Makale / Article

İnsan Haklarının Evrenselliği ve Kültürel Göreliliği Tartışmasında Öz/Çekirdek-Çevre Haklar Kavramsallaştırması: Siyasal Düşünceler Çerçevesinden Eleştirel Bir İnceleme

Yavuz Selim Alkan*

Öz

İnsan haklarının korunması meselesi, evrensellik ve kültürel görelilik teorileri arasında bir gerilime yol açmaktadır. Bu gerilim akademik literatürde bazı hakların öz/çekirdek haklar olarak evrensel olduğu, bazı çevre haklarınsa kültürel göreli olduğu yaklaşımının savunulmasına yol açmıştır. Bu çalışmanın amacı, insan haklarının evrenselliği-kültürel göreliliği arasındaki tartışmanın, öz/çekirdek-çevre haklar kavramsallaştırması üzerinden eleştirel bir incelemesini sunmaktır. Siyasal düşünceler çerçevesinden yapılan bu çalışmanın argümanı öz/çekirdek-çevre haklar kavramsallaştırmasının ve bunun sonucunda oluşan zayıf kültürel göreliliği savunan söylemin; farklılıklara saygı, çokkültürlülük, çoğulculuk ve değer çoğulculuğunun geliştirilmesi için önemli bir söylem olmakla birlikte, insan haklarının evrenselliği iddiasının halen teorik ve normatif olarak mümkün ve değerli olduğudur. Bununla beraber çalışmada, her iki yaklaşımın reel politikte normatif olarak değerli olmayacak şekilde kullanılabileceği de savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Uluslararasılaşma, Evrensellik, Kültürel Görelilik, Öz/Çekirdek Haklar, Çevre Haklar.

The Conceptualisation of Core-Peripheral Rights in the Debates over Universality and Cultural Relativism of Human Rights: A Critical Examination through Political Thought

Abstract

The issue of the protection of human rights leads to a tension between universalism and cultural relativism. This tension has led to the development of an approach in the scholarly literature that some rights are universal as core rights, while some peripheral rights are culturally relative. This study aims to provide a critical examination of the universality-cultural relativism of human rights through the conceptualization of core-peripheral rights and the perspective of political thoughts. The main argument raised in this study is that even though the conceptualization of core-peripheral rights and its concomitant discourse of weak cultural relativism are of significant importance to the development of respect for differences, multiculturalism, pluralism, and value pluralism; the claim for the universality of human rights is still theoretically and normatively possible and valuable. However, it is also argued in the study that both approaches can be used in real politics in a normatively non-appropriate way.

Keywords: Human Rights, Internationalisation, Universality, Cultural Relativism, Core Rights, Peripheral Rights.

*Dr. Öğr. Üyesi | Akdeniz Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
yavuzselimalkan@akdeniz.edu.tr | ORCID: 0000-0002-5211-5809
DOI: 10.36484/liberal.1198572
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 28, Sayı:109, Kış 2023, ss.27- 51.
Gönderim Tarihi: 2 Kasım 2022 | Kabul Tarihi: 1 Mart 2023

Giriş

İnsan haklarının evrensel olduğu fikri üzerinde, en azından antidemokratik ve liberal olmayan yaklaşımlar hariç tutulduğunda, hem teoride hem de pratikte tıpkı demokrasi, özgürlük ve eşitlik gibi pek çok değer üzerinde kurulduğu varsayılan türden bir uzlaşıdan bahsedilir. Oysaki özellikle iki dünya savaşı arası dönemde ve ikinci dünya savaşından sonra reel politikte daha da güçlenen bu uzlaşı sanıldığı kadar tartışmasız ve alternatifsiz değildir. İnsan haklarının evrenselliği fikri üzerinde özellikle evrenselci ve kültürel göreliliği savunan görüş arasında derin bir karşıtlık bulunmaktadır. İnsan haklarının evrenselliği, tekil bir yorumla bireyin sırf insan olmak itibariyle, doğuştan itibaren, zaman ve mekandan bağımsız, devredilemez ve vazgeçilemez haklara sahip olduğu anlayışını savunurken; kültürel görelilik ise insan haklarının özel bir yorumunun evrensel olamayacağını, aksine insan haklarının öz, içerik ve yorumlamalarının kültürle alakalı ve bağlam temelli olduğunu iddia etmektedir. Bunun tipik bir sonucu da, bilhassa Batı'nın kendine özgü kültürel deneyiminin ürünü olan bireyci insan haklarının evrensel tek anlayış olarak dünyanın kalanına sunulamayacağıdır.

İnsan hakları söz konusu olduğunda ortaya çıkan bu radikal evrenselci-radikal kültürel göreliliği savunan yaklaşımların dışında zayıf ve güçlü kültürel göreliliği savunan yaklaşımlar da yer almaktadır. Bu yaklaşımlar arasında bu çalışmanın da çıkış ve odak noktası olan öz/çekirdek (core) ve çevre (peripheral) insan hakları kavramsallaştırması ve argümanı yer almaktadır.[1] Bu ılımlı yaklaşıma göre, insan haklarının evrenselliği ve kültürel göreliliği arasındaki gerilim; hem insan haklarının ontolojik, teorik ve normatif düzeydeki evrensel niteliği hem de farklılıklara saygı, çokkültürlülük, çoğulculuk

1 Bu çalışmada, hakları sınıflandırırken kullanılan öz/çekirdek ve çevre haklar ayrımı yerine neden halihazırda daha yaygın olarak kullanılan ve bu ayrımla benzer özellikler gösteren temel ve temel olmayan haklar ayrımının kullanılmadığına açıklama getirmek yerinde olabilir. Esasında öz/çekirdek haklarla bir anlamda benzeşen temel haklar, İngilizcede kullanılan şekliyle *fundamental rights*, hukuk açısından bakıldığında, insan haklarının belli bir devletin kendi hukuk sisteminde tanınan ve düzenlenen kısmını ifade eder. Temel olmayan hak kavramı ise sadece insan haklarının belli bir devletin kendi hukuk sisteminde tanınmayan kısmını ifade etmez. Bu kavram, normatif ve değer yüklü olarak, hatta çoğu kez özgürlük ve eşitlikle ilgili en temel liberal varsayımlarla çelişecek şekilde, olumsuz anlam yüklü bir kavram olarak da kullanılabilir. Bu da sanki haklar arasında değer yönünden bir hiyerarşi vardır sonucunu doğurabilir (temel ve temel olmayan haklarla ilgili benzer analizler için bkz. Uygun, 1982: 5-6; Kaboğlu, 1989: 17; Gözler, 2000: 208-210). Bu çalışmada kullanılan "çevre" hak kavramı ise, düzenlendiği yere veya normatif açıdan bir anlam yüklenip yüklenilmediğine bakılmaksızın, özellikle kültürel göreliliği savunanlar tarafından, alternatif kültürel belirlenimlere açık olan hakları ifade eder. Aynı kavram, "belli bir hakkın özü ve çevresi" olduğunu göstermek ve aynı hakkın belirli bir yorumunun kültürel göreli olabileceğini savunmak için geliştirilecek iddialara kaynaklık teşkil etmek için de kullanılabilir. Ayrıca, çalışmanın konusuyla ilgili İngilizce yazılan başlıca çalışmalarda da öz/çekirdek (*core*) ve çevre (*priphery*) haklar kavramları açıklamaya çalıştığımız haliyle kullanılmaktadır (bkz. Kauper, 1965; Lehmann, 2006; Gerards, 2017; Tridimas ve Gentile, 2019; Blocher: 2020; Wright, 2022). Bu terminolojik tercih, bu çalışmaya, bilgimiz dahilinde, Türkçe akademik literatürde ilk olma niteliğini veren şeylerden de birisidir.

ve değer çoğulculuğuna karşı saygı bir arada kısmen muhafaza ederek giderilebilir. Bunun için de (i) ya, tümü olmasa da, bazı insan hakları, özü ve çevresiyle evrensel kabul edilebilir ve bunların değeri üzerinde çok boyutlu bir uzlaşı sağlanabilir; (ii) ya bazı insan hakları özü gereği evrensel kabul edilip onun çevresini oluşturan hususlarda alternatif yorumlara izin verilebilir, (iii) ya da bazı haklar öz olarak evrensel kabul edilip bazı haklar çevre haklar olarak görülüp alternatif yoruma tabi tutulabilir.

Teorik ve analitik siyaset teorisi odaklı bu kısa nitel çalışmada, insan haklarının evrenselliği ve kültürel göreliliği arasındaki gerilimin öz/çekirdek ve çevre insan hakları kavramsallaştırması çerçevesinden eleştirel bir incelemesi sunulmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede önce insan haklarının evrenselliği ve uluslararası düzeyde korunması arasındaki ilişki incelenecek, ardından bu ilişkiye yönelik en önemli eleştirilerden birisi olan kültürel göreliliğin teorik ve normatif varsayımları kısaca analiz edilecektir. Sonuç kısmı ise ileride yapılacak başka çalışmalara kaynaklık etmesi amaçlanan teorik ve normatif değerlendirmelere ayrılmıştır.

İnsan Haklarının Evrenselliği

Diğer tüm olası farklılıkları göz ardı edilerek, kişilerin sırf insan olmak itibariyle sahip olması gereken üstün haklar olarak görülen insan haklarının en tipik niteliklerinden birisi evrensel olmalarıdır. İnsan haklarının evrenselliği idealine göre kişi; doğuştan itibaren, zaman ve mekandan bağımsız, devredilemez ve vazgeçilemez haklara sahiptir. Bu anlayış bizi tam da insan haklarının "ahlaki" evrenselliği fikrine götürür. Buna göre, insan haklarının felsefi ve ahlaki temellerini oluşturacak objektif bir etik ve hak kavramsallaştırması mümkündür (bkz. Finnis, 1980; Nagel, 2009: 113-116; Pojman, 2009: 103-112). Başka bir deyişle, hem evrensel olarak tüm insanlar tüm kişi ve kurumlara karşı bu hakları ileri sürebilir hem de insan hakları diğer tüm ahlaki, hukuki ve siyasal taleplerden önce gelir. İnsan haklarının evrenselliği pek çok felsefi temel ve pratik gerekçeyle savunulabilirse de (bkz. Shestack, 1998: 201-234; Erdoğan, 2011: 36-58) örneğin baskıdan korunma ve siyasal baskıya karşı direnme ihtiyacı konusundaki uzlaşı ile tüm insan topluluklarında görülen ortak değer ve pratikler (/yasaklar) insan haklarının ahlaki yönden evrensel olduğu varsayımına bir temel oluşturabilir (bkz., Erdoğan, 2011: 59-64, 106).

İnsan haklarının evrenselliği, bu anlayışa teorik ve normatif bir temel oluşturan ve birey özgürlüğünü esas alan liberal teori ve onun doğal hukuk/hak anlayışı ile yakından ilişkilidir. Liberalizm içerisinde farklı liberalizmler olduğunu akılda tutarak, bu farklı görüşlerin ortak noktası olacak şekilde liberalizmin

temeline birey özgürlüğünü koyabiliriz. Liberalizme göre birey; özü itibariyle iyi, akıllı ve tercih yapabildiği için değerlidir ve sırf bu değer nedeniyle de insan haklarına sahip olmalıdır. Bu ayrıca, insan haklarının üstünlük ve evrensellik iddiasının da kaynağını oluşturur. Birey özgürlüğü esasen tercih özgürlüğü ve hakkı ile yakından ilişkilidir. Buna göre, değerli olan birey değerli bir hayatı; başta devlet, toplum ve diğer bireyler olmak üzere tüm dış müdahalelerden muaf bir şekilde, istediği iyi hayat anlayışı ve dünya görüşünü seçerek ve başkalarına zarar vermediği müddetçe, istediği eylemleri yaparak yaşar ve mutluluğu arar. Negatif şekilde tanımlanan bu özgürlük anlayışı özünde devletin tarafsız olmasını ve erkin/iktidarın sınırlandırılması anlayışına dayanan minimal/sınırlı bir devleti gerektirir (bkz. Dworkin, 1985; Neal, 1985: 664-684; 1987: 567-582; Nagel, 1986: 300-324; Raz, 1986; Waldron, 1987: 127-150; Kymlicka, 1989: 883-905; Cohen-Almagor, 1994: 217-236; Rawls, 1996, 2005; Dimock, 2000: 189-206; Dryzek, 2002; Klosko ve Wall, 2003; Mack ve Gaus, 2004: 115-130; Quong, 2011; Patten, 2012: 249-272; Taşgetiren, 2017: 107-142; Uslu, 2014: 1539-1556; Balint, 2015: 495-509; Alkan, 2021: 249-291). Bu nedenlerle de klasik liberal yaklaşım insan haklarını "devlete yönelik tek taraflı talepler" olarak görür ve tanımlar (Erdoğan, 2011: 22). Bu tanım özellikle John Locke'un doğal hukuk ve doğal haklar fikriyle paraleldir. Buna göre, doğal hukukun hüküm sürdüğü doğa durumunda bile bireyin sahip olduğu yaşam, özgürlük ve malını koruma hakkı (geniş anlamda mülkiyet) (bkz. Geçit, 2014: 100) doğal hakları vardır. Devletin kurulmasıyla siyasal aşamaya geçildiğinde birey, bu doğal haklarını koruyarak sadece cezalandırma yetkisini devlete vererek onu bireyin hak ve özgürlüklerini korumak, adalet ve güveni tesis etmek gibi sınırlı görevlerle donatmıştır (Erdoğan, 2011: 39-41; Shestack, 1998: 207-208).

İnsan hakları söz konusu olduğunda aşağıda bahsedilecek evrensellik-kültürel görelilik arasındaki gerginliğe benzer bir çatışma liberalizmin farklı türleri arasında da vardır. Bu çatışma, özellikle devlet tarafsızlığı ve mükemmeliyetçilik ile ilgili çözülemez görülen derin farklılıklardan kaynaklanır. Örneğin bahsedilen ayrışma; Kantçı evrensel ahlak anlayışını benimseyenlerle, özellikle adaletin siyasal mı yoksa kapsamlı bir anlayış mı olduğu tartışması ekseninde ayrışan siyasal ve kapsamlı liberallerle liberalizmin devlet tarafsızlığı idealine referansla temellendirilmesini reddeden başta *modus vivendi* liberalizmini[2] savunanlar arasında fazlasıyla belirginleşir. Kısaca özetleme

2 Cennet Uslu (2014: 1539), *modus vivendi* liberalizmini şöyle tanımlar: "Bu yaklaşım devletin temel normlarının belli bir iyi hayat anlayışı veya belli bir ahlâk anlayışına başvurmaksızın yapılacak bir *modus vivendi* sözleşmesi ile inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır." Buna göre, bireyler arasındaki farklılıklar ve bunlardan kaynaklanan çatışma, nihai bir çözüme kavuşturulmaz. Bu nedenle de "siyaset felsefesinin evrensel bir adalet veya ahlâk aramak yerine, farklılıklara sahip bireylerin bir arada barış içinde yaşayabileceği siyasî koşulları oluşturan bir sözleşme ahlâkına odaklanması gerektiği iddia edilir".

riskine karşın bu yaklaşımları evrensellik noktasında ayrıştıran tartışmanın, liberal bir devletin belirli bir evrensel liberal ideali benimseyip bireye sunup sunamayacağı ve liberal olmayan görüş ve grupların hoşgörülüp görülemeyeceğinde yattığı söylenebilir. Görüldüğü üzere evrensellik konusunda, Batı'nın liberal rasyonel Aydınlanmacı evrensel ahlak/adalet anlayışının bir tür *modus credendi* ("insanların belli bir iyi hayat anlayışı/en iyi hayat anlayışı üzerinde akılcı (*rationalistic*) ve evrensel bir uzlaşı yoluyla bir ortaklık kurabilmeleri fikri" (Uslu, 2014: 1546, vurgu orijinalde)) olarak devlet ve birey tarafından benimsenmesi gerekliliği üzerindeki tartışmalar liberalizmin kendi içerisinde de mevcuttur (bkz. Neal, 1985, 1987; Gauthier, 1986; Raz, 1986; Barry, 1990: 1-14; 2002; Larmore, 1990: 339-360; Mason, 1990: 433-452; Galston, 1991, 2002; Kukathas, 1992: 105-139; 2003; Rawls, 1996, 2005; Sher, 1997; Gray, 2000; Arneson, 2003: 191-218; Bader, 2007; Gaus, 2003: 137-166; Klosko ve Wall, 2003; Uslu, 2014; Taşgetiren, 2017; Alkan, 2021a, 2021b).

Ancak liberalizm içerisindeki bu ayrışmaya rağmen evrensellik anlayışına görece mesafeli yaklaşan hem John Rawls'un siyasal liberalizmi (Rawls, 1996, 2005) hem William Galston'un reformasyon liberalizmi (Galston, 1991, 2002) hem de Chandran Kukathas'ın liberal takımadaları anlayışında (Kukathas, 2003) izlerini gördüğümüz *modus vivendi* liberalizminde dahi liberal olmayan grupların tanımaları, kabul etmeleri ve benimsemeleri gereken bazı minimal ahlaki evrensel şartlar bulunmaktadır. Bu tür bir asgari uzlaşıyı, aşağıda da bahsedilecek olan, insan haklarının evrenselliği konusundaki zayıf kültürel görelilik de görürüz. Buna göre, liberal evrensel ahlak ve değerler konusunda hem kapsamlı evrensel liberal ahlaka hem de moral göreliliğe karşı bir eleştiri olarak şu alternatif formül ortaya çıkmıştır: tüm farklı yaklaşımlar tarafından üzerinde uzlaşıya varılabilecek minimal bir ahlak/minimal bir evrensel ahlak oluşturmak (Larmore, 1990; Bader, 2007; Alkan, 2021a, 2021b).

Teoride minimalden kapsamlıya kadar pek çok farklı açıdan oluşan insan haklarının evrenselliği üzerindeki uzlaşıyı, pratikte insan haklarının uluslararası düzeyde korunması amacıyla yaratılan mekanizmalar üzerinde de görmek mümkündür. Tanımlayıcı bir bilgi yığınından kaçınmak amacıyla kısaca denebilir ki, özellikle iki dünya savaşı arası dönemde ve ikinci dünya savaşından sonra, Birleşmiş Milletler (BM) nezdindeki mekanizmalarla uluslararası düzeyde, başta Avrupa İnsan hakları Sözleşmesi (AİHS) ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) gibi mekanizmalarla da bölgesel düzeyde insan haklarının evrensel olarak korunmasıyla ilgili pek çok düzenleme yapılmıştır. Bu düzenlemelerin ana amacı; ırkçı ve faşist özlemlerle beslenen savaşın yıkıcı etkilerine olası çözümler bulmak, savaşın tekrar çıkmasını önlemek,

barışı kalıcı olarak tesis etmek ve birey hak ve özgürlüklerini antidemokratik iktidarların keyfi müdahalelerinden korumaya çalışmaktır.

Bu çerçevede, özellikle insan haklarının evrenselliği noktasında öne çıkan BM belgeleri şöyledir: BM Antlaşması (Charter of the United Nations, 1945), İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (Universal Declaration of Human Rights, 1948), Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi (International Covenant on Civil and Political Rights, 1966) ve Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi (The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 1966) (ikiz sözleşmeler). Nitelikleri göz önüne alındığında bu uluslararası belgelerin, esas olarak insan haklarının korunması için evrensel bir standart geliştirmeyi amaçladığı söylenebilir. Dolayısıyla bu belgeler, "hükümetlerin bireylere yönelik muamelelerinde sınırlar ve görevler" koymayı amaçlar (Donoho, 1990-1991: 356 (dipnotlar çıkarılmıştır))[3] Bu yaklaşımın, savaşların yıkıcı etkilerine olası çözümler bulmanın pratik gerekliliği dışında, farklı teorik temelleri de bulunmaktadır. Örneğin Douglas Donoho, "insan haklarının felsefi temelleri için farklı özel belirlenimlerden" bahseder ve bu temelleri şöyle sıralar: "insan potansiyelinin yerine getirilmesi, sosyal adalet, temel insan ihtiyaçlarının teşviki, hükümetler tarafından herkese eşit saygı ve ilgi, ortak tarihsel sosyal çıkar veya 'praksis' [eylem], ihtiyaçların adil karşılanması ve Batı'nın geleneksel doğal haklar fikri" (Donoho, 1990-1991: 359 (dipnotlar çıkarılmıştır)).[4] Bu farklı biçimler ve içerikler, "insan haklarının; nihai olarak, temel insan ihtiyaç ve çıkarlarının, insan onurunun önkoşulu olarak, *tüm insanlar tarafından eşit olarak* sahip olunması (...) [fikrine] dayandığı" varsayımını paylaşmıştır (Donoho, 1990-1991: 359 (vurgu orijinalde)).[5] İnsan hakları standartlarını oluşturan başlıca BM belgeleri, "insan haklarının temeli olarak tüm insanların onuruna" (Donoho, 1990-1991: 359) atıfta bulunur ve bu belgelerde yer alan hakları; cinsiyeti, rengi, dini veya etnik kimliği ne olursa olsun tüm insanlar tarafından paylaşılması gereken evrensel haklar olarak görür. Özellikle İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin genel ve soyut haklar dizisi "uluslararası insan hakları için geçerli standart" olarak kabul edilmiştir. Kısacası, insan haklarını evrensel olarak görme eğilimi, esas olarak, "eğer insan hakları, kelimenin tam anlamıyla, (herkesin) sırf insan olduğu için sahip olduğu haklarsa, tanım gereği evrensel görünürler" iddiasındadır (Donnelly, 1984: 400).

---

3 BM Belgelerini, insan hakları konusundaki evrensel mutabakatın bir göstergesi olarak değerlendiren diğer görüşler için bkz. Donnelly, 1995; Akıllıoğlu, 2010.

4 İnsan haklarının felsefi temelleri için sık referans verilen başarılı bir derleme ve analiz için ayrıca bkz. Shestack, 1998.

5 Donoho (1990-1991: 359); hakları tarihsel materyalizm, vatandaşlık ve kişinin topluma karşı yükümlülüğüne dayandırdıkları için, Marksizm ve/veya sosyalist hak anlayışlarının bu ortak yaklaşımdan saptığını belirtir. Benzer bir görüş için ayrıca bkz. Shestack, 1998: 210-211.

İnsan Haklarının Kültürel Göreliliği: Öz/Çekirdek ve Çevre Haklar Kavramsallaştırması

İnsan haklarının evrenselliği fikrine karşı en önemli itirazlardan biri kültürel görelilikten gelmiştir. Kültürel görelilik anlayışına göre, insan doğası ve ahlakı kültürle alakalı ve bağlamsal olduğu (veya olması gerektiği) için insan hakları evrensel olarak tasvir edilemez. Bu iddia hem tanımlayıcı hem de normatif bir iddia olarak kabul edilebilir. Kültürel göreliliği savunanlar, insan doğasının ve ahlakının kültürel olarak göreli ve bağlama dayalı olması gerektiğini, çünkü bazı antropologların da iddia ettiği gibi, insan doğasının "bir ölçüde kültürel olarak göreli" olduğunu ileri sürerler. Bu anlamda örneğin Jack Donnelly, kültürün biyolojik düzeyde bireylerin ve "kişilik tiplerinin" şekillenmesi üzerindeki etkilerinden bahseder (Donnelly, 1984: 403; bkz. Hatch, 1983). Bu etkiler nedeniyle kültürel görelilik, "değerlendirmelerin ortaya çıktıkları kültürel arka plana *göreli*" (Herskovits, 1972: 14) olduğunu savunarak, "aslında yalnızca bir kültüre ait olan" (Renteln, 1988: 58) herhangi bir evrensel standardın varlığı iddiasına itiraz eder. Michael Perry'nin de belirttiği gibi, kültürel göreliliğe göre, "varsayılan 'insan' haklarının hiçbiri gerçekten bir *insan* hakkı değildir: böyle bir hak *her* insanın hakkı değildir; bu anlamda, böyle bir hak – böyle bir "olmalı" veya "olmamalı" – gerçekten evrensel değildir" (Perry, 1997: 462 (vurgu orijinalde)). Bu nedenle kültürel göreliliği savunanlar, "normatif değerler anlamlarını öncelikle bağlamdan aldıkları" için, "bir toplumun üyelerinin diğer geleneklerin sosyal uygulamalarını meşru bir şekilde yargılayamayacağını veya kınayamayacağını" da ileri sürerler (Donoho, 1990-1991: 352). Bu da bahsedilen türdeki eleştirilerin ve yargılamaların, örneğin, ülkenin ulusal egemenliğini hiçe sayarak doğrudan iç işlerine karışmaya çalışan Batı merkezli kültürel emperyalist politikaları yansıttığı gerekçesinden hareketle, kaçınılmaz olarak "kültür temelli uygulamaların dış eleştirilerinin" de reddedilmesine yol açabilmektedir.

Bu çerçevede Douglas L. Donoho, insan haklarındaki görelilikle ilgili iddialar göz önüne alındığında şu üç önermenin saptanabileceğini belirtir: İlki, "farklı kültürel, politik ve sosyal gelenekleri nedeniyle toplumlar arasında ahlaki yargılarda gözlemlenebilir bir farklılık vardır" (tanımlayıcı görelilik). İkincisi, "bu farklı ahlaki yargıların ve değerlerin kendi özel sosyal bağlamları dışında hiçbir anlamı veya geçerliliği yoktur" (normatif görelilik). Üçüncüsü ise "belirli kültürel bağlamın dışında nesnel olarak haklı gösterilebilir ahlaki standartlar veya yargılar yoktur" (meta-etik görüş) (Donoho, 1990-1991: 352)[6]. Bu bağlamda Donoho, hangi önermeden türerse türesin, insan hakları

6 Belirtmek gerekir ki bu görüş, ahlak ile etik arasında ayrım yapmadığı için göreliliği savunmaktadır; oysaki ahlak yerel, etik ise evrenseldir.

söz konusu olduğunda göreliliği savunan ve birbiriyle örtüşen şu dört iddiayı sıralar: (i) "belirli insani değerler (...) belirli kültürel veya politik bağlamlarda basitçe uygunsuzdur"; (ii) "soyut bir insan hakkı bir kültüre uygun olsa bile, özel içeriği ve uygulaması öncelikle o toplumun kültürel ve politik koşullarına bağlıdır"; (iii) "çeşitli kültürel geleneklere saygı ve hoşgörü, belirli kültürel temelli sosyal uygulamaları dış eleştiri ve eylemden muaf tutmalıdır"; ve (iv) "her devlet, kültürel tercihlerine ve siyasi ideolojisine dayanan bir sosyal kurum olarak insan haklarının neyi gerektirdiğine dair kendi anlayışını benimsemelidir" (Donoho, 1990-1991: 353-354).

Her ne kadar Donoho'nun yaptığı gibi bir genel nitelendirme ve sınıflandırma mümkünse de bahsi geçen önerme ve iddiaların ne evrenselci ne de kültürel görelilikle ilgili yaklaşımların tümünün benzersiz özelliklerini ve ilkelerini temsil ettiği iddia edilebilir. Bu nedenle, örneğin Donnelly, her iki yaklaşımın savunucuları tarafından geliştirilen farklı boyutları ve argümanları yansıtan farklı "kültürel görelilikler" ve "evrenselci konumlar"ın varlığına dikkat çeker. Bu anlamda, bir skalanın farklı noktalarında konumlanan dört ana kültürel görelilik ve evrenselcilik türünden bahsedilebilir. Bu skalanın uç noktalarında "radikal evrenselcilik" ve "radikal kültürel görelilik", daha ortasında ise zayıf ve güçlü kültürel görelilik olarak adlandırılan yaklaşımlar yer alır. Radikal evrenselci bir konum, "kültürün; evrensel olarak geçerli olan ahlaki haklar ve kuralların geçerliliği ile alakasız olduğunu" iddia ederken, radikal kültürel göreliliği savunan duruş, "kültürün; ahlaki bir hak veya kuralın geçerliliğinin tek kaynağı olduğunu" savunur (Donnelly, 1984: 400).

Bu karşıtlık, kültürel değerlerin ve algıların etkisini hiçbir zaman ortadan kaldırmayan, evrensel olarak geçerli bazı standartlardan bahsetmeyi imkansız kılmaktadır (bkz. Alston, 1994: 1, 23). Bu nedenle Donnelly, kültürel görelilik ve evrenselci bakış açılarının bir tür karışımı olarak insan haklarında kültürel göreliliğin iki farklı anlayışının altını çizer: güçlü ve zayıf kültürel görelilik. Güçlü kültürel görelilik, kültürü "ahlaki bir hak veya kuralın geçerliliğinin temel kaynağı" olarak görür, yani hakları "kültürel olarak belirlenmiş" olarak niteler (Donnelly, 1984: 401). Ancak skalanın en uç noktasında yer alan radikal kültürel göreliliğe benzer şekilde güçlü kültürel görelilik, aynı zamanda "neredeyse evrensel uygulamasıyla birkaç temel hakkı kabul eder" görünür (Donnelly, 1984: 401). Öte yandan, zayıf kültürel görelilik ise, kültürü halen "ahlaki bir hakkın veya kuralın geçerliliğinin" temel bir kaynağı olarak görmeyi sürdürür. Başka bir deyişle, "insan doğasının, toplulukların ve hakların göreliliğinin, evrenselciliğin potansiyel aşırılıkları üzerinde bir kontrol işlevi gördüğü varsayımını destekler" (Donnelly, 1984: 401). Ancak skalanın diğer en uç noktasında yer alan radikal evrenselciliğe benzer şekilde zayıf kültürel görelilik,

"kapsamlı bir *prima facie* [aksi kanıtlanmadıkça doğru kabul edilen] evrensel insan hakları dizisini kabul edecek ve yalnızca nispeten nadir ve kesinlikle sınırlı yerel varyasyonlara ve istisnalara izin verecektir" (Donnelly, 1984: 401).

Görüldüğü üzere insan haklarının aynı zamanda hem evrensel hem de kültürel göreli olabileceğini savunan bu türden birtakım yaklaşımlar bulunmaktadır. Özellikle zayıf kültürel görelilik olarak adlandırabileceğimiz yaklaşım, insan haklarının evrenselliği tartışmasında ortaya çıkan alternatif yorumlardan birisi olan öz/çekirdek ve çevre haklar kavramsallaştırmasıyla benzer bir tutumu benimser görünmektedir.[7] Buna göre, bazı insan hakları öz/çekirdek haklar olarak evrensel, bazı çevre haklarsa kültürel görelidir, yani kültür eksenli alternatif yorum ve uygulamalara açıktır. Başka bir deyişle, ya, tümü olmasa da, bazı insan hakları özü ve çevresiyle evrensel kabul edilebilir ve bunların değeri üzerinde çok boyutlu bir uzlaşı sağlanabilir; (ii) ya bazı insan hakları özü gereği evrensel kabul edilip onun çevresini oluşturan hususlarda alternatif yorumlara izin verilebilir, (iii) ya da bazı haklar öz olarak evrensel kabul edilip bazı haklar çevre haklar olarak görülüp alternatif yoruma tabi tutulabilir. Bu yolla insan haklarının evrenselliği ve kültürel göreliliği arasındaki gerilim; hem insan haklarının ontolojik, teorik ve normatif düzeydeki evrensel niteliği hem de farklılıklara saygı, çokkültürlülük, çoğulculuk ve değer çoğulculuğuna karşı saygı bir arada kısmen muhafaza edilerek giderilmiş olacaktır.

Öz/çekirdek ve çevre haklar yaklaşımı; insan haklarının farklı kültürel, politik ve sosyal yorumları ve uygulamaları arasında bazı temel hakların öz anlamı ve içeriği hakkında bir yakınlaşmanın ve uzlaşının mümkün olduğunu iddia etmektedir. Başka bir deyişle, hakların yorumlanmasındaki kültürel farklılıklar dikkate alındığında, bazı temel hakların evrenselliği üzerinde uzlaşmaya dayalı bir yaklaşımı tercih etmektedir. Bu yaklaşım esas olarak, "doğal veya kültürel dünyanın tüm fenomenlerinin tezahür ettiği çeşitlilik aralığından çıkarılacak ortak paydalar" olan "minimal evrenseller" lehine bir görüş sunar; ancak aynı zamanda "sabit" olan ve "kültürden kültüre farklılık gösterdiği, varyasyona sahip olduğu kabul edilmeyen" "mutlakları" reddeder (Herskovits, 1972: 31-32'den aktaran Renteln, 1988: 66). Bu da yukarıda kısaca bahsettiğimiz liberal teori içerisinde gelişen minimal evrensel ahlak söylemleriyle benzerlik göstermektedir.

7 Öz/çekirdek ve çevre haklar veya bir hakkın özü/çekirdeği ve çevresi kavramsallaştırmasının özellikle anayasa ve insan hakları hukuku açısından hakların niteliğiyle ilgili nasıl bir ayrım yaptığıyla ilgili çalışmalar için bkz. Kauper, 1965; Lehmann, 2006; Gerards, 2017; Tridimas ve Gentile, 2019; Blocher: 2020; Wright, 2022.

Dolayısıyla bu yaklaşım, kültürel bağlamdan türetilen hakların belirli içeriklerinin ve anlamlarının farklı yorumlarını da tanımış olur.[8] Yinelemek gerekirse, bazı öz/çekirdek/ana (Donnelly, 1984: 409) hakların (örneğin, yaşam hakkı) anlam ve içeriği nispeten evrensel olsa da bazı çevre/ikincil (Donnelly, 1984: 409) hakların yorumlanmasında farklılıklar mümkündür. Bu yaklaşıma göre, örneğin ifade özgürlüğü, bu hakkın farklı yorumlarını kabul ederek evrensel olarak teşvik edilmesi gereken çevre insan hakları kategorisi altına yerleştirilebilir. Bu yaklaşıma göre, örneğin 2005 ve 2006'da bir Danimarka gazetesi ve diğer pek çok Avrupa gazetesinde yayımlanan 12 adet Hz. Muhammed karikatürlerinin yarattığı karikatür krizi (Cohen 2009) öz/çevre hakkı ayrımını açıklamak için bir örnek olarak kullanılabilir. Amacı bu ayrımı açıklamak olmasa da örneğin Asad ve diğerleri, Danimarka karikatür krizini bir çıkış noktası olarak alarak "dinin ne olduğuna dair temelde Protestan, özel ve inanç temelli bir anlayışı varsayan bir liberal hukukun", "dini bağlılığın daha adanmış somutlaşmış bir biçimini tanımaması" nedeniyle bu krizi çözmede başarısız olduğunu iddia etmektedirler (Sullivan, 2009). "Eleştiri seküler midir?" şeklinde sordukları soru, sekülerizm ve eleştiri arasındaki ilişkiye alternatif bir anlayış arayan yeni bir yaklaşımı yansıtır. Bu yaklaşım, Batılı eleştirel teoride eleştirinin sekülerizmle basite indirgenmiş özdeşliğini sorgular (Asad ve diğerleri, 2009: 13). Ayrıca, "dini, ideal, gerçek dışı, spekülatif ve ilahi olanı açıklamaya ve onun yerine geçmeye" çalışan "akılcı, maddi, gerçek, bilimsel ve insani amacı" eleştirir (Asad ve diğerleri, 2009: 13). Kısacası bu görüşe göre, ifade özgürlüğüne Batılı kültürel, siyasi ve sosyal bağlamı temel alan tamamen Batılı bir insan hakları anlayışından bakmak, Müslümanların Hz. Muhammed'in karikatürleştirilmesi konusundaki hassasiyetini algılayamaz. Bu nedenle ifade özgürlüğü gibi çevre haklar; çeşitlilik, farklılıklara saygı ve değer çeşitliliği gibi unsurlar gereği alternatif yorum ve belirlenimlere açık olmalıdır.

Bu görüşün ana esaslarına ilişkin nüveleri akademik literatürde pek çok önemli akademisyenin yaklaşımında görmek mümkündür (bkz. Jones, 1994; Ignatieff, 2001). Bu türden yaklaşımların ortak noktası kısaca, insan haklarının geliştirilmesi ve uygulanması ile ilgili kültürel, dini veya geleneksel farklılıkları dikkate alırken, bazı temel hakların öz anlamlarının evrenselliği üzerinde bir uzlaşmaya varmayı kabul eden bir insan hakları rejimi önermeleridir. Örneğin Alison D. Renteln, "bazı değerlendirmelerin (Herskovits'in belirttiği gibi, hepsi değil) içinden çıktıkları kültürel arka plana göreli olduğunu" (Renteln, 1988: 59 (vurgu orijinalde)), dolayısıyla "göreliliğin, ampirik araştırmalar

8 Bu anlamda, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) tarafından insan hakları standartlarının uygulanmasında ulusal makamlara uygun bir derecede verilen takdir yetkisi bu yaklaşımın tipik bir örneği olarak kabul edilebilir (bkz. Greer, 2000).

yoluyla keşfedilen kültürler arası evrensellerin olasılığını hiçbir şekilde engellemeyeceğini" (Renteln, 1988: 59)[9] ileri sürer. Ona göre "ayrık, ayrı ve rekabet halindeki ahlaki sistemlerin olması, bunların mutlaka örtüşmediği anlamına gelmez. Uyumlarının kapsamı görülmeye devam eder" (Renteln (1988: 65). Benzer şekilde Donoho, uluslararası insan hakları hukukunun insan hakları normlarını "evrensel ve kültürler arası" olarak gördüğünü ve "aynı zamanda farklı yerel yorumları kucakladığını" öne sürer (Donoho, 1990-1991: 377). Başka bir deyişle, "çeşitli, çoğulcu bir dünyada insan hakları değerlerine ulaşmak" için belirli bir derecede kültürel göreliliği savunur (Donoho, 1990-1991: 377). Philip Alston (1994: 16-25) ise insan haklarına ilişkin evrenselciler ve kültürel göreliliği savunanlar arasındaki gerilimi hafifletmek için bir başlangıç noktası olarak Çocuk Haklarına Dair Sözleşme'nin 3(1). maddesindeki "yüksek menfaat ilkelerini" kullanır. "En iyi çıkar ilkesi"nin, aynı zamanda kültürel faktörlere karşı esnek olan ve ulusal makamlara Sözleşme'yi uygulamalarında belirli bir derecede takdir yetkisi sağlayan evrensel bir standart olarak görülebileceğini savunur. Başkaca pek çok örnek arasında öne çıkan, akademik literatürde de sıklıkla referans verilen konuya dair son bir örnek olarak ise Veit Bader (2007: 67)'in "ılımlı evrenselci ahlakı" verilebilir. Buna göre, çok kültürlü bir toplumda dini çeşitliliği barındırma sorunu göz önüne alındığında ne "soyut evrenselcilik" ne de "etik tikelcilik" desteklenmelidir.

Yukarıda bahsedilen dört düşünürün, Donnelly'nin yine yukarıda bahsedilen skalasında farklı noktalarda konumlandığı görülmektedir. Renteln'in yaklaşımı, radikal kültürel göreliliğe daha yakın olan "güçlü bir kültürel görelilik" olarak değerlendirilebilecekken; Alston, Donoho ve Bader'in yaklaşımları, "radikal evrenselciliğe" daha yakın duran "zayıf kültürel görelilik" olarak tasvir edilebilir. Farklılıklarına rağmen bu yaklaşımların evrensellik ve kültürel görelilik arasındaki gerilimi gidermek adına insan haklarını öz/çekirdek ve çevre haklar olarak ayırma yolunu tercih ettikleri saptaması yapılabilir. Buna göre, örneğin; yaşam hakkı, işkence yasağı gibi bazı öz/çekirdek haklar; ırk, cinsiyet, dil ve din ayrımı yapılmaksızın her devlet tarafından korunması gereken evrensel haklar olarak kabul edilebilir. Bunları evrensel olarak kabul edilmesi gereken haklar yapan şey, örneğin Donnelly'e göre, insan haklarındaki kültürler arası farklılıklara rağmen, "bazı şeylerin insanlara basitçe yapılamayacağı" fikri hakkında, en azından teoride, neredeyse evrensel bir anlaşmanın olmasıdır (Donnelly, 1984: 404). Başka bir deyişle, insan doğasının evrenselliğine yönelik radikal kültürel göreliliğin itirazlarına rağmen, "eğer insan doğası

9 Renteln (1988: 59) esas olarak "görelilik hoşgörü anlamına gelmediği için; ahlaki eleştiri, göre[liliği savunan] için geçerli bir seçenek olmaya devam eder" der. Yani buna göre, görelilik hoşgörüyü savunmaz, bunun yerine kültürleşmeye (asimilasyon/enculturation) odaklanır.

nispeten evrensel ise, o zaman temel insan haklarının en azından başlangıçta benzer şekilde evrensel olduğu varsayılmalıdır" (Donnelly, 1984: 415). Bu nedenle Donnelly; işkence yasağını, bir davanın kanunlarca belirtilen usule uygun yürütülmesi gerekliliğini (Donnelly, 1984: 404); köleliğe, keyfi tutuklamaya, gözaltına almaya veya sürgüne karşı korumaları (Donnelly, 1984: 417) bahsedilen bu öz/çekirdek haklar olarak kategorisi altına sokmakta ve ayrıca "yaşam, sosyal düzen, keyfi kurallardan korunma" gibi hakların "neredeyse tüm kültürlerde merkezi ahlaki arzular" (Donnelly, 1984: 414-415) olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir. Benzer şekilde Donoho (1990-1991: 369-370), "işkence ve yargısız infaz gibi bazı yasakların anlamı ve içeriğinin kültürel veya politik temelli farklılıklara tabi olmadığını" iddia eder. Bu soyut hakların (yani işkence, kölelik ve ırkçılık) temel anlamı ve içeriği kültürler arasıdır ve tartışmaya açık değildir. Yine benzer bir şekilde Perry (1997: 462), daha mükemmeliyetçi bir bakış açısıyla, kültürel görelilikten ziyade çoğulcu bir yaklaşımla, "bazı şeyler hiçbir insana yapılmamalı ve bazı şeyler her insan için yapılmalı" şeklindeki görüşüyle, "sadece bazı insanlar için değil, her insan için bazı şeyler iyi, bazı şeyler kötü"dür (Perry, 1997: 462) demektedir.

Öz/çekirdek ve çevre insan hakları yaklaşımının yukarıda incelenmeye çalışılan temel varsayımları üzerinden şöyle bir çıkarım yapabiliriz: Özellikle reel politikte, bazı devlet yöneticileri ve bizzat toplumların kendisi, insana atfedilen bazı temel değerleri; onları liberal bireyciliğin, Batı emperyalizminin veya oryantalizmin ürünü sayarak ihmal etme eğiliminde olsalar da, insanın bazı temel haklarının özü, herhangi belli bir toplumu veya siyaset felsefesinin çerçevesini aşar ve evrensel bir anlam kazanır. Dolayısıyla, kültürel göreliliği savunanların, insan doğasının kültürel göreliliği hakkında ileri sürdükleri argümanların geçerliliği kabul edilebilse dahi, bazı öz temel hakların yine öz anlam ve içeriğinin evrensel olarak görülebileceği söylenebilir. Buna göre, bazı öz temel hakların evrenselliği konusunda fikir birliğine varma olasılığını kabul etmek; pek çok etnik, kültürel veya dini grup içerisindeki birey veya azınlıkların, özellikle de kadınların ve çocukların insan haklarının ve tercih özgürlüğünün korunması noktasında önemli işlevler görebilir. Yine bu görüşe göre bu sayede, bazı yönetici sınıfların/elitlerin statükoyu ve kendi özel çıkarlarını korumak amacıyla kültürel göreliliği insan hakları ihlallerini perdelemek için bir araç olarak kullanması da önlenebilir.

Bu anlamda bahsedilen statükoyu koruma ve insan hakları ihlallerini perdeleme ilişkisine akademik literatürde en çok verilen örnekler Rusya ve Çin örnekleridir. Bu kısa çalışmada bu örneklere yönelik konunun her yönünü tartışmak mümkün olmasa da Marjorie M. Balzer'in belirttiği gibi, örneğin dini özgürlükler dikkate alındığında, Rus yetkililerin Müslümanlar ve Yahudiler

gibi ülkedeki dini azınlıkların artan din özgürlüğü taleplerini güvenlik ve istikrar mülahazalarını öne sürerek ihmal ettiği veya etkili bir şekilde ele almadığı savunulmaktadır. Ayrıca Rusya örneği, uluslararası insan hakları söyleminin ve ülkedeki insan hakları ihlallerine yönelik uluslararası eleştirilerin bir devletin güvenliğine yönelik tehdit ve bir ülkenin iç işlerine müdahalenin sembolü olarak görüldüğü yaklaşımını da örneklemektedir (bkz. Ishay, 2004; Turner, 2006; Alkan, 2012: 61, 62-63; Balzer, 2011: 247-283). Benzer şekilde, David Ownby (2011)'nin de belirttiği gibi, Çin'in de insan haklarını ihlal etme pahasına ulusal çıkarları korumak amacıyla yine örneğin dini özgürlükler üzerinde sıkı bir kontrol uyguladığı akademik literatürde sıklıkla dile getirilmektedir. Rusya örneğinde olduğu gibi Çin de insan hakları siciline yönelik dış eleştirilere, Çin'in iç işlerine doğrudan müdahale ve ulusal egemenliğine saldırı olduğu gerekçesiyle sürekli olarak itiraz etmektedir (Alkan, 2012: 62).

Statükoyu koruma kaygısı güden yönetimlerin insan hakları ihlallerine yönelik eleştirilerinin pek çoğu, doğaldır ki, BM'nin insan haklarını korumaya yönelik belge ve mekanizmalarına referansla yapılmaktadır. Evrenselci yaklaşım tarafından insan haklarının evrenselliğinin bir göstergesi olarak sunulduğunu daha evvel belirttiğimiz bu belgeler, öz/çekirdek ve çevre insan hakları kavramsallaştırmasını savunanlar açısından ise daha ılımlı bir yaklaşımı temellendirmek için kullanılır. Bu görüşün savunucularına göre, insan haklarının uluslararası düzeyde korunmasına yönelik hazırlanan ve imzalanan başlıca BM belgeleri, tüm insanlar için temel insan haklarının anlamı ve içeriği üzerinde arzu edilen kültürler arası anlaşmanın bir örneği olarak görülebilir. Donnelly'nin belirttiği gibi, özellikle "insan haklarının çok kısa bir listesini" sunan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve ikiz sözleşmeler, "zayıf bir kültürel göreli yaklaşımı desteklemektedir" (Donnelly, 1984: 402). Diğer bir deyişle, bu belgeler temel insan haklarının uygulanmasına ilişkin ayrıntılı düzenlemeler ve tavsiyeler sunmaktan ziyade, insan haklarını doğası gereği evrensel olarak ele almakta, ancak bu hakların kültürel farklılıklardan kaynaklanan farklı yorumlarını kabul etmektedir (Donnelly, 1984: 418). Donnelly, BM belgelerinin üye devletlerin insan haklarını kültürel, politik ve sosyal koşullarına göre yorumlamalarına ne ölçüde izin verdiğini göstermek için analizinde birkaç örnek verir. Bu örneklerden bazıları, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin müstakbel eşlerin serbest ve tam rıza hakkı ve Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin tutuklu küçük sanıkların yetişkinlerden ayrı tutulmasını gerektiren 10(2)(b) maddesidir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin hemen hemen tüm ilgili maddelerinin ayrıntılı analizini yapan Donnelly, temel insan haklarının anlamı ve içeriği üzerindeki bahsedilen minimal uluslararası fikir birliğine işaret etmeyi amaçlamaktadır.

Bu yaklaşımdan, "pratik bir mesele olarak; çeşitli, çoğulcu bir dünyada insan hakları değerlerine ulaşmak için belirli bir derecede kültürel ve politik göreliliğin gerekli olduğu" (Donoho, 1990-1991: 377) sonucu çıkarılabilir. Bu bağlamda, Donnely ve Donoho bazı öz temel hakların öz anlamının ve içeriğinin evrensel olarak kabul edilebileceğini, ancak farklı kültürel koşullar tarafından verilen "öz, yorum ve biçim" (Donnelly, 1984: 407) veya "hakların belirli içerikleri ve anlamları"ndaki (Donoho, 1990-1991: 372) farklılıkların kabul edilmesi gerektiğini savunurlar. Bu da tam olarak insan haklarının öz/çekirdek ve çevre haklar olarak sınıflandırılabileceği argümanına karşılık gelir.

Bununla birlikte, insan haklarının uluslararası düzeyde korunmasına yönelik BM düzeyinde hazırlanan ve imzalanan belge ve sözleşmelerin aslında alternatif yorum ve biçimlere izin vermeyecek düzeyde evrenselci veya en azından güçlü evrenselci görüşü yansıttığına yönelik iddialar da bulunmaktadır. Buna göre, örneğin Fernando Teson (1985: 869-898), BM belgelerinin bir üye devlete insan hakları standartlarını kendi kültürel koşullarına göre yorumlama yetkisi vermediğini savunur. Ayrıca bazıları, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde sıralanan temel haklar üzerinde tesis edildiği iddia edilen fikir birliğinin, bu belgenin insan haklarının evrensel olarak tanınması görüşünü yansıttığını iddia etmek için yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin Abdullahi A. An-Na'im (1990: 15), Afrika ve Asya ülkelerinin çoğunun o sırada BM üyesi ülkeler değil, sömürge oldukları için İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin oluşturulmasına katılamadığını savunur. Ayrıca bazı görüşlere göre, bazı devletlerin Sözleşmelere koyduğu çekinceler de insan hakları konusunda evrensel anlaşma fikrine bir meydan okuma olarak kabul edilebilir. Bunun nedeni, Beyanname 1948'de imzalandığında, "mevcut 160'tan fazla dünya devletinin yalnızca 58'inin [BM'ye] üye" (Donoho, 1990-1991: 362) olduğu ve kolonizasyonun hala hayatta olmasıdır. Yani bu görüşe göre, Beyanname'nin "metni ve biçimi bugün yeniden yaratılsa önemli ölçüde farklı olabilir"di (Donoho, 1990-1991: 362).[10] Hatta bazılarına göre, 1993 Viyana Bildirgesi, "(...) uluslararası kabul görmüş insan haklarının gerçek evrenselliğine olan bağlılığı" (Donnely, 1994: 113)[11] yansıtarak, kültürel görelilikle ilgili iddiaları açıkça reddeder.

Bu türden bir güçlü evrenselci yaklaşım, mevcut uluslararası sistemin Batılı ve Hristiyan liberal insan hakları anlayışından türetildiğini, ancak diğer siyasi veya teorik varsayımlardan ilham alan "alternatif" insan hakları standartlarının geliştirilebileceğinin mümkün olduğu varsayımını da reddedebilir. Örneğin Donnelly (1984: 416), mevcut uluslararası insan hakları standartlarını

10 Donoho bu noktada, Edisson J. M. Zvobgo (1979: 90-106) ve Asmarom Legesse (1980: 128)'ye referans verir.

11 Viyana Sözleşmesi için bkz. Vienna Declaration, 1993.

modernitenin üretimi olarak — "bireysel insan ve toplum anlayışı"na dayalı haklar olarak — ve geleneksel toplumlara yabancı bir nitelikte görmektedir. Bu görüşün daha aşırı bir versiyonu, örneğin yine dini özgürlükler dikkate alındığında, pek çok dinin kendi hukukuna dayalı ancak insan haklarını açıkça ihmal etmeyen mevcut kimi kültürel veya siyasi uygulamasını, alternatif kültürel veya dini yorum ve yaklaşımlarını veya insan hakları ve din uyumluluğu üzerine tezlerini peşinen reddedebilecektir. Böyle bir yaklaşımın en önemli savunucularından birisi, örneğin, esas olarak İslam'ın demokrasinin önkoşulu olan özgürlükten, insan haklarından ve kuvvetler ayrılığından peşinen yoksun olduğunu savunan Huntington (1996)'dır. Huntingtoncı bir yaklaşım, İslam'ın demokrasi ve insan haklarıyla uyumlu olan farklı yorum ve pratiklerini ihmal eder. Oysaki çok sayıda düşünür; İslam, demokrasi ve insan haklarının uyumluluğunu ortaya koymaya çalışan eserler vermiştir.[12] Ayrıca, Thomas Banchoff ve Robert Wuthnow'un belirttiği gibi, İslam'a yapılan özel vurgunun yanı sıra, "küresel güç dengesindeki" ABD ve Avrupa egemenliğinden "çok kutupluluğa" doğru dramatik değişikliklerin bir sonucu olarak, "yeni yükselen güçler daha özgüvenli bir şekilde kendi insan hakları anlayışlarını evrensel olarak geçerli ilan edebilirler" (Alkan, 2012: 59; Banchoff ve Wuthnow, 2011: 19). Buna göre:

> ABD modelindeki siyasi özgürlüklere yönelik bireyci bir vurguya, Çin'den veya Budist çoğunluklu ülkelerden kaynaklanan aile ve topluluk üzerindeki neo-Konfüçyüsçü bir vurgu ile meydan okunabilir. Daha bağımsız Müslüman çoğunluklu ülkeler, kısmen iç baskılara yanıt olarak ve kısmen de Batı'dan daha büyük siyasi bağımsızlıklarının sinyalini vermek için özel olarak İslami bir insan hakları anlayışı fikrini daha da geliştirebilir (Banchoff ve Wuthnow, 2011: 19-20).

Peki kültürel göreli olan ve alternatif insan hakları yaklaşımlarını savunan bu türden yaklaşımlar evrenselci yaklaşımın kaynağını aldığı liberal teorinin evrensel liberal ahlak anlayışını yanlış yorumluyor, onun bireyciliğinin toplumun bireye belirli bir iyi hayat anlayışı ve dünya görüşünü empoze etme riskini önlemeyi amaçladığını yeterince kavrayamıyor ve liberalizmin birey özgürlüğünü garanti eden temel teorik, normatif ve pratik araçlarının değerini göz ardı ediyor olabilir mi? Dahası insan haklarının kültürel göreli olduğunu savunmak, korumaya çalıştığı çoğulculuğun aksine yukarıda da bahsedildiği gibi baskıcı rejimlerin bir aracı haline gelebilir mi? Bu derin ve çok boyutlu sorulara bu çalışmanın kapsamı ve sınırları dahilinde aşağıdaki gibi kısaca cevap verilebilir.

---

12 İslam, demokrasi ve insan haklarının birbirleriyle uyumlu olduğuna dair görüşler için bkz. An-Na'im, 1990; Esposito ve Voll, 1996; Abootalebi, 1999; Kurzman, 1999.

Sonuç ve Değerlendirme

Teorik ve analitik siyaset teorisi odaklı bu kısa çalışmada, insan haklarının evrenselliği-kültürel göreliliğinin öz/çekirdek ve çevre insan hakları kavramsallaştırması çerçevesinde eleştirel bir incelemesi sunulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede ilk olarak insan haklarının evrenselliği ve uluslararası düzeyde korunması arasındaki ilişki incelenmiş, ardından insan haklarının evrenselliği fikrini eleştiren kültürel göreliliğin teorik ve normatif varsayımları kısaca analiz edilmiştir.

Bu kısa analiz neticesinde çalışmanın ana argümanı şöyle özetlenebilir: Zayıf kültürel görelilik çerçevesinde geliştirilen öz/çekirdek ve çevre insan hakları kavramsallaştırması; farklılıklara saygı, çokkültürlülük, çoğulculuk ve değer çoğulculuğunun geliştirilmesi için önemli bir söylem potansiyeli taşıyabilir. Ancak hangi türden olursa olsun kültürel görelilikle ilgili iddialar, insanların evrensel insan haklarına sahip olmaları ve bu haklar çerçevesinde korunmaları gerektiği iddiasını ortadan kaldırmaz. Bu çerçevede, insan hakları söyleminin kaynağını aldığı liberal söylem, kendi içerisindeki tüm ayrışmalara rağmen, birey özgürlüğünü teorisinin temeline koyarak ve iktidarın sınırlandırılması için araçlar sunarak bireyci olsun ya da olmasın tüm toplumlar için çoğunluğun tiranlığı riskini önlemede teorik ve pratik garantiler sunar.[13] Bununla beraber insan haklarının evrenselliği söylemi ve uluslararası düzeyde korunması yaklaşımı reel politikte bazen normatif açıdan değerli olmayan sonuçlar doğurabilir, bu ise ayrıca ele alınması gereken bir konudur: Evrensel insan hakları söylemi reel politikte emperyalist ve oryantalist bir yaklaşımla kullanılabileceği gibi öz/çekirdek ve çevre insan hakları söylemi de statükocu yönetim anlayışları tarafından insan hakları ihlallerinin perdelenmesi amacıyla kullanılabilir. Bu temel argümanları kısaca şöyle izah edebiliriz.

İlk olarak, hem geç modern dönemdeki çoğu toplumun çokkültürlü ve kozmopolit bir yapıya sahip olduğu dikkate alındığında hem de değer çeşitliliği açısından bakıldığında, evrensel insan haklarının geliştirilmesi ve uygulanması açısından kültürel ve ulusal farklılıklardan kaynaklanan anlaşmazlıklar ve alternatif insan hakları koruma rejimlerinin olması tabiidir. Ancak bu; işkence, şiddete maruz kalmama, kölelikten korunma vb. gibi insan haklarının evrensel olduğu konusunda bir uzlaşmaya varma olasılığını ortadan kaldırmaz. Benzer bir durum sadece bu türden evrensel uzlaşının daha mümkün olduğu haklar için değil diğer tüm insan hakları kategorileri ve bunların ihtiva ettiği haklar için de geçerlidir. Ne radikal kültürel görelilikle ilgili iddialar ne de güçlü

13 Bu argümanın geliştirildiği yazarın diğer eserleri için bkz. Alkan, 2021a, 2021b.

(kimi zaman zayıf) kültürel görelilik yaklaşımının insan hakları rejimlerinin kültürel olarak özgül olduğu yönündeki iddiaları, insanların evrensel haklara sahip olmaları ve bu haklar kapsamında korunmaları gerektiği gerçeğini ortadan kaldırır. İnsan hakları rejiminin gelişimini, yorumlanmasını ve uygulanmasını şekillendiren farklı kültürel, politik ve sosyal koşullara rağmen, insan haklarının evrenselliği üzerinde bir fikir birliğine varılabilir. Ayrıca, insan haklarının bugün yaygın olan yorumlarının Batı orijinli olması, onun üzerinde kısmi alternatif yorumlarla beraber uzlaşamayacağımız, uzlaştığımızda da onu emperyalist bir yaklaşımla benimsediğimiz anlamına gelmez. Itır Güneş (2021: 250)'in de belirttiği gibi, "bir söylem sadece kaynağı ve nereden geldiği üzerinden değerlendirilemez". Benzer şekilde Michael Ingleatiff (2001: 347'den aktaran Erdoğan, 2011: 347)'in saptamasında da ortaya koyduğu gibi, "hakların Avrupa kökenli olduğuna işaret etmek Batı'nın kültür emperyalizmini onaylamak değildir. Tarihsel öncelik ahlaki üstünlük vermez".

İkinci olarak, bugünkü yaygın insan hakları anlayışına kaynaklık eden liberalizmin insan haklarıyla ilgili temel teorik ve normatif varsayımlarını, belirli bir dünya görüşü ve teoriden türediği gerekçesiyle peşinen reddetmek de insan haklarını Batı orijinli olduğu için reddetmekle ve peşinen bu yaklaşımı emperyalist veya oryantalist olarak etiketlemekle benzer bir yanılgıyı taşır. Oysaki liberalizmin, birey özgürlüğünü azami ölçüde artırmak adına devlet erkini sınırlandırmaya yönelik çok önemli garantileri vardır. Bunlar; negatif özgürlük, özel-kamusal alan ayrımı, anayasa, kuvvetler ayrılığı vb. gibi gücü sınırlama araçlarıdır. Bu araçlar, bireylerin hayatlarının çoğunluktan farklı olan kendi özgün kültürel, dini veya başkaca tüm farklı yönlerine, seçimlerine ve yaşam tarzlarına karşı devletin olası keyfi müdahalesini veya zorlamasını önlemeye çalışan araçlardır. Bunlar aynı zamanda çoğunluğun tiranlığına karşı demokrasiyi, özgürlüğü ve eşitliği savunmanın da garantileridir.

Özellikle liberalizmin bireyci bir insan hakları yorumuna dayanması, liberalizm içerisinde birey toplum ilişkisi üzerine alternatif teorilerin olmadığı veya bu ilişkinin liberalizmi eleştirenler tarafından yanlış yorumlanmadığı anlamına gelmez. Ayrıca bu durum; bireyci liberal insan hakları anlayışının, bireycilik karşısında toplumculuğa değer veren kültürlere uymadığı gerekçesiyle reddedilmesi veya bu kültürlere göre yeniden formüle edilmesi gerektiği anlamına da gelmez. Bu iddialara karşı şu iki argüman geliştirilebilir: Birincisi, liberalizm içerisindeki tüm teoriler bireyciliğin atomistik bir kavramsallaştırması üzerine kurulu değildir veya öyle olsa bile bununla kastedilen şey devlet erkinin sınırlandırılması ile yakından ilgilidir. Örneğin, John Stuart Mill toplumun bireyin arzularını, ihtiyaçlarını vb. şekillendirmede güçlü bir rolü olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Mill, kişisel ilişkileri ve aileleri kesinlikle

siyasetin alanı içinde görür. Mill kendi yaşadığı zamanda meydana gelen kimi biçimlendirme/kalıplama türlerinin kötü etkileri konusunda gerçekten endişeli olsa da tüm toplumsal biçimlendirme/kalıplama biçimlerine de zorunlu olarak karşı değildir — örneğin ona göre bazı aile biçimleri gibi liberal kurumlar, liberal bireylerin yaratılmasında güçlü bir rol oynayabilir. Görüldüğü üzere liberalizmin atomistik birey anlayışı; zorunlu olarak topumdan her açıdan kopuk, içinde yaşadığı toplumsal kural ve geleneklerden tümüyle bağımsız hareket eden bireyi önceleyen veya yaratmayı amaçlayan bir anlayış değil; toplum veya devletin belirli bir iyi hayat anlayışı ve dünya görüşünü benimseyerek bireye bunu empoze etmesini önlemeyi amaçlayan bir yaklaşımdır (bkz. Mill, 1859/2010; Raz, 1986; Alkan, 2014: 13-32). İkincisi, liberal teori içerisinde, tıpkı çalışmanın başında da belirtildiği üzere, devlet tarafsızlığı ideali ekseninde ayrışmalar olduğu gibi, insan haklarının evrenselliği söz konusu olduğunda da bazı farklılaşmalar oluşmuştur. Bu nedenle insan hakları konusunda tüm liberal teorisyenler, tekil bir yaklaşımla tamamen radikal evrenselci veya radikal kültürel/moral göreli bir görüşü desteklemez. Liberalizm içerisinde de minimal ahlakı/minimal liberal-demokratik ahlakı benimseyen daha ılımlı yaklaşımlar söz konusudur. Ancak bu türden minimal evrensel ahlak anlayışını destekleyen yaklaşımların, tıpkı zayıf kültürel göreliliğin dikkate alması gerektiği gibi, özellikle liberal olmayan grupların dini, kültürel veya başkaca pratiklerini tolere etme veya sınırlama/yasaklama konusunda oldukça hassas değerlendirmelere başvurması gerekir. Bu konu ise bu çalışmanın da kapsamını aşacak şekilde derin ve detaylıdır.

Son olarak, reel politikte, evrensel insan hakları söylemini ve insan haklarının uluslararası düzeyde korunmasını; Avrupa merkezli, emperyalist ve oryantalist bir tutumla, tamamen radikal evrenselci bir bakış açısıyla ve onu normatif değerinden saptıracak şekilde, tekçi bir insan hakları rejimi olarak dünyanın kalanına dayatmak da tartışmalıdır. Farklı kültürel veya dini uygulamalarda yer alan, insan hakları ve demokrasi ile uyumlu pratik ve gelenekleri tamamen ihmal eden tekçi yaklaşımlar; demokrasi ve liberalizmin tercih özgürlüğü ve farklılıklara saygı anlayışıyla çelişir. Bu tür bir yaklaşım, özellikle eski sömürgeler tarafından, uluslararası insan hakları koruma mekanizmaları ve belgelerinin, Batılı ülkelerin kültürel veya ahlaki emperyalist emellerini yansıttığı nedeniyle eleştirilebilir (bkz. Pollis ve Schwab, 1979; Zvobgo, 1979). Öte yandan hem zayıf hem de radikal kültürel göreliliğin bakış açılarını savunmak, insan haklarının evrenselliği ve uluslararası düzeyde korunması üzerinde bir uzlaşıya varma olasılığı konusunda önemli endişeler doğurabilir. Başka bir deyişle, insan haklarının yerelleştirilmesi; özellikle bazı etnik/kültürel/dini grupların veya bizzat statükocu yönetici elitlerin/grupların, insan haklarının

"doğasından" sapan farklı yorumlarının uygulanmasına kendi amaçlarına hizmet etmek için izin vermesi riskini artırabilir. Bu da insan haklarının "öz" ve "içsel" unsurlarını olumsuz yönde etkileyebilir — ırk, din, cinsiyet vb. ne olursa olsun "tüm" insanların mutlak haklara sahip olduğu fikri açısından (bkz. Alkan, 2021: 61). İnsan hakları konuları ulusal kaygılar, güvenlik ve düzen adına devlet tarafından gözden kaçırılabileceği gibi ihlal de edilebilmektedir (Alkan, 2021: 63). Bu nedenle, BM veya diğer herhangi bir uluslararası kuruluş tarafından yapılacak uluslararası incelemenin bir devlet tarafından reddedilmesi, etnik/kültürel/dini bir grubun veya devletin kendisinin insan haklarını açıkça ihlal eden bir faaliyetinin devam etmesine neden olabilir. Daha açık bir ifadeyle kültürel görelilik, "yönetici seçkinlerin baskıcı uygulamalarının retorik gerekçesi" olarak hizmet edebilir (Donoho, 1990-1991: 381). Bunun temel nedeni, hakların belirli içerik ve anlamlarını kültürel bağlamlarına göre yorumlamada devletin her türden takdir yetkisini kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Donoho (1990-1991: 381)'nun da belirttiği gibi, "genel, soyut hakların özel içeriği ve yorumlayıcı anlamı" *her zaman* "devlet takdirine" bırakılmamalıdır.

Bunun en tipik örneklerinden biri kadın sünnetinde görülmektedir. Kadın sünneti göz önüne alındığında, öz-çevre haklar argümanının savunduğunun aksine, soyut hakların temel anlamı ve içeriği ile bunların özel içerik ve anlamlarının her zaman kolayca ayrılamayacağı açıktır. Hatta belirli içerik ve anlamların bazı yorumları soyut hakların özünü geçersiz veya etkisiz hale dahi getirebilir. Buna göre; kadın sünneti gibi cinsiyete dayalı ayrımcılığa karşı korunma ve sağlık hakkı başta olmak üzere[14] kadınların bazı temel insan haklarını açıkça ihlal eden kültürel veya dini güdümlü uygulamalara hoşgörü gösterilmesi, insan haklarının anlamı yönünden temelden olumsuz sapmalara neden olabilir.[15] Ayrıca, kadın sünneti vakası, kültürel farklılıkları tanımanın, aynı zamanda belli bir kültürel pratik üzerindeki olası varyasyonları veya yorumları da kabul etmeyi gerektirdiğine bir kanıt niteliğindedir. Başka bir deyişle, İslam'daki bazı yorumlar kadın sünnetini dini bir uygulama olarak tercih ederken, bazıları bunu tamamen reddedebilir.[16]

Sonuç olarak; özellikle temsili demokrasi krizi, postmodern ve postpozitivist söylem ile müzakereci ve agonistik demokratik yaklaşımların eleştirileri

14 Şu üç uluslararası belge doğrudan veya dolaylı olarak kadın sünnetini dini bir pratik olarak yasaklar: Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi (International Covenant on Civil and Political Rights, 1966), Kadınlara Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, 1979) ve Çocuk Haklarına Dair Sözleşme (Convention on the Rights of the Child, 1989).

15 Kadın sünnetine karşı çıkan ve bu pratiğin insan hakları normlarını ihlal ettiğini savunan çalışmalar için bkz. Boulware-Miller, 1985: 155-177; Brennan, 1989: 367-398.

16 Bu konudaki alternatif görüşler için bkz. Al Dirie ve Lindmark, 1992; Kopelman, 1994; Toubia, 1995; Muslim Women's League, 1999; Platt, 2002; Obermeyer, 2003; Abusharaf, 2011; Güneş, 2021.

dikkate alındığında, zayıf kültürel görelilikle ilgili söylemin ve öz/çekirdek ve çevre insan hakları kavramsallaştırmasının, ancak kültürel, dini veya geleneksel farklılıkları göz önünde bulundurmak kaydıyla, bazı temel hakların öz anlamlarının evrenselliği üzerinde bir fikir birliğine varılabileceği iddiası; farklılıklara saygı, çokkültürlülük, çoğulculuk ve değer çoğulculuğunun geliştirilmesi için değerli bir amacı yansıtır. Ancak bu iddianın insan haklarının evrenselliği ve liberalizmin birey özgürlüğünü korumaya yönelik evrensel moral varsayımlarını temelden sarsıp sarmadığı tartışmalıdır. Ayrıca, hem belirli bir insan hakkının kendi içerisinde hem de haklar arasında öz-çevre ayrımının ve öz-içerik-yorum farklılaşmasının hangi teorik, normatif ve pratik mülahazalara göre yapılacağı belirsizdir. Bununla beraber, öz-çevre hak ayrımının reel politikte hem evrenselci yaklaşımdan değersiz bir sapmayı teşkil eden emperyalist ve oryantalist söylemin oluşturacağı sorun ve riskleri, hem de kültürel pratikleri savunma adı altında statükoyu devam ettirerek liberal demokratik olmayan bir rejimi inşa etme veya sürdürme amacında olanları nasıl önleyeceği tartışmalıdır.

Yukarıda dile getirilen eleştiriler göz önüne alındığında, insan hakları standartlarının evrenselliğini veya yerelleşmesini değerlendirmek için çok boyutlu, daha sofistike ve normatif bir yaklaşım benimsenmelidir. Öz/çekirdek ve çevre insan hakları ayrımı ele alındığında hangi hakların öz hangi hakların çevre insan hakları listesinde yer alması gerektiğine karar vermek başlı başına tartışmalı bir girişimdir. Bu girişimle çevre hak olarak nitelenebilecek olası bazı pratikler ve faaliyetler, bazılarınca aslında insan doğasının ve insan refahının temeli olarak görülebilir ve bunların da öz haklar kategorisinde korunması gerektiği savunulabilir. Bahsedilen listeyi ve ayrımı oluşturmak bir şekilde mümkün olsaydı bile bu, statükocu yönetimlerin liberal demokratik olmayan rejimlerini muhafaza etmeleri için bu söylemi bir araç olarak kullanmaları riskini ortadan kaldırmayacaktır. Bu nedenle bahsedilen derin reel politik tartışmalara öz-çevre haklar kavramsallaştırması üzerinden hazır cevaplar sunmak kolay değildir.

Kaynakça

Abootalebi, A. R. (1999). Islam, Islamists, and democracy. *Middle East Review of International Affairs*. 3, Erişim adresi: https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/meria/meria99_abootalebi01.html.

Abusharaf, R. M. (2011). Gender, justice and religion in Sub-Saharan Africa. Thomas Banchoff ve Robert Wuthnow (Ed.). *Religion and the global politics of human rights* içinde (s. 129-155). New York ve Oxford: Oxford University Press.

Akıllıoğlu, T. (2010). İnsan *hakları: kavram, kaynaklar ve koruma sistemleri.* Ankara: İmaj.

Al Dirie, M. ve Lindmark, G. (1992). The risk of medical complications after female circumcision. *East African Medical Journal,* 69, 479-482.

Alkan, Y. S. (2014, Mayıs). Türkiye'nin laiklik deneyimini tanımlamak: "kontrol-temelli mi manipülatif mi?. *III. Türkiye lisansüstü* çalışmalar *kongresi bildiriler kitabı-III* içinde (s. 13-32). 15-18 Mayıs 2014, İstanbul: ILEM Yayınları.

Alkan, Y. S. (2012). Thomas Banchoff ve Robert Wuthnow (Ed.). *Religion and the global politics of human rights,* New York ve Oxford: Oxford University Press kitap kritiği, *Religion and Human Rights*, 7, 59-64.

Alkan, Y. S. (2021a). Feminist teorilerin siyasal liberalizmin anti-mükemmeliyetçi pozisyonu ve özel-kamusal alan ayrımı savunusuna yönelik eleştirisi: birey özgürlüğü üzerinden bir tartışma. Eray Yağanak ve Muharrem Açıkgöz (Ed.). Kimlik: kapsam, bağlam, sınırlar içinde (s. 249-291). Ankara: Nika Yayınevi.

Alkan, Y. S. (2021b). John Rawls'un Siyasal Liberalizmi ve Demokrasi: Daha Kapsayıcı Bir Kamusal Politik Tartışma Formülü (Mü?). Eray Yağanak (Ed.). Demokrasi Felsefesi: Çağdaş Yaklaşımlar içinde (s. 86-112). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Alston, P. (1994). The best interest principle: towards a reconciliation of culture and human rights. *International Journal of Law and the Family*, 8, 1-25.

Angle, S. C. (2002). *Human rights and Chinese thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

An-Na'im, A. A. (1990). Human rights in the Muslim world: socio-political conditions and scriptural imperatives. *Harvard Human Rights Journal*, 3, 13-52.

An-Na'im, A. A. (1990). *Toward an Islamic reformation: civil liberties, human rights, and international law.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Arneson, R. J. (2003). Liberal neutrality on the good: an autopsy. George Klosko ve Steven Wall (Ed.). *Perfectionism and neutrality* içinde (s. 191-218). Lanham M. D.: Rowman and Littlefield.

Asad, T. ve diğerleri (2009). *Is critique secular? blasphemy, ınjury, and free speech.* University of California Berkeley: Townsend Center for Humanities.

Bader, V. (2007). *Secularism or democracy: associational governance of religious diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Balint, P. (2015). Identity claims: why liberal neutrality is the solution, not the problem. *Political Studies*, 63(2), 495-509.

Balzer, M. M. (2011). Religious communities and rights in the Russian Federation. Thomas Banchoff ve Robert Wuthnow (Ed.). *Religion and the global politics of human rights* içinde (s. 247-283).Oxford ve New York: Oxford University Press.

Banchoff, T. ve Wuthnow, R. (2011). Introduction. Thomas Banchoff ve Robert Wuthnow (Ed.). *Religion and the global politics of human rights* içinde (s. 1-22).Oxford ve New York: Oxford University Press.

Barry, B. (1990). How not to defend liberal institutions. *British Journal of Political Science*, 20 (1), 1-14.

Barry, B. (2002). *Culture and inequality: an egalitarian critique of multiculturalism.* Cambridge M.A.: Harvard University Press.

Blocher, J. (2020). Disuniformity of federal constitutional rights. *University of Illinois Law Review,* 1479-1499.

Boulware-Miller, K. (1985). Female circumcision: challenges to the practice as a human rights violation. *Harvard Women's Law Journal*, 8, 155-177.

Brennan, K. (1989). The influence of cultural relativism on international human rights law: female circumcision as a case study. *Law & Inequality,* 7(3), 367-398.

Briley, D. A. ve Aaker J. L. (1990). Bridging the cultural chasm: cultural relativism and the future of international law. *California Western International Law Journal,* 20, 275-314.

Charter of the United Nations, 24 Ekim 1945, 1 UNTS XVI, Erişim adresi: http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6b3930.html.

Cohen, P. (2009, 12 Ağustos). , Danish cartoon controversy, *The New York Times,* Erişim adresi: http://topics.nytimes.com/topics/reference/timestopics/subjects/d/danish_cartoon_controversy/index.html.

Cohen-Almagor, R. (1994). Between neutrality and perfectionism. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 7(2), 217-236.

Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, 18 Aralık 1979, 34/180, Erişim adresi: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-elimination-all-forms-discrimination-against-women.

Convention on the Rights of the Child, 20 Kasım 1989, 44/25, Erişim adresi: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child.

Copper, J. F., Michael, F. ve Wu, Y. (1985). *Human rights in post-Mao China.* Boulder, C.O.: Westview Press.

Dimock, S. (2000). Liberal neutrality. *The Journal of Value Inquiry*, 34(2), 189-206.

Donnelly, J. (1984). Cultural relativism and universal human rights. *Human Rights Quarterly*, 6, 400-419.

Donnelly, J. (1994). Post-cold war reflections on the study of international human rights. *Ethics & International Affairs*, 8, 97-117.

Donnelly, J. (1995). *Teoride ve uygulamada evrensel insan hakları.* (çev. Mustafa Erdoğan ve Levent Korkut). Ankara: Yetkin Yayınları.

Donoho, D. D. (1990-1991). Relativism versus universalism in human rights: the search for meaningful standards. *Stanford Journal of Human Rights*, 27, 345-391.

Dryzek, J. S. (2002). *Deliberative democracy and beyond: liberals, critics, contestations*. Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, R. (1985). *A matter of principle.* Cambridge M.A.: Harvard University Press.

Erdoğan, M. (2011). İnsan *hakları teorisi ve hukuku.* Ankara: Orion.

Esposito, J. L. ve Voll, J. O. (1996). *Islam and democracy.* New York: Oxford University Press.

Finnis, J. (1980). *Neutral law and natural rights.* Oxford: Clarendon Press.

Galston, W. A. (2002). *Liberal pluralism: the implications of value pluralism for political theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Galston, W. A. (1991). *Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gaus, G. F. (2003). Liberal neutrality: a compelling and radical principle. George Klosko ve Steven Wall (Ed.). *Perfectionism and neutrality* içinde (s. 137-166). Lanham M. D.: Rowman and Littlefield.

Gauthier, D. (1986). *Morals by agreement.* Oxford: Clarendon Press.

Geçit, B. (2014). John Locke'da mülkiyet hakkının sınırları: doğal hukuk temelinde bir değerlendirme. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 4(1), 91-113.

Gerards, J. (2017). Core rights and the interaction of normative and analytical elements in human rights scholarship. Erişim adresi: file:///C:/Users/HP/Downloads/SSRN-id3333627.pdf.

Gözler K. (2000). *Türk anayasa hukuku*. Bursa: Ekin Yayınevi.

Gray, J. (2000). *Two faces of liberalism.* New York: The New Press.

Greer, S. (2000). The margin of appreciation: interpretation and discretion under the European Convention on Human Rights. *Human Rights Files,* 17, 1-60.

Güneş, I. (2021). Yerellik ile evrensellik arasında: bir evrensel insan hakları savunusu. Eray Yağanak ve Muharrem Açıkgöz (Ed.). *Kimlik: kapsam, bağlam, sınırlar* içinde (s. 193-248). Ankara: Nika Yayınevi.

Hatch, E. (1983). *Culture and minority: the relativity of values in anthropology.* New York: Columbia University Press.

Herskovits, M. (1972). *Cultural relativism: perspectives in cultural pluralism.* New York: Random House.

Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remarking of the world order.* New York: Simon and Schuster.

Ignatieff, M. *Human rights as politics and idolatry*. Amy Gutmann (Ed.). Princeton, N.J.: Princeton University Press.

International Covenant on Civil and Political Rights, 16 Aralık 1966, 2200A (XXI), Erişim adresi:https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights.

Ishay, M. R. (2004). *The history of human rights: from ancient times to the globalization era.* Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.

Jones, P. (1994). *Rights*. New York: St. Martin's Press.

Kaboğlu, İ. Ö. (1989). *Kolektif* özgürlükler. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Kauper, P. G. (1965). Penumbras, peripheries, emanations, things fundamental and things forgotten: the Griswold case. *Michigan Law Review*, 64, 235-258.

Klosko, G. ve Wall, S. (Ed.). (2003). *Perfectionism and neutrality: essays in liberal theory*. Lanham M. D.: Rowman & Littlefield Publishers.

Kopelman, L. M. Female circumcision/genital mutiliation and ethical relativism. *Second Opinion,* 20(2), 55-71.

Kuçuradi, I. (2009). Normların bilimsel temellendirilebilirliği. *Çağın Olayları Arasında* içinde (s. 175-182). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, I. (2009). *Uludağ konuşmaları: özgürlük ahlak kültür kavramları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, I. (2011). İnsan hakları: kavramları ve sorunları. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kukathas, C. (1992). Are there any cultural rights?. *Political Theory*, 20(1), 105-139.

Kukathas, C. (2003). *The liberal archipelago: a theory of diversity and freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Kurzman, C. (1999). Liberal Islam: prospects and challenges. *Middle East Review of International Affairs*, 3, Erişim adresi: https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/meria/meria99_kuc01.html.

Kymlicka, W. (1989). Liberal individualism and liberal neutrality. *Ethics*, 99(4), 883-905.

Larmore, C. E. (1990). Political liberalism. *Political Theory*, 18(3), 339-360.

Legesse, A. (1980). Human rights in African political culture. Kenneth. W. Thompson (Ed.). *The moral imperatives of human rights: a world survey* içinde (s. 123-138). Lanham M.D.: University Press of America.

Lehmann, K. (2006). In defense of the constitutional court: litigating socioeconomic rights and the myth of the minimum core. *American University International Law Review,* 22, 163- 197.

Mack, E. ve Gaus, G. F. (2004). Classical liberalism and libertarianism: the liberty tradition. Gerald. F. Gaus ve Chandran Kukathas (Ed.). *Handbook of political theory* içinde (s. 115-130). Londra: Sage Publications.

Mason, A. D. (1990). Autonomy, liberalism and state neutrality. *The Philosophical Quarterly*, 40(160), 433-452.

Mill, J. S. (1859/2010). *On liberty*. Londra: Penguin Books.

Muslim Women's League (1990). Female genital mutiliation. Erişim adresi: http://www.mwlusa.org/topics/violence&harrassment/fgm.html.

Nagel, T. (1986). Moral conflict and political legitimacy. Joseph Raz (Ed.). *Authority* içinde (s. 300-324). Oxford: Blackwell.

Nagel, T. (2009). The objective basis of morality. Christina H. Sommers ve Fred Sommers, (Ed.). *Vice and virtue in everyday life* içinde (s. 113-116). Boston M.A.: Wadsworth.

Neal, P. (1987). A liberal theory of the good?. *Canadian Journal of Philosophy*, 17(3), 567-582.

Neal, P. (1985). Liberalism & neutrality. *Polity*, 17(4), 664-684.

Obermeyer, C. M. (2003). The health consequences of female circumcision: science, advocacy, and standards of evidence. *Medical Anthropology Quarterly,* 17, 394-412.

Ownby, D. (2012). Religion, state power, and human rights in China. Thomas Banchoff ve Robert Wuthnow (Ed.). *Religion and global politics of human rights* içinde (s. 213-246). Oxford ve New York: Oxford University Press.

Patten, A. (2012). Liberal neutrality: a reinterpretation and defense. *Journal of Political Philosophy*, 20(3), 249-272.

Perry, M. J. (1997). Are human rights universal? the relativist challenge and related matters. *Human Rights Quarterly*, 19, 461-509.

Platt, J. A. (2002). Female circumcision: religious practice v. human rights violation. Erişim adresi:https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Women/WRGS/FGM/Research/ReligionAndHumanRights.pdf.

Pojman, L. (2009). Who is to judge?. Christina H. Sommers ve Fred Sommers, (Ed.). *Vice and virtue in everyday life* içinde (s. 113-116). Boston M.A.: Wadsworth.

Pollis, A. ve Schwab, P. (1979). Human rights: a western construct with limited applicability. Adamantia ve Peter Schwab (Ed.). *Human rights: cultural and ideological perspectives* içinde (s. 1-19). New York: Praeger.

Quong, J. (2011). *Liberalism without perfection.* New York ve Oxford: Oxford University Press.

Rawls, J. (1996). *Political liberalism.* New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (2005). *Political liberalism* (Genişletilmiş Baskı). New York: Columbia University Press.

Raz, J. (1986). *The morality of freedom.* Oxford: Clarendon Press.

Renteln, A. D. (1988). Relativism and the search for human rights. *American Anthropologist*, 90, 56-72.

Sher, G. (1997). *Beyond neutrality: perfectionism and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shestack, J. J. (1998). The philosophic foundations of human rights. *Human Rights Quarterly,* 20(2), 201-234.

Sullivan, W. F. (2009, 7 Ocak). What the Danish cartoon controversy tells us about religion, the secular, and the limits of the law. *Religion Dispatches,* Erişim adresi: http://www.religiondispatches.org/books/2151/what_the_danish_cartoon_controversy_tells_us_about_religion,_the_secular,_and_the_limits_of_the_law/.

Svensson, M. (2002). *Debating human rights in China: a conceptual and political history.* Lanham M.D.: Rowman and Littlefield.

Taşgetiren, Ö. (2017). Liberal nötrlük mümkün mü, gerekli mi?. *Divan: Disiplinlerarası* Çalışmalar *Dergisi*, 22(42), 107-142.

Tepe, H. (2013). İnsan hakları ve evrensellik tartışması. Kıvılcım E. Akkoyunlu (Ed.). *Yeni kuşak insan hakları* içinde (s. 3-21). Ankara: TODAİE Yayınları.

Teson, F. R. (1985). International human rights and cultural relativism. *Virginia Journal of International Law*, 25, 869-898.

The International Covenant on Civil and Political Rights, 16 Aralık1966, 23 Mart 1976, 999 UNTS 171, Erişim adresi: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights.

The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 16 Aralık 1966, 3 Ocak 1976, 993 UNTS 3, Erişim adresi: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights.

Toubia, N. (1995). *Female genital mutilation: a call for global action.* New York: Rainbo.

Trimidas, T. ve Gentile, G. (2019). The essence of rights: An unreliable boundary. *German Law Review,* 20, 794-816.

Turner, B. (2006). *Vulnerability and human rights.* University Park: Pennsylvania University Press.

Universal Declaration Of Human Rights, 10 Aralık 1948, UNGA Res 217, Erişim adresi: https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights.

Uslu, C. (2014). Liberal tarafsızlık ve modus vivendi. *Turkish Studies*, 9(2), 1539-1556.

Uygun, O. (1992). *1982 Anayasası'nda temel hak ve* özgürlüklerin *genel rejimi*. İstanbul: Kazancı Yayınları.

Vienna Declaration, World Conference on Human Rights, 14-25 Haziran 1993, Erişim adresi: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/vienna-declaration-and-programme-action.

Waldron, J. (1987). Theoretical foundations of liberalism. *The Philosophical Quarterly*, 37(147), 127-150.

Yeşilçayır, C. (2019). İnsan hakları felsefesi. Konya: Çizgi Kitabevi.

Wright, R. G. (2022). Core and periphery in constitutional law. Erişim adresi: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4106809.

Zvobgo, E. J. M. (1979). A third world view. ", Donald P. Kommers ve – Gilburt D. Loescher (Ed.). *Human Rights and American Foreign Policy* içinde (s. 90-106). Notre Dame I. N.: University of Notre Dame Press.