

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
2017-YL-072

BİR İNSAN HAKLARI SORUNU OLARAK
KADINA YÖNELİK “ŞİDDET”

HAZIRLAYAN
Deniz OCAK

TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. Berfin KART

AYDIN-2017

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı öğrencisi Deniz OCAK tarafından hazırlanan “Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak Kadına Yönelik ‘Şiddet’ ” başlıklı tez, tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Kurumu	İmzası
Başkan :
Üye :
Üye :

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu Yüksek Lisans tezi, Enstitü Yönetim KurulununSayılı kararıylatarihinde onaylanmıştır.

Doç. Dr. Ahmet Can BAKKALCI
Enstitü Müdürü V.

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

...../...../2017

Deniz OCAK

ÖZET

BİR İNSAN HAKLARI SORUNU OLARAK KADINA YÖNELİK “ŞİDDET”

Deniz OCAK

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Berfin KART

2017, 97 sayfa

Bu çalışmada son yıllarda üzerinde sıkça konuşulan “insan hakları” kavramının ne olduğu, “insan” yaşamının neden değerli olduğu, insanın onurunun ve değerinin çiğnenmesine sebep olan “şiddet”in ne olduğu ve neden bir hak ihlali sayıldığı, şiddetin neden bir insan hakları sorunu olarak ele alınması gerektiği tartışılmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde insan hakları kavramının antropolojik temelleri açıklanmaya çalışılarak, “şiddet” ve “insan hakları” ilişkisine ışık tutmak için bazı filozofların “insan” görüşlerine yer verilmektedir. Bununla birlikte, tezle ilgisinde, insan hakları kavramının kimi düşünürlerce nasıl içeriklendirildiği ortaya konarak, bazı temel insan hakları görüşlerine yer verilecektir. Böylece “insan” kavramının “insan hakları” ve özellikle de “şiddet” kavramıyla nasıl ilişkilendirildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde “şiddet” kavramı üstünde durularak şiddetin ne olduğu anlatılmaya çalışılmış, şiddetin yalnızca kadına yönelik bir sorun mu yoksa “insan”a yönelik bir sorun mu olduğu tartışılmıştır. Şiddetin cinsiyet ayrımına dayanmayan, insan türünün tüm üyelerine yönelik bir insan hakları ihlali olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. “Kadın” olmanın, “insan” olmaktan tümüyle farklı olduğuna dair inanış ve düşünceler, feminist kuramlarla ilgi kurularak eleştirel bir biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda, feminist kuramların kadına bakışları ortaya konulmaya çalışılmış, “cins” ayrımının yalnızca “cinsiyet” ile ilgili olduğu, toplumsal cinsiyet algısının çoğu zaman yanılgılara ve hatta kadına yönelik şiddete sebep olduğu dile getirilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, bu çalışma, insan hakları kavramının, cinsiyet ayrımı yapılmaksızın her insanı, türün her bir üyesini ilgilendirdiği, temel bir hak olan yaşama hakkının ve dokunulmazlıkların cinsiyete bağlı bir sorun olmadığı, her insanın onurunu veya değerini korumanın her kişinin sorumluluk ve ödevi olduğu, insan olmanın açık bilincine sahip olmakla insana sırf insan olduğu için değer vermekle, etik eyleminin her tek kişinin ödevi olduğunun farkında olmakla şiddete engel olunabileceği ve insanca yaşanabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: İnsan, İnsan Hakları, Şiddet, Kadın Hakları, Etik.

ABSTRACT

"VIOLENCE" AGAINST WOMAN AS A HUMAN RIGHTS PROBLEM

Deniz OCAK

Department of Philosophy Master Thesis

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Berfin KART

In this study, it has been examined what exactly is the term "human rights" which has been talking over a lot, why "human" life is valuable, what is "violence" which causes violating of human's honour and value and why it is counted as violation of right and if the violence will be accepted as human rights problem only towards women or humans.

In the first chapter of the study includes accounts of man of some philosophers within the context of the relationship between "violence" and "human rights" by trying to clarify the anthropological basis of human rights concept. On the other hand, it also includes some theories of human rights and how the philosophers conceptualize human rights. Thus, it will be shown how the concept of 'human being' is associated with the "human rights" and especially with the notion of "violence".

In the second chapter of this study, it is tried to be explained what the "violence" concept means and it's been discussed if the vilonce is a problem towards only women or "humans". It's been emphasized that violence is a human rights violation to all the kinds of humans without basing any sex discrimination. Views and thoughts about being a "woman" is rather different than being a "human" have been discussed by referring to some feminist theories. In this context, it is tried to be shown how feminist theories see woman, "species" discrimination is only about "gender" and sense of gender causes mistakes frequently and even violence towards women. As a result, in this study, it's tried to be shown that human rights concept is about all humans without making any sex discrimination, and the right to life as a fundamental human rights is not based on gender, and it is everyone's task and responsibility to protect every single person's honor or value and it's tried to be shown that humans will only live humanely and violence will only be prevented with the pure and full awareness of being a human, by valuing someone for only being human and being aware of "ethical act" is every single person's task.

KEYWORDS: Human Being, Human Rights, Violence, Woman Rights, Ethics.

ÖNSÖZ

“*Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak Kadına Yönelik ‘Şiddet’* ” başlıklı bu çalışma şiddeti felsefi bir sorun, bir insan hakları sorunu olarak ele almaya çalışmıştır.

Tez çalışmasının her alanında görüş ve önerilerini benden esirgemeyen, tecrübesi ve güler yüzü ile her daim bana enerji veren ve kaynaklar noktasında aydınlatıcı bir yol gösteren danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Berfin KART’a teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamı değerlendirerek katkılarını esirgemeyen hocalarım sayın Prof. Dr. Harun TEPE ve sayın Prof. Dr. Talip KABADAYI’ya teşekkürü borç bilirim. Tez sürecinde sabrı ve desteğiyle her zaman yanımda olan kıymetli eşim Necdet OCAK’a şükranlarımı sunarım. Eğitim hayatım boyunca maddi manevi desteklerini benden esirgemeyen, bana her zaman güvenen babam İsak ERDOĞAN’a ve annem Hatice ERDOĞAN’a minnettarlığımı sunarım.

Deniz OCAK

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	iii
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI.....	v
ÖZET.....	xvii
ABSTRACT.....	ix
ÖNSÖZ.....	xi
GİRİŞ	1
1. İNSAN VE İNSAN HAKLARI.....	8
1.1. İnsan Görüşleri.....	8
1.1.1. I. Kant'ın “İnsan Görüşü”.....	10
1.1.2. A. Schopenhauer'ın “İnsan” Görüşü.....	16
1.1.3. A. Camus'nün “İnsan” Görüşü.....	22
1.1.4. M. Scheler'in “İnsan” Görüşü.....	26
1.1.5. T. Mengüşoğlu'nun “İnsan” Görüşü.....	31
1.2. İnsan Hakları Görüşleri.....	35
1.2.1. Genel Olarak İnsan Hakları	37
1.2.2. H. Shue'nun İnsan Hakları Görüşü	44
1.2.3. İ. Kuçuradi'nin İnsan Hakları Görüşü.....	47
1.2.4. H. Arendt'in İnsan Hakları Görüşü.....	51
2. İNSAN HAKLARI AÇISINDAN KADINA YÖNELİK ŞİDDET	55
2.1. “Şiddet” Kavramı Üzerine	55
2.2. “Şiddet” ve “Kadın” Üzerine	64
2.3. J. Butler ve S. Beauvoir'da “Kadın”.....	67
2.4. İnsan Hakları Mı Kadın Hakları Mı?.....	77
2.5. İnsan Hakları İhlali Olarak “Şiddet”.....	79
TARTIŞMA VE SONUÇ.....	83

KAYNAKLAR.....	91
ÖZGEÇMİŞ.....	97

GİRİŞ

İçeriği bulanık olduğu halde, bulanık olan kimi kavramları bildiğimizi sandığımızda, kavramlar ve içerikleri tehlikeli bir hal almaktadırlar (Kuçuradi 2011a: 1).

Felsefeye düşen, bu muğlak kavramların içeriklerini kılı kırk yararcasına ortaya koymaktır. “İnsan Hakları” kavramı başta olmak üzere, “şiddet” ve “kadın” da böyle kavramlar arasında yer alır. Bu çalışmada da söz konusu kavramlar ayrı ayrı ele alınarak, sınırları çizilmeye ve birbirleriyle olan ilişkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylelikle, önce “şiddet”ten ne anlaşıldığına yer verilecek, sonra şiddet ve insan hakları arasındaki ilişki, “insan hakları”nın ne olduğu da açıklığa kavuşturularak, ortaya konacaktır. Bir insan hakkı ihlali olarak karşımıza çıkan “şiddet”in neden bir “kadın hakkı” ihlali olduğu, “hak” kavramıyla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılacaktır.

Bu sınırlar çizilirken, feminist felsefe çerçevesinde “kadın”ın kim olduğu, kadın haklarının neler olduğu, temel insan hakları ve kadın hakları arasında ne türden bir ilişki bulunduğu ya da bulunması gerektiği ele alınacak, kadının ve kadın haklarının neliği tartışmasına, temel feminist teorilerin bu konudaki görüşlerine değinilecektir. Temel insan haklarına yönelik geçmişten bugüne pek çok düzenleme olduğu halde, tür olarak insandan ayrı cins olarak kadını ele alan “kadın hakları”nın “temel haklar”dan ya da insan haklarından farklı haklar olduğu kabulünde “kadın olma” ile “insan olma” arasındaki ilişki sorgulanarak, kadın olmanın insan olmadan ayrı özellikler taşıyıp taşımadığı tartışılacaktır.

Tüm bu sınır çizmeler ve tartışmaların sonucunda; din, dil, ırk, cinsiyet farkı gözetmeksizin, surf insan olmakla sahip olunan temel hakların korunmasının “kadın hakları”nın da korunması anlamına geldiği; her tek kişinin biyopsişik (bedensel ve ruhsal) bütünlüğüne dokunmama talebi olarak yaşama hakkının (Kuçuradi 2011b: 117) kadın ve erkek, her ikisi için de, aynı biçimde ve zorunlulukla korunması gerektiği; biyopsişik bütünlüğü bozan şiddetin ne yalnızca kadının ne de yalnızca erkeğin değil, insanın temel hakkının bir ihlali olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

İnsan haklarını korumakla kadın haklarını da korumuş olduğumuzu, insan haklarının aynı zamanda kadın hakları da demek olduğunu temellendirmeye çalışacağımız bu çalışmada, insanın kendisine yönelerek, bir insan eylemi olan şiddetin kaynağını aydınlatıp bu konuda neler yapabileceğimizi bulmayı amaçlamaktayız. “Kadın” ya da “erkek”in birini diğerinden üstün ya da aşağı görmek, maruz kaldığımız sorunu daha da muğlaklaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Sorunları çözecek olan insanın yine kendisidir. Önemli olan, bir “insan” olarak kadının temel hakları ile kadın olmakla sahip olduğu arasında bir fark olup olmadığını ortaya koymak ve kadının, kadın olmakla, toplumsal kimliğiyle içinde bulunduğu durumda gereksinim duyduğu yasal düzenlemelerin yeterli olup olmadığını, kadına yönelik sorunları ve çözümleri sunmaktır. Filozofların insan görüşleri, öncelikle insan sorunsalının kavranmasında yardımcı olacaktır. Böylelikle pozitif ayrımcılığa kapılmaksızın hak kavramının kadın erkek ayırt etmeden her ikisini de çatısı altında toplayan “insan” kavramı için geçerli olduğu vurgulanmaya çalışılacaktır. Filozoflar tarafından ortaya konan insan görüşleri aslında etik için oldukça yol göstericidir. Eksik olan felsefenin ya da etik bilginin yaşayan insana nüfuz edemeyişidir. Kültürel yapıdan, gelenekten, yerleşik anlayıştan vazgeçip, insanın değeri ön plana alındığında aslında bir çok problemin de ortadan kalkabileceğine inanılmaktadır. Örneğin şiddet günümüzde neredeyse insanın ayrılmaz bir parçası gibidir. Günlük hayatta o kadar şiddet ile karşılaşılmaktadır ki, şiddet insan için sıradan bir olgu haline gelmiştir. Bunun tetikleyicisi olan kitle iletişim araçları, insanların bu durumu görmesini engellemek yerine, sanki şiddeti insanın bilincine yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Şiddetin barındığı bir toplumda ise hak kavramından bahsetmek neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Bu sorun yüzyıllardır konuşulmaktadır. Öyle görünüyor ki, daha çok konuşmaya, çözüm önerileri getirilmeye devam edilecek gibi görünmektedir.

Şiddet kavramı bu çalışmada etimolojik ve antropolojik açıdan ele alınıp, kadın-erkek ilişkisi, insan ve hak kavramları ekseninde tartışılacaktır. Bu kavramlar birbirinden farklı gibi görünse de aslında önemli derece de birbiriyle ilintili kavramlardır. Şiddet, insan haklarının tanınmadığı ve korunmadığı yerlerde daha çok boy göstermektedir. Bu durumdan insan (kadın erkek fark etmeksizin) etkilenmektedir. İnsanın değeri söz konusu olduğunda ise şiddet ile ilgili tüm yapıp etmeler, insanlık dışı bir tavır olarak algılanmaktadır. Şiddet, hangi türden olursa olsun bir hak ihlali, bir ayırıştırma aracı, kötü muamele olmaktadır.

Temel insan haklarının ihlalidir. İnsanın bu ihlallerle zedelenen onuru, hayata karşı dik bir duruş sergilemesine engel olabilmektedir.

Her türden insan şiddete maruz kalmaktadır, fakat kırılğan grup olarak adlandırılan, kadın-çocuk-yaşlı-engelli kişiler şiddetten daha çok yara almaktadır. Kırılğan gruplar arasında yer alan kadına yönelik şiddet nedeniyle ayrı bir kadın hakları kategorisine ihtiyaç duyulmaktadır. Feminen tavrın ortaya çıkması bu tür sorunların çoğalmasındandır. Feminizm bu anlamda bir tavır, bir duruştur. İnsan hakları kavramının sınırları çizilirken, tür olarak insandan ayrı cins olarak kadını ele alan “kadın hakları”ndan da söz edilmesinin nedeni budur. “Kadın olma” ile “insan olma” arasındaki ilişki sorgulanmakta, kadın olmanın insan olmadan ayrı özellikler taşıdığı, kadına ve kadın sorunlarına daha fazla ilgi gösterilmesi gerektiği düşünülmektedir. “Bir insan neden değerlidir?” sorusunun yanıtı bir insan olmakla, “Bir ‘kadın’ neden değerlidir?” sorusunun yanıtını da içerir. Bu çerçevede “ ‘Kadın hakları’ temel hak mıdır?”, “Temel hak ise ölçütü nedir?”, “Yasal düzenlemelerde ne şekilde karşımıza çıkmakta ve nasıl korunmaktadır?” “Temel haklardan ayrı düşünülebilen bir ‘kadın hakları’ndan söz edilebilir mi?” “Kadının ‘özel türden insan hakları’ mı vardır, yoksa günümüz koşullarında ya da ülkelerin koşullarında insan haklarının gereği olan başka hakları mı tanımak gereklidir?” gibi sorular da ele alınmalıdır.

İlk başlarda eşitlik istemiyle yola çıkan feminizm, “kadın ve felsefe” sorusuyla birlikte insan kavramına yoğun olarak sahip çıkmış ve ilk eşitlik taleplerinde kadının da erkeğin de insan olduğu vurgusunu yapmıştır (Direk 1997: 89).

Feminizm ya da feminist kuramlar, kadınlara erkeklerle eşit haklar ve fırsatlar tanınmasını ve kadınlara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını diğer taraftan kadınların erkeklerden farklı olduğunu ve bu farklılığın göz önünde bulundurulmasını savunan sosyal, siyasi ve hukuki bir akım olarak da tanımlanmıştır. Tüm feminist kuramlar aynı bakış açısına sahip olmasalar da “dünyanın ataerkil olduğu ve ataerkil dünyanın kadınlar için iyi olmadığı” ön kabulüyle başlarlar. Bu ön kabulün anlaşılması çabasında kimilerine göre ayrı bir haklar kategorisinin varlığından söz edilmesi gerekli görülür. Özellikle son zamanlar yaşanan hak ihlallerine, bu ihlallere kadınların daha çok ve daha fazla şiddet içeren biçimde maruz kalmaları “kadın hakları” gibi özel türden bir hak kategorisinin kabulüne sebep olmuştur.

Kadına yönelik şiddetin artışı, kadının biyo-psişik bütünlüğünün erkekten daha fazla zarar görüyor olması böylesi bir kategoriden söz etmeyi haklı göstermek için kullanılmıştır.

Bu sebeple, içinde bulunduğumuz çağda, kadın haklarının korunması ve geliştirilmesi dünya genelinde ortak bir sorun olarak görülmekte ve ülkelerin sosyal, siyasi ve hukuki yapılarına bu sorun ciddi biçimde yansımaktadır. Kadınların ve erkeklerin eşit haklara sahip olmaları da artık insan haklarının bir gereği olarak değerlendirilmekte, kadınların tüm karar alma mekanizmaları, çalışma yaşamı, sosyal, kültürel ve politik düzlemde katılımını sağlayacak tüm haklardan erkeklerle eşit bir şekilde yararlanmaları gerektiği kabul edilmektedir. Kadın hakları anlayışının yasal çerçevesinin genişletilmesi ve kadının toplumdaki rolünün güçlendirilmesine, ulusal ve uluslararası eylem planlarında öncelikli konular arasında yer verilmektedir. Bir insan hakkı olarak “kadın hakları”ndan söz etmek de bunun bir gereğidir. Kadına yönelik şiddetin artışı, yasal yaptırımların yetersizliği ya da işlevsizliği “kadın hakları” kategorisine ihtiyacı daha da artırmıştır. Bu ihtiyaçtan dolayı feminizmin bazı öncülerinin, temel fikirleri anlatılmaya çalışılmış, kadını ‘öteki’ olarak görme kusuru ortaya konmaya çalışılmıştır.

Ötekileştirme ve ayrımcılık fikri, şiddet olgusunu beslemektedir. Ayrımcılık yapmayı alışkanlık edinen kafaların ortak tabanda uzlaşması, ya da ayrıştığı konuyu saygın bir biçimde tartışma yetkinliğine sahip olması mümkün olmadığından, böyle bir ortamda şiddetin devreye girmesi kaçınılmaz olmaktadır. Ayrımcılık fikri ise hak kavramının bilincine vakıf olamamış kişilerde daha sık ortaya çıkmaktadır. İnsan olmanın açık bilincine sahip olmak, insanın değeri – onun diğer canlılar arasındaki özel yeri- bilincine sahip olmakla yakından ilişkili olmaktadır. Böyle bilinçlerin toplumdaki azlığı ve yaşananlar, bu çalışmanın temelini atmak için bize yol gösterici olmuştur. Bir problemin ortada olduğunu görüp duyarsız kalmak yine başlı başına insan haklarına saygı duymamayı beraberinde getirmektedir. Şiddet bir insanın başka bir insan üzerinde baskı kurmasıdır. Diğer insanı adeta egemenliği altına almasıdır. Böyle bir durumda insanın özgürlüğünden, haklarından bahsetmemiz olanaksız hale gelmektedir. Şiddetin her gün basın yayın yoluyla evlerimizin içine kadar girmesi, şiddetle olan mücadeleyi zorlaştırmakta, hatta şiddete meşruiyet kazandırmaktadır.

“Şiddet kesinlikle en kötüsünden bir temas, bir dokunmadır; insanın öteki insanlar karşısındaki ilksel yaralanabilirliğinin en korkunç şekilde açığa çıkması, denetleyemediğimiz bir şekilde bir başkasının iradesine teslim edilmemiz, bir başkasının kasıtlı eylemiyle yaşamın kendisinin yok edilecek olmasıdır. Şiddet uyguladığımız ölçüde bir başkası üzerinde eyliyor, onu tehlikeye sokuyor, ona zarar veriyor, onu yok etmekle tehdit ediyoruzdur. Bir bakıma hepimiz bu özel yaralanabilirlikle, bedensel yaşamın bir parçası olan, öteki karşısındaki; başka bir yerden gelen önleyemeyeceğimiz ani bir hitap karşısındaki bu yaralanabilirlikle yaşarız. Öte yandan yaralanabilirlik belli toplumsal ve siyasi koşullar altında, özellikle de şiddetin bir yaşam biçimi olduğu ve güvenli öz savunma yollarının kısıtlı olduğu koşullarda yoğunlaşır” (Butler 2016: 43-44).

“Şiddet” son zamanlarda insan hakları ihlalleri ve özellikle de kadına yönelik ihlallerle ilgisinde karşılaşılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tıpkı “insan hakları” gibi sınırları çizilmeye çalışılan, buna ihtiyaç duyan bir kavramdır.

“Etimolojik olarak bakıldığında “sertlik, zorluk, kuvvet veya güç denemesi” anlamına gelmektedir” (Doğan 1990: 1038). İnsanla ilgili olan, bir insan eylemi olarak şiddetin bir tanımı da zor görünmektedir. İnsanın bir eylemi olarak karşımızda duran “şiddet” genellikle fiziksel bir müdahale yapmayı (cinayet, yaralama, tecavüz, silahlı saldırı, gasp vs.) içermekte ve yasal yaptırımlara maruz bırakılmaktadır. Ancak her türden fiziksel müdahale “şiddet” sayılmamakta, her şiddet uygulayan da yasal bir yaptırımla karşı karşıya kalmamaktadır. Örneğin bir boks maçında iki sporcudan birinin diğerini yaralaması şiddet sayılmazken, kavga eden iki kişiden birinin diğerini yaralaması “şiddet” olarak kabul edilip, cezai yaptırımla karşı karşıya kalınmaktadır. O halde şu soruların yanıtlarını aramak gerekir: “Hangi tür fiziksel davranışları ‘şiddet’ olarak kabul etmeliyiz?” “Fiziksel bir müdahale dışında ‘şiddet’ uygulanamaz mı?” “Ne zaman ‘şiddet’i suç saymalıyız?” “ ‘Şiddet’ ne türden bir suçtur?” “Kime uygulanırsa suçtur?” “İnsana şiddet uygulanabilir mi?” “ ‘Şiddet’ bir insan hakları ihlali midir?” “Ne zaman bir insan hakları ihlali olmayabilir?”

Bu sorular bağlamında bakıldığında “şiddet” kavramı günümüzde yalnızca fiziksel yanı olmayan psikolojik bir yanı da bulunan fiziksel ve psişik boyutu hesaba katılan bir insan hakları ihlali olarak –özellikle de kadınlarla ilgisinde bir “kadın hakları” ihlali olarak- karşımıza çıkmaktadır. Eskiye nazaran daha çok gündeme gelen, ancak yine de hukuksal yaptırım konusunda yetersiz kalınan “şiddet”in meşrulaştırılmaya mı çalışıldığını akla getirmektedir. Özellik kadına yönelik şiddetin günden güne artışı bunun önemli bir göstergesi olarak kabul edilebilir. “Ancak gözden kaçan şudur ki; şiddet normalleştirildiği sürece şiddetle savaşmak zorlaşmaktadır” (Ekşi 2003: 64).

İnsan hakları, insan olan herkesin haklarıdır. İnsan hakları yalnızca kadınların değil, bütün insanların biyopsişik bütünlüğünün korunmasını gerektirmektedir. Bir kadın ya da bir erkek olmakla değil, yalnızca bir insan olmakla biyopsişik bütünlüğün korunması gerekliliği, “şiddet”in yalnızca kadın olmakla karşı karşıya kalınan bir sorun olmadığına göstergesidir. Kırılgan gruplar olarak da tanımlanan başta kadınlar olmak üzere, çocuklar, yaşlılar, engelliler de şiddete maruz kalmaktadırlar. Kırılgan gruplar içerisinde daha fazla gündemde olan kadınların şiddete maruz kalmaları “kadına yönelik şiddet” tartışmalarını daha sık gündeme getirmekte, “şiddet”e yalnızca kadının maruz kaldığı algısı oluşmakta, “kadına yönelik şiddet”in bir “kadın hakları” ihlali olarak insan haklarından ayrı bir hak kategorisi olduğu sonucuna vardırılmaktadır. Temel insan haklarına yönelik geçmişten bugüne pek çok düzenleme olduğu halde, tür olarak insandan ayrı cins olarak kadını ele alan kadın haklarından söz edilmektedir. Kadın olma ile insan olma arasındaki ilişki sorgulanmakta, kadın olmanın insan olmadan ayrı özellikler taşıdığı, kadına ve kadın sorunlarına daha fazla ilgi gösterilmesi gerektiği düşünülmektedir. “Kadın hakları”nın “temel haklar”dan ya da insan haklarından farklı haklar olduğu sayılısıyla onlara yasal düzenlemelerde ayrıca yer verilmekte, korunmalarına ilişkin kimi düzenlemeler yapılmaktadır. BM’in aldığı kararlar arasında kimi özel hukuksal sözleşmelerde ayrıca yer verilen kadın haklarının neden var olduğu sorgulanabilir: “Neden kadın hakları var?”, “Nereden çıktı kadın hakları?” sorularına “hak” kavramına açıklık getirilerek yanıt verilebilir. Hak kavramı açıklık kazandığında ise şiddet probleminin daha açık bir hal alması ve çözüm önerilerinin zihinlerde daha berrak bir hale gelmesi hedeflenmektedir. Beklenen hedefin gerçekleşmesi de herkeste insanın değeri bilincinin yaratılması ve artırılmasıyla mümkündür. Bir ütopya gibi görünse bile belki topyekün insana sırf insan olduğu için değer verilmeye başlandığı gün şiddet problemi ortadan kalkacak, ayrıca bir kadın hakları kategorisi ve savunuculuğuna gerek kalmayacaktır.

Değişen dñnyamızda değişen, aydınlanan zihinler ve eğitimcilerin katkısıyla insandan beklenen de bu hakka saygılı bir atmosfer yaratmak olacaktır.

Beklenen zaman gelene kadar ise insan, insana anlatılmaya devam edilecek; hak kavramı önemini koruyacaktır. Şiddetin dñnyamızı terk etmesinin başka bir yolu yok gibi görünmektedir.

1. İNSAN VE İNSAN HAKLARI

1.1. İnsan Görüşleri

Felsefi antropolojinin en temel sorusu olan “İnsan Nedir?” sorusu, felsefe tarihi boyunca Platon’dan günümüze kadar olan süreçte farklı biçimlerde yanıtlanmıştır. Filozoflar insanın neliğine ilişkin görüşleri ortaya koymuş ve “Ne bilebilirim?” “Ne yapmalıyım?” “Ne umabilirim?” (Mengüşoğlu 2003: 263) sorularına bir de “İnsan nedir?” sorusunu eklemiştir. İçeriği bulanık ve üzerinde uzlaşılamayan “insan” kavramı ve onun “doğası” felsefi antropolojinin ana sorunları olarak karşımıza çıkmış, etik ve siyaset felsefesi başta olmak üzere felsefenin temel disiplinlerinde tartışılmıştır. “Felsefenin etik, toplum ve siyaset, varlık, bilgi felsefesi gibi tüm disiplinlerinde insanla ilgili olan soruların, sorunların tartışılacağı, *insanla* onun eylemelerini, yapıp etmelerini yöneten ilkelerle, değerlerle ilgilenildiğini söylemek mümkündür. “İnsan nedir?” sorusunun sorulmasının, insanın kendine yönelik yaptığı bu sorgulamanın başlangıcı da etiğe ilişkin sorgulamanın başlangıcıyla eşzamanlıdır. Tıpkı etik alanındaki sorgulamalar gibi bu sorgulamanın da felsefenin başlangıcından beri, Eski Yunan’dan günümüze dek üzerinde durulmuştur. Bu temel soru nasıl bir türün üyesi olduğumuz, diğer canlılar arasında nasıl bir yerimiz olduğu, kim olduğumuz ile ilişkili pek çok bazı alt soruyu da içinde taşır” (Kart 2008: 71).

Düşünürlerin ortaya koyduğu insan görüşüyle, insana, topluma ilişkin sorunların aydınlatılmasına çalışılmıştır. “Filozofların insan görüşleri – insanın ne olduğuna ilişkin görüşleri- vardır; ama filozof olmayanların da, genellikle, insan anlayışları – insan tasarımları, insan imgeleri- vardır. Ayrıca kültürlerin de farklı insan imgeleri, hem de tarih içinde değişiklik gösteren insan imgeleri vardır” (Kuçuradi 1997: 75).

“İnsan” kavramının üzerinde tam anlamıyla uzlaşamadığı düşünülse de halihazırda filozofların dizgelerinden hareketle insanın neliğine ilişkin sınır çizmenin olanaklı olduğunu görmek mümkündür. Zaman zaman daha sık ya da kimi dönemlerde daha yüzeysel olarak filozofların dizgelerinde rastladığımız “insan”a ilişkin sorgulamadan hiçbir dönemde tam anlamıyla vazgeçilmediği açıktır. Platon, *Devlet* adlı yapıtında adil kişinin kim olduğunu ve adil bir siyasal düzenin nasıl oluşturulduğunu sorgularken insanın ne olduğunu sorgulamıştır. Öğrencisi Aristoteles ise, insanın neliğini etik ve politika bağlamında ele almış,

insanın işi ve siyasetçinin işinin ne olduklarını ilişkilendirmiştir. Ortaçağda uzaklaşan bu soruya da, Aydınlanma Dönemi olarak da bilinen 18. yy düşünürlerinden Kant yeniden dönmüş ve doğrudan “*İnsan nedir?*” sorusunu sormuştur.

İşte, “insan” ve “insan doğası”na ilişkin bu düşünceler, insanın bir başarısı olan “insan hakları” düşüncesinin ortaya konulması ihtiyacını doğurmuştur. İnsanın ne türden yetileri, olanakları olduğu, eğilimlerinin neler olduğu, insanın doğası gereği neleri yapıp neleri yapamayacağı dile getirilmiştir. İnsan doğasının bir başarısı olarak “insan hakları” fikrinin ortaya konulması da “insan” söz konusu olduğunda nelerin yapılıp nelerin yapılmaması gerektiği konusunda sınırların belirgin biçimde çizilmesi için önemlidir.

Yine insan doğasının bir sonucu olarak ortaya çıkan, ancak bu defa bir başarıdan ziyade bir başarısızlık olarak nitelendirilebilecek “şiddet” eyleminin bir insan başarısı olan “insan hakları”nın korunmasının önünde bir engel olduğu görülebilecektir. İnsanın yapısıyla ilgili antropolojik bir sorun olan şiddetin aynı zamanda etik ve politik bir sorun da olduğunu temellendirebilmek için “insan nedir?” sorusuna felsefe tarihinde verilen yanıtlara bakma ihtiyacı doğuracaktır. İnsanın neliğine ilişkin filozofların görüşleri, “şiddet”in insan doğasının bir sonucu olup olmadığı, insan türünün tüm üyelerinin şiddet kullanıp kullanmayacakları, “şiddet”in bir insan başarısı olarak “insan hakları” ihlallerine yol açıp açmayacağı konusunda yönlendirici olacaktır.

İnsan doğasının bir başarısı olarak “insan hakları” kavramının sınırlarını ele almadan önce kavramın antropolojik temellerine bakılması ve bunu yaparken de özellikle “insan nedir?” sorusunu ilk olarak soran, yeniden üzerinde düşünülmesini sağlayan Kant’ın insan görüşüne; Kant gibi insanın akıl sahibi ve istemeleri olan bir varlık olduğuna vurgu yapan Schopenhauer’in insan görüşüne; hala insanın ne olduğu üzerinde uzlaşmış bir düşüncenin olmadığını düşünen felsefi antropolojinin kurucusu sayılan Scheler’in insan görüşüne; bir insan fenomeni ve yalnızca insan türünün bir eylemi olarak başkaldırma ve yıkıcı bir insan eylemi olarak şiddet arasındaki ilişkiyi kurabilmek için Camus’nün insan görüşüne; yine insan fenomenlerinin ya da başarılarının, insanın insansal olanaklarının neler olduklarını ve bu sayede ne gibi yeni başarılar ortaya koyabileceğini vurgulayan Mengüşoğlu’nun insan görüşlerine yer verilecek ve insan doğası, insan hakları ve şiddet arasındaki ilişki gösterilecektir.

1.1.1. I. Kant'ın "İnsan Görüşü"

Kant'ın insan görüşü onun etik kuramının da temelini oluşturmaktadır. Onun etik görüşünü oluşturan temel kavramları ele almak, insan görüşünü açıklamak ve insan doğasının sınırlarını çizmek bakımından önemlidir. Bir filozofun felsefi bakışı, varlığa, etiğe ve bilgiye ilişkin görüşleri içinde yaşadığı dönemle, tarihsel süreçle ve onun insana bakışıyla doğrudan ilişkilidir. "Bu nedenle Kant'ın varlık dünyasını gnoseolojik bakımdan 'görünüş' ve 'kendi başına varlık' alanlarına ayırması; bilgiyi 'apriori' ve 'aposteriori' öğelerine, ahlak alanını da özgürlük, kişilik, ahlak yasası ve eğilimlere ayırması, insanı doğal varlık ile akıl varlığına ayıran dual görüşüne bağlıdır: İnsanın doğal varlığını 'a posteriori', otonom varlığını da 'a priori' bilgi, aynı şekilde insanın 'görünüş'ü olan doğal yanını eğilimler, otonom varlığını da özgürlük, kişilik ve ahlak yasası karşılar" (Mengüşoğlu 2014: 24). İnsanı *dual* -yani *ikili*- bir varlık olarak gören Kant'ın düalitesi "ontolojik değil, gnoseolojiktir yani varlığın değil, varlık hakkındaki bilginin çözümlenmesinden doğmuştur" (Mengüşoğlu 2014: 31). Bu bağlamda, Kant'ın insan görüşü, varlık ve bilgi görüşleriyle de ilişkilidir.

Kant'a göre dual bir varlık olarak insan, doğal yan ile akıl yanı kendinde taşır. Hem duyular dünyasının varlığı hem de düşünce dünyasının bir varlığı olan insan, düşünce dünyasının bir varlığı olmakla akla göre eyleyebilir ya da duyular dünyasının bir varlığı olmakla doğa yasalarına, eğilimlerine göre eyleyebilir¹. İnsan, yalnızca hayvanlar gibi içgüdüsel bir varlık değildir² ve yalnızca akla göre

¹Eylemlerimizin taşıyıcı olan bizleri iki alana ayırsa da bu iki alan yine birbirine bağımlıdır. "Kant' göre genel anlamda "kişi, yapıp etmeleri hakkında hesap verme yeteneği taşıyan bir süjedir. Ahlaki kişilik de akıl sahibi bir varlığın ahlaki yasalara dayanan özgürlüğüdür. Bundan şöyle bir sonuç çıkar: Kişi kendisi tarafından (ya yalnız kendisi ya da kendisiyle başkaları tarafından) konulan yasalardan başkasına bağlı değildir" (Mengüşoğlu 2014: 54). Pratik aklın, kişilere aklını kullanma cesaretini vermesi, kişiyi kendi ben'ine ulaştırmakta ve kararlarındaki özgürlüğün farkına vardırılmaktadır. Kişi mutlak değeri olan bir varlıktır. Bunu ona sağlayan ise pratik aklın sağladığı özgürlüktür.

² "İnsanın doğal yanının bazı işlevleri vardır. Bunlar onun 'insanlığı'na özgü değildir; hayvanla ortaklaşadır; diğer bir deyişle bunlar insanın 'hayvanlığı'na ait başarıları, eğilimleridir. İnsan hayvanlığına ait olan doğal eğilimleri sayesinde şu başarıları elde eder: a. Kendini korur; b. Soyunun devamını sağlar; c. Üçüncü bir eğilim sayesinde, hoş olan

yapıp etmeme olanağına sahiptir. İnsan hem bir *homo fenomenon* hem de bir *homo noumenon*dur. Hem görünüşler, *fenomenler* alanın bir üyesi hem de düşünce dünyasının, *noumenler* alanının bir üyesidir³. Hem ‘doğal varlık’ ve hem de ‘akıl varlığı’ olmakla doğası gereği ikili bir varlık olan insan, Kant’a göre “insan, fenomen alanında düşünülen bir dünyaya ait olmasından dolayı *deneysel bir doğaya* sahip olduğu gibi, akıl sahibi bir varlık olmasından dolayı noumenal dünyanın bir üyesi olarak deneysel anlamda bir insan doğasının dışında, özgürlük ve ahlaklılığı olanak olarak taşıdığı, etiğin ilkelerinin dayanak bulduğu türden bir insan doğasına da sahiptir” (Kart 2008: 72).

İnsanı akıl sahibi bir varlık olarak gören Kant’a göre “...insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer herşeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır” (Kant 1995a: 70).

Akıl denilen yeti insanın sahip olduğu, anlama yetisinden bile üstün görülebilecek bir yetidir. Böylelikle insan diğer canlılardan ayrılmakta ve farklı biçimde eyleme olanağı taşımaktadır.

Akıl sahibi bir varlık kendine, (daha aşağı yetileri bakımından değil) bir düşünce varlığı olarak, duyular dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır; dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için ve yetilerinin kullanılmasının, dolayısıyla bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan

fakat yalnız hayvani bir hayatın zevkine ait yetilerin korunmasını sağlar” (Mengüşoğlu 2014: 36). İnsan bu doğal yanıyla kalmaya, onu yaşamında her durumda yaşatmaya devam ettikçe, kendisinin asıl yapması gerekenden uzaklaşacaktır, yani akıyla gerçekleştirmesi gereken asıl başarıları (sanat, bilim, felsefe vd.) gerçekleştiremeyecektir.

³“İnsanın ‘homo noumenon’ varlığı bilhassa bu üç kavramı içine almaktadır; bunlar, akıl, kişilik ve özgürlüktür. İnsanı hayvana üstün kılan, onu nedensel yasalara bağlı doğa karşısında bağımsız yapan, ‘bütün varlığıyla özgür’ bir varlık alemine, ‘Tanrı’ya’ bağlayan, kişilik ve özgürlüğe sahip bir akıl varlığı olmasıdır” (Mengüşoğlu 2014: 37).

bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında (Kant 1995a: 71).

Bu durumda, insan, sahip olduğu akıl denilen yetinin ortaya koyduğu -akılda temelini bulan- bir yasaya göre eyleyebilir, bu eylemlerini akıl da belirleyebilir. Akıl denilen yetiye sahip olan, bu yetiyi kullanmakla farklı biçimde eyleme olanağına sahip bir olanaklar varlığı olarak felsefe, bilim, sanat, tarih gibi bir çok başarının da sahibidir. Bu ürünlerin ortaya çıkış aşamasında akıl, insana yol gösteren en önemli yetidir⁴.

Eylemleri belirleyebilecek ve bunları belirlemek için yasa da koyabilecek olan bu *aklı*, “*saf akıl*” olarak adlandırılan Kant’a göre “*saf akıl kendi başına pratiktir ve insana ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir*” (Kant 1999: 36). Bu genel yasayı “*ahlak yasasını*” belirleyecek olan duygu değil, akıldır. Yasa koyucu olan yalnızca saf akıldır. Kant’a göre, saf aklın kendi başına pratik olduğu ve ahlak yasasını ortaya koyduğu yadsınamaz. Kant aklın, duyuşal koşullardan büsbütün bağımsız bir belirlenme nedeni olarak ortaya koyduğu bu *pratik yasanın* -yani *ahlak yasasının*-, “*kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız şey*” (Kant 1999: 34) olduğunu da söyler. Ona göre, “*nesnelere hiçbir deneyde verilemeyecek zorunlu kavramlar*”dan (Kant 1995b: 81) biri olan -yani bir *ide* olan- “*özgürlük*” kavramına bizi doğrudan doğruya ulaştıracak olan da bu *ahlak yasasıdır*. “*Özgürlük ahlak yasasının ratio essendi’si, ama ahlak yasası da özgürlüğün ratio cognoscendi’sidir*” (Kant 1999: 4) diyen

⁴İnsanın kendi aklını kullanmaya hazır hale gelebilmesi için en önemli şey ise eğitimidir. Çünkü insan doğası gereği yavaş yavaş büyüyen bir canlıdır. Her şeyi zamanla yavaş yavaş ve zamanla öğrenmektedir. Bu süreçte her zaman bir kuşak sonrakinin eğitimcisi olmaktadır. “İnsanlıkta bir çok çekirdek vardır; bize düşen asıl iş, bu doğal yetenekleri belli bir ölçüde işlemek ve insanlığı, kendi çekirdeğinden kalkarak geliştirmek olmalıdır ki, insan, amacına erişebilsin” (Mengüşoğlu 2014: 30). Bunun eğitimle mümkün olduğu görüşü Platon’dan beri söylenegelmiştir. İnsan içindeki cevheri keşfetmesinde bir yol göstericiye ihtiyaç duymaktadır. “İnsana düşen, iyiyi devam ettirmek, kötüyü dizginlemektir. Bunun için de bunları hissedecek bir ‘değer organı’na, bir ‘ethos’ a sahip olmak, tarihe dayanmak şarttır. Bu da bize toplumun, esasları değişmeyen bir “eğitim ideali” ne kadar ihtiyacı olduğunu açıkça göstermektedir” (Mengüşoğlu 2014: 31).

Kant'a göre "özgürlük kavramını bize keşfettiren ahlaklılıktır" (Kant 1999: 34). Özgürlük ahlak yasasının varlık nedeniyken, ahlak yasası da özgürlüğün bilinme koşuludur ve her ikisi de birbirini gerektirmektedir. Doğrudan doğruya bilincine varamayacağımız ve deneyden de çıkaramayacağımız "özgürlük" kavramı, pratik olana ilişkin bilgiye ve ahlak yasasının bilincine varabilmeye olanak sağlar. Özgürlük ve ahlak yasasını olanak olarak taşıyan, eylemleriyle bu olanağı açığa çıkaran insan, ahlak yasasına göre eylediğinde özgür de olmaktadır. Bu özgürlük, yasaya göre eylemekle ortaya çıkabilen pozitif anlamda özgürlüktür. Pozitif anlamda özgürlükten söz edebilmek, istemelerin nasıl belirlenmesi gerektiğinden de söz etmeyi gerektirir.

İkili bir varlık olduğundan söz ettiğimiz insan, akıl sahibi ve istemesi de olan bir varlık olmakla otonom da bir varlık olup, eylemlerinde özgürdür. Ancak, burada nasıl bir özgürlükten söz edilmekte olduğu istemelerin ardında yatanın ne olduğunun bilinmesiyle ilgilidir. Kant'ın pozitif anlamda bahsettiği özgürlüğün ortaya konulmasında, insanın istemeleri akıl ve akılda temelini bulan yasa tarafından belirlenmelidir. İsteme, "belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi olarak düşünülmektedir. Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır" (Kant 1995a: 44). İnsanı akıl sahibi bir varlık olarak tanımlayan Kant'a göre de istemelerimiz tek başına, akıl tarafından kaçınılmazcasına belirlenebilir. "Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi vardır" (Kant 1995a: 29). İstemelerimiz akılsal ya da nesnel nedenler tarafından veyahut öznel ya da deneysel nedenler tarafından belirlenebilir. İnsan, öznel koşullara, yani belirli güdülere de bağımlıdır. Dolayısıyla, "istemeyi belirleyebilecek bütün nedenler, ya sırf öznel, dolayısıyla deneyseldir; ya da nesnel ve akılsaldırlar" (Kant 1995a: 45). Yani istemelerimiz ya akıl tarafından, aklın koyduğu yasalarca -ki bu yasalar içerikten bağımsızdır -ya da belirli güdülerimiz, eğilimlerimizce, -her zaman nesnel koşullarla uyuşmayan- öznel koşullarla belirlenebilir. Ona göre ikili bir varlık olan insanın böyle bir olanağı da vardır. Kant "maksimlerin sırf yasa koyucu biçiminin⁵ tek başına bir istemeyi belirlemeye yeterli neden olduğu varsayılarak,

⁵ Maksim eylemde bulunanının öznel ilkesidir ve nesnel ilkedden, yani pratik yasadan ayırt edilmelidir (bkz. Kant 1995a: 37). Her maksimde; genellikten oluşan bir biçim; burada ahlak buyruğunun formülü şöyle dile getirilir: maksimler, genel doğa yasaları olacakmış gibi seçilmeli;...Bir içerik; yani bir amaç, burada formül şöyle der: kendi doğal yapısına

yalnızca bu biçimle belirlenebilecek istemenin yapısını bulmak” (Kant 1995b: 32) ister. Yasanın *biçimini* akıl tasarımlar. Akıl “nasıl bir yasa” ortaya konulabileceğini bize söyler. İstemeyi sadece aklın koyduğu yasa belirliyorsa isteme doğa yasasından tamamen bağımsız düşünülebilen bir istemedir ve bu isteme, “maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa” (Kant 1995b: 33) özgür bir istemedir. Özgür bir isteme, yasanın içeriğinden bağımsızdır ama yasa tarafından belirlenir. İstemeyi belirleyen yasa doğa yasasından, doğa yasası da istemeyi belirleyen yasadandır. Burada negatif anlamda sözü edilen özgürlük, yasasızlık demek de değildir. Özgürlük, ona göre, “özel türden yasaları olan bir nedensellik” (Kant 1995a: 65); çünkü ancak bu, özgür bir istemeyi olanaklı kılabilir. Doğa yasalarından bağımsız eyleyebilen insan negatif anlamda özgürlükten sonra, saf pratik aklın koyduğu yasaya göre eylemekle pozitif anlamda özgürlüğünü elde edebilir. Kant’a göre, “özgürlük kavramının istemenin özerkliğini açıklamanın bir anahtarı olduğu” (Kant 1995a: 64) düşünüldüğünde, doğa yasalarının belirlenimi dışında kalabildiği için insan hem özerk bir varlık hem de özgür ve ahlaklı eylemde de bulunabilecek bir varlıktır. Ancak, istemelerinin belirleyicisi akıl, aklın koyduğu yasa olduğunda bu böyledir.

Kant’ın da sıkça vurguladığı gibi, insanın eylemelerinin temelinde yatan istemenin belirleyicisi “akıl”dır. Kant, aklın ödevinin, hedefinin insanın mutluluğu değil, iyi bir istemeyi açığa çıkartmak olduğunu söyler. Ona göre, “aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olanı değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına *iyi bir istemeyi* ortaya çıkarmak olmalıdır” (Kant 1995a: 11). Bu bağlamda akıl -saf akıl-, iyi istemeyi açığa çıkarmak için genel bir yasa koyar. “Saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir” (Kant 1995b: 36). Ahlaklılığın ilkesi *tüm akıl sahibi varlıklar* içindir: “bir istemesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre, dolayısıyla a priori pratik ilkelere göre eylemlerde bulunabilen bütün akıl sahibi varlıklar”dır (Kant 1995b: 36). Akıl ve istemeye sahip olan tüm insanların kapsamında olduğu, “nesnel olarak zorunlu olduğu”

göre amaç olarak akıl sahibi varlık, her maksimde sırf görelî ve kişisel tercihe bağlı olan amacı sınırlayan koşul olmalı (bkz. Kant 1995a: 54)

(Kant 1995b: 42) düşünölen bu yasa “öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin”dir (Kant 1995b: 35). İstemelerimiz aklın koyduğu bu yasayla çatışabilecek türden maksimlerce de belirlenebileceği için buyruk biçiminde olan bu “yasa koşulsuzdur” (Kant 1995b: 37). İsteme, yasaya bağımlıdır ve “ahlak yasası herkese, hem de tam olarak kendisine uymayı buyurur” (Kant 1995b: 42).

Kant, herkes için olan ahlak yasasının herkese, hem de tam olarak kendisine uymayı buyurduğunu (Kant 1995b: 42) dile getirir. Aklın ortaya koyduğu nesnel yasa insanı yasadan dolayı eylemeye zorlar. Kant bu eyleme de *ödev* der. Değer herşeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşulu olan ödevi ise, pratik yasaya saf sayğıdan gelen eylemin zorunluluğu olarak tanımlar (Kant 1995a: 19)⁶. Kendi koyduğu ahlak yasasına duyduğu sayğının bilincinde olarak yani *ödevden dolayı* eyleme olanağını gerçekleştirebilir. Yapabildiği yerde iyilik yapabilir, yaşamını sürdürebilir, kendi mutluluğunu güvence altına alabilir (Kant 1995a: 13-14). İnsan her tek durumda karşısındakini “araç olarak değil de amaç olarak görebilir” (Kant 1995a: 45). Ödevden dolayı, yasaya duyduğun sayğının bilincinden dolayı, yasa uğruna eyleyebilir. Bir olanaklar varlığı ve en önemlisi akıl sahibi bir varlık olarak insan, sahip olduğu “aklın sesini duyabilir” (Kant 1995b: 40), ahlak yasasına göre eyleyebilir ve istemelerini eğilimlerin, ben-sevgisinin, belirli güdülerinin belirleyiciliğinden kurtarabilir. Yeniden “aklını kullanmak cesaretini gösterebilir” (Kant 1984: 213).

Akıl denilen yetiye sahip olan, bu yetiyi kullanmakla farklı biçimde eyleme olanağına sahip bir olanaklar varlığı olarak felsefe, bilim, sanat, tarih gibi bir çok başarının da sahibi insana düşen iyiyi devam ettirmek, kötüyü dizginlemektir.

⁶Kant, eylemlerimize ve eylemlerimizin temelindeki istemelerimizin belirleyicilerine bakarak onun üç farklı şekilde söz eder; ödevi aykırı, ödevi uygun, ödevden dolayı. Eylemlerimiz şu veya bu amaca yararlı olmak için yapılmış olup, “ödevi aykırı” olabilir; eylemlerimiz ödev tanımına uygun görünse bile, maksim koşullu bir buyruk altında olabilir, biçimsel olarak “ödevi uygundur”, içerik bakımından değildir; eylemlerimiz yalnızca yasa karşısında duyulan sayğıdan “ödevden dolayı” yapılmış olabilir. Kant’a göre, insan başkalarıyla ilişkisinde her üç ödev tanımına göre eyleyebilir.

1.1.2.A. Schopenhauer'ın "İnsan" Görüşü

Akıl sahibi bir varlık olan ama aynı zamanda duyguları da olan ve kimi zaman bu akıl ve duyguların çatıştığı bir varlık olmanın güçlüklerini yaşayan insan anorganik varlıklar, bitkiler ve hayvanlar sıralamasında en üstte yer alır. Kant gibi, Schopenhauer da insanın istemeleri olan bir varlık olduğunu düşünür. Kant istemenin belirleyicilerinin aklın koyduğu yasa ya da eğilimlerimiz olabildiğini söylerken, Schopenhauer, Kant'ın düalizmini teke indirger. Ona göre insan isteyen bir varlıktır. İnsanın özgürlüğünü ortaya çıkması yine istemeye ilgilidir. İstemelerini kırabilen, hayata, dünyaya 'hayır' diyebilen insan özgürdür. Bu sebeple, "İnsan nedir?" sorusuna yanıt veren Schopenhauer, insan tiplerinden bahseder ve bu ayırımında da özgürlük ve isteme arasındaki ilişkiye vurgu yapar.

İnsan problemini, insanın varlıktaki yerini araştırırken tür olarak insana yönelmesi, onun, insanın varlıktaki yerini görmesini sağlamıştır.

Kişiye kendisi hakkındaki bilgisini sağlayan, onun isteyen yanıdır, yapıp ettiklerinin bütününden ve onları mümkün kılan bedeninden meydana gelen isteyen yanı (Kuçuradi 2006: 26).

İsteme insanın temel ihtiyaçlarını karşılama ve türünü devam ettirme iç güdüsünden doğmaktadır. Schopenhauer'e göre istemenin emrinde olan kişi kausalitenin (nedenselliğin) ötesine geçemeyen, sınırsız bir kör istemeler toplamından oluşan kişidir. Kör istemeye sahip olan kişi mutluluğu da istemesinin gerçekleşmesinden başka bir şey olarak görmeyen kişidir.

Buna göre mutluluk ancak negatif bir şeydir: eksikliğin yokluğudur, yani ancak düşünmede varolan bir şey. Yoksa hayatın tek bildiği, kemiren istemeler ve sürekli açlık duygusudur; bu olmayınca da can sıkıntısı kalır. İstenilenin elde edilmesinden başka bir şey olmayan mutluluk gelip geçicidir; kalan, acıdır ya da can sıkıntısı. Mutlu hayat, istenen şeyleri isteme ve elde etme arasında geçen zamanın ne fazla uzun, ne de fazla kısa olmasıdır: dengeli hayat budur (Kuçuradi 2006: 54).

Schopenhauer'e göre kişi istemesini aydınlatıp, varoluşunu gerçekleştirdiği ölçüde doğanın fabrikasyonu olmaktan çıkmaktadır.

Aydınlanan isteme yalnız iyi, kişiye haz veren istemelerin ötesine geçip; acıyı da iyi ile beraber yaşama erdemini kişiye öğretmektedir. Acının karakteri, niteliği değişmemektedir. Değişen, yalnız insanın karakterindeki acının verdiği izdüşümdür. Hayatın yapısını gören insan isteme karşısında hayatı olduğu gibi kabul edip ‘evet’ diyebilir, fakat istemesini kırıp ‘hayır’ da diyebilir. Bir başka seçenek olarak istemesini ara sıra susturan sanatçılar da olmaktadır. Kendi istemelerini susturup sanatlarını icra edip sonra yine dünyanın kausalitesine girmektedirler. İstemelerini kırabilen, ‘hayır’ diyebilen insan özgürlüğü de gerçekleştirebilecek olandır. İnsanın yapıp ettiği şeyi düşünen yanı değil, isteyen yanı belirlemektedir. Özgür bir kişi olmanın yolu da kişinin bu istemelerinin emrine girip girmediğine bağlıdır.

Kişinin tek tek yapıp ettiklerinin kayıtsız şartsız zorunluluğuna karşılık, istemenin en yüksek objeleşme basamağı olarak insan, ide olarak insan, iki anlamda özgürdür ve bu özgürlüğü zorunlulukla iç içedir: birinci anlamdaki özgürlüğü, felsefe tarihindeki terminolojiyle, negatif bir özgürlüktür ve diğer varlık basamaklarının özgürlüğüyle aynıdır; ikinci anlamdaki özgürlüğü ise, sırf insanda karşılaşılan özgürlük ve aynı zamanda pozitif, ama sırf bir “imkanlar özgürlüğü” olan, yani görünüşlerin dünyasında ortaya çıkmayan bir özgürlüktür. Ancak, bu sonucusu, bir tek durumda, insanın yapısına bilgi çok kuvvetli bir ışık tuttuğunda, tek tek insanların gerçekleştirdiği özgürlük olarak, kausaliteye sıkı sıkıya bağlı olan görünüşler dünyasında, bu dünyaya aykırı bir olay olarak ortaya çıkar ve yeni, olumlu bir anlam kazanır (Kuçuradi 2006: 62).

Burada Kant gibi, pozitif ve negatif anlamda özgürlükten bahseden ve pozitif özgürlüğün bilgiye dayalı olduğunu vurgulayan Schopenhauer’e göre özgürlük, kişinin istemesi karşısında, tek tek durumların ve kausalitenin ötesini görebilmek, bu kausaliteyi kırabilmektir. Kişi, bilginin sağladığı imkanlar karşısında nesnesini durumların ötesinde kullanabilme kabiliyetine sahip olduğu ölçüde özgür olmaktadır. Hep objektif davranmak olgusunu içselleştiren kişi aynı zamanda özgür kişidir.

Schopenhauer’e göre özgürlük, bir insanın ansızın, bir şimşek çakmış gibi, insanın yapısını, her şeyin birliğini apaçık ve keskin bir şekilde doğrudan doğruya görmesi, bunu görünce de kendini silmesidir;

özgürlük istemenin, dizginleri bilginin eline bırakmasıdır. Bu, istemenin aydınlanmasıdır; bu, gerçekleştirilmiş özgürlüktür (Kuçuradi 2006: 69).

Kişi, en temel olarak biyolojik varlığını ayakta tutmak ve türünü devam ettirmek için hayata “evet” demektir. Hayatın ebediliği arzusuyla insan hayatı evetleyerek yaşamakta ve çoğalmaktadır. Bu duyduğu güçlü istek karşısında insan, isteğini gerçekleştirmek amacıyla çeşitli araçlara başvurmaktadır. İnsan varlığının devamı için bu araçları her ne pahasına olursa olsun kullanmaktadır. Kendi varlığını devam ettirmek için her şeyi hiçlemeye hazır olan insan “haksızlık ve onun etrafında toplanan yalan, kurnazlık, insanları zorlama v.b., temelini kausal bağlarına sıkı sıkıya sarılmış olan insanın bu özelliğinde bulunur” (Kuçuradi 2006: 73). İnsanın hayata olan bağlılığı ve yaşama arzusu, türünü devam ettiren dünyaya getirdiklerini koruma arzusu; insanın yaşama “evet” demesinin önemli sebeplerdendir. Bu durumda kullandığı araçlar insan için meşru görünmektedir.

İnsanın istemesine ‘evet’ deme olasılığı kişinin kendini bilmesi ile doğru orantılıdır. Kendini bilmeyen, kendi kendinin kölesi olarak yaşamak isteyen kişinin, istemeleri karşısında ‘evet’leri bitmek tükenmek bilmemektedir. Ancak kendisini aynada görebilen, kendisini izleyebilen kişi sahip olduğu bilgi sayesinde ‘hayır’ deme cesaretini gösterebilmektedir. Kendisini bilen, akıllı insanın kendisini ararken kendini bulma aracı bilgi olmaktadır. Bu araç sayesinde istek ve ‘evet’lerinin kontrolünü kişi kendi elinde tutabilmektedir.

Schopenhauer’e göre bir araçtan başka bir şey olmayan bilgi, kişiye bir yandan, bir bütün olarak neyi istediğini gösterebilir; diğer yandansa, motiflerin ortamı olarak, motifler arasında bir seçmenin yapılabilmesini sağlayabilir. Kişinin bilgisi değiştiği için, bilgi kişiye istediğine erişmek için yürüdüğü yolun yanlış olduğunu gösterebilir; ve kişi peşinde olduğu şeyi, hedefini, değiştirmeden, ona giden yolu, davranışlarını değiştirebilir. Kausal dünyanın sınırları içinde kalındığı sürece bilginin gücü bu kadardır; kişiyi değiştiremez o (Kuçuradi 2006: 74).

İstemelerini kırabilecek, istemelerine hayır diyebilecek özgür insan ya da tam tersine istemelerine boyun eğip, özgürlüğü gerçekleştiremeyecek köle insan tipinden söz eden Schopenhauer’e göre bilgiye sahip olma, bilgiyle aydınlatılma

bu bağlamda önemlidir. Bilginin başarısı her tek durumda özgürlüğü ortaya çıkarmasıdır. Tek tek durumların, kausal bağların ötesini gören kişi artık hep özgür davranmak zorundadır. Özgürlük, zorunluluk içerir. Bunu yapabilen, kausal bağların dışına çıkabilen, tek tek durumların ötesini kavrayan, kişiliğinden sıyrılmış etik insan, Schopenhauer'in deyişiyle “ulu insan”dır.

Schopenhauer'e göre, bir insanda, istemesi ile bilgisi arasındaki bağlantıda, bilgi dizginleri kapıp istemeyi kendi emrine alırsa, bilgi ağır basarak istemeye karşı dönerse, o insan kausal ilişkiler dünyasından kopar, kişi olarak kendi kausal bağlarından sıyrılır, kendi yapısına, insan olarak yapısına, olduğu gibi hayata ve dünyaya 'hayır' der: bu, hayatın yapısını gören insan için açılan ikinci yoldur (Kuçuradi 2006: 78).

İnsanın bilgi düzeyindeki artış, insanın isteklerini törpülemeye başladığında, insan bitmek bilmeyen istekler yığınına bir çöp olarak görür. Bilgi insan istemesinin emrine girdiğinde insan, “acıyı meydana getiren ile acı çekmesi gereken arasındaki farkın, ancak görünüş olduğunu, varolanın aslıyla ilgisinin olmadığını görür” (Kuçuradi 2006: 78). İnsanın çatışmaları gördüğünde, yapıp etmelerin karşısında acı duyduğunda istemesini kırmakta ve hayata ‘hayır’ demeyi öğrenmektedir. İnsan acının bilgisi ve kendi çektiği acının bıraktığı iz sayesinde istemesini kırmaktadır. Özgürlüğün ortaya çıkabilmesi insanın yaşadığı derin acıya ya da başkalarının yaşadığı acıya bağlıdır.

Kendi tabiatına karşı uzun zaman acı bir şekilde savaşıyor onu yenen böyle bir insan, bağımsız bilen bir varlık olarak, dünyanın pırıl pırıl aynası olarak kalır. Onu artık hiçbir şey sarsamaz: çünkü bizi dünyaya bağlı tutan ve istekler, korku, kıskançlık, öfke, olarak bizi sürekli acı içinde bir oraya bir buraya iten istemenin binbir çeşit iplerini koparmıştır o (Kuçuradi 2006: 80).

Kendilerini ide olarak görmeye başlayan bu insanlar, kendileri ve diğer insanlar arasındaki perdeyi kaldırmışlardır.

İnsanı kendi ‘ben’ini siler, herkeste insanı görür⁷. Bu Schopenhauer’e göre karakterin değişmesi değil, karakterin silinmesi anlamına gelmektedir. Bilgi sayesinde özgürlüğünü kazanan insan, bu kazanımı kendisiyle hesaplaşması sayesinde elde etmiştir.

İstemeye ya da hayata ‘hayır’ demenin, “kendini yenme”nin çeşitli dereceleri vardır; özgür insan, ulu insan tipinin bir ucunda, başkalarının istemesine ve onun ikili objeliğine saygı gösteren adil insan; diğer ucundaysa kendini aç bırakarak öldüren akset vardır. Böylece tekleşme perdesinin arkasını görmenin git gide artan açıklığına göre, önce adalet, sonra sevgi, sonra egoismin büsbütün yok olması, en sonunda da dünyaya yüz çevirme, çeşitli dereceleriyle asketizm vardır. Ulu insan tipi bazı filozoflar, azizler, dağda yaşayan keşişler, yalnızlar, dervişlerle et ve kemik kazanır (Kuçuradi 2006: 82).

Ancak bunun tersine, Schopenhauer’e göre, akıllı kişi, yaptığı şeyler istemesiyle paralel olan kişidir. Kausal dünyanın sınırları içindedir. İstemelerine farklı derecelerde evet der. Biyolojik varlığını ayakta tutma isteği, türünü devam ettirme isteği önemlidir. Kendisi dünyanın merkezindedir. Önemli olan kendi ‘ben’idir. Acıya, işkenceye, haksızlığa, adaletsizliğe, ölüme bile ‘evet’ der fakat yaşamayı yine de çok ister.

Kendini yapıp ettiklerinde seyreden kişi, kendini oldukça açık bir şekilde görünce, ağır basan özel yatkınlıklarını ve güçlerini diğer bir çok eğilimleri, niyet ve dilekleri arasından ayıklayabilir, bir seçme yapabilir; en ağır basanlara bile bile yön vererek diğerlerini bir yana itebilir, böylece de kendine, yapısına uygun bir gelişme gösterebilir (Kuçuradi 2006: 76).

Kendisini yenerek, kausal bağlantı dünyasının dışına çıkıp hayatını devam ettirecektir. Aksi takdirde kişi, kendini göremeyen, hayatı göremeyen bir biçimde kör istemelerle dolu bir hayata mahkum olmak durumundadır.

⁷İstemelerine ‘hayır’ demenin derecelerinden biri olan “asketizm”, istemenin varlığını bütünüyle ortadan kaldırmaktır. Cinsini devam ettirmeyi istemez, yoksulluğu hedef olarak seçer, açıklıktan ölmek ister. İstemeye kökten ‘hayır’ der.

İnsan isteme ve bilgi arasında denge kurabilen bir varlıktır. Aksi olan, Schopenhauer'in fabrikasyon tipi insan ise kendisini seyredemeyen, rastgele yaşayan, ölüm kendisini buluncaya kadar da sadece günübürlük bir hayat sürme gayesinde olmalıdır.

Schopenhauer hem kausal bağların içinde hem de dışında olabilen üçüncü bir insan tipinden daha söz eder. Yaratıcı insan istemesine toptan 'hayır' diyemese bile istemesini akıllı insan göre daha kolay kırabilir.

Yaratıcı insanın kausal bağlantılar dünyasının içinde olan insanlardan farkı, tek şeyde ide görmesinde ve bundan başka ortaya çıkan sonuçlardadır. Kausal bağlantılar dünyasının dışında olan insanlardan farkı ise, bu kausal bağlantıların ötesinde ancak bulunmasında, istemesini ancak geçici olarak susturmasındadır. Ama yaratıcı insan da, ulu insan gibi bu dünyada çok az rastlanan bir insandır (Kuçuradi 2006: 84).

Yaratıcı insanın en büyük özelliği görmesi ve gördüğü şeyin objeleşmesini sağlayarak, diğer insanlar tarafından da görünmesini kolaylaştırmasıdır. Objeleştirdiği şeyler sayesinde akıp giden hayatta kalıcı izler bırakan yaratıcı insan, hayatın değişmesine sebep olmaktadır. Yaratıcı insan dünyaya olduğu gibi bakabilen insandır, çünkü kendisi bir dünyadır ve yaratıcı insana göre dünyanın ona katacağı bir şey yoktur. Yaratıcı insan, gündelik hayatta ara sıra karamsarlığa düşebilmektedir. İstemelerine kökten 'hayır' diyemeyen yaratıcı insan, kausal bağlarından ötesini görebilir, istemesini bu esnada kırabilir. Bir o kadar yalnız, dünyaya dokunup değiştiren insandır.

Görüldüğü gibi, Schopenhauer'de her üç tip insanın hayatta özel bir yeri vardır; hayatın bütününde her birinin gördüğü iş ayrı önem taşır: bu yeryüzünün insanı, insan türünü "ebedi" yapar; yaratıcı insan, bütünüyle dünyayı "ebedi" yapar: ulu insanın varlığıysa bu dünyanın tuzu biberidir, ardı arkası kesilmez acılar dolu bu dünyada "tek sürekli avuntu" dur; o, bu dünyaya en üstün anlamını kazandıran insan ve bu dünyanın ortaya koyduğu en değerli görünüşüdür (Kuçuradi 2006: 87).

İnsan tiplerine ilişkin yaptığı ayrımla, “insan nedir?” sorusuna yanıt veren Schopenhauer, bu sorunun yanıtını vermekle aynı zamanda insan doğasının sınırlarını da çizmektedir. Bilen yanı olan ama aynı zamanda isteyen yanı olan insandan söz ederken, özellikle insanın istemelerinin -isteyen yanın- bilgiyle olan ilişkisine bakarak nasıl eyleyen ya da eyleyebilecek de bir varlık olduğunu belirlemektedir. İnsan acıya, işkenceye, haksızlığa, adaletsizliğe, şiddete ve hatta ölüme bile ‘evet’ diyebilen bir yapıya sahiptir. Ancak insan bunların hepsine ‘hayır’ da diyebilir. Bilgiye sahip olma, ama özel türden bir bilgiye sahip olma, insanın Kant’ın da altını çizdiği doğa nedenselliğinin dışına çıkmasını mümkün kılar.

Schopenhauer gibi, insanın ‘hayır’ da diyebilen bir varlık olduğunu vurgulayan bir başka düşünür de Camus’dür. ‘Hayır’ da diyebilen, Camus’nün deyişiyile “başkaldıran” insan bunu yapabilir. Adil olmayan, haksız olan bir eylemle, şiddetle ya da işkenceyle karşılaştığında da ‘hayır’ diyebilecektir. Bu bağlamda, istemelerini kırabilen ve akla sahip olan insanın ‘hayır’ diyebilen bir varlık olmasında Kant ve Schopenhauer ile birlikte Camus’nün de insana ilişkin söyledikleri üzerinde düşünmeyi gerektirir.

1.1.3. A. Camus’nün “İnsan” Görüşü

20. yüzyılda yaşanan kaos ve şiddet ortamının ortaya koyduğu sorunları varoluşçu bakışla sorgulayan, döneminde yaşadığı buhranları eserlerinde sıkça gördüğümüz Camus’nun “Sisifos Söylemi” adlı eserinde “yazgı” kavramını düşünmeye başlamış olması, kavramın sonrasında bir insan işi haline dönüşmesine sebep olmuştur. Sisifos bir suçludur ve krallar tarafından büyük bir kayayı dağın tepesine yuvarlayarak çıkarmakla cezalandırılmıştır. Sisifos’un dağın tepesine çıkardığı kaya her defasında geri düşse de Sisifos vazgeçmez. Bu vazgeçmeyiş, Camus’ye insanın yaşadığı boşluğu intihar yerine başka ne ile doldurabileceği sorusuna sordurur. Camus’ye göre bu boşluğu doldurmanın yolu “başkaldırı”dır. “Başkaldırı adı altında –dünyayı kurtarma vaadiyle- insanlara dünyayı kurtarma misyonu içinde ölmeye ve öldürmeye sevk etmek, başkaldırının özüne aykırıdır. Camus bu denemesinde, insanın kendi kuracağı adil, özgür ve insan haklarına saygı duyan bir ideali anlatmaya ve açıklamaya çalışır” (Taşçier 2013: 682).

Felsefe literatüründe yer alan ve sıkça karşılaşılan “başkaldırı” kavramının da sınırları çizilmelidir.

“Nedir başkaldırı?” “Kim başkaldırır?” “Neden başkaldırır?” Her şeyden evvel insan eylemidir, insanın yapıp etmesidir başkaldırı. İnsanın her şey normalken yaptığı bir eylem değildir. “Baskaldırma bir insan fenomenidir. Her insan baskaldırmaz şüphesiz, ama baskaldıran insandır, insan türüdür yalnızca. Kimi insanlardır baskaldırıcıyı dünyada gerçek kılanlar. İnsan olmayı, insan olmanın taşıdığı olanakları yaşatarak cisimleştiren insanlardır onlar. Bazı yaşananlar ve bilincine varılanlar karşısında insanın başka türlü eyleyebileceğini gösterenlerdir baskaldıranlar. Yapılacak başka şeyin kalmadığı ya da kalmadığı düşünüldüğü yerde, ‘sözün bittiği yerde’ insanın varolmak, insan olarak varlığını sürdürülebilmek için başvurduğu yolun adıdır baskaldırı. Bir karşı çıkıştır, karşı duruştur, ‘Bu da olmaz artık!’, ‘Yeter artık!’, ‘Buraya kadar!’ demektir baskaldırı” (Tepe 2016a: 158). Akıl sahibi olan insanın bilinçli bir karşı çıkışı, ‘hayır’ demesi söz konusudur. Karşı çıkılanın neliğine –bir kişi ya da siyasal bir iktidar oluşuna- göre baskaldırının türü değişse de özünde kendi çıkarlarını, bireysel çıkarlarını koruma kaygısı taşımayan, bencil olmayan, kişisel olmayan bir eylemdir. Baskaldıran, baskaldırdığı şeyden kimi zaman zarar bile görebilir. Bu olasılığa rağmen, “istenen çıkarlarını korumaktan çok haksızlığın giderilmesi, adaletin tecelli etmesidir. Kimilerinin uğradığı ya da uğradığı düşünülen haksızlığa karşı çıkmaktadır baskaldıran. Kendisi de onlar arasında olsa bile yalnız kendisiyle ilgili değildir istediği. Korumak istediği de kendi çıkarı değildir. Bencil değildir baskaldıran. Baskaldırının getireceği tehlikelere açıktır, bunları göze almıştır çünkü. Kendi varlığını tehlikeye atmayı bile göze almıştır eylemiyle. Kendisi ve kendi gibilerin –ya da hiç tanımadığı kimi insanların– uğradığı haksızlığın ortadan kalkması için, gerektiğinde kendi yaşamından bile vazgeçmeye hazırdır baskaldıran” (Tepe 2016a: 160). Bireysel ya da kitlesel olarak bir sorun görmekle, dayatılmak istenene, olanın devam etmesine ‘evet’ demek istemeyen kişinin ‘hayır’ demeye düşünüp taşınarak karar vermiş olmasıyla ortaya çıkan bir eylemdir baskaldırma. Aslında “insanın değerini” korumaya yönelik bir tavır almadır. Belki “her değer baskaldırmayı getirmez, ama her baskaldırma eylemi, bir değeri çağırıştır sessizce” (Camus 1975: 22). Şiddetin her türüsüne, işkenceye, haksızlıklara, adaletsizliğe, öldürmeye bir karşı duruştur baskaldırı. Ancak, bilincinde olmakla gerçekleşebilecek bir eylemdir. Adaletsizliğin, sömürünün baş gösterdiği yerde; adalet ve özgürlük adına verilen mücadelenin adıdır baskaldırı.

Küreselleşen kapitalizmin yol açtığı adaletsizlik ve yoksulluklarla mücadeleyi, işçi sınıfının, yoksulların, ezilenlerin insanca bir yaşam sürmeleri adına yürütülen sosyalist mücadeleyi, küresel kapitalizme, sermayenin küreselleşmesine ve yerel değerleri yok etmesine karşı mücadele ile dünyanın gittikçe bozulan ekolojik dengesi karşısında çevreci hareketi, günümüzün en kitlesel başkaldırıları olarak sayabiliriz (Tepe 2016a: 163).

Belirli türden bir değer anlayışına dayanarak başkaldırma gerçekleşir. İnsanın değerinin bilgisinden hareketle ortaya konulabilecek bir eylemdir.

Her başkaldırının temelinde bir değer, bir değerın –ya da değer sayılanın– yaşatılması yatmaktadır. Bir değer anlayışıyla kişiler bazı olup bitenlere ‘hayır’ demektedir. Başkaldırma eylemiyle bir değerlilik anlayışına karşı çıkılmakta, bir değer, başka bir değerlilik yaşantısı yaşama geçirilmekte, değerler bir kez daha dünyamızda yaşanılır kılınmaktadır. Bunun için başkaldırma olgusunu değerlerden bağımsız olarak ele alamayız (Tepe 2016a: 161).

İnsanlığın durumu, zalimliğin artması, insan haklarının tanınmaması gibi durumlar bilindiğinde başkaldırı insanın doğası gereği bir insan fenomeni haline gelmektedir. Ancak burada sınırsız bir eylem özgürlüğü, sınırları olmayan bir başkaldırı savunulmamaktadır.

Başkaldırı eylemleri kimi zaman değerleri korumayı amaçlarken değerleri yok etmeye, insanları-insanlığı korumayı-kurtarmayı amaçlarken insan öldürücülüğe dönüşebilmektedirler. İnsanlığı özgürleştirmeyi amaçlayan devrimler kolayca hınç ve zorbalığa kayabilmekte, intikam alma ve yok etme özgürleştirmenin yerini alabilmektedir. Ama amaçlarıyla tutarlı bir başkaldırının olanaklı olduğunu, olabileceğini gösteren de yine yaşanan kimi başkaldırı örnekleridir (Tepe 2016a: 165).

İnsan doğası gereği başkaldırır. Başkaldırabilme olanağını kendinde taşır. Bunu istemesi ve neye başkaldırdığının bilincinde olması beklenir. Ancak başkaldırı belirli bir değeri korumaya yönelik olmalıdır.

Belirli bir değeri korumak uğruna şiddeti, öldürmeyi, haksızlığı destekleyen bir başkaldırımı bireysel ya da kitlesel meşru ya da haklı görmek mümkün değildir. Kişilerin ne kendi ölümleri ne de kitlelerin ölümlerini, öldürülmenin hiçbir türünü göze almaları başkaldırı eyleminin özünü, amacıyla tutarlı değildir.

Başkaldırmış kişi, kendisi için belirli bir özgürlük ister kuşkusuz; ama tutarlı bir kişiye, başkasının varlığını ve özgürlüğünü yok etme hakkını hiçbir durumda istemez. Hiç kimseyi alçaltmaz. Herkes için ister istediği özgürlüğü; yadsıdığı da herkes için yasaklar. Efendiye karşı çıkan köle değildir yalnız, efendi ve köle dünyasına karşı çıkan insandır da (Camus 1975: 310).

Bu bağlamda başkaldırımı haklı ve meşru görmenin bir ölçütü de olmak zorundadır. Ölçünün olmadığı bir başkaldırıda şiddet kaçınılmazdır. Ancak başkaldırı eyleminin özünde şiddetten -her ne amaç uğruna olursa olsun- uzak olması beklenir.

Tarihte de günümüzde de devrimler, başkaldırıları çok kolay hınç ve zorbalık rejimlerine dönüşmüşlerdir, dönüşebilmektedirler. Bu nedenle Camus, gerçek başkaldırma eyleminin, şiddeti kuralla bağlayanlar için değil, ancak şiddeti sınırlayan kurumlar uğruna silahlanmaya razı olabileceğini belirtir (Tepe 2016a: 164).

Başkaldırı bir değer koruma eylemidir. Bu eylemin korkutan yanı ise değer koruma adına, insanın bir katile dönüşme olasılığıdır. İnsan adına insanı korumak eylemi bu defa başka insanlara daha fazla zarar verebilmektedir. Başkaldırı eyleminin kişisel değil kolektif bir durumu ilgilendirmesi gerekmektedir. Ortaya sürekli yeni bir değer atıp bunun için başkaldırmak insanı terörizme, şiddete, vahşete sürükleyecektir. Bir değer gerçekten bir değer olup olmadığı ise yine insanlar adına başkaldıracak olan kişinin değer bilinciyle paralel olmaktadır. Ölçülü, dengeli bir adım başkaldırının akıbetini belirleyen temel faktördür. “Bir devrim ancak ne zaman sona ereceği bilinmeyen cezalar uygulamayı önceden yadsıyorsa, o devrim için zindanlarda çürümeye değer” (Camus 1975: 318).

Başkaldırının şiddet ve kanlı bir eyleme dönüşmesini önlemek bakımından, insan haklarının farkında olmak ve ihlallerin önüne geçebilmek de önemli bir adım olarak kabul edilebilir.

Nasıl ki başkaldırı bir insan fenomeni, bir insan başarısı ise, insan hakları da bir insan başarısıdır. İnsan haklarını korumayı istemek, başkaldırıya sebep olan sorunlarla da mücadele edebilmektir. İnsan bu ikisini de başarabilecek olandır. İnsanın doğası bunu yapma olanağına sahiptir. Bunun için Kant'ın önerdiği gibi ahlak yasasına göre eylemeyi istemeli ve Schopenhauer'in söylediği gibi istemelerini kırabilmelidir.

1.1.4. M. Scheler'in "İnsan" Görüşü

Scheler'e göre Kant'ın uğraştığı ahlak, din, metafizik, bilgi problemlerine insanın özü problemi de eklenmelidir. Scheler bu problemlerin insanla ilgili olduğunu söyleyerek, bu problemlerin felsefi antropoloji tarafından incelenmesi gerektiğini düşünür. "Kant'a kadar insan sadece bir bilgi objesi olarak görülüyordu" (Mengüşoğlu 2014: 106). İnsanın bağımsız bir alan olarak incelenmesi için en başta insanın kendisi kendi varlığını bir problem alanı olarak incelemesi gerekmektedir. İnsanın kendisi parçalandıkça, insanla ilgili araştırmalar, bulgular derinleştikçe insanın neliği ve kosmostaki yerine ilişkin sorunların artması "insan felsefesi" alanına olan ihtiyacı da artırmıştır. "İnsan problemlerinin durumunu bu şekilde gören, onları ilk defa açık olarak ifade eden Max Scheler'dir" (Mengüşoğlu 2014: 106).

Yirminci yüzyıl düşünürlerinden olan ve "İnsanın Kosmostaki Yeri" adlı kitabıyla felsefi antropolojinin kurucusu sayılan Max Scheler, hala insanın ne olduğu üzerinde uzlaşmış bir düşüncenin olamayışını ise şöyle dile getirir:

Bugün eğitilmiş Bir Avrupalıya, "insan" denince ne düşündüğü sorulsa, hemen hemen hiç yan yana gelebilecek olan üç ayrı düşünce kafasında gidip gelmeye başlar. Birincisi, Âdem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi Hıristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. İkincisi, Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insanın "akıl", logos, phronesis, ratio, mens –logos burada konuşma (söz) olduğu kadar, her şeyin "ne olduğunu" kavrayan yeti anlamına da gelmektedir- sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır.

Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer varolanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilgi içindedir. Üçüncüsü ise, doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir; buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca – her ikisi insanın dışındaki doğada bulunan- enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır (Scheler 1998: 35).

Scheler'e göre, sırasıyla, biri teolojik, biri felsefi ve biri de doğabilimsel olan bu üç insan düşüncesi arasında bir birlik yoktur, hala "insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz" (Scheler 1998: 35). Birbiriyle ilgisi olmayan bu üç antropoloji bize insanla ilgilenen bilimlerin sayısında bir artış olduğunu açıkça göstermektedir "İnsan nedir?" sorusunun hala üzerinde uzlaşılabilmiş bir cevabı bulunmamaktadır.

Scheler, "İnsan nedir?" sorusuna cevap verirken insana özgü önemli bir özellikten söz eder. İnsanı diğer canlılardan ayıran bir başka şey vardır: Tin (Geist). İnsanın biyolojik bir tanımı yapılabilir ve dik duran, omurgası biçimlenen, kafatası dengesini sağlayan, beyni gelişmiş ve hatta çok gelişmiş olan, organ değişikliklerinden söz edilebilen bir varlık olduğu söylenebilir (Scheler 1998: 36). İnsan ve şempanze arasında özce, nelik bakımından temel bir fark vardır, olmalıdır. Bu özün ya da neliğin sorgulanması gerekir. Scheler'in insanı tinsel -geistik- bir varlık olarak tanımlaması bu neliğin dile getirilmesidir. İnsan ve hayvanı ayıran, insanın kosmostaki özel yerini sağlayan yeni ilke tindir. Akıldan daha kapsamlı olan ve yalnızca bilmeye ilişkin bir özellik olma anlamına gelmeyen tin (geist) insana kendisi için güçlük yaratan şeyleri buldurabilir, ağrının ne olduğunu ya da özünü buldurabilir, tinsel ya da geistlik aktlarıyla kişiliğinin oluşumunu sağlayabilir.

Dolaylı ya da direk, tüm alanlar insanı ilgilendirmekte; sorunun içinde insan fenomeni yer almaktadır. Scheler'e göre insan evrendeki tüm varlık öğelerinden pay almakta; bundan dolayı da insan bütün varlık problemlerinin merkezi haline gelmektedir.

Herhangi bir alanın problematik bir duruma girmesi, dikkati kendi üzerinde toplamaya hizmet eder; işte insanın da problem dolu bir alan olarak ortaya çıkması, onu ele alıp inceleyecek bağımsız bir bilginin doğmasına neden olmuştur: Bu bilgi felsefi antropolojidir (Mengüşoğlu 2014: 109).

İnsanı merkezine alan, insana başlı başına bir problem alanı açan bu alan Scheler'e göre insana özgü problemleri ortaya koyarak didiklemeli, insanın kosmostaki yerini belirlemedir.

Yalnız insana özgü problem var mıdır? Evet, yalnız insana ve onun Kosmos'taki yerine özgü problemler vardır: Dil, bilim, insanın hazırlayarak kullandığı aletler, ethos, vicdan, sanat şekilleri, adlandırma, hak duygusu, devlet kurma, kavram oluşturma, tarihsellik gibi fenomenler sadece insana özgüdür (Mengüşoğlu 2014: 109).

İnsan hakları düşüncesi de dil, bilim, sanat gibi bir insan başarısıdır. İnsana özgüdür, akıl sahibi varlığın ortaya koyduğu ve sorunlarla karşılaşılan bir kavram, bir düşüncedir. İnsan fenomenlerinden biridir.

Felsefi antropolojinin görevi bu fenomenleri ve birlikte getirdiği problemleri incelemekle kalmayıp, insana özgü başarıların, insan fenomeninden nasıl ortaya çıktığını göstermektir. Scheler'e göre insanın kosmostaki yerini, varlığının yapısını geçmiş görüşlerle açıklamaya çalışmak; insan fenomeninin başarı ve özünü kavramamızda yeterli değildir. Scheler bu bakımdan geçmişteki insan fenomeni ile ilgili birçok düşünceyi eleştirerek günümüzün olması gereken insan tanımına ulaşmıştır. Eleştirdiği görüşler arasında; dini bir görüşü olan, Yahudi-Hıristiyan inancının bir gereği olan bu görüş Adem ve Havva'dan türediğimiz, ölümden sonraki yaşam, insanın kaynağının ne olduğu konuları üzerinde duran yaratılış teorisi; Greklerde ortaya çıkan, insanı bir "akıl" *logos* varlığı olarak gören ve insanda diğer doğal varolanlarda bulunmayan, itkilere ve duyu algısına ihtiyaç duymadan kendi ideallerini gerçekleştirebilmesini sağlayan, *kaos*'u *kosmos*'a çeviren Tanrısal bir güç olduğunu düşünen *homo sapiens* yahut *homo rationalis* teorisi; insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı olduğunu, insanın da bir hayvan türü olduğu ve insanın psişik yönünü ise itki, duyumlama ve bunlardan meydana gelen şeylerle açıklanabileceğini söyleyen *homo faber* teorisi;

insanın eksik bir gelişime sahip olduğunu, hastalıklı bir hayvan olduğunu, enerjisinin en çok beyni tarafından harcadığını öne süren panromantik teori⁸; ve son olarak insanı, tıpkı bitki ve hayvan gibi doğal yaşamın bir parçası organik varlık olarak ve anorganik varlık olarak ikiye ayıran gören *homo naturalis* görüşü eleştirir (Mengüşoğlu 2014: 112-115). İnsanın kökeni probleminde çok çeşitli görüşler yer almakta ve zaman zaman bu görüşler ya taban tabana zıt ya da birbirini destekler niteliktedir. İnsanın ruhsal yanıyla ilgilenmeyen bu teorilerin önemli yanı; felsefeye araştırma bakımından malzeme sağlamasıdır. Bu teoriler, insanın sahip olacağı ya da olduğu olanakları görmemize engel teşkil etmektedir.

O halde eski Yunanlıların logos düşüncesi ve buna dayanan klasik animal rationalis idesi, insan problemlerini anlamak ve açıklamak için dar kaldığı gibi, aynı şekilde naturalist, pozitivist ve pragmatistlerin homo faber idesi, dinlerin “Adem” varsayımı, insanı “hayatın bir hastalığı” olarak görmek isteyen “panromantik” teorinin insan idesi, doğa bilimlerinin insan hakkındaki teorisi ile yukarıda sözü edilmeyen fakat unutulmaması gereken Lametrie'nin l'homme machine idesi, Freud'un temele yerleştirdiği libido kavramı, Marx'ın insanı iktisat alanındaki üretimin bir vasıtası olarak görmesi, Machiavelli'nin iktidar arzulu insanı, Nietzsche'nin 'üstün

⁸Bu teori, insan türünü “yer solucanı” şeklinde tanımlar. İnsanın kendi tarihinde kendisine önem veren, bu sebepten devletler kurduğu, bilim ve sanat ile uğraştığı, aletler yaptığı savunulur. Ancak, bütün bunlara rağmen insan türünün hastalıklı bir varlık olarak yaşamını devam ettireceği ileri sürülür. İnsanın kendi tabiatında sahip olduğu düşünme, dil, bilim ve teknikteki başarıları ona yüksek bir değer sağlamamaktadır, çünkü insanın içgüdüleri yoktur, böylelikle de doğallıktan uzaktır. İnsanın seçimlerinde özgür oluşunun, onun akıl varlığı oluşundan değil de nasıl hareket edeceğini bilmemesinden kaynaklı olduğunu savunmaktadırlar. Bununla birlikte hayvanın içgüdülerinden dolayı nasıl hareket edeceğini bildiği ve özgür olmak gibi bir ihtiyaç içerisine girmediği iddiasındadırlar. İnsanın tüm başarılarının sonucu, eksik bir varlık oluşu, biyolojik ya da fizyolojik açıdan eksik bir varlık oluşundan, doğal yaşamda zorlanmasından, kudretsizliğinden kaynaklanır diye düşünülür. İnsanın düşünme eylemini onun biyolojik yapısını zayıflatır diye düşünürler (Mengüşoğlu 2014: 113).

(üst) insan' ı gibi tasavvurlar da insanın varlık yapısını kavramada dar kalırlar (Mengüşoğlu 2014: 116).

İnsanı bir nesne gibi gören ya da diğer varlıklardan ayrı bir tür olarak göremeyen görüşler, Scheler'in insanın neliğine ilişkin çizeceği sınır konusunda oldukça yön verici olmuşlardır. İnsan bir "eşya" , bir "şey", bir "nesne" olmaktan ziyade bir Geist varlığıdır. "Duyusal itilim, içgüdü, çağrışımsal bellek, zekâ ve seçme yeteneği ruhsal basamakları canlılarda ve insanda ortak taşınmaktadır" (Mengüşoğlu 2014: 123). Ancak, insanı bitki ve hayvanlardan ayıran, ona kosmostaki özel yerini sağlayan yeni bir ilkedir. Dünyaya açık bir varlık olarak insan, farklı aktlar gerçekleştirebilir. Yaşamı sorgulayabilir, ağrının, hazzın ne olduğunu, neliğini, özünü sorabilir. Düşünen, üreten, yapıp eden, duygu varlığı, sanat yapan, bilim yapan, ve daha nice olduğu düşünüldüğünde insanın ayırıcı yanı onun geistik bir varlık olmasıdır. "Scheler'e göre insanı insan yapan, onun psikofizik bir varlığını doğanın, bütün varlık dünyasının üstüne çıkararak, Geist'dir (Tin)⁹" (Mengüşoğlu 2014: 130).

Geist terimi akıl kavramını, ide bilgilerini, belli bir öz algısını, iyilik, sevgi, nefret, pişmanlık, saygı ve benzeri gibi duygusal bir yönelim grubunu da içine almalıdır. Bundan başka Geist, her şeyi, hatta insanın psikofizik varlığını obje haline getirebilen, fakat "kendisi obje haline getirilemeyen biricik varlıktır. O, salt yönelimlerden ibarettir; onun varlığı, kendi yönelimlerini özgür bir şekilde gerçekleştirmesine dayanır" (Mengüşoğlu 2014: 133). İşte bu gerçekleştiriciye Scheler "kişi" demektedir. İnsan varlığının en üst basamağı olan Geist ancak ve ancak kişiler tarafından gerçekleştirilebilir. Çünkü Geist kendi başına her türlü yapıp- etmeden yoksundur. Geist'a karakter kazandıran, onu somutlaştıran, eylem haline getiren, kişinin kendisidir. İnsan varlığı sayesinde değerler ile dolu bir varlık sahası ortaya çıkmıştır. Biyopsişik bir bütünlüğe sahip olan insanın tine özgü en önemli edimlerinden biri de ideleştirme yapabilmesidir. Zekâdan farklı bir yetenek olarak ideleştirme özelliğine sahip olan insan varlık ve özü birbirinden ayırabilir, öze ilişkin çıkarımda bulunabilir, yaşadığı tek bir şeyden kişiyi tanıyabilir.

⁹Scheler'e göre, tin (Geist) başlangıçta güçsüzdür. Başlangıçta her türlü güçten, her türlü etkide bulunmadan yoksun olan şeydir, ne kadar safsa o kadar tindir (Scheler 1998: 98).

İdeleştirme, tine özgü bir edimdir. Zekanın gerçekleştirdiği gözlemlerin büyüklüğünden, sayısından, tümevarımsal çıkarımlardan bağımsız olarak dünyayı, dünyanın özünü kavrayabilir. İdeleştirme, tinin kendine özgü niteliklerini ortaya koymayı sağlar. Dünyanın özünü kavrayabilen, ideleştirebilen insan, bu dünyayı gerçekliğinden sıyrabilir ve kendi dünyevi korkularını yenebilir. Dünyayı ideleştirmek, gerçekliğinden sıyırmak, özünü görmek demek, aslında ona ‘hayır’ diyebilmektir. Geistik bir varlık olarak insan, içini bir korku kapladığında, gerçekliğe ‘evet’ demek yerine ‘hayır’ demeyi tercih edebilir. Yaşam karşısında, Schopenhauer’in de dediği gibi asketçe davranabilir. Hayvan ya da bitkinin ‘hayır’ demesi olanaklı değildir ve gerçeklikle birlikte yaşamaya devam ederler.

Hem tin hem de itki sahibi olan ve bazen sadece itkiler bazen de tin tarafından yönetilebilen (Scheler 1998: 102) insan, bu gerçekliğin dışına çıkmak isteyebilir, kendisini çevreleyen gerçeklikle yetinmeyebilir, yeni olana tutkusuyla algı dünyası üzerinde düşünce dünyası kurarak kendinde bastırıldığı itkilerin ardından elde ettiği enerjiyi tinin hizmetine sunabilir ve geistik aktiviteleri gerçekleştirip, duyuşsal itilimlerini susturabilir (Scheler 1998: 86). İtkileri bastırınca çıkan enerji tinsel aktların gerçekleşmesini sağlar. Bunu bir kez kırabilmek gerekir. Bir defa doğanın dışına çıkabilmek gerekir. Bunu yapabildiğinde doğanın dışına çıkıp doğayı nesne edindiğinde insan, “Ben neredeyim?”, “Benim yerim neresidir?” sorularını sorar ve artık kendini çevreleyen dünyanın bir parçası olmaktan çıkar (Scheler 1998: 120-121). Kendisinin farkına varabilmesi ve içinde bulunduğu gerçeklikten sıyrılabilmesi insan için çok önemlidir. Tine sahip olma insana bu olanağı sağlar.

Scheler’e göre, insan, insan olmalıdır ve insan kendisinde olanak olarak varolan tinselliği gerçekleştirirse ancak insan olabilir (Scheler 1998: 124) ve Camus ya da Schopenhauer’de dile getirdiğimiz gibi ‘evet’ yerine ‘hayır’ diyebilir. Acıya, şiddete, işkenceye, öldürmeye, ayrımcılığa ve her türlü ihlale karşı durabilir. Bir insan başarısı olan “insan hakları” düşüncesini ortaya koyan insan, ihlaller karşısında ‘hayır’ diyebilir.

1.1.5. T. Mengüşoğlu’nun “İnsan” Görüşü

Felsefenin insana, onun kosmostaki yerine ve onun varlık yapısında ortaya çıkan problemlere yönelmesi; doğa bilimlerinin, tekniğin ve teknolojinin hızlı ilerleyişiyle 20.yy’da adeta unutulmuştur.

İnsan bu yüzyılda kendisine yönelmemiş, kendi ürünleri olan bilim, teknik ve teknolojiye kendisini oldukça kaptırmıştır. İnsan sadece sosyal bilimler içerisinde ele alınmış, sadece davranış ve olgu düzeyinde saptanabilir olan sosyal ilişkiler temelinde yine bir olguymuşçasına konu edinilmiştir. Onun bir “Geist” (tin) varlığı olduğunu ve bilimin kendisinin bir insan ürünü olduğu atlanmıştır. İnsanın ilk kez çağımızda kendisine, kendi problemine yöneldiği söylenmiştir ve insan felsefenin özel bir araştırma alanı haline gelmiştir. Felsefenin bu dalına “*felsefi antropoloji*” adı verilmiştir. Mengüşoğlu’nun insan görüşünü diğerlerinden ayıran temel özellik, onun çalışmasını ontolojik temellere dayandırmasıdır. *Felsefi antropoloji* artık insanın biyolojik özelliklerden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerinden hareket edecektir. Bütün bu fenomenlere varlık koşulu adı verilir; çünkü insanın olduğu her yerde bu varlık koşulu görülür.

Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisi insan hakkındaki çok farklı görüşleri bir ortak noktaya bağlama çabasının bir ürünü olarak da tanımlanabilir. Mengüşoğlu da insanı insan yapanın ne olduğunu sorgular ve bir kısmı insan başarıları olan insan fenomenlerinin neler olduğunu ortaya koyar. Belirli bir kavramı merkeze alarak insanın ne olduğunu açıklamaz. İnsana bakarak bir insan görüşü ortaya koyar. Mengüşoğlu, Kant’taki gibi bir ikilikten söz etmez. İnsanın yapıp etmelerine ve bu yapıp etmeleri sonucu çıkan ürünlere bakılması gerektiğini düşünür. Bu antropoloji kendi sistematiğini ontolojik temellerden hareketle temellendirmek ister ve burada kilit nokta insanın somut bir varlık bütünlüğüne sahip olduğu fikridir. Nicolai Hartmann’ın ‘yeni ontoloji’sinin ortaya koyduğu dört varlık tabakası, inorganik, organik, psişik ve tinsel tabakalar, insanın somut bütünlüğünde bir araya gelirler. İnsan bütün bu varlık tabakalarını kendinde taşıyan bir varlık olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla bir insan incelemesi bu dört tabakanın birliğinden hareket etmelidir. Felsefi antropoloji insanı, ‘parçalamadan, somut bütünlüğüyle’ ele almış ve tüm bu somut bütünlüğü fenomenolojik bir tavırla ortaya koymuştur.

Ontolojik temellere dayanan antropoloji insan problemlerini ne metafizik bir geist kavramından, ne herhangi bir psişik yetenekten, ne de Darwinist bir gelişme kavramından yola çıkarak ele alır. Ontolojik temellere dayanan antropoloji Scheler’in ortaya koyduğu insan ile hayvan arasında bulunduğu önceden kabul

edilen ‘varlık farkından’ da hareket etmez. İnsan bütün olarak incelenmesi gereken somut bir varlıktır. İnsan bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değildir. O bütün yapıp-etmeleriyle var olan bir varlık alanıdır. Antropolojik teoriler insan ile hayvan arasında bulunması gereken varlık farkını açıklamada güçlük çekmektedir. Felsefi antropoloji, insan fenomenlerini ele alır ve insanın başarı ve yeteneklerini hayvan ile kıyaslamaktan vazgeçer. Ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, hazır kavramlardan değil, insanın fenomen ve başarılarından hareket eder. Öyleyse ontolojik antropoloji için insan ne sadece biyolojik, ne de sadece psişik bir varlıktır. İnsan biyopsişik bir bütündür. Felsefi antropolojinin ontolojik temellere dayanması demek; insanı özel bir varlık alanı olarak ele alması demektir. İnsanın varlık alanından ise insanın fenomenleri, insan doğasının varlık öğeleri, insanın yaptığı-ortaya koyduğu şeyler, insanın başarıları anlaşılmalıdır.

İnsanın özel varlık alanı ile ne psikolojik, biyolojik, fizyolojik fonksiyon ve yetenekler, ne ruh ile beden arasındaki ilişki, ne de Geist, logos, akıl, ide gibi kavramlar kastedilmektedir; tersine insanın somut varlık bütününde yaşayan insanda temelini bulan, bilgi, sanat, teknik, eğitim, devlet kurma, inanma ve çalışma ve benzerleri gibi insan başarılarına dayanan insan ürünleri kastedilmektedir. Bunlar var olan şeylerdir ve var olan öteki şeyler arasında yerlerini alırlar. İnsanın varlık öğeleri ile de kendisine doğa tarafından verilen dili, disharmonik ve biyopsişik varlığı, ölüm gibi fenomenlerdir. Bu antropolojinin ikinci bir amacı insan ya da hayvanın ruhsal ya da fiziksel yeteneklerini karşılaştırmak değil, insanın ve hayvanın somut varlık bütününde beliren karşıt fenomenleri göstermektir. Somut bir varlık bütününe sahip olan insan, bütün varlık koşullarını yerine getirebilmektedir. Ancak bir hayvana bu anlamda bir eylem ya da insan başarısı yüklenemez. Çünkü hayvan ne yapıp ettiği hakkında hesap verebilir ne de yapıp etmeleri karşılığında sorumluluk duyar.

Mengüşoğlu, insanın yetenekleri dendiği zaman onun biopsişik yapısından kaynaklanan konuşmasını ve dil sahibi olması gibi özelliklerini anlamaktadır. Felsefi antropolojide ise insan yeteneklerinin biyolojik ya da psikolojik analizi değil, bu yetenekler, insanın ortaya koyduğu başarılar doğrultusunda aynı insanı ele alma girişimidir. Bilgiden, bilimden, sanattan, teknikten, dinden, devletten, vd. söz ettiğimizde aynı zamanda insandan söz etmiş oluruz. Bu yüzden insan, başarıları temelinde, yani bilen varlık, isteyen varlık, inanan varlık, devlet kuran varlık olarak görülme zorundadır. Mengüşoğlu insandaki bu somut bütünlüğe ait

on yedi özellik sıralamaktadır. Bilen, yapıp eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, isteyen, özgür, tarihsel, ideleştiren, kendisini birçok şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, devlet kuran, inanan, sanatın yaratıcısı, konuşan, bio-psişik bir varlık olarak insan (Mengüşoğlu 2015: 93).

Mengüşoğlu bütün bu nitelikleri ele alırken, insanın somut bütünlüğünü gözetmediklerini iddia ettiği bazı felsefi görüşleri eleştirmektedir. Bu çeşitli insan görüşleri somut bir insan bütünlüğü gözetmedikleri için tek yanlı tasarım olmaktan kurtulamamışlardır.

Örneğin Kantçı insan görüşü, insanın isteyen, ideleştiren, özgür bir varlık olmasının görülmesini sağlamakla büyük katkılar getirmekle birlikte, aynı insanın doğal ve tinsel yönlerini kalın duvarlarla ayırmakla içine düştüğü düalite dolayısıyla insanı somut bütünlüğüyle ele alamamıştır (Özlem 1997: 12).

Mengüşoğlu insanın varlık koşulu olarak andığı nitelikler arasında önce ‘bilen bir varlık olarak insan’dan bahsetmektedir. Bilmek, bilme eylemini gerçekleştirmenin insanın bir varlık koşulu olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda bilme eylemi insanı diğer canlılardan ayıran bir vasıftır. Bilginin kaynağı, sınırları ve doğruluğu ne olursa olsun, hangi ‘izm’ tarafından ortaya atıldığına bakılmaksızın, bilgi insanın başarısı, ürünüdür. Bu fenomeninin taşıyıcısı ve yaratıcısı ‘bilen varlık’ olarak insandır. Bu durum aynı zamanda epistemolojinin olanağının insanın ‘bilen varlık’ olma koşuluna bağlı olduğunu ifade etmektedir. Mengüşoğlu kendi felsefi antropolojisini hocası Nicolai Hartmann gibi ontolojik temellere dayandırmıştır ve epistemolojinin kendisini ‘bilen bir varlık olarak insan’ın gerçekleştirdiği bir ürün olarak görmüştür.

Mengüşoğlu ikinci varlık koşulu olarak “yapıp eden varlık olarak insan”dan söz ederken, ahlak öğretileriyle, etik “izm”lerle hesaplaşmıştır. Burada amaç herhangi bir ahlak öğretisinden hareket etmek değildir. Üzerinde durulan şey, insan eylemlerine yön vermesi gereken herhangi bir ‘en yüksek iyi’ de değildir. Bir mutluluk etiği, bir ödev etiği, bir yararçı etik projesi de değildir. Yapılmak istenen şey, insan hedeflerine herhangi bir ahlak öğretisinin kuralları doğrultusunda hedef koymak değildir. Felsefi antropolojiyi ilgilendiren sadece, insanın yapıp eden bir varlık olmasıdır. Bu yapıp etmelerin şu veya bu değere ya da ahlak formuna göre yönlenecek olması başka bir konudur.

İnsanın üçüncü varlık koşulu olarak “değerleri duyan varlık”tan söz ettiğinde, bunu onun herhangi bir değer felsefesi görüşünden hareketle yapmayacağı açıktır. Çünkü burada esas olan, değeri duyan ve bu değerleri insan yaşamında yönlendirici kılan niteliğiyle insanı kavramaktır. İnsanın bir niteliği de değerleri duyan, düşünen ve değerleri hayatında sürdürmektir. Değerlerin varlığı onların yapıp-etmelerindeki belirleyiciliğini fenomenolojik yönden betimleme sırasında kendisini yeterince göstermiştir. “Bir başka ifadeyle değerleri duymuş olmak onların varlığının farkında olmak için yeterlidir, onlar olgucu bir kanıtlamanın konusu değildirler” (Özlem 1997: 15).

İnsan olayların akışını kendi niyet ve amaçlarına göre yönlendiren varlık olması sebebiyle “önceden gören, önceden belirleyen” (Mengüşoğlu 2015: 180) de bir varlıktır. Onun “isteyen ve özgür” bir varlık olmasını ortadan kaldırmak, onu otonomisinden yoksun bırakmak olur. Değeri duyan, isteyen ve değere bağlanan insan, değeri gerçekleştirebildiği ölçüde özgürdür. Değer ve özgürlük bu koşulda somutlaşır. Verili bir şey değil bir olanak olarak özgürlüğü gerçekleştirmek insanın çabasına kalmıştır. Fakat, insanların tümü bu çabayı göstermeyeceğinden, özgürlük bu çabayı gösterenlere verilmiş bir olanaktır.

İnsan aynı zamanda, diğer özelliklerini “tarihsel, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanatın yaratıcısı ve bio-psişik” (Mengüşoğlu 2015: 235) olarak belirtir. Yine bu varlık koşullarında da çeşitli devlet, sanat ve tarih felsefeleriyle hesaplaşmalarını sürdürür. İnsanın en önemli özelliklerinden biri de onun *disharmonik* bir varlık olmasıdır. İnsan hem akıl varlığı hem de bir doğa varlığıdır. İnsan akli ve değer duygusu kadar, doğal durumu gereği hırsları, egemenlik kurma merakı, tutkuları bencilliği de içinde taşır. Bu iki yönün birinin diğeri üzerinde tam ve mutlak bir hakimiyeti söz konusu değildir. Dolayısıyla insanın *disharmonik* yapısını değiştirmesi de olanaklı değildir.

Mengüşoğlu hem insanın olanaklarını hem de özelliklerini dile getirir. İnsanın özellikleri ve olanaklarını birbirinden ayırır. Her insan bu özelliklere sahip değildir, ama olanaklara sahiptir. Önemli olan bu olanakların gerçekleşebilmesi için gerekli imkanların sunulmasıdır. Olanakların gelişebilmesi, gerçekleşebilmesi için “insan hakları” gibi bir başka insan başarısına daha ihtiyaç vardır. “İnsan hakları” düşüncesi, idesi akla sahip olan fakat aynı zamanda eğilimleri de olan, bir doğa varlığı da olan insanın değerinin bilgisinden türetilmiş ilkelere

dayanmaktadır. İnsan haklarının ne olduğunun bilgisini edinen insanın, diğer olanaklarının ortaya çıkması için insan haklarını korumayı, kollamayı istemesi de gerekir. İnsanın neliğine ilişkin filozofların görüşlerinde, özellikle de insanın bir olanaklar varlığı ve başarılar ortaya koyabilen akıl sahibi, ama aynı zamanda istemeleri de olan bir varlık olduğuna yaptıkları vurgudan hareketle “insan hakları” adı verilen insana özgü bu insansal başarıyı da kavramsal olarak ele almalıdır.

1.2. İnsan Hakları Görüşleri

“İnsan hakları” kavramı günümüzde oldukça popüler bir kavram olsa da ne kavramın kendisinin ne de kavramın antropolojik temelini oluşturan “insan” kavramının üzerinde tam olarak uzlaşamadığı düşünülür. Filozofların “İnsan nedir?” sorusuna farklı cevaplar verdikleri, fakat özünde insanın akli ve duyguları olan bir varlık olduğu konusunda uzlaştıkları görülür. Eylemlerini kimi zaman akli, kimi zaman da duyguları belirleyen insan bu disharmonik yapıyla değer korumayı istediği kadar, değer harcayıcı da olabilir. İnsanın bir olanaklar varlığı ve başarılar ortaya koyabilen akıl sahibi, ama aynı zamanda istemeleri de olan bir varlık olduğuna yapılan vurgudan hareketle “insan hakları” idesinin de bu olanaklar varlığının bir başarısı olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın sahip olduğu diğer olanakların gerçekleşebilmesi, gelişebilmesi için ihtiyaç duyulan “insan hakları” kimi zaman korunması kimi zamansa çiğnenmesi de akli ve istemeleri olan varlığın kendi elindedir. Bu bağlamda, filozofların “insan” görüşlerinden hareketle “insan hakları” kavramının neliğini de ortaya koymak gerekir.

İnsan haklarının insan haysiyetine duyulan saygıyla harekete geçirilen bir şey olarak anlaşılması mümkün. Ancak bu formül, geçmişte geliştikleri biçimiyle insan haklarının içeriğini açıklamakta veya gelecekteki gelişmeleri öngörmekte pek de faydalı olamayacak kadar muğlak (Talbot 2016: 71) görülebilir.

Demokrasi, adalet, hak, milliyetçilik gibi kavramlar nasıl tartışılıyorsa, insan hakları da bu kavramlar gibi tartışılmaktadır, tartışılmalıdır. Kavramlaştırılması zor olan ama herkesin bildiğini sandığı insan hakları, insan olan herkesin sahip olduğu insan hakları, her şeyden önce bir insan başarısı, bir ide ya da gereklilik düşüncesidir. İnsan hakları kavramı üzerine konuşulmaya başlandığında kavramın neliğinin sorgulanmasının yanı sıra, kavramla

karşılaştığından beri “Neleri başardık ve nelerde çıkmaza girdik?” (Kuçuradi 2004: 16) diye de sormak gerekir. Kendinde değerli bir varlık olan insanın değerinin korunması, olanaklarının geliştirilmesi için ihtiyaç duyulan bir kavramdır. Bu değeri korumak, insan türünün bir ödevi sayılmaktadır. İnsan türünün soyu tükenmedikçe, insan haklarını koruma isteminin de her tek kişi için devam etmesi beklenir.

Yirminci yüzyıl insan hakları kavramının en çok gündeme geldiği bir yüzyıl oldu; çünkü en çok bu yüzyılda insan hakları çığnendi, “insan” göz ardı edildi, unutuldu. Ama iletişimin bedensel olana bağımlı kalmamasıyla –bilim ve tekniğin önemi hemen burada göz önüne alınmalı-, soyut/sanatsal iletişim ortamlarının yaratılmasıyla, neredeyse hiçbir şey dört duvarın arasında kalmamaya başladı; böyle bir durumda yine yirminci yüzyılın başarısı: zehir, panzehirini de üretti (Çotuksöken 2004: 373).

Bu bölümde, göz ardı edilen “insan”ın yitip giden bu değerini korumanın nasıl mümkün olduğu, insanın neden değerli olduğu ve insan haklarının neden bir insan başarısı olarak düşünülürken şimdi başarısızlığa uğramış bir ütopya olarak görüldüğüne farklı düşünürlerden hareketle ve “insan hakları” kavramına ilişkin sınır çizmede önemli bazı düşünürlerin görüşlerine dayanılarak yer verilmesi amaçlanmaktadır.

1.2.1. Genel Olarak İnsan Hakları Görüşleri

İnsan haklarına ilişkin bir çok felsefe kuramı, 1945’ten bu yana insan haklarının siyasi ve hukuki olarak daha fazla tanınmasıyla, insanlığın büyük aşama kaydettiğini varsayar. Fakat bu kuramlar aynı zamanda, insan haklarını güvence altına almaya çalışan kurumsal, yasal ve usule yönelik yöntemlerin, normatif olarak arzulanan veya gerekli olana yetmediğini savunur. Dünyadaki açlık, dünya kamuoyunun gözü önünde yaşanan soykırımlar, ‘teröre karşı savaş’ta işkencenin geri dönmesi veya kendi halklarını bombalayan diktatörlere karşı alınan önlemlerin yetersizliği, insan haklarının ihlal edildiği ve mevcut insan hakları rejiminin başarısız kaldığı veya genişletilmeye ihtiyaç duyduğu durumların örnekleri (Niederberger 2016: 73).

10 Aralık 1948’de Birleşmiş Milletlerin *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* II. Dünya Savaşı esnasında yaşananların bir daha yaşanmaması için dünya liderleri tarafından kabul edilmiştir. “*İnsanlık ailesinin bütün üyelerinin doğal yapısındaki onuru ile eşit ve devredilmez haklarını tanımanın dünyada özgürlük, adalet ve barışın temeli olduğunu*” kabul ederek başlayan bildirge tüm uluslar için bir başarı olarak kabul edilir. 1945’ten sonra insan hakları normlarının kabul görmesi, başarılı sayılması için çoğunlukla hem uluslararası bir hukuk meselesi olan hem de ulus devletler için geçerli olan ‘*insan hakları paradigması*’ terimi kullanılır (Nascimento 2016: 101).

Ancak, kimilerine göre, *ne var ki bildirge, yeni bir çağın habercisi olmaktan çok savaş dönemi ümitlerinin mezarına bırakılmış bir çelenkti. Dünya bir an için iyiye gitti; sonrasında ise, bildirgeyi destekleyen Birleşmiş Milletler’in kurulduğu yıl dünya, daha da belirginleşen savaş sonrası hedeflerini izlemeye devam etti* (Moyn 2017: 7).

Dünyanın “insan hakları” tarafından daha iyi yönetileceği düşüncesinden uzaklaşıldı.

Siyasetin ötesine geçme arzusundan türeyen insan hakları, sol ve sağ görüş arasındaki eski ideolojik mücadele sebebiyle enerjisi baltalanan insanlığın siyasetinin temel dili oldu... ‘Güçsüzlerin gücü’ olma iddiasından doğan insan hakları kaçınılmaz bir şekilde gücünün gücüyle ilişkili oldu (Moyn 2017: 192).

Ancak yine de, kimi aktivistler, STK’lar, siyaset bilimciler ve gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkeler tarafından pek çok kimse tarafından dillendirilmekten vazgeçilmedi. Bu vazgeçmeyiş bugün de kavramın hala ihtiyaç duyulan bir kavram olduğunun göstergesidir.

İnsan hakları yavaş ve parça parça ilerleyen bir reformlar bütünü gibi görüldüğünde bile, bu hakların cazibesinin temelini kuran haysiyet ve saygıya dayalı daha başka, daha iyi bir dünya imgesi. Yine de insan davranışının tarihteki seyri boyunca inanç ve aktivizme

ilham vermiş tek idealizm olmaktan çok öte, insan hakları tarihsel anlamda son ütopya (başka hayaller çöktüğü için güçlenen ve öne çıkan bir ütopya) olarak zuhur etmiştir. İnsan hakları sadece Platon'un, Yasalar kitabının –ve Kiros'un- adalet gayesinde olan kadim bağlılığın modern bir versiyonudur (Moyn 2017: 10).

Daha iyi, savaşız, adil, demokratik bir dünya insanlık tarihi boyunca her dönemde arzu edilmiş ve bu arzu farklı alanlarda farklı düşünürlerce dile gelmiştir. Bir insan başarısı olan, bir düşünce olan “insan hakları” fikri son bir ütopya gibi düşünülse de yine de 1948’den bu yana bütünüyle bir yenilgiye uğramamış, pek çok ideolojinin karşısında ayakta durmayı başarabilmiştir. “İnsan hakları başka siyasi düşünceler yenilgiye uğrarken yenilmeyen bir tanrıdır” (Moyn 2017: 10).

İnsan hakları kavramı üzerine düşünüldüğünde, kavramın içeriğine ilişkin tartışmalarda farklı yönere odaklanıldığı görülür. Kimi zaman kişiyle olan ilgisi, kimi zaman devletle ya da toplumla olan ilgisi, kimi zaman evrenselliği, kimi zaman kültürle olan ilişkisi öne çıkmaktadır. İnsan hakları en başta “insan”la, kişiyle ilgilidir.

Bu bağlamda, kimilerine göre, insan hakları kişiler için geçerliyse, kişi olmanın ve kişi olarak yaşamını sürdürebilmenin asgari koşulları öncelikli sayılmalıdır. Dolayısıyla, bu koşulları yerine getirmeye ve geliştirmeye ilişkin haklar da, temel haklar ya da diğer haklardan öncelikli haklar olarak anlaşılmalıdır... Kişi olmak, insan olmanın getirdiği bir olanaktır; dahası rastlantısal bir durumdur, yani mutlak olarak verilmemiştir ve kaybedilebilir (Deveci 2004: 43).

Fakat burada insan hakları kavramının devletle bağına da kurabilmek, bu bağın önemini farkında olabilmek gerekir. İnsanın olanaklarını geliştirmesi için temel hak olan, sağlık, eğitim, yaşama gibi hakların korunması için gerekli koşulları devlet sağlamak durumundadır. Kişinin insana özgü etkinliklerini gerçekleştirirken kendisine dokunulmaması istemi temel bir haktır ve bu hak devlet tarafından korunmalıdır. Devlet, bu hakların çiğnenmesini önlemek ve kişiyi her anlamda güvence altına almakla yükümlüdür. İnsan haklarının korunması, insanın değerinin çiğnenmemesi, değer harcanmaması için konulan yasaların ve kurulan kurumların işleyişi, bu kurum ve kuruluşlardaki yöneticilerin de sorumluluğu bulunmaktadır.

İnsan haklarının evrenselci ve kozmopolit¹⁰ bir bakış taşıdığı düşünülür. İnsan hakları kavramının evrenselliği düşüncesi bu kavramla ilgili tartışılan önemli bir sorun olarak görülmektedir. İnsan hakları kavramının evrenselliği tartışmalarında, hakların herkes için gerçekleştirilemediği durumda evrensel sayılamayacağı dile getirilir. Bu konuda herkes için gerçekleşmeyen hakkın hak olup olmadığı tartışılmaktadır

Bir hakka sahip olanlar, o hakkın gerçekleşmediği durumda da ona sahiplik statülerini korurlar mı? Söz konusu hak pratikte geçersiz olduğu halde, o hakkın evrensel geçerliliğinden söz etmek mümkün müdür? (Deveci 2004: 41).

İnsan hakları uygulamada bakıldığında yalnızca bazı ülkeler ya da kesimler için gerçekleşiyor, bazı kesimler için gerçekleşmiyorsa bu durumda insan haklarının evrenselliğinden ve normların genel geçerliğinden söz etmek de güçleşir.

Çünkü, hiçbirşeye sahip olmayan kişi için de mülkiyet hakkı –insan olmasından dolayı- hala anlamlı ve değerli olabilir, ama ortaya çıkan durumda, bir şeylere sahip olanlar ile hiçbir şeye sahip olmayanların, hakkın gerçekleştirilmesi açısından eşit tutulmadığı açıktır (Deveci 2004: 42).

İnsan haklarının evrenselliğinden ziyade genel geçer olduğundan söz etmek, sadece insan olmakla bazı hakların taşındığı ve sadece insan olmakla bazı şeylerin yapılamayacağını görmek gerekir. Bunun için belli bir yerde yaşamak, belli bir toplumun üyesi olmak gerekmez. Burada bakılması gereken yer bir ilkeyi, bir normu genel geçer kabul edeceksek onun türetildiği yerdir. Türetildiği yer insanın değerinin bilgisi ise genel geçer bir ilke, norm olarak kabul edilebilir.

Canlı bir varlık olarak insanın, sadece beden ile yaşam bütünlüğüne değil, aynı zamanda yaşamını sürdürmesine hizmet eden –beslenme, giyinme ve barınma gibi- bedene bağlı temel gereksinimlerinin

¹⁰ “Kozmopolitlik genelde, demokratik prosedürler yoluyla bireylerin özerkliğini, evrensel haklarını, kurumsal meşruiyeti olumlayan bir etik-yargısal söylem ve bu boyutların Westphaliacı ulus-devlet ve liberalizmin yükselişiyle özdeşleşmiş bir toplumsal ve siyasi düzenle birleşimi olarak düşünülmektedir” (Nascimento 2016: 99).

karşılanmasına da ihtiyacı vardır. Bunun dışında o, yalnızca canlı değildir; burada, sadece bedenle ve yaşamla ilgili başlangıç koşullarından daha çoğu söz konusudur (Höffe 2004: 150).

Burada aslında insan hakları kavramından temel haklar ve tanınan haklar ayrımını yaparak, hakları sınıflandırmak daha uygundur. Fakat bu türden bir ayrımın bir insan hakları enflasyonuna dönüşmemesine de dikkat etmek gerek. Hakları temel olan -doğrudan, yalnızca insan olmakla sahip olunan- ve temel olmayan -bir devletin yurttaşı olmakla sahip olunan- haklar olarak ayırmanın ötesinde daha özel hak gruplarından söz edilmesi, neye “hak” denilebileceğinin sınırlarını belirsizleştirecektir.

Kimilerine göre, her insan için, kendi yaşamının tüm zamanlarında aktüel olan haklara, kısaca, insan hakları denebilir. Buna karşın, çocukların hakları ile yaşlı insanların haklarının sadece ilgili yaşam evrelerinde aktüel olması durumunda olduğu gibi, (yaşam) evreleriyle bağlantılı insan hakları da vardır (Höffe 2004: 151).

Burada sorun, özel hak gruplarının kimi durumlarda “insan hakları” kavramının önüne geçmesidir. Bazı durumlar karşısında “insan hakları”nın “insan”la ilgili değil de çocukla, kadınla, engellilerle, yaşlılarla vb. ilgili özel türden haklar olduğu düşünülmektedir. Örneğin cinsiyet kimliği sorunu üzerinden “kadın hakları” sıkça tartışılmakta ve “insan hakları” yerine “kadın hakları”ndan söz edilmektedir.

Feminizm, cinsiyet kimliği sorununu, kadın kimliğini öne çıkarıyor; egemen erkek bakışıyla ikincil konuma itilen kadının haklarını savunmayı, kadını erkekle aynı düzeye çıkarmayı ana amaç olarak görüyor. Kadın hakları kimi zaman insan haklarının önüne konuyor (Tepe 2004: 89).

Burada insan hakları sorunun yerini hem kadın hakları sorunu hem de kimlik sorunu almış oluyor. Bazen cinsiyet kimliği sorunu başka türden sorunları da beraberinde getiriyor ve yalnızca “kadın hakları” ihlalinden değil, cinsiyet kimliği, etnik kimlik, dinsel kimlik, politik kimlik gibi “kimlik” sorunuyla karşı karşıya bırakıyor. Bir özellik olmayan kimliklere göre hak ya da hak ihlalinden söz etmek siyasal, tarihsel, ekonomik, kültürel koşullara göre değişkenlik gösteren bir

konumlamaya göre insan haklarından söz etmek demektir. Burada da insan haklarının evrenselliği, normlarının genel geçerliği ya da kozmopolit bir insan hakları anlayışından uzaklaşılacaktır. Aynı ya da benzer olanlarla, farklı ya da öteki olanlar arasında ayrı hak kategorilerinden söz edilecektir.

“İnsan hakları, insanlığa, çeşitlilik içinde bir kimliğe sahip olmaya izin verir” (Höffe 2004: 152) ve “...her insanın, hangi kültürden olursa olsun vazgeçilmez hakları vardır” (Höffe 2004: 142). Fakat burada, göz önünde tutulması gereken alt kimlik gruplarının insan haklarından ayrı haklar olarak söz edildiğinde kimliklerin tarihsel, ekonomik, kültürel, siyasal koşullara göre değişebildiğini, birkaç alt kimlikten birlikte söz edildiğinde de görece bir hak anlayışı ve insan hakları kavramıyla karşılaşılabileceğini görmek gerekir. “İnsan hakları olacaksa, insanın insan olarak evrensel bir kavramı da olmalı”dır (Höffe 2004: 142).

Alt kimliklerden, cinsiyet kimliği, etnik kimlik, dinsel kimlik, politik kimlik gibi söz etmek aslında insan haklarını korumaya çalışırken ayrımcılık gibi bir kavramla da karşı karşıya bırakarak bizi yeni insan hakları ihlallerine sürükler. Ayrımcılık “aynı olduğu ya da aynı değeri taşıdığı düşünülen şeylerden birinin diğerinden farklı bir muameleye tabi tutulması ya da öyle olduğunun düşünülmesi durumudur” (Tepe 2016b: 186). Etik olmayan değerlendirmelerin, değerlendirilen şeyin merkezine konması, yanlış değerlendirmeye yol açmaktadır. Değerlendirilen şeyin değerini saptarken, değerlendiren kişinin objektif olmayıp tamamen kendi kanılarına göre değer biçmesi etik dışı bir değerlendirme olarak görülmektedir.

Örneğin kendi inancından ya da etnik kökeninden olanların diğerlerine üstünlüğüne inanan veya başka ırk ya da milletten insanların daha aşağı olduğunu düşünen kişi, belli bir karar verme - seçme- durumunda, o duruma ya da işe en uygun kişiyi seçmek yerine, kendi etnik kökeninden ya da inancından olanı seçecektir. Kişisel ilişkilerinde özellikle iş ilişkilerinde diğer insanlara ilişkin değer yargısı –doğru bir değerlendirmeyi önleyecek nitelikte bir değer yargısı- asıl belirleyici unsur olacaktır. Bu da karar verme ya da seçim yapma durumunda olan kişiyi, rastlantılar dışında, hata yapmaya götürecektir. Değer yargılarına dayanan, değerlendirilen şeyin özelliklerine gözlerini kapayan bir değerlendirme, kaçınılmaz bir biçimde yanlış değerlendirme, bu değerlendirmeye dayalı eylem

ise yanlış bir eylem olacaktır. Sonuçta o işe ya da duruma daha uygun olan kişinin seçilmemesine, söz konusu işin de gereği gibi yapılmasına engel olunmuş olacak, seçilmeyen kişi açısından da bir haksızlığa yol açacaktır. Etik olarak sorunlu bir bakışın ürünü olan ayrımcılığın sonuçta da farklı türden etik sorunlara yol açtığı görülmektedir (Tepe 2016b: 188).

İnsan hakları türünden normlar farklılıklara saygıyı esas alan, kişinin özerk ve özgür olmasına izin veren türden normlardır.

Senin ve benim belli şekillerde hareket etmemizin neden doğru olduğunu sana ispat edebiliyorsam, o halde, senin, her ikimiz için de eşit biçimde etkili olan nedenler temelinde benimle aynı fikirde olma ya da fikrime katılmama yetkine saygı göstermek zorundayım. Fakat senin iletişimsel özgünlük açısından sahip olduğun yetkine saygı göstermem -nedenler temelinde kabul etme ya da reddetmesinin bireysel özerklik açısından sahip olduğun yetkiye de saygı göstermem anlamına gelir. Öyleyse insan hakları ya da temel haklar senin bireysel özerkliğini ortaya koymayı olanaklı kılabilen ve ahlaki destek verebilen normlardır (Benhabib 2016: 143).

Bu normlar pratikte uygulanmadığında hak ihlalleri devam eder. Cinsiyet ayrımcılığı bağlamında düşündüğümüzde kadın ile erkek arasında yapılan ayrım beraberinde hak ihlallerini de getirecektir. Kadın ve erkeğin “insan” olduklarını unutup farklı iki cins olarak düşünerek haklarını cinsiyet kimliği üzerinden korumak istediğimizde görece bir insan hakları düşüncesine de kapı aralamış olunur. Oysa ki insan hakları evrenseldir ve her tek her kişi için, herhangi bir kimliği önelemeksizin geçerlidir. Dolayısıyla insan hakları dışında ayrı bir kadın hakları kategorisinden söz edilmesi kavrama ilişkin mevcut belirsizliği daha da arttıracaktır. Kadının her bakımdan özgürlüğü, dokunulmazlığı, sağlık, eğitim gibi haklarının güvence altına alınması bir insan hakları sorunudur. Kadın ile erkek arasında bedensel görünüş bakımından başka hiçbir fark bulunmamasına rağmen, kadın ve erkeği bu denli ayırtırmak; üstelik ayırtırken kadını erkeğin ötekisi olarak tanımlamak doğru değerlendirmenin önünde bir engeldir. Her alt grubun ya da kimliğin farklı yapısal ve duyuşal özelliklere sahip olduğunu düşünerek, herkes için ayrı bir hak kategorisi oluşturduğumuzda bu başka kategorilerin oluşumunu ve nihayetinde belirsizliği beraberinde getirecektir.

Herkes için olan ve herkesi için yararlı olan *insan hakları tüm siyasi ütopyaların öldüğü bir zamanda bir ahlaki ütopya olarak doğmuş olduğundan, iyi hayatı tanımlamakla ve bu iyi hayatın sağlanması için bir plan önermekle yükümlüydü, üstelik tam da siyaset üstü doğmuş olmasından ötürü bunu yapamayacak durumdayken* (Moyn 2017: 182).

Bir ütopya olarak doğduğu düşünülen insan hakları kavramıyla ilgili teorik eksiklikler, kavramın teorik bilgisinin yetersizliği ve pratik alanda karşılaşılan sorunlar, sanki yeni bir insan başarısına ihtiyacı doğuruyor diye düşünülür.

İnsan haklarının bir zamanlar kendinden öncekilerin yıkıntıları üzerinde yükselmiş olduğu gibi, eğer eksikliği hissedilirse gelecekte başka bir ütopyanın ortaya çıkıp çıkmayacağını da kimse bilmiyor. İnsan hakları son ütopya olarak doğdu, fakat bir yenisinin sahneye çıkma ihtimali her zaman devam ediyor (Moyn 2017: 14).

Tüm insanların devredilemez, vazgeçilemez, ertelenemez olan insan haklarının günden güne ihlali, şiddetin, yıkıcılığın artışı, insanın onurunun kolayca çiğnenmesi yeni bir yol arayışına doğru sürüklese de ortaya konulacak yeni düşünce de insanın değerinin korunması talebinden doğacağı için, yine bu talebi içerecektir. Değer farkı gözetilmeksizin -kadın ya da erkek, genç ya da yaşlı, çocuk ya da yetişkin, sağlıklı ya da hasta olup olmadığına bakılmaksızın-, insanın olanaklarının gerçekleştirilebilmesi, geliştirilebilmesi için “insan hakları” idesinden farklı olmayan yeni bir düşünce yine ortaya kaçınılmazcasına ortaya konulacaktır. Akıl sahibi insanın, değer harcanması ya da çiğnenmesi karşısında aklını yeniden kullanması ve insanın değerinin korunması bir biçimde, yeniden talep etmesi kaçınılmazdır.

1.2.2. H. Shue'nun İnsan Hakları Görüşü

Henry Shue temel haklar üzerine konuşurken bunun sebebinin yüksek ama ucuz ve boş özgürlük vaatlerine duyduğu öfke olduğunu dile getirir (Shue 1999: 25). Shue'yu öfkeliendiren özgürlüğü kullanabilmelerinin ön koşulları olmadığı halde verilen vaatlerdir. Öncelikle hak kavramının ne olduğunu bilmek ve ardından temel hakların ne olduğunu bilmek gerekir.

Hak kavramından felsefe tarihinde ilk söz eden Platon'du. İnsan hakları kavramının kendisi gibi içeriği bulanık bir kavram olarak görülen "hak", Platon'un *Politeia*'sında, herkese hakkını vermek, yani herkese borçlu olunanı vermek (Platon 2017: 332c) olarak tanımlanır. Nasıl ki hekimlik sanatının borcu bedenlere ilaç ve yiyecek vermekse, aşçılık sanatının borcu yemeklere tat ve tuz vermekse (Platon 2017: 332c), adalet de insana borçlu olunanları -haklarını- vermeliydi.

Shue'ya göre hak, "haklı bir istemin ussal temeli" demektir (Shue 1999: 40) Hak hem haklı bir istem hem de ussal bir temele dayanır ve insanlardan beklenen hak talebinde diretmeleridir, diretebilirler. Çünkü kişiler başkalarından bir şeyler isteyecek durumdadırlar, yani "hakları vardır". Ama hakların çoğunda ussal temel göz ardı edilir.

Eğer bir insanın belli bir hakkı varsa, o hakkın özünden yararlanabilmesinin toplumca güvence altına alınmasını istemesini haklı gösterecek geçerli nedenleri vardır; işte bu yüzden güvencelerin sağlanması gerekir (Shue 2009: 40).

Bir kişinin hak talebinde bulunması, talebin karşılayıcıları tarafından sadece duyurulmakla kalmayıp, uygulanmalıdır da. Eyleme dökülmemiş bir hak duyurusu gerçekçi sayılmamakla beraber Shue'ya göre hoş olmayan bir durumdur. "Bir hakkın özü, o hak neyin hakkıysa odur. Hak, bir hakka sahip olma hakkı değildir - yiyecek gibi, özgürlük gibi başka bir şeyden yararlanma hakkıdır" (Shue 2009: 43).

Shue bir hakkın temel hak olup olmadığı ayrımını yaparken, tüm öteki haklardan yararlanabilmek için korunması gereken haklar olduğunu dile getirir. Bedensel güvenlik hakkı, devlet tarafından sağlanan eğitim hakkından derece olarak daha önemli sayılmaktadır. Her hak değerlidir, fakat Shue'nun dikkat çektiği problemi ancak temel haklar sağlanabildiğinde diğer değerli hakların da hayatta yerini alabilecekleridir. Bu sebepten pek az hak temel hak olarak sayılmaktadır. Bedensel güvenlik hakkı temel bir haktır. Öldürme, işkence, sakatlama, ırza geçme ile karşılaşmamak için bedensel güvenliğin sağlanması gerekir. Ancak bu sağlandıktan sonra varlığın sürdürülmesi mümkündür. Bu hakkın korunumu yeterli derecede sağlanamadığında diğer tüm haklardan yararlanmak neredeyse imkansızdır. İnsan bedensel güvenlik hakkına sahip değilse varlığını sürdürmesi pek de olanaklı görünmemektedir.

Shue'nun ekonomik güvenlik dediği -ya da varlığını sürdürme- kirlenmemiş hava, kirlenmemiş su, yeterli yiyecek, yeterli giyecek, yeterli barınak ve en düşük düzeyde koruyucu halk sağlığı hizmetidir (Shue 2009: 51). Shue'ya göre insanın temel haklardan yararlanması bir bakıma ihtiyaç meselesidir. Temel hak olan varlığını sürdürme hakkı kendi geçimlerini sağlayamayan bireylerde daha öncelikli bir konumda olmaktadır.

Shue'ya göre başka bir haktan yararlanmanın anlamı, bir oranda, insanın sonuçta bedensel güvenliğini ya da geçimini gerçekten ya da korkulan bir biçimde yitirdikten zarar görmeksizin, o hakkı kullanmasıdır. İnsanlara kullanamayacakları bir hak için güvence vermek, insanlara yemek bileti verip yemek vermemek gibi bir dolandırıcılıktır (Shue 2009: 56).

Shue'ya göre temel haklar bedensel güvenlik ve varlığını sürdürme gibi az sayıda haktan oluşmaktadır. Başka insan hakları kuramcılarınca temel haklar arasında sayılan birçok hak Shue tarafından listeye dahil edilmez. İleride de değinileceği gibi, bu konuda söz söyleyenlerin “temel hak” kavramı üzerinde uzlaşmadıkları görülmektedir.

Shue, insanın ihtiyaçlar hiyerarşisine önem ve öncelik verir. Temel hak, insanın doğuştan gelen haklardır ve bu haklar yasal bir güçle güvence altına alınsa bile bu haklara saygı gösterilmiş olunmamaktadır. İnsan olmanın açık bilincine sahip hale geldiğimizde, insan haklarına ve insan onuruna saygılı bir hale gelmiş olmaktadır. Shue, “temel bir hakkın özü öyle bir şeydir ki, kendisinden yoksunluk bütün haklara karşı genel bir tehdit yaratır. Temel bir hakkın yerine getirilişi genel olarak haklara yönelik bir tehdite karşı başarılı bir savunmadır” (Shue 2009: 65) diyerek bir hakkın temel hak olmasının ölçütünü ortaya koymaktadır. Temel bir hakka, temel olmayan diğer haklardan daha az öncelik tanımının imkansız olduğu vurgusunu yapmaktadır. Shue'ya göre temel hakkın somut varlığı güvence altında değilse, diğer her türden haktan yararlanmak da olanaklı değildir.

İnsan hakları kavramı üzerinde uzlaşmada nasıl ki güçlük yaşıyorsa aynı biçimde temel olan ve temel olmayan haklar ayrımında fikir birliğine varmak da zor görünüyor. Henry Shue'dan farklı ikili bir ayrım yapan Ioanna Kuçuradi için varlığını sürdürmek her türlü güvenlikten önce gelir.

Varlığını sürdürmek, yaşama hakkı, doğrudan insan olmakla sahip olunan temel insan hakkıdır ve biyopsişik bütünlüğün korunmasını her tek kişi için ilk ve önceliklidir. Bu temel hakkın ve diğer temel hakların ne oldukları ve bunları temel olmayan haklardan nasıl ayıracağımıza Kuçuradi'nin insan hakları kavramında ilişkin söylediklerinden hareketle yer verilecektir. Böylelikle, Shue ve Kuçuradi'nin insan haklarına ilişkin iki farklı bakışı üzerinde durulacak, temel olmayan, bir devletin yurttaşı olmakla sahip olunan haklar ile temel olan ve yalnızca insan olmakla sahip olunan haklardan farkı ve birbirleriyle olan ilişkisi ortaya konulacaktır.

1.2.3. İ. Kuçuradi'nin İnsan Hakları Görüşü

İnsan haklarının temelinde insanın değeri -insanın diğer canlılar arasındaki özel yeri- bulunur. Bu özel yeri insana sağlayan ise insanı diğer canlılardan ayıran olanakları, özellikleridir. “İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve onu değerli kılan şey onun değerlendirme yapan ve değerler ortaya koyan bir varlık olması gelmektedir” (Kuçuradi 1998: 11). İnsan, değerli bir varlık olduğu için bazı haklara sahiptir. İnsanın yapısal özelliklerini korumak, kişilerde insanın olanaklarını geliştirmek, insan türünün davası, insan olan herkesin ödevidir. İnsana özgü bu olanakları koruma istemi insan haklarıdır. Her tek kişide kendi değerimizi korumayı istemektir. Kişileri sırf insan oldukları için korumayı istemektir. İnsan hakları, her insanla ilgili bazı gerekleri dile getirir. “Bu gerekler, insanın değerini tanıma ve koruma istemleri olarak, yani insanları yalnızca insan oldukları için koruma istemleri olarak ortaya çıkarlar” (Kuçuradi 2011a: 2).

Kendi başına bir amaç olan, devredilemez insan hakları, her insanı ilgilendiren bazı gerekleri dile getirirler. “Bu gerekler, insanın değerini tanıma ve koruma istemleri olarak yani insanları yalnızca insan oldukları için koruma istemleri olarak ortaya çıkarlar” (Kuçuradi 2011a: 2). İnsanın değerinden anlaşılan, insanın diğer canlılar arasındaki özel yeridir. İnsana bu özel yeri sağlayan, onun özelliklerinin bütünü, biyopsişik yapısı, onu diğer canlılardan ayıran olanakların tümüdür. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler, eylemler ve bu etkinliklerin sonucu olarak ortaya çıkan ürünlerdir. Bu olanaklar “insanın değerini” ya da “onurunu” oluşturmaktadır. “İnsan onuru” dediğimiz, insanın bu değerinin farkındalığına işaret ediyor. Her insanı, insanın bu yapısal olanaklarını gerçekleştirecek şekilde muamele görmeye layık kılan da, bu değerdir.

İnsan onuru, insanın nesnel değerinin öznel karşılığıdır ve tür olarak insanın değerinin felsefi/antropolojik bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bundan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının bilgisinden oluşur. Bu bilgi, ona sahip olanlar için, doğal ve rastlantısal özellikleri ne olursa olsun başka insanlara, hatta bu değer farkında olmayanlar da, bu değere uygun muamele etmeyi gerekli kılıyor.

“Bir kişinin, her şeyden önce bir insan olduğunun bilincine varmasını, tek ortak kimliğimiz olan insan kimliğimizin farkına varmasını sağlayan da, bu bilgidir” (Kuçuradi 2011c: 73).

İnsanın bu yapısal özelliklerinin korunması, olanaklarının geliştirilmesi, insanın diğer insanlara karşı ödevi sayılan, insan türüne ait olan bu olanakları koruma istemleri temel insan haklarını oluşturmaktadır. “Bu olanakların her kişide korunmasını istemek, insanın değerini- varlıktaki yerini-, kendi değerimizi korumayı istemek oluyor (...) Bu da kişileri sırf insan oldukları için korumayı istemek demek oluyor” (Kuçuradi 2011a: 2).

İnsan haklarını korumak söz konusu olduğunda, kişinin kim olduğu önemli değildir. Karşımızdaki kişinin işlediği suç ne olursa olsun, insan hakları, sırf insan olduğu için o kişinin temel haklarının korunmasıdır. Bir hakkı, insan hakkı yapan da zaten o hakkın hiçbir insanda çiğnenmemesi ve herkes için sağlanması gerekliliğidir.

Peki insan hakları dediğimiz bu haklar nelerdir? (...) Çeşitli uluslar arası belgelerde ve çeşitli anayasalarda “temel haklar” başlığı adı altında, kişi hakları, yurttaş hakları, sosyal-ekonomik-kültürel-siyasal haklar gibi hak türlerini; bu başlıklar altında da, bazıları ortak, bazıları ayrı ayrı çeşitli tek tek hakları (ve özgürlükleri) görürüz (Kuçuradi 2011a: 3).

İnsan hakları kişi hakları olmakla birlikte, “bütün kişi hakları insan hakları değildir (...) İstemler olarak bazı önemli farklar gösterirler: bu istemlerden bir kısmı insan olanaklarıyla doğrudan ilgilidir; başka bir kısım bu olanakların geliştirilmesi için genel olarak gerekli ön koşullarla, bir başka kısım ise bazı (değişken) koşullarla ilgilidir” (Kuçuradi 2011a: 4-5).

İlk iki türden istemler kişinin doğrudan doğruya olanaklarını gerçekleştirilmesiyle ilgilidir “Temel özgürlük” ve “kişinin güvenliği”ne ilişkin istemler, insana özgü etkinlikleri gerçekleştirirken kişilere dokunulmaması istemini dile getirirler. Bu devlet tarafından verilmeyen ancak kişilerin kişilere gösterdiği saygıyı koruma türünden bir haktır. Bu haklar konusunda devletin rolü, çiğnenmesini önlemek, çiğnendiği takdirde dengeyi yeniden sağlamaktır. Bu hakların çiğnenmesini yasalarla önlemeye çalışmak, bu hakları güvence altına almak, çiğnendiği zaman çeşitli organlarıyla ve yasalarla korumak, kollamak devletin görevidir. Kişi özgürlüğü ve güvenliği gibi haklar, herkesten insanın değerine dokunmama talebinde bulunurlar (Kuçuradi 2011a: 6-7). Örneğin hiç kimsenin tutsak ya da köle durumunda tutulmaması, hiç kimseye acımasızca, insanlık dışı, aşağılayıcı muamele ya da işkence edilmemesi, hiç kimsenin keyfi olarak tutuklanmaması ve düşünce, kanaat ve barışçı bir şekilde toplanma özgürlükleri gibi özgürlükler, bu türden temel haklardır.

“Temel özgürlükler” denen özgürlükler, bu kişi haklarının yasal güvenceleridir; bir kişi insan olarak olanaklarını gerçekleştirirken, o kişiye hiçbir nedenle “hiçkimse”nin dokunmamasını güvence altına alırlar. Yasal geçerliliği olan bir belgede yer almaları, herkesten istenebilmelerini güvence altına alır, ama bununla bu haklara saygı gösterilmesi sağlanış olmaz (...) Bu haklara saygı gösterildiği yerde, ilgili (...) Onlara saygı gösterilmediği yerde, güvensizlik –ya da anarşi ve terör- egemendir. Ve devlet organları tarafından çiğnendikleri yerde, orada baskı vardır demektir” (Kuçuradi 2011a: 4).

Bütün insanların eşit olduğu, her kişinin insan olarak sahip olduğu, yani tanınmaları söz konusu olmayan, gerektirdiklerinin yerine getirilmesi söz konusu olan bir grup temel hak daha vardır. Bunlar her kişiye insan olarak, olanaklarını geliştirebilmesini sağlayan ön koşullara ilişkin istemlerdir. Sağlık için gerekli yaşama düzeyi, eğitim bu tür haklardır.

Bu haklarla ilgili karşılaşılan güçlük şudur: bu hakların sağlanması, başka bir tür haklara bağlıdır; ancak dolaylı olarak, devletin kişilere tanıdığı haklar -sosyal, ekonomik -(ve bazı) siyasal haklar-, her zaman değilse de, çoğu zaman siyasal kararlarla kurulan, kamu kuruluşları aracılığıyla korunabilirler (Kuçuradi 2011a: 6).

Bu kararları almak kişilere bağlıdır. Başka bir deyişle, bir devlet, koşullarına göre çizdiği sınırla kişi haklarını koruyabilir ve kişinin olanaklarını gerçekleştirmesini sağlayabilir. Fakat bu sınır bütün yurttaşların eşitliği hesaba katılarak çizildiğinde haklar korunmuş olur. Çünkü bu haklar tüm yurttaşların eşit olduğu haklardır. “İlk grup insan haklarının tersine, bu hakların korunması kişilere doğrudan doğruya bağlı değil, bir ülkede yapılan düzenleme ve alınan siyasi kararlara bağlıdır” (Kuçuradi 2011a: 6). Bu tür insan hakları, yurttaşların eşitçe paylaştığı yerde korunabilir. Paylaşım eşit olmadığında ise insan olanaklarının gerçekleştirilmesi için gereken ön koşullar yoktur demektir. İnsan haklarını, insanın olanaklarını ortaya koyma istemlerini, olanaklarını geliştirmeye çalışırken hiç bir insanı engellemek olarak ortaya koyduğumuzda; insan haklarının sınırlandırılabilceğini bir şekilde ileri sürmek, sosyal ve ekonomik haklarında bir ülkedeki koşullara göre sınırlandırılmasına bir şekilde karşı çıkmak, herkesin kendi çıkarlarının peşinden koştuğu ve hak ihlalinin çekinmeden birbirleriyle çarpışan kişileri görmezlikten gelmek; bugün sömürüyü ve terörizmi görmezlikten gelmek demektir. Tanınan hakların sınırlandırılmasına her karşı çıkış, bir süre sonra çıkarların sınırlandırılmaması istemine dönüşmektedir. Ortaya çıkan şiddetli kişisel çıkar istemi de, hak ihlalini kaçınılmaz olarak doğuracaktır.

“Böylece insan haklarını korumanın ilk ön koşulu; insan haklarının ve tek tek hakların ne olduğunu açıkça-gerektirdiklerini görebilecek kadar açıkça-kavramak gibi görünüyor” (Kuçuradi 2011a: 8). Tabi ki böyle bir kavrayış bir iş birliğini de gerektirecektir. İlk olarak kendimizi kendimize insan olarak ilan edebilecek kadar yürekli olunmalıdır. Bu ilan ediş, kendimize yüklediğimiz sorumluluk bilincine sahip olmak ve bu sorumluluk bilincinin gereklerini yerine getirmek demektir. Bu şekilde bakıldığında insan haklarını koruma sorunu felsefi, etik ve siyasal bir sorun olarak görünecektir.

Felsefi bir sorundur, çünkü insan hakları kavramının açıklığa kavuşturulmasına, -bu hakların getirdikleri konusunda daha sağlam sonuçlar çıkarmamızı sağlayabilecek bir açıklığa kavuşturulmasına - şiddetle ihtiyaç vardır. Etik bir sorundur, çünkü günlük yaşamda bu haklara saygı gösteren ya da onları çiğneyen kişilerdir; kişilerdir oylarıyla ya da kamu görevlisi olarak verdikleri kararlarla korunmalarına katkıda bulunan. Ayrıca siyasal bir sorundur; çünkü bütün yurttaşların insan olarak olanaklarını geliştirmeleri “korku ve

yoksunluktan uzak” yaşayabilmeleri için gerekli koşulları doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak sağlamak, her devletin görevidir (Kuçuradi 2011a: 8).

1.2.4. H. Arendt’in İnsan Hakları Görüşü

Çağdaş politika felsefesinin güçlü bir sesi olan Hannah Arendt, “insan hakları”na eleştirel bir bakış getiren önemli bir çağdaş düşündürdür. 20. yüzyılın karanlık bir dönemine tanıklık etmiş olan Arendt’in insan hakları düşüncesinin tarihsel arka planında o yıllarda yaşanan olaylar yatmaktadır. *Üç temel insani etkinlik olan “eylem”, “iş”, “emek” üzerine kurduğu ve her türlü insan doğası anlayışından ayırarak temellendirdiği “insanlık durumu” kavrayışına dayalı bir politika teorisi geliştiren Arendt’in, içinde yaşadığı çağın ve dünyanın problemlerine eğilmekten geri durmadığını, bilakis dünyaya gösterdiği özeni kendi felsefi etkinliğinin ayrılmaz bir parçası haline getirdiğini vurgulamamız gerekir (Sezer 2013: 639).*

Arendt’in insan ve insan haklarına ilişkin fikirlerine pek çok çalışmasında rastlanmaktadır. *“Totaliteryanizm’in Kaynakları”* adlı eserinin son bölümü olan *“Ulus Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu”* isimli makalesi bunlar arasında en bilinenidir. İnsan hakları, baştan beri söylenegeldiği üzere “insan” kavramını - insanın kendisini- merkeze alan, dolayısıyla tüm insanlar için geçerli olma, yani “evrensel” olma iddiasıyla ortaya atılan bir haklar bütünüdür. “İnsan” kavramının kültürel ve tarihsel göreceliliklerden sıyrılmasının güç olduğu düşüncesinin sonucu olarak “evrensel” bir insan tanımı yapmanın zorlukları karşısında insan haklarının normatif bir temele oturtulması gerektiğini savunulmaya başlanmıştır.

Sadece Yahudilere duyulan nefretten ibaret olmayan antisemitizm, (sadece fetihden ibaret olmayan) emperyalizm, (sadece diktatörlükten ibaret olmayan) totaliteryanizm; her biri diğerinden daha acımasız olan bu fenomenler, insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğunu göstermiştir. Bu güvence yerküre üzerinde bu kez insanlığın tümünü içine alacak biçimde geçerli olması gereken yeni bir yasada, yeni bir siyasi ilkede bulunabilir ancak (Arendt 2014a: 12).

Arendt'e göre modern toplumlarda insan haklarına ihtiyaç duyulmasının sebebi, dinsel ve politik olan arasındaki ayrımın belirginleşmesi, politik eylemlerin dini alt yapılarının ortadan kalkmasıdır. Sekülerleşme hareketi sonucunda insanlar arasındaki eşitliğin korunmasını sağlayan dinin bir kenara itilmesi, modern toplumda insanlar arası eşitliğin adalet tarafından sağlanmasında farklı koruma yollarına ihtiyacı doğurmuştur. "İnsan hakları bu koruma mekanizmasının bizzat kendisidir" (Arendt 2014b: 293). Dolayısıyla, insan hakları dinsel olandan uzak, tamamen insanın ortaya koyduğu bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Modern insan tarihe ve doğaya eşit biçimde yabancılaşmıştır. İnsan haklarının kökenleri doğada ya da tarihte değil, felsefi ve hukuki bağlamda yeniden düşünülmelidir.

Arendt, *Totaliteryanizmin Kaynakları* 'nda öncelikli olarak ulus devletlere ve sonrasında insan haklarına getirdiği eleştirilerle, insan hakları kavramından çok "haklara sahip olma hakkı" kavramına dikkati çeker. Arendt'e göre insan hakları düşüncesinin kökeninde bir zihin karışıklığı bulunmaktadır. İlk defa *Fransız İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi*'nde yer alan insan hakları kavramı, yurttaşlık hakları ile birlikte anılarak insan haklarını egemenlik ile özdeşleştirmiş olan modern düşünce çerçevesinde şekillendirilmiştir. "Haklara sahip olma hakkı", Arendt'in düşüncesinde "insan hakları"ndan önce politik bir topluluğa ait olma hakkının öneminin vurgulanması gerektiğini ifade eder. Arendt bu kavramı ortaya atarak, modern ulus devlet düzeninde insan haklarının ancak yurttaşlık haklarının korunduğu yerde korunabileceğini ortaya koymuştur. Arendt' e göre "yasaların bir aygıt olmaktan çıkıp ulusun bir aygıtı haline gelen devletin varlığı, ulus hakları dışında bir insan hakkından bahsetmeyi imkansız hale getirmiştir" (Arendt 2014b: 269). Arendt, insanlığın maruz kaldığı felaketlerin sorumlusu olarak insan haklarını görmez. Ama modern ulus devlet sistemi içine felsefi bir temelden yoksun olarak atılmış ve yurttaşlık haklarından ayrıştırılmayan bir kavram olarak ortaya atılmış insan haklarının, haklarından mahrum kalan insanlara beklenen korumayı sağlamaktan yoksun oluşunu şiddetle eleştirir. Nitekim Arendt' e göre insan haklarından mahrum olmak, "insan olma hakkı"ndan yoksun olmak ve insanlık durumunun dışına itilerek ötekileştirilmek anlamına gelmektedir. "Tehlike, küresel evrensel olarak birbirine bağlanmış bir uygarlığın milyonlarca insanı bütün dış görünümlere rağmen vahşilik koşullarında yaşamaya mecbur etmek suretiyle, kendi bağrında barbarlar yaratabilir olmasındadır" (Arendt 2014b: 314).

Arendt'in çağında yaşanan olaylara bakıldığında "insan hakları"dan söz etmek zordur. Ülkelerinden kaçmak zorunda kalan mültecilerin hiçbir hakları yoktur. Önce haklara sahip olma hakkına sahip olmak, yani bir ulus devletin vatandaşı olmak gerekmektedir. Bu kaybedildiğinde haklara sahip olma hakkı da yok olmakta. Sonuçta insan hakları hiçbir hakka sahip olmayanların hakları gibi anlaşılmaktadır. Burada dile getirilen, insan haklarının vatandaş ya da yurttaş olunmadığı durumda, yersiz yurtsuz kalındığında pek söz konusu olmadığı, korunamadığı iddiasıdır. Bu bağlamda, önemli olan insan olmanın mı yoksa yurttaş olmanın mı önce geldiği sorusuna nasıl bir cevap verileceğidir. "İnsan hakları sadece insan olanların, insan olmaktan başka bütün özelliklerini kaybetmiş insanların hakkıdır. Başka bir deyişle, bu haklar hiçbir hakkı olmayanların hakkıdır ve hak kavramını baştan sonra tezyif etmektedir" (Ranciere 2009: 54). Bu da insan haklarının korumayı çalıştığı şeyleri ulus devlet dışında koruyamaması deneyiminden kaynaklanan bir saptamadır.

Arendt, insanın bütün sıfatlarının ötesinde bir insan olarak var olduğu varsayımına dayanan insan hakları kavramının, bu kavramı ortaya atmış kişilerin kendilerini, insan olma sıfatı dışında bütün diğer niteliklerini ve bağlantılarını yitirmiş insanların karşılarında buldukları ilk anda yerle bir olduğunu belirtir (Agamben 2009: 48).

Bütün insanların onur ve haklar bakımından eşit olduklarını dile getiren *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin pratiğine baktığında Arendt eleştirel bir tutum takınır. "Arendt'e göre İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin en önemli eksiği 'gerçeklik duygusu'ndan yoksun olmasıydı" (Çelebi 2009: 91). Bir siyasal topluluğun ilk temel hakkı var olma hakkıdır. Bu var olma hakkının hukuki bir somutluğa ihtiyacı olmayıp, bu hak mutlak ve koşulsuz bir hakka karşılık gelmektedir. "Bu hakka Arendt, haklara sahip olma hakkı demiştir" (Çelebi 2009: 92).

Arendt'te haklar öznenin niteliklerine özgü değildir; özneler, birlikte ortak bir dünya oluşturdukları anda ortaya çıkar. Haklar bireylerin birbirlerine garanti ettikleri niteliklerdir. Dolayısıyla haklara sahip olma hakkı devletsiz halkların ve yurttaşlıktan düşürülmüş bireylerin ve grupların kelimenin basit anlamıyla bir bildirge ortaya koyma, bir araya gelme ve kendi haklarını talep etme olasılığının ortadan kaldırılmış olması durumuna denk düşer (Çelebi 2009: 92).

Bir hakkın, hak olarak tanınması ve korunabilmesi için yasalar yoluyla ortaya konulması gerekmektedir. Bir hakkın yasalarca tanınması ise, kişinin de yasalarca tanınması, yani o ülkenin vatandaşı olarak hak sahibi olduğu anlamına gelmektedir. Daha yerinde bir ifadeyle, ancak bir ülkenin yurttaşı olmakla kişilerin temel hakları korunabilir hale gelmektedir. Bu nedenle Arendt yurttaşlık haklarının insan haklarından önce geldiğini belirtmektedir.

2. İNSAN HAKLARI AÇISINDAN KADINA YÖNELİK ŞİDDET

Şiddet günümüzün en göze çarpan olgulardan biri olup, sıkça farklı bağlamlarda karşımıza çıkmaktadır. Sadece kişi-kişi ilişkisinde ya da etik bir sorun olarak karşımıza çıkmayan “şiddet”, aynı zamanda politik bir sorun olarak ve pek tabii bir insan hakları sorunu olarak da karşımızda durmaktadır. İnsanın içinde bulunduğu koşullar değişse de, bilim ve teknolojiye son derece hızlı ilerlemeler yaşansa da “şiddet” etik ve politik bir sorun olarak varlığını korumaya devam etmektedir.

İnsanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olan “şiddet”in insanın kendisinde ve bir toplumda olanaksız hale getirilip getirilemeyeceğinin yeniden sorgulanmasına ihtiyaç vardır. “İnsan olmayla şiddet arasındaki bağ, eylemde bulunmayla şiddet kullanma arasındaki bağ irdelenerek, insan olmanın kaçınılmaz olarak eylemlerinde şiddet kullanmayı gerektirip gerektirmediği sorusu” (Tepe 2016c: 168) tartışılmalıdır. Bu bağlamda felsefi antropolojiye ve bazı filozofların insan görüşlerine ve insan hakları kavramıyla ilişkisine ilk bölümde yer verilmişti. Bu bölümde ise, şiddetin “insan olmak”la ve “insan hakları ihlali olmak”la ilişkisinin kurulması, onun neden hem etik hem de politik bir sorun olduğunun gösterilmesi amaçlanmaktadır. Bu antropolojik ve etik temelin gösterilmesiyle birlikte kavramın kendisinin sınırlarının da gösterilmelidir. Buradan hareketle, şiddet insan yaşamının içinde hep varolsa da, “insan teklerinin ve insan topluluklarının şiddetsiz varlıklarını sürdürüp sürdüremeyecekleri, şiddetsiz var olup olamayacakları” (Tepe 2016c: 168) üzerinde yeniden düşünülmelidir.

2.1. “Şiddet” Kavramı Üzerine

“Şiddet” üzerine duyarlılığın artmasıyla birlikte bu kavram üzerine araştırmalar ve tartışmalar yoğunluk kazanmıştır. Kavram farklı bağlamlarda ve pek çok alanda karşımıza sıkça çıkar olmuştur. “Kadına Şiddet” de beraberinde “şiddet kültürü” ya da “şiddet toplumu” gibi ifadeleri getiren, bu bağlamda sıkça işittiğimiz bir sözcüktür. Olumsuz bir davranışı imleyen “şiddet” sözcüğü üzerinde tam olarak uzlaşılabilmiş bir tanım olmasa da genel olarak içerdiklerinin neler olabileceği, türleri gibi konular büyük oranda açıklığa kavuşturulmuştur.

‘Şiddete başvurma’, ‘kadına şiddet’, ‘siyasal şiddet’, ‘şiddet kültürü’, ‘şiddet toplumu’ sıkça işittiğimiz sözcükler. Şiddet eylemleri televizyon ve gazete haberlerinin başta gelen malzemeleri arasında yer alıyor. Gerçi cinayet ve savaşlar insanlık tarihi kadar eski. İşkence, eziyet çektirme, yaralama, dövme, korkutma, tehdit etme, yıldırma, öldürme sıkça karşılaşılan insan davranışları arasında. İnsanlık tarihinde ilerleme olarak görülebilecek kimi gelişmelere karşın, ‘şiddet’ hep yerini korumuş, hatta kimi teknolojik gelişmeler şiddetin dozunun ve etkisinin arttırılmasına olanak verdiğiinden. Şiddet daha görünür, daha etkili ve yıkıcı hale gelmiştir. Bu nedenle bilimde, teknolojiye, sanatta ve –ulusal ve uluslar arası– hukuktaki tüm insani gelişmelere karşın, günümüz toplumlarında şiddet hâlâ önemli bir yer tutmakta. Şiddet, kişiler arası ilişkilerde olduğu kadar –ulusal ve uluslararası– siyasette de hâlâ önemli bir siyasal mücadele aracı; sıkça kendisine başvurulmuş bir sorun çözme yolu, en azından sorun çözme yollarından birisi (Tepe 2016c: 167).

Şiddet kavramı için herkes tarafından kabul görülen kesin bir tanım yapmak kolay değildir ve bu durum şiddetin tanımını daha da zorlaştırmaktadır.

Önemli olan bir insansal olgu olan ve bu nedenle felsefe dışında, psikoloji, psikiyatri, sosyoloji, kriminoloji, antropoloji, siyaset bilimi, hukuk gibi insan bilimlerinin de inceleme konuları arasında yer alan şiddet sorununu felsefi bakışla ele alan bir yazıdan ilk beklenecek şey, kavramsal açıklıktır. Öncelikle yapılması gereken ‘şiddet’ kavramının anlamının açıklığa kavuşturulması, neyin şiddet olduğunun belirlenmesidir. Sonra da şiddetin antropolojik ve etik temelleri üzerinde durarak, şiddetin meşruluğunu savunanlara bir yanıt oluşturulmasıdır (Tepe 2016c: 168).

Etimolojik olarak bakıldığında, Arapça kökenli bir kavram olan ve genel olarak “sertlik, zorluk, kuvvet veya güç denemesi” (Doğan 1990: 1038) gibi anlamlara gelen şiddetin, son yıllarda daha çok “insana eziyet, rahatsızlık verme” anlamında kullanıldığı görülmektedir. “Şiddet”, Türkçe’de de farklı anlamlara gelebilmektedir. “Türkçe’de ‘şiddet’ ve ‘şiddetli’ kelimeleri başka bağlamda da kullanılıyor. ‘Şiddetli yağmur’ diyoruz (...) Şiddetli rüzgar, yani her şeyi silip süpüren rüzgar. Ya da şiddetli arzu, başka her şeyi kenara iten arzu. Ya da ‘şunun

şiddetle karşısındayım' veya 'şunu şiddetle reddediyorum' diyoruz. Bunlar 'şiddet' kelimesinin ilginç kullanılışlarıdır" (Kuçuradi 2013: 15).

"Şiddet" esasında tehlikeli, başa çıkılması gereken ve bu hususta aşırı duyarlılık gösterilmesi gereken bir kavramdır. Bir çok dilde de şiddet kavramı, bir kişiye güç veya baskı uygulayarak kişinin isteği dışında bir şey yapmak ya da yaptırmak; şiddeti uygulamak ise zorlama, saldırı, kaba kuvvet, bedensel ya da psikolojik acı çektirme ya da işkence etmek, vurmak, yaralamak anlamlarını içermektedir. "Yunanlıların "avayxai" adını verdikleri işkence, "gerekli" ya da "kaçınılmaz" demektir" (Byung-Chul-Han 2016: 15). Onlara göre işkence bir kader ya da bir doğa kanunu olarak görülmekte, öyle kabul edilmektedir. Kimi toplumlarda geçmişte ve bugün de halen geleneksel olarak hayatın bir parçası kabul edilen, gücün özellikle kamusal yaşamda ve pek tabii bireysel yaşamda da ortaya konmasında önemli olan ve olumsuz bir anlam taşıyan şiddetin insanla ve onun eylemleriyle ilgili olduğu üzerinde uzlaşılmaktadır. Örneğin, doğal afetler bir tür şiddet olarak nitelendirilmemektedir. Şiddeti uygulayan insan olduğunda insanın bu olumsuz davranış biçimleri yasalarla da cezalandırılmaktadır. Hatta daha çok bedensel saldırı (cinayet, yaralama, ırza tecavüz, silahlı saldırı, gasp vs.) olarak anlaşılan şiddeti yasalar ağır suç olarak görmektedir. Örneğin bir boks müsabakasından bir sporcunun diğerini yaralaması şiddet sayılmamakta, en azından yasal bir suç teşkil etmemektedir. "Şiddet kimi zaman da, örneğin Arkaik kültürde, dinsel iletişimin asli aracı olarak görülüp, şiddet tanrısıyla şiddet aracılığıyla iletişime geçildiğine inanılırdı" (Byung-Chul-Han 2016: 23). Şiddet uygulamak bu toplumsal yapıda gücün bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.

Şiddetin bu şekilde farklı anlamlara gelmesi, farklı bağlamlarda kullanılıyor olması şiddeti anlamamızı güçleştirmektedir. Bu sebeple "şiddet" kavramının sınırlarının çizilmesine ihtiyaç vardır. Şiddet olan ile şiddet olmayanı birbirinden ayırmalıdır. Bu ayrımı yapabilmek ve sınır çizilebilmek için,

'Şiddet' nedir ya da nelere 'şiddet' eylemleri denilmektedir? Fiziksel şiddet dışında psikolojik şiddetten de söz edilebilir mi? Güç kullanma, zorlama, bağırma, susma, tehdit şiddetin farklı biçimleri midir yoksa şiddetten ayrılması gereken şeyler midir? Her türlü güç kullanımı, her türlü zorlama bir şiddet kullanımı olarak görülebilir mi? Şiddet, eylemlerin taşıdığı bir şey, eylemlerin bir özelliği mi yoksa onlara dışarıdan yüklenen bir şey midir? Şiddet eylemlerin

öznesi kişiler mi gruplar mıdır? Öznesiz ya da yaparı olmayan şiddetten, yapısal şiddetten söz etmek anlamlı mıdır? Dolaylı şiddetten söz edilebilir mi yoksa şiddet yalnızca eylemlerinin doğrudan sonuçlarına ilişkin bir niteleme midir? Son olarak, amaçlı yapıp etmeler midir şiddet eylemleri yoksa amaçlanarak yapılmayanlar da bu kapsamda değerlendirilebilir mi?” gibi soruların öncelikle yanıtlanması gerekir (Tepe 2016c: 169).

Her eyleme ‘şiddet eylemi’ damgasının vurmak ya da hiçbir şeyi şiddet olarak görmemek bir eylemin şiddet olarak değerlendirilmesini güçleştirmektedir. Şiddet eylemlerinin ne olduklarını ve ne türden eylemler olduklarını açıklığa kavuşturmalıdır.

Şiddet eylemleri, fiziksel güç kullanılarak, o anda kendisini koruyamayacak bir insana tepki olarak ya da kasıtlı olarak fiziksel ve psikik varlığına zarar veren eylemlerin veya bir insanı yok eden eylemlerin özelliğidir. Bu eylemleri kişiler karşı oldukları bir şeye tepki olarak gerçekleştirirler. Ne olursa olsun ulaşmak istedikleri bir şeye engel oluşturduğunu düşündükleri insanlara karşı böyle eylemler yaparlar veya boyun eğmek istemeyen ya da boyun eğmediği farz edilen, o anda istediklerini elde etmeye engel oluşturan kişilere istediklerini yaptırmak için şiddet eylemleri gerçekleştirirler (Kuçuradi 2013: 15).

“Şiddet”ten ne anladığımız o eylemi değerlendirmenin de bir ölçütü olmaktadır ve aynı zamanda o eylemi yapana verilecek yasal cezanın da ölçütüdür.

Benimsenen ‘şiddet’ kavramına göre, her şey, her insan davranışı, her ilişki durumu, hatta yaşamın kendisi şiddet olarak nitelenebildiği gibi, yaşamda neredeyse hiçbir şiddet görmemek de mümkün olabilmektedir. ‘Şiddet’ genellikle olumsuz bir nitelemedir (Tepe 2016c: 169).

Bu sebepten bir eylemin şiddet olup olmadığını anlamak için belirleyici etmenlerin neler olduğu önemlidir. Bir yumruğun bazen şiddet, bazen şiddet olmadığını belirleyen şeyin ne olduğu önemlidir.

Bu belirleyici için kimi zaman “eyleyenin niyeti”dir denilse de, her zaman niyet bir ölçüt olarak kabul edilmeyebilir. Şiddet için evrensel bir tanımdan söz edilemese de yine şiddetin yaptığı çağrışımlar benzerdir. Şiddetin olumsuz bir anlam taşıdığı, bir eylemin ‘yanlışlığı’ni ya da ‘yapılmaması gerekeni’ içerdiği açıktır.

Bir eyleme pozitif değer yükleyen, onu meşru bir eylem olarak gören kişi, bu eylemi genellikle ‘şiddet’ sözcüğüyle tanımlamaz. En azından bunun şiddetin olağan ya da sözcüğün alışılmış anlamında kullanımından farkını göstermek için sözcüğe bir ek yapar: ‘Devrimci şiddet’, ‘kutsal şiddet’ gibi bir niteleme sıfatını ona ekler. Örneğin nefs-i müdafâ ve devlet eliyle cezalandırma gibi şiddet kullanmanın meşru görüldüğü kimi durumlarda, eylemi nitelemek üzere seçilen sözcük genellikle ‘şiddet’ değil, ‘güç kullanımı’dır. Kendini savunmak amacıyla yapılan –buna ülkelerin kendilerini savunmalarını da katabiliriz– eylemlerde güç kullanmanın bir yere kadar meşru görüldüğü, orantılı olmak kaydıyla güç kullanıma izin verildiği için, bu tür eylemlerin şiddet eylemi olarak nitelendiğine pek rastlamayız. Bu türden güç kullanımı meşru görüldüğü için de ona ‘şiddet eylemi’ denmez. ‘Şiddet eylemi’ genellikle, meşru görülmeyen, en azından ona bakanın hoş görmediği, onaylamadığı eylemleri nitelemek için kullanılır. Bu çözümlmelerden hareketle, ‘şiddet’ nitelemesinin daha çok izin verilmeyen veya yetkili olmayan kişilerce yapılan ve de meşru görülmeyen eylemler için kullanıldığını söyleyebiliriz (Tepe 2016c: 170).

Şiddetin içeriğinin belirleniminde şiddetin türlerinin de üzerinde durulmaktadır. Yalnızca fiziksel değil, psikolojik şiddetin de varlığından ve yapısal şiddetten söz edilmektedir.

1955 tarihli The Shorter Oxford Dictionary şiddeti “kişilere veya onların sahip oldukları şeylere zarar vermek veya kişilere acı çektirmek amacıyla yapılan fiziksel güç kullanımı” olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda ‘fiziksel güç kullanımı’ şiddetin zorunlu bir koşulu olarak görülmektedir (Tepe 2016c: 171).

Ancak bugün yalnızca fiziksel şiddetten bahsedilmemektedir. Fiziksel güç anlamına gelen, kişilere ya da nesnelere yönelik “fiziksel şiddet” dar anlamda bir tanımdır. Galtung tarafından “potansiyel olarak mümkün olan, yapılabilir olanla yapılan arasında uçurum açılmasına neden olan şey olarak” (Galtung 1969: 168) tanımlanır. Galtung’un “yapısal şiddet” olarak adlandırdığı “potansiyel olan ile fiili olan arasındaki açıklığı arttıran veya bu açıklığın azalmasını engelleyen şeydir şiddet. Bu, bir yaparı olmayan şiddettir, daha doğrusu yaparı doğrudan bir kişi ve grup olmayan şiddettir; şiddeti doğuran, içinde bulunulan durumdur” (Galtung 1969: 168). Burada bir kişinin ya da bir grubun eyleminden farklı bir şiddet anlayışı bulunmaktadır. Burada faili belli olmayan, düzeltilebilecek durumdayken toplumsal olarak düzeltilemeyen sorunların varlığının devam etmesinden kaynaklanan bir tür şiddetten bahsedilmektedir.

Çoğunlukla dünyamızdaki sosyal adaletsizliklerden kaynaklanan durum, bugün tüm düşünür ve siyasetçileri ilgilendiren bir durum olmakla birlikte, bunun ‘şiddet’ olarak adlandırılması çeşitli sorunlara yol açabilecek niteliktedir. Bu türden bir akıl yürütmeye herkes kendisine şiddet uygulandığını söyleyebilir ve kendi eylemini gerekçelendirebilir. Kişiler bu yapısal şiddete karşı kendi şiddet eylemlerini meşru gösterebilir. Bu da kitlesel öldürmelerle sonuçlanan şiddet eylemlerinin diğerleri arasında kaybolmasına, önemini yitirmesine yol açabilir; hatta yapısal şiddet altında olduklarını ileri sürerek büyük kitle katliamlarına girişenlerin kendi eylemlerini meşru görmelerine ve göstermelerine gerekçe oluşturabilir” (Tepe 2016c: 172).

Ancak burada, şiddet kavramının içeriğinin de tıpkı insan hakları kavramının içeriği gibi bulanıklaştırılmaya başladığını söylemek mümkündür. Her şeye hak ya da insan hakkı denilemeyeceği gibi her türden yapılp edilene de şiddet denilememesi gerekir. Burada kavramların sınırları iyi çizmek gerekir.

“Eylemin doğrudan bir sonucu olmayan, bundan da öte o eylemle hiç amaçlanmayan şeylerden dolayı bir eyleme şiddet eylemi denilebilir mi? Eylemin dolaylı ve hesaplanamayan, hiç de niyetlenilmeyen sonuçlarına bakarak o eylemin niteliği hakkında bir değerlendirme yapılması ne kadar doğru olur? (Tepe 2016c: 172).

Şiddetin kişi eylemleriyle ilgisinin yanı sıra, yapısal şiddet türüne ilişkin söylenenleri de düşündüğümüzde, kamusal alanda da farklı biçimlerde ortaya çıktığını görebilmekteyiz. Şiddetin, iktidarın ve hegemonyanın önemli birer aracı (Byung-Chul-Han 2016: 16) olduğunu, toplumsal yaşama yön vermede belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, “Ortaçağ toplumuna bakıldığında, toplumun başat *düzenleyici* güçlerinden biri ve dönemin toplumsal düzeni için bir *zorunluluk* olarak da tanımlanan şiddet olgusu, bu çağda devlet ve toplum sisteminin merkezinde yer almaktadır” (Gümüş 2007-8: 31). Bununla birlikte, toplumsal yaşamın sınırları belirlenirken toplumlar şiddet kullanmaktan hiç bir koşulda kaçınmamışlardır, toplumsal kuralları uygularken de şiddete başvurmuşlardır. “Örneğin bütün Orta Çağ boyunca, kilisenin doktrinlerine uymayanları veya inanç sistemine ters düşecek tehditleri şiddet yoluyla cezalandırmaktan kaçınılmamıştır” (Gümüş 2007-8: 32).

Şiddet üzerine düşünmek, bu olguyu pek çok farklı yönüyle ele almayı gerektirmektedir. Bu olgunun etik ve politik yanlarını ele almak, farklı türlerini görmek, “yapısal şiddet” gibi “dar olmayan anlamda” bir şiddet tanımından söz etmek gerekmektedir. Şiddet her zaman araçlara muhtaçtır ve içerisinde her zaman bir keyfilik unsuru ve tehlike barındırmaktadır. Devlet, en güçlü şiddet araçlarını elinde bulundurur. Tamamen şiddet araçları sayesinde ayakta duran bir hükümet şekli dünden bugüne hiçbir zaman var olmamıştır. “Çünkü egemenlik aracı işkence olan totaliter yönetici bile, iktidarı için tabana ihtiyaç duymaktadır” (Arendt 1997: 56).

Arendt, iktidarın tanımı konusunda bütün siyaset kuramcılarının aralarında ortak bir paydada bulunduğunu söylemektedir. Bu kuramcılara göre ise şiddet, iktidarın bir dışavurumudur (Arendt 1997: 41- 44). Arendt, kendinden önceki birçok ve birbirinden farklı düşünürlerin iktidar tanımlarını ifade ederken, o düşünürlerin ortak paydalarını keşfetmiştir. Bu düşünürler şiddeti, iktidarı neredeyse şiddetle bir ve aynı tutmakta ve öyle tanımlamaktadırlar. Oysa Arendt’e göre şiddet ile iktidar, açık bir biçimde birbirinden farklıdır. Çünkü iktidar her zaman sayılara ihtiyaç duyar, oysa şiddet araçlara ihtiyaç duyan bir olgudur ve belli bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın devam edebilir. Şiddet ile iktidar doğaları gereği iki farklı olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Arendt 1997: 48).

“Jounevel’in işaret ettiği gibi, çoğunluk egemenliğinin yalnızca demokraside işlediğini varsaymak masalsı bir yanılsamadır. Tek başına bir

bireyden başka bir şey olmayan kral, toplumun genel desteğine, başka hükümet biçimlerinde olduğundan daha fazla ihtiyaç duyar. Tiran, yani herkese karşı yöneten tek kişi bile, sayıları kısıtlı olsa da şiddet işinde yardımcılara ihtiyaç duyar.” Bu bağlamda hükümetlerin iktidarı sayılara bağlıdır ve iktidar ilişkili olduğu sayılara oranla varlığını ortaya koymaktadır. Buna göre tiranlık, Montesquieu’nun söylediği şekliyle “en şiddetli ve en iktidarsız hükümet biçimidir” (Arendt 1997: 47).

Arendt’e göre “iktidarın aşırı uçtaki biçimi, bire karşı herkeştir. Şiddetin aşırı biçimiye, herkese karşı birdir. Bu ise şiddet araçları olmaksızın mümkün değildir” (Arendt 1997: 48). Arendt’in vurgusu, burada iktidarın sayılara muhtaç olduğudur. Bu sebeple kendisini destekleyecek başkaları olmayan tek bir insan, asla şiddeti başarıyla uygulayabilecek kadar iktidar sahibi olamamaktadır (Arendt 1997: 56). Şiddet kavramının çoğu zaman siyasal yönünü güç oluşturmada ve baskı uygulanması sonucu olarak ortaya çıkan durumu anlatmak için kullanılmaktadır. “Eğer şiddet bir baskı aracı olarak kullanılıyorsa, günlük dilde de genellikle kaba güç anlamında kullanılır ve öyle anlamlandırılır. Kimi zamansa fiziki ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılmaktadır. Doğa güçleri, koşulların gücü veya şartların dayatması gibi” (Arendt 1997: 51). Kamu alanını ve onun tezahür sahasını güç korumaktadır. Bu yüzden şiddet gücü yok edebilse bile onun yerine geçemez (Arendt 2000: 294-297).

Arendt, şiddet ve iktidar kavramlarının birbiriyle ilişkisi üzerinde durmak gerektiğini düşünür. Kamusal alanda şiddet, iktidarla da iç içe geçmiş bir kavramdır. İktidar ve şiddet birbirinden ayrı fenomenlerdir, fakat birlikte ortaya çıkarlar. Hatta “şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği zamanda daha çok ortaya çıkar” (Arendt 1997: 62). Arendt’e göre, otoritenin işlemediği yerde veya otoritenin bittiği yerde kaba kuvvet veya zorlama, “şiddet” devreye girer; çünkü otoriteyi korumak için, kişi ya da makama duyulan saygının sürekliliğine ihtiyaç vardır. “Ancak bundan da iktidar, otorite ve şiddetin birbirinin aynı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Her ne kadar iktidar ve şiddet birbirinden ayrı fenomenler olsa da, genellikle bir arada ortaya çıkarlar” (Arendt 1997: 58).

Her durum ve olayın sonunda şiddetin arkasındaki iktidar aranır ve olan bitenin sorumluluğu iktidara yüklenmektedir. İktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir, ama bu şiddet ve iktidar aynı şey demek değildir.

“Şiddet doğası gereği araçsaldır ve tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar” (Arendt 1997: 55). Bununla beraber savaşın ereği-amacı nihayetinde ya barış ya da zaferdir. “Barışın ereği nedir?” sorusunun ise cevabı yoktur (Arendt 1997: 57).

Arendt’e göre iktidarın çözülmesi için iktidara başkaldırının olduğu yerlerde devrim girişimleri mümkündür, ancak gerekli değildir. İktidarın çözülmesi genellikle doğrudan bir çatışma durumunda ortaya çıkmaktadır. İktidarsızlığın da şiddeti filizlendirdiği düşünülür. Çoğunluğun katılımıyla şiddet, iktidarı yıkma gücüne sahiptir. Bu durumda siyasal açıdan iktidar kaybı, iktidarın yerine şiddeti koyma yönünde bir hırs haline gelebilmekte dolayısıyla da şiddet iktidarsızlık getirebilmektedir.

Şiddete karşı şiddet şeklindeki bir çarpışmada her zaman devlet üstünlüğü söz konusu olmuştur. Bu üstünlüğün devamı devletin iktidar yapısının bozulmasıyla mümkündür. Yani emirlere itaat edildiği sürece veya ordu-polis silah kullanmaya hazır olduğu sürece bu üstünlük devam eder. Bu durum geçerliliğini yitirdiği andan itibaren her şey hızla değişmeye veya tersine dönmeye başlar. Sadece isyanlar bastırılmakla kalmaz silahlar hızla el değiştirmeye başlar (Arendt 1997: 54).

İktidarın yerine şiddeti koymak belki zafer getirebilir, ancak ağır bedelleri de olabilir. Bu bedeli sadece kaybedenler değil, kazananlar da kendi iktidarıyla ödeyebilir (Arendt 1997: 59-60). Şiddet, yalnızca güçsüze değil, güçlüye de, uygulayan ya da uygulanana da ağır bedeller ödetebilen bir olgudur. Çeşitli türden uygulanan şiddet sonucunda en başta hak ihlalleri olmak üzere biyopsişik bütünlüğe sahip olan insanın yapısı zedelenmektedir.

Şiddet problemi yüzyıllar boyunca tartışılmasına rağmen günümüzde de her insanın şiddet eylemlerine başvurma eğiliminin olduğunu görmekteyiz. Farklı biçimlerde ortaya çıkan şiddetin insanın doğa durumuna bakıldığında meşru görülebileceği yanılgısına düşülse de, insanın akıl sahibi varlık oluşu hesaba katıldığında hiçbir sebeple meşru sayılamaz bir davranış biçimi olduğu açıkça görülmektedir. Akıl sahibi varlık olan insanın bu şiddete başkaldırabilmektedir. Şiddetin bu kadar temel insan haklarını ihlal etmesinin önüne geçebilir. Bunun için insan aklını kullanma cesaretini yeniden göstermelidir.

Şiddetin nedenlerinin araştırılması yalnızca psikoloji, psikiyatri, nöroloji vb. bilim alanlarının konusu gibi kabul ediliyor olsa da, şiddetin neliğinin ve nasıl bir insansal olgu olduğunun araştırılması felsefenin işidir.

Felsefi bakış için hareket noktası oluşturan şey 'şiddetin insansal bir olgu', insan yaşamını ve insani değerleri tehdit eden bir olgu olmasıdır. Günümüzde gerek şiddet kültürünün beslediği bireysel şiddet eylemleri, gerekse teknolojinin sağladığı olanaklara birer kitle katliamına dönüşen siyasal şiddet ya da terör olayları felsefenin şiddet konusuna eğilmesini zorunlu kılmaktadır (Tepe 2016c: 174).

2.2. “Şiddet” ve “Kadın” Üzerine

Kadın üzerine tüm insanlık boyunca düşünülmüştür. Bu düşünce ayrı bir etkinlik gibi yapılmıştır. Oysa yapılması gereken kadını erkekten ayrı bir düşünce nesnesi olarak görmek değildir. Kadının toplum içindeki yeri göz önüne alındığında, erkekten açıkça farklı bir konumda görüldüğünü gördüğümüzde, kadını erkekten ayrı düşünmemizi gerektiren bir gerekçe ile karşı karşıya kalmaktayız. Kadın ile erkek arasında ontolojik ya da epistemolojik bir fark olmadığı halde kadının toplum içindeki sosyal ve ekonomik durumunun büyük bir fark varmış gibi görünmesi göze çarpmaktadır. “Kadın” ve “erkek” birer kavram olarak bakıldığında farklı görünür. İki ayrı kavram olarak karşımızda durur. Bedensel özelliklerine göre, bir türün üyesinin kimi niteliklerine bakılarak yapılan bugün geçerli kavramsal bir ayırım mevcuttur. “Kadın” olarak addedilen insan türünün bir üyesinin neliğini kavramak zor görünse de olanaklıdır. Burada belki de öncelikle “ ‘Kadın’ kimdir?” sorusunu sormak gerekir. “Kadın” kavramının kültürel, dinsel, tarihsel, düşünsel bakımdan sınırları çizilmektedir.

Dinsel inanç sistemlerinin temelinde, 'yaşamı yaratan kimdir?' sorusuna verilen yanıt yatar. 'Yaratma', hem bir şeyin yoktan var edilmesini, hem de soyun yeniden üretilmesini kapsar. Yaratma kudretine ilişkin dinsel açıklamalar, tarihsel olarak, biricik evrensel bereket ilkesi olan Ana Tanrıça'dan, üretkenliği erkek tanrılar ya da insan krallar tarafından desteklenen Ana Tanrıça'ya; oradan da önce "ad"da, sonra da yaratıcı "ruh"ta yansıyan simgesel yaratıcılık kavramına geçer (Berktaş 2012: 35).

Eski Mezopotamya’da çok tanrıçılıktan, tek tanrıçılığa geçiş sürecinde iktidar olgusu Tanrıçaların elinden, erkek tanrıların eline bırakılması, toplumda yer alan maddi değişmelerin dinsel inanç ve mitoslarında değişime uğradığını bize göstermektedir. Eski insanların tarıma geçiş süreciyle birlikte özel mülkiyet kavramları gelişmiş, güçlü olanın, daha çok maddi unsura sahip olanın daha güçlü olacağı iddiası erkek egemenliğin ortaya çıkma sürecinde etkili olduğuna inanmalarına sebep olmuştur. Toprak, yani üretim kadın ile ilişkilendirilirken, kadın bereketin sembolü iken, tarıma geçiş sürecinden sonra tohumuz toprağın çorak araziden farksız olduğuna inanılmaya başlanmıştır. Tohumla sembollenen erkek, artık üretim sürecinin erkeksiz olamayacağı inancına varmakla kadını ikincil konuma itmiştir.

İnsan kavramı, genelde erkek merkezlidir. Erkek, kendi öz koşulları çerçevesinde araştırılmış; kadın da dış koşullar açısından, en fazla da erkek dolayımında araştırılmış, hatta araştırılmamış, çoğu zamanda araştırılmaya değer kabul edilmemiştir. Bu nedenle kadının ne kadar insan olduğu sorunu varlığını hep sürdürmüştür. Çünkü kadın, insana en yakın nesne olarak görülür olmuştur (Filiz 2008: 16).

Tek tanrılı dinlerle birlikte kadının bedeninin denetim altına alınması, kadının insan türü içinde yüceltilmesi zamanla, özellikle yerel kültürlerde, belirli değer yargılarıyla yaşamasına sebep olmuştur.

Yakın bir geçmişe kadar kadınların kendine ait tarihleri, farklı dönemsel kategorilere ve yapısal düzenlere sahip anlatılarının olmadığı, yazılan tarihin erkeğin zaferleriyle bezenmiş tarihi, erkeğin başarı öyküleri olduğu düşünülür.

Batı entelektüel geleneğin öznesi, genel anlamda, beyaz, mülk sahibi, Hristiyan, evin erkek reisi olarak belirlenegelmişse, o halde şimdiye kadar kaydedilen ve anlatılan tarih, ‘erkeğin öyküsüdür’: Burada, İngilizce tarih anlamına gelen ‘history’ kelimesi üzerine bir sözcük oyunu söz konusudur. Yazar, sözcüğü, his (erkek için ‘onun’) ve story (öykü) sözcüklerine bölüp aynı anda ‘erkeğin öyküsü’ ve ‘tarih’ ifadelerini dile getirmektedir (Benhabib 2014: 28).

Düşünce tarihine bakıldığında yine “kadın” kavramının sınırlarının çizilmesine çalışıldığı ve farklı biçimlerde içeriklendirildiği görülmektedir.

Platon’dan Sartre’a kadar tüm filozoflar akıl yürütmeyi kişinin duygularına ve bedenine üstün gelmesi veya ‘aşkınlaşması’ olarak (çeşitli şekillerde) anladılar. Bu filozoflar aynı zamanda, erkeklığe erişmek için kişinin ‘dişil’ (duygusal, bedenleşmiş) boyutunun üstesinden gelinmesi gerektiği inancıyla, akli erkekle bir tuttular. Bu durumda, akılla ilgili fikirler ile kadınları aşağılayan erkeklik ideallerinin birbiriyle bağlantılandırılmasının bir tarihi olduğu savunulabilir (Stone 2015: 18).

Aklı kullanma yetisinin cinsiyetleştirilmesi oldukça önemli bir sorun olarak görülmektedir. Akıl sahibi olan insan mıdır yoksa sadece erkek ya da sadece kadın mıdır?

Kadına yönelik yapılan pek çok çalışma, araştırma, projede erkeklerin kadınlar üzerinde hem kamusal, hem özel alanda güç üstünlüğünü elde ettikleri ataerkil bir dünyada yaşandığına ilişkin savlar üzerinde durulmaktadır. Susturulmuş kadınların varlığı bize bunu kanıtlamaktadır.

Butler’a göre kayıp vermemizin ve yaralanabilir olmamızın kaynağında toplumsal olarak kurulmuş bedenler olmamız, başkalarıyla bağımızın bulunması, bağlarımızı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olmamız, başkalarına maruz kalmamız, maruz kalma nedeniyle şiddet tehlikesiyle karşı karşıya olmamız yatar (Butler 2016: 36).

Elbette ki kadınlarla birlikte erkekler de insan türünün üyeleri olarak şiddete maruz kalmaktadır. Son zamanlarda edinilen verilerin odağında kadınların yer alması, erkeklerin de şiddete maruz kaldıkları gerçeğini değiştirmemekte yalnızca daha az sözü edilmektedir. Kırılgan gruplar içerisinde yer alan kadının, şiddete uğramasına engel olabilmek için sorunun etik ve siyasal boyutunu antropoloji temelli bir insan hakları kavrayışından hareketle ele almak gerekir. Kadınların maruz kaldığı özellikle fiziksel ya da psikolojik şiddeti insanın etik sorumluluğunu da hatırlaması demektir.

Şiddetin son bulması etik düşünüşün her tek kişiye kazandırılması ve kamusal alandaki yasal işleyişin, düzenlemelerin şiddetin meşrulaşmasını engelleyecek biçimde olmasına bağlıdır.

2. 3. J. Butler ve S. Beauvoir'da “Kadın”

Toplumsal cinsiyetin kültürel yorumları insanları özellikle de kadın algısını önemli biçimde denli ayırıştırılmaktadır.

Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım, 1960'ların sonlarından bu yana, feminist felsefe de dahil olmak üzere feminist düşüncenin gelişmesinde temel olmuştur. Bu ayrıma göre, cinsiyet biyolojiktir ve çoğu insan biyolojik olarak erkek veya dişidir. Toplumsal cinsiyet ise toplumsaldır ve şunlardan oluşur: 1. Hangi davranış ve tutumların erkek ve dişi bireylere uygun olduğuyula ilgili toplumsal beklentiler ve varsayımlar. Örneğin genellikle erkeklerin birbirine meydan okumaktan hoşlanmaları, dişilerinse bundan kaçınmaya çalışmaları beklenir. 2. Bireylerin bu toplumsal beklentilerin etkisi altında geliştirme eğiliminde oldukları psikolojik tutumlar ve kendilerini kavrayış biçimleri. Örneğin gerçekten de çoğu zaman erkekler meydan okumaktan dişilere kıyasla daha çok hoşlanırlar (Stone 2015: 53).

Toplumsal cinsiyet, dişi ya da erkek bireylerin, toplumun ona biçtiği rolü üstlenmesi ile meydana gelmektedir. İnsanın biyolojik durumunu, toplumsal bir kader haline getirmeye çalışmak, bedenini sergileyebildiği güç ile paralel görülmüş ve kadın ikincil bir konuma atılmıştır. Yani erkek kadın üstündeki üstün gördüğü yanlarını bedeninin kadın bedeninden daha dayanıklı olması ile açıklamış böylelikle kendisinin daha üstün olduğuna inanmaya başlamıştır. Kadının biyolojisi gereği erkekten daha az güç gerektiren bir iş yapması kadını neredeyse işe yaramaz bir konuma itmiştir. Oysaki bu bir görev paylaşımı olarak düşünülebilir. Eşitlik fikri pratikte uygulandığında kadının ve erkeğin aslında aynı, ama sadece kuvvet bakımından farklı işler yaptıkları rahatlıkla görülecektir. Bir kadını kuvvet gerektiren bir işi yapamadı diye daha aşağı, eksik görmek demek varlığının koşulu gereği sahip olduğu hakkını elinden almak demektir. Kadını edilgen konuma getirmektir. Feminist teorilerin çoğuna göre, ataerki yapı erkeğin maceralarını kadının edilgenliğini anlatmaktadır.

Bu denli edilgen bir konuma getirilen kadının ürkek, kırılğan ve şiddete maruz kalması kaçınılmazdır. Bu sebepten kendi var oluşunun koşulu olan özgürlüğünü araması doğaldır. Bir destan anlatır gibi yüzyıllardır ataerkil dönemi toplumun hemen her kesiminden dinlemekteyiz. Hala da bitmiş, tükenmiş değildir bu ataerkil dönem. Şiddeti de yanında cephanesini taşıyan bu ataerkil yapı, başta kadınlar olmak üzere tüm canlıların evrensel akrabalığını, herkesin temel hak ve özgürlükleri olduğunu öğrenemediği sürece tükenmeyecek gibi görünmektedir. Ataerkil yapıda beden denetimi öylesine arzu nesnesi haline gelmiştir ki, o her şeyi maddesel hale getirip, ona sahip olmak istemektedir. Olmadığında ise şiddet kullanmaktan asla kaçınmamaktadır.

Butler'in toplumsal cinsiyet kavramına ilişkin görüşlerine gelince, en çok dikkati çeken onun toplumsal cinsiyet tanımı olmaktadır. Butler, toplumsal cinsiyetin kişinin olduğu ya da sahip olduğu değil, yaptığı bir şey olduğunu savunmaktadır. Kişiyeye atfedilen toplumsal cinsiyet iddiası, kişinin bu iddiayı pratiklerine yansıtmasını sağlamaktadır. Bu toplumsal normlar bizi bu pratiklerle ilgilenmeye, öyle yaşamaya mecbur hale getirmektedir. Böylelikle kişi alışılmışın dışına çıkamamaktadır. Çıktığı taktirde ise şiddet, kınanma, ayıplanma ortaya çıkmaktadır. Bu şiddet edimi, kimi zaman psikolojik, fiziksel, cinsel ya da ekonomik düzeyde olmaktadır. Fiziksel şiddette, yaralama, darp, dayak gibi yöntemler; psikolojik şiddette, aşağılama, ayıplama, küfür, hakaret gibi yöntemler; cinsel şiddette, kişinin istemediği şekilde cinsel baskılar, tecavüz, taciz gibi yöntemler; ekonomik şiddette ise, ekonomik gücün kullanılarak kişilerin yaşamını devam ettirebilecek maddi gücünün elinden alınması, kadının çalışmasına izin vermeme, kadının kazancını kontrol altında tutma, kadının sahip olduğu mal, mülk gibi şeylere el koyma gibi yöntemler kullanılmaktadır. Butler'a göre bir kimlik edinimi olan toplumsal cinsiyet, kişinin bu kimliği edinip sonrasında gelen bir dizi toplumsal norma uymamızı bize takip etmemizi söylemektedir. Oysaki şiddet kavramına bu denli açık olan bu kavramın kişinin temel hak ve özgürlüklerini bu denli sınırlayıcı olması bu kavramı reddetmemiz için başlı başına bir sebep olabileceken, bu kavramın toplum tarafından bu denli sahiplenilmesi oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Toplumsal cinsiyet kimliğini sahiplendiğimizde kendimizi eril ya da dişil anlama eğilimi göstermekteyizdir. Butler bunu "performatif" kavramıyla adlandırmış ve kavramı şöyle tanımlamaktadır: "Performatif, bir olgunun, öznenin gücü ve onun iradesi aracılığıyla vücuda gelmesi sonucunda ortaya çıkar" (Butler 2014: 24).

Butler'a göre bir nesnede sorunlaşan onun maddesi, madde olma halidir. Cinsiyetin tarih boyunca maddeselleşmesi mecburi kılınmış bir yapı olduğu söylemine göre, bu maddesel hal bedeninin denetiminin kontrol altında tutulmasını da kolaylaştırmıştır.

Butler'a göre dişillığın maddesellelikle klasik olarak ilişkilendirilmesi maddeyi mater (anne) ve matris (ya da rahim) ile ve dolayısıyla üreme problemiyle yan yana getiren bir dizi etimolojiye dayandırılabilir. Maddeleşen, sorunlaşan bedenlerin klasik bağlamları dahilinde konuşmak boş bir kelime oynuna tekabül etmez, çünkü madde olmak maddeselleşmek anlamına gelir ki maddeselleşme ilkesi tam da bu bedene dair, onun anlaşılabilirliğinin ta kendisine dair, sorunsallaşan bir şeydir. Bu bağlamda bir şeyin anlamını bilmek onun nasıl ve niçin maddeselleştiğini bilmek anlamına gelir ki bu noktada 'maddeleşme/sorunlaşma (tomatter) aynı anda 'maddeselleşme' (tomaterialize) ve 'anlama gelme' (tomean) demektir (Butler 2014: 49-51).

Kişinin alışkanlıklarıyla yaşadığı bilindiğine göre, kişilere atfedilen toplumsal cinsiyet normları kişilerin, onlara atfedilen kimliklere göre yaşamalarına ve bu davranışları alışkanlık haline getirmelerine sebep olmaktadır. Toplumlara göre erkek olmak demek, kısa saçlı, takım elbise giyen, ciddi bir duruş sergileyen, ekonomik ve söz söyleme gücünün çoğunluğunun kendisinde olması anlamına gelmektedir. Kadın olmak demek, sessiz, sakin, kırılğan, duygusal, her zaman bir adım geride duran, anne olan (taşıyıcı annelik kısmının biyolojik olduğu bilinse de, bakım ve tam ilgi kısmında çoğunlukla yalnız olan) anlamına gelmektedir.

Cinsiyet/ toplumsal cinsiyet ayırımına alışmış olanlar için, 'bedenler' den toplumsal cinsiyeti varsayarak bahsetmek biraz tuhaf görünebilir. Biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayırım, ilk olarak, insanların bedenleri biyolojik olarak cinsiyetli iken edimleri ve düşüncelerinin toplumsal olarak cinsiyetli olduğu anlamında ele alındı. Fakat aslında cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayırımı bize toplumsal cinsiyetli bedenlerden söz etme hakkı da verir. Zira bu ayırım insanların (genellikle) biyolojik olarak erkek ya da dişi olduklarını söylese de, bedenler biyolojik veya tamamen biyolojik varlıklardır demez.

Bu ayırım bedenlerin biyolojik olduğu kadar kültürel varlıklar olabilmesine de kapı aralar. Bu demektir ki bedenler dikkate değeri ölçüde, toplumsal pratikler ve normlardan kaynaklanan alışkanlıklar ve özelliklerden de oluşabilir (Stone 2015: 108).

Örneğin insanların, dişilerin doğuştan gelen yapısının erkeklerden daha zayıf olduğuna, yani bedensel olarak kas sisteminin daha zayıf olduğuna inandıklarını kabul edelim. Bu durumda dişilerin güç gerektiren işlerde çalışamayacaklarına inanıldığı için, dişilerin güç gerektiren işlerle ilgili alışkanlık edinmeleri önlenmiş olacaktır. Böylelikle de kas yapıları güçlenmeyecektir. Bu tutum ve davranış dişilerin erkeklerden daha zayıf olduğu inancını güçlendirmektedir. Butler'a göre bizim biyoloji ile bildiğimiz şeylerin, insanların nasıl eylediği üzerinde etkili olduğu ve cinsiyet ile ilgili iddiaların toplumsal cinsiyet ile ilgili oluşudur. Kadının kim olduğu hakkında toplum tarafından, hatta ataerkil toplum tarafından çizilmiş sınırlar, yüklenen misyonlar, normlar, kadına cinsiyetinin biyolojik bir kader olduğuna inandırmaktadır. Kadınlar yaptıkları eylemlerde, gerçekleştirdiği eylemin etik olup olmadığını değerlendirmek yerine, artık cinsiyeti dahası toplumsal cinsiyeti yüzünden sınır çizmek durumunda kalmışlardır. Oysa etik ilke ve pratikler tüm insanları ilgilendirmektedir. Örneğin zina ya da küfür etmek etik olmayan şeyler iken, bunu erkek yaptığında sıradan bir şey, kadın yaptığında ise ayıplanmadan başlayıp, dayak hatta ölümle bile sonuçlanan bir boyuta gelmektedir. Toplumsal cinsiyet normları yerine etik ilke pratiklerine göre yaşamak insanların insanın değerine uygun bir yaşam sürebilmesinin yolu gibi görünmektedir.

Butler erkeklerin dişil ve dişilerin erkek eyleyebileceğini gösterir biçimde eyleyerek toplumsal cinsiyeti altüst etmeye çalışmanın arzu edilir olduğuna inanır. Zira eğer dişiler tıpkı erkeklerin eylediği gibi eril bir biçimde eyleyebileceklerini gösterirlerse, bu durumda görülür ki kişilerin sistematik olarak farklı, erkeklerden açıkça ayrılan dişil biçimlerde eylemek zorunda olması kaçınılmaz değildir. Ve bu sonuçta, toplumsal cinsiyetten uzak durabileceğimizi gösterir (Stone 2015: 105).

Butler'a göre "insan olanı narinliği ve kırılganlığıyla görünür kılacak, insan yaşamının değer ve haysiyetini savunmamızı, yaşam olarak değerleri göz önünde bulundurulmaksızın yaşamlar alçaltıldığında ya da alındığında, hiddetle tepki vermemizi sağlayacak çerçeveleme yolları vardır (resim, fotoğraf gibi.)" (Butler 2016: 157). İnsanın bu narin, kırılgan ve hassas yapısını koruma hassasiyeti etik bakımdan önemli olmaktadır. İnsanın insan olmak bakımından sahip olduğu değer dolayısıyla, etik kişinin tavrı böyle hassasiyetlere duyarlılık göstermeyi salık vermektedir. Kitle iletişim araçları, kitap gazete ve dergi gibi kaynaklarda bu konuyla ilgili haber ya da yazıların kişilere bildirilmesi, duyarlılığın artmasına sebep olmaktadır.

Örneğin on yıldan uzun süren korkunç bir savaşıla parçalanmış ve daha yakın dönemlerde de Ebola nedeniyle altüst olan 6 milyonluk bu Batı Afrika ülkesinde kız olarak doğmak, ömür boyu sürececek engellerle ve bedenlerine beyinlerinden daha çok değer veren geleneklerle yaşamak anlamına geliyor. Buradaki kadınların çoğu – UNICEF'e göre yüzde 90'ı – kadın sünneti uygulamasına maruz kalıyor. Kız çocuklarının yetişkinliğe geçişini ifade eden ve evliliğe hazır olduklarına işaret sayılan bu uygulama, aynı zamanda cinselliklerini kültürel anlamda kontrol altında tutmanın da bir yolu. Kızların neredeyse yarısı 18 yaşından önce evleniyor; bir çoğu da çok daha küçük yaşta, genelde ilk regllerinden birkaç ay sonra hamile kalıyor. Çoğu cinsel şiddet mağduru; tecavüzler genelde cezazsız kalıyor. 2013'te, Sierra Leone'de yaşları 15-19 arasında değişen kızların dörtte birden fazlası ya hamileydi ya da çocuk doğurmuştu. Bu rakam, belirtilen yaş gurubu için dünyanın en yüksek hamilelik oranları arasında yer alıyor. Ülkede, doğum yaparken ölenlerin sayısı da yüksek. Hatta Dünya Sağlık Örgütü ve diğer uluslararası kurumlara göre dünyanın en yüksek oranına sahip. Kadın sünneti doğumda komplikasyonları arttırabiliyor (Okeowo 2017: 136).

Kadınların karşılaştığı küresel bir açmaz karşısında, yapılan çalışmalar, haberler, yazılar, vs etik sorumluluğun birer parçası halinde olmaktadır.

Butler'a göre "fakat bize haberi taşıyan kelimeleri yok saymaya devam edersek, medya o resimleri yayımlamazsa, o yaşamlar adlandırılmaz ve yası tutulmaz olmayı sürdürürlerse, kırılganlıklarıyla ve yok edilişleriyle görünmezlerse, duygulanıp harekete geçmeyiz. Belirgin bir biçimde Öteki için olan, bir Öteki adına olan etik hiddet duygusuna geri dönmeyiz" (Butler 2016: 152). Bu bakımdan gösterilen duyarlılık "Kimin yaşamı insan sayılır?", "Kim insan sayılır?" gibi soruların cinsiyetçiliğini yapmadan insanın değerini korumayı daha olanaklı kılmaktadır.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı, "ayrım" kelimesinin negatifliğinden ötürü, bizi daha en baştan bir durum değerlendirmesi yaparken bile ayrı ayrı düşünmeye zorlamaktadır. Bir olay ya da durum karşısında objektif değil, kadın ya da erkek bakımından düşünmemize neden olmaktadır. Oysa insan ve insanlık bakımından düşünmek gerekmektedir. Etik bir zorunluluk olan bu düşünce biçimi, insanı merkeze aldığı taktirde bize, ayırım yapmadan düşünüp eyleme geçme olanağı sağlamaktadır. Dolayısıyla öznemiz insan olmalıdır, kadın ya da erkek değil. Hayal edilen, savunulan durum bu olsa da, büyük resme bakıldığında bunu görememekteyiz. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmaların sayıca çokluğu da bize, hayal edilen şeyin henüz gerçekleşmediğini göstermektedir. İnsanın insan muamelesi görmediği yerde şiddet baş göstermektedir. Bu durum ise, kayıp vermemize, yaralanmamıza neden olmaktadır. Kadına yönelik şiddetin, gelenek ve görenek ile yoğun yaşayan bölgelerde daha yoğun halde olması dikkat çekmektedir. Bu durum üstelik ortada legal bir tavır var gibi algılanmaktadır. Kadının fiziksel, cinsel, psikolojik, ekonomik şiddete maruz kalması o toplumlarda kadın olmanın bir gereğiymiş gibi gösterilmektedir. Doğuştan ikincil, öteki olan kadın gördüğü şiddet karşısında kendisini savunamamakta ve buna çare de bulamamaktadır. Bu durumu adeta kader gibi kabul etmektedir. En temelde şiddetin, her türlü şiddetin bir hak ihlali olduğunu bilmemek, bunu yapanların durmalarını da engellemektedir. Böylelikle de kadın kendisini değersiz hissetmektedir. Kadının üstündeki toplumsal baskı, ona biçilen rol, kadının özgürleşebilmesi için evlilik kurumuna başvurması zorunluluğu, kadının kendini doğrulamasına imkan tanımamaktadır. Elbette ki bir birey olarak kendini tamamlamış, karşılıklılık ilkesince birlikte karar alınarak yapılmış mutlu evliliklerde vardır. Burada mühim olan kadının özgürleşmesi, kadının hakkının ne derece elinde olduğudur. Özgürlüğü ve tercih hakkı kendinde olan kadınlar, tercih yapabilmektedir.

Tercihini kendisi yapamayan kadınlar, kendini tanıma hakkını erkeğe devretmek zorunda kalmaktadır. Evliliklerinde ve kamusal hayatlarında özgür seçim yapamayan kadınlar, bu durum karşısında bedel ödüyorlarsa bunun adı “kölelik” olmaktadır. Bunu destekler nitelikte Wollstancraft “kadınların çoğu birkaç erkek tarafından esir edilmiştir” (Soysal 2016: 30) der. Kadına toplum tarafından uygulanan şiddetli baskı kadına evlilik adına çoğu zaman yanlış kararlar aldırılmaktadır. “Evde kalmış olma” ya da bir birey olarak yaptığı eylemlerde toplumun kadına “başka bir gözle bakılma” korkusu, kadına zaman zaman özgür seçimler yaptığını zannettiren yanlış evlilik kararları aldırılmıştır. Kadının evlilik yazgısı kadının benliğine adeta işlenmektedir.

Beauvoir’a göre insan yaşamının belirlenmiş bir anlamı olmadığı için, kişi bu anlamı kendi hayatında seçimler yaparak kurmak durumunda kalmaktadır. İnsan, bu belirlenmemişliği hayatı boyunca yavaş yavaş inşa ederken, seçimlerinde ne denli özgür olabilir ve bu özgürlüğü ne denli bilinçli bir tavırla kullanabilirse yolun sonunda insanın seçtiği hayat, yaptığı tercihler o denli özgün bir hal alacaktır. Beauvoir’in sıkça kullandığı özgünlük kavramı kişinin kendi yaşamını kendi tercihleriyle elde etmesi olarak anlamak doğru olacaktır. Özgün var oluş, bilinçli bir şekilde, kendimizi kandırmadan elde ettiğimiz, seçtiğimiz şeyi toplum, otorite ya da devlet bizden öyle bekliyor diye değil, sadece ve sadece kendimiz istediğimiz için yaptığımız şey manasına gelmektedir. İnsanın içinde bulunduğu durum, koşullar, birlikte yaşama kuralları, toplumun kuralları vardır fakat her kişinin özgün yaşamı da vardır. Önemli olan kişinin bunun bilincine varıp yaptığı seçimlerde, kendini kandırmadan seçimler yapabilmesi, bilinçli seçimler yapabilecek düzeye gelmiş olmasıdır.

İşte Beauvoir evlilik yazgısını incelerken kadınların nasıl özgün bir yaşamdan uzak tutulduklarını vurgulamaya çalışmıştır. Kadınlar özgün değil, anonim bir yaşama özendirilmektedirler; halbuki özgün bir yaşamın içinde evlenmeyi tercih eden kadınlar olacaktır, fakat kadınların ezilmediği, şekillendirilmediği özgür bir toplumda onlar evlenmeyi kendilerine dayatılan, öğretilen, aşılana anonim yaşam yüzünden değil gerçekten istedikleri için seçeceklerdir (Soysal 2016: 40).

Türkiye’de 2011 yılında, henüz 16 yaşına yeni girmiş kız çocuklarının evlendirilmesi için mahkemeye başvuran anne babaların sayısının yirmi bin olduğu söylendiğinde, aslında tüm bu tartışmaların yalnızca bir kadın sorunu değil bir insanlık sorunu olduğu ortaya çıkmaktadır. Ülke nüfusunun yarısını kadınlar oluşturduğuna göre, bir kadının diğer bir kadına (çoğu zaman kızına) yapılan bu haksızlığa karşı susması ne derece doğrudur? Ya da bu susmaya yol açan şey nedir?

Birinci kuşak feminizmin ilk filozofu kabul edilen Mary Wollstonecraft “*Kadın Haklarının Gereçlendirilmesi*” adlı eserinde şöyle bir iddiada bulunmaktadır: “(Kadınların) bedensel ya da zihinsel güçleri, ahlaksız bir güzellik nosyonuna feda edilir, çünkü amaçları evlilik yoluyla –bu dünyada kadınların yükselmelerini sağlayacak tek yolla- kendilerine bir gelecek hazırlamaktır” (Soysal 2013: 262). Bu iddiada önemli olan iki nokta kadın güzelliği ve evlilik kavramları olmaktadır. Kadın güzelliği kavramı, kadının bedensel ya da zihinsel durumunu ne yönde kullanacağını yönetmektedir. Wollstonecraft’a göre “bu güçler güzelliğe ‘feda’ edilmektedir; yani kadın bedensel ve zihinsel güçlerini güzel olmaya yoğunlaştırır, böylece bu güçleri kullanabileceği bambaşka alanlarda, örneğin siyasette, sanatta, sporda ya da bilimlerde kullanmayı köreltir ya da kötürüm eder” (Soysal 2013: 263). Wollstonecraft bu güzellik kavramını “ahlaksız” olarak nitelendirmektedir. Wollstonecraft’ın güzelliği bu şekilde nitelendirmesi onun muhafazakar olduğundan değil, kadının bu güzellik nosyonunu erkeğin hazzı için, onun duyularını doyurabilmek için kullandığındandır. Güzellik eğer iki cins arasında bir alışverişe dönüşüyorsa bu ahlaksız bir tavır olmaktadır. Ataerkil sistemin dayattığı erk yapı kadının bilinçaltına öylesine işlemiştir ki, kadın her ne kadar özgür bir düşünce sistemine sahip olsa da bir gün evleneceği, evlendiğinde tam bir insan olacağı, kadına adeta koşulsuzca inandırılmıştır. Wollstonecraft’a göre evlilik bu dünyada kadınların yükselmelerini sağlayacak tek yol olmaktadır (Soysal 2013: 265). Bu düşünce 18. yüzyılda değişim gösterse de şu gün dünya geneline baktığımızda kadınların çoğunluğu bu fikirle yaşamaktadır ya da yaşamak zorunda bırakılmaktadır. Kadınlarda tüm insanlar gibi, özgün, özgür, toplumda yer edindiği, başarılı, güven dolu bir yaşama ihtiyaç duymaktadır. Kadının tüm bunlara sahip olabilmesi için uygun bir evlilik yapması ve çocuk sahibi olması gerekmektedir. Çünkü toplum bunu istemektedir. Kocasını ve çocuğunu ihmal etmemek koşuluyla kadın, başarıdan başarıya koşabilmektedir.

Kadının toplumda huzurla yaşaması adına evlenmesi adeta bir buyruk konumuna gelmektedir. Evlenmemiş kadın üzerinde her zaman baskı olmaktadır. Bundan kurtulmanın bir yolu olarak da evlilik görünmektedir. Bu noktada güzellik, kadını tuzağa düşüren bir kapan gibidir.

Çünkü güzelliğiyle erkeği elde eden kadın kendini güçlü zanneder, ancak toplumsal yapı tarafından içine yem olarak evlilik konulmuş bir kapana kaptırılmış olur kendini. Normal bir yaşam edinmek için evlenmek zorundadır, evlenmek içinse erkeklerin beğenisini cezbetmelidir, bu da ancak çağın güzellik kalıplarına ve güzellikle beraber ülkemizde ‘namus’ olarak adlandırılan anlayışa uyum göstermesiyle mümkündür. Wollstonecraft’ı üzen bu kapanın kadını geri dönülmez bir biçimde zayıflığa mahkum etmesidir; yani kapan öylesine zekice oluşturulmuştur ki kadın kapanın farkına ya çok geç varır ya da hiç varmaz; geç de olsa farkına vardığındaysa kendini geliştirmek ve zayıflığını yok etmek için pek fazla şansının olmadığını görür (Soysal 2013: 266).

Kadının kendisini erkeğe böyle bir çırpınıyla açıklaması, erkeğin kadınla evlenirken ilk düşündüğü şey kadının kendisiyle evlenmesinin kadın için bir kurtuluş yolu olduğunu anlamasına yol açmaktadır. Bunu anlayan erkek kendisini bir kral edasında görmekte, kadını nesne olarak görmeye başlamasına sebep olmaktadır. Geleceğini, güvenliğini erkeğe teslim eden kadın kendi istek ve beklentilerini artık erkeğin egemenliğinde yaşayacaktır. “Kadının zihni onun güzelliğine tercih edilmedikçe, düzgün bir eğitim sistemi de asla kurulmayacaktır (...) Toplum farklı bir şekilde düzenlenmediği sürece, eğitimin kendisinden fazlaca bir şey beklenemez” (Soysal 2013:267). Kozmetik sanayi, giyim sektörü kadınların en fazla dikkatini çeken kurumlardır. Daha doğrusu sistem bunu kadınlara öyle bir dayatmıştır ki kadını güzel görünmesi gereken bir nesne haline getirmiştir. Kadını tümüyle erkeğin belirlediği bir nesne haline getiren bu sistem, kadını eğitilmiş de olsa güzelliğine her şeyden çok değer veren bir varlık olma halinden alıkoyamamaktadır. Bu noktada kadınların kendileri adına toplumun dayattığı bu sistemden bir an önce sıyrılmaları, bilinç boyutunu ön plana almaları gerekmektedir. “Kocasının ve çocuğunun çıkarını ve yararını düşünmenin ötesine geçebilecek bir düşünsel düzeye sahip kadınlar yetişmezse, ülkemizde çocuk gelinlerin ya da fiziksel ve psikolojik şiddetin önüne geçilemeyecektir” (Soysal

2013: 271). Ataerkil sistem, kadınların kendini doğrulama, özgün, özgür, bilinçli ve kendi seçimlerini kendilerinin yaptığı bir toplum yaratmalıdır. Mill'in sorduğu "Kadınlar özgür olsalardı, insanlık şimdi olduğundan daha iyi bir durumda mı olacaktı?" (Mill 2017: 139) sorusuna, bir kadının çocuğunu (dişi ya da erkek) daha fazla bir emekle yetiştirdiğini düşünecek olursak "evet" demek daha uygun görünmektedir. Eğitiminin ilk evresini ailede alan çocuk zamanının büyük bir bölümünü anne ile geçirmektedir. Annenin çocuğa verdiği temel eğitim çocuğun gelişimi açısından oldukça önemlidir. Bilinç düzeyi yüksek, özgür ve özgün bir anneden doğan ve yetişen bir çocuğun da devam ettireceği nesil yetkin ve bilinçli olacaktır. Etik değer bilincine sahip, hak kavramının idrakında olan ve varoluş mücadelesi vermiş bir annenin çocuğu da tıpkı kendisi gibi kendi çocuğuna böyle öğretiler sunacaktır. Eğitimin önemi bu anlamda oldukça önemli bir konumdadır. Bilgiyi üreten ve kullanan insan olduğundan eğitimin öznesi yine insandır. Böyle bir temelde en önemli vurgu yine hak kavramına olmaktadır. Çünkü ister kadın, ister erkek olsun insan doğuştan gelen bazı temel haklara sahiptir. Bu haklar insanın yaşamını daha güvenli ve anlamlı hale getirmektedir. İnsanın haklarını güvence altına alıp kişinin (kadın ya da erkek) güvenli bir şekilde yaşamasını sağlamak yine insanın en önemli görevlerinden biridir. Bunu sağlayacak olan ise etik bilincin ne derece gelişmiş olduğudur. Etik bakış açısı gelişmiş bir kişi başkasının da hakları olduğunu bilecek ve bu bilince göre yaşayacaktır. Bunun yolu da eğitimle bu etik bilinci kazandırmaktan geçmektedir.

Feminizm ya da feminist kuramlar, kadınlara erkeklerle eşit haklar ve fırsatlar tanınmasını ve kadınlara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını, diğer taraftan kadınların erkeklerden farklı olduğunu ve bu farklılığın göz önünde bulundurulmasını savunan sosyal, siyasi ve hukuki bir akım olarak da tanımlanmıştır. Ancak tüm feminist kuramlar aynı bakış açısına sahip olmamakla birlikte dünyanın ataerkil olduğu ve ataerkil dünyanın kadınlar için iyi olmadığını da bir ön kabul olarak ele almaktadır. Bu ön kabulün anlaşılabilmesi için kimilerine göre ayrı bir haklar kategorisinin varlığından da söz edilmesi gerekli görülmektedir. Özellikle son zamanlarda yaşanan hak ihlallerine, bu ihlallere karşı kadınların şiddete –psikolojik ve fiziksel şiddete- daha çok maruz kalmaları "kadın hakları" gibi özel türden bir hak kategorisinin varlığını ortaya koymuştur. Kadına yönelik şiddetin artışı kadının biyopsişik bütünlüğünün istatistiksel olarak da erkekten daha fazla zarar görüyor olması böylesi bir kategoriden söz etmeyi haklı göstermektedir.

Bu sebeple önce insan hakları dediğimiz hakların aslında her iki cinsi de ilgilendirdiğinden hareketle, insan haklarının ne türden haklar oldukları üzerine düşünülmelidir. “Hak” kavramının cinsiyeti olamayacağını da insan hakları kavramının antropolojik temellerine dayanarak temellendirmek olanaklıdır.

2.4. İnsan Hakları mı Kadın Hakları mı?

İnsan hakları kavramının sınırları çizilirken, tür olarak insandan ayrı bir biçimde cins olarak kadını ele alan “kadın hakları”ndan da söz edilmektedir. “Kadın olma” ile “insan olma” arasındaki ilişki sorgulanmakta, kadın olmanın insan olmadan ayrı özellikler taşıdığı, kadına ve kadın sorunlarına daha fazla ilgi gösterilmesi gerektiği düşünülmektedir. “Bir insan neden değerlidir?” sorusunun yanıtının bir insan olmakla “Bir ‘kadın’ neden değerlidir?” sorusunun yanıtını da içerdiği unutulmaktadır. “İnsan neden değerlidir?”, “Değer nedir?” sorularıyla birlikte son zamanlarda belki de üzerinde en çok tartışılan ve feminist teorilerle daha sık sorgulanıp gündeme gelen “kadın hakları” sınıflandırmasına değinmek, kadın haklarının ne olduğu ya da olması gerektiği üzerinde durmak gerekir. Bu çerçevede “ ‘Kadın hakları’ temel hak mıdır?” “Temel hak ise ölçütü nedir?” “Değilse neden bir temel hak değildir?” “Yasal düzenlemelerde ne şekilde karşımıza çıkmakta ve nasıl korunmaktadır?” “Temel haklardan ayrı düşünülebilen bir “kadın hakları”ndan söz edilebilir mi?” “Kadının “özel türden insan hakları” mı vardır, yoksa günümüz koşullarında ya da ülkelerin koşullarında insan haklarının gereği olan başka hakları mı tanımak gereklidir?” soruları da ele alınmalıdır.

İlk başlarda eşitlik istemiyle yola çıkan feminizm, “kadın ve felsefe” sorusuyla birlikte insan kavramına yoğun olarak sahip çıkmış ve ilk eşitlik taleplerinde kadının da erkeğin de insan olduğu vurgusunu yapmıştır (Direk 1997: 89).

Feminizm ya da feminist kuramlar, kadınlara erkeklerle eşit haklar ve fırsatlar tanınmasını ve kadınlara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını diğer taraftan kadınların erkeklerden farklı olduğunu ve bu farklılığın göz önünde bulundurulmasını savunan sosyal, siyasi ve hukuki bir akım olarak da tanımlanmıştır. Tüm feminist kuramlar aynı bakış açısına sahip olmasalar da dünyanın ataerkil olduğu ve ataerkil dünyanın kadınlar için iyi olmadığı ön kabulüyle yol çıkmışlardır.

Bu ön kabulün anlaşılması çabasında kimilerine göre ayrı bir haklar kategorisinin varlığından da söz edilmesi gerekli görülmüştür. Özellikle son zamanlar yaşanan hak ihlallerine kadınların daha çok maruz kaldıklarının ve kadına yönelik fiziksel ve psikolojik şiddetin erkeğe oranla daha fazla olduğunun düşünülmesi insan hakları ihlallerinden değil de, “kadın hakları” hakları ihlallerinden söz edilmesine sebep olmuş ve hatta “kadın hakları” gibi özel türden bir hak kategorisine ihtiyaç olduğu düşünülmüştür. “Kadın hakları”nın “temel haklar”dan ya da insan haklarından farklı haklar olduğu kabulünden hareketle, yasal düzenlemelere ayrıca yer verilmekte, kadın haklarının korunmasına ve bir kadın hakları sorunu olarak görülen şiddetin engellenmesine ilişkin yasal düzenlemeler yapılmasına çalışılmaktadır.

Bu sebeple, içinde bulunduğumuz çağda, kadın haklarının korunması ve geliştirilmesi dünya genelinde ortak bir sorun olarak görülmekte ve ülkelerin sosyal, siyasi ve hukuki yapılarına bu sorun ciddi biçimde yansımaktadır. Kadınların ve erkeklerin eşit haklara sahip olmaları gerektiği, kadınların tüm karar alma mekanizmaları, çalışma yaşamı, sosyal, kültürel ve politik düzlemde katılımını sağlayacak tüm haklardan erkeklerle eşit bir şekilde yararlanmaları gerektiği sıkça dile getirilmekte, kimi düşünürlerin kuramlarında önemli bir yer edinmektedir. Kadın hakları anlayışının yasal çerçevesinin genişletilmesi ve kadının toplumdaki rolünün güçlendirilmesine yönelik ulusal ve uluslararası eylem planlarında öncelikli konular arasında yer alması gerektiği vurgulanmaktadır. Kadına yönelik şiddetin artışının önüne geçebilmek için, yasal yaptırımların yetersizliği ya da işlevsizliği üzerinde durulması talepleri artmakta, bu konudaki eksiklerin giderilmesi, yaptırımların artırılması ve uygulanması istenmektedir.

Fiziksel, psikolojik ve yapısal türünden bahsedilen ve temel bir insan hakları sorunu olarak karşımızda duran şiddet yalnızca kadına yönelik bir davranış biçimi olarak günümüzde daha sık karşımıza çıkmakta ve bu durum insan haklarından ve kadın haklarından ayrı kategoriler olarak mı söz etmek gerektiğini düşündürmekte, üzerinde uzlaşılmayan bir tartışmanın da yolunu açmaktadır: insan olmak mı yoksa kadın olmak mı? Kadına yönelik şiddetin “kadın hakları”yla erkeğe yönelik şiddetin de “erkek hakları”yla ilişkilendirilerek mi bu sorunun çözülebileceğini üzerinde düşünülmelidir. Ancak burada “insan hakları” kavramının antropolojik temelleri hesaba katılmalıdır.

Şiddet ve insan olma bağlantısında sorulan “şiddetin insan doğasının bir sonucu olup olmadığı, yani insan için şiddetin kaçınılmaz olup olmadığı” (Tepe 2016c: 174) sorusu da akılda tutulmalıdır.

Bugün kadınlar söz konusu olduğunda yalnızca bir insan hakları ihlali olarak görülmeyen, bir kadın hakları ihlali olarak kabul edilen şiddetin yalnızca kadına yönelik olmadığı gözden kaçırılmaktadır. Yıldırma, tehdit etme, korkutma, aşağılanma, zarar görme, saldırıya maruz kalma, acı çekme, yıkıcılık, yaralama, öldürme yalnızca kadına yönelik özel türden davranış biçimleri değildir. Hiçbir sebeple meşru kılınamayacak olan bu türden davranışların ne yalnızca kadın ne de yalnızca erkek için normalleştirilemezliğinden değil insan türünün her bir üyesi için normalleştirilemez olduğunu görmek gerekir.

Yalnızca kadın olmakla karşı karşıya kalınan bir sorun olmayan şiddet, bir kadın ya da bir erkek olmakla değil, insan türünün bir üyesi olmakla sahip olunan biyopsişik bütünlüğün korunması adına engellenmelidir. İnsan hakları yalnızca kadınların ya da erkeklerin değil, insan türünün tüm üyelerinin biyopsişik bütünlüğünün korunması düşüncesidir. Elbette ki kırılgan gruplar olarak da tanımlanan başta kadınlar olmak üzere, çocuklar, yaşlılar, engellilerin de şiddete maruz kalmaları halinde fizyolojik olarak güçsüz oldukları hesaba katıldığında, olabildiğince erken engellenmesi gereken bir davranış biçimidir. Bu bağlamda yasal yaptırımlarının her türlü şiddeti engellemede en etkin biçimde uygulanması beklenir. Kırılgan gruplar içerisinde özellikle kadınların şiddete maruz kalmaları “kadına yönelik şiddet” tartışmalarını daha sık gündeme getirirse de, “şiddet”e yalnızca kadının maruz kaldığı algısının önüne geçilmelidir. “Kadına yönelik şiddet”in bir “kadın hakları” ihlali olmaktan ziyade bir insan hakları ihlali olduğu görülmelidir.

2.5. İnsan Hakları İhlali Olarak “Şiddet”

Şiddet, hem insanın antropolojik yanıyla ilgili hem de etik ve politik yanları olan bir sorun olarak yaşamda yerini korumaktadır. İnsanın yapıp etmeleri sonucunda ortaya çıkan şiddet, görelilik olarak nitelendirilemeyecek, ortaya çıkması halinde yasal yaptırımlara maruz bırakacak türden bir olgudur. “İnsanlıkdışı” ya da “kötü” ya da “iyi niyetli olmayan motiflere dayalı” olarak tanımlanabilecek olan şiddet insanın biyopsişik bütünlüğüne zarar verebilecek bir eylem biçimidir.

Doğrudan ya da dolaylı olarak kişilerin fiziksel ya da ruhsal acı çekmelerine, yaralanmalarına ve hatta ölümlerine yol açabilecek olan her eylem bir şiddet eylemidir ve insanın değerinin unutulması, onurunun çiğnenmesi, insan olma olanağının ortaya çıkmasının önünde engeldir. İnsanın bir amaç olarak görülmediği, başka amaçların aracı olarak görüldüğü şiddet eylemi daha yüce amaçlar için insanın feda edilmesine yol açmaktadır.

Kimi insanlar daha değerli görülen amaçlara kurban edilmektedirler böyle eylemlerde. İşte bu tür eylemlerdeki etik dışılığın ana unsuru da budur: İnsanın yalnızca bir araç görülmesi, etnik özelliklerin, geleneklerin, ideolojilerin, inançların vb. şeylerin insandan daha değerli görülmesi, insanın bunların aracı haline getirilmesidir. İnsanın, her tek kişideki insan olmanın değerli olduğu düşüncesinin unutulması ya da ihlal edilmesidir. Değerli ya da daha değerli olan, bu tür eylemlerle korunmaya çalışılan gelenekler, çıkarlar –bu arada ulusal çıkarlara da–, ideolojilerdir, ama insan olma değeridir. Ama bunun da ötesinde şiddet, insanı yalnız öldürmekle değil, yıldırma, tehdit etme, korkutma, aşağılama da insanı insan olmaktan çıkarmakta ya da insan olmaya, insanın değerine zarar vermektedir (Tepe 2016c: 179).

Bu zarar ne sadece fiziksel ne de sadece ruhsal olmayabilir. Bu zarar kişinin yaşama hakkına, onun biyopsişik bütünlüğüne zarar vermektir. Kişilerin biyopsişik bütünlüğüne zarar verebilecek olan yine kişilerin kendileri ya da onların ortaya koydukları yasalar, yönetmelikler, oluşturdukları kurum ve kuruluşlar da olabilmektedir. İnsan doğasının bir sonucu olarak görülse de, şiddet, insanın tutkuları yerine aklını kullanmasıyla, akla göre eylemesiyle durdurulabilir. İnsan, hiç kimseye saldırmamayı isteyebilir, zarar vermeyebilir, savaşmayabilir. Bu türden eyleme olanağına sahiptir. Kant'ın ahlak yasası bize böyle bir eylemde bulunma olanağını göstermektedir. Ahlak yasasına göre eylemekle, istemelerimizin, arzu ve eğilimlerimizin ahlak yasası tarafından belirlenmesiyle insan şiddet kullanma isteğinin önüne geçebilir. Saldırganlıktan, kan dökmekten, acı vermekten, eziyet etmekten, işkence etmekten, öldürmeden uzak durabilir. İnsan istemelerinin ve ben sevgisinin belirlediği bencil bir varlık olmayıp, istemelerini ahlak yasasının belirlediği, ahlaklı ve özgür bir varlık olabilir. İkili (düal) bir varlık olarak insan, sadece ve bütünüyle bir doğa varlığı değildir.

Özerk ve özgür, etik eylemde de bulunabilen bir varlıktır. Duyular ve düşünce dünyasının bir varlığı olmakla ikili bir varlık olarak insanın otonomisi onun etik eylemde bulunabilen bir varlık olmasının olanağının koşuludur. Böyle bir varlık olmakla değerli bir varlık da olan insanın değerinin korunması, insanın değerinin, onurunun korunabilmesi yine insanın kendisine bağlıdır.

Akıl sahibi bir varlık olarak insanın ortaya koyduğu bir fikir, bir düşünce olarak “insan hakları” da bu değer ve onurun korunması, çiğnenmemesi için yine insan tarafından ortaya konulmuştur. Şiddetin neden hiçbir biçimde meşru görülemeyeceği bu değer neden çiğnenmemesi gerektiğiyle ilintilidir. İnsanın biyopsişik bütünlüğünün ve insansal olanaklarının gerçekleştirilmesiyle ilgili diğer temel haklarının korunması, belirli bir devletin yurttaşı olmakla bu temel hakların korunması için insan hakları gibi bir düşünceye ihtiyaç vardır. İnsanın olanaklarını koruma isteminde bulunan pratik ilkeler olarak insan haklarının her hangi bir sebeple ve her hangi bir amaç için çiğnenmesi söz konusu değildir. Şiddet de bu bağlamda herhangi bir sebeple meşru, haklı sayılabilecek bir eylem değildir. “Şiddet normalleştirildiği sürece şiddetle savaşmak zorlaşmaktadır” (Ekşi 2003: 64). Şiddet de diğer insan hakları sorunları gibi, insanın yapısal olanaklarının bilgisine dayanarak, yani antropolojik olarak temellendirmesi gereken etik ve politik bir sorundur. Etik bir sorundur, çünkü bütün insanlar -kadınlar ve erkekler, gençler ve yaşlılar, zenginler ve yoksullar- insan olarak eşit olmasına karşın dolaylı korunabilen haklar söz konusu olduğunda tüm yurttaşlar için şiddet meşrulaştırılamaz. Siyasal bir sorundur, çünkü bütün insanlar -kadınlar ve erkekler, gençler ve yaşlılar, zenginler ve yoksullar- insan olarak ve bir ülkenin yurttaşı olarak şiddete maruz kaldıklarında, o ülkedeki siyasal yönetimlerin yaptırımların her kim olursa olsun eşit ve adil bir biçimde uygulanmasını gerektirir. Kişi ve devlet açılarından bakıldığında devletlere devletleri yönetenlere de iş düşmektedir. Devletin, yöneticinin işinin ne olduğu ya da ne olması gerektiği bu bağlamda bir kez daha önemini göstermektedir. Her devlet, bütün insanların eşitçe sahip oldukları hakları korumak ve bu hakların da korunmasını kollanmasını sağlamak için kamusal alanda yaptığı ya da yapacağı düzenlemelerle yükümlüdür. Şiddetin engellenebilir olması, hiçbir amaçla meşru kılınmaması yöneticilerin, siyasetçilerin şiddet eylemiyle karşılaşıldığında uygulanacak yaptırımı belirlerken, yasa çıkarırken, kararlar alırken nereye baktıklarıyla ilintilidir. Burada insan haklarına ilişkin belgeleri ya da yürürlükteki yasaları ne kadar hesaba kattıkları, yeni normlar ya da kurumlar oluştururken, ekonomik, sosyal, siyasal haklar

tanırken bu hakların temel kişi haklarını, dolaylı korunan temel hakları korumayı ve bunu bütün insanlar için korumayı ne kadar istedikleri önemlidir. Burada, esas önemli olan, şiddet eylemine hiçbir amaç uğruna ya da hiçbir gerekçeyle maruz bırakılamaz olan insanın yapısal olanaklarını koruyup kollamayı ne kadar istedikleridir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu çalışmada, “insan hakları” kavramının içeriği, “insan” ve “insan doğası” kavramlarının sınırlarını, insan hakları kavramının antropolojik temelleri ortaya koyabilmek için felsefe tarihinden kimi düşünürlerin görüşlerine yer verilmiştir. İnsan hakları kavramının antropolojik temelleri ise, başta Kant olmak üzere, Schopenhauer, Camus, Scheler ve Mengüşoğlu gibi felsefi antropolojinin temellerini atan ve çoğu insanın ikili bir varlık oluşuna vurgu yapan filozofların insan görüşlerine başvurularak ele alınmıştır.

İnsanın bir başarısı olarak “insan hakları” kavramının sınırlarını ele almadan önce kavramın antropolojik temellerine bakılmak istenmiştir. Özellikle “insan nedir?” sorusunu ilk olarak soran, yeniden üzerinde düşünülmesini sağlayan Kant’ın insan görüşüne ilk olarak yer verilmiştir. Kant’ın “İnsan nedir?” sorusuna yanıt olarak insanın hem akıl sahibi ve hem de eğilimleri olan bir varlık olduğunu söylemesi, onun yapıp etmelerinin, eylemlerinin ardında yatan istemelerinin de akıl -aklın koyduğu yasa- ya da eğilimler tarafından belirlenmesi insanın iyi ya da kötü de eyleme olanağına sahip olduğunu göstermektedir. Burada, “isteme” kavramıyla ilgisinde Schopenhauer’in insan görüşü akla gelmektedir. İstemelerini kırabilen, özgür eyleyebilen bir varlıktır insan. Acıya, işkenceye, haksızlığa, adaletsizliğe, şiddete ve hatta ölüme bile ‘evet’ diyebilen bir yapıya sahip olan insan, bunların hepsine ‘hayır’ da diyebilen bir varlıktır. Bilgiye sahip olma, ama özel türden bir bilgiye sahip olma, insanın Kant’ın da altını çizdiği doğa nedenselliğinin dışına çıkmasını mümkün kılmaktadır. Bu nedenselliğin dışına aklın ortaya koyduğu yasaya dayalı olarak çıkma ya da istemelerini bilgiye dayalı kırabilme insan türünün eyleme olanakları arasındadır. İstemelerini kırabilen, ‘hayır’ diyebilen insan başkaldıran da bir varlıktır. İnsan türünün bir eylemi olarak tanımladığı başkaldırma ile yıkıcı bir insan eylemi olarak şiddet arasındaki bağlantıyı Camus kurmaktadır. İnsanın eylem olanakları arasında başkaldırma da mevcuttur. Bu başkaldırma bazen şiddeti de beraberinde getirebilir. Ancak, şiddeti beraberinde getiren değil, şiddeti durdurabilecek bir başkaldırıdır arzulanan. İnsanın bu türden bir başkaldırıda bulunma olanağı vardır. Scheler’in hem tin hem de itki sahibi olan ve bazen sadece itkiler bazen de tin tarafından yönetilebilen insanı, Schopenhauer’deki gibi duyusal itilimlerini susturup geistlik aktivitelerini gerçekleştirebilir. Doğanın dışına çıkabilir. Tine sahip insan, kendisinin farkına varabilir, içinde bulunduğu gerçeklikten sıyrılabilir.

Başkaldırabilir. ‘Hayır’ diyebilir. Mengüşoğlu’nun disharmonik ve aynı zamanda bir olanaklar varlığı olarak tanımladığı insan buraya kadar söylenenleri yapmayı isteyebilir ya da istemeyebilir. Mengüşoğlu’nun vurguladığı gibi bir olanaklar varlığı olarak insanın başarılarından, insanın insansal olanaklarından, insan fenomenlerinden, insanın neleri yapıp neleri yapamayacağından söz etmek gerekir.

İnsanın yapabildiği, ortaya koyduğu başarılarından biri de “insan hakları” düşüncesidir. İnsan hakları gibi, yine insan doğasının bir sonucu olarak ortaya çıkan, ancak bu defa bir başarıdan ziyade bir başarısızlık olarak nitelendirilebilecek “şiddet” eylemi ise bir insan başarısı olan “insan hakları”nın korunmasının önünde bir engeldir, fakat insanın yapıp etmeleri arasındadır. İnsanın yapısıyla ilgili antropolojik bir sorun olan şiddet, aynı zamanda etik ve politik bir sorundur ve “şiddet”in ne olduğunu gösterebilmek için de aslında “insan nedir?” sorusuna felsefe tarihinde verilen yanıtlara bakmaya ihtiyaç vardır. İnsanın neliğine ilişkin filozofların görüşleri, “şiddet”in insan doğasının bir sonucu olup olmadığı, insan türünün tüm üyelerinin şiddet kullanıp kullanmayacakları, “şiddet”in bir insan başarısı olan “insan hakları” ihlallerine yol açıp açmayacağı konusunda da yönlendiricidir. Bu sebeple, ilk bölümde insan görüşlerine ve ardından da insan hakları kavramına ilişkin görüşlere yer verilmiştir. “Şiddet” kavramı ise tezin ikinci bölümünde ele alınmış ve insan hakları ile kadın haklarının şiddet kavramıyla da ilişkisi kurularak, şiddetin neden bir insan hakları sorunu olduğu tartışılmaya çalışılmıştır.

Başta insan haklarının kavramının kendisi olmak üzere, insan, hak ve şiddet gibi kavramların sorgulanmasına, sınırlarının gösterilmesine bugün de ihtiyaç duyulmaktadır. İçinde bulunduğumuz dönem insan hakları sorunlarının en çok gündeme geldiği, insan haklarına özlemin gittikçe arttığı bir dönemdir. İnsanın onurunun, değerinin çiğnenmeye devam edildiği, insanın değerini ve onurunu korumaya yönelik tutumdan gittikçe uzaklaştığına tanıklık etmekteyiz. Bu uzaklaşmanın en belirgin göstergesi ise artan şiddet olayları ve yaşamımızda daha sık karşılaşır olduğumuz şiddet eylemleridir. Bu karşılaşma ve tanıklıklar şiddet olgusunun da tıpkı insan hakları kavramının kendisi gibi sorgulanması, sınırlarının gösterilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu sorgulama, şiddetin doğuştan olup olmadığı, insan doğasında bulunup bulunmadığı, azaltılmasının olanaklı olup olmadığı tartışmalarını beraberinde getirmektedir.

Dolayısıyla insan doğasının neliğine ilişkin ve insanın ne olduğuna ilişkin düşünceler önemlidir. Şiddetin bir insanlık suçu olduğu düşünüldüğünde, neyin şiddet sayılıp sayılmayacağı ve insan haklarına tamamen aykırı bir baskı unsuru olduğu üzerinde düşünülerek, şiddet göstermeden tepki vermenin insan doğası hesaba katıldığında ne kadar olanaklı olduğu araştırılmaktadır. Kişilerin tepkilerini şiddetle göstermeye başladıktan sonra, tepki göstermenin tek yolunun şiddet olmadığı ve kişileri bu yoldan nasıl geri çevirebileceğimiz, kişilerin nasıl bunun farkına varmalarını sağlayabileceğimiz üzerinde düşünmeye ihtiyaç doğurmuştur (Kuçuradi 2013: 13).

Yalnız felsefe değil birçok bilim dalının üzerinde araştırma yaptığı son yıllarda korkutucu boyutlara varan şiddet olgusu felsefi bakışla ele alındığında üzerinde düşünülmesi gereken “ ‘şiddetin insansal bir olgu’ insan yaşamını ve insani değerleri tehdit eden bir olgu” (Tepe 2016c: 174) olabildiğidir. Şiddetin barındığı yerde eşitlik, özgürlük ve insan haklarından bahsetmek neredeyse imkansızdır.

“Hak” ya da “insan hakları” gibi kavramlarından uzak olunması da şiddetin önünü açmaktadır. “Saygı” kavramı yerini “güç” kavramına bırakmış, biyolojik ya da sosyal anlamda güçlü bir kişinin güçsüz olana fiziksel, psikolojik ya da yapısal şiddet uygulaması neredeyse meşrulaşmıştır. Önemli olan bu artışın neden olduğunu, buradaki sosyal, ekonomik, kültürel, dinsel vb. nedenleri araştırmaktır. Ne bir hastalık ne de sadece hayvansal yanımızla ilgili olmayan “şiddet insana özgüdür. Yaramazlık yapan çocuğunu kızgın maşayla yakmak da şiddettir. Bir esiri ortalıkta çıplak durmaya mecbur etmek de şiddettir. Ne var ki, dar bir yolda hızlı yürümesini engellediği için yaşlı bir insana çarpmak ve onu itip düşürmek de şiddettir” (Kuçuradi 2013: 14).

Burada önemli olan şiddetin kime uygulandığından çok nasıl ortaya çıktığı, ne türden şiddet olduğudur. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*’nin üçüncü maddesi ‘yaşamının, özgürlüğün ve kişi güvenliğinin herkesin hakkı’ olduğunu ve beşinci maddesi ‘hiç kimseye işkence yapılamayacağı, zalimce, insanlık dışı veya onur kırıcı davranışlarda bulunulamayacağı ve ceza verilemeyeceği’ni söylemektedir. Evrensel Bildirgenin ilan edilmesinden bu yana bakıldığında ülkemizde ve dünyanın pek çok yerinde *insanların* şiddete maruz kaldıkları görülmektedir.

Hiç kimseye şiddet uygulanmaması gerektiği Evrensel Bildirge’de ve bu Bildirge’yle birlikte başka diğer bildirgelerde, yönetmeliklerde vb. içerilse de *tüm insanların* şiddete maruz kalabildiklerine tanık olmaktadır. Bütün insanların, kadınların, erkeklerin, gençlerin, yaşlıların, sağlıklıların, engellilerin, çocukların, erişkinlerin, zengin ya da yoksulların şiddetin farklı türden biçimlerine maruz kalabildiklerini görmekteyiz.

Burada, bir insan hakları sorunu olarak kadına yönelik şiddet üzerinde düşünüldüğünde, istatistiksel verilere dayanarak ve gündemde olan bitenlere bakılarak genelde insana uygulanan şiddetten ziyade kadına yönelik şiddetten daha çok söz edildiğini duymaktayız. Oysa ki şiddet yalnızca kadının değil, her insanın maruz kaldığı bir durumdur. İstatistiksel olarak kadının şiddete daha çok maruz kaldığının saptanması, ayrı bir kadın haklarından ve kadına yönelik şiddetten bahsedilmesine neden olmuştur. Burada “insan olmak” ve “kadın olmak” arasında temelde bir farklılık olmadığı, kadın haklarından söz edildiğinde aynı zamanda insan haklarından da söz edildiğinin farkında olunması gerekmektedir.

Günümüzde insan haklarının korunmasına ilişkin taleplerin kadın haklarının korunmasına ilişkin taleplere dönüştüğüne tanıklık etmekteyiz. Kimi düşünürler ve özellikle bazı feminist kuramlar, şiddeti bir insan hakları ihlali değil, daha çok bir kadın hakları ihlali olarak görmektedirler. Ancak, kadına yönelik yıldırma, korkutma, aşağılama, tehdit, yaralama, öldürme gibi davranışlarla, insan türünün her bir üyesinin –kadın ve erkek, yaşlı ve genç, sağlıklı ve engelli her bir kişinin- bu türden eylemlere maruz kaldıkları, biyopisşik bütünlüklerinin zarar gördüğü açıktır. İnsan hakları yalnızca kadınların ya da erkeklerin değil, insan türünün tüm üyelerinin biyopisşik bütünlüğünün korunması düşüncesidir. Kırılgan gruplar olarak da tanımlanan başta kadınlar olmak üzere, çocuklar, yaşlılar, engellilerin fizyolojik olarak güçsüz oldukları hesaba katıldığında, kadınlarla ilgisinde, şiddete maruz kalmalarının önüne geçebilmek için, özel bir hak kategorisi olarak “kadın hakları”ndan ayrıca söz edildiği görülmektedir. Burada bir sıkıntı ya da temel hakların korunmasında bir engel bulunmamaktadır. Bu bağlamda yasal yaptırımların her türlü şiddeti engellemede en etkin biçimde uygulanması talep edilebilir. Kırılgan gruplar içerisinde özellikle kadınların şiddete maruz kalmaları “kadına yönelik şiddet” tartışmalarını daha sık gündeme getirirse de, “şiddet”in yalnızca kadına yönelik değildir.

Ayrıca bir kadın hakları kategorisinden söz etmek, kadın ve erkek arasında bir değer farkı görmek anlamına da gelmemektedir. Bu özel kategori, türün bir üyesinin diğerine üstünlüğü anlamına da gelmemektedir. Burada erkek düşmanlığı ya da erkeğe karşı üstünlük anlamında bir hak kategorisi talep edilmemelidir. Kadın ile erkek arasında bedensel görünüş dışında temelde hiçbir fark bulunmamasına rağmen, kadın ve erkeği ayırtmak; ayırtırken kadını erkeğin ötekisi olarak tanımlamak ya da birini diğerine değerce üstün kılmak doğru değerlendirmenin ve hakların korunmasının önünde engel oluşturabilmektedir. Her alt grubun ya da kimliğin farklı yapısal ve duyuşsal özelliklere sahip olduğunu düşünerek, herkes için ayrı bir hak kategorisi oluşturduğumuzda bu başka kategorilerin oluşumunu ve nihayetinde belirsizliği beraberinde getirecektir.

Kadının her bakımdan özgürlüğü, dokunulmazlığı, sağlık, eğitim gibi haklarının güvence altına alınması öncelikle bir insan hakları sorunudur. Kadının haklarını korumakla, onun şiddete uğramasına engel olmakla bir insanın olanaklarını gerçekleştirebilmesi de mümkün kılınacaktır. İnsan hakları, insanın insansal olanaklarını geliştirebilmesi, gerçekleştirebilmesi için vardır. “Şiddet”, bu olanakların gerçekleşmesine engeldir. Kadına ya da erkeğe uygulanan her türden şiddet, insan türünün bu iki üyesi için de yeni başarılar ortaya koymasında engeldir.

Şiddet de diğer insan hakları sorunları gibi, etik ve politik bir sorundur. Etik bir sorundur, çünkü bütün insanlar -kadınlar ve erkekler, gençler ve yaşlılar, zenginler ve yoksullar- insan olarak eşit onur ve haklara sahiptir. Şiddet siyasal bir sorundur, çünkü bütün insanlar -kadınlar ve erkekler, gençler ve yaşlılar, zenginler ve yoksullar- insan olarak ve bir ülkenin yurttaşı olarak şiddete maruz kaldıklarında, o ülkedeki siyasal yönetimlerin yaptırımların her kim olursa olsun eşit ve adil bir biçimde uygulanmasını gerektirir.

Yasal düzenlemelerin, kurum ve kuruluşların oluşum ve işleyişlerinin insan haklarını korumaya yönelik ilkelere göre olmasının yanı sıra şiddet eylemlerini önlemek, şiddetle savaşmak için başka çözüm yolları üzerinde de düşünmek gerekir. Çağın içinde bulunduğu kaosa bakıldığında da bu çözüm yollarını acilen bulmak gerektiği açıktır.

Dünyanın daha yaşanır bir yer haline gelebilmesi için, şiddet kullanmaya ihtiyaç duymayan insanları yetiştirebilmek ilk ve öncelikli amaç olarak kabul edilebilir. Bu, “insan”, “hak”, “insan hakları”, “etik” gibi kavramları eğitimle aktarabilmek ve etik temelli insan hakları eğitimini yaygınlaştırmak bu yoldaki önemli adımlardandır. Kavramların bilgisine sahip olmak, insan değerli bir varlık olduğunun, temel hakların her bir kişi için korunması gerektiğinin ve insanın yeni başarılar ortaya koymak başta olmak üzere bir olanaklar varlığı olduğunun ve şiddete başvurmama olanağını da taşıdığına bilincine varmak için önemlidir. Teorik bilgiye sahip olmak pratik alandaki sorunları da aşmayı sağlayacaktır. Ancak bilgiye sahip olma yetmeyecektir. Teorik olarak bilmek kadar, pratikte bu bilgiyi uygulamayı da istemek gerekecektir.

Böyle bir istemeyi kazanabilmek, belirli bir bilinci gerektiriyor: insan olma bilincini ya da ‘insan onuru’ denen şeyi paylaşma bilincini. Bu bilinç, eğitilenlerin bazılarında, onlara) belirli insansal olanakların (örneğin Edison’un elektriği kullanımlarını keşfetmesini, Albert Camus’nün Vebayı yazmasını, Albert Schweitzer’in Afrika’ya gitmesini ve bilinen ya da bilinmeyen daha binlerce insanın başardıklarını başarmalarını, nimetlerinden hepimizin, bu arada eğitilenlerin de yararlandığı başarılar ortaya koymalarını sağlamış olan insansal olanakların) değerinin bilgisinin sunulmasıyla –görsel malzeme de kullanarak sunulmasıyla- ve b) insan haklarının bilgisini verilmesiyle uyandırılabilir. Çünkü insan hakları bilgisi, araştırmaların gösterdiği gibi, genel olarak bu tür insansal olanakların gerçekleşmesini olanaklı kılan – ama yalnızca olanaklı kılan-koşulların bilgisinden başka bir şey değildir (Kuçuradi 2011d: 260).

Bu kavramlara dair farkındalık ve bilincin oluşmasıyla birlikte, içinde yaşanan devletin de yasaları, yönetmelikleri, kurum ve kuruluşları aracılığıyla insan haklarını koruması; ırk, dil, cinsiyet ayrımı yapmaksızın yurttaşlarının temel haklarını güvenceye alması gerekir. Sosyal ve ekonomik nedenlerin, yoksulluğun önüne geçebilmek ve bilimden, sanattan, refahtan, saygı ve hoşgörüden bahsedebilmek, yeni insan başarıları ortaya koyabilmek için önemlidir. Bu bağlamda sosyal adaletin sağlanmış olması da önem taşımaktadır. Özellikle, kadınlarla ilgili düşünüldüğünde “eğer bazı kadınlar, tercih yapamadıkları için bir çırpıda üç kürk satın alabiliyorsa, başka bazıları kadınlarsa hayatını kazanmak için kendini satıyorsa, orada sosyal adaletsizlik vardır” (Kuçuradi 2011e: 12). Adaletsizliğin kol gezdiği bir ortamda insan hınç duygusuyla tanışmaktadır.

Birileri rahat yaşam sürerken, diğerlerinin yaşama hakkı bile elinden alındığında bu adaletsizliğe karşı bir başkaldırı söz konusu olabilir. Bu talep en başta haklı bir hak gibi görünse de sonucu şiddet doğuracağından yine insanın kendisi zarar görecektir.

İnsan haklarını tüm insanlar için ve sadece insan oldukları için korumak gerektiği bilincinin insanlara yerleştirilmesi hayatı daha yaşanır kılmayı, insansal olanakların geliştirilmesi, gerçekleştirilmesi için önemlidir. İnsanın değerinin farkında olmak, insanın onurunu korumayı istemek ve bunun çiğnenmemesi için mücadele vermek önemlidir. “İnsan hakları, her insanla ilgili bazı gerekleri dile getirirler. Bu gerekler, insanın değerini tanıma ve koruma istemleri olarak, yani insanları yalnızca insan oldukları için koruma istemleri olarak ortaya çıkarlar” (Kuçuradi 2011a: 1). İnsanı yalnızca insan olduğu için korumak ve insan olarak değerli olduğunu bilmek her türden ayrımcılığın engellenmesini de sağlayacaktır. Burada özellikle kadın hakları ve kadına yönelik şiddetle ilgisinde ”kadın” ve “erkek”in “insan” türünün üyeleri olduklarının bilincinde olmak ve buradan doğacak ayrımcılığın önüne geçebilmek önemlidir. Kadın ve erkeğe farklı misyonlar yüklenmekte, bunu en yoğun biçimde günümüzde kadın hissetmektedir. Kadının toplumdaki misyonu, toplumsal cinsiyetinin ona kazandırdığı karakter biyolojik olmaktan çıkmış, adeta bir kader konumuna gelmiştir. Kadının ikincil bir konuma atılması, eşitlik ilkesinin göz ardı edilmesi, kadına karşı yapılan her türlü muameleyi meşru kılmaktadır. Kadınlar için yapılan yasal düzenlemeler ve haklarının güvence altına alınması görünürde kadın ile erkeği eşit gibi gösterse de, pratikte ciddi sorunlarla karşılaşmaktadır. Pratikteki sorunları önleyebilmek için teorik olanın öğretilmesiyle birlikte kurum ve kuruluşlara da ihtiyaç vardır. Kadının haklarını daha etkin koruyabilmek, uğradığı şiddetin önüne geçebilmek için kurulan kurum ve kuruluşların -Bakanlıklar, araştırma uygulama merkezleri vb.- sayısını artırmak, işlevini daha etkin hale getirmek ve işleyişlerini düzenleyen yasaların, yönetmeliklerin insan hakları bildirgelerine dayanmasına, insan haklarını korumasına önem vermelidir.

Felsefi bir eğitimle gelen istemenin, zamanla kör istemelerin yerini alması, insan haklarını, insanın onurunu, değerini korumaya yönelik anlamlı bir istemeye dönüşmesi umut edilmektedir. Böyle bir istemeye ulaşıldığında ise her türden şiddet ve ayrımcılık dünyamızda barınamaz hale gelebilir. Bu anlamda felsefi eğitimin ve özellikle etik ve insan hakları temelli bir eğitimin önü açılmalıdır.

Kişiler etik temelli bir felsefe ve insan hakları eğitimi sayesinde başka bir gözle bakmayı öğrenebilmektedir. Aydınlanan zihin yüksek bir bakış açısını aynı zamanda insanlara sunmaktadır. İnsan yüksek bir bakış açısından insanı, değerini, haklarını, saygı ve hoşgörüyü daha geniş bir yelpazede görebilir ve insanca yaşamının mümkün olduğunu keşfedebilir. Her türlü hak ihlalini engelleyebilmenin ön koşulu olarak, öncelikle böyle bir eğitimin verilebilmesi ve bunun yanında, insan haklarının korunması, insanın değerinin korunması, her türlü şiddetin durdurulabilmesi için ilgili kurum ve kuruluşlar oluşturulmalı, yeni oluşan ve mevcut olanların da işleyişleri, yönetmelikleri insan hakları ilkelerini korumaya ve kollamaya yönelik olmalıdır.

Burada önemli olan ve unutulmaması gereken bir başka şey de insan haklarının ne olduğunun bilgisini edinen insanın, diğer olanaklarının ortaya çıkması için insan haklarını korumayı, kollamayı istemesidir. İnsana özgü bu olanakları koruma istemi insan haklarını koruma istemidir. Her tek kişide kendi değerimizi korumayı istemektir. Kişileri sırf insan oldukları için korumayı istemektir. İnsanın yapısal özelliklerini korumak, kişilerde insanın olanaklarını geliştirmek, insan türünün davası ve insan olan herkesin ödevidir.

KAYNAKLAR

- Adams, Carol J. (2015). *Etin Cinsel Politikası*. Çev: Tezcan, G. - Boyacıoğlu, M.E. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, Giorgio. (2009). *Biz Mülteciler. İnsan Hakları: Hangi Hak, Hangi İnsan? İçinde*. Çev: Emre Koyuncu. Ankara: Tesmeralsekdiz04.
- Arendt, Hannah. (2014a) Totaliteryanizmin Kaynakları Cilt 1 (Bahadır Sina Şener, çev.). 4. Baskı. İletişim Yayınları: İstanbul. Orjinal Basım Tarihi: 1951
- Arendt, Hannah. (2014b) Totaliteryanizmin Kaynakları Cilt 2 (Bahadır Sina Şener, çev.). 4. Baskı. İletişim Yayınları: İstanbul. Orjinal Basım Tarihi: 1951
- Arendt, Hannah. (2000). İnsanlık Durumu, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. (1996). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. (1997). *Şiddet Üzerine*. Çev: Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. (2009). *Şiddet Karşıtı Söylem*. Çev: Hasan Çiçek. Van: Bilge Adamlar Yayıncılık.
- Ayatu, Gökçiçek; Eryılmaz Dilek, Sevinç; Oder, Bertil Emrah. (2010). *Kadın Hakları Uluslar Arası Hukuk ve Uygulama*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bayraktar, Köksal. (2003). *İnsan Hakları Hukuku ve Kadın*. Dinçkol, Bihterin Vural (yay.hzr.). İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi.
- Berkday, Fatmagül. (2012). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Benhabib, Seyla. (2016). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. Çev: Berna Akkıyal. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benhabib, Seyla. (2014). "Feminizm ve Postmodernizm " : *Huzursuz Bir İttifak. Çatışan Feminizmler*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Butler, Judith. (2016). *Kırılğan Hayat*. Çev: BaşakErtür. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Butler, Judith. (2014). *Bela Bedenler*. Çev: Cüneyt Çakırlar – Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Camus, Albert. (1975). *Başkaldıran İnsan*, çev. T. Yücel, Bilgi Yay: Ankara.
- Cassirer, Ernst. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çev: Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Yayıncılık.
- Cevizci, Ahmet. (2011). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çelebi, Aykut. (2009). “*Haklara Sahip Olma Hakkı*” ya da *Siyasal Haklar: İnsan Hakları Üzerine Bir Deneme. İnsan Hakları: Hangi Hak, Hangi İnsan? İçinde*. Ankara: Tesmeralsekdiz04.
- Çötuksöken, Betül. (2004). “*İnsan Hakları Eğitiminde Felsefenin Vazgeçilmez Rolü*”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları İçinde*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Deveci, Cem. (2004). “*İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliğiyle Anlamanın Olanaklılığı*”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları İçinde*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Direk, Zeynep. (1997). “*Feminizm ve Felsefe: Derrida'nın Cinsiyet Farklılığı Sorusuna Yaklaşımı*”. *Defter Dergisi*, (30), 88-101. Metis Yayınları.
- Doğan, Mehmet. D. (1990). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara:Pınar Yayınları.
- Ekşi, Aysel. (2003). *İnsan Hakları Hukuku ve Kadın*. Bihterin Vural Dinçkol.(yay.hzr.), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi.
- Gümüş. T. Tolga. (2007-8). *Orta Çağ Avrupa'sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı*. *Doğu Batı Dergisi*, (43), 31-48.
- Habermas, Jürgen. (2003). *İnsanDoğasının Geleceği*. Çev: Kaan H. ÖKTEN. İstanbul: Everest Yayınları.
- Han, Byung-Chul. (2016). *Şiddetin Topolojisi*. Çev: Dilek Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yayınları.
- Höffe, Otfried. (2004). “*Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları*”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları İçinde*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Filiz, Şahin. (2008). *Siyaset- Tarikat Gölgesinde Din ve Kadın*. Aydın Toplum Yayınları.
- Kant, Immanuel. (1984). “*Aydınlanma Nedir?*”.*Seçilmiş Yazılar* içinde. Çev: Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kant, Immanuel. (1995a). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev: İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel. (1995b). *Prolegomena*. Çev: İoanna Kuçuradi- Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev: İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, Immanuel. (2015). *Saf Aklın Eleştirisi*. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, Berfin. (2008). *Günümüz Düşünürleri ve Habermas'ta 'İnsan Doğası'*. Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi, (19), 67-81.
- Kuçuradi, İoanna. (1988). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna. (1997). “*20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri*”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna. (1998). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna. (2004). “*Evrensel Bildirgenin 50. Yılında İnsan Hakları*”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları İçinde*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna. (2006). *Schopenhauer ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna. (2009). *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna. (2011a). “*Felsefe ve İnsan Hakları*” *İnsan Hakları: Kavramı ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu

- Kuçuradi, İoanna. (2011b). “Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri” *İnsan Hakları: Kavramı ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kuçuradi, İoanna. (2011c). “İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları” *İnsan Hakları: Kavramı ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kuçuradi, İoanna. (2011d). “İnsan Hakları Eğitimi ve Dayanışma için Eğitim: Eğiticilerin Eğitimi” *İnsan Hakları: Kavramı ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kuçuradi, İoanna. (2011e). “Felsefe ve Sosyal Adaletsizlik” *İnsan Hakları: Kavramı ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kuçuradi, İoanna. (2013). “Şiddete Felsefeyle Bakmak”. *Şiddet ve İnsan Hakları Uluslararası Konferans Bildirileri* içinde. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. (2003). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mengüşoğlu Takiyettin. (2014). *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*. Ankara:Doğu Batı Yayıncılık.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. (2015). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayıncılık.
- Mill, John Stuart. (2017). *Kadınların Köleleştirilmesi*. Çev: Özcan, Ahmet. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Moyn, Samuel. (2017). *Son Ütopya Tarihte İnsan Hakları*. Çev: Firdevs Ev. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Nascimento, Amos. (2016). “İnsan Hakları ve Kosmopolitik Paradigmaları: Haklardan İnsanlığa”. *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kosmopolit İdealler İçinde*. Derleyen: MatthiasLuis – Bacchmann – AmosNascimento. Çev: Pilgir, Akın Emre. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- National Geographic. (2017). *Cinsiyet Mücadelesi*. Sayı: 189, 2017.
- Niederberger, Andreas. (2016). “İnsan Hakları İnsan Hakları Mıdır?” *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kosmopolit İdealler İçinde*. Derleyen: Matthias Luis – Bacchmann – AmosNascimento. Çev: Pilgir, Akın Emre. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

- Özlem, Doğan. (1997). “*Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı*”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına*. Yayına Hazırlayan: İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Ranciere, Jaques. (2009). “İnsan Haklarının Öznesi Kimdir?”. *İnsan Hakları: Nasıl Hak, Hangi İnsan? içinde*. Çev. Emre Koyuncu. Ankara: Tesmeralsekdiz84.
- Scheler, Max. (1988). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. Çev: Harun Tepe. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Shue, Henry. (2009). “*Temel Hakların Evrenselliği*”. *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri İçinde*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Singer, Peter. (2015). *Pratik Etik*. Çev: Nedim Çatlı. İstanbul: İhtaki Yayınları.
- Soccio, J. Douglas. (2010). *Felsefeye Giriş*. Çev: Kevser Kıvanç Karataş. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Soysal, Deniz. (2016). *Beauvoir Dersleri: “Evli Kadın” ve “Anne” Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Soysal, Deniz. (2012-13). *Wollstonecraft ve Kadın Güzelliği Üzerine*. Doğu Batı Dergisi, (63), 261-271.
- Stone, Alison. (2015). *Feminist Felsefeye Giriş*. Çev: Yonca Cingöz - Bilge Tanrıseven. İstanbul: Otonom Yayınları.
- Talbott, William J. (2016). “*İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Varsayımsal Rıza*”. *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kosmopolit İdealler İçinde*. Derleyen: MatthiasLuis – Bacchmann – AmosNascimento. Çev: Pilgir, Akın Emre. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Taşçier, Feysel. (2013). “*Albert Camus*”. *Siyaset Felsefesi Tarihi İçinde*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tepe, Harun. (2001). “*Etikte Yaklaşımlar ve Kuçuradi Etiği*”. *Essays in Honour of Ioanna Kuçuradi*. Sevgi İyi (Guest Editor). Journalof Turkish Studies. Volume:25. Harvard University.
- Tepe, Harun. (2004). “*Kimlik, Kimlikler ve İnsan Hakları*”. *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında*

- Tepe, Harun. (2006). “*Etik Savaşları Önleyebilir Mi?*”. Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant. Yayına Hazırlayan Ioanna KUÇURADI. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Tepe, Harun. (2009). *Etik ve Meslek Etikleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu .
- Tepe, Harun. (2016a). “*Başkaldırı: Olgü, Kavram ve Değer*”, *Pratik Etik İçinde*, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Tepe, Harun. (2016b). “*Ayrımcılık*”, *Pratik Etik İçinde*, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Tepe, Harun. (2016c). “*Şiddetin Antropolojik ve Etik Temelleri*”, *Pratik Etik İçinde*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Tuncel, Ahu ve Gülenç, Kurtul. (2013). *Siyaset Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Deniz OCAK
Doğum Yeri ve Tarihi : Osmaniye / 07.09.1990

EĞİTİM DURUMU

Lisans Öğrenimi : Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Ana Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

BİLİMSEL FAALİYETLERİ

Makaleler

-SCI :

-Diğer :

Bildiriler

-Uluslararası :

-Ulusal:

Katıldığı Projeler: Yeni Fikirsam Araştırma Derneği Hikaye Yarışması

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurumlar ve Yıl :

İLETİŞİM

E-posta Adresi : dnzerdgn0701@gmail.com

Telefon:

Tarih :