

İnsan Haklarına Saygının Yükseltilmesinde İslâmî Teolojinin Rolü

RECEP ARDOĞAN
DR., MEB TTK BAŞKANLIĞI
e-mail: r_ardogan@yahoo.com

abstract

Effect of Islam in Increasing of Respect to Human Rights. In the Islamic Doctrine of creation, man is privately created and honored by divinity will. This approach donates to human being senses of dignity and honor. Koran specifies that man is free and responsible entity, and influences development of perception of ego, consciousness of liberty, concepts of values and human existence. Also, Islam predicts to respect to human's existential totality. Besides, Islam, forbids to act in God's name, try to act or think like an authority, to be under guardianship or to put somebody under tutelage and guides to behave respectfully to human rights with method of considerations with morality concepts, introspection, empathy and tolerance.

keywords

Human Rights, Freedom, Religion, Morality, Values, Tolerance

İnsan hakları, mümkün en yüksek seviyede özgürlük ve adaletin sağlanacağı bir toplumun nasıl organize edileceği ve daha temelde, insan onurunu gerçekleştiren şartların neler olduğu sorularıyla ilgili bir kavramdır. Bu bakımdan, yalnızca hukukî ve siyasî değil, aynı zamanda bireylerde bir yandan onur ve özgürlük bilincini, diğer yandan insana; onun hak ve özgürlüklerine saygıyı geliştirmek üzere bir ahlâk ve eğitim arayışıyla ilgili felsefî, etik ve teolojik bir sorundur da.

Bireyin devlet müdahalesine açık olmayan alanını belirten insan hakları kavramı, bu hakların devlet tarafından ihlal edilmemesi ve başka bireylerce de ihlal edilmesini önleyici hukuk ve yargının oluşturulmasını öngörür. Ancak üçüncü şahıslar bir yana, devlet tarafından ihlal durumunda bile, ihlal edenin kamu görevlisi sıfatıyla hareket eden bireyler olması, kavramın etik yönünü ortaya koymaktadır.

Uluslararası insan hakları normlarının ulusal siyasette güçlü bir meşruiyeti olmaksızın, hükümetlerce yasal olarak bağlayıcı kabul edilmesi ve pratikte saygı gösterilmesi oldukça güçtür. Halk tarafından insan haklarının

dinî inançlarıyla uyumlu olarak algılanması, pratikte bu hakların bir ülkedeki meşruiyeti için temeldir.¹ Bu olgu, Müslüman ülkelerde insan haklarını gözetme konusunda bir kamu vicdanının, kültürler arası zeminde de ortak bir ahlâkın gelişiminde insan haklarının dinî temellerinin bir değer kaynağı olarak anlaşılması gereğini göstermektedir. Bu gereklilik, insan haklarına felsefî-kelâmî açıdan yaklaşmayı da içerir.

Diğer taraftan akaidi '*el-Fıkhu'l-Ekber*' olarak isimlendiren Ebu Hanife'nin fıkhu, "kişinin aleyhinde ve lehinde olan şeyleri bilmesi"² olarak tanımlanması da dolaylı olarak insan haklarının bilincinde olmanın önemine işaret etmektedir. Bu makalede, İslâmî öğretinin bireylerde insan hakları bilincinin; gerek haklarının farkında olma ve onları rasyonel ve ahlakî bir tarzda kullanabilme bağlamında gerekse ötekilerin haklarını ihlalden kaçınma duyarlılığı açısından bireylerde insan hakları bilincinin gelişiminde rol oynayacak kelâmî temelleri göstermeye çalışacağız. Çünkü, insanın evrendeki yeri, varoluş gayesi ve değerine ilişkin düşünme ve değerlendirmeyi kaçınılmaz hale getiren insan haklarını amaç ve felsefî temelleriyle kavramak ile temel haklara ilişkin algı ve bilinç düzeyinin gelişimi arasındaki yakın ilişki, konuya kelâmî açıdan yaklaşmayı gerektirmektedir.

1. Yaratılış Öğretisi: İnsan Onuruna Saygı

Yaratılış öğretisi, insan olmanın onun haricî şartlarından ve fizikî özelliklerinden -zaman olarak değilse de manevî olarak- önce geldiğini, bunların dışında da 'özel' bir değeri olduğunu ifade eder. İslâm açısından insan, kendinde varlığın sırrının gizlendiği yegane varlıktır.³ Bu nedenle sufîlerin insanı 'küçük alem' olarak nitelediği görülür.⁴ Meleklerin Adem(a) için secde etmeleri⁵ de insanın değerinin bir ifadesidir. İnsan yaratılışıyla

¹ Abdullahi A. An-Na'im, *İslâm and Human Rights: Beyond the Universality Debate*, <http://www.flwi.rug.ac.be/cie/CIE/an-naïm1.htm>

² Kemâleddin İbn Humâm, *Kıtabul-Mısâ'ere*, İst. 1400/1979, s. 10; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li'd-dirâsâti'l-İslâmîyye*, İst. ts. (Dersaadet Yay.), s. 54.

³ Muhammed Zuhaylî, *Hukûku'l-İnsân fi'l-İslâm -Dirâsetun mukâranetun me'a'l-İ'lârû'l-Âlemî ve'l-İ'lârû'l-İslâmî li-Hukûkî'l-İnsân*, Dimaşk 1418/1997, s. 15.

⁴ Abdurrazzak el-Kâşânî, *Şerhu Fısis'i'l-bikem*, Kahire 1309, s. 16.

⁵ Bakara, 2/34; Araf, 7/11; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116. Çoğu alim, buradaki secdenin ubudiyet (kulluk) secdesi değil, hürmet ve saygı ifadesi olduğunu söylerken (Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşîf fi bakâiki't-terzîl ve 'uyûni'l-ekârûl*, I-IV, basım yeri yok, ts. (Darü'l-Fikr), I, 273), Kâdî Abdulcebbar, secdenin Adem(a)'e değil, Adem dolayısıyla Allah'a olduğunu belirtir. 'Adem için (li-âdem)' secde Adem'i ta'zîm ve ona ibadete delalet etmez. Bu, 'kuble'ye (li'l-kible) namaz kul ve ona secde et.' denildiğinde olduğu gibidir. Burada kasıt kiblenin mabud olduğu değildir. Yine 'Secde li-sehv' [Yanılmaya secde etti değil] yanlışlıkla secde etti.' demektir. Kâdî Abdulcebbar, *Müte'âbibu'l-Kur'ân*, nşr. Dr. Adnan Muhammed Zarzûr, I-II, Kahire 1185, I, 76.

tabiattaki tüm varlıkların fevkinde olduğu gibi, onun ilahî ikram ve onurlandırmaya,⁶ bununla da belli hak ve özgürlüklere sahip olduğu görülür. Dolayısıyla, “bu beşerî onuru, ‘insan hakları’ olarak adlandırmak mümkündür.”⁷ Son tahlilde, “İnsan onurundan dolayı mı bu haklara sahiptir, yoksa, bu haklara sahip olduğundan dolayı mı onurludur?” sorusuna tek yönlü bir cevap verilemez; insan bu haklara ilahî plâna göre yaratılış anında ona verilen onurla birlikte sahip olmuştur. Birey, bir insan olarak evreninde saygın bir yere sahip olduğu gibi, yöneticiler başta olmak üzere, toplumun diğer fertleri onun gerek kişiliğine gerekse bireysel özgürlük ve haklarına saygı göstermelidir. İnsanın diyalojik özelliğinin gerektirdiği ‘aynı anda hem özne olarak bireyin hem de diğerlerinin onur ve haklarını koruma’ esası, hakların kullanımında aşılması gereken sınır olarak karşımıza çıkar.

Denebilir ki, materyalizm insan ile hayvan arasındaki benzerlikleri, din ise aralarındaki farkları belirlemektedir.⁸ Yaratılış öğretisinde insan, tesadüfen veya tabiatın başka varlık kategorilerinden tekamülle, onların devamı niteliğinde meydana gelmiş değil, ilahî plânda ‘*insaniyet*’i takdir edilmiş ve ‘özel olarak’ yaratılmış bir varlıktır. Bu anlayış, insana insanlık ve kişilik noktasında bir onur ve değer bilinci vermektedir. Kur’an açısından dinî ve ahlakî bir haslet olan⁹ tevazuuyla tamamlanması gereken değer bilinci, bir hakkın diğerine zarar vermeden kullanılmasına inkân verir; buna karşın gurur ise sevgi ve saygının önüne geçtiği gibi ünsiyeti de yok eder. Aslında, insanın kendini başkalarının üstünde görmesi, zımnen onlardan daha fazla özgürlük ve hak iddiasında bulunması demektir. Dolayısıyla, gurur, ötekinin insanlık onuru ve eşit haklara sahip olduğunu görmezden gelmeye yol açar. Hakların ihlal edilmesi bir yana, karşı tarafın maruz kalacağı aşağılanma onun insan olma durumuna zarar getirir.¹⁰ Halbuki insan hakları, bazılarını yeterince tekâmül etmemiş varlıklar olarak görmek yerine her bireyde insanıyeti görme ve ona hürmet etme; buradan hareketle hiçbir bireyi vasita olarak görmeme, küçültmeme tutumuyla gerçekleşir.

⁶ İsrâ; 17/70.

⁷ Cemâl el-Bennâ, *Merbecu'l-İslâm fi Takriri Hukûkî'l-İnsân*, Kahire, 1519/1999, s. 93-94.

⁸ Ali İzzetbegoviç, *Doğu ile Batı Arasında İslâm*, trc. Salih Şaban, İst. 1987, s. 78.

⁹ Mü'minûn; 23/467; Hud; 11/27; Zümer, 39/59-60; Lokman, 32/18, Tevazu, Mürcie'den bazı kelimelerin iman tanımında da geçmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İst. 1928, I, 126-128; Bağdadî, *d-Fark Beyne'l-Firak*, nşr. M. M. Abdülhamîd, Beyrut 1416/1995, s. 203.

¹⁰ André Mercier, “İnsan Haklarının Temelleri”, trc. Ayşe Özberki, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, nşr. İ. Kuçuradi, Ank. 1996, s. 15.

2. Otantik Varoluş ve Varlıksal Bütünlüğe Saygı

Günümüzde, insanı (insanî varlığı) sık sık bireyle karıştıran anlayış, onu fizyolojisine indirgeyen bir antropolojiye kayma eğimi göstermektedir. Oysa, insanı hem beden hem de bilinç anlamında kişi olarak düşünmek tercih edilmelidir.¹¹ Varlıksal bütünlük ve dengeye riayeti öngören vahiy, bu hususta aydınlatıcı ve yönlendirici bir rol üstlenmiştir. Bu, insanın evrenle ilişkisinde olduğu gibi kendisine yaklaşımında da böyledir.

İnsanın varlık şartları bir değil, bir çoktur. Kendi edindiği ve geliştirdiği değerler de dahil bunlar, birbirini tamamlar. Bunlardan yalnızca birine ağırlık vermek ve insanın tüm işlevselliğini bir tek işleve geri götürmekten kaçınılmalıdır.¹² İnsan maddi ihtiyaçlar ve içgüdüler üzerinde yoğunlaşırsa, insanî melekleri zayıflar, meşrûyet ve ahlâk kavramını yitirir. Yalnızca derunî yönü üzerinde yoğunlaşırsa, içe-kapalı, münzevî bir hâl alır; ne kendini farklı açılardan değerlendirebilir ne de toplum ve medeniyeti geliştirme ve yeniden şekillendirmeye namzet olarak görebilir. İnsan, kendisini bütünüyle teorik meselelere verdiği de gerçekliği algılamada zaafa düşebilir.¹³ Halbuki din, insanın şahsiyet bütünlüğünü sağlamasında önemli ve olumlu katkılarda bulunmaktadır. Özellikle, özgürlüklerin suiistimali olan alkol, uyuşturucu, kumar gibi bağımlılıklardan ya da insanî istidatların tek yöne kanalize olmasından kurtulmakta yalnızca dinî eğitimin bireysel boyuttaki etkisi değil, aynı zamanda özgürlüğü gaî bir değer olarak kötüye kullanıma karşı sınırlayan din anlayışının da yönlendiriciliği söz konusudur.

İnsan, çok boyutlu varoluşsal gereklere; yaşamını sürdürmesini sağlayan maddî ihtiyaçlara, eğitim, zihnî ve vicdanî gelişim, varlık hakkında hür düşünce, ahlâkî tekamül gibi manevî ihtiyaçlara, toplum ve bunun gerektirdiği sosyal düzen ve hukuk oluşturma gibi medenî ihtiyaçlara sahip bir varlıktır. İnsanı eğitmek için ahlâk ve değerler dünyası ve derunî alemi içermeyen tabiatın sınırlarını aşmak ve hakları da vakiyadan değil vakiyaya ilişkin bilgiden hareketle 'olması gereken'den çıkarmak gerekir. Esasen sağlıklı bir zihin, moral ve rasyonel bir zihniyet için, bireyin ne olduğu ile olması gereken arasındaki belli bir gerilim var olmalıdır. Kişilik ve karakterin gelişiminde bu gerilim insanda yapısal bir faktördür.¹⁴ Kur'an açısından vahyin ve dinin rolü, insanı zaafalarına karşı desteklemek ve nihaî mutluluğa dünyada ereceği

¹¹ Jacques Mourgeon, *İnsan Hakları*, trc. A. Ekmekçi; A. Türker, İst. ts. (İletişim Yay.), s. 6-7.

¹² Mualla Selçuk, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir Mi?", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, İst. 2000, s. 210; S. Hayri Bolay; Mümtaz'er Türköne, *Din Eğitimi Raporu*, Ank 1995, s. 11.

¹³ Krş. Zuhaylî, a.g.e., 36.

¹⁴ Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, trc. S. Budak, 4. Bs., Ank. 1995, s. 94.

yanılığını içeren arzuları mutlaklaştırmaya karşı¹⁵ sorumluluk bilinciyle kişinin kendini aşmasına, varoluş düzeyini/potansiyelini yükseltmesine yardım etmektir. İnsan varoluşunun özü, sorumluluktur ve 'kendini gerçekleştirme (self-realisation)' sadece kendini aşmanın bir yan ürünü olarak olasıdır."¹⁶

Varoluş düzeyinin yükselmesi, insan için büyük önem taşıyan şu iki olguyla bağlantılıdır:

1. Kendi varlığını, hayatı, olayları anlamlandırma düzeyinin yükselmesi, dolayısıyla yaratıcılığının, sorun çözme yeteneğinin gelişmesi ve önündeki alternatiflerin sayısının artması.
2. Varlığı daha bir bütün olarak algılayabilme imkânını artırarak kendini bu varlık bütünü içinde görme, empati kurma becerisi ve barışçı/uzlaşmacı anlayışın gelişimi¹⁷ ve diyalog kanallarını kapatacak taassup ve komplekslerden uzaklaşma.

Din, bir bütün olarak realiteyi yorumlamak ve bu realite içinde kendisine anlamlı bir yaşam tarzı oluşturmakta insan için bir başvuru kaynağı teşkil eder.¹⁸ Tek taraflı bir humanist felsefe yerine vasatlık ilkesini¹⁹ öne çıkartan İslâm, insanı bütün yönleri ve ihtiyaçlarına riayet etmek suretiyle, onun içgüdülerini meşru yöne kanalize ederek süblime²⁰ eder, onun kendisi ve çevresiyle ilişkilerini disipline eder.²¹ Burada, insana insanı tanıttığı için, onun olumlu ya da olumsuz çeşitli yönlerine dikkat çeken dinin eğitimle ortak bir amaca sahip olduğu belirtilmelidir: Her bireye, gerçekten insanî olan bir

¹⁵ Bkz. Casiye, 45/23. Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Ank. 1993, s. 174.

¹⁶ Frankl, *age*, 98-99. bk. Recep Ardoğan, *Kelâmî Açıdan İnsan Haklarının Temellendirilmesi Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ş. A. Düzgün, Ank. 2003, s. 49-50.

¹⁷ M. Şevki Aydın, "Barış/Uzlaşma Kültürü ve Din Eğitimi", *Arapça Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, ed. Suat Cebeci, İst. 2002, s. 115-117.

¹⁸ Hökekleli, *age*, 116.

¹⁹ Bkz. Bakara, 2/143.

²⁰ Süblimasyon, Psikolojide tatmin arayan içgüdülerin toplumda saygınlık uyandıran yönleri sevk edilmesi şeklindeki savunma mekanizmasıdır.

²¹ Mohammed Ben-Yunusa, "Secularism And Religion", *Religion, Law And Society*, edited by Tarik Mitri, Switzerland 1995, 81; Hammudah Abdalati, *Islam in Focus*, Kuwait ts., s. 56.

İnsan kendinde görmek isteyip de göremediği nitelikleri hayali bir varlığa (Tanrı) yansıtıkça, o varlık karşısında küçüldüğünü, kendisiyle ilişkisinin dolaylı (Tanrı aracılığı ile) bir hal arz ettiğini, kendine yabancılaştığını ileri süren (Erich Fromm, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, trc. Bozdurt Güvenç, Ank. 1995, s. 60-61. Aydın, *Din Felsefesi*, İst. 1994, 215-216) yaklaşımların aksine, Tanrı'nun inkarıyla insan kainatta 'öz'süz (Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk (Ezistencializm)*, trc. A. Bezirci, 14. Bs., İst. 1997, s. 63, 71-72), dünyaya ait sıradan bir varlık konumuna düşmekte, kendi içindeki anlamını yanlış yerlerde aramakta ve kişiliği izdiham altında kalmaktadır. Kur'an'da "Allah'ı unutup da Allah'ın da onlara kendilerini unuttuğukları gibi olmuyor" (Haşr, 59/19) ifadesi, Allah'ın hakkını unutmanın kendi benliğinin hakkını da unutmakla sonuçlanacağına işaret etmektedir. Zemahşerî, *age*, IV, 86-7.

kültür içinde kendi tabiatının, varoluş potansiyellerinin bilincine varma ve onları geliştirerek gerçekleştirme imkânı sağlamak. Dinî eğitim de bireyin kendisini keşfetmesi, özgürlüğünün çok yönlülüğünü ve nihai gayesini kavraması ve varoluşuna uygun bir hayat sürmesinde (otantik hayat, otantik varoluş)²² önemli rol oynar.

İnsan, çok yönlü bir varlık olduğundan, sadece bazı haklara sahip olup, bunlar için şart ya da tamamlayıcı haklardan yoksun olduğunda aslında, her biri bir bütünün köşe taşları olan haklardan yoksun sayılır.²³ Örneğin, inceleme ve tartışmanın makul süreçleri kabul edilmediği takdirde ifade özgürlüğü değerini kaybeder. Bu nedenle belli özgürlüklerin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmek önemlidir.²⁴ İnsan haklarının nihai amacı olan özgürlük de tüm çok yönlülüğüne karşın, değişik görünüşlerinden birine indirgenemez.²⁵ Aslında bazı özgürlüklerin tanınmaması, insanda içkin bulunan farklı değerleri göz ardı etmek, onu yalnızca belli yetenekleriyle öne çıkarmak suretiyle tek boyutlu yapmak demektir.

Genellikle kavram kargaşası, ideolojik ve sınıf çıkarını öne süren yaklaşımlardan kaynaklanan bir haklar kategorisini diğerine, medenî hakları ekonomik haklara, grubun haklarını kişinin haklarına (ya da tersi) tercih etme eğilimi, bir çok hakkın ihlaline sebebiyet vermektedir.²⁶ Bu eğilim, çeşitli yönleriyle insanın varlık bütünlüğü ve bir hakkın diğer bazılarının koşulu olduğunu kavrayamamakla ilgilidir. Diğer yandan, önceden varsayılan bir öze, önceden belirlenen bir yararlılığa, bir iyiliğe dayanmadıkça hiçbir şey bir haklar hiyerarşisi oluşturmaz. Diğer yandan meşruiyet ve zorunluluk açısından denk olacak şekilde hakların yalnızca insanın talebinden kaynakladığı görüşü²⁷ de hakkın tanınmasının fiilî temeli ve yakın nedeni ile ahlâkî haklılığı karıştırmaktadır.

İslâm insan onurunu yaşama hakkı ve kişi dokunulmazlığından başlamak üzere beşerî ilişkilerdeki inceliklere kadar koruyan bir anlayış sunmaktadır. Kur'an açısından, yaşama hakkı, ilahî iradenin insanı yaratırken ve kainattaki her şeyi ona sunarken (teshîr)²⁸ belirlemiş olduğu bir haktır. Dolayısıyla, bu hak en yüce gerçeklikle (Hak Teâlâ) temellenir. Diğer tabii haklara da temel

²² Aydın, *agm*, 115.

²³ Mourgeon, *age*, 12.

²⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1985, 203.

²⁵ Münci Kaparı, *Karar Hürriyetleri*, 6. bs., Ank. 1981, s. 7; E. Yasemin Özdek, *İnsan Hakkı Olarak Çevre Hakkı*, Ank. 1993, s. 51.

²⁶ Mourgeon, *age*, 52; Osman Şekerci, *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler ve İslâm*, İst. 1996, s. 75.

²⁷ bk. Mourgeon, *age*.

²⁸ Lokman 31/20; bk. İbrahim, 14/32-33; Nahl, 16/14; Hacc, 22/65; Zuhuf, 43/13; Casiye, 45/12.

oluşturan bu hakkın ihlali, bireyde varolan insanlığın, başka bir ifadeyle bireydeki insanlığın öldürülmesi demektir²⁹ ki, bu anlayışla bireysel ahlâkı ve öz-değeri inkar anlamına gelen ve çoğu zaman, Psikolojide Logoterapi yönteminin kurucusu Frankel'in belirttiği üzere, varoluşsal boşluktan kaynaklanan³⁰ intihar da yasaklanmıştır.

İnsan kişiliğinin temel bir boyutunu teşkil eden haysiyet/onur da bireylerin insan olmaları nedeniyle sosyal ilişki tarzlarını şekillendirmesi ve hukuken korunması gereken bir manevi değerdir. Bireyin onurunu zedeleyici, dolayısıyla insanî varlığa zarar verici davranışlardan kaçınılması, vuku bulduğunda da tazmin edilmesi hem adaletin gereği hem de toplumun ahlâken arınması için şarttır.³¹ Bu nedenle, Kur'an, iftira, açıkça ya da jest ve mimiklerle alay etme, ayıplama, lakap takma ve arkadan çekıştirme³² gibi insan onurunu zedeleyici, kişiliği rencide edici davranışlardan sakınmak gerektiğine dikkat çekmek suretiyle kişilerin şeref ve haysiyetini korumaktadır. Yine Kur'an, su-i zandan kaçınmak gerektiğini vurgulamaktadır.³³ Bu ahlâkî-dinî esas, İslâm Hukukunda "*Beraat-i zimmet asıldır*."³⁴ prensibiyle, kişi güvenliğini sağlayan hukukî bir norma dönüşmekte ve böylelikle kişi dokunulmazlığı ve saygınlığı esas olmaktadır.

3. Özgürlük Bilinci

İnsanın tabiî özelliklerinden biri, salt kendi dışından belirlenmiş, yani sadece nesnelîğinden ibaret bir varlık değil, biyolojik, psişik ve toplumsal koşullarının üstüne çıkabilme yetisine sahip bir özne olabilmesidir. İnsan haklarından söz edebilmek de onun bu özelliğiyle; yani kendi dışından verilmiş determinasyonlara (tabiî belirlenmişlik) ilave olarak kendisi de yeni determinasyonlara kaynaklık edebilen bir varlık oluşuyla mümkündür.³⁵ Kur'an, insanın yeryüzüne halife ve varis kılınmakla, özgürlükten tümüyle yoksun olmak anlamına gelen mutlak tabiî belirlenmişliğin dışında olduğunu ve tabiattaki determinasyonu kendi amacı doğrultusunda kullanabilme yeteneğine sahip olduğuna işaret eder:

²⁹ bk. Maide, 5/32.

³⁰ Frankl, *a.g.e.*, 96.

³¹ Ömer Nuhu Bilmen, *Hukuku İslâmîye ve İstılabât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İst. 1985, VIII, 274-275.

³² Nur 24/4; Hucurat; 49/11-12; Hümeze, 104/1.

³³ Hucurat; 49/12

³⁴ Bu hukukî ilkeye göre, ispatlanmış bir suç olmadığına bireyin suçsuzluğu esastır. Abdullah b. Mahmud el-Mavsili, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'i'l-Mubtâr*, İst. 1989, I, 261.

³⁵ Kadir Canguzbay, *Çok-Hukukluluk, Lâiklik ve Lâikrasi*, Ank. 2002, s. 25.

“O size yeryüzünü boyun eğer kıldı. Onun omuzlarında yürüyün ve Allah'ın rızından yiyin.”³⁶

Bu ayetten anlaşılıyor ki, insan, yeryüzünün mutluluk arama hakkına, eylem ve tasarrufla bulunma özgürlüğüne vs. sahip halifesidir. Kur'an'ın insanla ilgili ifadeleri ve insanlığın edindiği tecrübelerden hareketle, bu halifelüğün üç unsura dayandığını belirtebiliriz:

- 1) Allah'ın emrettiği düşünme, inceleme, anlama ve tanımlama gibi şartları gerçekleştirerek insanın kendisini tanınması, duyularından akıl ve vicdana kadar Allah'ın ona bahsettiği yeteneklerinin ve kapasitesinin farkına varması.
- 2) Hayat seviyesini yükseltmek üzere Allah'ın insana sunduğu tabîî imkânlarla dayanma; tabîî kanunlara karşı yine tabîî kanunları kullanma.
- 3) İlahî mesajın kılavuzluğunda bir ahlâk toplumu, insanların en güzel davranışlarını gerçekleştireceği bir sosyal düzen oluşturma.³⁷

İlahî risalet de insanın tarihin bilinçli bir öznesi olmasına yönelik ilahî bir çağrı ve bu konuda ilahî bir yardım ve kılavuzluktur. Mucizeler de insanın doğa karşısında özneliğinin ileri bir noktasına işaret olmuştur. Burada insanlığın tarihsel geçmişinde pek çok peygamber gelmesi ve Hz. Muhammed'in son peygamber olması, beşerî aklın belli bir olgunluk seviyesine geldiğini gösterir, tarihin sonuna değil. Bundan böyle insan, tarihi, peygamberlerin yüz yüze irşadiyle değil, belli bir olgunluğa ulaşmış aklıyla yapacaktır.

Bunun yanında insanın bilgi, irade ve gücüne ilişkin ayetler³⁸ de onu determinizm gibi fatalizmin de dışında tutmaktadır. İslâm öğretisi, insanın akıl, bilgi, ahlâkî duyarlılık yeteneğiyle donatılmış özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu vurgularken, bilgiden bilince varma ve kişiliğın gelişmesinin bağlı olduğu bilinçli bir 'ben' duygusu ve kavramının yani 'benlik (ego)'in³⁹ gelişiminde motivasyon kaynağı olmaktadır.

³⁶ Mülk 67/15.

³⁷ bk. Zuhayli, *a.g.e.*, 16-17.

³⁸ İsrâ, 17/36; Mü'minun 23/62; Bakara, 2/225, 286; Maide, 5/89 vs. Eğer fiiller, insanda Allah tarafından yaratılsaydı, hepsi aynı nitelikte olur, Bakara 2/255'teki 'lağv (kasıtsız)' ayrımı kalkardı. Çünkü, 'lağv'ın faili Allah olduğunda, onu Allah irade ve kastetmiş olacağından, 'mef'ûlun fih'in yani fiilin kendisinde gerçekleştiği insanın niteliği (akıllı ve bilinçli olup olmaması) fiilin niteliğini (kasdî olup olmamasını) değiştirmez. Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, I, 124.

³⁹ Benlik (ego), insanın kim olduğuna ve ne olacağına ilişkin durulmuş algısı, inancı; kendine uygun bulduğu kimlik; kendine biçtiği değerdir. İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, I-II, Ank 1996, I, 237.

Davranışlarımızın kaynağını teşkil eden benlik, kalıtsal olmayıp öğrenmeye dayanmakta, insan kim olduğunu, kendisini tanıyarak çevresinden, özellikle fizikî ve ruhî çevreden daha önemli tesirleri sahip olan sosyal çevresinden öğrenmektedir.⁴⁰ Bazıları, benlik kavramının tamamen başkalarından geldiğini; bireyin kendini başkalarının onu gördüğü gibi gördüğünü; başkalarının beklenti ve tavırları yönünde benlik kazandığını ileri sürmüştür.⁴¹

Bu konudaki farklı yaklaşımlar bir yana, en azından dinin de benlik algısının gelişiminde ve insan varoluşunda diğer haricî etkenlerle birlikte aynı zamanda dahilî bir belirleyici olarak önemli rol oynadığı bir gerçektir. "Savunma mekanizmasına bürünmüş ve açıkça ifade edilememiş duygu ve düşünceler, geleceğe yönelik bir hedefin belirgin olmayışı, bireyin kendisine yabancılaşmasına ve benlik tasarımını geliştirmesine engel olmaktadır."⁴² İlahî mesaj ise, insanın kendi özünün (self, nef) farkında olmasına,⁴³ kendine dışarıdan ve ilahî mesajın ışığında yukarıdan bakabilmesine ve özeleştiriyapabilmesine⁴⁴ yardım eder. Benlik algısı, insanın kendini 'özgün' ve otonom bir kişilik olarak algılaması demektir. Dolayısıyla, benlik algısı, özgürlük bilincini içerir ki, bu, özgürlüğün varlığı demek değilse de özgürlüğün ontolojik bir koşuldur.

Sonuç itibarıyla, her insan özgün bir varlıktır ve onurlu bir kişilik için özgür olmalıdır. Özgürlük bilinci ve otonominin öne çıkartıldığı bir din anlayışı, insanları üretkenliğe sevk eder, istismar olgusunu geriletir. Bu anlayışa bağlı bir eğitim de dinî konular da dahil hazır bilgi tahsili ya da telkinlerle hareket etmek yerine düşünme ve çözümlenmenin tebarüz etmesini sağlar.

4. Ahlâkî Değer Bilinci

Yüksek bir ahlâk için insanın kendisini yüksek, onurlu hissetmesi gerekir ki, bu, Kur'an'ın insanı ontolojik ve psikik olarak diğer varlıklardan ayırt etmesinde, onun ayrıcalığını vurgulamasında ortaya çıkar. Biyolojik oluşumların ötesinde olan hayr ve şer; onun fizyolojik gelişimiyle

⁴⁰ Yaşar Fersahoğlu, "Din Eğitimi ve Öğretiminde İnsanı Tanımanın Önemi", *İlam Araştırma Dergisi*, C. II, sy. 2, İstanbul 1997, s. 179; Başaran, *a.g.e.*, I, 238; Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslâmîyet'in Eğitime Getirdiği Değerler*, İst. 1982, s. 105.

⁴¹ bk. Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İst. 1995, 26-27.

⁴² Öznur Özdoğan, "Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din ilişkisi", *AÜİFD*, c. XXXVII, Ank. 1997, s. 360.

⁴³ Haşr 59/19.

⁴⁴ Kıyame 75/2. Ayetin ahiret gününe ilişkin olduğu söylendiği gibi, müminin bir özelliğini dile getirdiği şeklinde de yorumlandığı görülür. bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 190.

açıklanamaz, fizyolojik süreçlere indirgenemez. Kur'an'da ahlâkın 'beyin hücrelerinin kimıldanışları'nı aşan temeli, Allah'ın ruhundan insana üflemesi ile tablolashmaktadır.⁴⁵ Kur'an, Allah'ın insana hem kötülüğü (fücûr) hem de (Allah'tan) sakınmayı (takvâ) ilham ettiğini bildirirken,⁴⁶ din duygusunun da ahlâkî şuur ve vicdan yeteneğinin de insanda yaratılıştan gelen bir temele sahip olduğunu belirtir.⁴⁷ Dolayısıyla, eğitim, ahlâkî şuur ve vicdanın biri ilahî irade (yaratılış), diğeri beşerî kazanım (kesb) olmak üzere iki kaynağı vardır.

a. Vicdanın Gelişimi

Ahlâk eğitimi ve vicdanın gelişimine bağlı olmayan zihinsel ilerleme gerek birey gerekse insanlık için risk ve tehlike oluşturur. Çünkü, bilgiyi değerle, gücü irade ile kontrol altına almak, insanın kendini gerçekleştirme ve varoluş düzeyini yükseltmesinde güç kaynağı olan vicdanın gelişimine paraleldir.⁴⁸ Vicdanın oluşumu psikologlar ve ahlâk felsefecileri arasında tartışma konusudur. Freud, istidat halindeki vicdanın sonradan kalıtsal bir yolla oluştuğunu ileri sürerken⁴⁹ Güngör de vicdanın doğuştan değil, sıkı bir ahlâk terbiyesi neticesinde meydana geldiğini söyler.⁵⁰ Buna karşı Zulliger, vicdan'ın 'her çocukta bir yetenek olarak doğuştan bulunduğunu' kabul etmektedir.⁵¹ Burada, vicdanın aşkın bir güç tarafından bütünüyle hazır ve tepkilerinde tutarlı olarak insan ruhuna yerleştirilmiş oluşu ile bir duyarlılık kabiliyeti, bir yatınlık haliyle doğuştan varoluşu arasındaki farka dikkat edilmelidir.

Vicdan, Allah vergisi olmakla birlikte, doğuştan tümüyle hazır (basiret yönüyle tam) bir halde değil, bir duyarlık kabiliyeti halindedir. Büsbütün serbest bırakılan çocukta topluma karşı sorumluluk duygusu gelişmemesi veya bu sorumluluğu kullanamaz hale gelmesine⁵² ilişkin şunu belirtelim ki,

⁴⁵ Hicr, 15/28-29; Secde, 32/7-9; Sâd, 38/72. İnsana üflenen ruhun Allah'a izafesinin, insanda ilahî ruhun hululü değil, insanı onurlandırılmasının temsili bir ifadesi olarak yorumlamak daha doğru olacaktır. Zemaşeri, *a.g.e.*, II, 390; Râğib el-İsfahânî, *el-Miğradât fi ğaribi'l-Kur'an*, İst. 1986, s. 299.

⁴⁶ Şems, 91/7-8; Beled, 90/8-10.

⁴⁷ Bazı düşünürler ahlâk duygusunu Allah'ın varlığının kanıtı olduğunu söylerken, dolayı olarak, din duygusu ile ahlâk arasındaki çekin alanını göstermektedir. Buna göre, mutlak ahlak kanunu veya ahlâkî idealin maddî şeylerin içinde, herhangi bir ferdin zihninde değil, ancak varlığında ilahî idealin gerçeklik kazandığı Tanrı'nın zihninde veya düşüncesinde var olabilir. Bk. Hastings Rashdall, "The Moral Argument for the Existence of God", *Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religion*, edited by John Hick, New Jersey 1964, s. 272.

⁴⁸ Hasan Küçük, *İslâm'da Kitle Eğitimi*, İst. 1976, s. 82-83; Özdoğan, *a.g.m.*, 361.

⁴⁹ Hans Zulliger, *Çocuk Vicdanı ve Biz*, trc. Kâmuran Şipal, İst. 1996, s. 39-40.

⁵⁰ Güngör, *a.g.e.*, 48.

⁵¹ Zulliger, *a.g.e.*, 7.

⁵² Walter Houston Clark, "Çocukluk Dönemi Dini", trc. N. Armaner, *AÜİFD*, c. XXIV, Ank. 1981, s. 184.

sorumluluk duygusu olmaksızın ar ve suçluluk duygusu gelişmeyecek, vicdanî duyarlılık gün yüzüne çıkmayacaktır. Çünkü, bunun koşulu olan tecrübî gelişim ve duygusal yatkınlık, bencillikle perdelenmiş olacaktır.

İnsanın tabî bir özellik ve kabiliyeti olan vicdan, çocuğun gelişimine paralel olarak inkişaf eder. Yetenek halinde vicdanın uyandırılıp geliştirilmesi ise, eğitimle ve ahlâkî telkinler yoluyla özveri ve sorumluluk duygusunun aşılmasıyla mümkündür ki, bu konuda, din eğitiminin belirleyici bir rolü vardır. Dinî eğitimle yetişen kişilerde daha hassas ve güçlü bir vicdan yapısı olduğu müşahade edilmesi bunu doğrulamaktadır.⁵³ Başlangıçta bir otoritenin, model alınan kimsenin istediği şekilde hareket etmek, zamanla o hareketin bağımsız olarak, ancak nedenlerini kavramış olmaksızın duygusal yargularla yerine getirilmesi ile sonuçlanır.⁵⁴ Dinin bu süreçteki rolü, izafî, değişime açık toplumun ahlâkî kurallarını sorgulama ve evrensel ahlâkî değerler doğrultusunda akılcı bir vicdan gelişimine katkıda bulunmaktadır. İman, 'Mutlak Otorite'ye (Allah) güven anlamı taşır ki, bu, mutlak adaletin varlığına ve ahlâkî değerlere güveni getirir. Yine eğitimin insanlarda kalıcı değişikliğe sebep olan bilinçli etkiler toplamı,⁵⁵ dinin de insanın tüm benliğini etkisi altına alan bir olgu olduğunu düşününce, dinî yaşantının esasında bir eğitim süreci olduğu anlaşılır.

İnsan hakları açısından bu anlatılanlar, şu sonuçlara götürmektedir:

Birincisi, insan hakları fikrinin vicdanî bir şuura dönüşmesi için bir insan hakları eğitimi şarttır. Vicdanî şuurun derinliği de bu eğitimin teolojik kaynağıyla bağıntılı olacaktır. İslâm'da gerek iyiliği emir ilkesi⁵⁶ gerekse ebeveynin çocukları eğitime sorumluluğu bu konuda önemli bir rol oynamaktadır. Ancak iyiliği emir, bireylerin özgürlüklerine dokunacak şekilde

⁵³ Hökeleki, *a.g.e.*, 105.

⁵⁴ Zulliger, *a.g.e.* 17, 47; Beyza Bilgin; Mualla Selçuk, *Din Eğitimi - Özel Eğitim Yöntemleri*, 2. bs., Ank. 1995, s. 112-113. bk. Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, Ank. 1998, s. 55-58.

⁵⁵ Bilgin - Selçuk, *a.g.e.*, 42.

⁵⁶ Bk. Âl-i İmrân, 3/104, 110; Araf, 7/165. "*el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü anil-ma'ker*" esasını, tüm genişliğiyle ele alan alimler, onun hükümünün emredilen veya nehyedilenin hükmüne tabi olduğunun belirir. Dolayısıyla, iyiliği emir ve kötülükten nehy, ancak emredilen fiilin vacip ve nehyedilenin haram olması halinde vücûb arz eder. el-İcî, Adududdin, *d-Mevâkıf fi'l-İlmî'l-Kelâm*, Beyrut ts., s. 414. Ancak, fikhî ayrıntılar bir yana, ilgili ayetin tavsiye mi yoksa gereklilik mi bildirdiği açısından ve emredilenin vacip nehyedilenin haram olma koşuluyla (Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsûd*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Amman 1407, V, 171-172.) veya siyasal bağlamıyla ele alındığında, Kelâmcılar iyiliği emretmenin vacipliğinde birleşirler. Bu noktada tartışma konusu, onun kişiye farz (farz-ı ayn) mı, yoksa topluma farz (farz-ı kifâye) mi olduğuna ilişkindir. Bkz. İbn Hazm, *Kiûlbu'l-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ebnâ ve'n-nihal*, yer yok, 1321, IV, 176; Ebu Ya'lâ İbn Ferrâ, *d-Mu'temad fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Vedî Zeydan Harrad, Beyrut 1974, s. 194; el-İcî, *a.g.y.*

yorumlanmamalı ve insanlar vesayet altına alınmak suretiyle bireysel sorumluluk esası zedelenmemelidir.

İkincisi, din, bireyi eğiten bir anlamda, küllî vicdandır. Dolayısıyla, insan haklarına saygının yükselmesinde, dinin rolü de büyük olacaktır. İnsan soyunun son beş ya da altı bin yıllık kültürel gelişmesi içerisinde, her insanın vicdanının işe ta baştan başlamak zorunda kalmak istemiyorsa mutlaka yönelmesi gereken ahlâk kuralları olmuştur ve bu kurallar dinî sistemler içerisinde yer almıştır.⁵⁷

b. Ahlâkî Kavramlarla Düşünme

İnsanın yalnızca Tanrı'yla değil, aynı zamanda tabîi ve sosyal çevresiyle ilişkilerini düzenleyen din, örf ve adetlerle hareket etme yerine ahlâkî kavramlarla düşünmeye yardım eder ve dinle temellenen ahlâk, davranışa inanç boyutunu katar; 'iyi'ye sevap, 'kötü'ye günah gibi artı değerler yükler.

Bireyin duygusal ve bilişsel süreçlerine nüfuz eden ve onun bütün benliğini saran olgun iman, ahlâkî idelerin onun bilincini şekillendirmesine ve insicamlı sonuçlarla gerçeklik kazanmasını sağlar.⁵⁸ İnsanın duygu, düşünce ve davranışlarını biçimlendiren dinî değerlerin erozyonu ise hiçbir müeyyidesi olmayan seküler sosyal ahlâkın da erozyonuna yol açmaktadır.⁵⁹ Çağdaş insanların hayatında Tanrı'nın yokluğuna, dolayısıyla, mevcut şartları altında insanlığın gerçekleşmesinin mümkün olmayışına karşı bir protesto olan Nihilizm⁶⁰ olgusu bu hususa işaret etmektedir. Özgürlük adına ve yaratılışı reddeden Sartre'ın felsefesi de Tanrı'nın inkarının evrensel bir ahlâk ve insan hakları için hiçbir temel bırakmadığını göstermektedir. Çünkü, "Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey de olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de."⁶¹

Buna karşın teolojiyle temellenen ahlâk da değerleri Tanrı inancına bağlamakla ahlâkın temelini zayıflattığı yolundaki eleştirilere konu olmaktadır. Freud'a göre, örneğin, cinayet yasağına ilişkin akli açıklama yerine, yasağın Tanrı tarafından konduğunu iddia etmekle, kültürel yasağa oldukça özel bir kutsallık kazandırırız, ama aynı zamanda da bu yasağa uyulmasını tanı inancına bağımlı kılma riskine gireriz.⁶² Oysa, inanç kaybı gibi değer kaybı da

⁵⁷ Erich Fromm, *Enlem ve Mutluluk*, trc. Ayda Yörükan, Ank. 1993, s. 202.

⁵⁸ Hasan Kayıklık, "Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım", *Dinî Araştırmalar*, c. V, sy. 15, Ank. 2003, s. 131.

⁵⁹ Bolay - Türköne, *age*, 4.

⁶⁰ İzzetbegoviç, *age*, 132.

⁶¹ Sartre, *age*, 63-64, 76.

⁶² Sigmund Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygulık Din ve Toplum*, trc. ve nşr. S. Budak, Ank. 1995, s. 220-221.

her zaman için mevcut bir risktir ve değerlerin mutlaktan koparılması, onların buharlaşması gibi daha büyük bir tehdit oluşturmaktadır.

Diğer yandan, insanlık tarih boyunca devamlı dinin tesirinde yaşamış ve din; ahlâk, hukuk, anlayış ve dil dahil hayatın tüm tezahürlerine girmiş olduğundan aslında, dindışı insanın ahlakî kavramlarla düşünmesinin kaynağı da dindir.⁶³ Dinî değerlerin geriye itilme süreciyle birlikte, ahlâkın hukuk ve sosyal teoriler için referans kaynağı olmaktan çok bunlara ilişkin belli ilkeleri koruyucu şartlar olarak algılanmaya başlaması, bu bağlamda düşündürücüdür.

Altını çizmek gerekir ki, ahlakî değerlerle düşünme, bireyin tercih şartlarını çoğaltır, akıl ve vicdanı etkinleştirir. Esasında, “hür bir eylemi ilk önce belirleyen akıl ve diğer sebeplerin de birbirinden farklı derece ve seviyeleri vardır. Örneğin, en üst seviyede akıl, duyulur bir haz karşısında makul olan hazzı yeğleyen akıldır. Bu durumda hürriyet, aklılığın en üst düzeyine yükselebileme veya en alt seviyesine düşebilme gücünü taşımaktadır.”⁶⁴ Asıl özgürlük, nicelik alanıyla değil, akulla belirlenen nitelik alanıyla ilgilidir. Davranışın nitelik, ahlakî değer ve akli sebeplerle tayini, onda iradilik vasfının yükselmesi, özgürlüğün inkişaf etmesi demektir.⁶⁵ Farklı anlamlar yüklenen ‘pozitif özgürlük’ kavramı da bu noktayla ilgilidir.

Pozitif özelliğiyle özgürlük, kişinin *makul* biçimde iradesiyle davranışlarını belirlemesi; devraldıklarını fizikî, fikrî ve moral açıdan inkişaf ettirebilmesidir.⁶⁶ Kur’an açısından da özgürlük, amaca yönelik bir değer, ahlakîliğin ortaya çıkması ve bireyin ‘*en güzel amelini*’ ortaya koyabilmesi için bir imkândır.⁶⁷

İsaiah Berlin, pozitif özgürlük kavrayışının, her şeyden önce, özgürlüğü *rasyonel* bir ‘*kendine hâkim olma (self-mastery)*’ olarak kabul etmeyi telkin etmesinin kişiliğin yüksek ben ve aşağı ben olarak ikiye ayrılmasını getirdiğini belirtir. Buna göre, bir kişinin gerçek anlamıyla özgür olabilmesi için, benliğin rasyonel ve yüce amaçlara yönelik bölümünün, onun altında yer alan irrasyonel, gelip geçici tutkuların kaynağı olan bölümünü tam anlamıyla denetim altında tutması, onu kontrolünde bulundurması gerekir. Pozitif özgürlük kavrayışının tehlikesi de, yüksek benin aşağı bene hakim olması gibi, dışardan bireyin rasyonel amaçlara yöneltilmesi halinde de kişinin özgürleşeceği düşüncesiyle bizzat özgürlük adına özgürlüğü kısıtlayan hatta

⁶³ İzzetbegoviç, *a.g.e.*, 214.

⁶⁴ Hasan Şahin, *Mataîdî’ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 38.

⁶⁵ Şahin, *a.g.y.*

⁶⁶ Bahri Savcı, *İnsan Hakları (Kamerülîk Ydu ile korunması)*, Ank. 1953, s. 26.

⁶⁷ bk. Hud, 11/7; Kehf, 18/7; Mülk, 67/2.

ortadan kaldıran yaklaşım ve tutumlar için kapı açılmış olmasıdır.⁶⁸ Kavrama ilişkin tartışmalar bir yana, pozitif özgürlük, ahlâk ve eğitim açısından önem taşımaktadır ve belli bir şekliyle iktidar tarafından bireye dikte edilmediği süreceği bu tenkitlere konu olmaz.

İslâm, özgürlüğün esas itibarıyla amaca yönelik olduğunu, insanlığın en üst noktasına çıkma ve ahlâkî değer varetme maksadıyla insana özgürlük verildiğini vurgularken, aynı zamanda başkasına zarar sınırını aşmadıkça özgürlüğün kullanımının sınırlanmasını da öngörmez. Dolayısıyla özgürlüğe pozitif yaklaşım, eğitim ve öznenin tekamülünü ortaya çıkartır. Pozitif özgürlükle aynı paydaya sahip diğer bir kavram da 'pozitif disiplin'dir. Pozitif özgürlük, öznenin özgürlüğü kullanımında aklîlik ve ahlâkîliği eksen alması iken, pozitif disiplin, aklî ve ahlâkî kararlar alabilecek şekilde eğitilen bireye azami özgürlük vermektir. Birincide özne kendini ahlâkîlikle sınırlarken, ikincide eğitsel süreç özgürlükle sınırlanır. Bu anlayış, kuralları sorgulayan, zaman zaman da direnç gösteren çocukta özgürlüğün geliştiğini, kavramlaşmamış hürriyetin yerini bilinçli bir özgürlük kavramına bıraktığını göz ardı etmez. Bunun yanında, ahlâkî bağlamda özgürlük subjektif olan ile objektif olanı birbirinden ayırmak ve iç ve dış baskıları değerlendirmekte önemli bir şarttır.

Vahyin bu noktada önemli bir işlevi, insana ilim, maslahat ve değer açısından doğru ve yüce gayeler göstermektir. Gayesiz insan, içgüdüleri aklının önüne geçen ve duygularının önünde rüzgar gibi savrulan, dolayısıyla oto-kontrolü gerçekleştiremeyen ve kötülüğe düşme riski en fazla olan kişidir. Çünkü yüce gaye ve ideallerden yoksun kimse, akli duygu ve dürtüleriyle gölgeleneceği için gerçek anlamda makul bir fikir ve davranış tutarlılığına erişemeyecektir.

Çağdaş insanın ahlâk alanında ciddî bir krizin, şiddetin ve egoizmin girdabında oluşuna bakılırsa, bugün en azından hak kadar insan ve onun yaratılış gayesi üzerine eğilmek gerekmektedir. İnsanın insanca yaşaması ve insanîyetin yükselmesi için maddî hürriyetlerin 'başkasının yarar'ını 'kendî çkan'na tabi gören egoist kullanımını kısıtlaması, manevî hürriyet alanlarını ise azamî ölçüde genişletmesi gerekmektedir.⁶⁹

Siyasallık özelliğiyle düşünüldüğünde bile insan haklarının ihlal edenlerin kamu görevlisi olarak bireyler olduğu düşününce, sorunun etik yönü ağırlığını hissettirmektedir. Din ahlâkî kavramlarla düşünmeye sevk ettiği gibi, ahlâka

⁶⁸ Melih Yürüşen, *Ahlâkî ve Siyasî Hoşgörü*, Ank. 1994, s. 222; Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, trc. M. Erdoğan, Ank. 2003, s. 229-230.

⁶⁹ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 2. bs., Ank. 1990, s. 74-75.

da inanç boyutunu katmaktadır. İslâm bu noktada, '*kul hakkı (hakku'l-abd)*' kavramıyla ötekinin hakkına saygıyı öne çıkarmakta ve bunu dindarlığın bir tezahürüne dönüştürmektedir. Belirtelim ki, '*kul hakkı*' veya '*kulların hakları (hukûku'l-ibâd)*', insan hakları kavramını tam olarak karşılamayan, ancak insan haklarına saygının yükseltilmesinde müminler için anahtar rol oynayan bir kavramdır. Bu iki kavram arasındaki farklar şöyle sıralanabilir:

1. '*Kulların hakları*' bir kişinin sahip olduğu tüm hakları ifade ederken, insan hakları bunlardan yalnızca bir kategoriye, yani kazanım söz konusu olmadan insan olmak itibarıyla bireyin sahip olduğu hakları içerir.
2. '*İnsan hakları*', sekülerist bir yaklaşımla, ilahî iradeye atıfta bulunmaksızın da açıklanan bir kavramken, '*kul hakkı*', insanın aynı zamanda yaratıcı iradenin aziz bir eseri (kul) olduğunu belirten, temelde dinî bir kavramdır. Ancak Arapça'da '*abd*' köle anlamına da gelir ve bu manada kullanıldığında burada '*kul*' sözcüğüne verilen anlamı ifade etmez.
3. İnsan hakları, ahlâk ve eğitim açısından yeniden yorumlanmadığı sürece, süjenin sahip olduğu ve kendi takdiri yönünde kullanabileceği belli haklara işaret ederken,⁷⁰ '*kul hakkı*' bireyin kendinden çok diğerlerinin haklarını, başka bir ifadeyle süje olarak değil '*muhatap*' olarak bireyin haklarını, bazen de başkalarının haklarını çiğnemenin birey üzerindeki vebalini ifade eder. Diğer bir deyişle, insan haklarında bireyin takdir yetkisi öne çıkarken '*kul hakkı*'nda sorumluluğu öne çıkmaktadır. Nitekim, İslâm'da kulların hakları Allah'ın hakları içinde bir kategoridir.⁷¹ Bir insanın sahip olabileceği tüm hakların ve dolayısıyla bunların çekirdeğini oluşturan insan haklarının Allah'ın hakları içinde düşünülmesi bunlara aşkın bir temel, dokunulmazlık, devredilemezlik ve vazgeçilemezlik vermektedir.

c. Özeleştirisi (Nefs Muhasebesi)

Çoğu kez ahlâkî kavramlar ve duyarlılıkla, birey veya kolektivitelerin çıkar ya da fayda hesapları ve farklı siyasî talepleri sonucunda ahlâkîlik adına ileri sürülen fikirler birbirine karşı. Bu noktada dinin, özellikle İslâm'ın felsefî öğretisi ve ideolojilerden ayrılan rolü, olgunluk düzeyine çıkabilmesi için

⁷⁰ Suâd Muhammed Sibâh, *Hukûku'l-İnsân fi'l-'Asr'îl-Muâsır*, 2. bs., Lübnan 1997; 44. Erdoğan, Prof. Dr. Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, 3. bs., Ank. 1999, 164.

⁷¹ Ebû İshak eş-Şâtübî, *el-Muâzafakât (fi usûli'ş-şerî'a)*, trc. Mehmet Erdoğan, İst. 1990, II, 318-320. Krş. Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-Fıkıh*, 6. bs., Beyrut 1389/1969, s. 29-32.

kişinin kötülüğe karşı mücadeleyi iç dünyasında da sürdürmesini telkin etmesi, 'içe bakış (iç gözlem, introspection)' yöntemiyle beşerî ilişkilerde sergilediği hata ve haksızlıkları rasyonalize etmekten sakındırması ve sükûnet haline de nefis murakabe ve muhasebesini (iç kontrol ve özeleştirir) devreye sokmasıdır. Kur'an, 'farkına varmadan kendini aldatmak'tan bahseder ve bu yönde savunma mekanizmalarına karşı vicdanî bir yenilenme sağlayan uyanlarda bulunur.⁷² Bunun yanında, iç sükûnetin kaybolduğu, beden, zihin ve iradî fonksiyonların tamamen dışa döndüğü savaşta bile ahlâkî şuurun canlılığı Kur'an'da doktriner olarak ortaya konmuştur.⁷³

Altını çizmek gerekir ki, sorumluluk duygusu ve özgürlük bilinci birbirini tamamlayan ve insan yaşamını anlamlı hale getiren etkenlerdir. Bu nedenle, kapsamlı bir sorumluluk duygusu insan hakları meselesine tatmin edici bir çözüm getirirken, insan hakları meselesini çözmek ahlaki sorunlara hiçbir cevap getirmez. Çünkü aslında insan hakları sorununun çözümü zaten ahlaki sorunların çözülmesine bağlıdır.⁷⁴

5. Ünsiyet ve İnsan Sevgisi

İnsan onurunun bir dayanağı da mensup olduğu türe karşı diğer varlıklara nispetle daha fazla yakınlık ve ilgi duyması, doğa, toplum ve kendisi ile uzlaşabilme çabasını gösterebilmesidir.⁷⁵ İnsan hakları da aslında, tüm insanların insanlaştırılması (humanization) sürecidir.⁷⁶

İslâm'ın insan haklarına yaklaşımına, kendine mahsus bir karaktere sahip; insanın değerini tanıma, ünsiyet, ötekilere saygı, sevgi, düşüncelilik ve rikkat gibi bileşenlerin yer aldığı bir humanizm öncülük eder.⁷⁷ Bu, İslâm'da humanizmin ben'den değil, ötekenden başlaması şeklinde ifade edilebilir. Batı'da ise insan sevgisi ile ben sevgisi zaman zaman birbirine karışmakta, insan sevgisi Tanrı'ya karşı bir gurur taşımaktadır. Oysa, Tanrı'ya karşı gururlu varlığın hemcinslerine karşı hem onurlu hem de mütevazı olması

⁷² Bakara, 2/9-12. bk. Fatur, 35/5; En'am, 6/148.

⁷³ bk. Bakara; 2/190. Bu bağlamda dikkat çekici bir husus da, Batı'da ancak yakın zamanlarda gelişen 'savaş hukuku'nun İslâm'da gerek teori gerekse uygulamada başlangıcından itibaren var olması ve Fikh'in 'siyer' konusunda ilmi düzeyde temellenmesidir.

⁷⁴ Fazlur Rahman, *Ana Kurullarıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, 6. Bs., Ank. 2000, s. 89.

⁷⁵ Erdoğan, a.g.e, 166; M. Semih Gemalmaz, "İnsan Hakları: Temellendirilmesinden Tanınılmasına", *Bahri Sava'ya Armağan*, Ank. 1988, s. 250.

⁷⁶ Falconer, Alan D., *Theological Reflections on Human Rights*, www.stthomasu.ca/research/AHRC/FALCONER.HTM

⁷⁷ bk. Zubair Ahmad, *Islamic Vs. Western Approach Towards Human Rights : A Comparative Study*, Mekke 1414, s. 226.

nasıl mümkün olabilir? Bu çelişki, batı humanizminin çıkarıcı bir felsefe ve faydacı bir etiğe dayanmasının sebebini yeterince açıklamaktadır.

İnsan başlangıçtan itibaren asla toplumun dışında değildir. 'Birey' ise tarihinin sonraki dönemlerine ait bir soyutlamadır, tabî ve ilksel değil.⁷⁸ İnsanın konuşma, yani manaları lafızlarla şekillendirme yeteneğiyle yaratılmış olması⁷⁹ da ancak, insanların birbirini anlamaya olan şiddetli ihtiyacındandır. Bu, insanın yalnızca toplum hâlinde yaşayabilen bir varlık olduğunu göstermek için yeterli delil teşkil eder.⁸⁰ İnsan, 'öteki' kavramına sahip tek varlıktır. O, sosyal şartların bilincine varmakla, çevresiyle uyumlu ilişkiler içine girme becerisini geliştirir. Kur'an'ın insana ilahî bir lütuf olarak konuşmanın öğretildiğini söylemesi, insanın diyalog ve iletişim kurabilme özelliğine dikkat çekmektedir.

İslâm'ın özgür ve sorumluluk sahibi sosyal bir varlık olarak insan anlayışı, her insanın etkin bir şekilde topluma katılımını, temel hak ve hürriyetleri bilinçli biçimde kullanabilmesini teşvik eder. İnsanın kendini toplum-dışı olarak algıladığı; bireylerin sosyalleşemediği bir çevrede insan için hayat anlamını kaybedeceği gibi, insan haklarının güvencesinden ve geleceğinden emin olabilmek de imkânsızdır. Uyum sorunu insan haklarının bir bakıma toplumsal sigortasıdır. İnsanlar arası ilişkilerin bir etiği vardır ve bu etik, her insana belirli sorumluluklar yüklemektedir.⁸¹ İslâm'da bu etik, i'sâr, yani başkalarını kendine tercih ve özveri noktasına varmakta, sosyal gruplar arasında da karşılıklı anlayış ve hoşgörüyü yükseltmektedir. Temel hak ve özgürlüklerin önemli bir boyutunu ve sivil toplumun önemli bir paydasını teşkil eden din, sosyal dayanışma için de başat bir motivasyon kaynağıdır. Sosyal çözülmeye karşı en önemli direnç kaynağı, bunu getiren sekülerleşmenin karşısında yer alan dindir.

Haklar, teorik olarak ödevlerden bağımsız düşünebilse de fiilî durumda ödevlerin paralelindedir. Çünkü, hakkın sosyal yaşamla ilgili oluşu, onun için bir belirlilik ve sınırlılık gerektirir. Bir temel hakkın sınırlandırılması sonucunda oluşan hukuki duruma, ödev denir. Bu nedenle hak, zıtlık ve karşılıklılık ilişkisi içinde olduğu ödevle anlam kazanır.⁸² Din beşerî ilişkileri

⁷⁸ Mourgeon, *age*, 13-14.

⁷⁹ Bakara, 2/31-34; Rahman, 55/4.

⁸⁰ Muhammed Abduh, *Risâletü'l-Tebîd*, Kahire 1366/1960, s. 97.

⁸¹ Anıl Çeçen, *İnsan Hakları*, 2. bs., Ank. 1995, s. 30-31.

⁸² A. J. M. Milne, "The Idea of Human Rights: A Civil Inquiry", *Human Rights - Problems, Perspectives And Texts*, Edited by F. E. Dowrick, Durham 1979, s. 27; Charles Frankel, *Human Rights And Foreign Policy*, New York 1978, s. 37; Mohammad H. Kamali, "An Analysis of Right (Haqq) in Islamic Law" *The American Journal of Islamic Social Sciences*, c. 10, sy. 3, Washington D.C. 1993, s. 364.

düzenleyen ahlâkî ilkelerle insanın hak sahipliği yanında ötekinin hakkına saygı gösterme sorumluluğunu geliştirmektedir. Bu bakımdan din, insan haklarını korumada daha üst bir bilinç düzeyi getirir. Yine, hukukun asgarî ahlâk olduğu veya devlet yaptırımına bağlanmış ahlâk kurallarının hukuku oluşturduğu şeklindeki açıklamalardan⁸³ ahlâk ve sosyal alana ilişkin ilkelerin sarmalandığı dinin hukuk anlayışının gelişmesindeki katkısı anlaşılabilir. İnsan haklarına saygıyı din, davranışların yalnızca uhrevî sonuçlarından korkutmakla değil, aynı zamanda müjdeleyici ve teşvik edici bir üslupla gerçekleştirmektedir.

Değinilmesi gereken bir husus da adalet kavramının insan hakları hukuku açısından taşıdığı önemdir. Adalet bilincini yükselten temel taşlardan biri de insan sevgisinin bir uzanımı ve adaletin tamamlayıcısı olan afv ve merhamettir. Din, adalete afv ve merhamet boyutu ekleyen⁸⁴ bir kurum olarak, insan haklarını biçimsellikten kurtaracak bir zemin sağlamaktadır.

6. Bireysel Özgürlük ve Haklara Saygı

İnsana saygı bir yandan insanı bütün yönleriyle ele almayı, insanlığı keşfetmeyi, diğer yandan da kişi olarak muhatapla empati kurmayı, onun iç alemine nüfuz etmeyi gerektirir. İnsana kendini tanıtan ilahi vahiy, insanlığı keşfetme, insanı anlama sürecinde bireye kılavuzluk eder. Sosyal şartların önemine dikkat çekerken de aslında, bireyi öne çıkartır ve bireysel özgürlüğe saygıyı gerçekleştiren ilke ve yaklaşımlar sunar.

a. Allah Adına Hareket Etmekten Kaçınma

Gerek dini anlama ve açıklama çabasında, gerekse bir sosyal ve siyasal teori inşasında Allah adına hareket etmek, mutlak gerçeklik ile süjenin algısı arasındaki aralığı gözden kaçırarak bir yanlıştır.

Kutsiyet taşıma ve Tanrı'yı temsil iddiası, insanları baskı altına almak ve onları istismar etmek için güçlü bir fikrî dayanak oluşturmaktadır. Özellikle yanılmazlık (ismet, lâ-yuhtî, innozent) kavramı, bağlayıcılık ve sorgulanmazlık anlamına gelmekte, rubûbiyyette tevhidi kaldırmaktadır. İmametın Allah ile insan arasında bir makam olan nübüvvetin devamı niteliğinde olduğunu ve bu yüzden imamın masum olması gerektiğini söyleyen Şia⁸⁵ dışında

⁸³ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıç Dersleri*, Ank. 1975, s. 15.

⁸⁴Bkz. Maide, 5/45.

⁸⁵ Nasıreddin et-Tûsî, *Risâlet-i İmamet*, nşr. M. T. Dâniş Pejve, Hardadmâh 1335, 16-17; Ebu'l-Abbâs Takıyyü'd-Dîn İbn Teymiyye, *Mürhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmî'ş-Şî'ati'l-Kaderiyye*, nşr. Dr. M. R. Sâlim, basım yeri yok, 1406/1986, VI, 457, 382, 388; Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *d-Mîdel ve'n-nihal*, nşr. E. A. Mehnâ, A. H. Fâur, I-II, 4. bs., Beyrut 1415/1995, I, 169; İbn Humâm, *a.g.e.*, 254.

Kelâmcılar arasında masum bir dinî otorite fikri görülmez.⁸⁶ Bir kimsede sevgi, kalb temizliği ve imanda samimiyet en üst noktaya vardığında ondan yükümlülüğün kalkacağı iddiasına karşı da Kelâmcılar, nebilerden teklifler kalkmazken, velilerden teklifin kalkacağını düşünmenin küfür olduğunu vurgular.⁸⁷ Dolayısıyla, inanç ve fiiller kişilere göre değil, her birey inanç ve fiillerine göre yargılanır ve bu nedenle kimse yanılmaz ya da sorgulanamazlık statüsünde görülemez. Gerek bir nassı te'vîl ederken gerekse bir konuda görüş açıklarken Allah adına hareket edilmesi rablik taslama anlamına gelir ve verilen hükümlerin sorgulanmadan; konuşan kimsenin statüsünden dolayı doğru ve dinî değeri haiz sayılması da onu rableştirmek demektir.⁸⁸ Oysa tevhid inancı, akıl ve vicdanı atalete sürükleyen ve bireyin bilgi, irade ve öznelliğini değersizleştiren bu zihniyetin tam karşısındadır.

Kur'an'da beşeri bilginin izafî olduğuna işaret eden “*Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır.*”⁸⁹ vurgusunun gereğince, ‘tek doğru’ anlayışının dışlayıcılığından, özellikle de Haricilerde tebarüz eden ‘tefkir (İslâm’ın dışına çıktığına hükmetme)’ ve ‘teberrî (bir Müslüman olarak

⁸⁶ Belirtelim ki, Haşviyye’ye göre, peygamberler masum değilken, Haricîler, Mutezile ve Ehl-i Sünnet’e göre masumdur. Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usulî’l-Dîn*, nşr. B. Topaloğlu, Ank. 1995, s. 53-54; Hasan b. Abdilmuhsin Ebu ‘Uzbe, *er-Ravulatu’l-behiyye fîmâ beyne’l-E.âimra ve’l-Mâteridâyye*, Haydarâbâd 1322, s. 57. Ebu Hanîfe peygamberlerin, küçük günahlardan da korunmuş olduğunu söylemiş, onu izleyenler, buna ‘vahiy geldikten sonra’ kaydını koymuşlardır. Ebu Hanîfe, “el-Fıkhu’l-ekber”, *İmamı Azamî’nin Bey Eseri*, nşr. ve trc. Mustafa Öz, 2. Bs., İst. 1992, s. 73.; Ebu ‘Uzbe, *age*, 58. Semerkandî’ye göre büyük günahlardan korunmuş, ancak küçük günahlardan masum değildir. Hâkim es-Semerkandî, *Şerhu’l-Fıkhu’l-ekber*, Haydarâbâd 1321, s. 26. Maturîdî’nin belirttiği üzere, ismet, yükümlülük ve külfeti kaldırmayacağından, peygamberlerin günahlardan korunması, günah işleme potansiyeline sahip olmamakla değil, iradeyi kullanmakla birlikte söz konusu edilmektedir. İbn Humâm, *age*, 190. Bir görüşe göre de tebliğde günahsızdır. Saduddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, İst. ts., s. 170. Kur’an’ın peygamberin geçmiş ve gelecek günahlarının affedildiğini yolundaki ifadesine (Fetih, 48/2) bakılırsa, Haşviyye’nin düşüncesi haklı görünmektedir.

⁸⁷ Ebu Muîn en-Nesefî, *Babru’l-Kelâm fi akâidi ehli’l-İslâm*, Konya 1327, s. 55-57. Taftazânî, *age*, 189.

⁸⁸ Yahudi ve Hristiyanların bilginlerini ve rahiplerini de kendilerine Rab edindiğine dair Tevbe, 9/31. ayetle ilgili Rasûlüllâh’ın açıklamasına göre, Allah’ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal kulan din adamlarına tabi olmak, onları rableştirme anlamına gelmektedir. Zemahşerî, *age*, II, 186. Nitekim, İncil’de geçen “*Göklerin egemenliğinin anahatlarını sana veracağım. Yeryüzünde bağlayacağım her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak.*” (Matta, 16/18-20. Ayrıca bk. 18/18) ifadesi, din adamlarının dinî norm belirleme otoritesini temellendirmek için kullanılmıştır. İsa’nın onbir havarisine söylediği “*İşte ben dünyanın sonuna dek sizlerle birlikteyim*” (Matta, 28/20) sözünü, Kilisenin İsa’nın manevî varlığı ile bütünleşmesi ve onun tarihteki varlığını sürdürmesi olarak yorumlayan din adamlığı öğretisi (ecclesiology) sonucunda, Kilise kutsal metinleri anlama, yorumlama, hükümler çıkarma hakkını elinde tutmuştur. Vatikan I. Konsili’nde (1870) kabul edilen “*papa’nın yarılmazlığı*” (innosent) dogmasına göre papa, dini inanç ve adetlere dair doktrini tespitinde yanılmaz sayılır ve bunlar “tüm Hristiyanları bağlayıcı”dır. Suat Yıldırım, *Metuca Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, İst. 1995, s. 188. Bu öğretiyeye yönelik eleştiriler için bk. John Locke, *Haşvîni Üstüne Bir Mektup*, trc. Melih Yürüşen, 2. bs., Ank. 1998, s. 21.

⁸⁹ Yusuf, 12/76. Ayrıca bk. Bakara, 2/216, 232, 255 vs.

ilişkinin kesme)⁹⁰ olgusundan kaçınmak gerekir. Aslında, bir kimsenin ya da bir geleneğin hakikatın kaynağı ve ölçütü sayılması, onun aşlamayacağı fikrini ima eder ki bu, düşüncenin donuklaşması ve zaman-dışı kalması demektir.⁹¹ İslâm'da tevhid inancına bağlı olarak ilahi iradenin beşerî iradede kesin çizgilerle tam olarak ayrılması 'mutlak ilim' ile insanın görelî ve parçacı bilgisini de ayrı tutmayı gerektirmektedir. Elbette bu zihniyet, otoriteriyenizmin yerine bireyin özerkliğine öne çıkartılmasını öngörür.

İnsanları belli bir düşünce ya da inancı kabule zorlamak da kendinde ilahî bir yetki görmek demektir. Bu durum, nifaka, inançla yaşam, niyetle fiil, değerle yargı arasındaki uyumun kalkmasına ve sosyal bir şizofreniye yol açar. İnsanlar akıl ve iradeleri yönünde bir fikri veya inancı kabul ve ifade etme hakkına sahip olduğunda ise samimiyet ve içtenlik söz konusu olur.

b. İnsanın Kendini Geliştirebileceğine İnanma

İnsan hakları, bütün insanlara insanın belirli yapısal olanaklarını gerçekleştirme imkânının sağlanmasını talep etmekte, insan şahsiyetinin serbestçe tekamülüne imkân veren şartları teminat altına almaktadır. Şahsiyetin tekamülü için de, insana önce bir şahsiyet değerinin temin edilmesi, zorunlu şartı oluşturmaktadır.⁹²

Kur'an, her bireyin yaratılıştaki *insanoğlu* olarak değerli kılındığını ifade ettiği gibi, Allah'ın ölüm ve hayatı insanın en güzel aktını ortaya koyması için yarattığını vurgularken⁹³ de onun en iyiyi gerçekleştirebileceği inancını verir. Bunun yanında, bir insan olarak değer taşıyan birey, *kişi* olarak asıl değerini, varoluş potansiyellerini geliştirdikçe ve kendini gerçekleştirdikçe kazanır.⁹⁴ Diğer bütün mahlukat kendi mahiyetinin gereklerini iradesiz olarak yerine getirdiği halde,⁹⁵ insan, kendi davranışlarını anlamlandırmakta, değer bilincine varmakta ve mahiyetinin gereklerini bizzat kendi iradesiyle⁹⁶ ifa etmektedir. Onun yegane riski olan, 'otomatikliği' 'ahlâkî buyruğa' çevirmek, insan için Yaratıcının takdir ettiği çok yüksek ve nadir bir yetkidir.⁹⁷ İnsanı amaçlayan vahyin gayesi de insana bu süreçte girdiği risklerin hatırlatılması ve çeşitli tehlikelere karşı uyarılması, varoluşun anlamını ve araçların yanında amaçların

⁹⁰ bk. Şchrîstânî, *a.g.e.*, I, 135 vd.

⁹¹ bk. Ardoğan, *Kelâmî Açıldan İnsan Haklarının Temellendirilmesi Sorunu*, 88.

⁹² Arthur Kaufmann, *Recht und Sittlichkeit*, Tübingen 1964, s. 16-18'den nakleden Gönenç, İzzet, 'İnsan Hakları Üzerine Bir Kitap Değerlendirmesi', *Yeni Türkiye*, sy. 22, Ank. 1998, s. 1495.

⁹³ Müilk 67/2.

⁹⁴ Ardoğan, *a.g.e.*, 46.

⁹⁵ Fatır, 41/11.

⁹⁶ Şems 9/17-10.

⁹⁷ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, 60.

bilincini vererek varlığını geliştirme olanağının artırılmasıdır. Doğrusu insanın amaç olması ile insanın amaçsız olması ayrı, hatta çelişik durumlardır. Birey ve kişi olarak insanı öne çıkartmakla birlikte Kur'an, kainatın boşuna yaratılmadığını ve insanın başıboş bırakılmadığını vurgular.⁹⁸ Esasında amaçsız insan boşluktadır ve kendini geliştirecek bir hareket noktasına, gelişimin nüvesi olacak makul bir 'ben bilinci'ne sahip değildir.

İslâm, bireyin değerini ve tasarrufları kabileye bağlayan, onun otonomisini ve iradesini kaldıran cahiliyye dönemi kabile anlayışını yıkan, cemaatçı yapıyı ve sosyal ahlaki belirleyen kabilevî değerleri değiştiren bir devrim olmuştur. Kur'an'ın dinamik bir muhtevaya sahip ilkeleri, esasen, gelenekçi ve kabilevî paradigmaya karşı birey olma bilincini öne çıkarmakta; bireyin özgürlüğünü beşeri bir gerçeklik olarak kabul ederek ona sorumluluklarını hatırlatmak suretiyle onun kendinde bir değer olduğunun ve kendini geliştirebileceğinin bilincine varmasını istemektedir.⁹⁹

Kur'an açısından kişinin bilinci, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, başka bir insan bilincinin aracılığından geçmez.¹⁰⁰ Dolayısıyla, sorumluluğu başkalarına devretme veya hazır çözüm arama yerine bizzat sorumluluğu üstlenme ve gereklerini çözümlenici ve yapıcı mantıkla yerine getirme öne çıkar. Birey, mevcut otoriteden korkma ve/veya 'pasif olumlama'ya neden olan çarpık saygı anlayışından uzaklaşır.¹⁰¹

İnsanın kendini geliştirebilmesinin bir şartı da birey olarak öznelliğini koruyabilmesidir. Bireyin öznelliğini koruyan bir ortam, düşüncenin ve bilginin önünü açar; bireyin kültür ve anlayış seviyesinin yükselmesine imkân sağlar. Bunun aksine bir fikrin susturulması ise çeşitli sakıncalar taşımaktadır. Öncelikle, fikir doğru ise, insanlar yanlış doğru ile değiştirme imkânından mahrum olur. Fikir yanlış ise, batıl ile yüzleşmek suretiyle hakikat, daha açık şekilde anlaşılma ve daha canlı bir tesir yaratma imkânını yitirir. Diğer yandan boğmaya teşebbüs edilen fikrin, tartışılmadığı için, yanlışlığından emin olunamaz. Çünkü, onun doğruluğunu inkar edenler yanılmaz değildir.¹⁰² Bu yüzden insan, dışardan bir takım kavram ve fikirleri almakla yetinmemeli, aynı zamanda düşünmeli, yorumlamalı, değerlendirmeli, inanmalı ve

⁹⁸ Kıyame, 75/36.

⁹⁹ Mahmut Ay, "Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman", *Dirî Araştırmalar*, c. V, sy. 15, Ank. 2003, s. 98-100; el-Kurtb Muhammed et-Tabliyye, *el-İslâm ve hukuku'l-İrsân -Dirâsetun mukâvareten*, 2. bs., Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1404/1984, s. 277; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İst. 1997, s. 510-511.

¹⁰⁰ Mohammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, trc. Hakan Yücel, İst. 1999, s. 75.

¹⁰¹ bk. Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu*, Ank. 20-21 Kasım 1997, s. 31.

¹⁰² Jean Stuart Mill, *Hürriyet*, trc. M. O. Dostel, Ank. 1988, s. 31.

davranışlarını yalnızca geleneğe göre değil, ahlâkî açıdan da anlamlandırabilmelidir. Davranışın ahlâkî bir değer kazanması da iki temel şarta bağlıdır. Öncelikle akıl fiilin yol açacağı sonuçları önceden kavramalıdır. İkincisi fiil, ızdırânî olmamalı; insan onu baskı, zorlama ve engellemeye maruz kalmadan iradî ve bilinçli olarak gerçekleştirmelidir. Nitekim, İslâm Peygamberi, bir davranışın dinî ve ahlâkî değerinin ancak niyete bağlı olduğunu vurgulamıştır.¹⁰³

İman, ancak bireyin kendi aklı ve kendi vicdanına dayalı olduğu gibi, onun getirdiği sorumluluk bilinci (takva) de ilahî sevgi, tevazu gibi -ilk ve gerçek taşıyıcısı özgür ve özerk birey olan- motivlerden kaynaklanır.¹⁰⁴ Bunların sonuçlarını da insan birey olarak üstlenir. Kur'an, ahirette de insanların fert fert sorgulanacağını,¹⁰⁵ İkbâl'in ifadesiyle, sonlu benliğin, sonsuz benliğin önüne kendi kişiselliğiyle çıkacağını vurgular.¹⁰⁶ Dolayısıyla, bireyi, özne olmaktan çıkartan ve akıl, şuur ve irade sahibi bir kişilikten mahrum eden toplumcu bir anlayış İslâm'la uyumsuz. İslâm'ın toplum anlayışının da esasında bireyden yola çıktığı söylenebilir. Bu anlayışta birey, toplumda aktivitenin merkezi birimidir ve fonksiyon ve faaliyetlerini yerine getirebilmesini hazırlayan tüm fırsatlar ona verilmelidir. Toplum, bireyin bireysel veya bireysel-kolektif yükümlülüğünü yerine getireceği bir ortam olacak şekilde teşkil edilmelidir.¹⁰⁷

c. Taklit ve Vesayetten Kaçınma

Aklın kendi başına kavradığı ilkelerin açıklamasını getiren Kur'an'ı Allah, insanı istidlal ve düşünmeye sevk etmek için indirmiştir.¹⁰⁸ Bilginin anahtarı olan düşünce, insanın varlığı keşfetmesini ve doğruyu yanlıştan ayırabilmesini sağlar. Bunun yanında özgür düşünce ve yorum, kültürleşen bir dinin yabancı ve yanlış unsurlardan ya da yanlış yorumlardan arınması için de ilk şartı oluşturur. Esasen gerek insanın bir kültürü aynen sürdürme eğilimi gerekse kabullerini sorgulamaması; itiraz ve metodik şüpheye açık olmaması hali, bizzat kabulleri zayıflatmakta, inancı alışkanlık ve yapay bir tekrara dönüştürmektedir.¹⁰⁹ Bunun sonucu, taklide taassup eşlik etmesi ve

¹⁰³ Buhâri, "Bed'ü'l-Vahy", 1; Müslim, "İmâret", 155.

¹⁰⁴ Bkz. Fazlur Rahman, "The Status of The Individual in Islam", *Islamic Studies -Journal of The Islamic Research Institute*, c. V, sy. 4, Pakistan 1966, s. 322.

¹⁰⁵ Meryem, 19/95 bkz. 19/80; En'am, 6/94; İsrâ, 17/13-14.

¹⁰⁶ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, s. 93.

¹⁰⁷ Bkz. Ahmad Zaki Yamani, "Islamic Law And Contemporary Issues", *God And Man in The Contemporary Islamic Thought*, edited by Charles Malik, Beirut 1972, s. 61.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *age*, I, 27.

¹⁰⁹ Selçuk, *age*, 32.

diyaloğun önyargılar karşısında gerilemesidir. Çünkü, bir kültür veya inancı taklit yoluyla benimseyen kimse, aynı yolla yeni ve farklı olana tepkisellikle yaklaşır, başka kültür ve anlayışlara karşı iletişim kanallarını açma cesaretini gösteremez. Bireysel dindarlığın hem duygu hem de bilişsel yönü üzerinde duran psikolog Allport'a göre de olgun bir dinî duygu kuşatıcıdır ve müminin kendi yaşamının tek başına bütün anlamları ve değerleri içine almadığının farkına varmasını ve hoşgörülü olmasını gerektirir.¹¹⁰ Nitekim, dinin dogmatik, önyargılı, otoriteye bağımlı, müsamahasız bir kişiliğe yol açtığı yolundaki iddialara karşın, düşünen ve farklılaşmış yüksek seviyede inançlara sahip insanlarda önyargının kaybolduğu, hoşgörünün geliştiği görülür.¹¹¹ Esasen, dinin birey üzerindeki etkilerinin olumlu ya da olumsuz olması, dinî öğretinin mahiyetiyle ve bunun insan tarafından algılanan biçimi ve yorumu ile ilgilidir. Bu noktada kelâmcıların karşıt delil ve itirazları 'süphe' olarak ele alıp incelemelerine yansdığı üzere, İslâm, önyargılar yerine düşünme ve diyalog ve seviyeli tartışmayı öne çıkartan olumlu tesirlere sahip olduğu belirtilmelidir.

İslâm'a bakıldığında, onun taklit yerine temelciliği, bilgi, düşünce, kavrayış ve çözümlenmeyi öngördüğü ve inanca bağlılığı peşin hüküm mesabesinden çıkarttığı görülebilir.

Bazı istisnalarla birlikte kelâmcılar, imanda taklidin doğru ve geçerli bir yol olmadığını vurgulamışlardır. Onlara göre, Allah'ı bilme ancak akıl yürütmeyle gerçekleşir. Dolayısıyla inancın akli delille temellenmesi gerekir ve her akıl sahibinin bu amaçla akıl yürütmede bulunması vaciptir. Akıl yürütmeye dayalı (tahkîkî) iman da taklîdî imanın yukarılarında yer alır. Bu konudaki önemli bir ihtilaf noktasının, Allah'a iman ve nübüvvet gibi temel inançların en basit delillerle birlikte tebliğe göre 'belleme'nin yeterliliğiyle ilgili olduğu ve kelâmcıların çoğunlukla düşünme süreciyle temellendirmeyi öne çıkarttığı görülür.¹¹² Buradan şu sonuca geçebiliriz: Kelâmın öngöreceği bir öğrenim süreci duygu, düşünce ve davranışların doğrudan empoze edilmesi yerine 'kendi başına düşünebilme'yi esas alır.¹¹³ Allport'un dikkat çektiği üzere, oldun dindarlık, inancını geliştirmeye yönelten keşfedici ve açıklayıcı bir özellik taşır. Olun mümin akide alanında tahkîkî bilgiye ulaşmaya

¹¹⁰ Kayıklık, *agm*, 132.

¹¹¹ Hökelekli, *age*, 190-191.

¹¹² İbn Teymiye, *Me'mû'ül-fetavâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, I-XXXV, Mekke 1381-1386, XVI, 330; Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadi, *Usulu'd-Dîn*, İst. 1346/1928, s. 254-255; Ebû Muîn en-Neseî, *Tebessütu'l-edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. H. Atay, Ank. 1994, I, 42; Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sabûnî, *d-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, nşr. B. Topaloğlu, 5. bs., Ank., 1995, s. 89; Hudaî, *age*, 380.

¹¹³ Beyin yıkama-öğretim bağlamında bk. Selçuk, "Din Öğretimi Özgürleştirilen Bir Süreç Olabilir Mi?", 212.

çalışırken toplumun bir takım değerlerini de incitmeksizin sorgulamayı bilir.¹¹⁴

İnsan için varoluşsal bir sorun olan akide konusunda bir başkasını taklit, şirkin eşiği sayılmıştır.¹¹⁵ Bunun yanında, kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine iradeyi teslim etmek ve cemaat içinde benliğini kaybetmek de olumsuz ve kişiyi mazur yapmayan bir tutumdur. Saptıranlar, insanların iradesini emirlerinde kullananlar gibi, onlara iradelerini teslim edenler de sorumlu olup güçsüz ve nüfuz etkisinde (müstaz'af) kalma, bu konuda geçerli bir özür değildir:

"...Her topluluk (cehenneme girdikçe öncesine lanet eder. Nihayet hepsi oraya toplandığında, sonrakiler öncekiler hakkında derler ki: "Rabbimiz! İşte şunlar bizi doğru yoldan saptırdı. Onlara cehennem ateşinden kat kat azap ver". Allah der ki: "Herkesin azabı kat kattır, fakat siz bilemezsiniz."¹¹⁶

Vesayeti gerekçelendirmede başvuru bir tavır da "başkasının günahını yüklenmek'tir. Kur'an, inkarcıların iman edenlere "Bizim yolumuza uyun, sizin günahlarınızı biz yüklenelim." dediklerine dikkat çektikten sonra onların kendi günahları yanında nice günahları, yani başkalarını saptırmanın vebalini de yüklenmelerini, ancak onlara uyanların da bunun günahından kurtulamayacaklarını vurgulamaktadır.¹¹⁷ Dolayısıyla, bireyin ne sorumluluğunu ne de bunun ön koşullarından olan özgürlüğünü kendini nüfuz altına alan ve şartlandıran kimselere devretmesi haklı çıkartılabilir. Buradan bireyin başkasının vesayeti altına girdiği veya temel haklarını başkasına devrettiği sözleşmelerin geçersiz olacağı sonucuna varmak gerektiği son derece açıktır.

Kur'an, özellikle iman konusunda Peygamber'in bile insanlar üzerinde baskı kuramayacağını, onların bekçisi ya da vekili olmadığını vurgular¹¹⁸ ve risaletin fonksiyonunu tebliğ, uyarıcılık ve örneklikle sınırlar. Allah'ın adına hareket etme yetkisi olmayan kimselerin insanların vicdanına hükmetme hakkı düşünülemez bile. Dinin maksadı, insanı teslimiyete zorlamak değil, yaratılış itibarıyla zaten Allah'ın kulu olan insanın kendi seçimi ile Allah'a kul olmasını sağlamaktır.¹¹⁹

¹¹⁴ Bkz. Kayıklık, *agm*, 132.

¹¹⁵ İbn Teymiyye'ye göre, takdit, asgarî şirki (şirkün eşğar) içerir. *Kitabu'l-İman*, Mısır, 1325, s. 28.

¹¹⁶ bk. Araf, 7/38-39, 172-173; Sebe, 34/31-33; Mü'min, 40/47-48; Sâd, 38/59-60.

¹¹⁷ Ankebut, 29/12.

¹¹⁸ Zümer 39/41. Ayrıca bk. En'am 6/107; Şura, 42/48; Zümer 39/41; İsrâ 17/54; Furkan 25/43; En'am 6/66. Bu konu, "Kur'an Açırsınlar Din Özgürlüğünün Teolojik Temelleri" adlı henüz yayınlanmamış makalemizde ele alınmıştır.

¹¹⁹ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, II, 169.

d. Uzlaşma Kültürü

İnsana saygı, bireysel farklılıklara anlayışla yaklaşmak kadar sosyal düzeydeki farklılıkları da tanımayı, barış ve uzlaşma kültürünü benimsemeyi gerektirir. Farklılıkları insanlığın kültür, örf, anlayış ve düşünce mirasını zenginleştiren bir vakıa olarak kabul etmek gerekir. Çünkü, öznenin farklı olma hakkı kadar ötekinin de farklı olma hakkı eşitlik ilkesinin sonucudur. Dolayısıyla, çağımızda, kapalı toplumların git gide yerlerini çok amaçlı/çok kültürlü açık toplumlara bıraktığını düşününce, artık entegrist yaklaşım ve ayrıcalıklara yer olmadığı,¹²⁰ insanlığın her zamankinden daha çok uzlaşma kültürüne ihtiyacı olduğu görülür.

Yahudilerin seçilmişliği ve kutsanmışlığında ısrar eden¹²¹ Eski Ahit'in aksine, insanlığın birliğini vurgulayan Kur'an, ırk, dil ve dolayısıyla etnik farklılıkları da Allah'ın ayetleri olarak resmeder.¹²² Dolayısıyla, İslâm farklılıkları ayrımcılık yapmak, üyelerinin sosyal ufkunu daraltmak veya istismara gerekçe yapmak için değil, insanların bireysel farklılıklar ve ortak noktalarla birbirini tanımada referans kolaylığı olsun diye tanır.¹²³ Bunun dışında, insanlık değeri (onuru) açısından hiçbir ayrımcı yaklaşım haklılaştırılmaz.

Tüm insanlar tek bir Yaratıcının iradesiyle ve aynı kökten geldiğinden, insanlığa gelen bütün ilahî mesajlar, tek bir kaynaktan (Ummü'l-Kitab, Levh-i Mahfuz) geldiği gibi evrenseldir de.¹²⁴ Peygamberlerin belli bir toplumun dilini kullanmaları ve tarihsel bir çerçevede faaliyet göstermeleri, bu evrensel özden bağımsız değildir. Bu temelde onların karşı çıktığı sapmalardan biri de geçmiş toplumlarda insanların gruplara bölünmesi ve ayrımcılığa tabi tutulmasıdır.¹²⁵ Bu tutumun eleştirel bir anlatımı olarak Kur'an'da geçen '*nis'tez'afin (zayıf düşürülmüşler)*' ve '*müstekbirîn (büyüközenler)*' tabirleri bu bağlamda oldukça anlamlıdır.¹²⁶

¹²⁰ Mohammed Talbî, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamchristiana*, c. XI, Roma 1985, s. 101.

¹²¹ Maurice Bormans, "Pluralism And Its Limits in The Qur'an And The Bible", *Islamchristiana*, c. XVII, Roma 1991, s. 8.

¹²² Rum, 30/22.

¹²³ Hucurat, 49/13.

¹²⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 299; *İslâmî Yenilerle -Makaleler II-*, trc. ve nşr. Adil Çiftçi, Ank. 2000, s. 101; Nitekim, aynı zamanda ezilen bir grup olan İsrailoğullarının kurtancısı olan Musa(a)'ın ilk önce Firavuna tebliğde bulunmakta görevlendirilişi (Nâziât, 79/21; Müzzemmil, 73/15 vb.) bunun açık bir örneğidir. Bunun yanında din ve şeriatlerin, insanın gelişmesiyle geliştiği ve İslâm'la kemale erdiği de söylemek gerekir. Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhid*, Kahire 1366/1960, s. 166.

¹²⁵ Kasas, 28/4-5.

¹²⁶ Araf, 7/75.

İslâmî ilkeler açısından siyasal toplumun dayandığı sosyolojik prensip de cemiyetin temelinin özgürlük, eşitlik ve katılımı gerektiren sözleşmeye dayalı oluşudur. Nitekim, Allah'ın Rasulü'nün Medine'ye hicretinin ardından düzenlenen ve bazılarınca insanlık tarihinin ilk anayasası¹²⁷ olarak görülen Medine Vesikası, Kureysli ve Medineli mü'minlerle birlikte putperest ve Yahudi grupların tekbir toplum olduğunu vurgular.¹²⁸

İslâm'ın insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili temel tavrı, Kur'an ve sünnette sevgi (tevaddühüm), yardım (tuhsinû), nezaket (elletî hiye ahsen) ve ilgi (nasîha) kelimeleriyle ifade edilmiştir.¹²⁹ Kur'an, inanç konularında tartışmaya girmekle bir bakıma diyaloga öncülük ettiği gibi, "*Rabbînin yoluna hikmet ve güzel öğütü çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış!*"¹³⁰ ifadesiyle, ilmî-fikrî düzeyde karşıt fikirlerin de ifade edilebilmesi demek olan tartışmayı öngörür.

İnsanın toplumsal bir varlık olduğuna dikkat çeken Kur'an, bir haksızlık olmadıkça barış ortamının ihlal edilemeyeceğini, farklı din mensuplarıyla, bir insan olarak iyilik ve adaletle yaşamak gerektiği gibi, bir Müslüman olarak da Din'i referans yaparak mevcut iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkilerde değişiklik yapılamayacağını altını çizmektedir:

"Sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik etmekten ve onlara adaletle davranmaktan Allah sizi menetmez."¹³¹

Buna göre, Müslümanların diğerleriyle ilişkilerinde asl'olan barıştır ve aralarında bu ilişkinin esası olan '*emân (güvence)*' sabittir.¹³² Emân, hem dinî

¹²⁷ İbrahim Abdullah Merzûkî, *Hukûku'l-irşân fi'l-İslâm*, İngilizce'den trc. M. H. Mürsî, Abudabi 1997, s. 391.

¹²⁸ Ebu Ubeyd Kâsum ibn Sellam, *Kütübü'l-Emâl*, Kahire 1981, s. 126.

¹²⁹ Ahmed ibn Ebi Süleyman, *İslâm'ın Uluslar Arası İlişkiler Kuşan*, trc. F. Kuru, İst. 1985, s. 115.

¹³⁰ Nahl, 16/125. Ayrıca bk. Ankebut, 29/46.

¹³¹ Mümtühne, 60/8.

¹³² Abdulvahhab el-Hallâf, *es-Siyasetü'l-Şer'iyye ev rîzâmü'd-deleti'l-İslâmiyye fi'l-Şu'ûni'd-düstûriyyeti ve'l-bâriyye*, Kahire 1350, s. 92.

Bazı alimler, inanç özgürlüğünü Yahudi ve Hristiyanlarla sınırlarken, bazıları Mecusilerle de zimmet aktırınca caiz olduğunu söylemişlerdir. Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, 25; Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali el-Merginânî, *el-Hidâye Terâmesi*, çev. Ahmed Meylânî, İst. 1986, II, 320. Ancak, Hz. Peygamber'in Mecusiler hakkındaki uygulamaları, konuyla ilgili ayetin hususîlik (hasr) bildirmedigine, kitap ehli dışındaki inanç sahiplerinin de İslâm ülkesi vatandaşı olabileceklerine işaret eder. Bostancı, Ahmet, *İslâm Kararı Hukukunda Gayri Müslimler (Hz. Peygamber Devri Uygulaması Terâminde)*, Doktora Tezi, İst. 1999, s. 45, 65.

Katade, Taberî, Ebu Hanife ve Maturîdî gibi alimlere ait bir görüşe göre de Tevbe, 9/29. ayeti gereğince sadece Arap putperestlere inançları üzerinde kalma seçeneği tanınmaz. Ebu Yusuf, *Kütübü'l-Harac*, 6. bs., Kahire 1397, s. 139; Maturîdî, *Te'vilâtü Ehbî's-Süvve*, nşr. M. Müstezfi er-Rahman, Bağdat 1983, I, 594; el-Mavsîlî, *a.g.e.*, II, 663; Merginânî, *a.g.e.*, II, 320; İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'l-Şer'iyye fi İslâbi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, Mısır 1322, s. 58.

İ. Malik'e göre ise, söz konusu kastedilen, Medine halkının onlarla savaşanlara karşı savaşmasıdır. Ebu Bekr İbn 'Ârâbî, *Alhikâmü'l-Kur'ân*, nşr. M. A. Atâ, c. I-IV, Beyrut 1408/1988, I, 144.

kimliklere saygı gösterilmesi hem de insanların inançlarının gereklerini özgürlük ve güvenlik içinde gerçekleştirebilmelerini ifade eden ve Hz. Peygamber'den itibaren pratiğe yansımış bir kavramdır. Nitekim, Medine Vesikası'nda Yahudilere tanınan özgürlükler Necranlı Hıristiyanlara da yapılan antlaşmada tanınmış, din ve vicdan özgürlüklerinin ötesinde onlara neredeyse özerlik de verilmiştir.¹³³ Antlaşmada, hak ve hürriyetlerin Allah'ın ve Rasulü'nün zimmetinde olması, Müslümanların vereceği en nihâî garanti idi. Bu sebeple, Yahudilerin ve Hıristiyanların dinlerini yaşama hakkından tamamen yararlanmaları da tarihi bir gerçeklik olmuştur.

Din özgürlüğüne saygı, diğer insan haklarına saygıyı da geliştirir. Dinî özgürlüklerin kısıtlanması ise taassup ve entegrist tutumlara yol açar; toplumda baş gösteren gerilimler, din ve dinî kimlikleri siyasal muhalefet kaynağına dönüştürür, kampaşma ve çatışmalara neden olur. Ayrıca, Montesquieu'nun işaret ettiği üzere, baskı altında tutulan din, sırası gelince baskı kullanmaya başlar.¹³⁴ Oysa hoşgörü ortamı, bunu önleyeceği gibi, inanç farklılıklarını, insanlığın ortak mirasını zenginleştiren yol ve yaklaşımlara dönüştürür. Kur'an, insanın bu özelliğinden hareketle 'öteki'nin kutsalına dil uzatmayı da yasaklamaktadır.¹³⁵

Kur'an'a bakıldığında, peygamberlerin bireylerden başlayarak toplumlarını aydınlatma, doğruluk ve iyiliğe yönlendirme, eğitime gibi hususlarda yoğunlaştıkları, bu yolda karşılaştıkları çeşitli baskı ve zulme şiddetle karşılık vermek yerine hicret yolunu seçtikleri görülmektedir. Hz. İbrahim'in putperest toplumla¹³⁶ ve Hz. Musa'nın da Firavunla mücadelesi¹³⁷ peygamberlerin hayatlarında gördüğümüz metodun örnekleridir.

İslâm, bir medeniyet dini olduğundan sosyal gerçekliği görmezden gelmez. Bu nedenle, mahalli kültürleri yok etme yerine İslâm'a aykırı olmayan çeşitli kültürel unsurları kendi bakış açısı ile birleştirir ya da onların başkasına

İbn Kayyım da eski inançlarını sürdürme seçeneğinin Arap putperestler de dahil herkes için geçerli olduğunu belirtir. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdî'l-Meâd*, I-VI, çev. M. Can, İst. 1990, III, 1142. Bu görüş, Kur'an'ın imtihan ve dinî inancın mahiyetine ilişkin bakış açısına daha uygundur. Burada belirtelim ki, İslâm'da zimmî kavramı da menşe' itibarıyla, bir alt sınıfı değil, din özgürlüğünün bir gereği olarak yurttaşlık ile dindaşlığın ayrılmasını ifade eder.

¹³³ bk. Ebu Yusuf, *a.g.e.*, 72-73; Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, 182 vd.

¹³⁴ Montesquieu, *Kanunların Ruhunu Üzerine*, trc. Fehmi Baldaş, I-II, 2. bs., İst. 1998, II, 198.

¹³⁵ En'am, 6/108. Ayet, putlara dil uzatılması halinde, putperestlerin de aslında 'Yüce Tann' olarak kabul ettikleri halde (bk. Zümer, 39/3) Allah'a dil uzatabileceklerini hatırlatarak, onları böyle bir yanlışla neden olmaktan kaçınma inceliğini öğütlemektedir.

¹³⁶ Enbiya, 21/58-68.

¹³⁷ Taha, 20/47 vd. Araf, 7/127-128.

zarar vermemek kaydıyla varlığını sürdürmelerine imkân sağlar.¹³⁸ Dolayısıyla, dini kriterin insanlığı bloklara ayırdığı iddiası, din karşıtı bir yere konmamalıdır. Doğrusu, dinî ve kültürel farklılıkların varlığı ve bunların ahlâk ve insan onurunu korumayı amaçlıyor oluşu, kültürler arasında bireysel haklar ve toleransı ortak ahlâk yani dinler arası zemin üzerinde kurma ihtiyacına işaret eder.¹³⁹ O halde, dinin insanlara vazgeçilmez, devredilmez ve dokunulmaz haklar atfetmediği şeklindeki dışlayıcı önyargılardan kurtulmak, pek çok batılı olmayan kültürün de temel haklar fikrini içerdiğini anlamak gerekir.¹⁴⁰ Özellikle İslâm'a bakıldığında da hem onur, özgürlük, ahlâk ve değer bilincinin gelişiminde hem de insan haklarına saygının yükselmesinde akîlî, vicdanî ve aşkın bir temel sağladığı görülür.

Sonuç

Yaratılış öğretisine, insan haricî şartlarından ve fizyolojik yapısından önce gelen bir değere sahiptir. Bu değer, İslâm'ın hedeflediği varlıksal bütünlük ve denge içinde varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayan belli haklarının tanınmasını ve korunmasını gerektirmektedir. Dinin maksadı, insanı tabiatın sınırlarından ahlâk ve değerler dünyasına yükseltmek, insanî bir kültür içinde kendi tabiatının, varoluş potansiyellerinin bilincine varma ve onları geliştirerek gerçekleştirme imkânı sağlamaktır.

İnsanı tarihin bilinçli bir öznesi olmaya çağıran ilahî mesaj, onun yeryüzünün halifesi olduğunu vurgularken onun özgürlüğüne, imtihan kavramıyla da özgürlüğün iyi yönde kullanılması gereğine dikkat çekmektedir. Bu nedenle de insan hakları salt vakiyadan değil, vakiyaya ilişkin bilgidir hareketle 'olması gereken'den çıkartılmalıdır.

İslâm'da tevazu ile teyit edilen insanın değerine olan inanç, insan onuruna saygıyı yükseltmekte, yaratılanı Yaratan'dan dolayı hoş görme, farklı kimliklere anlayışla yaklaşmayı getirmektedir.

İslâm, özgürlüğün esas itibarıyla amaca yönelik olduğunu, insanlığın en üst noktasına çıkma ve ahlâkî değer varetme maksadıyla insana özgürlük verildiğini vurgularken, onun en iyiyi gerçekleştirebileceği inancını verir. Özgürlük bilinci ve otonominin öne çıkartıldığı bir din anlayışı, telkinlerle hareket etmek yerine düşünme ve çözümlemenin tebarüz etmesini sağlar. Kur'an, geleneğin ilim ve akılla kritize edilmeden sürdürülmesini tenkit

¹³⁸ Bkz. Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 307.

¹³⁹ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam And The New World Disorder.*, London 1998, s. 209.

¹⁴⁰ Frankel, *a.g.e.*, 27.

etmiştir. Çünkü, insan, taklit yoluyla belli bilgileri alsa bile bunları ne doğrulayabilir ne de makul delillerle yeniden ifade edebilir.

İnsanlar farklı bilgi, düşünce ve öğretilere ulaşabildiği ve bunlara eleştirel yaklaşabildiği bir ortamda, birbirlerinin kültürel birikimlerinden serbestçe yararlanmak suretiyle, varoluş düzeylerini yükseltirler. Bu aynı zamanda karşılıklı anlayış, ünsiyet ve uzlaşma kültürünün gelişmesine ivme kazandırır.

İnsan haklarına saygının yer etmesi, bunun insanın şuur dünyasına ahlâkî kavramlarla yerleşmesine bağlıdır. Din ise bireyin tercih şartlarını artıran ahlâkî kavramlarla düşünmeye yardım eder ve dinle temellenen ahlâk, davranışa inanç boyutunu katar. İslâm'da ötekinin hakkına saygıyı öne çıkaran ve bunu dindarlığın bir tezahürüne dönüştüren '*kul hakkı (hakku'l-abi)*' kavramı bu bakımdan oldukça anlamlıdır.