

Araştırma Makalesi / Research Article

AŞILAMAYAN EPİSTEMOLOJİ: POSTMODERN ÇAĞDA EVRENSEL İNSAN/KADIN HAKLARINI SAVUNMAK

Elif Nur ERKAN BALCI*

UNBRIDGEABLE EPISTEMOLOGY: DEFENDING UNIVERSAL HUMAN/WOMEN'S RIGHTS IN POSTMODERN AGE

Öz

Bu çalışma postmodern çağda genel olarak ahlak, özel olarak insan/kadın hakları bağlamında modernizm ve postmodernizmin konumlarını tartışmaktadır. Makalenin temel iddiası modernist epistemolojinin postmodern kırılmaya uğramasına rağmen ahlak konusundaki uluslararası tartışmalarda hala etkisini devam ettiriyor olduğudur. Bunun örnekleri makalede güncel insan hakları/kadın hakları örgütleri üzerinden verilmektedir. Bu örnekler makalede oryantalizm, sömürgecilik ve modernizm bağlantılarıyla tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Modernizm, Oryantalizm, İnsan Hakları, Kadın Hakları.

Abstract

This study discusses the positions of modernism and postmodernism in the postmodern age in the context of morality in general and human/women's rights in particular. The main claim of the article is that modernist epistemology, despite its postmodern rupture, is still influencing international debates on morality. Examples of this are given through current human rights/women's rights organizations. These examples are discussed with links to orientalism, colonialism, and modernism.

Keywords: Postmodernism, Modernism, Orientalism, Human Rights, Women Rights.

1. Giriş

Modern insan hakları tarihi Batı modernizminin kendi kimliğini tesis ettiği tarihle doğrudan bağlantılıdır. Diğer bir ifadeyle insan hakları tarihi aynı zamanda modernizmin de tarihidir. Bunu söylemek, Batı modernizminin daha sonra başına gelen bütün problemlerin aynı zamanda modern insan hakları düşüncesinin de problemleri olduğunu söylemeyi

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-posta: elifnurerkanbalci@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8993-3522>.

Makale Gönderim Tarihi: 11.09.2020 <https://doi.org/10.11616/basbed.v20i58861.793862>

Makale Kabul Tarihi : 28.10.2020

ihmal etmemektir. Modernizmin problemlerinin yeniden düşünülmesi ve eleştirilmesi postmodernist felsefi içeriği üretmiştir. Bugün akademik çevrede bu üretimin temel uzlaşma alanı her ne kadar tanımlamaya yönelik zorluklar olsa da, postmodernizmin, modernizmin Aydınlanmacı, temelci, nesnel, evrenselleştirici epistemolojisini artık büyük ölçüde geride bırakmış olduğudur. Bu makalede postmodernizmin genelde insan hakları özelde kadın hakları söyleminde modern teori ve pratikleri devam ettirdiği, bu alanda henüz bir post-modernleşme evresine geçilemediği tartışılmaktadır. Postmodern dönemde evrensel haklar söyleminin nasıl hala imkân bulabildiği, modernizm - postmodernizm arasındaki sınır yorumlarıyla anlaşılmasına çalışılacaktır. Makalenin çıkış sorusu Edward Said'in 2003 yılında *Şarkiyatçılık* eserine yazdığı yeni "Önsöz" 'deki benzer sebeplere dayanan şu sorusundan ilham alarak oluştu:

"Holokost'un çağımızın bilincinde kalıcı bir değişim yarattığını kabul ediyoruz haklı olarak: Peki bu epistemolojik dönüşümü niçin emperyalizmin yapmış olduklarına, Şarkiyatçılığın hala yapmakta olduklarına da uyarlamıyoruz?" (Said, 2016:vii).

Bu makalenin sorusu ise; "postmodernizmi moderniteden ayıran epistemolojik dönüşüm evrensel insan hakları konusunda, bilhassa Müslüman kadın hakları konusunda niçin izlenemiyor?" şeklindedir. Makalede ilk olarak bu soruya modernizm, oryantalizm ve evrensel insan hakları arasındaki kadim ilişki yeniden hatırlanarak cevap aranacaktır. İkinci olarak; postmodernizmin epistemolojik değişimleri ve haklar konusundaki tavrı incelenecektir. Son olarak da postmodern bir çağda evrensel kadın hakları meselesinin nasıl "rafine" bir modernist epistemoloji ile hala sunulmaya çalışıldığı iki önemli uluslararası insan hakları örgütünün güncel evrensel kadın haklarına yönelik Ortadoğu'daki haberleri ve yorumları üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Modernizm, Oryantalizm ve Evrensel İnsan Hakları

Modernizm tarihsel olarak on yedinci yüzyılda Avrupa'da gelişmeye başlayan ve zamanla tüm dünyaya yayılan ekonomik, siyasi ve felsefi bir tezdır (Giddens, 2004:11). Batı Aydınlanma düşüncesi bu modernist teze "evrensel ve ebedi akıl" ve bunun sonucu olarak ancak bu aklın ulaşabileceği "mutlak kesinlik" düşünceleri şeklinde çok temel bir epistemoloji sağladı (Bauman, 2003:38). Kant'a dek Aydınlanma düşünürleri, aklın, uygun bir eğitim tarafından yönetildiğinde belli hakikatleri keşfedebilecek olan insan zihninin doğal bir eğilimi olduğunu düşünüyordu (Benhabip, 1999:20). Bu epistemoloji anlayışına göre Aydınlanma felsefesinin inşasında önemli rollere sahip, örneğin, Spinoza'ya göre bilgi, kesinlik ve mutlaklık özelliklerine sahip olması

koşuluyla bilgi adımı alabilir. Yine, Descartes, bilginin sıradan, geleneksel tüm kaynaklarını reddederek özerk akıl düşüncesini ortaya koydu. Locke ise bilginin kaynağını salt bilimsel deneyim olarak sınırladı. Aydınlanma düşüncesinin en büyük mimarı Kant ile birlikte felsefe her türlü kanaat ve inançtan kesin bir şekilde arınma görevini üstlendi. Kant'a göre, felsefenin ciddiye alacağı yargılar “zorunlu, kesin ve mutlak evrenselliği” olan yargılardır. Aydınlanma felsefesinin öncüleri de olan bu filozoflar, Z. Bauman'a göre, kendilerinden sonraki iki yüz yıllık felsefe tarihine söz konusu epistemolojiyi dayatmaktan bizzat sorumlu olan şahsiyetlerdir (Bauman, 2003: 40-41).

Bunun bir sonucu olarak aydınlanmış modern Batı artık eski dünyanın (Orta Çağ'ın) teolojik ve amaçsal akıl ve evren düşüncesinden farklı olarak tamamen nesnel aklın gerektirdiği seküler ve birey merkezli bir anlatıyı önceledi. Bu birey tipi, işgal ettiği sosyal roller, içinde bulunduğu sosyal ilişkilerden tamamen bağımsız olarak modernitenin özgün bir karakteri idi (MacIntyre,1991: 104). Oryantalizm de Said'e göre Aydınlanma'nın bu salt, nesnel, bilimsel akıl ve birey düşüncesinin yarattığı “ileri medeniyet” söyleminden türemiş, tamamen “Batı biçemi” olarak tarihte yerini aldı. Bu anlatıyla Batı, kademeli olarak, kendisi ile “öteki” arasında bir ayrıma giderek kendisini “öteki”ne, aydınlanmamış olana karşı “üstün” bir medeniyet olarak konumlandırmıştır. Buradan hareketle, modern Batı medeniyetinin tarihi aynı zamanda Batı'nın Batı dışı toplumlarla olan hegemonik ilişkisinin tarihi olarak da anlaşılmalıdır. On sekizinci yüzyıl sonunda ortaya çıkmaya başlayan oryantalizm söylemi de Batı modernizminin siyasal, sosyolojik, askeri ve ahlaki bir ideolojik aygıtı haline gelmiştir (Said, 2016: 130,13).

Said ile aynı doğrultuda modern felsefe ve modern politika arasında güçlü bağlantılar gören Bauman'a göre felsefi ilkelerin evrensel olması zorunluluğu modern devletin de temel gücünü oluşturan ortak bir düşünceydi (Bauman, 2003: 40-41). Nitekim bu epistemolojik katkılar modern siyaset açısından dünyayı yönetebilme ve şekillendirebilme kabiliyetinin de temel güdüsü oldu (Wagner, 2005:317). Bu şekilde modern felsefe ile modern politikanın ilişkisi daha yolun başında ayrılmaz bir şekilde tesis edildi (Bauman, 2003: 38). Bu ilişkiye iki “koruma kalkanı” eşlik etti: “tarihsel ilerleme” ve “emperyalizm.” Bauman açısından evrensel modelin bu ikili içeriği sorgulanmaktan uzak, hatta argümanlarını haklı kılma ihtiyacı da duymayan bir modeldir. Çünkü o, Batılı değerlerin ve normların dışında zaten farklı bir şey içermeyen “oldukça modern”, “oldukça Avrupalı” bir görüştür (Bauman,1998a:11-12).

Lyotard, modern epistemoloji ile ahlak arasında doğrudan bir bağlantı görür. Ona göre, “neyin epistemolojik olarak doğru olduğuna karar verme hakkı, neyin [etik olarak] doğru olduğuna karar verme hakkından bağımsız değildir” (Lyotard,2013: 21-22). Bu önemli tespiti, Said, Şarkiyatçılık eserinde zengin bir şekilde örneklendirir. O, Batı’nın Doğu ile ilişkisindeki çeşitli iktidar ilişkilerini saptarken, kültürel ve ahlaki iktidar ilişkileri türlerine de dikkat çeker. Said’e göre, kültürel iktidar Batı kültürünün gelenek ve göreneklerinin, ahlaki iktidar türü de Batı’nın ne yaptığı ve Batılı olmayanların ne yapamadığına ya da neyi Batı gibi anlayamadıklarına yönelik fikirlerinin bir toplamıdır. Said’e göre Batı, bu oryantalist söylem içinde kendi kültürel ve ahlaki değerlerini öncü değerler olarak anladı ve bu anlama biçimi Batı’nın hegemonyasını inşa etti ve oryantalizme süreklilik kazandıran da bu anlama biçimlerinin tekrarıdır (Said, 2016: 15,22-23). Aynı zamanda oldukça modern bir söylem olan bu söylemi, Bauman, “kültürel bir cihat” (Bauman,2003:148-149), farklı kültürlerin imhasına yönelik bir hareket olarak anlar, T. Bauer, bunu, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı’nın Doğu’ya müdahalesini gerekçelendiren “ahlaki bir teçhizatlanma” olarak kavramsallaştırır (Bauer, 2019:286). Bu uğraşların hedefi katı bir kültürel hiyerarşiyi tesis etmektir (Bauman, 2003:148-149). Said’in oryantalizm düşüncesi bu hiyerarşi çabalarının sonucunun bir ürünü olarak anlaşılabilir.

Genel olarak Şarkiyatçılığın özel olarak Batı ahlak söyleminin baskı kurucu bir şekilde tecessüm ettiği yer ahlak alanındaki evrensellik düşüncesidir. Bauman, evrenselleştirme fikrini modern dünyada doğan bir “proje” olarak anlar. Ona göre, evrensel insan doğası, evrensel insan hakları, evrensel kadın hakları gibi, Batı içindeki evrensel kategoriler, Batı ahlak düşüncesinin karakterini oluşturmuştur. Evrensellik kategorisindeki sorun Batı’nın bunu İslam toplumlarına karşı “üstün” bir medeniyet dili olarak dayatması ve bundan düzenli olarak hem geçmişte hem de günümüzde güncel politikalar devşirmesidir (Bauman, 1998a: 12). Bauman’a göre, evrenselci haklar dilinin sahip olduğu “zorunluluk, kesinlik ve mutlak hakikat dili, aşağılamayı, -ötekini, farklı olanın, standartları yakalayamamanın aşağılanmasını- dillendirmek zorundadır” (Bauman, 2013:300). M. Mutua, insan haklarının bu şekilde kendini ifade etmesinin yine modern epistemolojinin ahlaki ve zamansal bir kesinliğe ve değiştirilemez doğrulara olan inancıyla beslendiğine dikkat çeker (Mutua, 2002:15). Bu doğruları kim oluşturuyorsa, kim bunda söz sahibi ise, o, bu evrenselliğin çerçevesini, bir anlamda epistemolojik gerekçesini belirlemektedir. Burada söz hakkı ve gerekçe oluşturma görevi Batı’nındır (Bauman,1998b: 57; Bunting,1993:7; Bauer, 2019:286). Nitekim Lyotard’ın işaret ettiği gibi “doğruluk koşullarına kimin karar

vereceği” meselesi modernizmin bir sorusudur ve bu sorunun cevabı Batı’daki “uzmanlar”/“bilginler” topluluğudur (Lyotard, 2013: 60-61).

Said’e göre oryantalizmin metinleri sosyal bilimlerin metinlerinin birçok alanına dağılmış metinlerdir (Said, 2016: 22-24). Evrensel insan haklarını ortaya koyan hem geçmişteki metinleri hem de özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra kurucu bir metin haline gelen Evrensel İnsan Hakları Beyannamesini de bu geleneğin örnek metinleri olarak görmek mümkündür. İnsan hakları düşüncesi, haklara tarafsızlık, tarih dışılık ve evrensellik özelliklerini bahsetmektedir (Mutua, 2002: 14). Bu düşüncenin metinlerinin inşa ettiği ahlak otomatik olarak Batı’nın değerlerini özgürlükçü ve insani kılarken, kendileri gibi hak ve hürriyet tanımlarına sahip olmayan toplumların değerlerini yok saymakta, kendi ahlak anlayışını yüceltmektedir. Nitekim söz konusu metinler kaynağını kendinden alan, Batı evrenselciliği içinden tanımlanmış insan hak ve hürriyetlerinin metinleridir (Said, 2016: 240).

Bauman, evrensel olarak bağlayıcı hakların, genel kuralların, özel olarak ahlaki kuralların var olduğu söylendiğinde bunun iki sorunu beraberinde getirdiğinin altını çizer. Birincisi; belirli kurallardan hoşlanmak, onlara alışık olmak veya onlarla insanın kendini evinde hissetmesi söz konusu kuralları takip etmek için yeterli nedenler değildir. İkincisi; değişen insani istekler ve tarihsel rastlantısallıklarla ortaya çıkan kurallardan çok daha güçlü gerekçeleri olan ve bu nedenle itaat gerektiren rakip kurallar da vardır. Bir başka deyişle, insan haklarına yönelik Batı dünyasına ait gerekçelerin tarihin ve insani isteklerin koşullarından bağımsız olarak oluştuğu ve bu gerekçelerin evrensel kuralların türetilebileceği normatif, nesnel zemine sahip olacağı düşüncesi hatalıdır (Bauman, 1998a: 8-9). Aynı doğrultuda, MacIntyre, ahlaki bir akıl yürütmede, insani istek ve taleplerden bağımsız bir nesnel zeminin gerçekte asla var olamayacak bir zemin olduğuna dikkat çeker. Tersine bir iddia, ancak “kendi kendini kandırmak” olacaktır (MacIntyre, 1991: 97-98).

Evrensel ahlaki kurallar söylemi ahlaki kuralları gerçek evrensel ahlaki kurallar ve gerçek olmayan ahlaki kurallar şeklinde ikiye ayırır. Aslında burada açığa çıkan tek şey MacIntyre’a göre, Batı’nın kendi değerlerini ve tercihlerini evrensel haklar retoriği ile örtük bir şekilde yüceltmesinden başka bir şey değildir (MacIntyre, 1991: 100). Bauman ise böyle bir ayırım pratiğinin, haklar retoriğinin bir diyalog değil de bir monolog ortaya koyduğunu, başka insanların bu evrensel haklar hakkında konuşmasına engel olduğunu, hatta onların görüşlerinin geçersiz olduğunu söylemek demek olduğunu ifade eder (Bauman, 1998a: 9). Bir adım daha ileri gidersek, Mutua’ya göre, bu evrenselci ahlaki içeriklerin Batılı olmayanlara, insan haklarına, insani değerler anlayışına herhangi

bir katkı sunamayacağını da söylemektir. Bu nedenle insan hakları külliyatı Batı'dan gelen bir medeniyet armağanı olarak Batı dışı toplumlara tabiri caizse “bahşedilmektedir” (Mutua, 2002: 14).

Kültürden, tarihten, duygulardan arınmış, bunlara hiçbir şekilde bulaşmamış bir doğruyu arayan ahlaksal akıl görüşünün “saçma” olmasının yanı sıra, Bauman bu tarz kültürler üstü bir evrenselcilik düşüncesinin temelde bir hümanizm, iyi niyetli bir ahlak formu olmadığını, bunun partizanca bir evrensellik içermesi sebebiyle bir iktidar formu olduğunu yinelemektedir. Dahası, böylesi bir ahlaki evrensellik düşüncesinin tarafsızlığını iddia etmek de ahlaki olmayan bir tavidir. İleride Müslüman kadın örneklerinde göreceğimiz üzere seçimlerini özgür kılmak için insanların neye ihtiyaç duyduklarıyla ilgilenmek ahlakın merkezinde olması gereken bir meseleyken, güya tarafsız da olsa bir insanlık biçimini, bir ahlak formunu başkaları için seçmek, bunu onlara dikte etmek emperyalist içerikleri bir yana tamamen ahlak dışı bir davranıştır (Bauman, 1998a:17-18). Yine Bauman'ın deyişiyle entelektüellerin “kendi çöplükleri ve kendi uzmanlık alanları” içerisinde evrensel haklar savunuculuğunun bizzat üretimidir (Bauman, 2003:324). Bu üretimin kısmen sekteye uğraması yirminci yüzyılın ortalarıyla birlikte güçlenen modernizm kritiğiyle mümkün olmuştur.

3. Postmodernizm ve Ahlak

Modernitenin ayırıcı özelliğinin ne olduğu postmodernitenin felsefede ne olduğunu gördüğümüzde daha net ortaya çıkar. Lyotard, postmoderniteyi modernizmin büyük anlatılarından bir sapma olarak anlar (Lyotard, 2013:8). Modernizm, epistemolojik sorularını dünyanın, insan tabiatının, insan benliğinin birbiriyle içsel bağlantılarının olduğu, düzenli, nesnel, hakiki bir düzene olan inancı içerisinde cevaplandırıyordu. Dolayısıyla bu cevaplar, içinden çıktığı zihnin nesnellğine ve temelci bir rasyonelliğine dayanıyordu. Bauman ise postmoderniteyi modernitenin büyük anlatılarına duyulan nefret, mutlak hakikatler düşüncesine sırt çevirme olarak betimler. Postmodernizm, modernitenin kesinliği, tek biçimliliği, evrenselciliği yerine farklılığı ve çoğulluğu kabul eder (Bauman, 2003: 131). Modernizmin bu şekilde altının oyulması bazı yazarları modern ile eşanlamli olan Batı'nın çöküşüne kadar götürmüştür. “Batı'nın inişe geçmesi” “Batı'nın dünyanın geri kalan kısmını kavrayan pençesinin giderek gevşemesi” ya da “Batı'nın ayrıcalıklı konumunun uçup gitmesi” (Giddens, 2004:54-55) gibi çeşitli şekillerde betimlenen postmodernizm yirminci yüzyılın sonlarından itibaren daha net bir şekilde izlenmeye başlanmıştır. Bu geçişin “bilgi toplumu”, “tüketim

toplumu” vb. gibi farklı adlandırmaları olsa da bir postmodernizm isimlendirmesi yagın bir şekilde kabul edilir.

Bu epistemolojik dönüşüm kendisini iki temele dayandırmıştır: 1. Nesnel doğruluk, hakikat diye bir şey yoktur. 2. Hakikate ilişkin her iddia kişiseldir, ideolojiktir. Bilimin doğruları için de bu geçerlidir. Modernizmin nesnellik adına tek doğru/hakikat iddiası Foucault’un ifade ettiği gibi bir faşizm örneğidir (aktaran: Raptis, 2020: 59; Mouffe,1989: 34). Bauman bunu, “cihat ruhuna sahip hakikatler” olarak tasvir eder ve onların artık alternatif doğruları aşagılama gücünün kalmadığını belirtir (Bauman, 2003: 312). Öyle ki postmodernizm felsefi, ekonomik, siyasi, toplumsal, ahlaki tüm değerlerin özcü, nihai temellerini reddeder, yerine farklılık ve çoğulluğu yerleştirir (Wagner, 2005:324).

Postmodernizmin bu çoğulcu karakterinin ahlaka yansıma şekli Bauman’a göre “etik kodu olmayan” bir ahlak anlayışıdır. Modern bakış açısında ahlak, temelde mutlak, her rasyonel insanı bağlayabilecek böyle bir “kod” arama meselesi iken postmodernizm ise böyle bir arayışta umduğunu bulamayacağı için herkesi bağlayabilecek böylesi bir arayışın sonuçsuzluğunu basitçe kabul eder. Bunun sonucu olarak postmodernizmin ahlaktan anladığı şey kesinlikle normatif olmayan, oldukça muğlak, izafi ahlaki inançlar bütünüdür. Tek bir hakikat, tek bir iyi-kötü tanımlamaları postmodern felsefenin hakkında Kartezyen bir kesinlikle konuşmaktan kaçındığı kategoriler haline gelmiştir. Bununla birlikte, Bauman’a göre postmodern ahlak, modern ahlaki kaygıların aynalarına sahipken, aralarındaki fark bu kaygıları ele alış şeklidir. Postmodernitede ahlakın küresel temeldeki sorunları, örneğin toplumsal barış ve adalet, haklar gibi konular yine önemini korurken, bunların ele alınış biçimleri hem teoride hem de pratikte bir dönüşüm geçirmiştir (Bauman, 1998b: 12-13, 20, 46). Ancak bu dönüşüm analize muhtaç gözükmektedir.

3.1. Postmodernizmde Ahlaksal Kesinlikler?

Postmodernizmden modernizme geçiş mutlak bir geçiş değildir. Bauman, postmodernitenin siyasal gündeminin modernizmden tamamen kopmadığını belirtir. Ona göre, tarihte hiçbir proje tam olarak sona ermez. Yine Habermas’ın da belirttiği gibi, modernlik aslında bitmemiş bir projedir (aktaran Bauman, 2003: 346). Giddens, modernitenin bitmemişliği olgusunu daha farklı bir seviyeye taşıyarak tartışır. Ona göre, postmodernite denilen şey kelime anlamıyla zamansal olarak bir post-modern dönemi ifade etse de çağımızdaki postmodernizm tanımlamalarıyla uyumlu değildir. Giddens’a göre, bir post-modernliğe girmek yerine “radikalleşmiş bir modernleşme” evresindeyiz. O’na göre,

modernizmdeki temelci epistemolojiden vazgeçilmesini, modernizmin post-modernizmle iptal edilmesi şeklinde değil, “modernliğin kendi kendini anlamaya” başlaması olarak anlamak gerekir (Giddens, 2004:13,51). Modernliğin bu kendi kendini anlamaya başlaması anlamında postmodernitenin evrensel kadın hakları söyleminin burada tartışılacak ahlaki kesinlik ve nesnellik özellikleri Giddens’tan yola çıkarsak, modernizmin kendi özeleştirisini henüz tam gerçekleştirmediği bir alan olarak varlığını korumaktadır. İnsan hakları konusunda Batı’nın dogmatik bir evrensecilikteki ısrarı konunun henüz post-modern bir evreye geçiş yapmadığını ortaya koyar.

Bunu destekler mahiyette, Giddens, kendi radikalleşmiş modernlik anlayışı ile genel kabul gören postmodernizm arasındaki farklara dikkat çeker. Bu farklardan biri, Giddens’in postmodernitenin hakikatin tarihsel ve bağlamsal olduğu savına karşılık radikalleşen modernlikte “küresel nitelikteki sorunların önceliği göz önüne alındığında hakikat savlarının evrensel özelliklerinin kendilerini bize karşı konulamaz biçimde dayattığını” ileri sürmesidir (Giddens, 2004:148). Giddens ile benzer doğrultuda P. Wagner, postmodernizmde hala modern bakış açılarının varlığını alışkanlık meselesine bağlamaktadır. Wagner bunu şöyle ifade eder: “Tarihsel süreçler bir zamanlar donatılmış oldukları anlam olmaksızın sürebilir; modernlik projesi akılda tutularak yaratılmış olup alışkanlık haline gelmiş pratikler meşruluklarını yitirdikten uzun bir süre sonra da varlığını sürdürebilir” (Wagner, 2005:317).

Giddens’in modernliği daha iyi anlama, müzakere etme olarak postmodernite ya da Wagner’in modern alışkanlıkları zaman zaman devam ettirebilen olarak postmodernite tasvirlerini Bauman gibi, postmodernitenin modernliğin zorunlu dilini terk etmesi ancak onun yerine ne kullanacağını bilememesi olarak anlayabiliriz. Postmodern ahlak zaten doğası gereği modern ahlaklılığın mutlak ahlaki ayrımlarına ve kavramlarına sahip olamaz. Çünkü postmodernizm, modernizmin yerine geçecek bir ideoloji üretmez. Bu nedenle postmodernizm doğası gereği modernizm sonrası yeni bir başlangıç değildir (Bauman, 2003: 326-327). Postmodernizmin modernizmin mutlak, temelci kavramlarının yerine koyabileceği yeni kavramları olmayışı akla “modern ahlaklılığın emperyalist karakteri postmodern ahlakta gücünü kaybetti mi?” sorusunu getirebilir. Bauman, modern pratiklerin postmodernitede devam etmekle birlikte bu pratiklerin eski tahakküm niyetinin olmadığını altını çizer. Ona göre modernizm ve Aydınlanma “dışarı”nı düzeltebileceği inancına sahipken, postmodernizm “dışarı”nın asla kurtulamayacağını düşünür. Bu açıdan postmodernizm modernizm gibi “dışarı”nı “hidayete erdirmeye”, “kendi dinine döndürme” gibi bir çabayı anlamsız ve boşuna

görmektedir. Bauman bunu postmodernitenin “neşeli kayıtsızlık” hali olarak tasvir eder (Bauman, 2003: 131, 332-334).

Bauman’ın bu tespitinin günümüz için fazlasıyla iyimser olduğu öne sürülebilir. Nitekim ileride göreceğimiz kadın haklarına dair güncel örnekler postmodernitenin bu “neşeli kayıtsızlığı”nın kadın hakları bağlamında işlevsel olmadığını gösterir. Bu noktada Giddens’in postmodernitede küresel haklar düşüncesinin hâkimiyetini devam ettirdiği görüşü daha isabetli gözükmektedir. Bu Giddens’in da ifade ettiği küreselleşme perspektifinin, yine Wagner’in ifadesiyle, ne kadar modern politik alışkanlıklardan azade olduğu meselesi tartışmaya açık bir meseledir. Nitekim akademik çevrede de İslam’da kadın hakları ve insan hakları örgütleri arasındaki problemler, çarpık bakış açıları ve özellikle evrensel kadın hakları konusunun emperyalizmle olan yakın ilişkisi derinlemesine tartışılmaktadır. Bu tartışmanın en önemli örnekleri bugünün insan hakları/kadın hakları örgütleridir.

3.2. Postmodern Dönemde Ahlaksal Kesinliklerin Temel Aygıtları Olarak İnsan Hakları Örgütleri

Postmodern epistemolojinin ahlak felsefesindeki en belirgin yansıması ahlakla ilgili mevzuların mikro tartışma alanları içine çekilmiş olmasıdır.¹ Bunun aksine, insan hakları kategorisi içindeki tartışmalar ayrı bir ahlaki söylem alanı oluşturarak yine modern bir anlatı içinde üretilmeye devam ediyor. Öyle ki, Mutua’ya göre insan hakları hareketleri nihai doğruluk ve modernizmin zaferini ilan eden tarihin sonu tezi ile kendisini liberalizm kapısına getirip bırakan, postmodern topluma doğru ilerlemeye engel olan bir harekettir. Mutua, evrensel insan hakları düşüncesinin son birkaç yüzyıldır Batı kültürel kimliğinin bir parçası olarak “tedavi edilemeyen bir virüs” olduğunu ve günümüzde insan hakları tartışmasının geçmişe oranla daha radikal bir noktaya taşındığının altını çizmektedir (Mutua, 2002: 3,14-15). Abu-Lughod ise, uluslararası insan haklarının politik ve ahlaki bir teşebbüs olarak Batı’da çok büyük bir meşruiyete sahip olduğuna ve bu teşebbüsün odağında evrensel değerler olduğuna dikkat çeker (Abu-Lughod, 2013: 79). Bielefeldt’e göre ahlak geçmişte, din ya da metafiziğin geleneksel formlarında aranıp bulunan, üretilen bir mesele iken şimdi ise insan hakları kavramından türetilmektedir (Bielefeldt, 2000: 97). Nitekim bugün devletleri, siyasetçileri, toplumları, toplumsal örgütleri, ekonomiyi ahlaki açıdan değerlendirirken evrensel insan haklarının ölçütleri uluslararası temel ölçütler olarak kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle, insan hakları kategorisi artık

¹ Örneğin; bkz., Nuttall, (2011).

çağımızda dayatıcı ve özerk bir rasyonalite alanı sunarak oldukça modern gözükmektedir.

İnsan hakları kategorisi gücünü nereden alıyor? Bauman, her ne kadar Batı'nın ahlaki tahakkümünün postmodern dönemde artık geçerliliğini yitirdiğine inansa da, Batı'nın ilerleyici tarih ve genişleme politikasının sorgulanmayan otoriteler olarak kaldıkları müddetçe ikna edici destekler olduğuna inanır (Bauman, 1998a: 12). Bu destekler, örtük de olsa devlet ve kamu bağlantılı insan hakları örgütleri tarafından varlığını korumaktadır. Örneğin, Whitman, Batılı kurumsal yapıların başka kültürlerle nakledilmesi hususunda devasa bir çabanın olduğu bir çağda yaşadığımızı söylemektedir. Whitman, insan haklarını da bu kurumsal yapılar arasında sayar ve bu çabaların amacının on beşinci-on altıncı yüzyıllardan bu yana Batı kimliğini ve değerlerini dünyanın diğer tarafına götürme idealinden farksız olarak bugün de devam ettiğini söyler (Whitman, 2009: 305-306, 331). Bauer de Batı'nın “evrenselleştirme hırsı”nın günümüzde hala İslam dünyası için geçerliliğini sürdüren bir gerçeklik olduğunu ve bu hırsın çağımızda Batı'nın hegemonik temayülünü siyaset, sosyoloji, ekonomik gibi temellerden daha iyi açıkladığına dikkat çeker (Bauer, 2019: 354,387). Aynı doğrultuda, formüle edilmesi yerinde olan soruyu, Abu-Lughod eski modernist sayılıntının devamını ifşa eden, 2013'te yazdığı kitabının alt başlığına taşır: “Müslüman kadın (hala) kurtarılmaya muhtaç mı?” (Abu-Lughod, 2013:27).

İnsan hakları hareketlerinin çağımızdaki bu yaygın gücünü anlama noktasında Mutua, “kurbanlar” ve “kurtarıcılar” şeklinde ikili bir metafor yaratır. Bu metafor evrensel haklar tartışmasının modern ahlaki akıl yürütmedeki üstünlük kurucu, mutlak, nesnel iyi-kötü tanımlamalarının altında yatan motivasyonu açıklar. Mutua'ya göre, “kurtarıcı”nın temel güdüsü özgürlüktür. “Kurbanları” baskıcı devletlerden, gelenekten ve kültürden özgürleştirmek “kurtarıcı”nın temel ödevidir. Mutua, insan hakları bildirgesinin kendisinin bir “kurtarıcı” metin rolünde olduğunu ve bu söylemin başlıca yazarlarının, BM, Batılı devletler, uluslararası sivil organizasyonlar ve kıdemli Batılı akademisyenlerden oluştuğunu belirtir. Mutua bu kurumların insan hakları konusunda sadece vitrini oluşturduğunu, asıl “kurtarıcı” rolünde olanın modern felsefe ve siyasete içkin olan Batı kültürünün normları ve pratikleri olduğunun altını çizer (Mutua, 2002: 10-11). Mutua'ya göre insan hakları retoriğinin bu kurtarıcılık özelliği insan hakları örgütlerinin kritiğini yapabilmeyi de güçleştirmektedir. O, bu durumu insan hakları söyleminin “baştan çıkarıcılığı” olarak betimler ve bunun söz konusu hakların eleştirisini engellediğine dikkat çeker (Mutua, 1996:590-591). Aynı doğrultuda

Abu-Lughod bu durumu ironik bir şekilde şöyle sorgular: “Kurtarılacak bir kadın” öznesinin hakları adına mücadele eden bir sisteme kim nasıl karşı çıkabilir ki? (Lughod,2013: 81 vd.).

Mutua'nın “kurbanlar ve kurtarıcılar” metaforunun “kurtarıcılar” tarafının psikolojik durumuna yönelik olarak kullanabileceğimiz MacIntyre'in “paranoyak özne” tabirine burada dikkat çekmek yararlı olabilir. MacIntyre, modern insan haklarını tartıştığı makalesinde bu özneyi şöyle karikatürize eder: “Paranoyak özne” modern bir öznedir, ahlaki akıl yürütmesinde oldukça soyut, nesnel ve formal kalmaya çalışır. Bu kişinin rasyonalitesi ilişkide olduğu herkesi ve her şeyi baştan düşmanca ve zulmedici amaçlara sahip olarak gören paranoyak bir kişinin rasyonalitesine benzer. Bu kişi, inandığının aksine çevresinin hiç de düşmanca olmadığına ve güvenilir olduğuna yönelik güçlü kanıtlarla karşı karşıya kalsa bile onları reddeder. Buradaki sorun bu paranoyak kişinin akli yeteneklerinin zarar görmesinde değil sahip olduğu ön yargılı inançlarındadır (MacIntyre,1991:97-98). MacIntyre'in bu tasvirinden yola çıkarak iki soru makalenin son başlığına geçerken akılda tutulmalıdır. Birincisi; modern insan hakları örgütlerinin “kurtarıcılar” rolünü giyinmeleri gerçekten etraflarında kurtarılacak özneler olduğu şeklindeki ön yargılı inançlarına mı dayanmaktadır? İkincisi; kurtarılacak özneler gerçekten varsa bile onları kurtarmak sadece Batılı örgütlerin görevi midir?

3.3. Postmodern Çağda Modern-Hegemonik Haklar Söylemlerine Örnekler: Uluslararası İnsan Hakları Örgütleri, Müslüman Kadınlar, Haklar ve İslam

T. Asad, devletin kendi vatandaşlarını zorlamak için insan hakları söylemini kullanma gücüne sahip olduğunu belirtir (Asad, 2003: 135). Bunun en iyi örneği, 2001'de ABD'nin Afganistan işgalini “ezilmiş” Afgan kadını kurtarma operasyonuna dönüştürmesi ve ABD halkını bu şekilde ikna edebilmesiydi.² Asad, evrensel insan hakları değerlerinin dilinin bu nedenle ciddiye alınması gerektiğini, bunların yeni emperyalist müdahalelerin enstrümanları olduğunu söyler. Bu dil, Müslüman kadını kurtarma şeklinde yeni bir sağduyuyu oluşturmaktadır (Asad, 2003: 140). Aynı yönde, Abu-Lughod'a göre, yirmi birinci yüzyılda uluslararası kamuoyunun ahlaki çağrısı kadın haklarını savunmanın çağrısına dönüşmüştür. Öyle ki, yirminci yüzyılda savaş totaliter rejimlere karşı yapılırken, yirmi birinci yüzyılda ise kadın hakları ihlallerine karşı yapılmaya başlanmıştır (Lughod, 2013: 32,58).

² <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/11/20011117.html>

Kadın haklarının bir savaşın gerekçesi olarak kullanılmasının üzerinden neredeyse yirmi yıl geçti. O tarihten itibaren Afganistan'daki kadınlar hakkındaki kültürel pratiklerin Batı değerlerinden nasıl farklı olduğu meselesi Afganistan savaşının yol açtığı yaralar, siyasi sorunlardan daha fazla gündemi oluşturdu (Lughod, 2013: 13-14). Batı'nın kurtarıcılık ülküsüyle işlenen bu temalar günümüzde de canlılığını sürdürmektedir. Burada önde gelen iki uluslararası insan hakları örgütünün Ortadoğu'da yaşayan kadınlara dair yaptıkları güncel haberlerle söz konusu modern ülküyü nasıl sahiplenmeye devam ettiklerini ve bunu modernizmin evrenselci, baskıcı, üstünlük kurucu, belirli bir ahlaki rasyonalite anlayışını zorlayan ve bu rasyonalitenin kaynağı yine kendisi olan nasıl bir evrensel hak dili geliştirdiklerine bakmalıyız.

3.3.1. İnsan Hakları İzleme Örgütü (Human Rights Watch)

Bunlardan ilki, 1978'de New York merkezli kurulan, uluslararası İnsan Hakları İzleme Örgütü (HRW)'dür. HRW, Ağustos ayında internet sitesinde yayınladığı uzun haberi şu başlıkla vermektedir: “Mısır: Kadınlara Yönelik Ahlak Davaları: Tutuklamalar, ‘Aile değerleri’ni ihlal etme suçlarından ötürü hapis.”³ HRW yaptığı açıklamada, Mısır makamlarının son üç aydır sosyal medyadaki fenomenlere yönelik özel hayat, ifade özgürlüğü ve ayrımcılık yapmama haklarını ihlal eden suçlamalarla kötü niyetli bir kampanyayı yürüttüğünü ifade ediyor. Habere göre çeşitli suçlardan sosyal medyayı aktif olarak kullanan on beş Mısırlı kadın tutuklanmış.

Bunlardan biri yirmi yaşındaki, *Instagram*'da yüzbinlerce takipçisi olan bir üniversite öğrencisi. Mahkemenin genç kızı tutuklama gerekçesi sosyal medya içeriklerinin aile değerlerine uygun olmaması. HRW mahkemenin öne sürdüğü aile değerlerini ve ilkelerini çiğnemek gerekçelerini haber boyunca tırnak içine alarak işliyor ve mahkemeye çağrıda bulunarak aile değerlerini ihlal eden bu eylemlerin tanımlarını istiyor ve bu tutuklamaların kadınların ifade özgürlüğüne engel teşkil ettiğini belirtiyor. Mısır mahkemesi ise bu tür tutuklamaların ifade özgürlüğünü kısıtlamadığını, ancak -örgütün yine tırnak içinde ifade ettiği- “sapkın fikirleri” ve “ahlaki bozulmayı” önlemek için gerekli olduğunu belirtiyor. Haberin hemen alt satırlarında ise tutuklanan kadına yapıldığı iddia edilen “bekâret testi” göze çarpıyor. Habere göre savcılık bu testi söz konusu kadına yaptırmaya zorluyor.

³ <https://www.hrw.org/news/2020/08/17/egypt-spate-morality-prosecutions-women>

İkinci bir tutuklama örneği on yedi yaşındaki bir genç kızın yine sosyal medya üzerinden dayak yediğini ve tecavüze uğradığını anlatması sonucunda tutuklanmasıyla ilgili. Bunun dışında genç kız yine sosyal medyadaki - örgütün yine tırnak içinde kullandığı- “müstehecen” videoları sebebiyle de tutuklanıyor. HRW’nin belirttiğine göre hükümet, genç kıza tecavüz eden kişilerle ilgili de ayrı bir tecavüz davası açıyor.

Diğer bir tutuklama örneği İslam hukukunda *hisbe* olarak isimlendirilen, genel ahlaki ve kamu düzenini koruma faaliyetleri ile ilgili olarak göze çarpıyor.⁴ HRW bu faaliyetler bağlamında sivil *hisbe* görevlilerinin yaptığı suç duyurularını eleştiriyor. HRW’ye göre, Mısır yasaları, bir dergi makalesi, bir kitap veya kişinin toplumun ortak çıkarına, genel ahlakına, zarar verdiğine inandığı bir dans performansı gibi çok çeşitli eylemler için halkın *hisbe* şikâyetlerine izin veriyor. HRW’ye göre, *hisbe* şikâyetleri barışçıl gazeteciler, yazarlar ve aktivistleri yargılamak için yıllarca Mısır polisini tutuklamalara sevk eden güdü olmuştur. Örneğin; Mısırlı bir avukat, bir *Instagram* kullanıcısının videolarını ahlaki bulmadığı için şikâyet ediyor. Bu şikâyetin sonunda şikâyet edilen kişi tutuklanıyor. Örgüt, *hisbe* adı altındaki şikâyetlerin sadece bir kadın hakları ihlali doğurmadığını, aynı zamanda kadın-erkek arasındaki ayrımcılığı güçlendiren bir durum olduğunu ifade ediyor. Haberin sonunda tek bir cümle de olsa bu ihlallere maruz kalan kadınların genelde sosyo-ekonomik olarak düşük ailelerden geldiklerinin de altı çizilmiş. Örgüt aynı haberde, Mısır’da kadın sünnetini suç sayan yasanın da gevşek bir şekilde uygulandığını ve bunun sonucu olarak Mısır’da kadın sünnetinin oldukça yaygın olduğu tespitini de ekliyor.

HRW, Mısır hükümetine yetkililerin ifade özgürlüğü ve mahremiyete müdahale eden keyfi muğlak yasalara dayalı kovuşturmaları düşürmesi ve mahkûmiyetleri bozması çağrısında bulunuyor ve akabinde çarpıcı bir ahlak tanımlaması yapıyor:

“Ahlak, tek bir gelenekten, dinden veya kültürden değil, bir toplumun çeşitliliği ışığında türetilmelidir. Bu haklar üzerindeki herhangi bir sınırlama, ayrımcılık yapmama ilkesine saygı göstermelidir. Herhangi bir ceza kanunu, herhangi birinin hangi davranışın suç olacağını tahmin etmesine izin verecek kadar açık bir şekilde tanımlanmalıdır.”

3.3.1.1. Sorunlar

HRW’nin yaptığı bu haberleri şöyle analiz edebiliriz:

⁴ <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisbe>

1. HRW, Batı'nın evrensel haklarını tartışmasız haklar olarak görüyor ve bunlara yönelik bir tanımlama getirmiyor. Buna karşılık, Mısır'ın "aile değerleri", "toplumsal değerler" gibi kavramlarını tırnak içinde kullanarak bunların Mısır yasaları tarafından açıkça tanımlanması gerektiğini söylüyor. Abu-Lughod, bu tarz ısrarları, evrensel insan hakları dilinin dünyanın dört bir yanındaki insanların nasıl adil olacaklarını ve bunun cinsiyet eşitliği ve kadın özgürlüğü çerçeveleriyle tanımlanan evrensel bir insanlık ölçütü içinde nasıl ölçüleceğini öğrenmeleri noktasındaki ısrarlar olarak yorumlar (Abu-Lughod, 2013:81). Bu ısrarın altında Bauman'ın ifade ettiği gibi, söz konusu hakkın evrensel bir insan hakkı olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı noktasında herkesi ikna etmedeki başarısızlığı bulunabilir. Söz konusu hakkın evrensel bağlayıcılığından önce bunun geçerli bir bağlayıcılığa sahip olup olmadığı kısmı öncelikli olarak tartışılmalıdır (Bauman, 1998a:9-10). Buna göre, ifade özgürlüğü evrensel bir hak olarak Mısırlı kadınlar açısından ne ifade ediyor? Mısırlı Müslüman bir kadın Batılı anlamda kendini özgür kılmak ve özgür tanımlamak zorunda mıdır? Batılı bir anlamda ifade özgürlüğü kültürel farklar sebebiyle Mısırlı bir kadın için ulaşılabilecek birinci sıradaki bir ahlaki ülkü olmayabilir (Pollis ve Schwab, 2006:60). Ya da bu hakkın Mısır kültürü içindeki sınırları nelerdir? Batılı anlamda bir "ifade özgürlüğü" ile Mısır toplumunun aile ve toplumsal değerleri çatıştığında ne yapılabilir? gibi sorular önemli sorulardır. Ancak böyle bir tartışma zemini içerisinde söz konusu olayların gerçek bir hak ihlali olup olmadığı anlaşılabilir.

2. Müslüman kadın hakkındaki bir haber uluslararası örgütlerin haberi haline geldiğinde, globalleştirmede tamamen bozulmakta ve farklılaşmaktadır (Abu-Lughod, 2013:15). Nitekim Mısır'daki bir kadının tecavüze uğraması ile onun sosyal medyadaki videoları sebebiyle tutuklanması haberinin birleştirilerek verilmesi beraberinde şöyle bir genellemeyi de yaratıyor: "Mısır'daki kadınların ifade özgürlüğü yok ve bu nedenle tecavüze de uğruyorlar." Bu haberleri verirken beraberinde sunulan bekâret testi, kız çocuklarının sünneti gibi İslam ile hiçbir alakası olmayan uygulamalar hikâyeyi daha da ibretlik bir hale getiriyor. Bunlar on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların oryantalist metinlerinde geçen pornografik doğulu kadın portrelerinin sadece daha nezaketli halleri olarak karşımıza çıkıyor.⁵

3. İnsan hakları örgütleri bir yandan İslam dini karşısında tarafsız kalmak için dine herhangi direkt bir eleştiri getirmezlerken, diğer yandan İslam dünyasındaki şiddet olaylarını ele alırken bütün bu olayları örtük bir

⁵ Bu tarz bir şarkiyatçılığın takibi için bkz. Balcı, (2013).

biçimde İslam ülkelerinin kurallarıyla ilişki içinde ele alıyorlar. *Hisbe* uygulamasının ne kadar kötü sonuçları olduğunu ve bizzat İslam hukukuna ait bir uygulamanın kadınların özgürlüklerini kısıtlayıcı bir hale nasıl geldiği dramatik örneklerle işleniyor. HRW, Mısır'daki *hisbe*'nin kötü bir şekilde yorumlanmış olabileceği gibi bir parantez açmak yerine, belirli bir dinin hukuk sistemine ait bir uygulamayı Mısır'daki yorumunu referans alarak "kötü" kılıyor. Bu sayede, İslami hukuk geleneğini ifade eden "şeriat" otomatik olarak kadın haklarının geleneksel ve korkunç düşmanı olarak anlaşılıyor (Abu-Lughod, 2013:15,186).

4. Tutuklanan kadınların haberde öne çıkmayan bir şekilde de olsa alt sosyo-ekonomik toplumdaki gelmesi kadın hakları ihlallerinin önemli sebeplerinden biri olarak sunulmuyor. Neden bu tarz haberlerde din ve gelenek ısrarla birinci suçlu olarak gösterilmektedir? Ortadoğu'daki kadın problemlerinin basit tanımları, sebepleri ve çözümleri olmadığı gibi kadınların ezilmesinin tek kaynağı ne belirli bir din ne de gelenek olabilir. Bu problem çok çeşitli dinamiklere sahiptir ve detaylı bir şekilde incelenmelidir (Abu-Lughod, 2013:17). Söz konusu kadınların problemleri ifade özgürlüğü, özel hayatın korunması gibi hakların teminat altına alınmasıyla çözülecek midir? HRW bu hakların tesisini tüm problemlerin çözüm reçetesi gibi sunmaktadır.

5. Örgütün yaptığı ahlak tanımı içerik olarak Batılı modern bir ahlaki akıl yürütmenin yansımasıdır. Niçin Mısır gibi Müslüman bir ülke ahlaki standardını kendi dininden ve kültüründen türetmesin? Niçin bir toplumun dini ve kültürü toplumun ahlaksal çeşitliliğine katkı sunmasın? Burada yine dinin ve geleneğin ön yargılı bir şekilde modern zihindeki ahlaki rasyonalite alanından kovulmuş olması durumuyla karşı karşıyayız. Benhabib bu tarz bir rasyonaliteyi "ikameci evrensellik" düşüncesinin sonucu olarak yorumlar. Böyle bir evrenselcilikte "öteki"nin tüm farklılıkları bir "köşeye fırlatılır" ve "gayrı meşru kılınır" (Benhabib, 1999: 224, 284). Benzer şekilde, Donnelly, bunu insan haklarının ontolojik bir evrensellikten hareketle üretilmesi olarak görür. Donnelly'e göre, bu tarz bir evrensellik anlayışı diğer din, felsefe ya da kültürdeki insanları ikna edemez (Donnelly, 2007: 292-293). Aynı doğrultuda, E. Grosz bunu kadın hakları bağlamında "özcü" yaklaşım olarak eleştirir. Özcülük, kadınların özellikleri ve hakları açısından çeşitliliklerine bir sınır çizer. Buna göre, bütün kadınlar aynı özellik ve haklara dolayısıyla aynı ahlaklara sahiptirler. Grosz haklar meselesinde özcü bir tavır almanın ideolojik bir tutum olduğunu ve bu tutumun ideolojik bir yönetimin elinde güçlü bir baskı enstrümanı olarak kullanılabileceğine dikkat çekmektedir (aktaran Bunting,1993: 11-12).

3.3.2. Uluslararası İnsan Hakları Örgütü (Internationale Gesellschaft für Menschenrechte)

İkinci olarak ele alacağım örnek, benzer ancak daha açık örneklere sahip insan hakları örgütü Alman Internationale Gesellschaft für Menschenrechte⁶, kısaca IGFM örgütüdür. 1972’de Frankfurt’ta kurulan bu örgüt hakkındaki bilgilerden en dikkat çekici olan IGFM’nin kendisine uzun vadeli hedef olarak oldukça “İslami” gözükten “taşlama ve uzuv kesme gibi barbarca cezaların üstesinden **gelme**”-yigelme”yi belirlemiş olmasıdır.⁷ Yine bu hedef doğrultusunda IGFM, Nijeryalı Müslüman Amina Lawal’ı 2002 yılında zina iddiasıyla taşlanacakken topladığı 200.000 imza ile “kurtarmış” olduğuna dikkat çekmektedir.⁸

IGFM’nin hemen ön haber akışı kısmında kadın hakları ana başlığı bulunmaktadır. Bu haberin “İslam’da Kadın Hakları” başlığı üç alt başlıkla sayfada yer alıyor. 1. Mısır: Kültür ve dinden toksik karışım.⁹ 2. Şeriat altındaki kadınlar.¹⁰ 3. İslam’da evlilik.¹¹ Haber içeriklerine tek tek bakalım: İlk haber şu cümleyle açılışını yapıyor: Thomson Reuters Vakfı’nın sıralamasına göre Mısır’ın başkenti Kahire dünyanın kadınlar açısından en tehlikeli şehri seçilmiş. Haberde, Mısır’da cinsel saldırıların gündelik hale geldiği ve devletin buna yönelik neredeyse hiçbir önlem almadığı ifade edilmiş. Haberde ayrıca Mısır’da kadınlara yönelik ev içi şiddetinin bugüne kadar yasaklanmamasının yanı sıra, çocuk evlilikleri ya da kadın sünneti de cezalandırılmıyor. IGFM, kadına yönelik şiddetin birçok farklı sebebi olduğunu, ilk sırada ise geleneğin ve dinin olduğunu belirtiyor. İkinci olarak da devlet politikalarını sebep olarak gösteriyor.

Haberde ayrıca kadın evlilikleri şu içerikle sunuluyor: Mısır’da evli olmayan kadınların toplumda çok “kötü bir şöhreti” var, hatta bu kötü şöhret diğer kadın aile üyelerine bile sirayet ediyor. Mısır’da ailenin “itibarı” kültürel açıdan önemli bir rol oynar. Kadınların çoğunluğu evlenmeyi tercih etmemek ve bağımsız, kendi belirlediği bir yaşamı sürme olasılığına pratikte mevcut değildir. IGFM’ye göre, çoğu eğitimsiz kızlar ve genç kadınlar ebeveynleri tarafından maddi bir yük olarak görülmektedir. Nitekim yine örgüte göre, “İslami gelenekte” evlilikten

⁶ <https://www.igfm.de/>

⁷ <https://www.igfm.de/igfm-auf-einen-blick/>

⁸ <https://www.igfm.de/oft-gestellte-fragen/>

⁹ <https://www.igfm.de/frauenrechte-in-aegypten-toxische-mischung-aus-kultur-und-religion/>

¹⁰ <https://www.igfm.de/frauen-unter-der-scharia/>

¹¹ <https://www.igfm.de/heirat-im-islam/>

sorumlu olan babalar, erken yaşta evliliği çocukların masraflarını kocalarına aktarmak için bir fırsat olarak görmektedirler.

IGFM'nin ikinci haberi olan "Şeriat altındaki kadınlar" çarpıcı bir görselle sunuluyor. Fotoğrafta, Afganistan'da bir sokakta fıstık ayıklayan siyah burkalı iki kadın var. Resmin altında şu yazıyor: "Biçimsiz ve örtülü. Herat'ta fıstık ayıklayan iki kadın. Afganistan'da İslami hukuk sistemi - Şeriat - ağırlıklı olarak çok muhafazakâr bir şekilde uygulanmaktadır." Burada, haberin bu görsel gücünü akademik olarak da destekleyen bir yazı eşlik ediyor. Yazı Bonn üniversitesinde bir İslam bilimcisi olan Profesör Christine Schirrmacher'e ait. Schirrmacher uzun yazısında, başlangıç olarak gelenek ile İslam arasında bir çizgi çiziyor. Ancak metnin ilerleyen kısımlarında bu sınırın ortadan kalktığını ve İslam'ın kadın hakları ihlallerinden sorumlu bir taraf olduğunu da anlıyoruz. Schirrmacher'in ifadeleri şöyle:

"İslam ülkelerinde kadın haklarının kısıtlanmasının gerekçesi sadece din ile ilgili değil. Dini değerlerle iç içe geçmiş köklü kültürel gelenekler, kadınların mesleki ve günlük yaşamları için farklı yaşam perspektiflerinden özgürce seçim yapmasını zorlaştırmaktadır. İslam'ın teorik olarak izin verdiği yerlerde, sosyal gerçeklik bunu talep etmeyi imkânsız kılıyor: İslami gelenek, erkeklerin ve kadınların bilgi ve eğitim almasını tavsiye etse de, Ortadoğu'da kadınlar için pratikte bu gerçekleşmiyor."¹²

Schirrmacher yazısına "Şeriat - Ütopya mı yoksa Pratik Hukuk Sistemi mi?" alt başlığıyla devam ediyor. Yazar, evlilik konusunda şeriat hükümlerinin nispeten ülkeden ülkeye çok değişmediğini ancak yine de kültürel normların da devreye girdiğini, kadının toplumdaki sosyal konumunun, örneğin kentten mi, köyden mi olduğu konusunun onun evlilikle ilgili kaderini doğrudan etkilediğini belirtiyor. Yazara göre, kırsaldaki Müslüman kadın evlilik ve istihdam açısından genellikle seçim hakkı olmayan kadındır. Yazar daha sonra kadının kültürel normlarla ilgili olan talihsizliğinin Kur'an'daki ayetlerle de desteklendiğine ve kadın-erkek eşitsizliğinin vahiy kaynaklı olduğuna da dikkat çekiyor. Bununla birlikte yazar, Kur'an'ın en ünlü tercümanı olarak öne sürdüğü İbn Kesir'in "Erkekler kadından üstündür ve erkek kadından daha iyidir" şeklindeki yorumunu, Kur'an'ın da destelediği bir yorum olarak kullanıyor. Bunu desteklemek için Nijerya'lı bir hukukçu olduğunu öğrendiğimiz Akinola Aguda'nın "Müslüman ilahiyatçıların ortak görüşü" dediği şu cümlesini paylaşıyor: "Kur'an'a göre, bir kadın kocasına her zaman ulaşılabilir olmalıdır." Bu nedenle Agudo'ya göre

¹² <https://www.igfm.de/frauen-unter-der-scharia/>

“İslami evlilik hukukunun iki ayağı nafaka ve (cinsel) itaattir”. Schirmmacher, İbn Kesir ve Agudo’nun düşüncelerinden yola çıkarak İslami evlilik hukukunun bu üstünlük ve boyun eğme temelini bir dizi kötü sonuca sahip olduğunu belirtiyor. Örneğin, yazara göre, bugün geleneksel evliliklerin çoğunda olduğu gibi, kadınların eş seçiminde hiçbir söz hakları yok. Burada yazar, Batılı literatürde oldukça şöhret kazanan Hz. Muhammed’in dokuz yaşındaki Hz. Ayşe ile evlenmesini de örnek gösteriyor. Bu örnek, yazara göre, İslam’da kız çocuklarının evliliklerini meşrulaştırıyor. Yine yazara göre evlilikte Müslüman kadınların sadece bir azınlığı kendi seçimlerini yapabilirken, İslam’da *mehir* genellikle kadının ailesi tarafından müzakere edilen bir konu olarak kalıyor.

Yazıdaki diğer çarpıcı başlıklardan bir diğeri “Şeriat - adil ve iyi mi?” başlığı. Başlığın hemen altında İslami ceza hukukunun birkaç özellik ile nitelendirildiğini öğreniyoruz. Bunlar; “kırbaçlama, el kesme, taşlama ve çarpmıha gerilme gibi son derece sert cezalar.” Devamında yazar, otuz veya kırk yıl önce, küreselleşme sürecinde şeriatın otoritesinin önemini yitireceği ve İslam dünyasının da Batı’da çok ileri bir sekülerleşme tarafından ele geçirileceğinin varsayıldığını, ancak 70’li yıllarda tersine bir gelişme olduğunun fark edildiğini söylüyor. Yazar bu doğrultuda, şeriatın uygulamaya konulduğunda, insanlara haysiyet, özgürlük ve adalet getirme sözünü henüz tutulmadığının, azınlıklar ve kadınların toplumun tam anlamıyla İslamleştirilmesi yolunda kurban edildiğinin altını çizmektedir.

Bu haberlerin dışında IGFm dünyada oldukça yankı uyandıran kadın haklarına farkındalık kazandırmak için dört adet reklam afişi oluşturmuş. Bu afişler örgüte göre kadınlara yönelik ayrımcılığı kınayan reklam motifleridir.¹³ Birinci resimde; burkalı bir kadın, yüzünü örten burkasının açık olan kısmından önündeki arabanın şu arka yazısına bakıyor: “Araba sürmek korkunç eğlenceli!” (“Driving is hellish fun!”). Ancak kadın burkasının kısıtlı görüş alanından yazıyı şöyle okuyor: “Araba kullanmak korkunç!” (“Driving is hell!”). Fotoğrafın altında ise şu yazıyor: “Bazı kadınlar bakış açısını değiştirmeye ihtiyaç duyar: Kadın haklarını zorlamamıza yardım edin.” İkinci resim: “Özgürlük herkes içindir, bir kişi için değil!” (“Freedom is for many, not for one”) sloganını bir Afgan kadını, yine burkasından kısıtlı bir görüşe sahip olduğu için “Özgürlük erkek içindir” (“Freedom is for man”) diye okuyor. Üçüncü resim yine burkalı ve sadece gözleri gözükken bir kadına ait. Kadının gözlerinin önünde demir parmaklıklar var. Fotoğrafın altında ise şu yazıyor: “İslam

¹³ <https://www.igfm.de/anzeigenmotive-zu-frauenrechten/>

ülkelerindeki baskı altındaki kadınlar yardımınızı bekliyor.” Dördüncü fotoğrafta ise sokağın bir köşesinde mavi çöp torbaları yanında çöp torbasından neredeyse ayırt edilemeyen, çömelmiş, mavi burkallı bir kadın fotoğrafı var. Fotoğrafın altında ise şu yazıyor: “Baskı altındaki kadınlar kolaylıkla gözden kaçabilir. Bizi onların hakları için mücadelede destekleyin.”

3.3.2.1. Sorunlar

IGFM'nin yaptığı kadın hakları haberlerinin HRW örgütünün haberleriyle benzerlik taşıyan ancak daha açık ve güçlü olan sorunlarını şöyle sıralamak mümkün gözükmemektedir:

1. Mısır'ın hangi bağımsız ölçütlere göre en tehlikeli şehir unvanına sahip olduğunu bilmiyoruz. Bu gerçek bir unvana bile bunda en önemli etken olarak Mısır'a yönelik Batı'nın siyasi taarruzları ve sonucunda iktidara gelen otoriter bir rejimin varlığı ve ortaya çıkardığı ekonomik istikrarsızlıklar niçin sebepler arasında sıralanmıyor? Aynı şekilde, Schirrmacher, İslam ülkelerinin 1950'lerden sonra radikalleşme sebeplerini niçin geçmişteki sömürgecilik ile de ilişkilendirmiyor?

2. Yine bir önceki haberde olduğu gibi kadın sorunlarının tartışıldığı metinlerde kız çocuklarının evlendirilmesi, kadın sünneti gibi yine İslam ile ilgisi kurulmaya çalışılan kasıtlı bir pornografik içerik işlenmeye devam ediyor. İslami evliliğin “cinsel itaatle” tanımlanması bu içeriği daha da zenginleştiriyor!

3. IGFM, kadına yönelik şiddetin ilk sebebini din ve kültür olarak belirleyerek, tek bir dini ve kültürü hedef alıyor. Yerine koyduğu değerlerin evrensel, din ve kültürden bağımsız olduğunu peşinen kabul ediyor ve bunun sorgulanmasına izin vermiyor.

4. Mısır'daki evliliğe dair özel problemler İslami geleneğin problemleri olarak genelleştiriliyor. IGFM, kişisel yorumunu İslami geleneğin evliliğe bakış açısı şeklinde ortaya koyuyor. İslami geleneğin evlilikle ilgili herkesi bağlayıcı özellikleri var mıdır? Örneğin; her Müslüman ülkede babalar çocuklarını erken yaşta mı evlendirir? Müslümanların evlilik öncesi aile kararlarını önemsemesi, babanın bu karardaki rolü niçin Müslüman kadını evlilik konusunda tutsak kılmaktadır? Abu-Lughod, genel olarak insanların evrensel olarak sahip oldukları öne sürülen özgürlük ve bağımsızlık isteğinin tarihsel olarak konumlanmış, *apriori* olmayan bir istek olduğunun altını çizer. Bu istekler, kültürün ve tarihin şekillendirdiği diğer istek ve kapasitelerle birlikte değerlendirilmelidir (Abu-Lughod, 2013:45). Bu bağlamda, insanların farklı istekleri anlamlı, meşru istekler olamaz mı? Ya da belirli bir dini kurala uygun hayatı

tercih etmek tamamen kötü müdür? Benhabib bunu modern epistemik “kurmaca” olarak ifade eder. Buna göre, modern Batı, farklı kültürdeki insanların kendi geleneklerinin meşru bir şekilde ahlaki doğrular yaratabileceğini ısrarla görmezden gelir ve bu doğruları sürekli yanlışlama gayreti gösterir (Benhabib, 1999: 305). Bu nedenle A. Thiam, ritüel pratiklerden hiçbir şey anlamayan insanların onlara saldırmaktan kaçınmaları gerektiğini, özellikle bunu incelemekte oldukları insanların akıl yürütme tarzlarıyla hiçbir ilgisi olmayan kriterlere dayanarak kendi yargılarını oluşturmaya başladıkları zaman yapmaları gerektiğini açıkça tavsiye eder (aktaran Bunting, 1993: 14).

5. Şeriat ile ilgili olarak yapılan haberlerin görsel güçleri oldukça fazla. Görseller üzerinden bir din, kadın haklarının açık bir düşmanı olarak gösterilmektedir. Ancak bu durum, gelenek, İslami kültür gibi farklı kavramsallaştırmalarla yumuşatılmaya çalışılıyor.

6. Schirrmacher’in belirli Kur’an ayetlerine yönelik oldukça radikal bir yorumu Kur’an’ın farklı yorum geleneklerini göz ardı etmesine sebep oluyor. Niçin Schirrmacher’in Kur’an yorumu güvenilirdir? Okuyucu açısından bu sorunun cevabı önemlidir. Ayrıca İslam düşüncesindeki yerini saptayamadığımız Nijerya’lı bir hukukçunun İslam’da evlilikle ilgili yorumları oldukça dikkat çekicidir. Niçin Aguda’nın İslam hukukuna yönelik tasvirlerini dikkate almalıyız? Ayrıca Schirrmacher’in Hz. Ayşe’nin yaşı ile ilgili İslam kültüründeki ihtilafları göz ardı edip, konu hakkındaki tek bir rivayeti kullanması da oldukça problemlidir.

7. Yerel kadın normlarının politik çatışmalar sebebiyle bozulması, zarar görmesi sadece geleneği ilgilendiren bir sorun değildir. Abu-Lughod burada genel olarak şu sorunun hayati olduğunu ve tekrar tekrar sorulması gerektiğini söylüyor: Belirli bir kadının karşılaştığı hak ihlalleri için kimi ya da neyi suçlamak gerekiyor? Bu soruya bulacağımız en iyi cevaplar nelerdir? Ve kimler en iyi şekilde bu problemleri anlamak ve çözüm üretmekle yetkilidir? (Abu-Lughod, 2013:16).

8. İslam ceza hukukunun el kesmek, kırbaçlamak gibi şiddet eylemlerine indirgenmesinin akademik kaynağı nedir? Neye dayanarak yazar bu tespitlerde bulunuyor? Akademik uzmanlık niçin İslam’da belirli uygulamalarla ilgili konu anlatımlarında sorgulanmadan kalıyor?

9. IGFM’nin kullandığı fotoğraflar Afganistan’daki kadınlarla ilgili olsa da fotoğrafların içeriği Afganistan’daki çok özel sebepleri olan kadın hakları ihlallerini tüm dünyadaki Müslümanların ve İslam’ın genel sorunu olarak kullanılıyor. Bu ise Müslüman kadınları buldukları ülkeler göz önüne alınmaksızın homojenize etmek ve beraberinde Müslüman kadınların sorunlarını genelleştirmek tehlikesini de

barındırıyor (Abu-Lughod, 2013:8). Dünyada sadece Afgan kadınının giydiği bir kıyafet neden tüm Müslüman kadınlara giydirilmeye çalışılıyor? Ayrıca burka giymek neden tek başına ezilmiş bir kadının sembolüdür? Bu şekilde IGFM, baskı altındaki kadının tanımını burka üzerinden yapıyor, sonra yaptığı bu tanımı diğer Müslüman kadınlara genelliyor ve bu tanımın kendi tanımladığı gibi anlaşılması noktasında da dramatik bir şekilde işlenen fotoğraflarla psikolojik bir baskı kuruyor gözükmektedir. Fotoğrafların altındaki mesajlar Afgan kadınlarının haklarının olmadığını açıkça belirtirken, onların kendi hakları adına konuşamayacaklarını da ima ederek, Batılı kuruluşların onlara bu hakları sağlayacağını “garanti” ediyor.

10. Afganistan’ın kendi içindeki sosyal, siyasi problemleri olayların ve sorunun değişen boyutları, “ezilmiş” Müslüman kadınlara, kendilerini “vahşi”lerden kurtaracak aydınlanmış “kurtarıcılar” tarafından verilecek yeni hayatların anlatısıyla çözülemeyen gözükmektedir. Bu, Abu-Lughod’un birini kurtarmak dürtüsüyle hareket etmenin, otomatik olarak kurtarıcı rolüne fiziksel, bilişsel bir üstünlük, kazandırmak dışında bir işe yaramıyor şeklindeki görüşüyle birlikte değerlendirilmelidir (Lugdod, 2013: 14,47).

4. Sonuç

Postmodernizm modernizmden epistemolojik bir vedalaşmayı başlatmış olsa da bu vedalaşmanın evrensel ahlak/hak tartışmalarına güncel örneklerden de anlaşıldığı üzere sirayet etmediğini söylemek mümkün gözükmektedir. Bunun en temel nedeni Batı’nın kendisi dışındaki ile olan ilişkisinde postmodernizmin hakiki, ikna edici bir şey söyleme noktasındaki yeteneksizliğidir. Batı’nın kendi içindeki felsefi tartışmalarda postmodernizm, modernizm ile güçlü bir şekilde hesaplaşabiliyorken, Batı’nın dışarıyla olan ilişkisinde aynı etkiye sahip değildir. Bunun en temel sebebi postmodernizm ile hala devam etmekte olan Batı’nın tahakküm isteğinin uzlaşmamasıdır. Batı’nın “dışarıyı” terbiye etme noktasında ihtiyaç duyduğu kavramlar ve tanımlar postmodernizmde mevcut değildir. Dolayısıyla Batı’nın bu noktada başvuracağı entelektüel zemin kaçınılmaz bir şekilde yine modernizm olmaktadır. Bunun en net örneklerini son yıllarda “dışarıyı” terbiye etmede oldukça işlevsel hale getirilmiş çeşitli uluslararası insan hakları örgütlerinde Müslüman kadına yönelik modern tahakküm edici rasyonalitenin adalet, hak, özgürlük ve kadınla ilgili birçok meselede kullanılan dile yansımaları görmek çalışmadaki örneklerde ortaya konduğu gibi hiç de zor değildir. Bu örnekler farklı örgütlerin örnek haberleri ile elbette çoğaltılabilir.

Said, sürekli kendini olumlayan, “savaşsever” söylemler üreten, modernliğin kavramlarını “oturma odasındaki Paskalya yumurtaları gibi ya varlığı ya yokluğu söz konusu olan -basit ve üzerlerinde uzlaşmış kavramlar” olarak kullanan çalışmalarla başka halklar hakkında samimi ve empatik çabaları destekleyen çalışmalar arasında bir ayrıma gider (Said, 2016: iv). Aynı ayırım insan hakları örgütleri arasında da gözetilmelidir. Nitekim bu ayrımları gözeterek kadın hakları eleştirileri yapan yerel örgütlerin alternatif açıklamaları Müslüman kadın ve hakları retoriğinin nasıl olumlu bir şekilde dönüştürülebileceğini ve bunun Müslüman kadınlar ve yerel yönetimlerce nasıl dikkate alınacağını örnekleyebilir. Bu makalenin böylesi samimi, empatik çabaların içerisinde olan, “diğerleri” ile ahlaksal “kurbanlar” olarak değil de ahlaki “özneler” olarak karşılaşan (Bauman:1998a:17-18) uluslararası ya da yerel insan hakları örgütlerinin, postmodernizmin söz konusu felsefi dönüşümleri bağlamında yeniden çalışılmasına önayak olması bir temennidir.

Kaynaklar

- Abu-Lughod, L. (2013), *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge: Harvard University Press.
- Asad, T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Balcı, E.N. (2013), Metnin Bilinçaltı: Edward Said’de Örtük Şarkiyatçılık, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(2), s.151-167.
- Bauer, T. (2019), *Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, (Çev.: T. Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (1998b), *Postmodern Etik*, (Çev.: A. Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, (Çev.: İ. Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1998a), On Universal Morality and the Morality of Universalism, *The European Journal of Development Research*, 10(2), s.7-18.
- Benhabib, Ş. (1999), *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bielefeldt, H. (2000), "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights, *Political theory*, 28(1), s.90-121.
- Bunting, A. (1993), Theorizing Women's Cultural Diversity in Feminist International Human Rights Strategies, *Journal of Law and Society*, 20(1), s.6-22.
- Bush, L. (2001), *Radio Address by Mrs. Bush*, <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/11/20011117.html>, (Erişim Tarihi: 09.09.2020).
- Desouki, K. (2020), *Egypt: Spate of 'Morality' Prosecutions of Women Arrests, Jail for Violating 'Family Values'*, <https://www.hrw.org/news/2020/08/17/egypt-spate-morality-prosecutions-women>, (Erişim Tarihi: 20.08.2020).
- Donnelly, J. (2007), The Relative Universality of Human Rights, *Human Rights Quarterly*, 29(2), s.281-306.
- Giddens, A. (2004), *Modernliğin Sonuçları*, (Çev.: E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- IGFM. (2020), IGFM Auf Einen Blick, <https://www.igfm.de/igfm-auf-einen-blick/>, (Erişim Tarihi, 09.09. 2020).
- IGFM. (2020), Oft Gestellte Fragen, <https://www.igfm.de/oft-gestellte-fragen/>, (Erişim Tarihi, 09.09. 2020).
- IGFM. (2020), Toxische Mischung aus Kultur und Religion, <https://www.igfm.de/frauenrechte-in-aegypten-toxische-mischung-aus-kultur-und-religion/>, (Erişim Tarihi, 09.09. 2020).
- IGFM. (2020), Frauen Unter der Scharia, <https://www.igfm.de/frauen-unter-der-scharia/>,(Erişim Tarihi, 09.09. 2020).
- IGFM. (2020), Heirat im Islam, <https://www.igfm.de/heirat-im-islam/>, (Erişim Tarihi, 09.09.2020).
- IGFM. (2020), Anzeigenkampagne: IGFM verurteilt Diskriminierung von Frauen, <https://www.igfm.de/anzeigenmotive-zu-frauenrechten/>,(Erişim Tarihi, 09.09.2020).
- Kallek, C. (1998), *Hisbe*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisbe>, (Erişim Tarihi, 09.09.2020).
- Liotard, J.F. (2013), *Postmodern Durum*, (Çev.: İ. Birkan), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

- MacIntyre, A. C. (1991), Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights, *Listening*, 26(2), s.96-110.
- Mouffe, C., & Holdengräber, P. (1989), Radical Democracy: Modern or Postmodern?, *Social Text*, (21), s.31-45.
- Mutua, M. (2002), *Human Rights: A Political & Cultural Critique*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nuttall, J. (2011), *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, (Çev.: A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pollis, A. ve Schwab, P. (2006), Human Rights: A Western Construct With Limited Applicability, (Eds.: C. Koggel), *Moral Issues in Global Perspective I: Moral and Political Theory*, Canada: Boradview Press, s.60-71.
- Raptis, B. (2020), Böyle Söylerdi Nietzsche: Nihilizm, Post-Truth ve Benzerleri, *Pasajlar: Post-Truth Çağı*, 4(1), s.57-71.
- Said, E.W. (2016), *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, (Çev.: B. Yıldırım), İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Wagner, P. (2005), *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*, (Çev.: M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Whitman, J. Q. (2009), Western Legal Imperialism: Thinking About The Deep Historical Roots, *Theoretical Inquiries in Law*, 10(2), s.305-332.