şeklini alabileceği gibi, daha fazla insanlararası çatışmalara ve insan hakları ihlallerine neden olur. Çünkü bu değer yargıları hedeflenen amaca ulaşmada her yolun meşru ve yasal olduğunu da düşündürebilir. Bundan dolayı hazır değer yargıları tarafından belirlenen yapıp etmeler insan onuruna, kişinin kendi onuruna zarar verici eylemlere dönüşebilir. Başka bir deyişle bu tür değer yargıları ontolojik olarak her bir durumda eylemin insan haklarının dile getirdiği taleplerce belirlenecek şekilde yapıp etmede

bulunmayı öngörmüyor. Bunlar doğrudan doğruya antropolojik-ontolojik bilgiye dayalı insan değerinin ya da onurunun bilgisi temeline dayanmıyor. Günümüzde bile töre (namus) cinayetlerinin, köktendinciliğin, ırkçılığın ve her türden ayrımcılığın böyle değer yargıları tarafından belirlendiğine şahit oluyoruz. Örneğin hazır değer yargıları, “kadınların erkeklere itaat etmesi iyidir” gibi (Kaygı, 2007b: 53) ya da kadınların bazı durumlarda eşleri tarafından dövülebileceğine izin veren bir çıkarımla veya dayatmayla karşımıza çıkabiliyor. Dolayısıyla hazır değer yargıları, bir defa belirlendikten sonra, onların dediği gibi yapmak değerli sayılıyor, onların dediğine aykırı eylemde bulunmak da değersiz ya da değerlerin çiğnenmesi olarak görülüyor (Kaygı, 2007a: 94).

Değer yargılarının oluşmasında kişisel, grupsal ya da sınıfsal çıkarların etkisi söz konusu olabiliyor. Böylece hazır değer yargıları aynı olayların, durumların, kişilerin ve eylemlerin çok farklı değerlendirilmesine yol açabilir ve insanın, hiçbir koşula bağlı olmaksızın onur ve değer sahibi bir varlık olduğu kolayca gözardı edilebilir. Başka bir deyişle insan ve insanın yapıp etmelerinin değer yargılarınca belirlenmeye bırakılması insanların ya da grupların birbirine insanlık dışı muameleler yapmanın önünü açabilir. Bu durum bazı ahlak ve değer yargıları sistemiyle bağlantılı gruplar içerisinde bulunan ve bu grubun değer yargılarına göre hareket eden kişilerin sadece birtakım haklara ve özgürlüklere lâyık olduğu düşüncesine neden olabiliyor. Böylece her bir kişide, her bir durumda, kişinin sadece insan olduğu için değerli varlık olduğu ve bu varlıksal yapısından dolayı haklara sahip olması gerektiği düşünülüyor ya da gözardı ediliyor. Hazır değer yargıları gerek insanların kendi aralarındaki ilişkilerin gerekse çeşitli insan gruplarının hem kendi içindeki ilişkilerin hem de o grubun dışındaki öteki insanlara ve insan gruplarına karşı tutum ve davranışların değerlendirilmesi, insana ya da gruba sağladığı düşünülen yarar-zarar bakımından yapılan bir değerlemelere yol açabiliyor. Başka bir deyişle, kişilerin yapıp-etmelerine “günahdır”, “sevaptır” ya da “iyidir”, “kötüdür” yüklemelerine göre değer biçilmesine neden olabiliyor. Örneğin insanlara kötü muamelede bulunmama ya da onları öldürmeme veya insanların temel kişi haklarına saygılı davranma/davranmama gibi tutum ve davranışların temelini, bu yapıp etmelerin “ayıp, sevap-günah” ya da “iyi, kötü” gibi değerlendiren kişi veya gruba bağlı nitelendirmeler ya da dinsel

düşüncelere bağlı korku/endişe ya da bir ödül/mükâfat beklentisi ve kimi vaatler oluşturabiliyor. Böyle bir durumda burada bir tür fayda-zarar hesabı yapılıyor. Hazır değer yargılarına bağımlı olarak bu tür yapıp etmeler ya da eylemi yapmaktan kaçınmalar, karşıdaki kişinin faydasına sonuçlansa bile, eylemin kendisi insanın değeri ya da onuruyla, dolayısıyla insan hakları fikri ile bağdaşmıyor, etik bir eylem olamıyor. Bundan dolayı birçok değer yargıları sistemi ve buna dayalı olarak oluşturulan –hukuksal, siyasal ve kültürel– normlar, insanın değerini kayıtsız koşulsuz güvence altına alamayabilir. Çünkü ülkeden ülkeye ve toplumdan topluma değişiklik gösteren hazır değer yargıları insan haklarına temel dayanak oluşturan insanın değerinin ve insan onurunun bilgisini içermiyor. Bundan dolayı bir ülkede ve dünya düzeyinde insan haklarının korunmasını güvence altına alan toplumsal, hukuksal ve siyasal bir düzenin kurulup işleyebilmesi, insana hazır değer yargıları üzerinden değil, felsefi ontolojik-antropolojik temelli insanın değeri bilgisi üzerinden, yani “ontolojik bakış” ile bakmayı zorunlu kılıyor. İşte böyle bir bakış aracılığıyla insan hakları ile kişilerin ya da grupların kendi çıkarlarıyla ilgili öne sürdükleri haklar arasındaki karıştırma giderilebilir.

“İnsan hakları” denen haklar, grup haklarından ayrı, kişi haklarının bir kısmını içeren temel kişi haklarını oluştururlar. Kişi haklarının bir kısmını oluşturan temel kişi haklarına baktığımızda, bu haklar talepler bakımından önemli farklılıklar içerir. Bu taleplerin bir kısmı kişilerde insanın doğal olanaklarının gerçekleştirilebilmesiyle doğrudan doğruya ilgilidir. Başka bir kısmı, bu olanakların geliştirilebilmesi için gerekli genel önkoşullarıyla ilgilidir (Kuçuradi, 2007a: 58). Her kişinin sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu doğal olanaklarını gerçekleştirebilmesiyle doğrudan doğruya ilgili olan temel kişi hakları, kişilerin bu olanaklarını gerçekleştirebilmeleri için diğer insanlar ve devlet tarafından görmeleri gereken muameleye ilişkin taleplerdir. Bu talepler:

(...) kişiler insanın bu olanaklarını gerçekleştirir ve geliştirirken, onlara “hiçkimse” tarafından dokunulmaması isteminde bulunurlar. Kişi güvenliğine ilişkin bütün yasaklayıcı istemler ve/veya “temel özgürlükler” bu tür haklardır (Kuçuradi, 2007a: 13). Kişi özgürlüğü ve güvenliği hakları ve gerektirdikleri (: hiçkimsenin esir ya da köle durumunda tutulmaması; hiçkimseye işkence ya da

acımasız, insanlıkdışı, aşağılayıcı muamele yapılmaması, bu tür ceza verilmemesi; hiçkimsenin keyfi olarak tutuklanmaması) ile düşünce ve kanaat özgürlükleri bu tür haklardır; herkesten insanın değerine dokunmama isteminde bulunurlar (Kuçuradi, 2007a: 59).

İnsan haklarının ya da temel kişi haklarının dile getirdiği istemlerin diğer bir kısmı ise, kişilerin insan olarak, insanın belirli yapısal olanaklarını geliştirebilmesini sağlayan ön koşullarla ilgilidir. Beslenme, sağlık, eğitim ve çalışma gibi haklar bu tür istemleri dile getiren haklardır. Bu haklar da her kişinin sırf insan olarak sahip olduğu, tanınmaları söz konusu olmayan ve bütün insanların saygı görmeleri ya da çiğnenmeleri söz konusu olmayan temel haklar, yani insan haklarıdır. Ama insanın yapısal olanaklarının geliştirebilmesinin genel önkoşullarına ilişkin istemleri içeren bu tür hakların sağlanması başka tür haklara; kişilere devlet tarafından t a n ı n a n sosyal, ekonomik ve bazı siyasal haklara bağlıdır. İnsan haklarının tersine bu hakların korunması, kişilere doğrudan doğruya bağlı değil, ülkede yapılan hukuksal düzenlemelere ve sosyal, ekonomik ve siyasal haklara ve bazı kurum ve kuruluşların varlığına bağlıdır. Devletçe tanınan bu sosyal, ekonomik ve siyasal haklar da kişi haklarıdır, ama insan hakları değildir (Kuçuradi, 2007a: 13). Devlet tarafından tanınan bu haklar bütün insanların değil, bir ülkede bütün yurttaşların eşit olduğu ve bir devletin yurttaşlığına bağlı olarak tanınan haklardır. İnsan hakları gibi evrensellik özelliği yoktur, ülkedeki şartlara –örneğin, kamu gelir-gider dengesine– ve kurumlara bağlıdırlar. Bu nedenle bu haklar her bir durumda herkeste herkesçe korunabilecek haklar değildir. Oysa insan hakları, bütün insanların eşit olduğu, her bir kişinin sırf insan olduğu için sahip olduğu ve tanınmaları söz konusu olmayan haklardır. Devletçe tanınan bu kişi haklarının –yurttaşlık hakların– sınırlarının genişliği ülkeden ülkeye farklılık göstermesi doğaldır. Fakat insan hakları, ülkelerin siyasal, sosyal-kültürel ya da ekonomik koşullara göre sınırlarının çizildiği ve bazı nedenlerden dolayı ertelenebilen ya da bir başka hakkın gerçekleşebilmesi için fedâ edilebilen türden haklardan değildir. İnsan hakları, devletçe tanınan her türden hakkın gerçekleşebilmesi ve korunabilmesinin önkoşuludur.

Devletçe tanınan sosyal ve ekonomik haklar ise, bir insan hakkı olmamakla birlikte, bu haklara “insan hakları” kavramıyla baktığımızda, temel haklar ile sosyal ve ekonomik haklar arasında sıkı bir bağ olduğunu ve bazı sosyal ve ekonomik haklar korunmaksızın temel –insan– haklarının da korunmadığı görülmektedir (Tepe, 2009: 97). Beslenme, barınma, sağlık, eğitim ve çalışma gibi her kişinin insan olarak olanaklarını geliştirebilmesini sağlayan önkoşullara ilişkin talepleri içeren bu türden hakların korunması, “tanınan haklar olarak” sosyal ve ekonomik hakların korunmasına bağlıdır. Örneğin sosyal güvenlik ve sendikalar ile ilgili bazı düzenlemeler veya asgarî ücret, dinlenme, çalışma saatleri, gebe ve çocuklu çalışanların çalışma koşulları ve çocuklarının bakımı ve eğitimiyle ilgili düzenlemeler yapılmadığı –ya da yeterli düzeyde olmadığı– takdirde, kişilerin eğitim, sağlık gibi hakları da korunamaz (Tepe, 2009: 103). Dolayısıyla sosyal ve ekonomik hakların korunmadığı/korunmadığı ya da bütün yurttaşlar arasında eşitçe paylaştırılmadığı yerde insan hakları da korunmamış oluyor.

İnsan haklarının ne olduğu sorusu, insan haklarının evrenselliği konusunu da gündeme getiriyor. İnsan haklarının e v r e n s e l l i ğ i, bu hakları talep eden insanın varlıksal bütünlüğünde yatıyor. İnsan haklarının evrenselliği fikri, yeryüzündeki bütün insanların sırf insan olmasından dolayı ve her kişinin sırf insan olduğu için, hiçbir insanda çiğnenmemesi gerekliliği olan haklara sahip olması düşüncesine dayanır. İnsan varlığına ve insanın yapısal olanaklarının gerçekleştirilmesini olanaklı kılacak bir şekilde muamele görmesi gerekliliğiyle ilgilidir. İnsan olmada, hiçbir kişide ve hiçbir yerde bir farklılık olmadığının düşüncesidir.

İnsan haklarının evrenselliği ya da geçerliliği, bu hakların pratikte gerçekleşip-gerçekleşmemesi sorunları ile bağlantılıdır (Deveci, 2004: 44). Yani, bütün insanlara sırf insan oldukları için gösterilmesi zorunlu olan muamelelerin gösterilip-gösterilmediği; her bir kişinin, insanın değerini koruyan bir muameleyi diğer bütün kişilere gösterip-göstermediği ve kişilerin insana özgü yapısal olanaklarını gerçekleştirip geliştirilebilme koşuluna bağlıdır.

Başka bir deyişle insan hakları, insanın ne olduğu sorusundan, insan olmanın koşullarından bağımsız düşünülerek, “doğal hukuk” ya da “doğal haklar” teorisinde olduğu gibi evrensel geçerliliği gerçekleşip gerçekleşmediğine bağlı olmayan haklar gibi ele alınamaz. Dolayısıyla ne doğal haklar ne de rasyonalize edilmiş doğal hukuk anlayışı, insan haklarının evrenselliğinin temellendirilmesinde sağlam bir dayanak oluşturur. Üstelik bazı durumlarda insan hakları, kökeni tarihsel, geçerliliği kısmen kabul gören bir dizi ahlâksal norma indirgenmekte; hatta bu ahlâksal normları benimsemiş olduğu kabul edilen siyasal rejimler ile zorunlu bir bağlantı içerisine sokulmaktadır (Deveci, 2004: 44-46). Oysa insan hakları herhangi bir türden toplumsal ya da siyasal yapıdan bağımsızdırlar.

Ne var ki, insan haklarının evrenselliğinden, çoğu kez insan haklarının yeryüzündeki tüm toplumlarda ve kültürlerde geçerli olmaları ya da geçerli olacak nitelikte olduğu, yani coğrafi olarak her yerde geçerli olduğu şeklinde anlaşılıyor. Oysa insan haklarının evrenselliği, kişinin kim olursa olsun, farklılıkları –renge, ırkı, cinsiyeti, inancı– ne olursa olsun sırf insan olmasından dolayı buna lâyık muamele görmesi gerekliliğine ilişkin talepler getirmesiyle ilgilidir. İnsan haklarının evrensel bir geçerlilik kazanması, bu tür hakların herkes tarafından kabul görme ya da herkesin onaylamasına –konsensüse– bağlı değildir. Örneğin bir yerde töre (namus) cinayetlerinin ya da bir devlette “terörle mücadele” adı altında gözaltı ya da tutuklulara yönelik insanlık dışı sorgulama yöntemlerin meşru görülmesi, çoğunluk tarafından onaylanması, bu yapıların insan haklarına aykırı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. İnsan hakları, siyasal, grupsal ya da kültürel çoğulculuğu esas alan ilkeler değildir. İnsan hakları, kişinin bir başka kimsenin temel hak ve özgürlüklerini, –ya da insan haklarını– çiğnemiş olması durumunda bile yoksun bırakılamayacak türden haklardır.

Öyleyse “insan hakları evrensel midir?” sorusu bile doğru sorulmuş bir soru değildir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere, bu soruyu soranların “evrensellik” kavramı insan haklarının ontolojik yapısıyla bağdaşmıyor. İnsan hakları daha önce dile getirildiği gibi, bir *ide* –bir fikir–, bir gereklilik düşüncesidir. Böyle bir fikrin evrensel olup olmadığını sormak pek anlamlı olmuyor. “İnsanların sırf insan

oldukları için bazı haklara sahip olduğu, bu nedenle insana bazı şeylerin yapılamayacağı” düşüncesi bir yere ya da kültüre –ahlâka– ilişkin düşünce olamaz. İnsan haklarının “evrenselliği”nden bahsedilecekse ve bu amaçla insan hakları belgeleri ele alınacaksa, insan haklarına ilişkin normların nasıl kabul edildiklerine, üzerinde görüş birliği olup olmadığına ya da dünyanın her bir yerinde geçerli olup olmadığına bakmak yerine, türetildikleri yere bakmak gerekiyor. Başka bir ifadeyle, buradaki “evrensellik”, normların türetildikleri öncüllerin bilimsel değerinden kaynaklanmaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi bu tür normlar insanın değerinin ya da onurunun bilgisi ışığında türetilen normlardır (Tepe, 2013: 12-13). Dolayısıyla insan, hangi toplumda ve çağda yaşarsa yaşasın, sırf insan olmasından dolayı insan haklarına sahiptir. Bu evrensellik özelliğinden dolayı, hem kültürlerarası, hem de çağı aşan bir gerçekliğe sahip oldukları fikri, insan hakları kavramının kendisinde bulunmaktadır. Bundan dolayı insan haklarının belirli bir kültüre bağlı olduğu, sadece belirli kültürler için bağlayıcılığının olduğu, başka kültürler için bağlayıcılığının olmadığı yönündeki iddialar kendiliğinden geçersiz hâle gelir (Höffe, 2004: 133). Kısacası insan hakları, belirli bir grupta ya da kültürde, belirli bir süre geçerli olan değer yargıları, normlar ya da dünya görüşleriyle zorunlu bağlantı kurulabilecek türden haklar değildir. Bir ülkedeki belirli bir grup ya da kültürle ilişkili olan hakları, insan hakları ile karıştırmamak gerekiyor. Çünkü “kültürel haklar” grup haklarıdır, bir insan hakkı değildir. Bu türden hakların temelinde insan haklarına aykırı normlar ve birçok hazır değer yargıları kolaylıkla yer edinebilir. “Kültürel haklar” ya da grup hakları çoğu zaman bir toplumda insanın içinde bulunduğu herhangi bir grubun, cemaatin –mezhebin– ya da etnik bir grubun değerleriyle kurulan bağa göre türetilirler. İnsanın varlıksal yapısı ya da değeri, grubun bağlı olduğu değerlere ya da gerekliliklere indirgenir. Her grup ise, bütün insanlığı değil, yalnızca kendi grubundaki insanları korumak için çaba gösterebilir.

İnsan haklarının sırf sözde kalmayıp belirli bir gerçekleşme gücü kazanabilmeleri için, insan haklarının bütün kültürler için meşrulaştırılması gerekliliği vardır. İnsan haklarının bütün kültürler için meşru kılınabilmesi, yani belirli kültüre bağımlı kalmadan temellendirilebilmesi için ilk yapılması gereken şey, insan haklarını belirli bir kültürün kendi sosyal, hukuksal, tarihsel koşullarına bağlı kalarak hukuk

biçiminde pozitifleştirmenin –yani insan haklarını pozitif hukukun bir ögesi hâline getirmenin– uygun bir yol olmadığı görülebilmektedir. Çünkü bu durum insan haklarının bütün kültürler için meşru bir dayanak olduğunun görülmesinin önünde ana engellerden biridir (Höffe, 2004: 126-127). Höffe’ye göre insan haklarının bütün kültürler için aynı anlamda anlaşılır kılınması için yapılması gereken ikinci şey, evrensel bir hukuk ahlâkı oluşturmak yerine belirli bir dil eksikliğinin giderilmesidir. İnsan hakları üzerine tartışmalar çoğunlukla belirli bir kültür içinde gerçekleşmektedir. Bu durum insan hakları kavramının sadece “Batı kültürüne ait” olma şeklinde anlaşılması tehlikesine neden olur. İnsan haklarını pozitif hukuk haline getirmek yerine kültürlerarası bir tartışmada insan hakları kavramının ve insan haklarına ilişkin kavramların tüm kültürler için ortak yönünü göstermek gerekir. Yalnızca insan haklarına ilişkin kavramlara bakıldığında bile insan haklarının, herhangi bir kültüre ait olmadığı, kültürlerarası bir yanı olduğu kolaylıkla görülebilir. Örneğin hiç kimsenin cinsiyeti, soyu, ırkı, dili ve benzer farklılıklarından dolayı haksızlığa uğramaması ya da ayrıcalıklı muamele görmemesi gerektiğinin dile getirilişi, insan haklarının yalnızca belirli bir toplumlar için geçerli olduğunu kabul eden kültür içi evrensellikten daha fazla bir şeyi ifade eder (Höffe, 2004: 130-133). İnsan haklarının sadece bir kültüre –Batı kültürüne– bağımlı olmadan kültürlerarası geçerliliği olan kanıtlamalarla temellendirilebilmesi için, “insan hakları kendi alışılmış düşünce ve kavram tarihinden, ayrıca da kendi hukuk tarihinden ve sosyal tarihinden de bağı kalmadan da ele alınabilmelidir.” Örneğin, insan hakları geçmişin veya günümüzün sosyal ve ekonomik önkoşullara ilişkin sorunlarından ayrılmalıdır. Eğer insan hakları olacaksa, insan hakları sadece insan haklarıyla çelişen, uzun süre boyunca uygulanan kölelik, kadın-erkek eşitsizliği, çocuk haklarının ihlali ve sömürgeleştirme ya da hukukun dünya düzeyinde korunması gerekliliği gibi konular ile bağdaştırılmamalıdır. “İnsan haklarının meşrulaştırılması, modern devletin belirli bir gelişim evresinden, reform çağından ve mutlakçılıktan da kopartılmalıdır.” Belirli bir kültürün dilinden kurtarılmalıdır. “İnsan haklarını anlaşılır kılmak isteyen, onları öteki kültürlerin diliyle dile getiremiyorsa, en azından yansız bir dille dile getirmeli”dir (Höffe, 2004: 135-136). İnsan hakları fikrinin sistemli olarak Hıristiyan Batı kültürü tarafından dile getirilmesi, insan haklarının yalnızca Batı kültürü için geçerli olduğu ve diğer kültürler için geçerli olmadığı anlamına gelmez. İnsan hakları



fikri bütün insanlığı ilgilendirmektedir. İnsan hakları fikri açısından i n s a n o l m a n ı n “D o ğ u s u ” ya da “B a t ı s ı ” olamaz.

Höffe’ye göre insan haklarının herhangi bir kültüre bağımlı olmadan tüm kültürlerde meşrulaştırılması için yapılması gereken üçüncü şey ise, insan tasarımlarının – Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Afrikalı gibi tasarımların– bir yana bırakılmasıdır (Höffe, 2004: 137). Kişinin insan olarak olanaklarını gerçekleştirmesini engelleyebilen ya da ortadan kaldıran, insan onurunun ve değerinin gerektirdikleriyle bağdaşmayan bir takım siyasal, kültürel, cinsiyet, etnik, dinsel temelli kişisel ya da grupsal kimliklerin, –insana ilişkin tasarımların– ısrarla önplâna çıkartılmasından ve desteklenmesinden vazgeçilmelidir. Ne var ki, çağımızda çok sayıdaki her türden kimliklerin desteklenmesi demokrasinin bir gereği olarak görülüyor. Demokratik değerler tüm fikirlere ve kültürel normlara saygı ya da hoşgörü gösterilmesi gerektiğini dayatıyor. Demokrasi –tüm farklılıklara ve fikirlere saygı duyulmasını gerekli kılan– “çoğulculuk” adına insan haklarına aykırı birtakım fikirleri ve kültürel normları teşvik ediyor. Özellikle demokratikleşme adına yapılan bu tür girişimler, insan haklarına dayalı devlet anlayışının kurulup işleyebilmesini –ya da kavramlaştırılmasını– tehlikeye sokuyor.

#### **1.4. İnsan Haklarına Dayalı Devlet ve Demokratik Devlet Ayrımı**

Öncelikle “insan haklarına dayalı devlet” ile “insan haklarına saygılı devlet” anlayışlarını birbirinden ayırmak gerekiyor. Bu iki kavram arasındaki fark yalnızca bir ifade ediliş biçiminden kaynaklı değildir. Çoğu zaman hoşgörü kavramıyla birlikte kullanılan “saygı” kavramı; bir kişiye, kişinin değerlerine ya da kültürlere pozitif duygusal bir tutum ve davranışta bulunma gerekliliğine karşılık gelmektedir. Fakat bu anlamda dile getirilen “saygı” kavramı ya da saygı konusu yapılan fikirler, temel –insan– hak ve özgürlüklere aykırılıklar içerebildiği gibi, her koşulda ve her bir kişide temel hakların korunması güvencesini sağlamamaktadır.

“İnsan haklarına dayanan devlet” ile kastedilen, felsefî bir bakış açısıyla insanı temel değer olarak gören bir fikir üzerine kurulmuş olan, insanı temel değer olarak kabul eden, kendi varoluş nedenini insan haklarının gerçekleştirilmesi ve korunması amacıyla dayandırılan devlet demektir. Burada devlet, insanın insanca varlığını sürdürmesi için vardır (Soysal, 1997: 127). “İnsan haklarına dayalı” ifadesi, devlete bir çeşit yol göstericilik anlamını taşır: Devletin kendi varlık alanı ve varoluş nedeni insan haklarının gerçekleştirilmesi ve geliştirebilmesine dayalıdır. Devlet, bütün insanların insan hakları denen haklarını gerçekleştirip geliştirebilmesi, onlara bu bakımdan birtakım olanaklar sağlamak için vardır (Soysal, 1986: 47).

Yüzyılımıza kadar devlet kavramı, çoğu zaman “devlet nedir?”, “devletin amaçları nelerdir?” gibi benzer sorulardan hareketle, birçok teorik yaklaşımlar temelinde ele alınmıştır. Devlet, felsefenin eskiden beri sorun edindiği bir alan olmasına karşın, çoğu zaman siyaset bilimi içerisinde türetilen ilkelere dayanılarak ele alınmaktadır. Devlet teorilerinin birçoğu, devleti çeşitli toplumsal, ekonomik, siyasal düşüncelerden ya da birtakım önkabullerden hareketle kavramlaştırma ve açıklamaya çalışır. Dolayısıyla, bugüne kadar pek çok devlet tasarımları türetilmiştir. Bu tasarımlardan hareketle, geçmişten yüzyılımıza kadar devletler, birbirinden çok farklı temel ilkelere göre kurulup yönetilmiş ve yönetilmektedir. Ne var ki, karşımıza çıkan teorilerde ve tartışmalarda, devlet kavramı ile insanın değeri bilgisi, yani insan hakları arasında bir bağlantı kurma çabasına pek rastlanmıyor. Devlet kavramı, çoğu zaman insan kavramından bağımsız bir kurum veya kurumlar dizisi olarak tanımlanmaktadır. Devlet, yalnızca belirli bir toprak parçası üzerinde siyasal ve hukuksal otoriteye sahip bir varlık olarak görülür; “siyasal teşkilatlanma” ile eşleştirilir; devletin siyasal-idarî ya da psikolojik-sosyolojik olarak nasıl ortaya çıktığı üzerine ağırlık verilir. Günümüze kadar devlet teorilerinin birçoğu, ya “devlet”i kendisinden korku duyulan, “ezen” bir varlık olarak tanımlarlar, ya da “devlet”i, gerek bireylerden gerekse başka devletlerden korunması gereken bir varlığa indirirler. Devlet kavramı, antropolojik-ontolojik temellerden hareket eden felsefî bir bakış –ontolojik bir bakış– yerine, genellikle tarih, sosyoloji, siyaset ve ekonomi gibi bilim dalları içerisinde, birtakım önkabullerden –varsayımlardan– hareketle devletin nasıl olmasını gerektirdiği açıklanmaya çalışılır. Devlet

olgusuna, bu türden bir yaklaşım, insanın varlık alanı ile devletin varlık alanı arasındaki ilişkinin doğru kurulamamasına ve dolayısıyla her iki varlık alanının birbirinden ayrı varlık alanları olarak değerlendirilmesine yol açar. Bundan dolayı kişi, devletin varlığı için, devlet de kişinin temel hak ve özgürlükleri için bir tehdit olarak görülür. Bu, tarafların karşılıklı olarak birbirinden korunması gerektiği varsayımı temelinde bir devlet anlayışıdır. Mengüsoğlu'nun ifadesiyle, devletin “kendi başına bir varlık”<sup>7</sup> olarak görüldüğü devlet anlayışına karşılık gelir. Böyle bir devlet anlayışı, devlete ve insana antropolojik-ontolojik açıdan bakamamanın bir sonucudur.

Çünkü antropolojik-ontolojik temellerden yoksun, sırf bilimsel metodolojinin gözüyle bakış, “olması gereken” ile “varolan”ı birbirinden ayırır. Böyle bir bakış tarzı, *varolanı* meydana getirdiği gibi, *olması gerekene* yönelen ve *olması gerekeni* ele almaya yönelen bir bakıştır; nesne edinilenin varlık yapısını –neliğini– ve buradan yola çıkarak *varolanın* bağlantılarını görmeye çalışan bir bakış değildir. Devlet sorununa bu türden bir yaklaşım, insan ilişkilerinin, bu ilişkileri düzenleyen hukuk ve etik değerlerin yer aldığı devletin de, “varolan bir kurum” olarak görüleceği yerde, herhangi bir “sözleşmenin”nin ürünü olarak görülmesine neden olur. Devlet olgusuna bu türden bir yaklaşım, devlet için herhangi bir varlık niteliği, varlık koşulları tanımıyor. Devlet, insan denen varlık alanının dışına taşınarak “kendi başına bir varlık” olarak görülür. Böyle bir durumda “olması gerek”le “varolan”ı birbirinden ayırmak üzerinden hareket eden bilgi teorileri gözüyle bakıldığında; etik, hukuk ve devlet sorununa yalnızca *gnosolojik*<sup>8</sup> açıdan yaklaşıldığı görülür; ve hukuk sisteminin ve devletin nasıl “olması gerektiği” üzerinde durulur. Hatta *ütopik* devlet teorileri, devleti yönetecek kişilerin nasıl olması (örneğin bunların filozof olması) gerektiğini bile peşinen belirlemeye başlıyor (Mengüsoğlu, 2005: 280-281).

---

<sup>7</sup> Bkz. Takiyettin Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, 2005, s. 281.

<sup>8</sup> Devlete gnosiolojik açıdan bakmak: devleti sadece “obje” olarak görmekten; insan denen varlığın devletin varlık yapısındaki yerini gözden kaçırmaktan; insanın varlık yapısı ve varlık koşulları ile devletin varlık alanı ve varlık koşulları arasında karşılıklı zorunlu bulunan varlık bağlantılarından kopararak bakmaktır.

İnsan hakları kavramıyla zorunlu bir ilgi içinde olan devlet kavramından hareket edildiğinde ise, ilk yapılması gereken şey, *devleti*, insanın varlık alanı dışına iten ve onu “kendi başına bir varlık” olarak gören devlet anlayışından kurtarmaktır. Bu aynı zamanda, bir ülkede siyasal yönetim biçimi olarak demokrasinin kurulup işleyebilmesinin de önkoşuludur.

Bu açıdan düşünüldüğünde, devlet yalnızca belirli bir nüfusun üzerinde yaşadığı bir toprak parçası üzerinde kurulmuş bir dizi idari, hukukî ve siyasî kurumların bir araya gelmesiyle oluşan siyasal bir kurum değildir. Kuçuradi'nin ifadesiyle, “devlet her şeyden önce bir i n s a n kurumudur: yani temelini, sosyal kurumlar gibi tarihsel koşullarda değil, tür olarak insanın varlık koşullarında/yapısal özelliklerinde – biopsişik, toplumsal, kendine etik istemler getiren v.b. bir varlık olarak yapısında– bulur.” Devletin bu temel özelliği devletin bir insan kurumu olarak amacını belirler. Bu amaç: a) insanlar arasındaki kurulan toplumsal ilişkileri hukuk ilişkilerine –: adalete dayanan (insan haklarının korunmasını sağlayabilecek şekilde kurulan) ilişkilere– çevirmektir. Yurttaşlararası ilişkileri temel kişi haklarını hesaba katarak düzenlemek ve b) kamuyu yönetmektir: bütün yurttaşların temel kişi haklarına ilişkin ihtiyaçlarının eşitçe karşılanabilmesini sağlayacak şekilde ve adalet fikrinin gerektirdiklerine göre yönetmektir. Bunun gerçekleşmesi de, bu amaca uygun kurum ve kuruluşlar kurmak ve idare etmektir. Bu amacı bakımından ise devlet bir hukuk kurumudur. Hukuksal bir insan kurumu olarak devletin iki temel işlevi vardır: yurttaşların temel haklarını –insan haklarını– güvence altına almak ve yaşanabilmesini sağlamaktır. Bu iki işlev bir devletin bugünkü koşullarda görevlerini belirler (Kuçuradi, 2007a: 42-47). Bu, insan haklarına dayanan devlet anlayışıdır: devleti örgütlenmesini, açık felsefî bilgiyle içeriklendirilmiş insan haklarının gerektirdiği taleplere uygun olarak kurulan, normları da insan haklarına dayalı olarak türeten ve işleten devlet anlayışı (Kuçuradi, 2007a: 189). Daha önce ifade edildiği üzere, devlet kavramı üzerine gerek geçmişin gerekse bugünün teorik tartışmaların birçoğunda insan hakları ve devlet kavramı arasında bir bağ kurma çabalarına pek rastlanmıyor. Hatta daha da kötüsü teoride ve pratikte, devlet adını alan kurum, siyasal yönetim biçimi olarak demokrasi karşısında arkaplanâ itiliyor ve ancak

demokratik bir siyasal yönetim içerisinde insan haklarının korunup geliştirebileceği düşüncesi ağırlık kazanıyor.

Oysa hangi biçimde olursa olsun çağımıza kadar ulaşmış –demokrasi, aristokrasi, otokrasi, monarşi gibi– yönetim biçimleri ile insan haklarına dayalı devlet anlayışı arasında yapısal olarak zorunlu bir ilişki yoktur. Bu açıdan düşünüldüğünde, “insan haklarına dayalı devlet” ile “demokratik devlet” birbirinden ayrılabilir kavramlardır, aralarında gerek kavramsal gerekse pratik açıdan yapısal anlamda zorunlu bir bağlantı bulunmamaktadır. Yönetim biçimi ya da yöntemi olarak gerek demokrasi gerekse tarihsel süreçle birlikte günümüze kadar ulaşan diğer yönetim biçimleri –ve çoğu zaman hükümet kavramı ile karıştırılan bu yönetim biçimlerinin yerine kullanılan devletler– genellikle bir *araç*<sup>9</sup> düzeyine indirgeniyor. Oysa insan haklarına dayalı devlet, ontolojik olarak bir amaçtır. İnsan haklarına dayanan devlet anlayışında “devlet”, insanın değeri ya da insanın varlık bilgisinden hareketle nesne edinilen bir varlıktır. Devletin varlık alanı aynı zamanda insanın değeri bilgisinin, yani kişinin insana özgü bazı yapısal olanaklarının bütünü oluşturur. Burada, yurttaş ve devlet ile ilgili nesne edinilen her şey –özgürlük, adalet ve eşitlik gibi–, devletin ve insanın varlık alanlarının birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğu bilgisine dayanır.

Bu açıdan düşünüldüğünde, “insan haklarına dayalı bir devlet”in varlık yapısı ya da varlık koşulları ile biçimsel anlamda çokpartili seçimlere indirgenmiş demokratik bir siyasal düzenin kurulup işleyişi arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Demokratik siyasal ya da toplumsal düzenin ve ilişkilerin egemen olduğu bir devlette, insan haklarına aykırı düşen bazı görüş ve fikirler yaşamını sürdürebilir, hatta meşru görülebilir. Bu yüzden demokratik devletin varlık yapısı ile antropolojik-ontolojik temellerden hareketle kurulup işleyen insan haklarına dayalı devletin varlık yapısı arasında derin ayrımlar vardır. Demokratik bir yönetimin kurulup işleyişi ve bu yönetim anlayışın

---

<sup>9</sup> Araç ile kastedilen, birtakım ideolojiler ve teoriler bağlamında siyasal, toplumsal ya da ekonomik gibi benzeri alanlarda kendiliğinden ortaya çıkan ya da belirlenen birtakım sorunların tanımlanması, daha sonra bu sorunlar ışığında oluşturulan –“ortak iyi”, “kamu yararı” veya “kamu ahlakı” gibi– bir dizi kavramlar ışığında, kamusal ve toplumsal alandaki sorunların çözümü için devlete rol biçilmesidir.

olaylara bakışı ya da olguları saptamasının, çoğu zaman doğrudan doğruya ontolojik temelli insan varlık bilgisine –insanın değerine– göre değil, tarihsel süreçle birlikte devamlı değişikliğe uğrayan doğru-yanlış, bilinçli-bilinçsiz pek çok bireysel, kültürel, siyasal ya da ekonomik önkabullere dayandığı görülmektedir. Demokratik devlet anlayışı, geçmişten yüzyılımıza kadar –günümüzde bile– bu önkabuller üzerinde temellendirilmeye çalışılır. Örneğin, “çoğunluğun kararına saygı duymak gerekir”, “seçimlerle oluşan meclisin varlığı temel kişi hak ve özgürlüklerin güvencesidir”, “yasama ve yürütme ayrıklığı” ya da “çokpartili siyasal yaşam ve seçimler demokrasinin vazgeçilmez unsurudur” gibi ifadeler ile dile getirilen birtakım önkabuller, “demokratik devletin” önkabulleridir. Söz konusu önkabuller aynı zamanda demokrasinin temel öncülleri olarak kabul edilmektedir. Siyasi düşünceler tarihi boyunca, demokratik devlet anlayışının gerektirdiği amaç ve hedefler, söz konusu önkabullerin bilgisinden hareketle belirlenmiştir ve belirlenmeye devam etmektedir. Fakat insan haklarının bilgisel değeriyle içeriklendirilmeyen önkabuller/varsayımlar ve bunların üzerine kurulup işleyen demokratik devlet anlayışı, d e s p o t i z m kadar tehlikeli olabilir.

Demokratik devlet ile amaçlanan, devletin n a s ı l o l m a s ı g e r e k t i ğ i d i r . Burada “devlet” kavramı, nesne edinilen bazı önkabullerin/varsayımların bilgisine dayanır. Bu yüzden demokratik devlet kavramı, insan haklarına dayalı devlet anlayışının aksine, hem “normatif” hem “empirik” olmak üzere iki farklı anlamda ele alınır. Bu iki devlet anlayışındaki farklılık, demokratik yönetimin temellendirilmesi ya da işleyişinde dikkate alınan söz konusu bu kabullerin bilgisel değerinden ve yapısal özelliğinden ileri gelir. Demokratik devletin varlık yapısı ve koşullarına, yani demokratik bir örgütlemenin kurulup işleyişine, –bireysel özgürlük, çoğulculuk, çokpartili siyasal yaşam, seçimler, kamu yararı, kamu ahlâkı gibi– nesne edinilenlerin, varlık yapısından hareketle ulaşılmaya çalışılır. Devlet kendisine nesne edindiği önkabullerden ve bunların sınırlılığı ölçüsünden hareketle hak ve özgürlükleri belirler. Devletin kendisi bu haklar ve özgürlükler düzenine dayanır. Fakat nesne edinilen bu varlıkların varlık yapısı ve varlık koşulları, bir devleti demokratik yapabildiği gibi, aynı zamanda bütün yurttaşların insan haklarını tehlikeye sokan bir devlet anlayışına da dönüştürebilir. Bu yüzden insan haklarının

korunmasının güvence altına alınabilmesi için, bir devlette esas ve öncelikli olan çokpartitli siyasi düzene ve seçimlere indirgenmiş bir demokrasi –demokratikleşme– değil, insan haklarına dayalı bir devlet anlayışı ve bu devlet anlayışı bilgisiyle donatılmış yöneten ve yönetilenlerin sayısının artmasıdır. Ne var ki, bugün birçok ülkede yurttaşlık anlayışı, gerek teorik düşünce alanında gerekse pratikte insan hakları açısından oldukça sorunlu gözüküyor. Bu yüzden söz konusu kavramların yeniden belirlenmesi –sınırlarının tekrar çizilmesi– gerekmektedir.

### **1.5. İnsan Hakları Açısından Yurttaş ve Yurttaşlık Kavramları**

Tarihsel süreçte “yurttaş” ve “yurttaşlık” kavramları üzerine farklı tanımlamalar ve değerlendirmeler yapılmıştır. Antik Yunan’da yurttaşlık, –sınıf ve cinsiyet ayrımı üzerine kurulan bir yurttaşlık–, bireylerin kamusal konulara ilişkin kararların alındığı yasama ve yargı meclislerine katılarak fikirlerini dile getirebildiği, meclislerde oy kullanma hakkına sahip olması ve kamusal görevlerde bulunabilmesiyle ilgilidir. Roma’da ise iki düzeyli bir yurttaşlık anlayışı söz konusudur. Hem sivil ve kamusal olanı yönetmeye aktif olarak katılım hem de statüyü içeren yurttaşlık ile yalnızca statüyü içeren yurttaşlık. Roma’da yurttaş olmak, geçerli bir hukuksal statüye sahip olmayla ilgilidir. Fransız Devrimiyle başlayan dönemle birlikte, yurttaşlık üzerine yapılan değerlendirmeler dönüşüme uğrayarak, yurttaşlık anlayışı özellikle medenî ve siyasi hakların kazanılmasına bağlı olarak genişlerken, ulus-devletin kendi toprak sınırlarını belirleme çabaları da, yurttaşlığın “ulus” olgusuyla eşleştirilmesine neden olmuştur (Üstel, 1999: 53–54). Dolayısıyla 18. yüzyılın sonlarında, “ulus-devlet”lerin ortaya çıkışıyla, yurttaşlık bir ulus-devletine u l u s k i m l i ğ i y l e b a ğ l ı o l m a biçiminde anlaşılmaya başlanır.

18. yüzyıl sonunda ulus kavramının ortaya çıkışıyla “yurttaş” ve “yurttaşlık” kavramı daha da bulanık bir hâle gelmiştir. Bireylerin haklarının tanınması bir “ulusa ait olma” şartına bağlı kılınır. Başka bir deyişle yurttaşlık, Kant’ın dile getirdiği gibi, evrensel bir cumhuriyete gönderme yaparak değil, ulusal bir topluluğa yani yalnızca bir kimliğe ait olma bakımından tanımlanır (Vermeren, 2004: 163). Yurttaşlığın “ulus”la, ya da salt ulus-devletle ilişkilendirilmesi sonucu, birey bir topluluğa –ulus-

devlete– olan aidiyet duygusuyla bağılılığı açısından değerlendirilir. Dolayısıyla da yurttaşlık, yalnızca modern devletin ya da bir ulusun yer aldığı toprak parçası ve bürokratik siyasal teşkilâtlanması içerisinde bir değer kazanır (Üstel, 1999: 56). Oysa yurttaşlık, etnik kimliği ifade eden ulus anlayışının gerekliliklerine bağılı kılınmaz. Herkes, cinsiyeti, etnik kökeni, ekonomik düzeyi, dinsel inancına bakılmaksızın, eşit ölçüde yurttaş olma hakkına sahiptir. Bu açıdan düşünüldüğünde “yurttaşlık”, farklılıkların ve eşitsizliklerin ötesinde, bütün insanların onur ve saygınlık bakımından eşit oldukları, yasal ve siyasal olarak eşit muamele görmeleri gerektiği fikrine dayanması gerekir (Schnapper’dan aktaran, Bilgin, 1999: 180).

Ne var ki, yurttaşlık kavramının kökeni ve tarihsel süreç içerisindeki gelişimi bize gösteriyor ki, yurttaşlık anlayışı “insanî kaygılar” yerine, “güvenlik kaygısı” gibi bazı endişelerden dolayı, yalnızca siyasal ve toplumsal alanda statü sahibi kişilere “yurttaş” olma hakkının verildiği, yabancıların ise bu haktan yoksun bırakıldığı bir temele dayanıyor (Üstel, 1999: 56). Dolayısıyla “yurttaş”ın kavramsal olarak geliştirilmesi ve siyasal-hukuksal alanda yerini alması, “insanın değeri” ve “onuru” temeli üzerine gerçekleştiğini söyleyemeyiz. Tarihsel süreç içinde yurttaşlık, genellikle bireyin devlete aidiyeti ve buna bağılı olarak devlet tarafından v e r i l e n – t a n ı n a n– “haklar” –özellikle siyasal haklar ve ödevler– ve “özgürlükler” temeline dayandığı görülmektedir. Bu anlamda yurttaşlık, ya hukukî bir statüye bağılılık olarak ya da bir ulus devletine “aidiyet” ve “sadakat” duygusuyla bağılılığı vurgulayan kimlik olarak tanımlanır. Bu, kişinin sırf insan olmasından kaynaklı varlık yapısına ya da varlık koşullarına göre değil, kişilerin yurttaşlar olarak medenî ve siyasal haklar bakımından eşit oldukları kabulüne dayalı, statü bakımından –daha çok hukuka indirgenmiş– bir yurttaşlık anlayışıdır. Böylece denilebilir ki, bu yurttaşlık anlayışında en temel sorun: yurttaşlığın sadece bir devletteki kişilerin birtakım medenî, siyasal ve kamusal haklara sahip olması şeklindeki b i ç i m s e l olarak tanımlanmasıdır.

Oysa “yurttaş” kavramının biçimsel olarak değil, Aristoteles’in anladığı anlamda, yani “sivil toplumun yönetimine düşünüp taşınarak ve eleştirel bir tutumla katılma



gücüne sahip, devletini de *res publica* olarak düşünen kişi” olarak anlaşılması daha uygun olur (Kuçuradi, 2007a: 188,194).

Ne var ki, günümüzde insan haklarına dayalı bir demokrasinin işleyebilmesinde en temel sorun, yurttaş kavramına ilişkindir: bugün demokrasiyle idare edildiği iddiasındaki pekçok ülkede, siyasal özne hâline getirilen yurttaş; çoğu zaman kişinin kamunun ya da sivil toplumun yönetimine –biçimsel anlamda– aktif olarak katılabilmesini sağlayan siyasal haklar ile bazı sosyal ve ekonomik haklara sahip olmaya indirgeniyor. “Yurttaş” ya da “yurttaşlık” kavramları, çoğu zaman bireylerin siyasal yönetime aktif olarak katılabilmesi demokrasiye ilişkin önkabulden hareketle ele alındığı için, yurttaşlığa ilişkin sorun, öncelikle temsil etme ve temsil edilme sorunu olarak görülüyor. Bu yüzden özellikle seçimlere indirgenmiş günümüz demokrasilerinde, “yurttaş” “seçmen” ile, “yurttaşlık görevi” de “sandığa gitme görevi”yle eşleştiriliyor. Fakat bugün demokrasiye ilişkin tartışmalarda, yurttaşların kamunun yönetime nasıl bir tutumla katılması gerektiği ya da bütün insanların temel haklarını ilgilendiren konulara ilişkin hangi temel öncülden hareketle değerlendirmeler yaptığı –ya da yapması gerektiği– üzerinde kafa yorulmuyor. Bu tarz bir sorgulama yapmak çoğu zaman yurttaşları –seçmenleri– aşağılamak olarak anlaşılıyor. Bu açıdan bakıldığında yurttaşlığa ilişkin temel –öncelikli– sorun, prosedürel olarak doğrudan ya da dolaylı olarak siyasal yönetime katılma ya da temsil edilme sorunu değildir.

Fakat günümüzde bile özellikle temsili demokrasinin önkabulleri yurttaştan beklenenleri sınırlamaktadır. Yurttaştan beklenen, seçimlerde sandıkta oyunu kullanarak kendi adına siyasal gücün kim tarafından kullanılacağını belirlemek, daha sonra bu siyasal gücün belirlediği kurallar ışığında üretim için gerekli üretim faktörlerini sağlamak ve tüketim yaparak sistemin sorunsuz işlemesine hizmet etmektir. İktidardaki siyasal gücün başarılı olup olmadığını, bir sonraki seçim sonrası vereceği oylarla değerlendirerek, gerekli görürse değiştirebilmektir. Söz konusu olan daha çok seçmene indirgenmiş pasif bir yurttaşlıktır. Çoğulcu demokrasi anlayışının yaygınlaşmasıyla yurttaştan beklenen roller, pasif bir yurttaş olmanın ötesine

geçmeye başlar. Yurttaşın, pasif rollere razı olmayıp kendi çıkarlarını gerçekleştirebilmek ya da savunmak için, birtakım çıkar grupları halinde teşkilâtlanarak, kendi geleceklerini kendileri belirlemeleri amaçlanır. Bu, çoğulcu demokrasi anlayışının insana bakış açısının faydacı çizgiden kurtulmadığının göstergesidir: Yurttaşlar, genellikle siyasal –kamusal– öznelerin kararlarını kendi çıkarları doğrultusunda değiştirmeye çalışmaktadırlar (Tekeli, 2004: 3-5).

Özellikle rekabetçi (kapitalist) piyasa ekonominin biçimlendirdiği modern demokrasinin ve demokratik toplumun varlık alanı, insanın sırf insan olmasından dolayı, yani onun kendisine özgü değeri temelinde bütünleşmiş bir yurttaşlık anlayışı bakımından sorunlu gözüküyor. Çünkü yurttaş olan kişinin, her şeyden önce sırf insan olmasından dolayı “değerli” olduğu ve bunun için haklara sahip olması gerektiği anlayışından yoksundur. Bunun sonucunda yurttaşlık hakları da, insan haklarına dayalı olarak türetilmiyor. Bütün yurttaşların temel hak ve özgürlüklere eşitçe sahip olabilmesi, sadece bir ulus devletine hukuksal ve aidiyet duygusuyla bağlı olmaya dayandırılıyor. İnsanın kendisi hesaba katılmadan bir yurttaşlık tanımlaması yapılıyor. İnsan kavramı ile yurttaş kavramı birbirini tamamlamaktan uzaklaşıyor. Böyle olunca, kişilerin bir devlette, medenî ve bazı siyasal haklara sahip yurttaşlar olması, onların insana özgü olanaklarının gerçekleşebilirliğinin önkoşullarını, yani insanca bir yaşam sürebilmenin koşullarını tek başına sağlayamadığı gibi, aynı zamanda böyle bir yurttaşlık anlayışı kişilerin devletle ilişkisinde, onlara insanlıkdışı ya da aşağılayıcı muamele edilmeme güvencesini de vermiyor.

Sonuç olarak denilebilir ki, bir devlette yurttaşlık, sadece bazı siyasal haklara ve ödevlere indirgenerek biçimsel olarak değerlendirilmemelidir. Yurttaş, kurumsallaştırılmış birtakım hakların varlığına bağlı değildir. Kant’ın aydınlanma tanımına dayanarak denilebilir ki, “yurttaş”tan, “sivil toplum”un ve “kamunun yönetimine” ilişkin kararlara başkasının yol göstericiliği olmadan kendi anlama yeteneğini bizzat kullanarak; düşünüp taşınarak ve eleştirel bir tutumla katılma yetisine sahip bir kişi anlaşılmalıdır. Fakat kişi bu yetisini her an aktif olarak

kullanmak zorunluluğu içinde değildir. Böyle bir güce –erginliğe, aydınlanmaya– sahip olması yeterlidir. Kişi sahip olduğu bu yetiyle oligarşık ya da otokratik bir yönetim içerisinde de bir yurttaş olarak varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla böyle bir yurttaşlık anlayışının, ancak belirli bir siyasal yönetim biçimi –rneğin sadece demokrasiler– tarafından oluşturulabileceğinden ya da yalnızca demokrasilerde karşımıza çıkabileceğinden bahsedemeyiz.



## 2. BÖLÜM: DEMOKRASİ ÜZERİNE TEMEL DÜŞÜNCELER

Demokrasi, her ne kadar zihinlerde basitçe tanımlanabilir bir kavram gibi gözükse de, gerek düşüncede gerekse uygulaması bakımından farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Demokrasinin zaman, yer ve kültür ile ilgisi düşünüldüğünde, hiçbir demokrasinin bir diğerinin birebir aynısı olamayacağı gerçeği kolaylıkla görülebilir. Birçok farklı kavramların ve uygulamaların hepsinin demokrasi olarak nitelendirildiğini görmekteyiz. Hükümet yapısının teşkilatlanması ve işleyişi, parti sisteminin işleyişi, yurttaş anlayışı gibi birçok temel konularda demokrasiler birbirinden belirgin biçimde farklılık göstermektedir. Örneğin demokrasinin yürürlükte olduğu devletler hem federal hem de üniter devlet anlayışına sahip olabilmektedir. Bazıları başkanlık, bazıları parlamenter sisteme sahiptir. Seçim sistemleri, çoğunluk ve nisbi temsil sistemi, tercihli oydan dar bölge çoğunluk sistemine kadar farklılaşabilmektedir. Kimi demokrasi düşünürleri ağırlıklı olarak özgürlük üzerine kafa yorarken, kimileri de eşitliği önplâna çıkarmaktadır. Kimileri demokrasiyi bireyciliğe indirgerken kimileri de kamu yararı, azınlık hakları ya da çoğunlukçu veya çoğulcu yönetim ile eşleştirmektedir (Lipson, 1984: 4). Dolayısıyla çok sayıda ve farklı demokrasi düşünceleri demokrasiyi anlamsız bir hale getirdi. Demokrasi siyasal erdemin temsilcisi ve toplumda ortak iyiye ulaşmanın biricik yolu olarak görülmeye başlandı. Kısacası “demokrasi her anlama –politika, etik, hukuk, uygarlık– geldiği için, hiçbir anlam ifade etmez oldu” (Nancy, 2010: 66).

### 2.1. Demokrasi Kavramı

Tarihsel süreçte demokrasi kavramı çoğu zaman iki temel noktadan hareketle ele alınıp değerlendirilir. İlki, siyasal düşünce tarihi içerisinde birtakım sosyal, ekonomik ve siyasal olaylar temelinde, demokrasinin tarihsel evreleri ile ilgili olarak uğradığı dönüşümler; ikincisi ise, önüne getirilen bazı adların nitelendirilmesinden hareketle oluşan ve kendi içinde bile büyük farklılıklar gösteren demokrasi teorileridir. Fakat çeşitli sosyal-ekonomik-kültürel değerlerden ya da önkabullerden ve bazı siyasal ideolojilerden hareketle türetilen ve çeşitli adlarla ifade edilen demokrasi teorileri, “demokrasi” kavramı üzerindeki bulanıklığı daha fazla arttırmaktadır. Böylece

demokrasi kavramı, herkesçe bilindiği sanılan ve tüm ekonomik ve teknolojik gelişmenin, refahın, eşitliğin, özgürlüğün ya da adaletin sağlanması gibi “her şeyi” ifade eden tehlikeli bir kavrama dönüşür.

Fakat “her şeyi ifade eden bir kavram, aslında hiçbir şey ifade etmez” Bundan dolayı bugün, demokrasi konusu sınırlı ve özgün bir anlamı olduğu kadar, popüler bir fikrin belirsiz bir biçimde dile getirilişini de ifade etmektedir. Demokrasinin ne anlama geldiği konusundaki karışıklığın en temel nedeni, demokrasinin yıllarca çok değişik kaynaklardan –tarihsel-kültürel-siyasal ve benzeri görüşlerden– beslenmiş olmasıdır. Günümüz insanının demokrasiden anladığıyla, Perikles dönemindeki bir Atinalının anladığı aynı şey değildir. Eski Yunan, Roma, Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinin demokrasi kavramları, sonraki yüzyılların kavramlarıyla birleşerek, genellikle kendi içinde ve birbirleriyle tutarsız teorilere ve uygulamalara neden olmuştur (Dahl, 1993: 2).

Kavramsal anlamıyla demokrasi, liberalizm, sosyalizm veya faşizm gibi bir ideoloji olarak düşünülemez. Demokrasinin yalnızca bir yönetim biçimi olarak anlaşılması daha uygun olacaktır (Heywood, 1999: 67). Demokrasi, sözcük anlamıyla düşünüldüğünde, oldukça açık ve kolayca tanımlanabilir bir kavramdır. “Halk iktidarı” ya da “iktidarın halka ait olması” biçimindeki demokrasinin bu tanımı Yunancadaki anlamından kaynaklanır (Sartori, 1996: 8). Yunanca kökenli “demokrasi” terimi, halk anlamına gelen “demos” sözcüğü ile iktidar anlamına gelen “kratos” sözcüklerinden türetilir (Held, 2006: 1).

İnsanların bir devlet yapısı altında yer almasının tarihsel geçmişi incelendiğinde, demokratik unsurların önem taşıdığı ilk siyasal sistemlerin yaklaşık ikibinbeşyüz yıl önce, eski Yunan sitelerinde ortaya çıktığı görülür (Uygun, 2010: 22). Antik dönemde Yunanlılar, MÖ 5. yüzyılın ortalarına doğru siyasal yaşama ilişkin yeni kavramlarını ve bunun birçok kent-devletlerinde ortaya çıkarttığı uygulamaları anlatmak için “*demokratia*” kavramını kullanmışlardır. Bu kavramı oluşturan köklerin anlamı oldukça basit ve açık –*demos*, halk ve *kratos*, yönetim veya otorite, yani “halk

tarafından yönetim”– olmasına karşın, işte tam da bu köklerin kendisi öncelikli yanıtlanması gereken soruları karşımıza çıkarır: “halk”ı oluşturanlar kimlerdir ve “yönetmek” onlar için ne ifade etmektedir? (Dahl, 1993: 3).

Antik Yunan’da, “*demokratia*” kavramı eşitliği ifade eder. Fakat eşitliğin hangi türleri? “Demokrasi” kavramı yaygınlık kazanmasından önce, Atinalılar, kendi siyasal sistemlerinin arzu edilen niteliklerini dile getirmek amacıyla, kamuya ilişkin kararların alındığı meclislerde, tüm yurttaşların konuşma hakkı bakımından eşit olmaları (*isegoria*) ya da yasalar önünde eşitlik (*isonomia*) biçiminde belirli bir eşitlik anlayışından söz ederler. Bunlar çoğu zaman “demokrasi”nin nitelikleri olarak dile getirilir. Fakat siyasal yönetim sisteminin işleyiş süreçlerinde, “halk”ın yönetimde tek meşru otorite olarak kabul edilmesi yani “demokrasi”nin halkın yönetimine dayalı yeni bir yönetim sistemi olarak anlaşılması, MÖ beşinci yüzyılın ilk yarısına denk gelir (Dahl, 1993: 16).

Tarihsel süreçte “halk”ı oluşturanın gerçekte “kim” olduğu soruları demokratik tartışmaların en önemli konusunu oluşturmaktadır. Demokratik bir yönetim bakımından “bir halk”ı oluşturan şey nedir? (Dahl, 1993: 3). Bu açıdan “*demos*” sözcüğü büyük bir belirsizlik içermektedir ve Yunan demokrasisinde kullanılan anlamı ile günümüzdeki kullanılışı birbirinden farklıdır (Sartori, 1996: 23). Kavramın orjinal Yunanca kullanımında, *demos*, tüm sıradan insanlar anlamında olmayıp daha çok “çoğunluk” ya da “yoksullar” anlamına gelir (Heywood, 1999: 67-68). *Demos*, MÖ 5. yüzyılda halk meclisinde *ekklesia*’da toplanan Atinalılar anlamında kullanılır. Bununla birlikte, *demos* halkın tümü veya yığın/*polloi* veya çoğunluk/*pleiones*; ya da yozlaşmış anlamıyla kalabalık *okhlos*, olarak da anlaşılabilir. Bu yüzden günümüzde Latincesi *populus* olarak kullanılan ve demokrasi anlayışımıza yerleşmiş olan “halk egemenliği” kavramına karşılık geldiği söylenemez. Sartori’ye göre “halk” anlamına gelen “*demos*” terimi üzerine en az altı farklı yorum yapılabilir. Buna göre, kavramın ilk anlamı, herkestir. İkinci olarak, belirsiz sayıdaki pek çok insan demektir. Üçüncüsü, aşağı sınıf; kavramın dördüncü anlamı ise bölünmez bir organik bütünlüğü olan bir varlıktır. Beşinci anlamı, salt çoğunluk ilkesi ile beliren büyük bir kesimdir. Son olarak da, sınırlı çoğunluk ilkesi

ile beliren büyük bir kesim anlamına gelir (Sartori, 1996: 23).

Özellikle 20. yüzyıla kadar demokrasi teorilerinin pek çoğunda ağırlıklı olarak “demos” veya “halk”ın ne olduğu ve halktan kimlerin, hangi yollarla yönetime katılacağı sorularına kafa yorulmuştur. Fakat 20. yüzyıla kadar gerek teoride gerekse pratikte herhangi bir ayrımcılıkla karşılaşılmadan, ülkedeki bütün yetişkin insanların siyasal yönetime katılabilmesi konusuna kuşkuyla yaklaşılır. Günümüzde “*demos*”, herhangi bir ayrımcılık yapılmadan, siyasal yönetime katılabilme hakkına sahip bütün yurttaşlar olarak anlaşılmasına karşın, Atina demokrasisinde siyasal yönetime katılabilme açısından bütün yetişkin bireylerin “*demos*” kapsamına dahil edilmediği görülür. Antik Yunan demokrasisinde, halk anlamına gelen “*demos*”, site –kent devleti/polis– içerisindeki insanların tümünü kapsamaz. Antik Yunan’da “*demos*” terimi, yasama, yürütme ve yargı gibi siyasal yönetim sistemini oluşturan karar organlarına doğrudan katılan yurttaşları ifade eder. Kadınlar, köleler ve Atina’da doğmayan yabancılar yurttaş olarak kabul edilmediği için, *demos*’un dışında tutulur (Sartori, 1996: 24). Antik Yunan demokrasisi yetişkin tüm yurttaşları değil, sadece Atina’da oturan ve en az yirmi yaşına ulaşmış köle olmayan özgür erkek nüfusun bir kısmını kapsıyordu. Bu açıdan Atina demokrasisi, hem “siyasal katılım” hem de “dışlamanın” içine geçtiği bir yönetim modeliydi (Schmidt, 2002: 35). Çağımızın demokratik anlayışı açısından Antik Yunan’a bakıldığında, Antik Yunan demokrasisinin hem teoride ve hem de pratikte, bütün yurttaşları büyük ölçüde “kapsayıcılık” özelliğinin aksine “dışlayıcı” olduğu görülür. *Demos*’un büyük bir çoğunluğuna siyasal yönetime katılma hakkının tanınmaması, o günün demokratları olarak ifade edilebilecek kişiler tarafından bir sorun olarak görülmemiştir (Dahl, 1993: 26-27). Atina demokrasisinin en görkemli olduğu dönemde bile *demos*, Atina’nın yetişkin nüfusunun küçük bir azınlığını oluşturuyordu. Fakat Atina demokrasisi bu dışlayıcılık özelliği ile tarihsel süreçte tek örnek değildir. Antik Yunan’dan 20. yüzyıla kadar pekçok ülkede kadınlara seçme-seçilme hakkı tanınmamıştır. Bu dışlanmışlık durumu, ilk modern demokrasi örneklerinden Amerika Birleşik Devletlerinde, siyahî renkli insanlar ve Amerikan yerlileri için uzun süre devam etmiştir (Dahl, 1993: 4-5). Fakat bugün *demos*’un iktidarı ile kastedilen şey belirli bir nüfusun ya da çoğunluğun iktidarı değil, herkesin iktidarındır. “Herkesin

yönetilmeye olduğu gibi yönetmeye de hakkı vardır” (Ross, 2010: 94).

Demokrasi kavramı, doksanların başından itibaren demokratikleşme-insan hakları-serbest pazar ve özelleştirme uluslararası alanda dilden düşmeyen slogan haline gelmiştir (Kuçuradi, 2007a: 186). Özellikle “gelişmekte olan” ülkelerin birçoğunda demokratikleşme ve rekabete dayalı serbest piyasa ekonomisi, insan haklarının korunmasında ve gelişiminde tek yol olduğu görüşü yaygınlık gösterir. Buna karşılık bugün gerek “gelişmiş” gerekse “gelişmekte olan” ülkelerde, retorik açıdan tam tersi dile getirilse de, g e r ç e k l i k t e –pratikte–, bir siyasal yönetim biçimi olarak demokrasinin insan haklarının bilgisine dayalı olarak kurulup işlediğini söylemek oldukça zordur. Yeryüzündeki birçok ülkede, belirli aralıklarla yapılan seçimler, çokpartili bir siyasal düzen ve sayısal çoğunluğun iktidar olabilmeyi meşrulaştırıcı gücü, yani seçim sonuçları, demokrasinin en önemli özelliği olarak kabul görür. Fakat demokrasinin bir devlette kurulup işleyebilmesinin ana koşulları, çokpartili seçimlerin varlığına ya da yasadaki iktidar olabilme koşuluna/yeterliliğine sahip olmaya indirgenemez. Ne var ki, bugün birçok ülkede demokrasi, seçim sandığıyla eşleştirilmektedir.

Oysa bir ülkede yönetilenlerin –seçmenlerin– kamunun yönetimine ya da bütün insanları ilgilendiren konulara ilgi duymamaları, yalnızca bir aileye, kendi yaşamını sağlayıcı bir işin yoğunluğuna, dinsel bir cemaate ya da mezhebe aidiyet duygusuyla bağlı olmanın gereklikleriyle düşünerek hareket ettiği bir durumda, yöneticilerin serbest seçimle belirlenmesi ne işe yarar? (Touraine, 2000: 46).

Ne var ki, günümüzde demokratikleşmenin çokpartili seçimlerle eşleştirildiği, bunun sonucunda da, gelişmekte olan birçok ülkede, “herşey yapılabilir” ilkesiyle hareket eden siyasal partilerin, olabildiğince fazla oy almak ve iktidara sözümona “demokratik” yoldan gelebilmek için, çoğu zaman onlara oy verenlerin “hoşuna giden” ama insan haklarına –bu arada onlara oy verenlerin de insan haklarına– zarar veren şeyler vaad etmekten ve yapmaktan çekinmedikleri gözden kaçıyor (Kuçuradi, 2007a: 186-187).



Kuçuradi'ye göre demokratikleşmenin çokpartili seçimlerle eşleştirilmesi, yani demokrasi kavramının yalnızca bir ögesine indirgenmesi, bu tür demokrasi anlayışının insan haklarının korunmasını güvence altına alamadığı gibi, üstelik özellikle de Batılı gelişmiş ülkelerin insanları tarafından, insan haklarının korunmasını engelleyebildiği olgusunun görülmesini zorlaştırmaktadır (Kuçuradi, 2007a: 187).

Çokpartili seçimlere indirgenen “demokrasi” sivil toplumun yönetim biçimi – yani bir ülkede kamunun, bütün yurttaşların insan hakları korunacak şekilde yönetimi– olmasa gerek. Olsa olsa, siyasal partiler olarak organize olan bazı grupların iktidara gelmek için izledikleri ve bu iktidarı, taraftarlarını memnun eden ama insan haklarını korumayan bazı uygulamaları “meşru” bir şekilde serbestçe gerçekleştirmek için kullandıkları bir yol oluyor.

Böylece “demokrasi”nin yalnızca çokpartili seçimler olarak işlediği bir devlet, bir *res publica* (bir cumhuriyet), yani bütün yurttaşların sahip çıkabileceği bir tüzel kişi olmaktan çıkıyor, yalnızca iktidarda olanlara ait sayılan bir “varlık” haline geliyor (Kuçuradi, 2007a: 187-188).

Kuçuradi, demokrasinin “halkın halk tarafından ve halk için” yönetimi olmasının bazı nesnel ve öznel koşullarına dikkat çeker. Özellikle bu tanımdan hareketle belirlediği öznel koşullar, aynı zamanda demokrasinin işleminin ve insan hakları taleplerini yerine getirme umudunu veren bir demokrasinin ana öznel koşullarıdır. Öncelikle nesnel koşullardan bahsedilmesi gerekirse, bu nesnel koşullardan biri ve en önemlisi, farklı bir devlet anlayışıdır. “Bu da, varlık nedeni yurttaşları birbirine karşı korumak ve kamuyu adaletin gereklerine göre yönetmek olan hukuksal bir insan kurumu olarak devlet anlayışıdır”: yani toplumsal ilişkileri adalete dayanan –insan haklarının korunmasını sağlayabilecek şekilde kurulan– hukuk ilişkilerine dönüştürmek için ve kamusal olanı mevcut tarihsel koşullarda insan haklarının gerektirdikleri doğrultusunda yönetmek için oluşturulan bir organlar bütünü olarak devlet anlayışı. Böyle bir devlet anlayışı, insan haklarını tüm ulusal politikaların ana amacı olarak kabul etmeyi, yani oluşturulan ulusal politikaların ana amaçlarının hukuksal bir insan kurumu olarak devletin amaçlarıyla aynı olmasını gerektiriyor.

Hukuksal bir insan kurumu olan devletin bu amaçları, demokratik karar konusu olamazlar, bunlar farkına varılması gereken şeylerdir (Kuçuradi, 2007a: 189-190).

Demokrasinin işleminin ve günümüzde bir ülkenin belirli koşullarında insan hakları taleplerini yerine getirme umudunu veren demokrasinin öznel koşulları ise, Kantçı anlamda aydınlanma ve felsefî değer bilgisidir. Kant'ın *aydınlanmadan* ne anladığı, Kant'ın 1784'te "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği yanıt bize şunu gösteriyor:

Aydınlanma, insanın kendi kabahati sonucu ortaya çıkan ergin olmama durumunu aşmasıdır. Ergin olmama, kişinin kendi anlama yeteneğini başkasının yol göstericiliği olmadan kullanamaması demektir. Kendi kabahati olması da, bu ergin olmamanın, anlama yeteneğinin eksikliğinden değil, başkasının yol göstericiliği olmadan bu yeteneği kullanma kararlılığı ve cesareti eksikliğinden kaynaklanması demektir<sup>10</sup> (Kant'tan aktaran Kuçuradi, 2007a: 192).

Görüldüğü gibi, Kant "aydınlanma"dan bir kişinin kendi adına yargıda bulunabilmesini anlıyor. Bunun felsefî değer bilgisiyile beslenmesi gerekir. İşte, insan haklarını koruyabilme ve insan hakları taleplerini yerine getirebilme yolunu açan bir demokrasinin işleyebilmesinin bir diğer öznel koşulu ise, felsefî değer bilgisidir. Her bir durumda insan onurunun korunabilmesi için ne yapılması gerektiğine ilişkin yargıda bulunabilme, başka şeyler arasında felsefî değer bilgisini ve insan onurunun ne olduğunun bilgisini de gerektirir. Bundan dolayı demokrasi, kendi adına doğru değerlendirmeler yapmaya çalışarak yargıda bulunabilen, sivil toplumun ve kamunun yönetimine düşünüp taşınarak ve eleştirel bir tutumla katılabilen, aynı zamanda da hukuksal bir insan kurumu olarak devletin varlık nedeninin bilincine ulaşmış yurttaşın varlığını gerektirir. Demokrasi böyle yurttaşları gerektiriyorsa, "demokratikleşme" de böyle yurttaşların sayısını arttırmak demektir (Kuçuradi, 2007a: 192-193).

---

10 Ayrıntılı bilgi için bkz: I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung", op cit, s.53.

Burada bir başka önemli nokta ortaya çıkıyor: demokrasinin işleyebilmesi, yani bütün yurttaşların insan haklarını korumayı ve geliştirmeyi amaçlayan kararların alınma süreçlerine bütün ilgili yurttaşların katılabilmesi, bütün yurttaşların felsefe eğitimi görmelerini zorunlu kılıyor. Çünkü “felsefe eğitimi, değer bilgisine dayanarak, kendi adına yargıda bulunmaya, olan bitenlerde mevcut bağlantıları kendi adına kavramaya ve herşeyden çok, her durumda insan onurunun tehlikede olduğu noktayı görebilmeye yardımcı olan bir eğitimidir” (Kuçuradi, 2007a: 193).

Demokrasi kavramı üzerinde yaşanan tüm bu anlam karmaşası, “demokrasi nedir?” sorusunu yeniden sormayı zorunlu kılıyor. Fakat demokrasinin ne anlama geldiğinin doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi, demokrasinin pratik, yani eyleme ilişkin yanlarından daha çok, düşünsel boyutu üzerinde durulmasını gerektiriyor. Bunun için bugüne kadar ortaya konan demokrasi teorilerini ve bu teoriler içerisinde demokrasiye atfedilen anlamlar ile felsefe –felsefî değer bilgisi– arasında doğrudan bir bağın kurulması gerekiyor.

## **2.2. Demokrasi Türleri**

Antik Yunan’dan günümüze kadar çeşitli demokrasi tanımları yapılmış ve bu bağlamda birçok farklı demokrasi türleri ya da teorileri ortaya çıkmıştır. Bu teorilerden bazıları, demokrasinin merkezine konan şeyin realist betimlemesi ve açıklamasından yola çıkarak, neden-sonuç ilişkisinin açığa çıkarılmasına çalışır. Bunlar “empirik” ve “normatif” demokrasi teorileridir (Schmidt, 2002: 21). Empirik demokrasi teorilerinde, ideal anlamda olması gereken demokrasiyi değil, demokratik olarak kabul edilen mevcut siyasal sistemlerin ortak özellikleri irdelenir. “Normatif” demokrasi teorilerinde ise, olması gereken ideal bir demokrasinin ortaya çıkartılması çabaları vardır. “Normatif” değerlendirmede, bir siyasal sistemin demokrasi olarak nitelendirilmesi, halkın tümünün isteklerine tam olarak uygun hareket eden bir siyasal yönetimin olmasına bağlıdır. Ancak Arend Lijphart’ın de ifade ettiği gibi “böylesine halkın eğilimlerine tam olarak uyan bir yönetim hiçbir zaman olmamıştır ve belki de hiç olmayacaktır” (Gözler, 2005: 112).

Demokrasinin gerek gündelik, gerek felsefi dilde, hem bir ideali hem de bu ideale göre önemli eksiklikleri bulunan mevcut yönetim sistemleri anlatmada kullanılması, ikili bir anlamın doğmasına ve çoğu zaman anlam karmaşışına neden olmuştur. Demokrasi hem bir ideal, hem de elde edilebilir bir gerçeklik ise, mevcut bir siyasal sistemin, tam anlamıyla bir demokrasi olarak nitelenmesine yetecek ölçüde ideale ne zaman yaklaştığına nasıl hükmedilebilir? Sorun, kavramın kullanımıyla ilgili olduğu kadar, aynı zamanda uygun bir sınırın ne olduğuna karar verme sorunudur. Bu bağlamda, Robert Dahl, demokrasinin hem normatif hem de empirik boyutlarının, tek bir teori içinde birleştirilebileceğini savunur (Dahl, 1993: 7-8). Ne var ki, normatif ve empirik tanımlamalar birbirini tamamlayıcısı olarak görüldüğü için, demokrasi, hem olanı, hem de olması gerekeni kapsayıcı şekilde tanımlanır. Dolayısıyla düşünce tarihinde demokrasi normatif ve empirik anlamda demokratik teori ve uygulamaların bir mücadelesinin ürünü olarak gelişme gösterir. Demokrasinin tek bir öncülün bilgisel değerinden hareketle kavramsal tanımın dışında, normatif ve ütöpik anlamlar yüklenmesi, demokrasi kavramından farklı şeylerin anlaşılmasına yol açar.

Örneğin demokrasi, 19. yüzyıla kadar, sadece az sayıda insanların yaşadığı küçük topluluklarda uygulanabilen bir yönetim sistemi ya da devlet yönetimi olarak; esas itibariyle küçük şehir devletlerinde uygulandığı gibi, bir halk meclisinin egemenliği veya iktidar kullanımı olarak aktarılmış olan “doğrudan demokrasi” olarak tanımlanıyordu. Atina’da demokrasinin sona ermesinden yaklaşık iki bin yıl sonra ilk kez, demokrasi üzerine farklı teoriler yaygınlık gösterir. Özellikle doğuştan kazanılmış ayrıcalıklar düzenini ve mutlakiyetçiliği eleştiren Aydınlanma felsefesi, demokrasinin teori ve uygulamasına ilişkin yeni bir anlayışa yol açtı. Antik dönemden kalma halk meclisi demokrasisi yerine temsili demokrasi anlayışı geliştirilmeye başlanır. Ayrıca tanrısal olarak meşruiyet kazanmış egemen gücün yerine, halk egemenliği düşüncesi yaygınlaşmaya başlar. Halk egemenliğini kötü bir devlet düzeni olarak gören kuşkucu ve mesafeli düşüncelerin yerine, demokrasiye yönelik olumlu düşünceler gelişmiştir (Schmidt, 2002: 44-45). 18. yüzyıl Aydınlanma Felsefesi, insanın araç olmadığını, insanın geleneklere ve dine bağlı kalmadan akıl ve iradesini kullanarak kendi yaşamını kendisinin şekillendirebilme

gücünü gösterir. Bu düşünce, akla inanıp güvenmede kendinden önceki yüzyıllardan çok daha ileri düzeye ulaşır. 18. yüzyılda yaşanan bu süreç, insan aklının doğa karşısında kazandığı başarıların, hayatın diğer alanlarında, özellikle siyasal hayatın şekil alması bakımından da gerçekleşeceği inancını en yüksek noktaya taşır (Gökberk, 2011: 289-291). Aydınlanma felsefesinin insana kazandırdığı bu güç o zamana kadar kamusal işler hakkındaki kararlara halkın, (kadınlar, köleler ve yabancılar hariç) bizzat katılımına dayalı demokrasilere karşı beslenen olumsuz ve eleştirel anlayış yerini ilk defa 20. yüzyılda, özellikle Batılı sanayileşmiş ülkelerde pozitif düşüncelere bırakır. Daha öncesinde demokrasi, çoğunlukla kötü bir devlet şekli olarak, sadece küçük insan grupları içinde uygulanabilme olanağı olan ve genellikle günü gününe tutmayan yoksul insanların oluşturduğu bir “avam egemenliği” olarak görülmekte, demokrasinin ancak monarşi, aristokrasi veya oligarşi gibi diğer yönetim biçimlerinin unsurlarıyla güçlü bir birlikteliği halinde kabul edilebilir olacağı düşünülmekteydi (Schmidt, 2002: 18).

Özellikle geçmiş yüzyıllarda belirli sınıfsal ayrıcalıklardan hareketle tek bir kişinin ya da bir grubun egemenliğine dayalı yönetimlerce, insanlığa yönelik insanlık dışı politikalar ve uygulamalar, bugün halkın egemenliğine –çoğunluğun iradesine– dayalı çokpartili demokratik siyasal düzenin bütün sorunların üstesinden gelmede biricik yol olduğunu düşündürmüştür. Fakat geçmiş yüzyıllarda tek bir kişinin ya da azınlığın egemenliğine dayalı yönetimlerce alınan karar ve uygulamalarda karşımıza çıkan insan haklarına aykırılık ya da ihlaller, bugün demokratik ülkelerin parlamentoları tarafından demokratik usule uygun olarak hazırlanan metinlerde ya da siyasal iktidarların kimi uygulamalarında karşımıza kolayca çıkabilmektedir. Ne var ki, bunlar çoğu zaman görülemiyor ya da göz ardı ediliyor. Bundan dolayı gerek geçmişin gerekse bugünün demokrasi teorilerine ve bunların pratikteki yansımalarına, insan hakları bilgisiyle bütüncül bir bakış açısıyla bakabilmek gerekiyor.

Fakat bugün demokrasinin çok sayıda parçalara –teori ve türlere– ayrıldığını ve insan hakları bilgisi temelinde genel –bütüncül– bir demokrasi tanımının çoğu zaman

yapılmadığını, dolayısıyla ulusal ve uluslararası düzeyde insan haklarına dayalı bir demokratik örgütlenmenin ve işleyişin sadece retorik düzeyde kaldığı bir gerçeklikle karşı karşıya kalıyoruz.

Bu açıdan demokrasiyi çok sayıda parçalara bölmeden, iktidarın kullanım biçimi bakımından “doğrudan demokrasi” ve “temsili demokrasi” olarak iki türe ayırmak yerinde olacaktır. Fakat bu iki temel ayrım konusunda bile teoride tam olarak bir konsensüsün olmadığı ve bu iki türün yanısıra, “yarı doğrudan demokrasi” ve “yarı temsili demokrasi” gibi ayrımlara gidilmektedir. Fakat bu son iki ayrım için kullanılan adlandırmalar kavramsal olarak sorunlu gözüküyor. Halkın kamusal konular ile ilgili karar organlarına katılımı ve karar almadaki rolü doğrudan ya da temsilciler (milletvekilleri) aracılığıyla dolaylı olarak gerçekleşir. Doğrudan ya da temsili katılımın –demokrasinin– “yarı” olarak da gerçekleşebileceği şeklinde bir ifadenin bilgisel bir değeri yoktur. Günümüzde yurttaşların “referandum”, “halk girişimi” ve “halk vetosu” gibi yollarla siyasal karar alma sürecine katıldığı uygulamaları “yarı doğrudan demokrasi” olarak tanımlamak yerine, halkın kendisini ilgilendiren konulara ilişkin zaman zaman doğrudan katılabildiği bir temsili demokrasi olarak görmek daha uygun olacaktır.

### **2.2.1. Doğrudan Demokrasi**

Doğrudan demokrasi, bir devlette kamunun ya da sivil toplumun yönetimiyle – yasama, yürütme ve yargılama faaliyetleriyle– ilgili kararların alınıp uygulanmasında, siyasal katılım hakkına sahip bütün yurttaşların bizzat rol alması önkabulüne dayalı bir demokrasi anlayışıdır. Bu tür demokrasi anlayışında, yasama faaliyetleri yurttaş statüsüne sahip tüm insanların bizzat doğrudan doğruya katılımıyla gerçekleşirken, yürütme ve yargılama faaliyetleri ise, halktan bir kısım kişiler tarafından yerine getirilebilir. Doğrudan demokrasi, temsili demokrasilerde olduğu gibi seçimle gelen temsilcilerin oluşturduğu bir parlamento/meclis yerine, tüm halkı ilgilendiren konuların yurttaşlar tarafından karşılıklı tartışıldığı ve oylandığı ortak bir alanın ya da yöntemlerin varlığına ve işleyişine dayandırılır. Burada gerek kararları alanların gerekse alınan kararları uygulayanların halktan

kişiler olması amaçlanır. Bu yönetim anlayışında, hazırlanan yasaların meşruluğu ve uygulanan kararların “doğru” ve “adil” olmasının meşruluğu, “halk egemenliği” ilkesine indirgenir.

Bu biçimiyle anlaşılan demokrasi uygulamaların ilk kez MÖ 5. yüzyılda Atina demokrasisinde gerçekleştiği görülmektedir. Çağımız demokrasi uygulamaları, her ne kadar Antik Yunan’ın siyasal kurumlarıyla çok az bir benzerlik gösteriyor olsa da, tarihsel süreç içerisinde demokrasi üzerine dile getirilen düşünceler Antik Yunanlılardan, özellikle de Atinalılardan güçlü bir biçimde etkilenmiştir. Fakat Antik Yunan demokratik fikirleri hakkında bilgiye ulaşılabilecek kaynaklar demokrasi savunucularının birkaç metin ve konuşmalarıyla sınırlıdır.<sup>11</sup> Antik Yunan’ın demokratik fikirlerinin kurumlarından daha fazla etkide bulunması, fikirleri hakkında bildiğimiz şeylerin demokrasi eleştiricilerinden geliyor olmasıdır (Dahl, 1993: 15-16). Şüphesiz Platon ve Aristoteles’in kendi zamanlarında şahit oldukları doğrudan demokrasiye yönelttikleri eleştiriler, günümüz demokrasilerin tehlikeli yanlarını görebilmek bakımından çok önemlidir.

Sokrates’in ölümüne mahkûm edilmesinin, düşünceleri üzerinde derin etkiler oluşturduğunu gördüğümüz Platon, demokrasi üzerine sistematik olarak kafa yormuş ilk düşünürdür. Platon, demokrasiyi devletin en son hastalığı olan zorbalığın bir önceki evresi olarak görür (Platon, 2006: 544c). Platon’a göre demokrasiye dayalı bir siyasal yönetimde herkes özgürdür ve bu özgürlük anlayışı insanların yaşamlarını diledikleri gibi düzenleyebilme olanağını sağlar (Platon, 2006: 557a-c). İnsan doğasının çok farklı oluşuna bağlı olarak beliren bu özgürlük anlayışı, demokraside bir düzen kurulmasını olanaksız hâle getirir. Bu yüzden Platon’a göre, demokraside kişiyi bir düzen ve bir amaç doğrultusunda iş yaptırmaya zorlamak oldukça güçtür. İnsanlar kendilerini kanunların üstünde, neredeyse tanrısal bir statüde görmeye başlarlar. Böylece demokrasi, ahlâk değerlerine aldırış etmeyen bir temel üzerine kurulan bir siyasal yönetime dönüşür. Ayrıca demokraside bir devlet adamının yetişme şekli ve hangi bilgileri kazanması gerektiğinin pek bir önemi yoktur.

---

11 Antik Yunan’da demokrasi üzerine en önemli belgelerden biri olan Perikles’in savaşta ölenlerin anısına yaptığı ünlü “Cenaze Töreni Söylevi”dir.

Yöneticilerin halkın sempatisini kazanması, tüm ahlâk değerlerin en şerefliisidir (Platon, 2006: 558a-b). Kısaca, Platon'a göre demokrasi, –eşit olan ve olmayan– herkese görünürde bir eşitlik atfeden hoş ve sevimli, bir o kadar da düzensiz bir siyasal yönetim biçimidir (Platon, 2006: 558c).

Platon'a göre demokrasideki bu aşırı özgürlük anlayışı, halkın kamunun yönetimine ilişkin kararlara katılma tutumu açısından önemli bir sorundur. Çünkü Platon'a göre böyle bir demokrasi anlayışında yurttaşların belirli bir sorumluluk duygusu gelişmemiştir. Dolayısıyla Platon, demokrasilerde yurttaşların, kamunun ya da sivil toplumun yönetimine, düşünüp taşınmadan ve eleştirel bir tutumdan uzak, çoğu zaman demagogların hoş giden vaatlerin etkisi altında kalarak katılabileceği tehlikesine dikkat çeker. Platon'a göre demokrasilerde kişi:

Günlerini canının her istediğini yapmakla geçirir. Bir gün şarap içip türkü dinler, bir gün perhiz edip zayıflar; bir gün koşar, oynar; bir gün tembel tembel oturur, umursamaz dünyayı. Bir bakarsınız kendini felsefeye vermiştir; bir de bakarsınız devlet adamı olmuş, kürsülere çıkmış, akılma eseni söylüyor; bir şöyle bir böyle işler yapıyor. Arada askerliğe özenir; savaştan yana olur; arada da iş adamlarını tutar, ticarete döker işi. Böyle gelişigüzel, bağımsız, kaygısız yaşamak işine gelir, hoşuna gider. Başka türlü yaşamak da istemez (Platon, 2006: 561d).

Platon'a göre, gerek demokrasi gerekse demokrasi insanının en büyük değer olarak gördüğü doymak bilmeyen arzu ve istekleri içinde barındıran bu özgürlük anlayışı, aynı zamanda demokrasiyi yıkarak zorbalığa dayalı bir yönetime dönüştürme tehlikesini taşır (Platon, 2006: 562c). Böyle bir özgürlük anlayışı, yurttaşların yazılı ve yazılı olmayan yasaları hiçe sayarak, başına buyruk bir şekilde davranmasına neden olur (Platon, 2006: 563d-e). Platon'un yirmi beş yüzyıl öncesinde dikkat çektiği demokrasilerdeki “her şey yapılabilir” ilkesine dayalı özgürlük anlayışı, günümüz demokrasileri için bir tehdit olmaya devam etmektedir. Bugün çoğu zaman demokrasiyle eşleştirilen –bilinçli ya da bilinçsizce kullanılan– özgürlük kavramı yanlış değerlendirilmekte ve “her şey yapılabilir” inancını güçlendirmektedir.



Antik Yunan’da demokrasi üzerine kafa yoran ve günümüz demokrasilerin tehlikeli yanlarını görebilmemizi sağlayan bir diğer önemli filozof ise Aristoteles’tir. Aristoteles’e göre demokrasi, “*politeia*” olarak adlandırdığı, bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin egemen olduğu “siyasal yönetim” biçiminden sapma halidir (Kuçuradi, 2007a: 185). Aristoteles’e göre, demokrasi, “çoğunluğun egemenliği” ve “özgürlük” olmak üzere iki temel özelliğe sahiptir (Aristoteles, 2000: 162).

Aristoteles’e göre, yalnızca demokratik bir yönetimde insanların özgürlükten yararlanılabileceği –özgür olabileceği– fikri, insanlara demokrasinin temelinde özgürlük olduğunu düşündürmüştür. Aristoteles’e göre “sırayla yönetmek ve yönetilmek” özgürlüğün bir ögesidir (Aristoteles, 2000: 163). Bu “sırayla yönetmek ve yönetilmek” düşüncesi, beraberinde, hiç değilse köle olmayan erkeklerin (insanların) eşit olduğu inancını akla getirir. Özgür olanların aynı zamanda eşit oldukları inancı ise iki tür demokrasi anlayışını ortaya çıkarır; ilki ve daha iyi olanı, liyakate dayalı eşitliği kabul eden, ikinci ise liyakat yerine sayısal eşitliği esas alan demokrasi anlayışdır. “Yani hiçbir üstünlüğe (erdeme) sahip olmayanlarla sahip olanların, zenginlerle yoksulların, erdemli olanlarla olmayanların sırf özgür olmalarından dolayı eşit sayıldıkları demokrasi biçimidir.” Halkın büyük çoğunluğuna hoş gelen bu ikinci türden eşitlik inancına dayalı ve Aristoteles’in en kötü demokrasi türü olarak nitelendirdiği demokrasi anlayışı kabul edildiğinde, halk ya da “çoğunluk” egemen olur (Özcan, 2009: 140). Böyle bir demokrasi anlayışında, sayısal çoğunluğun “hoşuna giden” kararların, “kesin” ve “adil” olduğu kabul edilir. Bu tür yönetimde, hak eşitlikle aynı görülmekte ve çoğunluğun neyin eşit olduğu yönünde verdiği kararlar kesin ve geçerli sayılmaktadır (Aristoteles, 2000: 163). Fakat en üstün yetkinin halka dayandığı düşünülduğünde, halkın çoğunluğuna dayanılarak alınan kararların her zaman adil olduğu söylenemez. Örneğin, halkın sayı çoğunluğuna dayanarak zenginlerin malvarlığını kendi aralarında paylaşılması adaletsizlik değil midir? Tüm bu işlemlerin halkın geçerli kararıyla ve yasal bir süreç sonucunda ortaya çıkması, bu yapılanların adil olmasını sağlamaz (Aristoteles, 2000: 85-86). Aristoteles’in Antik dönemde şahit olduğu doğrudan demokrasiye yönelttiği eleştiriler, günümüzle bağlantılı olarak düşünüldüğünde, Aristoteles, demokratik ilkelere ya da değerlere uygun ve halkın sayısal çoğunluğuna dayalı sözümona

“demokratik” yollarla alınan kararların, her zaman adil olmadığını, dolayısıyla temel kişi hak ve özgürlükleri çiğneyen ya da gözardı eden adaletsiz kararlar olabileceğini gösteriyor.

Aristoteles’e göre demokrasinin bir diğer tanımlayıcı belirtisi ise “dilediğin gibi yaşa” ilkesidir. Bu özgür bir insanın ayırıcı özelliğidir. Demokrasinin bu ikinci belirtisinden, mümkünse insanın “hiç kimse tarafından yönetilmemesi” ya da “sırayla yönetilmesi” ilkesi çıkar (Aristoteles, 2000: 180). Peki, günümüz demokrasilerini ilgilendirmesi açısından da düşünüldüğünde, Aristoteles, demokrasinin temelinde yer alan böyle bir özgürlük anlayışına neden karşı çıkar? Çünkü ona göre, “istediğini yapma” anlamında özgürlük bireyin istek ve eylemlerinin hiç kimse ve hiçbir otorite tarafından müdahale edilmemesi, kısıtlanmaması veya engellenmemesi anlamına gelir. Bu anlayış irdelendiğinde, temelinde mutlak bir doğrunun/bilginin ve herkes için geçerli bir “iyi”nin, yani değerinin olmadığı, “her şey yapılabilir” ilkesi ya da serbestliğin en önemli değer kabul edilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Bu özgürlük anlayışı, yüzyıllar sonra, liberal demokrasinin Hobbes ve J.S.Mill gibi önemli temsilcileri tarafından neredeyse hiç değiştirilmeden büyük bir oranda benimsenmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır (Özcan, 2009: 141).

Ne var ki, “istediğini yapma” anlamında böyle bir özgürlük anlayışı, eğitimsiz, “doğal” (insan tekinin bütün eylemlerinde akıl yerine sadece arzu ve isteklerinin egemen olduğu durum) bir kişide arzu ve isteklere göre yaşamını sürdürmesi anlamına gelir ve böyle bir durum Platon’a göre de Aristoteles’e göre de bir değer değildir; çünkü insanı hayvandan farkını ortaya koyamadığı gibi, aksine insanı hayvansal bir yaşama mahkûm eder. Her iki filozofa göre de bu yapısal veya bireysel alanda gerçek özgürlük, ancak, insan tekinde arzu ve istekleri ya da haz ve acıyı ve onlarla bağlantılı olan istem ve eylemleri aklın yönetmesi ile olanaklı olabilir. Her kimde “haz” ve “acı” kökenli istekler ya da bunlarla bağlantılı olan mal-mülk edinme, şan-şeref sahibi olma gibi birtakım değerler kişi üzerinde egemenlik kuruyorsa, o birey köledir; her kimde anlama yeteneğini kullanmada akıl egemen ise, o kişi özgürdür. Çünkü sadece böyle bir kişi “düşünüp taşınarak” tercihte bulunur; sadece o hem kendisi hem de öteki bütün insanlar için iyi olanın ne olduğunu bilir ve ona göre eylemde bulunur; bireysel çıkarlara, grup ya da herhangi bir siyasal parti

çıkartına göre hareket etmez. Ne var ki, bir toplumda çoğunluk her zaman özgür ve dolayısıyla doğru tercihlerde bulunan insanlardan oluşmamaktadır (Özcan, 2009: 141-142). Bundan dolayı Aristoteles'e göre, öncelikler üzerinde oybirliğinin kolay sağlanamaması, bilgisel bir temelden yoksun ve günün şartlarına göre değişebilen düşünce ya da kararlara sahip bir çoğunluğun varlığı ve böyle bir çoğunluğun yasama, yürütme ve yargıyı biçimlendirme olasılığı, halkın egemenliğine dayalı demokrasilerin en tehlikeli yanlarıdır (Schmidt, 2002: 42). Dolayısıyla biçimsel anlamda bir yurttaşlığın egemen olduğu bir yerde, her bir yurttaşın iradesi ya da tercihinin toplamından oluşan çoğunluğun –halkın–iradesi, bütün yurttaşların temel hakların korunması güvence altına alan bir demokrasinin işleyişini sağlayamaz.

Bu açıdan düşünüldüğünde Aristoteles, günümüz demokrasilerin en önemli sorunu olarak, yurttaşın, hoşuna giden vaadlere göre değil, bir yandan akli sayesinde “düşünüp taşınarak”, diğer yandan etik temelli bir tutumla kamunun ya da sivil toplumun yönetimine katılması –ya da tercihlerde bulunması– gerekliliğine dikkat çeker. Böyle yurttaşların olmadığı bir devlette, demokrasinin halk egemenliğine indirgenmesi yine aynı halkın temel hak ve özgürlüklerini ortadan kaldıran ya da sınırlayan bir demokrasinin önünü açar. Görüyoruz ki, Platon ve Aristoteles'in demokrasiye yönelttiği temel eleştiriler, günümüzde demokrasi ile temel hak ve özgürlükler arasındaki ilişki açısından geçerliliğini kaybetmemiş olup, günümüzde yaşanan benzer sorunların görülmesine ışık tutmaktadır.

Platon ve Aristoteles'in demokrasi üzerine düşünceleri, Modern Çağ ve sonrası birçok düşünürün demokrasi anlayışlarını derinden etkilemiştir. Örneğin doğrudan demokrasi anlayışıyla ilgisini düşündüğümüzde, 18. yüzyıl düşünürlerinden Rousseau'da, demokrasi kavramını halk egemenliğine indirgemıştır. Doğrudan demokrasi düşüncesini halk egemenliği teorisiyle destekleyen Rousseau'ya göre, demokrasi yöneten ile yönetilenin birlikteliğinin ve bir bütünlüğünün ifadesidir. Rousseau, bölünmeyen ve devredilmeyen bir halk egemenliğinden yanadır (Schmidt, 2002: 24). Bu açıdan düşünüldüğünde, Rousseau bireyin ait olduğu gruba tümüyle bağlı olduğu bir siyasal yönetim biçimi geliştirir. Bunu, insanların birliğinin temel koşulu olarak ileri sürer: “Her birey kendini, bütün haklarıyla birlikte topluluğa adar;

çünkü her birey kendini tümüyle topluma adadığından, koşullar herkes için aynı olur ve koşullar herkes için aynı olunca bunları başkalarının aleyhine çevirmek kimseye bir yarar sağlamaz” (Rousseau, 2008: 67).

Rousseau, egemenliğin halktan devlete veya yönetenlere aktarılmasını savunan Thomas Hobbes ve John Locke gibi kendisinden önceki düşünürlerden kesin olarak ayrılır. Rousseau’ya göre egemenlik hiçbir zaman devredilemez ve bölünemez. Rousseau, halk egemenliğinin temsilcilere aktarılmasına şiddetle karşı çıkar. Egemenliğin temsilciler aracılığıyla yürütülme fikri, yurt sevgisinin zayıflaması, özel çıkarın önplâna çıkması, devletin büyümesi ve yönetimin kötüye kullanılması gibi nedenlerden dolayı ortaya çıkmıştır. Halk egemenliğinin temsilcilere aktarılması, Rousseau’ya göre:

Doğrudan demokraside halkın onaylamadığı hiçbir yasa geçerli değildir; yasa bile değildir. İngiliz halkı kendini özgür sayıyorsa da çok yanılıyor; o ancak parlamenter üyelerini seçerken özgürdür; bu üyeler bir kez seçildi mi, artık bir köledir, bir hiçtir (Rousseau, 1999: 150-151).

Rousseau, halk egemenliğinin temsilcilere aktarılması düşüncesinin, insan türünü alçaltan ve insan kavramına zarar veren Ortaçağın derebeylik yönetiminden kalma olduğunu savunur (Rousseau, 1999: 151). Rousseau’ya göre egemenlik, milletvekilleri ya da onların oluşturduğu bir meclis gibi aracı organlar olmadan, sadece halkın oluşturduğu yasamaya aittir. Bununla birlikte Rousseau, yasamanın yanında, gerek yasaları uygulayan gerekse yurttaşların özgürlüğünü korumakla görevli bir hükümetin de olması gerektiğini savunur. Hükümet yasamanın bir aracı olup, halk adına hükümette görev alanlar, yasamanın basit ve geçici birer görevlisidir ve yetkileri yasama tarafından sınırlandırılabilir gibi her zaman geri alınabilir (Rousseau, 1999: 100-101). Kısacası, Rousseau’nun demokrasi anlayışı, halkın oluşturduğu yasama ile burada alınan kararların yine halk tarafından yerine getirildiği bir yürütme gücünün birleşimi şeklindeki bir tasarıma dayanır (Schmidt, 2002: 67). Fakat Rousseau’nun demokrasi anlayışında halk egemenliği; halkın

sınırsız mutlak gücüne dayalı olarak değil, cumhuriyetçi gelenekte olduğu gibi, *us* ile sınırlı bir egemenlik anlamına gelir. Rousseau’da bu ussal sınır *volonté générale*“/ genel irade”dir (Tunçel, 2008: 22). “Genel irade” kavramı, bir sözleşme ile bir araya gelen bireylerin kendi özel irade ve çıkarların üstünde, herkesin ortak yararında uzlaşması anlamına gelir (Rousseau, 1999: 59-60). Egemenlik genel iradenin kullanılmasıdır. Rousseau, demokrasi teorisini, halkın mutlak gücüne dayalı halk egemenliği temeline göre oluşturmasına karşılık, *genel irade* düşüncesiyle halk egemenliğini sınırlandırmaktadır. *Genel irade*, çoğunluğun iradesinin toplamından farklı olarak, herkesin iradesini sınırlayan bir yapıdadır. Dolayısıyla çoğunluğun iradesinin tehlikeli bir yönetim anlayışına yol açmasını engelleyen en temel güç, aynı zamanda halk egemenliğinin kaynağını oluşturan *genel irade*’dir. Çünkü cumhuriyetçi gelenek açısından sınırlanmamış bir çoğunluk yönetimi, iktidarı sadece belli bir kişi ya da grubun çıkarına hizmet eden monarşi ya da aristokrasi yönetimleri kadar tehlikelidir (Tunçel, 2008: 22-23). Bu açıdan Rousseau’nun ortaya koyduğu “*genel irade*” teorisi, çoğunluğun iradesinin yol açabileceği tehlikeli sonuçları engelleyebileceği ya da ortadan kaldıracabileceğini düşündürür.

Rousseau’ya göre, halkın egemenliği ilkesinin dayandığı “genel irade”, toplumun genel çıkarını yansıtması açısından her zaman doğrudur. Ona göre bu ortak çıkara yurttaşlara ne istedikleri sorularak basitçe ulaşılamaz. Çünkü böyle bir durumda, yurttaşlar genel iradeden ziyade kendi sınırlı, bencil çıkarlarını, “*özel irade*”lerini dile getirirler. Bu yüzden Rousseau’ya göre, *genel irade*, her yurttaşın bencil olmadan davranmasıyla ortaya çıkan bir bütünün iradesidir (Heywood, 1999: 76). Fakat genel iradenin ne olduğunun bilinmesi sorusu açıkta kalmaktadır. Birbiriyle rekabet halindeki birçok politika, tercih ya da görüşlerin arasında, bunların hangisinin genel iradeye uygun olduğu nasıl bilinebilir? Genel irade hangi ölçüte göre belirlenebilir ya da seçilebilir? Bu temel soruya Rousseau birbirinden farklı iki yanıt vermektedir. Bu ikilem, şu sözlerinde açığa çıkmaktadır: “genel iradenin gerçekten genel irade olabilmesi için özünün de amacının da bu kavrama uygun olması gerekir, herkese uygulanabilmesi için herkesten çıkması gerekir.” Böylece Rousseau’ya göre genel irade, genel olabilmesi için, herkese uygulanabilmesi bakımından özünde ve aynı zamanda herkesten çıkarak kaynağında genel olmalıdır.

Dolayısıyla genel iradenin genelliği iki yönlü olduğu için, iki farklı yoldan ele alınmaktadır. Genel iradenin herkesten çıktığı düşüncesine karşılık gelen bir yol, oylamayı içerir ve Rousseau *Toplumsal Sözleşme*de genel iradenin çoğunluğun karar verdiği bir şey olduğunu belirtmektedir.<sup>12</sup> Fakat bu görüşü, teorisindeki öteki bir görüşle çelişmektedir. Genel irade (*volonté générale*) ile herkesin iradesi (*volonté de tous*) arasında bir ayırım yapmaya çalışmaktadır. İlk olarak, herkes oylama sırasında kendine şu soruyu sormalıdır: genel çıkar neyi gerektirmektedir? Ötekisi ise, herkes kendi özel çıkarını nasıl değerlendiriyorsa ona uygun olarak oy verir ve oyların sonucunda herkesin iradesi, yani genel irade değil de, özel iradelerin toplamı ortaya çıkar. Dolayısıyla bir oylama yapıldığı zaman bu iki ayırımın nasıl yorumlanacağı konusunda bir kuşku olmalıdır. Başka bir deyişle “çoğunluk görüşünün, yalnızca herkesin iradesi değil de genel irade olduğu konusunda nasıl emin olunabilir? (Lipson, 1984: 46).

Bunun yanı sıra Rousseau'nun genel irade kavramı teorisi bizi, bir başka ikileme götürüyor. Rousseau'da genelliğin bir ölçütü, iradenin içeriği –genel çıkar– olduğuna göre<sup>13</sup>, genel iradenin belirlenmesinin yolu bilgiye, yani genel çıkarın ne olduğunun bilinmesine ve onu istemeye dayalıdır (Lipson, 1984: 46). Ne var ki, Rousseau'ya göre insanlar gerekli bilgiye her zaman sahip olamadıkları için halk çoğu zaman aldatılabilir;

Kendisi için neyin yararlı olduğunu çok ender durumlarda fark ettiğinden genellikle ne istediğini pek bilemeyen ve önünü göremeyen bir kitle bu kadar önemli bir işi, yasa yapma gibi zor bir işi kendi başına nasıl yapabilir? Halk her zaman kendisinin iyiliğini ister, ama iyiliğin nerede olduğunu her zaman kendiliğinden göremez. Genel irade her zaman doğrudur, ama ona yön veren yargı –kafa– her zaman aydın değildir. (...) Bireyler iyi olanı görürler, ama reddebilirler; halk iyiyi ister, ama göremez. Hepsinin yol göstericilere ihtiyacı

<sup>12</sup> “Devletin bütün bireylerinin değişmez iradesi genel iradedir: Yurttaşlık ve özgürlük ancak bu şekilde mümkündür. Halk meclisinde bir yasa teklifi verildiğinde bu insanlardan istenen şey, teklifi onaylayıp onaylamadıkları değil, bu yasanın kendi iradelerinden başka bir şey olmayan genel iradeye uygun olup olmadığını belirtmeleridir; oyunu veren herkes bu konudaki düşüncesini de belirtmiş olur. Benim düşüncemin tersi bir düşünce üstün gelirse bu sadece yanlışlığı ve benim genel irade sandığım şeyin genel irade olmadığını gösterir.” Kitap IV, Bölüm 2.

<sup>13</sup> “İradeyi genel yapan oy sayısından çok oyları birleştiren genel çıkardır” J.J.Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Yerguz, İ., Say Yayınları, Kitap I, Bölüm IV, s. 85.

vardır: Bir tarafı iradelerini akla uydurmaları için zorlamalı; diğer tarafa da ne isteyeceğini bilmesini sağlamalı (Rousseau, 2008: 92-93).

Öyleyse Rousseau'nun genel irade teorisi bağlamında denilebilir ki, şayet, halk bilgisizlik yüzünden yanlışla sapabiliyor ve genel çıkarın ne olduğunu anlamak için belirli bilgiye sahip olması gerekiyor ise, genel iradenin ne olduğunu bildirmeye yalnızca bilgili olan kişi ya da kişiler yetkilidir. Bu türden bir anlayış, seçkin bir yönetim anlayışına dönüşebilir. Tehlikeli bir ayrıma –halkın istediğini sandığı görünürdeki irade ile istemeleri gereken gerçek irade arasındaki ayrıma– yol açar. Oysa genel iradenin bu türü, yurttaşların çoğunluğunun açıkça dile getirdikleri iradelerine dayalı bir yönetim değildir. Bundan dolayı Rousseau'nun genel irade kavramı belirsizlik içerir. Genel irade kavramının belirsizlikleri ise, üstün akıl ve bilgiye olan aristokratik bir inanç ile ya da bir oylamada çoğunluğun onayıyla olmak üzere iki şekilde çözülebilir. Bu açıdan Rousseau, demokratik bir usulü içeren ikinci yaklaşımı desteklemektedir. Bu yüzden Rousseau'yu bazen adlandırıldığı biçimiyle halk egemenliğinin savunucusu olarak görülmesine yol açmaktadır. Fakat ilk yaklaşım, kendisinin herkesten çok bilgili ve akıllı olduğunu öne süren bir kimsenin diktatörlüğünü bile haklı kılabilenmektedir. Robespierre de, muhaliflerini idam ederken, genel iradeyi yerine getirmekte olduğunu ifade etmiştir. Aynı şeyi Hitler ya da Stalin için de söyleyebilirdi. Böyle bir durum “hükümdar ‘devlet için çıkar yol senin ölmendir’ dediği zaman, yurttaş ölmek zorundadır” sözünü destekleyici yöndedir (Lipson, 1984: 46-47).

### **2.2.2. Temsili Demokrasi**

Bugün modern demokrasi anlayışı ile yurttaşların kamuya ilişkin kararlara ya da yönetime doğrudan katılabildiği Antik Yunan doğrudan demokrasi uygulamaları arasında yok denecek kadar az benzerlikler vardır. Modern demokrasi düşünceleri ve uygulamaları, yurttaşların kamunun yönetimine ilişkin kararlara ya da yönetime doğrudan katılmadığı/katılamadığı, bu yetkinin “siyasetçi/politikacı” olarak adlandırılan temsilcilere devrettiği temsili bir demokrasi anlayışına dayanır. Fakat

gerek teoride gerekse pratikte üzerinde konsensüs sağlanmış tek bir temsili demokratik model yoktur, çeşitli siyasal görüş ve değer yargılarına dayalı çok sayıda temsil üzerine teori ve görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Siyasal ya da kamusal alanda “temsil” konusu, bir kişinin diğerini temsil etmesinin ne anlama geldiği, temsil edilenin ne olduğu ve temsilin demokratik bir yönetimi sağlayıp sağlamadığı ya da demokrasiler için zorunlu bir önkoşul olup olmadığı gibi derin görüş ayrılıkların yaşandığı soruları gündeme getirir. Fakat şunu ifade edebiliriz ki, “temsilin demokratik olmaya ihtiyacı olmadığı gibi demokrasinin de zorunlu olarak temsili olması gerekli değildir (Landemore, 2015: 36). Temsil demokratik unsurlar içerir; her şeyden önce bütün yurttaşlar için, yapıp etmelerinin hesabını verecek temsilcilere sahip olma ve hoşnut olunmadığı takdirde temsilcileri değiştirebilme fırsatı sağlar. Fakat bu, temsilin biricik unsuru değildir. Temsil ayrıca, seçmenlerin taleplerini ya da onları hoşuna giden şeyleri yerine getirmek zorunda olmayan seçkin kişilerce yürütülen bir yönetimdir. Dolayısıyla temsili yönetim demokratik ve demokratik olmayan unsurları bir araya getirir. Modern temsili demokrasilerin, halkın “egemen” olduğu ya da “dolaylı” olarak kendilerini yönettikleri sistemler olarak ifade edilmesi, bu yönetim anlayışını daha fazla belirsiz kılar (Manin, 2015: 37). Peki, “temsil” ve “demokrasi” kavramını tarihsel olarak bir araya getiren şey nedir? “Temsili demokrasi” kavramı ilk kez ne zaman ortaya çıkmıştır?”

Pierre Rosanvallon’a göre, temsili demokrasi ifade biçimi ilk kez 1777 yılında Alexander Hamilton’un Gouveneur Morris’e yazdığı bir mektupta kullanılmıştır. 1790’ların başlarında ise, özellikle Paine, Condorcet ve Sieyes tarafından, sistematik bir biçimde ele alınmaya başlanır (Urbinati, 2015: 36). Pratikte temsil, ilk olarak demokratik bir düşünüşün ürünü olarak değil, monarşik ve aristokratik bir Ortaçağ yönetim kurumu olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak, İngiltere ve İsveç’te bazen monarklar bazen de bizzat soylular tarafından, devletin gelirlerinin belirlenmesi, savaş kararın alınması ya da bir sonraki kralın kim olacağı gibi önemli sorunların görüşülmesi için toplanan meclislerde belirir. Burada temsil düşüncesi, toplanan temsilcilerin çeşitli sınıflar içinden geldiğine ve bu sınıfları temsil ettikleri inancına



dayanır. Dolayısıyla temsil düşüncesi demokratik teori ve uygulamaya sonradan dâhil olmuştur (Dahl, 1993: 35). Başka bir deyişle, temsil nüfus artışı karşısında siyasal yönetimin işleyişini kolaylaştırmayı sağlama düşüncesiyle ortaya çıkmadı. Demokrasinin modern zamanda geniş mekânlara uygun hale gelme biçimi değildir. Oligarşik bir yanı vardır. Çünkü temsil ile ilgili tarihsel sürece bakıldığında, temsil sırasında en başta her zaman sosyal statüler, sınıflar ve mülkler önplânda olmuştur. Aslında temsil, kökeni itibariyle demokrasinin tam karşıtıdır. Bu yüzden demokrasiyi temsille eşleştirmek ne kadar yanlışsa, birini kullanarak diğerini çürütmeye çalışmak o kadar yanlıştır (Ranci re, 2015: 61-62).

17. yüzyıl sonrası, özellikle ekonomik alanda yaşanan gelişmeler, siyasal yönetim süreci içerisinde bir temsil sisteminin oluşturulması bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. 18. yüzyılda, ekonomik gelişmelere bağlı olarak sosyal ve ekonomik gücünün farkına varan ve bunu her alanda kendi çıkarları yönünde kullanmak isteyen bir burjuvazi sınıfı oluşumu, zenginliğin yeni bir dağılımı yapılması gerektiğini düşündürmüştür. Bu düşünüş siyasal iktidarın el değiştirmesi sorununu gündeme taşır. Teknik ve özellikle ekonomik alandaki gelişmeler, Avrupa'nın sosyal yapısında ve buna bağlı olarak siyasal düzenin işleyişinde derin değişikliklere neden olur. Bu dönemde teknik ve ekonomik alanda yaşanan gelişmeler, ekonomik düzenin her alanında kazanç sağlanmaya elverişli bir ortamı oluşturur. Ticarete bağlı olarak zenginliğin artması birtakım bireysel özgürlüklerin yolunu açar ve özgürlük alanın genişlemesi ticarî alandaki eylemlerin daha özgürce yapılabilme imkânını sunar. Bu gelişmeler aynı zamanda devlet gücünü arttırır. Böylece Avrupa burjuvazisi için dörtlü gelişme denklemi ortaya çıkar: “Zenginliği geliştiren ticaret,  zg rl ğu gerektiren zenginlik, ticareti kolaylaştıran özgürlük ve devletin gücünü arttıran ticaret...” Tüm bunlar ekonomik bir gücü haline gelen burjuvazinin, siyasal iktidardan birtakım haklar talep etmesine yol açar. Yeni zenginlik dağılımı düşünceleri artık yeni bir iktidar –gücü– dağılımının gerektirdiğini düşündürür. Ne var ki, Batı Avrupa'da burjuvazi, homojen bir görünüme sahip değildir; tüccarlar, armat rler, fabrikatörler, aydınlar ve yüksek kamu görevlileri gibi değişik gruplardan oluşmaktaydı (Berkta , 2007: 173). Burjuvaziyi oluşturan bu kişiler, kendi zenginliklerinin ticaret sayesinde artacağı inancıyla, ekonomik gelişmelerin ve ticarî

özgürlüklerin kısıtlanmadığı, kendilerinin de siyasal yönetimde söz sahibi olabilecekleri, dolayısıyla devlet iktidarının sınırlandırılmasını içeren yeni bir siyasal yönetim biçimine ihtiyaç olduğunu yüksek bir sele dile getirmeye başlar.

Devlet iktidarının sınırlandırılmasına yönelik bir tepkinin ürünü olarak da, 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkan liberalizm, modern demokrasiyi biçimlendirerek yeni bir siyasal yönetim sürecin oluşumunu hızlandırır. Liberalizm düşüncesinin temelinde, bireylerin hak ve özgürlüklerinin devlet ve toplum karşısında üstünlüğüne dayalı “doğal haklar” düşüncesi yatar (Uygun, 2010: 31). Bu liberal bakış açısı, insanların doğuştan eşit olarak sahip olduğu özgürlük, mülkiyet gibi, devletten daha önce var olduğu iddia edilen “doğal haklar” olarak adlandırılan hakların, korunması ve geliştirilmesi için, devletin merkeziyetçi ve mutlakıyetçi yapısının sınırlandırılması gerekliliğini öngörür.

19. yüzyılda kralların mutlak ve keyfi iktidarına karşı güvence sağlamak için, “ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü ve mülkiyet” gibi hakları tanıyan yasaların olması gerektiğini savunan liberal anlayış, aynı zamanda siyasal yönetimin kötüye kullanılmasını engellemek için seçimle oluşmuş parlamentoların varlığına ve yönetimin farklı erkler arasında dağıtılması gerekliliğine dikkat çeker. Liberal anlayışa göre, meşruiyetini halkın serbest seçimlerdeki rızasından alan bir siyasal yönetim ancak, bireysel özgürlükleri daha fazla güvence altına alan bir yönetim olabilirdi. Bunun yanısıra, Amerikan ve Fransız devrimleri sonrası kaleme alınan çeşitli hak bildirelerinde ve anayasaların oluşturulmasında temel alınan “yasaların evrenselliği” ve “yasalar önünde herkesin eşitliği” gibi ilkeler, gelecekte nasıl bir siyasal yönetim biçiminin oluşturulacağına dair ipuçları taşıyordu. Bu dönemde burjuvazi, kendi siyasal gücünü ve ekonomik gelişimini engelleyen krallık ve mutlakıyetçi bir siyasal düzenin değişmesi taleplerini güçlü bir şekilde dile getirmeye başlar. Bu tür taleplerin dile getirilmesi siyasal iktidarın sınırlandırılabilmenin yolu olarak “çift meclis”, “güçler ayrılığı”, “federalizm” gibi kurumsal araçların varlığına ve işleyişine gereksinim olduğu düşündürür. Böylece siyasal yönetimi oluşturan kurum ve süreçlerde “t e m s i l i y ö n e t i m” anlayışı benimsenerek, liberalizm ve

demokrasi kavramları da birbiriyle eşleştirilir. Bunun sonucunda, hem liberalizm “liberal demokrasiye” dönüşür hem de demokrasinin başına yeni bir sıfat bulunmuş olur (Berktaş, 2007: 64-66). Kısaca şunu ifade edebiliriz ki, “temsili yönetim” biçimi, tarihsel gelişme içinde, krallık ve mutlakıyetçi –aristokratik– siyasal iktidara son vermek ve siyasal iktidarın aristokrasiden burjuvaziye geçmesini sağlamak amacıyla gündeme gelir. Dolayısıyla temsili bir yönetim sistemine geçişi kolaylaştıran seçim olgusunun gelişimi ve uygulanması ile burjuvazi sınıfının gelişmesi ve kendilerinin de siyasal iktidarda söz sahibi olma talebi arasında doğrudan bir ilişki vardır (Güvenir, 1982: 215).

Ne var ki, modern liberal demokratik teoriler bir yandan devlet egemenliğinin kendisini, diğer yandan bu devlet egemenliğinin sınırlandırılmasını meşrulaştırmada birçok ikilemler yaşar. Örneğin ekonomik alandaki gelişmelerin ve bireyin özel yaşamında elde ettiği kazanımların güvence altına alınabilmesi için devlete düzenleyici ve engelleyici birtakım yetkilerin verilmesi, aynı zamanda yurttaşların siyasal, sosyal ve ekonomik hakları açısından tehlikeli görülür. İşte, liberal anlayışa göre bu tehlike “t e m s i l i d e m o k r a s i” aracılığıyla ortadan kaldırılabılır (Berktaş, 2007: 68-70).

Burge, Hamilton ve Madison gibi demokrasinin modern dönemdeki düşünürleri, temsilciliği, çoğunluğun katılımının, dolayısıyla çoğunluğa dayalı siyasal yönetimin sınırlandırılması ve seçkinlerin elinde bulunan iktidarın kalıcı olması için bir araç olarak kabul ederler. Buna karşılık Thomas Paine ve James Mill tarafından temsil sistemi, nüfusu yoğun olan toplumlarda demokratik ilkelerin kolay bir şekilde uygulanabilmesinde bir araç niteliğindedir. Paine ve Mill’in dile getirdiği temsili sistemin amacı, çoğunluğun iktidarına dayalı bir yönetimin oligarşik bir niteliğe dönüşmesini engellemektir (Arblaster, 1999: 92-93).

Günümüz modern demokrasiler açısından önemli bir ilke haline gelen siyasal temsil ilkesinin temellerinin atılmasında, Emmanuel-Joseph Sieyès’in düşünceleri oldukça etkili olmuştur. Egemenliğin temsili demokrasiyle kullanacağını düşünen

Siey s'göre:

Toplanan bireyler ortak iradelerini kolayca y r rl ge koyamayacak kadar  o almış ve bunun için fazla geniş bir alana yayılmıştır. Ne yaparlar? Ulusal iradenin kamuya göz kulak olmaya ve kamusal görevleri yerine getirmeye yetecek kadarını ayırıp bunun y r rl ge konmasını, aralarından seçtikleri bazı kişilere emanet ederler (Siey s, 2005: 69).

Siey s'e göre, vekâlete dayalı olarak yürütülen bu yönetim sürecinde milletin iradesi, yani egemenliği terkedilmiş değildir. Siey s, "halk iradesini" –egemenliğini– halkın elinden alınmayan ve yalnızca ona ait bir hak olarak kabul eder. Siey s, bu hakkın uygulanmasıyla ilgili olarak bazı temsilcilerin görevlendirilebileceğini dile getiriyor olmasına karşın, yetki devrinin yapıldığı temsilcilere, egemenliği elinde bulundurma ve iktidarın sınırlarını belirleme yetkilerini vermiyor. Halk temsilcilere yalnızca kendisinin huzur ve güvenliğini sağlayacak kadar bir yetkiyi devreder. Temsili iradenin iki temel özelliği: bir yandan temsilcilerin yetkisinin tam ve sınırsız olmaması, büyük ortak millet iradenin yalnızca bir parçasını oluşturması; öte yandan, temsilcilerin kendilerine emanet edilen ortak iradenin yetkilerini kendi hakları gibi kullanamamalarıdır (Siey s, 2005: 69-70).

Temsili demokrasi üzerine kafa yoran ve 19. yüzyılda düşünceleriyle özellikle liberal temsil teorisinin temellerini oluşturan düşünürlerden bir diğeri de John Stuart Mill'dir. Mill, kitlesel demokrasinin olumsuz sonuçlarına karşı etkili bir araç olduğuna ve liyakatli kişileri iktidara getirdiğine inandığı için, Rousseau'dan farklı olarak halk egemenliğinin temsil aracılığıyla yerine getirilmesi gerektiğini savunur. Fakat Mill'e göre temsili yönetimin başarılı olabilmesinin bazı şatları vardır. İlk olarak, başarılı bir temsili yönetim, halkın kamusal konulara ilişkin tartışma ve oylamalara katılmaya hazır, istekli ve liyakatli olması gibi sosyal-kültürel şartlara bağlıdır. Diğeri ise, temsil organı olarak meclis, daha fazla yetki elde etme arzusuyla, esas görevini yerine getirmekten uzaklaşarak özel çıkarların etkisi altında kalmamasıdır (Schmidt, 2002: 93).

Mill, çoğunluğun tercihine dayalı yönetimlerin bir gün tiranlığa dönüşebileceği kaygısını taşıdığı için, temsili demokraside çoğunluğun egemenliğinin sorgusuzca mutlaklaştırılmasına karşı çıkar ve çoğunluğun mutlak otoritesine tabi olmanın, insanlar için her zaman ve her bir durumda iyi sonuçlar verip vermediğinin sorgulamasını yapar. Mill'e göre, insanların bedenleri üzerinde mutlak iktidara sahip olan birinin, insanların düşünceleri üzerinde de iktidar arzusu beslemeyeceğinin, kendi kalıplarının dışına çıkan düşünce ve duyguları kontrol altına almaya çalışmayacağıının, eğitim aracılığıyla gençliği kendine göre biçimlendirmeyeceğinin, kendisiyle uyumlu olmayan bir düşünceyi yaşatmaya çalışan bütün kitapları, bütün okulları ortadan kaldırmaya çalışmayacağıının güvencesi yoktur (Mill, 2005: 179). Ona göre ABD'de Romen-katolik ve siyah yurttaşlar gibi azınlıklara yönelik şiddet eylemleri ve bu yapılanlara çoğunluğun sessiz kalmasında yaşanan pratikler, çoğunluğun zorbalığının uygulamada doğrululuğunu gösteren önemli somut olaylardır. Bu yüzden Mill'e göre kötülüğe karşı sessiz kalan bir halka tabi olan bir yürütmeden yardım almak ya da böyle bir halkın içinden gelen juri üyelerinden adalet beklemek imkânsızdır. İnsanlığa karşı işlenen insanlıkdışı muameleler karşısında ikircikli bir tutum ve davranış sergileyen ve hattâ bu yapılanlara sessizce sempati duyan çoğunluk iktidarı, tek adam zorbalığını aratır niteliktedir (Mill, 2005: 184).

Bu açıdan Mill'in, demokrasilerde çoğunluk iktidarının tiranlığa dönüşme kaygısı, "genel oy" ilkesine karşı eleştirel bir tutum almasına neden olmuştur. Fakat bu tutum onun, bütün yetişkin yurttaşların siyasal katılım hakkına sahip olması gerektiği düşüncesini ortadan kaldırmaz (Mill, 2005: 162-167). Kadınlara oy hakkı verilmesinin ilk savunucularından olan Mill, oy verme hakkının işçilere de yaygınlaştırılması gerektiğine inancını benimse de, kişilerin siyasî görüşlerinin eşit değerde olduğu fikrine karşı çıkar. O özellikle eğitilmiş kişilerin görüşlerinin, eğitimsiz ve okuma yazama bilmeyenlere göre daha değerli olduğuna inanır (Heywood, 2014: 288). Mill, insanları ahlâkî açıdan eşit olarak görmekle birlikte seçme hakkını kullanmaları bakımından eşit değerlendirilmemeleri gerektiğini savunarak, "eşit oy" ilkesine karşı çıkar. Çünkü Mill'e göre eşit oy ilkesine dayalı demokrasilerde çoğunluk iradesinin esas alınması, demokrasiyi bir "çoğunluk

tiranlığına” dönüştürebilir. Bu yüzden Mill, “genel oy” hakkını “eşit oy” hakkı olarak görmeyip, seçme hakkının yalnızca okuma, yazma ve vergi ödeme gibi belli niteliklere sahip yurttaşlara verilmesi gerektiğini savunur. Mill, seçme hakkının yalnızca nitelikli olduğu düşünülen insanlara verilmesinin, sınıf ayrımcılığına dayalı bir yasama meclisi oluşturabileceği eleştirilerine karşılık olarak da çözümü “çoğul oy hakkı” ilkesinde bulur. Yani özel niteliğe sahip seçmenler, diğer seçmelerden daha fazla oy kullanma hakkına sahiptir. Bunun yanısıra, Mill’e göre insanların meslekî konumu ve eğitim seviyesi onların niteliksel üstünlüklerini gösterdiği için, bilgi ve eğitim seviyesini istenilen düzeye getiren fakir yurttaşların da, bir gün “çoğul oy” hakkına sahip olabilirler (Schmidt, 2002: 96).

Görülüyor ki, siyasal düşünceler tarihi içinde, temsili demokrasi üzerine tartışmaların pek çoğunun, seçme-seçilme hakkına sahip yurttaşların kimlerden oluşacağı, seçme ve seçilme hakkının bütün yurttaşlara verilmesinin demokrasi açısından bir tehlike oluşturup-oluşturmadığı, yurttaşların siyasal yönetim süreçlerine aktif olarak katılıp katılmadığı, temsilcilerin seçmenleri gerçekten temsil edip etmedikleri ya da temsilci-seçmen ilişkisinin emredici vekâlete mi yoksa temsili vekâlete mi dayanıp dayanmadığı gibi sorular üzerinden yapıldığı görülmektedir. Burada genellikle siyasal yönetim sürecinin merkezine alınan siyasal temsil, yöneten ve yönetilen ilişkisi bağlamında ele alınmakta ve temsilcilerin bireyin ya da grubun beklenti ve çıkarları açısından temsil edilenleri –halkı/seçmenleri– ne kadar temsil edip etmediği sorularına karşılık gelmektedir.

Bugün teoride ve pratikte temsil kavramı, ağırlıklı olarak seçimler ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirilmekte, “seçimler” temsil düşüncesinin merkezine alınmaktadır. Seçimler aracılığıyla seçmenler tarafından seçilmiş temsilciler –siyasetçiler– halk tarafından yetkilendirilerek onların temsilcisi olma hakkını kazanırlar. Fakat yetkilendirmenin ne anlama geldiği ve tutum ve davranışlarındaki temel dayanak noktası bakımından temsilcileri hangi yetkilerle donattığı konusu oldukça belirsiz ve problematiktir (Heywood, 2014: 287).

Çokpartili seçimlere indirgenmiş temsili demokrasinin, demokratik olup olmaması ve temsilde adaletin sağlanıp sağlanmadığı konusu, düzenli aralıklarla yapılan seçimlere ya da uygulanan –çoğunluk ya da nisbî temsil gibi– seçim sistemi türü ile arasında kurulan ilişkiye bağlı olabilir. Örneğin “nisbi temsil sistemi” azınlık bağlamında siyasal partilere parlamentoda daha fazla temsil edebilme fırsatını verdiği ve dolayısıyla “azınlık hakların korunmasını” daha fazla güvence altına aldığı gibi kimi önkabullerden dolayı, temsil sisteminin diğer seçim sistemlerine göre daha “demokratik” ve “adil” olduğunu düşündürebilir. Ne var ki, insan hakları açısından düşünüldüğünde, bir devlette “azınlık hakları”nın korunmasının güvence altına alınması ya da insan haklarına dayalı bir demokrasinin işleyebilmesi ile gerek genel anlamda temsili demokrasi gerekse temsil sistemini daha demokratik ve adaletli kıldığı düşünülen bazı –*dar bölgeli seçim sistemi* gibi– seçim sistemleri arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır.

Ayrıca temsil düşüncesinin belli aralıklarla yapılan seçimlere ya da birtakım seçim sistemlerine indirgenmenin bazı sorunlara yol açtığı görülür. Burada seçim, siyasal iktidarın belli kararları ve uygulamalarına halkın onayını yansıttığı takdirde temsil gerçekleşmiş sayılır. Ancak bu şekilde seçimin anlamı –ya da değeri– olduğu düşünülür. Böylece bir seçim sonucuna anlam yüklemenin en yaygın yolu, seçimleri kazanan aday ya da siyasal partiye y e t k i v e r i l d i ğ i şeklindeki değerlendirmedir. Bu yaklaşım, yetkilendirme olarak ifade edilen bir temsil anlayışını ortaya çıkarır. Y e t k i l e n d i r m e teorisi, her şeyden önce siyasal partilerin veya adayların siyasal vaatlerini, birtakım söylemlerle açıklamalarına dayanır. Bu vaatler, adayın seçilmesi ya da siyasal partinin iktidara gelmesi durumunda, çoğu zaman halkın hoşuna giden seçim vaatleridir. Bu nedenle oy verme eylemi, vaadedilen çeşitli siyasal programlar arasından birinin tercih edilmesine karşılık gelir. Dolayısıyla “seçim zaferi” olarak ifade edilen şey, bir programın rakiplerine tercih edildiği anlamına gelir. Bu bakış açısından hareketle şu iddia edilebilir: Seçimleri kazanan parti veya aday hem seçim öncesi vaatlerini yerine getirmek için halkın desteğini almış, hem de bunları uygulama sorumluluğu altına girmiştir. Bundan dolayı temsil, temsilcilerin –siyasetçilerin–, seçilmelerini sağlayan politikalara bağlı kalmalarını gerekli kılabilir. Bu açıdan bakıldığında,

yetkilendirmenin esas değeri seçimlere bir anlam kazandırması ve halkın görüşlerinin ne olduğunu siyasal iktidara göstermesidir (Heywood, 2014: 287).

Ne var ki, seçim sonuçlarına bir anlam yüklemenin ürünü olan ve yetkilendirme olarak adlandırılan temsil anlayışı, maddi-manev çıkar ve umutların egemen olduğu dünyamızda, önemli sorunlara yol açabilir. Örneğin siyasal iktidarın politika ve uygulamaların, partilerin seçim dönemindeki vaadleri ile sınırlanmasına, böylece halkın hoşuna giden seçim vaadlerine dayalı olarak çıkarılan –ya da çıkarılmayan– normların ve bazı uygulamaların, temel hak ve özgürlüklere zarar verip vermediği gözden kaçabilir ya da bilinçli olarak hesaba katılmayabilir. Böylece yetkilendirmenin yalnızca seçimi kazanana verilmesinin meşru sayıldığı bir temsil anlayışın egemen olduğu bir ülkede, siyasal yönetimlerin temel insan hakları ve özgürlüklere ters düşen birçok karar ve uygulamalarının, yönetim tarafından meşru görülmesine neden olabilir. Örneğin bir toplumda halkın çoğunluğu, belirli suçları işleyen kişilerin yaşama hakkının ortadan kaldırılmasını ya da bu kimselere kötü ve insan onuruna aykırı muamelede bulunmasını içeren veya bunları meşrulaştıran birtakım yasal düzenlemelerin yapılması yönünde siyasal iktidarlardan taleplerde bulunabilirler. Seçim sonuçlarına indirgenmiş yetkilendirme kabulüne dayalı temsil anlayışı, bu yöndeki taleplerin yerine getirilmesi bakımından, seçilen temsilciler ya da seçimi kazanarak iktidara gelen siyasal partiler bu konuyla ilgili kendilerine halkın “yetki verdiği” anlamı çıkartıp bu taleplerin karşılanmasına yönelik düzenleme ve uygulamalara gidip bunları meşru gösterebilirler. Dolayısıyla, demokrasilerde “halkın talebinin bir kenara konulamayacağı” inancından hareketle yapılan yasal düzenlemeler ve uygulamalar insan haklarına aykırı olabilir. Bu açıdan düşünüldüğünde, temsilciler ve temsil kurumları seçmenlerin tüm görüş ve taleplerine mutlak anlamda bağlı olmadığı gibi, saygı göstermek de zorunda değildir. Temsilde esas olan her iki tarafın da, bütün olup bitenleri insanın onur ya da değeri bilgisiyle değerlendirebilecek ve buna göre davranacak bir bilince ulaşmasıdır.

Temsilciler, bu bilgisel değere zarar veren yerel çıkarları ve beklentileri ya da kültürel ve ahlâksal değer yargılarını, yeniden seçilememe pahasına bir kenara



koyabilmelidirler. Böyle bir yetiye sahip temsilcilerin parlamentoda ya da bu nitelikteki kişilerin kurumların başında uzun bir süre görevde kalmaları –hatta bu kişilerin seçimle değil de atamayla gelmeleri– insan haklarına dayalı bir demokrasi anlayışı açısından sorun değildir. Ne var ki, bazı ülkelerde temsilciliğin bir meslek haline dönüştüğü ve temsilcilerin uzun bir süre görev yapmaları hâlinde “halktan kopacakları” düşüncelerinden hareketle, milletvekilliğine getirilen dönem sınırlamaları gibi bazı biçimsel tedbirler ile birçok sorunun çözüleceği düşünülür.

Siyasal temsil teorileriyle ilgili olarak, temsilcilerin nasıl seçildiklerinden daha çok onların temsil ettikleri kişi ya da gruba benzeyip benzemedikleri hususuna dayalı bazı anlayışların da olduğu görülmektedir. Bu anlamda “temsilci” olabilmek için belli bir gruptan gelmek ve onun yapısal özelliklerini taşımak gerektiği inancı egemendir. Böylece temsil yetkisini elinde bulunduran siyasi iktidarın, toplumun sosyal sınıf, cinsiyet, yaş, din, etnik köken ve benzeri farklı özelliklere sahip bütün grup ve kesimlerinden üyeleri toplumdaki güçleri ile orantılı olarak oluştuğu düşünülür. Bu temsil teorisi, kişi ve grupların çıkarları ya da talepleri ancak onların içinden çıkacak kişiler tarafından hakkıyla dile getirilebileceği inancına dayanır. Bu anlayışa göre temsilin anlamı temsil ettiklerine inandıkları kişiler adına veya onlar için konuşmaktır; temsil ettiği kişinin ve grubun özelliklerini bilmeyen bir kişinin onları temsil etmesi imkânsızdır. Fakat temsil kavramının bu şekilde ele alınması bir takım tehlikelere kapıyı açmaktadır. Kadınları yalnızca kadınların temsil edebilmesi, bir siyahın yalnızca bir siyah tarafından temsil edilebilmesi, işçi sınıfını yalnızca bir işçi sınıfı üyesinin temsil edebilmesi, ya da bir “Türk”ü, bir “Kürt”ü de yalnızca bir “Kürt”ün temsil edilebileceği inancını besler. Böyle bir durum tüm temsilcilerin yalnızca içinden geldikleri –etnik, dinsel, kültürel– grubun çıkarları ve talepleri için mücadele ettiği bir siyasi düzenin oluşmasına yol açabilir. Ayrıca bu temsil biçimi toplumda sosyal-sınıfsal bölünmelere ve çatışmalara zemin hazırlar (Heywood, 2014: 292-294). Bu durum bir ülkede insanın değeri ışığında bütün insanların temel kişi haklarının korunması ve geliştirilmesi mücadelesini güçsüz kılıp arkapâna atabilir. Bunun sonucunda kişilerin temel haklarının korunması ve geliştirilmesi talepleri, bütün dünyada ortak payda olan insanın değeri bilgisinden değil, ülkeden ülkeye ve koşullara göre değişiklik gösteren grupsal haklar üzerinden

tanımlanıp temsil edilmeye başlanır. Bundan dolayı, temsilciler temsil ettikleri kişi ve grup üyelerinin sosyal-kültürel, sınıfsal, dinsel ya da ekonomik haklarının korunması ve geliştirme çabalarını insan hakları fikrine dayandırması gerekiyor. Bu açıdan düşünüldüğünde, temsilciler ve temsil organları görevlerini yerine getirirken grupların kendi çıkarlarından hareketle hak olarak öne sürdükleri birtakım talepler ile insan haklarının gerçekten bir gereği olan grup hakları ayırımını yapabilmeli ve insan haklarının gelişmesinin önünü açabilecek bazı grup haklarını siyasal nedenlere fedâ etmeyecek kararlıkta ve cesaretle olmaları gerekmektedir. Aksi halde, temsilcilerin temsil ettikleri grup içinden gelmelerinin bir önemi olmadığı gibi, o ülkedeki bütün yurttaşların temel haklarını güvence altına almanın yeterli koşulları sağlanamayacaktır.

#### **2.2.2.1. Liberal Demokrasi**

Demokrasi düşüncelerinin günümüzden yaklaşık yirmibeş yüzyıl öncesine dayanmasına karşın, liberalizm Batı'da 17. yüzyıldan itibaren egemen olmaya başlamıştır. Demokrasi üzerine düşüncelerin ve uygulamaların liberalizme göre çok daha eski bir geçmişi olmasına karşın, liberalizm demokrasiyi benimsemiş ve biçimlendirmiştir (Uygun, 2010: 33).

Liberalizm, Aydınlanma Felsefesinin de etkisiyle, siyasal iktidarı elinde bulunduranların yetkilerini ya da gücünü bireyler lehine sınırlandırarak, bireylere daha fazla özgürlük kazandırma düşüncesi temelinde ortaya çıkmış, siyasal ve ekonomik unsurları olan bir akımdır. Bu düşünüş tarzı, kendi içinde bile birçok farklı görüşleri içermektedir.

Bundan dolayı tek bir liberalizm yerine liberalizmler ile karşı karşıya kalıyoruz. Örneğin, John Locke, Adam Smith, Montesquieu, Thomas Jefferson, John Stuart Mill, T.H. Gren, John Dewey, Isaiah Berlin ve John Rawls gibi pekçok liberal düşünür, “hoşgörü”, “devletin meşruiyeti” ve “demokrasinin erdemleri” gibi liberal teoride merkeze alınan konular üzerinde bile çok farklı düşünceler dile getirdikleri

görülmektedir (Ryan, 2013: 85).

Birçok değişliklere uğrayarak günümüze kadar ulaşan liberalizm, “klasik” ve “modern” liberalizm olarak ifade edilmekle birlikte, modern liberalizm düşüncesi 17. ve 18. yüzyıllara dayanmaktadır. Özellikle Avrupa’da ticaretin ve kentleşmenin gelişmesi ve yeni bir orta sınıfın doğması ile liberal düşüncelerin ortaya çıkması arasında bir ilişki vardır. Amerikan ve Fransız devrimlerinin de liberalizm açısından önemli sonuçları olmuştur. Locke’un doğal haklar düşüncesinin bir yansıması olan “Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi” ve bireyin kişiliğini ve haklarını güvence altına almayı hedefleyen İngiltere’de “Haklar Bildirgesi”, liberalizm düşüncesini destekleyen diğer hareket noktalarıdır (Berktaş, 2007: 55-56). Liberalizm, hem ekonomik hem de siyasal düşünceleri ve kurumları oluşturmayı amaçlar. 18. ve 19. yüzyılda ekonomik anlamda liberalizm, sınırlandırılmamış bir serbest ekonomik piyasanın gücüne ve bireylerin kendi çıkarlarını bu düzen içinde elde etmesi için özgür bırakılması gerekliliğine dayandırılır. Bireylerin kendi çıkarlarını elde etmesiyle, toplumun genel refah düzeyinin artacağı inancı egemendir. Dolayısıyla liberal ekonomik düşüncelere göre işleyen fakat etik ilkelerin gözardı edildiği bir piyasa düzeni ortaya çıkmıştır. Böylece bireyin ekonomik ve siyasal olarak özgür bırakıldığında, her türlü ilerlemenin kendiliğinden gerçekleşeceği sloganı yaygınlık kazanmıştır. Bu düşünüş, insanın rasyonel olarak davranma yeteneğine sahip olduğu ve çıkarımlar yaparak, sonunda kendisi için doğru olanı –fayda sağlayanı– bulabileceği fikrine dayanır (Berktaş, 2007: 60-61).

Giovanni Sartori’ye göre, liberalizm düşüncesinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak, liberalizm sözcüğünün tanımlanmaya başladığı yıllarda, sanayide çalışan işçi sınıfına büyük bir baskı, sefalet ve acımasızlığı yaşatan sanayi devriminin gerçekleşmesi liberalizm açısından kötü bir rastlantıdır. Çünkü “ekonomik liberalizm”in egemen olduğu bu dönemde, bütün kötülüklerin liberalizmden kaynaklandığını düşündürmüştür. Ona göre sanayi devrimi ile liberalizmin bu rastlantının sonucunda liberalizmin, siyasal olmaktan çok ekonomik bir çağrışım yapmasına neden olmuştur. Sartori, bu yüzden ekonomik bir sistem olan liberalizm ile siyasal bir sistem olan

liberalizmin ayrılması gerektiğini savunmaktadır (Sartori, 1996: 404-407).

Sartori, liberalizm ve demokrasi kavramlarıyla ilgili olarak ise, liberalizmsiz bir demokrasinin olamayacağını, liberalizmden yoksun bir demokrasinin diktatörlüğe sapacağı iddiasında bulunur (Sartori, 1996: 403). Sartori'ye göre "liberalizm demokrasinin bir aracı iken, demokrasinin kendisi liberalizmin bir aracı değildir." Bu bağlamda liberal demokrasinin ana öğelerinden biri, özgürlük yoluyla eşitliktir, yani özgürlüklerin kullanılmasıyla ancak eşitliğin sağlanacağına inanır. Ona göre, daha fazla demokrasi hiçbir biçimde daha az liberalizm olmasını gerektirmediği gibi, fazla demokrasiyi fazla liberalizm ile birlikte aynı anda istemekte bir çelişki yoktur (Sartori, 1996: 420-421). Türk liberallerden Atilla Yayla'ya göre, artık demokrasi ile ifade edilen şeyin liberal demokrasiden başka bir şey olmadığını. Yayla'ya göre bazı ülkelerde çokpartili siyasal düzen ve belirli aralıklarla yapılan seçimler uygulanmasına karşın, bu ülkelerde demokrasinin iyi işleyememesinin nedeni, liberal değerlerin gerek toplumsal alanda gerekse ülke yönetiminde yaygın ve etkili olmamasıdır. Bu açıdan ona göre günümüzde demokrasiye atfedilen ve demokrasilerin vazgeçilmez unsurları olarak dile getirilen toplumsal hoşgörü, bireye değer verme, bireysel tercihlere saygılı olma gibi değerler ve kurumlar, liberalizm sayesinde gelişmiş ve korunmaya devam etmektedir. (Yayla, 1999: 61-62). Bu bakış açısına göre liberalizm demokrasinin önkoşulu olarak sayılmakta ve liberal demokrasi insanlığın ilerleme sürecinin bir önkoşulu olarak sunulmaktadır.

Bu bağlamda aynı şekilde Fukuyama, liberal demokrasiyi "insanlığın ideolojik evriminin son noktası" ve "nihai insani hükümet biçimi" olarak kabul eder Fukuyama'ya göre liberal demokrasi, monarşi, faşizm ve komünizm gibi önceki hükümet biçimlerine göre yapısal sorunlardan uzak, insanlığın ulaştığı ve ulaşabildiği en iyi –ideal– yönetim biçimidir (Fukuyama, 1999: 7-9). Fukuyama'ya göre, liberalizm ile demokrasi iki ayrı kavram olmasına karşın, her ikisi de karşılıklı yakın ilişki içerisindedir. Fukuyama, liberalizm kavramını belli kişisel hakları ya da özgür alanları devletin denetiminden koruyan hukuk düzeni olarak ifade etmekte ve temel hakları da üç gruba ayırmaktadır: a) "yurttaşın kendi kişiliği ve mülkiyeti

konusunda denetimden özgür olması” gibi *sivil haklar*; b) “dinsel inançlarını ve ibadet pratiklerini ifade etmede denetimden özgür olması” gibi *dinsel haklar*; c) toplumun kendi geleceğini ilgilendiren konularda denetimden özgür olması gibi *politik haklar* (Fukuyama, 1999: 57).

Fukuyama’ya göre demokrasi, “bütün yurttaşların politik iktidarın bir bölümünü birlikte taşıma hakkına sahip olduğu anlamına gelir; yani seçilebilir ve politik görevleri üstlenebilirler” Fukuyama, politik katılım hakkını –seçme seçilme ve siyasal faaliyetlerde bulunmayı– aynı zamanda bir liberal hak, hatta en temel hak olarak kabul eder. Bundan dolayı ona göre, liberalizm tarihsel olarak demokrasiyle içiçedir. Buna karşın liberalizm ve demokrasinin her zaman bir arada olmak zorunda olmadığına da dikkat çekerek, “bir ülke demokratik olmadan da liberal olabilir”, şeklinde ifadesiyle bu fikrini destekler. Örneğin 18. yüzyıl İngiltere’de seçme hakkı, toplumun sadece küçük bir seçkinler grubuna tanınmasına karşın, devlette liberal bir anlayış egemendir. Bunun yanısıra Fukuyama, “bir ülke liberal olmadan, yani bireyin haklarını ya da azınlıkların haklarını korumadan da demokratik olarak yönetilebilir” diyerek İran’ı örnek gösterir. İran’da düzenli olarak seçimler yapılmasına rağmen, düşünce özgürlüğü, din özgürlüğü ve toplantı özgürlüğü gibi bir takım özgürlükler sağlanamadığı için, İran’ın liberal bir devlet olmadığını ifade eder. Pek çok liberal düşünürün yaptığı gibi Fukuyama da, demokrasi ve demokratikleşmeyi çokpartili siyasal düzene ve seçimlere indirger. Çünkü ona göre bir ülkede demokrasinin olup olmadığını gösteren temel ölçüt, “halkın çokpartili bir sistemde düzenli yapılan gizli, genel ve eşit seçimlerle hükümetini seçme hakkına sahip” olup olmadığıdır. Fukuyama, demokrasi eleştirisini, devlet yönetimine bütün yurttaşların eşitçe katılıp katılmadığı ve seçkinlerin yönlendirmesine dayalı işleyen demokratik süreçlerin halkın iradesini ve somut çıkarlarını her zaman yansıtmadığı üzerine yapar. Kısacası, Fukuyama’ya göre bir devlette, bireylerin temel hak ve özgürlüklerin gelişmesi ve korunmasının güvence altına alınması liberal devlet anlayışıyla sıkı sıkıya bağlıdır (Fukuyama, 1999: 57-58).

Oysa temel kişi hak ve özgürlüklerin geliştirilmesi ve korunmasının güvence altına alınmasının, ne liberalizm ile ne de liberal demokrasiyle zorunlu bir bağlantısı vardır. İnsan haklarının korunmasını güvence altına alan bir demokrasinin, yalnızca liberalizm aracılığıyla varolup geliştiğini varsayamayız. İnsan haklarına dayalı bir demokrasinin örgütlenip işleyişiyle ilgili olarak, liberalizm demokrasinin bir önkoşulu değildir. Dolayısıyla liberal olmayan demokrasilerin, temel insan haklarını çiğneyen despotik bir rejime doğru sapma göstereceği varsayılmaz. Çünkü despotizm, liberalizm ya da liberal demokrasinin karşıtı olan bir kavram ya da yönetim biçimi değildir. Tarihsel süreçte modern demokrasilerin gelişiminin liberalizmin ortaya çıkışıyla aynı döneme rastlaması, demokrasiyi liberalizme bağlı kılmıyor. Başka bir deyişle, demokrasinin “liberal” olmak gibi bir zorunluluğu bulunmamaktadır.

Tarihsel süreçte liberal demokrasiyi ilk biçimlendiren, kapitalist rekabetçi pazar ekonomisinin ilkeleri ve bu bağlamda çıkartılan siyasal ve ekonomik yasalardır. Kapitalizmin hareket noktası ise, bireylerin kendi çıkarları doğrultusunda amaçlarını gerçekleştirebilme imkânıdır. Rekabet, kapitalist sistemin vazgeçilmez bir unsuru olarak ekonomik yaşamın her alanında kendini gösterir. En yüksek gelirin elde edilmesi ve çıkarların korunması için bireyler arasında sürekli olarak rekabet vardır. Kapitalist sistemde geçerli olan rekabetçi yapıyı yalnızca ekonomik alanda değil, politika, eğitim gibi birçok alanda görmek mümkündür. Bu durum yeni bir insan ve toplum tasarımını ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda liberal demokrasi anlayışı, bu tasarımlara ve eşitlik ilkesine dayalı bir örgütlenmeyi ve işleyişi sağlayan bir hükümet biçimi öngörür (İspir, 2008: 79).

Liberal demokrasinin, hem kapitalizm ile olan ilişkisi hem de liberal anlayışın dayattığı birey kavramının en güçlü eleştirisi C.B. Macpherson tarafından yapılır (Norman, 2004: 344). Macpherson'un klasik liberal demokrasiye yönelttiği eleştiriler, günümüz demokrasilerin, temel hak ve özgürlükler açısından sorunlu yanlarını görebilmek açısından oldukça önemlidir.

Macpherson, liberal demokrasinin yozlaşmasını kendi siyasal teorisinin de temel kavramı olan “possesive individualism” (sahiplenici bireycilik) kavramına dayandırır (İspir, 2008: 15). Ona göre liberalizmin temelinde “possesive individualism” kavramı yer alır. Bu düşüncenin temeli ilk olarak Hobbes tarafından atılmış ve sonra Locke tarafından şekillenmiştir (İspir, 2008: 29). Fakat “possesive individualism” (sahiplenici bireyci) anlayışına dayalı olan liberalizmin kurucusu Locke’tur (Macpherson, 1962: 197). “Possesive individualism” anlayışına göre birey olmak, b i r ş e y e s a h i p o l m a k anlamındadır. Burada sahip olmak, bireyin yalnızca kendi kişiliğine ve yeteneklerine sahip olması değil, aynı zamanda sahip olduğu yetenekleri kullanarak başka şeyleri elde etme olanağına sahip olmasıdır. Bu bireycilik anlayışında, toplumun bağımsız bireyler arasındaki ilişkilerden oluştuğu varsayılır. Böyle bir toplumda, yönetimin öncelikli görevi, bireylerin mülkiyetleri ve bireyler arasındaki ticarî ilişkilerini engelleyici girişimlere karşı onları korumaktır (İspir, 2008: 29).

Macpherson, Hobbes ve Locke’un insanın sınırsız arzulara ve tüketici olma varsayımından hareketle oluşturduğu insan anlayışına –insan tasarımına– karşı çıkar (İspir, 2008: 16). Ona göre insanın arzu ve isteklerinin hiçbir ahlâkî engellemeyle karşılaşmayacak derecede sınırsız olduğu yönündeki Hobbes’un insan anlayışı, insanı her şeyden önce maddi fayda sağlayan şeylerin bir tüketicisi ve sahiplenicisi olarak gören bir bakış açısına<sup>14</sup> göre yapılan bir insan tasarımıdır. Böyle bir bakış açısı insanlar arasındaki ilişkileri piyasa ilişkilerine indirger. Bundan dolayı Hobbes, insanı kendi değeriyle değil, ona biçilen değeriyle, yani fiatı ile eşleştirir (Macpherson, 1989: 242). Hobbes’un insan tasarımı, insanları başkalarının isteklerinden kurtarma amacına dayanır. Toplum tasarımı ise, bütünüyle mülkiyetçi piyasa toplumdur ve siyasal toplum da “sahiplenici birey” ve piyasa ilişkilerinden oluşmuş olan toplumun ürünüdür. Dolayısıyla Hobbes’un siyasal teorisinin temelinde onun mülkiyetçi piyasa ilişkileriyle ilgili görüşleri yatar. Locke’un birey anlayışı da aynı şekilde piyasa toplumundaki bireye karşılık gelmektedir (İspir, 2008: 74). Macpherson’a göre bu bireycilik anlayışı, rekabetçi kapitalist piyasa ekonomisine

---

<sup>14</sup> Macpherson, *Democratic Theory*’de “burjuvaci” bir bakış açısı olarak nitelendirir.

dayalı toplumun oluşturduğu insan doğasının tasarımıdır. Buna göre “insanı kendisi yapan, sahip olduklarıdır” yani, insanın sahip olduğu şeyleri istediği gibi kullanabilme özgürlüğüdür. Bu düşünce temelinde en ideal olarak görülen toplum, içerisinde bireylerin toplumsal ilişkilerinin piyasa ilişkilerine göre düzenlendiği bir toplum yatar (İspir, 2008: 15-16).

Batı’da liberal demokrasiyle eşleştirilen demokrasi, liberalizm temeli üzerine kurulmuştur. Başka bir deyişle, Batı’da ilk olarak rekabete ve piyasa ekonomisine dayanan bir toplum ve siyaset alanı oluşmuştur. Toplum içinde bireyler arasındaki bütün ilişkilerde, seçme özgürlüğü ilkesi benimsenmiştir. Öyle ki, bireyler dinlerini, yaşam biçimlerini, eşlerini, mesleklerini seçmekte özgür olmuşlardır. Fakat Batı liberal demokrasilerinde seçme özgürlüğüne verilen değer, demokrasinin bir gereği olarak değil, piyasa ekonomisinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bugünkü gelişmiş ülkelerde, 17. ve 19. yüzyıllar arasında oluşturulmuş kapitalist piyasa ekonomisi, liberalleşmenin en önemli unsurudur. Bu, aynı zamanda toplumsal bir dönüşüme neden olmuştur (Macpherson, 1984: 10-12). Böylece bireyin somut, ontik yapısının unutulduğu ve gözardı edildiği, ağırlıklı olarak piyasa ekonomisiyle bağlantılı bireysel tercihlerin önplânda tutulduğu bir varlık dünyası belirmeye başlamıştır. Bunun sonucunda gerek bireylerarası ilişkiler gerekse birey-toplum ve birey-devlet ilişkileri bu varlık dünyası temeline dayanarak oluşturulmaya ve işlemeye başlamıştır. Öyle ki bu durum, bir ülkede “düşünce ve ifade özgürlüğü” gibi temel hak ve özgürlüklerin korunması ve geliştirilmesinin biricik yolun, bireylerin bir toplum içinde ekonomik anlamda kendi amaçlarını gerçekleştirirken hiçbir hiçbir dış engel ve müdahale ile karşılaşmamasından yani, kişinin “ekonomik özgürlüğü”nün korumasından geçtiğini düşündürür.

Aslında piyasa ekonomisine dayalı liberal demokratik toplumda birey özgür olmaya zorlanır. Ayrıca bireysel bir tercih yapmaya dayalı olarak oluşturulan toplumsal alanda eşitsizlik gibi bazı sorunlar bulunmaktadır. Çünkü kapitalist (rekabetçi) piyasa toplumunun varlığı ve yaşamını sürdürmesi, sermayeyi elinde bulunduran insanlarla, hiç sermayesi olmayan ya da çok az sermayeye sahip olmasından dolayı emeklerini



başkalarının hizmetine sunan çok sayıdaki insanın varlığına dayanır. Bu durum büyük bir eşitsizliği beraberinde getirir. Böyle bir toplumda herkes özgürdür, fakat bazı insanlar diğerlerine göre daha fazla özgür olma olanağına sahiptir (Macpherson, 1984: 12). Burada ontolojik-antropolojik temelli insanın değeri bilgisi temelli hak eşitliğine göre işleyen demokratik bir düzenden bahsetmek oldukça zordur.

Yeni sistem liberal-bireyci bir toplumu ortaya çıkarır ve bu toplumsal yapının varlığının sürebilmesi için buna uygun bir yönetim sistemine ihtiyaç duyulur. Böyle bir yönetim anlayışında, piyasa toplumunun devamını sağlayacak ve bunu olanaklı kılacak olan yasalar, düzenlemeler ve vergi yapısı ile sistemin üretken ve kârlı bir şekilde işlemesi için gerekli olan kamu hizmetlerin sunulmasına ihtiyaç vardı. Söz konusu kamusal hizmetlerin karşılanması için yönetimin çokpartili sisteme ve dönemsel seçimlerle belirlenecek kişilere bırakılmasını gerekli kılıyordu. Üstelik bunun için seçmenin demokratik olmasına da gerek yoktu. Gerekli olan piyasa ekonomisinin işleyişine uyumlu seçkin seçmen kitlesiydi. Bu şekilde siyasal yönetim onların tercihlerine uygun olarak hareket etmesi sağlanabilirdi. Bu siyasal seçimin etkin kılınabilmesi için başka özgürlüklerin de sağlanması gerekiyordu. Siyasal parti ve bazı çıkar grupları kurma gibi örgütlenme özgürlüğü bunlardan birkaçıydı. Bütün bunlar liberal devletin teşkilat yapısını ve işleyişini ortaya çıkarmıştır. Zamanla rekabetçi siyasal parti sistemi liberal devletin en temel unsuru olmuştur. Rekabetçi çokpartili sistemin işlevi, siyasal yönetimin piyasa toplumunun ileri gelenlerinin – çoğu değişik ve değişken olan– çıkarlarına karşılık verecek rekabetçi bir piyasa toplumunu sağlamlaştırmaktı. Bütün bunların demokrasiye uyumlu olmasına da gerek duyulmamıştır (Macpherson, 1984: 12-14).

Fakat piyasa toplumu zamanla demokrasi için karşı konulması zor bir baskı oluşturdu. Örneğin oy hakkına sahip olmayanlar, siyaset alanında hiçbir etkilerinin olmadıklarını iddia ederek, oy hakkının kendilerine de tanınması talebinde bulundular. Çünkü toplumdaki bazı kesimlerin oy hakkına sahip olmamaları, liberal devlet anlayışının kendi içinde savunulabilir bir temeli bulunmuyordu. Liberal anlayış kendisini, liberal bir toplumda bütün bireylerin her zaman eşit haklara ve

fırsat eşitliğine sahip olması gerektiği temelinde meşru görüyordu. Böylece 19. yüzyılın sonlarına doğru, demokratik seçimler liberal devlet sistemine dâhil edilmek zorunda kalır. “Halk kitlelerini rekabetçi parti sistemine kabul etmekle, liberal devlet temel özelliğini terketmemiştir: yalnızca rekabetçi siyasal sistemi, rekabetçi piyasa toplumunun yarattığı tüm bireylere açmıştır. (...) Liberalizmi demokratikleştirirken, demokrasiyi de liberalleştirmiştir” (Macpherson, 1984: 14-17).

Bu açıdan düşünüldüğünde, özellikle Batı liberal demokrasinin ana değerlerinden biri, “seçme özgürlüğü” olmuştur. Macpherson, seçme konusunda piyasa ekonomisiyle siyasal tercih arasında bir bağlantı kurar. Macpherson’a göre değişen koşullar, tüketici tercihi büyük rol oynamaktadır. Bunun sonucunda Batı demokrasisi, piyasa ekonomisinde olduğu gibi bireysel taleplerin değişimine yanıt vermek üzerinde yükselir (İspir, 2008: 129). Aynı şekilde Anthony Downs “Demokrasinin Ekonomik Bir Teorisi” (1957) adlı eserinde, liberal demokraside siyasal davranışlar ile piyasa ekonomisinin ilkeleri arasındaki bu türden bir bağlantıya dikkat çeker. Downs’a göre, liberal demokraside siyasetçiler tıpkı iş adamlarının kârlarını daha yüksek seviyeye getirmek için çalışması gibi, öncelikli olarak siyasal iktidarı elde etmek için çalışırlar. Bununla birlikte, siyasetçiler bu amaçlarına ancak seçimlerde oy kazanarak, bir başka deyişle, pazarda mallarını satarak ulaşabilirler. Çünkü siyasal alan da tıpkı piyasa ekonomisi gibi rekabete dayanır ve seçmenlerin pek çoğu böyle bir pazarda kendi çıkarlarını en iyi karşılayan ve kendisini hoşnut edeceğini düşündüğü siyasetçiyi veya ürünü seçme olanağına sahiptirler. Sonuçta iktidara gelen parti, tıpkı tüketicilerin satın almaya istekli olduğu malları üreten başarılı tacir gibi, en fazla sayıda seçmene hitap eden siyasal ortamı sağlamakta başarılı olmuş bir partidir. Bundan dolayı seçimler, partilerin ve siyasetçilerin iktidara gelebilmelerinin ve orada kalabilmelerinin tek yolu olduğu için, halkın hoşnutluğunu sağlayan fikirlere sıkı sıkıya bağlı kalmalarını sağlar. İşletmelerin reklamlar aracılığıyla tüketicilerin zevklerini ve ihtiyaçlarını yönlendirmesi gibi, siyasal partiler de seçmenin görüşlerini, değerlendirmelerini ve kararlarını birtakım propaganda yöntemleriyle –kamuoyu oluşturarak– etkilemeye çalışırlar. Seçimlerin yanısıra, özel sektör ve ekonomik gücü elinde bulunduran bazı baskı grupları da ayrıca siyasal alanın şekillenmesini etkileyen diğer önemli bir

unsurlardır (Heywood, 1999: 78).

Sonuç olarak, liberal anlayışa dayalı olarak işleyen demokratik süreç, toplumun çıkarları doğrultusunda teşkilâtlanan ve işleyen bir devlet yapısını ortaya çıkarır. Liberal anlayışa göre bir devlette, gerek kamu yönetimin teşkilâtlanması ve işleyişi gerekse toplumsal yapı, pazar ekonomisinin belirlediği ilişkilere göre oluşur. Bu açıdan siyasetin görevi de toplumdaki bireysel çıkarları kolektif amaçlar için bir araya getirmektir (Habermas, 2002a: 151). Habermas'a göre liberal demokrasi, müzakereye katılan yurttaşların demokratik yoldan geleceklerini belirlemelerine değil, bireysel önceliklerin karşılanması yoluyla, temelde doğrudan kamuyla ilgili olmayan bir ortak yararı güvence altına almayı amaçlayan bir ekonomik toplumun hukuksal kurumlaşmasına dayanır (Habermas, 1999a: 46). Liberal bakış açısına göre siyaset, yönetim gücünü ele geçirmek için yapılan bir mücadeledir. Kamusal alanda ve parlamentoda siyasal kamuoyu ve irade oluşumu, stratejik davranan kolektif aktörlerin siyasal iktidarı korumaya ya da kazanmaya yönelik giriştikleri rekabet sonucunda belirlenir. Başarının ölçüsü ise, yurttaşların kişilere ve programlara niceliksel olarak verdikleri oylarıyla onay vermesidir. Seçmenler oylarıyla tercihlerini dile getirirler. Seçmenlerin tercih kararlarının yapısı, kazanma amacı güden rekabetçi piyasa katılımcılarının tercih yapılarıyla aynıdır. Yurttaşlar çoğunlukla siyasal alanda çıkarlarına uygun hareket eden ve hoşuna giden vaatlerde bulunan siyasal partilerin iktidara gelmesi yönünde tercihlerini kullanırlar. Seçmenler siyasal partilerin başarıya ulaşmak için gösterdiği aynı rekabetçi tutumla, siyasal partilerin siyasal iktidarı ele geçirmesine onay verirler (Habermas, 1999a: 40). Böylece demokratik irade oluşumu siyasal iktidar gücünün kullanımını meşrulaştırmak için yeterlidir. Bir başka deyişle, seçim sonuçları yönetim erkine sahip olma onayını sağlar (Habermas, 1999a: 47).

Tüm bu ifade edilenler ışığında, liberal demokrasilerin gerek kamusal konularla ilgili tartışmalara ve alınacak kararlara yurttaşların doğrudan katılarak görüşlerini yeterince ifade edebilme olanağı sağlamadığı ve dolayısıyla yurttaşların kişisel çıkarların ya da beklentilerin karşılanmasında yetersiz kaldığı, gerekse bireysel hak ve özgürlüklerin piyasa ekonomisinin değerlerine bağlı olarak belirlendiği yönündeki

eleştirilerden dolayı, liberal demokrasiye karşı alternatif demokrasi teorileri ileri sürülmüştür. Bunlardan en belirgin olan “müzakereci demokrasi” anlayışıdır. Fakat müzakereci demokrasi anlayışı kapsamında dile getirilen görüşler ve bu demokrasi anlayışının öncülleri, teoride ve pratikte insanın değeri bilgisi temelli insan hakları açısından nasıl değerlendirilebilir? Müzakereci demokrasi anlayışı, yurttaşların temel haklarının korunmasına ilişkin konularda bir güvence sağlıyor mu? Bu bölümde yalnızca müzakereci demokrasi anlayışının ne anlama geldiği ortaya konacak, çalışmanın son bölümünde ise, müzakereci demokrasi anlayışı ile insan hakları arasındaki ilişki irdelenecektir.

#### **2.2.2.2. Müzakereci Demokrasi**

Müzakereci demokrasi teorilerinin liberal demokrasiye yönelttiği eleştirilerin temel hareket noktası, temsili demokrasinin dayandığı siyaset anlayışın yurttaşları demokratik süreçlerden dışlayarak bazı sorunlara yol açtığı fikridir. Bu sorun, yurttaşların siyasete olan ilgisinin azaldığı, siyasete yönelik aktif eylemden kaçındığı, temel siyasal kurumlar ve liderler karşısındaki güvensizliğiyle belirlenen bir meşruiyet sorunuyla ilişkilendirilmektedir (Doğanay, 2003: 23). Demokrasiyi kamu alanını, gündelik yaşamı ve yurttaşlar arasındaki diyalogu içeren bir süreç olarak gören müzakereci demokrasi anlayışları, demokrasinin ve siyasetin temelini yurttaşlar arasındaki etkileşim ve tartışma yoluyla ulaşılan konsensüse dayandırır. Böylece müzakereci demokrasi anlayışları açısından kamunun yönetimine ilişkin kararlara yurttaş katılımı, bireylerin önceden belirlenmiş tercihlerinin çatışması ya da toplamı olarak değerlendiren yaklaşımlardan uzaklaşarak, tercihlerin süreç içinde katılanların karşılıklı etkileşimiyle belirlendiği ve kararların alınmasında son aşamada oylamaya başvurulsa da, bir uzlaşma yoluyla alındığı bir süreç olarak görülmektedir (Doğanay, 2003: 49).

Müzakereci demokrasinin meşruluğun temelini oluşturan, kamuyla ilgili kararların yurttaşların özgür ve eşitçe katılımının sağlandığı bir müzakere süreciyle alınması fikri, 5. yüzyılda Atina’da doğuşundan itibaren demokrasiye eşlik etmiştir.

“Müzakereci demokrasi düşüncesi günümüz demokratik toplumların karşılaştığı sorunlara yönelik bir çözüm yolu olarak görülmektedir. Aslında böyle bir demokrasi düşüncesinin amacı, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra egemen olan demokrasi anlayışına alternatif sunmaktır. Müzakereci demokrasi savunucuların ortak fikri, “yalnızca prosedürler üzerinde anlaşma” yerine, düşünülüp tartışmaya dayalı bir konsensüsün –“ahlâkî” olarak değerlendirilebilecek bir konsensüsün– olanaklı olduğudur (Mouffe, 2002: 86-88). Müzakereci demokrasi<sup>15</sup> anlayışı, “siyasal gerekçelendirme” ideali temeline dayandırılır. Bu ideale göre, siyasal iktidarın kullanılmasının gerekçelendirilmesi eşit yurttaşlar arasında özgür bir kamusal muhakeme temelinde yürütülmelidir. Müzakereci demokrasi teorisi bu ideali kurumsallaştırır (Cohen, 1999: 146).

Müzakereci anlayışa göre yalnızca bir siyaset biçimi olmayan demokrasi –eşit yurttaşlar arasında gerekli katılım, birlik oluşturma ve ifade koşullarını sağlama yoluyla– özgür tartışmayı kolaylaştıran bir toplumsal ve kurumsal koşullar çerçevesidir; ayrıca –rekabete dayalı düzenli seçimler, tanıtım koşulları, yasal denetim gibi benzeri araçlarla siyasal iktidarın duyarlılığını ve sorumluluğunu sağlayacak bir çerçeve oluşturarak– kamusal iktidarı kullanma yetkisini ( ve kullanmanın kendisini) böyle bir tartışmaya bağlar (Cohen, 1999: 146-147).

Joshua Cohen’e göre, müzakereci demokrasi idealinin temel gerekçelendirmesi, siyasal müzakerecinin ideal usulünde karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir usulde katılımcılar birbirlerini eşit bireyler olarak görürler; “makul çoğulculuk”<sup>16</sup> olgusu ve

---

<sup>15</sup> Müzakereci demokrasiye göre, yurttaşların etkin bir şekilde kamunun yönetimine katılımını olası kılan demokratik bir uygulamanın gerçekleşmesi, öncelikle yurttaşlar arasında kamusal konular üzerinde yürütülen bir tartışma sürecine dayandırılmaktadır. Kamusal konular üzerinde konuşma ve tartışmayı merkeze alan demokrasi teorileri, yurttaşlar arasındaki karşılıklı etkileşim ve konuşma pratiklerine dayalı iletişim süreçlerini adlandırmak için “iletişimsel” (communicative), “müzakereci” (deliberative), “söylemsel” (discursive), “diyalojik” (dialogic) demokrasi gibi farklı kavramları, genellikle birbirinin yerine ya da birbirini kapsayacak şekilde kullanılmaktadır (Doğanay, 2003: 40). Bu çalışmada, sözkonusu kavramlar, yurttaşlar arasındaki tartışma pratiklerini vurgulayan bir anlayışla “müzakereci” kavramı olarak kullanılacaktır. Bunun yanısıra metin içinde kamusal konular üzerinde düşünmeyi ya da konuşmayı esas alacak bir şekilde müzakere kavramı “tartışma” kavramıyla da birlikte kullanılacaktır.

<sup>16</sup> Joshua Cohen’e göre, “makul çoğulculuk” ile kastedilen şudur: “her biri makul olan ayrı ve birbiriyle bağdaşmayan değer anlayışları vardır ve insanlar bu anlayışları kendi pratik akıllarını kullanmaya elverişli koşullarda benimsemişlerdir. Başkalarının kabul edebileceği koşullarda başkalarıyla yaşamaya önem veren makul insanların i y i n i y e t l i bir yaklaşımla pratik aklı kullanmaları, onları tek bir yaşam felsefesinde buluşmaya götürmez. Makul çoğulculuk talebi ise,

başkalarının fikirlerinin makul olduğu varsayımı nedeniyle, başkalarının haklı nedenlerle kabul edebilecekleri düşüncelerden hareketle, kurumları ve programları savunmayı ve eleştirmeyi amaçlarlar; böyle bir tartışmanın sonuçlarını emredici kabul ederek, söz konusu sonuçlarla uyumlu işbirliğine gitmeye çalışırlar. Peki, burada hangi düşünceler birer neden olarak görülür? Cohen'e göre bu soruya verilecek en uygun yanıt, "nedenlerin genel bir değerlendirmesine göre değil, eşit bireyler arasında özgür birlik oluşturmaya elverişli bir müzakere ortamında hangi düşüncelerin önerilerin lehinde olduğunun belirlenmesi biçiminde olmalıdır." Cohen'e göre, ideal bir müzakere ortamında insan, yalnızca "doğru" ve "hoşa gidici" olduğunu düşündüğü nedenler ileri sürmeyecektir; bunun yerine kişi, diğerlerini eşit bireyler olarak kabul ederek, makul alternatif bağlanımları olduğunun farkında olarak karşısındaki diğer kişilerin hoşuna gidecek nedenler bulmalıdır. Buna karşılık müzakerede dile getirilen düşüncelerin kabul edilebilir nedenleri katılımcıların görüşlerine göre değişebilir. Bundan dolayı Cohen'e göre, ideal müzakereci bir usul genel olarak konsensüs ortaya çıkartmaz. Fakat görüş ayrılıkları olsa bile ve kararlar çoğunluk kuralına göre alınsa da, katılımcılar doğru sonuç konusunda görüş ayrılığı içinde olanlar arasında bile genel kolektif seçime uygun bir temel oluşturan düşüncelere başvurabilirler. Böylece çoğunluk desteğinin sağlanması kararları meşru kabul etmenin bir nedeni sayılır (Cohen, 1999: 148-149). Bu açıdan "makul çoğunluk" olgusu ile, insanların farklılığının gözetildiği bir demokrasi anlayışı amaçlanmaktadır (Cohen, 1999: 141). Buna karşılık, "makul çoğunluk" olgusu, müzakereci –usulcü– bir demokrasi ve kolektif seçim ilkesini gerekli kılmaz (Cohen, 1999: 167). Fakat Cohen'e göre, bu türden bir çoğulculuk anlayışı, demokrasinin unsurlarını oluşturan özgür ve eşit bireyler olarak "yurttaşlık" kavrayışını biçimlendirmektedir (Cohen, 1999: 142).

Sonuçta, Cohen'in müzakereci demokrasi anlayışında, farklılıkların yeterince tanınması ve temsil edilmesi açısından demokratik müzakereye Habermasçı unsur dâhil edilmiştir: Müzakerede "eşit" ve "özgür" bir katılımın gereği olarak her türden

---

birtakım gerçeklerin ürünüdür. Bunlar, tercih yapabilmeye ve kendi geleceğini belirlemeye, mutluluk ve refahı elde etmeye ilişkin değerler konusunda yaşanan görüş ayrılığıdır; düşünmeye ve yaşamsal alandaki göreceli erdemler ile bireysel ve siyasal bağlılığın önemi konusundaki uyumsuzluklardır; bu değerlendirmelerin dayandığı dinsel ve felsefi açıdan görüş ayrılıklarıdır" (Cohen, 1999: 141-142).

fikirlerle ve düşüncelere yer verilmelidir. Bu durumda farklılık yalnızca farklı olanın varlığından dolayı tanınır. Ayrıca özel bir temsile gerek yoktur; çünkü burada katılanların eşitliği güvence altına alınmıştır. Böylece Habermas'ın müzakereci demokrasi görüşüne benzer bir görüşü dile getirir: Müzakerenin amacı konsensüse varmaktır; fakat burada konsensüsün konusu “ortak yarar”dır. Cohen'e göre, ortak yarara ilişkin anlaşmazlıklarda konsensüse varılamayan durumlarda çoğunluk esasına göre karar alma sürecine de eğilim gösterilebilir. Ne var ki, bunlar, özellikle müzakere organının küçük, ahlâkî normlar açısından “homojen” olduğu ve ilişkilerde “karşılıklı iyi niyet”in egemen olduğu durumlarda gerçekleşebilir. Dolayısıyla Cohen bu anlayışın ideal olduğunu ve demokratik kurumların bu ideale ne kadar yaklaşp yaklaşmadıklarına göre değerlendirilmeleri gerektiğini ifade eder (Gould, 1999: 253-254).

Müzakereci demokrasinin yurttaşların katılımıyla biçimlendiği ve kolektif müzakerenin nasıl yapılacağı ve işleyeceğiyle ilgili olarak ise, Habermas, müzakereci demokrasi anlayışını, “iletişimsel eylem”, “iletişim etiği” ve “ideal konuşma durumu” olmak üzere üç temel kavrama dayandırır (Doğanay, 2003: 49-51). Habermas, “iletişimsel müzakereci demokrasi” anlayışıyla, demokrasiye ve müzakereci siyasete, liberal ve cumhuriyetçi yaklaşımlardan farklı –fakat her iki geleneği tümüyle reddetmeyen ve her iki görüşün bazı özelliklerini taşıyan– yeni usulcü-müzakereci bir demokrasi teorisi ortaya koyar. Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışı, halk egemenliği ve demokratik irade gibi klasik demokrasi kavramlarını “tartışma teorisi” temelinde yeniden yorumlanmasına yöneliktir. Tartışma teorisini yani, müzakereci siyasetin başarısını, toplu eylemde bulunan yurttaşlara değil, iletişim usullerinin ve koşullarının kurumsallaştırılmasına dayandırır (Habermas, 1999a: 46).

Habermas'a göre kamunun yönetimiyle ilgili alınan kararların ve yasaların meşruiyeti, hiçbir ayırım gözetilmeksizin bütün yurttaşların kamunun yönetimine ilişkin kararların alındığı ya da yasaların yapıldığı süreçlere, serbest ve açık bir müzakere şartları içinde özgürce katılabilmesine bağlıdır. Müzakereye katılanlar, “tartışmada” tartışılan konuya ilişkin fikirlerini destekleyen çeşitli deliller ve tezler

ileri sürerek birbirlerini belli bir hususta ikna etmeye ve bu yolla ortak bir görüşe ulaşmaya çalışırlar. “Müzakerelerde” ise farklı ve çatışan çıkarların dengelenmesine çalışılır. Müzakerelerde ve tartışmada ortaya çıkan anlaşmazlıkların adil bir çözümü yine söylemler aracılığıyla sağlanmış bir uzlaşma yöntemine bağlıdır. Akla uygun bir siyasal iradeyi oluşturacak olan tartışma ve müzakerelerde, meşru bir sonucun ortaya çıkabilmesi için, iletişimsel bir düzenlemeye ihtiyaç vardır (Habermas, 2002b: 152). Habermas’ın iletişimsel müzakereci demokrasi anlayışının yalnızca tartışma unsuruna sahip çıktığı, ortak karar almaya ve bunu olanaklı kılan kendi kendini yönetmeye ilişkin unsurları gözardı ettiğini söylenebilir. Kamuya ilişkin konularda bireylerin özgür ve eşit olarak tartışmaya katılma imkânı, kamuoyunu biçimlendirmek bakımından bir etki oluşturabilir; fakat kamuoyu kendi başına yönetme işlevini yerine getiremez. Yalnızca tartışmaya katılabilme olanağının merkeze alındığı böyle bir demokrasi alanının niteliği, ilişkilerin konuşma, tartışma ve müzakereye aktif katılabilme ilkesine indirger. Bu durum demokrasi alanının niteliği, ilişkilerin konuşma ve sesini duyurma düzeyinde kaldığı bir forumun ötesine geçemez. Bununla birlikte, katılım ölçütü, bir normun –kararın– benimsenmesinden “etkilenenlerin tümü” olarak anlaşılır. Ne var ki, tartışmadan “etkilenenlerin tümü” ile kastedilen şey bir belirsizlik içerir. Başka bir deyişle, söz konusu normdan ya da kararlardan etkilenebilecek herkesin doğrudan diyaloga katılmasını gerekli kılan ölçüt büyük oranda belirsizdir. Çünkü herkesin ne şekilde etkilenebildiğini bilmek pek mümkün değildir. Eylemlerin hem evrensel düzeyde, hem de sonradan insanlar üzerinde nasıl bir etki oluşturacağını ya da eylemlerin öngörülemez tehlikeli sonuçları baştan öngörmek zordur. Bunun yanısıra, tartışma teorisi bir kez varsayım dayalı bir demokratik karar alma biçimi olarak anlaşıldığında, şöyle bir soru karşımıza çıkar: “Sadece müzakereye değil, aynı zamanda karar alma sürecine katılmaya kimlerin hakkı var?” Bu soruya “kararlardan etkilenen herkes” yanıtı, günümüzde uygulanmasının gerçekliliği açısından bir işlerliği kalmamıştır (Gould, 1999: 252-253).

Müzakereci demokrasi teorisyenlerinden Seyla Benhabib’de, demokratik toplumların meşruiyetini, bütün yurttaşları ilgilendiren konular hakkında, herkesin özgürce ve sınırlandırılmadan katılabildiği kamusal müzakereye dayandırmıştır. Benhabib’e



göre, herkesi ilgilendiren konular hakkında oluşturulan bir kamusal müzakere alanı, demokratik kurumların meşruiyeti için gereklidir. Benhabib'in savunduğu müzakereci demokrasi teorisinin temeli, toplumun refahını etkileyen kararların, bireyler arasındaki özgür ve akla dayalı bir müzakere usulünün sonucu olarak alınabileceğidir. Benhabib'e göre, demokrasilerin uzun dönemde işlevini yerine getirebilmesi için, ekonomik refah talepleri ve kolektif kimlik gereksinimlerinin karşılanması gerekliliği olmakla birlikte, demokrasinin normatif temeli ne ekonomik refahın sağlanmasıdır, ne de istikrarlı bir kolektif kimlik duygusunun gerçekleşmesidir. Çünkü belirli ekonomik refah düzeyine ulaşmak otoriter siyasetle yönetilebileceği gibi, kolektif kimlik duygusunu sağlamak bakımından, antidemokratik rejimler, demokratik rejimlerden daha başarılı olabilirler (Benhabib, 1999: 102-103). Bundan dolayı Benhabib, demokratik meşruiyetin normatif temellerini, tartışmanın merkeze alındığı genel bir ahlak teorisine sıkı sıkıya bağlamaktadır. Bu açıdan müzakereci demokrasi anlayışına göre, bir yönetim biçimindeki kolektif karar alma süreçleri açısından meşruiyete ve rasyonelliğe ulaşmanın önkoşulunu Benhabib şöyle dile getirir: "söz konusu yönetim biçimindeki kurumlar öyle düzenlenmelidir ki, herkesin ortak çıkarı olarak görülen şey, özgür ve eşit bireyler arasında rasyonel ve adil biçimde yürütülen kolektif müzakere süreçlerinden kaynaklansın." Benhabib'e göre, kolektif karar alma süreçleri bu anlayışa yaklaştıkları ölçüde, meşru ve rasyonel olarak kabul edilmektedir. Demokratik kurumlardaki meşruiyetin temeli, siyaset iktidarın kararlarının herkesin eşit olarak çıkarlarını korumaya yönelik tarafsız bir konumu temsil etmesidir. Fakat bu çıkarım ancak söz konusu kararların özgür ve eşit yurttaşların kamusal müzakere süreçlerine açık olması durumunda işleyebilir (Benhabib, 1999: 104-105). Bu açıdan Benhabib'in düşünceleriyle aynı çizgide duran Benjamin Barber'a göre demokrasinin en büyük erdemi ve ilkesi düşünmeyle ilgilidir: "Demokratik kurallar, yurttaşlığın tanımı, hakların niteliği 'kökenleri ne olursa olsun' ancak düşünsel irdelemeye 'demokratik tartışma ve karara' bağlı olduklarında meşru hale gelirler." Barber'a göre "demokrasi, demokrasinin ne olduğu hakkındaki tartışmadır; örneğin demokratik yurttaşlık demokratik yurttaşlığın kimleri kapsadığı hakkında bir tartışmayı gerektirir; ya da demokratik siyaset demokratik devlet yapısının sınırlarını tartışarak belirleyebilir, bunların sonucu olarak da birey-kamu, toplum-devlet, birey-

grup konularında bir karara varılır” (Barber, 1999: 500-503). Amy Gutmann bu düşünceyi daha da ileri götürerek, çeşitli yönetim düzeylerinde ve siyaset alanında müzakereyi, özgür bir toplumda “sosyal adalet” ilişkin sorunların çözümünde en temel yol olarak görür (Gutmann, 1999: 486-487).

Benhabib’e göre, etİge ilişkin “tartışma teorisi”, müzakereci demokrasi anlayışının en genel ilkeleri ve ahlâksal sezgilerini dile getirir. Tartışma teorisine dayalı müzakereci demokrasi anlayışının temelinde yatan fikir, sonuçlarından etkilenen herkesin üzerinde anlaşacağı normların –yani genel davranış kurallarının ve kurumsal düzenlemelerin– geçerli –yani ahlâksal açıdan bağlayıcı– olduğunu varsaymasıdır. Fakat bu anlaşmaya şu özellikleri taşıyan bir müzakere süreci sonucunda ulaşılmış olması gerekir: 1) Bir müzakereye katılmada eşitlik ilkesi egemendir; konuşma edimlerini başlatma, soru sorma, sorgulama ya da tartışmayı başlatma açısından herkes aynı fırsatlara sahiptir; 2) Herkesin üzerinde konuşulacak konuları sorgulama hakkı vardır; 3) Müzakereye katılan herkesin, tartışma usulünün kuralları, bunların uygulanma ve yürütülme biçimi hakkında sürekli değişiklik gösterebilen iddialar ortaya koyma hakkına sahiptirler (Benhabib, 1999: 105).

Benhabib’e göre, müzakere süreçlerinde bireyler kendi görüşlerini başkalarına ifade ederken, müzakere ettikleri insanlara yönelik kamusal bir bağlam içinde i y i n e d e n l e r ifade ederek bunları desteklemek zorundadırlar. Kamu önünde iyi nedenler ifade etme şeklindeki bu süreç, bireyi müzakereye katılan öteki herkes için neyin iyi bir neden sayılacağı konusunda düşünmeye zorlar. Böylece insan, ortak bir görüş birliğine varmayı amaçladığı ilgili herkesin bakış açısından düşünmeye zorlanır. “Kişi kendisine iyi, makul, adil ve amaca uygun görünen şeyin o konuyla ilgili herkesin bakış açısından da böyle değerlendirilebileceğini belirtmediği sürece, hiç kimse kamusal olarak başkalarını kendi bakış açısına ikna edemez.” Benhabib’e göre, ilgili herkesin bakış açısından akıl yürütme insanın görüşlerine belirli bir tutarlılık sağlar (Benhabib, 1999: 108).

Benhabib'e göre, tartışma teorisi kendi yanlış ve kötü uygulamalara karşı da bazı önlemler getirir. Örneğin tartışmanın/müzakerenin başındaki kötü kullanımların ve yanlış uygulamaların daha sonradan sorgulanması imkânı vardır. Ayrıca, konudan etkilenen herkesin tartışmayı başlatmada eşit fırsata sahip olması, hiçbir sonucun daha baştan belirlenmiş olmadığını ve sonucun gözden geçirilip değiştirilebileceğini gösterir. Benhabib, müzakereci demokrasi teorisinde bir karar alma usulü olarak çoğunluk kuralının normatif gerekçelendirilmesi de bu bakış açısına göre şu şekilde temellendirmektedir: birçok durumda çoğunluk esasına dayalı olarak karar alma usulü "adil" ve "rasyonel"dir. Fakat çoğunluk kuralının meşruiyeti yalnızca sayısal bir çoğunluğu sağlaması nedeniyle değil, aynı zamanda bir başka nedenle: halkın çoğunluğu, bir tartışma/müzakere sürecinin sonucunda, belirli bir konuya ilişkin olarak, A'nın yapılması gereken şey olduğu kanaatine varmışsa, bu sonuç bir başka grup tarafından u y g u n g e r e k ç e l e r l e sorgulanıncaya kadar geçerliliğini sürdürebilir. Benhabib'e göre, çok sayıda insan, müzakere ve karar almaya ilişkin belirli rasyonel usullerin takip edilmesi gerekliliğini görüyorsa, aksi gösterilene kadar, bu süreçlerin rasyonel olduğu iddia etme hakları vardır. Ona göre demokrasilerde iktidar ve muhalefet ilişkisinde de bu anlayış gözetilmelidir. Adil ve düzgün yapılan seçim sürecinin sonucunda çoğunluğun iradesi kabul edilmelidir, fakat sürecin meşruluğunun kabul edilmesi, sonucun rasyonelliği konusundaki ciddi kuşkuları ortadan kaldırmaz. Bir parlamentoda muhalefet partileri, sayısal çoğunluğu elinde bulunduran partinin yönetimini sorgulayabileceği, eleştirebileceği gibi yeni öneriler de getirebilir. "Soru önergesi", "gensoru" ve "yüce divan" gibi parlamenter muhalefet usulleri, çoğunluk kararlarının geçici olarak kabul edilmiş sonuçlar olduğu, bu sonuçların rasyonellik ve geçerlilik iddialarının kamusal olarak gözden geçirebileceği yolundaki müzakereci rasyonellik kuralını içerir (Benhabib, 1999: 108-109). Buna karşılık Benhabib'e göre, "değer çoğulculuğun" yaygın olduğu bir toplumda, demokratik rasyonelliğin ortak yarara ilişkin kabul edilebilir bir noktaya ulaşmasını sağlamak hiç de kolay değildir. Bundan dolayı, değer çoğulculuğunun egemen olduğu toplumlarda "görüş birliği", temel inançlar düzeyinde değil, inançlara ulaşma ve onları gözden geçirmeye yönelik usuller, süreçler ve uygulamalar üzerinden bakılmalıdır. Benhabib'e göre, müzakereci demokraside usulcülük ilkesi, temel inançlar düzeyindeki kalıcı değer çatışmalarına rasyonel bir yanıttır. Bununla

birlikte Benhabib, müzakereci demokrasi anlayışının, yalnızca bir değerler çatışmasından değil, aynı zamanda toplum yaşamındaki çıkar çatışmalarından hareket ettiğini dile getirir. Toplum yaşamının hem çıkarlar çatışmasını hem de işbirliğini gerekli kıldığını ifade eden Benhabib, “demokratik usuller”, her bir bireyin ya da grubun çıkarlarına zarar verse bile, insanı ortak işbirliği koşullarının meşru olduğuna ikna etmelidir. Bu açıdan Behhabib’e göre, demokratik usuller çatışan çıkarları dile getirme, ortadan kaldırma ya da değerlendirme yöntemleri olarak görülebilir. “Demokratik usuller” çıkar çatışmaları ya da anlaşmazlıkları çözmede, çıkarları olumsuz yönde etkilenen tarafların mağduriyetlerini ifade etme ve temsil imkânı sağlar. Böylece demokratik usuller, karşılıklı olarak herkesin kabul edebileceği toplumsal işbirliği koşullarında çıkar çatışmalarının dile getirilmesine olanak sağlar.

Böyle bir müzakereci demokrasinin usul açısından önkoşulu, mağdur olan herkesin kendi bakış açısını dile getirme hakkına sahip olabileceği “bir birlik oluşturma tarzları çoğulculuğuna” dayanmasıdır. Bunlar siyasal partilerden, toplumsal hareketlere, sivil toplum kuruluşları gibi birtakım gruplara kadar uzanan geniş bir kesim oluşturur. Benhabib’e göre böyle bir birliğin sağlanması ve birlik halindeki insanların görüşlerini dile getirdikleri ve müzakerelerini kamusal ve kolektif olarak yürütecek meclis gibi bir yapıya da gerek yoktur (Benhabib, 1999: 110-111).

Görülüyor ki, müzakereci demokrasi teorilerinin birçoğunda, “anlaşmaya varmayı amaçlayan” tartışma süreçlerindeki temel dayanak noktası, “ortak anlayışlara dayanması” ve amaç olarak da “ortak bir yararı” benimsenmesi gerektiği varsayımıdır (Young, 1999: 174). Müzakereci demokrasi teorisyenlerinin çoğunlukla ileri sürdükleri iddia, demokrasinin bütün yurttaşların, toplumsal statüye ve güce bakılmaksızın, taleplerini ortaya koymak için eşit söz hakkını gerektirmesidir. Müzakereci demokrasi anlayışı, siyasette iktidar yerine bir akıl kavramını önplâna çıkarması açısından önemlidir. Bu açıdan düşünüldüğünde, müzakereci demokrasi idealinde, katılımcılar siyasal bir sorunu önyargılarından kurtularak çözmeye çalışırlar. Siyasal ya da kamuya ilişkin tartışma süreci akıl yoluyla ulaşılmış savlara

dayanır. Müzakereye katılanlar bazı öneriler dile getirirler ve bunlar bütün katılımcılar tarafından eleştirilir; sonuç olarak, her bir katılımcı yalnızca “daha iyi savın gücü” nedeniyle bir sonuca razı olur. Fakat böyle bir rıza gösterimin rasyonelliği, katılımcıların özgür ve eşit olmalarına bağlıdır. Her bir kişi, önerilerini dile getirme ve eleştirme açısından eşit fırsata sahip olmalı ve herkes hiçbir baskıya maruz kalmadan konuşabilmelidir. Hiçkimse başkalarının önerilerini kabul etme ya da reddetmeye zorlayacak bir baskı altında bırakılmamalıdır. Müzakerenin amacı konsensüse varmaktır. Fakat buradaki en büyük yanılgı, müzakereye katılanları siyasal ve ekonomik açıdan herhangi bir ayırıma maruz kalmadan bir tutmanın, katılanları eşit kıldığı varsayılmasıdır. Oysa kişilerin kendilerini eşit söz hakkına sahip oldukları düşüncesinden alıkoyan güç yalnızca ekonomik bağımlılıktan ya da siyasal baskıdan kaynaklanmaz, aynı zamanda insanın konuşmaya hakkı olduğu ya da olmadığı şeklindeki içselleştirilmiş bir duygu ve kişinin kendi konuşma üslubunun bazı konuşmacıların üslubu karşısında değersiz görülüp, bazı insanların konuştuklarının daha değerli olarak görülmesinden kaynaklanır (Young, 1999: 177-178). İdeal bir müzakereci demokrasi anlayışında, ekonomik ve siyasal farklılıkların gözardı edilmesiyle, insanların birtakım talepleri dile getirme, tartışılan konuları anlama ve değerlendirme biçimlerinin aynı olacağı varsayılmaktadır; fakat böyle bir durum ancak insanların kültürel farklılıklarını ortadan kaldırmakla ya da toplumdaki kültürel ve ahlâksal normların bireylerin düşünme tarzları ve eylemleri üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını varsaymakla gerçekleşebilir. Başka bir deyişle, müzakereci demokrasi anlayışı, müzakerenin/tartışmanın kamusal müzakere aracılığıyla tartışılan konunun bilgisel-değersel özelliklerine ters düşebilecek kültürel, dinsel, ahlâksal ve benzer bazı normlardan bağımsız gerçekleşeceğini varsayma eğilimindedir. Fakat uygulamada –gelişmiş ya da gelişmekte olan– birçok ülkede, demokratik usullere uygun olarak yapılan tartışmaların pek çoğunun, siyasal-kültürel-dinsel ya da ahlâksal değer yargıları ışığında yapıldığını ve bu değer yargılarının katılımcıların tartışılan konuyla ilgili değerlendirmelerini derinden etkilediği gerçekliğini görmekteyiz. Bu yüzden ne kadar çok insan müzakereye/tartışmaya katılır ve insanlar ne kadar çok buralarda konuşursa siyasal yönetim anlayışının o kadar –insan hakları açısından– demokratik olacağını varsayamayız.

### 2.2.2.3. Sosyal Demokrasi

Sosyal demokrasi ideolojisi, Marksizm'den sonra tarihsel bir sentez olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlayışta, bir yandan liberalizmin getirdiği siyasal alanda demokrasinin kazanımları reddedilmez; öte yandan, emeğin savunuculuğu ve toplum yararının özel çıkarlara göre önplânda olması gözetilir. Böylece liberalizm ile sosyalizmin sentezi bir ideoloji olarak ortaya çıkar (Kışlalı, 1991: 68-69).

Sosyal demokrasi 20. yüzyılın başlarında sosyalizmin devrim yerine reformlarla gerçekleşmesini ifade eder. Kavramın modern kullanımı demokratik sosyalist partilerin kapitalist sistemi tamamıyla yok etme amacından vazgeçerek daha basitçe reformları veya insanın tamamen gözardı edilmediği bir kapitalizmin benimsenmesiyle şekillenir. Bu açıdan bakıldığında, sosyal demokrasi piyasa ile devlet, birey ile cemaat arasındaki dengeye karşılık gelir. Sosyal demokrasi teorisinin ana işlevi kapitalizmin servet üretiminde biricik güvenilir sistem olduğu kabulü ile servetin piyasa ekonomisinin ilkeleri yerine ahlâkî ilkelere göre dağıtılma talepleri arasında uzlaşmayı sağlamaktır. Sosyal demokrasi düşüncesinin temel özelliği kapitalist ekonomik düzenin etkisiyle toplumdaki haksızlığa uğramış, savunmasız ya da ekonomik olarak güçsüz kişilere ilgi göstermektir (Heywood, 2014: 377). Thomas Meyer'e göre bu ilginin temelinde kapitalizm ile demokrasi karşıtlığını ortak bir noktada buluşturan politik bir uzlaşma unsurunun devreye girmesiydi. Çünkü demokrasi ve kapitalist ekonomi arasındaki birlikteliğin sadece birbirine karşıtlık üzerinden yürümesinin her iki tarafa da pek bir şey kazandırmayacağı düşünülüyordu. Paradoks gibi gözükse de her iki taraf arasında karşıt çıkarlar ya da yaşanan sorunlar üzerinde uzlaşmada bir menfaat vardı. İşte her iki tarafı ortak menfaat noktasında buluşturabilecek olan sosyal demokrasiye gereksinim vardı (Meyer, 2014: 47).

Bu açıdan şunu söyleyebiliriz ki, kapitalist sistemin temsilcileri, demokraside işçi sınıfının sosyal-ekonomik taleplerinin somut olarak karşılanmaması halinde, bunun kendilerine bir tehdit oluşturduğunun farkına varmaları gerekiyordu. Çünkü hem

piyasa ekonomisindeki serbestliğin hem de sermaye unsurlarının belirli kişilerde toplanması çoğunluk tarafından kabul edilemez sosyal-ekonomik etkileri nedeniyle sorgulanır hale gelmişti. Bunun yanısıra sendikalar ve sosyal demokrat adı altında ortaya çıkan işçi partileri de, serbest piyasa ekonominin kontrol altına alınmasının ve piyasaya sosyal ve ekonomik kurallar koymanın kendileri için özgürlük olanaklarının temellerini ve düzeyini somut biçimde iyileştirebileceğini düşünüyorlardı (Meyer, 2014: 47).

Tarihsel süreçte birçok açıdan tanımı yapılmakla birlikte, insan hakları bakımından düşünüldüğünde, sosyal demokrasi, her bir yurttaşın insan onuruna ve değerine yaraşır bir yaşam sürmesinin gerekli önkoşulların sağlanmasını amaç edinen –sosyal ve ekonomik yasaları bu amaca dayalı yapıp uygulayan– sosyal devlet anlayışına dayanır.

Fakat sosyal devlet gerek siyasal, sosyal ve ekonomik yapısı gerekse hak ve özgürlükler, eşitlik anlayışı ile liberal devletin temel ilkelerini ve kurumlarını korumuştur. Örneğin sosyal devlet anlayışında liberal devletin siyasal iktidar anlayışıyla, yani siyasal yönetimin işleyişiyle ilgili köklü bir değişiklik görülmez. Temsil sistemi ve iktidarın halka ait olduğu ilkesi korunur. Sosyal devlet anlayışında temel hak ve özgürlüklerin, eşitliğin korunması yanısıra bunların sosyal ve ekonomik haklar ve özgürlükler ile tamamlanmasına yer verilir. Sosyal devlet, liberal devletin özel mülkiyet ve ekonomik özgürlüğe dayalı ekonomik yapısını korur, ancak ekonomik alandaki gelişmelerin zorunlu kıldığı kısıtlamaları, devlet müdahalelerini ve planlı ekonomiyi öngörür (Göze, 2009: 203). Liberal devlet ile biçimsel olarak birçok ortak noktası olmasına karşılık, sosyal devlette eşitlik anlayışı liberal bireyci devlet anlayışından farklıdır.

Liberal devletin eşitlik anlayışı, bireylerin “doğal” olarak eşit oldukları inancına dayanır. Burada eşitlik, özgürlüğün bir devamı, hatta gerekli sonucudur. Liberal devlet anlayışının “insanlar yasa önünde özgür ve eşit doğarlar, özgür ve eşit yaşarlar” sloganı, eşitliğin özgürlük gibi insanın doğasından kaynaklanan bir özellik

olarak görülür. İnsanların içinde buldukları sosyal ve ekonomik koşullar ne olursa olsun, bütün insanların eşit saygıya hakları olduğu ve doğuştan özgür olan insanların yasa karşısında eşit oldukları kabul edilmektedir. Bundan dolayı liberal devlet anlayışında, bireyler toplumsal düzenin insanlar arasında yol açtığı birtakım sosyal ve ekonomik ayrımlara karşı korunmak isteniyor ve bireyler arasında bu türden ayrımların yapılmasına yol açan yasaların yarattığı eşitsizliklerin ortadan kaldırılması amaçlanıyordu. Sosyal ve ekonomik koşulların yol açtığı eşitsizlikler karşısında, bireylerin yeteneklerini ve fırsatlarını iyi değerlendirerek, eşitliğin sağlanacağına inanılıyordu. Başka bir deyişle yasal engeller kaldırılınca, bireyler arasında eşitlik sağlanmış olacaktı. “Bireyler yasa önünde eşittirler, fakat liberal devlet anlayışında hiçbir zaman yasa, bireyler arasında sosyal ve ekonomik koşulları eşit yapmak için, onlara eşit olanaklar tanımak için kullanılabilecek bir araç değildir” (Göze, 2009: 237-238).

Bu açıdan düşünüldüğünde Herrmann Heller’e göre, liberal hukuk devleti ile sosyal hukuk devleti arasındaki fark, öncelikle eşitlik ilkesinin farklı kavranmasında yatıyordu. Liberal hukuk devletinde eşitlik yalnızca biçimsel anlamda bir eşitlikti. Biçimsel anlamda eşitlik kişilerin insana yaraşır bir şekilde eşitliği kullanabilecek durumda olup olmadıklarına bakılmaksızın herkesin eşit haklara sahip olması demektir. Liberal hukuk devlet anlayışında kişilerin insana özgü olanaklarıyla ilgili sosyal durum ve koşullar yasa koyucu tarafından öncelikli bir ilke değildir. Fakat herkesin biçimsel anlamda eşit olduğu bir yerde güçlülerin sosyal ve ekonomik üstünlüğü sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Heller’e göre böyle bir durum sözleşme yapma özgürlüğü örneğinde görülmektedir. Liberal devlet anlayışında kişiler kendileri için en uygun sözleşme koşullarını kararlaştırabilirler. Örneğin bir işe girmek için çaba gösteren işsizlerin, işveren gibi kendi çıkarlarını savunma hakkına sahip olmakla birlikte, kendilerine işverence sunulan sözleşme koşullarını kabul etmek zorunda kalmaları liberal devlet anlayışı açısından öncelikli bir sorun değildir. Buna karşılık Heller’e göre sosyal hukuk devletinde, biçimsel anlamda bir eşitlik söz konusu değildir. Bu nedenle yasa koyucu, sosyal-ekonomik bakımdan yeterli koşullara sahip olmayan insanların sosyal-ekonomik bakımdan güçlü olanın



karşısında temel hak ve özgürlüklerinin çiğnenmemesi ya da sınırlandırılmamasını ve hukuksal açıdan korunmasını sağlamakla sorumludur. Örneğin burada devlet, işverene işçilerin insana yaraşır bir çalışma koşullarını sağlamak ve zorlayıcı iş normları ile işverenin sadece kendi menfaatlerini dikkate alan sözleşme koşullarını kabul ettirmesine karşı işsizleri korumak zorundadır. Böyle bir durum kiracıların ya da çocukların korunmasına ilişkin kuralları da kapsamaktadır. Burada devlet, korumaya yönelik yasa ve politikalarını yardım, dağıtım ve dengeleme tedbirlerini sadece maddi değerlerin dağılımı ölçütüne göre değil (Gören, 1997: 96-98), öncelikle kişilerin insana özgü –sağlık, eğitim, barınma gibi– olanaklarını insan onuruna yaraşır bir yaşam sürmesi amacına göre geliştirme çabasıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde eğer işçi ile işveren arasında yaşanan anlaşmazlık durumunda, bir işin kaybedilmesi taraflardan birini açlığa mahkûm edebiliyor, fakat öteki tarafı etkilemiyorsa, “sözleşme özgürlüğü”nün ne anlamı vardır? (Lipson, 1984: 59).

Günümüzde toplumsal alanda devletin üstlendiği birçok görev bulunmaktadır. Enerji ve su ihtiyacının karşılanması, ulaşım hizmetlerinin planlanması ve güvenli bir seyahat imkânının sunulması, iş yaşamına ilişkin düzenlemelerin yapılması, sağlık, eğitim sisteminin kurulması bunlardan birkaçıdır. Öyleyse sosyal devlet ilkesi, devletin bütün bunları “insan onuruna yaraşır bir yaşamı güvence altına almak için” yerine getirme sorumluluğu anlamına gelmektedir. Bu devlet yükümlülüklerinin anayasa ve hukuksal açıdan güvence altına alınması onların bir “lütuf” olarak değil, kişilerin onların yerine getirilmesi için bir “dava hakkına” sahip oldukları anlamına gelmektedir. Nitekim Almanya’da sosyal yardım önceleri ihtiyaç sahibi kimselere bir hak vermeksizin yalnızca yardımı yapacak için yasal bir zorunluluk olarak görülüyordu. Fakat F. Almanya İdare Mahkemesi 1954 yılında aldığı bir kararda, sosyal devlet ilkesinden yardıma muhtaç kişiler için sosyal yardım konusunda bir hak doğduğunu ifade etmiştir. Gerekçe olarak da, Anayasa’ya göre bireylerin devlet tasarruflarının sadece objesini oluşturmadıklarını, aksine devleti oluşturan toplumun üyeleri olarak kendi haklarının taşıyıcıları olduklarını ileri sürmüştür (Gören, 1997: 100).

Fakat günümüzde birçok ülkede insana yaşar bir yaşam sunmayı amaçlayan sosyal politikalarından gittikçe uzaklaştığına şahit oluyoruz. Ülkelerin sosyal devlet uygulamalarıyla ilgili kurumsal yapılanmaları irdelendiğinde, sosyal devlet anlayışlarını olumsuz yönde etkileyen bazı ilkeler ve anlayışlar ile gittikçe artan bir birliktelik içinde oldukları göze çarpıyor. Örneğin Avrupa'nın pek çok ülkesinde piyasa ekonomisinin işleyişinde rol alan ilkelerin ve ölçütlerin önplânda tutulmaya başlanmasıyla sosyal devletin kurumsal yapısı ve işleyişi değişime uğramıştır. Devletin sosyal güvenlik alanındaki belirleyici ve düzenleyici rolü önemli ölçüde azalmıştır. Devlet ile piyasa arasındaki ilişkinin yeniden biçimlenmesi, zamanla piyasanın yapısına ve işleyişine uygun çözümler lehine dönüşmüştür. Özellikle liberal anlayıştan fazla ödün vermeyen sosyal devletlerde, birtakım olanaklardan yoksun olan insanlara y o k s u l l u k ö l ç ü t l e r i n e göre destekler artmıştır. Ne var ki, piyasa ekonomisinin sosyal devlet alanındaki kazanımları yok etmeye yönelik etkisi, pek çok Avrupa ülkesinde sosyal adaletsizliği daha fazla arttırmıştır. Devletlerin piyasaya karşı koruma tedbirlerini gittikçe azaltması sosyal güvenlik alanında piyasa anlayışının egemen olmasına yol açmıştır (Hacker, 2014: 28-29).

### 3. BÖLÜM: İNSAN HAKLARI VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

Demokrasi ve insan hakları kavramsal ve pratik açıdan sık sık birbirine karıştırılmakta ve çoğu zaman insan hakları ve demokrasi arasında zorunlu, yapısal bir ilişkinin olduğu düşünülmektedir. Fakat ayrı yapısı olan bu iki kavramın birbiriyle eşleştirilmesi, bu alanda ortaya konan bilginin de yanlış olmasına neden olmaktadır. Bundan dolayı demokrasi ve insan hakları gerek teoride gerekse pratikte birbirine eşleştirilmeden ayrı ele alınmalı ve değerlendirilmelidir.

Söz konusu bu iki kavramın birbiriyle eşleştirilmemesi gerektiğini destekleyen özelliklerden biri: bir yönetim biçimi olarak demokrasinin bir araç olması, buna karşın insan haklarının başka amaçlara hizmet etmeyen bir amaç olmasıdır. Herhangi bir moral değer yargılarına bağımlı olmayan, yalnızca insanın değeri ya da onuru bilgisinde temellenen insan haklarının yerine demokrasi kavramını koyamayız. Buna karşın, demokrasinin bir “araç” olması, demokrasinin insan hakları amacının gerçekleşmesinin önünü açmaya yardım edebileceğini gösterir (Lin, 2004: 185).

Fakat Soğuk Savaş sonrası dönemde, insan hakları ve demokrasi kavramlarının aynı anlama gelecek şekilde sık sık birlikte ifade edildiği görülmektedir. İnsan hakları ve demokrasinin özellikle Soğuk Savaş sonrası birbiriyle eşleştirilmesi, demokrasi ve insan hakları ile sivil ve siyasal hakların örtüşmesinin bir sonucudur. Bunun ayrıca gelişmekte olan ülkeler ve komünizm sonrası toplumlar için getirilen egemen bir dünya görüşü veya paradigma olarak demokratikleşmede köklerini bulan ideolojik bir boyutu da vardır. Oysa demokratik yapıları olsa da olmasa da, siyasal yönetimlerin insanların temel gereksinimlerini karşılamaları bakımından insan haklarını korumaya yönelik çalışmaları olabilir. Örneğin Doğu Asya’daki otoriter rejimlerin insanın olanaklarının gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesini sağlamaya ya da önünü açmaya yönelik yatırımlar, –eğitime, sağlık hizmetlerine, adalete ve güvenliğe– insan hakları ve demokrasinin birbirleriyle zorunlu bir bağlantının olmadığı savına yönelik önemli empirik kanıtlar oluşturmaktadır. Günümüzde liberal anlayışa şüphe ile yaklaşan John Gray, çoğu Batılı liberal düşünürden farklı olarak,

bazı Doğu Asya ülkelerinin, Batının demokrasi normlarını benimsemeden, insanın gelişmesiyle ilgili gereksinimleri karşılamasıyla ilgi ölçütlere göre liberal devletler kadar, hatta onlardan daha başarılı rejimlerin olanaklı olduğunu gösteren örnekler olarak alınabileceğini kabul eder. Fakat bu, Asya'nın ve Latin Amerika'nın bazı ülkelerinde görüldüğü türden, insan haklarını genişletmek yerine sınırlayan yeni-otoriter rejimleri teşvik etmemelidir. Başka bir deyişle demokratik sayılmayan siyasal yönetimlerin insanın olanaklarının gerçekleştirilebilmesiyle ilgili gerçek ve etkileyici başarılar gösterebildikleri olgusu, antidemokratik bir kanıtlanma için kullanılmamalıdır (Lin, 2004: 182-183).

Bugün –gelişmekte ya da gelişmiş– birçok ülkede demokrasi ve insan hakları arasında sürekli bir “gerilim” yaşanmaktadır. Demokrasi ve insan hakları arasında yaşanan gerilimin başlıca üç temel nedeni olduğu söylenebilir: Bunlardan ilki, demokrasinin yalnızca çokpartili seçimlere indirgenmesi ve devlet anlayışının böyle bir demokrasinin gerekliliklerine göre belirlenmesi. İkinci, bir devlette demokratik teşkilatlanmanın –siyasal, sosyal ve hukuksal ilişkilerin– ve işleyişinin ağırlıklı olarak birtakım hazır değer yargılarına –ahlâksal-dinsel-kültürel normlara– göre belirlenmesi. Üçüncü ise, yurttaşlık sorunudur: başkasının yol göstericiliği olmadan anlama yeteneğini kullanamayan ve yargıda bulunamayan, olup biten her bir durumda insan onurunun ya da değerinin tehlikede olduğu noktaları göremeyen –ya da önemsemeyen– yurttaşların varlığı ve bunların, kamunun ya da sivil toplumun yönetiminde doğrudan veya dolaylı olarak bir rol almalarıdır. Bu üç temel olgu aynı zamanda “eşitlik”, “adalet”, “laiklik”, “yurttaşlık”, “düşünce, din ve ifade özgürlüğü” veya “çoğulculuk” gibi demokrasiyle ilgili birtakım ilkelerin değerlendirilmesi ve uygulamasını da insan hakları açısından problematik bir hâle getiriyor. Olayların, durumların ve kişilerin değerlendirilmesinde doğrudan insan hakları bilgisiyle bağlantının kurulamaması, değerlendirmenin genellikle felsefi bilgiyle içeriklendirilmeden uzak olan söz konusu demokratik ilkeler temelinde değerlendirilmesi, demokratik bir yönetim –demokratik bir toplum– içerisinde insan haklarıyla bağdaşmayan noktaları daha da arttırmaktadır. Örneğin çokpartili seçimlere indirgenen sözümona demokratik yönetimlerde yurttaş, seçmene indirgenmektedir. Dolayısıyla yurttaş olarak ifade edilen bireyin

değerlendirilmesinde hareket noktası, bireyin her şeyden önce onur ve değer sahibi bir varlık olması –başka bir deyişle insanın varlıksal bütünlüğü– değil, sosyal ve siyasal bir varlık olmasıdır. Böylece yurttaş olan bireyin değerlendirilmesinde, kişinin insansal değeri arkaplâna itilir, insansal varlık yapısı ve özelliği unutulur. Bireyin her şeyden önce siyasal ve sosyal bir varlık olmasından hareketle, bir yurttaşlık tanımına ulaşılmaya çalışılır. Bu, insana amaç olarak değil araç olarak saygı gösterilmesiyle ilgilidir. Yurttaş olarak kişilerin bu bakış açısına göre değerlendirilmesi, “kimlik”ler ve demokrasi arasında bir nedensellik bağı olduğunu düşündürür ve kimlikleri demokrasinin ana ögesi haline getirir.

### **3.1. Kimlik(ler)in Önceliğine Dayalı Demokrasi**

“Kimlik(ler)”in önceliğine dayalı bir demokrasi, kişinin sırf insan olarak değerini bilme ve bu değer üzerinden muamele görmesi gerekliliğiyle bağdaşmıyor. Dolayısıyla kimlik(ler) önceliğine dayalı bir demokrasi insan hakları açısından sorunludur. Oysa insan hakları açısından düşünüldüğünde, demokrasinin kişilerin – özellikle seçmene indirgenen yurttaşların– kimlikleri bilgisinden değil, insanın değerinin bilgisine göre kurulup işletilen bir yönetim biçimi olarak anlaşılması uygun olur. Ne var ki, özellikle “gelişmekte olan ülkelerde”, birtakım “kimlik(ler)” ile demokrasi arasında zorunlu bir bağlantı kuruluyor. O kadar ki, “kimlik sorunu”nun çözülmesiyle demokrasi/demokratikleşme yolunda önemli bir yolun katedileceği varsayılıyor.

Şüphesiz, günümüzde kimlik(ler) ve demokrasi arasında bağ kurulmaktadır. Fakat bu bağ da varsayıldığı gibi, kimliklere demokrasi için ontolojik bir öncelik atfetmez (Sarıbay, 2012: 98). Demokrasilerde kültür, dinsel inançlar ya da ideolojiler gibi değer yargıları üzerinden insana –aslında insan tasarımlarına– bakarak, kişilerin kimliklerini koruyup güvence altına alınması, o ülkede insan haklarının da korunduğu ve güvence altına alındığı anlamına gelmiyor, üstelik bu bakış açısı daha fazla insan hakları ihlallerine neden olabiliyor. Bu yüzden insan hakları açısından demokrasi, –tüm kurum ve kuruluşlarıyla– kimlik(ler)-ötesi bir işleyişi gerekli

kılıyor.

Demokratik kimlik politikası, kişinin herhangi tekil bir durumda ya da siyasal alanda kendi dinsel, dilsel, siyasal ve etnik açıdan tanınma ve kendini bu şekilde ifade edebilme fırsatını verebilir. Fakat sadece belirli bir kimlik tanımından hareketle birey tanımına ulaşıldığında, insanın ontik varlık yapısını anlamak mümkün olamıyor. Bu, beraberinde karşıtlığı getirebileceği için, bireylerin kendi kimliklerini koruma isteği sonucunda bir haksızlık yapmaları ya da insan haklarına aykırı eylemlerde bulunmaları tehlikesini kaçınılmaz kılıyor.

Kimlik(ler)i, demokrasiyi önceleyen bir sorun olarak görülmesi durumunda, örneğin “ben Kürdüm” deme hakkı karşısında; bu tanımlanan anlamda “ben Kürt değilim” deme özgürlüğü ne olacaktır? Böylece bir insanın “Kürdüm” dediği zaman, ikili karşıtlık doğrultusunda bir ayrışmanın olacağı kaçınılmazdır. Çünkü insanın ontik yapısının gözardı edildiği bir kimlik tanımlaması, beraberinde ayrıştırmayı getirir ve sonucunda “biz”-“onlar” ya da “dost”-“düşman” ayırımını kaçınılmaz kılar. Bu ise demokrasinin temel ilkesi olması gereken eleştiri/sorgulama hakkını ve özgürlüğünü daha baştan tehlikeye sokar (Sarıbay, 2012: 99-100). Aslında bu durum, “Ben Türküm”, “Ben Kürdüm” ya da “Ben Müslümanım” veya “Sünni” ve “Alevi” olmak gibi benzer ifadeler –ve bunu ifade etme özgürlüğünün–, “Ben her şeyden önce bir insanım” ifadesinin önüne geçirilmesinin ya da bireye bu şekilde bakmanın bir sonucudur. Bunun sonucu olarak demokrasilerde çoğu zaman kişilere bu tür kimlikler üzerinden haklar ve özgürlükler tahsis edilme yoluna gidiliyor. Fakat burada siyasal yönetim içerisinde merkeze alınan insan tanımı, insan denen varlığın bütünü ve bu somut bütünlüğünde yerini bulan başarıları değil, kişinin ait olduğu – aidiyet duygusuyla bağlı olduğu– grupsal alanın kendisi ya da o alana ilişkin problemlerdir. Bu yönetim anlayışı, herhangi bir durum içinde bulunan kişilerin sosyal-kültürel özelliklerinin bilinmesine ve bu özelliklere göre değerlendirilmesine dayanır. Fakat sosyal-kültürel özelliklerin zaman içinde değişmesi kişilerin değerlendirilmesini de değişikliğe uğratabilir. Böyle bir anlayışa dayalı demokrasinin, rastlantısal bazı benzerlik ya da farklılıklardan hareketle, sürekli bir değişim içerisinde olduğunu görüyoruz. Bundan dolayı bireyi kendisi yapan şeyin

aidiyet duygusuna indirgendiği ve dolayısıyla kimlik(ler)in önceliğine dayalı olarak işleyen demokratik yönetimlerde ya da toplumlarda, kimlik sorunu insan haklarından daha öncelikli bir sorun olarak görülebiliyor. Bu da bizi, insan başarılarının ya da sırf insana özgü olanakların en iyi şekilde gerçekleştirilip geliştirilebilmesinin biricik yolun; bütün kimliklere saygı duyulmasından ya da ülkedeki sosyal, ekonomik ve siyasal hakların, bir grubun çoğunluğuna göre farklı özelliklere sahip olan insanlar ile herhangi bir bakımdan çoğunluğu oluşturan insanlar arasında eşit paylaşılmasından geçtiği varsayımına götürüyor. Oysa demokratik bir yönetimde, devletçe tanınan bu tür hakların kimlik(ler) farkı gözetilmeksizin bütün yurttaşlar arasında eşitçe paylaşılması, ülkedeki her bir kişiye insana özgü olanaklarını geliştirebileceği koşulların yeterince sağlandığı ya da insan haklarının korunduğu anlamına gelmiyor. Bundan dolayı sadece yurttaşlar arasında kimlik(ler) ayırımı yapılmaması gerektiğini merkeze alan bir eşitlik anlayışı –“hukuksal” bir soruna indirgenen eşitlik– ile insan hakları bilgisine dayalı eşitlik anlayışı temelde birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü insan haklarına dayalı bir demokrasinin temel aldığı eşitlik; ülkedeki bütün yurttaşların sırf insan olmasından dolayı insana özgü olanaklarının eşitçe geliştirilmesi ve korunması imkânın sağlanmasıyla ilgilidir.

Ayrıca demokrasinin kimlik tanınması talebine indirgenmesi, temelde o talepte bulunanları “aciz, yararlanmaya açık bir kurban” eşdeğer görmekle aynı anlama gelmektedir (Sarıbay, 2012: 101). Bu bakış açısı, her bir kişiyi, belli bir duygusal doğaya ve sosyal bir varlığa, yani hem bireysel hem grupsal bir kimliğe –hatta birden çok grupsal kimliğe– sahip bir birey olarak görmeye çalışır.

Bundan dolayı kimlik tanınması talebine indirgenmiş demokrasilerde, örneğin “azınlık” olarak adlandırılan kişiler öncelikle diğer kişilere –grubun çoğunluğuna– göre farklı özelliklere sahip kişiler olarak görülmektedir. Demokrasiye kimlik(ler) açısından bakıldığında, demokrasi, bir ülkede yurttaşların çoğunluğun sahip olduğu özelliklerden farklı birtakım özelliklere –dil, din, mezhep ya da farklı etnik kökene– sahip kişilerin, çoğunluğun özelliklerine göre ne tür farklılıklara sahip olursa olsunlar ya da hangi görüşte olursa olsunlar, eşit muamele görmeleri gerekliliği taleplerini karşılamaya öncelik veren bir yönetimdir. Böylece bu açıdan bakıldığında eşit

davranma ilkesi, genellikle belirli bir yerde bulunan ya da yaşayan ve o yerin çoğunluğuna göre farklı özelliklere sahip olan kişilerin, siyasal yönetimle ilişkisinde herhangi bir grubun çoğunluğundaki insanlar gibi sosyal, ekonomik ya da siyasal haklar bakımından eşit birer yurttaş olması gerekliliğine dayandırılır. Bu, özellikle “azınlık” olarak adlandırılan kişilerin bazı farklı özellikleri ve koşullarının belirli bir yerde yaşayan ya da bulunan çoğunluğun sahip olduklarının –dil, din, mezhep, gibi– karşında korunması gerekliliği inancının önplânda olduğu ve buna göre sınırların çizildiği bir eşitlik anlayışıdır. Bu türden bir eşitlik anlayışı, kişilerin insana özgü olanaklarını geliştirebilmesini sağlayan önkoşulların önünü açabilmekle birlikte, bütün insanların eşit olduğu, her bir kişinin sırf insan olmasından dolayı eşit haklara sahip olduğu ve insana özgü olanaklarının eşitçe korunup geliştirilebilme gerekliliği bilgisinin merkeze alındığı bir eşitlik anlayışıyla aynı değildir. Çünkü bu türden bir eşitlik anlayışı, bir toplumda azınlıkta bulunan kişilerin sahip olduğu birtakım farklı özelliklerden dolayı onlara karşı iyi ya da kötü muamele yapılmaması ve içinde buldukları sosyal-ekonomik-siyasal koşulların çoğunluk ile aynı düzeye taşınması, gerektiğinde azınlıklara bazı ayrıcalıkların tanınması gerekliliği inancına dayanıyor. Başka bir deyişle, yurttaş olarak kişinin değerlendirilmesi kişinin varlıksal bütünlüğünden hareketle değil, kişinin sahip olduğu raslantısal özelliklerden ya da belirli bir durum içinde bulunmasından hareketle yapılıyor. Böyle olunca kişilerin raslantısal –kimlik– özellikleri ne olursa olsun her şeyden önce insan oldukları ve bu tür kimliksel özelliklerin insanın varlıksal yapısı ya da onun değeriyle zorunlu bir ilişki içerisinde olmadığı fikri arkaplânda kalıyor.

### **3.2. Çoğunlukçu-Çoğulcu Demokrasi ve İnsan Hakları**

Demokrasinin yaygın olarak kabul gören yanlarında biri de, *çoğunluğun yönetimi* olarak düşünülmesidir. Mevcut ve geçerli oyların salt çoğunluğunu bir araya getirerek karar alan herhangi bir yönetim biriminde; bu çoğunluk bir seçimde, parlamentoda, bir komitede, bir şehir meclisinde ya da bir parti kongresinde ortaya çıkması demokratik olarak ifade edilmesi için yeterlidir (Schmitter, Karl, 1999: 6). Fakat demokratik usûle uygun olarak oluşmuş çoğunluğun yönetimine dayalı



demokrasilerde, yine demokratik usûle uygun olarak alınan kararlar, insan hakları açısından aykırılık ve ihlaller içerebilir. Aynı şekilde çeşitliliği ve farklılıkları, bütün görüşlerin aynı değerde olmasını, yani “çoğulcu toplum” yapısını temel alarak kurulup işleyen demokrasilerin de, temel kişi hak ve özgürlükler açısından problematik olduğu görülüyor. Çünkü her bir farklılık ve çeşitlilik çok sayıda ayrıcalık ve çıkar talebinde bulunma ve bu taleplerin hoş karşılandığı bir sistem kurmayı gerekli kılabilir. Şüphesiz bu da demokrasiyi sabit varlıksal bir anlamı, ana öncülü olmayan, bir tartışma –çekişme– içinde sürekli değişim içinde olan bir duruma sokar. Demokrasinin, her bir çağın döneminin koşulların ya da kültürlerin üstünde, değişmeyen belirli bir ana öncüle göre kurulup işleyememesi, demokrasinin hiçbir zaman *tamamlanması mümkün olmayan* bir süreç olarak görülmesine neden olur. Oysa insan haklarına dayalı bir demokrasinin kurulup işleyişi, çeşitli türden – zamana ya da kültüre göre sürekli bir değişime uğrayan– birtakım ontolojik önkabullerden birine ya da birkaçına indirgenemez. Bu yüzden kişiden kişiye, kültürden kültüre ya da zamana göre değişiklik göstermeyen insan hakları öncülüne dayalı olarak kurulup işlemeyen demokrasilerin, iktidarın çoğunluğun despotizmine dönüşmesini engellemek zordur. Bu durum aynı şekilde, çoğunluk yönetiminin tersine, toplumdaki farklı özelliklere sahip bireylerin ve grupların hak ve özgürlükleri ya da çıkarları gözetilerek bir dengenin sağlanması gerektiği inancı üzerine kurulup ve buna göre işleyen “çoğulcu demokrasi”ler için de geçerlidir. Bu yüzden insan hakları açısından düşünüldüğünde, demokrasinin “çoğulcu” ya da çoğunlukçu” unsurlara indirgenmesi, demokrasinin kurulup işleyişi için gerekli bir önkoşul değildir. “Çoğulcu” ya da “çoğunlukçu” anlayışa dayalı bir demokrasinin egemen olduğu bir devlette, insan haklarına aykırı düzenlemeler ve uygulamalar olabileceği gibi, insan haklarının korunmasının ve geliştirilmesinin önkoşullarını sağlanmaya yönelik ciddi çabalar da olabilir. Özellikle insanın değerinin ne olduğu bilgisiyle yapıp-eden yöneten-yönetilenlerin olduğu bir devlette, demokratik yönetimin “çoğulcu” ya da “çoğunlukçu” ilkelere dayanıp dayanmaması, insan hakları açısından bir sorun ya da bir önkoşul değildir. Ayrıca gerek mutlak çoğunluğun egemenliğine dayalı demokratik yönetimlerde, gerekse toplumdaki bütün farklılıklara –fikirlere– eşit hoşgörüle/saygıyla yaklaşılmasını teşvik eden ve örgütlenmenin bazı grupların/kültürlerin taleplerine göre kurulup işletildiği çoğulcu

demokrasilerde, insan haklarının güvence altına alınması ve korunması demokratik karar konusu olamaz.

Çünkü insan hakları alanında gerek oy çoğunluğu, gerekse oy birliğiyle bile ihlâl edilemeyen bazı temel haklar vardır (Aybay, 2010: 7-8). Bundan dolayı teorik ve pratikte “çoğunlukçu demokrasi” ve “çoğulcu demokrasi” kavramları ile insan hakları arasındaki ilişkinin –özellikle ayırımın– görülebilmesi için, çoğu zaman demokrasiye temel dayanak noktası yapılan “çoğunlukçu” ve “çoğulcu” kavramların, felsefî temelli insan hakları bilgisi ışığında yeniden ele alınması gerekir.

“Çoğunlukçu demokrasi” kavramı, normların oluşturulmasında ve kamuya ilişkin kararların alınmasında halkın ya da temsilcilerin çoğunluğunun, –yani salt ya da nitelikli çoğunluğun– gerekliliği ve yeterliliği üzerine temellendirilir. Fakat “halk çoğunluğu” ile kastedilen şey, değişken bir kavramdır. Aynı zamanda çoğunluk sürekli olarak azınlığa baskı ve zorbalık ile hükmetmek isteyen belli bir varlık değildir. Çoğunluk ile kastedilen şey daima değerlendirilmeye açıktır. “Halk çoğunluğunun daima değiştiğini söylerken aslında onun tarif edilebilir, belli, bilinçli bir sosyal grup olmadığını söylüyoruz. Örneğin benzer veya ortak çıkarlar doğrultusunda birleşmiş sabit ırksal çoğunluk gibi değildir. İstatistikî bir gruplaşmaya daha çok benzer” (Mayo, 1964: 141). Bu açıdan düşünüldüğünde, sivil ya da kamusal alanda çoğunluk daima doğru ve adil kararlar alsın bile, sivil ya da kamuya ilişkin alınacak kararın “haklı”-“haksız”lığı ya da “adil olup olmaması” çoğunluk olup olmamaya bağlantılı olduğunu varsayamayız. Fakat günümüzde siyasal alanda, çoğunluğun olduğu taraf haklı gösterilmeye ya da haklı bulunan şeyleri çoğunluk haline getirme çabalarının olduğunu görüyoruz.

Öyle ki, her azınlık bir gün çoğunluk olma olanağına sahip olabilir ve örneğin siyasal konular ile ilgili alınan kararlarda, bir azınlık “çoğunluk haksızdır” dediğinde kendisi çoğunluk haline geldiği zaman bir çelişkiye düşebilir. Şayet “çoğunluk haklıdır” önkabulünden hareket edilmesi durumunda, çoğunluktan gelen bir özellikten dolayı

çoğunluk kavramı “hak”ı oluşturan temel bir dayanak haline getirilmiş olur: “örneğin seçimlerde herkes oyunu kullanır, oylar sayılır, bir çoğunluk ortaya çıkar ve tartışma biter; çoğunluğun istediği yapılır ve buradan da meşruiyet doğar ve bu meşruiyetin üzerinden de bir eylem planı yapılır ve o uygulanır.” Böylece sırf çoğunluk olmaktan kaynaklanan haklılık durumu ortaya çıkıyor. Ne var ki, günümüz demokrasi anlayışında insanlar sayılara indirgenmekte ve belirli sayılara ulaşıldığı zaman problemin sona erdiği kabul edilmekte, çoğunluğun haklılığı da bu biçimde meşrulaştırılmaktadır. Örneğin, onbir kişinin oylamasıyla bir konu hakkında kararın alınacağı bir yerde, altı kişinin olduğu taraf çoğunluğu oluşturur, fakat onlardan bir kişinin fikir değiştirmesi durumunda çoğunluğu oluşturan taraf değişir ve dolayısıyla o bir kişinin alınacak kararı doğrudan belirleme durumu ortaya çıkar. Bu açıdan düşünüldüğünde çoğunluğun haklılığı liberal ya da relativist görüş açısından kabul edilebilir bir ilke olabilir, fakat felsefi olarak kabul edilebilir bir temellendirme yöntemi değildir. Bu bakış açısı, çoğunluğun ya da azınlığın haklı ya da haksız olma durumunu göreceli bir hale getiriyor (Mahçupyan, 2001: 231-233). Bu yüzden çoğunluğun haklı olup olmama durumuna, çoğunluğun ya da azınlığa ait olmanın gerektirdikleri açısından değil, –çoğunluk ya da azınlık grubunun– dışından ve insan haklarının bilgisini ışığında bakmak gerekiyor. Çoğunluğun, azınlığın ya da tek bir kişinin vereceği kararların ya da uygulamaların haklı-haksız ya da adil-adil olmama durumu, insan hakları bilgisine dayanıp dayanmamasına göre belirlenebilir. Bu yüzden bir devlette, yönetim gücünü yalnızca kendisinde toplayan ve çoğu zaman –demokrasi taraftarlarınca– diktatör olarak adlandırılan bir kişinin kamuya ilişkin karar ve uygulamaları, insanın onuru ya da değeri temeline dayandırması, söz konusu kararlarla ilgili olarak “tek kişi haklı mı?” sorusunu karşımıza çıkarır. Bunun yanıtı kişinin diktatör olmasına bağlı değildir. Bu yüzden insan hakları açısından düşünüldüğünde, bir devlette demokrasinin işleyebilmesi açısından temel sorun; siyasal iktidarın, çoğunluğun, azınlığın ya da tek bir kişinin yönetimine mi bırakılıp bırakılmadığı sorusu değil, her kimin egemenliğine dayalı olursa olsun, siyasal yönetimin bütün insanları ilgilendiren sivil ya da kamuya ilişkin düzenlemelerinde, yasaların türetilmesi ve bunların uygulanmasında temel öncül olarak insan hakları bilgisinin alınıp alınmadığıdır. Bu bilgisel temelde bakış açısı aynı zamanda bize şunu gösteriyor ki, bir devlette yasama ve yürütme faaliyetlerinin biçimsel olarak

ayrı organlarda toplanma gerekliliği, insan haklarına dayalı devlet anlayışının kurulup işleyebilmesi için gerekli bir koşul değildir. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde yasama ve yürütme organlarının ayırımını öngören teşkilatlanma ve bu organlar arasındaki ilişki çoğu zaman biçimsel olarak ele alınmakta ve düşünölmektedir. Üstelik kuvvetler ayırımının bu tarz biçimsel yapısı bir devlette demokrasinin işleyebilmesinin en önemli önkoşullarından biri olarak kabul edilmektedir. Genellikle kuvvetler ayrılığı ya da kuvvetler birliği ile temel hak ve özgürlüklerin korunmasının güvence altına alınması birbirine karıştırılıyor ve birbirlerine karşıt güç olarak konumlandırılıyor. Oysa biçimsel anlamda kuvvetler ayrılığı ilkesi, bir devlette insan haklarının korunmasının güvence altına alındığı sonucunu vermiyor.

İnsan haklarının korunması ve geliştirilmesi açısından düşünöldüğünde, “çoğunlukçu” esasa dayalı siyasal yönetimlerin, yurttaşlarının temel hak ve özgürlüklerini sınırlandıran ya da ortadan kaldıran diktatörlüğe yol açacağı, yani çoğunluğun, yönetimin işleyişini bir organa ya da tek bir kişiye verdiği bir yönetimin insan haklarının korunması ve geliştirilmesiyle kesin olarak bağdaşmadığı şeklinde bir önkabul doğru değildir. Çünkü çoğunluğa dayalı bir yönetim, –hatta tekpartili rejim– yurttaşları birbirine karşı koruyan, kamuyu adaletin ve insan haklarının gerektirdiği taleplere uygun olarak yöneten bir anlayışa sahip olabilir. Böyle bir yönetimin varlığını sürdürdüğu toplum da, Kant’ın ifadesiyle “kendi anlama yetisini başkasının yol göstericiliği olmadan kullanabilen”, kişileri, durumları ve olayları insanın değer bilgisinden hareketle değerlendirebilen, her durumda insan onuru ve değerinin tehlikede olduğu noktaları görebilen yurttaşların çoğunlukta olduğu bir toplum olabilir. Yönetim anlayışının ve toplum yapısının böyle bir niteliğe ulaştığı bir devlette, “çoğunluğun zorbalığı”ndan sözedilemez. Bu durumda çoğunluğun iradesi karşısında azınlık haklarının sürekli tehdit altında olduğu ve bu bağlamda düzenli bir şekilde yapılacak seçimler yoluyla çoğunluk ve azınlığın yer değiştirmesi gerektiği söylemleri, demokrasi ve insan hakları ilişkisi açısından önceliği olan bir konu olmuyor.

Aynı şekilde kamu ve sivil toplumun yönetimiyle ilgili kararların, halkın ya da temsilcilerin “oy çokluğu” ile mi yoksa “oy birliği”ne dayalı olarak mı alınıp alınmadığı konusu, demokrasi ve insan hakları ilişkisini belirlemede yol gösterici bir yanı yoktur. Halkı ilgilendiren kamusal konularda, halkın ya da temsilcilerin oy çokluğunu –ideal olarak oy birliğini– aramak demokrasi açısından ideal bir yöntem usûlü olabilir, oysa kararların ne kadar bir sayısal çoğunlukla alındığı, insan haklarına dayalı bir demokrasinin varlığı ve işleyişi için zorunlu bir önkoşul değildir.

Günümüzde çokpartili siyasal yaşamı demokrasinin vazgeçilmez unsuru olarak gören, yani demokrasiyi tamamen seçimlere indirgeyen bakış açısına göre, sayısal çoğunluğu elinde bulunduran bir yönetimin uzun süre iktidarda kalması ve muhalefetin uzun süre iktidara gelememesi, demokrasinin düzgün işleyebilmesi açısından büyük bir tehlike olarak görülmektedir. Çünkü bu düşüncenin temelinde, azınlığın sürekli muhalefette kalacağı, çoğunluğun karşısında konumlandırılan azınlığın temel hak ve özgürlüklerinin hiçe sayılacağı ve iktidarın onlara karşı despotça uygulamalarda bulunabileceği varsayımı yatar. Toplumsal ya da siyasal açıdan azınlık olarak adlandırılan bir grubun, iktidardan uzak kalması, o kesimin çıkarlarının ve hak taleplerinin iktidar tarafından dikkate alınmayacağı inancı beslenir. Örneğin Arend Lijphart’ın çoğunlukçu demokrasiye olan bakışı bu yöndedir. Lijphart’a göre:

Bir partinin iktidardan dışlanması “halk tarafından yönetim” kriteri açısından demokratik olma ile çelişebilir, ancak iktidardaki partinin uyguladığı politikalar akla yatkın ölçülerde seçmenlerin çıkar ve tercihlerine iyi bir şekilde hizmet ediyorsa, bu sistem, demokrasinin “halk için yönetim” tanımlamasına yaklaşır. Fakat daha az homojen toplumlarda ise bu iki şartın uygulama koşulları yoktur. (...) Özellikle, her biri kendi siyasi partilerine, çıkar gruplarına ve kitle iletişim araçlarına sahip dinsel, ideolojik, dilsel, kültürel, etnik ve ırksal ayrımlarla keskin biçimde alt-toplumlara bölünmüş çoğul (plural) bir toplumda çoğunlukçu demokrasi için gereken esneklik genellikle bulunmamaktadır. Bu şartlar altında, çoğunluk egemenliği yalnız anti-demokratik olmakla kalmaz aynı zamanda tehlikelidir de. Çünkü iktidara gelmeleri sürekli engellenen azınlıklar, kendilerini dışlanmış ve ayrımcılığa tâbi tutulmuş hissedecekler ve belki de rejime bağlılıklarını kaybedeceklerdir (Lijphart, 2014: 55).

Lijphart, mutlak monarşinin demokratik karşılığı olarak katı bir çoğunluk ilkesini görmektedir (Lijphart, 1977: 100). Özellikle çok sayıda ve çeşitli değer yargıların egemen olduğu toplumlarda, “çoğunluk” esasına göre kurulup işleyen siyasal yönetimlerin, “azınlık hakları” bağlamında temel hak ve özgürlük taleplerini gözardı edeceği yönünde yaygın bir görüş vardır. Başka bir deyişle çoğunlukçu demokrasiye yöneltilecek eleştirilerin temelinde, toplumdaki farklı seçmen, sınıfsal, sosyal, kültürel, dinsel ve benzer grupların tercih, çıkar ve beklentilerinin karşılanıp karşılanamayacağı kaygısı yatar. Oysa burada asıl kaygı duyulması gereken şeyin, “çoğunlukçu” olarak adlandırılan demokrasilerde, ülkenin belirli koşullarında bütün yurttaşların insan olarak olanaklarını geliştirip “korku ve yoksunluktan” uzak yaşayabilmeleri için gerekli önkoşulları sağlayıp sağlamadığı olması gerekir. Daha önce ifade edildiği gibi, bir devlette temel hakların korunup korunamaması ile demokrasinin çoğunlukçu nitelikte olup olması arasında zorunlu bir ilişkisi yoktur. Yani bir ülkede her bir kişinin insansal olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmelerinin önkoşulları, tekpartili siyasal bir sistem içerisinde sağlanabileceği gibi, sayısal çoğunluğu elinde tutan hükümetler tarafından da sağlanabilir. Böylece sivil toplumun ve kamunun yönetimini, insan haklarının gerektirdiklerine uygun yönetimin gerçekleştirildiği bir devlette, azınlık olarak ifade edilen kesimin temel haklarının korunması ve geliştirebilmesinin biricik yolunu, çoğunluk iktidarının sınırlandırılmasından ya da çokpartili siyasal yaşamdan geçtiği yönündeki demokratik önkabuller problemleri görünmektedir. Şüphesiz bu durum, biçimsel anlamda çokpartili seçimlere indirgenmiş –çoğulcu– demokrasiler için kabul edilemez bir durumdur, fakat insan haklarının temel alınarak işletilmesi amaçlanan bir yönetim için sorun değildir.

Ne var ki, günümüzde temel hak ve özgürlüklerin korunması ve geliştirilmesinin güvence altına alınmasının sağlanması açısından demokrasinin “çoğulcu” bir yapıya sahip olması gerektiği üzerine yaygın bir görüş oluşmuştur. Özellikle 20. yüzyılda Avrupa’daki baskıcı, otoriter rejimlerin uygulamaları, topluma ve devlete yönelik bakış açısını önemli ölçüde değiştirmiştir. Bu zamana kadar demokratik rejim, *azınlık iradesi-çoğunluk iradesi* şeklinde dualist ya da *halk iradesi, millî irade* şeklinde monist yaklaşımlarla açıklanmaktaydı. Daha sonra ise, sosyolojide, modern

toplumun yapısını anlamak için başvurulan *çoğulculuk* kavramı, demokratik yönetimin niteliği üzerindeki tartışmalarda da belirleyici olmaya başlamıştır. Fakat modern toplum ne Rousseau'nun iddia ettiği gibi kendini *genel irade* olarak ortaya koyabilen tek bir bütün olarak bulunan/monoblok bir yapıda, ne liberal anlayışın savunduğu gibi ontik yapısının parçalara ayrıldığı –*atomize*– bireylerden oluşan ve kolayca azınlık-çoğunluk biçiminde ayrılabilen ikili bir yapıdadır. Oysa bu çoğulcu yaklaşım, siyaset biliminde “çoğulcu demokrasi” olarak ifade edilen demokrasi anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır (Uygun, 2010: 24). “Çoğulcu demokrasi” anlayışı ilk ortaya çıktığında, özellikle A. F. Bentley (1908) ve D. B. Truman'ın (1951) Amerika Birleşik Devletlerinde siyaset alanındaki araştırmalarında geliştirmiş oldukları grup çoğulculuğu anlayışına dayanır. Buna göre siyasetin icra edilişi ve içeriği esas itibariyle, örgütlü çıkar grupları arasındaki işbirliği, çatışma ve iktidarın paylaşımına –kuvvetler ayrımına– indirgenir. Bu anlayış, ilke olarak bütün çıkarların dile getirilebildiği ve örgütlenebildiği ve bu bakımdan çıkarlar arasında bir dengenin sağlanabileceği düşüncesine dayanır. Özellikle Ernst Fraenkel'in (1991) katkılarıyla Anglo-Amerikan çoğulculuk anlayışı, Anglo-Amerikan siyaset tarihinin ve 20. yüzyılın kıta Avrupa'sı deneyimlerini içine alan empirik ve normatif olarak gelişme göstermiştir. “Çoğulculuğun merkezinde, monizm ve dualizme karşıt olarak genelde “çok üyelilik” –çok seslilik, farklılık– yer almaktadır. Çoğulculuk, modern toplumların yapısını göstermek amacıyla kullanılmaya başlanır. Başka bir deyişle, çoğulculuğun esas alındığı bir toplumda, farklılıklar, yaşanan çatışmalar ve farklı yaşam tarzları karşısında, insanlar kendi çıkarları doğrultusunda toplumu, ekonomiyi ve siyaseti etkilemek için çeşitli girişimler de bulunabilirler, siyasal partiler ve dernekler biçiminde örgütlenebilirler (Schmidh, 2002: 146-148).

Fakat insan hakları ve demokrasi arasında yaşanan sorunun –ikilemin– günümüzde bu denli öne çıkmasında, her türlü kültürel, yerel unsurların görünürlük kazanması konusundaki taleplerin, bu çerçevede sürdürülen “farklılık” vurgusunun büyük etkisi vardır;

Artık farklılık'tan anlaşılan, kişi haklarının tanınmasına, korunmasına ve geliştirilmesine set çekmek isteyen ve salt biçimsel/sözde bir demokrasiyle kendini gösteren, temelde "özcü", hatta grup özcülüklerine göndermede bulunan yanıyla kendini tanımlayan bir farklılık ise durum ne olacaktır? Üzerinde durulması gereken budur. Farklılık, sadece masum bir görünürlük kazanmayı mı istemektedir; yoksa baskıcı tutumları olağanlaştırmayı amaçlayan tüm özet niteliğindeki dışavurumu mudur? Dokusu özcü tasarımlarla oluşmuş toplumlarda birincisinden yana olmak, safdillik olacaktır (Çotuksöken, 2011:107).

Bir olgu olarak karşımıza çıkan farklılık –çeşitlilik–, etik normlar olarak kendini gösteren insan haklarıyla nasıl bağdaşacaktır? Temel dayanak noktası özcülük olan, hatta grup özcülüğüne dayalı kimi farklılıklar, örneğin düşünüp taşınarak eleştirel bir akıl gücüyle temellendirilemeyen, özellikle psikolojik yönü ağır basan inançlara – hazır değer yargılarına– dayalı farklılık, kamusal –hukuksal– alana yerleştiği takdirde çatışmayı beraberinde getirir (Çotuksöken, 2011: 108). Çünkü kişilerin başkaları ve kendileriyle ilişkilerinde değerlendirmelerini ve yapıp etmelerini belirleyen –örneğin ahlâk normları gibi– bazı hazır değer yargıları ve davranış kuralları, çoğunlukla bir grupta geçerli olan ve belirli bir çağın ve belirli bir ülkenin koşullarına göre zamanla değişikliğe uğrayan normlar sistemidir. Dolayısıyla bunların bir devlette, gerek siyasal ilişkilerin düzenlenmesinde gerekse bir devletin örgütlenmesi ve işleyişinde temel değerler olarak görülmesi, insan haklarına dayalı bir demokrasinin kurulup işleyişi açısından sorunlara yol açabilir. Bu açıdan düşünüldüğünde özellikle çoğulculuğun esas alındığı bir yerde, insan hakları ve demokrasi arasındaki gerilimi azaltabilmenin elverişli yollarından biri de, devlette laiklik ilkesini geçerli kılmaktır. Çünkü laiklik ilkesi, herhangi bir gruba, kültüre ya da ahlâka –dolayısıyla yalnızca bunların talep ettiği şeylere– indirgenebilecek bir ilke değildir. Laiklik, bir devletin teşkilatlanmasının ve işleyişinin, herhangi bir dinsel görüş ya da ahlâkî sistem tarafından belirlenmediğinin göstergesidir. Laiklik, bir devlette din, ahlak sistemleri ve bunlarla ilgili bazı kişi ya da grupların –mezhep, cemaat, tarikatların– egemenlik ya da baskısını önleyerek her yurttaşın temel haklarını yaşama olanağına sahip olmanın, yani bir devlette insan haklarına dayalı demokrasinin işleyebilmesini sağlayacak gerekli koşulların yolunu açar.



Modern siyaset biliminde çoğulculuk genellikle, çok üyeli olarak örgütlenmiş, monist olmayan irade oluşum şekillerini ve siyasal düzenleri nitelemek üzere empirik ve normatif bir kavram olarak anlaşılır. “Çoğulculuk” kavramından türetilen “çoğulcu demokrasi” anlayışı, gerek Rousseau’nun halk egemenliği anlayışıyla gerekse çoğunluğun ya da halk iradesinin oluşması ve işleyişine büyük önem veren demokrasi anlayışıyla kesin bir karşıtlık içindedir (Schmidh, 2002: 146-148). Çoğulcu demokrasi, birisi daha çok ABD’de derinleşmiş olan, daha çok toplum yapısını merkeze alan, devlete mesafeli bir anlayışta ilerlerken, diğer kanat daha çok Kıta Avrupası’nda, daha devlet merkezli ve karmaşık bir yapıya kaynaklık etmiştir (Göztepe, 2010: 149).

Çoğulculuk, muhalefetin birgün çoğunluk olma imkânını sağlamayı amaçladığı gibi, toplumdaki her bir bireyin haklarının korunmasını, farklılıkların yaşayabilmesini de amaçlamaktadır. “Çoğulculuk”, çoğunluk ilkesinin egemen olduğu demokrasilerde, çoğunluğu temsil eden siyasal iktidarın sınırların çizilmesini ve iktidarın aldığı kararların ve uygulamaların hem siyasal hem de hukuksal olarak denetilebilir olmasını amaçlar (İnceoğlu, 2010: 83-84). Çoğulculuk anlayışı ilke olarak temelinde siyasetin olduğu toplumsal yapıların çok üyeli –çok sesli– bir değerlendirmesine açıktır. Bu anlayıştan hareketle partiler ve seçmenler üzerinde irdelemeler yapılır. Örneğin seçmenlerin ekonomik alanda ekonomik insan olarak, siyasal alanda daha çok siyasal insan olarak eğilim gösteren bireyler olduğu kabul edilir. Bu bireyler, örneğin birbirleriyle kesişmeyen sosyal çevrelere bağlıdırlar, sadece tek bir önceliği olan yapıda değil, çok çeşitli önceliklere sahip oldukları ve seçme kararlarını belli başlı bazı bakış açıları temelinde verdikleri görülür. Bunlar: 1) Sosyal yapıda kökleşmiş ve sürekli olarak siyasete aktarılan sosyal çatışmalara; 2) Önemli görülen tartışma konuları karşısında siyasal partilerin konumunun değerlendirilmesine; 3) Siyasal partilerin önde gelen adaylarının karşılaştırmalı değerlendirmesine; 4) Rekabete giren adaylara yüklenen sorun çözme yeteneğine; 5) Daha hızlı geçişgenlik –değişiklik– gösteren seçmen davranışı bakış açısına. Bütün bunlar aslında, çoğulculuk anlayışına dayalı bir demokrasinin varoluş şartını ve işleyişini oldukça karmaşık ve belirsiz bir duruma getirmektedir. Burada yalnızca göreceli

sosyal farklılaşma ve siyasal çeşitlilik önemli değildir, aynı zamanda bunlarla birlikte demokrasinin, hem toplum ve devlet kurumları hem de bu alanlara aracılık eden kurumları arasında bir denge olması gerekliliği tezi de önemlidir. Aksi takdirde demokrasinin olanakları ve işleyişi uygun değildir demektir (Schmidh, 2002: 154-155).

Çoğulculuk anlayışı, postmodernizmin etkisiyle, farklılıkların, bütün fikirlerin ve normların eşit değerde olduğu –bütün fikirlere saygı duyulması gerektiği–, dolayısıyla bir devlette, kendini sivil ve siyasal olarak örgütleyen bütün fikirlerin siyasal yönetimin örgütlenmesini ve işleyişini etkilemede eşit haklara sahip olduğu iddiasını taşır. Çoğulculuğu temel alan demokrasi anlayışı da, bütün fikirlerin aynı değerde olduğu ve bütün fikirlere saygı gösterilmesi gerektiğini önplâna çıkarır. Fakat burada asıl değerli olarak görülen, kişinin kendisi değil, kişinin fikirleri, düşünceleri ya da kanaatleridir.

Oysa insan hakları açısından düşünüldüğünde, “saygı konusu olan, kişilerdir; fikirler ise değerlendirme konusudur.” Fikirlere sonuna kadar karşı çıkmak, hatta fikirleri değerlendirmek ve kamusal alanda yaygınlaşmasını önlemek mümkündür. Fakat bugün bile, düşünce özgürlüğü ve ifade özgürlüğü adına insan haklarına aykırı düşünceler, çoğulculuk adını koruma altına alınmaktadır (Kuçuradi, 2007b: 38-39).

Yukarıda ifade edilenler gösteriyor ki, “çoğunlukçu demokrasi” ve “çoğulcu demokrasi konusunda ortaya çıkan tartışmaların merkezine alınan temel sorun, yönetimin kimde toplanacağı ve nasıl sınırlandırılacağıdır. Demokrasiyle ilgili olarak, iktidarı yönetecek “halk”ın kimlerden oluştuğunu ya da iktidara kimin sahip olacağını belirlemek demokrasi için başlı başına bir sorundur. Buna karşılık siyasal iktidarın kimde ve nasıl toplanacağı konusu, insan haklarının varlığı ve korunması ya da insan haklarına dayalı bir demokrasinin işleyebilmesi için sorun değildir. Fakat genellikle bir ulus devleti içinde –ki bu durum Avrupa’da olduğu gibi pek çok devleti

içine alan genişlikte ya da, daha alt düzeyde, yerel hükümetleri kapsayan dar bir çerçeve içinde–, yönetim işlerinde benimsenecek sistemin ne olduğuna karar vermek, demokrasi bakımından bir sorundur. Ancak bu, insan hakları açısından sorun değildir; çünkü yurttaşlık kavramı toplumsal örgütlenme biçimleriyle ilgili değildir. Üstelik insan hakları yetkilerle ya da yönetimle ilgili sınırların ötesine uzanan türden haklardır. Ayrıca, anayasal ve yasal hakları korumak için uygun olan yargı süreçlerinin nasıl oluşturulacağı, demokrasi için bir sorundur. Ama bu, insan hakları için bir sorun değildir; çünkü insan hakları, herhangi bir toplumdaki yasa ve usullere bağlı olmaksızın geçerliliği olan temel haklardır (Lin, 2004: 185-186). İnsan haklarının çiğnenme girişimleri karşısında, devletin bu hakları koruması ve bu hakları yasaların güvencesi altına alması, yani bu hakların çiğnenmesini yasalarla önleme çabaları, söz konusu bu yasaların yapım sürecindeki demokratik süreçler ve usuller ya da insan haklarını hiçe sayan siyasal iktidarların demokratik yollarla değiştirilebilmesi gibi tüm bu hususlar, bir devlette insan haklarının korunması ve geliştirilmesini amacına hizmet edebilirler. Fakat insan haklarının temellendirilmesi demokratik usullere gereksinimi olan türden haklar değildir.

Öyleyse insan hakları, ne anayasal haklarla, ne de demokratik yurttaşlık haklarıyla eşleştirilebilir. İnsan hakları, bir siyasal birimi tanımlayan unsurlarla ilgili olmamaları bakımından, söz konusu haklardan daha genişler (Lin, 2004: 186) ve çok daha fazla felsefi bir değer bilgisini gerekli kılarlar. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere, merkezinde insan kavramı vardır. Bu durum bizi şu sorularla karşı karşıya getirir: hem uluslararası belgelerde hem de birçok devletin anayasalarında yer edinen ve –özellikle liberal demokrasi gibi– çeşitli demokrasi anlayışları üzerinden tanımlanan, “din ve vicdan özgürlüğü”, “düşünce ve kanâat özgürlüğü”, “çalışma ve sözleşme özgürlüğü” gibi bazı temel hak ve özgürlüklerin –ki genellikle “demokratik hak ve özgürlükler” olarak ifade edilen bu hakların– temeli ve getirdiği talepler ne kadar insan hakları fikrine dayanmaktadır? Bugün demokrasiyle eşleştirilen ve demokrasi üzerinden tanımlanan bu temel hak ve özgürlüklere sahip olan yurttaşların aynı zamanda insan haklarının güvence altına alındığını söyleyebilir miyiz?

Tarihsel süreç bize gösteriyor ki, demokrasiyle ilgili gerek siyasal tartışmalarda gerekse uygulamada sürekli kullanılacak kadar yaygın bir hal alan, hukuk sistemleri tarafından desteklenen ve çoğu kez demokrasiye atfedilen yukarıda ifade ettiğimiz türden bir takım temel “hak” ve “özgürlüklere” yurttaşların sahip olması, yurttaşların insansal olanaklarını gerçekleştirebilme ve geliştirebilmeleri için gerekli önkoşullarının sağlandığı anlamına gelmiyor. Dolayısıyla demokratik bir toplumda, çeşitli demokrasi anlayışları çerçevesinde tanımlanan bazı haklara sahip olmak, o haklara sahip kişilere insanlık onurunu ve değerini ihlâl eden insanlık dışı muamelenin yapılmayacağına güvencesini sağlamıyor. Bu açıdan düşünüldüğünde, demokrasilerde kişilerin bazı hak ve özgürlüklerin sınırlandırılması aynı zamanda insan haklarının da çiğnendiği ve ihlâl edildiğini düşündürür. Şüphesiz, bazı hak ve özgürlüklerin ihlâl edilmesi aynı zamanda insanın onuru ya da değeri açısından sorunlu olabilir ve kişinin insansal olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmenin koşullarını ortadan kaldırabilir. Örneğin demokratik bir rejimde her bir kişinin eğitim, çalışma ve sağlık gibi haklardan ülkedeki diğer bütün yurttaşlar kadar eşitçe yararlanabilme fırsatından yoksun kalması ya da bırakılması, insan haklarına aykırıdır. Fakat çeşitli demokrasi anlayışları bakımından demokrasiye aykırı olduğu düşünülen birtakım hak ve özgürlüklere getirilen kısıtlamalar insan haklarına aykırı olmayabilir. Hatta bir ülkede bütün yurttaşların insan haklarının korunmasının güvence altına alınması için bu tür kısıtlamalara gidilebilir. Çünkü demokrasiyle eşleştirilen kimi hak ve özgürlükler, bütün insanların insan haklarına ters düşen ve onlara zarar veren nitelikte olabiliyor. Örneğin demokratik hukuk devletin vazgeçilmez unsuru olarak yaygın kabul gören “düşünce, vicdan ve din özgürlüğü” hakkı, bir ülkede bireysel ya da grupsal fikirlerin ve çıkarların korunması uğruna insan haklarına aykırı yasaların çıkartılması ve uygulamasının yolunu açabilir. Dolayısıyla demokrasilerde, çeşitli farklılıkların korunması ve onlara saygı gösterilmesi gerekliliği şeklinde dile getirilen “düşünce, vicdan ve din özgürlüğü” hakkının kısıtlanması, demokrasi anlayışına aykırı görülebilir. Fakat insan hakları açısından aykırılık içermeyebilir. Çoğu zaman demokratik bir hak olarak nitelendirilen, “düşünce, vicdan ve din özgürlüğü” hakkı, insan haklarına ters düşen ya da onlara zarar veren –köktendincilik gibi– düşüncelerin yayılmasını kolaylaştırabilir. Çünkü “düşünce, ifade ve din özgürlüğü” hakkı, çoğu zaman sadece

kişilerin özgürce ifade edebildikleri fikirlere ya da görüşlere indirgeniyor. Bu fikirlerin bilgisel temellendirilmesine ve kaynağına pek fazla bakılmıyor. Dolayısıyla burada asıl “değerli” ve “korunacak” olan fikirleri dile getiren kişilerin kendisi değil, kişilerin yaygın olan fikirlere karşı dile getirdikleri bilgi ve fikirlerin kendisi oluyor.

Oysa düşünce özgürlüğü “bir kişi yaygın olandan çok farklı, dolayısıyla kimilerini rahatsız eden bir bilgi ya da düşünce getirdiği takdirde, onun diğer haklarına dokunulmaması talebidir” (Kuçuradi, 2006: 38). İnsan hakları kavramı ışığında düşünüldüğünde, “düşünce özgürlüğü” hakkın getirdiği talep: “Herkes, egemen olan fikirlere ne kadar aykırı olursa olsun, yeni fikirler getirme hakkına sahiptir.” Fakat bu hak yasal güvence altına alındığında, “düşünce özgürlüğü” hakkından bahsedilebilir. Bu da, mevcut ya da geçerli olan düşüncelere ne kadar aykırı olursa olsun ve içeriği ne olursa olsun, yeni bir fikir veya bilgi getirdiği için, kişinin başka haklarına zarar verilmeyeceğini, saygılı davranılacağına güvencesini dile getiriyor: yani belirli bir devlette, devletin tüm kurum ve kuruluşlarıyla hem kamusal hem de özel alanda düşünce özgürlüğü hakkını, temel kişi hakkı olarak görüp, bu hakkı yasaların güvencesi altına alması ve kişilerin yaygın olandan farklı yeni bilgi ya da fikir getirdikleri için, başka haklarına zarar verilmeyeceğinin güvencesi anlamına gelir. Burada dokunulmaması ya da korunması gereken, yeni bilgi ya da fikirler öne süren kişilerdir, bilgilerin ya da fikirlerin kendileri değil (Kuçuradi, 2007a: 110-111). Kısacası, insan hakları bilgisi ışığında “düşünce özgürlüğü”, kişinin egemen olan fikirlere aykırı fikirler ve bilgiler getirdiği için, kişiye işkence ya da insanlık dışı muamele edilmemesi, kişinin keyfi olarak tutuklanmaması ile toplantı ve gösteri özgürlüğü, iletişim, eğitim, çalışma gibi diğer haklarına dokunulmaması demektir.

Ayrıca demokratik bir yönetimde, ifade özgürlüğünün hangi hallerde kısıtlanacağı konusu da insan hakları açısından sorunlu gözüküyor. Çünkü temel hakların kısıtlanmasında kullanılan ölçütler aynı zamanda bir insan hakkının da kısıtlanmasına neden olabiliyor. Bugün gerek ulusal gerekse uluslararası belgelerde sıkça kullanılan bir ifade karşımıza çıkıyor: demokratik bir toplumda kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, kamu sağlığının veya genel ahlâkın korunması

amacıyla, hakların kısıtlanabileceğinden bahsediliyor.<sup>17</sup>

Fakat hakların kullanılmasını, kamu ahlâkının korunması için kısıtlarken, aynı zamanda insanların kendilerindeki insansal olanaklarını geliştiren çeşitli etkinliklerin de kısıtlanmasına neden olabilir. Çünkü “kamu ahlâkı” denen şey, insanın kendisinin bile “iyi” ya da “kötü” olarak değerlendirilmesine neden olan, bir toplum ve kültür alanında ya da karar verenler için geçerli olan –değişken–, belirli bir değer yargıları sistemidir. Sosyolojik bir temele –özellikle sosyal, kültürel, dinsel görüşlere– dayanır. “Kamu ahlâkı”nın ne olduğu ve hangi temele dayandığı toplumdaki topluma ve ülkeden ülkeye değişebilir. Kamu ahlâkı, “iyi” ve “kötü”nün bir değer olarak görülmesiyle çeşitli yönlerden bağlantılıdır. Bundan dolayı kamu ahlâkı, bir şeyin yapı özelliği olan değerini değil, kendisini oluşturan değerlere bağımlı olarak davranış standartları ve kuralları ifade eder. Fakat kamu ahlâkına temel dayanak oluşturan çeşitli türden değer yargıları, insan haklarına zarar veren öğeler taşıyabilir. Öyleyse, demokratik bir toplumda, “kamu ahlâkı”nı korumak amacıyla insan haklarını bir yasayla kısıtlamak, görece ve insan haklarından çok daha sınırlı olan bir ilkeyi, “evrensel” insan haklarına göre daha değerli saymak demektir.

### 3.3. Liberal Demokrasi ve İnsan Hakları

Günümüzde demokrasi ve liberalizm kavramları aile içi ilişkilerden toplumsal, ekonomik ve siyasal ilişkilere kadar ana değer haline gelmiştir (Özcan, 2009: 125). Liberal demokrasi, günümüzde bile gerek teoride gerekse pratikte yaygın bir siyasal yönetim sistemi olarak kabul görmekte ve bir devlette insan haklarının gerçekleşmesi ve korunmasında öteki demokrasi türlerine göre en ideal demokrasi anlayışı olduğu ileri sürülmektedir. Fakat liberal demokrasi ile insan hakları arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı gibi, kavramsal ve pratik açıdan derin farklılıklar ve sorunlar vardır. Bu farkların ya da sorunların görülebilmesi için her şeyden önce liberal demokrasi düşüncesine temel dayanak oluşturan –doğal hukuk/doğal haklar, birey,

---

17 Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, m.9, *Sivil ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi*, m.18,19.

*özgürlük, eşitlik, hoşgörü, devlet* vb.– kavramların insan hakları bilgisi ışığında yeniden irdelenmesi gerekmektedir.

Bir yandan liberalizm ve insan hakları kavramı ve düşüncesinin ortaya çıkışının “doğal hukuk” teorisi ile ilişkilendirilmesi, diğer yandan tarihsel süreçte liberal anlayışı benimsemiş toplum ve siyasal yönetimlerin insan haklarına yönelik çabaları, (“İngiliz Haklar Bildirgesi”, “ABD Bağımsızlık Bildirgesi”, “Fransız Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi” gibi), insan hakları ile liberalizm arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu düşündürmektedir (Türe, 2006: 27). Ne var ki, “doğal hukuk/doğal haklar teorisi”, liberalizmin temel dayanak noktalarından biri olarak kabul edilebilir nitelikte olmakla birlikte, bu teorilerin insan haklarıyla doğrudan zorunlu bir ilgisi olduğunu düşünmek, muhtemelen insana felsefi antropolojik bir yaklaşımla tekrar bakmayı gerekli kılıyor.

Genellikle hukuk biliminin alanı içinde yapılan teorik çalışmalarda, insan hakları ancak “doğal hukuk” teorisiyle bağlantılanıyor; “doğal hukuk” teorisi hukukun kaynağına ilişkin bir teori olduğu ve dolayısıyla insan hakları kavramının içeriğinin görülebilmesini sağlayamadığı gözden kaçırılıyor (Kuçuradi, 2007a: 141). “Doğal hukuk” teorisi, genel olarak evrende, doğada ve insan doğasında rasyonel bir düzenin varlığının kabulü üzerine temellendirilir. Epistemolojik olarak rasyonel olan doğal hukuk anlayışına göre evrende her bir varlık kendi yapısına ilişkin bir amaca yönelmiş durumdadır. Bu rasyonel ve doğal düzenin bir unsuru olan insan, rasyonel bir canlı olarak kendi doğasının amaçlarını ve bu amaçların gerektirdiği davranış kurallarını keşfetme ve bunlara uygun davranabilme yeteneğine sahiptir. İnsanın nasıl davranması gerektiğine ilişkin bu yasalar –ilkeler– her yerde, her zaman ve bütün insanlar için geçerli olmaları bakımından evrensel, rasyonel ve mutlak bir “hukuk” olarak düşünüldüğünden *doğal* olarak adlandırılır. Doğal hukuk olarak nitelendirilen ilkeler, insan doğasının yöneldiği iyilik ve mutluluk amacına ulaşmaya yönelik olarak insanın olanaklarını gerçekleştirme ve geliştirebilmesini sağlayan temel ahlâkî ilkeler olarak düşünülür. Doğal hukukun çizdiği ilkeler aynı zamanda doğru ve yanlışın, adaletin ve adaletsizliğin, haklı ve haksızlığın ya da hakların

değerlendirildiği temel ölçütü olarak görülür. Başka bir deyişle, insanla ilgili olan her türden yasa, kural ve yapıp etmeler ahlâkî meşruiyetini bu *doğal yasalara* uygunluğundan ya da onlardan türetilirken, *doğa yasasına* aykırı olan ve onlarla çatışan her türlü yasa, kural ve davranış gayri meşru ya da ahlâka aykırı olarak görülür (Uslu, 2007: 8). Doğal hukuk, doğal haklar düşüncesi üzerinde ifadesini bulur. Doğal hakların Tanrı tarafından ya da doğa tarafından insana verilmiş olduğu düşünülür. Locke ve Thomas Jefferson gibi düşünürler insanların yaptıkları yasaların amacının Tanrı tarafından verilmiş vazgeçilmez hakları korumak olduğunu dile getirirler (Heywood, 2014: 191). “Doğal hukuk” ya da “doğal haklar” teorisi, insanın eylemleri için genel geçer olduğu düşünülen rasyonel ilkeleri, doğayı ve insanın doğasını temel alarak insanların vazgeçilmez, devredilmez ve dokunulmaz haklara sahip olduğu iddiasındadır. Fakat insanın doğası kavramı bir belirsizlik içerdiği için, “insan doğası” kavramına, metafizik ve teolojik içerikli bir anlam yüklenmesine kolayca sapılabilir. Bunun sonucunda “insan doğası” kavramı, bilgisel anlamda insan kavramına ters düşen ve dolayısıyla toplumsal, siyasal ya da hukuksal alandaki bireysel ve kamusal ilişkilerin sınırlarını belirleyecek çeşitli insan tasarımlarına zemin oluşturabilir. Liberalizmin en önemli temsilcilerinden Locke, böyle bir insan tasarımına dayalı doğal haklar teorisi içinde bireyin hak ve özgürlüklerini tanımlayarak kendi siyasal yönetim anlayışını buna göre belirler. Locke, insanın, rasyonel bir varlık olarak, diğer insanların engellemelerine karşı yaşamını sürdürmeyi sağlayabilecek araçları elde edebilecek akıl sahibi özgür bir varlık olduğunu ve bu bağlamda kişinin yaşamını, özgürlüğünü ve malını korumasının en temel hakkı olduğunu savunur. Kişilerin bu hak ve özgürlüklerin korunmasındaki en temel nokta ise, söz konusu hak ve özgürlüklerin devlet karşısında nasıl korunacağıdır. Oysa insan haklarının “temelliği” doğrudan doğruya insanla ilgili bazı gereklilikleri dile getirmesinde yatar. Daha önceki bölümlerde ifade edildiği gibi, bu gereklilikler, insanın onuru ya da değerini koruma taleplerini, yani kişileri sırf insan olduklarından dolayı koruma talepleri olarak ortaya çıkarlar. Bunlar, doğrudan doğruya kişinin insansal olanaklarının korunmasıyla ilgili taleplerdir. İşte insana özgü bu olanakların gerçekleşmesi, geliştirilmesi ve korunmasına ilişkin bu talepler, insan haklarını oluşturur.



18. yüzyıl ve sonrasında, Ortaçağın tanrısal hukuk anlayışından, ahlâksal ve rasyonel temeller üzerine eşitlik ve özgürlük tanımlamalarına ve dolayısıyla Tanrının önünde özellikle ruhsal yanı itibariyle eşit kabul edilen insandan, s ı r f i n s a n olduğu için ö z g ü r ve diğer türdeşleriyle e ş i t kabul edilen insan anlayışına geçiş, doğal hukuk teorisinde bir dönüşüme neden olmuştur. Ayrıca böyle bir insan anlayışına dayalı tanımlanan doğal hukuk teorisi ile klasik liberalizm düşüncelerinin ortaya çıkışı tarihsel olarak aynı döneme denk gelir. İnsanın sırf insan olduğu için özgür ve diğer türdeşleriyle eşit olduğu kabulüne dayalı insan anlayışına geçişin sonucunda, ulus devleti, ekonomik düzeni bölmeyecek, dağıtmayacak ve bir arada tutacak, “dinsel kaynaklı olmayan ve her türlü tekil hukuk düzenleri için bir üst belirleyici niteliğinde yeni bir doğal hukuk anlayışı üretilmiştir.” Bilindiği üzere liberalizmde de esas olan, bireyin özgürlüğü ve bu özgürlüğün garanti altına alınarak korunmasıdır. Nitekim liberal anlayışın önemli temsilcisi olarak kabul edilen Locke’a göre, insanlar yaşamları, özgürlükleri ve mülkiyetleri üzerinde mutlak hak sahibidirler. Devletin varlık nedeni ise, bireylerin söz konusu hak ve özgürlüklerini garanti altına almak ve korumaktır. Dolayısıyla, Locke’a göre, devletin amacı doğal durumdaki özgürlükleri korumaktır. Liberalizmin temelinde yer edinen Locke’un bu düşünceleri ile 18. yüzyıl doğal hukuk teorisindeki değişim aynı zamanda liberal hukuk devlet anlayışını ortaya çıkarmıştır. Doğal durumda kişinin sahip olduğu yaşam, özgürlük ve mülkiyet üzerindeki hakların korunması devletin en temel görevi olarak görölüyordu. Bireyin özgürlük alanını belirleyen vazgeçilmez ve devredilmez olarak kabul edilen “doğal haklar”, aynı zamanda devletin sınırlarını çizmekte ve bu sınırların aşılması devletin meşruiyetinin yitilmesi olarak görölmeekteydi. Bundan dolayı, liberalizm, 18. yüzyıl sonlarında devlete, devlet olmanın en önemli işlevi olarak, bireylerin özgürlüklerini ve doğuştan geldiği iddia edilen haklarını tanımak ve korumak zorunda olan bir hukuk devleti olma işlevini yüklemiştir. Bundan böyle bireylerin hak ve özgürlüklerinin devlet tarafından tanındığı ve korunduğu anlayışını egemen kılan; devlet yaptığı hukuk ile kendisini de sınırlandıran bir devlettir ve kendisini sınırlandıran en temel ölçüt bireylerin hak ve özgürlükleridir (Türe, 2006: 32-33). Locke ile ilgili olarak, devletin gerçek amacı yalnızca bireylerin mülkiyetini korumak ise, devletin mülkiyete sahip olanlara ait olmasını, onlar tarafından yürütölmesini ve onlar için var olmasını kabul etmek anlamına gelir. Bu durumda,

ekonomik önkabul siyasal alanın bu temelden hareketle biçimlenmesine yol açabilir ve kişiler sırf insan olmalarına bağlı olarak değil, sahip olduklarına bağlı olarak bir değer kazanır (Lipson, 1984: 43).

### 3.3.1. Birey/Bireycilik Kavramları ve İnsan Hakları

Liberal demokratik yönetimlerin kurulup işleyişine temel dayanak oluşturan söz konusu önkabuller ile insan hakları ve insan haklarıyla ilgili kavramlar arasında zorunlu yapısal bir bağ olmadığı gibi, aralarında derin farklılıklar olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu farklılardan bir diğeri de, liberal demokratik yönetim anlayışının merkezine konan “birey”/“bireycilik” veya “bireysel özgürlük” anlayışı ile insan haklarının temelini oluşturan felsefi antropolojik bakış açısından tanımlanan “kişi”, “insan”, “insanın değeri” arasında karşımıza çıkmaktadır.

İnsan haklarının temel aldığı kişi ve kişinin haklarıdır. İnsan hakları bakımından “insan” denildiğinde aynı zamanda anlaşılması gereken aslında “kişi” ve “kişinin değeri”dir. Kuçuradi’ye göre, kişinin değeri, “kişinin toplumla ilgisi bakımından özel durumudur. Kişinin bir sayıdan fazla birşey olması, ‘insan hakları’ bakımından diğer kişilerle eşitliği, hiçbir şekilde araç olarak kullanılmaması gerekliliği ve bu gibi şeyler kişinin değerinin ifadesidir” (Kuçuradi, 2013: 2011). Kişinin bu şekilde değerlendirilmesi, *kişinin* doğrudan doğruya sırf insanla, insanın değeri bilgisiyle ilgili olduğunun farkına varılmasına dayanır. “Kişi”, insanın değeri bilgisine dayalı insan kavramıyla zorunlu bağlantısı kurulabildiği –görülebildiği– takdirde, bir devlette, birey-birey ya da birey-devlet ilişkisi insan haklarına dayalı olarak kurulup işleyebilir.

Şüphesiz insan haklarının da temel aldığı birey ve bireyin haklarıdır. “Çünkü her bir yurttaş, her bir kişi temelde bireydir” (Çotuksöken, 2004: 371). Fakat liberal anlayışın temelinde yer alan *birey*, “kişinin değeri”ne, ontolojik-antropolojik bir bakış açısına dayalı bir şekilde doğrudan doğruya insanın sırf insanla ilgisi olan

değerine karşılık gelmiyor; başka bir deyişle, insan türüne ait bir varlık olduğunun bilgisine dayanmıyor. Özellikle klasik liberal bakış açısına göre birey ile kastedilen, kendi kişisel çıkar ve tercihleri olan otonom –bağımsız, özgür ve büyük ölçüde kendi kendine yetebilen–, rasyonel bir varlıktır. Bu bakış açısı, her yönden değişken olan ihtiyaç ve çıkardan yola çıkarak kişiye bir değer biçiyor. Düşünsel alanda ve pratikte birey, diğer insanlarla ya da devletle ilişkilerinde bu varlık yapısı bilgisi ışığında ele alınmıyor.

Örneğin klasik liberal anlayış, birey ve bireyciliği “doğal hukuk”, “doğal haklar” ve “faydacılık” teorileriyle ilişkili olarak değerlendirir. Bu açıdan birey kendi yaşam biçimini ya da amaçlarını kendisinin belirlemesi konusunda çıkarıcı, akılcı, rasyonel ve otonom bir varlık olduğu varsayımına dayandırılır. Bireyin yapıp-etmeleri diğer bireyler ya da devlet tarafından engellenmediği sürece, birey “özgür” olarak kabul edilir. Devletin amacı ve işlevi de, bireylerin “vazgeçilmez”, “devredilmez” ve dokunulmaz” “doğal haklar”ını korumaktır. Klasik liberal görüşe, devletin doğrudan ekonomik yaşama müdahalesi hem gereksiz hem de tehlikelidir. Dolayısıyla devletin, toplumsal yaşamda bireylerarası ya da birey-grup arasındaki ilişkilerde tarafsız bir rolü ve işlevi vardır. Bu açıdan, temel hak ve özgürlükler devletin ya da başkalarının müdahale etmemesine ilişkin talepler olarak görülür.

Klasik liberal görüş açısına göre, örneğin “çalışma hakkının ya da kişilerin istedikleri ve seçtikleri işi yapma özgürlüğünün diğer kişilerce ya da devlet tarafından kısıtlaması durumunda, bu hakkın ihlâl edileceği kabul edilir. Burada esas olan nokta, insanların işe ihtiyaç duydukları zaman, seçtikleri ya da istedikleri iş ile ilgili sözleşme yapma özgürlüğüdür. Klasik liberal anlayışın kabul ettiği özgürlük hakkı bu ihtiyaca ahlâkî bir yanıt niteliğindedir (Lomasky, 2013: 207). Klasik liberal görüş – modern dönemdeki adıyla libertarianizm–, bireylerin sahip oldukları hakların negatif nitelikli olduğu iddiasına karşılık refah –sosyal– liberalizm anlayışı, bireyleri mutlu edecek bir yaşamın yolunu açmak için, negatif anlamdaki özgürlükten daha fazlasına ihtiyaç olduğunu söyler. Başka bir deyişle, bireylere müdahale edilmemesi gerektiği hangi nedenlere dayanıyorsa, aynı nedenlerle bireyleri mutlu edecek yaşamın yolunu

açmak için, bireylerin başkalarının yardımını hak ettiği önkabulüne dayanır. Bunun için asgarî düzeyde refahın şartlarına ihtiyaç duyulur ve bunlar da belli başlı iktisadî mallara ulaşmanın araçlarına sahip olmayla bağlantılanır (Lomasky, 2013: 196-198). “Refah liberalizmi” olarak adlandırılan bu anlayış, insanın bütün ihtiyaçlarının ihtiyaç olma bakımından ahlâkî değeri bulunduğu ve dolayısıyla bu hakların buradan türetildikleri iddiasındadır. Bu bakımdan yalnızca özgürlük değil, aynı zamanda sağlık, barınma, iş, eğitim gibi şeyler de değerlidir. Fakat onun klasik liberal anlayıştan ayrıldığı nokta, refah liberalizminin değerli gördüğü şeylerin elde edilmesi için yalnızca *zorunlu* olan şartların değil, *yeterli* olan şartların da gerçekleştirilmesiyle ilgili olmasıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde, iş edinme hakkı – çalışma hakkı–, yalnızca işin temini için zorunlu olan şartı değil, yeterli olan şartın da sağlanmasını amaçlamaktadır. Dolayısıyla özel sektörde iş bulamayan herkese iş sağlanması için devlete sorumluluk yüklenmektedir (Lomasky, 2013: 206-207).

Refah liberalizminin savunulmasında önemli bir akımı temsil eden David Daiches Raphael, ihtiyaç kavramından hareketle, yaşamın temel ihtiyaçları karşılanmadığı sürece, kişi insan olmanın getirdiği yetileri kullanamaz, insan olma niteliğini kaybeder; ve şayet insan temel ihtiyaçlarını kendisi karşılayabilme durumunda değilse, onun bu ihtiyaçlarını karşılamada, başkalarının göstereceği yardımın, aslında o kişinin hakkı olduğu iddiasını dile getirir. Refah liberalizminin ihtiyaç temelli haklar teorisi bireysel değerlerle ilişkilidir. Bundan dolayı bireyler bir hakkın –ya da özgürlüğün– onların kendi iyi anlayışlarına göre hareket etme yeteneklerini geliştirdiği takdirde ona değer verir (Lomasky, 2013: 196-198).

Temel hak ve özgürlükler yurttaşların kimi ihtiyaçlarını ya da çıkarlarını sağlamaya yönelik olumlu sonuçlar verebilir, fakat insan hakları açısından düşünüldüğünde, temel hak ve özgürlükler bireylerin *ihtiyaç duydukları çıkarlarda* hareketle temellendirilen haklar değildir. İnsan hakları açısından düşünüldüğünde, kişilerin birtakım temel hak ve özgürlüklere sahip olma durumu, bir kişinin kendi yaşamını sürdürmek ya da –her bir durumdaki şartlarını– daha iyi bir duruma getirmek veya mutluluğunu sağlamak için gerekli olan ihtiyaçlarını karşılamada, kendisinin imkânının olmamasından dolayı, başkalarının ya da devletin yardım

etmesi gerekliliğiyle bağlantılanamaz. İnsan hakları açısından düşünülüğünde, kişilere insana özgü olanaklarını doğrudan ya da dolaylı olarak geliştirebilmesini sağlayacak hakların verilmesi veya devlet tarafından tanınması, kişilerin ihtiyaçlarını karşılamada “yardıma muhtaç olup olmama” durumuna indirgenemez.

Bireyler yaşamlarını sürdürebilecekleri ya da arzu ettikleri düzeye ulaştırabilmeleri için birtakım ihtiyaçlara o anda ister gerek duysun ister duymasın, hak, kişinin sırf insan olmasından dolayı, kendilerine borçlu olunanın ve diğer insanlarca ya da devletçe zorunlu olarak verilmesi gereken şeye –yapılması gereken muamele– karşılık gelir. Hak ve özgürlüklere sahip olmak ihtiyaç sahibi olma ile değil, insanın değerli ve onurlu bir varlık olmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Kısacası gerek klasik gerekse refah liberal geleneğin, *bireye* bakma tarzı, onun sırf insan olmasına, yani kişinin yalnızca insana özgü bir değeri olmasına dayalı antropolojik-ontolojik temelli bir varlık görüşüne dayandığını söylemek zor. Birey özgürlüklerin taşıyıcısı olarak görüldüğü için, liberal anlayış çoğu zaman özgürlükler üzerinden birey tanımlamasına gider. Burada bireyi değerli kılan temel unsur, bireyin hiç kimse tarafından dokunulamayacak birtakım özgürlüklere sahip olmasıdır.

Fakat yarı çıplak, okuryazar olmayan, iyi beslenemeyen, sağlıksız insanlara siyâsî haklar veya devletin müdahalesine karşı güvenceler vermek çok önemli değildir. O insanların, metin üzerinde özgürlüklerini arttırmaktan önce sağlık, barınma, beslenme ve eğitim gibi insana özgü olanaklarını geliştirebilmelerinin koşullarını arttırmaya ihtiyaçları vardır. Bu tür olanaklardan yararlanamayanlara bireysel özgürlük ne ifade eder? Onu kullanmanın uygun şartlarının olmadığı yerde özgürlüğün değeri nedir? (Berlin, 2007: 64).

İnsan hakları açısından birey, doğal ve dilsel, dinsel, etnik özellikleri, çıkarları ve arzularına bakılmaksızın ne olursa olsun, kim olursa olsun, insan olan herkes anlamına geliyor. Buna karşın liberal anlayışta birey, belirsiz ve soyut insan doğasına ya da kendini bireysel olarak geliştirme potansiyeline sahip olmaya indirgeniyor. Liberal düşünce, özellikle bireysel özgürlükten hareketle, bireyi kavrama yoluna

gidiyor. Böylece birey, diğer bireylerden bağımsız ve farklı yaşam tarzı, imkânları, karakteri, yetenekleri ve değer yargılarına sahip bir varlık olarak görülüyor. Bunun sonucunda çoğu zaman kişinin değeri, kişinin toplumla ilgisi bakımından özel durumuna, bir araç olarak görülmemesi gerekliliğine göre değil, liberal bir toplumun geçerlikte olan değer yargılarına göre veya hoşgörü, özgürlük ve bütün fikirlere saygılı olmak gibi bazı liberal değerlere biçilen değer üzerinden ifade ediliyor. Kişi bunlardan hareketle tanımlanıyor. Dolayısıyla liberal demokratik devlet anlayışı açısından devlet: insan haklarının temel dayanağı olan insan değerinin bilgisine göre değil, liberal toplumun değer yargılarına ya da liberal değerlere göre tanımlanan kişinin değerinin bilgisinin gerektirdiklerine göre kurulması ve işletilmesi gereken bir devlet oluyor. Örneğin devletin amacı ve işlevi açısından bakıldığında ise, bireyin yaşamındaki özellikle sosyal, ekonomik ve siyasal hak ve özgürlüklerini engelleyen veya tehdit eden girişimlere doğrudan ya da dolaylı olarak müdahale etmek devletin görevi haline geliyor. Fakat özellikle sosyal liberalizm veya refah liberalizmi gibi modern liberal yaklaşımlarının temelinde savunulan devlet müdahalesi; kişilerin sırf insan olmasından dolayı birtakım insansal olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmelerini sağlamayı ya da kişilerin insan olarak olanaklarını gerçekleştirip geliştirirken onları engelleme girişimlerinde bulunmayı önlemek için araya girme zorunluğunu içeren bir müdahale anlamına gelmiyor. Böylece işsizlik, barınma, yoksulluk, her bir alanda karşılaşılan fırsat eşitsizliği, cinsiyet ayrımcılığı gibi sorunların devlet müdahalesiyle rakamsal/istatistikî olarak asgarî belirlenen bir düzeye çekilmesiyle temelde her bir kişinin insana özgü olanaklarının geliştirebilmesinin önünü tıkayan sorunların da ortadan kalkacağı düşünülmektedir.

### **3.3.2. Liberal Devlet Anlayışı ve İnsan Hakları**

Liberal demokratik yönetim anlayışı, günümüze kadar liberalizmin birkaç farklı çizgide –klasik, sosyal ya da neo liberalizm gibi– geliştiği görülse de, liberal bakış açısından tanımlanan ve işleyen yönetim ile “insan haklarına dayanan devlet” arasında derin fark vardır. Liberal demokrasi anlayışına dayalı yönetimler, –liberal değerleri içeren– “doğa durumu”, “birey”, “piyasa”, “liberal devlet” gibi normatif

öncabullere –varsayımlara– dayalı olarak türetilen bir yönetim anlayışının ürünüdür. Liberal demokrasinin işleyişini ya da liberal devletin belirli bir varlık yapısını belirleyen normatif anlamda öncabuller (varsayımlar), bu varlık yapısından hareketle, o l a n ı değil o l m a s ı g e r e k e n i işaret ederler. Buradan hareketle de “insan doğası”, “bireycilik ve faydacılık”, “rekabetçi piyasa ekonomisi” ve “küçültülmüş devlet” gibi normatif öncabuller türetilir.

İnsan hakları ve dolayısıyla insan haklarına dayalı devlet anlayışı ile devletin bireysel yaşamdan çekilmesi –“küçültülmesi”– gerekliliğine dayalı, birey merkezli “liberal devlet” arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı gibi, her iki devlet yapısı birbirinden ayrılır. Liberal devlet anlayışı, insan haklarına dayalı devlet anlayışının aksine, devlet kontrol edilmediği takdirde bireyleri her zaman “ezen” ve “zulmeden” bir devlet anlayışına dayanır. Dolayısıyla yurttaşların daha fazla temel hak ve özgürlükleri elde etmeleri ve bunları genişletilebilmeleri için, devlet gücünün sınırlandırılması gerektiği öngörülür. Özellikle klasik liberal devlet anlayışında yurttaşı devlete karşı koruma düşüncesi egemendir. Bundan dolayı devlette, gerek yasama, yürütme ve yargı organları arasındaki ilişki, gerekse kurum ve kuruluşların teşkilatlanma biçimi ve işleyişi, bu yaklaşıma göre belirlenir. Oysa insan haklarına dayalı devlet anlayışı, kişinin temel hak ve özgürlüklerini –insan haklarını– diğer kişiler tarafından çiğnenmelerini önlemeye çalışan, yani kişiyi diğer kişilere karşı korumayı amaçlayan, devletin ekonomik ve sosyal içerikli destekleri, kişilerin ihtiyaç sahibi varlıklar olmaları temelinden hareketle değil, insanın değeri bilgisinden hareketle ve dolayısıyla kişilerin insan onuruna yaraşır bir yaşam sürdürebilmesinin önkoşullarını sağlayacak şekilde sunan bir devlet anlayışıdır. Liberal anlayışın ağırlıklı olarak üzerinde durduğu nokta devletin b i ç i m s e l anlamda nasıl oluşturulacağı ve işleyeceğiyle ilgili iken, insan hakları açısından esas olan devletin işleyişiyle ilgili normların ve düzenlemelerin i ç e r i ğ i dir.

Günümüzde bazı hak ve özgürlükler rekabetçi piyasa ekonomisiyle ilişkilendirildiği için, liberal devlet anlayışının egemen olduğu demokrasilerde, siyasal iktidarın ana işlevleri, “arz” ve “talep” olmak üzere iki temel nokta arasında belirlenmektedir. Talep, daha yüksek yaşam standardı, işsizliğin azaltılması, siyasal yönetime katılımın

arttırılması ve bireysel hak ve özgürlükler gibi farklı türden biçimler alabilir. Arz ise, taleplerle bir şekilde ilişkilendirilmiş ve denge sağlanmış politikalar, kanunlar ya da kamusal alandaki karar ve eylemlerdir. “Liberal devlet”in varoluş ve yayılma süreci çoğu zaman bu iki nokta üzerinden ilerler.

Ne var ki, insan hakları ve serbest piyasa ekonomisi arasında liberal anlayışın kurmaya çalıştığı türden bir zorunlu bağlantı söz konusu değildir. Aksine, serbest piyasa ekonomisi, insan haklarını koruyabilecek biricik sistem olmak yerine, genel olarak insan haklarına yönelik bazı tehditler ortaya çıkarmaktadır. Bu tehdit, insanın kendi yapıp-etme gücünü, başarılarını, emeğini piyasada alınıp satılabilecek birer metaya indirgeyen ve buna göre kurulan ve işleyen kuruluşlar ya da kurumsal düzenlemeler, insanın olanaklarını gerçekleştirme ve geliştirmesinin önünü tıkar hâle gelmiştir (Özel, 2011: 40). Bundan dolayı insan hakları, demokrasi ve serbest pazar arasında zorunlu bir kavramsal ya da olgusal bağlantı olmadığı gibi, ölçütsüz özelleştirmeye ve “devletin küçülmesine” dayanan serbest pazarın, yoksul ülkelerde ve refah seviyesi düşük ülkelerde insan haklarının daha iyi korunmasına yol açacağı açısından yeni çıkmazlara yol açmıştır (Kuçuradi, 2007a: 220).

Liberal demokratik devlet anlayışı, gerek yönetenlerin kendi aralarında gerekse yöneten-yönetilen arasında, pazarlık ve işbirliği süreçlerinin egemen olduğu bir iletişim ağı oluşturarak, çoğu zaman halkın –kendilerine oy verenlerin– hoşuna giden talepleri yerine getirilmesini sağlayacak ve işleyecek organların varlığını olanaklı kılmayı amaçlar. Örneğin rekabetçi çokpartili siyasal düzen, liberal demokratik devletin temel varlık koşullarından biridir. Bu bağlamda liberal demokrasinin egemen olduğu bir devlette, toplumsal ve siyasal alandaki rekabetçi anlayışın gerektirdiği amaç ve hedefleri izleyen –seçmenlere karşı sorumlu olduğu düşünülen– politikacıların gerekli olduğunu varsayılır. Modern dönemle birlikte liberal devletin varlık yapısı üzerinde farklı görüşler dile getirilse de, “düzenli olarak yapılan seçimler”, “çokpartili siyasal düzen”, “bireysel özgürlükler” ya da “kuvvetler ayrılığı” gibi esaslar, liberal demokratik devletin temel varlık koşullarıdır. Oysa daha önce ifade edildiği üzere, seçimlere ya da çokpartili siyasal düzene indirgenen



demokrasi ya da demokrasiye atfedilen birtakım esaslar, insan hakları fikrinin gerçekleşebilmesinin bir önkoşulu değildir.

### 3.3.3. Özgürlük, Hoşgörü Kavramları ve İnsan Hakları

İnsan hakları ve liberal demokrasinin ayrıldığı bir diğer konu da, özgürlük kavramına yükledikleri anlamdır. Örneğin Thomas Hobbes ve Jeremy Bentham'ın görüşlerine dayalı olarak tanımlanan liberal geleneğin özgürlük anlayışı, bireylerin herhangi bir müdahaleyle karşılaşmaksızın gerçekleştirebilecekleri eylemlerin toplamını ifade eder. Başka bir deyişle liberalizme göre bireylerin, devlet ya da diğer bireylerin müdahalesine uğramaksızın, tercihte bulunma, tercihlerini gözden geçirme ya da değiştirme olanaklarının niceliksel toplamı, bireyin ne kadar özgür olduğunun da göstergesidir. Liberal anlayışta, özgürlüğün genellikle bireyin eylemlerini gerçekleştirirken müdahalenin yokluğu ile sınırlı bir yorumlayışın olduğunu görüyoruz. Liberal anlayış bakımından özgürlük doğal bir haktır. Bu nedenle yasa, doğal bir hakkın sınırlanışını ifade eder. Fakat bu gerekli bir sınırlama olduğu düşünülür. Çünkü bireylerin birbirlerinin özgürlüklerine müdahalelerini sınırlayarak, güvenli bir alan oluşturulduğu varsayılır. Böylece liberal anlayış için yasanın adil oluşu, bireylerin birbirlerinin haklarına karşı girişebilecekleri olası müdahaleleri engellediği düşüncesinden kaynaklanır. Yasanın aynı zamanda devleti ve yöneticileri sınırlayarak özgürlüğün genişletilmesini sağladığı savunulur. Kısacası liberaller için özgürlük, niteliksel değil, niceliksel olarak değerlendirilen bir sorun olarak ele alınır. Bireyler ne kadar fazla tercihe sahiplerse, özgürlükleri de o kadar fazla olduğu görülür (Tunçel, 2008: 46-47).

“Liberaller için özgürlük, devlet tarafından yapılan kontrolden, zorlamadan, sınırlamadan ve müdahaleden de özgürlüktür”<sup>18</sup> (Arblaster'den aktaran Tunçel, 2008: 47). Bundan dolayı, liberal demokrasilerde kavramsal ve pratik anlamda –“negatif özgürlük olarak ifade edilen”– “özgürlük” ile kastedilen, bireyin ancak herhangi bir

---

18 Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 58.

engelleme ya da baskı altında olmaması durumudur. Bu anlayış açısından, dışarıdan bir engelleme olmadan bireyin hangi amaçlara yöneleceği ya da bir amaç doğrultusunda eylemde bulunup bulunmayacağı tamamen bireyin kendi tercihinine kalmıştır (Erdoğan, 2013: 59). Dolayısıyla liberal demokrasilerde birey, düşünce ve davranışlarına dışarıdan, özellikle de devlet tarafından müdahale edilmediği oranda geniş bir özgürlüğe sahiptir. Bu açıdan, bir devlette ya da toplumsal yaşamda bireysel düşüncelerin ya da fikirlerin özgürce ifade edilebilmesi ya da bireylerin kendi değerlerine bağlı özgürce yaşayabilmesi açısından hoşgörü önemli bir liberal değer olarak kabul edilir. Locke'un "hoşgörü" üzerine dile getirdiği düşünceler, toplumdaki kültürel ya da dinsel farklılıklar konusunda siyasal yönetimlerin nasıl bir yol izlenmesi gerektiği açısından günümüz demokratik düşünceleri ve uygulamalarını derinden etkilemiştir. Locke'un "hoşgörü" üzerine düşünceleri, liberal teori açısından temel dayanaklardan biri olmakla birlikte, hoşgörü kavramı konusunda liberal düşünürler arasında derin görüş ayrılıkları vardır. Siyasal açıdan liberal bir değer olarak kabul gören ve "çoğulcu demokrasi"nin gereklerinden biri olarak ifade edilen hoşgörünün ne olduğu bilinmeden ve sınırları çizilmeden, "hoşgörü"yle ilgili olarak özgürlüğü temellendirmek, demokrasi ve insan hakları arasındaki yaşanan sorunları daha da arttırır.

Locke, din ve mezhep farklılıklarının, özellikle de bu farklılıkların devlet gücüyle giderilmeye çalışılmasının toplumsal barışı ve özgürlükleri tehdit ettiği düşüncesinden hareketle, dinî ve felsefî görüşlerle ilgili çatışmaların karşılıklı hoşgörü yoluyla çözülebileceğini söyler (Erdoğan, 2013: 54). Locke'a göre devlet, bireylerin inandığı gibi yaşamasına müdahale edemez ve müdahale edilmesine de izin veremez. Dolayısıyla devlet, yurttaşların dinlerinin gereklerini yerine getirmelerini, dinin kendilerine emrettiği şeyleri yapmalarını engelleyemez. Devletin varlık nedeni, engellemek değil, aksine, bireylerin inançları doğrultusunda yaşayabilecekleri ortamı sağlamaktır veya kolaylaştırmaktır. Locke, devletin varlık alanını dinsel alandan kesin çizgilerle ayırır. Fakat bu ayırım, devletin kamusal gücü aracılığıyla inanç alanında hiçbir müdahale ve engellemede bulunmaması fikrine dayalı bir ayırımdır. Başka bir deyişle devletin, bireylerin yaşamlarını biçimlendiren inançlar karşısında t a r a f s ı z kalması gerektiği inancına dayandırılır. D e v l e t i n

t a r a f s ı z l ı ğ ı ilkesi gereğince, devletin dinin belli bir yorumunu kişilere ve topluma dayatmaması gerektiği savunulur. Bu açıdan Locke hoşgörüyü, bireylerin negatif anlamdaki özgürlüğünün güvence altına alınmasında devletin başvurması gereken temel bir ilke olarak kabul eder (Locke, 1998: 4-8). Dolayısıyla bir devlette siyasal yönetimin meşruiyet sınırının belirlenmesinde hoşgörü ilkesine önemli bir işlevsel rol yükler. Locke'a göre, siyasal toplum düzeni, yalnızca insanların bu dünyayla ilgili sahip olduklarının mülkiyetini güvence altına almak için oluşturulur. İnsanların dinsel konulara ilişkin eylemleri devletin alanına girmediği için, bu konudaki eylemleri belirlemek bireylerin kendisine bırakılır. Devletin görevi dinsel alanda kanaatlerin dile getirilmesini engellemek ya da doğruluğunu güvence altına almak değil, yalnızca bireylerin can ve mal güvenliğini sağlamaktır (Locke, 1998: 31,49).

Modern liberal demokrasi tartışmalarında hoşgörüyle ilgili farklı düşünceler olmakla birlikte, Locke'un bu konudaki düşüncelerinden hareketle, günümüz modern liberal demokraside "hoşgörü" ve "özgürlük" kavramları arasında yakın ilişki kurulur. Fakat özellikle günümüzde insan haklarına aykırı ve zarar veren düşüncelerin ya da dinsel ve mezhepsel çatışmaların yaygınlaşmasındaki temel nedenlerden biri de, her çeşit farklı düşüncelere-inançlara-kanaatlere ve bunların uygulamalarına karşı hoşgörülü – saygılı– olunması; gerektiğinde kamu işlerinin düzenlenmesinde ve yönetilmesinde bu fikirlerin dikkate alınması gerekliliğini önplâna alan anlayıştır. Bundan dolayı burada yapılması gereken şeylerden ilki, hoşgörü kavramına dayalı olarak oluşturulan özgürlüklerin insan haklarına ters düşen ve zarar veren taleplere dönüşmemesi için, hoşgörü kavramının bilgiyle sınırlarının çizilmesidir. Diğerisi ise, devletin insan haklarına aykırı ve zarar verebilecek olan düşüncelere-normlara ve bu biçimde davranışlara müdahale edebilmesidir. Bu açıdan düşünüldüğünde, kişiler arasında ya da birey-devlet arasında çatışmalara ve ayrılıklara en fazla neden olabilen dinsel inanışlar ve farklı dinsel görüşlere bağlı olarak yapılanma içerisine giren dinsel gruplar –cemaatler–, özgürlük ve hoşgörü adına devletin kontrolü ve denetimi dışında bırakılmamalıdır.

Günümüzde birtakım demokratik önkabuller ışığında özgürlük ile ilişkisinde hoşgörü konusuna baktığımızda, “hoşgörü”nün, niteliği ne olursa olsun her çeşit düşünceye, kültüre, bireysel yaşama saygı gösterilmesi ve bunlara müdahalede bulunulmamasına ilişkin taleplere karşılık geldiğini görüyoruz. Bu noktada hoş görülmesi –saygı duyulması– gerekli olan; kişilerin, diğer kişilerce ya da devlet tarafından onaylandıklarından farklı düşünceler ve inançlardır. Dolayısıyla burada düşüncelerin-kanaatlerin-inançların ya da yaşam biçimi ve davranışların kendisi –niteliği– önem kazanıyor.

Ne var ki, daha önce ifade edildiği üzere, saygı konusu olan ya da hoş görülmesi gereken düşünceler, inançlar kültürel normlar ya da davranışlar değildir. “Saygı konusu olan, birer insan olarak kişilerdir.” Dokunulmaması ya da korunması gereken fikir ya da düşüncelerin kendileri değil, kişilerdir (Kuçuradi, 2007a: 94,111). Kişinin insansal varlığıdır. Bu açıdan hoşgörü: kişiler arasında ve birey-devlet ilişkilerinde, kişilerin ya da devletin kendisinden farklı olan düşüncelere, inançlara ve fikirlere sahip olup, buna göre davranan kişilerin haklarına müdahale etmemesi –zarar vermemesi– ya da müdahale edenleri engellemesi olarak görülmeli ve hoşgörü-özgürlük ilişkisi bu anlayışa göre kurulmalıdır.

Özgürlük kavramı, insan hakları bilgisi ışığında irdelendiğinde, özgürlüğün insana özgü bir olanak olduğu ve bu açıdan liberal devlet ya da liberal demokrasilerdeki özgürlük anlayışından ayrıldığı görülmektedir. Klasik liberal anlayışın negatif anlamda özgürlük anlayışı, insanın bir olanağı, insanı diğer canlılardan ayıran bir yapı özelliği olarak değil, bireyin dış müdahalelere maruz kalmaması, yani yapıp etmelerinde engellenmemesi anlamındadır. Böyle anlaşılan özgürlük –negatif özgürlük–, ö z g ü r l ü k i l e bireyin eylemlerini engellediği düşünülen g ü ç arasındaki bir karşıtlık ilişkisine dayanır. İnsan hakları açısından bakıldığında, özgürlük ile güç arasında zorunlu yapısal bir karşıtlık olmadığı için, özgürlüğü yalnızca özgürlük-güç karşıtlık ilişkisinin bulunduğu varsayımından hareketle tanımlamak, insana özgü bir olanak olarak özgürlüğün ne anlama geldiğini kavramayı zora sokar.

Kuçuradi, özgürlükle nelerin nitelendirildiğine bakıldığında özgürlüğün üç ana türe ayrılacağı ifade eder: 1) insanın –tür olarak insanın– özgürlüğü, 2) kişinin özgürlüğü ya da etik özgürlük ve 3) toplumsal özgürlüktür. İnsanın özgürlüğü sorun edinildiğinde, özgürlük, insanın bir olanağı, insanı diğer canlılardan ayıran temel yapı özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkar.

İnsana özgü olan bu olanak, insanın çeşitli etkinliklerinde özellikle de insanlararası ilişkilerde –eylemde– beliren bir olanaktır. (...) Kişilerin gerçekleştirdiği bu olanak, insanın, onu diğer varlıklardan ayıran ana özelliklerinden birini oluşturur: ilk önce insanın bir değeridir özgürlük. İnsanın özgür olabilmesi kişilerce gerçekleştirildiğinde, özgürlük bir kişi özelliği olur: değerleri bilen ve hesaba katarak yaşayan kişilerin özelliği. Bu anlamda ikinci tür olarak ayırabileceğimiz özgürlük, insanlararası ilişkilerde bir kişi değeri ya da etik bir değerdir (Kuçuradi, 2010: 51-52).

Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde ise özgür kişi, yaşamının her anında, yapabildiği kadar çok doğru değerlendirmelere dayanarak ve insanın değeri ile değerlerin bilgisini de hesaba katarak yapıp eden kişidir. Bu kişinin özgürlüğü etik özgürlüktür. Başka bir deyişle, yaşarken doğru değerlendirebilen ve buna dayanarak gerekeni yapan kişinin özelliğidir etik özgürlük. Ayrıca şunu da söylemeliyiz ki, özgür kişilerin yetişmesini sağlayan, en başta yine özgür kişiler yani etik özgürlük olmakla birlikte, kişilerin özgür kalmasına yardımcı olan bir başka önemli etken de, bir ülkedeki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, kurulmasında ve değiştirilmesinde geçerli olan ilkelerdir. Bunlar, moral değerler olmak üzere, bir ülkenin eğitim sisteminin düzenlenmesinde, yasaların yapılmasında, adalet işlerinin yürütülmesinde ve genel olarak siyasal yönetimde geçerli kılınmış ilkelerdir. Bu ilkeler insan haklarının korunabilmesini sağlayan ilkeler olabileceği gibi, insan haklarına aykırı da olabilir. Çünkü bu ilkelerin nasıl ilkeler olduğu, yani bir ülkedeki toplumsal özgürlüğün durumu, o ülkedeki yönetim işleriyle uğraşanların çoğunluğunun etik özgürlüğüyle ilgilidir. Başka bir deyişle toplumsal özgürlüğün sürekli gerçekleşmesi ancak özgür kişilerce sağlanabilir (Kuçuradi, 2010: 52-53).

Çünkü genel anlamda toplumsal özgürlük, bir gereklilik düşüncesidir: toplumsal ilişkilerin, kişilerde insanın onuru ya da değerini koruyacak biçimde düzenlenmesi gerektiği düşüncesidir: toplumsal ilişkilerin, kişilerde insanın değerini koruyacak biçimde düzenlenmesi gerektiği; toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, kurulmasında, değiştirilmesinde ya da her gün yapılan düzenlemelerde amaç olarak, kişilerde bilerek ve isteyerek, insanın değerini ya da onurunu korumayı koymak demektir (Kuçuradi, 2010: 53-54).

Bugün “temel özgürlükler” adı altında toplanan her “özgürlük”ten bir engellenmemenin, yani kişinin, bir şeyi yapmada engellenmemesi olarak anlaşıldığı görülüyor ve çoğu zaman bu engellenmeme, ayrıca bir hak sayılıyor. Oysa temel özgürlükler, insanın değerine dokunmama taleplerinin, yani bir grup temel kişi hakların (: hiç kimsenin tutsak ya da köle durumunda tutulmaması; hiç kimseye işkence ya da insanlık dışı muamele edilmemesi; hiç kimsenin keyfi tutuklanmaması ile düşünce ve kanaat özgürlüğü denen özgürlükler gibi hakların), yasal güvenceleridir. İnsanın sırf insana özgü olanaklarını gerçekleştirir ve genişletirken, kişilere dokunulmamasını yasal güvence altına alırlar. Temel kişi haklarının bu grubu, yasal güvence altına alınınca, kişilere ilişkin bütün bu “dokunulmazlıklar” da temel özgürlükler denen özgürlükleri oluştururlar. Bu hakların fiilen korunmaları ise, başka kişilerce veya günümüz demokrasilerde çoğu zaman görüldüğü gibi siyasal iktidarca çiğnenmek istendiği zaman söz konusu olur. İşte kişilerde insanın değerini çiğnetmeme, insanın olanaklarının gelişimini engellememe talepleri, kişileri bu açıdan koruma talepleri, bu grup temel kişi haklarını, bu hakların yasal korunmaları ise temel özgürlükleri oluşturur (Kuçuradi, 2010: 66).

Buna karşın liberal anlayış, özgürlüğü özellikle özel yaşamda başlatır. Özgürlük bireysel hedeflerin, özellikle de ekonomik hedeflerin, gerçekleştirebilmesinin bir aracı durumundadır. Liberal anlayış, *homo economicus*'un özgürlüğüne dikkat çeker. Aynı zamanda devletin işlevi de özel alandaki özgürlüğün ve mülkiyetin korunması olarak görüldüğünde, liberal devletin iktisadî insana yöneldiği görülebilir. “Liberalizm 'ekonomik insan'la, dolayısıyla kendi özel çıkarları ve doyumunu

maksimize etmeyi amaçlayan ve genel yarar için özel bir çaba içerisinde olma ihtiyacı bulunmayan birey ile uyumludur”<sup>19</sup> (Tunçel, 2008: 51).

### 3.3.4. Eşitlik ve İnsan Hakları

Liberal demokrasi ve insan hakları arasındaki farkın ortaya çıktığı bir diğer husus, eşitlik kavramının değerlendirilmesinde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Ronald Dworkin “liberal eşitliği”, liberalizmin etik temeli olarak savunur. Dworkin’e göre insan haklarının evrenselliği, doğal olarak verilmeyen, fakat toplumsal bir sözleşme yapılarak ortaya konması gereken “eşitlikçi bir temele” dayanır. Birçok liberal görüş açısından eşitlik –kavram ne kadar belirsiz olsa da–, paylaşılan bir etik ilke olarak, insan hakları ve demokrasiyi birbiriyle bağlantı içine sokar. Fakat insan hakları bilgisine dayalı olarak düşünülen eşitlik kavramı, liberal görüşten temelde ayrılır. İnsan hakları, kişinin sırf insan olmasına bağlı olarak eşit değerinin tanınmasının ötesinde bir eşitlik tasarımı kabul etmez; insan hakları, kişinin insana özgü bazı temel gereksinimlerin eşitçe karşılanmasıyla ilgilidir (Lin, 2004: 175-176).

Oysa liberal demokrasilerin eşitlik ideali, bireylerin yasalar önünde ve siyasal katılımında eşitliğini önplâna çıkarmaktadır. Liberal düşünürler açısından eşitlik, en basit ifadeyle “fırsat eşitliği”dir. Başka bir deyişle, fırsatların bütün yurttaşlara aynı veya benzer biçimde açık oluşu, liberal düşünürlerin eşitlik anlayışının temelini oluşturur. Böylece liberal eşitlik, yurttaşların kendi yetenekleri oranında karşısına çıkan fırsatları değerlendirme kapasitelerini ifade eder (Tunçel, 2008: 55). Klasik liberal görüş açısından fırsat eşitliği ile dile getirilen talep, genellikle kişilerarası ayrımcılıkların sonucunda oluşan, daha yüksek statüdeki makamlara yükselmeye yönelik engellerin kaldırılması ve bütün mesleklerin yetenekli kişilere açık olması gerekliliğidir. Buna göre birçok liberal görüşe göre, yalnızca bireylerin başlangıç imkânlarının başlama çizgisinde eşit olduğu bir düzenin âdil olduğu kabul edilir.

---

19 Ayrıntılı bilgi için bkz: *Lance Banning*, “Jefferson Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic”, *William and Mary Quarterly*, sayı 43, 1986, s. 11-12, (akt.) R.Dagger (1997), s. 11.

Liberal düşünürlerin birçoğu, bireyleri içinde doğdukları sınıfa bağlayan sosyal engelleri azaltma çabasıdadır (Hayek, 2013: 38-39). Buna karşın liberaller açısından varolan siyasal ve hukuksal eşitlik, ekonomik eşitliği gerektirmez (Tunçel, 2008: 55). Fakat bir devlette demokrasinin işleyebilmesi bakımından bireylerin sadece yasalar ve siyasal katılım fırsatları açısından eşit olmaları, bireylerin o ülkede insana özgü olanaklarının gerçekleştirilmesini ve geliştirilebilmesini olanaklı kılan eşitçe bir muamele gördükleri anlamına gelmiyor. İnsan hakları açısından eşitlik, ülkedeki bütün yurttaşların aynı zamanda sırf insan olmasından dolayı olanaklarının eşitçe korunması imkânının sağlanmasıyla ilgilidir. Bu da, insanların, onur ya da değer bakımından eşit olarak görülmesidir. Eşitliğin yalnızca yasalar ve siyasal katılım açısından değerlendirilmesi, insan onuru ya da değeri bakımından eşit görüldüğü anlamına gelmez. Her iki fikrin ürünü olarak eşitlik kavramındaki ayrımı görmek açısından Kuçuradi'nin verdiği örnek oldukça önemlidir:

Ülkemizde, yasa önünde eşitlik var diyelim! Ama, eğer ülkemizde bazı çocuklar air-condition'un olduğu evlerde otururken, başka bazı çocuklar -25 derecede ayağında basma pantolon, çorapsız dolaşmak zorundaysa, bu çocukların -25 derecede bu durumda dolaşmasını doğrudan doğruya –şu anda, ilerde değil, şu anda– önleyecek yasalar yoksa, ülkemizde insanlar yasa önünde eşit görülse de, insan onuru bakımından eşit görülüyorlar demektir (Kuçuradi, 2010:39-40).

Eşitlik kavramına insan hakları bilgisiyle bakıldığında, birçok ülkenin anayasa ve kanunlarında önemli eksiklikler olduğu görülebilir. Örneğin anayasamızda eşitliği ifade eden 10. maddesi şöyle der: “Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. (...) Hiç kimseye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınmaz.” Bu ifadeden bakıldığında, “ 'herkes'in n e d e eşit olduğu, yani eşit görülmesi gerektiği söylenmiyor: yalnızca, herkesin bir tek temel hak bakımından eşitliği dile getiriliyor. Çünkü yasalarla ilgisinde bir kişinin başka kişilerle eşit muamele görmesi, dolayısıyla belirli kişilere yasal ayrıcalıkların tanınmaması istemi kişinin temel haklarından ancak bir tanesidir. Oysa “İnsan Hakları Bildirgesi”nin 1. maddesinde “bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğar” der. Burada kastedilen,



insanların n e d e eşit olduklarıdır. Kişiler onur bakımından, i n s a n o l m a o n u r u bakımından, i n s a n ı n d e ğ e r i bakımından eşit olduğudur (Kuçuradi, 2010: 39).

### 3.3.5. Faydacılık Teorisi, Liberalizm ve İnsan Hakları

Bir yandan Aydınlanma Felsefesinin bireyciliği<sup>20</sup>, diğer yandan da liberalizmin belirlediği 19. yüzyılın ticari hedefleri liberal anlayışın yükselişini sağlamıştır. Özellikle John Locke'un mülkiyeti doğal haklar ile birlikte değerlendirmesi, liberallerin bu doğal hakların takip edilmesine izin veren bir yönetim arayışına yön verir (Tunçel, 2008: 45). Klasik liberal teorinin, özellikle Locke'un doğal hukuk teorisi ve devletin varoluşundan önce ve devlet erkinin üstünde yer aldığı düşünülen doğal haklar temelinde oluşturulduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu bağlamda, yaşam, özgürlük ve mülkiyet insanın doğal olarak sahip olduğu en önemli haklar olarak sayılıyordu (Türe, 2006: 33). Fakat doğal hukuk teorisi özellikle 19. yüzyılda sert eleştirilere konu olmuştur. Örneğin Jeremy Bentham ve Faydacı Okul temsilcileri tarafından doğal hukuk ilkelerini gerçekte ilgisiz bulmuş ve insan davranışlarına yön veren iki temel unsurun "haz" ve "elem" olduğunu, dolayısıyla da hukukun amacının adalet değil, "fayda" ilkesinde aranması gerektiğini savunmuşlardır (Güriz, 2009: 143). Buradan hareketle faydacı teori düşünürler, "çoğunluğun en mutlu olduğu durum" ifadesiyle çoğu zaman faydayı mutlulukla açıklamaya çalışmışlardır. Ancak her faydacı düşünür, insanın refahını böyle hazzı bir bakış açısıyla değerlendirilmesini kabul etmez (Kymlicka, 2004: 17).

"Faydacılık, ahlâk bakımından doğru eylem ya da politikanın toplumun üyelerine en büyük mutluluğu getiren eylem ya da politika olduğunu savunur" (Kymlicka, 2004:13). Özellikle gerek kişilerarası ilişkilerde gerekse devletlerin siyasal ve hukuksal yapılarının oluşumunda faydacılık teorisinin derin etkileri olmuştur. Dolayısıyla liberalizm ve liberal demokrasi anlayışlarıyla ilgili teorik ve pratikte,

---

<sup>20</sup> Kişinin düşünme ve değerlendirmede geleneklere, din ve ahlâk normlarına bağlı kalmadan bağımsız düşünebilme ve aklını kullanarak kendi kendilerine karar alabilme konusunda cesaretlendirilmiş birey anlayışı.

“faydacılık” teorisinin etkileri görülmektedir. Fakat bu düşünce temeline dayalı olarak örgütlenip işleyen liberal demokrasilerin insan hakları açısından ciddi tehlikeler taşıdığını söyleyebiliriz.

“Her insanın eşit haklara ve değere sahip olduğu inancının etkileyici biçimi faydacılık teorisinden alınmıştı. Faydacılığın demokratik biçimi her bireyin mutluluğuna ve çektiği acıya eşit olan bir değer yükledi” (Arblaster, 1999: 71). Bir eylemin değerinin belirlenmesinde ölçüt olarak benimsenen “fayda” kavramı, bir şeyin çıkar, haz, avantaj ve mutluluk sağlama eğilimini ya da acının, mutsuzluğun önlenmesi biçiminde bir özelliği dile getirmektedir. Faydacı teori, faydayı, “en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğunu” sağlamak için bir araç olarak görür. “En büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu” ilkesi, yasaların türetilmesinde evrensel bir araç olarak görülmektedir. Bazı hukuk ve devlet teorilerinin temellendirilmesinde bile faydacı yaklaşımın etkileri olmuştur (Gürbüz, 2013: 71). Faydacı düşünürler yalnızca en büyük toplam mutluluğun değerli olduğundan hareket ederler ve dolayısıyla birey toplam faydaya hizmet etmede aracı olduğu sürece değerlidir (Mack, Gaus, 2013: 124). Örneğin Bentham’a göre hukukun ve devletin temel görevi ve amacı insanların, yani toplumun mutluluğunu –sosyal faydayı– sağlamaktır (Güriz, 2009: 244) Ona göre bu bağlamda artık yasa koyucunun görevi toplumun mutluluğunu, başka bir deyişle “en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğunu” en yüksek dereceye ulaştırabilecek uygun yasalar yapmaktır. Bentham hukuk kurallarının, yol açtığı faydalı ve zararlı sonuçlara göre değerlendirilmesi gerektiği tezini savunmaktadır (Güriz, 1963: 93-94). Bu açıdan düşünüldüğünde, yasa koyucu bu amaç doğrultusunda yasa oluştururken, toplumun geçimini sağlayacak şeyleri temin etmek, zenginliği sağlamak, eşitliği gerçekleştirmek ve güvenliği sağlamak olmak üzere dört ilkeyi gözönünde bulundurmak zorundadır (Bentham, 1871: 119). Bundan dolayı İngiliz faydacı düşünürlerin, temel kişi hak ve özgürlüklere ilişkin değerlendirmelerini insan hakları ile bağlantılı olduğunu söyleyemeyiz. Özellikle Bentham, bu bağlamda insan hakları fikrini büyük ölçüde küçümsemiş, “anlamsız ve saçma” olarak nitelendirmiştir (Gürbüz, 2013: 73). Bentham başta olmak üzere faydacı düşünürlerin birçoğunda kişinin temel haklar ve özgürlükleri, insan onuru veya değeri bilgisi temelinde ele alınmamıştır. İnsanın temel özelliğini ve değerini,

her zaman ve her yerde geçerli olarak kabul ettikleri haz ve mutluluğu sağlayan fayda ilkesi temelinde görmüşlerdir.

Bentham'a göre "doğa insanı iki hükmeden gücün, haz ve acının egemenliği altına yerleştirmiştir. Ne yapacağımız gerektiğini belirlediği gibi, ne yapmamamız gerektiğini belirlemek yalnızca onlara düşer. Onlar bizim her yaptığımızda, her söylediğimizde ve düşündüklerimizde bizi yönetirler. İnsan, onların egemenliğini reddetmiş gibi görünebilir, fakat gerçekte sürekli onların egemenliğine bağlı kalacaktır" (Bentham, 2000: 14). Böylece Bentham, belli bir insan tasarımı öngörür. İnsan davranışını, yukarıda ifade edildiği üzere iki temel güdüye; "haz" ve "acı"ya indirgeyerek açıklanabileceğini, bireyde var olan bu iki güdü temele alınarak bir değerlerin temellendirilebileceğini savunan Bentham'ın hazcılığının temelinde, kendi çıkarlarını gözeten rasyonel olarak belli bir birey görüşü vardır. Ona göre insan, pek çok arzulara sahip ve bu arzuları tatmin etmek için yapıp eden psikolojik bir varlıktır. Bentham, insanın varlık yapısı gereği hazza yönelip acıdan kaçacak şekilde oluşturulduğunu ve bunun bir psikolojik zorunluluk olduğunu dile getirir (Cevizci, 2011: 883-884). Ona göre "her insanın hayatının başından sonuna kadar gerçekleştirmek istediği şeylerin ve çalışmasının amacı mutluluğunu çoğaltmak, yani hazza erişmek ve acıdan kaçınmaktır"<sup>21</sup> (Bentham'dan aktaran Güriz, 2009: 241). Bentham, bu düşüncelerin temelinde faydacı bir ahlâk teorisini geliştirmiştir. Bentham, fayda ilkesinin insanın yapıp etmelerine yön verdiğine, bu ilkenin ahlâk alanında haklılığın ve haksızlığın ölçüsü ve hukukun da tek amacı olduğuna inanır (Güriz, 2009: 240). Bentham, fayda ilkesinin sürekli olarak yol gösterici olabileceğini, bu ilke ne kadar sıkı bir şekilde takip edilirse insanlık için o kadar iyi sonuçlara yol açacağını dile getirir (Bentham, 1958: 375). Bentham'a göre kişinin fayda ilkesine uygun hareket etmesi, ona kişisel ve sosyal olarak en büyük hazzı ve mutluluğu sağlar (Bentham, 1871: 2). Bentham'a göre fayda ilkesi, yalnızca bireysel eylemler için değil, aynı zamanda bir hükümetin yapıp etmeleri için de ele alınması gereken temel ölçüttü (Bentham, 2000: 14) ve ayrıca her insan kendi refahını arttırmaya çalıştığı için, yine her insan doğal olarak kendi çıkarları ya da faydası doğrultusunda oy kullanacaktı. Böylece bireysel oyların tamamı, faydacı teorinin

---

21 Ayrıntılı bilgi için bkz: Jeremy Bentham, *Deontology*, Vol I, 1834, s. 59.

savunduğu çok sayıda insanın mutlu olması doğrultusundaki amaçlarını destekliyordu (Arblaster, 1999: 71).

Sonuç olarak, İngiliz Faydacı Okulu ve buradan yayılan Faydacılık teorisi, “haz” kavramı –ve onunla eşleştirilen “mutluluk” kavramı– ve bu kavrama dayalı varsayımlar doğrultusunda bir insan tasarımı geliştirmiştir. İnsan sürekli olarak hazzı ve faydayı arttırma düşüncesine sahiptir ve buna uygun yapıp eden bir birey olarak kabul edilmektedir. Faydacı yaklaşım, kişiyi yalnızca sırf insan olarak görüp, insanın değeri veya onurunu tanıma ve koruma taleplerini dile getiren bir insan hakları fikrini değerlendirme dışında bırakır. Faydacı yaklaşım insan haklarına ilişkin talepleri aslı zorunlu bir unsur olarak görmez. Bu yaklaşım açısından, insan haklarının bir kısmını oluşturan kişinin güvenliğine ilişkin talepler ve/veya temel özgürlükler ile insanın olanaklarını geliştirebilme ve korumanın önkoşullarına ilişkin talepleri dile getiren sosyal ve ekonomik haklar, yalnızca faydayı etkilediği – mutluluğu/hazzı arttırdığı– ölçüde değerlidir. İnsan hakları denen haklar içerisinde yer alan temel kişi hakları, faydacı gelenek açısından birer amaç değil, haz ve mutluluğa, yani faydaya ulaşmak için kullanılan bir araçtır. Haz/mutluluk ve fayda ilkesine dayalı bir insan tasarımı öngören bu teori, günümüz Batı toplum ve devletlerin siyasal ve hukuksal sisteminin oluşturulması ve işleyişinde kaçınılmaz bir rolü vardır. İnsanın varlık yapısını ve onun eylemlerinin gerçek belirleyici gücünü “haz” ve “mutluluk” gibi psiko-sosyal ilkelerde gören ve bunu hukukun ve devletin temel dayanağı haline getiren bu anlayışın liberalizme eklenmesiyle, liberalizmin etkisi altında kalan ve çoğu zaman liberalizm ile eşleştirilen liberal demokrasi ile insan hakları arasındaki ayırım daha da derinleşmiştir.

Bu ifade edilenler bize gösteriyor ki, evrensel insan haklarını bilen bir kimsenin faydacı bir düşünceyi benimsemesi beklenemez. Çünkü insanların kim oldukları ya da nasıl bir yaşam sürdükleri veya sürdürmek istedikleri dikkate alınmaksızın saygıyı hak ettiklerine inanılıyorsa, onlara sadece toplam mutluluğun araçları gibi davranılması kabul edilemez. İnsan haklarını, uzun vadede faydayı en üst düzeye çıkartacağı gerekçesiyle savunulması ise, insan haklarını savunma sebebini, kişilere

sırf insan olduklarından dolayı saygı gösterilmesi gerekliliğine değil, bu hakların herkesin –sosyal, ekonomik– durumunu iyileştirmesi isteğine dayanır (Sandel, 2015: 151).

Faydacı teori açısından, işkencenin onaylanıp onaylanmayacağına ilişkin güncel tartışmayı ele aldığımızda; örneğin birçok kişinin yaşamını sona erdirecek bir bomba hakkında bilgisi olduğuna inanılan bir terör şüphelisine bombanın yerini ve nasıl zararsız hale getirileceğini söyleyene kadar ona işkence etmek doğru mu? İşkence onaylanabilir mi? Faydacılık teorisi açısından düşünüldüğünde, işkence şüpheliye acı verir ve onun mutluluğunu ve faydasını fazlasıyla azaltır. Fakat bombanın patlaması ise, çok sayıda masum insanın ölmesine yol açacaktır. Şayet işkence çok sayıdaki insanın ölmesini ve büyük çapta acıyı engelleyecekse, bir kişiye işkence etmenin ahlâkî olarak onaylanabileceği faydacı gerekçelerle savunulmasına neden olabilir. Bu, kesinlikle bütün faydacı düşünürlerin işkenceyi savundukları anlamına gelmiyor. Fakat bomba olayı Bentham'ın gerekçelerini destekliyor gibidir. Bu olayda olduğu gibi çok sayıda masum insanın hayatı söz konusu olması durumunda, sayı hesabının onaylanması söz konusu olabilir. Bu nedenle çok sayıda insanın yaşamı tehlike altına girdiğinde ahlak sadece yararları ve maliyetleri hesaplamak şeklinde anlaşılabilir ve çok sayıda masum insanının yaşamı kurtulması adına, bir insana acı veren işkencenin yapılabileceğini düşündürebilir. Bunun gerekçesi ise çok sayıdaki masum insanları kurtarmak için işkence edilen insanın bir terörist olmasıdır. Ona işkence etmenin ahlâksal dayanağı ise, çok sayıda insanın yaşamını sona ermesine yol açabilecek bir tehlikeyi ortaya çıkartmaktan ötürü sorumlu olduğu varsayımına dayanmasıdır (Sandel, 2015: 66-68).

Faydacılık teorisi düşüncelerinin liberalizmin temellendirilmesindeki etkileri kaçınılmazdır. Demokrasinin de liberalizmin etkisi altına girmesiyle, özellikle liberal anlayışın temel hareket noktası olan “birey”in ticarî değerlerle birlikteliği, liberal demokrasileri, farklı özellikteki çok sayıdaki grupların çıkarlarının önplânda tutulduğu, dolayısıyla insan haklarının temelini oluşturan bütün insanların onur ya da değer sahibi varlıklar olduğu gerçeğini hiçe sayan –ya da arkaplâna iten– bir demokrasiye dönüştürmüştür. Liberal demokrasi anlayışının egemen olduğu bir

ülkede siyasal yönetimin önceliği, bütün politikaların –alınan kararların– ve uygulamaların insan haklarının getirdiği taleplere uygun olup olmadığına bakılmayabiliyor. Artık burada demokratik sistem, çoğulcu toplum yapısı içerisinde bireylerin çıkarları ve taleplerinin karşılanmasını önplâna alan “rekabetçi” ve “pazarlıkçı” bir düzene uygun olarak işleyen siyasal düzene dönüşmüştür.

Böylece kamusal ve sivil konulara ilişkin kararların alınmasında farklı çıkarlara ve taleplere sahip bireyler ya da gruplar arasında karşılıklı uzlaşma arayışını ifade eden liberal demokrasi, “pazarlık süreci” kavramı ile daha iyi tanımlanabilir bir duruma gelmiştir. Burada pazarlık süreci ile kastedilen “ (...) siyasetçilerin yapması gereken, dahası demokratik siyasetçilerin sıklıkla da yaptığı, parlamentoda onlara karşı olanlarla ya da lobilerle bir tür pazarlıktır. İki ya da daha çok parti birbirleriyle pazarlık ettiğinde, belirli tercih ve kendi düşüncelerini ortaya koyarlar ve diğerlerinden koparabilecekleri tercih tatminlerini, diğerine en az bedel ödeyerek almaya, fayda sağlamak için diğerine en az imtiyazı vermeye çalışırlar.”<sup>22</sup> Bu bakımdan liberal demokrasiler, önceden belirlenmiş çıkarları azami ölçüde sağlamak için gereken süreci ifade eden kurumsal usullerin toplamını oluşturur (Tunçel, 2008: 33).

### **3.4. Müzakereci Demokrasi ve İnsan Hakları**

Müzakere/tartışmanın bir temele dayanması gerektiğine yönelik düşünceler, müzakereci demokrasiyi insanların “ussal”, “müzakereci canlılar” olduğunu iddia eden insan doğasına ilişkin bir gerçekliğe dayandırır. Buna göre sadece müzakereci bir demokrasi bireylerin gerçek, “ussal doğasını” yansıtabilir ve her bir insana kamusal müzakere ile doğalarını gerçekleştirme ya da mükemmelleştirme fırsatını verir. Öteki yönetim biçimlerinin bu anlayıştan yoksun olduğu düşünülür, çünkü öteki yönetim biçimleri yalnızca tek bir kişinin ya da birkaç kişinin siyasal sorunlar üzerinde müzakere etmesine fırsat sağlar; oysa müzakereci demokrasi anlayışlarında,

---

22 Ayrıntılı bilgi için bkz: Philip Petit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford:Oxford University Press, s. 173, 1993.

doğaları gereği bütün insanların gerek siyasal alanda gerekse bireysel alanda müzakereci varlıklar olduğu inancı egemendir. Fakat Gutmann'a göre, insanların doğaları gereği müzakereci varlıklar olup olmadıkları büyük belirsizlik içerir. (Gutmann, 1999: 489).

### 3.4.1. Müzakere Kavramı ve İnsan Hakları

Müzakereci demokrasi çoğu kez müzakere/tartışma kavramına indirgenir ve kararların ya da normların meşruluğu bu kavram içerisinde aranır. Yasaların ya da kararların değersel niteliği –adil olup olmaması– ya da geçerliliği, doğrudan doğruya müzakere süreçleriyle bağlantılanmaya çalışılmaktadır. Örneğin Habermas'ta müzakere/tartışma ilkesi: normların geçerliliği, ancak müzakereye/tartışmaya katılanların onayını almış olmasına bağlıdır (Habermas, 1983: 125). Habermas'a göre normların meşruluğu usul –prosedür– açısından bir anlam taşımaktadır. Normların haklılığı ya da haksızlığı, müzakere ve tartışma prosedürünün bir ürünüdür. Müzakere ve tartışma usulünün ürünü olan normların haklılığı ya da haksızlığı temel sorun olarak görülmemektedir. Dolayısıyla normların adil olup olmaması, yaptıkları süreçlere indirgenmektedir (Aktaş, 2012: 9).

Ne var ki, müzakere sonucunda alınan kararlar, yapılan yasal düzenlemeler ya da belirlenen ulusal ve uluslararası politikalar insan haklarına aykırı olabilir. Dolayısıyla müzakereci demokrasi ve insan hakları arasındaki ilişkiye, insan haklarının bilgisel değeri açısından bakıldığında, şunu söyleyebiliriz ki, insan hakları bir müzakere sonucunda demokratik karar konusu olacak türden ilkeler değildir. İnsan haklarının demokratik süreçler ve kararlar ile zorunlu bir bağlantısı yoktur, ancak insan hakları “demokratik karar” almada ana öncül olarak alınabilir. İnsan haklarına dayalı bir demokrasiden bahsedilecekse şayet, demokratik müzakerelerde alınan kararlar, insan haklarının dile getirdiği talepleri gözardı edici nitelikte olamaz. Buna karşılık müzakere/tartışma sonucunda alınan “demokratik kararlar”, insan haklarının korunması ve geliştirilmesini sağlayacak ilgili koşulların sağlanmasının önünü açabilir. Fakat bu durum, bir hakkın insan hakkı olarak kabul edilmesinin,

demokratik müzakerelere ve kararlara bağı olduğu anlamına gelmiyor. Demokratik müzakere/tartışmada alınacak kararlarn ya da yapılacak yasaların sınırları, insan haklarının bilgisel değerine göre belirlenebilir. Yasaların meşruluğu ve adil olup olmaması, yalnızca yasaların yapım süreçlerine yurttaşların b i ç i m s e l olarak – demokratik usule uygun şekilde– katılarak görüşlerini dile getirebilme fırsatı yakalamasına ve bunun sonucunda bir uzlaşmaya varılmasına değil, her şeyden önce normların türetildiği öncüllerin bilgisine bağlıdır. Bir yasanın değerisel niteliği onun türetildiği öncüllerin bilgisel özelliğine dayanır. Bu açıdan bakıldığında, bütün yurttaşların insan haklarını korumayı amaçlayan kararlarn alınabilmesini sağlayan müzakereci bir demokrasinin işleyebilmesi, müzakere edilen/tartışılan konu ile insan hakları veya insan haklarıyla ilgili kavramların bilgisi arasında bağın kurulmasını zorunlu kılıyor. Bu, tartışmaya katılan her bir bireyin hem kendi hem de karşısındakinin tercih ve taleplerini gözardı etmeyi gerektirebilir. Müzakereye/tartışmaya katılanların kendi fikir, tercih ve taleplerinden gerektiğinde vazgeçebilme gerekliliği, söz konusu fikirlerin, tercihlerin ya da taleplerin insan hakları bakımından doğru bir değerlendirmenin ve düşünceinin ürünü olmadığı, yani insan onuruna ya da değerine zarar verebilecek şeyler olduğunun görüldüğünde ortaya çıkar.

Bundan dolayı müzakere kavramı, yalnızca bir konu hakkında pazarlık etmek için tarafların biraraya gelerek farklı görüşleri ifade etme hakkına sahip olduğu biçimsel olarak bir tartışma sürecine indirgenemez. Müzakere, sadece biçimsel anlamda “katılmak” ya da “tartışmak” değil, gerektiğinde hazır değer yargılarına ya da dogmatik kabullere dayalı taleplerden bağımsız bir bakışla düşünabilmek ve kişileri, olayları ve durumları bu bakımdan değerlendirebilme sürecidir. Başka bir deyişle, müzakereci demokrasi anlayışında, tartışmada ele alınan problemi doğru değerlendirip çözebilmek için müzakerenin/tartışmanın bilgisel temelli bir bakış ya da düşünme ile yapılmasını gerekli kılıyor. Burada müzakere usulünü ve tartışmaya katılan herkesin varılacak sonuca uyma gerekliliğini belirleyecek ana öncül; biçimsel anlamda yapılan bir tartışma ya da konsensüse –oybirliğine– dayalı bir uzlaşmanın sağlanması değil, insan hakları bilgisidir. Öncüllerin belirlenmesi müzakere sonucunda anlaşmaya varılan konuların meşruluğuyla doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla



hem demokratik müzakerede/tartışmada, hem de bir normun türetilmesinde ya da alınan kararlarda insan hakları bilgisine dayalı bir bakış gerekiyor. Fakat bu tartışmalarda sık sık insan haklarının gerektirdiği talepler ile hazır değer yargılarına dayalı talepler arasında çatışmalar yaşanabilir. Tartışmanın başında müzakereye katılan kişiler, insan haklarına zarar veren kararlar almama ya da temel hakların yaşamasını engelleyen normlar çıkarmama gibi bir düşünce ve bilince sahip olmasalar bile, en azından müzakere/tartışma başladıktan sonra kişilere bu bilinci kazandırmanın önü açılmalıdır. Başka bir deyişle tartışmaya katılanlara her bir durumda insan hakları bilgisinden hareket edilmesi gerekliliğinin haklı nedenleri gösterilmesi gerekir. Bu noktada Gülriz Uygur'a göre, John Rawls'un "reflektif dengeleme"si, hukukî müzakerede/tartışmada bir savı temellendirmede bir olanak sağlayabilir.

Rawls'un *reflektif dengelemesinde*, "genel olarak haklı gösterme (*justification*), epistemolojik bir kavram olarak, belirli bir davranışın veya talebin doğru veya haklı olup olmamasıyla ilgili nedenler vermeyi gerektirir" (Uygur, 2011: 205). Bu açıdan haklı gösterme bir yargının objektifliğini göstermede bir yol sunmaktadır. Rawl'un haklı gösterme teorisi soyut ahlakî ilkelerden çıkarıma dayalı mantıksal türetimden farklı olarak, birçok değerlendirmenin dengelemesine dayanmaktadır. Rawls'un reflektif dengeleme anlayışı, "ahlakî yargı" ve "gözden geçirilmiş yargı" olmak üzere iki temel unsura dayanır. Fakat burada öncelikli olan ahlakî yargı değil, gözden geçirilmiş yargıdır. Rawls'a göre gözden geçirilmiş yargılar, örneğin sezgilerden farklıdır. İyi-kötü, adaletli-adaletsiz ve doğru-yanlış ile ilgili tutum ve inançlarımız sezgisel bir temele sahip olup, eleştirel bir düşünüp taşınmadan uzak, eğitim, deneyim ya da sosyalleşmenin bir sonucu olarak oluşmaktadır. Bu yüzden sezgilerin bir kısmı önyargıya, yanlış akıl yürütmeye ya da bilmemeye –ya da eksik bilgiye– dayalıdır. Buna karşılık gözden geçirilmiş yargılar, sezgiler üzerinde düşünüp taşınmayla elde edilen yargılardır. Bu açıdan yargıların gözden geçirilmesi, adalet duygusunun egemen kılınabilmesi için gerekli şartlar altında yapılır. Bu durum, yargıda bulunacak kişinin doğru –ya da adil– kararlar verme isteğine ve yetisine sahip olmasını ve yargıların ya da kararların keyfi olmayan bir ölçüte göre belirlenmesini gerektirir. Sonuç olarak, gözden geçirilmiş ahlakî yargılar,

düşünmeksizin aniden ulaşılan yargılar değil, müzakereyle/tartışmayla üzerinde düşünüp taşınarak bir değerlendirmeyle oluşturulan yargılardır. Genel olarak reflektif dengeleme bütün ilgili değerlendirmelerin hesaba katılmasını gerektirir; ahlâkî yargılar üzerinde sürekli eleştirel bir bakışla düşünmeyi, onları gözden geçirmeyi ve değiştirmeyi mümkün kılar. Rawls'a göre inançlar eleştirel olarak değerlendirilip değiştirilebilirler (Uygur, 2011: 205-206). Bu açıdan düşünüldüğünde, örneğin kadınların iş yaşamında çalışmasına yasaklar getiren, küçük kız çocukların namus/töre gereği küçük yaşta evlendirilmesini meşrulaştıran, kadınların bazı durumlarda eşleri tarafından dövülebilmesine izin veren ya da kadının namusunu korumasının yalnızca başını örtmekten geçtiğini düşündüren bazı kültürel-dinsel-ahlâkî yargılar ve normlar tekrar gözden geçirilerek değerlendirilebilir. Böylece örneğin kadının kendisinin ve çocukların yaşamını sürdürmesi ve insansal olanaklarını gerçekleştirebilmesi için çalışması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Gözden geçirilmiş yargılar, müzakerenin başında kabul edilmesi gereken, ama bir şekilde kabul edilmeyen insan haklarıyla ilgili taleplerin daha sonradan kabul edilmesi olanağını mümkün kılabilir.

Bu temel öncül müzakerenin/tartışmanın hemen başında –ya da müzakere/tartışma sürecinde– ortaya konulup taraflarca benimsenmediği takdirde; kamu ya da sivil toplumla ilgili kararların alınması ya da yasaların yapım süreçlerine her bir yurttaşın eşit ve özgürce katılarak konuyla ilgili görüşlerini dile getirebilme fırsatını yakalaması ve ilgili düzenlemeler bütün yurttaşlar tarafından konsensüs ile alınmış olsa bile, bunlar müzakereci demokrasiyi prosedürel bir işleyişin ötesine taşıyamaz. Dolayısıyla müzakereci demokrasinin ana tehlikelerinden biri de, insan haklarının bilgisel ve değersel özellikleri hesaba katılmadan yapılacak bir müzakere/tartışma sürecidir. Bilgisel temelden yoksun böyle bir tartışma, konsensusla ya da oy çokluğuyla insan haklarına aykırı normların yasalştırılmasına ve insan haklarına aykırı kararların alınmasına götürebilir. Bundan dolayı insan haklarını koruyabilme umudunu veren bir müzakereci demokrasinin en temel koşulu, biçimsel olarak bütün yurttaşların eşit ve özgür olarak müzakere sürecine katılmaları değil, müzakereye katılan yurttaşların insan haklarının dile getirdiği taleplerce belirlenecek şekilde tartışmada bulunma istemesini oluşturmayı amaç edinmesidir. Başka bir deyişle,

müzakere/tartışma insanın değeri ya da onuru bilgisi temeline dayalı insan haklarının öncüllüğünde sürdürülmelidir. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere, insan hakları açısından bakıldığında, müzakere süreci sonucunda alınan kararların ya da yapılan normların “adillığı”, “doğruluğu” ya da “yanlılığı” demokratik usullere göre belirlenmelerine göre değil, alınan kararların ve yapılan normların içeriğinin insan hakları bilgisine dayalı olup olmadığına bağlıdır.

Örneğin Robert Alexy’ye göre, insan haklarının başka normlara göre ve her bir durumda alınacak kararlar karşısında önceliği vardır. Bu anlamda, örneğin askerlerine bir mahkûma işkence yapma emri veren subay olayı ele alındığında, Alexy’nin bakış açısına göre, emri alan asker, emrin “adil olmadığı”nı ve bu yüzden hukuken de geçerli olmadığı ileri sürecektir. Böylece o asker açısından bir ikilem söz konusu değildir. Emir hukuken geçerli olmadığından, işkence yapmasını gerektiren yasal bir zorunluluğu olmadığı gibi, ayrıca emre itaat etmemek yönünde bir ahlâkî yükümlülüğü vardır. Alexy adil olmayan bir normun hukuk olmadığını savunur (Bulygin, 2008: 366-367). Bu açıdan düşünüldüğünde, Alexy’ye göre *hukukî müzakerede/tartışmada*<sup>23</sup> insan haklarına aykırı bir karara varılamaz. Çünkü Alexy, müzakere/tartışma *teorisinin* en baştan beri insan haklarına dayandığını varsayar, yani ona göre müzakereyi/tartışmayı olanaklı kılanın insan hakları olduğudur (Uygur, 2011: 208).

Bu açıdan Alexy, müzakere temelli demokrasi ile insan hakları arasındaki ilişkiyi iki savdan hareketle açıklamaya çalışır. Bunlardan ilki, insanın “iddia etme”, –birtakım sorular karşısında yanıtlar arama ya da bilgi talep etme anlamında– “istemek” ve “tartışmak” gibi bazı özelliklerine dayanır. İnsan, sahip olduğu bu özelliklerinden dolayı, bir müzakere/tartışma sürecinin merkezinde yer alır. Böylece Alexy’nin müzakere/tartışma pratiği, insanların eşit ve özgürce müzakerelere/tartışmalara katılması önkoşuluna dayanır. Alexy’ye göre, bireylerin eşit ve özgür olarak müzakereye/tartışmaya katılma hakkına sahip olması, aynı zamanda bireyin özerk bir varlık olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu da insanın onurlu bir varlık olarak

---

<sup>23</sup> Gülriz Uygur’un ifadesiyle “hukukî diskurda”.

görülmesinin önünü açar. İnsanın onurlu ya da değerli bir varlık olarak değerlendirilmesi ise, insan haklarının temel dayanağını oluşturur. Alexy'nin varoluşsal niteliğe sahip olduğu iddia ettiği ikinci savı: kişinin müzakereye katılarak birtakım savlar ortaya koyabilme ve tartışma yetisinin farkına varması, kendisi hakkında söz sahibi olmasıdır ki, Alexy bireylerin bu yetilerini onların varoluşuyla ilişkilendirmektedir (Alexy, 2012: 10-11).

Alexy'ye göre insan haklarının ahlâk ve hukuk gibi diğer normlara göre önceliği vardır. Bu açıdan “tartışma, soru sorma, iddiada bulunma özgürlük ve eşitliği önceden varsaymakta, özgür ve eşit olmak da insan haklarının gerekleriyle mümkün olmaktadır.” Alexy'ye göre müzakere/tartışma sonucunda alınan kararlar müzakerenin/tartışmanın kurallarını ihlâl edici nitelikte olmamalıdır. Örneğin bir yargının müzakere/tartışma bakımından olanaklı olması, müzakerenin/tartışmanın bir ilkesi ya da kuralını ihlal etmeksizin, bu yargının haklı gösterilmesine bağlıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde, insan hakları müzakerenin/tartışmanın zorunlu bir koşulu olduğu için, dolayısıyla müzakerede/tartışmada insan haklarını ihlâl edici bir sonuca ulaşmak imkânsız olduğu için, insan haklarının müzakereye/tartışmaya bir sınır çizdiği sonucuna ulaşılabilir (Uygur, 2011: 208-209).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Alexy'ye göre hukukun ideal ve gerçek boyutu vardır. Hukukun gerçek boyutu, örneğin kuralların sosyal kaynağı ile ilgiliyken, ideal boyutu ise, değerlerle ilgilidir. Alexy'de insan hakları hukukun ideal boyutuna dâhildir. Örneğin insan haklarının anayasal haklar haline getirilmesi, ideal boyut ile gerçek boyutun bağlantılanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla Alexy'nin hukukî müzakere/tartışma teorisinde anayasal bir gereklilik olarak insan hakları yer aldığı, yani insan hakları hukukun belirleyeni olduğu için, hukukî müzakerede/tartışmada insan haklarının etik ilkeler olarak hukukun temel öncülü olduğu sonucuna varılabilir (Uygur, 2011: 209).

### 3.4.2. J. Habermas'ın Müzakereci Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları

Alexy ile karşılaştırıldığında Habermas'ın, müzakereci demokrasi anlayışında, gerek müzakere/tartışma sonunda alınan kararlarda gerekse normların türetilmesinde temel öncülün, insanın değeri bilgisine dayanarak temellendirilmiş bir insan hakları bilgisi olduğunu söyleyemeyiz. Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışında öncelikle ağırlık verilen nokta, bütün yurttaşların müzakere süreçlerine özgür ve eşitçe katılma hakkının verilmesi ve korunması esasına dayanır. Ayrıca Habermas'ta insan haklarıyla ilgili olarak, bir hakkı insan hakkı yapan ana öncülün her insanla ilgili bazı gerekler ya da insanın değerini tanıma ve koruma talepleri olarak ortaya çıktığını açıkça göremiyoruz.

Habermas, insan hakları gibi temel haklar, tartışmaya katılan herkesin konuyla ilgili farklı görüşlerini dile getirdiği bir tartışma ortamında yurttaşlarca belirlenebileceğini savunur (Habermas'dan aktaran Ataç, 2003: 124). Bu açıdan düşünüldüğünde Habermas, "halk egemenliği"ni ve "insan hakları"ni birbirini tamamlayan kavramlar olarak "tartışma teorisi" içerisinde ele alınması gerekliliği vurgusunu yapar. Habermas'a göre, insan hakları ve halk egemenliği kavramları "tartışma teorisi" açısından ele alındığında, bunların birbirinin karşıtı olmadığı, aksine bu kavramların karşılıklı olarak birbirlerinin önkoşulu oldukları ve aralarında yapısal bir bağlantının olduğu görülür (Habermas'dan aktaran Ataç, 2003: 111). Fakat Habermas'a göre insan hakları ve halk egemenliğinin birbirine karşı bir önceliği –üstünlüğü– söz konusu değildir (Baxter, 2002: 257). Habermas'a göre, halk egemenliği ve insan hakları birbirini tamamlar nitelikte olmakla birlikte, insan hakları fikri, kanun koyucuyu sınırlandıran ya da kanun koyucunun kendi amacını gerçekleştirmek için gerektiğinde kullandığı bir ilke değildir (Habermas, 2002b: 150-152). İnsan hakları ile halk egemenliği arasında kurulmaya çalışılan yapısal bağlantı ya da bütünlük, insan haklarının, siyasal irade oluşumu için gerekli olan iletişim koşullarını kurumsallaştırmasında aranmalıdır. Fakat halk egemenliğinin yürütülmesini olanaklı kılan birtakım haklar, bu pratiğe dışarıdan dayatılmamalıdır. Çünkü Habermas'a göre halk egemenliğinin sınırlarının insan hakları tarafından çizilmesi, demokrasi

açısından yurttaşların kendi yasalarını kendilerinin yapma düşüncesiyle çelişmektedir (Habermas, 1999b: 64-66).

Habermas halk egemenliği ve insan hakları arasındaki ilişkiyi, katılımcıların özgür ve eşitçe katılabildikleri rasyonel tartışmalarda, bütün katılımcıların oybirliğine varabilecekleri düzenlemelerin ancak meşru olabileceği ilkesinden yola çıkarak belirler. Habermas'a göre tartışmalar ve görüşmeler, akılcı siyasal iradenin oluşturabildiği ortamı hazırlayabiliyorsa, demokratik işleyişi temellendirecek olan akılcılık da kaynağını, ustalıkla yürütülen tartışma düzleminde bulacaktır (Habermas, 2002a: 173). Burada Habermas için asıl önemli olan şey, “meşru yasa koyma için gerekli iletişim biçimlerinin hukuksal açıdan yapılandırılabilmesini sağlayacak koşulların belirlenmesidir.” Böylece insan hakları ve halk egemenliği arasında aranan yapısal ilişkinin koşulu, herkesin katılımına açık tartışmaya katılabilme özgürlüklerin yurttaşlar tarafından uygulanabilmesi için zorunlu hukuksal kurumsallaşmanın insan hakları tarafından sağlanmasıdır (Habermas, 2002a: 174). Habermas'ın hukuk sisteminin kurucu unsuru ve aynı zamanda demokrasinin bütünleyicisi olarak gördüğü “iletişimsel eylem” düşüncesi, normların oluşturulma süreçlerinde herkesin eşit olarak katıldığı müzakere sürecine karşılık gelir. Habermas'a göre prosedürel hukuk sistemini oluşturan söz konusu bu süreç sayesinde demokrasinin koşulları yerine getirilmiş olur. Demokratik prosedürlerin işleyişi ve yurttaşların ortak katılımı ile demokratik adalet de sağlanmış olur (Yükselbaba, 2008: 231-232).

Habermas'ın ileri sürdüğü gibi, hakların konsensüsle geçerli kılınmış adalet normlarına dayandığı doğruysa, o zaman hakların gerekçelendirilmesi tamamen usule ilişkindir. Farklı konsensüs biçimleri hakları farklı bir biçimde gerekçelendirir. Oysa hakların, özellikle de temel insan haklarının temellendirilmesi, herhangi bir usulün sağlayabileceğinden daha temel bir bilgiyi gerektirir. Müzakere/tartışma eyleminin kendisi, müzakerede bulunanların birbirini anlamaya ve anlaşmaya ulaşmak için bir usul olduğu için, bu usulde haklar katılım için gerekli koşulların ötesinde bir anlam ifade etmez. Bu, haklar için çok zayıf ve tehlikeli bir dayanaktır (Gould, 1999: 250-251). Daha önce dile getirildiği gibi insan haklarının

temellendirilmesi, insanın değeri –onuru– ve insan eylemlerinin bilgisinde yatar. İnsan haklarının meşruluğu ya da bir yerde uygulanıp uygulanmayacağı müzakere/tartışma sonucunda konsensüsün ya da çoğunluğın sağlanmasıyla alınacak kararlara bağlı değildir.

Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, anayasal olarak güvence altına alınmış ve çoğunluk kararıyla bile ihlal edilemeyecek hakların olduğudur. Fakat bu anlamdaki bir hak kavramının belirlenmesiyle ilgili olarak, tartışma teorisine dayalı demokrasi anlayışları açısından bazı güçlükler belirir. Bu güçlükler özellikle Iris Young'ın “iletişimsel demokrasi” olarak adlandırdığı teoriyle ilgili değerlendirmesinde belirgin olarak karşımıza çıkar. Young'a göre, bu tür bir iletişimsel demokrasinin siyasal organının kararları, yönetim organını oluşturanlar arasında serbest tartışmanın koşullarına uymaları ve konsensüsün gereği olarak herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte olmaları durumunda, neyin “adil” olduğunu belirler. Young'un dile getirdiği: “Adalet hakkındaki iddiaların teolojik ve toplumsal açıdan aşkın bir temeli olmadığı için, adil normlar ve politikalar bir yönetim biriminin anlaşmaya varma hedefiyle özgürce iletişime giren mensuplarınca varılmış olan kararlardan ibarettir.”<sup>24</sup> Bu durumda böyle bir demokratik organın aldığı kararın ötesinde başvurulacak bir kaynak bulamıyoruz. Dolayısıyla bu demokratik anlayışta sınırları belirlenmemiş ya da tanımlanmamış “haksız bir karar” eleştirisi söz konusu olamaz. Bu anlayışta demokratik bir usulden bağımsız olarak temellendirilebilen hak kavramına yer yoktur. Bir başka ifadeyle, haklar konsensüs yoluyla hak olduklarına karar verilmiş şeyler olarak düşünülür; konsensüs şartları değiştii zaman, bir zamanlar hak olarak nitelendirilen şeyler artık hak olmayabilir, yani yasal bir hak olmaktan çıkartılabilir. Fakat konsensüsle ya da çoğunluk kararıyla kaldırılamayacak insan hakları söz konusu olduğunda, böyle bir kural kabul edilemez (Gould, 1999: 254-255).

---

<sup>24</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: Iris Marion Young, “Justice and Communicative Democracy”, *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*, yay. haz. Roger S. Gottlieb (Philadelphia: Temple University Press, 1993), s. 130.

### 3.4.3. S. Benhabib'in Müzakereci Demokrasi Anlayışı ve İnsan Hakları

Müzakereci demokrasi ve insan hakları arasında ilişkinin ele alınması bakımından İris Young'a yakın bir yaklaşım sergileyen Seyla Benhabib, temel hakların özünde tartışmaya açık olduğunu iddia ederken; bir yandan da bu hakların demokrasiyi askıya almadan ya da ortadan kaldırmadan kaldırılamayacağını veya çiğnenemeyeceğini savunur; bunu da “demokratik toplumlarda tartışmanın kurucu ve düzenleyici kurumsal normları” olmaları gerekçesine bağlar (Gould, 1999: 255). Benhabib, temel hakları, müzakere/tartışma teorisindeki iletişim özgürlüğü nosyonu temelinde gerekçelendirir: Burada vurgulanan, bir diyalog sırasında kişilerin birbirlerini belli normların geçerliliğine ikna etmeyi sağlayan gerekçelendirme süreçleridir (Benhabib, 2013: 99). Daha önceki bölümde ifade edildiği üzere, Benhabib'e göre müzakereci demokrasinin temel dayanak noktasını oluşturan müzakere/tartışma teorisi aynı zamanda kendi yanlış ve kötüye kullanımlarına karşı bazı önlemler getirir. Ona göre müzakere/tartışma teorisinin yapısal olarak içerdiği “dönüşüklük koşulu”, ilk baştaki kötüye kullanımların ve yanlış uygulamaların daha sonradan tartışılarak/müzakere edilerek yeniden sorgulamasının yapılmasını sağlayacaktır. Böylece, konudan etkilenen herkesin müzakere söylemi başlatmada eşit şartlara sahip olması, hiçbir sonucun baştan belirlenmiş olmadığını, gözden geçirilip değiştirilebileceğini gösterir. Benhabib'e göre bu teoriden kaynaklanan bir karar alma usulü olarak çoğunluk kuralının normatif gerekçelendirilmesi şu şekilde olacaktır:

Birçok durumda çoğunluk kuralı adil ve rasyonel bir karar usulüdür; sadece meşruiyetin sayılarda yatması nedeniyle değil, aynı zamanda şu nedenle: Şayet halkın çoğunluğu, belirli bir noktada, bir söylemsel müzakere sürecinin sonucuna olabildiğince yakın olarak dile getirilmiş nedenlere dayanarak, sonuç A'nın yapılması gereken şey olduğu kanısına varmışsa, bu sonuç bir başka grup tarafından uygun gerekçelerle sorgulanıncaya kadar geçerliliğini sürdürebilir. Eğer çok sayıda insan, müzakere ve karar almaya ilişkin belirli rasyonel usulleri izlemenin bir sonucu olarak bazı meseleleri belirli bir biçimde görüyorsa, o zaman bu sonucun, aksi gösterilene kadar, varsayımsal olarak rasyonel olduğunu iddia etme hakkı vardır (Benhabib, 1999: 108-109).



Dolayısıyla Benhabib, birçok durumda çoğunluğun iradesine göre alınan kararların adil ve rasyonel bir karar alma usulü olduğunu kabul etmekle birlikte, kararların rasyonelliği ve geçerliliğinin geçici olduğu ilkesini gözetmektedir. Daha önceki bölümde ifade edildiği üzere, Benhabib'e göre demokrasilerde iktidar ve muhalefet partilerin işleyişinde de bu ilke gözetilmelidir. Benhabib, adil ve düzgün bir şekilde yapılan seçim sonunda çoğunluğun iradesi kabul edilse bile, sonucun rasyonelliği konusunda ciddi kuşklar olabileceği için, parlamento içerisinde muhalefet yapmayı sağlayan birtakım uygulamalar sayesinde, çoğunluk partisinin yönetiminin sorgulanabileceği, eleştirilebileceği ve yeniden şekillendirilebileceğini ifade eder. Bu açıdan Benhabib'e göre, "soru önergesi", "gensoru", "yüce divan" ve "soruşturma komisyonları" gibi parlamento muhalefet etme usulleri; çoğunluk kararlarının geçici olarak kabul edilmiş sonuçlar olduğu, bu sonuçların rasyonellik ve geçerlilik iddiasının kamusal olarak yeniden gözden geçirilebileceği yolundaki müzakereci bir anlayışı içermektedir (Benhabib, 1999: 109).

Öyle görünüyor ki, Benhabib'in kurguladığı müzakereci demokrasi anlayışı, insan haklarının korunmasını güvence altına almada yeterli olmayan bir pratik rasyonellik içermektedir. İnsan hakları açısından düşünüldüğünde, birçok durumda bir karar alma usulü olarak çoğunluk kuralının adil ve rasyonel bir karar usulü olduğu, buna karşılık çoğunluk kararlarının başka kişi ya da grup tarafından uygun gerekçelerle sorgulanıncaya ya da değiştirilmesi sağlanıncaya kadar geçici olarak kabul edilmiş rasyonel sonuçlar olduğu iddiası, gerek normların doğrudan ya da dolaylı olarak türetilmesinde gerekse kamuya ilişkin alınacak kararların ve uygulamaların baştan itibaren insan hakları bilgisine dayandırılması gerekliliği düşüncesi açısından sorunlu olduğu görülmektedir. Oysa insan haklarıyla bağlantısı düşünüldüğünde, müzakere sonucu A'nın yapılması gereken şey olduğu kanısına varılabildiği, müzakerenin en başından itibaren tartışılan konuyla ilgili kavramların, insan haklarının bilimsel değersel özellikleri hesaba katılarak değerlendirilmesine bağlıdır. Şayet halkın çoğunluğu, müzakerelerde/tartışmalarda ele alınan her bir durumu, insan haklarının gerektirdikleri açısından değerlendirebilecek ve bu değerlendirmelere dayanarak A'nın yapılması gereken şey olduğu kanısına varamıyorsa, müzakere sonucunda

alınan kararlar ya da yapılan normlar, insan hakları açısından adil ve rasyonel olmayabilir. Dolayısıyla insan hakları açısından düşünüldüğünde, bir müzakere sonucunda alınan kararların ya da oluşturulan normların rasyonel ve adil olması ya da geçerliliği, daha sonradan onların bir başka grup tarafından birtakım uygun gerekçelerle sorgulanarak yeniden formüle edilmesine değil, daha müzakerenin/tartışmanın hemen başında kararların alınmasında ya da normların türetilmesinde insan haklarının ana öncül olarak alınıp alınmadığına bağlıdır. Aksi takdirde, müzakere sonucunda alınan karar ve uygulamaların ya da türetilen normların insan haklarına aykırı olup olmadığının görülebilmesi, ancak bir başka kişi ya da grup tarafından söz konusu karar ya da normların insan haklarının bilgisel değeri açısından değerlendirilip, öteki katılımcıların buna ikna edilmesine bağlı olacaktır. Böyle bir değerlendirmenin yapılmadığı –ya da yapılmadığı– ve bunların insan haklarına aykırı yanları gösterilemediği takdirde ise, çoğunluk kararlarının adil ve rasyonel olduğu varsayımı genel kabul görmeye devam edecektir. Örneğin gerek siyasal gerekse toplumsal alanda çoğunluk, bir müzakere/tartışma sonucunda idam cezasının uygulanması kararına varmışsa, bu yasal düzenlemenin bir başka grup tarafından insan hakları açısından sorgulamasının yapılabilmesi ve bu kararın, insanın yaşam hakkının ihlal edilmesi anlamına geldiğinin çoğunluğa göstermesi, onları ikna etmesi belki de bunu gösterme çabası içerisindeki kişilerin –sözümona kamoyu oluşturabilecek– sayısal çoğunluğa ulaşmasının beklenmesi gerekecektir. İnsan hakları açısından düşünüldüğünde, bir müzakere sürecinin sonunda alınan böyle bir kararın, bir başka kişi ya da grup tarafından uygun gerekçelerle sorgulanıncaya ve aksi gösterilinceye kadar varsayımsal olarak rasyonel olduğunu ve geçici olarak kabul edilmesi gerekliliğini söyleyemeyiz. Bunun yanısıra şunu da gözardı edemeyiz ki, müzakere/tartışma esnasında, Platon'un diyaloglarında karşılaştığımız türden bir sorgulama/çürütme yöntemi kullanılarak, müzakereye/tartışmaya katılanlara hem insan haklarının ne olduğuna ilişkin hem de insan hakları ile tartışılan konular arasında doğru bir değerlendirme yapacak bilgi kazandırılabilir ve böylece kararların ya da yapılan normların insan haklarına aykırı olmasının önüne geçilebilir.

Fakat Benhabib, müzakereci demokrasi anlayışına meşru dayanak olarak gösterdiği müzakere sürecinde bireyi kötümser bir biçimde kurgulamaktadır. Benhabib müzakere süreçlerinin aynı zamanda bilgi aktaran süreçler olduğunu ifade eder ve bunu iki temel nedene dayandırır: İlki, “hiçbir birey farklı bireylerin etik ve siyaset meselelerini algılayacakları çeşitli bakış açılarını tek başına önceden görüp tahmin edemez”, öteki ise, “hiçbir birey herkesi etkileyen belirli bir karar açısından önemli görülen bütün bilgilere tek başına sahip olamaz.” Benhabib’e göre “müzakere bir bilgi edinme yöntemidir. Ona göre bireylerin bazı toplumsal ve siyasal konularda fikirleri ve talepleri olabilir, fakat ellerinde “sıraya konmuş bir tercihler dizisi” yoktur. Şayet ellerinde böyle bir tercihler dizisi olsaydı, bireylerin yalnızca tercihleri hakkında değil, aynı zamanda tercihlerinden her birinin sonuçları ve “görelî üstünlükleri” hakkında önceden aydınlanmış olmaları anlamına gelir ki, Benhabib’e göre böyle bir şey söz konusu değildir. Benhabib’e göre, bireyi önceden sahip olduğu görüş ve varsayımları üzerine eleştirel düşünmeye sevk edecek olan, müzakere sürecinin kendisidir. Dolayısıyla Benhabib, bireyin kamusal müzakereye katılmadan önce, baştan eleştirel düşünmeye ve tutuma ya da tercihleriyle ilgili “kavramsal açıklık düzeyine” sahip olabileceklerini gözardı eder. Aynı şekilde Benhabib’e göre bireylerin tutarlı tercihlerin şekillenmesi müzakereden önce değil, müzakereden sonra olabilir (Benhabib, 1999: 107-108). Oysa kişilerin kamuya ya da sivil alana ilişkin konular üzerinde eleştirel düşünebilme ve değerlendirebilme ya da tavır takınabilme yetisine sahip olmaları, yalnızca başarılı bir müzakere sürecine bağlı kılınmaz. Ayrıca insan haklarının korunması ya da olayların, durumların ve kişilerin veya bir eylemin insan hakları açısından doğru değerlendirilebilmesi bakımından düşünüldüğünde, müzakere süreçlerinde bir konunun açığa kavuşturulması ya da konuyla ilgili sorunlu noktaların görülebilmesi için, bir katılımcının öteki katılımcıların etik ve siyaset meselelerini algılayacakları çeşitli bakış açılarını tek başına önceden bilmesi ya da tahmin etmesi bir önkoşul olarak ortaya konulamaz. Burada bireyin herkesin bakış açısından düşünmeye ve buna göre değerlendirme yapmaya zorlanmaya değil, bilgisel temelden hareketle eleştirel düşünebilme ve kendi adına yargıda bulunma yetisini kazanmaya ihtiyacı vardır. İnsan hakları açısından düşünüldüğünde, birey müzakere süreçlerine başlamadan önce, insanın değeri bilgisine dayalı bir felsefe eğitiminin sonucu olarak, başkasının yol

göstericiliği olmadan her bir durumda insanın değerinin –ya da onurunun– tehlikede olduğu noktaları görebilme ve insan haklarının korunabilmesi için neyin yapılması gerektiğinin bilgisine ve kendi adına yargıda bulunabilme yetisine sahip olabilir. Böyle bir bakış açısının kazanılması doğrudan başarılı bir müzakere sürecinin kendisine ya da sonucuna bağlı değildir. Dolayısıyla insan hakları açısından müzakereci demokrasinin meşruiyet temeli, herkesin eşit derecede çıkarların gözetildiği demokratik usullerin ya da kararların varlığına değil, müzakereye katılan her bir bireyin ya da grubun kendi çıkarlarına aykırı olsalar bile, olayları, durumları ve kararları insan haklarının bilgisel değeri açısından değerlendirebilmelerine ve müzakereye katılanların birbirini yalnızca bu bilgisel değerini meşru olduğuna ikna etmesine bağlıdır.

Benhabib, haklara sahip olma hakkını, iletişimsel teori ve demokratik yinelemeleri<sup>25</sup> merkeze alarak geliştirme yoluna gitmiştir. Benhabib'e göre, "kişilerin ahlâken eşitliği" gibi temel bir ilke bile, demokratik bir yasa koyucu tarafından oluşturulduğu ve yorumlandığı andan itibaren, hukuksal bir içeriğe sahip bir insan hakkına dönüşür. Benhabib, hukuksal ve siyasal süreçlere bağlı olarak uygulanan bir özyönetim hakkı olmadığı sürece, insan haklarının temellendirilmesinde kullanılan ilkenin meşruluğunun olmadığını ifade eder. Ona göre bir halk birtakım demokratik yollardan özyönetim ilkesini uygulamaya geçiremediği takdirde, belirli bir siyasal alanda, insan hakları normlarının yargıya konu olabilecek hukuksal iddialardan yoksun kalacaktır. Dolayısıyla özyönetim hakkı, demokratik hakların hayata geçirilmesinin bir önkoşuludur. Benhabib'e göre nasıl ki özyönetimin uygulanabilmesi insan haklarına bağlıdır, aynı şekilde özyönetim hakkı olmadan da insan haklarının yargıya konu olabilecek gerçeklikler olarak kabul edilemez. Benhabib'e göre, haklara sahip olmak demek, başkalarının hak iddialarını dile getirdikleri süreçler içinde, her bir bireyin bu iddiaları yeniden yorumlayarak bunlara ilişkin eylem ve görüşler yaratma kapasitesine sahip olmak demektir. Dolayısıyla insan hakları ve özyönetim birbirleriyle iç içe geçmiştir. Ona göre, "insan

---

<sup>25</sup> Benhabib'in demokratik yinelemeler ile kastettiği: evrenselci hak iddialarının gerek hukuksal ve politik kurumların her aşamasında, gerekse sivil toplum oluşumlarında tartışıldığı ve bir bağlama oturtulduğu, ileri sürüldüğü ya da geri çekilebildiği kamusal tartışma, müzakere ve fikir alışverişi süreçleridir (Benhabib, 2013: 170).

hakları normları demokratik yinelemeler aracılığıyla ete kemiğe bürünür.” Bu yüzden demokratik egemenlik yanlılarının, insan hakları normlarının demokratik yasamaya egemen olacağı şeklindeki kaygıların felsefî açıdan temelsiz olduğu dile getiren Benhabib’e göre, “insan hakları normlarının yorumlanması ve uygulanması, *demosun* demokratik irade oluşumu sürecine köklü bir biçimde bağlıdır” (Benhabib, 2013: 168-172). Benhabib, insan haklarının temellendirilmesi ve uygulanması açısından, demokrasiyi bir önkoşul olarak ileri sürmekle birlikte, insan haklarını da ayrıca, demokratik yinelemeleri mümkün kılan koşullar olarak savunur (Benhabib, 2013: 109). Benhabib’e göre temel insan hak ve özgürlükler demokratik toplumlarda, “salt çoğunluk kararlarıyla değiştirilemeyen ve ortadan kaldırılamayan kurucu ve düzenleyici kurumsal normlar” olmanın yanısıra, söz konusu temel insan hak ve özgürlükler hiçbir zaman kamusal görüşme ve tartışmanın gündemi dışında tutulamazlar. Benhabib, bir yandan bir demokraside temel hak ve özgürlüklerin tartışılabilmesi için öncelikle bunların mutlak olarak kabul edilmesi gerektiğini dile getirirken; öte yandan da temel hakların “kesin anlamları, kapsamı ve sınırları”nı müzakere sürecine bağımlı kılar (Benhabib, 1999: 120).

Sonuç olarak, demokratik bir düzen içinde olmadan da insan hakları denen haklara sahibiz. Daha önce ifade edildiği üzere, insan hakları demokratik usul ve uygulamalara bağımlı değildir. Bireylerin temel –insan– hakları dediğimiz hakların içeriği, kapsamı ya da sınırları demokratik usullere uygun bir tartışmanın sonucuna bağlı kılınmaz. Örneğin, bir ülkede idam cezasının tekrar geri gelmesinin, dolayısıyla bireylerin “yaşama hakkı”nın ortadan kaldırılıp kaldırılmamanın müzakere edilmesi, insan hakları açısından düşünüldüğünde, tartışmaya açık değildir. Aynı şekilde eşini aldatan bir kadının, namus/töre gereği öldürülüp öldürülemeyeceğine yönelik konunun müzakere edilerek, demokratik usullere uygun bir konsensüsle, kadının yaşam hakkını ortadan kaldıran ya da onuruna zarar veren düzenlemelerin yapılması da sözkonusu olamaz. Yaşama hakkı gibi temel haklar tartışmaya/müzakereye açık değildir. Çünkü müzakereler/tartışmalar toplumun ya da grubun özelliklerinin –değer yargılarının– etkisi altında gerçekleşebilir. Böyle bir durum, hem “adalet” hem de “hak” kavramların olabildiğince farklı değer

yargılarının ışığında ele alınıp değerlendirilmesine yol açabilir. Ancak bir yerde ahlâksal ve değer yargılarının hepsinin insan haklarına ters düştüğünü dolayısıyla bunların etkisinde süren müzakerelerin/tartışmaların ve değer yargılarına bağlı alınan bütün kararların insan haklarına aykırı olduğunu varsayamayız. Fakat müzakerede tartışılan konunun, kişilerin ya da grubun değer yargılarıyla bağlantılı olarak değerlendirilmesi, insan haklarına aykırı kararların alınmasına yol açabilir. Örneğin kadınların töre/namus gereği öldürülmesi hâlinde ceza indirimini veren, çocuk evliliklerin önünü açan, bazı suçları işleyenlere işkenceyi ve kötü muameleyi hoş gören ya da insan yaşamını sona erdirebilecek yasal düzenlemelerin demokratik usullerce alınabilme imkânını verebilir.

### **3.5. Sosyal Demokrasi ve İnsan Hakları**

Sosyal demokrasi eşitlik ve sosyal adalet ilkelerine bağlılık gösterse de, dayandığı eşitlik kavramının sınırları ve biçimi ile sosyal adalete yüklediği anlam sürekli değişikliğe uğramıştır (Heywood, 2014: 379). “Sosyal demokrasi, ne özgürlükler uğruna hakça paylaşımı, ne de hakça paylaşım uğruna özgürlükleri ertelemeyi kabul eden bir ideolojidir. ‘Liberal devlet’ ile ‘sosyal devleti’, ‘hukuksal adalet’ ile ‘toplumsal adaleti’ birarada gerçekleştirmeyi önerir” (Kışlalı, 1991: 69-70).

Sosyal demokrasinin temel değerleri “eşitlik”, “sosyal adalet”, “özgürlük” ve “fırsat eşitliği”dir. Bu değerler aynı zamanda sosyal devletin önkabulleridir. Dolayısıyla “sosyal devlet” ve “sosyal demokrasi” arasında zorunlu yapısal bir ilişki vardır. Fakat burada öncelikle belirlenmesi gereken, sosyal devletin ya da sosyal demokrasinin ön kabulleri ile insan hakları arasında ilginin doğru kurulup kurulmadığıdır. Örneğin sosyal demokrasinin temel dayanağı olarak sosyal devletin amacını ve dayandığı varlık temelini belirlemek gerekiyor.

“Sosyal devlet”, kavramı üzerinde birçok tanımlamalar yapılmakla birlikte, yaygın olarak, “yurttaşların sosyal durumlarıyla, refahlarıyla ilgilenen, onlara a s g a r î b i r y a ş a m a d ü z e y i sağlamayı ödev bilen devlet” şeklinde tanımlanır. Böyle

bir tanımlama, Batı toplumlarında çoğunlukla “refah devleti” denen devlet anlayışından pek farklı değildir. Bu bağlamda “sosyal devlet”, benimsenen ekonomik politika serbest rekabetçi piyasa ekonomisi ilkelerine dayanmakla birlikte, sosyal güvenlik yasaları, sosyal sigortalar ve birtakım diğer tedbirler yoluyla yurttaşlarına asgarî bir yaşama düzeyi sağlayan devletler için kullanılmaktadır (Sosyal, 1997: 154). Fakat geliri ve tüketimi temel alıp kişi başına düşen milli gelir artışıyla bağlantılanan asgarî bir yaşam düzeyi, o ülkede kişilerin insan onurunun ya da değerinin gerektirdiği bir yaşamın güvencesini sağlamaya bilir. Sosyal devlet, bütün yurttaşların insan onuru ya da insanın değerine yaraşır bir yaşama düzeyini sağlamayı amaçlayan bir devlet anlayışıdır. Böyle bir devlet anlayışının kurulup işleyebilmesi, her durumda barınma, eğitim, sağlık, çalışma hakkı gibi hakların hayata geçirilmesi ve korunmasında rol oynayan sosyal ve ekonomik hakların sınırlarının, insanın onuru ve değeri temelinde belirlenmesini gerekli kılıyor.

Özellikle 20. yüzyıldan itibaren sık sık ifade edilmeye başlanan sosyal devlet kavramı devletin daha geniş sosyal sorumluluklarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Kavramın daha çok iki temel anlamı bulunmaktadır. İlki, “bir sosyal devlet”, refah uygulamalarının devletin en belirgin işlevi olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda modern sosyal devletler 19. yüzyılın devletin müdahale alanının sınırlandırıldığı devlet anlayışlarına karşıt bir anlam taşır. İkincisi ve daha yaygın kullanımı ise, refah hedeflerine ulaşmayı sağlayan politikaları ve daha özelde kurumları tanımlamak için “bir sosyal devlet” biçimini ifade eder. Bu bağlamda sosyal güvenlik sistemi, sağlık hizmeti ve kamusal eğitim gibi kurumların genel olarak teşkilatlanması bir şekilde “sosyal devlet” olarak ifade edilir. Devletin emeklilik, sosyal yardımlar, barınma desteği, sağlık ve eğitim gibi piyasanın ya hiç ya da yeterli düzeyde sağlamadığı hizmetlere yönelik geliştirici destekler sunması, sosyal devletle ilgili en yaygın kabullerdir (Heywood, 2014: 372-373).

20. yüzyılın başlangıcından beri eşitlik ve sosyal adalet teorileri de refah sorunu üzerine kafa yormuşlardır. Burada “refah” mutluluk, bolluk ve bir dereceye kadar

kişinin sağlıklı ve durumundan memnun olmasına karşılık gelmektedir. Yalnızca fiziki olarak hayatta kalmayı değil, aynı zamanda bir dereceye kadar sağlıklı ve halinden memnun olmayı ifade eder. Bu şekilde “genel memnuniyet hali” neredeyse siyasal ideal olarak evrensel kabul görmektedir. Siyasal partilerin birçoğu öncelikle kişilerin sefalet ve yoksulluk durumunu ortadan kaldırmaya yönelik icraatlarıyla ilişkilendirilmek ister. “Hoşnutluk”, “bolluk” veya “mutluluğun” ne olduğu konusu tartışılrsa da, gerçekte refah kavramının toplumun geniş bir kitlesinin hoşnutluğunu sağlamada belli bir araçla ilişkilendirilmesi, yani refahın kolektif bir şekilde “sosyal devlet” aracılığıyla sağlanabileceği düşünceleri tartışmaların temel kaynağıdır. Bu açıdan eşitlik kavramıyla ilişkili olan sosyal devlet genel anlamda bütün yurttaşların en temel düzeyde eşit hoşnutluğunu ifade eder. Birçok durumda o, en azından ihtiyaçlar teorisini savunanlar tarafından, sosyal adaletin ana ilkesi olarak görülür. Buna karşılık refahın hem eşitlik hem de sosyal adalet kavramından daha dar anlama geldiği yönünde görüşlerde bulunmaktadır. Sosyal adalet teorileri genellikle gelirin nasıl dağıtılacağıyla ilgilenirken, refah üzerine anlayışlar servet ve gelirin piyasa düzeni sayesinde dağıtıldığını reddetmeyip, herkes için asgarî bir yaşam kalitesi sağlamayı amaçlar. Bu amaç bağlamında siyasal tartışmaların birçoğunda refah, genellikle kolektivist bir ilke olarak kabul edilir ve bu devletin yurttaşların sosyal hoşnutluğunu artırma sorumluluğu altında olduğunu düşündürür (Heywood, 2014: 371-374). Böylece sosyal refaha yönelik ilgi, temelde adalet ve eşitlik ilkelerinden değil, daha çok ulusal verimliliğe ilişkin olarak başlamıştır. Bir ülkede işgücünün sağlıklı, hoşnut ve ekonomik açıdan gelişmiş olması durumunda, o ülkenin refah düzeyi yüksek bir ekonomiye ve etkin bir askerî güce ulaşacağı inancı beslenir. Bundan dolayı sosyal devletin temellerinin Almanya ve İngiltere gibi ülkelerde Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasına neden olan uluslararası mücadele ve sömürge alanlarının yaygınlaşması döneminde ortaya çıkması rastlantı değildir. İlk kez modern anlamda sosyal devlet anlayışı, 1880’ler Almanya’sında Bismarck yönetiminde sağlık ve kaza sigortası, hastalık ve emeklilik ödemeleri şeklinde gelişme gösterir (Heywood, 2014: 376). Dolayısıyla bu tür düzenlemelerin ve devletçe tanınan hakların, öncelikle temel hareket noktası, insanın değerini tanıma ve koruma talepleriyle –yani insanların yalnızca insan oldukları– değil, uzun dönemde



ülkenin ekonomik gelişme düzeyinin arttırılmasına yönelik sosyal refahın artışıyla ilgilidir.

Sosyal refah üzerine tartışmalar ise, genellikle kişi başına düşen gelir azlığı olarak ifade edilen “yoksulluk” ya da “sefalet” kavramına indirgenir. Yoksulluk sorunu, kişinin biyolojik yaşamını devam ettirmeyi sağlayacak asgârî düzeyde yiyecek, yakacak, giyecek ya da çalışma gibi maddî olarak değer biçilen birtakım imkânlardan yoksun kalmasına karşılık gelecek şekilde, yani daha çok biçimsel olarak – görünüşteki kısmıyla– ifade edilmektedir. Yoksulluk temelde ekonomik bir sorun olarak görülür. Dolayısıyla temelde ekonomik ve sosyal koşullara bağlı ağırlıklı olarak maddî niteliğe bürünmüş bir yoksulluğun ortadan kaldırılması, sosyal devletin en temel görevi olmuştur. Böylece sosyal demokrasinin egemen olduğu özellikle gelişmekte olan ülkelerde yoksulluk kavramı, rekabetçi (kapitalist) piyasa ekonomisinin kişiler üzerinde yarattığı ekonomik sonuçları açısından değerlendirilmekte ve yoksulluğu ya da sosyal adaletsizliği ortadan kaldıracak sosyal, ekonomik ve bazı siyasal hakların sınırları da böyle bir yoksulluk anlayışından hareketle çizilmektedir. Dolayısıyla bu hakların sınırları çizilirken çoğu zaman doğrudan doğruya insan haklarıyla ilgisi kurulmamakta/kurulmamaktadır. Oysa sosyal demokrasiyi benimsemiş ülkelerde yoksulluk ve sosyal adaletsizlik sorunu, “gelişme/kalkınma” sözcükleriyle değil, öncelikle insan hakları bilgisiyle ele alınması gerekir. Bir ülkede yoksulluğun ve sosyal adaletsizliğin ortadan kaldırılması mücadelesi, temelde sosyal ya da ekonomik kalkınma amacı olarak değil, insan hakları alanında temel bir sorun olarak görülmelidir. Çünkü yoksulluk ve sosyal adaletsizlik, kişinin insana özgü birtakım olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmesini engelleyen bir durumdur. Söz konusu kavramlar yalnızca gelir artışını sağlayıcı unsurlar olarak değil, kişilerin insansal olanaklarının geliştirilmesi temelinde ele alınmalıdır. Bu açıdan yoksulluk, sadece kişinin bütün insansal olanaklarının geliştirebilmesinde rol oynayan beslenme, barınma, eğitim ve sağlık gibi temel ihtiyaçların “asgarî düzeyde” –yani yalnızca fiziksel yaşamını sürdürebilecek düzeyde– karşılanıp karşılanmadığıyla ilgili değil, insanın değer yaşantılarını yansıtan insan başarılarının kalıcı ürünler sağlayabilecek düzeyde karşılanıp karşılanmadığıyla, daha insanca yaşama olanağına sahip olmasıyla

ilgilidir. Bunların insana kazandırdıklarıyla, başka bir deyişle kişinin insana yaraşır bir yaşam ve eylem imkânlarının genişlemesinde nasıl bir katkıda bulduklarıyla ilgilidir. İnsan hakları açısından düşünüldüğünde yoksulluk ya da sosyal adaletsizlik ile kişinin maddî olarak değer biçilen bazı şeylere sahip olup olmadığı arasında doğrudan zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır.

Bu bağlamda Amartya Sen'e göre, örneğin engelli bir kişinin bisiklete sahip olması ile engelli olmayan bir kişinin bisiklete sahip olması aynı şey değildir. Engelli kişi bisikleti kullanabilme durumunda değilse, bisikletin o kişinin yaşamına yaptığı katkı, engelli olmayan bir kişinin yaşamına yaptığı katkı ile aynı düzeyde değerlendirilemez (Sen, 1983: 160). Bundan dolayı insanî yaşam düzeyini oluşturan unsur, değer biçilen varlıksal şeyin kendisine sahip olmak ya da onun özellikleri değil, söz konusu sahip olunan şeyin kişinin insanın değeri ve onuruna yaraşır bir yaşam sürmesine nasıl katkıda bulunduğudır. Dolayısıyla bir devlette sosyal demokrasinin işleyebilmesi, herşeyden önce sosyal demokrasinin temellendirilmesinde kullanılan kavramların insan haklarının bilgisiyle içeriklendirilmesi ve buna göre uygulanmasını gerekli kılıyor.

Örneğin sosyal demokrasinin en temel koşullarından biri olan “sosyal adalet” kavramının insan hakları temelinde aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Sosyal demokrasi teorilerinde ve sosyal demokrasiyi benimsemiş ülkelerde, sosyal adalet kavramının insan haklarıyla ilgisinin kurulmaması/kurulamaması, sosyal adalet-adaletsizlik sorunun yalnızca görünürdeki sebepleri üzerine bir değerlendirmenin yapılmasına neden olmaktadır. Böylece gerek “gelişmekte” olan gerekse “gelişmiş” ülkelerde sosyal adaletsizliğin temelinde yalnızca gelir dağılımındaki uçurumun yattığı kanısı yaygınlık gösteriyor. Sosyal adaletin sağlanması yalnızca kişinin ekonomik haklarının genişletilmesi ve devletçe korunmasına indirgeniyor. Bir ülkede sosyal adaletin sağlanabilmesi –ya da sosyal adaletsizliğin kaldırılamaması– genellikle o ülkenin ekonomik olarak geri kalmışlığına bağlanıyor. Tarihsel süreç içerisinde sosyal adalet üzerine tartışmaların ve teorilerin birçoğunun temelinde, bir ülkede gelirin kişiler arasında dengeli dağıtılması, dolayısıyla kişi başına düşen gelir

dağılımındaki uçurumun ortadan kaldırılması gerektiği kanısı yatıyor. Fakat bir ülkede, –ister gelişmiş olsun ister gelişmekte olan bir ülke olsun– ülke gelirinin ya da kişi başına düşen millî gelirin artması, o ülkede sosyal adaletin sağlandığı veya sosyal adaletsizliğin kalktığı anlamına gelmiyor.

Sosyal adalet kavramı, tarihsel süreç içerisinde, felsefî bir düşüncenin gelişimi doğrultusunda gelişmemiştir. Bu kavram, sanayileşmeyle –yani rekabetçi (kapitalist) piyasa ekonomisinin geniş kitleler üzerinde yarattığı fakirlik ve mülk ya da servet ediniminde zorlanan işçilerin birtakım haklar kazanabilme mücadelesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren, sosyal adalet kavramı yalnızca işçiler için değil, genel anlamda bütün yurttaşlar –insanlar– için kullanılmaya başlanmıştır. Sosyal demokrasinin ana öncüllerinden biri olarak kabul edilen “sosyal adalet” kavramı üzerine yoğun bir tartışma bulunmaktadır. Sosyal adalet üzerine tartışmaların ve politikaların temelinde ise, bir ülkede sosyal adaletin sağlanmasının biricik yolunun o ülkede milli gelirin kişiler arasında dengeli dağıtılmasından başka bir deyişle, kişi başına düşen gelir dağılımındaki uçurumun kaldırılmasından geçtiği düşünceleri yatmaktadır. Oysa insan hakları açısından bakıldığında, sosyal adalet/adaletsizlik yalnızca maddî anlamda gelir ya da servet dağıtımına indirgenebilecek bir olgu değildir.

Maddî menfaatlerin ihtiyaç temel alınarak dağıtılması düşüncesi, genellikle sosyalist düşünürler tarafından ileri sürülmektedir ve sosyalist adalet teorisi olarak da ifade edilmektedir. Fakat sosyalist sosyal adalet kavramının ihtiyaç tatmini teorisine indirgenmesi sorunludur. İhtiyaç temelli sosyal adalet teorisi, insanca bir yaşam sürdürebilmek için bütün insanların temel ihtiyaçlarının karşılanması haklarına sahip olduğu yönünde ahlâkî bir kabule dayanır. İnsan hakları da genellikle temel ihtiyaç kavramı temelinden tanımlanmaya çalışılır. Buna karşılık, muhafazakâr ve bazı liberal düşünürler, ihtiyaçların tanımlanmasının zor olduğu, soyut ve metafizik özellik taşıdığı gerekçesiyle, gelir dağılımının ihtiyaç yerine piyasa tercihleri gibi bireylerin daha somut dile getirebildikleri “tercihler”e dayanması gerektiğini iddia ederler. Ayrıca onlara göre ihtiyaçlar, şayet gerçek iseler, ihtiyaçlar ortaya çıktıkları

tarihsel, sosyal ve kültürel koşullara göre belirlenirler. Bu iddianın doğru olması durumunda ise, evrensel insan hakları gibi, evrensel “insan” ihtiyaçları kavramının da anlamsız kaldığı düşünülmektedir. Çünkü dünyanın farklı yerlerinde farklı sosyal ve ekonomik şartlarda ya da siyasal ortamlarda yaşayan insanlar farklı ihtiyaçlara sahip olabilirler (Heywood, 2014: 362-364).

John Rawls, *A Theory of Justice*'de, hem modern liberal hem de sosyal demokrat sosyal adalet kavramının yeniden şekillenmesine önemli katkısı olmuştur. Rawls mutlak olarak ihtiyaç teorisini savunmasa da, birinci iyiler (primary goods) ilkesiyle araçsal bir ihtiyaç kavramı kullanır. Bunları, insanın amaçlarını elde edebilmesi için gerekli evrensel araçlar olarak görür. Bu nedenle sosyal adalet, birincil iyilerin veya ihtiyaçları gidermeye yönelik kaynakların nasıl dağıtılacağı sorunuyla ilgilidir. Bu bağlamda Rawls “hakkaniyet olarak adalet” teorisini ileri sürer. Ekonomik açıdan maddî eşitsizliğin önemini gözardı etmeyen Rawls, eşitlik lehine bir çıkarımda bulunur; maddî eşitsizliğin ancak en kötü durumda olanın lehine işlemesi durumunda meşru olacağını savunur. Bu, piyasa ekonomisi ile uyumlu bir durumdur; buna göre vergi ve sosyal refah harcamalarıyla gelir –servet– girişimciliği engellemeyecek ve ekonomik düzeyi iyi olmayan kişileri mağdur etmeyecek bir seviyeye kadar yeniden dağıtılacaktır. İnsan doğasına yönelik insanı rasyonel ve kendi çıkarlarını düşünen bir varlık olarak değerlendiren geleneksel liberal anlayışı tamamıyla reddetmeyen Rawls, birçok insanın “adil” kabul edeceği şeyin, servetin yaygın bir biçimde eşit dağıtılması olduğu sonucuna ulaşır (Heywood, 2014: 364-365).

20. yüzyılın sonlarında Robert Nozick gibi, kimi düşünürler hem ihtiyaç temelli adalet ilkesini hem de eşitlik lehine olan her türlü çıkarımı reddeder. Bu teoriler, bu ilkeler yerine, “hak etme” düşüncesine dayalı adalet ilkesini savunurlar. Sosyalist sosyal adalet ilkesine temel olan “ihtiyaç” kavramına benzer bir şekilde, “hak”da liberal adalet ilkesi için temel dayanak görülür. Burada kastedilen “haklar”, belli bir şekilde muamele etme veya muameleye muhatap olma konusunda ahlâkî hak edişlerdir. Bu düşüncenin temelinde hak genellikle çok çalışma, beceri veya yetenek kullanılarak “elde edilen” kazanımlar olarak görülür. Örneğin klasik liberalizmdeki

“mülkiyet hakkı insan emeği harcanarak elde edilir” düşüncesinde görülebilir. “Çok çalışanlar ürettikleri servete *hak kazanırlar.*” Bu anlamda hak temelli teoriler “sonuçlar”dan çok, bu sonuçlara *n a s ı l* ulaşıldığıyla ilgilenir ve bir bakıma biçimsel adalet teorisine dayanırlar. Buna karşın ihtiyaç temelli teoriler, sonuçların nasıl elde edildiğinden daha çok sonuçlar üzerine ağırlık verdikleri için, maddî adaletle ilişkilendirilirler. Hak temelli adalet teorileri temelde eşitlik karşıtlığı içinde olmamakla birlikte, eşitliği –kişilerin onur bakımından, insanın değeri bakımından eşit olmayı– önplânda tutmazlar. Bu anlayışa göre maddi eşitsizlik yalnızca kabiliyetler ve çalışma istekleri insanlar arasında eşit olmayan bir şekilde dağıtıldığında meşru kabul edilebilir. Bu bağlamda Robert Nozick’e göre sosyal eşitlik ve insan ihtiyaçları gibi ilkeler doğrultusunda gelirin dağıtılması sosyal adaletin sağlanması için uygun bir yol değildir. Nozick sosyal adaletin sağlanması için üç ilke ileri sürer. İlk olarak, servet başkalarının hakları çiğnenmeden ve başkalarından haksız yere alınmadan kazanılmalıdır. İkinci olarak, servet sorumluluk sahibi –yani yoksul ve ihtiyaç sahibi insanların olmasından üzüntü duyan– bir kişiden diğerine adil bir şekilde transfer edilmelidir. Üçüncü olarak ise, servetin adil olmayan yollardan elde edilmesi ya da el değiştirilmesi durumunda adaletsizliğin düzeltilmesi gerekir. Nozick birçok liberal düşünür gibi, eşitlik ve sosyal adaletin sağlanması adına servetin yeniden dağıtılmasının ahlâkî temelleri olduğu düşüncesine karşı çıkar. Fakat onun aynı zamanda sosyal adaleti sağlamaya yönelik ileri sürdüğü söz konusu ilkeler açısından düşünüldüğünde, servetin bir toplum içinde zengin kişilerden yoksul insanlara ya da toplumlar arasında el değiştirmesi yalnızca hayırsever insanlar tarafından veya ahlâkî sorumluluk yerine kişisel tercihlerle yapılması gerekliliğini doğurmaktadır. Ne var ki, böyle biçimsel nitelikteki hak temelli adalet teorisi, amaç edinilmesi gereken koşulları tamamıyla gözardı edebilir. Örneğin böyle bir durum pratikte bir kişinin insansal olanaklarını gerçekleştiremeyecek durumda olması, genel olarak toplumsal alanda sağlandığı düşünülen sosyal adalet içerisinde o kişinin durumu da “adil” kabul edilmesi anlamına gelebilir. Başka bir deyişle, birçok kişinin aç, işsiz, yeterli sağlık hizmetlerinden yoksun kaldığı bir toplum adil olarak tanımlanabilir, genel anlamda servetin adaletli bir şekilde el değiştirdiği kabul edildiği için, azınlık bir grubun lüks içinde yaşaması söz konusu olabilir (Heywood, 2014: 366-368). Nozick hak

kavramını adaletin başlangıç noktasına koysa da, “haklara sahip olma”yı insan onuruyla sıkı sıkıya bir bağlantı içerisinde değerlendirdiğini göremiyoruz, başka bir deyişle, insanın bir şey üzerinde hak sahibi olmasının o kişinin yalnızca kendinin olan ya da kendisine verilmesi gereken olan şeyi alması gerekliliği –örneğin işçinin insana yaraşır bir yaşam sürmesini sağlayacak ücreti hak ettiği– anlamında kullandığını söyleyemeyiz.

Buna karşılık Kuçuradi’nin sosyal adaletsizlik durumundan hareketle “sosyal adalet” kavram belirlemesi, sosyal demokrasinin ya da sosyal devletin nesnel koşullarından biri ve en önemli olan sosyal adaletin ne anlama geldiğinin anlaşılmasına ışık tutmaktadır.

Kuçuradi’ye göre sosyal adaletsizlik, aynı zamanda bir insan hakkı olan, her bir kişinin insan olarak sahip olduğu, yani tanınmaları söz konusu olmayan ama dolaylı korunan temel kişi hakları –beslenme, sağlık, eğitim, çalışma gibi haklar– ile devletçe tanınan haklar –sosyal, ekonomik ve bazı siyasal haklar– arasındaki ilgi sorununda ortaya çıkmaktadır. Bir ülkede devlet tarafından kişilere t a n ı n a n hakların sınırlarının nasıl belirlendiğiyle, yani bu hakların ilgili oldukları temel kişi hakların korunması ya da korunmamasıyla ilgili bir durumdur sosyal adaletsizlik. Çünkü bu tür tanınan hakların sınırlarının nasıl belirlendiği, bu hakların ilgili oldukları temel hakların korunmasını ya da korunmamasını belirlemektedir. Kişi merkeze alınarak bakıldığında, sosyal adaletsizlik, bütün insanların eşit olduğu ama ancak dolaylı korunabilen hakların, bir ülkede devletçe bütün yurttaşlar için eşitçe – aynı derecede– korunma olanaklarının sağlanmamış olduğu durumdur. Bu açıdan bakıldığında s o s y a l a d a l e t s i z l i k e t i k b i r s o r u n d u r. Devlet merkeze alınarak bakıldığında ise, bir devlet yönetimi, devletin iki temel varlık nedenini yerine getirmediği zaman, sosyal adaletsizliği ortaya çıkaran iki nedenle karşılaşılır. Bu nedenlerden ilki, kişilere tanınan sosyal, ekonomik ve bazı siyasal hakların sınırları belirlenirken, bu hakların dolaylı korunan temel kişi haklarıyla olan ilgisinin dikkate alınmaması; bu sınırlar belirlenirken, başta bilgisizlik olmak üzere, kişisel, grupsal ve sınıfsal çıkarların ağır basmasıdır. Diğeri ise, sosyal ve ekonomik

ilişkilerin kurulmasını ve yürütülmesini sağlayan yasaların çıkarılışında, kişilere tanınan olanakların bu tür temel haklarla ilgisi kurulmadan ve tanınan olanakların bu haklar bakımından doğuracağı sonuçlar düşünülmeden çıkarılmasıdır (Kuçuradi, 2007a: 13-15). Gerek kişi gerekse devlet açılarından bakıldığında, günümüzde özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğunda ulusal düzeyde sosyal adaletsizlik, devlet tarafından kişilere tanınan haklar ve olanaklar –sosyal, ekonomik ve bazı siyasal haklar– bütün yurttaşların dolaylı olarak korunan haklarını eşitçe korumadığı ya da korumalarını engellediği bir durumdur. Sosyal adaletsizlik bu şekilde belirlendiğinde, “sosyal adalet ilkesi, insanın yapısal olanaklarının kişilerce gerçekleştirilebilmesinin ve genişletilebilmesinin genel önkoşulları olan ve ancak dolaylı korunan temel kişi haklarının, devlet tarafından –siyasal yönetimlerin yapıp ettikleriyle– bütün yurttaşlar için eşitçe korunma olanaklarının s ü r e k l i sağlanması istemi” olarak tanımlanabilir (Kuçuradi, 2007a: 17-19).

Sonuç olarak bir ülkede insan haklarıyla ilgisinde bir sosyal adalet kavramından bahsedilecekse, ihtiyaca dayalı ve biçimsel anlamda eşitliği amaçlayan, kişilerin bireysel yeteneklerine göre muamele görmesini öngören, ya da sadece ahlâksal-dinsel değer yargılarının insana biçtiği değeri dikkate alan veya adalet sorusuna bilgisiyle temellendirilebilir bir yanıt vermekten uzak kimi teorilerin belirli maddi ölçütleri ışığında yapılan değerlendirmelerin dışına çıkmayı gerekli kılıyor.

## SONUÇ

Düşünce tarihinde demokrasi ile bazı kavramların birbirleriyle eşleştirildiğine ya da karşıtlık içine sokulduğuna, çoğu zaman da bu kavramlar üzerinden tanımlanan demokrasi ile insan hakları arasında ilişki kurulmaya çalışıldığına şahit oluyoruz. Bu çalışma, özellikle demokrasi ve demokrasiyle bağlantılanan –çoğunlukçuluk, çoğulculuk, eşitlik, liberalizm, çokpartili siyasal düzen ve seçimler, özgürlük vb.– kavramlar ile insan hakları arasında ilişkinin irdelenmesini ve bir devlette insan haklarının korunması ve geliştirilmesi ile demokrasi arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını göstermeyi amaçlamıştır.

İnsan hakları ve demokrasi arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi, her şeyden önce hem insan hakları ve demokrasi kavramlarının hem de bunlarla ilgili kavramların içeriklerinin doğru belirlenmesine, yani bunların bilgiyle içeriklendirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla demokrasinin insan haklarına dayalı olarak işleyebilmesi yönünde çabaların ortaya çıkması ve verimli olabilmesi, yani yapılanların insan hakları amacını gerçekleştirecek yönde yol alabilmesi için, genel olarak felsefeye görev düşüyor. Aslında bu çalışma bize gösteriyor ki, insan hakları ve demokrasi felsefenin içerisinde ele alınması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu çalışma, insan hakları ve demokrasi ilişkisi sorununun felsefi bakışla ve bilgiyle ele alındığında, bunların arasında zorunlu bir bağlantının olmadığını, dolayısıyla bu alanda çalışan ve demokrasinin insan hakları için bir önkoşul olduğu iddiasında olanların konuyu tekrar gözden geçirmelerine yardımcı olacağını umuyor.

İnsan hakları ve demokrasi kavramlarının gerek teoride gerekse pratikte – epistemolojik açıdan– farklı niteliğe sahip olduğu hesaba katıldığı takdirde, demokrasi ve insan haklarına ilişkin karıştırmaların ve şahit olduğumuz insan haklarına aykırı uygulamaların bir nebze azalacağını düşünebiliriz.

Bu çalışma sonucunda görüyoruz ki, demokrasi kavramına ve demokrasiyle ilgili kavramlara baktığımızda, “demokrasi” kelimesiyle ifade edilen çok sayıdaki



ilkelerin, demokrasiye atfedilen önkabuller olduğunu, toplumsal ve tarihsel gelişmelere bağlı olarak belirlendiği ve değişebildiğini görüyoruz

Bu önkabullere insan hakları bilgisiyle baktığımızda, bunların farklı özellikler gösterdiğini; insan kavramı ve değer bilgisiyle baktığımızda ise, etik bakımından farklı nitelikte olduğunu, farklı nitelikteki şeyleri korumaya hizmet ettiklerini, hatta çoğu zaman bu ilkelerin etik değer koruyucu ilkeler olmadığını görüyoruz. Ne var ki, demokratik rejim çerçevesinde düzenlenen ve tanımlanan toplumsal ilişkilerin ve hakların çeşitli sosyal, ekonomik ve siyasal alandaki düşünüş ve yapıp etmelerle ilişkisini gözardı edemeyiz. Sonuçta demokratik bir rejimde ve toplumda sözkonusu demokratik ilkeler, sosyal ve kültürel değişmelere ya da ekonomik gelişmelere bağlı olarak farklılık gösterebilir. Fakat bu kabullerin ve ilkelerin aynı zamanda farklı dünya görüşleri, yaşam görüşleri ve ahlâkları ya da hazır değer yargıları içerdiğini, bu yüzden demokratik düzende çeşitli sorunlara, çatışmalara ve insan haklarına aykırı kullanışlara yol açtığını görüyoruz.

Bu çalışma gösteriyor ki, demokratik gelişme her zaman ve her koşulda insan haklarına dayalı bir rejime götürmüyor. Bundan dolayı her demokratik siyasal ya da toplumsal düzende yapılıp edilenlerin bizi insan haklarına götüreceğini veya her antidemokratik adımın bizi insan haklarından uzaklaştırdığını varsayamayız. Öncelikli olarak insan haklarına dayalı bir demokrasi ya da başka bir isimle adlandırabileceğimiz siyasal bir yönetim anlayışının oluşturulması ve işletilmesi gerekmektedir. Bunun için insan hakları bilgisiyle oluşturulmuş bir devlet anlayışı önplânda tutulmalıdır. Böyle bir devlet anlayışı ve bu devlette egemen olan demokrasi, günümüz demokrasi anlayışlarıyla büyük farklılıklar taşıyabilir, hatta biçimsel demokrasi anlayışları açısından anti-demokratik bile görülebilir.

Örneğin insan haklarına dayalı bir devlet anlayışında etik değerlerin ya da insana özgü olanakların korunması ve geliştirilebilmesi için, bireysel, siyasal ya da ticarî bazı çıkarlar üzerinde devletin düzenleyici ve sınırlandırıcı rolü arttırılması gerekebilir. Fakat bu, mevcut demokrasi anlayışları ve uygulamaları açısından düşünüldüğünde, bir sonraki seçimde yöneticilerin bir daha seçilememe korkusundan

dolayı istenilen bir durum olmayabilir. Ne var ki, insan haklarına dayalı bir devlette yurttaşlar/seçmenler, kişisel çıkarlarını ve taleplerini bir kenara bırakabilecek erdeme sahip oldukları, başka bir deyişle, kendisi dışındaki kişilerin insana özgü olanaklarının gerçekleştirilebilmesi ya da geliştirilebilmesi uğruna kendi çıkarlarının aleyhine sonuçlanacak düzenlemelere bile razı olabilecek bir aydınlığa ulaştıkları için, seçim hem yönetilenler hem de yönetenler açısından öncelikli bir sorun değildir. Bu yüzden yönetenler açısından da seçilmek öncelikli bir konu olmayacaktır. Bu açıdan düşünüldüğünde mevcut demokrasilerin temel özelliği olarak sık sık ifade edilenin aksine, seçimlerle oluşturulan bir meclis insan haklarına dayalı bir siyasal düzen için zorunlu bir koşul değildir. Çünkü bireylerin temel hak ve özgürlüklerini korumayı sağlayan bir siyasal düzenden bahsedebilmek için, mutlaka parlamenter bir düzeni şart koşamayız. Ayrıca her ne kadar günümüz demokrasilerinde yasama ve yürütme fonksiyonlarının ayrı organlara bırakılması demokrasinin temel özellikleri arasında yer aldığı belirtilse de, yönetimin insan haklarına dayalı olarak kurulup işleminin amaçlandığı bir yönetim anlayışı bakımından böyle bir ayırıma gitme zorunluluğu bulunmamaktadır. “Kuvvetler ayrılığı” ilkesi, özellikle yargı yetkisinin yasama ve yürütme organlarından ayrı ve bağımsız organlarca yürütülmesinin, demokratik rejimlerde bireylerin hak ve özgürlüklerinin güvencesinin en temel unsuru olarak kabul edilmektedir. Böylece birtakım yasal düzenlemelerle –özellikle gelişmekte olan demokrasilerde– yargı erkinin yasama ve yürütme organlarıyla dengesinin kurulması amaçlanmaktadır. Fakat yargısal alanda genellikle biçimsel olarak, yani çoğu zaman yargı organlarına seçilecek kişilerin kim tarafından ve hangi usullerle belirleneceği üzerine tartışmalara kafa yorulduğu görülmektedir. Oysa insan hakları açısından düşünüldüğünde, yargı mensuplarının kim ya da hangi organ tarafından ve hangi usullerle seçildiği bir sorun değildir. Önemli olan, yargı bağımsızlığı ve tarafsızlığı, yargılanan kişinin insan onuruna zarar gelmeyecek bir yargılama ortamı ve yargı organlarının gerek olağan gerekse olağanüstü hallerde aldıkları kararlarda insan haklarına ne kadar dayandığı konusudur.

Ne var ki, gerek teoride gerekse pratikte demokrasi ve insan haklarının özelliği, yani değeri, bunlara biçilen değer üzerinden anlaşılmaya çalışılıyor. Özellikle demokrasinin, demokrasiye atfedilenlerden sadece birine ya da birkaçına

indirgenmesi, demokrasi ve insan hakları arasındaki gerilimi daha fazla arttırmaktadır. Çünkü demokrasiye atfedilenler ile ilgili yapılan temellendirmelerin, çoğu zaman felsefi bilgiyle içeriklendirilmiş insan hakları bilgisine değil, birtakım genellemelerden oluşan bilgilere ve hazır değer yargılarına dayandığı görülmektedir. Hazır değer yargılarından hareketle belirlenen ve demokrasiye atfedilen kimi “demokratik önkabuller” ya da “demokratik değerler”, bilgiyle içeriklendirilmemiş görelî nitelikte olabilmektedir: yani kişiden kişiye ya da toplumdan topluma değişiklik göstermektedir. Hazır değer yargılarınca belirlenen ya da sınırları çizilen ve günümüzde “demokrasinin temel değerleri” olarak adlandırılan değerler aynı zamanda demokrasi ve insan haklarıyla ilgili öteki kavramların da görelî bir şekilde değerlendirmesine yol açmaktadır. Bundan dolayı bilgiyle içeriklendirilmesi yapılmadan ele alınan –örneğin çokpartili seçim, sosyal adalet, özgürlük, eşitlik, müzakere ya da çoğulculuk gibi– kavramlar aracılığıyla insan haklarına ilişkin problemlerin doğru bir değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir.

Öyle görünüyor ki, teoride ve pratikte insan hakları ve demokrasi arasındaki ilişkinin ele alınmasındaki temel sorun, demokrasi ve insan hakları kavramlarını anlama sorunudur. Bu sorun, “insan hakları nedir?” sorusunun temelinde, aslında “insan nedir?” sorusunun yattığının görülebilmesini engelleyebildiği gibi, “demokrasi nedir?” sorusuna da çoğu zaman biçimsel olarak “siyasal iktidar kim tarafından ve hangi usullerle yönetilmelidir”, “iktidarın gücü nasıl sınırlandırılabilir?” gibi sorular ışığında yanıtlar aranmasına neden olmuştur, olmaya da devam etmektedir.

Bu çalışmada görüyoruz ki, insan haklarına dayalı bir demokrasinin kurulup işleyebilmenin iki ana koşulu vardır. Bunlardan ilki, insan hakları bilgisiyile donatılmış yurttaşların varlığı, ötekisi ise, devlet anlayışıdır. Dolayısıyla bu bakış açısından hareketle diyebiliriz ki, bir devlette, insan haklarının getirdiği taleplerin yerine getirilmesinde kamusal ve sivil bütün kurum ve kuruluşlar ile toplumdaki bütün yurttaşların etik açıdan sorumlulukları vardır. Birtakım kurumların varolmadığı ya da bunların insan haklarına dayalı olarak kurulup işlemediği bir yerde bile, insan haklarının yerine getirilmesi ve korunmasında bütün yurttaşların etik açıdan sorumlulukları devam eder. Bu açıdan bakıldığında, insan haklarını koruyabilme

umudunu veren demokrasinin kurulup işleyebilmesinin koşulu, felsefî bilgiyle içeriklendirilmiş insan haklarının değerinin bilgisidir. Böyle bir bilgi, yurttaşların karşılaştıkları her bir durumun değerlendirmesini, kendi değer yargılarını, ihtiyaç ve çıkarlarını bir kenara bırakıp yalnızca insan haklarının değerini bilgisinden hareketle yapabilmeyi, bu değer bilgisinin sağladığı bilinçle kamunun ve sivil toplumun yönetimine katılabilmeyi ve bu değere ters düşen birtakım dinsel-ahlâksal-kültürel normların etkisinde kalmadan, koşulsuz bir şekilde insanın değeri ya da onurunun tehlikede olduğu noktaları görüp, şartları elverdiği ölçüde bu tehlikeyi ortadan kaldırmayı kendilerine ödev edinmeyi içeriyor. Yurttaşların böyle bir değer bilgisine ya da bilincine sahip olmasının amaçlandığı bir devlette ise, felsefe eğitimi ile kimilerince değerlerle ilgili olduğu farz edilen eğitim anlayışı arasındaki farkın iyi bilinmesini ve felsefe eğitimi bu tür eğitim anlayışların geçerli kılınması uğruna feda edilmemesini gerektiriyor. Ne var ki dünyamızda, özellikle gelişmekte olan Doğu coğrafyasındaki ülkelerde, insan hakları açısından yaşanan sorunların nedenlerinde biri de, felsefe eğitiminin dinsel-kültürel inançlara ve düşünelere aykırı sayıldığı için ihmal edilmesidir. Oysa devletin, ilkokul düzeyinden itibaren, öğrencilere felsefî temelli insan hakları bilincinin kazandırılmasını amaç edinmesi gerekiyor.

Yukarıda ifade edildiği üzere, hangi demokrasi teorisi açısından bakılırsa bakılsın, bir devlette insan haklarına dayalı bir demokrasinin işletilebilmesinin önemli koşullarından biri de, devlet kurumunun insan haklarıyla zorunlu olan bağlantının görülebilmesine bağlıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde, liberal devlet anlayışında olduğu gibi, devlet kendisinden korku duyulan ve bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin devlet karşısında korunabilmesinin ancak devletin varlık alanı ile insanın varlık yapısı arasındaki mesafenin mümkün olduğunca ayrı tutulması gerektiğini kabul eden bir anlayıştan kurtulmak önemli görünüyor. Bundan dolayı, ontolojik-antropolojik temelli felsefî bir bakış açısıyla gerek teoride gerekse pratikte devlet kurumu ile insan hakları arasındaki zorunlu bağın kurulması gerekiyor. Bunun gerçekleştirilebilmesi için devletin mutlaka liberal, müzakereci ya da doğrudan demokrasi benzeri herhangi bir demokrasi anlayışına sahip olma zorunluluğu da bulunmamaktadır. Başka bir deyişle, bir yerde insan haklarına dayalı bir devlet

anlayışın etkili olabilmesi demokratik prosedürlerin olmasına bağlı değildir. Fakat şunu söyleyebiliriz ki, kişilerin insansal olanaklarının gerçekleştirilip geliştirilmesinde, bir devlette insan haklarına dayalı demokrasinin işleyebilmesinin yolunun açılmasında sosyal devlet anlayışı ve sosyal demokrasi anlayışlarının, öteki demokrasi anlayışlarına göre daha fazla yardımcı olabileceğidir. Ancak bunun için sosyal demokrasiyle ilgili sosyal adalet, sosyal eşitlik gibi kavramların ve çalışma, eğitim, barınma, sağlık gibi hakların sınırların belirlenmesinde ve bunların uygulanmasında insan onuruna ve değerine yaraşır bir yaşam düzeyi sağlama amacını, ekonomik gelişme ya da kişisel geliri arttırma amacının önüne almak gerekmektedir.

Daha önce ifade edildiği üzere, demokrasinin temel hak ve özgürlüklerin korunmasını güvence altına alan bir yönetim biçimi olabilmesi için, demokrasiyle sık sık birlikte ifade edilen konsensüs, çoğulculuk, parlamenter sistem, yerel yönetim, çokpartili siyasal düzen, seçimler ya da müzakere gibi “demokratik ilkeler”, birçok düşünür tarafından herhangi bir demokrasi anlayışının belirleyicisi ya da ana ölçütü olarak sayılsa da; sözkonusu ilkelerin ne insan haklarına dayalı bir devlet anlayışıyla ne de bir devlette insan haklarının korunmasını güvence altına alan demokrasinin işleminin ana koşulu olmayla doğrudan ya da zorunlu bir ilişkisi vardır. Örneğin “çoğunlukçu” ve “çoğulcu” anlayışlar biçimsel anlamda bir demokrasinin işleyebilmesinde belirleyici ölçütler olarak alınabilir. Fakat “çoğunlukçu” ya da “çoğulcu” esaslara dayalı olan demokrasilerin insan haklarının korunmasını muhakkak güvence altına aldığı iddia edilemez, çünkü tersi olan örnekler de vardır.

Dolayısıyla bir ülkede azınlık olarak adlandırılan bir yurttaş grubu, insan onuru ya da değeri bilgisine dayalı, yani insan haklarının dile getirdiği taleplerce belirlenecek şekilde yaşama isteğine sahip olabildiği gibi, böyle bir azınlığın yaşadığı ülkenin yönetimi de, o ülkede bütün yurttaşların insan haklarının korunmasını ve geliştirilmesini sağlayabilir. Buna karşılık propaganda ve kamuoyunu şekillendirme teknikleriyle halkın çoğunluğu insanın onuru ve değeri bilgisini hiçe sayabileceği gibi, aynı şekilde çoğunluğun desteklediği siyasal iktidarlar insan haklarına aykırı

uygulamalara imza atabilir. Bu yüzden demokrasiyi basitçe çoğunluk ile azınlığın uzlaşmasını sağlayan bir sistem olarak tanımlayamayız.

Aslında, “çoğunlukçu demokrasi” ve “çoğulcu demokrasi” tartışmalarındaki temel sorun ve kaygılar, “yönetim işini kim/ler yerine getirecek?”, “demokratik meşruiyete sahip böyle bir yönetim nasıl sınırlandırılacak?” ve bu bağlamda anayasal kurumların –yasama, yürütme ve yargı organlarının– varlığı, bu organların yetkileri ve arasındaki yetki paylaşımının nasıl yapılacağı sorunuyla ilgilidir. Bunların yanısıra, farklı kişisel, grupsal ya da sınıfsal çıkarların egemen olduğu ve sosyal ve ekonomik ilişkilerin bu çıkarlara göre kurulduğu bir toplumda, bu ve buna benzer farklılıkları ve ilişkiler ağını dengeleyen bir yönetimin nasıl oluşturulacağı sorusu da yanıt bekleyen sorulardan biridir. Bütün bunların ağırlıklı olarak biçimsel anlamda tartışıldığı kolayca görülebilir. Çoğulcu demokrasi anlayışı açısından bakıldığında, seçim sonucunda ülkedeki bütün siyasal partilerin parlamentoda temsil edilebilme imkânını elde edememesi, o ülkedeki bütün insanların temel hak ve özgürlüklerin korunmasının güvence altına alınabilmesine yönelik bir tehlike olarak görülür ve bundan dolayı temsilin sayısal oranda parlamentoya yansımaması önemli bir sorundur. Fakat çoğulculuk esasının başlı başına bütün yurttaşların insana özgü olanaklarının geliştirilebilmesi ve korunmasını kesin güvence altına alacağını varsayamayız. Özellikle kamu kurum ve kuruluşların teşkilatlanması ve işleyişinde, bütün fikirlerin değerli olduğu ve onlara saygı duyulması gerektiği inancına dayalı çoğulculuk ilkesinin esas alındığı gelişmekte olan ülkelerde, insan haklarına dayalı bir demokrasinin işleyebilmesiyle zorunlu bir bağlantısı olan laiklik ilkesinin daha kolay gözardı edildiği görülmektedir. Bu durumda, çoğulculuk ilkesi laiklik ilkesine göre daha öncelikli hale gelmekte ve insan hakları ihlallerine yol açabilmektedir.

Sonuç olarak, demokrasinin biçimsel olarak çoğulcu bir yapıda olması gerekliliğinin insan hakları açısından bir zorunluluğu olmamakla birlikte, Gülriz Uygur’un da ifade ettiği gibi, “modernliğin en önemli özelliği çoğulculuktur ve çoğulculuğun da insansal bir önemi vardır” (Uygur, 2011:202). Ne var ki, çoğu zaman demokrasiyle eşleştirilen liberal demokrasi açısından gerek teoride gerekse pratikte “çoğulculuk”

ilkesi, siyasal yönetimlerin azınlıkların temel hak ve özgürlüklerini sınırlandırma ya da farklı düşüncelerin dile getirilmesini engelleme tehlikesini önleme kaygılarından dolayı önplânda tutulmaktadır. Bugün bile insan haklarının korunmasının güvence altına alınması ve korunması konusundaki siyasal güvenceyi yalnızca liberalizm ya da liberal demokrasinin sağladığı iddia edilmektedir. Liberal bakış açısına göre, insan hakları fikri liberal normların kabulüne dayanmaktadır. Bu açıdan, çalışmanın ele aldığı sorunlardan biri de, insan haklarının yalnızca liberal demokrasinin egemen olduğu bir devlette mi korunabilirler? sorusu olmuştur.

Birçok liberal düşünürün iddia ettiğinin aksine liberalizm ya da liberal demokrasi ile insan hakları arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığı gibi, liberal demokrasi ile insan hakları arasında ontolojik bakış açıdan derin farklılıklar görülür. Örneğin piyasa ekonomisinin kurumsal yapısı içerisinde insanın varlıksal “bütünlüğü” parçalanır: öncelikle kurgusal maddî değerlerin yaratılması insan yaşamının bütünlüğünü “ekonomik” ve “ekonomik olmayan” alanlara ayırarak, insanın kendine özgü yapıp etmelerinden ve kendi varlık bütünlüğünden uzaklaştırır. İkinci olarak da, ekonomik alanın ayrı bir kurumsal alan olarak ortaya çıkması, “insanlık durumu”nun da değişmesine yol açar: insanlar artık “ekonomik” güdü –kazanç güdüsü– ile açlık korkusu tarafından yönlendirilir varlıklar olarak görülürler (Özel, 2004: 247). İnsan denen varlığa böyle bir bakış tarzı, başka bir deyişle “insan”ın nitelendirilmesi ya da “insanlık durumu”nun belirlenmesi maddî ölçütlere göre yapılması, insan haklarının gözardı edildiğinin bir göstergesidir. Çünkü insanlar ekonomik ihtiyaçlarını ya da amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik eyleyenler olarak görülür. “Piyasa mantığı” ya da “piyasa ekonomisi”, çoğu zaman insanları “ekonomik” amaçlarını gerçekleştirmek için kullanabileceği araçlar olarak değerlendirir. İnsana ya da insanlık durumuna böyle bir bakış açısında, insanlar yalnızca piyasa toplumunu sürdürmek için kullanılan, işlevsel rol yüklenmiş araçlara, kendi “olanaklarını” ancak piyasanın sınırları içinde, yani ancak kazanç isteği ile açlık korkusunun izin verdiği ölçüde gerçekleştirmelerine izin verilen bireylere dönüşür. Şüphesiz burada dile getirilen nokta, piyasa ekonomisinin tümüyle insan haklarıyla karşıtlık içerisinde olduğu, yani piyasa ekonomisinin egemen olduğu bir yerde kesinlikle insan haklarının korunamayacağı değil; ancak, piyasa ekonomisi ile demokrasi ve insan

hakları arasında, birçok liberal düşünürün savunduğu gibi, zorunlu bir bağlantının olmadığıdır. Böyle bir zorunluluğun varsayılması, insan hakları kavramını bütünüyle yalnızca piyasa toplumuna uygulanabilecek ilkeler olduğunu düşündürmektedir (Özel, 2004: 261).

Piyasa ekonomisiyle eşleştirilen liberal demokrasilerin kişinin varlık bütünlüğünü parçaladığı, ayrıca temsil sistemiyle eşleştirilen liberal demokrasinin yurttaşların ya da çeşitli grupların fikirlerini ve taleplerini siyasal yönetime ulaştırmada yeterli işleyiş sağlamadığı gibi eleştirilerinden dolayı, liberal demokrasiye alternatif demokrasi teorisi olarak müzakereci demokrasi anlayışlarının ileri sürüldüğü görülmektedir.

Fakat müzakereci demokrasi teorilerinin, insan haklarının bilgisel değeri açısından irdelendiğinde, müzakere edilen/tartışılan konunun ya da olayların değerlendirilmesi ve müzakere sonucu alınan kararların meşruluğu, her şeyden önce insan onuruyla, yani insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisine değil, herkesin eşit ve özgürce tartışmaya katılabilmesine, kendi bakış açılarına göre –çeşitlilik ve değişiklik gösteren– fikirlerini dile getirebilmesine ve demokratik usullere uygun olarak kararların alınabilmesine indirgenliğini görüyoruz. Ne var ki, müzakereci demokrasinin insan haklarının korunabilmesini sağlayabilecek bir yol olabilmesi için, her şeyden önce müzakereye/tartışmaya, insan hakları açısından sınırlar çizilmesi gerekiyor.

Dolayısıyla müzakerede asıl gözönünde bulundurulması gereken nokta, tartışmaya/müzakereye katılanların değer anlayışı: olayları, durumları ve insanı nasıl değerlendirdikleri ve bu değerlendirilmenin temelindeki insan anlayışıdır. Ancak çoğulculuğun “büyük bir değer” olarak görüldüğü demokratik toplumlarda, hazır genel değer yargılarına bağlı düşünüş ve bakış açısı, kişilerin müzakere edilen/tartışılan konu ile insan realitesi arasında bağlantının kurulması açısından büyük çıkmazlara neden olabiliyor. Söz konusu hazır değer yargıları, aynı konunun ya da aynı eylemlerin farklı kişiler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmesine yol açabilir. Müzakerede/tartışmada bireyler farklı inançlara, farklı etnik kökenlere,



farklı gelenek ve göreneklere bağı kendi tercihlerini ve kararlarını belirleyebilir ya da değiştirmek durumunda kalabilirler. Bunun sonucu olarak da, herhangi bir durumda insan onurunun tehlikede olduğu ya da çiğnendiği noktalar müzakereye katılan bütün yurttaşlar –ya da çoğunluk– tarafından aynı şekilde kabul görmeyebilir. Bu açıdan düşünüldüğünde, kamusal tartışmaya/müzakereye katılanlar, bazı hazır değer yargılarından ya da kendilerini etkileyen –demagojik– söylemlerden hareketle kişileri, olayları ya da durumları değerlendirme yoluna gidebilirler. Örneğin terör olaylarının yoğun olarak yaşandığı bir devlette, “terörle mücadele”yle ilgili yapılanlar ve yapılması gerekenler konusundaki tartışma ve müzakere süreci; her durumda her şeyden önce insan onuru ya da değerinin, yani insan haklarının korunması ve çiğnenmemesi gerekliliği bilincine sahip yurttaşların katılımıyla yapılamadığı takdirde, terörün sona erdirilmesi için sık sık dile getirilen kamuoyu oluşturmaya yönelik siyasal söylemler, o ülkede işkencenin ya da insan onuruna aykırı muamelelerin yurttaşlar tarafından meşru görülmesi ya da yapılanların önemszenmemesi gibi tehlikeli bir duruma yol açabilir. Dolayısıyla kendi adına yargıda bulunma yeteneğinden yoksun, olup bitenleri başkalarının –taftarı olduğu siyasal parti liderlerinin– ikna edici ya da etkileyici söylemlerine veya geçerlikte olan genel değer yargılarına göre değerlendiren yurttaşların katılımının ağırlıkta olduğu bir müzakerede, her ne olursa olsun “işkence yapmamak gerekir” düşüncesi yerini, bazı durum ve şartlarda “işkence yapılabilir” düşüncesine ya da kararına bırakabilir.

Aynı şekilde insan hakları açısından düşünüldüğünde, cinsel istismara –tecavüze– uğramış küçük yaşta kız çocukların suçun faili ile evlenmesi durumunda, faile herhangi bir cezanın verilip-verilmemesiyle ilgili bir tartışmayı ele aldığımızda; katılımcıların gerek bu alanda doğru değerlendirme yapılabilmelerini, gerekse konuyla ilgili alınan kararın ya da oluşturulan normların meşruluğunun gerekçesini sağlamada ana öncülün, sadece yurttaşların tartışma süreçlerine eşit ve özgür bir biçimde katılmalarını sağlayarak sorun üzerinde ortak yarara uygun bir konsensüse varmalarına bağlı olduğu söylenebilir mi? Şüphesiz kız çocuğuna yönelik böyle bir muamelenin, kızın ailesi tarafından utanç verici bir durum olarak görüldüğü ve bu durumdan kurtulmanın tek yolu olarak kızın tecavüzcüsüyle evlendirmeye razı edilmesi gerektiğinin yaygın olarak kabul edildiği bir toplumda, müzakereye

katılanların böyle bir normdan hareketle sorunu değerlendirmesi ve karar verebilme durumu düşünüldüğünde, herkesin eşit ve özgür olarak müzakereye katılabilmesine dayalı, her şeyi demokratik süreçler yoluyla uzlaştırmayı meşrulaştırmaya çalışan müzakereci demokrasi anlayışının insan haklarının korunmasını güvence altına almada bir çözüm olamayacağı görünüyor.

Kısacası bir hakkı insan hakkı yapan ana özelliğin ne olduğu ya da hangi hakların insan hakları olarak kabul edileceği konusu, demokratik tartışma sonucunda karara bağlanabilecek konular değildir. İnsan haklarının anlam ve talep ettiklerinin belirlenmesi demokratik müzakere süreçlerine bağlı değildir. Ne var ki, müzakereci demokrasi anlayışında yasaların ve kararların meşruiyeti –“değeri”– sadece yurttaşların karşılıklı bir diyalog içerisinde serbest ve özgürce bir müzakereye katılabilmelerine ve bütün yurttaşlar tarafından oybirliği ile ya da oy çokluğuyla kabul edilmesine indirgenmektedir. Müzakereci demokrasi teorileri, belirli bir konuya ilişkin verilecek kararlarda, yalnızca konsensüsün sağlanmasıyla yetiniyor.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, günümüzde gerek teoride gerekse pratikte genel kabul edilenin aksine, demokrasi ile insan hakları arasında zorunlu, yapısal bir bağlantı yoktur. Bir devlette insan haklarının korunmasının güvence altına alınması ve geliştirilmesi çokpartili siyasal düzenin egemen olduğu demokrasiyle olduğu kadar, tek bir kişinin ya da tekpartili siyasal düzenin egemen olduğu yönetimlerle de olabilir. Özellikle bugün görüyoruz ki, hem “gelişmekte olan” hem de “gelişmiş” ülkelerde prosedürel, yani çokpartili siyasal düzene ya da belirli aralıklarla yapılan seçimlere indirgenmiş olan demokrasi, gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde temel hak ve özgürlüklerin korunduğu bir yönetim biçimi olabileceği gibi, temel hakların ihlâl edildiği, hatta demokratik usuller kullanılarak ortadan kaldırıldığı bir yönetim biçimine de dönüşebiliyor.

## KAYNAKLAR

Alexy, Robert (2012). "Law, Morality, and the Existence of Human Rights". *Ratio Juris*. Vol: 25. USA: Blackwell Publishing. s. 2-14.

Aktaş, Sururi (2012). "Müzakere (Söylem) Etiği, Demokrasi ve Meşruluk". *EÜHFD*. C. XVI. Sayı 1-2. Erişim Tarihi: 15.11.2014. <http://hukukdergi.erkincan.edu.tr>. s. 1-20.

Ataç, İhsan (2003). *Demokrasi ve İnsan Hakları Arasında Kurulan İlişki Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Arblaster, Anthony (1999). *Demokrasi*. Çev. Nilüfer Yılmaz. Ankara: Doruk Yayıncılık.

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

Aybay, Rona (2010). "Çoğulcu Demokrasi Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı Açılış Konuşması". *Çoğulcu Demokrasi Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları. s. 3-8.

Barber R. Benjamin, (1995). *Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*. Çev. Mehmet Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Barber R. Benjamin, (1999). "Temelcilik ve Demokrasi". *Demokrasi ve Farklılık*. Haz. Şeyla Benhabib. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. s. 492-507.

Baxter, Hugh (2002). "Habermas's Discourse Theory of Law and Democracy". *Buffalo Law Review*. Vol. 50. s. 205-340.

Benhabib, Şeyla (1999). “Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru”. *Demokrasi ve Farklılık*. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. s. 101-139.

Benhabib, Şeyla (2013). *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları*. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Bentham, Jeremy (1871). *Theory of Legislation*, Translated: Etienne Dumont. London: Trübner. Erişim: 06.10.2015. [books.google.com.tr/books/about/theory\\_of\\_legislation.html](http://books.google.com.tr/books/about/theory_of_legislation.html).

Bentham, Jeremy (1958). “The Good as Pleasure”. *Philosophic Problems: An Introductory Book of Reading*. New York: The Macmillian Company. s. 372-379.

Bentham, Jeremy (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Batoche Books. Erişim: 02. 10. 2015. [socserv2.socsci.mcmaster.ca/Bentham/morals](http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/Bentham/morals).

Berktaş, Fatmagül (2007). “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”. *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. Der. H. Birsen Örs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Berlin, İsaiah (2007). “İki Özgürlük Kavramı”. Ankara: *Liberal Düşünce Dergisi*. Sayı: 45. s. 59-73.

Bilgin, Nuri (1999). *Demokrasi, Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Bulygin, Eugenio (2008). “Hukuki Argümantasyon Kuramına Karşı Normatif Pozitivizm”, Çev. Gökçe Çataloluk, *İÜHFMC. LXVI*. s. 361-367.

Cevizci, Ahmet (2011). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Cassirer, Ernst (1997). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çev. Necla Arat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Chalmers Don, İda Ryuichi (2007). “On the International Legal Aspects of Human Dignity”. *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Ed. Jeff Malpas and Norelle Lickiss. Dordrecht. The Netherlands. s. 157-168.

Cohen, Joshua (1999). “Müzakereci Demokraside Usul ve Esas”. *Demokrasi ve Farklılık*. Haz. Şeyla Benhabib. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. s. 140-173.

Çotuksöken, Betül (2000). *Felsefi Söylem Nedir?*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Çotuksöken, Betül (2004). “İnsan Hakları Eğitiminde Felsefenin Vazgeçilmez Rolü”. *Elli Yıllık Deneyimleri Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Haz. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları. s. 371-374.

Çotuksöken, Betül (2010). *İnsan Hakları ve Felsefe*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

Çotuksöken, Betül (2011). “İnsan Hakları İhlallerine Yol Açan Retorikler: Demokrasi-İnsan Hakları İkilemi”. *21. Yüzyılın Başında İnsan Haklarını Korumada Karşılaşılan Sorunlar*. Haz. İoanna Kuçuradi. İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi İnsan Hakları Araştırma ve Uygulama Merkezi ve UNESCO Felsefe ve İnsan Hakları Kürsüsü Yayınları: 3. s. 105-110.

Dahl, A. Robert (1993). *Demokrasi ve Eleştirileri*. Çev. Levent Köker. Ankara: Yetkin Yayınevi.

Damnjanović, Milan (2009). “Yaratma Hakkı”. *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Çev. Semiramis Kantel. Haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. s. 109-115.

Deveci, Cem (2004). “İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliğiyle Anlamının Olanaklığı”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Haz. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. s. 41-68.

Doğanay, Ülkü (2003). *Demokratik Usuller Üzerine Yeniden Düşünmek*. Ankara: İmge Yayınları.

Donnelly, Jack (1995). *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*. Çev. Mustafa Erdoğan ve Levent Korkut. Ankara: Yetkin Yayınları.

Douzinas, Costas, (2015). *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları*. Çev. Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş. Ankara: Notabene Yayınları.

Erdoğan, Mustafa (2013). “Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihî ve Felsefî Temelleri”. *Liberalizm El Kitabı*. Ed. Cennet Uslu C. Ankara: Kadim Yayınları. s. 51-83.

Fukuyama, Francis (1999). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Gün Yayınları.

Gould, C. Carol (1999). “Çeşitlilik ve Demokrasi: Farklılıkların Temsili”. *Demokrasi ve Farklılık*. Haz. Şeyla Benhabib. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. s. 244-267.

Gökberk, Macit (2011). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Yayınevi.

Gören, Zafer, (1997), “Sosyal Devlet İlkesi ve Anayasa Hukuku Açısından Yaşam Kalitesi”. *Anayasa Mahkemesinin 35. Kuruluş Yıldönümü Nedeniyle Düzenlenen Sempozyum*. s. 89-153.

Göze, Ayferi (2009). *Liberal Marxiste Faşist Nasyonal Sosyalist ve Sosyal Devlet*. İstanbul: Beta Yayıncılık.

Gözler, Kemal (2005). *Anayasa Hukukuna Giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.

Göztepe, Ece (2010). “Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışına Karşı Çoğulcu Demokrasi Modelleri: Normatif Düzenleme Olanakları ve Bunun Sınırlılığı Üzerine Bazı Düşünceler”. *Çoğulcu Demokrasi Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları. s. 130-173.

Gürbüz, Ahmet (2013). “Utilitarianizm (İngiliz Yararcılığı) ve Batıdaki Sosyo-Politik Etkileri”. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*. Yıl:4. Sayı:12. Ankara. s. 65-80.

Güriz, Adnan (1963). *Faydacı Teoriye Göre Ahlâk ve Hukuk*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Güriz, Adnan (2009). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi. 8.Baskı.

Güvenir, Murat (1982). “Seçim Sistemleri ve Ülkemizdeki Uygulama”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. Ankara. s. 215-250.

Gutmann, Amy (1999). “Demokrasi, Felsefe ve Gerekçeleştirme”. *Demokrasi ve Farklılık*. Haz. Şeyla Benhabib. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. s. 481-491.

Habermas, Jürgen (1983). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. Massachusetts Institute of Technology Press.

Habermas, Jürgen (1999a). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”. *Demokrasi ve Farklılık*. Haz. Şeyla Benhabib. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. s. 37-50.

Habermas, Jürgen (1999b). “Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları”. Çev. Tanıl Bora. *Birikim Dergisi*. Sayı: 118. s. 62-68.

Habermas, Jürgen (2002a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak. Çev. İlknur Ata İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Habermas, Jürgen (2002b). *Küreselleşme ve Milli Devletin Akıbeti*. Çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Bakış Yayınları.

Hacker, Björn (2014). “Yeni Tercih Ortaklıkları: Avrupa’da Farklı Sosyal Devlet Gruplarının Standart Liberal Düşünce Tarafından Dağıtılması”. Çev. Aydın Cıngı. *Yeni Toplum: Sosyal Demokrat Dünyadan Düşünceler*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık. s. 24-30.

Hayek, Friedrich A. (2013). “Liberalizm”. *Liberalizm El Kitabı*. Ed. Cennet Uslu. Ankara: Kadim Yayınları. s. 11-50.

Heinzmann, Richard (2015). “İnsan ve İnsan Onuru -Toplumsal Yaşam için Etik ve Ahlak”. Erişim: 11. 05. 2015. www.konrad.org.tr. s. 53-65.

Held, David (2006). *Models of Democracy*. California: Stanford University Press.

Heywood, Andrew. (1999). “Demokrasi”. Çev. Bircan Şahin. Ed. Atilla Yayla. *Sosyal ve Siyasal Teori*. Ankara: Siyasal Kitabevi. s. 67-84.

Heywood, Andrew. (2014). *Siyaset Teorisine Giriş*. Çev. H. Murat Köse. İstanbul: Küre Yayınları.

Höffe, Otfried (2004). “Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Haz. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. s. 126-155.

İnceoğlu, Sibel (2010). “İnsan Hakları Avrupa Mahkemesi Kararlarında Çoğulculuk”. *Çoğulcu Demokrasi Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları. s. 83-130.

İspir, Naci. (2008). *C.B Macpherson’un Liberal Demokrasi Eleştirisi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.

Jackson D. Michael (2013). *The Human Right to Democracy*. Department of Philosophy. The University of Utah. United States of America: Published by ProQuest.



Kant, Immanuel (2009). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kaygı, Abdullah (2004). “Geçmişle Gelecek Arasında Kimlik”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Haz. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. s. 69-80.

Kaygı, Abdullah (2007a). “Etik ve İnsan Hakları”. *İnsan Hakları (Konferans, Panel ve Sempozyumlar)*. Ankara: Ankara Barosu İnsan Hakları Merkezi Yayınları. s. 81-114.

Kaygı, Abdullah (2007b). “Değerlendirme Sorunu ve İnsan Hakları”. *İnsan Hakları (Konferans, Panel ve Sempozyumlar)*. Ankara: Ankara Barosu İnsan Hakları Merkezi Yayınları. s. 47-80.

Kaygı, Abdullah (2013). “Kesin Buyruğu Anlamak”. *Barışın Felsefesi*. Haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları. s. 7-53.

Kerstein, Samuel J (2011). “Dignity and Preservation of Personhood”. *Humiliation, Degradation, Dehumanization, Human Dignity Violated*. Ed. Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhauser, Elaine Webster. Berlin. s. 231-242.

Kışlalı, Taner (1991). *Siyasal Sistemler*. Ankara: İmge Yayınevi.

Kuçuradi, İoanna (1997). “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyetin Mengüşoğlu’nun Yeri”. *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*. Haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. s. 75-85.

Kuçuradi, İoanna (2006). *Schopenhauer ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları.

Kuçuradi, İoanna (2007a). *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları.

Kuçuradi, İoanna (2007b). “İnsan Hakları: Kavramı ve Çeşitleri”. *İnsan Hakları (Konferans, Panel ve Sempozyumlar)*. Ankara: Ankara Barosu İnsan Hakları Merkezi Yayınları. 2. Baskı. s. 27-45.

Kuçuradi, İoanna (2009). “Felsefe ve İnsan Hakları”. *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları. 2. Baskı. s. 73-80.

Kuçuradi, İoanna (2010). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları. 4. Baskı.

Kuçuradi, İoanna (2011). *21. Yüzyılın Başında İnsan Haklarını Korumada Karşılaşılan Sorunlar*. Haz. İoanna Kuçuradi. İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi İnsan Hakları Araştırma ve Uygulama Merkezi ve UNESCO Felsefe ve İnsan Hakları Kürsüsü Yayınları: 3. s. 9-27.

Kuçuradi, İoanna (2013). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kymlicka Will (2004). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Landemore, Hélène (2015). “Temsili Demokrasi Gerçekten Demokratik mi?”. *Bernard Manin ve Nadia Urbinati ile Söyleşi*. Çev. Mustafa Demirtaş ve Zeliha Dişçi. *Ayrıntı Dergisi*. Sayı: 9. Erişim: 10.05.2016. <http://ayrintidergi.com.tr>. s. 36-49.

Lin, Chun (2004). “İnsan Hakları ve Demokrasi İlişisini Açıklığa Kavuşturma Denemesi”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Haz. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları. s. 172-199.

Lijphart, Arend (1977). *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*. New Haven: Yale UP.

Lijphart, A (2014). *Demokrasi Modelleri, Otuz Altı Ülkede Yönetim Biçimleri ve Performansları*. Çev. Güneş Ayas ve U. Umut Bulsun. İstanbul: İthaki Yayınları.

Lipson, Leslie (1984). *Demokratik Uygarlık*. Çev. Haldun Gülalp ve Türker Alkan. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Locke, John (1998). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. Çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları.

Lomasky E. Loren (2013). “İki Liberalizm Anlayışı”. *Liberalizm El Kitabı*. Ed. Cennet Uslu. Ankara: Kadim Yayınları. 195-234.

Mack Eric, Gaus F. Gerald (2013). “Klasik Liberalizm ve Libertaryanizm: Özgürlük Geleneği”. *Liberalizm El Kitabı*. Ed. Cennet Uslu. Ankara: Kadim Yayınları. s. 121-160.

Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Macpherson, C. B. (1984). *Demokrasinin Gerçek Dünyası*. Çev. Levent Köker. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Macpherson, C. B. (1989). *Democratic Theory: Essay in Retrieval*. Oxford: Clarendo Press.

Mahçupyan, Etyen (2001). *Sorun Soruda*. Ed. Murat Yalçın. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 223-241.

Manin, Bernard (2015). “Temsili Demokrasi Gerçekten Demokratik mi?”, *Bernard Manin ve Nadia Urbinati ile Söyleşi*. Çev. Mustafa Demirtaş ve Zeliha Dişçi. *Ayrıntı Dergisi*. Sayı: 9. Erişim: 10.05.2016. <http://ayrintidergi.com.tr>. s. 36-49.

Mayo, Henry B. (1964). *Demokratik Teoriye Giriş*. Çev. Emre Kongar. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.

MengüŖođlu, Takiyettin (1988). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

MengüŖođlu, Takiyettin (1997). “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler”. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*. Haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. s. 1-10.

MengüŖođlu, Takiyettin (2005). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Yayınevi.

Meyer, Thomas (2014). “Temel Değerler Yerine Çıkarlar Mı? Bir Çözümleme”. Çev. Muharrem Açıkgöz. *Yeni Toplum: Sosyal Demokrat Dünyadan Düşünceler*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık. s. 42-51.

Mill J. Stuart (2005). *Özgürlük Üstüne*. Çev. Alime Ertan, 3. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları.

Mouffe, Chantal (2002). *Demokratik Paradoks*. Çev. A. Cevdet Aşkın. Ankara: Epos Yayınları.

Nancy L. Jean (2010). “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, *Demokrasi Ne Ālemde*. Haz. Eric Hazan. İstanbul: Metis Yayınları. s. 66-80.

Norman, P. Barry (2004). *Modern Siyaset Teorisi*. Çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin. Ankara: Liberte Yayınları.

Özcan, Muttalip (2009). “Temel Dayanakları Bakımından Demokrasi: Antik ve Modern”. *Toplum ve Demokrasi Dergisi*. Yıl:3, (6-7). s. 125-148.

Özel, Hüseyin (2004). “Globalleşme Çağında ‘İnsan’ Hakları. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Haz. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları. s. 242-269.

Özel, Hüseyin (2011). “İnsan Haklarına Yönelik Bir Tehdit Olarak Yoksulluk”. *21. Yüzyılın Başında İnsan Haklarını Korumada Karşılaşılan Sorunlar*. Haz. İoanna

Kuçuradi. İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi İnsan Hakları Araştırma ve Uygulama Merkezi ve UNESCO Felsefe ve İnsan Hakları Kürsüsü Yayınları: 3. s. 31-45.

Özlem, Doğan (1997). “Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı”. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*. Haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. s. 11-22.

Platon, (2006). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Pollis, Adamantia (2004). “Yeni Bir Evrenselciliğe Doğru: Yeniden Yapılandırma ve Diyalog”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Haz. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları. s. 98-125.

Pogge, Thomas (2006). *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları: Kozmopolit Sorumluluklar ve Reformlar*. Çev. Güneş Kömürcüler. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Pollmann, Arnd (2011). “Embodied Self-Respect and the Fragility of Human Dignity: A Human Rights Approach”. *Humiliation, Degradation, Dehumanization, Human Dignity*. Ed. Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhauser, Elaine Webster. London, New York. s. 243-262.

Ranci re, Jacques (2015). *Demokrasi Nefreti*. Çev. Utku Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları.

Rawls, John (2003). *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. Çev. Gül Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ross, Kristin (2010). “Satılık Demokrasi”, *Demokrasi Ne Âlemde*. Haz. Eric Hazan. İstanbul: Metis Yayınları. s. 87-103.

Rousseau, J. Jacques (1999). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Alpagut Erenuluğ. 3.Baskı. Ankara: Öteki Yayınevi.

Rousseau, J. Jacques (2008). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.

Ryan, Alan (2013). “Liberalizm”. *Liberalizm El Kitabı*. Ed. Cennet Uslu. Ankara: Kadim Yayınları. s. 85-119.

Sandel, Michael J (2015). *Adalet*. Çev. Mehmet Kocaoğlu. 3. Baskı. Ankara: Bigbang Yayınları.

Sarıbay, S. Ali (2012). *Demokrasinin Sosyolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Sartori, Giovanni (1996). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. Çev. Tuncer Karamustafaoğlu. Ankara: Yetki Yayınları.

Scheler, Max (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev. Harun Tepe. Ankara: Bilgesu Yayınları.

Schmidt, Manfred (2002). *Demokrasi Kuramlarına Giriş*. Çev. M. Emin Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları.

Schmitter, Philippe C, Karl L. Terry, (1999). “Demokrasi Nedir? Ne Değildir”. Çev. Levent Gönenç. *Sosyal ve Siyasal Teori, Seçme Yazılar*. Haz. Atilla Yayla. Ankara: Siyasal Kitabevi. 2. Baskı. s. 3-15.

Sen, Amartya (1983). “Poor, Relatively Speaking”. *Oxford Economic Papers*. Vol: 35. No:2. s. 153-169.

Sieyès Emmanuel J (2005). “Üçüncü Sınıf” Nedir?. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: İmge Kitabevi.

Şimşek, Oğuz (1999). *Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Soysal, Mümtaz (1986). “İnsan Hakları Açısından Temel Hak ve Özgürlüklerin Niteliği”. *Anayasa Yargısı Dergisi*. Cilt 3. Ankara. s. 39-49.

Soysal, Mümtaz (1997). *100 Soruda Anayasanın Anlamı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Tekeli, İlhan (2004). “Tek ve Çok Kademeli Demokrasi Kuramlarının Ontolojik Kabulleri Üzerine”. Erişim: 20.10.2015. <http://www.siyasaliletisim.org>.

Tepe, Harun (2007). “İnsan Haklarının Antropolojik Temelleri”. *İnsan Hakları (Konferans, Panel ve Sempozyumlar)*. Ankara: Ankara Barosu İnsan Hakları Merkezi Yayınları. 2. Baskı. s. 141-167.

Tepe, Harun (2009). “Sosyal Haklar ve İnsan Hakları: Sosyal ve Ekonomik Haklar Olmadan İnsan Hakları Korunabilir mi?”. *Akdeniz Üniversitesi I. Sosyal Haklar Uluslararası Sempozyumu*. Ankara: Belediye İş Sendikası Yayınları. s. 97-104.

Tepe, Harun (2013). “İnsan Hakları ve Evrensellik Tartışması”. *Yeni Kuşak İnsan Hakları*. Ed. Kıvılcım E. Akkoyunlu. Ankara: TODAİE Yayınları. s. 3-21.

Touraine, Alain (2000). *Demokrasi Nedir?*. Çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tunçel, Ahu (2008). *Siyaset Felsefesi Açısından “Cumhuriyetçi Özgürlük”*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınlanmış Doktora Tezi.

Türe, Fatih (2006). “İnsan Hakları Liberalizmin Tekelinde mi?”. *Sivil Toplum Dergisi*. Sayı:13-14. Erişim:29. 09. 2015. <http://www.siviltoplum.com.tr>. s. 27-36.

Urbinati, Nadia (2015). “Temsili Demokrasi Gerçekten Demokratik mi?”. *Bernard Manin ve Nadia Urbinati ile Söyleşi*. Çev. Mustafa Demirtaş ve Zeliha Dişçi. *Ayrıntı Dergisi*. Sayı: 9. Erişim: 10.05.2016. <http://ayrintidergi.com.tr>. s. 36-49.

Uslu, Cennet (2007). *İnsan Haklarının Felsefî Temelleri: Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE Yayınlanmış Doktora Tezi.

Uygun, Oktay (2010). “Demokrasinin Çoğunlukçu ve Çoğulcu Modelleri: İki bin Beş Yüzyıllık Tartışmanın Analizi”. *Çoğulcu Demokrasi Çoğunlukçu Demokrasi İkilemi ve İnsan Hakları Toplantısı*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları. s. 22-80.

Uygun, Oktay (2011). “Çağımızın İnsan Onuruna Yönettiği Tehditler Karşısında İnsan Haklarının Önemi”. *Hukuk Felsefesini Yeniden Düşünmek: Hukuk Teorileri, İnsan Hakları ve Anayasalar*. Haz. İoanna Kuçuradi. İstanbul: Maltepe Üniversitesi İnsan Hakları Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları. s. 67-97.

Uygun, Gülriz (2011). “İnsan Hakları ve Hukukî Diskur: Kültürel Tartışmaları Çerçevesinde Etik Dayanağı Hukukî Diskura Yerleştirmede Rawls’un Reflektif Dengelemesi Bir Cevap Sağlayabilir mi?”. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin 60. Yılında İnsan Hakları: Hepimiz İçin Onur ve Adalet*. Haz. İoanna Kuçuradi. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları. s. 201-211.

Üstel, Füsün (1999). *Yurttaşlık ve Demokrasi*. Ankara: Dost Yayınları.

Vermeren, Patrice (2004). “Felsefî Kişilik Olarak Yurttaş”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Haz. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. s. 159-171.

Yayla, Atilla (1999). “Liberalizm ve Demokrasi: Mükemmel Olmayan Birliktelik Tahammülü Güç Ayrılık”. *Sosyal ve Siyasal Teori*. Ankara: Siyasal Kitabevi. 2. Baskı. s. 59-65.

Young, M. Iris (1999). “İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde”. *Demokrasi ve Farklılık*. Haz. Şeyla Benhabib, Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. s. 174-196.



Yükselbaba, Ülker (2008). ‘Habermas’ın Prosedüralist Hukuk Paradigması, Haklar Sistemi ve Hukuk Devleti”. *İÜHFİM* C. LXVI. Sayı 1, Erişim: 15.09.2016. s. 221-252.



## ÖZGEÇMİŞ

Yunus Düger, 1979 yılında Eskişehir’de doğdu. 2001’de Dumlupınar Üniversitesi İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümünden mezun olduktan sonra, aynı yıl Dumlupınar Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak göreve başladı. 2004 yılında Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Güngör Erdumlu danışmanlığında “Geçmişten Günümüze Kentlerin Evrimi” adlı teziyle yüksek lisans derecesi aldı. 2004-2006 yılları arasında Kırgızistan’da İktisat ve Girişimcilik Üniversitesinde misafir öğretim görevlisi olarak görev yaptı. Halen Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır.

