

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Yayın No. 105

İNSAN HAKLARI VE DİN

(SEMPOZYUM)

BİLDİRİLER

15-17 MAYIS 2009

ÇANAKKALE

DÜZENLEYEN:

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÇANAKKALE 2010

Sempozyum**Onursal Başkan:**

Prof. Dr. Ali AKDEMİR

Rektör

Başkan:

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU

Dekan

Düzenleme Kurulu:

Doç. Dr. Tevhit AYENGİN (Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN

Haberleşme:

Telefon: 0286 2180537–39 Faks: 0286 2180538

E-posta: ilahiyat@comu.edu.tr

Adres:

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

17020 ÇANAKKALE

Editör:

Doç. Dr. Tevhit AYENGİN

Baskı:

Pozitif Matbaacılık ve Ambalaj San. Tic. Ltd. Şti.

Çamlıca Mah. 145. Sk. No: 10/16

Yenimahalle / Ankara

Tel: 0312 397 00 31

ISBN: 978-605-4222-11-7

Bu kitap, yayıncının yazılı izni olmadan hiçbir şekilde kısmen veya tamamen çoğaltılamaz.

Bu eserde yer alan tebliğ ve konuşmalarda ileri sürülen görüşlerin dil ve bilimsel sorumluluğu sahiplerine aittir.

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI.....	1
DOÇ. DR. TEVHİT AYENGİN.....	1
DÜZENLEME KURULU ADINA.....	1
PROF. DR. İBRAHİM HATİBOĞLU	3
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANI.....	3
PROF. DR. ALİ AKDEMİR	5
REKTÖR.....	5

KISALTMALAR.....	8
-------------------------	----------

1. OTURUM

TEMEL HAKLAR.....	11
BAYRAKTAR BAYRAKLI	
İNSANIN YAŞAMA HAKKININ KORUNMASININ DİNİ DAYANAĞI.....	18
ADEM DÖLEK	
KUR'AN VERİLERİ AÇISINDAN İNSAN HAKLARI.....	40
AHMET İNAN	
İNSAN HAKLARININ GÜVENCESİ OLARAK KUR'AN'DA İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜNÜN TEMEL İLKELERİ	53
MÜFİT SELİM SARUHAN	

2. OTURUM

İSLAM VE İNSAN HAKLARI: ÖDEV ÖNCELİKLİ TOPLUM MODELİ	71
HALİT ÇALIŞ	
İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA İNSAN HAKLARI VE DEVLETİN BÜTÜNLÜĞÜ	86
İZZET SARGIN	
İNSAN HAKLARI SÖZLEŞMELERİNDE DİN VE VİCDAN HÜRRİYETİ.....	101
TEVHİT AYENGİN	
POSTMODERN BİR İNSAN HAKLARI SÖYLEMİ OLARAK HUKUKİ ÇOĞULCULUK VE İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	114
MEHMET SALİH KUMAŞ	

3. OTURUM

TEMEL HAK VE ÖZGÜRLÜKLER BAĞLAMINDA MEZHEPSEL ÇOĞULCULUK.....	151
AHMET BAĞLIOĞLU	

“EL-ADL” İSMİNİN VARLIK ÂLEMİ VE İNSAN ÜZERİNDE YANSIMALARI	164
HÜSEYİN KURT	
İNSAN HAKLARI İHLALİNİN DİNİ-AHLÂKÎ ADLANDIRMASI: BÜYÜK GÜNAH	177
SİNAN ÖGE	
FELSEFİ BİR SORUN OLARAK HAK, HAKLILIK VE İNSAN HAKLARI	189
HASAN ÖZDEMİR	

4. OTURUM

İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ AÇISINDAN MÂBETLERE VE MÂNEVÎ DEĞERLERE SAYGI	201
ALİ BAKKAL	
İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSLERİ	226
EMİNE KESKİNER	
TARİHTE VE GÜNÜMÜZDE KADIN HAKLARI	244
EMİNE ÖZTÜRK	

5. OTURUM

LINGUA FRANCA’DAN LINGUA SACRA’YA: İNSAN HAKLARI SİSTEMİ KÜRESEL SEKÜLERİZMİN AMENTÜSÜ MÜ?	267
MUHSİN AKBAŞ	
İBRAHİMÎ DİNLERDE İNSAN HAKLARININ HERMENÖTİĞİ: AHİT, ASLÎ GÜNAH VE TESLİMİYET BAĞLAMINDA HAK VE HÜRRİYET.....	279
ŞEVKET YAVUZ	
ORTADOĞU İNANÇ TARİHİNDE İNSAN HAKLARINA BAKIŞ.....	292
AHMET ARAS	

6. OTURUM

RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOUS AND HUMAN RIGHTS ATTITUDES AMONG SENIOR HIGH SCHOOL STUDENTS: TURKISH CASE	303
HAMİT ER, SEVKET YAVUZ, HASAN KAPLAN	
SEKÜLARİZM, İSLÂM VE İNSAN HAKLARI	320
RECEP ARDOĞAN	
BİR TOPLANTININ ANATOMİSİ: HOLLANDA’NIN LAHEY (DEN HAAG) ŞEHRİNDE YAPILAN “DİNLER VE İNSAN HAKLARI” TOPLANTISI VE TARTIŞMALAR	363
ÖZCAN HİDİR	

7. OTURUM

KUR'ÂN'DA VE HZ. PEYGAMBERİN UYGULAMALARINDA “ESİRLERİN ÂKİBETİ”	377
AHMET HAMDİ FURAT	
HZ. PEYGAMBER'İN TOPLUMU DÖNÜŞTÜRÜRKEN KÖLELERİ HÜRRİYETLERİNE KAVUŞTURMASI VE KONUNUN GÜNÜMÜZ İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	387
MEHMET NADİR ÖZDEMİR	
OSMANLI ADALET SİSTEMİNDE GAYR-İ MÜSLİMLERİN YERİ VE ÖRNEKLERİ (ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE)	411
NURİ KAVAK	
OSMANLI HUKÛK-I ÂİLE KARARNÂMESİ'NDE HİRİSTİYAN VE YAHUDİLERE TANINAN HAKLAR	423
ABDURRAHMAN YAZICI	
DEĞERLENDİRME OTURUMU	
NASUHİ ÜNAL KARAARSLAN	439
ALİ BAKKAL	443
TEVHİT AYENGİN.....	447

PROGRAM

15 Mayıs 2009 Cuma

Açılış
09:00 – 10:00

Doç. Dr. Tevhit Ayengin
Düzenleme Kurulu Adına
Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu
İlahiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Ali Akdemir
Rektör

1. Oturum

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara**
Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı
Temel Haklar

Doç. Dr. Adem Dölek
İnsanın Yaşama Hakkının Korunmasının Dinî Dayanağı
Doç. Dr. Ahmet İnan
Kur'an Verileri Açısından İnsan Hakları
Doç. Dr. Müfit S. Saruhan
İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri

2. Oturum

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Ali Bakkal**
Doç. Dr. Halit Çalış
İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli
Yrd. Doç. Dr. İzzet Sargın
İslam Hukuk Düşüncesi Bağlamında İnsan Hakları ve Devletin Bütünlüğü
Doç. Dr. Tevhit Ayengin
Din ve Vicdan Özgürlüğünün İnsan Hakları Sözleşmelerine Yansıması
Dr. Mehmet Salih Kumaş
Postmodern Bir İnsan Hakları Söylemi Olarak Hukuki Çoğulculuk ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

3. Oturum

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Ahmet İnan**
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Bağlıoğlu
Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk
Dr. Hüseyin Kurt
Allah'ın el-Adl İsminin Varlık Âlemi ve İnsan Hayatı Üzerinde Yansımaları
Dr. Sinan Öge
İnsan Hakları İhlalinin Dinî-Ahlâkî Adlandırması: Büyük Günah
Öğr. Gör. Hasan Özdemir
Felsefi Bir Sorun Olarak Hak, Haklılık ve İnsan Hakları

16 Mayıs 2009 Cumartesi

4. Oturum

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı**

Prof. Dr. Ali Bakkal

Mabedlere ve Manevi Değerlere Saygı

Yrd Doç Dr Emine Keskiner

İnsan Hakları Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri

Dr. Emine Öztürk

Tarihte ve Günümüzde Kadın Hakları

5. Oturum

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Halit Çalış**

Doç. Dr. Muhsin Akbaş

Lingua Franca'dan Lingua Sacra'ya: İnsan Hakları Sistemi Küresel Sekülerizmin Amentüsü Mü?

Doç. Dr. Şevket Yavuz

İbrahîmî Dinlerde İnsan Haklarının Hermönetiği: Ahit, Aslı Günah ve Teslimiyet Bağlamında Hak ve Hürriyet

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Aras

Ortadoğu İnanç Tarihinde İnsan Haklarına Bakış

Yrd. Doç. Dr. Mahmut Salihoğlu

İnsan Hakları ve Dini Hukuk: Agunah Örneği

6. Oturum

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Muhsin Akbaş**

Yrd. Doç. Dr. Hasan Kaplan, Doç. Dr. Hamit Er, Doç. Dr. Şevket Yavuz

Relationship Between Religiosity & Human Rights Attitudes Among Turkish Highschool Students: Turkish Case

Dr. Recep Ardoğan

Sekülerizm İslam ve İnsan Hakları

Doç. Dr Özcan Hıdır

Bir Toplantının Anatomisi: Hollanda'nın Lahey Şehrinde Yapılan "Dinler ve İnsan Hakları" Toplantısı ve Tartışmalar

7. Oturum

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Nasuhi Ünal Karaarslan**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat

Kur'ân'da ve Hz. Peygamberin Uygulamalarında "Esirlerin Âkıbeti"

Dr. Mehmet Nadir Özdemir

Hz. Peygamber'in Toplumu Dönüştürürken Köleleri Hürriyetlerine Kavuşturması ve Konunun Günümüz İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi

Dr. Nuri Kavak

Osmanlı Adalet Sisteminde Gayr-i Müslimlerin Yeri ve Örnekleri (Şer'iyye Sicillerine Göre)

Abdurrahman Yazıcı

Osmanlı Hukûk-ı Âile Karamânesi'nde Hıristiyan ve Yahudilere Tanınan Haklar

8. Oturum

Değerlendirme

Prof. Dr. Nasuhi Ünal Karaarslan

Prof. Dr. Ali Bakkal

Doç. Dr. Tevhit Ayengin

17 Mayıs Pazar

Çanakkale Şehitlik Gezisi

Açılış Konuşmaları

Doç. Dr. Tevhit AYENGİN

Düzenleme Kurulu Adına

Sayın Rektörüm,

Sayın Dekanlar,

Sayın protokol üyeleri,

Ülkemizin değişik bölgelerinden bildiri sunmak üzere üniversitemize gelen kıymetli katılımcılar,

Değerli bilim insanları,

Sevgili öğrenciler,

Değerli misafirler,

Basınıımızın değerli temsilcileri,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenmekte olan İnsan Hakları ve Din konulu sempozyuma hoş geldiniz. Düzenleme kurulu adına hepinizi en içten duygularıyla selamlıyorum. Bugün burada sizlerle aynı mekanı paylaşmaktan onur duyduğumuzu ifade etmek istiyorum.

Sayın Rektörüm, program bir açılış ve yedi oturumdan oluşmaktadır. Kıymetli bilim insanları birbirinden değerli bildirimlerle İnsan Hakları ve Din konusunu değişik boyutlarıyla ele alacaklardır. Sempozyumun bilim dünyasına önemli katkılar sağlayacağına inanıyoruz.

Başta Sayın Rektörüm Prof. Dr. Ali AKDEMİR ve Sayın Dekanım Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU' olmak üzere sempozyumun düzenlenmesine emeği geçen herkese teşekkür ediyoruz. Ayrıca sempozyumun planlanmasında önemli katkıları olan Önceki Dekanımız Sayın Prof. Dr. Nasuhi Ünal KARAARSLAN'a teşekkür etmek bizim için vefa borcu olacaktır.

Ve yine katkılarından dolayı İl Müftümüz Sayın Kamil BARAN'a ve Eceabat Belediye başkanı Sayın Kemal DOKUZ'a çok teşekkür ediyoruz.

Düzenleme kurulundaki çalışma arkadaşlarım Sayın Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU ve Sayın Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN'a çok teşekkür ediyorum.

Son olarak değerli katkılarını bizden esirgemeyen fakültemizin akademik ve idari personeline teşekkür ediyorum, sempozyumun verimli geçmesini temenni ediyorum.

Saygılarımla

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU

İlahiyat Fakültesi Dekanı

Kıymetli dekan,
Sayın daire amirleri,
Değerli bilim insanları,
Saygıdeğer misafirler,
Sevgili öğrenciler,

Fakültemiz tarafından düzenlenen “İnsan Hakları ve Din” konulu ulusal sempozyumumuza hoş geldiniz. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin artık gelenekselleştirdiği sempozyumlar dizisinin bu önemli halkasında sizleri üniversitemizde görmekten ve misafir etmekten büyük bir mutluluk duyduğumu belirtir, hepinizi en kalbî hürmetlerimle selamlarım.

Dünyada ve ülkemizde üretilen bilginin paylaşılma ortamlarından biri şüphesiz sempozyumlar, paneller ve kongrelerdir. Bizim geleneğimiz şunu ifade eder: “Bilgi paylaştıkça güzelleşir ve yeşerir.” Ve “bilgiyi paylaşmak ilmin zekâtıdır”. Bu açıdan bakıldığında bu sempozyum adeta bilgi dağarcıklarından imbik imbik toparlanan ve toplanan bilgilerin paylaşım ve dağıtım şölenidir. Bu şölenin başta üniversitemize, yurdumuzun ilim potasına, evrensel bilgi mirasına eşsiz katkılar sunacağından hiçbir tereddüdüm yoktur. Paylaşılan bilgi ile nice güzel insanlık projelerine taşlar konulacak, evrensel kültür ve bilim mirasının birici fanusu tahkim edilmiş olacaktır.

Kıymetli misafirler,

“İnsan Hakları ve Din” konusu hem mahiyet, hem de sınırları açısından günümüzün en önemli konularından biridir. Genelde din ve dinlerin, özelde de İslam’ın insan hakları karşısındaki konumunun incelenmesi bu açıdan oldukça önemlidir. İslam, daha başlangıçtan itibaren hakları ve hürriyetleri sorumluluklar ve zorunluluklarla örer. Yani bir bakıma İslam bir din olarak bu dengenin tesisinden en önemli bir merhaleye karşılık gelir. Gerek Hz. Peygamber’in Sünneti’nde, gerekse, takip eden nesillerin ve İslam medeniyet safhalarında hakların ve hürriyetlerin üzerinde ısrarla

durulduğunu, insan ve çevre haklarının direkt olarak Allah haklarıyla ilintilendirildiğini hem nasslarda; yani Kur’ân ve Sünnet’in metinlerinde, hem de daha sonra yazılan Fıkhî, Ahlakî, Tasavvufî, vb. eserlerde görmek mümkündür.

Belki bu açıdan bakıldığında Allah’ın isimlerinden Hakk ismi bile İslam’ın hem hukuk açısından, hem teoloji açısından, hem de ahlâk açısından ne anlama geldiğini özetlemesi ve yakalaması noktasından şayan-ı dikkattir. Hakk genel anlamıyla; tevhid ilkesinin metafizik ve tarih ötesi ilkelerine gönderme yapar; oradan güç alır ve fiziğe ve tarihe yön, şekil ve meşruiyet kazandırır. Hakk; aynı zamanda bu yönüyle tarihsel olanın ve bireysel ve kolektif olanın hukukunun masuniyetini, dokunulamazlığını ve bütünlüğünü ifade eder.

Bugün insanlık üç nesil insan hakları ve hürriyetleri safhalarından sonra yepyeni bir evrensel insan hakları platformuna ulaşmış bulunmaktadır. Artık “sınırları ve duvarları olmayan bir sınıf”a evrilen küresel köyde her hak bir başkasının hakkı ve bir başka varlığın hukuku ile çevrili ve koşuttur. İşte bu bağlam da bize bu müstesna sempozyumun önemini ve hedefini verir.

Sempozyumlar düzenlemek üniversitelerin görevlerinden biri olduğundan, akademisyenlerin de görevleri arasına girmektedir. Elbette; her sempozyum nice özveri, çaba, gayret ve göz nuru ile mümkün kılınabilmektedir. Bu yüzden sempozyuma maddî ve manevî katkı sağlayanlara en derin saygı ve teşekkürlerimi iletme isterim. Bu açıdan da böyle kıymetli ve gayretkeş “hakları teslim etmek” aslında bu sempozyumun ruhuna denk düşen bir değer olsa gerektir.

“İnsan Hakları ve Din” temalı bu sempozyumun bu sahada boş bırakılan önemli noktaları dolduracağına güvenim tamdır. Öneri safhasındaki, geliştirilmesindeki ve hazırlanış safhasındaki gayretleri sebebiyle başta İlahiyat Fakültemizin önceki dekanı Prof. Dr. Nasuhi Ünal KARAARSLAN olmak üzere, sempozyum düzenleme kurulunda yer alan Doç. Dr. Tevhit AYENGİN, Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU ve Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN’a en kalbî teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca sempozyumun hazırlanış ve basım süreçlerindeki gayretlerinden dolayı da Dekan Yardımcısı Doç. Dr. Şevket YAVUZ’a teşekkürlerimi iletme isterim.

Bu sempozyumun insan hakları alanındaki tartışmalara, araştırmalara ve insan haklarını merkeze alan bir bilincin inşasına katkı sağlayacağını umuyorum, hepimize sevgi ve saygılar sunuyorum.

Prof. Dr. Ali AKDEMİR

Rektör

Sayın dekanlar,
Sayın daire amirleri,
Değerli bilim insanları,
Değerli misafirler,
Sevgili öğrenciler,

İlahiyat Fakültemiz tarafından düzenlenmekte olan “İnsan Hakları ve Din” temalı sempozyuma hoş geldiniz. Sizleri üniversitemizde görmekten ve sizleri üniversitemizde misafir etmekten mutluluk duyduğumu belirtmek istiyorum.

Değerli katılımcılar,

Sempozyumlar düzenlemek üniversitelerin görevlerinden birisidir. Bilim insanları sempozyumlarla bilgi birikimlerini geniş kitlelerle paylaşmış olmaktadırlar. Üniversitemiz, bu tür organizasyonlara büyük önem ve değer vermekte, fakültelerimiz kendi alanlarıyla ilgili ulusal ve uluslararası bilim şölenleri düzenleyerek, toplumun gelişmesine katkı sunmaktadır.

Sempozyumlar büyük emekler verilerek düzenlenmektedir. Bilim insanlarının bu çabalarını kalıcı kılmak, bu tür etkinlikleri daha da anlamlı kılmaktadır. Bu sebeple sempozyumların basılması üniversitemizin ana hedeflerinden biridir. Bu sempozyumun kitap haline getirilmesi için gerekli desteği sağlamaktan büyük mutluluk duyacağımızı dile getirmek istiyorum.

Sevgili misafirler,

Üniversitemizde gelecek yıl “Dünya Üniversiteler Kongresi” düzenlenecektir. Bu kongre hem içerik, hem de kapsam itibarıyla alanında bir ilk olacaktır. Bu durum üniversitemiz için gurur vericidir. Bu kongrenin hem ülkemizin, hem de üniversitemizin tanıtımına büyük katkılar sağlayacağına yürekten inanıyorum.

İnsan hakları insanlığın tarih boyunca hukuk alanında elde ettiği en önemli kazanımlardan biridir. Uzun ve yorucu çabalar sonucu insanlık

bu birikime sahip olmuştur. Bu birikim günümüzde de sürekli olarak geliştirilmektedir ve gelişmesi adına yapılan çalışmalar her geçen gün yoğunluğunu artırarak devam ettirmektedir.

Tarihin her döneminde insan hakları mücadelesi var olmuştur ve insan yaşadığı sürece de bu mücadele devam edecektir. Bu mücadele iki şekilde sonlanma tehlikesiyle karşı karşıyadır: Birincisi, insanların ideallerindeki eşitlik ve özgürlük gibi insanın doğuştan getirdiği hakların ve ideal değerlerin pratikte kusursuz ve eksiksiz gerçekleşmesiyle; ikincisi de böyle bir mücadelenin artık sonuç vermeyeceğini düşünerek insanlığın bundan vazgeçmesiyle. Bu iki durum da insan ve toplumsal hayat için imkânsız olduğuna göre tartışmalar sürüp gidecektir demektir.

İnsan hakları en yaygın ve kabul gören tanımıyla *kişinin sırf bir insan olduğu için sahip olduğu haklar* demektir; dolayısıyla insan haklarından yararlanma için insanın ilave bir niteliğe sahip olmasına ihtiyaç, zorunluluk ve gereksinim yoktur. Bu haklar dili, dini, ırkı ve cinsiyeti ne olursa olsun her insanın şartsız yararlanabileceği haklardır.

İnsan hakları, bütün insanların aynı evrensel haklara sahip olduğu ve dolayısıyla bunları ihlal etmenin evrensel düzeyde kabul edilemeyeceği düşüncesini başlangıç noktası olarak kabul etmelidir. Bilindiği gibi, devlet gücünün sınırlandırılması görüşünün Batı dünyasında rağbet görmesiyle birlikte, insan hakları alanında önemli kazanımlar elde edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda kuvvetler ayrılığı ilkesini hukuk bilimine kazandıran John Locke (ö. 1704) ve Montesquieu (ö. 1755)'nin katkıları dikkat çekicidir. Locke yasama ve yürütmede, Montesquieu da bunlara ek olarak yasamada kuvvetler ayrılığı ilkesini ortaya çıkarmak suretiyle, bireyin devlete karşı korunmasına ve insan haklarının güvence altına alınmasına yönelik yeni açılımlar kazandırmıştır.

BM İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi, insan hakları alanında insanlık tarihinde yeni bir dönem açmıştır. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nca 10 Aralık 1948'de kabul edilen "BM İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi", temel hak ve özgürlüklerin bir özeti niteliğindedir.

Sözleşme, insanın şahsiyetini korumaya yönelik hak ve özgürlükleri içermesi açısından büyük önem taşımaktadır. Yaşama hakkı başta olmak üzere, kişi güvenliği, kölelik yasağı, işkence yasağı ve keyfe bağlı tutuklamaları önleyici maddeleri içermektedir. Kanun önünde herkesin eşit olduğu düşüncesi yanında, özel hayatın ve mülkiyetin dokunulmazlığı ile din ve vicdan özgürlüğü gibi haklara da temel haklar olarak sözleşmede yer verilmiştir.

İnsanların gündelik hayatlarında önemli bir yeri, rolü ve etkisi olan din, insanlık tarihiyle eş zamanlıdır. İnsanlık her dönemde bu dinin sosyal realitedeki yansımaları ile birlikte yaşamış ve insanlık var olduğu sürece bu realiteyle yaşamaya devam edecektir. İşte bu bağlam da bize din ile insan haklarının karşılaşma ve bağlantı noktasını verir.

“İnsan Hakları ve Din” konulu bu sempozyumun alandaki yeni çalışmalarına ışık tutacağına inanıyorum. Emeği geçenleri kutluyorum; başta İlahiyat Fakültemizin dekanı Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU ve önceki dekan Prof. Dr. Nasuhi Ünal KARAARSLAN olmak üzere, sempozyum düzenleme kurulunda yer alan Doç. Dr. Tevhit AYENGİN, Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU ve Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN’a teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu sempozyumun insan hakları alanındaki tartışmalara katkı sağlayacağını umuyor, hepinize sevgi ve saygılar sunuyorum.

KISALTMALAR

a.g.e. veya age	: adı geçen eser
a.g.m. veya agm	: adı geçen makale
A.Ü. SBF	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi
a.y. veya a.g.y	: aynı yer
AÜHF	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin
b.t.y	: basım tarihi yazılmamış
b.y.y	: basım yeri yazılmamış
bkz. veya bk	: bakınız
BM	: Birleşmiş Milletler
bs. veya bsk	: baskı
c. veya C.	: Cilt
çev.	: çeviren
der.	: derleyen
DEU	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed. veya edit	: editör
h.	: Hicrî
HAK	: Osmanlı Hukûk-i Âile Karamâmesi
Haz	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İ.Ü.H.F.	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
İFAV	: Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İHEB	: BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi
İSAV	: İslami İlimler Araştırma Vakfı
İÜHFM	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
Krş	: Karşılaştı
KSÜ	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
md. veya mad	: Madde/ler
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr.	: Neşreden
ö.	: ölüm
s.	: sayfa
ss. veya sf	: sayfalar arası
Ş.S.	: Şerhiye Sicili
Şrh.	: Şerheden
Tah veya Thk.	: tahkik
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc	: Tercüme eden
ts. veya tsz	: basım tarihi yok
TTK	: Türk Tarih Kurumu
ty	: basım tarihi yok
v.dğr.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve devamı
vs.	: ve saire
y.y.	: Yayın yeri yok
yay.	: yayınları

1. OTURUM

Oturum Başkanı:

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara

Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı

Temel Haklar

Doç. Dr. Adem Dölek

İnsanın Yaşama Hakkının Korunmasının Dinî Dayanağı

Doç. Dr. Ahmet İnan

Kur'an Verileri Açısından İnsan Hakları

Doç. Dr. Müfit S. Saruhan

İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri

TEMEL HAKLAR

Bayraktar BAYRAKLI*

ÖZET

Kur'an-ı Kerim insanların içerisinde saygın ve faziletli bir yaşam süreciği dünya görüşü teklif eder. Bu dünya görüşü insanların başka insanlar tarafından istismar edilmesini kabul etmez, tam aksine bununla mücadele eder. Kur'an'ın ileri sürdüğü insan hakları o kadar zengin ve kuşatıcıdır ki, modern İnsan Hakları söylemi henüz bu noktaya ulaşamamıştır. Bu haklar şunlardır: Allah hakkı, ebeveyn hakkı, yaşlı hakkı, toplum hakkı, komşu hakkı, çevre hakkı ve çocuk hakkı. Kur'an'ın öğretisi insanı korumayı ve insanlığın gelişmesi için gerekli güvenli ve besleyici ortamın oluşmasını amaçlar. İslam'da insan hakları çerçevesini ve İslam toplumlarının ahlaki yapısını oluşturan ana prensip budur.

Anahtar Kelime: Din, insan hakları, temel haklar

ABSTRACT

Basic Rights

The Holy Qur'an proposes a worldview in which human beings can lead a virtuous and respectable life. This view does not accept exploitation of individuals by other individuals and fights against such manipulation. Qur'an introduces so many kinds of inclusive rights that modern discourse of Human Rights has yet to recognize. These are the rights of creator (Allah), rights of parents, rights of elderly, rights of society, rights of neighbor, rights of environment and rights of children. Teaching of Qur'an aims to protect human beings and to prepare safe and nurturing environment in which human kind prosper. It is this notion that constitutes the general framework of human right in Islam and moral fiber of Muslim societies.

Keywords: Religion, human rights, basic rights

Kur'an-ı Kerim'de insan haklarına dikkat çekilmiş ve nelere dikkat edilmesi gerektiğine dair önemli başlıklar verilmiştir. Biz bu tebliği-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

mizde Kur'an'da insan hakları konusuna değinilen ayetleri kısaca inceleyeceğiz.

De ki: "Gelin Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayınız, ana babaya iyilik ediniz; fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyiniz! Sizin de onların da rızkını biz veriz; kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayınız ve Allah'ın yasakladığı cana hasız yere kıymayınız! İşte düşünesiniz diye Allah size bunları emretti."

"Rüşd çağına erişinceye kadar yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşınız; ölçü ve tartıyı adaletle yapınız! Biz, herkese ancak gücümün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız dahi olsa adaletli olunuz, Allah'a verdiğiniz sözü tutunuz. İşte hatırlayıp öğüt alınız diye Allah size bunları emretti."

"Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyunuz, (başka) yollara uymayınız; zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretti."

Bu üç ayet birbirinin tamamlayıcısı olduğundan bir bütün teşkil etmektedirler. Aslında, müşriklerin kendi zan ve yalanlarına dayanarak verdikleri haram fetvalarına hem bir cevap hem de onları düzelten bir özellik taşımaktadırlar. 151 ve 152. âyetler Allah'ın haram kıldığı ve bizim temel haklar diye nitelendirdiğimiz konuları ele almaktadır.

1. "De ki: 'Gelin, Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım."

Dikkat edilirse Yüce Allah, Hz. Peygamber'e nelerin haram olduğunu bildirdikten sonra onları okumasını, yani öğretmesine müsaade etmiyor. Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'den müşriklere öğretmesini istediği haramlar (haklar) nelerdir?

- a) "Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayınız!"

Bütün peygamberler birinci derecede şirkle mücadele ederek, şirkin kirliliğini gönüllerden temizleyip tevhid inancının gönüllerde yeşermesine gayret etmişlerdir. Allah'a eş koşmayı O'nun bir olduğuna inanmak Allah'ın hakkıdır. İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi'nde yer almayan bu hak, Kur'an'ın haklar beyannâmesinde ilk sıradadır.

Hak sahibine hakkını vermek adalet, aksi ise zulümdür. Bu tanımdan hareket edersek diyebiliriz ki, Allah'ın hakkı O'na şirk koşmamaktır; yani O'nu birmektir. Allah'a bu hakkını vermemek, yani O'na şirk koş-

mak, bu sebeple Lokmân sûresinin 13. ayetinde büyük bir zulüm olarak tanımlanmaktadır.

b) “Anne babanıza iyilik yapınız!”

Dikkat edilirse ayetin bu kısmında Yüce Allah, anne babaya iyilik yapma konusunda metin itibariyle olmasa da anlam itibariyle emir vermektedir. Bunun ne anlama geldiği Bakara sûresinin 83. ayetinde anlatıldı. Onun için burada anne babaya iyilik konusu anlatılmayacaktır. Sadece, bu iyiliğin anne baba hakkı olduğunu söylemekle yetineceğiz. Demek ki anne babaya iyilik yapmak seçenek değil, bir hak ve o hakkın getirdiği bir zorunluluktur.

c) “Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyiniz! Sizin de onların rızkını biz veririz.”

Biz buna “hayat hakkı” diyoruz. Çocuğun hayat hakkı anne karında başlamakta ve doğduktan sonrada devam etmektedir. Benzer bir ayet de İsrâ sûresinin 31. ayetidir. Çocukların öldürülmesinin ne anlama geldiği En’am sûresinin 137. ve 140. ayetlerinde açıklandı. Ekonomik endişe yüzünden, çocukların hayat haklarının ellerinden alınamayacağını vurgulayan bu ayet, hayat hakkına farklı bir boyut kazandırmaktadır. Bütün insanların rızkını Allah’ın verdiğine dair iman, bu hakkı çiğnemeyi önleyecektir.

d) “Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayınız!”

Biz buna “toplum hakkı” diyebiliriz. Çünkü toplum bizden ahlaki yapının ve ahlaki değerlerin ayakta tutulmasını istemektedir. Bize sunduklarıyla toplum bu hakkı elde etmektedir. Gizli ve açık kötülüklere yanaşmak ve onları işlemek toplumun hakkını çiğnemektir.

e) “Ve Allah’ın yasakladığı cana haksız yere kıymayınız!”

Yukarıda, “c” maddesinde özel anlamda çocuğun hayat hakkına işaret edildi, burada ise genel manada hayat hakkına dikkat çekilmektedir. Bu konu Mâide sûresinin 32. ayetinde de açıklandı. “Bir kişiyi öldürmenin bütün insanlığı öldürmek” kadar korkunç bir eylem olduğunu söyleyen Tevrat ve Kur’an, aynı zamanda bir canı kurtarmanın bütün insanlığı kurtarmaya denk olduğunu vurgulamaktadır. En’am sûresinin 151. ve Furkân sûresinin 68. ayetlerinde hayat hakkına haksız yere dokunulamayacağı ilkesi yer almaktadır.

f) “Rüşd çağına erişinceye kadar yetimin malına sadece en iyi tutumla yaklaşınız!”

Biz buna kısaca “yetim hakkı” diyoruz. Yetimin malına dokunulmaması emredilmektedir. Kur’an yetimin haklarına dokunulmazlık ilkesi getirirken, haklar sistemine çok önemli bir hakkı daha ilave etmektedir. Aynı hak, İsrâ sûresinin 34. ve Nisâ sûresinin 10. ayetinde de konu edilmektedir.

g) “Ölçü ve tartıyı adalette yapınız!”

Ekonomik haklardan, “tüketici hakkı” adını verebileceğimiz bir konu ile karşı karşıyayız. Aslında bunun adına biz kul hakkı diyebiliriz, ama kul hakkı çok geniş bir alanı kapsadığı için bu ismi veremiyoruz. Ayetin bir kısmındaki emir, tüketiciyi koruma kanunu niteliğindedir. Aynı konu İsrâ sûresinin 35. ayetinde şu şekilde ifade edilmektedir: “Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçünüz ve doğru terazi ile tartınız! Bu, hem daha iyidir hem de neticesi bakımından daha güzeldir.”

h) “Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız olsa dahi adaletli olunuz!”

Biz buna “adaletin hakkı” diyebiliriz. En’âm sûresinin 152. ayetinde hukukun yanıtılmaması ilkesi gündeme getirildiğinde, yukarıdaki ifade gündeme getirilmektedir. Bu konu Nisa sûresinin 135. ayetinde de tayılı bir şekilde ele alındı.

İnsanlar evrensel bağlamda mahkemede şahitlik yaparken yada hakim olarak karar verirken, hukukun gereğini yerine getirmek için adaleti elden bırakmamalıdır. Çünkü adil olmayan insanlar hukukun hakkını çiğnemektedirler. Aslında bu hakta insanların hakları arasında yer almaktadır. Konuştuğunda doğruyu söylemeyen insanlar, aslında kul hakkını çiğnemektedirler.

i) “Allah’a verdiğiniz sözü tutunuz!”

Biz buna “Allah hakkı” diyoruz. En’âm sûresinin 151 – 152. ayetlerinde sıralanan haklara Yüce Allah kendi hakkı ile başlamakta ve yine kendi hakkı ile bitirmektedir. Allah’a verilen söz yerine getirilince, hak da ortadan kalkmaktadır.

Görüldüğü gibi bu iki ayette, dokuz haktan veya dokuz haramdan bahsedilmektedir. Ayetlerden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Bazı emirler olumsuz emir kalıbında olduğu halde, bazı emirler yasaklama şeklinde değil de olumlu emir kalıbındadır. Mesela 151. ayette “Anne babaya iyilik ediniz!” şeklinde olumlu bir emir verilmektedir. 152. ayette, “Ölçüyü ve tartıyı adalette yapınız”, “Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız olsa dahi adaletli olunuz”, “Allah’a verdiğiniz sözü tutunuz” şeklinde bu üç emir,

olumlu olarak yer almaktadır. Bir olumlu emir 151. ayette, üç olumlu emir 152. ayette olduğuna göre, dokuz hakkın beşi olumsuz, dördü de olumlu emir kalıbında verilmektedir. 151. ayetin başında, “De ki: Gelin, Rabbini- zin sizlere neleri haram kıldığını okuyayım” denmişti. Burada haramlar beş, olumlu emirler dört tane geçmektedir. Bunun anlamı, söz konusu ayet- lerde beş haram, dört farz yer almaktadır. Yüce Allah insanların buradaki olumlu emirlerin tersini yapacağına hiç ihtimal vermediğinden, yasak şek- linde değil olumlu emir olarak vermektedir.

Bu emirlerin sistematiği şöyledir: “Allah’a şirk koşmayınız” olumsuz emir, “Anne babaya iyilik ediniz” olumlu emir, ondan sonra “Ço- cuklarınızı öldürmeyiniz; gizli açık kötülöklere yaklaşmayınız; haksız yere bir cana kıymayınız; yetimin malına yaklaşmayınız!” şeklinde dört olum- suz emir; daha sonra “ölçü ve tartıda adaletli olmak; doğru söz söylemek; Allah’a verilen sözün yerine getirilmesi” şeklinde üç olumlu, yani farz emir gelmektedir.

Burada sorulması gereken soru şudur: Yüce Allah’ın bu iki ayette sıraladığı dokuz hakkın amacı nedir?”İşte düşünseniz diye Allah size bun- ları emretti.” Demek ki 151. ayetin sonunda yer alan bu ifadeden anlıyoruz ki, Yüce Allah’ın bu emirleri vermektan kastı, insan aklını harekete geçirip çalıştırmaktır. Çünkü akıl çalışmadıkça bu emirler havada kalacaktır. Ha- ram ve farzların yerine getirilmesi akla baplı olduğu için, ayetin sonunda “Umulur ki aklınızı kullanırsınız” ifadesine yer verilmiştir.

Yüce Allah, ikinci amacını 152. ayetin sonunda belirtmektedir: “İşte hatırlayıp öğüt alınız diye Allah size bunları emretti.” Demek ki birinci amaç akli kullanmak, ikinci amaçta düşünmektir. Aslında düşün- mek aklın faaliyetleri arasında yer almaktadır. Birincide akli kullanmak denirken genel bir akıl faaliyeti amaçlanıyor; düşünmek denirken ise özel bir aklın faaliyet alanını gündeme getiriyor.

İkinci soruyu cevaplandırırsak, “Allah’ın bu emirlerine akılla yak- laşmak gerekiyor” diyebiliriz. Demek ki Allah’ın yasak ve farzlarına, yani buradaki genel manadaki haklar sistemine akıl ve düşünceyle yaklaşıldığı taktirde onların değerini anlayıp hayata geçirebiliriz. Önce Yüce Allah’ın bu emirlerini aklımızla karşılayacak, düşüncemizde yoğuracak ve sonra hayata aktaracağız. “Umulur ki aklınızı kullanırsınız ve yine umulur ki düşünürsünüz” denmesinin amacı, Allah’ın bu emirlerine nefisle değil, bu uyarı ve tavsiyelerle yaklaşılmasının vurgulanmasıdır.

Ayrıca 152. ayette yer alıp yukarıda bahsedilmeyen bir konu bura- da ele alınmaktadır. “Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz.”

Bu ifade 152. ayetin bir bölümünü teşkil etmektedir. Haram ve farzların sıralandığı ayetlerde böyle bir ifadeye niçin yer verilmiştir? Yüce Allah dokuz hakkın yerine getirilmesini emrederken, insana fazla yük yüklemeyeceğini vurgulamak için bu ifadeye yer vermiştir. Söz konusu ayette Allah'ın yasaklarının veya farzlarının, insanın gücünü aşacak ve onu zorlayacak nitelikte olmadığına dikkat çekmektedir. Aynı ifade Bakara sûresinin 286. ayetinde açıklanmıştır.

Buradan çıkarılacak netice şudur: Yüce Allah yasaklar koyup emirler verirken, kulunun gücünü esas almaktadır. Çünkü bütün görevler insan için konmaktadır.

2. “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyunuz, (başka) yollara uymayınız; zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretti.”

Bu ayet, 151. ve 152. ayetlerin neticesi durumundadır. Bu ayetlerde sıralanan Allah'ın emirleri, yani genel haklar Allah'ın doğru yolunu, yani sırât-ı müstakimi meydana getirmektedir. Bunları yerine getirenler Allah'ın yoluna girip O'na doğru yol almaktadır. Onun içindir ki, 153. ayette o yola tabi olunması istenmektedir. Önceki ayetlerin sonunda yer alan “akıl ve düşüncenin” Allah'ın yolunu teşkil ettiğine de işaret edilmektedir.

Allah'ın ve insanların hakları Allah'ın doğru yolunu oluşturduğuna, bu yolda yürümeyi de akıl ve düşünce gerçekleştireceğine göre, bu yolun varacağı nihayi nokta ne olabilir? Bu sorunun cevabı 153. ayetin son kısmında yer almaktadır. Böyle bir doğru yolun tesisinin ana amacı, tefrikayı ortadan kaldırıp takva denen ruh olgunluğuna ulaşmaktır. Onun içinde Yüce Allah şu yasağı koymaktadır: “Başka yollara uymayınız. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır.” En büyük ayrılık Allah'ın yolundan ayrılıp O'ndan uzakta kalmaktır. Allah'ın yolundan uzak kalan insan yüksek ruh olgunluğuna ve sorumluluk duygusuna ulaşamaz. “ Allah bunları size takvaya ulaşasınız diye emretti” ifadesi 151, 152 ve 153. ayetlerde geçen bütün emirlerin nihai amacının takva denen ruh olgunluğuna ulaşmak olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu amacı formüle edersek şöyle bir sistem kurabiliriz: Akıl x düşünce = takva. Allah'ın emirlerine akıl ve düşünce ile yaklaşınca takvaya ulaşmak mümkün olacaktır. Allah'ın belirlediği hakların yolu, aklın yolu, düşüncenin yolu, tefrikayı önleyen tevhîdin yolu ve nihayet takvanın yolu olmaktadır. Bu yolu oluşturan hakların hayata geçirilmesinin amacı, aklı harekete geçirmek, düşüncüyü oluşturmak ve nihayet takvaya ulaşmaktır. Bu üç ayet birlikte düşünüldüğünde “on emir” tamamlanmaktadır. 151. ve

152. ayetlerde dokuz emir; 153. ayette de “Allah’ın doğru yoluna uyunuz, başka yollara uymayınız!” ilkesi onuncu emir olmaktadır.

Böylece En’âm sûresinin bu üç âyeti, “on emri” insan hayatına sokmakta ve ona ruh olgunluğu kazandırmaktadır. Bu sûrenin başından itibaren gelen bütün emirlerin ve anlatımların bu on emirde toplandığına şahit oluyoruz. Bu âyetler insanın erdemli ve onurlu bir hayat yaşamasının planını çizmekte, insanın insanı istismar etmesi, sömürmesi gibi çok büyük hataları önlemekte ve şirkle mücadelesini vermektedir.

İNSANIN YAŞAMA HAKKININ KORUNMASININ DİNÎ DAYANAĞI

*Adem DÖLEK**

ÖZET

Kainatta sayısız canlı varlık olmakla birlikte bunlar içerisinde şuurlu olduğu için yaşam hakkı öne çıkan varlık insanoğludur. Bu gerçek insanlıkla başlamış ve gittikçe gelişme göstermiştir. Diğer haklar gibi yaşam hakkının ortaya çıkmasında en önemli katkıyı dinler sağlamıştır. Özellikle semâvî dinlerin insan yaşamına verdiği değer ortadadır. Gerçekten bütün semâvî dinlerde, her ne suretle olursa olsun, bir insanın, haksız yere öldürülmesi yasaklamıştır. Bu husus özellikle Kur'ân'da o kadar önemsenmiştir ki, bir insanın haksız yere öldürülmesi bütün insanlığı öldürmeye denk tutulmuştur. İlahî dinler, akıl sahibi insanların dünya ve âhîret mutluluğunu sağlamak için gönderilmiştir. Bu mutluluğun temelinde de şüphesiz yaşam hakkı gelir. Bu nedenle gerek Tevrat, gerek İncil, gerekse Kur'ân'da yaşam hakkına yönelik saldırılar şiddetle kınanmış ve bunun önüne geçmek için gerekli tedbirler alınmıştır. Kur'ân'da çocukların gerek doğmadan, gerekse doğduktan sonra öldürülmeleri kınanmış ve insanların mahkeme kararı ve savaş hali dışında öldürülmeleri yasaklanmıştır. Yeryüzünde işlenen ilk adam öldürme cinayeti olarak bilinen Hz. Âdem'in iki oğlundan birinin diğerini (Kâbil'in, Hâbil'i) öldürmesi yaşam hakkına ilk müdahale olarak Kur'ân'da yerilerek anlatılır.

Anahtar Kelime: Din, öldürme, yaşama, insan, haklar.

ABSTRACT

Religious Basis of Protection of Living Rights of Human Being

Though there are numerous living creatures in the universe, human being is the one whose living right comes fore as he is conscious. This fact began with humanity and has developed in time. Religions have made the biggest contribution to the emergence of living right as the other rights. Especially heavenly religions are evident to give importance to human life. In all heavenly religions, whatever the reason is, killing a person unjustly or unfairly is banned, this issue has been given so much importance especially in Quran that killing a person unjustly is accepted as equal to killig of all humanity. Divine religions were sent to ensure happiness in

* Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksekokulu. E-posta: adem_dolek@hotmail.com

the World and Hereafter for human beings. It is doubtless that the right of life is in the first place of foundation of happiness. Therefore, in Torah, Bible and Quran as well the attack to the right of life are condemned and necessary precautions are made to prevent it. In Quran, killing the children both before birth and after birth is condemned and killing human is prohibited except for the judgement of court and in the condition of war. Either son Holy Adam killed another, the first murder in the earth, which is criticised in Quran.

Keywords: Religion, killing, life, human, rights.

Giriş

Kainatta akıl ve şura sahip olarak yaratılan en mükemmel varlık insandır. İlahî dinler de insanın hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğunu kazanmak için gönderilmiştir. Bu mutluluğu kazanmanın en başta gelen yolu ise Allah tarafından insanın kendisine gönderilen ve mutluluk prensiplerini ihtiva eden bu İlahî dînin prensiplerine uygun olarak yaşaması ve yaşatmasıdır. İlahî olan bu dinlerin yani Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (s.a.v.)'e kadar bütün peygamberlere gönderilen semâvî dinlerin hepsi genel anlamda İslâm'dır.

Semâvî dinlerin üzerinde ittifak ettiği en önemli konulardan biri, insanın en temel hakkının yaşama hakkı olduğudur. Zira yaşama hakkı elinden alınan bir insanın, başka haklara sahip olması imkânsızdır. Bu sebeple insanın var olması ne kadar önemli bir gerçek ise, yaşama hakkının olması da o kadar tabii bir hakkıdır.

Bu tebliğde semâvî dinlerin kaynakları olan Tevrat, İncil, Kurân-ı Kerim ve hadisler açısından insanın yaşama hakkının korunması ele alınacaktır. Önce, Tevrat ve İncil'e göre insanın yaşama hakkının korunmasına kısaca temas edildikten sonra Kur'ân ve hadîslere göre de insanın yaşama hakkının korunması açısından çocukların öldürülmesi, kişinin kendisini intihar ya da ötenazi yolu ile öldürmesi, kişinin başkasını kasten öldürmesi ile insanın yaşamanın sonlandırılması bakımından istisnâ durumlara temas edilecektir.

A- Tevrat'ta Yaşama Hakkının Korunması

Semâvî dinlerin kitaplarından biri Hz. Musa'ya verilen Tevrat'tır. Kur'ân-ı Kerim'de aslının tahrif edildiğine işaret edilen¹ ve şu anda mevcut

¹ Meselâ "Allah tarafından yerine konulduktan sonra onlar kelimeleri tahrif ediyorlar. ..." (Mâide, 5/41), "Yahudilerden bir kısmı Tevrat'taki kelimelerin yerlerini tahrif ediyorlar ..." buyurulmaktadır (Nisâ, 4/46), (Ayrıca bkz. Bakara, 2/75).

Tevrat'ta insanların öldürülmemesi açıkça yerini muhafaza etmektedir. Bu yasak özellikle "On emir" olarak meşhur olan yasaklar içerisinde yer almaktadır. Meselâ; Tevrat'ın Çıkış bölümünün 20. babında şöyle denilmektedir: "**Katletmeyeceksin**, zina etmeyeceksin çalmayacaksın, komşuna karşı yalan şahadet etmeyeceksin, komşunun evine tama etmeyeceksin, komşunun karısına yahut kölesine yahut cariyesine yahut öküzüne yahut eşeğine yahut komşunun hiçbir şeyine tama etmeyeceksin"².

Bir başka yerde "**Suçsuzu ve salih kişiyi öldürmeyeceksin**. Çünkü Ben kötü kişiyi suçsuz saymam."³, "**Cana can, göze göz. Karşı taraf zarar görürse, o zaman can yerine can, göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara vereceksin.**"⁴ denilmiştir

Bütün bu emirler, doğrudan ya da dolaylı olarak insanın yaşama hakkının korunması, maddi ve manevi olarak öldürülmemesi ve insan haklarına saygı gösterilmesi ile ilgili emirler olmaktadır.

B- İncil'de Yaşama Hakkının Korunması

Tevrat'ta insan öldürmenin yasaklandığı ve insanın yaşama hakkına riayet edilmesi gerektiği açıkça belirtildiği gibi Tevrat'tan sonra İncil'de de insan öldürmenin yasaklandığı açıkça zikredilmektedir. Nitekim, ileri gelenlerden birinin Hz. İsa'ya "İyi öğretmenim! Sonsuz yaşama kavuşmak için ne yapmalıyım?" sorusuna Hz. İsa: "İyi olan tek biri var, o da Tanrı'dır. Onun buyuklarını biliyorsun: 'Zina etme, **adam öldürme**, hırsızlık yapma, yalan yere tanıklık etme, annene babana saygı göster.'" şeklinde cevap vermiştir⁵.

Matta'da şöyle denilmektedir: "**Katletmeyeceksin ve kim katlederse hükme müstahak olacaktır.**"⁶.

Görüldüğü üzere Tevrat'ta olduğu gibi İncil'de de adam öldürmenin yasaklandığı ve bunun Allah'ın bir emri ve âhirette de mutlu olmanın sebeplerinden olduğu açıkça belirtilmektedir.

Böylece hem Yahudilerin kitabı Tevrat'ta, hem de Hıristiyanların kitabı İncil'de haksız olarak insanı öldürmek açık ve net bir şekilde yasak-

² *Kitabı Mukaddes/Tevrat*, (Kitabı Mukaddes Şirketi, İst., 1981), Çıkış, 20/13-17; *Kitabı Mukaddes/Tevrat*, Tensiye, 5/16-21.

³ *Kitabı Mukaddes/Tevrat*, Çıkış 23/7; *Kitabı Mukaddes/ Tevrat*, Hoşea, 4/2.

⁴ *Kitabı Mukaddes/Tevrat*, Çıkış, 21/24-25.

⁵ *Kitabı Mukaddes/İncil*, Kitabı Mukaddes Şirketi ('Tevrat ile birlikte', İst., 1981), Luka, 18/20. Ayrıca bkz, *Kitabı Mukaddes/İncil*, Matta, 19/18; *Kitabı Mukaddes/İncil*, Markos, 10/19.

⁶ *Kitabı Mukaddes/İncil*, Matta, 5/21.

lanmıştır. Tevrat yer alan bir kişi kasten öldürüldüğü takdirde karşılığında kâtilin öldürülmesi (kisas) gerektiği hükmü Kurân'da da bildirilmiştir. Meselâ: **“Biz onda (Tevrat'ta) kendilerine yazdık ki; cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralamalar için de kisas vardır. Kim bu kisas hakkını bağışlarsa o da o kişinin günahlarına kefarettir.”** buyurulmuştur⁷. Böylece gerek haksız olarak cana kıymanın, gerekse her hangi bir yaralamanın, karşılıksız bırakılmaması, insanın yaşama hakkının korunmasına yönelik tedbirler olmaktadır.

C- Kur'ân-ı Kerim'de ve Hadislerde (yani İlahî son din olan İslâm'a göre) Yaşama Hakkının Korunması

Semâvî dinlerin sonuncusu (özel anlamda) İslâm'dır. İslâm'ın en temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. İkinci temel kaynak ise, Kur'ân'ın pratiği olan Hz. Peygamberin uygulamasının ve sözlerinin ifadesi olan “sahih hadis”lerdir.

Kur'ân'a göre insanı yaratan, yaşatan ve öldüren yani ona yaşama hakkını veren ve alan Allah'tır. Kur'ân-ı Kerim'in **“hüve'l-lezî yuhyî ve yümît/yaşatan ve hayata son veren O'dur/Allah'tır”**⁸, **“Hayatı ve ölümü yaratan, her şeye gücü yeten Allah'tır”**⁹ gibi bir çok âyetinde insanı yaratanın ve yaşatanın Allah olduğu bildirilirken¹⁰, aynı şekilde insanın huzur ve güven içerisinde yaşamını devam ettirebilmesi için kâinattaki her şeyin özellikle de yeryüzündeki bütün varlıkların, maddî ve mânevî nimetlerin insanın hizmetine sunulduğu belirtilmektedir¹¹.

İnsanların huzur ve güven içinde yaşayabilmelerinin en temel gereği de yaşama hakkıdır. İnsanı öldürme ise, yaşama hakkının yok edilmesidir. Halbuki hayat, Yaratıcı tarafından insana temlik olarak değil emânet olarak verilmiş ve bu emânetin korunması istenmiştir. İster doğrudan öldürme suretiyle olsun, isterse yaşamını devam ettirebilecek imkanların ve nimetlerin elinden alınması suretiyle olsun, hiçbir insanın yaşama hakkına son verilemez. Ancak hayatı verenin izin verdiği hususlar bunun dışındadır.

1- Çocukların Öldürülmesinin Yasaklanması

Çocukların öldürülmesi olayını doğumdan önce ve doğumdan sonra olmak üzere iki başlık altında ele almak mümkündür.

⁷ Mâide, 5/45.

⁸ Müminün, 23/80.

⁹ Mülk, 67/1-2.

¹⁰ Bkz. Âl-i İmran, 3/156, 258; A'râf, 7/158; Dühân, 44/8; Hadid, 57/2.

¹¹ Lokman, 31/20.

a- Çocukların Doğumdan Önce (Kürtaj ya da Başka Sebeplerle) Öldürülmesi

Doğumdan önce ana karnındaki çocuğu ya da cenini öldürmek, birkaç şekilde olabilmektedir. Bunlardan biri ve en çok vuku bulanı kürtajla yapılan öldürme şeklidir. Biri de kasıtlı ya da kaza ile hamile olan kadının karnına vurmak suretiyle veya kadının bizzat kendisinin düşürücü her hangi bir hareket yaparak çocuğun ölü doğmasına sebep olmasıdır¹².

Kürtaj, anne karnındaki ceninin her hangi bir suretle alınmasıdır. Bunun câiz olup olmadığı konusunda İslâm âlimlerinin farklı görüşleri bulunmaktadır. Bazıları bunun câiz olmadığını söylerken, bazıları 120 günlük olduktan sonra, diğer bir ifadeyle ruhun üfürülmesinden sonra alınmasının caiz olmadığı, ancak bu zamandan önce olursa alınabileceği görüşündedirler. İmam Gazali (v.505/1111), bu konudaki geniş mütalaasına dayanarak fakihlerin, aşılannmış yumurtada hayat bulunduğunu bildiklerini kaydettikten sonra şöyle der: “Ruhun üflenmesinden önce çocukta hayat yoktur, diyen fakihlerin maksadı herhalde, dışarıdan ve bilhassa ananın hissettiği hayat belirtileri olacaktır. Yoksa aynı fukahâ ana yumurtasıyla birleşen spermin canlı olduğunu bilmektedirler. Buna dayanarak diyebiliriz ki, âlimlerin çocuk düşürme mevzuundaki farklı görüşleri, bu inceliğe dikkat etmemekten ileri gelmiştir, yahut da “Bu durumda düşürme, canlılık dışarıdan hissedilebilir olduktan sonra düşürme gibi değildir.” demek istemişlerdir. Şu halde hangi devrede olursa olsun, çocuk düşürmenin haram olduğunda bütün âlimler birleşmiş oluyorlar. Yine hangi zamanda olursa olsun, zaruretlerin, kendi ölçülerine göre yerleri vardır. Bu açıklamalar, din ile tıbbın bu mevzuda görüş birliği içinde olduklarını ortaya koymuş olmaktadır.”¹³.

Hamile bir kadının çocuğu düşürme kastıyla bizzat kendi kendine vurması ya da başkalarının kadının karnına vurmasıyla veya başka müdahalelerle anne karnındaki çocuk ölü olarak düşürse o ceninden dolayı diyet (gurre) gerekmektedir. Gurre de “Bir erkek köle ya da kadın köle azat etmektir”¹⁴. Bunun değeri beş yüz dirhemdir¹⁵. Bu miktar, bir kişinin diyetinin onda birinin yarısına tekabül etmektedir. İslâm hukukçuları, kasıtlı olarak ya da kasta benzer bir durumla ceninin düşmesine sebep olanın

¹² Geniş bilgi için bkz. Hakeri, Hakan, *Tip Hukuku*, (Seçkin Yay., Ankara, 2007), s.443 vd.

¹³ Bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, (Nesil Yay., İst., 1988), II, 556; Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Dâru'l-Marîfe, Beyrut, ts.), II, 51.

¹⁴ Bununla ilgili hadisler için bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, (Çağrı yay., İst., 1992), Ferâiz, 11; Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, (Çağrı Yay., İst., 1992), Kasâme, 34-39.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Merginânî, Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübeddî*, (el-Mektebtu'l-İslâmiyye, ts.), IV, 189.

diyet (gurre) ödemesi gerektiğinde ittifak halindedirler¹⁶. Bu durum da insanın şahsiyetinin ana karnına düşmekle başladığının ve her ne vesile ile olursa olsun onun korunması gerektiğinin delili olmaktadır.

b) Doğumdan Sonra Öldürülmesi

Kur'ân-ı Kerim'de çocukların öldürülmesi yasaklanmakla birlikte hem Kur'ân-ı Kerim'de, hem de hadislerde bulunan bey'at şartlarından birinin de çocukların öldürülmemesi şartının olduğu görülmektedir¹⁷. Çünkü câhiliye döneminde bazı Arap kabilelerinde kız çocuklarının diri diri öldürülmesi âdeti vardı.

Kur'ân-ı Kerim'de “**Ekonomik sıkıntı sebebiyle çocuklarınızı öldürmeyiniz. Size de onlara da Biz rızık veriyoruz**”¹⁸, “**Ekonomik sıkıntı sebebiyle çocuklarınızı öldürmeyiniz. Onlara da size de Biz rızık veriyoruz. Onları öldürmek gerçekten büyük günahdır.**”¹⁹ âyetleri, her doğan çocuğun yaşama hakkının olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayetlerde geçen “evlâd” kelimesi çocuk mânâsına olan “veled” kelimesinin çoğulu olup, hem erkek çocukları, hem de kız çocukları için kullanılan bir lafızdır. Bu bakımdan ekonomik kaygı ile öldürülen çocukların, kız ya da erkek olması fark etmemektedir.

Görüldüğü üzere âyetlerde çocukların öldürülme sebebi olarak dikkat çekilen en önemli husus; “**Ekonomik kaygı**”dır. Bugün yer yüzünde gerek resmî, gerekse gayr-ı resmî yollarla ekonomik kaygılara dayalı olarak çocukların öldürülmesi ve kürtajların yapılması, öldürmeme emrinin gerekçesini çok net şekilde ortaya koymaktadır.

Konu ile alakalı olarak İbrahim Canan'ın şu görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır: “Zamanımızda bir kısmı dâhilî, bir kısmı hâricî sebeplerden hasıl olan iktisadî sıkıntıları ve -tamamen muhayyel olan- müstakbel açlık tehlikelerini önlemek bahanesini dile getirmek suretiyle Malthus'cu iddiaların rengine büründürülen ve aslında dıştan gelen siyasi baskılardan kaynaklanan ve dünyanın her tarafında tatbikatı yaygınlaştırılmaya çalışılan ve nüfus planlaması, doğum kontrolü gibi değişik adlarla mûnis gösterilmeye ve meşru kılınmaya çalışılan ‘modern çocuk öldürme metotları’ Kur'ân-ı Kerim'de ifade edilen yasak sınırının dışına çıkmaz. Ayetlerde Firavunlarca ‘müminleri zayıf kılmak’ için işlendiği bildirilen bu cinayetlerin ‘fakirlik korkusu’ kılıfına büründürülmüş şekliyle müminler

¹⁶ Geniş bilgi için bkz; İbnu'l-Hümmam, el-Kemâl, *Fethu'l-Kadir*, (Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.), X, 299 vd.

¹⁷ Mümtehine, 60/12; Buhârî, İmân, 9.

¹⁸ En'âm, 6/151.

¹⁹ İsrâ, 17/31.

tarafından benimsenebileceğine işaret edilmekte ve bu tuzağa düşülmemesi için ‘Fakirlik korkusu ile çocuklarınızı öldürmeyin’ emri tekrar edilmektedir.²⁰

Hadîslerde de kişinin çocuğunu öldürmesinin en şerli (kötü) işlerden olduğu bildirilerek²¹, her ne sebeple olursa olsun çocukların öldürülmemesi istenmiştir.

ba- Erkek Çocukların Öldürülmesi

Kur’ân-ı Kerim’de erkek çocukların öldürülmesi sebeplerinden birinin de siyasî ve makâm kaygıları olduğu görülmektedir. Bunun en güzel örneği de tahtının elinden alınması endişesiyle Firavun’un, erkek çocukları öldürtmesidir²².

Nitekim Kur’ân’ı-Kerim’de **“Firavun hânedanının, etbama en şiddetli işkenceyi revâ gördükleri, erkek çocukları boğazladıkları ve kız çocukları hayatta bıraktıkları”** bildirilmiştir²³. Elmalılı’nın belirttiğine göre öldürülen erkek çocuk sayısı 990 bine ulaşmıştır²⁴. Cenâb-ı Hak, Hz. Musa’yı Firavun’un öldürmesinden kurtardığı gibi²⁵, Hz. Musa vasıtasıyla diğer çocukların öldürülmesini de kurtarmıştır.

bb- Kız Çocukların Öldürülmesi

Yine Kur’ân-ı Kerim’de çocukların öldürülme sebeplerinden birinin de, doğan çocuğun kız olması ve bundan utangaçlık hissedilmesi olduğu bildirilmektedir. Bununla alakalı olarak **“Onlardan birine bir kız olduğu müjdelendiğinde yüzü simsiyah kesilir ve içi de kinle dolar. Kendisine verilen bu kötü müjde sebebiyle halktan gizlenmeye çalışır, ‘onu yanında tutsun mu, yoksa onu toprağa mı gömsün?’ diye düşünür. Ne de kötü hükmediyorlar.”**²⁶, **“Kız çocuğun hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman”**²⁷ denilerek her ne sebeple olursa olsun, çocukların özellikle de doğan çocuğun kız olması sebebiyle öldürülmemesi emredilmektedir. **“Kız çocuğunun hangi suçtan dolayı öldürüldüğü kendisine sorulduğu zaman”** âyeti, aynı zamanda çocuğun kız olması

²⁰ Canan, İbrahim, *Kur’an’da Çocuk*, (Cihan Yay., İst., 1984), s.185-186.

²¹ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-Kebir*, (Dâru İhâyi’t-Türâsî’l-Arabî, 2002), X, 21.

²² Bir diğer örneği de Hz. İbrahim döneminde Nemrut’un, makamının elinden gideceği endişesiyle erkek çocukları öldürtmesidir. (Köksal, Asım, *Peygamberler Tarihi*, (TDV Yay., Ankara, 2004), I,143.

²³ Bakara, 2/49.

²⁴ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, (Eser Neş., ts.), I, 348.

²⁵ Bakara, 2/49; A’râf, 7/175.

²⁶ Nahl, 16/56-59.

²⁷ Tekvir, 81/8-9.

sebebiyle öldürülmesinin ne büyük bir vebal olduğu ifade edilmiş olmaktadır.

Cahiliye döneminde öldürülen kız çocukların miktarına ışık tutması bakımından şu bilgi yeterli olacaktır: Şair Ferezdak'ın dedesi Sa'aa' b. Nâciye, bir gün Rasûlüllah'a gelerek; kendisinin cahiliyye döneminde bazı hayırlı işler yaptığını, bunlardan birisinin de 360 kız çocuğunu, her birisinin karşılığında ikişer deve vererek, diri diri toprağa gömülmekten kurtarması olduğunu bildirmiştir²⁸.

Şunu hemen ifade edelim ki, Kur'ân-ı Kerim'de sadece kız çocuklarının değil, erkek çocuklarının bile tarihin çok eski dönemlerinden beri öldürüldüğüne dikkatler çekilir ve bu vahim olay yasaklanır. Araplarda cahiliye âdeti olarak kız çocukları öldürülürken, Hz. Musa döneminde de Firavun tarafından erkek çocuklar öldürülüyordu²⁹.

Yine Kur'ân-ı Kerim'de **Allah'a şirk koşanlara şürekalarının** (putlara hizmet eden kahinlerin), **onları helâkete sevk etmek ve dinlerini karıştırmak için çocukları öldürme işini kendilerine hoş gösterdikleri** bildirilmektedir³⁰.

Böylece tarihin eski dönemlerinden beri, herhangi bir sebeple gerek erkek çocukların gerekse kız çocuklarının öldürüldüğü belirtilerek böyle zulümlerin tekrar işlenilmemesi ve her doğan çocuğun yaşama hakkının korunması istenilmiştir.

2- Adam Öldürmenin Yasaklanması

Kişinin kendisini ya da başkasını öldürmesi, kasten veya kasta benzer (şibh-i amd) veyahut hataen ya da hata sayılabilecek durumlardan birisi ile olabilir. Bunlara kısaca temas edelim:

a- Kişinin Kendisini Öldürmesi (İntihar ve Ötenazi)

İslâm, başkalarının yaşama hakkının korunmasını isterken, kişinin kendisinin de yaşama hakkının olduğunu ve kendisine verilen hayatı korumasını istemektedir. Yani bir kişi, "Bu hayat benimdir. Ben istersem kendimi yok ederim, yaşamıma son verebilirim" demek hakkına sahip değildir. Bunun için Kur'ân-ı Kerim'de "**Kendinizi öldürmeyiniz**"³¹,

²⁸ Taberâni, VIII, 77; Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an* (terc: Heyet), (İnsan Yay., İst.), 1991, VII, 51.

²⁹ Kasas, 28/4; A'râf, 7/141.

³⁰ En'am, 6/137; Mevdûdî, bu âyetin tefsirinde çocukların öldürülmesi sebeplerinden üçüncüsü olarak tanrıların memnun etmek için tanrılara kurban etmelerini bildirir. (*Tefhimu'l-Kur'an*, I, 599)

³¹ Nisâ, 4/29.

“**Kendinizi tehlikeye atmayınız**”³² âyetleri, Müslümanların haksız olarak birbirlerini öldürmelerini yasaklarken, kişinin kendi kendini öldürmemesine de işaret etmektedir³³.

“**Kendinizi öldürmeyiniz**” âyeti, bir insanın kendisini bizzat kendi eliyle öldürmemesi gerektiğine işaret ederken, kendisinin öldürülmesine sebep olacak bir iş yapıp neticede kendisi de öldürülürse bu şekilde de kişinin kendisini öldürmüş olacağına işaret eder. Böylece âyet, “Bu şekilde öldürülmeyi hak edecek bir işi de yapmayınız” mânasını da ifade etmektedir. Yine başkasının mâlını haksız ve bâtil yere yemek suretiyle yani kendinizi öldürmeye sebep olacak ve kendinizi helâkete atacak bir durum olan başkasının mâlını yemek gibi bir amel işlemeyiniz. Bu da insanın kendi kendini öldürmesi anlamını ifade etmektedir³⁴.

Hadîslerde de kişinin kendisini her ne suretle olursa olsun öldürmesinin, diğer bir ifadeyle intihar etmesinin yasaklandığı görülmektedir. Nitekim bir hadîste Hz. Peygamber (s.a.v.) “**Kim kendisini dağdan aşağı atar ve kendisini öldürürse o cehennemde devamlı olarak kendisini aşağıya atıyor şeklinde ebediyen cehennemdedir. Kim, zehir içerek kendisini öldürürse o da sürekli zehir içer bir vaziyette ebediyen cehennemdedir. Kim de bir aletle kendisini öldürürse o da o aleti elinde sürekli karnına saphıyor şeklinde ebediyen cehennemde olacaktır**”³⁵ buyurmuştur. Görüldüğü üzere hadîste kişinin intihar etmesinin, diğer bir ifade ile kendisine fizikî şiddet uygulayarak kendisini helâk etmesinin, uhrevî neticesi bildirilerek böyle bir eylemden sakındırılmaktadır. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), “**Sizden önceki insanlar içinde yaralı bir adam vardı. Sabırsızlığa düştü ve bir bıçak aldı, eline sapladı. Kan kaybederek öldü. Allah Teâlâ da kulum bana gelme hususunda acele etti, ben de ona cenneti haram kıldım buyurdu**” buyurmuştur³⁶.

Bir başka hadîste de “**Kim kendisini her hangi bir şeyle öldürürse kendisine cehennemde azap edilir**”³⁷ buyurularak, her ne suretle olursa olsun, kişinin kendisini herhangi bir şeyle öldürerek intihar etmesinin âkibetinin cehennem azabı olduğu belirtilmiş ve kişinin kendi hayatını sonlandırma yetkisine sahip olmadığı gerektiği vurgulanmıştır.

³² Bakara, 2/195.

³³ Hâzîn, Alâuddin Muhammed b. İbrahim, *Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, (Nşr. Muhammed Emin ve Ortakları, Beyrut, ts.), I, 347.

³⁴ Hâzîn, I, 347.

³⁵ Buhârî, Tıb, 56. Ayrıca bkz, Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, (Çağrı Yay., İst., 1992), Tıb, 7.

³⁶ Buhârî, Enbiyâ, 50; Ayrıca bkz. Müslim, İman, 180.

³⁷ Buhârî, Edeb, 73.

Ebû Hureyre'nin naklettiği bir intihar olayı şudur: Rasûlullah (s.a.v.) ile birlikte Hayber savaşına katıldık. Rasûlullah (s.a.v.) kendisi ile birlikte (orduda) bulunup da Müslüman olduğunu söyleyen bir kişi için 'Bu cehennemliklerdendir' buyurdu. Nihayet savaş başladı, o kişi çok kahramanca savaştı ve çok yaralandı. Ashaptan biri gelerek 'Ey Allah'ın Rasûlü! Senin bu cehennemliklerdendir' dediğin kişi hakkında ne dersin? O çok şiddetli şekilde savaştı, çok yaralandı ve yere yığılıp kaldı' dedi. Rasûlullah (s.a.v.) de 'Ama o cehennemliktir' buyurdu. Bazı müslümanlar (böyle bir kişinin cehennemlik olduğunun bildirilmesi üzerine neredeyse kendi imanlarından) şüphe içerisine düşeceklerdi. Derken o kişi, yaralarının acısına dayanamayarak, elini ok çantasına uzatarak bir ok alıp onunla intihar etti. (Bunu gören) sahabiler Rasûlullah'a gelerek 'Ey Allah'ın Rasûlü! Söylediğini Allah doğru çıkardı. Zira filan intihar etti/ kendisini öldürdü' dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) de "Bilal, kalk ve ilan et ki, Cennete ancak mümin girecek ve Allah bu dini fâcir kişi ile de kuvvetlendirir." buyurdu."³⁸

Ebû Hâzim'in, Sehl'den naklettiğine göre müslümanların büyüklelerinden ve zenginlerinden olan bir adam, Peygamberimizle birlikte savaşa katılmıştı. Peygamber (s.a.v.) o adama baktı ve 'Cehennem ehlinen olan bir kişiyi görmek isteyen şuna baksın' dedi. Oradaki insanlardan biri o adamın peşine takıldı. O adam, müşriklere karşı çok şiddetli şekilde mücadele ediyordu, yaralandı ve acele ölmek istedi, kılıcının ucunu göğüslerinin ortasına koydu, (üzerine yaslandı) ve kılıç omuzlarının arasından çıktı (ve öldü). Onu takip eden kişi hızlıca Peygamber (s.a.v.)'e dönüp geldi ve 'Şahitlik ederim ki, Sen Allah'ın Rasûlüsün' dedi. Peygamber (s.a.v.) de 'Ne oldu?' dedi. Adam 'Sen cehennem ehlinen bir kişiyi görmek isteyen filan kişiye baksın demiştin ya, o kişi müslümanlardan ve en zenginlerinden biri idi ve ben (sizin bu sözünüzden) onun bu hal üzere ölmeyeceğini bilmiştim. Nihayet o yaralandı ve ölümüne acele ederek kendisini öldürdü.' dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) de o anda 'Kul, cehennem ehlinin ameli gibi amel eder, halbuki o cennet ehlinendir. Ve (bir kul da) cennet ehlinin ameli gibi amel eder, halbuki o da cehennem ehlinendir. Muhakkak ki, ameller sonuçlarına göredir." buyurdu³⁹. Büyük ihtimalle her iki rivâyette anlatılan olay aynı olup farklı lafızlarla anlatılmıştır. Olayın kahramanı da "Kuzman" ismiyle meşhur bir kişidir⁴⁰. Burada konunun bizi ilgilendiren yönü, kişinin kendisini bir âletle öldürerek intihar etmesidir. Bu kişinin cehennemlik olmasının bildirilmesi ise o kişinin gerçek anlam-

³⁸ Buhârî, Kader, 5; Müslim, İman, 178, 179.

³⁹ Buhârî, Kader, 5.

⁴⁰ Aynî, Bedruddîn, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Dâru ihyâi't-Türâs, Beyrut, ts.), XXIII, 153.

da iman etmemiş yani münâfık olması sebebiyle olabileceği gibi kendisini kasten öldürmesi sebebiyle de olabilir. Hangi sebep olursa olsun bir insanın kendisini öldürme yetkisi kedisine verilmemiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), başka hadislerinde de “**Ey insanlar! Kendinizi helâkete atmayın**”⁴¹, “**Biriniz bir diğerinizi öldürmesin**”⁴² buyurarak kişinin, hem kedisini hem de başkasını öldürmemesini istemiştir.

İslâm’da, korunması istenen beş temel şeyden⁴³ biri olan “canın muhafazası”na yani yaşama hakkının korunmasına ayrı bir önem verilmiştir. Böylece İslâm’a göre her insan, kendi hayatını korumak zorundadır, bundan da sorumludur. Kur’ân’da belirtildiği üzere aç ya da susuz kalarak ölümlerle karşı karşıya kalan muztar kişinin bu durumda haram yiyeceklerden ve haram içeceklerden ölmeyecek kadar istifade etmesine ruhsat verilmesi⁴⁴ de kişinin kendi hayatını koruması gerektiğinin ifadesi olmaktadır. Bununla birlikte “**Gönlü imanla dolu olduğu halde, inkâra zorlanan hariç, kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâr eder, kalbini inkâra açık tutarsa, Allah’ın gazabı onların üzerindedir.**”⁴⁵ hükmüne göre de inkara zorlanan kişinin, canını kurtarmak için inkar ettiğini söylemesine ruhsat verilmiştir. Bu durumlar da hayatın korunmasına verilen önemin delili olmaktadır.

Yine “ötenazi”⁴⁶ olarak ifade edilen ve kişinin dayanılamayacak derecede ağırlı bir duruma geldiğinde kendi kendisini öldürtmesi ya da

⁴¹ Taberânî, XXV, 159.

⁴² Taberânî, XXV, 159.

⁴³ Zarûriyyat olarak ifade edilen bu beş temel esas, “Dinin korunması, canın korunması, neslin korunması, mâlin korunması, aklın korunması”dır. (Şatibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvafakât fi Usûli'l-Ahkâm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., II, 4).

⁴⁴ Bkz., Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslam'da Şahsiyet Hakları*, (TDV Yay., Ankara), 1997, s. 78.

⁴⁵ Nahl, 106.

⁴⁶ Ötenazi, tıp biliminin verilerine göre iyileşmesi mümkün görünmeyen bir hastalığa tutulmuş ve dayanılmaz acılar içerisindeki bir hastanın hayatına, bizzat kendisinin veya yakınlarının talebi üzerine hekim tarafından son verilmesidir (Birbirinden az farklı tanımlar için bkz. Artuk, Mehmet Emin/Yeni Dünya, A. Caner, “Ötenazi”, *Turan Tufan Yüce'ye Armağan*, (DEÜ. Yay., İzmir, 2001), s. 298, 300; Hakeri, 2007, s. 301-302; Centel, Nur/Zafer, Hamide/Çakmut, Özlem, *Türk Ceza Hukukuna Giriş*, (Beta Yay., İst., 2008), s. 322-323). Ötenaziden söz edebilmek için her şeyden önce iyileşmesi mümkün olmayan bir hastalığa tutulmuş bir hasta olması gerekir. Ötenazi, hastanın bir an önce acılardan kurtulmasını temin amacıyla uygulanmalıdır. Ötenazi ile hayatına son verilmesi istenen hastanın hastalığı dayanılmaz derecede acı verici olmalıdır. Bu nedenle iyi ya da güzel ölüm anlamına gelen “ötenazi” kavramının kullanılmıştır. Ötenazinin gerçekleşmesi için ölüm talebinin bizzat hasta veya yakınları tarafından talep edilmesi ve hekim tarafından uygulanmalıdır. Bu nedenle doktor hastaya iyilik olsun diye ötenaziye kendiliğinden karar verip uygulamaz. Dolayısıyla hekim olmayan kimselerin iyi niyetle de olsa, mesela tarihte olduğu gibi zehir içirerek, hastayı öldürmeleri ötenazi değildir. Hasta olmayan ya da iyileşmesi mümkün bir hastanın kendisini öldürtmesi ötenazi değil, intihar olur. Böyle bir kişiye yardım eden kimseler de intihara yardım suçunu işlemiş olurlar (Geniş bilgi için bkz. Artuk ve Yeni Dünya, s. 303, 304).

sun'î beslenme ile hayatının devam ettirilmesine çalışılan bir hastanın ölmesine fırsat tanınması durumu vardır. Bu konuda genel prensiplere bakıldığında hiçbir kimsenin her ne sebeple olursa olsun kendisini öldürtmek ya da ölümüne sebep olacak durumların tatbik edilmesini isteme yetkisine sahip olmadığı görülmektedir. Çünkü yukarıda zikredilen intiharla ilgili olan âyetler ve hadîslerden hareketle İslâm'da intiharla ötenazi arasında fark görülmediği söylenebilir. Zira ister sağlıklı olsun isterse ıstırap ve elem çeken biri olsun böyle bir insanın kendisini öldürmesi kabul edilmediği gibi, ölüm talebinde bulunması dahi hoş karşılanmamaktadır⁴⁷. Günümüzde içinde Türkiye'nin de bulunduğu bir çok devlet tarafından çeşitli tıbbî kongrelerde ve kararlarda ötenazinin tatbik edilmemesi gerektiği bildirilmiştir⁴⁸. Türkiye'de 01.08.1998 tarih ve 23420 sayılı resmî gazetede yayınlanan "Hasta Hakları Yönetmeliği"nin 13 üncü maddesinde "Ötenazi yasaktır. Tıbbi gereklerden bahisle veya her ne suretle olursa olsun, hayat hakkından vazgeçilemez. Kendisinin veya bir başkasının talebi olsa dahi, kimsenin hayatına son verilemez." hükmü yer almaktadır.

İslâm'da kişinin, her ne şekilde olursa olsun, kendisini öldürmesinin yani intihar etmesinin ebedî sonucu bildirilerek, kişinin böyle bir duruma tevessül etmemesi ve yaşamını koruması hedeflenmiştir.

b- Kişinin Başkasını Öldürmesi

İslâm Dini'nin birinci kaynağı olan Kur'ân'da insanın, kendisini ya da başkasını haksız yere öldürmesi yoruma ihtiyaç bırakmayacak kadar açık şekilde yasaklanmış (haram kılınmış)tır. Hatta bir kimseyi haksız yere öldürmenin bütün insanları öldürmek gibi, bir insanın hayata kavuşmasına sebep olmanın da bütün insanları hayata kavuşturmak gibi olduğu bildirilmiştir. Nitekim bir âyette "**Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın haram kıldığı canı öldürmeyin**"⁴⁹ denilirken Mâide sûresinin 32. âyetinde de "*Adem'in oğullarından birinin (Kabil'in), kardeşini (Hâbil'i, zulmen ve düşmanca haksız olarak) öldürmesinden dolayı, İsrailoğullarına şöyle yazmıştık: Kim bir kimseyi, başka bir kimseye karşılık veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmasına karşılık olmaksızın öldürürse o bütün insanları öldürmüş gibidir. ...*" buyurulmaktadır⁵⁰.

⁴⁷ Buhârî, Temenni, 6.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Artuk/Yenidünya, s. 307.

⁴⁹ En'âm, 6/151; İsrâ, 17/33; Furkân, 25/68.

⁵⁰ Mâide, 5/32. .Ayetin işaret ettiği diğer bir mânâ da; bir insanı yaratmakla bütün insanları yaratmak arasında Allah'ın kudreti açısından bir fark olmadığı gibi Allah'ın adâleti açısından da bir ile bütün insanlık arasında fark olmamasıdır. Bu bakımdan bir insanın, insanlar tarafından var edilmesi ne kadar zor ise onun yaşama hakkının elinden alınması diğer bir ifadeyle öldürülmesi de o kadar zor olmalıdır. Haklı

Şunu hemen ifade edelim ki, yukarıda da zikredildiği üzere, birinci olarak âyette diğer semavî dinlerde de adam öldürmenin yasaklandığı bildirilmektedir. Nitekim Tevrat ve İncil'de de adam öldürme yasağı açıkça ifade edilmiştir⁵¹. Bu bakımdan bütün semavî dinlerde insan öldürmenin yasaklanması, insanın yaşama hakkının olduğunu ve bu hakkı Yaratandan başkasının alamayacağı bildirilmektedir. Yaşama hakkının ise ancak yaratıcı tarafından tayin edilen vakitte (ecel ile) alınacağı yine Kur'ân'da sık vurgulanmaktadır⁵².

İkinci olarak, âyette bir insanın öldürülmesinin bütün insanları öldürmek gibi olduğunun belirtilmesi, "hurmeti'd-dimâ"nın yani bir insanın yaşama hakkının haksız olarak elinden alınmasının ve haksız yere adam öldürme cürümünün büyüklüğünü bildirmek içindir. Bununla birlikte bu âyetin âlimler tarafından bir çok yorumları yapılmıştır⁵³. Ancak konumuzun sınırlarını taşımamak için onlara temas etmeyeceğiz.

Kur'ân-ı Kerim'de bir çok âyette haksız yere adam öldürmek yasaklanırken, bir çok âyette de haksız yere adam öldürmeyenler övülmekte ve böylece haksız yere cana kıyılmamasına teşvik edilmektedir. Nitekim, "(O müminler ki), Allah'ın haram kaldığı bir cana, hak ile olan hariç, kıymazlar ..." buyurulmaktadır⁵⁴.

Hadîslerde de haksız yere cana kıymak, kan dökmek açıkça yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), "**Birbirinizin canına kıymanız, haksız yere mallarınızı yemeniz ve gayri meşru şekilde ırzlarınız birbirinize haramdır.**"⁵⁵ buyurmuştur.

Yine Hz. Peygamber, adam öldürmenin en önemli sebeplerinden biri olan kan davalarını yasaklanmış ve cahiliye döneminde devam eden bütün kan davalarının sona erdiğini bildirerek "**Dikkat edin! Cahiliyeden kalma kan davalarının hepsi kaldırılmıştır.**" buyurmuş ve kaldırdığı ilk kan davasının da Amcası Hâris b. Abdilmuttalib'in kan davası olduğunu ilan etmiştir⁵⁶.

yere öldürülmesi ise ancak Yaratıcının emriyle olur ki, bu da hayatı verenin hayatı yine onun olması ve başkalarının yaşamalarına imkan verilmesi demektir.

⁵¹ Bkz. *Kitabı Mukaddes/İncil*, Luka, 18/18; *Kitabı Mukaddes/Tevrat*, Çıkış, 20/13.

⁵² Bkz. En'âm, 6/2; A'râf, 7/34; Ra'd, 13/38; Ahkâf, 46/3.

⁵³ Bkz. İbnu Kesîr, Ebulfidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Dâru'l-Fikr, ts.), II, 47; Elmalılı, III, 1657-1660.

⁵⁴ Furkan, 25/68.

⁵⁵ Buhârî, İlim, 9, 37; İbnu Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, (Çağrı Yay., İst. 1992), Menâsik, 76.

⁵⁶ İbnu Mâce, Menâsik, 76.

Ahirette ilk hesaplaşmanın, insanlar arasında haksız yere kan dökmek olduğunu⁵⁷, ve bir müminin haksız olarak öldürülmesinin Allah katında dünyanın yok olup gitmesinden daha büyük bir durum olduğunu⁵⁸ belirten Hz. Peygamber (s.a.v.) “Lâ İlâhe illallah, Muhammedün Rasûlullah” diyerek Allah’ın varlığına ve birliğine inanan kişinin de öldürülmesinin ve mâlına el konulmasının yasaklanmış (haram kılınmış) olduğunu da bildirmektedir⁵⁹. Bir rivâyette de “Lâ İlâhe illallah, Muhammedün Rasûlullah” diyerek Allah’ın varlığını ve birliğini kabul edenin, namaz kılının, namazında Kâbe’ye dönenin ve kestiğini de Allah adına kesen kimsenin haksız yere öldürülmesinin ve mâlının (haksız yere) yenilmesinin de haram kılındığı bildirilmektedir⁶⁰. Bir başka hadîste de “**Muhakkak ki Allah birbirinizin canına kıymanızı ve (haksız yere) mâllarını yemenizi yasaklamıştır.**” buyurulmuştur.⁶¹ Bir hadîste de “**Mümin haksız yere cana kıymadıkça dininde ferahlık içerisindedir**”⁶² buyurularak, haksız yere kan dökülmemesine teşvik edilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), **öldürmek maksadıyla birbirlerine kılıç çeken iki müslümanın ikisinin de cehennemlik olduğunu** beyan buyurunca, öldürenin cehennemlik olduğu açık, öldürülenin neden cehennemlik olduğu sorusuna ise “**O da onu öldürmeye hırslıdır**” buyurmak suretiyle⁶³ Müslümanları birbirlerine öldürmek kastıyla saldırmaktan sakındırmasıdır. Hatta Rasûlullah (s.a.v.) kasıtlı olarak kılıç çekmek bir tarafa, elinde ok ya da mızrağı olan bir kişinin, her hangi bir işi için bir topluluğun olduğu yere girdiğinde okunun ya da mızrağının ucundan tutarak kasıt olmaksızın başkalarına zarar vermemesini tavsiye etmiştir. Câbir b. Abdillâh’ın naklettiğine göre, bir keresinde elinde okları bulunan bir adam Mescid-i Nebvî’ye girmişti. Rasûlullah (s.a.v.) ona “**Oklarının uçlarını elinle tut.**”⁶⁴ buyurarak hatâen başkalarına her hangi bir zarar vermemesini istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir başka tavsiyesinde de “**Her kim yanında ok varken bir işi için mescidlerimizden veya çarşılarımızdan geçecek olursa eliyle okların (uçların)dan tutsun ki, her hangi bir müslümanı yaralamasın.**” buyurmuştur⁶⁵.

⁵⁷ Buhârî, Diyât, 1; Nesâî, Tahrim, 2.

⁵⁸ Bununla ilgili rivâyetler için bkz. Nesâî, Tahrim, 2.

⁵⁹ Müslim, İman, 37.

⁶⁰ Buhârî, Salat, 28.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Çağrı Yay., İst., 1992), V, 411.

⁶² Buhârî, Diyât, 1; Nesâî, Tahrimu’d-Dem, 2.

⁶³ Buhârî, İmân, 21.

⁶⁴ Buhârî, Mesâcid, 33; Müslim, Birr, 120, 121.

⁶⁵ Buhârî, Mesâcid, 34; Müslim, Birr, 124.

Mescidler ve çarşılar, insanların toplu bulunduğu yerlerdir. Dolayısıyla silah, ok, mızrak, bıçak vb. yaralayıcı ve zarar verici âletlerle insanların toplu olarak bulunduğu mekânlara girip tedbirsiz olarak başkalarına zarar verecek şekilde dolaşmanın kötülüğü bu hadislerle en güzel şekilde öğretilmiş olmaktadır. Bu durum Hz. Peygamberin, sahabelerin şahsında bütün ümmetine ve bütün insanlığa öğrettiği eskimez bir medeniyet örneklerinden biri olmaktadır⁶⁶. Başka hadislerde de “**Bize (haksız yere) silahını doğrultan bizden değildir**”⁶⁷, “**Kılıcını bize çeken bizden değildir.**”⁶⁸ buyurularak her türlü öldürme teşebbüsünün önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

Savaşlarda kadınların ve çocukların öldürülmesini hoş karşılamayan⁶⁹ Rasûlüllah (s.a.v.), aynı zamanda savaşlarda kadınların ve çocukların öldürülmesini yasaklamıştır⁷⁰. Hz. Ebû Bekir de savaşa çıkan orduya “**Şeyh-i fâniyi, küçük çocukları ve kadınları öldürmeyin.**” emrini vermiştir⁷¹.

Bununla birlikte hadislerde de, haksız yere adam öldürmek en büyük günahlardan sayılmıştır⁷².

Kur’ân-ı Kerim’de, haksız yere insan öldürmenin ilk örneği olarak, Hz. Adem’in oğullarından birinin diğerini zulmen öldürmesi olayı anlatılır. Yani Kâbil’in, kardeşini (Hâbil’i) öldürmesi meselesidir. Olayın cereyanı konusunda Kur’ân-ı Kerim’de kısaca bilgi verilerek şöyle denir: “**Onlara Adem’in iki oğlunun gerçek haberini oku: Hani ikisi birer kurban sunmuşlardı, birinin kurbanı kabul edilmişti de diğerinki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul olunmayan, kardeşine ‘Seni kesinlikle öldüreceğim’ dedi. Kurbanı kabul olunan ise Allah ancak muttakîlerden kurbanı kabul eder. And olsun ki, beni öldürmek için elini bana uzatsan, ben seni öldürmek için elimi sana asla uzatmayacağım. Çünkü ben, alemlerin Rabbi olan Allah’tan korkuyorum, gerçekten ben dilerim ki, benim günahum ile kendi günahını yüklenesin de cehennemliklerden olasın. İşte zâlimlerin cezası budur.’ dedi. Sonuçta Kurbanı kabul olun-**

⁶⁶ Sofuğlu, Mehmed, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, (Ötüken Neşr. İst.), II, 547 (Dipnot, 169).

⁶⁷ Buhârî, Fiten, 7; Diyât, 2; Müslim, İman, 161,163, 164.

⁶⁸ Müslim, İman, 163.

⁶⁹ Buhârî, Cihad, 147; Müslim, Cihad, 24

⁷⁰ Buhârî, Cihad, 148; Müslim, Cihad, 25;

⁷¹ Mâlik, b. Enes, *el-Muvattâ*, (Çağrı Yay., İst.), 1992, Cihad, 10; Beğavî, Hüseyin b. Mesud, *Şerhu’s-Sünne* (tah: Şuayb el-Amavut-Muhammed Zühayr eş-Şaviş), (el-mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1983), XI, 48-49.

⁷² Nesâî, Tahrim, 3; Beğavî, I, 19; Geniş bilgi için bkz. Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî, *ez-Zevâcir an İktirâfi’l-Kebâir*, (Şirketu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır, 1951), II, 82-90.

*mayan kardeşin nefsi, kardeşini öldürmeyi kabullendirdi. Böylece de onu öldürdü, nihayet hüsrana uğrayanlardan oldu.*⁷³.

Bu âyetler üzerinde düşünüldüğünde bazı noktalara dikkatlerin çekildiği görülmektedir. Her şeyden önce öldürülen kardeşin muttaki olduğu, bu sebeple de Allah'a adağının kabul edilmesi, şiddete karşı gelmesi ve bu tavrını da açıkça ifade etmesi, kıyamete kadar gelecek insanlara güzel örnek olmaktadır. Bu sebeple şiddete maruz kalan ve öldürülen Hâbil'in dünya görüşünü anlamak mümkündür⁷⁴. Çünkü o, Allah'a kulluğunun gereğini yerine getirmekte ve Allah'ın razı olmadığı şeyleri yapmamaktadır. Bu durum, takvâ olmaktadır. Bu nedenle o dünyevî bir menfaat için insanı öldüremezdi. Yani şiddet uygulayamazdı. Buna rağmen şiddete maruz kalmak vardı, ama o buna mukâbele etmek şöyle dursun, elini bile uzatmayacağını ifade ederek şiddete ortak olmayacağını belirtmiştir. Ne var ki kardeşi Kâbil tarafından haksız olarak Hâbil öldürülmüş ve insanlık tarihinde ilk kez haksız yer adam öldürme olayı vuku bulmuştur. Bu sebeple de Hz. Peygamber (s.a.v.), bir hadîsinde **“Zulmen öldürülen hiçbir kişi yoktur ki, onun günahından Adem'in oğlu Kabile bir hisse olmasın. Zira öldürmek adetini ilk o yaptı.”**⁷⁵ buyurarak, kötülüğe sebep olanın, işlenen o kötülükten hisse alacağını belirtmiştir. Böylece kötülüklerin işlenmesine karşı tedbir alınmış olmaktadır.

Yine Kur'ân-ı Kerim'de peygamberlerin haksız yere öldürüldüklerinden⁷⁶ ya da sadece Allah'a olan inancından dolayı haksız yere öldürülen başka insanlardan⁷⁷ da sık sık bahsedilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Vedâ Hutbesinde **“Allah'a hiçbir şeyi şirk koşmayın, hak olması hariç Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın, , zina etmeyin ve israf etmeyin”** talimatını vermiştir⁷⁸.

D) İslâm'da Yaşama Hakkının Sonlandırılması (Ölüm Cezasının Kabulü) ve Sebepleri

İslâm hukukuna göre bir şahsın, başka bir şahıs tarafından haksız yere öldürülmesi, öldürülen şahsın hayat hakkının sonlandırılmasıdır ve bu bir cinâyettir. Her hukuk sistemi, işlenen suçun ve cinâyetin durumuna göre cezâ öngördüğü gibi, İslâm hukuku da cürümlerin en büyüklerinden

⁷³ Mâide, 5/27-31.

⁷⁴ Geniş bilgi için Bkz. Güneş, Abdulkaki, “Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış”, (Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt, V; Sayı,3, Dinbilimleri. Com. Samsun, 2005), s. 7-28.

⁷⁵ Beğavî, I, 44.

⁷⁶ Bkz. Bakara, 2/91, 61; Âl-i İmrân, 3/, 112, 183;

⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/21; Mâide, 5/70;

⁷⁸ Taberânî, VII, 39.

biri kabul edilen kasten adam öldürmenin cezâ-i müeyyidesi olarak suçun işleniş biçimi, mağdurun talebi gibi hususları göz önüne alarak bir takım cezâları öngörmüştür. Bunlardan bazıları kısas, diyet, tazir gibi aslı cezâlardır. Bazıları da mirastan ve vasiyetin yerine getirilmesinden mahrum bırakmak olan tebî cezâlardır⁷⁹.

İslâm hukukuna göre kasten başkasının yaşamına son veren yani öldüren kişinin kısas edilmesi öngörülmektedir. Nitekim Yaraticının izin verdiği bazı durumlarda (istisnâ olarak) yaşama hakkına son verilebileceği Kur'ân-ı Kerim'de⁸⁰ ve hadislerde⁸¹ belirtilmektedir.

Meselâ Kur'ân-ı Kerim'de başkasını kasten öldüren kişinin, kısas olarak cezalandırılacağı belirtilir: **“Ey İman edenler! Mazlum olarak öldürülenler hakkında üzerinize kısas farz kıldırı: Hüre hür, köleye köle, dişiye dişi. Bunun üzerinde her kim kardeşinden cüz'î bir affa mahzar olursa o vakit vazife, birinin o marufu takip etmesi, birinin de ona borcunu güzellikle ödemesidir. Bu Rabbinizden bir hafifletme ve bir rahmettir. Her kim bunun arkasından yine haddi aşarsa artık ona elim bir azap vardır. Ey akıl sahipleri! Hem kısasta sizin için hayat vardır.”**⁸²

Bu âyete göre, kasten başkasını öldüren kişiye öngörülen cezâ (hâkim kararıyla verilecek olan) kısastır. Bu durumda kâtilin yaşamına son verilmekle birlikte kısasta hayatın olduğu da bildirilmektedir. Kısasta hayatın olması, haksız yere kasten adam öldüren kişinin, kendisinin kısas olarak öldürüleceğinden korkarak adam öldürme işinden vazgeçmesiyle bir çok insanın yaşaması sağlanmış olur ki, bu da bir hayattır⁸³. Bu sebeple kısasın amacı, intikam değil, başka fertlerin ve toplumun yaşama hakkının korunmasıdır⁸⁴, kan davalarının ortadan kaldırılmasıdır. Onun için Kur'ân-ı Kerim'de kısasta hayat olduğu belirtilmiştir.

Şunu da hemen ifade edelim ki, kasten adam öldürüldüğünde mutlak surette kısasın yapılması öngörülmemektedir. Şayet maktûlün vârisleri, kâtili affederlerse ya da diyetine râzı olurlarsa kısasın yapılması gerekmemektedir. Vârislerin kısası istemesi durumunda kısasın yapılması gerekmektedir. Bu da ancak devletin yani yargının kararı ile olacak bir mesele-

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Gökmenoğlu, s. 80.

⁸⁰ Konu ile ilgili âyetler için bkz, En'âm, 6/151, Mâide, 5/33 ve tefsirleri.

⁸¹ bkz. Buhârî, Diyât, 6; Müslim, Kasâme, 26,27; Ebû Dâvud, Diyât, 3, Hudûd, 1; Nesâî, Tahrim, 14, 15.

⁸² Bakara, 2/179.

⁸³ Bkz. İbnu Kesîr, I, 211.

⁸⁴ İbnu'l-Hümâm, X, 203; Avcı Mustafa, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, (Gökkubbe Yay., İst.), 2004, s.82.

dir⁸⁵. Bu sorumluluk fertlerin hükmedeceği bir mesele değildir. Çünkü devlet, kâtilin cezasını vermediğinde olay kan davasına dönüşebilir ve her iki taraftan bir çok insanın öldürülmesine hatta devletlerin savaşmasına kadar varabilir, bire bedel binler belki de milyonlarca cana kıyılmış ve masum insanlar öldürülmüş olur. Bunun için kısasta hayatın olduğu açıkça bildirilmiştir.

Hayatın, meşru olarak sonlandırılmasının sebeplerinden biri de devlete karşı ayaklanma ya da yeryüzünde fesat çıkarmak olarak belirtilmektedir. Nitekim “*Kim bir kimseyi, başka bir kimseye karşılık veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmasına karşılık olmaksızın öldürürse o bütün insanları öldürmüş gibidir. ...*”⁸⁶ âyetindeki “*bozgunculuk çıkarmasına karşılık olmaksızın öldürürse*” ifadesinden de, yargı tarafından verilecek âdil karara bağlı olarak böyle bir isyanın yaşama hakkının sonlandırılmasının haklı bir gerekçesi olduğu anlaşılmaktadır. Yine “*Hak ile olması hariç Allah’ın öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın.*”⁸⁷ âyetindeki “Hak ile olması hariç” ifadesi, “âdil bir yargılamadan sonra kısasa kısas, meşru yönetime karşı isyanla fitne ve anarşi çıkarmanın cezası olarak, nefsi müdafaa için ve savaşa bilfiil iştirak eden savaşıyı öldürmek gibi birkaç istisnâî durumu ifade etmektedir”⁸⁸.

Günümüzdeki beşerî yasalarda insanın yaşama hakkının korunması gelince: Baştan beri semavî üç dinin kaynağı olan Tevrat’ta, İncil’de ve Kur’ân’da insanın yaşama hakkının korunması ve bu husustaki alınan tedbirler üzerinde kısaca durmaya çalıştık. Tebliği sonlandırırken, günümüzde kabul edilen ya da kabul edilmesi öngörülen beşerî kanunlardaki durumuna kısaca göz attığımızda, ortak aklın kabul ettiği durum da, bazı zorunluluklar dışında her insanın yaşama hakkının koruma altına alındığı görülmektedir. Meselâ:

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın 17. maddesinde yaşama hakkı ile ilgili şöyle denilmiştir: “Herkes, yaşama, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahiptir.

⁸⁵ Avcı, s.83.

⁸⁶ Mâide, 5/32. Ayetin işaret ettiği diğer bir mânâ da; bir insanı yaratmakla bütün insanları yaratmak arasında Allah’ın kudreti açısından bir fark olmadığı gibi Allah’ın adâleti açısından da bir ile bütün insanlık arasında fark yoktur. Bu bakımdan bir insanın, insanlar tarafından var edilmesi ne kadar zor ise onun yaşama hakkının elinden alınması diğer bir ifadeyle öldürülmesi de o kadar zor olmalıdır. Haklı yere öldürülmesi ise ancak yaratıcının emriyle olur ki, bu da hayatı verenin, yine hayatı onun alması ve başkalarının yaşamalarına imkan verilmesi demektir.

⁸⁷ En’âm, 6/151.

⁸⁸ Hatip, Abdulaziz, *İslam Şiddete Ne Der?*, (Sebat, İst., 2005), s.67.

Tıbbi zorunluluklar ve kanunda yazılı haller dışında, kişinin vücut bütünlüğüne dokunulamaz; rızası olmadan bilimsel ve tıbbi deneylere tabi tutulamaz.

Kimseye işkence ve eziyet yapılamaz; kimse insan haysiyetiyle bağdaşmayan bir cezaya veya muameleye tabi tutulamaz.

Meşru müdafaa hali, yakalama ve tutuklama kararlarının yerine getirilmesi, bir tutuklu veya hükümlünün kaçmasının önlenmesi, bir ayaklanma veya isyanın bastırılması, sıkıyönetim veya olağanüstü hallerde yetkili merciin verdiği emirlerin uygulanması sırasında silah kullanılmasına kanunun cevaz verdiği zorunlu durumlarda meydana gelen öldürme fiilleri, birinci fıkra hükmü dışındadır.”.

10 Aralık 1948’de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu toplanarak “**İnsan Hakları Evrensel Beyanname**sini” yayınlamıştır. Buna göre Beyannamenin 3. maddesinde “Yaşamak, özgürlük ve kişi güvenliği herkesin hakkıdır.” denilmiştir.

4 Kasım 1950’de Roma’da imzalanan “**İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Sözleşme**”de de yaşama son verecek suçun cezasının uygulanması dışında insanın yaşam hakkı, temel hak ve özgürlüklerden kabul edilmiş ve insanın yaşama hakkı garanti altına alınmıştır. Nitekim, sözleşmenin **2. Maddesine** göre:

1. “Herkesin yaşam hakkı yasanın koruması altındadır. Yasanın ölüm cezası ile cezalandırdığı bir suçtan dolayı hakkında mahkemece hükmedilen bu cezanın yerine getirilmesi dışında hiç kimse kasten öldürülemez.”

2. “Öldürme, aşağıdaki durumlardan birinde kuvvete başvurmamanın kesin zorunluluk haline gelmesi sonucunda meydana gelmişse, bu maddenin ihlali suretiyle yapılmış sayılmaz.” denilmiştir. Hatta Strasburg, 28.IV.1983 tarihli, 6 no’lu Protokol’ün 1. maddesi ve Vilnius, 3.V.2002 tarihli,13 numaralı protokol ile ölüm cezası da kaldırılmış ve “Ölüm cezası kaldırılmıştır. Hiç kimse bu cezaya çarptırılamaz ve idam edilemez.” denilmiştir.

29 Ekim 2004 tarihli “**Avrupa Birliği Anayasa Antlaşması**”, Madde II-62’de yaşama hakkı ile ilgili olarak:

1. Herkes yaşama hakkına sahiptir.
2. Hiç kimse ölüm cezasına çarptırılamaz veya idam edilemez, denilmektedir.

20 Kasım 1959'da Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda kabul edilen on ilkelik "Çocuk Hakları Bildirgesi"nin 2. ilkesinde şöyle denilmektedir : **"Çocuklar özel olarak korunmalı, yasa ve gerekli kurumların yardımı ile fiziksel, zihinsel, ahlaki, ruhsal ve toplumsal olarak sağlıklı normal koşullar altında özgür ve onurunun zedelenmeyecek şekilde yetişmesi sağlanmalıdır.** Bu amaçla çıkarılacak yasalarda çocuğun en yüksek çıkarları gözetilmelidir."

Sonuç

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin üçüncü maddesinde yer alan her insanın "*yaşama hakkı*"nın koruması, esas itibarıyla Yaratıcı tarafından verildiği ve insanlık tarihi boyunca var olduğu ve bu hakkın bir şekilde savunula geldiği bir gerçektir. Bu hak, ferdin gerek kendisinin, gerekse başkasının yaşama hakkına son vermesinin yasaklandığı semâvî dinlerde de açıkça görülmektedir. Bu gerçeğe inanan insanların da bu hakkı elde etmek için tarihin ilk dönemlerinden beri savunageldiği göz ardı edilemez. Ancak kendisini kuvvetli görenlerin bu hakkı, kendisinden zayıf olanlara ne kadar layık gördüğünü maalesef bugün yer yüzündeki kan dökmelemler en bariz şekilde ortaya koymaktadır. Halbuki insanlar yaratılış bakımından eşit oldukları gibi, yaşama hakkında da eşittirler ve bu hususta hiç bir fert, diğer bir fertten asla üstün değildir.

Gerek İslâm'da, gerekse önceki semâvî dinlerde, haksız yere adam öldürmenin yasaklanması ve bu yasağın insanlık tarihi boyunca devam ed gelmesinin "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"nde yer alan "Yaşama Hakkının Korunması"nda büyük etkisinin olduğu asla göz ardı edilemez.

İslâm cezâ hukukunda kişilerin hayat haklarının sonlandırılmasına yönelik haksız saldırılara karşı çok ağır cezâî müeyyideler öngörülmüştür. Hatta insanın başkasının hayatını sonlandırması bir tarafa, bir organını yok etmesi de kısas gibi en ağır bir karşılık ile cezalandırılmıştır. Bu da gerek ferdin gerekse toplumun huzur ve güven içerisinde yaşama hakkının korunmasına yönelik olarak alınmış tedbirlerdir. Yine söz konusu suçların, had, kısas ve ta'zir şeklindeki dünyevî cezalarının yanında büyük günah olarak kabul edilmesi de, mânevî olarak caydırıcılığı olan bir husustur. Bütün bu durumlar göz önüne alındığında İlâhî dinlerin insan hayatının korunmasına ne denli önem verdiği açıkça görülmektedir.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel (v.241/855), **Müsned** (I-VI), (İst., Çağrı Yay.), 1992.
- Artuk, Mehmet Emin/Yenidünya, A. Caner, “**Ötenazi**”, (Turan Tufan Yüce’ye Armağan, Dokuz Eylül Ün. Yay., İzmir), 2001.
- Avcı Mustafa, **Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar**, (Gökkubbe Yay., İst.), 2004.
- Aynî, Bedruddin (v.855/1451), **Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahihî’l-Buhârî** (I-XXV), (Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut), ts.
- Beğavî, Hüseyin b. Mesud (v.516/1122), **Şerhu’s-Sünne** (tah: Şuayb el-Arnaut, Muhammed Zühayr eş-Şaviş), (I-XV), (el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut), 1983.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (v.256/870), **Sahih** (I-VIII), (Çağrı Yay., İst.) 1992.
- Canan, İbrahim, **Kur’an’da Çocuk**, (Cihan Yay., İst.), 1984.
- Centel, Nur/ Zafer, Hamide/Çakmut, Özlem, **Türk Ceza Hukukuna Giriş**, (Beta Yay., İst.), 2008.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as (v.278/888), **Sünen** (I-V), (Çağrı Yay., İst.) 1992.
- Elmalılı, Hamdi Yazır (v.1942), **Hak Dini Kur’ân Dili**, (I-IX), (Eser Neşriyat), ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), **İhyâu Ulûmiddin** (I-IV), (Dâru’l-Marîfe, Beyrut), ts.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, **İslâm’da Şahsiyet Hakları**, (Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara), 1997.
- Güneş, Abdulkaki, “**Kur’ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış**”, Dinbilimleri.com (Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt, V; Sayı,3, s.7-28, Samsun), 2005.
- Hakeri, Hakan, **Tıp Hukuku**, (Seçkin Yay., Ankara), 2007.
- Hatîp, Adbulaziz, **İslam Şiddete Ne Der?**, (Sebat Yay., İst.), 2005.
- Hâzin, Alâuddin Muhammed b. İbrahim (v.463/1071), **Lübâbu’t-Te’vîfî Meâni’t-Tenzîl** (I-IV), (Nşr: Muhammed Emin eve Ortakları, Beyrut), ts.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî (v.974/1566), **ez-Zevâcir an İktirâfî’l-Kebâir** (I-II), (Şirketü ve Matbatü Mustafa el-Bâbî el- Halebî, Mısır), 1951.
- İbnu Kesîr, Ebulfidâ İsmail (v.774/1372), **Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm** (I-IV), (Dâru’l-Fikr), ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (v.273/886), **Sünen** (I-II), (Çağrı Yay., İst.), 1992.
- İbnu’l-Hümmam, Kemal, **Şerhu Fethi’l-Kadir** (I-X), (Dâru’l-Fikr, Beyrut), ts.
- Karaman, Hayrettin, **İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri**, (Nesil Yay., İst.), 1988.
- Kitabı Mukaddes/Tevrat**, (Kitabı Mukaddes Şirketi, İst.), 1981.
- Kitabı Mukaddes/İncil**, (Kitabı Mukaddes Şirketi, İst.), 1981.
- Köksal, Asım, **Peygamberler Tarihi** (I-II), (Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara), 2004.
- Kur’ân-ı Kerim**.
- Mâlik b. Ebnes (v.179/795), **el-Muvattâ** (I-II), (Çağrı Yay., İst.) 1992.

- Merğınâni, Ali b. Ebî Bekir (v.593/), **el-Hidâye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedâ** (I-IV), (el-Mektebetu'l-İslâmiyye), ts.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, **Tefhimu'l-Kur'ân** (terc: Heyet), (İnsan Yay., İst.), 1991.
- Müslim b. el-Haccâc (v.261/874), **Sahih** (I-III), (Çağrı Yay., İst.) 1992.
- Nesâi, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb (v.303/915), **Sünen** (I-VIII), (Çağrı Yay., İst.), 1992.
- Sofuoğlu, Mehmed, **Sahih-i Buhârî ve Tercemesi** (I-XVI), (Ötüken Neşr, İst.), 1989.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musâ (v.790/1388), **el-Muvafakât fi Usûli'l-Ahkâm** (I-IV), (Dâru'l-Fikr, Beyrut), ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed (v.360/970), **el-Mu'cemü'l-Kebir** (I-XXV), (Dâru İhâyi't-Türâsi'l-Arabî), 2002.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ (v.279/892), **Sünen** (I-V), (Çağrı Yay., İst.), 1992.

KUR'AN VERİLERİ AÇISINDAN İNSAN HAKLARI

Ahmet İNAN*

ÖZET

Bu tebliğimizde, Modernizmin ana rahminde büyüüp gelişen insan hakları kavramını Kur'an verileri ile mukayese edeceğiz. Kuşkusuz bu analogide birbirine uymayan yerler olmakla birlikte birbirine uyan yerler de var. Biz, daha çok kıyası yapılan iki unsur arasında benzeşen yanları ön plana çıkarmayı amaçladık. Zira Kur'an'ın çağ ile diyalogunun, benzeşmeyenler üzerinden değil, benzeşenler üzerinden yürütülmesinin daha doğru bir yöntem olduğu eğilimine sahibiz. Bundan amacımız, Kur'an kavramlarının içini boşaltmak değil, Kur'an kavramlarının aktüelleşmesine imkan ve fırsat tanımaktır. Biliyoruz ki, kıyaslanan iki unsur arasında dengeyi tutturabilmek her zaman tartışmalı, zor ve netameli bir iştir. Bu zorlu işe rağmen, mukayeseli çalışmalar yapmanın kaçınılmazlığı da ortadadır. Modern zamanların ürünü olan insan hakları kavrayışı, insanların eşitliği temeline dayanır. Nitekim 10 Aralık 1948'de Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin ilk maddesi, insanların eşitliğine vurgu yapar. Bunun altında yatan şey ise, modern antropoloji ve genetik biliminin verilerinin bütün insanları bir tek biyolojik ailenin üyesi olarak kabul etmiş olmasıdır. Vahiy geleneğine dayalı dinler ve özelde İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an'ın da bütün insanları tek tür olarak kabul etmesi, yukarıda sözünü ettiğimiz kıyasın iki unsuru arasında köprü kurmamıza imkan veren en önemli bağlantılardan biridir. Alegorik bir anlatımla ifadelendirmeye çalışırsak, Kur'an'ın kabul ettiği temel insan haklarının her biri, köprünün iki sacayağı arasındaki bağlar kabilindedir, denebilir. Kur'an'da insan, bir ilahi seleksiyon ile (hidayet) mahlukat arasında gözde bir mevkiye oturtulmuş; eşref-i mahlukat kılınmıştır. Kur'an'a göre insan Allah tarafından yeryüzünün en üst düzeyde yöneticisi (halife) olarak atanmış, geniş bir yetki (teshir) ve sorumluluk (emanet) ile donatılmıştır. Kur'an'dan insanların ontik düzeydeki eşitliği de okunabilmekte ve bu ontik düzey eşitliğinin hukuksal alana sirayet ettiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Kur'an, yaşama hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, adil yargılanma hakkı, ifade hürriyeti, bilgi edinme hakkı, saygınlık hakkı temellük hakkı gibi temel hak ve özgürlükleri garanti altına almayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, İnsan Hakları, Modernizm, Eşitlik.

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ABSTRACT

Human Rights from the Perspective of the Quranic Indications

In this notification, we are going to compare the concept of human rights that raised in the surroundings of modernism by Quran's datums. Really in this comparison there are similarities and oppositions. But we aimed to expose to view the similarities. Because we believe that the Quran's dialogue with the age can be possible by this system. Our aim isn't to make the Quran's concepts unfunctional. But it is to give an opportunity for the Quranic conceptions to be actual. We aware of difficulty in these analogies. But we are feeling the obligations in these analogies. As a product of modern area the concept of human rights based on equality among humans. This equality is emphasised by the International Declaration of Human Rights that received by the United States in 1948. Because the dates of modern anthropology and genetics admits that the human being comes from the same origin. All of the Sami religions and particularly the İslam admit this argument too. So we can compare these similarities. According to the Quran, human is the best existence. Because he is selected by divine selection (el-hidayeh) and he is appointed as an administrator in the highest level. (khalifeh). He is illuminated by a large authority (teskhir) and a big responsibility (emaneh). The ontological equality that we can write in the Quran had spreaded to the juridical equality among the human beings. So the Quran had aimed to guarantee the basic human rights.

Keywords: Quran, Human Rights, Modernism, Equality.

I.GİRİŞ:

Tebliğimizi temellendirmek bakımından, öncelikle, tebliğimizin başlığında kullandığımız "Kur'an Verileri" ve "İnsan Hakları" ifadelerinin çerçevesini belirlememiz gerekiyor.

A. Kur'an Verileri:

Herhangi bir sorunun çözümlenerek bilinmeyenlerin elde edilmesi için kendilerinden yararlanan, bilinen dayanaklara veri denilir. Örneğin bir matematik probleminde, bilinmeyen sayıların bulunması için, bilinen sayılardan yola çıkılır. Konuşma dilindeki *ipucu* deyimini, bilimsel dildeki *veri* yi karşılar. ¹ Veri, tartışmasız kabul edilen ve bir akıl yürütmenin temeli, bir araştırmanın hareket noktası olan şey; ilk bilgi, bir eserin esasını oluşturan prensipler şeklinde de tanımlanmıştır. ² Kur'an'ın nazil olduğu dönemde bugün modern anlamda kullandığımız insan hakları kavramı

¹ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İst-ty, s.338.

² *Türkçe Sözlük*, M.E.B. (Komisyon), Ankara-1996, IV, s. 3067.

henüz oluşmadığına göre, Kur'an'dan direk olarak insan hakları kavramına delalet eden açıklamalar bulmak kabil olmayacaktır. Ancak her dönemde yaşayan Müslümanlar, Kur'an'ın nüzulünden sonra ortaya çıkan problemlerine, Kur'an'ın nüzul çağında bilinen ve Kur'an'da veri olarak yer alan prensipler muvacaheesinde çözüm bulmaya çalışmış; Kur'an mutalaları/doneleri ya da verileri ile kendi günlük problemleri arasında analogi kurmuşlardır. Biz de bu tebliğimizde Kur'an'daki kimi ana prensipleri, bu günkü insan hakları kavramı ile kıyaslamaya; ikisi arasında analogiler kurmaya çalışacağız. Bilindiği üzere kıyas, **öncül** adı verilen birçok önermeyle, **sonuç** adı verilen bir önerme arasında mantıkça **geçerli bir ilişki** kurmaktır.³ Buna göre biz de bu çalışmamızda, Kur'an'ın öncülleri ile bu günkü insan hakları sorunu arasında geçerli mantıki ilişkiler bulmaya çalışacağız. Aristo, kıyası şöyle tanımlamıştır: “Kıyas bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu (konulan) verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar.”⁴ Aristo'nun yaptığı kıyas tanımından hareket edersek, bu tebliğimizde varacağımız sonuçların, bizzat Kur'an'ın kendisi değil; Kur'an verilerinden hareketle ortaya konulan “başka bir şey” olacağı aşikardır. Ama ulaşacağımız sonuçlar, Kur'an verileri dolayısıyla gerekli olan sonuçlar olacaktır. Burada tartışılabilir olan, Kur'an verileri ile insan hakları arasında kurduğumuz ilişkinin “mantıkça geçerli olup olmayacağı” sorunudur. Kurguladığımız mantık örgüsünün, mantık kurallarına ne derece uygun olup-olmadığını test etme hakkı her zaman ve herkes için var olacaktır.

“Kur'an Verileri” derken, bu gün elimizde bulunan mushafta yer alan ayetleri kast ediyoruz. Bu tebliğ çalışmamızda, insan hakları sorununa Kur'an ayetleri çerçevesinde bakmayı hedefleyeceğiz. Kur'an verilerinin/ayetlerinin daha iyi anlaşılması ve yorumlanmasına katkı sağlayacak sair kaynaklara da yer geldiğinde başvuracağız.

B. İnsan Hakları:

Modern zamanların bir kavramı olarak zuhur eden insan hakları kavramı, insanın tür olarak sahip olduğu kabul edilen temel hak ve özgürlükleri kapsamaktadır. Gerek modern antropoloji ve genetik biliminin verilerinin bütün insanları bir tek biyolojik ailenin üyesi olarak kabul etmiş olması⁵ gerek vahiy geleneğine dayalı dinlerin bütün insanları tek tür olarak kabul etmesi, modern insan hakları kavramının oluşmasına katkı sağ-

³ Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa-1999, s. 156. (Bu alıntındaki boldlar yazarına aittir. A.İ.)

⁴ Aristo, *Organon-III (Birinci Analitikler)*, Çev: H.R.Atademiir, s.5; *Organon-V (Topikler)*, Çev: Atademiir, s.3; den Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 156.

⁵ Güvenc, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, İst.-1994, s. 41.

lamıştır. Nitekim 10 Aralık 1948'de Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin ilk maddesi, insanların eşitliğine vurgu yapmıştır.

İnsanlığın, bu günkü insan hakları kavramının temelini oluşturan insanın birliği ve eşitliği fikrine ulaşmasında dinlerin rolüne vurgu yapan Thomas Paine, Tevrat'tan yaptığı bazı alıntıları da zikrederek, Musa'nın yaradılışa ilişkin anlattıklarının, ister kutsal ister tarihsel bir belge olarak alınsın, insanların birliği ve eşitliği konusuyla dolu olduğunu, ifade eder ve insanların eşitliğinin, modern bir doktrin olmak şöyle dursun, tarihe geçmiş en eski ilke olduğunu belirtir. Hatta Paine, dünyada bilinen bütün dinlerin, tümüyle insanlara ilişkin olduklarından hareketle, *insanın birliği* temeli üzerinde kurulduklarını; cennette olsun, cehennemde olsun, ya da bundan sonra bulunabileceği düşünülebilecek herhangi bir yerde olsun, aralarında ki tek ayırımın, iyi ve kötünden ibaret olduğunu ifade eder.⁶

Filhakika Sami vahiy geleneğinin son halkası olan Kur'an'da da insanın eşitliğine dair birçok argümanlar bulmak mümkündür. Biz bu tebliğimizde Kuranda, bu günkü insan hakları kavramı ile analogiler kurabilmemize imkan verecek verileri ortaya koymaya çalışacağız. Bu ameliye ile, çağdaş insan hakları tarihi yazarlarının -çoğu zaman Avrupa merkezliğinin (eurocentizm) etkisi altında - göremediği bir alana dikkat çekmeyi hedefledik.

II. Kur'an ve İnsan Hakları

A. Kur'an'da İnsan

Kur'an'da her ne kadar, Rab, Rahman, Rahim gibi sıfat olup isim yerine kullanılan kelimeler hariç sadece Allah lafzı 2500 defadan fazla kullanılmış ise de, bu Kur'an'ın insan merkezli bir kitap olmadığı anlamına gelmez. Zira Allah'ın varlığı, Kur'an için sadece amelidir. Binaenaleyh Kur'an, tamamen insanı hedef alan bir kitaptır.⁷

Kur'an'a göre insan, saygın (mükerrerem) yaratılmıştır.⁸ Onun saygın olması, kuşkusuz onun diğer varlıklar arasında en mükemmel olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan ile diğer varlıklar arasında bir mukayese yapıldığında, Allah tarafından insana verilen mevhibeler dolayısıyla insanın temayüz ettiği anlaşılır. Buradaki temayüzü bir diğer ifadeyle seleksiyonu anlayabilmek için Kur'an'daki hidayet kavramını açmak gerekir.

⁶ Paine, Thomas, *İnsan Hakları*, (Çev: Hüseyin Sarıca), İstanbul-1985, ss. 89-90.

⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara-1987, s. 41.

⁸ İsrâ:17/70.

Son dönem Osmanlı ulemasından olan, müfessir Mustafa Hayri Efendi, hidayeti dört aşamada ele almaktadır. Birincisi, fitrî hidayet aşamasıdır. Örneğin, bebeklerin doğar doğmaz annelerini emmesi fitrî hidayet ile gerçekleşmektedir. İkinci aşama, hislerin hidayetidir ki, birincisini tamamlayıcı mahiyettedir. Bu aşamada insan ile hayvan müsterektir. İnsanlar ve hayvanlar verili hisler aracılığıyla geçim yollarını ararlar. Müfessirimiz, “Allah her şeye hilkatini verdi ve sonra ona hidayet etti/yol gösterdi”⁹ ayetinin bu aşama ile ilgili olduğunu belirtir. Üçüncü aşama akıl hidayetidir. Bu aşama insana özgüdür. İnsanın hatası akıl ile düzelir. Dördüncü aşama ise, din hidayetidir. Hisler ve akıl, maslahatın idrak edilmesinde, olur ki yanılır. Bu takdirde, insanları heva'nın karanlıklarından doğru yola iletmesi için din hidayetine ihtiyaç duyulur.¹⁰

Müfessirimizin verdiği bilgilerden hareketle, insanın diğer canlılar arasında temayüz ederek müstesna bir konuma gelmiş olmasının aşamalarını şöyle yorumlamak mümkündür:

Birinci aşama olan fitrî hidayet aşamasında insan, hayvan ve bitki eşit düzeydedir. Gerçekten de fitrî hidayeti, herhangi bir nebat, hayvan ya da insanda gözlemleyebiliriz. Sözgelimi mutlak kudret, havuç tohumuna yere doğru göğermeyi güdülediği için, o daima yere doğru göğerecek; buna karşı diğer bazı bitkilere de göğe doğru göğermeyi güdülediği için onlar da devamlı olarak göğe doğru göğereceklerdir. Bu fitrî güdü, bitkide var olduğu gibi hayvan ve insanda da doğuştan itibaren vardır. İnsan ve hayvan yavrusunun, doğar doğmaz, annesini emmesi bu fitrî güdüyledir.

İlahî seleksiyonun ikinci aşamasında insana ve hayvana his verilmiş, bu özellik ile insan ve hayvan bitkiyi geride bırakmıştır. Zira bitkide his var ise de düzeyi çok sınırlıdır. Bu aşamada insan ile hayvanın müsterek noktada olması dikkat çekici bir noktadır.

İlahî seleksiyonun üçüncü aşamasında, verili akıl sayesinde insan, hayvanı geride bırakarak varlıklar arasında temayüz etmiş ve yaratılmışlar arasında en mükemmel varlık mevkiine yükselmiştir. Yüce Allah, insanın daha da mükemmel hale gelmesi bakımından, insana hemcinslerinden seçtiği peygamberler vasıtasıyla din göndermiştir.

Kur'an'a göre insana Allah ruhundan üflemiş¹¹ ve onu yeryüzünün yöneticisi (halifesi) yapmıştır.¹² O yeryüzünün yöneticisi olarak tayin edildi-

⁹ Taha:20/50.

¹⁰ el-Hisnımansurî, Mustafa Hayri, *el-Muktataf Min Uyuni 'i-Tefâsir*, Dimaşk-Beyrut-1996, I s. 20-21.

¹¹ Hicr:15/29; Secde: 32/9; Sad:38/72.

¹² 2/Bakara: 30; En'am: 6/165; Yunus: 10/14; Fatır: 35/39.

ğine göre, geniş bir yetki alanına da sahip olmalıdır. Bu sebeple yer ve gök arasındaki her şey bütünüyle onun emrine amade/musahhar kılınmıştır.¹³ Ancak Kur'an'a göre insan, başıboş bırakılmamış; ¹⁴ ona verilen geniş yetki karşılığında bir o kadar da büyük bir sorumluluk verilmiştir. Kur'an, insana verilen bu ağır sorumluluğun (emanet) önce göklere, yere ve dağlara tevdi edildiğini, ancak bunların, bu ağır vebali yüklenmekten sakındıklarını, fakat cahil olması hasebiyle bu ağır vebali insanın üstlendiğini sembolik bir anlatımla ifade eder.¹⁵ Bu ağır vebale karşın Kur'an, bir kişiye taşıyamayacağı kadar yükümlülük verilmediğini de ifade eder.¹⁶ Şu halde Kur'an'a göre, insanın hakları kadar, yükümlülükleri de vardır. Filhakika insan haklarına riayetkar olmak için, insanların bazı sınırlara uyması da kaçınılmazdır. Mutlak özgürlük adına başkasının özgürlüklerinin sınırlarını ihlal etme hakkı, çağdaş insan hakları metinlerinde de yer almaz. Kişi hürriyetinin sınırları, başkasının hürriyetinin sınırlarının başladığı yerde biter.¹⁷

B. Kur'an'da İnsanların Eşitliği

Kur'an'da ilk insan olan Adem'in yaratılışına ilişkin serpişik vaziyette verilen evreleri Zeki Duman, şöyle dizayn etmektedir: 1. Toprak.(turab) 2. Su. (ma) 3. Çamur. (tîyn) 4. Yapışkan çamur. (tîynun lazib) 5. Kuru, pişmemiş çamur. (salsal) 6. Şekillenmiş kapkara bir çamur (hamein mesnun). Zeki Duman, ilk insan Adem'in su ve toprağın bileşimi olan çamurun bir takım evrelerden geçirilmesi sonucunda yaratılması gibi, Adem'in neslini vücuda getirmek üzere ana rahmine düşen sperm ve ovmun da kaynağının toprak ve su olduğunu, ifade eder.¹⁸ Filhakika, Kur'an'a göre bütün insanlar aynı canlı özden (nefs-i vahide) yaratılmıştır. ¹⁹ Bu keyfiyet, insanların ontik düzeydeki eşitliğini en iyi biçimde ifade eder. Bu ontik eşitlik aynı zamanda hukuki eşitliği de beraberinde getirir. Binaenaleyh hukuksal eşitlik İslam'ın en esaslı bir kanunudur. ²⁰

Kur'an'a göre, Allah insanı *fitratullah* üzere yaratmıştır. Bu keyfiyeti şu ayet en iyi bir şekilde ifade eder:

“Fıtratullah ki Allah insanı ona göre yarattı.” ²¹

¹³ İbrahim: 14/32, 33; Hac: 22/65; Casiye: 45/13; . vb. ...

¹⁴ Mu'minûn: 23/115.

¹⁵ Ahzab:33/72.

¹⁶ Bakara: 2 /233, 286; Enam: 6/152; A'raf: 7/42; Mu'minûn: 23/62.

¹⁷ Kişi hürriyetinin sınırları hakkında daha geniş mütalaalar için bkz: Kadri, Hüseyin Kâzım, *İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı*, (Yayınlayan: Osman Ergin), İst.-1949, ss. 66-67.

¹⁸ Duman, Zeki, *Beyânü'l-Hak*, Ankara-2006, II, s. 63-64.

¹⁹ Nisa: 4/1.

²⁰ Kadri, *İnsan Hakları* ... s. 62.

²¹ Rum:30/30.

Burada anahtar kavram olan *fitratullah*, insanların ortak paydasıdır. Başka bir ifadeyle, insanlar deri, renk ve ırk farklılıklarına rağmen ortak payda olan *fitratullah* 'ta birleşirler. Kur'an'da *fitratullah* kavramının diğer bir karşılığı da *halkullah* (Allah'ın yaratması) dır. Kur'an'a göre *halkullah* değişmez olduğuna göre²² insanların ortak paydası da asla değişmeyecektir. Esasen insanların yaratılışları itibarıyla aynı özden geldiklerinde kuşku yoktur. Bu nedenle başlangıçta insanların aynı topluluk içinde yaşadıkları da anlaşılmaktadır. Nitekim Kuran, insanların başlangıçta bir tek topluluk (ümme) olduklarını, ancak sonradan ayrılığa düştüklerini ifade eder.²³ İnsanların farklı renklerde ve farklı dillerde olmuş olması, onların aynı özden gelmiş olmalarına mani değildir.

Kur'an'ın insanları ontik düzlemde eşit görmesi, hukuksal eşitliğe de yansımıştır. Bu bakımdan Kur'an, hakim önünde eşitlik, kamu hizmetlerine girmede eşitlik ve fırsat eşitliği ilkelerine önem vermiştir.²⁴

II. Kur'an'da Temel İnsan Hakları:

A. Yaşama Hakkı:

Modern insan hakları müktesebatında insanın temel haklarının başında yer alan hayat hakkını Kur'an, kutsal bir hak olarak görür. Zira Kur'an'a göre hayatı yaratan Allah'tır.²⁵ Hayat'ın Allah tarafından yaratılmış olması figürü, ona başlı başına bir dokunulmazlık ve kutsallık verir. Binaenaleyh, Allah dışında herhangi bir varlığın insanın hayat hakkı üzerinde bir tasarruf yetkisi olamaz.

Kur'an'a göre, insanların hayat hakkı üzerinde Allah'tan başka hiç kimsenin tasarruf yetkisinin olmadığını en açık biçimde ortaya koyan anlatımlar, İbrahim peygamber ile dönemin Tanrı-Kral'ı olduğu anlaşılan Nemruz b. Ken'an²⁶ arasında geçen tartışmanın Kur'an'a yansımış pasajında yer alır.²⁷ Bilindiği üzere Tanrı-Krallar, siyasal erklerini Tanrı/Tanrılardan aldıklarını iddia ederek, hükümler oldukları insanların hayat hakkı üzerinde istedikleri gibi tasarruf edebilme hakkını kendilerinde görmekte idiler. Kur'an verilerinden anlaşılacağı üzere, böylesi Tanrı-Krallardan birinin de Musa peygamber döneminde yaşayan Firavun olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'a göre Firavun, tebası üzerinde en büyük rabb

²² aynı yer.

²³ 2/ Bakara: 213.

²⁴ Bkz: Armağan, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara-1987, ss. 24-34.

²⁵ Mülk:67/2.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. İnan, Ahmet, *2-Bakara 258. Ayetinin "Kralların Tanrısal Hakkı" Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu*, Dini Araştırmalar, Cilt:6, Sayı: 18, ss. 103-118.

²⁷ Bakara:2/258.

olduğunu ifade etmiştir.²⁸ Tebasının en büyük rabbi olduğunu söyleyen bir kişinin, tebasının hayat hakkı üzerinde istediği gibi tasarruf edebileceği de açıktır. Nitekim Firavun'un, yargısız şekilde keyfi olarak tebasından istediği kişilerin hayatına son verdiği Kur'an anlatımlarında sıkça yer alır.²⁹ Denilebilir ki, bir insanın hayat hakkı üzerinde hemcinsi olan bir başka insanın istediği gibi tasarruf edebilme hakkı, ilk çağlardaki Tanrı-Krallık sistemleri ile sistematize olmuş, Ortaçağların teosantrik merkezli siyasi yapılarında da devam etmiş ve nihayet modern zamanlarda, insanların hayat hakkı üzerinde tasarruf edebilme yetkisi devlete devredilmiştir. İnsanların hayat hakkı üzerinde tasarruf edebilme hakkı, giderek sınırlandırılmış ve daha da sınırlandırılmaktadır.

Kur'an ise, bir insanı öldürmeyi bütün insanları öldürmekle; bir insanın yaşamasına imkan vermeyi de bütün insanların yaşamasına imkan vermekle eşdeğerde tutmak suretiyle³⁰ insanın yaşama hakkına özel bir ehemmiyet vermiştir. İnsanların birbirlerini öldürmesini yasaklayan Kur'an,³¹ onların fakirlik korkusuyla çocuklarını öldürmelerini de yasaklamıştır.³² Kur'an, bir insanın hayat hakkının elinden alınmasını ancak hakka istinaden olma şartına bağlamış; haksızlıkla öldürülen bir kimsenin velisine/mirasçısına, maktulün hakkını arama yetkisi vermiştir.³³ Bu yetki, kısas isteme hakkına kadar gidebilir. Zira Kur'an, öldürenin öldürülmesi şeklindeki kısas cezasını kabul etmiştir. Bir başka ifadeyle başkasının hayat hakkına kast eden kişi kısas cezasına çarptırılır. Kısas cezasının bizatihi kendisi, Kur'an'ın nazil olduğu toplumsallığın kendi tarihsel şartlarında hayatı koruma amacına matuftur. Bu nedenle Kur'an, kısasta sizin için hayat vardır, demektedir.³⁴ Kur'an, kabileler arası savaşlarda insanların pervasızca birbirini öldürdüğü cahiliye toplumsallığında, kısas gibi caydırıcı bir ceza biçimi öngörerek toplumsal barışı sağlayabildi. Kur'an, sağlamış olduğu bu sosyal barışı şöyle tasvir eder:

“(...) Hani siz birbirinize düşman idiniz, (Allah) kalplerinizi uzlaştırdı. Onun nimetiyle kardeşler haline geldiniz. Siz bir ateş çukurunun kenarında bulunuyordunuz, sizi ondan kurtardı. (...)”³⁵

²⁸ Naziat: 79/24.

²⁹ Bakara: 2/49; İbrahim: 14/6; Kasas: 28/ 4.

³⁰ Maide:5/32.

³¹ Nisa:4/29.

³² Enam 6/151.

³³ İsrâ:17/33.

³⁴ Bakara: 2/179.

³⁵ Al-i İmran: 3/ 103.

Kanaatimizce Kur'an, kısas cezasını nazil olduğu toplumsallıkta bir ara formül olarak öngörmüştür. Binaenaleyh Kur'an'ın nihai ya da gaî amacı, insanlığı, idam cezasının olmadığı bir toplumsallığa doğru evirebilmektir.³⁶

B. Din ve Vicdan Özgürlüğü:

Ejiptiyoloji verilerine göre, Eski Mısır'da Krallar daima baş ilahı temsil etmişler, yeryüzünde mabudun vekili addedilmişlerdir.³⁷ Tanrı'nın yeryüzündeki timsali ve ilahın oğlu sayılan Firavun, her zaman mabudun karşısına çıkabilirdi.³⁸ Tarih kitaplarındaki bu veriler Kur'an pasajlarında da yer bulmuştur. Nitekim Kur'an verilerine göre Musa peygamber dönemindeki Firavun, kendisini en büyük rab olarak ilan etmiştir.³⁹ Bu durum, Firavun'un teba üzerindeki yetkisini öylesine mutlaklaştırmıştır ki, tebasının kendi izni olmadan Musa'ya iman etmesini yasaklayabilmiş; onların vicdanına dahi hükmetme hakkını kendinde görmüştür. Bu durumu Kur'an'ın şu ayeti en iyi şekilde yansıtmaktadır:

“Firavun: Ben size izin vermeden ona inandınız mı? dedi. (...) Yakında (başınıza gelecekleri) bileceksiniz. Elbette ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sonra hepinizi asacağım.”⁴⁰

Din ve vicdan özgürlüğünü kısıtlamak, Kur'an açısından olsa olsa Firavun'un kârıdır. Firavun ise, Kur'an'da zulüm ve tuğyanın bir numunesi olarak anlatılır.

Hız Muhammed'in bizzat kendisi de, Mekke aristokratlarına karşı inanç özgürlüğü çerçevesinde mücadele vermek zorunda bırakılmıştır. Mekke müşrikleri, Hız Muhammed'in kendilerinkinden farklı bir inanca sahip olmasına tahammül edemiyor, bu sebeple bazen Hız Muhammed ve arkadaşlarının dini pratiklerine engel oluyor, hatta bazen de işkence uyguluyorlardı. Sözelimi bir defasında, bizzat Hız Peygamberin namaz kılmasına engel olmaya çalışılmış ve bu durum, Kur'an'ın Alak suresinin son ayetlerine yansımıştır.⁴¹ Hakeza, Müşriklerin, Hız Muhammed ve ashabına yaptıkları eziyetler, Kur'an pasajlarına yer yer yansımıştır.⁴²

³⁶ Geniş bilgi için bkz: İnan, Ahmet, *İdam Cezasının Kaldırılmasının Kur'an Verileri Açısından Değerlendirilmesi*, İslami İlimler Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 1, Bahar-2007, ss. 63-85.

³⁷ İnan, Afet, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyetleri*, Ankara-1992, s. 219.

³⁸ İnan, Afet, *a.g.e.*, s.223.

³⁹ Naziat: 79/24.

⁴⁰ A'raf: 7/123-124. Benzer anlatımlar için bkz: Taha: 20/71; Şuara:26/49.

⁴¹ Bkz: Alak: 96/9 vd.

⁴² Al-i İmran: 195; Ahzab:33/48; vb...

Kur'an'da, ilk Hıristiyanlara inançlarından ötürü yapılan baskı ve işkence uygulamalarına yer verilmiş ve bu uygulamalar yerilmiştir. Kur'an'daki ashab-ı uhud,⁴³ ashab-ı kehf⁴⁴ ve habib-i neccar⁴⁵ figürleri bu kabildendir.

Sadece Hz. Muhammed ve ashabına yönelik hak ihlallerini değil; gerek Eski Mısır ve Mezopotamya örneklerinde olduğu üzere ilk çağlardaki hak ihlallerini, gerekse Orta çağlarda ilk Hıristiyanlara yönelik olarak meydana gelen din ve vicdan özgürlüğü temelindeki hak ihlallerini kendine konu edinen ve bu uygulamaları kınayan Kur'an, dinde zorlamayı (ikrah) yasaklayarak⁴⁶ din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına almayı hedeflemiştir. Ayrıca dileyenin iman; dileyenin de inkar edebileceğini belirtmiş⁴⁷ ve peygambere inanç konusunda zorlama yapmamayı telkin etmiştir.⁴⁸ Kur'an'a göre herkesin dini kendinedir.⁴⁹

Kur'an'ın, Müslüman olmayanların inançlarını yaşamalarına müdahale etmediğini, hatta şiddet kullanmadıkça onların da kendi inançlarını yayma hakkına sahip olduğunu belirten Abdurrahman Ateş, inanç özgürlüğüne aykırı gibi görünen "mürteddin öldürülmesi" ile ilgili hükmün, salt dini terk etmekten ibaret bir suçun cezası olarak değil; başka suçlarla ilişkili olarak okunmasını önerir.⁵⁰

Filhakika, Müslümanların tarihsel pratikleri bir yana, Kur'an, inanç özgürlüğünü teorik düzlemde garanti altına almayı en üst amaç olarak belirlemiştir.

C. Adil Yargılanma Ve Ayrımcılığa Uğramama Hakkı:

Kur'an, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman, adalet ile hükmediniz,⁵¹ buyurarak adil yargılanma hakkının garanti altına alınmasını hedeflemiştir.⁵² Kur'an verilerine göre, akrabaların aleyhine dahi olsa adaleti gözetmek, Allah'a verilen ahit (ahdullah) gereğidir.⁵³ Burada *ahdullah* ve *misakullah* terimleri anahtar rol oynamaktadır. Kur'an'a göre, her halükarda adaletli davranmak da Allah'a verilen söz (ahdullah/misakullah) zım-

⁴³ Buruc: 85/4.

⁴⁴ Kehf: 18/9-25.

⁴⁵ Yasin: 36/18-27.

⁴⁶ Bakara: 2/256.

⁴⁷ Kehf: 18/29.

⁴⁸ Yunus: 10/99; Ğaşiye(h):88/21-22. İnanç özgürlüğünün kapsamı hakkında geniş bilgi için bkz: Ateş, Abdurrahman, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, İst.-2002, s. 80 vd.

⁴⁹ Kafirün: 6.

⁵⁰ Ateş, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, ss. 95-108; 303.

⁵¹ Nisa: 4/58.

⁵² Adalet ile ilgili olarak ayrıca şu ayetlere bkz: Nahl: 16/90-92.

⁵³ En'am: 6/152.

nındadır.⁵⁴ Kur'an, bir topluluğa olan kinden dolayı onlara adalet dışı davranmayı nehy ederek⁵⁵ adalet tevziinde ayrımcılık yapılmasını engellemeyi amaçlamıştır. Kur'an'daki *mutaffifîn* kavramı⁵⁶ da onun adalet ve hakkaniyete ne kadar önem verdiğini bir kez daha ortaya koyar. Kuşkusuz adil yargılanma hakkı ile doğru şahitlik yapma arasında birebir ilişki vardır. Adil yargı, ancak doğru şahitlik yapmakla ortaya çıkar. Bu sebeple Kur'an, doğru şahitlik yapmaya önem vermiştir.⁵⁷

D. İyi Muamele Görme Hakkı/Şiddet Kullanma Yasağı:

Kur'an, insanlar arası her türlü muamelede merhameti esas aldığından dolayı Hz. Muhammed'e, çevresine merhametle davranmayı ve katı kalpli olmamayı tavsiye etmiş;⁵⁸ insanları mütevazi olmaya davet etmiştir.⁵⁹ Hakeza kötülüğü iyilikli savma prensibi de Kur'an'ın önem verdiği bir değerdir.⁶⁰ Kur'an, muhataplarına yaklaşımda ikna metodunu esas almıştır.⁶¹ Kur'an'ın bu genel yaklaşımından, onun şiddeti asla tecviz etmeyeceği rahatlıkla anlaşılır. Daha dar anlamda da Kur'an şiddeti yasaklamıştır. Nitekim Hüseyin Kazım Kadri, Şuara 130. ayetinin her türlü şiddetli muameleyi yasakladığını ifade eder.⁶² Gerçekten de bu ayette Hud peygamber, kavminin ötekilere karşı şiddetle muamele etmesini yadırgamakta ve bir sonraki ayette de böyle davrananlara, Allah'tan korkmalarını tavsiye etmektedir. Kur'an'ın, işkence gördükten sonra hicret etmek zorunda kalan Müslümanlardan övgü ile söz etmesi de⁶³ Kur'an'ın işkenceye karşı olduğunu bir kez daha teyit eder.

E. İfade Hürriyeti:

Hüseyin Kâzım Kadri, "Dinde zorlama yoktur" mealindeki⁶⁴ ayeti, kanat ifade etme özgürlüğü ile izah eder.⁶⁵ Bizce, "Onlar ki sözün dinlerler ve en güzeline uyarlar."⁶⁶ anlamındaki ayet de ifade özgürlüğüne hamledilebilir. Muhammed Çelik, Kur'an'ın muarızlarına söz hakkı vererek

⁵⁴ aynı yer.

⁵⁵ Maide:5/8.

⁵⁶ Bkz: Mutaffifîn: 83/1 vd.

⁵⁷ Bkz: Bakara: 2/140, 283; Maide: 5/106; vb...

⁵⁸ Al-i İmran: 3/ 159.

⁵⁹ Furkan: 25/63; İsrâ:17/37.

⁶⁰ Raad:13/22; Kasas: 28/54.

⁶¹ Kur'an'ın kullandığı ikna mekanizmaları hakkında geniş bilgi için bkz: Çelik, Muhammed, *Kur'an'ın İkna Husûsiyeti*, İst-2006. ss. 218 vd.

⁶² Kadri, *İnsan Hakları Beyanamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı*, s. 71.

⁶³ Nahl:16/110.

⁶⁴ Bakara:2/256.

⁶⁵ Kadri, *İnsan Hakları Beyanamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı*, (Yayınlayan: Osman Ergin), s.71.

⁶⁶ Zümer: 39/18.

onları dinlemiş olması keyfiyetini de ifade özgürlüğü çerçevesinde yorulmaktadır.⁶⁷

Esasen irade hürriyeti, ifade hürriyetini öncelemektedir. Yani insanlar önce irade eder, sonra irade ettiklerini ifade ederler. Kur'an, daha başlangıçta insanlara istediği gibi irade etme hürriyetini bağışlamıştır. Kur'an'a göre dileyen iman eder, dileyen de küfreder.⁶⁸ O halde dilediği gibi irade eden insan tekininin, irade ettiğini meşru sınırları içinde ifade etme hürriyeti de olmalıdır. İşte bu sebeple olacak ki Kur'an, dinde zorlamayı yasaklayarak ifade özgürlüğünü garanti altına almıştır.

E. Bilgi Edinme Hakkı:

Kur'an, ahiret gününde her şeyin apaçık ortaya konulacağını haber vermektedir.⁶⁹ Kur'an'da ahiret, mutlak adaletin tecelli edeceği ideal bir gündür. Bu ideal günün ana karakterinin şeffaflık olması, aynı zamanda Kur'an'ın şeffaflığa verdiği önemi de gösterir.

Ayrıca Kur'an, bir şeyi bilmediğimiz takdirde onu ehline sorarak öğrenmeyi tavsiye etmek suretiyle⁷⁰ bilgi edinme hakkını garanti altına almıştır. Kur'an, bilen ile bilmeyeni aynı kefedede tutmamak suretiyle⁷¹ de bilgi edinmeyi teşvik etmiştir. Yoldan çıkmış bir kişi, bir haber getirdiğinde o haberin araştırılmasını tavsiye ederek, bunun doğuracağı olası zararı def etmeyi amaçlamış,⁷² olayları doğru şekilde yorumlayan istinbat ehline başvurmayı salık vermiştir.⁷³ Kur'an'ın bu tür tavsiyelerinin hepsi, doğruya ulaşmak için bilgi edinme hakkının garanti altına alınması amacına matuftur.

G. Saygınlık Hakkı:

Kur'an, ademoğullarının saygın olarak (mükerrem) yaratıldığını ifade eder⁷⁴ ve bir kavmin bir diğer kavmi küçük görmesini yasaklayarak⁷⁵ saygınlığın bütün ademoğullarına özgü olduğu kavrayışını ortaya koyar. Kur'an'a göre insanlar arasındaki ırkî farklılıklar, tearüf'e yani karşılıklı bilişime ve tanışmaya müncerdir.⁷⁶

⁶⁷ Çelik, *Kur'an'ın İkna Hususiyeti*, s. 273.

⁶⁸ Kehf: 18/29.

⁶⁹ Tark:86/9.

⁷⁰ Nahl:16/ 43; Enbiya: 21/7.

⁷¹ Zumer: 39/9.

⁷² Hucurat: 49/6.

⁷³ Nisa:4/83.

⁷⁴ İsrâ:17/70.

⁷⁵ Hucurat: 49/11.

⁷⁶ Hucurat:49/13.

H. Temellük Hakkı:

Kur'an'daki *teshir* kavramı, yer ve gök arasındaki her şeyin insanın emrine amade kılındığını ifade eder.⁷⁷ Bu anlatımlar geniş manada insanın temellük hakkına ilişkindir. Dar anlamda ise Kur'an'ın şu ayetleri, insanın kadın erkek ayrımı olmaksızın kazanma ve mülk edinme hakkını ifade eder:

“(..) Erkeklerle de kazandıklarından bir pay var; kadınlara da kazandıklarından bir pay var. (...)”⁷⁸

“İnsana çalışmasından (emeğinden) başkası yoktur.”⁷⁹

SONUÇ:

Her dönemde yaşayan Müslümanlar, kendi yaşadıkları zaman diliminde zuhur eden temel kavramlar ile Kur'an'ın verileri arasında sağlıklı kıyaslamalar yaparak yaşadıkları çağın sorunlarına cevap aramak durumdadırlar. Bu zaviyeden düşünüldüğünde, çağdaş insan hakları konseptine Kur'an verileri açısından bakmak, bilhassa ülkemizdeki ilahiyatçılar açısından zorunluluk arz etmektedir. Gerçekten de insan hakları penceresinden Kur'an verileri üzerinde ilk elde yapılacak bir araştırmada bile, bu konuda söylenecek çok şeylerin var olduğu ve doktora tezleri yazılabilecek kadar geniş bir bakir alanın önümüzde durduğu anlaşılır.

Bu tebliğ çalışmamızda, başlıca haklar bakımından Kur'an verilerini incelemeye çalıştık. Bir tebliğin sınırları içinde konuyu ele aldığımızda ulaştığımız nihai kanaat, insan hakları konusunun baz alınarak konulu tefsir çalışmalarının yapılmasının elzem olduğudur. Kur'an'ın temel insan haklarını garanti altına aldığı, bu konuda yapılacak konulu tefsir çalışmalarıyla daha derinlikli olarak temellendirilebilir.

⁷⁷ İbrahim: 14/32, 33; Hac: 22/65; Casiye: 45/13; . vb...

⁷⁸ Nisa: 4/32.

⁷⁹ Necm:53/39.

İNSAN HAKLARININ GÜVENCESİ OLARAK KUR'AN'DA İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜNÜN TEMEL İLKELERİ

Müfit Selim SARUHAN*

ÖZET

Düşünce tarihinde, pozitivist ve maddeci tutumlar, insan hak ve özgürlüklerini savunurken yüzeysel bir tutumla genelde dini, özelde İslam'ı insan hak ve özgürlükleri açısından eleştirmektedirler. Oysa İslam Dini, teorik ve pratik boyutlarıyla İnsan hak ve özgürlüklerinin en büyük güvencesi olmuştur. Pozitivist ve maddeci yaklaşımlar her fırsatta “dinler de kulluk vardır,”vurgularıyla sözüm ona dini kendi kavram çerçeveleri içinde kölelikle özdeşleştiren bir yargıya varabilmektedirler. Oysa felsefi derinlikle İslam dininde kulluk bilinci bireyin maddi ve manevi tüm baskılardan soyutlanmış olarak gerçek bir özgürlük durumunu niteler. Kur'an, ortaya koyduğu inanç özgürlüğünün teorik ve pratik boyutlarıyla insan haklarının en temel özelliklerinden birini güvence altına almıştır. Bu açıdan bakıldığında gerçek samimi ve barışa katkı yapan inanç özgürlüğüyle karşılaşmış oluruz. İslam dinin en temel hedefi de insanı özgür kılmaktır. Kuran'da yer alan ilkeler insanlara inanma ve inanmama özgürlüğü tanıdığı gibi ötekine saygı duymayı ve kendisini tanımlama ve açıklama fırsatı vermeyi sağlamaktadır. Bu tebliğin temel amacı inanç özgürlüğünün insan haklarını koruyucu ve geliştirici yönüne vurgu yapmaktır.

Anahtar Kavramlar: İslam, Özgürlük, İnanç Özgürlüğü, Kul Hakkı, İnsan Hakları

ABSTRACT

Main Principles of Freedom of Faith in the Qur'an as a Warrant for Human Rights

In the history of thought, defending human rights and freedom, positivist and materialist views are critical of religion in general and Islam in particular. In fact, Islam as a divine religion with its theoretical and practical dimensions has been the guarantor of human rights. Positivist and materialist views on every occasion ready to blame and identify the

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-posta: saruhan@divinity.ankara.edu.tr

Islamic concept of servitude (to God) with slavery. But if we examine Islam in depth with a philosophical mind, we can see that the Islamic concept of devotional servitude accommodates genuine freedom which intends to protect the health of both the body and the soul. Positivist and materialist minds consider the issue of human rights as their own, And religious sides approach this issue reluctantly due to the rhetoric of human rights devoid of religious rhetoric. Finding reasonable answers to the questions of what the source of human honor is and what makes human being meaningful will bring closer to each other the positivist/materialist views and religious views.

Keywords: Islam, Freedom of Faith, human rights, servitude (to God)

I-Bilen Ve Yapan Varlık Olarak İnsan Doğasının Hakkı

İnsan, yeryüzünün en seçkin canlısıdır. Düşünce tarihi açısından bakılacak olursa, insan kendisi dışında tüm evreni en iyi şekilde tanımaya, tanımlandırmaya çalışmıştır. Bilim ve felsefenin tüm konularıyla en ince detaylarına kadar araştırmaya koyulan insan, tüm bu süreçte en çok kendisini ihmal etmiştir. İnsan keşfedilmiş midir tarzında bir soru geniş açıklama ve yorumları beraberinde getirecektir. İnsan bir yandan dünyayı çekip çevirme misyonunu üstelenmiş olarak görünürken öte yandan da kendisini tanımaya çalışmaktadır.

İnsan, İslam düşüncesinin felsefe penceresinden bakılınca bilen ve yapan bir canlı olarak akıllı bir varlığı nitelemektedir. İnsanın akıllı bir canlı olması onun iki temel özelliğini ortaya çıkarmaktadır. İnsan, doğal olarak, bilme isteğine sahip bir canlıdır. Bu isteğin doğal bir sonucu olarak bilgisine konu olanları yapma ve davranışa dönüştürme özelliğini taşımaktadır. Bu açıdan bilme isteği ve yapma eğilimi insanın en temel ihtiyacı ve dolayısıyla hakkıdır. İnsanın bütün yeteneklerini iki genel özellikte bir araya getirmek mümkündür. İnsan, bir yanı ile doğal bir varlık, bir yanı ile de aklî bir varlıktır. Doğması, büyümesi, gelişmesi ve evrenin sınırları içerisinde faaliyette bulunmasının temelinde bu iki yönünün etken olduğu görülmektedir. Doğal varlık olması ile onun bütün diğer varlıklar gibi zaman ve mekân içinde bulunup, tabiat kanunlarına bağlı olması anlaşılmalıdır. İnsan, tabîî kuralların içinde, yaratılışından getirdiği yanıyla, tabiatın kendi bünyesinde bulunan, oluş, bozuluş ve yok oluş gibi hareketlerin de içindedir. Aklî varlık derken de, bu doğal varlık sahasında vücut bulan

insanın, bilgileneceği, hür bir ortam içinde, tabiatı tanıması kanun yapması ve uygulaması anlaşılmaktadır.¹

Bu noktada özlüce ifade edilmesi gereken husus, insanın bilme ve yapma isteğinin insan doğasının asla engellenemeyen temel özelliği olduğudur. Bilme ve yapma insanın en temel hakkıdır. İnsanın bilme ve yapma özelliklerine dışarıdan bir müdahalenin olması insanın varlık ve varoluşunun inkârı anlamına gelir. Bu açıdan, insanın insan olması kendiliğinden bir hak ve gerçekliktir. Kur'ani ifadeyle, . “Gerçek şu ki, Biz Âdemoğullarını üstün ve onurlu kıldık;”(İsra/70) İnsan, insan oluşu itibari ile bilme ve yapma gücünü aynı anda taşır.Bu açıdan değerli ve onurlu olma hakkına sahiptir.

II-İnsan Hakları Ve Din İlişkisinde Önyargılar Üzerine

Kullukla Dini, Bireylik ile İnsan Haklarını Karşıt Gören Önyargılar Üzerine

İnsan hakları kavramı; bütün insanların, dil, din, ırk, cinsiyet, ekonomik ve sosyal konumları sebebiyle, hiçbir ayırım gözetilmeksizin, yalnızca insan oluşlarından dolayı, sahip oldukları bütün hakları içermektedir.² İnsan hakları denilince varlığında şüphe olmayan insan denilen canlının, insanlığını gerçekleştirmek sürdürmek ve sunmak için kendi doğasının gerektirdiği tüm gereklilikler anlaşılmaktadır. İnsan hakları kavramı bu açıdan *insan olma hakkı* olarak ta ifadelendirilebilir. İnsanın insan olması önündeki tüm olumsuzluklar, insan hakları ihlali olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın insan olma hakkı niçin ve nasıl engellenir? sorusu ile insanın insan olma hakkını kim, ne, niçin ve nasıl güvence altına alabilir? sorusu aynı zamanda ele alınıp değerlendirilmelidir. İnsan haklarını güvence altına alabilecek güç, sistem, felsefe ve inançtan hangisi daha bağlayıcı koruyucu ve geliştirici olabilir? İnsan haklarının güvencesi olarak, her şeyi kutsayıp dini dışlayıcı bir tavır takınmanın temel motivasyonlarının neler olduğunun belirlenmesi bu sorular ışığında önem kazanmaktadır.

Düşünce tarihinde, pozitivist ve maddeci tutumlar insan hak ve özgürlüklerini savunurken yüzeysel bir tutumla genelde dini, özelde İslam'ı insan hak ve özgürlükleri açısından eleştirmektedirler. Oysa İslam Dini, teorik ve pratik boyutlarıyla insan hak ve özgürlüklerinin güvencesi olmuştur. Pozitivist ve maddeci yaklaşımlar her fırsatta “dinler de kulluk

¹ Mengüoğlu, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988,s.12-40; Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, Neşr. Süleyman Dünya, Mısır 1955, s. 11.; Attas, Nakip, *Islam Secularism and Philosophy of Future*, London 1984,s.6vd

² Ayengin Tevhid, *İslam ve İnsan Hakları*, Ravza Yayınları, 2007; Anıl Çeçen, *İnsan Hakları*, Savaş yayınevi,Ankara,2000; Erdoğan, Mustafa, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Yayınevi, 2007.

anlayışı vardır,”vurgularıyla sözüm ona dini kendi kavram çerçeveleri içinde kölelikle özdeşleştiren bir yargıya varabilmektedirler. Acaba bir din bağılı olmak birey olmaya, özgür olmaya engel mi dir? İnsan hakları ve din kavramları birbirlerinin karşıtları mı, tamamlayıcıları mı yoksa alternatiflerimi olarak anlaşılacaktır. Neden insan hakları kavramını daha çok dini referans olarak almayan çevreler kullanmaktadır? İçerik olarak kabul etmekle beraber, dini referanslar ve dini çevreler, dini vurgular taşımayan insan hakları kavramını yüzeysel ve sloganik bir söylem olarak bulmaktadır. Onlara göre, bu kavram, seküler, din dışı, felsefi ve hukuki bir çağrışım taşımaktadır. İnsan hakları kavramıyla dinin asla bağdaşamaz olduğu düşüncesini ve dini değerlerden bağımsız olarak anlaşılması gerektiğini düşünürler. Bunlara göre, insan hakları kavramının, ancak dini değerler çerçevesinde düşünülmesi ve anlaşılması gerektiğini savunan anlayışlarla karşılaşmaktayız. Bir anlayış insan hakları kavramını tüm din dışı içeriği ile yüceltmekte, dini olanı dışlamakta ve ona karşıt görmekte, bir diğer anlayışta referansını dinden almadığı sürece insan hakları kavramını slogandan öteye gitmeyen soyut bir içerik olarak algılamaktadır. Oysa insanın onurunun kaynağı nedir? Ve insanı anlamlı ve değerli kılan nedir? Şeklinde iki soruya cevap aranması kanaatimce her iki kutbu ortak bir zemine taşıyabilecektir. İnsan hakları ve din ilişkisini belirleme açısından aşağıda alıntılatacağımız ifadeler gerçekten kapsayıcı tespitlere yer vermektedir.

“İnsan hakları kavramının din ile bir irtibatının olduğu reddedilemez. Fakat dünyanın, özellikle de Batı'nın bu konuda mutlak ilişkilendirme gibi bir düşüncesi yoktur. Batı'nın ortaya koyduğu beyannameler dinî referans taşımamaktadır. Çünkü Batı'da insan hakları söylemi başlangıçta kilise tahakkümüne karşı seküler bir söylem olarak ortaya çıkmış, din ile insan haklarının bir karşıtlık taşıdığı izlenimi bugüne kadar devam ede gelmiştir. Fakat gerek klasik gerekse modern dönem İslâm alimleri, insan haklarını sürekli din temelinde ele almışlardır. Dahası, modern dönem İslâm dünyası Batı'nın beyannamelerle ortaya koyduğu prensipleri değerlendirirken "bunlar zaten İslâm'da var" şeklinde tepkiler vermektedir. İslâm dünyasının bu tutumunun iki temel nedeni olabilir: 1. Batı'dan gelen her şeyi din çerçevesinde değerlendirmek gibi bir davranış biçimine sahip olması. 2. Diğer birçok konuda olduğu gibi insan hakları konusunda da bir sivil alan birikimine sahip olmaması. Kısacası, bu konuda din dışında bir referans alanının bulunmamasıdır.”³

³ Köse, Ali, "İnsan Hakları" Köprü Dergisi, Güz 2006, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=802>

İslam açısından, "Hak", Allah'ın güzel isimlerindedir. İnsanların hakkını gözetmek, Allah'ın sevgisini kazanmaya götüren bir tutumdur. İslam dini açısından hak "korunması, gözetilmesi ya da sahibine ödenmesi gerekli olan maddi ve manevi imkân, değer, pay, eşya ve yararlar" anlamında kullanılmıştır. Zengin malında yoksulun hakkı bulunduğunu bildiren ayetlerle, akrabaya, yoksula, yolcuya, hakkını vermeyi emreden ayetlerin⁴ yanı sıra hadislerde sıkça vurgulanan, anne baba hakkı, kardeş hakkı, komşu hakkı eş hakkı gibi ifadeler, sadece bununla sınırlı kalmamış hayvan haklarını da kapsamıştır. Hz. Peygamber, "Her hak sahibinin hakkını kendisine ver"⁵ hadisi ile hak kavramının herkesin kendine özgü ayrılmaz nitelikleri içerdiğini bildirmektedir. İslam Dininde, haklar, "Allah'ın Hakkı ve Kulların Hakkı" olmak üzere, iki başlık altında toplanmıştır. Kul hakkı, insan ile insan, arasındaki ilişkilerden ortaya çıkan sorumlulukları kapsamaktadır. Allah hakkı ise, Allah'ın kulları üzerindeki haklarıdır. Kul hakkı, hukukun kapsamındadır. Dinin kul hakkı dediği şey, modern hukukta, insan hakları denilen şeyle aynıdır.

Felsefi derinliğiyle İslam dininde kulluk bilinci, bireyin maddi ve manevi tüm baskılardan soyutlanmış olarak gerçek bir özgürlük durumunu niteler. Kulluk bilinci, insanı köleleştiren bir süreç olmaktan çok, insanın varoluşunu gerçekleştirdiği oluşumdur. Ragıp el İsfahanî, *el Müfredat* isimli alfabetik eserinde, özgürlüğü, kulluğun zirvesi olarak tanımlar.⁶ İslam düşüncesi açısından özgürlük, , kendimizi bulmak, aslî varlığımız olan Allah'a ulaşmamızı engelleyen, bizi özümüze yabancılaştıran her şeyden kurtulmaktır.

Kul, *abd*, kelimesi etimolojisinde fiil olarak çalışma, çaba gösterme anlamlarında içermektedir. Bu açıdan insanın kul olmasından kastedilen anlamlardan biri de insanın yeryüzünde insan hak ve onuru için çalışmasıdır. İnsanın hak ve onur için çalışması yönüyle halifedir. Halife olan insan yeryüzünde Allah'ın temsilcisidir. İnsan yeryüzünün kölesi değil, halifelik niteliğiyle yeryüzünün adalet, barış özgürlük ve hak dağıtan onurlu kişilikli efendisidir. İslam'ın öngördüğü kulluk bilincinde bireyin mutluluğu esastır. Devlet ve otorite insanın mutluluğu için birer araçtır.

İslam düşüncesinde özgürlük, felsefi psikolojik, ahlaki açıdan ele alınmakla kalmamış, sosyal ahlak ve birey hukuku açısından ele alınmıştır. Tüm insanlar, İslam açısından özgür bir tabiatta doğarlar. Fakat insanlık tarihine bakıldığında, Roma kültüründe izlerini bulduğumuz üzere, insanla-

⁴ ez Zariyat 51/19; Mearic,70/24

⁵ Buhari, Savm,51-55

⁶ El İsfahanî, Ragıp, *el Müfredat*, Ubudiyet mad. Kuşeyri, *Risâle*, s. 364

rın kendi hemcinslerinden olan bir kısım diğer insanları egemenlikleri altına geçirdiklerini ve onların davranış, hareket imkanlarını sınırlandırarak, kendi emirleri doğrultusunda duygusuz, hissiz, bir robot olarak kullandıkları olmuştur.

İnsan özgürlük dediğimiz hali, ruhunun derinliklerinde bulur.⁷ Serbest, bağımsız, muktedir olma, uygulayabilme, saf, yüce ruhlu, engelsiz olarak harekette bulunma gibi anlamları ifade etmek için kullandığımız genel terimin adı bilindiği üzere *hürriyettir*.⁸ “Ben de varım” “varoluş içinde benim de bir yerim ve anlamım var” diyen insan, herşeyden önce kendi varlığının bilincine varması ve bunu sergilemesiyle hür olduğunu göstermektedir. Hürriyet, özgürlük, insanın özünü hiç bir kısıtlamaya uğramaksızın gür ve serbestçe sergilemesi durumudur. Özgürlük bir bağımsızlık durumudur. Bu durum, insanın her türlü zorlamadan, kayıtlamadan ve dış baskıdan uzak olması, insanın insan olduğu için sahip olduğu serbestçe hareket etme gücünü nitelemektedir.

Özgürlük kavramı, hürriyet kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma, herhangi bir şarta bağlı olmama durumu ve her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi iradesine, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi durumu özgürlük olarak tanımlanmaktadır.

Özgürlük, bireyin, bağımsızlık alanını nitelemektedir. Özgürlük bu açıdan, “başkalarına zarar vermeme” durumunu niteler. Sınırsız özgürlük, başkalarının haklarını sınırlandıracağından özgür olmayan bir durum ortaya çıkarır. Bu açıdan bizim özgürlüğümüz, başkalarının özgürlüğünü sınırlarken, başkalarının özgürlüğü de bizim özgürlüğümüzü sınırlamaktadır. Hak ve özgürlüklerin kullanımına dışarıdan bir müdahalenin olması düşünülemez. Bununla birlikte Hak ve özgürlüklerin kullanımının da bir sınırı vardır. Hak ve özgürlüklerin kötüye kullanılmasına izin verilemez.

Özgürlük ile hak kavramları arasında iç içe bir ilişki bulunmaktadır. Bununla birlikte, özgürlük kavramı daha genel ve soyut bir durumu ifade ederken, hak kavramı, daha somut ve özel bir durumu nitelemektedir. Özgürlük bir haktır. Ancak, her hak, bir özgürlük değildir. Özgürlük, bütün hakların ortak kökeni, haklar ise, özgürlükleri gerçekleştirmek için hukuk tarafından kişilere tanınan yasal yetkilerdir. Özgürlükler, “yapabilmektir. Haklar ise, “istemektir.” Özgürlük olmaksızın insan hakları düşünülemez. Hak ve özgürlük kavramlarının eşitlik kavramı ile de yakın ilgisi vardır.

⁷ Munn, Norman, *Psikoloji, İnsan İntibakının Esasları*, (Çev. N. Teren) İstanbul 1968, c.II, s. 3.

⁸ İbn Manzur, *Lisâni'l Arab*, Hürriyet mad. s. 253; Ragıp el İsfehani, *el Müfredat*, s. 109; Batı kaynaklarında benzer ifadeler için bkz. Farrar, Austin, *The Freedom of the Will*, London 1958, 11-15,

Eşitlik ile özgürlük birbirini tamamlayan iki kavramdır. Eşitlik kavramı çoğunlukla, özgürlük kavramıyla birlikte kullanılır. Özgürlüğün yolu eşitlikten geçmekte, özgürlüklerden eşit düzeyde yararlanıldığı ölçüde, toplumsal düzen ve bireysel özgürlük gerçekleşir.⁹

Özgürlük, İslam dini açısından, başkasına devredilemez ve kaçınılmazdır. İslam dinine göre, insana zarar veren şeyleri kullanmak özgürlük değildir. Akılcı bir özgürlük vardır. Kimse, sorumsuzca, başkalarına kötülük verecek ve istediği gibi davranma özgürlüğüne sahip değildir. Özgürlükleri ortadan kaldırmanın özgürlüğü olamaz.¹⁰ Özgürlüklerden yararlanmak bilgi ile gerçekleşir. Bilgisiz kişiler, sahip oldukları hak ve özgürlüklerden gerektiği ölçüde yararlanamazlar. Hak ve özgürlükleri kötüye kullanmak ondan yoksunluğu doğurur. Özgürlükleri yok etme özgürlüğü kabul edilemez.¹¹

Düşünme olaylar arasında sebep sonuç ilişkisinin kurulduğu, zihne dayalı bir süreçtir. Düşünce özgürlüğü, insanın serbest şekilde bilgiye ve düşünceye ulaşabilmesini, düşünce ve kanaatlerinden dolayı suçlanmamasını, düşünce ve kanaatlerini serbest şekilde açıklayabilmesini, savunabilmesini ve başkalarına ulaştırabilmesini ifade eder. Düşünce özgürlüğünden kastedilen şey, bireylerin düşüncelerini özgürce ifade edebilmeleridir. İnsanın diğer özgürlükleri kavrayıp gerçekleştirebilmesi açısından taşıdığı önem göz önüne alınarak, düşünce özgürlüğüne diğer özgürlüklere nazaran daha üstün ve ayrıcalıklı bir yer verilmiştir.

İslam tarihi, *insan hakları gelişim tarihi* olarak okunduğunda görülür ki, adım adım kölelikle mücadele edilen ve onu ortadan kaldıracak tedbir ve yaptırımlara gidilen bir mücadele tarihidir. İnsanın kişisel olgunlaşmasının aracı olan ibadetlerin yerine getirilmesinden doğabilecek aksaklıkların giderilmesi (namaz, oruç, yemin keffaretı) hususunda “tahrirü rakabe” “*köleleştirilen insanların hürriyetlerine kavuşturulması*” şeklinde bir müeyyide getirmiştir. Dahası, İslâm'ın ilk döneminde toplumda yaygın olan kölelikle mücadele edilirken, onu hayatın dışına atmak ve sosyal eşitliği tesis etmek için tecrübî yönlendirmelere, zihinlerinde bir önyargı olarak yerleştirmiş oldukları, sınıf ayrılıkları ve farklılıkları düşüncesinin

⁹ Farrar, a.g.e., s. 26; Edwards Jonathan, *Freedom of the Will*, (1754) ed: Paul Ramsey, New Haven 1957, s. 28-36. Deushavers, G., *Psikoloji*, (Çev. M.Şekip Tunç) İstanbul 1952, s. 470, Güriz, Adnan, “*İrade Hürriyeti*”, A.Ü.H.F.D., c. XXII, XXIII, Ankara 1965/66, sayı 1-4, s. 94; Erem Faruk, *Hürriyet ve Suç*, Ankara 1952.; Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara,Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul 1995,s.34,45

¹⁰ Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara,1987,s.71

¹¹ Armağan, a.g.e ,s.76

temelsizliğini, öncelikle peygamber önderliğindeki davranış modelinde görmüşler, onun davranışlarıyla yıktığı imtiyaz önyargısını ortadan kaldırmışlardır. Yaratıcıya açılan ellerin aşkın bir boyuta içkin bir hissedişle yönelmesini gören biri, aynı mabet de zengin, fakir, köle, efendi, herkesin omuz omuza durduğunu gözlemleyerek, içlerindeki önyargıyı da yıkmış olmaktadır. İlahi bilgi, tüm aşkınlığıyla, insanları kısır döngülerden kurtararak, insanların bir erkek ve diğiden yaratıldığını, farklı topluluklara, bölünmelerindeki espirinin birbirleriyle tanışmaları, (erdem, hikmetin bilgisini) ortak olarak paylaşmaları olduğunu belirtir: Gerçek üstünlüğün “Takva”da olduğunu ortaya koyar. Takva, sorumluluk bilincini ifade eden bir kavramdır. Sorumluluk bilinci olmadan kulluk yani bireylik gerçekleşmez.

İslam’ı dogmatikle ilişkilendirenlerin Önyargıları Üzerine

Önyargılı yaklaşımlardan bir başka boyutta hukuka, bilime hak ettiği değeri vermekle birlikte, dini, gözü kapalı olarak, bir dogmatik kabulle özdeş görmektedir. Pozitivist ve maddeci yaklaşımlar her fırsatta genelde bazı dinler için doğru olabilecek doğmacılık yakıştırmalarını İslam için yapabilmektedirler. Dogma sözcüğü Platoncu-Stoacı gelenekte “herkese doğru görünen şey fikir, öğreti, karar ahlâkî veya hukukî bir yargıyı ifade eder. Roma Katolik kilisesine göre dogma, Tanrı tarafından vahyedilen ya da dinî otoritelerce açıklanan kararlardır. Dinî dogmanın en açık örneği, Plato’nun *Cumhuriyet*’inde bulunur. Plato, Tanrı hakkında iki şekilde söz edilebileceğinden söz eder. Tanrı iyidir ve iyinin sebebidir. İkinci olarak Tanrı, gerçektir, değişme kabul etmez. Plato, *Kanunlar*’da da dogma sözcüğünü tanrılar hakkında doğru inanç anlamında kullanmaktadır. Kant ise dogmacılığı bilgiye sahip olduğunu ileri süren, ancak bu iddiasının dayandığı yöntem ve ilkelerin eleştirel bir incelemesini yapmayan bakış açısı olarak belirtmektedir.¹² Kant’ın ifade ettiği dogma anlayışı anlamında acaba, Müslümanlar, inançlarını eleştiriye kapatıyorlar mı?

Genel bir değerlendirmeye belirtilecek olursa, dogma ve dogmacılıktan kastedilen şey, bir fikrin, düşüncenin, görüşün sorgulanmadan kabul edilip benimsenmesi olduğu gibi, bazı fikirlerin tartışılmaz, aşılmaz kabulü anlamına da gelmektedir. Aşılmaz, tartışılmaz, eleştirilmez olarak bir fikrin mütalaa edilmesinin iki öznesi vardır. Birinci özne, dışarıdan bakan göz, ikinci özne de, içeriden bakan gözdür. Dışarıdan bakan göz, dogmatik mührünü bir düşünceye vururken, onu akılcı, eleştirel ve delillere

¹² Owen, H.P., “Dogma”, *The Encyclopedia of Philosophy*, , edited by Paul Edwards, 8 cilt N.Y. 1967 Volume: 2, p. 411, “Dogma”, Karl Rahner and A. Darlap, , *The Encyclopedia of Religion*, ed: Mircae Eliade, New York and London, , Volume: 4 p. 389.); Adler, M. *The Idea of Freedom*, N.Y. 1961s.6,24;

dayanmaz bulduğu için bir küçümseme yaklaşımıyla yapmaktadır. İçeriden bakan göz ise, kendi görüşünü sübjektif bir eğilimle objektif bir hakikate büründürme arzusuyla sorgulanmaz olarak takdim eder. Oysa İslam Dini, insanlığı bilgiye dayalı, sorgulamaya, araştırmaya dayalı bir inanç sahibi olmaya çağırılmaktadır. Bu açıdan İslam bir dogma değildir. İnsan hakları, hukuk ve bilim kavramlarını yüceltenler, dini kendi kavram çerçeveleri içinde düşünce, yenilik, bilim, araştırma ve özgürlük karşıtlığıyla özdeşleş-tiren bir yargıya varabilmektedirler. Tarihi tecrübe ve olayların akışı ayrı bir olgu, İslam'ın temel kaynaklarının özgürlüğe ve insan haklarına bakışı ayrı bir gerçekliktir.

III-Kur'an'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri

Bu tebliğimizde temel çabamız, Kur'an'ın ortaya koyduğu inanç özgürlüğünün aslında, bütün insan haklarını koruma ve geliştirmeyi altına alan bir nitelik taşıdığını belirginleştirmektir.

Kur'an'ın hedeflediği ortaya koyduğu ilkelerini belirlediği inanç özgürlüğün temel maddelerine bakalım:

I- İnsan Mutluluğu

Kendini ifade eden, tanımlayan insan, ancak mutlu olabilir. Kur'an, inanç özgürlüğünü, insan özgürlüğü içinde akli sınırlar içinde öngörür. En yüksek iyiyi hayrı bilen arzulayan ve uygulayan kişi mutlu olur. Düşünen, kâinatı okumaya çalışan evrendeki tabiat kuvvetlerinin ve işleyişinin farkında olan kişi gücünü ve sınırlıklarını bilmek zorundadır.

İslam düşüncesinde en yaygın ve kabul gören din tanımlarından biri bu gerçeğin altını çizmektedir. Buna göre, din, insanların dünya ve ahrette mutluluğunu sağlayan kurallar bütünüdür.¹³

Mutluluk, insan hakları ile yakından ilişkilidir. İnsan haklarının ihlal edildiği bir durumda ortaya çıkan bireyin kendisini mutsuz hissetme durumudur. İnsan doğası bilgi ve davranış yönüyle engellendiği zaman mutluluk düzeyini yitirir. Kur'an, insanların inançlarını ifade etme hakkını öne çıkarır. Kafırun suresi, "De ki" vurgusuyla başlarken, insanların inançlarını özgür bir şekilde ifade etmelerini teşvik etmektedir. Üstelik birey olma şuurunu pekiştirircesine "Sizin dininiz size BENİM dinim bana" ifadesiyle bitmektedir. Özgüveni ve insanın en temel haklarından olan inanç özgürlüğünü geliştirmeyi hedeflemektedir. İnançını açıkça ifade edebilen bir insan, ancak mutlu olabilir.

¹³ Akseki, A.H. *İslam*, İstanbul, 1943, s.1-16; Saruhan, Müfit Selim, "Kur'an da Din Ahlakı-Bir Kavram Denemesi"-Dini Araştırmalar Dergisi Cilt 3.Sayı 8. 189-198, Ankara Eylül -Aralık (2000)

Kur'an, insanın mutluluğunu hedeflediği için insanın beden ve ruh sağlığını tehdit eden tüm davranışlara karşı çıkar. Bu açıdan, insan onurunun güvenceleri olan helal ve haram konusuna bu açıdan bakmak gerekir. Helal ve haramlar insanın gerçek mutluluğunu koruyucu ve geliştirici nitelik taşımaktadır.

II- Kur'an, inanç özgürlüğünü pekiştirmek için insanların farklılıklarını ayırma ve farklılaşma unsuru olarak görmez. İyilik ve güzellikte yarışmayı esas edinir.

Kur'an, ortaya koyduğu inanç özgürlüğüyle, teorik ve pratik boyutlarıyla insan haklarının en temel özelliklerini güvence altına almıştır. Bu açıdan bakıldığında gerçek, samimi ve barışa katkı yapan inanç özgürlüğüyle karşılaşmış oluruz. *İslam dinin en temel hedefi de insanı özgür kılmaktır.* Kur'an'da yer alan ilkeler, insanlara inanma ve inanmama özgürlüğü tanıdığı gibi ötekine saygı duymayı ve kendisini tanımlama ve açıklama fırsatı vermeyi sağlamaktadır. Din, insanın görünen dünyasını mutluluk vaadiyle düzenleyici ilkeler getirmekte, görünmeyen dünyasını da, ölüm ötesi huzurun şartını da bu ilkelere uymaya bağlamaktadır. Kur'an öğretilerine bakacak olursak, din, insanın Allah'la diğer insanlarla ve nihayet canlı cansız bütün evrenle ilişkisini ifade eden bir kavramdır. Bu yönüyle peygamberlerin mücadelesi, insanı onurlu bir çizgiye çekmek, onu kuşatan ve sınırlayan dış bağlardan azade kılıp temel haklarını ona kazandırmaktır.¹⁴ *Peygamberler tarihi bir açıdan insan hakları mücadele tarihi olarak okunmalıdır.*

İnanç hürriyeti ifadesinde asıl vurgulanan şey, inanç sahibinin inancını yaşama özgürlüğüdür. İnançların hem zihinde hem dış dünyada bulunan tezahürleri vardır. Bu haliyle herkes kendi derununda zihninde istediği inancı yaşayabilir. Özgürlükler, fikirler açısından daha çok eylem sahasında tartışma konusu olmaktadır. Her fikir her zihinde serbestçe düşünülür yaşanır. Görülen o ki, inançlar dışa vurulmaya başlanınca çoğu kimse başka fikirlere söz hakkı tanımak istemez. Çoğunlukla her toplumda en yaygın ve baskın olan fikir kendi dışındaki görüşlere ifade hakkı tanımaz. İnanç özgürlüğü denildiğinde, kişilerin istedikleri dini, serbestçe seçmeleri, seçtikleri dinin kurallarını hiç bir engellemeye uğramaksızın öğrenme, öğretme ve yaşama hakkına sahip olmaları anlaşılmaktadır.

İnsanlar, din ve inanç özgürlüklerine sahiptir. İnanç özgürlüğü, insanın doğuştan sahip olduğu, temel özgürlüklerden biridir. Bu açıdan her

¹⁴ (İlgili âyetlerden bazıları için bkz.: Al-i İmran 144; Hud, 88; İbrahim 11; Bakara, 31-33-124-127,130,135,140, 211, 246; Nisa, 163; Neml 76; Lokman, 13; En'am, 84; Enbiya, 87-88; Sad, 30-34.)

birey istediği bir dine inanır veya hiçbir inanca sahip olmayabilir. Kimse bu seçimi nedeniyle, kınanamaz, suçlanamaz. İnsanların sahip oldukları inançlar eleştiri konusu yapılmaz. Her inanç kutsaldır. Değerlerine saygı gösterilmelidir. İnanç özgürlüğü kapsamına, o dine ait bireyin, inanma ve inandıklarını uygulama özgürlüğü girmektedir. Bir din mensubu ibadetleri ile inandığı Tanrısına yakınlaşmaya ve onun hoşnutluğunu kazanmaya çalışır. İbadetler, din mensubunun ruhunu besleyen ve onu hayata bağlayan manevi bir güç olduğundan bireyin ibadet hakkının elinden alınması beden ve ruh sağlığı açısından kabul edilemez bir durumdur. İnanç özgürlüğünün sunduğu ortamın en temel gereklerinden biri bireylerin seçtikleri dinin kurallarını hiç bir engellemeye uğramaksızın uygulama bir başka deyişle ibadet etme hakkıdır. Her birey, iç dünyasında bir inanca sahip olabilir. Bu inancını dışa vurduğu kendine özgü ibadetlerle sergiler.

Bir Hıristiyan'ın kiliseye bir Yahudi'nin Havra'ya bir Müslüman'ın da camiye gitmesi ve ibadet etmesi en temel insan haklarından biridir. İnançların en somutlaştığı yerler ibadet yerleridir. İnsanın ibadet hakkının ve özgürlüğünün elinden alınması kabul edilemez bir tutumdur.

Kur'an'da "İman edip yararlı iş işleyenler"¹⁵ vurgusuyla dile getirilen husus, inanmak ve inandığını uygulamanın her din mensubunun en doğal hakkı olduğudur. Bu sebeptendir ki, İslam dini, havra ve kiliselerin korunmasını ve farklı din mensuplarının ibadet haklarının kısıtlanmamasını sürekli öğütlemiştir. İslam tarihi bu konuda zengin örneklerle doludur. Hz.Muhammed, Hıristiyan ve Yahudilerin ibadet yerleri ile ibadet etme haklarını kendi güvencesi altına almıştır. Onun ardından gelenlerde aynı yaklaşımı sürdürmüşlerdir. Bu aşamada ifade edelim ki, *insan hakları konusunda geçmişle fazla övünmek yerine bizden sonraki nesillerin bizimle övünecekleri adımları atmamızdır.*

İnanç özgürlüğü, inananın inanma özgürlüğü kadar inanç sahibi olmayanlarında inanmama özgürlüğüdür. İnanmayan kişinin kınama ve azarlanmaya uğraması da bir haksızlıktır. İnançın bir düşünce ve bir de davranış boyutu vardır. Bu açıdan düşünce özgürlüğü inanç özgürlüğünün bir diğer ifadesidir. İnanç özgürlüğü ifadesi daha çok, inananların serbestliğine bir vurgu olarak anlaşılmaktadır. Bu eksik bir anlayıştır. İnanmayanların özgürlüğü de bu kapsamda düşünülmelidir. İslam dininde, düşünce açıklama bir özgürlük olmakla birlikte, bunun ötesinde İslam'ın müminlere yüklediği bir görevdir. Hz. Peygamber, hayatı boyunca bütün işlerinde çevresinin görüşlerine değer vermiş ve herkesin açık sözlü olmasını iste-

¹⁵ Asr süresi,3.ayet

miştir. İslam'da danışarak iş yapmak düşünce özgürlüğüne verilen önemin bir diğer göstergesidir. Kur'an'da

“İş hususunda onlara danış”¹⁶ denilmektedir. Danışma ortamını ve rahatlığını doğuran temel etken düşünce özgürlüğüdür. Bu özellik, İslam dininin demokratik değerleri içerdiğini de göstermektedir. İslam'da düşünce özgürlüğünün temel dayanaklarından biride Hz. Peygamber'in “bir kötülük görüldüğünde sözle değiştirilmesi, engellemesi”¹⁷ öğüdünü içeren hadisidir. Düşünce özgürlüğü, başkalarının özgürlüklerini ve temel kişilik haklarını eleştirmek değildir. İnsanları çekiştirmek, sövmek, hakaret etmek düşünce özgürlüğü olmadığı gibi ahlaki açıdan da son derece yanlış bir tutumdur. Kur'an, iyi bir müminin özelliklerini, sürekli “düşünürler, bilirler, ibret alırlar, gözlemlerler, öğrenirler” şeklinde ortaya koymaktadır. Kur'an, düşünmeyi terk edenleri ayıplamakta, düşüncenin doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayıran özelliğine dikkatleri çekmektedir.¹⁸ Kur'an'a göre, düşünmek sadece insana özgü bir özelliktir. İnsan aklını kullanmalı ve düşüncelerini insanlarla paylaşmalıdır. Hz.Muhammed,”Din öğüttür”¹⁹ buyurarak, düşünce özgürlüğüne vurgu yapmıştır. Çünkü öğüt vermek, özgür bir düşünce ve ifade etme ortamının doğal bir sonucudur. Kur'an'da “Sizden öyle bir topluluk bulunmalıdır ki, herkesi, iyiliğe çağırınsınlar, kötülükten vaz geçirmeye çalışınsınlar”²⁰ ayeti, İslam'da düşünce özgürlüğüne verilen önemi göstermektedir.

III- Kur'an dinde zorlamayı baskıyı kabullenmez. İnanç özgürlüğü Kur'an'da “Dinde zorlama yoktur”²¹ ayetiyle güvence altına alınmıştır. Bir toplumun bir başka toplum ve bireye bir inancı dayatması zorlaması kabul görür bir davranış değildir. Kur'an zorlamayı kabul etmez. Kur'an, Dileyen inansın dileyen inanmasın (Kehf,29) ilkesiyle insanlara inanmama özgürlüğünü de sağlar. İslam dini, insanların din ve inanç özgürlüklerine saygılıdır. İslam, hiçbir bireye ve inanca baskı yapılmasını doğru bulmaz. Hz.Peygamber, farklı inanç sahiplerine karşı her zaman hoşgörülü davranmış gibi bizlere de bu konuda en güzel örnek davranışları öğretmiştir. Medine'de onun sağladığı ortamda, farklı din mensupları barış ve özgürlük içinde yaşamışlardır.

İnançların farklı olması Allah'ın sünnetinin bir gereğidir. Kur'an'da “eğer rabbın dileseydi, yeryüzündeki, insanların hepsi, hakkı

¹⁶ Ali İmran 159

¹⁷ Riyazü's Salihin Tercümesi, c.1.s.227

¹⁸ Yunus 101,Rum,8, Bakara,164

¹⁹ Ebu Davud, *Edep*,59

²⁰ Ali İmran,104

²¹ Bakara,256.ayet

benimseyip iman ederdi. Yoksa, sen inanmaları için insanlara zor mu kullanacaksın”²² buyrulması insanların farklı inançlara sahip olmalarını doğal bir durum olarak karşılamının bir ifadesidir. Bu ayet, insanlığa açık bir çağrı niteliği taşımaktadır. Farklı inançların kendilerini tanımlama ve ifade-lendirilmelerine ortam sağlanmasına bir işarettir. İnsanların inanç açısından farklılıkları doğal bir görünüm ve ilahi iradenin tercihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan her inanç sahibi saygıyı hak eder. Çoğunluğu aynı inançtan olan toplumların, azınlıkta olan inançlara bu açıdan sahip çıkmak adına büyük sorumlulukları bulunmaktadır.”Dileyen inansın, dileyen inanmasın”²³ ayeti de, Kur'an'da inanç özgürlüğüne verilen önemin bir diğer ispatıdır. İslam dini vicdanlar üzerinde bir baskıyı kabullenmez. Hz. Peygamber'in bile dini görevi, “müjdeleyici ve uyarıcı” olmaktadır.²⁴

IV-Din inanç özgürlüğünü güvence altına alırken dini alanda-ki yaşayıştaki aşırılıklara karşı çıkar. Kuran orta yolu öngörür.²⁵ Şüphesiz, Kur'an'ın orta yol vurgusu, insan haklarının korunup geliştirilmesi açısından hayati bir güvence niteliği taşımaktadır. Orta yol çizgisinden sapan bir din anlayışı bireyin hem kendi yaşantısında doğal haklarını kullanamaması anlamına gelebileceği gibi başkalarının özgürlüklerine müdahale ortamı doğurabilecektir. Dini hayatın aşırıya kaçması insan hakları ihlallerini doğurur. Kur'an, Müslümanlara aslında orta yol bilincine sahip insanlar olarak bütün insanlar üzerinde gözlemleyici ve şahit olma görevini yüklemiştir.²⁶ Şahid, bir olayı görüp bilen bir olay hakkında verilecek yargının sonucunu belirleyen kişidir. Kur'anın sorumluluk yüklediği, Müslüman bütün hayatı boyunca insan hakları gözlemcisi görevine bir ibadet şuuruyla bağlı olma durumundadır.

V- Kur'an, insana yaşama sevinci sunar. İnsanı hayattan ve çalışmadan küstüren bir anlayış, inanç özgürlüğünü kısıtlar. Dünyayı anlamlı kılan insanın yapıp etmeleridir. İnsan, çalıştığı ürettiği ve paylaştığı ölçüde değerlidir. İnsan karşılaştığı olumsuz durumlarda iradesinden asla vazgeçmeyecek insanların bütün haklarına saygılı olacaktır. Tarihte, egemen inançların azınlıkta olan inanç sahiplerine baskı uyguladıklarını sindirmeye ve asimile etmeye çalıştıklarına şahit olmaktadır. Bu tavırların kaynağında, karamsarlık, kıskançlık, öfke ve sadece kendini en doğru görme şartlanmışlıkları yanı sıra, sahip oldukları güce karşıt inançların tehdit oluşturma kaygıları yer almaktadır. Kur'an, insanlara yeryüzünün

²² Yunus 109.ayet

²³ Kehf, 29.ayet

²⁴ Yunus,108

²⁵ Rad,8, Enbiya,34 ,35

²⁶ Bakara,143

genişliğini anımsatarak herkesin yaşama sevinci içinde iyilikte yarışmalarını esas alır.

Yaşama sevincini taşıyan kişi ,başka inançlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olur.Bunu yitiren kişi, farklı inançlara karşı kötümser,karamsar ve saldırgan bir yaklaşım geliştirebilir.

VI- Kur'an, dini referanslarla insanların sömürülmesine karşı çıkar. Tarih boyunca zaman zaman din adına ortaya çıkan bir kısım rahipler, hahamlar din adamları, insanların emeklerini mallarını, üretimlerini sömürebilmiş ve kötüye kullanabilmişlerdir.²⁷ Kur'an'ın sunduğu din, insan onurunu, kişiliğini, bireysel ve kamu haklarını koruyup kollamaktadır. Çoğu kez insanlar,insan haklarını ihlal etmek için kendi görüş ve düşüncelerinin benimsenmesi için kendi uydurmalarını Allah'a atfetmeye ve bu Allah'tandır demeye kadar gitmektedirler. Kur'an inaç özgürlüğünü güvence altına alma adına insanları bu tür tavır geliştirenlere karşı uyarmaktadır. İçtenlik temeldir. İçtenlik insan haklarının temel güvencelerindedir. İçtenlik insan davranışlarının görev ahlakı şuuruyla yapılmasına eken olur.

KAYNAKÇA

Adler, M. *The Idea of Freedom*, N.Y. 1961.

Akseki, A.H. *İslam*, İstanbul,1943

Attas, Nakip, *İslam Secularism and Philosophy of Future*, London 1984

Anıl Çeçen, *İnsan Hakları*,Savaş Yayınevi,Ankara,2000;

Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara,1987

Ayengin Tevhit, *İslam ve İnsan Hakları*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2007

Deushavers, G., *Psikoloji*, (Çev. M.Şekip Tunç) İstanbul 1952

Edwards Jonathan, *Freedom of the Will*, (1754) ed: Paul Ramsey, New Haven 1957,

Erdoğan, Mustafa, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Yayınevi, 2007.

Erem Faruk, *Hürriyet ve Suç*, Ankara 1952.

Farrar, Austin, *The Freedom of the Will*, London 1958

Fisher, Martin John, *Moral Responsibility*, London 1986.

Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, Neşr. Süleyman Dünya, Mısır 1955

Gilson, E. *Moral Values and the Moral Life*, at *Louis Herder*, 1941.

Güriz, Adnan, "İrade Hürriyeti", A.Ü.H.F.D., c. XXII, XXIII, Ankara 1965/66, sayı 1-4

İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*

İsfehani, Ragıb, *el Müfredat*, Kahire 1381.

²⁷ Şuara,181-183; Hadid,27

Karl Rahner and A. Darlap, , *The Encyclopedia of Religion*, ed: Mircae Eliade, New York and London, , Volume: 4

Kuşeyrî, *Risâle*, çev. S. Uludağ, İstanbul, 1986

Köse, Ali, "İnsan Hakları" Köprü Dergisi, Güz 2006,

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=802>

Mengüşoğlu, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988

Morris, Herbert, *Freedoom and Responsibility*, Standfort 1961.

Munn, Norman, *Psikoloji, İnsan İntibakının Esasları*, (Çev. N. Teren) İstanbul 1968

Owen, H.P., "Dogma", *The Encyclopedia of Philosophy*, , edited by Paul Edwards, 8 cilt N.Y. 1967

Öktem, Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul 1977.

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara.

-----, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul 1995.

Saruhan, Müfit Selim, "Kur'an da Din Ahlakı-Bir Kavram Denemesi"-Dini Araştırmalar Dergisi Cilt 3.Sayı 8. 189-198, Ankara Eylül -Aralık (2000)

2. OTURUM

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Ali Bakkal

Doç. Dr. Halit Çalış
İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli

Yrd. Doç. Dr. İzzet Sargın
İslam Hukuk Düşüncesi Bağlamında İnsan Hakları ve Devletin
Bütünlüğü

Doç. Dr. Tevhit Ayengin
Din ve Vicdan Özgürlüğünün İnsan Hakları Sözleşmelerine Yansıması

Dr. Mehmet Salih Kumaş
Postmodern Bir İnsan Hakları Söylemi Olarak Hukuki Çoğulculuk ve
İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

İSLAM VE İNSAN HAKLARI: ÖDEV ÖNCELİKLİ TOPLUM MODELİ

*Halit ÇALIŞ**

ÖZET

Hem doğrudan Kur'an ve Sünnet verileri, hem de bu veriler ve asr-ı saadet uygulamalarından hareketle oluşturulmuş hukuk doktrini, İslam'ın insan haklarını en üst seviyede tanıdığını göstermektedir. Öyle ki bu tanıma, hakları güvenceye almanın en sağlam ve en etkin yolu olması itibarıyla yükümlülüğü önceleyen bir temele oturtulmuştur. Dolayısıyla İslam, yükümlülüklerini bilen ve yerine getiren birey-toplum modelini öngörmektedir. Nitekim herhangi bir hususta bir şahsın somut olarak hakkından söz edebilmek, o konuda başkalarının vazifelerini gereği gibi yerine getirmesine bağlıdır. Yani bireyin ödevleri, diğer insanlar bakımından hak teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak ödev bilincinin inanç ve ahlak değeri olarak kök saldığı bir toplumda hak talebi kendiliğinden daralacaktır. Bununla birlikte sahip olunan imkanların şahsi çıkarlar uğruna ölçü tanımayan bir biçimde kullanılmasının yol açtığı hak ihlallerine karşı hak arayışı, hem mağdurlar hem de diğer insanlar bakımından yükümlülük teşkil etmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, insan hakları, hak, yükümlülük, mükellef, kul hakkı

ABSTRACT

Islam and Human Rights: An Obligation Privileged Society Model

The information provided by the Qur'an and the Sunnah together with the Islamic law doctrine based on these two sources and the practices of the first era of Islam state that Islam takes precedence over human rights. As a secure and effective way to ensure this recognition, it is based on an obligation basis. Consequently, Islam stipulates a society model that consists of individuals who know and fulfill the obligations imposed on them. Hence, to talk about the concrete existence of an individual's right is dependant upon others fulfilling their obligations. In other words, the rights of an individual form the obligations of others. As result, in a society where people fulfill their obligation as a requirement of their beliefs and religious ethics, the demand for rights will automatically decline. In addition to this, to maintain the struggle against violations of human

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halitcalis@hotmail.com

rights which result from the excessive use of the means for self-interest is an obligation imposed on both the unjustly treated and all other people.

Keywords: Islamic Law, Human rights, Right, Obligation, Responsible Person, Human Being Right

Giriş

İngiltere’de bir cemiyet, kurduğu bir komisyon marifetiyle hazırlattığı İnsan Hakları metnini, Hindistan’ın bağımsızlık mücadelesinin önder isimlerinden Mahatma Gandî’ye kanaatlerini belirtmesi için gönderdiğinde, beyannameye ödev-hak dengesizliği açısından itirazda bulunan Gandî, şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Bu hakları tescil ve ilan etmenin pratik ne gibi faydaları olacaktır? Bu hakları kimler benimseyip uygulayacaktır? Böylesi bir faaliyetle güttüğünüz amaç, ister salt propaganda olsun, ister bütün dünyayı insan hakları konusunda bilgilendirip aydınlatmak olsun, şurası muhakkak ki, işe yanlış tarafından başlamışsınız. Bana kalırsa doğrusu, öncelikle insanın ödevlerinin nelerden ibaret olduğunu ilan ederek işe başlamalıydınız. Şüphesiz bu takdirde bütün haklar, ilkbaharın kışı takip ettiği gibi, vazifenin peşinden koşardı. Bu mütalayayı, insan hakları konusunda tecrübe ve birikim sahibi birisi olarak belirtiyorum. Nitekim vaktiyle ben de haklarıma önem vererek hayata başladım. Bütün çabam haklarımla belirlemeye dönüktü. Fakat çok geçmeden eşime karşı bile hak-kımın bulunmadığını fark ettim. Bunun üzerine eşime, çocuklarıma, kardeşlerime, topluma karşı üzerime düşen vazifeleri araştırdım ve bunları yerine getirdim. Bunun bir sonucu olmak üzere ben bugün, dünyada tanıdığım hiç kimsenin sahip olmadığı haklara sahip olduğumu hissediyorum.”¹

Gandî’nin bu değerlendirmesi fevkalâde isabetlidir ve bize göre aynı zamanda İslam’ın konuya yaklaşımını yansıtmaktadır. Şimdi biz bu tezi, ontolojik, teolojik, psikolojik, ahlakî ve hukukî temelde ve Kur’an ve Sünnet verileri çerçevesinde sunmaya çalışacağız. Hemen belirtmeliyim ki bu tebliğde, hak ve insan hakları söz konusu olduğunda genellikle temas edilen teorik-akademik tartışmalara girilmemiştir.

1. Ontolojik Temel, Teolojik Gerekçi

İnsanın ve topyekün evrenin yaratıcısı Allah’tır. Allah insanı, her bakımdan mükemmel, bütün yaratılmışların en şerefli, saygı değer bir kişilikte ve temel erdemlere sahip olarak yaratmış², kainatı ve içindekileri

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halitcalis@hotmail.com

¹ Abdurrahman Azzam, Ebedi Risalet (çev. H. Hüsnü Erdem), Ankara 1948, s.197.

² Hicr 15/29; İsrâ 17/70; Sâd 38/72

onun istifadesine sunmuş, idare ve tasarrufuna vermiş³, ihtiyaç duyacağı her şeye potansiyel olarak hazır bir halde var etmiştir. Yaratılmışlar içinde akıl ve iradeye dayalı davranış sergileme yetisine sahip tek varlık olarak insana, iyi-kötü (takvâ-fücûr) bilgisi verilip aralarında tercihte bulunma serbestisi tanınmıştır.⁴ Bu özelliği sebebiyledir ki, ağır sorumluluğu (emanet) üstlenmiştir.⁵

Dünya hayatının bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Allah, hayati ve ölümü ve bu süreçte insanın sahip olduğu ya da kaybettiği/mahrum kaldığı her şeyi, erdemli davranış sergileyenlerle böyle olmayanları, diğer bir anlamıyla yaratıcının muradı istikametinde inanç-davranış bütünlüğünde bir hayat sürenlerle inançsızlığı ya da keyfiliği benimseyenleri birbirinden ayırt etmek için yaratmıştır. *“Hepinizi mutlaka sınayacağız ki üstün gayret gösterenleri ve sıkıntılara göğüs gerenleri ayırabilelim ve haberlerinizi sınav meydanlarına örnek yapalım.”*⁶

Bu noktada insanın imtihan varlığı olmasının bir gereği olarak nankörlük, geçici hazlara düşkünlük, cimrilik, umutsuzluk, unutkanlık, böbürlenme, acelecilik, gerçeğe karşı direnme, inkarcılık vb. zaafı bulunmaktadır. Bununla birlikte ona iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği (akıl ve irade) de verilmiştir ki, bu aynı zamanda onun sorumluluğu üstlenmesinin de temelini oluşturmaktadır. İş bu noktada da bırakılmamış, iyiyi/hakkı bulmasını sağlayacak göz, kulak, akıl gibi havâs yanında, rahmet elçileriyle kendisine doğru yol gösterilmiş, iyiyi ve hayrı seçmesi için yetecek bu donanım karşısında ondan ilahî buyruklar doğrultusunda kulluk istenmiştir. Bütün bunlar karşısında insanoğlu zaafılarını yenmesini bilmeli, dünya hayatının geçiciliği ve ölümün kaçınılmazlığı karşısında yeryüzü sınavını başarıyla geçme çabası göstermelidir.⁷ Zira insan ancak zaafılarını aşmaya yönelik amelleriyle kıymet kazanır ve mübarek kılınır.⁸ Onun bu noktadaki başarı ya da başarısızlığı, ebedî âlemdeki yerini (cennet-cehennem) belirleyecektir. İnsan için hayatın bir sınanma alanı oluşunun tam anlamıyla kıymet ifade edebilmesi için, hemcinsleriyle birlikte toplumsal bir hayat sürmesi gerekir. Zira insanın hemcinsleriyle olan muameleleri, onun ilahî irşat ve uyarılara ne ölçüde ve nereye kadar

³ İbrahim 14/32-33; Hac 22/65; Lokman 31/20

⁴ Şems 91/8-10

⁵ Ahzâb 33/72

⁶ Muhammed 47/31; bkz. Bakara 2/155-157,214; Hüd 11/7; Kehf 18/7; Zâriyât 51/56; Mülk 67/2

⁷ Bkz. Âli İmrân 3/14; Hüd 11/9-11; Yusuf 12/53; Nahl 16/4; İsrâ 17/83; Enbiya 21/34-35; Mü'minûn 23/78; Mülk 67/23; Kıyâme 75/20-21; Şems 91/7-10; Leyl 92/4; Tîn 95/4-6; Âdiyât 100/6-8

⁸ Selman el-Fârisî, Ebu'd-Derdâ'nın: “Kutsal beldeye gelip burada yaşasan ya!” şeklindeki davetine şöyle cevap vermiştir: *“Şurası kesindir ki, yer/şehir insanı mübarek kılmaz. İnsanı kıymetli ve mübarek kılan şey ancak onun amelidir.”* Muvatta, “Vesâyâ”, 7

bağlı hareket ettiğini ve iman-ahlak değerleri itibariyle arınmışlık düzeyini ortaya çıkaracaktır.

Ödevlerini gereği gibi yerine getirip getirmeme konusundaki sınavın başarı ile sonuçlanabilmesi için insanın, hevâya yatkın tabiatının eğitilmesi gerekmektedir. İşte bunun için Peygamberler gönderilmiş, hevâ üst kavramı eksenindeki tehlike tuzaklarına karşı insanoğlu uyarılmış ve ödevleri hatırlatılmıştır. Şu halde birey ve toplumu ıslahla görevli bütün peygamberlerin misyonunun, insanoğluna ilahî değerleri öğretim sorumluluğunu hatırlatmak ve öğretmek; bunu yaparken izledikleri yöntemin ise, toplumu ayakta tutan temel değerlerle (hayat hakkı, inanç hürriyeti, aklın korunması, mal dokunulmazlığı, nesil emniyeti) ilgili ahlakî-hukukî yasaklar belirlemek suretiyle insanlara öncelikle vazifelerini öğretmek olduğu görülür. Burada şeytanın misyonunun, insana yaradılış gayesini unutturup ödevlerini ihmal suretiyle isyan etmesini sağlamak oluşu da hatırlanmalıdır.⁹

Bilinmelidir ki, hakka saygı, bir yükümlülük olarak inanç ve ahlak temelinde sağlanamadığı sürece hakların salt sıralanması ve saygı duyulmasını ifadenin herhangi bir anlamı olmayacaktır. Bu çerçevede Kur'an'da, "Rahman'ın kulları"nın özellikleri sıralanırken, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüme, cahillere uymama, gecelerini Rablerine karşı secde ve kıyam ile geçirme, israf ve cimrilikten uzak dengeli bir harcama da bulunma, Allah'tan başkasına tapınmama, haksız yere adam öldürme, zina etmeme, yalan şahitlik yapmama, faydasız şeylere takılmama, Rablerinin ayetlerine karşı duyarsız kalmama, eşleri ve çocukları için dua etme gibi yükümlülük teşkil eden özelliklerine yer verilmesi¹⁰; kurtuluşa eren mü'minlerin, namazlara huşu ile devam etme, faydasız boş işlerden yüz çevirme, zekat verme, ırz ve namusu koruma, haddi aşmama, emanetlere ve sözlere riayet etme gibi Allah ve şahıs haklarına dönük ödevlerini eksiksiz yerine getirmelerine dikkat çekilmiş olması son derece anlamlıdır.¹¹

Ödev-hak söz konusu olduğunda ödevin öncelenmesini gerektiren ontolojik temel ve teolojik amaç birlikte değerlendirildiğinde, birbirini bütünleyen şöyle bir silsile ile karşılaşmaktadır. İnsan, potansiyel olarak *yükümlülük* altına girebilecek bir donanımda yaratılmıştır. Onun bu potansiyel donanımına, kendisine hakikatin bilgisinin öğretilmiş olması da eklenince *sorumluluk* üstlenmesi söz konusu olmaktadır. Hevâya yatkınlığı

⁹ A'raf 7/12-22

¹⁰ Furkan 25/63-74.

¹¹ Müt'iminün 23/1-9.

sebebiyle zaman zaman sorumluluğunu unutup yükümlülüklerini yerine getirmede kusurlarının baş göstermesi, sorumluluğun *müeyyideye* bağlanmasını gerektirmiştir.¹² Bu üç seviyenin ancak insanın bir *imtihan* varlığı, evren ve içindekilerin ise sınav alan ve araçları oluşuyla anlam kazanacağı açıktır. Esasen bize göre imtihan özelliği, diğer kavramların da temelini teşkil etmektedir.

2. Psikolojik Gereklik

İnsan tabiatı, algı ve tercihleri itibariyle müdahalelerden, sınırlayıcı girişimlerden hoşlanmaz. Bu sebeple insan, mükellefiyet altına girmeme, sorumluluktan kaçma ve olabildiğince ödevlerden sıyrılma eğilimi taşır. Ayrıca sahip olduğu bütün imkânları, beklenti ve hazları doğrultusunda serbestçe kullanmak ister. İnsanlar üzerinde otorite kurma ve bunu hissettirme, mal ve paraya aşırı düşkünlük, nankörlük, geçici hazların peşinde olma, cimrilik, ümitsizlik, unutkanlık, böbürlenme, acecelilik, gerçeğe karşı direnme ve inkarcılık gibi özellikler insan doğasında mevcuttur.¹³ Bu noktada Kur'an, hukuk ve ölçü tanımama, ilahî değerlere bağlı hareket etmeme, hayatını şahsî beklentileri, hazları, ihtirasları, menfaatleri, beşerî-felsefî ideolojileri doğrultusunda şekillendirme anlamlarına gelen "hevâ" kavramına sıklıkla vurgu yapar ve her an hevâsına kapılma potansiyeli taşıyan insanı¹⁴, hevâyâ göre hareket etmekten şiddetle sakındırır¹⁵. Zira Kur'an'ın belirlemesine göre insan davranışlarını motive eden ve zihniyetini şekillendiren kaynak, ya vahiydir, ya da hevâdır.¹⁶ Şu halde hak ve adalet duygusu, ödev bilincini ve hesap verme hissini güçlendirip ayakta tutarken; hevâ, nimetlerin ve onu ihsan edenin farkına varılmasına engel olmak sonucu ödevden kaçma ve ihmal suretiyle hak ihlallerine ve yeryüzünde fesat çıkmasına yol açmaktadır.¹⁷ Bu sebeple olmalı ki Kur'an, insanı, hevâyâ tabi olup oyun ve eğlenceyi din edinme ve dünyaya dalma karşısında uyanık olmaya çağırmakta, sorumluluğu unutturup ödevlere karşı umursamazlığa yol açan bu durumun, kıyamet günü unutulma sebebi oluşuna dikkat çekmektedir.¹⁸

Diğer taraftan insanın bu potansiyel donanımı, özündeki olumlu niteliklerin geliştirilmesini, olumsuzlarının ise törpülenip eğitilmesini gerektirir. Bu noktada insana dönük eğitim öğretim faaliyeti, insanın hayatta

¹² Draz, M.Abdullah, Kur'an Ahlakı (çev: Emrullah Yüksel-Ünver Günay), İstanbul 1993, s.69

¹³ Bkz. Âli İmrân 3/14; Hûd 11/9; Yusuf 12/53; İsrâ 17/83; Mü'minûn 23/78; Mü'lik 67/23

¹⁴ Bakara 2/188; Âli İmrân 3/14; En'am 6/119; İsrâ 17/11; Nûr 24/48-49; Kıyâme 75/20

¹⁵ Nisâ 4/135; Mâide 5/8; Kasas 28/50; Sâd 38/26

¹⁶ Necm 53/3-4

¹⁷ A'raf 7/74

¹⁸ A'raf 7/51

üstlendiği rol doğrultusunda sorumluluğunun farkına varıp vazifelerini yerine getirmesini amaçlamak zorundadır. Bunun da yolu, ödevlerle yüklü olduğunun her fırsatta hatırlatılmasıdır. Nitekim biraz önce ifade edildiği üzere bu yöntem, aynı zamanda peygamberlerin ıslah yöntemidir.

İnsanın ödevlerini gereği gibi yerine getirebilmesi için, ölümü, hesabı, iyi-kötü sonu hatırlayarak başarılı bir duygu yönetimine ihtiyacı vardır. Allah'a, topluma ve bizzat kendisine karşı sorumluluğunun¹⁹ farkına varma ve bunun gereğini üstlenme, istek, arzu ve beklentilerini inanç ve ahlak değerleri doğrultusunda karşılama, öfkeyi yutma, israf ve cimrilikten sakınma, aleyhte sonuç doğursa bile adaletten ayrılmama, hakkı olmayan bir talepte bulunmama, haksız eylemlerden uzak durma gibi erdemler, ancak bireyin vicdanında kökleşmiş bir iman, dinamik bir hesap bilinci ve başarılı bir duygu yönetimiyle elde edilebilir. Bu noktada, ahlak ve hukuk dışına çıkmamaya vurgu yapan ödev hassasiyetinin, erdem değeri olarak birey ve toplum hayatında mâkes bulmasının sağlanması son derece önemlidir.

Bu noktada Kur'an, bir yandan insanın yaradılış sürecine dikkat çekip aciziyetini hatırlatarak²⁰, diğer yandan da ebedi alemdeki çetin hesaplaşma ve kötü sona²¹ vurgu yapmak suretiyle insanın duygu-imkan yönetiminde adalete bağlılığını sağlamaya ve ödev bilincini pekiştirmeye çalışmaktadır.

3. Ahlakî Zorunluluk

Her bireyin imtihanı, şahsî sorumluluklarının gereğini yerine getirip getirmemesiyle olur. Erdemli bireyler olmadan erdemli toplum oluşturma mümkün olmadığı da aşikârdır. Başkalarının sorumluluk hissi ve ödev bilincinin oldukça üst düzeylerde olmasının veya bunun tam tersinin, bireyin şahsî imtihanının başarı ya da başarısızlığına her hangi bir etkisi olamaz. Ne var ki insanoğlu, başkalarından hep erdemli davranışlar beklerken kendisi çoğu kere haz ve menfaatleri doğrultusunda hareket eder. Hak ve menfaatlerini koruma ve savunma noktasında oldukça titiz iken, başkaları için hak doğuran ödevlerini yerine getirmede ihmal gösterir. Bu sebeptendir ki Kur'an, öncelikle ve ısrarla ahlakî değerlere bağlı hareket etmeyi istemektedir. *"Siz kendinizi unutarak diğer insanlara erdemli olmayı mı öğütüyorsunuz –hem de İlahî Kelâm'ı okuyup durduğunuz halde?"*

¹⁹ Bk. Buhârî, "Savm", 51,55

²⁰ Bakara 2/28; Mü'minûn 23/14,35,82; Mürselât 77/20

²¹ Âli İmrân 3/104; Mü'min 40/18; Müddessir 74/20-25

*Siz hiç aklınızı kullanmaz mısınız?*²² Zira salih amelde bulunma ve erdemli davranış sergilemenin mükafatı da, görev ihmalinin cezası da şahsîdir.²³

Müslüman birey, kolluk ya da yargı kuvvetinin korkusuyla değil, vicdanının murakabesiyle ve Hak Teâlâ'nın hoşnutluğunu elde etmeyi arzularak davranış sergiler; bundan dolayıdır ki, gözden ırak yalnızlıklarda da hukuka saygı duyar.²⁴ Bireysel ve toplumsal ilişkilere yön veren bu bilinç, hakların en büyük güvencesini oluşturur. Zira ahlakî ya da hukukî oluşuna; birey, toplum veya Allah hakkını ilgilendirmesine bakmaksızın ödevleri eksiksiz ve sürekli yerine getirme, temelde iman etmiş olmanın bir gereğidir.

İslam'da birey, toplumdan ayrı/bağımsız değil, bilakis topluma karşı sorumluluk taşıyan bir konumdur. Yalnız başına kaldığında bile kişiyi, hayatından, sağlığından, zihin duruluğu ve kalbî arınmışlıktan sorumlu tutan bir anlayışın²⁵, onu toplum içinde sorumluluk taşımayan bir konuma yerleştirmesi tabi ki düşünülemez. Bu noktada Kur'an'ın dinî, toplumsal ve ahlakî sorumluluğa bir arada yer vermesi ve bunun gereğine bağlı kalınmasını talep etmesi oldukça dikkat çekicidir. *“Ey İnananlar! Bile bile Allah'a, Peygamber'e ve bizzat kendi aranızdaki emanetlere hıyanet etmeyin.”*²⁶ Bu sorumluluğun dinî temele dayanması göz önünde bulundurulduğunda İslam açısından beriyselci bir hak tasavvurunun teorik zemini yoktur. Nitekim İslam, toplumda iyiliğin yayılması, kötülüğün önünün alınması (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) hususunda her ferdi, kendi imkan, yetkinlik ve kabiliyetleri ölçüsünde sorumlu tutmaktadır.²⁷ Dolayısıyla toplumu oluşturan her fert, aynı zamanda dinî, ahlakî, sosyal denetim mekanizmasının bir parçası olarak görev üstlenmiş durumdadır.

Öte yandan Kur'an, Yaradan nezdinde değerli oluş ölçütünü, ilahî talep ve değerlere bağlılığa (takvâ) bağlamaktadır. Allah nezdinde en değerli olanlar, O'nun hududunu çiğnememe hususunda en fazla duyarlık gösterenlerdir.²⁸ Bu hakikat, en üst seviyede sorumluluk ve ödev bilincine sahip olup, vazifelerini eksiksiz yerine getirmek suretiyle kendileri için belirlenen sınırların dışına çıkmayanlar şeklinde ifade edilebilir.

²² Bakara 2/44

²³ Bakara 2/134,141; İsrâ 17/7; Fâtır 35/18; Zümer 39/41; Fussilet 41/46; Câsiye 45/15; Necm 53/29, 38-39; Müddessir 74/38

²⁴ Enbiya 21/49

²⁵ Bkz. Draz, Kur'an Ahlakı, s.71

²⁶ Enfâl 8/27. Bkz. Draz, Kur'an Ahlakı, s.72

²⁷ Müslim, “İman”, 68,78,231; Tirmizî, “Fiten”, 11; Nesâî, “İman”, 17; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ahmed, Müsned, II,69; III,77

²⁸ Hucurât 49/13

4. Hukukî Durum

Kur'an, öncelikle ödevlerini bilen ve yerine getiren bir insan-toplum modeli öngörür. Kur'an'da neredeyse bütün geçtiği yerlerde imana bitişik olarak "amel-i salih"ten söz edilmesi, bu içeriğe sahip âyet ve hadislerden ve ilgili kavramlardan hareketle fıkıh bilginlerinin hukukun stüjesi olan kişiyi "mükellef" (ödevlerle sorumlu kişi) olarak isimlendirmeleri²⁹ bu bakımdan belirleyici ve son derece önemlidir.

İslam, insanın hamurunda bulunan ideal nitelikleri, aldığı hukukî tedbirlerle canlı tutmaya çalıştığı gibi, yine onun hamurunda bulunan menfi potansiyeli de koyduğu ceza hükümleriyle dizginlemeye çalışmıştır³⁰. Hukukî bir sebebe dayanmaksızın adam öldürme ve şahsa dönük haksız fiiller için kısas-diyet³¹, ırz ve namusa sözlü (kazf) ya da fiilî (zina) saldırı için celde-recm³², malla ilgili haksız fiillere (hırsızlık, gasb, itlaf gibi) el kesme-tazmin³³, bunların tamamını ve seyahat hürriyetini tehdit eden eşkiyalık (hirâbe) suçu için ise, el ve ayakların çaprazlama kesilmesi, asma, sürgün³⁴ gibi oldukça ağır cezaî müeyyideler belirlenmiştir.

Öte yandan insan-eşya ilişkilerinde kural, -fıkıh bilginleri arasında farklı kanaat sahipleri bulunmakla birlikte- yasaklayıcı hukuk normu bulunmayan hususlarda hukukun genel ilke ve amaçlarıyla çelişmemek şartıyla serbestliktir (ibâha-i asliyye). Dolayısıyla hukukî meşruiyet çerçevesinde hayatın devam edebilmesi için, yasaklar belirlenir. Bunun dışında kalan hususlar zaten serbest olmaktadır. Nitekim Kur'an âyetleri ve Hz. Peygamber'in sünneti gözden geçirildiğinde önceliğin, Allah'a karşı ibadet yükümlülüğüne ve şahıs ve kamu haklarına saygı çerçevesinde ihlal edici fiillere verildiği görülür.

İslam hukuk düşüncesinde hak mefhumunun, fıkıhın tamamını kuşatacak şekilde bir tanımını yapmanın ciddi güçlükleri bulunmakla birlikte, sözlükteki "sübut ve vücub" anlamıyla bağlantılı olarak dinin ve hukuk düzeninin tanıdığı "yetki ve ayrıcalık" anlamı etrafında bir muhteva kazandığı ve terimleştirmesini söylemek mümkündür. Bu anlamıyla hak mefhumunun, başkalarına yüklediği icabî veya selbî yükümlülüğe dikkat çekil-

²⁹ Yaman, Ahmet, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", (IX.Kur'an Sempozyumu: Kur'an'da Ahlakî Değerler), Ankara 2007, s.175

³⁰ Şâtıbî, el-Muvâfakât, Beyrut 1991, II,7-8; Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", s.177

³¹ Bakara 2/178

³² Nûr 24/2,5; Buhârî, "Hudûd", 21,30; Müslim, "Hudûd", 15,29; Ebu Davud, "Hudûd", 23; Tirmizî, "Hudûd", 10

³³ Mâide 5/38

³⁴ Mâide 5/33

mesi oldukça anlamlıdır.³⁵ Şu halde herhangi bir hususta bir şahsın somut olarak hakkından söz edebilmek, o konuda başkalarının vazifelerini gereği gibi yerine getirmesine bağlıdır. Bir diğer ifadeyle, bireyin ödevleri, diğer insanlar bakımından hak teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak ödev bilincinin inanç ve ahlak değeri olarak kök saldığı bir toplumda hak talebi kendiliğinden daralacaktır.

Hak mefhumunun, aynı zamanda başkalarının yükümlülüğünü de bünyesinde barındırdığı noktasında, âyetlerde yükümlülüğü/ödevi ifade etmek üzere sıklıkla hak kelimesinin kullanılması da oldukça dikkat çekicidir. Ziraî üründen hasat zamanında zekat ve sadaka olarak ayrılması istenen paya hak denmesi³⁶, bunun Allah'a karşı bir borç veya ihtiyaç sahipleri adına Allah'ın alacağı olduğu şeklinde bir anlam taşır. Yine Kur'an'da evlenen erkeğin kadına ödeyeceği mal³⁷, akrabaya, yoksula ve yolcuya yardım olarak verilecek mal³⁸, akitten veya diğer sebeplerden doğan borç ve alacak³⁹ hak kelimesiyle ifade edilmiştir.⁴⁰

Ödevin aynı zamanda başkası için hak doğurduğunu, üst seviyede ödev bilincine sahip bireylerden oluşan toplumda hak talebinin kendiliğinden daralacağını ifade etmiştik. Nitekim bunu açıkça ortaya koyan naslar bulunmaktadır. Çocuklarından sadece birisine belli bir mal tahsisinde bulunan Numan b. Beşîr'e Allah Resûlü (s.a.), bu davranışın adil olmadığını ifade etmiş ve aralarında geçen konuşmalardan sonra şöyle buyurmuştur: *"Bilesin ki, çocukların arasında eşit ve adil davranman, onların senin üzerindeki haklarından. Aynı şekilde senin de onlar üzerinde hakkın vardır ki, o da sana iyilikle muamelede ve ihsanda bulunmalarıdır."*⁴¹ Yine Hz. Peygamber (s.a.), veda hutbesinde karı-koca hukukundan söz ederken ödev-hak gerekliliğini ortaya koyan şu ifadeleri kullanmıştır: *"Ey insanlar! Eşlerinizin sizin üzerinizde, sizin de onlar üzerinde hakkınız vardır. Sizin onlar üzerindeki hakkınız, yataklarınızı sizden başkasına çiğnetmemeleri, izniniz olmadıkça hoşlanmadığınız kimseleri evlerinize sokmamaları ve arnamusa dokunan bir çirkinlik yapmamalarıdır... Yiyecek, giyecek gibi nafaka giderlerini maruf ölçüyle karşılamak da sizin görevinizdir. Siz on-*

³⁵ Bardakoğlu, Ali, "Hak", DİA, XV,139. Çağdaş İslam hukukçularından Mustafa ez-Zerkâ ve Fethi ed-Dirîni, hakkı tarif ederken, yetki ile birlikte yükümlülüğe de yer vermişlerdir. Bkz. el-Fıkhu'l-İslâmî, Dâru'l-Fıkr, III,10; el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fi takyîdih, Beyrut 1404/1984, s.193

³⁶ En'am 6/141

³⁷ Bakara 2/236,241

³⁸ İsra 17/26; Rûm 30/38

³⁹ Bakara 2/180,282; Zâriyât 51/19; Meâric 70/24

⁴⁰ Bardakoğlu, "Hak", DİA, XV,140

⁴¹ Buhârî, "Hibe", 12,13; Müslim, "Hibât", 9-19; Ebu Dâvud, "Buyû", 83; Muvatta, "Akdiye", 39

ları Allah'ın emaneti olarak ve O'nun izin verdiği şekil (nikah) üzere eş edindiniz. Onlara iyi davranınız ve bu hususta Allah'tan korkunuz."⁴²

Başkalarının sorumsuz davranışları ve ödev ihmalleri sebebiyle hayatı (vücut bütünlüğü), namusu, malı gibi temel hakları tehdit altında bulunan kişi, hakkını müdafaa etmek ve haksız mütecevizi hukuk sınırına getirmekle mükelleftir. Dikkat edilirse burada meşru müdafaa, hak olmaktan öte bir mükellefiyettir.⁴³ “Kim size saldırırsa, siz de misliyle ona saldırın!”⁴⁴ “Ancak iman edip salih amelde bulunanlar, Allah'ı sık ananlar ve zulme uğradıklarında haklarını savunanlar bunların dışındadır...”⁴⁵ “Zulme uğradıklarında boyun eğmeyip haklarını alırlar...Zulme uğradıktan sonra hakkını alanın üstüne hiçbir şekilde gidilmez.”⁴⁶ “Canı uğrunda mücadele ederken hayatını kaybeden kişi şehiddir. Namusu uğrunda mücadele ederken hayatını kaybeden kişi şehiddir. Malı uğrunda mücadele ederken hayatını kaybeden kişi şehiddir.”⁴⁷

Hukuk dışı eylemlerle hak tecavüzünde bulunma Müslüman topluluklar arasında da vuku bulabilir. Bu durumda diğer müslümanların haksız saldırıya karşı mücadele vermeleri onlar için bir sorumluluk oluşturur. “Eğer müminlerden iki taraf birbirleriyle savaşılırsa, aralarını düzeltip barışı sağlayın. Bir taraf diğerine haksızlık ederse, haksızlık eden tarafta, onlar Allah'ın emrine dönünceye kadar çarpışın.”⁴⁸

İşbu noktada ifade edilmelidir ki, ödev bilincinin hak talebini daraltmasına karşılık, hukuksuzluklar karşısında hak talebinin vazife olarak belirlenmesi ortada iken, İslam'ın, kadercı bir anlayışla her söz ve eylemi sineye çeken, onda bir hikmet arayan, pısrık, hep yönetilmeye muhtaç, temel haklarını dahi savunmaktan aciz bir birey ve toplum modeli öngördüğü şeklindeki iddialar, en hafif değerlendirmeye art niyet ya da cehalet ürünüdür.

Hak ihlallerinin önüne geçebilmek için, sıradan vatandaşın devlet başkanına kadar toplumun bütün bireylerinin toplumda üstlendiği role uygun sorumluluk üstlenmesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) Müslüman bir toplumda herkesin mutlaka bir sorumluluğunun bulunduğunu ve

⁴² Vedâ hutbesi için bkz. Hamidullah, Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye, Beyrut 1407/1987, s.360 vd.

⁴³ Meşru müdafaaın hak mı ödev mi olduğu fakihler arasında tartışmalı olmakla birlikte, cana saldırın ve ırza tecavüz halinde meşru müdafaaada bulunmanın vâcip, mala saldırın durumunda ise, hak olduğu genel kabul görmüştür. Bkz. Dönmez, İbrahim Kafi, “Meşru Müdafaa”, DİA, XXIX,384

⁴⁴ Bakara 2/194

⁴⁵ Şuarâ 26/227

⁴⁶ Şûrâ 42/39,41

⁴⁷ Buhârî, “Mezâlim”, 33; Ebu Davud, “Sünnet” 32; İbn Mâce, “Hudûd” 21

⁴⁸ Hucurât 49/9

bu çerçevede vazifesini yerine getirmek zorunda olduğunu ifade etmektedir. “*Hepiniz çobansınız ve herkes, yetkili bulunduğu çerçevede sorumluluk taşımaktadır. Yöneticiler yönetimi altında bulunanlardan, erkek aile bireylerinden, kadın ev ve çocuklarıyla ilgili hususlardan, hizmetçi sorumlu tutulduğu çerçevedeki işlerden sorumludur.*”⁴⁹ Hakların güvenceye alınmasının en etkin yolunun, bireylerde inanç değeri ve hesap verme hassasiyeti çerçevesinde oluşmuş ödev bilinci olduğu hususu dikkate alındığında, toplumun her ferdine sorumluluk ve vazife yükleyen bu anlayış, cemiyet-teki herkesi aynı zamanda hak ve adalet savunucusu ve denetçisi olarak belirlemektedir.

Adalet idesini amaç edinen hukuk, imtiyaz kabul etmez. Nitekim hukuk normları, genellik ve eşitlik ilkesine dayanır. Bu noktada toplumda hukuka saygının sağlanabilmesi için ilk olarak idare edenlerin hukuka bağlı kalmaları ve ödevlerini yerine getirmeleri gerekir. Resulullah’ın (s.a.) vedâ hutbesinde, câhiliye ribasının ve yine câhiliyedeki kan davalarının kaldırıldığını ifade ettikten sonra, ilk kaldırdığı faizin amcası Abbas’ın, ilk kaldırdığı kan davasının da kuzeni Rebîa’nın kan davası olduğunu belirtmesi oldukça anlamlıdır. Böylece kendi davranışının, kralların, egemen zorbalardan davranışı gibi olmadığını, hukuk karşısında kendisinin ve yakınlarının herhangi bir imtiyazının bulunmadığını, kuralların herkes için geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.) hukuk karşısında imtiyazlı uygulamalara dikkat çektiği bir hadisinde, “*Muhammed’in kızı Fatıma da hırsızlık yapsa, vallahi onun da elini keserdim*”⁵⁰ buyurmuştur.

Hz. Peygamber’in belirli Müslüman topluluklarla gerçekleştirdiği ahitler (biat), Necranlılarla yapılan sulh sözleşmesi⁵¹, Medine vesikası, veda hutbesi gibi insan hakları bakımından tarihi önemi haiz uygulama ve metinlerdeki hakim vurgunun, bireyin, Yaradan, toplum ve kendisi ile ilgili yükümlülüklerine olduğu görülür.

Sözgelimi akabe biatlarında hazır bulunanlar, hiçbir şeyi Allah’a eş koşmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftira etmeyeceklerine, Hz. Peygamber’in emirlerine uyacaklarına, Allah Resûlü’nü mallarını ve canlarını korudukla-

⁴⁹ Buharî, “Cum’a” 11, “İstikrâz” 20; “Ahkâm” 1; Müslim, “İmâre” 20; Ebu Davud, “İmâre” 1,13.

⁵⁰ Müslim, “Hudûd”, 8

⁵¹ Bu sulh akdinde belirtilen hususlardan bir kısmı şöyledir: Din adamları vazife mahalli dışına çıkarılmayacak, borç işlemlerinde faiz uygulanmayacak, öşür vergisine tabi tutulmayacaklar... Ayrıca sözleşme hükümlerinin Necranlıların hata işlememek ve haksızlıkta bulunmaksızın üzerlerine düşen ödevleri gereği gibi yerine getirmeleri şartına bağlı olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Hamidullah, İslam Peygamberi (çev.Salih Tuğ), İstanbul 1990, I,622

rı gibi koruyacaklarına, darlıkta ve bollukta destekte bulunacaklarına, itaat-ten ayrılmayacaklarına, iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına dair Hz. Peygamber'e (s.a.) söz vermişlerdir.⁵² Aynı paralelde Müslüman kadınlar dinî-ahlakî yükümlülüklerine bağlı kalacaklarına dair Hz. Peygamber'e (s.a.) biatlerini sunmuşlardır. *“Ey peygamber! Mü'min kadınlar: “Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, hiç yoktan yalan uydurup iftirada bulunmayacakları ve sana meşru olan hiçbir konuda itaatsizlik yapmayacakları” konusunda sana biatlerini bildirmeye geldiklerinde onların biatlerini kabul et ve Allah'tan onlar için bağışlanma dile. Doğrusu Allah, bağışlayan ve acıyandır.”*⁵³

Medine Vesikası olarak bilinen metin, ağır mali yükümlülüklerin ve kan bedellerinin (diyet) ödenmesine katılma, haksız mütecavizlere karşı ortak mücadeleye iştirak etme ve onların safında yer almama, Müslümanların aleyhine sonuç doğuracak faaliyetlere destek vermeme, katile yardımcı olmama, katili himaye etmeme, sözleşmelere bağlı kalma, zalime yardımcı olmama, haksız kazançtan uzak durma, ihtilaf vukuunda yegâne çözüm mercii olarak Allah ve Resûlü'nü kabul etme gibi vazifelere yer vermektedir.⁵⁴

Veda hutbesinde ise, Allah'ı tanıma ve ona kullukta bulunma, emanete riayet etme, kan davası gütmeme, faiz gibi iktisadî sömür araçlarından uzak durma, aile mahremiyetini koruma, kadına iyi muamelede bulunma gibi ödevlere dikkat çekilmiştir.

Ödev öncelikli birey-toplum modeline temel teşkil eden hukukî veriler çerçevesinde şu hususu da dikkatlere sunmak gerekmektedir. İslam toplumunda herhangi bir bireyin, destekten yoksun bir başına kalması asla mümkün değildir. Yeme-içme, mesken, tedavi vb. insanca hayat sürebilmenin asgari gereklerini karşılama konusunda kendi kendisine yetemeyen ve başkasının desteğine ihtiyaç duyan kişilere, sosyal dayanışma çerçevesinde yakınlarından başlayıp devlete kadar uzanan bir sorumluluk ağı söz konusudur. Sözelimi akrabalık nafakası, ekonomik durumu elverişli olan akrabalar için hukuken üstlenilmiş bir ödevdir.⁵⁵ Himayesine sığınacağı

⁵² Önkal, Ahmet, “Akabe Biatları”, DİA, II,211.

⁵³ Mümtehine 60/12

⁵⁴ Hamidullah, İslam Peygamberi (çev.Salih Tuğ), İstanbul 1990, I,206-210

⁵⁵ Bakara 2/233; İsrâ 17/23; Ankebût 29/8; Lokman 31/14; Ebu Davud, “Edeb”, 119-120; “Buyû”, 77; İbn Mâce, “Ticârât”, 64. Ayrıntılı bilgi için bk. Özcan, Ruhi, İslam Hukukunda Hısmılık Nafakası, Işık Yayınları, 1996; Erbay, Celal, İslam Hukukunda Evlilik ve Hısmılık Nafakası, Bakü 1995

velisi ve akrabası bulunmayanlar için ise, bu görevi devlet üstlenir.⁵⁶ Hatta bu hususta, insan onuruna yaraşır asgari imkanlardan yoksun bulunanların Müslüman olması da zorunlu değildir. Devlete vatandaşlık bağı ile bağlı olan gayri Müslimler hakkında da aynı ödev çerçevesi geçerlidir.⁵⁷

Sonuç

İslamî anlayışa göre hak, ilahî bir lütuftur. Allah'ın kulu olmak (ihtiyarî ya da ızdırarî) itibarıyla herkes insan olmanın tabii bir gereği olarak Yaradan'ın belirlediği temel haklara sahiptir. Bu noktada kanunlar, hak tespitinde bulunma ve hakkın kazanılması için değil, hakların korunmasını hukuk güvencesine bağlamak için vardır. Bunun yolu ise, hakkı güvenceye alacak ödevlerin belirlenmesi ve ödev ihlallerinin kanunî yaptırımlarla engellenmesidir.

İslam, insanın haklarına saygı gösterme hususunda, konuyu salt hak olarak belirlemekle yetinmemiş, bunları yükümlülük kategorisine yerleştirmiştir. Dolayısıyla sosyal, ekonomik ve siyasi haklar ekseninde sayılan hakların tamamı, insanın isteyeceği, elde etmek için çaba harcayacağı, engelleyenlere karşı duracağı haklar olmanın ötesinde, onun için yükümlülük teşkil etmektedir.

Çağdaş Müslüman yazarların, İslam'ın, insan haklarını tanımak bir yana, bu konuda öncü olduğunu ifadeyle Kur'an ve Sünnet'te hakkında hukukî düzenlemeler getirilen insan haklarından olmak üzere listelediği hususların, gerçekte hak olmayıp insanın ödevlerinden ibaret olduğu şeklindeki eleştiriler⁵⁸, ödevin aynı zamanda başkası için hak doğurduğu ve hakka saygı duyulmasını temin ve güvenceye almanın en sağlam yolunun ödev vurgusu olduğunu fark edememekten kaynaklanır. Aslında başkasının hakkını gözetmenin, çok ağır bir sorumluluk/ödev olarak ortaya konulması, en ileri seviyede insan hakkı savunuculuğu olması bakımından takdir edilmesi gereken bir durumdur. Diğer taraftan bu tür değerlendirmeler, İslam'da insan hayatının sonlu ve bir gayeye matuf yaşanması gerektiği gerçeğini, zihniyet farkı sebebiyle kavrayamamanın sonucudur.

Ödev öncelikli bir yaklaşımla, insanların haklarda eşit oldukları değil de, ödevlerde eşit oldukları ilke edinildiğinde, haksız tecavüzleri ortadan kaldırıp hukuka bağlılığı sağlamak daha kolay olacaktır. Şu halde, bireyin zihnine ve toplumun gündemine ödev bilinci öylesine yerleşmeli

⁵⁶ Buhârî, "Nikah", 40; Ebu Davud, "Nikah", 19; Tirmizî, "Nikah", 14; Ahmed, Müsned, I,250; IV,133; VI,47,66

⁵⁷ Karaman, Hayreddin, İslam'da İnsan Hakları, İstanbul 2004, s.241

⁵⁸ Bkz. Ayengin, Tevhit, İslam ve İnsan Hakları, Ankara 2007, s.148-155.

ki, ödevlerini gereği gibi yerine getirme, medenîlik ve üstün insanî erdem değeri olarak kabul görmelidir. Diğer bir anlatımla, “en faziletli insan/toplum, sorumluluğunun idrakinde ve ödevlerini en iyi biçimde yerine getiren insandır/toplumdur” yargısı, üstünlük/fazilet değeri haline gelmeli, eğitim politikalarına yön vermelidir. Muktedir olmasına rağmen harama el uzatmama, kimsenin ırz ve namusunda gözü olmama, geçici dünya hazları uğruna doğruluk, sadakat, sabır, tevekkül, îsâr gibi değerlerinden asla vazgeçmeme, kınanma ve ayıplanmaya aldırış etmeksizin kulluk çizgisinden çıkmama, aleyhine sonuç doğursa bile adaletten ve doğru sözden ayrılmama gibi değerlerin, toplum tarafından takdirle karşılanan değerler haline alması gerekmektedir. Bu başarılırsa, insan haklarına saygı ve himaye hususunda, başka hiçbir yolla sağlanamayacak bir hak güvencesine ulaşılmış olur.

Çevre sorunları, yeryüzünde fitne fesadın yaygınlık kazanması, kan ve gözyaşının, işgallerin, sivil ve bilhassa çocuk katliamlarının vakayı adiyeden sayılır hal alması, insanın, evrendeki her şey üzerinde kişisel-toplumsal çıkarlarını sağlama hususunda kendisini mutlak tasarrufa yetkili görüp, ihtirasları uğruna ölçü tanımazlığının sonucudur. Bu durum karşısında hayat hakkı, hürriyet, insan onuruna yaraşır şartlarda yaşam sürme, işkenceye ve kötü muameleye tabi tutulmama gibi insan haklarının tanınmasının ve yazılı metinlerle tespit edilmesinin pratik bir değer taşımadığı aşikârdır. Nitekim dünya, hemen her gün insan hakları bahane edilerek gerçekleştirilen ambargolara, ekonomik-siyasî baskılara, kıyımlara, sömürgeleştirmelere, işgallere tanıklık etmektedir. Şu halde insan haklarının tespit ve tescilinin reel hayatta bir karşılığının olabilmesi için, toplumun bütün fertlerinin, özellikle de ekonomik, siyasî güç sahiplerinin sorumluluk hissi ve ödev bilinciyle donatıldığı bir sosyal yapılanmaya ihtiyaç vardır. Bilinen bir husustur ki, insanî, ahlakî, hukukî değerler ancak, sağlam bir inanç ve ahlak temelinde hakka ve adalete bağlı toplumlarda gerçekleşip gelişebilir. Bu noktada Müslüman birey/toplum açısından, her şeyin ilahî bir emanet ve lütuf olup, nimet ve mahrumiyetlerin, ahlakî erdemlere bağlılık testi (imtihan) için vesile olduğu şeklindeki kabul, belirleyici bir koluma sahiptir.

Müslüman coğrafya son asırlarda, başta dinî değerlerine bağlılıkta gösterdiği zaaf, siyasi-hukukî yapılanmasındaki bozukluklar/aksaklıklar, çarpık iktisat düzeni, bilim ve teknikte geri kalmışlığı gibi sebeplerle her alanda bir savrulmaya sahne olmaktadır. Dini, bireyin ve toplumun gündeminden tam olarak çıkaramasa bile oldukça marjinalleştiren sekülerleşmenin etkisi altında geleneksel anlam dünyası ve değer dizgesini yitiren İslam dünyası, bunun üstüne sürekli haccı ve bireyci telkinlere de

maruz kalınca kontrolden çıkmış; Kur'an'ın ifadesiyle “hevâsına tapan” güruhlar⁵⁹ haline gelmiştir.⁶⁰ Hayatı anlamlandırma ve tanzimde zorlanan günümüz Müslüman birey ve toplumları, var oluş gayelerini tekrar hatırlayıp, bu amaca matuf Müslüman fert ve toplum inşası için, sorumluluk ve ödev merkezli bir zihniyete bir an önce kavuşmak zorundadırlar. Zira bu onlar için, hem bir iman ve ahlak sorunu, hem de tarihî bir sorumluluktur.

⁵⁹ Furkan 25/43; Kasas 28/50; Câsiye 45/23;

⁶⁰ Yaman, “Kur'an’da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak”, s.179

İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA İNSAN HAKLARI VE DEVLETİN BÜTÜNLÜĞÜ

*İzzet SARGIN**

ÖZET

Çağımızın en önemli kavramlarından olmasına rağmen, “insan hakları” aynı zamanda en çok istismar edilenlerindedir. Batı düşüncesinde insan hakları daha çok siyasetin içerisinde görülürken İslam’ da hukukun/fıkhın içerisinde ele alınmaktadır. İnsan haklarının elde edilmesi ve kullanılması temelde hürriyet ve güvenliğin tesisine bağlıdır. Bu da devletin varlığını zorunlu kılmaktadır. İslam’da insan ve devlet birbirleriyle mücadele eden değil, birbirlerini tamamlayan ve güçlendiren iki değerdir.

Anahtar kelimeler: Hukuk, İnsan, İnsan hakları, Hürriyet, Güvenlik, Devlet

ABSTRACT

Human Rights and the Unity of State in the Context of the Thought of Islamic Law

Although it is one of the most important concept, human rights are exploited far too much at the same time. While human rights are seen within politics in the west opinion, it has been considered within law/fıqh in Islam. Being got and being used of human rights depend on providing of security and liberty. And this is obliged to existence of government too. Human and government is two worth completing and strengtening, not contending each other.

Keywords: Law, Human, Human rights, Liberty, Security, State

İnsan Hakları Kavramı

Çağımızın en büyüğü kavramlarından birisi haline gelen “**insan hakları**” genel olarak her insan için doğuştan itibaren var olan ve insan şeref ve haysiyetini korumayı, insanın maddi ve manevi gelişmesini sağlamayı amaçlayan haklardır. Bu haklar insanlığın ilk dönemine kadar inmektedir. Kur’an-ı Kerim de ilk insan hakkı ihlaline Habil-Kabil kıssası¹ ile dikkat çekmektedir².

* Yrd. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

İnsan hakları kavramının temelinde insan olgusu yatmaktadır. İnsanın ne, kim olduğu anlaşmadan ve özellikleri bilinmeden insan hakları bütüncül bir şekilde ortaya konamaz.

İnsan hakları kavramının net bir şekilde anlaşılmasını zorlaştıran ve engelleyen bazı olumsuzluklar vardır. Bu olumsuzluklar genel hatları ile şu şekilde sıralanabilir:

1. İnsan hakları kavramının kapsam ve sınırlarını belirleme-
de zaman ve şumul bakımından bazı güçlükler vardır. Bir yandan kavram,
içerik bakımından sürekli zenginleşmekte; öbür yandan ise yeni yaşama
biçimleri hak olarak haklılaştırılmak istenmektedir³.

2. Hem topluma hemde genelde dünyaya hâkim olanlar,
güçlü konularından yararlanarak, temsil ettikleri ideolojiye uygun olarak
tek yanlı biçimde insan haklarından ne anlaşılması gerektiğini dayatmakta-
dırlar. Ülke içi veya ülkeler arası güçler, hukuki, siyasi, iktisadi, askeri vb
alanlardaki gelişmelere kendi ideolojileri doğrultusunda yön verdikleri
gibi, bu alanlardaki kurumsallaşmanın dayandırılması zorunlu olan düşün-
ce üretimi ve meşruiyeti sağlayan değerler temelinde de dayatmada bu-
lunmaktadırlar. Bu şekilde yaklaşımla cihanşumul ölçekte ortak bir dilin ve
ortak değerlerin yansıma alanı olması gereken insan hakları, güçlüünün
işine geleni insan hakları olarak sunma ve kurumsallaştırmaya çalışma
çabalarının konusu ve alanı olmaktadır⁴. Bu gerçekliğe Kur'an da dikkat
çekmektedir⁵.

İnsan değer oluşturan ve değerlere sahip olan bir varlıktır. Değer-
ler ideal bir varlık olan insanın zihniyet dünyasını ve yapıp etmelerini oluş-
turan temel dinamiklerdir. İnsan şahsiyeti ve zihniyeti sahip olduğu değer-
ler etrafında şekillenir. İnsanın yapıp etmeleri bir değerler manzumesine
dayanır. Faaliyetlerine değer atfetmeyen bir insanın hayatını anlamlandır-
ması çok zordur. Öyleyse insanın yapıp etmelerinin temelinde değer gelir,
sonra değerlerin kontrol ettiği bilgi, bilginin kontrol ettiği hukuk, hukukun
kontrol ettiği siyaset sonrada siyasetin kontrol ettiği eğitim, sağlık, iktisat,
savunma vb alt kurumlar gelir. Ancak durum tersinden işletilirse yani eği-

¹ 5. Maide, 27–32

² Habil-Kabil kıssası insan hakları ihlalinin sebeplerini de vermektedir. Tefsirlerden hareketle insan hakkı ihlal sebeplerini, kadın, ekonomik kaynakları kontrol etmek ve egemen olma başlıkları altında toplayabiliriz.

³ Fıkıh, fitrata uygun olmayan davranış biçimlerini hiçbir zaman insan hakkı olarak görmez.

⁴ Gemalmaz, Mehmet Semih, **İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş**, İstanbul 2001 3. baskı,458.

⁵ Firavun; “Bırakın beni, Musa’yı öldüreyim Rabbini yardıma çağırın! Çünkü ben onun dininizi değiştireceğinden, yahut yeryüzünde bozgunculuk çıkaracağından korkuyorum” dedi 40 Mümin 26. Firavun; “Ben size ancak kendi gördüğümü bildiriyorum sizi ancak doğru yola götürüyorum” dedi 40. Mümin, 29.

tim, sağlık, iktisat, savunma vb kurumlar kendi siyasetini, siyaset kendi hukukunu, hukuk kendi bilgisini, bilgide kendi değerini üretirse pek çok insan hakları ihlalleri olması kaçınılmazdır.

3. İnsan hakları kavramının netleşmesi ve inandırıcılığını engelleyen en önemli etkenlerden birisi de çiftte standartçı yaklaşımdır. 2. madde de olduğu gibi bazı insanlar, gruplar ve devletler açısından hak ihlali olarak sayılan bazı durumlar; diğer insanlar, gruplar ve devletlere geldiğinde hak ihlali olarak sayılmamaktadırlar.⁶ Özellikle bu ikilem batı düşüncesinde açıkça görülmektedir. Batı, insan hak ve hürriyetlerini kendi insanı ve toplumu açısından olmazsa olmaz şartı olarak görmesine rağmen kendi dışındaki dünyaya orman gözüyle bakmaktadır ormanda da orman kanunu uygulanmalıdır anlayışına sahiptir. Bu konudaki söylemler ve uygulamalar batı siyasi ve hukuku literatüründe oldukça fazladır.

4. Demokrasi, insan hakları, özgürlükler, çevre vb kavramlar, uluslar arası politikada egemen devletler tarafından bazı devletlerin iç işlerine müdahale aracı olarak kullanılmakta ve ülkelerin iç huzur ve istikrarlarına zarar vermektedirler. ABD'nin kızıl derililere, Fransızların Ceza-yirtililere, İtalyanların Libyalılara, Belçikalıların bazı Afrika topluluklarına, Rumların Kıbrıs Türklerine, Ermenilerin, Anadolu ve Azeri Türklerine yapmış oldukları insan hakları ihlalleri hiç gündeme gelmezken, sözde ermeni katliamı sürekli gündeme getirilerek Türkiye Cumhuriyeti Devleti hukuki ve siyasi arenada haksız bir şekilde sıkıştırılmaya çalışılmaktadır.

Modernleşme sürecinde batı ile karşılaşmamızda, bizim yumuşak karnımız özellikle insan hakları/kadın hakları kavramlarıdır. Bu süreç müslümanların batıya bağımlılıklarının arttığı bir dönemdir. Özellikle bu bağımlılık entelektüel/fikri alanda olmaktadır⁷. Müslümanların kendi üretmedikleri hatta üretiminde de katkıda bulunmadıkları insan hakları söylemini batıdan ithal etmeleri onları bu konuda da batıya bağımlı hale getirmiştir. Genel olarak hukuk alanında olduğu gibi, insan hakları alanında da batıda üretilen söylemler benimsenme yoluna gidilmiştir. Gerçekte, hukukta olduğu gibi, insan hakları söyleminin kitleler ve siyasi otorite üzerinde bağlayıcı bir etkisinin olması, onun yerli, kültürel simge ve kodları kullanmasıyla mümkün olabilir.

İnsan hakları kavramının diğer kavramlar gibi bir yaşama gücü, süresi ve etkisi vardır. Bu kavramlar doğru içerik ve tanımlama ile kullanıldıklarında uzun süre etkinliklerini sürdürebilirler. Aksi halde yozlaşırlar

⁶ Gemalmaz, 459.

⁷ Şentürk, Recep, **İnsan Hakları ve İslam**, İstanbul 2007,15.

ve inandırıcılıklarını kaybederler. Bu kavramlar temel değerlerle uyumlu oldukları ölçüde içselleşirler ve süreklilik kazanırlar.

İnsan, dış dünyayı sahip olduğu dünya görüşü ile anlamaya, algılamaya ve çözümlenmeye çalışır. Tepkilerini dünya görüşüne dayanarak ifade eder. İnsanın dünya görüşü büyük ölçüde sahip olduğu metafizik düşüncesinin eseridir. İnsanın metafizik düşüncesinin oluşmasında ise din önemli bir baskın unsurdur. O halde bir insanın dünya görüşünün doğru şekillenmesi büyük ölçüde dini doğru anlamasına bağlıdır. Bir dinin doğru anlaşılması da ancak dinin doktrin boyutunun yani dinle ilgili temel kavramların doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Başka bir ifade ile insanların yapıp etmelerini büyük ölçüde inançları ve düşünceleri belirler. Doğru inancı ve düşüncesi olanın yapıp etmeleri de elbette doğru olacaktır⁸.

Bir doktrinde insana verilen değer insan haklarına verilen değer in göstergesidir. İnsan hakları konusunda en önemli husus insan unsurudur. İnsana değer verilen ve saygı duyulan düşüncede insan haklarına da değer verilir ve saygı duyulur.

İslam'ın İnsana Verdiği Değer

İnsan, İslam dininin en çok önem verdiği temel kavramlardan biridir. İslam, insana sadece insan olduğu için- hiçbir ayırım gözetmeden- üstün bir değer vermiştir. Allah insanın diğer varlık kategorilerinden farklı ve üstün yarattığını ifade etmiştir. Allah(cc) Ahsen-i Takvim⁹ olarak yarattığı insanı mükemmel¹⁰ kılmıştır. Meleklerin ve cinlerin ona secde etmesini¹¹ isteyerek insanın ontolojik üstünlüğünü teyit etmiştir.

Allah(cc) yarattıkları içerisinde sadece insana akıl ve sorumluluk mesnedi olarak irade vermiştir. Hatta elest bezminde kendisini Rab olarak tanımada bile insana baskı yapmamış, onu iradesinin emrine bırakmıştır.¹²

Yüce Allah(cc) insana ruhundan üflemiş¹³ ona isim koyma yani bilim yapma¹⁴, kainatı anlama, yorumlama ve öğrendiklerini aktarma kabiliyeti vererek onu halife¹⁵ olmaya layık görmüştür. Bu manada Allah'ın bütün fiili sıfatları, insanın ontolojik varlığı içerisinde yansımalarını bulur-

⁸ Tahir b.Aşur, **İslam İnsan ve Toplum**, çev: Vecdi Akyüz, İstanbul 2000, 86.

⁹ 95. Tin, 4

¹⁰ 17. İsrâ, 70

¹¹ 2. Bakara, 34; 7. A'râf, 11; 20. Tâhâ, 16;38. Sâd, 71-72.

¹² 7. A'râf, 172.

¹³ 15. Hicr, 28-29; 21. Eeñbiyâ, 91; 38. Sâd, 72.

¹⁴ 2. Bakara, 30; 6. En'âm, 165.

¹⁵ 2. Bakara, 31.

lar. Bu sıfatlar insan tarafından ve insan ölçğinde varlık alanında ortaya çıkarlar, fiiliyata dökülürler.

İnsan üstlendiği emaneti¹⁶ yerine getirmek için gerekli şartlara sahiptir¹⁷. Ruh ve beden özelliklerinin yeterliliğinden öte, tüm kainat insanın tarihsel yürüyüşünü kolaylaştırıcı bir düzen içinde dizayn edilmiştir. Evrendeki her şey; güneş, ay, gece, gündüz¹⁸, gemiler, ırmaklar¹⁹ kısaca yerde ve gökte olan tüm şeyler insanın emrine verilmiş²⁰, güzel olan her şey insana sunulmuştur²¹.

Temel nasslar çerçevesinde oluşturulan fıkıh literatüründeki pek çok hüküm; insan değerinin ve şahsiyetinin -maddi, manevi ve ekonomik- üç boyutunu korumakla ilgilidir. Haksız yere adam öldürme²², iftira²³, zina²⁴, başkasının malını haksız yere yeme²⁵, gıybet²⁶, içki²⁷ vb gibi insanın bu üç boyutuna tecavüz mahiyetindeki tüm eylemler yasaklanmıştır.

Hukuk Ve İnsan Hakları

Bizatihi yüksek bir değer olan insan, bütün kurumların ve faaliyetlerin ekseni ve amacı konumundadır. Sosyal ve siyasal bütün kurumlar insana hizmet etmeli, insan hayatını olabildiğince güzelleştirmek ve iyiyi götürmek için çalışmalıdır.

Bütün toplumsal hareketlerin ekseni olan insana hukuki yönden hareket imkanı sağlayan, fiil ve davranışlarına hukuki etkinlik kazandıran hukuki kimliğidir ki²⁸ onun bu niteliği hukuk süresi olarak ifade edilir. Hukuk süresi niteliği yani kişiliği insanın en önemli özelliklerindedir.

Hukuk, özgür insanı, hukuki bir varlık kabul edip öznel haklar ve sorumluluklarla donatarak, ona bireysel ilişkilerinde hareket alanı kazandırır. Çünkü kişilik amaçtır. İnsan bedeni ve ruhi bir varlık olduğu için değil, hukuk düzeninde bizzat amaç olduğu için kişidir ve hukuk süresi sayılmaktadır. Hukuk süresi kavramının karşılığı nesne, obje, yani hukukun konusu

¹⁶ 33. Ahzâb, 72.

¹⁷ 2. Bakara, 36; 7. A'râf, 241.

¹⁸ 14. İbrahim, 33; 29. Ankebüt, 611.

¹⁹ 14. İbrahim, 32.

²⁰ 2. Bakara, 172; 5. Mâide, 5; 7. A'râf, 157; 17. İsrâ, 70.

²¹ 5. Mâide, 88; 7. A'râf, 160; 10. Yunus, 93.

²² 4. Nisa, 92-93; 5. Mâide, 32; 6. En'âm, 151; 17. İsrâ, 33; 25. Furkân, 68.

²³ 24. Nur, 4, 23-24.

²⁴ 4. Nisa, 16; 17. İsrâ, 32; 24. Nur, 2-3.

²⁵ 2. Bakara, 188; 4. Nisa, 29, 160-161.

²⁶ 49. Hucurât, 12; 104. Hümeze, 1-2.

²⁷ 5. Maide, 90-91.

²⁸ Fıkıh terminolojisinde hukuki kimlik zimmet terimiyle ifade edilmekte: Kişiyi haklara ve borçlara ehil kılan şeri vasıf olarak tanımlanmaktadır.

olan her şeydir. Nesne ile süje arasındaki fark, nesnenin -hukuk konularının ve özellikle eşyanın- statik bir karakterde olduğu, buna karşılık hukuk süjesi kavramının sürekli ve dinamik bir canlılığı ifade ettiğidir. Bu nedenle hukuk konusu her zaman bir araç, hukuk süjesi, özellikle dinamik olarak insan bizzat amaçtır²⁹. Öyleyse hukukun amaçları yerine insanın amaçları denilmesi daha uygundur³⁰.

Amaç olan insanın bir başka insan veya şey için araç olması onun için kabul edilemez en alçaltıcı bir konumdur. İnsanın araç olması, onu kendi yargısının aksi yönünde davranmaya zorlamak, onun değerini kamu-laştırmak ve kendisini kendisi olarak ifade etmesine engel olmak demektir. İnsanın bir başka insan veya kurum tarafından amacından saptırılması zulümdür. Bu şekilde insanın araç düzeyine indirilerek bir başka insan için tahsisi yani insanın sömürülmesi yaratılış gayesine aykırıdır³¹.

İnsanın amaç olmasının temelinde insan olgusu yatmaktadır. Din, ırk, meşrep, mezhep vb. ayrımı gözetmeksizin bütün insanlara hür ve eşit bireyler olarak, insan onuruyla bağdaşır tarzda muamele edilmelidir. Bu anlayış en özlü şekilde hemen herkesin bildiği tarihin en güzel insan hakları belgesi olan veda hutbesinde ifadesini bulmuştur.

Tarihin her döneminde olduğu gibi günümüzde de insan hakları kavramı hukukta, siyaset teorisinde, sosyal bilimlerde ve felsefede tartışmaların merkezinde yer almakta, temel çalışma ve çatışma alanlarından birisini oluşturmaktadır. Günümüz dünyasında hem milli hem de milletler arası arenada insan haklarından hareket etmeyen referans noktası olarak insan haklarını almayan siyasal öneriler ciddiye alınmamaktadır. Çünkü insan hakları siyasal meşruluğun temel ölçütüdür. Siyasal meşruluk, içtimali idarenin temel dayanağını oluşturduğundan hukukla yakın ilişki içerisindedir. Bu bağlamda insan hakları hukuki ve siyasi meşruluğun temel dayanağıdır.

Hak ve hukuk arasında çok boyutlu bir ilişkiler düzeni de bulunmaktadır. Hukuk kavramı köken olarak haklar demek olduğundan hakların bütünü genel olarak hukuku meydana getirmektedir. Hakların çiğnenmesi ve yok sayılması aslında hukukun yok sayılması ve çiğnenmesi demektir. Hakkın olmadığı yerde hukuk da yoktur.

²⁹ İzveren, Adil, **Hukuk Felsefesi**, Ankara 1988, 116–117.

³⁰ Çağıl, Orhan Munir, **Hukuk Ve Hukuk İlimine Giriş İstanbul**, 1996, 10; İslam hukuk düşüncesinde şeriatın (hukukun) amacı “kulların faydalarını sağlamak” olarak ifade edilir. Bk. İbrahim Kafı Dönmez, **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı Ve 8. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, Erzurum, 1981, (basılmış doktora tezi); 21. Enbiya, 107; 10. Yunus, 57.

³¹ Kösoğlu, Nevzat, **Devlet Eski Türklerde İslam’da Ve Osmanlılarda**, İstanbul 1997, 29.

Hukuk, amacı olan düzeni kurarken ve toplum içerisinde adaleti gerçekleştirirken insana önem vermek ve onun tüm haklarını güvence altına almakla yükümlüdür. Çünkü az önce ifade ettiğimiz şekilde hukukun amaçları aslında insanın amaçlarıdır.

İnsan haklarının hukuki açıdan en temel noktası, toplumda adaletin sağlanmasıdır. Adalet gibi soyut bir kavrama geçerlilik kazandırmak, içtimai hayatta adaleti başköşeye oturtmak hukuk düzenine düşen en temel görevlerindedir. Toplumda var olan adaletsizlik durumu, insan haklarının çiğnenmesine en büyük katkıyı sağladığı gibi, bütün sosyal organizasyonların yıkılmasının da en temel etkenidir. Unutulmamalıdır ki bir ülkeyi, bir devleti en kısa zaman da parçalayarak yok etmenin en etkili ve en kestirme yolu, mensuplarının bir kısmına tanınan haklardan diğer kısımlarını mahrum etmektir. Çünkü denge bozuldu mu ülkenin ve devletin varlık gerekçesi ortadan kalkar.

Fıkıh ve İnsan Hakları

Tanımları³² ve muhteviyatları dikkate alındığında hukuk ve fıkıhın farklı ilişki boyutlarına sahip oldukları görülmektedir. Hukuk, genelde kişinin diğer kişilerle veya dış dünya ile olan ilişkilerini düzenlemeyi kona alan tek boyutlu bir yaklaşım sergilerken, fıkıh, kişinin Allah'la, kişinin kendisiyle ve kişinin dış dünya ile ilişkilerini düzenleyen bir yaklaşım sergilemektedir. Fıkıha göre bütün yapıp etmelerde bu ilişki boyutlar birbirinden ayrılmamakta, birlikte değerlendirilmektedirler. Başka bir ifade ile

³² Hukuk ve fıkıh tanımlarından bazıları şunlardır: Hukuk toplumun genel yararını veya bireylerin ve toplumun ortak iyiliğini sağlamak amacıyla konulan ve kamu gücüyle desteklenen, (Sabri Şakir Ansay, **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, Ankara 1958, 3. baskı 38; Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara 1992, 3. baskı, 290; **Hukuk Başlangıcı**, Ankara 1996,3. baskı,40; O. Münir Çağıl, **Hukuk Ve Hukuk İlimine Giriş(Hukuk Başlangıcı Dersleri)I-II**, İstanbul 1966, I,8; Necip Bilge, **Hukuk Başlangıcı(Hukukun Temel İlkeleri)**, Ankara ts., 5. baskı, 24; Erhan Adal, **Hukukun Temel İlkeleri**, İstanbul 1991,3. baskı 2; Şeref Gözübüyük, **Hukuka Giriş Ve Hukukun Temel Kavramları**, Ankara 1993, 8.baskı, 5) toplumsal ilişkileri düzenleyen, (Adil İzveren, hukuk felsefesi, Ankara 1988,107; Güriz, **Hukuk Felsefesi**, 269; **Hukuk Başlangıcı**, 40) insanlar arasındaki düzen ve adaleti hakim kılmaya yönelik uyulması zorunlu bağlayıcı kurallardır (M. Kemal Oğuzhan, **Medeni Hukuk Dersleri**, İstanbul1971,1; Özkan Tikveş, **Teorik Ve Pratik Anayasa Hukuku**, İzmir 1982, 4). Hukuk yeryüzünde insanların gerek bir bütün olarak gerekse büyük küçük guruplar halinde birbirleriyle bir arada yaşamalarını sağlayan (Ernest Hirş, **Hukuk Felsefesi Ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, Ankara 1949, 327) âdalete hâdim, beşeri hayat düzenidir (Çağıl, **Hukuk Ve Hukuk İlimine Giriş** 8). Fıkıh , dinin uygun gördüğü ilkelere göre düzenlenen kamusal ve bireysel hayatın ve ticari ilişkilerin her yönünden bahseden ilimdir (Fuad Köprülü, "Fıkıh" **Mad İslam Ansiklopedisi I-XIII**, İstanbul 1986-1993, IV,601). Fıkıh Tanrı'nın, teklif sahibi olan kulların, iş ve amelleriyle ilgili olan vacip, haram, mekruh, mübah vb gibi hükümlerinden bahseden ve bunları öğreten bir ilimdir (İbn Haldun, **Mukaddime I-III**, trc: Zakir Kadri Ugan, İstanbul 1990, II,483). Fıkıh amel amel yönüyle kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri veya şer'i amelî meseleleri bilmesidir (Mola Hüsrev, **Şerhu'l-Mirkât-İ Usûl (Mir'ât)**, İstanbul ts., 16; Heyet, **Mecelle**, mad., 1). Fıkıh istidlal yoluyla ayrı ayrı delillerden elde edilen fer'î, şer'î hükümleri bilmektir (en-Nesefî, Ebu Abdullah İbn Mahmud, **Tefsiru'n-Nesefî İv**, İstanbul 1984 I,9).

fıkıh, eşyanın üzerinde Allah'ın muradını arama ve gerçekleştirme çabasıdır/faaliyettir. Ayrıca fıkıhın yapılanmasını ruhun ölmezliği yani ahiret inancı üzerine dayandırması insan haklarının en büyük güvencesidir.

Batı düşüncesinde insan hakları kavramı, hukuk ve siyaset bağlamında ele alınmasına rağmen, İslam düşüncesinde fıkıh içerisinde konu edilmektedir. Sonuçta iki ayrı yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durum iki yaklaşım arasında hiç bir benzerlik olmadığı anlamına da gelmemektedir.

Fıkıh cihanşümul bir yaklaşımla hiçbir ayrıma tabi tutmadan evrensel insanı kendisine konu edinir. Fıkıha göre ademiyet yani insan olmak insan haklarının temelini oluşturur. Hiçbir ayırım söz konusu olmadan hak ve sorumluluklar bütün insanlara Allah tarafından doğuştan itibaren verilmiştir. Bütün insanlar hak ve sorumluluklara ehil olarak zimmitle doğarlar ve bunlar hiçbir şekilde alınamaz ve istismar edilemezler³³.

Tek başına bırakılmayan³⁴ ve ilahi hitaba muhatap olan insan Allah'a kullukla mükellef kılınmıştır³⁵.mükellefiyetin yerine getirilmesi ise hürriyet ve güvenlik esasına dayanır; çünkü hürriyet ve güvenlik mükellefiyetin yerine getirilmesinde temel eksendir.

Kanunların izin verdiği her şeyi yapabilmek³⁶, insanın dış baskıya ve yabancı egemenliğine karşı düşünce ve hareket bağımsızlığı³⁷, insanın insan olduğu için sahip olduğu hareket etme gücü³⁸, başka birinin keyfi isteğinden bağımsız olama durumu³⁹ tam olarak engelleme olmaması⁴⁰, dış etkenlerin yokluğu⁴¹ ve kişinin kendi kendine karar verebilmesi⁴² şeklinde tanımlanan hürriyet, hakların elde edilmesinin ve kullanılmasının en temel şartıdır. Hürriyet olmadan insan haklarını düşünmek söz konusu değildir.

Hürriyet insanın sahip olduğu serbest hareket etme gücünün ve bağımsızlığının ifadesidir⁴³ ve insan haklarının elde edilmesi ve kullanılmasının bir anlamda özüdür. Hürriyet insan varlığının bütün yönleri ve boyutları ile gelişme imkânına kavuşabilmesinin alt yapısıdır. Hürriyet

³³ 26. Şu'arâ, 183.

³⁴ 29. Ankebüt, 2; 75. Kıyâme, 36

³⁵ 2. Bakara, 21; 4. Nisa, 36; 7. A'râf, 59,65,73,85; 15. Hicr, 99; 19. Meryem, 65; 117; 20. Tâhâ, 14; 24. Nur, 55; 39. Zümer, 2. 66; 51. Zâriyât, 56.

³⁶ İzveren, 143; Yayla, **Özgürlük Yolu**, Ankara 1992,22.

³⁷ İzveren, 143; Yayla, **Özgürlük Yolu**, 22.

³⁸ Gözübüyük, Şeref, **Anayasa Hukuku**, Ankara 1991,87.

³⁹ Yayla, **Özgürlük Yolu**, 22.

⁴⁰ Hobbes,Thomas, **Leviathan**, trc: Semih Lim, İstanbul 1993,154.

⁴¹ Hobbes, 96,154.

⁴² Akın, İlhan F., **Devlet Doktrinleri**, İstanbul 1962,69.

⁴³ Gemalmaz, 463.

alanı aynı zamanda bireylerin hak alanlarının da tespitidir. Bu yönüyle hürriyet negatif⁴⁴ bir karakter taşır. Yani hürriyet bir şeyden hürriyettir, bir şeye hürriyettir. Hürriyette esas olan bireye bir şey sağlanması değil, bireyin dış baskı ve zorlamalara maruz bırakılmamasıdır. İnsanın dış bir müdahaleye maruz kalmadan davranabildiği alan ne kadar genişse hürriyeti de o kadar geniş demektir⁴⁵.

Siyasal hürriyet bireyin güvenliği ve ruhun huzuru demek olduğundan⁴⁶ yönetim öyle olmalıdır ki hiçbir insan diğerinden korkmasın⁴⁷. Toplum büyüyüp genişledikçe birey küçülüp kaybolmasın⁴⁸. Ülkelerin kendi kaderlerini belirleme hakkı ancak hür insanlara dayanan hür toplumların kurumsallaştırılmasıyla mümkündür. Diktatörlükler için değil.

Hürriyet, karakter ve kişiliği olan insanların ortaya çıkmasını sağlar. Bir toplum belli bir süre ilerledikten sonra gelişmez hale gelir ve gerilemeye başlarsa bunun gerçek nedeni hürriyetin dolayısıyla kişilik ve karakter sahibi insanların eksikliğinde aranmalıdır.

Diktatörlüklerin zayıf yönlerinden biri de, ülkede adam kıtlığına sebep olmalarıdır. Her şeyin tepeden kararlarla otoriter bir biçimde yürütülmesi insanları ülke meselelerine karşı ilgisiz kılar, sorumluluk duygusu-

⁴⁴ Negatif hürriyet bireyin dışardan gelen bir zorlama altında kalmadan davranabilmesi ve hareket edebilmesini deyimler. Başka bir deyişle birey davranışlarına, hareketlerine diğer bireyler tarafından müdahale edilmediği ölçüde hürdür. İnsanın dış bir müdahaleye maruz kalmadan davranabildiği alan ne kadar genişse hürriyette o kadar genişir. (Yayla, **Liberal Bakışlar**, 159; **Liberalizm**, Ankara 1992,149) Bu tür hürriyet anlayış ve yorumunun çeşitli özellikleri vardır; her şeyden önce hürriyet bireysel olarak ve fakat sosyal bir bağlamda ortaya çıkan bir durumdur. Bireysel ve negatif hürriyet, kanun altında hürriyet veya kanun hâkimiyeti demektir yani hürriyetin iki yönü vardır; biri zorlamaların olmaması diğeri de kanun hâkimiyetidir. Çünkü kanunlar hürriyeti koruma amacına hizmet eden araçlardır. Kanunsuz hürriyet olmaz. Hürriyetin temeli hukuka bağlı yönetimdir bu yüzden insan hiç kimseye değil, yalnızca kanunlara itaat ederse hür sayılır. (Yayla, **Özgürlük Yolu**, 31.) Her toplum hürriyetleri kullanma yolunda zoru önlemek için zor kullanma hakkını bireyler adına belirli bir güce yani devlete vermekle bulur. (Yayla, **Liberalizm**, 155). Temel kaynaklar ekseninde islam hukuk düşüncesine hürriyet açısından bakıldığında daha çok negatif karakterli bir hürriyet anlayışının egemen olduğu görülmektedir. Yüce Allah;” Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur’an indirilirken onları sorarsanız size açıklanır (açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir.(Siz sorup da başımıza iş çarmayın) Allah çok hoşlayıcıdır aceleci değildir. Doğrusu sizden önce bir kavim onları sordu da o yüzden kâfir oldular. (5. Mâide, 101–102) ayette sorulması yasaklanan konular, Allah tarafından yasaklanmamış olan ve insanların serbest bırakıldıkları hususlardır. Başka ayetlerde de; “ İnsanların hakkı olan şeyleri kısımayın. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın. (26. Şuara, 183). Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.” (2. Bakara, 256) “ Allah size kolaylık diler, güçlük dilemez”(2. Bakara, 185) buyrulmaktadır. İslam hukuk düşüncesinin temel kaynakları olan Kur’an ve sünnetin özelliklerinden ikisi; tekliflerin azlığı ve güçlüğün olmamasıdır (2. Bakara, 185; 4. Nisa, 28; 5. Maide, 6; 18. Kehf, 88; 22. Hacc, 78; 65. Talak, 4, 7) kaynaklarını özelliği bu olan bir dinin hukuk düşüncesinde pozitif yükümlülüklerin ve yönlendirmelerin mümkün olduğu kadar az olması esastır.

⁴⁵ Yayla. **Liberal Bakışlar**, Ankara 1993,159; **Liberalizm**, 149.

⁴⁶ Kışlalı, **Siyasal Çatışma Ve Uzlaşma**, Ankara 1993, 230.

⁴⁷ Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine** I, trc: Fehmi Baldaş, Ankara 1963, 296.

⁴⁸ İnan Karman, **Devlet İdaresi**, İstanbul 1993 3.baskı 144.

nu yok eder, bencillik yaygınlaşır. Bu anlamda J. Stuart Mill'in şu özlü sözleri çok manidardır; “ Kendi elinde daha uysal bir alet haline gelmeleri için insanları evcilleştiren bir devlet, sonunda küçük insanlarla büyük şeyler başarmanın imkânsız olduğunu anlayacaktır⁴⁹. “ Kur'an-ı Kerim'de yöneticilerin kendilerini üstün görerek⁵⁰ toplumu küçük görmelerini ve buna bağlı olarak toplum bireylerinin küçüklüğünü dikta rejimlerin kurulma sebebi olarak göstermektedir⁵¹.

Hürriyetin temeli, insanın kendisini sürekli şekilde yenilemesi ve var etmesidir. İnsanın amaç olarak varlığını sürdürebilmesi, hürriyetini bir dış alana taşıyıp yaymasıyla mümkündür. Her insan kişiliğinin hür ve otonom karakterini gerçekleştirebileceği bir hürriyet sahası ile çevrenmelidir⁵². İnsanlar beşeriyet tarihinin iyiliğe ve hürriyete doğru gelişen hak ve hakikate, hürriyet ve adalete, insan hayatına ve şahsiyetine saygı temelinden hareket eden bir toplum olmasını istiyorsa, bu hedeflere ulaştıracak tedbirleri almalı ve organizasyonları gerçekleştirmelidir.

İnsanın hür bir ortamda kendisini kendisi olarak ifade edebilmesi, temel bir insan hakkı olan güvenlik kavramı ile de yakından ilgilidir. Güvenlik insan haklarının temel ilkelerindedir. İnsanın hür olması, toplumun korunan bir üyesi olarak hukuki bir statü kazanmasını, kimden gelirse gelsin her türlü hukuk dışı müdahaleden korunarak meşru ölçüler içerisinde isteğine göre hareket etmesini deyimler.

Fıkıh açısından güvenlik en temel hareket noktalarındandır. Dinin, canın, malın, aklın ve neslin kısaca insanın bütün boyutlarının korunması/güvenceye alınması fıkıhın temel ilkelerindedir. Fıkıhın diğer hükümleri bu temel ilkeleri korumaya matuftur. Fıkıh, insanın insan olması hasebiyle doğuştan getirdiği bu temel hakları korumayı- hiçbir ayrıma tabi tutmadan- hem bireyi hemde devleti sorumlu tutmuştur.

İnsanın yaratılış maksadını gerçekleştirmesine yardımcı olacak hürriyet ve güvenliğin kendisine verilmesine adalet denir. Bunun karşıtı olarak onu bu amacından saptıracak her türlü baskı, şiddet, korku vb. yollar ile hürriyet ve güvenlikten mahrum bırakmak ise zulümdür.

İnsanın hürriyet ve güvenliğini tehdit etmenin veya ortadan kaldırmanın en etkin yolu fiziksel zor kullanmaktır. Zor bireyi düşünen, de-

⁴⁹ Kışla, 230.

⁵⁰ 96. Alak, 6-7.

⁵¹ Fravun kavmini küçümsedi. Onlar da ona boyun eğdiler. Çünkü onlar yoldan çıkmış bir kavim idiler (43. Zuhuf, 54) ayeti bu görüşe örnek olarak gösterilebilir.

⁵² Çağıl, “ Bir eser münasebetiyle hukuk mefhumu ve hukuk idaresine dair bazı düşünceler”, **İÜHF**, c: XXIV, sy:1-4, İstanbul 1959, 386.

gerlendiren ve karar veren bir varlık olmaktan çıkartarak yerine göre onu başka bireylerin amaçları için kullanılabilir basit bir araç veya köle durumuna düşürür. Bu durumdaki bireylerin faaliyetleri hür faaliyet olarak isimlendirilemez. Çünkü kişinin toplumun korunan bir üyesi olarak hukuki bir statü ile kendi isteğine göre hareket edebilmesi hür faaliyetlerin göstergesidir. Unutulmamalıdır ki vatandaşlarına başka devletlere ve insanlara karşı güvenlik sağlayamayan bir devlet uzun vadede kendi güvenliğini ve varlığını sürdüremez.

Birey ve toplum açısından hürriyet ve güvenlik dengesi çok önemlidir. Hiçbiri diğerine feda edilemez. Tek başına güvenlik oldukça statik ve mütekebbir bir toplum meydana getireceğinden insanların üretkenliği büyük ölçüde engellenir. İnsanların hayata olan ilgisini daha canlı tutmak, sürekli olarak daha iyi daha yeni şeylere ulaşmak, insanların üretkenliğini ve etkinliğini teşvik ederek ve artırarak hayatı daha yaşanılır hale getirmek için hürriyette en az güvenlik kadar ihtiyaç vardır. Geleceğin güçlü toplumlarını hürriyetleri ve etkinlikleri çok olan insanlar oluşturacaktır.

İnsan hakları zor kullanılarak ihlal edilir. Bu açıdan insanların haklarını ihlal edenleri engelleyecek kurumlara ihtiyaç vardır. Bu kurumların en büyüğü ve en etkili devlettir. Bütün devletlerin amacı vatandaşlarının hürriyet ve güvenliğini sağlayarak haklarını koruma ülküsüne hizmet etmek olmalıdır. İnsan devletten ilk önce fiziki zora karşı varlığının korunması(güvenlik) ve toplumda kendisinin realize etmesinin sağlanması(hürriyet) talep etmektedir⁵³. Bu iki temel hakka en büyük tehdit de suçlar ve siyasal rejimlerden gelmektedir. Hak, devlet ve toplumun hukuk düzeni aracılığıyla ve yasalarla güvence altına almış bulunduğu bir durum olarak tanımlanır⁵⁴. Öyleyse ismete ve zaruriyata yönelik her türlü tehdidi ve ihlali önlemek devletin en temel görevlerindedir.

İnsan Hakları Açısından Devlet

Devlet ve insan hakları hem birbirlerini tamamlayan, hem de birbirleriyle çelişen kavramlardır. Bu iki kavram arasındaki ilişkinin böylesine zıt yönlü olması insan hakları ve devlet ilişkisini de çok hassas bir zeminde oturtmaktadır. Devlet problemi bir hürriyet ve güvenlik problemidir. Devlet kendisini oluşturan insanların hürriyet ve güvenliklerini tanımak ve korumakla sorumludur.

⁵³ Çağıl “ Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet ‘ Hukuk Devleti’ ve ‘ Hukuk Kültürü” İÜHFİM, c. XXVI s.1-4, İstanbul 1961,262.

⁵⁴ Çeçen, Anıl, **İnsan Hakları**, 2. baskı. Ankara 1995, 24.

Devletin insan haklarıyla ilişkisi yatay ve dikey olmak üzere iki boyuttur:

a) Yatay boyut; insanlar arası ilişkilerde hak ihlallerini önleyecek düzenlemeleri yapmak devletin temel görevlerindedir. İnsan değer olarak hem iyi hemde kötü olabilen⁵⁵ yani zıt eğilimlere sahip olan bir varlıktır. Onda hem hak ve adalet hemde haksızlık ve adaletsizlik duygusu vardır.⁵⁶ İnsanın bu çift boyutundan hangisinin öne çıkacağı önceden belli değildir. Öyleyse insanı dizginlemek için hukuk ve devlet düzenine ihtiyaç vardır. Bir bireyin başka bir bireye karşı zor kullanarak haklarını ihlal etmesi ve suç işlemesi halinde cezai bir durum söz konusudur. Böyle durumlarda devlet hukuki sınırlar içerisinde kalarak saldırganı önleme hatta cezalandırma yetkisine sahiptir. Devlet insanların haklarını ihlal edenleri caydırıcı ve hukuki zor kullanarak engellemelidir⁵⁷

b) Dikey boyut; devlet-birey ilişkisi insan haklarının dikey boyutunu oluşturur. Suçlular hemen her toplumda küçük bir sayının üzerine çıkmazlar. İnsan hakları ihlalinde asıl tehlike siyasal rejimlerdir. Çünkü bireyin sınırlı gücü karşısında devlet sınırsız bir güce sahiptir. Kurullarla sınırlandırılmamış bir devlet bireysel hak ve hürriyetleri baskı altına alarak, insanların yaşama imkânlarını ortadan kaldırarak onları köleleştirebilir. Bu durumda yapılması gereken, devletin, bireyin hürriyet ve güvenliğini hiçe sayan bir devlet olmasını önlemektir. Bunun yolu da devletin hareketlerini ve tasarruflarını belli kurullarla bağlamaktır⁵⁸. Çünkü insan hakları açısından devlet ve birey arasında adaletin sağlanması kesinlikle gereklidir. Hürriyetlerin güvence altına alınması kadar yetki ve görevlerin de belirlenmesi gereklidir⁵⁹.

Kanunlarla insan hürriyetleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Kanunlar, bir ülkede hürriyetlerin sınırlarını belirlemekle beraber korunmalarını da sağlar⁶⁰. Devlet, kanunsuz, sınırsız ve sorumsuz hürriyetin değil kanuna uygun hürriyetin şartıdır. İnsanın doğuştan sahip olduğu hürriyetleri toplumda bir değer kazanabilmesi için tanımlanmaları ve birtakip kalıplara sokulmaları gerekir. Devlet hürriyetleri tanımlayarak onlara hukuki şekille-

⁵⁵ 17. İsrâ, 11; 95. Tin, 4-5.

⁵⁶ 14. İbrahim, 34; 33. Ahzâp, 72.

⁵⁷ Bu konuda Ebu Yusuf'un Halife Harun Reşit'e söylediği sözler oldukça manidardır; "Ey Halife şer-i hadlerin ayakta tutulmasına ve titizlikle tatbikine emir buyurmuş olsaydınız hapisanelerin sayısı azalırdı ve fîsk ve fesat sahipleri bu cezaların korkusundan bu marazi halleri terk ederlerdi (Ebu Yusuf, **Kitabu'l Harac** çev. Müderris-zade Muhammed Abdullah Efendi, Ankara 1982, 333).

⁵⁸ Coşkun, Vahap, **İnsan Hakları (Liberal Açıdan Bir Tahlil)**, Ankara 2006 145.

⁵⁹ Çeçen, 47.

⁶⁰ Öner, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Ankara 1987, 117.

rini verir ve uygulama yollarını gösterir. Bu şekilde devlet, kendi varlığını da kabul ettirerek kendisini güvence altına almış olur.

Kurumsal bir varlık olan devlet kendisini koruyacak ve geleceğe taşıyacak tedbirleri almak zorundadır. Devlet kendini koruma tedbirlerini alırken insan haklarına da gereken hassasiyeti göstermelidir. İnsan haklarını gözetmeyen bir devlet kendi varlığını da yastıyor demektir. Çünkü devletin güvenliği aynı zaman da vatandaşlarının da güvenliğine bağlıdır. Böylesine önemli bir noktada devlet ve insan hakları kavramları çatışmak değil ancak birbirlerini tamamlamak durumundadırlar⁶¹.

İslam Hukuk Düşüncesinde Devlet

İslam düşüncesinde insan ve toplumun karşısında onların iradelelerinden bağımsız bir irade ve otonom bir devlet söz konusu değildir. İrade, insanın duygu ve düşünce güçleriyle oluşarak belirli bir amaca yönelik istek⁶², insanların hareketlerinin kapsamını, özünü kendi iktidarı ile belirleme kudreti⁶³ diye tanımlanır⁶⁴. Fıkhın üç boyutu dikkate alındığında iradenin birey devlet ilişkisinde ortaya çıkmasının farklı boyutları vardır:

1. İradenin bireyin sadece kendi içindeki boyutu; bu boyutta irade bireyin kendisiyle sınırlı fakat kendi içinde sonsuz bir konumu vardır. Bu boyutta birey iradesi üzerinde hiçbir dış etki söz konusu değildir. Birey kendisiyle sınırlı fakat kendi içinde sonsuzdur. Yani birey sadece kendisidir.

2. İradenin dış etkenlerle sınırlanması boyutu; bu boyutta birey iradesi dolaylı veya doğrudan bazı etkenlerle etkilenir. Etkilenen iradesiyle birey artık sınırlanmıştır. Birey bu sınırlanmış iradesiyle varlık alanına girer. İşte insan iradesi bu iki boyutun birliğidir. Birey hem herkesten bağımsız olmaktadır hem de belirlenmiş ve sınırlanmış bir konumdadır. Bu durum toplumu oluşturan bütün bireyler için söz konusudur. Toplumu oluşturan bireyler aynı etkenlerle etkilenirlerse varlık alanına çıkan birey iradesi ile toplum iradesi örtüşmüş olacak ve birbirlerini tamamlayacaklardır.

3. Bireyin kendisini içerisinde bulduğu irade; birey aynı zamanda kendisini kendine yönelen ve onu yönlendirmeye çalışan, kendi dışından gelen bir düşünce ve iradenin etkisi altındadır. Bu irade toplumdaki bütün bireyler için aynı konumdadır. Bireyleri sınırlayan ve yönlendirmeye çalı-

⁶¹ Çeçen, 94.

⁶² İzveren, 114.

⁶³ 3. Âl-i İmrân, 182; 42. Şura 32.

⁶⁴ Hırş, Ernest, **Hukuk Felsefesi Ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, Ankara 1949,189.

şan bu iradenin oluşmasında toplumdaki bütün bireylerin katkıları vardır. Bundan dolayı bireyler bu iradenin kendilerine yönelttiği yükümlülükleri içselleştirirler ve benimserler. Çünkü bu durum bireyin aynı zaman da kendi iradesine uymasını ve kendi iradesini kabul etmesini deyimler bu irade genel olan toplum iradesidir. Bireyler tarafından oluşturulduğu ve içselleştirildiği için birey hem kendisi olarak hem de ayrı bir şahsiyet olarak kalacaktır. Bunun sonucu toplumsal uyum ve birlik de o ölçüde kuvvetli olacaktır.

Düşünce tarihinde devletin kökeni ve niteliği hakkında farklı açıklamalar getirilmiştir ve getirilmeye de devam edilecektir. Genelde her devlet bir sosyal sözleşme sonucunda doğar. İnsanların iradelerinin bir araya gelmesiyle oluşan birlik devleti ve sahip olduğu otoriteyi meydana getirir. Toplumsal iradenin merkezileşmesi gerçekleşip organize olmasıyla da devlet ortaya çıkar.

İslam hukuk düşüncesinde birey ve toplumdaki ayrı ve bağımsız bir irade söz konusu olmadığından birey ve toplumdaki ayrı bir devlette söz konusu değildir. Bu olgular birbirini tamamlayan bütünleyen ve güçlerinden bir bütündür. İslam düşüncesinde devlet, birey ve toplumun hürriyet ve güvenliğini gerçekleştirecek ortak iradelerin bir eseridir. Böyle bir anlayışta birey güçlendikçe devlet, devlet güçlendikçe de birey güçlenecektir. İslam düşüncesinde devlete üstün bir değer verilmesi insana verilen üstün değer yansımasıdır. Devlet insan için kurulmuştur ve insan hürriyeti ve güvenliği vardır bu anlayışı insan hürriyet ve güvenliği aynı zamanda devletin hürriyeti ve güvenliğidir yoksa devlet kendi başına kutsal bir kurum değildir. Bu anlayışı Şeyh Edeb Ali Osman Gazi'ye ; “ İnsanı yaşat ki devlet yaşasın.” yapmış olduğu nasihatta en güzel şekilde ifade etmiştir. Yine bu anlayış, Osmanlı Devletinin kurulma yıllarında Osman Gazi'nin annesinin kucağındaki bir bebeği severken söylemiş olduğu; “ Bahtı aç k olsun” sözüne annenin vermiş olduğu; “Bahtı sana bakar” cevabında somutlaşmıştır. Müslüman Türk tarihi bu anlayış üzerine inşa edilmiştir.

KAYNAKÇA

ADAL, Erhan, **Hukukun Temel İlkeleri**, İstanbul 1991,3. baskı.

AKIN, İlhan F., **Devlet Doktrinleri**, İstanbul 196.

ANSAY, Sabri Şakir, **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, Ankara 1958.

BİLGE, Necip, **Hukuk Başlangıcı(Hukukun Temel İlkeleri)**, Ankara ts., 5. baskı.

COŞKUN, Vahap, **İnsan Hakları (Liberal Açından Bir Tahlil)**, Ankara 2006.

ÇAĞIL, Orhan Münir, “ Bir eser münasebetiyle hukuk mefhumu ve hukuk idaresine dair bazı düşünceler”, **İÜHF**, c:XXIV, sy:1-4, İstanbul 1959.

- _____, “Felsefenin Işığında Hürriyet, Adalet ‘ Hukuk Devleti’ ve ‘ Hukuk Kültürü”
İÜHFİM, c. XXVI s.1-4, İstanbul 1961.
- _____, **Hukuk Ve Hukuk İlimine Giriş**, İstanbul 1996.
- ÇEÇEN, Anıl, **İnsan Hakları**, 2. baskı Ankara 1995.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı Ve 8. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, Erzurum 1981(Basılmış Doktora Tezi).
- EBU YUSUF, **Kitabu’l Harac**, çev. Müderriszade Muhammed Abdullah Efendi, Ankara 1982.
- GEMALMAZ, Mehmet Semih, **İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş**, İstanbul 2001 3. baskı
- GÖZÜBÜYÜK, Şeref, **Anayasa Hukuku**, Ankara 1991.
- _____, **Hukuka Giriş Ve Hukukun Temel Kavramları**, Ankara 1993, 8.baskı.
- GÜRİZ, Adnan, **Hukuk Başlangıcı**, Ankara 1996,3. baskı.
- _____, **Hukuk Felsefesi**, Ankara 1992, 3. baskı.
- HEYET, **Mecelle**, mad., 1.
- HİRŞ, Ernest, **Hukuk Felsefesi Ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, Ankara 1949.
- HOBBS,Thomas, **Leviathan**, trc: Semih Lim, İstanbul 1993.
- İBN HALDUN, **Mukaddime I-III**, trc: Zakir Kadri Ugan, İstanbul 1990.
- İNAN, Karman, **Devlet İdaresi**, İstanbul 1993 3.baskı.
- İZVEREN Adil, **Hukuk Felsefesi**, Ankara 1988.
- KIŞLALI, Ahmet Taner, **Siyasal Çatışma Ve Uzlaşma**, Ankara 1993.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, “Fıkıh”, Milli Eğitim Bakanlığı **İslam Ansiklopedisi I-XIII**, İstanbul 1986-1993.
- KÖSOĞLU, Nevzat, **Devlet Eski Türklerde İslam’da Ve Osmanlılarda**, İstanbul 1997.
- KUR’ÂN-I KERİM.
- MOLA HÜSREV, **Şerhu’l-Mirkât-İ Usûl (Mir’ât)**, İstanbul ts.
- MONTESQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine I-II**, trc: Fehmi Baldaş, Ankara 1963.
- NESEFİ, Ebu Abdullah İbn Mahmud, **Tefsiru’n-Nesefi I-IV**, İstanbul 1984.
- OĞUZHAN, M. Kemal, **Medeni Hukuk Dersleri**, İstanbul 1971.
- ÖNER, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Ankara 1987.
- ŞENTÜRK, Recep, **İnsan Hakları ve İslam**, İstanbul 2007.
- TAHİR B.AŞUR, Muhammed, **İslam İnsan ve Toplum**, çev: Vecdi Akyüz, İstanbul 2000.
- TİKVEŞ, Özkan, **Teorik Ve Pratik Anayasa Hukuku**, İzmir 1982.
- YAYLA, Atilla, **Liberal Bakışlar**, Ankara 1993.
- _____, **Liberalizm**, Ankara 1992.
- _____, **Özgürlük Yolu**, Ankara 1992.

İNSAN HAKLARI SÖZLEŞMELERİNDE DİN VE VİCDAN HÜRRİYETİ

*Tevhit AYENGİN**

ÖZET

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Sözleşmesi'nin kabulünün üzerinden altmış yıl geçti. Bugün hala din ve vicdan hürriyeti alanındaki hak ihlallerini konuşuyoruz. Çoğu zaman bu konudaki hakların neler olduğu bilinmediğinden hak talepleri gündeme gelememektedir. Bu tebliğde din ve vicdan hürriyeti, başta Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Sözleşmesi olmak üzere, Birleşmiş Milletler tarafından hazırlanan diğer sözleşmeler ve Müslümanlar tarafından resmi veya özel kurumlar tarafından şekillendirilen insan hakları bildiriler ekseninde karşılaştırmalı olarak tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din ve vicdan hürriyeti, insan hakları, BM İnsan Hakları Sözleşmesi, İslâm Evrensel İnsan Hakları Bildirisi, İslâm İnsan Hakları Kahire Beyannamesi

ABSTRACT

Freedom of Religion and Conscience in the Declarations of Human Rights

It has been approximately sixty years since the Universal Declaration of Human Rights was first adopted. Yet today we are still talking about the violations of rights in the field of freedom of religion and conscience. Since it is not known what the rights are in this area most of the time, certain claims of right cannot even come into question. In this paper freedom of religion and conscience is discussed in comparison with the Universal Declaration of Human Rights, other declarations prepared by the United Nations, Muslims and by some official or civilian organizations.

Keywords: Freedom of religion and conscience, The Universal Declaration of Human Rights, The Universal Islamic Declaration of Human Rights, The Cairo Declaration on Human Rights in Islam.

* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, tevhitay@comu.edu.tr

Giriş

İnsan hakları, sırf insan olmaktan kaynaklanan hakları ifade etmek için kullanılan modern dönem kavramlarından birisidir¹. İnsanların dini, dili, etnik kökeni ve cinsiyeti dikkate alınmadan herkesin doğuştan getirdiği ve her zaman sahip olduğu hakları ifade eden insan haklarından yararlanmak için insan olmanın ötesinde ilave bir niteliğe ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla insan haklarından yararlanma veya mahrum bırakılmada adı geçen niteliklerin belirleyiciliği ve yönlendiriciliği yoktur.

İnsanların varlıklarını sürdürebilmeleri ve onurlu bir hayat yaşayabilmeleri için öncelikli olarak temel haklardan yararlanmaları gerekmektedir. Din ve vicdan özgürlüğü bu temel hakların önceliklileri arasında yer almaktadır. BM insan hakları belgeleri ve yerel, dini ve bölgesel belgelerde bu hak ve özgürlüklere özel bir önem vermesinin ana gerekçesi bu realiteye dayanmaktadır.

Ülkelerin demografik yapıları son bir asırda hızlı değişimler geçirmiştir ve bu değişim her geçen gün artan bir yoğunlukla devam etmektedir. İnsanlar değişik orijinden, kültürden ve inanç ikliminden olsalar da artık eskisine oranla daha yoğun şekilde bir arada yaşayabiliyorlar. Buna imkan tanıyan en önemli dinamiklerden biri hiç kuşkusuz insan hakları alanında ulaşılan düzeydir. Daha doğrusu insan hakları anlayışının yaygınlaşmasıdır. Teorik planda insan hakları temelinde eşit olan insanlar, bu anlayışı kültüre dönüştürdükleri oranda bir arada yaşayabilmenin imkanlarından yararlanabilmektedirler.

Bazı gerekçeler insan hakları alanındaki ihlalleri engellemekte veya azaltabilmektedir. Bunların başında insanlığın insan hakları kültürü alanında kat ettiği mesafe yer almaktadır. Diğer bir gerekçe insanlığın küresel düzeyde açık toplum olma yolundaki ilerlemesidir. Bir diğeri de bazı güdümlenmelere ve yanlış yönlendirmelere açık olsa da insan hakları ihlallerine karşı uluslar arası düzeydeki yaptırım gücüdür.

İnsanlık bu anlayışa uzun deneyimlerden ve acı tecrübelerden sonra ulaşmıştır. Bu tecrübeler sonucu olsa gerek, uluslar arası düzeyde pek çok düzenlemeye gidilmiştir. Bu düzenlemeleri tetikleyen bir takım özel gerekçeler elbette ki vardır. Bu gerekçeleri Birleşmiş Milletler'in (BM) oluşmasının öncesinde görmemiz mümkün.

¹ İnsan hakları kavramı modern dönemde ortaya çıkmış olsa da içerik olarak uzun bir geçmişe sahiptir. Ayrıntı için bkz: Ayengin, Tevhit, *İslam ve İnsan Hakları: Hukuki Temeller ve Çağdaş Yorumlar*, Ravza Yayınları, İstanbul 2007, s. 35-53. Bildirimizde yer yer adı geçen bu çalışmamızdan yararlandık.

1. Din ve Vicdan Hürriyetinin Arka Planı

İnsanlık durduk yerde din ve vicdan özgürlüğünü elde etmiş değildir. İnsan hakları düşüncesinin diğer alanlarında olduğu gibi din ve vicdan özgürlüğü alanında da çok derin ve artık tahammül edilemez ihlaller sonunda bu yöndeki çabalar hızlanmışır. Bu ihlaller çoğu zaman çok geniş coğrafyaları ilgilendiren konulara dönüşebilmekteydi. İnsanlığın ortak sorunu haline gelen bu tür uygulamalar, din ve vicdan özgürlüğünün uluslar arası hukukun bir parçası haline gelmesini hızlandırmıştır.

Aslında, farklı din ve etnik kökenden gelenlere reva görülen ve din ve vicdan özgürlüğü ekseninde şekillenen baskı ve haksızlıklar, gerçekte Birleşmiş Milletler Cemiyeti'nin oluşumunda en önemli belirleyicilerden sayılmaktadır. Çünkü o dönemde bazı ülkelerin içerisinde yaşamakta olan dini azınlıklara ve farklı ırktan olanlara karşı yönetimlerin takındıkları tavırlar endişe verici boyutlara ulaşmış durumdaydı.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Milletler Cemiyeti'nin kurulma kararının alındığı Paris Barış Konferansı'na ABD'deki Yahudi lobisi ve oylarının farkında olan Wilson'ın Yahudi görüşlerini yansıtan azınlık hakları görüşleriyle katılması ve alınan kararlar, Roosevelt'in "Dört Özgürlük Üzerine Konuşması"nda (1941) ifade ettiği "Dünyanın her yerinde herkesin kendi tanrısına istediği şekilde tapınma özgürlüğü vardır." vurgusu, Roosevelt ve Churchill'in "Atlantik Şartı"nda (1941) dile getirdikleri "Nazi tiranlığının nihai olarak ortadan kaldırılması... ümidi" (bend. 6) mutabakatları ve BM Bildirisindeki "Bu Bildiri, Hitlerizme karşı zafer için... bütün ulusların katılmasına açıktır." sonuç cümlesi bu yöndeki çabalarda dinî azınlıkların hak mücadelesine işaret etmektedir².

Diğer yandan, "dinî azınlık" kavramı, Protestan-Katolik çatışması sonucu Protestanların ayrı bir dinî grup olarak kabul edilmesiyle belirginleştiği bilinen bir husustur. Bu konuda ilk düzenlemeler Hıristiyanların korunmasına yöneliktir. Daha sonra Yahudi ve Müslümanların korunması da aynı kavramla ifade edilmeye başlamıştır³.

Çıkış noktası ne olursa olsun insanlık artık içerisinde din ve vicdan özgürlüğü de bulunan pek çok temel hakların sıralandığı ve uluslar arası düzeyde kabul gören bir beyannameye sahiptir. 10 Aralık 1948'de BM'de kabul edilen bu bildiri, ulusların bu bildiriadaki standartların altına

² Bilgi için bk. Gemalmaz, Semih, *Uluslararası İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, İstanbul 2003, 4. baskı, s. 266-268, 320-323; Öktem, Akif Emre, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Ankara 2002, s. 51.

³ Savaş, Coşkun Necmi, *İnsan Hakları Bağlamında Azınlıklar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2006, s. 38.

inemeyeceğini göstermektedir. Diğer bir ifadeye bu bildiri diğerlerinin meşruiyetini test eden ana metin niteliğini haizdir. Bu bildirinin 18. maddesi din ve vicdan özgürlüğünü düzenlemektedir.

Daha sonra Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 16 Aralık 1966 tarihinde kabul ettiği *Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nde*⁴ ve 25 Kasım 1981 tarihinde ilan edilen *Din veya İnanca Dayanan Her Türü Hoşgörüsüzlüğün ve Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Bildiri*⁵ de din özgürlüğü diğer BM sözleşme ve bildirimlerine oranla biraz daha detaylı olarak ele alınmıştır⁶.

Öte yandan İslam dünyasında sivil ve resmi kuruluşlar tarafından oluşturulan ve ilan edilen insan hakları bildirimlerinde din ve vicdan özgürlüğüne değinilmiş ve bu bildirimlerin İslam'ın görüşünü yansıttığı hususu özellikler belirtilmiştir.

Bu bildirimler şunlardır:

1. *İslâm Evrensel İnsan Hakları Bildirisi*. Bu bildiri Londra merkezli özel bir kuruluş olan ve Dünya İslâm Birliği'ne bağlı olarak çalışan İslâm Konseyi'nin desteği ile Konseyin Mısır, Pakistan ve Suudi Arabistanlı temsilcileri tarafından hazırlanmış ve UNESCO binasında Konsey genel sekreteri Salim Azzam tarafından 19 Eylül 1981 tarihinde ilan edilmiştir⁷.

2. *İslâm İnsan Hakları Kahire Beyannamesi*⁸. İslâm Konferansı Teşkilatı'na üye ülkelerin Dışişleri Bakanlarınca (Ağustos-1990) Kâhire'de onaylanmış ve Viyana'da düzenlenen *1993 Dünya İnsan Hakları Konferansı*'na, Suudi Arabistan Dışişleri Bakanı tarafından, İslâm dünyasının insan hakları konusundaki ittifakı olarak sunulmuştur⁹.

⁴ Sözleşme 16 Aralık 1966 tarihinde kabul edilmiş, 23 Mart 1976'da yürürlüğe girmiş, Türkiye Sözleşmeyi 15 Ağustos 2000'de imzalamış, ancak TBMM'den henüz geçmemiş ve dolayısıyla Cumhurbaşkanlığı onayından geçmemiştir.

⁵ <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhak/pdf01/215-219.pdf>.

⁶ İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri Korumaya Dair Avrupa Sözleşmesi (11 nolu Protokol ile Değiştirilmiş Metin) de BM İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi'nin din özgürlüğünü düzenleyen maddesi ile ifade ve içerik açısından aynıdır.

⁷ Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder 1995, s. 22. Bildirinin Arapça metni için, Avva, Muhammed Selim, *Fi'n-Nizâmi's-Siyâsi li'd-Devleti'l- İslâmiyye*, Kâhire 1983, s. 303-333, İngilizce çevirisi için Weeramantry, Christopher G, *Islamic Jurisprudence, Some International Perspectives*, New York, 1988, s. 176-183 ve Türkçe çevirisi için, *İslâm ve İnsan Hakları* (trc: Tahir Yücel ve Şennur Karakurt), İstanbul 1995, s. 208-232'ye bakılabilir.

⁸ Bildirinin İngilizcesi için bk. <http://www.oic-oci.org/> [27.09.2006], Türkçe çevirisi için bk. *İnsan Hakları Araştırmaları [Dergisi]*, (trc: Recep Şentürk ve Kasım Aksoy), II/3, İstanbul 2004, s. 193-198. Tebliğdeki değerlendirmelerde hem İngilizce metinden hem de Türkçe çeviriden yararlandık.

⁹ Temel insan haklarını düzenleyen beyanname BM Evrensel İnsan Hakları Sözleşmesi'nin kavramlarını kullanmakta ve ona benzer bir sistematik takip etmektedir. Yirmi beş maddeden oluşan bu beyannamenin giriş kısmında "İslâm Konferansı Teşkilatına üye ülkelerin bu maddeleri ilan ettiğini bildirmektedir.

Bu tebliğde yukarıda adı geçen bildirimlerde din ve vicdan özgürlüğü bağlamında ele alınan hususlar değerlendirilecektir. Ayrıca yeri geldikçe konunun İslam geleneği ile bağlantıları imkan ölçüsünde detaylandırılacaktır.

2. Din ve Vicdan Hürriyetiyle İlgili Maddeler

BM Evrensel İnsan Hakları Sözleşmesi'nde din ve vicdan özgürlüğüne şu ifadelerle değinilmiştir:

“Her şahsın, fikir, vicdan ve din hürriyetine hakkı vardır; bu hak, din veya kanaat değiştirmek hürriyeti¹⁰, dinini veya kanaatini tek başına veya topluca, açık olarak veya özel surette, öğretim, tatbikat, ibadet ve ayinlerle izhar etmek hürriyetini içerir.”

Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin 18/1. maddesi, BM Evrensel İnsan Hakları Sözleşmesi'nin yukarıda dile getirdiğimiz ilgili maddesi ile aynı içeriğe sahiptir. Adı geçen Sözleşmesi'nin aynı maddesinin 2. ve 3. fıkralarında kişilerin dinî kabul ve inanca sahip olma özgürlüğünü zayıflatacak zorlamalara tabi tutulamayacaklarına ve bazı durumlar dışında¹¹ insanların din özgürlüklerinin sınırlandırılmayacağına vurgu yapılmaktadır. Aynı maddenin son fıkrasında ise şu ifadeler yer verilmektedir: “Bu Sözleşmeye Taraf Devletler, anne-babalar ile mümkünse vâsilerin kendi inançlarına uygun biçimde çocuklarına din ve ahlâk eğitimi verilmesini isteme özgürlüğüne saygı göstermeyi taahhüt ederler.”

*Din veya İnanca Dayanan Her Türü Hoşgörüsüzlüğün ve Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Bildiri*¹²de din özgürlüğü diğer BM sözleşme ve bildirimlerine oranla biraz daha detaylı olarak ele alınmaktadır. Bildirinin 1. maddesi içerik olarak BM İnsan Hakları Evrensel Sözleşmesi ve Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi ile aynıdır. 5. maddede ise çocukların dinî tercihleri ve dinî eğitimleri üzerinde anne ve babalarının etkili ve yetkili olacaklarına işaret edilmektedir. Ayrıca anne, baba ve vasinin isteklerine aykırı bir din öğretimine çocukların zorlanamayacağı aynı maddede dile getirilmektedir. Düşünce, vicdan veya inanç özgürlüğünün içeriğini ve pratiğini düzenleyen 6. maddede bu hususlar şöyle sıralanmaktadır:

¹⁰ Din değiştirme özgürlüğü Lübnanlı delege tarafından önerilmiştir. BM İnsan Hakları Bildirgesi'ni yazan sekiz kişilik komite; beşi Batılı devletlerden biri Sovyetler Birliği, biri Çin ve biri de Katolik Araplardan [Lübnan] oluşmuştur. Bk. Marcel A. Boisard, “İslâm'ın Hoşgörüsü”, *İslâm ve İnsan Hakları*, trc: T. Yücel, Ş. Karakurt, Endülüs Yay., İstanbul 1995, s. 131.

¹¹ Bu durumla Sözleşmede; kamu güvenliği, kamu düzeni, sağlık, başkalarının özgürlüklerini koruma adına demokratik toplumlarda hukukun öngördüğü durumlar olarak sıralanmaktadır.

¹² Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 25 Kasım 1981 tarihli ve 36/55 sayılı kararıyla ilan edilmiştir. <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhak/pdf01/215-219.pdf>.

- a) Bir din veya inanç ile bağlantılı olarak, ibadet etme veya toplanma ve bu amaç için gerekli yerleri kurma ve kullanma;
- b) Gerekli vakıf veya insancıl amaçlı kurumlar kurma ve bunları işletme;
- c) Bir dinin veya inancın törenlerine veya geleneklerine ilişkin gerekli araçları ve materyalleri yeterli ölçüde yapma, alma ve kullanma;
- d) Bu alanla ilgili yayımları yazma, yayınlama ve dağıtma;
- e) Bir din veya inancın öğretimini, bu amaçlar için uygun yerlerde yapma;
- f) Bireylerden ve kurumlardan gönüllü malî yardım vermelerini isteme ve alma;
- g) Bir dinin veya inancın gerekleri ve standartları bakımından uygun olan liderleri yetiştirme, atama, seçme ve yerini alacak olanı belirleme;
- h) Bir kimsenin dininin veya inancının kurallarına uygun olarak dinlenme günlerine ve bayram tatillerine ve törenlerine uygun davranma;
- i) Ulusal ve uluslararası düzeyde, din ve inanç konularında bireyler ve topluluklarla iletişim kurma ve sürdürme.

BM insan hakları belgelerinde din özgürlüğü bağlamında ele alınan konuları şöyle sınıflandırmak mümkündür:

- a. İnsanlar din seçme hususunda özgürdürler. Çocukların dinî inancını belirlemede anne babaları ve vasileri yetkili olduğuna göre bu özgürlük daha çok hukukî sorumluluk çağından sonraki dönemi ilgilendirmektedir. Öyleyse bu özgürlük dolaylı olarak din değiştirme hakkını da içermiş olmaktadır. Buna rağmen “din ve kanaat değiştirme özgürlüğü bu ifadeyi teyit ve farklı yorumlamaları engellemek için ilave edilmiştir” denebilir.
- b. Her insan dinî inancına göre ibadette bulunabilme hakkına sahiptir. İbadetlerini bireysel ve toplu olarak icra edebilme hakkına sahip olan insanların bu amaçla gerekli yerleri kurma ve kullanma haklarının var olduğu vurgulanmaktadır.
- c. Her insanın dinini öğrenme ve dinî eğitimi alma hakkı vardır. Öğrenmeyi sağlayan uygun yerlerde dinî inancının öğretimini yapma yanında, bu amaca hizmet eden yayınları yazma, ya-

ynlama ve dağıtma hakkına da her insanın sahip olduğu dile getirilmektedir.

- d. Aynı dinî inancı paylaşanların sosyal ve dinî bir birlik (cemaat) oluşturarak, kendi liderlerini yetiştirme ve seçme hakkı vardır.

Müslümanlarca oluşturulan sözleşmelerde ise din ve vicdan hürriyetine ayrıntılı olarak yer verilmemektedir.

Mesela *İslâm Evrensel İnsan Hakları Bildirisi*'nin “Din Özgürlüğü Hakkını” düzenleyen 8. maddesinde “Herkes dinî inancına uygun ibadeti seçmede, inancına uygun bilgi edinmede özgür olma hakkına sahiptir.” denilmektedir.

İslâm İnsan Hakları Kahire Beyannamesi'nin 10 maddesinde ise “İslâm fitrat dinidir. İnsanın fakirliğini ve bilgisizliğini istismar ederek onun dinini değiştirmeye çalışmak veya dinsizliğe sevk etmek için hiç bir çeşit baskı uygulanamaz.” ifadesiyle konuya çok kısa ve tek açıdan yaklaşılmaktadır.

Bütün bu sözleşmelerde ön plana çıkan ortak hususlardan bazıları şunlardır;

1. Din tarihi, sosyolojik ve teolojik bir olgudur. İnsanlar dinden bağımsız yaşayamazlar. Diğer bir ifadeyle din, insani varoluşun en önemli dinamiklerindedir.
2. Din sadece bir vicdan işi değildir. Onun düşünce boyutunun yanında, uygulama yönü de ağırlıklıdır.
3. Dinin öğrenilmesi ve yaşanabilmesi için, onun eğitime ihtiyaç vardır ve insanlar bundan engellenemezler.

BM sözleşmeleri ile Müslümanlarca hazırlanan sözleşmeler arasında içerik olarak temel farklılıklar vardır. BM sözleşmeleri “din değiştirme”yi din özgürlüğü olarak sunarken, diğerleri bilinçli olarak bu konuya değinmemekte, bunun yerine insanların zaaflarından yararlanarak din değiştirmeye zorlanmalarını insan hakları ihlali olarak algılamaktadır.

3. Farklılıklar ve Eleştiriler

Müslümanlara ait bu sözleşmelerdeki din özgürlüğü vurguları Batılı insan hakları araştırmacıları tarafından eleştirilmektedir. Özellikle bu sözleşmelerde din özgürlüğünün din değiştirme özgürlüğü şeklinde algılanmaması eleştiri konusu edilmektedir.

Batılı eleştirilenler, İslâm'a girenler için öngörülme- yen cezanın, İslâm'dan dönenler için öngörülmesini insan hakları açısından eleştirmek- tedirler. İslâm dininden dönemlerin öldürüleceğine, eşinin boşanmış sayı- lacağına ve Müslümanlardan miras alamayacağına dair hükümlerin İslam hukuk geleneği içerisinde yer alması eleştirilmektedir¹³.

Din değiştirme yasağının, Müslümanların insan hakları konusunda tıkandıkları konulardan birisi olduğunu Batılı araştırmacılar tarafından ısrarla savunulmaktadır¹⁴.

Kısaca söylemek gerekirse, insan hakları belgelerindeki din ve vicdan hürriyetine yaklaşım biçimlerini karşılaştıran pek çok insan hakları araştırmacısı, İslâm'da din değiştire özgürlüğünün olmadığını, Müslüman- ların "herkes istediği dinî seçmekte özgürdür" veya "dinde zorlama yok- tur¹⁵" anlayışlarının BM Evrensel İnsan Hakları Sözleşmesi'ndeki din ve vicdan özgürlüğü ile ilgisinin bulunmadığını dile getirmektedirler.

Batı'da din özgürlüğünün, sadece dinin gereklerini yaşama özgür- lüğü ya da din değiştirme özgürlüğü olarak değil, bunların yanında, birey- leri dinden gelebilecek haksızlık ve ayrımcılıklara karşı koruyan bir özgür- lük olarak anlaşıldığı ifade edilmektedir¹⁶.

Batılı araştırmacıların bu noktada tarafsız davranmadıklarını söy- lemek yanlış olmaz. İslam geleneği içerisindeki bazı hükümlerden yola çıkarak o konuda İslam'ın temel görüşünün ondan ibaret olduğunu savun- maları gerçeği ifade etmemektedir.

Bu tür eleştiriler, işin kolayına kaçmadır ve bugünün değerleri ile geçmişî yargılamak anlamına gelir. Dolayısıyla bu anakronik bir yakla- şımdır. Bu durum sadece İslam ve İslam hukuku tartışılırken değil diğer hukuki birikimi yargılanırken de geçerlidir. İslam geleneği içerisinde dö- nemin şartları doğrultusunda yer alan "dinden dönenler"e ait hükümler gibi Roma Hukukunu modern dönem uluslar arası kamu hukukuyla karşıla- ştırmak da yanlıştır¹⁷.

Her dönemi kendi şartları içerisinde değerlendirmek gerekir. İnsan hakları alanında bugün ulaşılan düzeyin ve oluşturulan birikimin daha sonraki dönemlerde eleştirilmeyeceğini kimse garanti edemez.

¹³ Mayer, *Islam and Human Rights*, s. 141.

¹⁴ Tibi, Bassam, "The European Tradition of Human Rights and the Culture of Islam", *Human Rights in Africa Cross-Cultural Perspectives*, ed., A. A. an-Na'im ve F. M. Degs, Washington D. C. 1990, s. 104-105.

¹⁵ Bakara, 2/256.

¹⁶ Mayer, *Islam and Human Rights*, s. 141.

¹⁷ Peters, Ruud, "Islamic Law and Human Rights: A Contribution to an Ongoing Debates", *Islam and Christian-Muslim Relations*, X/1, 1999, s. 6.

Nitekim bireyi temel alan insan hakları tartışılmak olan konulardan birisidir. Bazı Müslüman yazarların, Asya Değerleri'ni ön plana çıkararak ve toplumsal değerlerin bireysel değere kurban edilmesini kabul etmeyen Afrika yaklaşımının yönetime ilişkin eleştirileri bu bağlamda dikkate alınması gereken önemli itirazlardır.

Öte yandan Batılı insan hakları araştırmacıları kendi tarih ve gelenekleri içerisinde din ve vicdan özgürlüğü adına gerek düşünce gerekse uygulama alanından örnekler sunmaktan olabildiğince kaçmaktadırlar. Bu kaçınmanın arka planında insan hakları normlarının Batı değerlerinin uzantısı olduğu tezinin ispatlanması için insan haklarının Batı'daki oluşum süreci öncesinde insan hakları ilgili diğer din ve kültür havzasında uzantılarının olmadığı bütün yönleri ile ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bunun din ve vicdan özgürlüğü alanına yansıyan boyutu, Batı dışı din ve toplumlardaki bu alanla ilgili vurguların silikleştirilmesi veya bunların uluslararası insan hakları hukuku ile ilgisinin olmadığı gündeme taşınması şeklinde gerçekleşmektedir. Acaba durum gerçekten iddia edildiği gibi midir? Örneğin gerçekten İslâm'da ve onun temel kaynaklarından yola çıkılarak oluşturulan İslâm hukukunda din ve vicdan özgürlüğüne kapılar kapatılmış mıdır ya da bunlar uluslararası insan hakları normları ile çelişki içerisinde midir?

Gerçekten de İslâm insanların İslâm'a girmeleri hususunda zorlanmamasını istemektedir. “Dinde zorlama yoktur¹⁸” ayetinden de anlaşıldığı gibi insan, bir değer olarak kabul edilmiş ve inanıp inanmama noktasında serbest bırakılmıştır. Sorumluluğun temeli de budur. Eğer insan irâdesi zorlansaydı inanmanın rasyonel bir dayanağı olamazdı¹⁹.

Hz. Peygamber, Kur'an'daki din özgürlüğünün nasıl anlaşılması gerektiğini uygulamalarıyla göstermiştir. Mesela, Medine Sözleşmesi/Vesikası'nın 25. maddede yer alan “Yahudilerin dinleri kendilerine, müslümanların dinleri de kendilerinedir” ifadesi ve bu maddenin bir tür pratiği sayılacak uygulamalardan olan yahudilere ait dinî eğitimin verildiği “beytül-midrâs”a Hz. Peygamber'in bazı sahabilerin ilerleyen zamanlarda defalarca uğraması ve böylece bir tür yasal statü verilmesi, Mekke döneminde vurgulanan bu özgürlüğün Medine'de pratiğe yansımalarıdır.

¹⁸ Bakara, 2/256. Arapçada nefiyden sonra gelen nekre kelime umum ifade eder. Dolayısıyla âyette geçmekte olan *lâ ikrâhe* (zorlama yoktur) ifadesi nefy (olumsuzluk) edatından (lâ) sonra gelen *ikrâhe* (zorlama) kelimesi de umum ifade etmektedir. Böylece kelimenin derin ve geniş anlam boyutu, insanlara karşı yapılacak her türlü siyasî, hukukî, psikolojik baskının yasak olacağı şeklindeki yorumlara imkân vermiş olmaktadır.

¹⁹ Din seçiminde irâdenin önemi ve zorlamanın sakıncaları hakkında geniş bilgi için bk. Köse, Saffet, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul 2003, s. 22-24.

Yine Hz. Peygamber'in Necrânîlerle yapmış olduğu sözleşmede "Onların (...) dinî hayat ve tatbikatlarına, hazır bulunanlarına bulunmayanlarına, ailelerine, mâbetlerine (...) Allah'ın himayesi ve Resûlullah Muhammed'in *zimmeti* Necrânîlar ve onlara bağlı etraftakiler üzerine bir haktır. Hiç bir piskopos kendi dinî vazife mahalli dışına, hiç bir papaz kendi papazlık vazifesini gördüğü kilisenin dışına, hiçbir râhip, içinde yaşadığı manastırın dışında başka bir yere alınıp gönderilmeyecektir." denilmektedir. Bu sözleşmede, din ve vicdan özgürlüğü, "hazır bulunanlarına bulunmayanlarına" vurgusu ile genelleştirilmekte ve güvence altına alınmaktadır. İşte bu her iki belgede yer alan hükümler, İslâmî referansla hazırlanan bildirilere yansıtılmış olmaktadır.

Din ve vicdan özgürlüğü açısından İslâm hukukunda önemli açılımlar bulunmaktadır. Her şeyden önce bu hukuk içerisinde gayri müslimlere ait çok sayıda hüküm bulunmaktadır. Sadece bunların varlığı bile İslâm'ın diğer din mensupları ile hukukî zeminde bir arada yaşamalarının kabul edildiğini göstermektedir.

İrtidâd din özgürlüğünü yok sayma değildir. Yukarıda değindiğimiz gibi İslâm hukuku gayri müslimlerle bir arada yaşamaya ilişkin düzenlemelerde bulunmuştur. Din özgürlüğüne izin vermeseydi, diğer bir ifadeyle diğer dinlerle bir arada yaşayabilmeyi onaylamasaydı, bu tür düzenlemelerde bulunmazdı. İrtidâdı din özgürlüğünün ötesinde bir vakıa olarak değerlendirmektedir. Cezası konusunda fakihler bazı noktalarda ortak kanaati paylaşırsa da cezanın İslâm ceza hukuku içerisindeki yeri hususunda ayrılıklar bulunmaktadır. Hanefilerin yaklaşımı bugün birçok araştırmacının irtidâdı siyasî suç kapsamında değerlendirmesine ilham kaynağı olmuştur. Adeta irtidâd devlet aleyhine işlenen suçlardan sayılabilecek bir kategoriye çekilmektedir. Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyi reddederek siyasî otoriteyi kabul noktasına gelenlere savaş açmasındaki mantığa da uygun bir ceza olarak düşünülebilir.

Bir diğer açıdan da şöyle bir değerlendirmede bulunmak sanırım yanlış olmaz. Fakihler devletle vatandaşları arasında vatandaşlık sözleşmesinin veya bağının var olduğunu kabul etmektedirler. Müslümanlar doğal vatandaş, gayri müslimler de yapılan sözleşme ile müslümanlarla temel insan hakları noktasında eşitlenen vatandaşlar olarak devlete sadakat gösterdikleri sürece hepsinin insan hakları koruma altına alınmaktadır. Dolayısıyla İslâm hukuku devletle vatandaş arasındaki bu bağın herhangi bir sebeple kesilmesi durumu, dokunulmazlık hakkını kaldırmaktadır.

Batılı insan hakları araştırmacılarının İslâm hukukundaki mürtedle ilgili hükümler kapsamında dile getirdikleri, "İslâm'ın ortaçağ yorumu

önceden başka dinlerden birisine mensup iken daha sonra müslüman olmayı kabul eden bir şahıs için herhangi bir ceza öngörmezken, müslümanlıktan vazgeçenlerin cezalandırılacağını gösteren hükümleri ihtiva etmektedir.” şeklindeki eleştirilerini²⁰ yukarıda dile getirdiğimiz vatandaşlık hukuku çerçevesinde değerlendirmek daha uygun olacaktır. Çünkü müslümanlığı tercih edenler ilave bir girişime gerek kalmadan müslümanların sahip olduğu hakları doğrudan kazanmış olurlar. Dolayısıyla bu olay İslâm’a girme şeklinde değil, İslâm’ın hâkimiyetine ve korumasına girme şeklinde değerlendirilmektedir.

Ancak irtidâd edenlerin zimmet sözleşmesinden kaynaklanan haklara doğrudan sahip olması söz konusu değildir. Bunlar tıpkı İslâm ülkesine izinsiz giren *harbîler* gibi muamele görürler. Harbîler dokunulmazlık hakkına sahip olmadıkları için mal ve can emniyetine sahip olamazlar. Bunlar aleyhine işlenen suçlardan dolayı İslâm devletinin faili cezalandırma hakkının olmadığını savunan İslâm hukukçuları, failin müslüman veya gayri müslim olmasının ceza verilmezlik ilkesine etki etmeyeceğini belirtmişlerdir²¹.

Özetle irtidat bir tür vatandaşlıktan çıkma ve devlete sadakatten ayrılma olarak anlaşılmaktadır. Devletler kendi vatandaşlığından çıkanı veya sadakatten ayrılanları hakları dokunulmaz olanlardan kabul etmemektedir.

Din ve vicdan özgürlüğü sadece belli coğrafyada birlikte yaşayan insanlara bir takım hakların tanınmasından ibaret değildir. Dünya ölçeğinde de inananların haklarına riayet edilmesi gerekir. Öncelikli olarak farklı din mensuplarının kutsal değerlerine hakaret edilmemesi o dine inananların insan hakları kapsamında değerlendirilmelidir. Her şeyden önce eleştiri ile hakareti birbirinden ayırmak gerekir. İslâm’ın hikmet ve güzel öğüdü merkeze alıp²² bu davranış biçimini genel ilke olarak benimsedikten sonra, hakareti şu ifadelerle yasaklamaktadır:

“Bununla beraber, onların Allah’tan başka taptıklarına da sövmeyin ki, onlar da cahilliklerinden Allah’a sövmesinler...”²³

Din ve vicdan özgürlüğü sadece mabede girip çıkma serbestliği demek değildir. Din hürriyeti aynı zamanda dindar vatandaşların, din bahsinde haiz oldukları haklardan her birini serbestçe, korkusuz ve endişesizce

²⁰ Mayer, *Islam and Human Rights*, s. 141. Tibi, “The European Tradition of Human Rights”, s. 104–105.

²¹ Meseala bk. Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd, *Kitâbu Bedâiu’s-Senâi fi Tertîbi’s-Şerâi*, Beyrût ts, VII, 71.

²² Nahl, 16/125-127.

²³ En’am, 6/108.

kullanmalarını ve her birinden serbestçe faydalanmalarını gerektirir. Din müessesesinin dayandığı hakların bugün ehemmiyet itibariyle başta geleni hiç şüphesiz öğretim ve okutma-yazma, telkin etme hakkıdır. Bu hak, bir baskı ve tehdit altında kalıyorsa o takdirde din hürriyetinden bahsedilemez.²⁴

Sonuç

Din ve vicdan özgürlüğü insan olarak yaşamının en önemli özelliği ve en temel haklardan birisidir. Sadece teorik düzeyde değil pratikte de bütün uzantılarıyla yaşanmadığında hakların kusursuz rasyonalizesinden söz etmek mümkün değildir. Uluslararası, bölgesel, yerel, kültürel ve bilimsel düzeyde tartışılmakta olan konunun zenginleşmesi ve herkesin beklentilerine cevap verebilmesi için, dinin diğer insanların inançları üzerinde baskı aracı olarak kullanılmaması ve art niyetli düşüncelerden uzak olarak kullanılması gerekmektedir.

Öte yandan dinlerin değerleri ve hassasiyetleri göz ardı edilemez. Bunu sağlamanın yolu uluslararası insan hakları hukukunun bir veya birkaç dinin değerleri etrafında değil ortak değerler ekseninde şekillenmesinden geçmektedir. Çünkü dinlerin ya da dinî yorumların insan ve hak anlayışları ile insan hakları normları arasından farklılıkların var olduğu bir gerçektir. Bu farklılık aslında dinlerin ya da yorumlarının ayrışmasının önemli sebepleri arasında yer alır.

Kaynakça

Avva, Muhammed Selim, Fi'n-Nizâmi's-Siyâsî li'd-Devleti'l-İslâmiyye, Kâhire 1983.

Ayengin, Tevhit, İslam ve İnsan Hakları: Hukuki Temeller ve Çağdaş Yorumlar, Ravza Yayınları, İstanbul 2007.

Başgil, Ali Fuat, Din ve Laiklik, İstanbul 1996.

el-Marfey, İhsan Hamid vd., İslâm ve İnsan Hakları (trc: Tahir Yücel ve Şennur Karakurt), Endülüs Yayınları, İstanbul 1995.

Gemalmaz, Semih, Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş, İstanbul 2003, 4. baskı.

<http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhak/pdf01/215-219.pdf>

<http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhak/pdf01/215-219.pdf>

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, Kitâbu Bedâiu's-Senâi fi Tertîbi's-Şerâi, Beyrût ts.

²⁴ Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1996, s. 16.

- Marcel A. Boisard, “İslâm’ın Hoşgörüsü”, İslâm ve İnsan Hakları, trc: T. Yücel, Ş. Karakurt, Endülüs Yay., İstanbul 1995.
- Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder 1995.
- Peters, Ruud, “Islamic Law and Human Rights: A Contribution to an Ongoing Debates”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, X/1, 1999.
- Savaş, Coşkun Necmi, *İnsan Hakları Bağlamında Azınlıklar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2006.
- Şentürk, Recep vd, “İslâm İnsan Hakları Kahire Beyannamesi”, *İnsan Hakları Araştırmaları [Dergisi]*, (trc: Recep Şentürk ve Kasım Aksoy), II/3, İstanbul 2004.
- Tibi, Bassam, “The European Tradition of Human Rights and the Culture of Islam”, *Human Rights in Africa Cross-Cultural Perspectives*, ed., A. A. an-Na’im ve F. M. Degs, Washington D. C. 1990.
- Weeramantry, Christopher G, *Islamic Jurisprudence, Some International Perspectives*, New York, 1988.

POSTMODERN BİR İNSAN HAKLARI SÖYLEMİ OLARAK HUKUKÎ ÇOĞULCULUK VE İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Mehmet Salih Kumaş**

ÖZET

Postmodern süreçte öne çıkan anlayışlardan biri de hukukî çoğulculuk teorisi. Hukuk ile kültür arasındaki ilişkiye vurgu yapan bu teoriye göre hukuk, hem bulunduğu toplumun kültürel bir görünümünden ibarettir, hem de toplumdaki kültürün en önemli taşıyıcılarından biridir. Post-koloniyal süreçle birlikte Batılı bilim adamlarının gündemine giren hukukî çoğulculuk düşüncesi, küreselleşme sürecinde giderek heterojen bir yapı arzeden Batılı toplumlar için de idealize edilmeye başlanmıştır. Düşünce ve inanç özgürlüğü, azınlık hakları, kültürel haklar, çok-kültürlülük gibi kavramlara sık sık referansta bulunan hukukî çoğulculuk, her ne kadar Batılı bir kavram olsa da, başta İslam coğrafyası olmak üzere Batı dışı toplumlarda yüzyıllardır var olan bir sosyal olguyu ifade etmektedir. Örneğin İslam tarihinde gayrimüslimler (zimmîler), *zimmî* anlayışı çerçevesinde dinlerini ilgilendiren konularda hukukî bir otonomiye sahip olmuşlardır. Orta Çağ'ın hakim sosyo-politik anlayışının etkisiyle bazı hakları kısıtlanmış olsa da, zimmîlerin İslam toplumlarında kendi dinî ve kültürel aidiyetlerini koruyarak Müslümanlarla yan yana yaşadıkları görülmektedir. Ancak İslami zimmî anlayışının hukukî çoğulculuk gibi bir işleve sahip olabilmesi için, eşitlik temelinde bir insan hakları anlayışını benimsemesi gerekir. Bu bağlamda temel haklar konusunda tüm insanların eşit olduğunu savunan Hanefî İslam hukukçularının geliştirdiği “el-isme bi'l-ademiyye” kavramı, hukukî çoğulculuk ile zimmî anlayışının ortak bir zeminde buluşmasına imkan sağlayacak bir anlayışı formülize etmektedir. Buna göre kendilerini toplumun diğer kesimlerinden farklı şekilde tanımlayan grupların kültürel ve dinî değerlerinin hukuk aracılığıyla korunması, hem insan hakları açısından hem de toplumsal entegrasyon açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hukukî çoğulculuk, Azınlıklar, Kültür hakkı, İslam Hukuku, Zimmî.

* Arş. Gör. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: msalikhkumas@uludag.edu.tr

ABSTRACT

Legal Pluralism as a Discourse of Postmodern Human Rights and Its Evaluation in Terms of Islamic Law

The theory of legal pluralism has been one of the most considerable concepts in the postmodern period. According to this theory emphasized on the relationship between law and culture, law is a cultural expression of the society, and one of the important carriers of the culture. The legal pluralism, occupying the agenda of the western scientists in post-colonial period, has been idealised for Western societies which have been increasingly heterogeneous in the process of globalization. Although this theory referring mostly to the concepts such as freedom of thought and faith, minority rights, cultural rights, cultural pluralism, is a western concept, in fact it has been a common social phenomenon for non-western societies for centuries. For instance, non-Muslims had the legal autonomy in the issues relating to their religions throughout Islamic history. They seemed to have lived together with Muslims maintaining their own cultural and religious identities even though there were the limitations on their some rights under the effect of the Medieval dominant socio-political approach. But to have a function like legal pluralism for Islamic concept of *dhimma* requires to adopt a perspective of human rights based on equality. In this context, The concept of “al-isma bi al-adamiyya” developed by Hanafite jurists having the idea of equality of all human beings formulates an understanding which makes legal pluralism and *dhimma* possible to meet on a common ground. Accordingly, the protection of the cultural and religious rights of the groups who define themselves as different from the other ones by law has importance in both terms of human rights and social integration.

Keywords: Legal Pluralism, Minorities, Cultural rights, Islamic Law, Dhimmis.

A- GİRİŞ

Hukuk, olgusal gerçekleri göz önünde bulundurmakla birlikte, temelde *ideal*'in bir arayışıdır.¹ Normatif bir bilim olarak kabul edilen hukuk, bu yönünden dolayı bazı değerler ve ilkelerden hareket etmek zorundadır. Bir fiilin yasa dışı, bir başka fiilin yasal olarak değerlendirilmesi, ancak bazı değer ve ilkelerle mümkündür. Bu durum hukukun, ideolojik bir arka plana sahip olduğu anlamına gelmektedir.

¹ Çağıl, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, 3. bs. (İstanbul: İ.Ü.H.F. Yayınları, 1966), s.114-5.

Çok köklü sosyal bir gerçeklik olmasına rağmen, günümüzdeki anlayışla hukukun², Batı medeniyeti çerçevesinde oluşmuş, Batı medeniyetinin tarihsel şartlarına göre üretilmiş, Batı'nın insan, toplum ve devlet anlayışına göre şekillenmiş ve Batılı bakış açısına göre tanımlanmış hak ve sorumluluk anlayışına dayalı bir telakki ve yapı olduğu yönündeki düşünceler giderek taraftar bulmaya başlanmıştır.³ Diğer bir ifade ile günümüz egemen hukuk anlayışı, Aydınlanmacı Batı düşüncesine dayalı dünya görüşünün bir yansımasıdır. Bu anlayış her ne kadar kendisini her türlü kültürel değerden bağımsız olarak sunsa da, son yıllarda yapılan çok sayıda çalışma, günümüz hukuk anlayışının bu kültürel arka planını ortaya koymaktadır.

Batı aydınlanma sürecinde birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan hukuk ve kültür kavramları arasında nasıl bir ilişki olduğu son yıllara kadar bilimsel araştırmalara konu edilmemiş⁴ hatta kültürün hukuk alanında incelenmesi, bilimsel bir ihlal olarak görülmüştür.⁵ Ancak günümüzde sosyal farklılıkların ve mücadelelerin bir alanı olarak görülen kültürün hukuksal alan içinde değerlendirilmesi, hem hukukun mahiyetinin anlaşılması, hem adaletin tesisi, hem de toplumsal bütünlük/sosyal düzen açısından bir zorunluluk olarak görülmektedir.⁶ Hukukun kültürel yönünü öne çıkaran söylemlerin gelişmesi aslında Batı'da görülen köklü anlayış değişiminin bir uzantısıdır. Bir taraftan küreselleşmenin tetiklediği sosyo-politik değişim rüzgarı, diğer taraftan aydınlanmacı/modernist batılı anlayışın vaat ettiği âdil ve özgür dünyanın oluşturulamaması sonucu ortaya çıkan eleştirel bakış, hukuk-kültür ilişkisini gündeme getirmiştir. Postmodernizm olarak isimlendirilen bu eleştirel bakış açısı, başta yerleşik batılı hukuk anlayışı olmak üzere, tüm Batı düşüncesinde etkili olmuştur. Bu etkinliğinin en önemli sebebi de onun, her alanda aydınlanmacı/modernist anlayışa ciddi eleştiriler yöneltmesidir.

² Modern hukuk 1769'da Rusya'da, 1780'de Prusya'da, 1786'da Pensilvanya'da, 1788'de Avusturya'da, 1791'de Fransa'da uygulanmaya başlamıştır. Bkz. Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, 2. bs. (Ankara: İmge Yayınevi, 2002), s. 217-18.

³ Sinha, Surya Prakash, "Legal Polycentricity", *Legal Polycentricity, Consequence of Pluralism in Law* içinde, Edit. Hanne Petersen and Henrik Zahle, (USA: Dartmouth Publishing, 1995), s. 52-53.

⁴ Coombe, Rosemary J., "Contingent Articulations: A Critical Cultural Studies of Law" *Law in Domains of Culture* içinde Edit. Austin Sarat-Thomas R. Keames, (Michigan: The University of Michigan Pres., 1998), s. 22-3.

⁵ Hukuk ile kültür arasındaki ilişki son 30 yıla kadar bilimsel bir çalışma alanı olarak görülmemiştir. Hukuku salt devlet merkezli bir olgu olarak değerlendiren pozitivist hukuk anlayışı çerçevesinde hukuk-kültür ilişkisinin çok önemli görülmemesi anlaşılır bir durumdur. Ancak pozitivist hukuk anlayışının etkisini kaybedip, hukukun kendisini devlet dışı merkezlerle meşrulaştırmaya yönelmesiyle birlikte toplumsal ve dolayısıyla kültürel değerler önem kazanmıştır. Daha önce bir bilim dalı olarak kabul edilmeyen hukuk sosyolojisi ve hukuk antropolojisinin gelişmesiyle birlikte, hukukun kültürle ilişkisi daha geniş şekilde incelenir olmuştur. Bkz. Yüksel, Murat, *Hukukî Plüralizm*, (İstanbul: Beta Yay., 2003), s. 7.

⁶ Yüksel, Murat, *a.g.e.*, s. 7, 13, 23.

B- HUKUKİ ÇOĞULCULUĞUN ZİHNİ ARKAPLANI: POSTMODERN SÖYLEM

1980’li yıllardan itibaren, artan bir yaygınlıkla entelektüel ve kültürel çevrelerin en önemli tartışma konularından biri olan *postmodernizm*, mimariden estetiğe, epistemolojiden antropolojiye, sosyolojiden ahlaka, siyasetten hukuka kadar çok geniş bir alanda eleştirel bir bakış ortaya koymuştur.⁷ Daha çok özgürlük, görecelik ve çoğulculuk söyleminde yoğunlaşan bu eleştirel bakış, temelde aydınlanmacı/modernist hukuk düşüncesinin dayandığı dünya görüşünün ciddi bir eleştirisi anlamına gelmektedir. Bu eleştiriler, birçok alanda olduğu gibi hukuk alanında da çoğulculuğa ve göreceliğe dayalı bir anlayışı idealleştirmektedir. İşte hukukî çoğulculuk (legal pluralism) düşüncesi bu süreçte büyük taraftar bulmaya başlamıştır. Hukukî çoğulculuğun tanım ve çeşitlerine geçmeden önce, bu düşünceye zemin hazırlayan Batı düşüncesindeki köklü değişimin kısaca ele alınması faydalı olacaktır.

Postmodernizme göre nesnel, evrensel ve hakikati birebir temsil eden bir bilgi anlayışı kabul edilemez. Onun yerine, kişiler-arasına dayalı (entersübjektif), çok katlı ve göreceli bir bilgi anlayışı gerçeğe daha yakındır. Bu yaklaşımıyla postmodernizm, modernizmin Aristoteles’e dayanan “bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır” türünden ikili mantık konumunu reddetmiş olmaktadır. Postmodernistlere göre bilginin bu şekilde kabul edilmesi ile bilginin araçsallaştırılarak bir tahakküm aracı ve dogma haline getirilmesinin önüne geçilmiş olacaktır.⁸ Bu tutum ise, Bauman’ın ifadesiyle bir uzlaşma ve tolerans ortamına daha fazla hizmet etmektedir.⁹

Postmodernizm, diğer taraftan günlük hayattan kopuk, *ussallık* ve soyut bir bilgi öznesine indirgenmiş ve tarihî/sosyal bağlamından koparılmış, atomistik bir insan anlayışını kabul etmez. Bundan dolayı nesnel ve genel geçer bir bilim anlayışı ile kendini meşrulaştıran her türlü üst-anlatılara göre oluşturulan bir *benlik*’e karşı çıkar. Onun yerine, bu dünyada ve günlük hayatın içinde, eylem sahibi ve bağlam-bağımlı, özerklik sahibi ve hiçbir şekilde evrensel nitelikli algılayış ve duygulara sahip olmayan bir insan anlayışı daha gerçekçi bulunur.¹⁰ Bu anlayışları sebebiyle postmodernist düşünürler, özel-kamu şeklindeki kesin bir ayrıma da karşı çıkarlar. Onlara göre, toplumdan tamamen bağımsız özel bir alandan bah-

⁷ Şaylan, *a.g.e.*, s. 50-9.

⁸ Şaylan, *a.g.e.*, s. 217-8, 222-3; Küçükalkp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, (İstanbul: Paradigma Yay., 2003), s. 100-9.

⁹ Bauman, Zygmunt, “Modernite, Postmodernite ve Etik”, *Doğu-Batı*, 19 (2002), s. 52-61; Tekeli, İlhan, *Modernite Aşılırken Siyaset*, (Ankara: İmge Yay., 1999), s. 211.

¹⁰ Tekeli, *a.g.e.*, s. 50.

setmek mümkün değildir. Daha açık bir ifadeyle, özel alan, toplumsal bir zeminde oluşur.¹¹

Postmodernizm, modernizmin toplum anlayışına da karşı çıkar. Modernizme göre insan, mensup olduğu toplumun bekası için vardır.¹² Her toplum, kendini yeniden üretebilmek için bir takım *doğrular* çerçevesinde birleşmek ve diğer söylemler üzerinde bir baskı kurmak zorundadır.¹³ Hobbes, bu doğruları, *büyük belirleyici* (the great definer) olarak devletin belirleme hakkının olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Locke, bütün yurttaşların doğal haklarını topluma bırakmaları gerektiğini, Rousseau ise *özel iradeyi, genel iradeye* tabi kılmak gerektiğini belirtir.¹⁴

Postmodernizme göre bilimin esas alınarak bireylerin toplumda nasıl düşünüp davranacaklarını belirleyen bir anlayışın kabul edilmesi mümkün değildir.¹⁵ *Üst anlatuların* doğrunun tek temsili oldukları iddiasıyla diğer söylemleri inkâr ettiklerini ve bilimi dogmatlaştırarak onlar üzerinde baskı kurduklarını savunan postmodern düşünürler, *Ötekilerin sesinin* (voice of others) meşrulaştırılması gerektiğini dile getirirler.¹⁶ Postmodern teorisyenler, kültürel asimilasyonu öngören¹⁷ *doğal toplum modeli* yerine, toplumsal farklılıkların hoş görülmesini ve yan yana duran farklı kültürlerin iç içe ve birlikte yaşamalarını savunan *sembolik toplum* anlayışını savunurlar.¹⁸

Postmodernizmin ahlak anlayışı da bu toplum anlayışına uygun olarak şekillenmiştir. Buna göre ahlak, özgürlük ve öteki ile olan diyalog çerçevesinde ele almıştır. Postmodern düşünürlere göre, *öteki* üzerinde kurulmaya çalışılan otorite, gerçek anlamda ahlaklı olmanın önündeki en büyük engellerden biridir.¹⁹ Onlara göre evrensel bir *ahlak yasası* çerçevesinde, tüm insanlara yönelik bir *ahlakileştirme projesi* öngören modern söylemi kabul etmek mümkün değildir. Postmodern düşünürlerin öncülerinden olan Foucault, modern ahlak projesinin, *değerler krizine* yol açtığını

¹¹ Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma yay., 2000), s. 159.

¹² Murphy, a.g.e., s. 47-8.

¹³ Şaylan, a.g.e., s. 235-6; Yüksel, Mehmet, *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2002), 187.

¹⁴ Murphy, a.g.e., s. 22-3; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 12. bs. (İstanbul: Remzi Yay., 2000), s. 342-3.

¹⁵ Foucault, Michel, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktas, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002), s. 245-7; Şaylan, a.g.e., s. 233-4, 263-5.

¹⁶ Connor, Steven, *Postmodernist Kültür Çağdaş Olanın Kuramlarına Dair*, Çev. Doğan Şahiner, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2001), s. 42-7; Şaylan, a.g.e., s. 279.

¹⁷ Murphy, a.g.e., s. 138-9; Tekeli, a.g.e., s. 87-8

¹⁸ Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis Yay., 2003), s. 10; Yüksel, Mehmet, a.g.e., s. 187-90; Murphy, a.g.e., s. 183-4.

¹⁹ Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Çev. Ferma Lekesizalın, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995), s. 24-5; Benhabib, Şeyla, *Modernite, Birey ve Toplum* Çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2002), s. 53-4.

savunur. Çünkü *ahlakileştirme projesinin* öngördüğü tek ahlak ve biricik ahlakî kod, hiçbir zaman gerçekleştirilememiştir. Heidegger ve Derrida ise, ahlaki farklılığın (*différance*) tedirginlik oluştursa da, kimliklerin oluşumu için önemli olduğunu öne sürerler.²⁰ Bu bağlamda evrensel bir ahlakî düzen kurgulamak, insanların kişiliksizleştirilmesi anlamına gelir.²¹

Postmodernizm devlet düşüncesi çerçevesinde de aydınlanmacı/modernist anlayıştan bir kopuşu ifade eder. Hobbes'un *homo homini lupus* (insan insanın kurdudur) anlayışının²² bir sonucu olarak geliştirilen modern devlet anlayışına göre insanlar, birbirine söz vererek (toplumsal sözleşme) ortak bir güce tüm haklarını devretmişlerdir. Bu aşamadan sonra insanlar, artık kendi kişisel çıkarlarına göre belirledikleri kurallar yerine, devletin belirlediği kurallara göre hayatlarını tanzim ederler.²³ Modernizme göre toplum içinde kendisini diğerlerinden farklı gören hiçbir grubun bulunmaması gerekir. Çünkü bu gruplar, özel iradelerini ve kısmî çıkarlarını öne çıkararak, *toplum sözleşmesi* ile amaçlanan genel menfaatleri zedeleyeceklerdir.²⁴ Modernizmin ulus-devlet anlayışını şekillendiren düşünürlerin başında gelen Hegel, devletin bireylerden ve dolayısıyla toplumdan üstün bir konuma sahip olduğunu ve devletin kendini idame ettirmekten daha üstün bir amacının olmadığını savunur.²⁵ O, devlet kavramına salt politik bir organizasyon olmanın ötesinde bir misyon yükleyerek devletin hem bireyler üstü bir kimliğe ve bağımsız bir bütünlüğe sahip olduğunu hem de kendine özgü gelişme yasalarının bulunduğunu ileri sürmüştür. Ulus-devlet öncesi aşamada hukuk sisteminin hatta yasama organının sivil toplum unsurları arasında olduğunu dile getiren Hegel, devletin oluşmasından sonra diğer sivil toplum unsurları gibi hukuk sisteminin de devletin şahsında toplandığını savunarak, hukuk ile toplum arasındaki organik bağları koparır. Hegelci devlet düşüncesi geleneğinde hukuk, devletin meşruiyet ölçüsü olmakla birlikte devletin yüce ve aşkın bir tasarrufu olarak topluma bahşedilen ve gerektiğinde yine devlet tarafından değiştirilebilen kurallar bütünü olarak görülmektedir.²⁶

Postmodernist düşünürlere göre XX. yüzyıl deneyimi bireylerin fiziksel bedenlerini ve toplumsal kimliklerini oluşturmayı öngören ideolojilerin başarısız olduğunu, devlet tarafından üretilmiş bir insan modeli var-

²⁰ Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yay., 2000), s. 156-7; Connolly, *a.g.e.*, s. 30.

²¹ Murphy, *a.g.e.*, s. 83.

²² Gökberk, *a.g.e.*, s. 249-50.

²³ Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Edit. Serdar Taşçı, (İstanbul: Metropol yay.,2002), s. 70-2; Gökberk, *a.g.e.*, s. 252-4.

²⁴ Thomson, *a.g.e.*, s. 127-33; Murphy, *a.g.e.*, s. 23-4.

²⁵ Erdoğan, Mustafa, "Hikmet-i Hükümet", *Doğu Batı*, 13 (2000), s. 50.

²⁶ Çaha, Ömer, "İdeoloji ile Hukuk Arasında Devlet", *Doğu Batı*, 13, (2000), s. 88, 101-2.

sayımının gerçekçi olmadığını ortaya koymuştur. Artık ilerleme adına dahi olsa, toplumsal hedefler için insanlar üzerinde baskı kurulması meşru görülmemelidir.²⁷ Bireylerin tam bağımsızlığı, her türlü homojenleştirme ve tekdüzeleştirme projelerine karşı çıkmalarıyla mümkündür. Devletin hukuk aracılığı ile meşrulaştırmaya çalıştığı bu homojenleştirme girişimi, her türlü kültürel ve bireysel farklılıkları görmezden gelmektedir. Bu bağlamda kültür ile hukuk arasındaki ilişkiye dikkat çeken bu düşünürler, hukukun kültürel farklılıkları dikkate alması gerektiği üzerinde durmaktadırlar. Zira kültür, hem özgürlükler hem de kimliğin oluşum sürecinde önemli bir role sahiptir.²⁸

Postmodernizme göre küreselleşme ile ortaya çıkan sosyo-politik yapılar, ulus-devlet anlayışını erozyona uğratmıştır.²⁹ Bu süreçte ulus merkezli devlet anlayışından küresel (çoğulcu) devlet anlayışına, merkezîyetçilikten adem-i merkezîyetçiliğe, ideolojik toplumu öngören siyasal anlayıştan, bağımsız sivil toplumu öngören siyasal anlayışa, klasik liberalizmden yeni liberalizme, temsili demokrasiden radikal demokrasiye doğru bir değişim yaşanmıştır. Farklı şekillerde ifade edilen bu değişim süreci, yöneten ve yönetilen arasındaki mesafeyi daraltan, tüm bireylerin yönetim sürecine katıldığı, *karşılıklı yönetim, etkileşim içinde yönetim veya yönetişim* (governance) gibi kavramlarla ifade edilen bir yönetim anlayışına vurgu yapmaktadır.³⁰

Ulus-devlet anlayışının öngördüğü teslimiyetçi ve yönetilmeye dayalı devlet anlayışı yerine, katılımcı demokrasinin gelişmiş bir aşaması olarak nitelendirilebilecek “*yönetişim*” (governance) anlayışı idealleştirilir. Yönetişim anlayışının hayata geçirilebilmesi için, ideolojik toplum anlayışının reddedilip sivil bir toplum modelinin benimsenmesi şarttır. Bu toplum modelinde, bireylerin herhangi bir zorlamaya maruz kalmaksızın, kendi aralarında anlaşarak oluşturdukları ortak yaşam alanı tesis edilir. Sivil toplum anlayışında, devlet-toplum ilişkileri hukuksal normlara göre düzenlenmektedir. “Sivil toplum örgütleri” etkileşim içinde devleti yönetirler.³¹ Bunlar, otonom yapıda olup devletten bağımsızdırlar. Bunun için de

²⁷ Tekeli, a.g.e., s. 180.

²⁸ Kymlicka, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlıkları Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1998), s. 83-4; Benhabib, a.g.e., s. 17-8.

²⁹ Habermas, Jürgen, *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti*, Çev. Medeni Beyaztaş, (İstanbul: Bakış Yay., 2002), s. 26-7.

³⁰ Habermas, a.g.e., s. 26-8; Aktan, Coşkun Can, “Değişim Trendleri ve Değişim Dinamikleri”, *Moderniteden Postmoderniteye Değişim* içinde, Edit. Coşkun Can Aktan, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2003), s. 6-13.

³¹ Çaha, Ömer “Bir Kez Daha Sivil Toplum Üzerine”, *Sivil Toplum Dergisi*, 1 (2003), s. 21-2.

devletin toplumdaki, toplumsal beklentilerden, etkilerden ve taleplerden soyutlanmamış olması gerekir.³²

Jürgen Habermas, özgürlüklerin giderek önem kazandığı günümüz şartlarında devlet-toplum ilişkilerinin ideal bir noktaya ulaşabilmesi için devlet tarafından ihlal edilemeyecek şekilde hukukten güvence altına alınmış, özerk bir alanda bireylerin kendi kaderlerini kendilerinin tayin edebilmelerine imkân veren bir anlayışın hâkim kılınması gerektiğini savunur. Bunun için de, bireylerin yurttaş olma sıfatıyla siyasî karar alma süreçlerini belirlemeleri, yâni öncelik yaşamada olmak üzere, yürütme ve yargı da dâhil, devlet yönetimini kendi kamusal belirleyiciliklerine tâbi kılabilmele-ri gerekmektedir.³³

C- HUKUKSAL DÖNÜŞÜM

XX. yüzyılda Batı dünyasında yaşanan köklü zihni değişim sürecinden en çok etkilenen alanlardan biri de hukuktur. Hukuk alanında görülen bu değişim, postmodern söylemle zirveye ulaşsa da, geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren ciddi anlamda kendini hissettirmeye başlamıştır. Hukuk alanında meydana gelen değişimi 2 temel başlık altında ele almak mümkündür: 1- Devlet Merkezli Hukuk Anlayışından Toplum Merkezli Hukuk Anlayışına Geçiş 2- Postmodern Hukuk Anlayışının Gelişmesi.

1. Devlet Merkezli Hukuk Anlayışından Toplum Merkezli Hukuk Anlayışına Geçiş

XIX. yüzyılda yaygınlaşmaya başlayan ulus-devlet düşüncesi, kendine uygun bir hukuk telakkisi geliştirmiştir. Ortaçağ boyunca hâkim olan doğal hukuk düşüncesi terk edilerek *pozitivist hukuk* (hukuksal pozitivism) anlayışı hukukçular arasında yayılmaya başlamıştır. Pozitivist hukuk anlayışına göre hukukun temeli, sosyal sözleşme ya da metafizik (*a priori*) bir şey değil, egemen güç, yani devlettir. İngiltere’de ortaya çıkan bu düşünceye göre hukuk, hükümler gücün iradesinde ortaya çıkar. Bundan dolayı tebaanın, yöneticilerin belirlediği kurallara uyması gerekir. Yöneticiler tarafından oluşturulan hukuka uymanın ahlakî bir dayanağının olup olmadığını sorgulamak ise gereksizdir.³⁴

Devlet tarafından belirlenen hakların dışında bireyin başka bir kriteri esas alarak herhangi bir hak talebinde bulunamayacağını ve adaletin, yasaların harfiyen yerine getirilmesiyle gerçekleşeceğini öngören hukukî pozitivism, İkinci Dünya Savaşı’na kadar gücünü korumuştur. Nazi Almanya’sı örneğinden hareketle bu anlayışın ne gibi haksızlıklara yol açtığına

³² Çaha, a.g.m., s. 22.

³³ Habermas, a.g.e., s. 148-9.

³⁴ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, 5. bs. (Ankara: Siyasal Yayınevi, 1999), s. 300-3, 308-10.

anlaşılması, bazı hukukçuların doğal hukuk düşüncesine atıfla, devlet kanunlarına uymanın her zaman adaleti gerçekleştirmek anlamına gelmediğini savunmalarına neden olmuştur³⁵. Bu dönemde pozitivist hukuk anlayışı etkinliğini kaybetmeye ve doğal hukuk düşüncesi yeniden değer görmeye başlamıştır.³⁶ Doğal Hukuk Rönesansı olarak adlandırılan bu süreçte, insanın doğuştan bazı haklara sahip olduğu savunulmuş ve hukuk kurallarının hem bu haklara hem de toplumsal değerlere ve akla uygunluğunun sağlanması gerektiği vurgulanmaya başlamıştır. Bu anlayışa göre bu durum, hukuk kurallarını sadece devlet gibi harici bir gücün dayatması olmaktan çıkarıp, içten gelen bir sorumluluk duygusunun da desteklediği kurallar haline dönüştürecektir.³⁷ Bu anlayışın sonucu olarak, insan hakları evrensel boyutta gelişmeye başlamış ve 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirisi yayınlanmış ve daha sonra Birleşmiş Milletler nezdinde insan hakları ve özgürlükleri ile ilgili çok sayıda yeni sözleşme deklare edilmiştir.³⁸

Doğal hukuk düşüncesinin bu yükselişi, hukukun temellendirilmesi çerçevesinde gözlerin devletten insana ve dolayısıyla toplumsal değerlere çevrilmesine yol açmış ve hukukun insanların doğalarında var olan adalet idesine veya bu adaletin toplumda tecessüm etmiş hali olan örf ve âdetlerde vücut bulan genel kanaatlere dayandırılması gerektiğini savunan *sosyolojik hukuk akımı*'nin ortaya çıkmasına ve hukukçular arasında yayılmasına yardımcı olmuştur.³⁹

2. Postmodern Hukuksal Dönüşüm

Genel olarak modernizmden beslenen her türlü düşünce ve yapıyı reddeden postmodern düşünceye göre, mevcut hukukî yapılar, aydınlanmacı/modernist bir felsefeden süzölmüş ve ulus-devlet anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Mutlak bir akıl ve bu akıl belirleyeceği herhangi bir nesnel/evrensel ilke veya projenin olması söz konusu olmadığı için, önceden belirlenmiş bir amaç doğrultusunda oluşan, merkezîyetçi, toplumu biçimlendirmeyi amaçlayan, güçlü bir bürokrasiye dayanan modern ulus-devlet anlayışı ve bu devlet anlayışı dâhilinde oluşan hukuk anlayışı günümüz sosyo-politik gerçeklerine uymamaktadır.⁴⁰

³⁵ Güriz, *a.g.e.*, s. 18-9.

³⁶ Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984), s. 28.

³⁷ Aral, *a.g.e.*, s. 36-7, 93

³⁸ Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi (1976), Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi (1976), Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılmasına Dair Birleşmiş Milletler Sözleşmesi (1969), İşkenceye ve Diğer Zalimane, Gayri İnsani veya Küçültücü Muameleye ve Ceza Karşı Birleşmiş Milletler Sözleşmesi (1987), Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılmasına Dair Birleşmiş Milletler Sözleşmesi (1981), Çocuk Hakları Sözleşmesi (1990). Bkz. Bozkurt, Enver, *İnsan Haklarını Korunmasında Uluslararası Hukukun Rolü*, (Ankara: Nobel Yay., 2003), s. 54-61.

³⁹ Özcan, Mehmet Tefvik, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, (İstanbul: Donkişot Yay., 2002), s. 58-9,119.

⁴⁰ Güriz, *a.g.e.*, s. 467-9; Yüksel, Mehmet, *a.g.e.*, s. 167.

Kendisini nesnellik ve evrensellekle meşrulaştıran modernist/pozitivist hukuk yaklaşımını reddeden postmodernist hukukçular, hukukun toplumsal, kültürel, ideolojik ve insanî boyutu üzerinde dururlar ve hukukun adalet ve etik ile olan ilişkisine önem verirler. Ayrıca hukukun tutarsızlıklarını ve gizlemekte olduğu çıkarlarının olduğunu, sonuç olarak hukukun tarafsızlığı iddiasının kabul edilemez olduğunu dile getirirler.⁴¹

Postmodern düşüncenin, modernist/pozitivist hukuk anlayışına yönelik eleştirilerini dört temel başlık altında toplamak mümkündür.

1- Hukukun Araçsallaştırılması: Postmodernist düşünürlere göre hukuk, iktidarın kendisini meşrulaştırmak için başvurduğu bir araç olarak işlev görmektedir. Siyasî yapıların ve dolayısıyla hukukun amacı, insanları belli bir ideoloji çerçevesinde asimile etmek değil onların farklılıklarıyla birlikte yan yana yaşamalarını mümkün kılmak olmalıdır. Bundan dolayı, ulus-devlet anlayışının öngördüğü; tüm vatandaşlar için geçerli olan tek bir hukuk sisteminin olabileceği ve bu hukuk tarafından kabul edilen hak ve yetkilerin dışında, hiçbir vatandaş için herhangi bir hak ve yetkinin sözü konusu olamayacağı şeklindeki monist (tekçi) hukuk düşüncesi kabul edilemez. Çünkü böyle bir hukuk anlayışı, postmodernistlere göre bireyler üzerinde tahakküm kurmak ve onların önceden belirlenmiş bir ideal çerçevesinde şekillendirilmesi, yani *şeyleştirilmesi* anlamına gelmektedir.⁴²

2- Hukukun Nesnellik İddiası: Postmodern düşünürlerin modern hukuk düşüncesine yönelttikleri bir diğer eleştiri ise onun nesnellğine yöneliktir. Modernist/pozitivist hukuk anlayışı, kendini rasyonellik ve iç tutarlılıkla meşrulaştırmaktadır. Hiçbir toplumsal değer ve inançtan etkilenmeksizin, kendi kendine yeterli ve tarafsız bir hukuk mekanizması olarak kendini ortaya koyan bu hukuk anlayışı, aynı şekilde hiçbir politik çıkar ve niyet gözetmeksizin sadece akıl ve mantığın soyut buyrukları tarafından şekillendiğini iddia etmektedir.⁴³ Ancak postmodernist düşünürler, hukukun nesnellik ve tutarlılığını kabul etmezler. Onlara göre hukuk yalnızca âtil bir kurallar sistemi değil, aynı zamanda bir yargı ve yorum sistemidir. Postmodern hukuk anlayışına göre nesnel bir hukuk bilgisinden söz etmek mümkün değildir. Hukukî karar alma sürecinde nesnellğe engel olan üç faktör söz konusudur: Hâkimin ahlakî ve siyasî kanaatleri, hukuk sistemi hakkındaki bilgisi ve farklı hukuk doktrinleri arasındaki ihtilaflar.⁴⁴

3- Hukukun Toplumdan Koparılması: Postmodern düşüncenin modern hukuk anlayışına yönelttiği diğer bir eleştiri ise hukukun toplumdan

⁴¹ Yüksel, Mehmet, *a.g.e.*, s. 249-51

⁴² Güriz, *a.g.e.*, s. 472-5, 482.

⁴³ Connor, *a.g.e.*, s. 90.

⁴⁴ Connor, *a.g.e.*, s. 90-95.

koparılarak, soyut ve içine kapalı bir sistem haline dönüştürülmesidir. Onlara göre hukuk, belirli kavramlar içine sıkıştırılmış, statik bir olgu olmayıp, toplumdaki değişimle birlikte değişen, dinamik bir olgudur. Hukuk, içinde yer aldığı toplumun ekonomik, siyasal ve sosyo-kültürel şartlarına göre şekillenir ve bunlarla karşılıklı ilişki içinde bulunur. Bundan dolayı postmodernistler, bir kuralın tüm bireylere aynı şekilde uygulanması anlamına gelen “*biçimsel ve denkleştirici adalet anlayışı*”na karşı çıkarlar.⁴⁵ Toplumsal duyguları, sevgileri, gelenekleri ve inancı dikkate alan, soyut mantık kurallarına daha az referansta bulunan ve daha esnek bir hukuk modelini idealize ederler. Sonuç olarak onlar, bireye, değişime, çoğulculuğa ve yerelliğe yönelmiş bir hukuk anlayışının toplumsal uyum için daha isabetli olacağına inanırlar.⁴⁶

4- Hukukun Ahlaktan Soyutlanması: Postmodernistlerin modern hukuka yönelttikleri son eleştiri ise hukukun ahlaktan soyutlanmasına yönelik modernist çabaya ilişkindir. Bu durum aslında hukukun toplumdaki koparılmasının kaçınılmaz sonucudur. Postmodern düşünürler, bireysel ahlakî yasalara aykırı olan yasalara uymayı meşru görmezler. Onlara göre böyle bir anlayış, hukukun bireyler üzerinde bir baskı aracı haline getirilmesi anlamına gelir. Bu durum ise hukukun etkinliğinin zayıflaması anlamına gelir. Bundan dolayı postmodern hukukçular, etiğe hukuksal alanda bir yer açma çabası içine girmiştir.⁴⁷

D- HUKUKÎ ÇOĞULCULUK

1- Hukukî Çoğulculuk Kavramı

Hukukî çoğulculuk (legal pluralism) kavramı, ilk olarak sosyolojik ve antropolojik hukuk araştırmalarında bir toplumdaki kültürel, etnik, dinî, bölgesel farklılıkların sonucu olarak toplumda görülen normların çeşitliliğini (heterojenliğini) ifade etmek amacıyla geliştirilmiştir. Zamanla daha geniş bir kullanım alanına ulaşan bu kavram, günümüzde hukuk-toplum ve din-devlet ilişkileri bağlamında ve özellikle de postmodern hukuk anlayışı çerçevesinde referansta bulunulan önemli kavramlardan biri haline gelmiştir.⁴⁸

⁴⁵ Yüksel, Mehmet, *a.g.e.*, s. 192-3; Murphy, *a.g.e.*, s. 126-8.

⁴⁶ Güriz, *a.g.e.*, s. 469.

⁴⁷ Connor, *a.g.e.*, s. 99-100.

⁴⁸ Santos, bu kavramı postmodern söylem çerçevesinde, Merry hukuk/toplum çerçevesinde, Sezgin ise din/devlet ilişkileri çerçevesinde üzerinde durulması gereken bir kavram olarak vasfeder. Bkz. Merry, Sally Engle, “Legal Pluralism”, *Law and Society Review*, 5 (1988), s. 869; Santos, Boaventura de Sousa “Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law”, *Journal of Law and Society*, 3 (1987), s. 279-80; Sezgin, Yüksel, “A New Theory of Legal Pluralism: The Case of Israeli Religious Courts”, *Association for Israel Studies*, (19th Annual Meeting, April 27-29 2003), San Diego, California,

John Griffiths'in 1986 yılında yayımladığı *Hukukî Çoğulculuk Nedir?* (What is Legal Pluralism?) isimli çalışmasıyla hukukçuların gündemine gelen *hukukî çoğulculuk* düşüncesi, kökleri aslında XIX. yüzyıla kadar uzanan bir hukuk anlayışını ifade etmektedir. Griffiths, adı geçen çalışmasında "hukukî çoğulculuğun ilk önce *ampirik bir olgu* olarak ortaya çıktığını, daha sonra ise *politik bir şart* olarak taraftar bulmaya başladığını ifade eder.⁴⁹

Bu kavramın gelişmesinde büyük katkıları olan Sally Merry ise *klasik hukukî çoğulculuk* ve *yeni hukukî çoğulculuk* olmak üzere iki çeşit hukukî çoğulculuktan bahseder. Griffiths'in *ampirik bir olgu*, Merry'nin *klasik hukukî çoğulculuk* olarak tanımladığı bu tür hukukî çoğulculuk, daha çok sömürgecilik sürecinde görülen Batı dışı toplumlardaki hukukî yapıları ifade etmektedir. *Politik bir şart* veya *yeni hukukî çoğulculuk* olarak vasfedilen hukukî çoğulculuk ise Batı toplumları için idealize edilen hukukî yapıyı ifade etmektedir.⁵⁰ Bu anlamda hukukî çoğulculuk kavramının tarihini Batı için sömürgecilikle başlatmak mümkündür.⁵¹

Hukuk, Batı'da tarih boyunca kurumların, insanların ve sosyal grupların davranışlarını düzenlemek ve yönlendirmek için devletin başvurduğu bir araç olarak görülmüştür.⁵² Bundan dolayı, bir sosyo-politik alan içinde birden fazla hukukî merkez ve bunun sonucu olarak da birden fazla hukuk sisteminin bulunması söz konusu olmamıştır. Ancak XVIII. yüzyıldan itibaren artan sömürgecilik süreci, Batılıların teorik ve hukuk dogmatikliği açısından açıklayamadıkları bir sosyo-politik alanda birden fazla hukuk sisteminin aynı anda uygulanması olgusunu gündemlerine taşımıştır.⁵³

Hukukî çoğulculuk düşüncesi, XX. yüzyılın son çeyreğinde büyük bir kesim tarafından dillendirilmeye başlansa da, bu düşüncenin yaklaşık yüzyıl önce bazı batılı düşünürlerin savundukları görülmektedir. Bu düşünürlerin başında Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) gelir. Ona göre, XIX. yüzyıldaki kanunlaştırma faaliyetleri profesyonel bir faaliyet olması-

Panel IV-C Religion, Ethnicity, and the Courts in Israel, s. 2; Tamanaha, Brian Z., "A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism", *Journal of Law and Society*, 2 (2000), s. 296.

⁴⁹ Bu süreçte *The Journal African Law Studies* (Afrika Hukuku Çalışmaları Dergisi) adlı derginin *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (Hukukî Çoğulculuk ve Gayri resmi Hukuk Dergisi) adı altında yayın yapmaya ve *The Commission on Folk Law and Legal Pluralism* (Halk Hukuku ve Hukukî Çoğulculuk Komisyonu)'in kurularak uluslararası düzeyde çalışmalar yürütmeye başladığı görülmektedir. Bu komisyon 1978 yılında Antropolojik ve Etnolojik Bilimler Birliği (Union of Anthropological and Ethnological Sciences) tarafından kurulmuştur. <http://www.commission-on-legal-pluralism.ch/objectives.htm> (Erişim tarihi: 25.06.2007).

⁵⁰ Griffiths, John, "What is Legal Pluralism?", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24 (1986), s. 6; Merry, a.g.m., s. 872-3.

⁵¹ Hooker, M. B., *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*, (Oxford: Clarendon Press, 1975), s. 6; Sezgin, a.g.m., s. 7.

⁵² Sezgin, a.g.m., s. 4.

⁵³ Yüksel, Murat, *a.g.e.*, s. 77; Sezgin, a.g.m., s. 7.

na rağmen hukuku toplumdan uzaklaştıracağı için doğru bir şey değildir.⁵⁴ Yine geçtiğimiz yüzyılın başlarında, *yaşayan hukuk* (living law) kavramıyla hukukî çoğulculuk düşüncesinin gelişmesine öncülük eden sosyolog Eugen Ehrlich (1862-1922) ise, tüm sosyal alanların devlet hukukunun dışında ve bazen de ona rağmen kendi formel ve normatif yapısını oluşturma ve uygulama imkanına sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ XX. yüzyılın son çeyreğine kadar çok fazla taraftar bulmayan bu anlayış, postmodernizm ve özellikle de küreselleşmeyle birlikte ciddi anlamda savunulmaya başlamıştır.⁵⁶ Dünyanın küçük bir köy haline geldiği bu süreçte, çok sayıda farklı kültürel unsurun, farklı sebeplerle birlikte yaşamaya başladıkları ve kültürel aidiyetlerini öne çıkaran taleplerde buldukları görülmektedir. Artık Batı’da azınlıkların, marjinal ve farklı grupların taleplerinin karşılanmasını öngören anlayışlar ve hukukun toplumsal, kültürel, ideolojik ve insanî boyutuna vurgu yapan yeni düzenlemeler her geçen gün kendini daha fazla hissettirmeye başlamıştır.⁵⁷ Hukukun devletin tek tipleştirici politikalarının bir aracı olamayacağı yönündeki anlayışlara paralel olarak hukukun toplumsal ve kültürel yönüne yapılan vurgu öne çıkmaya ve batılı toplumlarda da toplumdaki kültürel farklılıkların hukuksal açıdan değerlendirilmesi gerektiğini savunan tezler güçlenmeye başlamıştır. Bu süreçte Griffiths’in *politik bir şart olarak hukukî çoğulculuk*⁵⁸ veya Merry’nin *yeni hukukî çoğulculuk*⁵⁹ olarak isimlendirdiği bu hukuk anlayışı giderek güç kazanmaya başlamıştır.

Hukukî çoğulculuk düşüncesinin güçlenmesinde etkili olan diğer bir faktör de, insan hakları düşüncesinin evrensel değerler haline gelmesiyle birlikte zaman içinde azınlıklara ait her türlü dinî ve kültürel değerlerin korunması amacıyla uluslararası düzeyde yeni kararların alınmasıdır. 1981 yılında yayımlanan *Din ya da Kanaate Dayalı Her Türü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildirge*⁶⁰ ile Birleşmiş Milletler bünyesinde oluşturulan *Azınlıkların Korunması ve Ayrımcılığın Önlenmesi*

⁵⁴ Tie, Warwick, *Legal Pluralism, Toward a Multicultural Conception of Law*, (Brookfield: Ashgate Publishing Co., 1999), s. 47; Yüksel, Murat, *a.g.e.*, s. 123.

⁵⁵ Ehrlich’e göre hukuk bir kural koymadır. Davranış modelleri temelli bu hukuk tanımı, direkt olarak hukuk etiketi altında sosyal fenomen çeşitlerini içine almaktadır. Buna göre Ehrlich’in terminolojisinde hukuk kendisini din, etnik adetler, ahlaki kurallar, nezaket kuralları, davranışlar ve görgü kuralları ile birleştirmiş olmaktadır. Bu durum sosyal ilişkilerin yapıcı görünümlerinin hukuk kavramından ayrılmaz hale gelir. Griffiths, a.g.m., s. 29; Tamanaha, a.g.m., s. 300-1.

⁵⁶ Von Benda-Beckmann, Franz and von Benda-Beckmann, Keebet, “Project Group: Legal Pluralism”, *Legal Pluralism*, Max Planck Institute for Social Anthropology, <http://www.eth.mpg.de/pubs/jb-99-01/jb2001-ii3.pdf> (Erişim tarihi 01.05.2007), s. 135.

⁵⁷ Çaha, Ömer, “İdeoloji ile Hukuk Arasında Devlet”, s. 101-2.

⁵⁸ Griffiths, a.g.m., s. 6.

⁵⁹ Merry, a.g.m., s. 872-3.

⁶⁰ Bildirgenin ayrıntıları için bkz: Aktan, Coşkun Can, *Haklar ve Özgürlükler Antolojisi*, Edit. Coşkun Can Aktan), Hak-İş Yay., (Ankara: 2000, s. 55.

Alt Komisyonu 'nun 1993'te yayımladığı bildirge ve Avrupa Konseyi tarafından 1995'te yayımlanan *Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşme*⁶¹, bu bağlamda zikredilebilir. Küreselleşme süreciyle, devletleri *bağımsızlık* (independent) olmaktan *birbirine bağımlı* (interdependent) hale gelmeleri, alınan bu kararların daha ciddi anlamda uygulanmasını sağlamıştır.

Bu süreçte devletler *mülkîlik* esasına dayalı bir hukuk anlayışı yerine, kişisel tercih ve farklılıkların bir sonucu olarak farklı hukukî düzenlemelerin yapılmasına imkân veren *şahsîlik* esasına dayalı bir hukuk anlayışına doğru bir eğilim göstermeye başlamışlardır. Günümüz Batılı hukuk sistemlerinde sıklıkla gördüğümüz *muafiyet politikaları*, *intibak ettirici tanınma politikaları* veya *özyönetim politikaları*, son tahlilde *mülkîlik* anlayışından *şahsîlik* anlayışına doğru ciddi bir yönelişin işaretleridir.⁶² Bu süreçte sivil toplum örgütleri oldukça önemli bir rol üstlenmektedir. Belli amaç ve ortak paydaların bir araya getirdiği sosyal grupların, hukukî zeminde temsil kabiliyetlerinin arttığı görülmektedir.

2- Hukukî Çoğulculuğun Tanımı

Hukukî çoğulculuk kavramının farklı perspektiflerden farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Bu çerçevede ilk yapılan tanımlama Jacques Vanderlinden'e aittir. Ona göre hukukî çoğulculuk, *kişinin günlük hayatında isteyerek veya istemeyerek üyesi olduğu farklı sosyal bağlardan kaynaklanan, yasal olsun veya olmasın, muhtemelen çatışmacı farklı düzenleyici kurallar ile bağlantılı davranışlarında karşı karşıya kaldığı bir durumu* ifade eder.⁶³ Hukukun toplumsal yönüne vurgu yapan Vanderlinden, hukukî çoğulculuğun bir sisteme veya bir ideolojiye katılımdan ziyade, özel bir sosyal yapıya katılımı ifade ettiğini savunur.⁶⁴

⁶¹ Sözleşmenin ayrıntıları için bkz. <http://www.ihd.org.tr/belge/uakics.html> (Erişim tarihi 05.04.2007).

⁶² Muafiyet politikalarının ya da taleplerinin pek çok örneği vardır. Amerika'da Amiş ve İsrail'de aşırı Ortodoks Yahudiler ve Müslüman Araplar gibi bazı dini grupların üyelerinin askerlik hizmetinden muaf tutulmaları, Amerika'da Amiş ve Britanya'da Çingeneler gibi bazı cemaatlerin, çocukların okula gitme zorunluluğu ile ilgili kanunlardan muafiyetleri ya da Hıristiyan ve Müslüman grupların hayvan kesim kanunlarından muaf tutulmaları, dinî ve kültürel açıdan kutsal sayılan günlerde okul ve işten muafiyet, Sihlerin motosiklete binerken ya da inşaat alanlarında çalışırken koruyucu kask giymekten muaf tutulmaları, kamuya ait yerlerde uygulanan belli giyim kurallarından muafiyet, Ortodoks Yahudilerin başlıklarını (kippa) takabilecek şekilde Hava Kuvvetlerinin giyim kurallarından muaf tutulmaları istemektedirler. Bkz. Tok, Nafiz, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2003), s. 171-2, 283.

⁶³ Vanderlinden, Jacques, "Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 28 (1989), s. 153-4.

⁶⁴ Griffiths, a.g.m., s. 38.

Griffiths ise, hukukî çoğulculuğun sosyal çoğulculuk ile bağlantılı bir kavram olduğunu, toplumun hukukî organizasyonu ile toplumsal organizasyonlar arasında tam bir uyumun olduğunu belirttiikten sonra şöyle bir tanım getirir: “*Hukukî çoğulculuk, çok katmanlı (yönlü) yarı bağımsız sosyal alanların bulunduğu bir toplumdaki dinamik şartların oluşturduğu normatif farklılığı (heterojenliği) ifade eden bir kavramdır.*”⁶⁵

Hooker’ın tanımı ise, “*çoğunlukla sömürge hukuku bağlamında veya gelişmiş milletlerin hukuksal modernizasyon süreçlerinde iki veya daha fazla hukukun etkileşim halinde olması ve birbirini etkilemesi*” şeklindedir.⁶⁶ Bu tanımda bir devlet içinde birden çok bağlayıcı hukukî sistemin aynı anda bulunması öngörülmüş ve bazı örf kuralları manzumesinin devlet hukuku tarafından tanınması gerektiği üzerinde durulmuştur.⁶⁷

Chiba ise hukukî çoğulculuğu şu şekilde tanımlar: “*Bir sosyo-kültürel yapının (entity) tercihi ile oluşan ve bir bütün içinde kümelenen resmi-gayri resmî hukuk, yerli-nakledilmiş hukuk ve hukukî kuralları-hukukî postulatların*”⁶⁸ oluşturduğu üçlü kombinasyon içindeki bir hukukî kültürün kimlik postulatı altındaki farklı hukukî sistemlerin birlikte var olmasıdır.”⁶⁹

Sonuç olarak hukukî çoğulculuk, daha çok özel hukuk alanına giren konularla ilgili yapılacak bir düzenlemede veya bir davanın çözümünde, bireysel tercih ve kültürel farklılıkların bir sonucu olarak, farklı şekillerde düzenleme yapma veya hüküm verme imkânını sağlayan bir hukuk anlayışı olarak tanımlanabilir.

3- Hukukî Çoğulculuk Çeşitleri

a) Hukukî Çoğulculuğu Oluşturan Unsurlar Açısından Hukukî Çoğulculuk Çeşitleri

Hukukî çoğulculuğu oluşturan unsurlar açısından hukukî çoğulculuk türlerinden bahsetmek mümkündür. Hukukî çoğulculuğu oluşturan unsurların nasıl isimlendirileceği konusunda da hukukî çoğulculuk taraftarları

⁶⁵ Griffiths, a.g.m., s. 38

⁶⁶ Hooker, a.g.e., s. 6; Hooker’ın bu tanımı, Sezgin’e göre devlet hukukunun geleneksel hukukun varlığını bazı durumlarda tanımına dayalıdır. O etkileşim halindeki hukuk sistemlerini hâkim ve sınırlı olmak üzere iki sınıfa ayırmış, birincisini genellikle devletin hukuk sistemi oluştururken ikincisini Hindu, İslam ve Budizm hukuku gibi adet (örf) ve ilkel etik sistemlerinin oluşturduğunu ifade etmiştir. Hooker’ın bu tanımı yeterli kabul edilse de, onun kavramı ele alışı ve analizi, hukukî çoğulculuğu daha dar kapsamlı olarak ele aldığını göstermektedir. Bkz. Sezgin, a.g.m., s. 7.

⁶⁷ Hooker, a.g.e., s. 2; Griffiths, a.g.m., s. 9.

⁶⁸ Hukukî postulatlar, genel hukuk kuralları veya prensipleri olarak görülebilir. Bu postulatlar, açık ve kesin hukukî kurallardan oluşan devlet hukukunda çok önemli olmasalar da, dini hukuk veya örf-adet hukuklarında oldukça önemlidirler.

⁶⁹ Chiba, Masaji, “Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World”, *Ratio Juris*. 3 (1998), s. 242.

hemfikir değildirler. Örneğin Gilissen *haklar* (droits), Vanderlinden *hukukî mekanizmalar* (mécanismes juridiques), Hooker *hukukî sistemler*, Griffiths ve Santos ise *hukukî kurallar* (legal orders) kavramını kullanmayı tercih etmiştir.⁷⁰

i) *Yerli Hukuk-Transfer Hukuktan Oluşan Hukukî Çoğulculuk*: Daha çok sömürge sonrası toplumlarda görülen yerli hukuk ve transfer (Batılı) hukuk şeklinde görülen hukukî çoğulculuk. 1772’de Doğu Hindistan Şirketi’nin, İngiliz hukukuna göre hazırladığı yeni hukuk sisteminin yanı sıra, özellikle özel hukuka giren alanlarda, halkın uygulamaya geldikleri kast sistemine veya İslam hukukuna dayalı kuralların da yürürlükte kalmasına izin verilmesi, yerli-transfer hukuk şeklindeki hukukî çoğulculuğun en tipik örneklerinden biridir.⁷¹ Benzer şekilde Afrika ve Asya’daki birçok sömürge de, aynı tür hukukî çoğulculuğu görmek mümkündür.⁷²

ii) *Devlet Hukuku-Azınlık Hukukundan Oluşan Hukukî Çoğulculuk*: Yaygın olarak görülen diğer bir hukukî çoğulculuk türü de *devlet (resmî) hukuku* ile *azınlık hukukunun* birlikte uygulanması ile oluşan hukukî yapıdır. Hindistan, Sri Lanka, Tayland, Filipinler ve Çin gibi ülkelerde İslam hukukunun Müslüman azınlığa resmen uygulanmasını bu tür hukukî çoğulculuğa örnek olarak göstermek mümkündür.⁷³

iii) *Geleneksel Hukuk-Modern Hukuk*: Özellikle modern devlet yapılarında görülen, *geleneksel hukuk* ve *modern hukuk sisteminin* oluşturduğu hukukî çoğulculuk türüdür.⁷⁴ Bu hukukî çoğulculuk türünde devletin bizzat kendisi ve bir başka devletin gizli veya açık baskısı ile kabul ettiği modern bir hukuk sistemini yürürlüğe koyması sonucu, yerleşik geleneksel hukukî yapı ile birlikte çoğulcu bir yapının oluşması söz konusudur. Mısır, Hindistan, Taylan ve Çin gibi ülkelerde bu tür bir hukukî yapı söz konusudur. Aynı şekilde Afganistan, Pakistan, Bangladeş, Endonezya ve Malezya gibi ülkelerde de aynı hukukî yapıyı görmek mümkündür. Bu devletlerde, İslam hukukunun, modern veya transfer edilmiş devlet hukuku ile birlikte uygulandığı görülmektedir.⁷⁵

iv) *Yerel Hukuk-Ulusal Hukuk-Uluslararası Hukuk*: Küreselleşme süreciyle birlikte ulusal hukuk sistemlerinin karşısında uluslararası ve

⁷⁰ Griffiths, a.g.m., s. 38; Santos, a.g.m., s. 288; Woodman, Gordon R., “Ideological Combat and Social Observation Recent Debate About Legal Pluralism”, *Journal of Legal Pluralism*, 42, (1998), s. 52-3.

⁷¹ Griffiths, a.g.m., s. 6.

⁷² Yüksel, Murat, *a.g.e.*, s. 3.

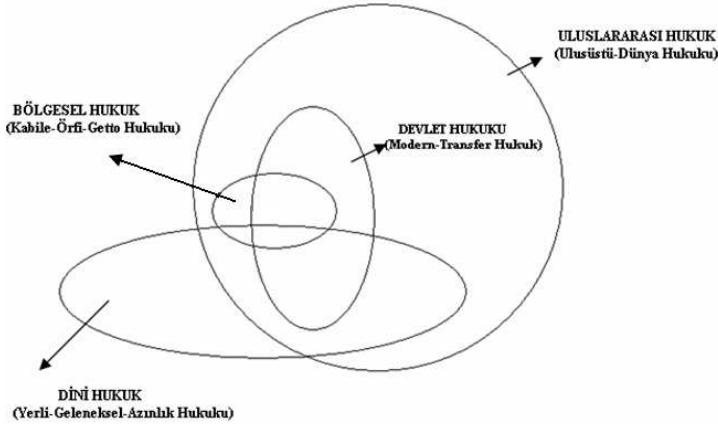
⁷³ Chiba, a.g.m., s. 232.

⁷⁴ Chiba, a.g.m., s. 231-2.

⁷⁵ Chiba, *geleneksel hukuk sistemi* ile *modern hukuk sistemi* şeklindeki ikili yapının Avrupa ülkelerinde de görülmesine rağmen, yerleşik hukuk anlayışı merkezîyetçi (monist) devlet hukuku üzerine kurulduğu için batılı hukukçuların bu gerçeği görmezden geldiklerini belirtir. Ancak Chiba, bu durumun son yıllarda değişmeye başladığını söyler. Bkz. Chiba, a.g.m., s. 229-30.

ulus-altı normatif değerlerin, ayrı hukukî yapılar olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Buna göre hukukun, *yerel hukuk*, *devlet hukuku* ve *dünya (uluslar-üstü) hukuku* olmak üzere üçlü bir yapıya dönüştüğünü söylemek mümkündür. Artık bir taraftan bireyler hem kendi ülkelerinin hukuk sistemlerinin hem de uluslar-üstü hukuk sisteminin öznelere olmakta, diğer taraftan ise azınlık durumundaki sosyal grupların ulus-altı normatif değerlerini resmen kabul ettirme yolunda mücadele ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda geleneksel uluslararası hukuktan farklı olarak bireyler, artık doğrudan doğruya uluslar-üstü hukukun öznelere durumunda olup, bu hukukun tanıdığı bazı haklara ve yükümlülüklere de sahiptirler. Örneğin Avrupa Birliği ülkelerinde kişiler iki ayrı hukuk düzeninin ve iki ayrı vatandaşlığın öznelere haline gelmişlerdir. Bu durumda kişilerin karşısında *yerel*, *ulusal* ve *uluslarüstü* olmak üzere üçlü bir hukukî yapı bulunmaktadır.⁷⁶

Aşağıdaki tablo, hukukî çoğulculuğu oluşturan unsurların kapsamını göstermektedir.⁷⁷



b) Devlet Hukuk ile Olan İlişkisi Açısından Hukukî Çoğulculuk Çeşitleri

Bu unsurların devlet veya resmi hukuk ile olan ilişkisi açısından iki çeşidi söz konusudur: 1- Zayıf Yapılı Hukukî Çoğulculuk veya Devlet

⁷⁶ Erdoğan, Mustafa, "Siyaset ve Hukuk Perspektifinden Küreselleşme", *Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme* içinde Edit. Cemal Uşak, (İstanbul: Ufuk Yay., 2002), s. 34; "Hukuk Perspektifinden Küreselleşme ve Türkiye", (*Küreselleşme İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İSAV, 09-11 Kasım 2001), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), s. 315-28.

⁷⁷ Benzer tablolar için bkz. Griffiths, a.g.m., s. 6, 35; Ruth S. Meinzen-Dick and Rajendra Pradhan, "Legal Pluralism and Dynamic Property Rights", <http://www.capri.cgiar.org/pdf/capriwp22.pdf> (Erişim tarihi 05.04.2007), s. 4.

Hukukî Çoğulculuğu 2- Güçlü Yapılı Hukukî Çoğulculuk veya Derin Hukukî Çoğulculuk.

i) Zayıf Yapılı Hukukî Çoğulculuk veya Devlet Hukukî Çoğulculuğu: Bu hukukî çoğulculuk türünde devlet, devlet dışı hukukî yapıları resmen tanıyarak kendi hukuk sistemine dâhil eder. Böylece gayri resmî hukukî normlar, devlet tarafından kayıt altına alınarak resmî hukuk sistemi ile uyumlu hale getirilir ve böylece bu hukukî yapılar, daha büyük ve güçlü bir hukuk sisteminin içinde homojenleştirilir.⁷⁸ Ancak devlet, devlet dışı hukukî yapıların bazen tamamını resmi hüviyete kavuştururken bazen de bir kısmını resmileştirir. Bu açıdan hukukî çoğulculuğun yeterli tanıma ve yetersiz tanıma olmak üzere iki çeşidinden söz edilebilir. Bunun en tipik örneği İsrail’de resmen İslam aile hukukunun tanınmasına rağmen çok evliliğin yasaklanmasıdır.⁷⁹

ii) Güçlü Yapılı Hukukî Çoğulculuk veya Derin Hukukî Çoğulculuk: Bu tip hukukî çoğulculukta devlet, toplumda görülen hukukî yapıları hiçbir şekilde tanımaz ve çoğunlukla da bunlarla mücadele eder. Bu durum, devlet dışı hukukî yapıların her türlü homojenleştirme girişimlerinden uzak bir şekilde kendi asli yapısını muhafaza ederek varlığını sürdürmesine yardımcı olur. Bundan dolayı güçlü yapılı veya derin olarak vasfedilen bu hukukî çoğulculuk türünde, resmi hukuk ile gayri resmi hukuk arasında meşruiyetin kaynağı ve içeriği bakımından farklılık söz konusudur.⁸⁰ Ancak bu hukukî yapıların, devlet tarafından tanınmaya ve kendilerini kabul ettirmeye çalıştıkları; bazı durumlarda da bu hukukî yapıların devlet hukuku ile rakip oldukları görülmektedir.⁸¹ Kuzey Nijerya’daki yerli ve İslamî kuralların devlete rağmen uygulanması, bu tip hukukî çoğulculuğa örnek olarak verilebilir.⁸²

Sonuç olarak hukukî çoğulculuk hakkında şunları söylemek mümkündür: 1- Hukukî çoğulculuk, devlet hukuku ile devlet dışı hukuktan oluşmaktadır. 2- Devlet bu hukukî yapıları kendi hukuku içine alarak resmen tanıyabilir. 3- Hukukî çoğulculuğu oluşturan unsurlardan her birinin

⁷⁸ Franz ve Keebet von Benda-Beckmann, devlet araçlarının gelişmesi ile birlikte, birçok ülkede devlet dışı hukukî yapıların bazen devlet hukukuna dahil edildiğini, bazen de onlara yaşam hakkı tanınmayarak uygulanmasının önüne geçilmeye çalışıldığını söylerler. Bunda ulus-devlet düşüncesinin gücünü koruduğu bu süreçte hukukçu ve sosyal bilimcilerin devlet hukukunun sosyal ve ekonomik hayatın her alanında tam bir hâkimiyet kurması gerektiği yönündeki düşünceleri etkili olmuştur. Yine onlara göre devlet dışı hukukî yapılar, devletin tanınmaması, hatta karşı çıkışına rağmen, özel alanlarda varlıklarını sürdürmüşlerdir. Artık yeni hukuk sistemlerinde resmi-gayri resmi hukuklar birbiri içine geçmekte, örf hukuku sadece halk arasında geçmemekte, mahkemelerde ve hukukçuların çalışmalarında da görülmektedir. Bunun sonucu olarak halkın hukuku, hukukçuların da hukuku olmaya başlamıştır. Bkz. Von Benda-Beckmann, a.g.m., s. 132-3.

⁷⁹ Sezgin, a.g.m., s. 18.

⁸⁰ Sezgin, a.g.m., s. 10.

⁸¹ Griffiths, a.g.m., s. 15.

⁸² Sezgin, a.g.m., s. 9.

hukuk sistemi olması gerekmez. 4- Hukukî çoğulculuğu oluşturan unsurlar arasında normatif farklılıklar veya uygulama farklılıkları olmalıdır. 5- Bir hukukî çoğulculuktan söz edilebilmesi için belirli bir sosyo-politik alan gereklidir. Yani birbirinden tamamen izole ve çatışmacı toplumlar arasındaki hukukî farklılıklar, hukukî çoğulculuk olarak isimlendirilemezler.⁸³

4- Hukukî Çoğulculuğun Olumlu Yanları

a) Kimlik Oluşumu ve Özgürlüklere Daha Uygun Olması

Sosyologlar, kültürün bireyin özgürleşmesi ve kimliğinin oluşumu açısından oldukça önemli olduğunu belirtirler.⁸⁴ Bu bağlamda kültür, bireyin kimliğinin ve bu sebeple de kişiliğinin oluşabilmesi için gerekli bir önkoşuldur. Kültürel kimlik gerçek kişilerin zorunlu bir öğesidir. Kimlik bir kimsenin insanlığına özel içeriğini veren ve onu herhangi bir insan değil, belli bir kişi yapan şeydir.⁸⁵

İşte bu amaçla hukuk-kültür ilişkisi üzerinde duran hukukî çoğulculuk taraftarları, bireyin kimlik ve kişiliğinin oluşumunda çok önemli bir unsur olan hukuk konusunda, onun sadece pasif bir alıcısı olmayıp aynı zamanda birçoğu arasından alternatif bir hukuk kuralını tercih eden aktif bir fail olabilmesini savunurlar.⁸⁶ Bu perspektiften hukukî çoğulculuk teorisyenleri, merkezîyetçi (monist) bir hukuk anlayışı bulunması, ülke içinde bulunan farklı kültürel değerlerin ve dolayısıyla farklı kimliklerin yok olması anlamına geldiğini savunurlar.⁸⁷ Ortak kimlik ve ortak değerler varsayımını öngören politikalar, *tam vatandaşlık* (full citizenship) için farklı kültürleri görmezden gelmektedirler. Ancak hukukî çoğulculuğu savunanlara göre *tam vatandaşlık* ideali için, *kültürel görünebilirlik* (cultural visibility) yok edilmemelidir.⁸⁸ Çoğulculuğu öngören hukukî çoğulculuk anlayışı özgürlüklere daha uygundur. Çünkü bu anlayışa göre hukuk, sadece devlet eliyle üretilen kurallar olmaktan çıkıp toplumdaki kültürel normatif değerleri tanıyarak devlet altı sosyal yapılara özgür bir alan oluşturur.⁸⁹

⁸³ Vanderlinden, Jacques, *Le Pluralism Juridique: Essai De Synthèse*, (Brussels: Université Libre de Bruxelles, 1971), s. 19-20; Griffiths, a.g.m., s. 12-13; Woodman, a.g.m., s. 25.

⁸⁴ Tok, a.g.e., s. 38-9.

⁸⁵ Tok, a.g.e., s. 122, 144.

⁸⁶ Chiba, a.g.m., s. 238-240.

⁸⁷ Sezgin, a.g.m., s. 4.

⁸⁸ Sinha, a.g.m., s. 49; Yüksel, Murat, a.g.e., s. 5.

⁸⁹ De Lange, Range, "Divergence, Fragmentation, and Pluralism: Notes on Polycentricity and Unity in Law", *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism of Law* içinde Edit. Hanne Petersen and Henrik Zahle, (USA: Dartmouth Publishing, 1995), s. 115.

b) Devletin Meşruiyetini Artırması, Hoşgörüyü Yaygınlaştırması ve Potansiyel Çatışma Riskini Azaltması:

Özellikle sömürge ve çok etnikli toplumlarda, ülkedeki sosyal grupların politik desteklerini almak, etnik veya dinî gruplar arası potansiyel çatışma riskini azaltmak ve kenar bölgelere hukuk kurallarını ve devlet otoritesini yaymak amacıyla hukukî çoğulculuğa başvurulduğu görülmektedir.⁹⁰ Bu noktada farklı normatif toplulukların varlık ve söylemlerinin toplumu tehdit etmediği müddetçe, bu toplulukları yok etmeyi ve sindirmeyi amaçlayan hukukî düzenlemelere başvurulmamalıdır. Aksi durumlarda, bazı grupların kendilerini toplumun geri kalan kısmından tecrit etmeleri ve zamanla bir tehdit unsuru haline gelmeleri söz konusu olabilmektedir.⁹¹

c) Hukukun Gelişimine Katkıda Bulunması

Hukukî çoğulculuk düşüncesi, hukuk-kültür ilişkisine vurgu yaparak hukukun toplumsal değerlerden bağımsız olamayacağını savunur. Bu düşüncenin sonucu olarak hukuk, sürekli bir değişimin yaşandığı, dinamik ve değişken toplumsal yapıyla paralel olarak kendini yenilemekte ve geliştirmektedir. Böylece hukukun statik ve dogmatik kurallar bütünü olması engellenmiş olmaktadır. Ayrıca hukukun çok-merkezliliğinin savunulması, hukukun toplumsal farklılıkları yansıtmasına, hukukî düzenleme biçimlerinin, yaptırım sistemlerinin ve yorumlama biçimlerinin gelişimine ve hukukun daha işlevsel olmasına yardımcı olmaktadır.⁹²

d) İnsan Hakları ve Hukuk Devletin Gelişmesine Katkı Sağlaması

Yukarıda da değindiğimiz gibi bu temel haklar, tüm insanlar için geçerli olan ortak haklar olsa da, bu haklar hayata farklı şekillerde yansiyacaktır. Bu anlamda hukukî çoğulculuk, insan haklarının gerçek anlamda hayata geçirilmesine ve dolayısıyla hukuk devletin tam olarak işlev görmesine imkân verecektir.⁹³

5- Hukukî Çoğulculuğun Olumsuz Yanları

a) Devlet Otoritesini Azaltması

Daha çok hukukî çoğulculuğa karşı çıkanların dile getirdiği olumsuz yönlerin başında devlet otoritesinin zayıflaması gelmektedir. Onlara göre

⁹⁰ Sezgin, a.g.m., s. 18; Yüksel, Murat, a.g.e., s. 85.

⁹¹ De Lange, a.g.m., s. 119-20.

⁹² De Lange, a.g.m., s. 120.

⁹³ Kadir Cangızbay, "Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi" adlı çalışmasında hukukî çoğulculuk düşüncesinin, insanın teklifi düşüncesini reddettiğini ve hiçbir mantığı bulunmayan alt-insanlıklar halinde parçalandığını savunur. Cangızbay, insan haklarının insanın nesne yönüne ait olmaması, onu "ne" olmaktan çıkarıp "kim" konumuna ulaştırılan bir bakışla ele alınması gerektiğini savunur. Bkz. Cangızbay, Kadir, *Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*, (Ankara: Liberte Yay., 2002), s. 63-74.

Plato'dan Hobbes'a Marx'tan Weber'e kadar Batı düşüncesinde hukukun tek yapıcısı devlettir. Çünkü hukuk devletin toplumu kontrol etmek ve şiddet kullanmayı meşrulaştırmak için başvurduğu bir yöntem olarak görülmüştür. Bu perspektiften devletin, kendi siyasal sınırları içinde bağlayıcı kurallar yapmak ve uygulamak için biricik otoritesini elinde tutmak ve bir başka otorite ile paylaşmamak amacıyla büyük mücadelelere girdiği görülmektedir. Hukukî çoğulculuk anlayışı, bu anlamda devletin otoritesini azaltacak bir anlayışı idealize etmektedir.

b) Toplumsal Düzene Zarar Vermesi

Büyük belirleyici (the great definer) olarak devlet, nihai modeli insanlara sunmakta ve homojen bir toplumu oluşturmayı hedeflemektedir. Ancak hukukî çoğulculuk düşüncesi, toplumdaki farklılıkları daha belirginleştirecek ve gruplar arasındaki farklılıkları arttıracak bir yapı sunmaktadır.⁹⁴ Özellikle hoşgörünün bulunmadığı ve farklılıklara müsamaha gösterilmeyen toplumlarda, bu hukuk anlayışı, gruplar arası mücadelelerin artmasına ve böylece toplumsal düzenin bozulmasına yol açabilecektir.⁹⁵

c) Hukukî Kargaşaya Yol Açmak ve Yargılamayı Zorlaştırmak

Hukukî çoğulculuk, kendini diğer insanlardan farklı gören her grubun kendine göre kısmen veya tamamen farklı hukuk kurallarına sahip olmasını öngörmektedir. Bu durum hukukî kargaşaya neden olabilecek mahiyettedir. Böyle bir anlayışın sonucu olarak toplumdaki kozmopolitlik arttıkça hukuk kurallarının sayısı da artacaktır. Bundan dolayı hukukî çoğulculuk, hukukî kargaşaya yol açacak ve yargılama sürecinde büyük problemler ortaya çıkaracaktır.⁹⁶

E- İSLAM DÜŞÜNÇESİ ÇERÇEVESİNDE HUKUKİ ÇOĞULCULUĞUN TEMELLENDİRİLMESİ

1-Zimmîlik Anlayışının Yeniden Değerlendirilmesi

Hukukî çoğulculuk (legal pluralism/le pluralism juridique) batılı bir kavram olarak kabul edilse de, bu kavramın ifade ettiği hukuk anlayışının, İslam hukukunun gayrimüslimlere tanıdığı din özgürlüğü çerçevesinde oluşan *zimmî* anlayışıyla benzer bir felsefeye sahip olduğunu söylemek mümkündür. İslam tarihi boyunca mevcut sosyo-politik yapıya uygun olarak uygulanan zimmî hukukunun, modern bir kavram olan hukukî çoğulculuktan bazı farklılıklar göstermesi doğaldır. Bu farklılığın temelin-

⁹⁴ Murphy, *a.g.e.*, s. 22-3.

⁹⁵ Sinha, *a.g.m.*, s. 50.

⁹⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Akyol, Taha, "Modernleşme İnsanların Dinlerine Göre Değil, Vatandaşlıklarına Göre Hukuk Uygulamaktır." (Söyleşi), *Köprü Dergisi*, 61 (1998), s. 28-40.

de ise uluslararası ilişkiler ve öteki algılamasındaki değişim yatmaktadır. Savaşa dayalı bir uluslararası ilişkinin hâkim olduğu ve daha çok *dışlayıcılık* (exclusivism)⁹⁷ üzerine kurulu bir *öteki* algılamasına sahip Ortaçağ'ın şartlarında ortaya çıkan zimmîlik anlayışının, barışın egemen olduğu, *kapsayıcılık* (inclusivism)⁹⁸ ve *çoğulculuk* (pluralist)⁹⁹ anlayışının ağırlık kazandığı bir dönemde ortaya çıkan hukukî çoğulculuktan farklılık göstermesi kaçınılmazdır.

İslam hukukçularının İslam'ın öngördüğü ideal özgürlük anlayışı ile Ortaçağ'ın reel şartları arasında bir denge kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Bugünden bakıldığında insan haklarına aykırı olarak görülebilecek olan gayrimüslimlere yönelik bazı kısıtlamaların dinî sebeplerden ziyade, dönemin şartları ve algılamasıyla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Konuyla ilgili çalışmalar yapan günümüz İslam hukukçuları, gayrimüslimlere yönelik birçok kısıtlamanın siyasi sebeplere dayandığını ve eşitliğe dayalı bir insan hakları anlayışını İslam'ın reddetmediğini savunmaktadır.¹⁰⁰ Bundan dolayı İslam'ın temel kaynakları çerçevesinde zimmî anlayışının yeniden değerlendirilmesinin gerekli olduğunu söylemek mümkündür. Hukukî çoğulculuk ile amaçlanan, farklılıklara rağmen barış içinde yan yana yaşanabilmesi için eşitliğe dayalı bir insan hakları nosyonunun oluşturulması ve sağlam bir hukuk devletinin bulunması gereklidir. Bu şartların sağlanması durumunda ise İslamî zimmî anlayışının da aynı amaca hizmet etmesi mümkün olacaktır.

a- İslam'ın İnsan Hakları Anlayışı

İslam'a göre tüm insanlar bir anne-babadan yaratılmış ve aynı hak ve sorumluluklara sahip olarak dünyaya gönderilmiştir. Dünya hayatı, bir

⁹⁷ Bkz. Köylü, Mustafa, "Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birlikte Yaşama Sorunu* içinde Edit. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001), s. 29-65.

⁹⁸ Kapsayıcılık düşüncesi ise 1960'lardan sonra II. Vatikan Konsilinde, Karl Rahner'in öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Kilisenin dışında kurtuluş olmadığı şeklindeki geleneksel Hıristiyan dışlayıcılığının aksine bu anlayış, bir kimsenin kendi dininin dışındaki dinleri de din olarak görmesi, onlarda da doğruluk ve kurtarıcılık özelliklerinin bulunduğunu kabul etmesi ve bundan dolayı da onlarla diyalog ve iyi ilişkiler geliştirmek gerektiğini savunur. Ancak bu anlayış, çoğulculukta olduğu gibi, tüm dinlerin aynı derece hakikati temsil ettiğini ve kurtuluşa ulaştıracağını kabul etmeksizin diğer dinlere değer atfetse de, kendi dininin en üstün din olduğu kabulüne dayanır. Bkz. Yaran, Cafer Sadık, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkklusivizm)", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birlikte Yaşama Sorunu* içinde Edit. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001), s. 67-82.

⁹⁹ W.C. Smith öncülüğünü yaptığı çoğulculuk düşüncesi, Hıristiyanlık dışındaki tüm büyük dinlerin manevî ve ahlaki vasıfları bakımından aşağı yukarı Hıristiyanlıkla aynı olduğundan hareketle, tüm dünya dinlerinin katılımıyla yeni bir *dünya teolojisi* geliştirmek gerektiğini savunur. Aydın, Mahmut, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: W. C. Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birlikte Yaşama Sorunu* içinde Edit. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001), s. 127-160.

¹⁰⁰ Kardâvî, Yusuf, *Fi Fikhi'l-Ekalliyati'l-Müslime*, 2. bs. (Kahire: Daru'l-Şurûk, 2005/1426), s. 32; Muhammed, Cemaleddin Atiye, *Nahve Fikihin Cedidin li'l-Ekalliyât*, (Kahire: Daru's-Selam, 2003/1423), s. 63.

imtihan yeridir.¹⁰¹ İnsanların yaşadıkları zaman dilimi içinde, her türlü ön yargı ve baskıdan uzak, İslam'ın sunduğu öğretileri değerlendirip iman ile inkâr arasında bir tercihte bulunabilmelerine imkan sağlayacak bir dünyada yaşayabilmeleri, İslam'ın temel amaçlarından biridir. Bu anlamda ister İslam'ı kabul, ister ret yönünde olsun, kişilerin iradeleri üzerinde herhangi bir baskı kurulması İslam'ın temel anlayışına aykırıdır.¹⁰²

İslam hukukuna göre kişinin bu iradesini sağlıklı olarak kullanabilmesi, kişinin her türlü baskı ve saldırıya karşı dokunulmazlığa (ismet) sahip olmasına bağlıdır. Bu anlamda İslam, başta inanç alanı olmak üzere, hayatın korunması, aklın korunması, neslin korunması ve malın korunmasını (*zarûrât-ı hamse*)¹⁰³ temel amaçlar (makâsîdu's-şerîa) olarak belirlemiştir.¹⁰⁴

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) öncülüğünü yaptığı bir kısım İslam hukucusu, gayrimüslimlerin ancak Müslümanlarla anlaşma yapmaları halinde bu haklara sahip olacaklarını savunmuşlardır.¹⁰⁵ Bu İslam hukukçuları her ne kadar düşüncelerini bazı nasrlara¹⁰⁶ dayandırmış olsalar da, bu anlayışın kabul görmesinde Ortaçağ'daki hakim anlayışın büyük etkisinin olduğu açıktır. Müslüman olmayan ülke için *dâru'l-harb* (savaş ülkesi), o ülkenin vatandaşı için ise *harbî* (savaş edilen kişi) kavramının kullanılması, açık bir şekilde bu anlayışın savaşa dayalı olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁷ Bu İslam hukukçuları bazı nasrlara dayanarak inançsızlığı savaş gerekçesi olarak görmüş¹⁰⁸, dinden çıkmayı ölüm sebebi saymış,¹⁰⁹ cana ve

¹⁰¹ el-Mülk 67/2.

¹⁰² Zorlama altında olduğu için inançsızlığı gerektirecek ifadelerde bulunan kişinin iman dairesinden çıkmadığını bildiren ayet (en-Nahl 16/ 106) ve aynı meyandaki hadislerle (Buhârî, Talâk, 11, İlim, 44, Şurût, 12, Enbiya, 27) binâen İslam hukukçuları, zorlama altında bulunan kişinin tasarruflarının geçersiz olduğunu söylemektedirler. Hanefiler boşanma konusunda farklı düşünmüş olsalar da, 1917 Hukuk-ı Âile Karamamesi'nde (Madde 105) ile bu görüşten vazgeçilmiştir.

¹⁰³ Karâfi, Tâcuddin es-Subkî, Tüfi, Şevkânî, İbn Âşûr gibi bazı İslam hukukçuları bu beş unsura ek olarak rızın korunmasını eklemiştir. Gmş. bil. bkz. Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gâye Problemi*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2003), s. 135-6.

¹⁰⁴ Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl*, Tah. Hamza b. Zehir Hâfîz, (Medine: ts.), I, 287; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir (ö. 1394/1973), *Mekâsîdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, (Tunus: 1978), s. 79.

¹⁰⁵ Khaddûrî, Mâjid, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore: The Johns Hopkins Pres, 1955), a.g.e., s. 189-90.

¹⁰⁶ el-Enfâl 8/39, et-Tevbe 9/5, Buhârî, İman 17, 28, Salat 28, Zekat 1, İ'tisâm 2, 28; Müslim, İmân, 32-36.

¹⁰⁷ Zeydân, Abdulkarim, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minîn fi Dâri'l-İslam*, (Bağdat: Câmîatu Bağdat, 1382/1963), s. 18; Özel, Ahmet, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dârulislam Dârulharb*, (İstanbul: İz Yay., 1998), s. 82, 86.

¹⁰⁸ et-Tevbe 9/29; Müslim, V, 139-40.

¹⁰⁹ Buhârî, Diyât, 6; Müslim, Kasâme, 25, 26; Buhârî, Muhâribîn, 2; Müslim, Kasâme 9-14; Buhârî, Cihâd 149; Ebû Davud, Hudûd 1.

bedene yönelik suçlarda Müslümanla Müslüman olmayanların aynı şekilde cezalandırılmayacağına hükmetmişler.¹¹⁰

Ancak Hanefilerin öncülüğünü yaptığı diğer bir grup İslam hukukçusu ise, bu dokunulmazlığın tüm insanlar için geçerli olduğunu savunmuşlardır. *İsmet bi'l-âdemiyye*¹¹¹ veya *hürmet-i âdemiyye*¹¹² gibi kavramlarla ifade edilen bu anlayışa göre, bir başkasının temel haklarını ihlal etmediği müddetçe, tüm insanlar bu beş temel alanda dokunulmazdırlar. “Bizim lehimize olanlar onların da lehine, bizim aleyhimize olanlar onların da aleyhinedir.”¹¹³ mealindeki hadise sık sık referansta bulunan bu fakihler, eşitliği öngören birçok nas ve sahabe/tabîin uygulamasına dayanarak, inançsızlığın tek başına savaş sebebi sayılmayacağını¹¹⁴, salt dinden çıkmanın ölüm sebebi olmadığını¹¹⁵ ve din ayrımı yapılmaksızın aynı suçta aynı cezanın verilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹¹⁶

Günümüz İslam hukukçularının büyük çoğunluğu, Hanefilerin temsil ettiği bu anlayışın daha isabetli olduğu görüşündedir.¹¹⁷ Buna göre bazı dönemlerde zimmîlerin çan çalmalarına ve dinî simgeleri taşımalarına

¹¹⁰ İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubi el-Mâlikî (ö.520/11269), *Bidayetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (Kâhire: ts), IV, 391; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yay., 1970), III, 65-66; Zuhayli, a.g.e., VIII, 56-7.

¹¹¹ Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1143), *el-Mebsût*, (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, ts.), XII, 209, XXIV, 232; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-Hanefî (ö.961/1457), *Fethu'l-Kadîr*, (Kâhire: 1319), XIII, 126.

¹¹² Geniş bilgi için bkz. Erdoğan, Mehmet, “İbahâ-yı Asliyye ve Hürmet-i Âdemiyye”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1 (2008), ss. 9-23.

¹¹³ Zeylâî, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf el-Hanefî (ö.762/1361), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, 2. bs. (yy.: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1393/1973), s. IV, 126; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., VI, 248; İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el-Misrî el-Hanefî (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Kâhire: 1311), V, 81. Zeydân, bu hadisin meşhur hadis kitaplarında geçmemesine rağmen, hukukçuların bu hadisin manasını hukuken geçerli gördüklerini ifade eder. Bkz. Zeydân, a.g.e., s. 70.

¹¹⁴ el-Bakara 2/256; el-Mâide 5/32; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Süretü'n-Nebeviyye*, Kahire, 1355, IV, 250-1; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., II, 184; İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed, b. Abdilhalim b. Abdisselam el-Harrânî el-Hanbelî, *es-Siyasetü's-Şer'iyye*, Kâhire 1354/1955, s. 123; İbn Kayyim, Şemsüddin Muhammed b. Ebibekr b. Eyyub el-Hanbelî, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, Tahkik: Subhî Sâlih, (Dımeşk: 1381/1961), I, 17; Özel, a.g.e., s. 52-3.

¹¹⁵ Hz. Ömer'in mürtedi öldürmek yerine hapsedmesi ve Ömer b. Abdulaziz'in dine girdikten sonra çıkan bir kavmi yeniden cizyeye bağlaması irtidadin ölüm sebebi olmadığını göstermektedir. Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-Muhallâ*, (Mısır: Mektebetü'l-Cumhûriyyetü'l-Arabiyye, 1387/1967), XII, 113.

¹¹⁶ Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Hanefî (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, (İstanbul: 1335-8), I, 141-2; Bilmen, a.g.e., III, 70, 73, 75,-6; Zeydân, a.g.e., s. 250; Merğîmânî, a.g.e., VIII, 307; Mevslî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, (İstanbul: 1987), V, 36-7.

¹¹⁷ Üdeh, Abdulkadir *et-Teşriü'l-Cinâi'l-İslâmî*, (Beyrut, Daru'l-Kitabu'l-Arabî, ts.), 2/123, Zeydân, a.g.e., s. 268-273; Erdoğan, Mehmet, a.g.m., ss. 9-23; Muhammed, a.g.e., s. 70-1, 81-5; Şentürk, Recep, “Evrensel ve cemaatçı yaklaşımlar arasında İslâm'da insan hakları: Sosyolojik bir yaklaşım” (Çev. Şule Akbulut), *İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi*, 5 (2006), s. 56-7.

yönelik yasaklar, bazı kılık kıyafet düzenlemeleri,¹¹⁸ cizye uygulaması,¹¹⁹ ordu komutanlığı ve hâkimlik gibi devlet görevlerinden ve bazı siyasi haklardan mahrum bırakılmalarının dinî olmaktan ziyade siyasî ve sosyal gerekçelere dayandığı söylenebilir.¹²⁰ İslam hukuk geleneğinde Hanefilerin temsil ettiği bu damar, Tanzimat Fermanı'yla birlikte güç bulmaya başlamış ve günümüz hukukçularının da desteği ile hâkim anlayış olma yoluna girmiştir. Bu anlayış hem günümüzün evrensel insan hakları anlayışı ile uyum içindedir, hem de bir hukuk devletinden bahsedebilmek için en önemli şarttır.

b-İslam'da Hukuk Devleti Anlayışı

Kur'an'da devletin şekli ve teşkilatlanma modeli üzerinde durulmamış olmasına rağmen hem geçmiş kavimlerden bahseden ayetler, hem de Hz. Peygamber'in uygulamaları, İslam'ın öngördüğü devlet anlayışının ipuçlarını vermektedir. Mecelle'de ifade edilen "Ra'yye üzerine tasarruf maslahata menüttür." ilkesi,¹²¹ İslam'ın siyaset felsefesini özetler niteliktedir. Bu ilkeye göre bir siyasî otoritenin meşruiyeti, toplumdaki her ferдин maslahatını yani temel insan haklarını (zarûrât-ı hamse) korumasına bağlıdır.¹²²

İslam tarihi boyunca özellikle azınlık konumunda olan gayrimüslimlerin hiçbir baskı altında tutulmaksızın kendi inançlarını istedikleri gibi yaşadıkları, İslam'a ve Müslümanlara karşı düşmanca bir tutum sergilemedikçe, herhangi bir Müslüman gibi dokunulmaz ve koruma altında oldukları görülmektedir. Bu koruma, Allah ve Rasûlünün şahsında devlet eliyle sağlanmış ve bundan dolayı onlara "koruma altında olan" anlamında *zimmî* denilmiştir.¹²³

İnanç özgürlüğünü temel ilke olarak benimseyen İslam hukuku, dinlerini ilgilendiren konularda gayrimüslimleri İslam hukukuna tabi tutmamıştır. Bundan dolayı İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren gayrimüslimlere, dinleriyle ilişkili konularda farklı hukukî düzenlemelerde bulunma imkânı verildiği görülmektedir. Bazı müsteşriklerin bu özerklikten hareketle İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin hukukun bir öznesi olmadık-

¹¹⁸ Ebû Yusuf, *a.g.e.*, s. 127; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. II, 737.

¹¹⁹ Kardâvî, *a.g.e.*, s.58-60; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yay., 1991), III, 276-7; Bilmen, *a.g.e.*, IV, 102; Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, Çev. Hamdi Aktaş, (İstanbul: Beyan Yay.,1998), s. 185-6, Şentürk, *a.g.m.*, s. 48.

¹²⁰ Kardâvî, *a.g.e.*, s. 100-2; Khaddûrî, *a.g.e.*, s.402-3; Öztürk, *a.g.e.*, s. 70-1, 193-4.

¹²¹ Mecelle, 58.

¹²² Hamidullah, *a.g.e.*, s. 14.

¹²³ "Kim sözleşme yapılan zimmîlere zulmederse, yahut gücünün yettiğinden fazlasını teklif ederse, ben onun hasmıyım." (Ebû Dâvud, Sünen, 2/255) Hz. Ömer, kendinden sonraki devlet başkanlarına Zimmîler konusunda hayrı tavsiye ettiğini, onlara karşı kötü muamelede bulunanlara karşı durmaları ve güçlerinin yetmediği yükler altında ezmemeleri gerektiğini tavsiye etmiştir. Gşş. bil. bkz. Zeydân, *a.g.e.*, s. 74-6.

ları yönündeki iddiaları ise hem Kur'an ve Sünnet'le ortaya konulan anlayış hem de Hz. Peygamber'den Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadarki uygulamalarla örtüşmemektedir.¹²⁴

Müslümanlarla birlikte yaşayan gayrimüslimlerin sahip oldukları haklar konusunda Hz. Peygamber'in "*Bizim lehimize olanlar onların da lehine, bizim aleyhimize olanlar onların da aleyhindedir.*"¹²⁵ hadisi ile "*onları kendi inançlarıyla baş başa bırakmakla emrolunduk.*" ilkesi, İslam hukukçularının büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiştir.¹²⁶ Bu anlayışın bir gereği olarak, onlara kendi mahkemelerinde ve kendi dinlerine uygun olarak davalarını çözebilme imkânı verilmiştir. Örneğin Osmanlı Devleti'nde yaşayan gayrimüslimler, *millet sistemi* olarak adlandırılan bir yapılanma içinde özel hukuk (ahvâl-ı şahsiye) alanına giren evlenme, boşanma, nafaka, velayet, vasiyet, miras, vekâlet, vakıf kurma gibi birçok konuda kendi dinlerinin kurallarına ve rûhânî liderlerine bağlı idiler.¹²⁷ Örneğin Rumlar, Roma hukukunu ve Bizans yargı geleneğini sürdürüyorlardı.¹²⁸ Rûhânî liderlere tanınan yargı hakkı dinî konularla sınırlı olmakla birlikte bazı ticarî uyuşmazlıklar, millet içindeki küçük çaplı meseleler de millet dâhilinde çözüme kavuşturulabiliyordu. Ancak rûhânî liderlerin ceza davalarına bakma hakları olmayıp tüm ceza davaları şer'î mahkemelerce görülüyordu.¹²⁹

Ancak kanunlaştırma faaliyetlerinin bir sonucu olarak gayrimüslim vatandaşların bağlı oldukları hukuk kuralları resmi kayıt altına alınmaya ve davaları devlet mahkemelerinde görülmeye başlanmıştır. Çok fazla uygulanma imkanı olmasa da 1917 Hukuk-ı Âile Kararnamesi dinî farklılıklara göre aynı konuda birbirinden farklı hukukî düzenleme yapılabileceğinin güzel örneklerinden birini teşkil eder.¹³⁰ İslam Aile Hukuku sahasında

¹²⁴ Khaddûrî, *a.g.e.*, s. 205; Şentürk, *a.g.m.*, s. 67.

¹²⁵ Zeylâî, *a.g.e.*, s. IV, 126; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, VI, 248; İbn Nuceym, *a.g.e.*, V, 81. Zeydân, bu hadisin meşhur hadis kitaplarında geçmemesine rağmen, hukukçuların bu hadisin manasının hukuken geçerli gördüklerini ifade eder. Bkz. Zeydân, *a.g.e.*, s. 70.

¹²⁶ Serahsî, *a.g.e.*, XI, 102; İbn Nuceym, *a.g.e.*, VI, 77; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 284.

¹²⁷ Yavuz, Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2001), 203-6; Bozkurt, Gülmihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Statüsü*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1989), s. 14-5; Soykan, Tankut T., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler*, (İstanbul: Ütopya Kitapevi Yay., 2000), 139.

¹²⁸ Rumlar, Justinian'ın Latince hazırladığı kanunlardan hazırlanmış Bizans yasasının bir özetini esas alıyordu. Tüm özel hukuk alanında, konuşma dilinde yazılmış olan Malaxos'un Nomocanon'unu, aile hukukunda ise Harmenopoulos'un Hexabiblos'unu esas alıyorlardı. Soykan, *a.g.e.*, s. 139-40.

¹²⁹ Bostancı, *a.g.e.*, s. 245-7; Menekşe, Ömer, "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm", *Mârifet*, 2 (2003), s. 14-17.

¹³⁰ 25 Ekim 1917'de yayınlanan Hukuk-ı Âile Karamâmesi'nin Esbab-ı Mûcibe Lâyihasında şu açıklama yer almaktadır: "*Bu suretle Müslümanlar için icabâtı medeniyyeye müstenid olan kanunu esasât-ı fikhiyyeye istinad ettirmek*" kolay olduğundan "*gayrimüslimler hakkında da onların ahkâm-ı mezhebiyesinden kavâidi lâzimeyi istihrac ve teftik ile müşterek mesâilin cümleye şamil olmak üzere*" karamame tedvin edilecektir. Bkz. Bozkurt, *a.g.e.*, s. 209.

hazırlanmış modern anlamda ilk kanun olan bu kararname, Müslüman tebânın yanı sıra gayrimüslim tebânın da evlenme ve boşanmalarını düzenlemektedir.¹³¹

Osmanlı devleti, Tanzimat Fermanı'yla birlikte klasik zimmîlik anlayışını bırakarak temel haklar bağlamında müslüman-gayrimüslim şeklindeki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Bu fermanla savunulan eşitlik düşüncesi Hanefî *ismet* düşüncesine uygun olarak, herkese eşit haklar ve yetkiler sunmuştur. Bu fermanla birlikte zimmîlik statüsüne son verilerek cizye vergisi kaldırılmış, gayrimüslimlerin her türlü devlet görevlerinde bulunmalarına imkân verilmiş, askerlik hizmeti tüm vatandaşlara teşmil edilmiştir. Sonuç olarak Osmanlı uygulaması, İslam'ın eşitliğe dayalı bir insan haklarına karşı olmadığını açık bir şekilde göstermiştir.¹³²

2- Azınlık Hukuku Olarak İslam Hukuku

Hukukî çoğulculuk kavramı çerçevesi üzerinde durulması gereken diğer bir konu ise, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların durumuyla ilgilidir. Zira gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıkların durumunu klasik İslam hukuku kitaplarından hareketle tanımlamak oldukça güçtür.¹³³ Klasik İslam hukuku anlayışına göre, Müslümanlar ancak geçici olarak darulharpte bulunabilirler. Çünkü bir Müslüman'ın dinini gereği gibi yaşayabilmesi için İslam beldesinde yaşaması zorunludur. Ancak günümüzde çok sayıda Müslüman'ın gayrimüslim ülkelerde dinlerini büyük ölçüde yaşayabildikleri görülmektedir. Bu durumun klasik İslam hukuku anlayışının darulharp-darulislam şeklindeki ikili ayrımının yeniden gözden geçirilmesini gündeme getirmiştir.¹³⁴ Bu çerçevede bazı tarihî olaylar konuya ışık tutacak niteliktedir. Bu tarihî olaylardan hareketle günümüz İslam hukukçuları, Müslümanların gayrimüslim bir belde yaşayabileceklerine ve devletin izin verdiği ölçülerde İslam hukukunu uygulayabileceklerine hükmetmişlerdir.

¹³¹ Mısır'daki bazı münferit düzenlemeler bir tarafa bırakılırsa, bu karamameden sonra uzun süreler bu sahada ikinci bir kanun yapılamamıştır. Bu bakımdan kararname uzun seneler, başta Ortadoğu ülkeleri olmak üzere birçok İslam ülkesi için kanunlaştırılmada önemli bir örnek olmuştur. Ayrıca bazı ülkeler bu karamameyi uzun müddet aynen tatbik etmişlerdir. Bkz. Bostancı, Ahmet, "Ürdün Ahval-ı Şahsiye Kanunları'nda Osmanlı Tesiri", *Mârîfe*, 2 (2003), s. 122-3; Aydın, Mehmet Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay., 1985), s. 226.

¹³² Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 3. bs. (İstanbul: Beta Yay., 1999), s. 421-35; Şentürk, a.g.m., s. 81-5.

¹³³ Shadid, Wasif –Sjoerd Van Koningsveld, "Gayri Müslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkhdındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcılarının Görüşlerinin Analizi", Çev. H. Mehmet GÜNAY, *Usul Dergisi*, 2 (2004), s. 168-70; Kardâvî, a.g.e., s. 32.

¹³⁴ Kardâvî, a.g.e., s. 80. Câbirî, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, (Ankara: Kitabiyat Yay., 2001), s. 80; Muhammed, a.g.e., s. 70-1.

a- Ortak Siyasal Zemin

Müslümanların gayrimüslim bir beldede yaşayabilmesi için, yaşadıkları ülkenin darulharp olarak tanımlanmaması gereklidir. Zira bu durumda fiili mücadelede bulunmak veya hicret etmek dinî bir gereklilik haline gelmektedir. Bundan dolayı meşru ortak bir siyasal zeminde buluşmak gerekmektedir.

Yöneticileri gayrimüslim olan bir ülkeyi *darulharp* olarak tanımlayan anlayışta görülen ilk kırılma, Endülüs Emevî Devleti (765-1031)'nin Hıristiyanların eline geçmesi üzerine yaşanmıştır. Buradaki Müslüman halkın durumu ile ilgili olarak dönemin İslam hukukçuları "*Müslümanların herhangi bir baskı ve zulme uğramaksızın dinlerini açıktan gereği gibi yaşayabildiklerini, İslam hukukunu uygulayabildiklerini göz önünde bulundurarak, hicretle mükellef olmadıklarına ve oranın İslam beldesi olduğuna hükmetmişlerdir.*"¹³⁵ Benzer şekilde Moğol istilası (m. 1221) üzerine Hanefî İslam hukukçuları, Müslüman kadınların görevlerini yaptıkları ve dini açıktan yaşayabildikleri için o beldenin darulharp olmadığını ve idarecilere itaat edenlerin fâsık, mürted veya kâfir görülemeyeceklerini söylemişlerdir.¹³⁶ Benzer bir bakış açısı da, Batılıların XVIII. yüzyılda Hindistan'ı sömürge haline getirmeleri üzerine İslam hukukçuları, eğer ezanlar açıktan okunuyor, insanlar ibadetlerini serbestçe yapabiliyor ve dinlerini ilgilendiren konularda müslüman bir kadıya gidebiliyorlar ise, o beldenin yöneticisinin müslüman olmaması, İslam hukukunun hepsinin uygulanamaması ve Müslümanların tasvibini alması koşulu ile kadınların gayrimüslim devlet başkanı tarafından atanmasının, o beldenin *dâruislam* olarak görülmesi için yeterli olduğuna hükmetmişlerdir.¹³⁷ Bazı fıkıh kaynaklarında da gayrimüslim devlet başkanının müslüman bir kadı atamasının caiz olduğu,¹³⁸ bazılarına göre ise Müslümanların kendi aralarından bir vali tayin etmelerini, bu valinin kendisi veya atayacağı bir kadı ve imamın davalara bakıp namazları kıldırabileceğinin daha doğru olduğu ifade edilmektedir.¹³⁹

Çağdaş İslam hukukçularından Abdulkerim Zeydân, yabancı hâkimiyeti altında bulunan İslam beldelerinde bazı İslamî simgelerin gösterilmesi ve özel hukukla ilgili bazı hükümlerin yürürlükte olması sebebiyle

¹³⁵ Remlî, Şihâbuddin Ahmed b. Hamza eş-Şâfiî (ö. 957/1550) *Fetâvâ'r-Remlî*, (İbn Haver el-Heytemî'nin el-*Fetâvâ'l-Kubrâ*'sının kenarında), (Kâhire: 1392), IV, 52-4.

¹³⁶ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimeşkî el-Hanefî (ö.1252/1836), *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Dürrî'l-Muhtâr*, (Bulak: 1272), I, 450, IV, 308; Özel, *a.g.e.*, s. 118; Shadid-Koningsveld, *a.g.m.*, s. 162

¹³⁷ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, IV, 308; Khaddûrî, *a.g.e.*, s. 181.

¹³⁸ İbn Nuceym, *a.g.e.*, VI, 293; el-*Fetâvâ'l-Hindîyye*, III, 307.

¹³⁹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, VI, 365; İbn Nuceym, *a.g.e.*, IV, 298; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, IV, 308.

böyle bir beldenin *dârulislam* sayılacağını belirtir.¹⁴⁰ Elmalılı Hamdi Yazır ise, “ülilemri minkum” ayetini¹⁴¹ tefsir sadedinde Müslümanların haklarını gözeten gayrimüslim yöneticilere isyan edilmesinin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.¹⁴² Endonezya’nın önde gelen alimlerinden Abdurrahman Vâhid (d. 1940) ise 1945 Endonezya anayasasında öngörülen çok kültürlülük anlayışına dayanarak Endonezya’nın, İslam devleti anlayışına, açıkça adı konmuş bir İslam devletinden daha uygun olduğunu söylemektedir.¹⁴³

Birçok çağdaş İslam bilgini klasik anlayışa dayalı darulharp ve darulislam şeklindeki ikili ayrımın günümüz şartları için uygun olmadığını savunmaktadırlar. Bu konuda yeni bir terminolojinin oluşması konusunda görüş birliği henüz oluşmasa da mevcut uluslararası anlaşmalar sonucu barışın hâkim olduğu günümüz şartlarında Müslümanların dinî konularda bir baskı altında olmadıkları, teşkilatlanmalarına imkan verilen ve çocuklarına dinî eğitim verebildikleri ülkeleri *darulharp* olarak isimlendirmek yerine, anlaşmalı ülke (daru’l-ahd) olarak isimlendirmenin daha doğru olacağını savunan görüşler öne çıkmaktadır.¹⁴⁴

Günümüzde din-devlet ilişkilerinde yeni bir ayırma gitmek gerektiğini ifade eden Muhammed Âbid el-Câbirî ise klasik anlamda dinin devletten ayrılmasının sonucu olarak İslam hukukunun uygulanamaz olduğu şeklindeki anlayıştan kurtulmak gerektiğini, bu bağlamda “devlet” yerine “iktidar” kavramı, “din” yerine de “ahkam” kavramı koyularak, klasik ikilemden kurtulmanın mümkün olunacağını savunur.¹⁴⁵ Buna göre, devletin İslam hukukunun uygulanmasına imkân sağlaması o devletin *darulharp* olarak nitelenmesinin de önüne geçmiş olacaktır. Bu anlamda İngiltere¹⁴⁶, Endonezya, Kanada gibi ülkelerde özel hukuk alanında İslam hukukunun uygulanması ile daha önce belirttiğimiz *devlet hukukî çoğulculuğu* veya *zayıf yapılı hukukî çoğulculuk* olarak tanımladığımız hukukî yapı oluşmuş olmaktadır. Bu tür hukukî çoğulculukta devlet, azınlık hukukunu resmi hukuk sistemine dâhil eder ve uygular. Bu uygulamada ise gayrimüslim birinin Müslümanların davalarına bakıp bakamayacağı ve Müslüman hâkimin İslam dışı kanunlarla hüküm verip veremeyeceği sorunu gündeme gelmektedir.

¹⁴⁰ Zeydân, *a.g.e.*, s. 21.

¹⁴¹ en-Nisâ, 4/59.

¹⁴² Yazır, Muhammed Hamdi (v. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, (yy.: Eser Neşriyat 1979), II, 1375.

¹⁴³ Kurzman, Charles, “Liberal İslam: Umutlar Ve Zorluklar”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 21 (2001).

¹⁴⁴ Yeni bir terminoloji arayışları için bkz. Shadid-Koningsveld, *a.g.m.*, s. 155-88.

¹⁴⁵ Câbirî, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁴⁶ İslam hukukunun İngiltere mahkemelerindeki uygulanışı için bkz. Pearl, David, *The application of Islamic law in the English Courts* (1995 Noel Coulson Memorial Lecture) <http://www.library.cornell.edu/colleV, mideast/isllaw.htm> (Erişim tarihi 10.02.2009)

b- Muhakeme Usulü

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, klasik İslam hukuku kaynakları, gayrimüslim birinin Müslümanların davalarına bakmasının câiz olmadığını belirtirler. Buna göre adaletin tesisi anlamına gelen yargılama yetkisi, dinî bir görev olarak algılanmıştır.¹⁴⁷ Ancak Müslümanların azınlıkta olduğu ülkelerde Müslümanların resmi yargı kurumlarına başvurmaları caiz görülmüştür. Abdulkerim Zeydân ve Hayrettin Karaman gibi bazı günümüz İslam hukukçuları, gayrimüslimlerin Müslümanlar hakkındaki şahitliğinin caiz olduğundan hareketle dinî olmayan konularda Müslümanların davalarına bakmalarının da câiz olduğunu savunmaktadırlar.¹⁴⁸ Bu görüşten hareketle gayrimüslim hâkimin, Müslümanlara ait bir davayı İslam hukukuna göre çözmesinin dinen bir sakıncasının olmadığını söylemek mümkündür. Öte yandan Müslüman olan kimsenin hâkim olması halinde, kişinin isteği üzerine İslam dışı bir kanunla davayı çözmesi de dinen mümkündür.¹⁴⁹ Ancak uygulanacak hukuk kurallarının zarûrât-ı hamse ile belirlenen hakları veya günümüz temel insan haklarını koruyabilecek nitelikte olması gereklidir. Bu bağlamda Yazır'ın *şir'a* ve *minhâc* kavramları çerçevesinde ortaya koyduğu bakış açısı bizlere yol gösterici niteliktedir.¹⁵⁰ Buna göre İslam'ın temel amaçlarına (makâsîdu's-şerîa) uygun ve adaleti sağlayan her türlü hukuk kuralının uygulanması dinen caizdir. Çağdaş İslam bilgini Cemaleddin Atiye Muhammed ise gayrimüslimlerle birlikte yaşama çerçevesinde *şir'a* ve *minhâc* kavramlarının önemli bir dinî referans olduğunu belirtir.¹⁵¹ Tanzimat'la birlikte 1846'da Şer'îye Mahkemeleri'nin yanında Avrupa'dan alınan seküler hukuk kurallarının uygulandığı Nizâmîye Mahkemeleri'nin kurulmasını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.¹⁵²

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür: 1- Hukukî çoğulculuk, sömürgecilikle birlikte Batılıların gündemine giren bir sosyal olgu olup, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan teorik ve yapısal değişimin bir sonucu olarak Batı'da savunulmaya başlamıştır. 2- Bu hukuk anlayışı, bir din veya kültür etrafında toplanan ve belli bir temsil gücüne sahip olan toplulukların dinî ve kültürel taleplerinin hukukî bir zeminde cevap bulabilmesini amaçlar. 3- Batılı bir kavram olmasına rağmen hukukî çoğulculuğun, İslamî zimmet anlayışı ile aynı felsefeye sahip olduğunu söylemek mümkündür. 4- İslam'ın gayrimüslimlere tanıdığı inanç özgür-

¹⁴⁷ Zeydân, *a.g.e.*, s. 572-3, 596; Karaman, *a.g.e.*, III, 307-8.

¹⁴⁸ Zeydân, *a.g.e.*, s. 595; Karaman, *a.g.e.*, III, 307-312.

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî (ö. 543/1147), *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beirut: 1392/1972), II, 632; Karaman, *a.g.e.*, III, 366.

¹⁵⁰ Yazır, *a.g.e.*, III, 1697-8.

¹⁵¹ Muhammed, *a.g.e.*, s. 71-2.

¹⁵² Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* içinde Edit. Ekmelettin İhsanoğlu, (İstanbul: İrcica, 1994), s. 384-7.

lüğünün bir gereği olarak, dinlerini ilgilendiren konularda onların, kendi dinlerine dayalı hukuk kurallarına göre yaşamlarını sürdürmelerine ve davalarını çözmelerine imkan verilmiştir. 5- İslamî zimmilik anlayışı ile hukukî çoğulculuk anlayışının ortak bir zeminde buluşması, eşitliğe dayalı ortak bir insan hakları anlayışının bulunmasına bağlıdır. 6- Bu bağlamda Hanefilerin öncülüğündeki İslam hukukçularının benimsediği *ismet* anlayışı önem arz etmektedir. 7. Bu anlayıştan hareketle tarihte gayrimüslimlere yönelik uygulanan bazı kısıtlamaların Ortaçağ'ın sosyo-politik şartlarının bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. 8- Günümüz devlet anlayışının bir gereği olarak tüm hukukî yapıların resmi yapı içine alınması ve devlet eliyle uygulanması bir zorunluluktur. 9- Davaya bakan hâkimin farklı dinden olması mümkündür. Ancak dinî içerikli davalarda konunun uzmanlarına başvurarak davayı çözüme kavuşturması daha uygundur. 10- Dinî ve kültürel içerikli hukuk kuralları, kişilerin talebine bağlı olarak yürürlük kazanırlar. 11- Zimmet anlayışında İslam hukuku, Batılı hukukî çoğulculuk anlayışında ise seküler devlet hukuku, üst/ortak hukuk durumdadır. Kişiler, bu üst/ortak hukuka, temyiz mahkemesi olarak başvurabildikleri gibi, bir davada tarafların davanın hangi hukuk kuralına göre çözüleceği konusunda anlaşamamaları halinde de bu hukuk sistemi geçerli hale gelir. 12- Ayrıca hem zimmet anlayışında hem de Batılı hukukî çoğulculukta, temel insan haklarına aykırı talepler, din özgürlüğü veya kültürel haklar olarak ileri sürülemez.

KAYNAKÇA

- Aktan, Coşkun Can, "Değişim Trendleri ve Değişim Dinamikleri", *Moderniteden Postmoderniteye Değişim* içinde, Edit. Coşkun Can Aktan, (Konya, Çizgi Kitabevi, 2003).
- Akyol, Taha, "Modernleşme İnsanların Dinlerine Göre Değil, Vatandaşlıklarına Göre Hukuk Uygulamaktır." (Söyleşi), *Köprü Dergisi*, 61 (1998).
- Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984).
- Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* içinde Edit. Ekmelettin İhsanoğlu, (İstanbul: İrcica, 1994).
- Aydın, Mahmut, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: W. C. Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birlikte Yaşama Sorunu* içinde Edit. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001).
- Aydın, Mehmet Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay., 1985).
- Bauman, Zygmunt, "Modernite, Postmodernite ve Etik", *Doğu-Batı*, 19 (2002).
- Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yay., 2000).
- Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis Yay., 2003).

- Benhabib, Şeyla, *Modernite, Birey ve Toplum* Çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2002).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yay., 1970).
- Bostancı, Ahmet, “Ürdün Ahval-ı Şahsiye Kanunları’nda Osmanlı Tesiri”, *Mârife*, 2 (2003).
- Bozkurt, Enver, *İnsan Haklarını Korunmasında Uluslararası Hukukun Rolü*, (Ankara: Nobel Yay., 2003).
- Bozkurt, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Statüsü*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1989).
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, (Ankara: Kitabiyat Yay., 2001).
- Cangızbay, Kadir, *Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*, (Ankara: Liberte Yay., 2002)
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Hanefî (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur’an*, (İstanbul: 1335-8).
- Chiba, Masaji, “Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World”, *Ratio Juris*. 3 (1998).
- Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Çev. Ferma Lekesizalın, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995).
- Connor, Steven, *Postmodernist Kültür Çağdaş Olanın Kuramlarına Dair*, Çev. Doğan Şahiner, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2001).
- Coombe, Rosemary J., “Contingent Articulations: A Critical Cultural Studies of Law” *Law in Domains of Culture* içinde Edit: Austin Sarat-Thomas R. Kearnes, (Michigan: The University of Michigan Pres. 1998).
- Çağıl, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, 3. bs, (İstanbul: İ.Ü.H.F. Yayınları, 1966).
- Çaha, Ömer “Bir Kez Daha Sivil Toplum Üzerine”, *Sivil Toplum Dergisi*, 1 (2003).
- Çaha, Ömer, “İdeoloji ile Hukuk Arasında Devlet”, *Doğu Batı*, 13, (2000).
- De Lange, Range, “Divergence, Fragmentation, and Pluralism: Notes on Polycentricity and Unity in Law”, *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism of Law* içinde Edit: Hanne Petersen and Henrik Zahle, (USA: Darmouth Publishing, 1995).
- Erdoğan, Mehmet, “İbahâ-yı Asliye ve Hürmet-i Âdemiyye”, *İslami İlimler Dergisi*, 1 (2008).
- Erdoğan, Mustafa, “Hikmet-i Hükümet”, *Doğu Batı*, 13 (2000).
- Erdoğan, Mustafa, “Hukuk Perspektifinden Küreselleşme ve Türkiye”, (*Küreselleşme İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İSAV, 09-11 Kasım 2001), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002).
- Erdoğan, Mustafa, “Siyaset ve Hukuk Perspektifinden Küreselleşme”, *Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme* içinde Edit: Cemal Uşak, (İstanbul: Ufuk Yay., 2002).
- Foucault, Michel, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2002).
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl*, Tah. Hamza b. Zehir Hâfîz, (Medine: ts.).

- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 12. bs. (İstanbul: Remzi Yay., 2000).
- Griffiths, John, "What is Legal Pluralism?", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24 (1986).
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, 5. bs. (Ankara: Siyasal Yayınevi, 1999)
- Habermas, Jürgen, *Küreselleşme ve Millî Devletlerin Akibeti*, Çev. Medeni Beyaztaş, (İstanbul: Bakış Yay., 2002).
- Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, Çev. Hamdi Aktaş, (İstanbul: Beyan Yay., 1998).
- Hooker, M. B., *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*, (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- <http://www.commission-on-legal-pluralism.ch/objectives.htm> (Erişim tarihi: 25.06.2007).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimeşkî el-Hanefî (ö.1252/1836), *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Bulak: 1272).
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir (ö. 1394/1973), *Mekâsîdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, (Tunus: 1978).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), el-*Muhallâ*, (Mısır: Mektebetü'l-Cumhûriyeti'l-Arabiyye, 1387/1967).
- İbn Kayyim, Şemsuddin Muhammed b. Ebibekr b. Eyyub el-Hanbelî, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, Tahkik: Subhî Sâlih, (Dimeşk: 1381/1961).
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî (ö. 970/1562), el-*Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Kâhire: 1311).
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Mâlikî (ö.520/11269), *Bidayetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (Kâhire: ts).
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî (ö. 543/1147), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Beirut: 1392/1972).
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-Hanefî (ö.961/1457), *Fethu'l-Kadîr*, (Kâhire: 1319).
- Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yay., 1991).
- Kardâvî, Yusuf, *Fi Fikhi'l-Ekalliyati'l-Müslime*, 2. bs. (Kahire: Daru'l-Şurûk, 2005/1426).
- Khaddûrî, Mâjîd, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore: 1955).
- Köylü, Mustafa, "Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birlikte Yaşama Sorunu* içinde Edit. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001).
- Kurzman, Charles, "Liberal İslam: Umutlar Ve Zorluklar", *Liberal Düşünce Dergisi*, 21 (2001).
- Küçükkalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, (İstanbul: Paradigma Yay., 2003).
- Kymlicka, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlıkları Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1998).
- Menekşe, Ömer, "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm", *Marife*, 2 (2003).
- Merry, Sally Engle, "Legal Pluralism", *Law and Society Review*, 5 (1988).

- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, (İstanbul: 1987).
- Muhammed, Cemaeddin Atiye, *Nahve Fıkhin Cedidin li'l-Ekalliyât*, (Kâhire: Daru's-Selam, 2003/1423).
- Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev: Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma yay., 2000).
- Özcan, Mehmet Tefvik, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, (İstanbul: Donkişot Yay., 2002).
- Özel, Ahmet, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dârulislam Dârulharb*, (İstanbul: İz Yay., 1998).
- Pearl, David, The application of Islamic law in the English Courts (1995 Noel Coulson Memorial Lecture) http://www.library.cornell.edu/colldeV_mideast/islam.htm (Erişim tarihi 10.02.2009).
- Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gâye Problemi*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2003).
- Remlî, Şihâbuddin Ahmed b. Hamza eş-Şâfî (ö. 957/1550) *Fetâvâ'r-Remlî*, (İbn Haver el-Heytemî'nin el-*Fetâvâ'l-Kubrâ*'sının kenarında), (Kâhire: 1392).
- Ruth S. Meizen-Dick and Rajendra Pradhan, "Legal Pluralism and Dynamic Property Rights", <http://www.capri.cgiar.org/pdf/capriwp22.pdf> (Erişim tarihi 05.04.2007).
- Santos, Boaventura de Sousa "Law: A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law", *Journal of Law and Society*, 3 (1987).
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1143), *el-Mebsût*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.).
- Sezgin, Yüksel, "A New Theory of Legal Pluralism: The Case of Israeli Religious Courts", *Association for Israel Studies*, (19th Annual Meeting, April 27-29 2003), San Diego, California, Panel IV-C Religion, Ethnicity, and the Courts in Israel
- Shadid, Wasif-Sjoerd Van Koningsveld, "Gayri Müslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkıhındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi", Çev. H. Mehmet GÜNAY, *Usul Dergisi*, 2 (2004).
- Sinha, Surya Prakash, "Legal Polycentricity", *Legal Polycentricity, Consequence of Pluralism in Law* içinde, Edit: Hanne Petersen and Henrik Zahle, (USA: Dartmouth Publishing, 1995).
- Soykan, Tankut T., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler*, (İstanbul: Ütopya Kitapevi Yay., 2000).
- Şaylan, a.g.e., s. 235-6; Yüksel, Mehmet, *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2002).
- Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, 2. bs. (Ankara: İmge Yayınevi, 2002).
- Şentürk, Recep, "Evrensel ve cemaatçi yaklaşımlar arasında İslâm'da insan hakları: Sosyolojik bir yaklaşım" (Çev. Şule Akbulut), *İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi*, 5 (2006).
- Tamanaha, Brian Z., "A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism", *Journal of Law and Society*, 2 (2000).
- Tekeli, İlhan, *Modernite Aşılırken Siyaset*, (Ankara: İmge Yay., 1999).
- Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Edit: Serdar Taşçı, (İstanbul: Metropol yay.,2002).

- Tie, Warwick, *Legal Pluralism, Toward a Multicultural Conception of Law*, (Brookfield: Ashgate Publishing Co., 1999).
- Tok, Nafiz, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2003).
- Ûdeh, Abdulkadir *et-Teşriu'l-Cinâi'l-İslâmî*, (Beyrut, Daru'l-Kitabu'l-Arabî, ts.)
- Vanderlinden, Jacques, “Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later”, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 28 (1989).
- Vanderlinden, Jacques, *Le Pluralism Juridique: Essai De Synthèse*, (Brussels: Université Libre de Bruxelles, 1971).
- Von Benda-Beckmann, Franz and von Benda-Beckmann, Keebet, “Project Group: Legal Pluralism”, *Legal Pluralism*, Max Planck Institute for Social Anthropology, <http://www.eth.mpg.de/pubs/jb-99-01/jb2001-ii3.pdf> (Erişim tarihi 01.05.2007).
- Woodman, Gordon R., “Ideological Combat and Social Observation Recent Debate About Legal Pluralism”, *Journal of Legal Pluralism*, 42, (1998).
- Yaran, Cafer Sadık, “Dinsel Kapsayıcılık (İnkülvizizm)”, *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birlikte Yaşama Sorunu* içinde Edit. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001).
- Yavuz, Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2001).
- Yazır, Muhammed Hamdi (v. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, (yy.: Eser Neşriyat 1979).
- Yüksel, Murat, *Hukukî Plüralizm*, (İstanbul: Beta Yay., 2003).
- Zeydân, Abdülkerim, *Ahkâmu'z-Zimmîyyîn ve'l-Müste'minîn fi Dâri'l-İslam*, (Bağdat: Câmîiatu Bağdat, 1382/1963).
- Zeylâî, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf el-Hanefî (ö.762/1361), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, 2. bs. (yy.: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1393/1973).

3. OTURUM

Oturum Başkanı:
Doç. Dr. Ahmet İnan

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Bağlıoğlu
Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk

Dr. Hüseyin Kurt
Allah'ın el-Adl İsmiinin Varlık Âlemi ve İnsan Hayatı Üzerinde
Yansımaları

Dr. Sinan Öge
İnsan Hakları İhlalinin Dinî-Ahlâkî Adlandırması: Büyük Günah

Öğr. Gör. Hasan Özdemir
Felsefî Bir Sorun Olarak Hak, Haklılık ve İnsan Hakları

TEMEL HAK VE ÖZGÜRLÜKLER BAĞLAMINDA MEZHEPSEL ÇOĞULCULUK

Ahmet BAĞLIOĞLU*

ÖZET

Mezhepsel çoğulculuk ile İslam anlayışları bağlamında ortaya çıkan mezheplerin kendini tanımlamış olarak birden çok oluşu ve bunun dini açıdan imkânını kast edilmektedir. Mezhepsel çoğulculuk kavramı ile amaç farklı düşünenleri Müslüman kitleden kopararak yeni bir kimlik kazandırmak değildir. Bilakis bu farklı anlayışların İslam dairesi içinde Müslüman kimlikleriyle kabul edilebileceğine vurgudur. İslam'da vücut bulmuş mezhepler, esas itibarıyla Müslümanların İslam'ı her çağda en iyi şekilde anlamak ve yaşamak arzularının doğal sonucudur. Ne var ki bir zenginlik belirtisi olan din anlayışındaki farklılaşmaların zaman içinde kumsallaşması ve statik nitelik kazanması hem din anlayışını dondurmış hem de mezhepler dinin bir takım fonksiyonlarını üstlenmiştir. Mezhepler dinin anlaşılma biçimleriyle ilgili tezahürler olduğu için her ne sebeple olursa olsun mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi mümkün değildir. İslam dini ilahi bir dindir. İslam'ın anlaşılması planında ortaya çıkan her türlü oluşum insan ürünüdür, beşeridir. İslâm inancına göre, insanın Allah'ı tanınması ve ona itaat etmesi yaradılışının amacı ve kişinin kendisine karşı temel hak ve sorumluluğudur. Buna rağmen, bu hakkı kullanıp kullanmamak kendi sorumluluğu altındadır. Dinin ne olduğu, ne şekilde yorumlanacağı, nasıl anlamlandırılacağı ve ne şekilde yaşanacağı konusunda siyasî, itikadî, fikhî, içtimaî, ahlakî ve felsefî pek çok anlayış vardır. Bu anlayışlardan birini seçmek ve yaşamak kişinin sorumluluğu altındadır.

Anahtar Kelimeler: Mezhepsel çoğulculuk, Din anlayışı, Dini ve vicdan hürriyeti, Düşünce özgürlüğü.

ABSTRACT

The Sectarian Pluralism in the Context of Basic Rights and Freedoms

The sectarian pluralism which appeared with the majority sects of the Islam has no objection from the point of view of Islamic thought. The aim is not to separate the majority of the sectarian pluralism from those who think differently. This different idea can be accepted in Islamic thought.

* Yrd.Doç.Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

The sects that are accepted in Islam is regarded well by the Muslims. The idea off the religion and sect can't be thought all together. The Islamic religion is a divine religion. Every kind of formation to understand the Islam is the work of human being. According to the Islamic thought, human being's knowing the God and obeying him is form the aim of the creation and his own responsibility. To use this right or not is belong to the human being. There are different understandings about what the religion is and how it should be interpreted by human being. To select and live one of these comprehensions is under the responsibility of people.

Keywords: Sectarian pluralism, Understanding of religion, Freedom of religion and conscience, Freedom of thought

Din ve vicdan hürriyeti, kavram olarak yeni ise de ihtiva ettiği çerçevedeki anlayış eskilere dayanır. Din ve vicdan hürriyetini ilk kez belli esaslara bağlayan prensipler Medine Anayasası'nda tespit edilmiş¹, daha sonra 1776 tarihli Virginia Hakları Bildirgesi'nde yer almıştır.² 1789 yılında Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'ne girmiş ve nihayetinde en açık ve kapsamlı şekilde 1948 yılında BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde yer almıştır. Türkiye, Birleşmiş Milletlerin kurucu üyelerinden biri olarak İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ni ilk onaylayan ülkeler arasında yer almış ve insan hakları konusundaki önemli sözleşmelerin büyük bölümüne taraf olmuştur. Bu bildirgenin maddelerinden biri de “*Her şahsın, fikir, vicdan ve din hürriyetine sahip olduğu*”dur.

Hak ve özgürlükler insan içindir ve bireyin temel hakkıdır. İnsanın en temel haklarının başında da *din ve vicdan hürriyeti* gelmektedir. Bu hak, diğer hakların temeli niteliğindedir. Din ve vicdan hürriyeti doğuştan vardır ve demokratik hukuk devletinin vazgeçilmez unsurudur. Bu sebeple İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi başta olmak üzere bütün uluslararası belgelerde bu temel hak ve özgürlük yer almıştır.

Dinin ve devletin amacı; *dini, akli, malı, canı ve nesli* koruma altına alarak barışı ve hukukun üstünlüğünü sağlamaktır. Dini korumak, din ve vicdan hürriyetiyle; akli korumak, eğitimle; malı ve nesli korumak, emniyet ve yargıyla mümkündür. İslam dinine göre insan bu hakları, her hangi bir dine ve ırka mensubiyetinden değil, insan olma şerefinden dolayı kazanır, elde eder. Laik devlet ise herhangi bir din ve mezhebe karşı tarafsız olmayı, dinin herhangi bir yorumunu desteklememeyi içerdiği gibi bütünüyle dini ve dinin belli bir yorumunu reddetmemeyi, herhangi bir

¹ İbn. Seyyidünnas, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed, *Uyunu'l Eser*, Beyrut 1982, I/238–240; Hamidullah, Muhammed, *el-Veşaiku's Siyasiyye*, Beyrut 1983, s. 57 vd.

² Ünal, Şeref, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*, Ankara 1995, s. 206.

dünya görüşünün tarafını tutmamayı da gerektirir.³ Laik sistemin en önemli ilkesi din ve vicdan hürriyetini sağlaması ve bütün dinlere eşit mesafede bulunmasıdır.⁴

Din ve vicdan hürriyeti, herkesin istediği dini serbestçe seçebilmesi (iman), hiçbir zorlama ve müdahaleye maruz kalmadan seçtiği dinin hükümlerini uygulayabilmesi (amel), inandıklarını doğru şekilde öğrenebilmesi için gerekli olan eğitimi alabilmesi, inancını başkalarına açıklayabilmesi ve bunları korkusuzca yerine getirebilmesidir.⁵

İslam dini açısından din ve vicdan hürriyeti meselesine bakıldığında, herhangi bir sorunla karşılaşıldığı söylenemez. İslam her ne kadar diğer dinleri muharref görmüşse de, onların varlığını kabul etmiş ve belli kural- lar dâhilinde onlarla ilişkiler kurmuştur. Hz. Peygamberin Medine'deki uygulamaları ve Necran Hıristiyanlarıyla yaptığı anlaşma buna örnek teşkil etmektedir. Necran Hıristiyanlarıyla yapılan zimmet antlaşmasında onların mabetlerine dokunulmayacağını açıkça belirtmiştir.⁶ Dört halife ve sonrasında kurulan İslam Devletlerinde de durum pek farklı değildir. Osmanlı Devleti'ndeki uygulamalara gelince; Osmanlı gayrimüslimlere oldukça hoşgörülü davranmış, farklı inanç ve felsefelere saygılı olmuştur. İnanç ve diyanetinden dolayı kimseye baskıda bulunmamıştır.

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler gerek kilise ve havralarda toplu olarak gerekse evlerinde bireysel olarak rahatça ibadet etme hürriyetine sahip olmuşlardır.⁷ Osmanlı vatandaşı olan gayrimüslimlerin can ve mal güvenliği devlet güvencesi altına alınmıştır.⁸ Osmanlı Devleti'nde uygulanan hukuk normları çerçevesinde müsamaha ve himaye içinde yaşamış ve temel haklarını kullanmışlardır.⁹ Hatta öyle ki gayrimüslimlere verilen hakların çokluğu neticesinde azınlıklar probleminin ortaya çıktığı ve İmparatorluğun bu sebeple müşkül durumlara düştüğü iddia edilmektedir.¹⁰ Azınlıklar kurdukları ibadethanelerin yanına misyoner okulları da yaptırmışlardı. XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu okulların sayısı 6.799'u bulmuştu.¹¹ Bu okulların dini faaliyetler yanında siyasi faaliyetler

³ Küçükcan, Talib, "Laiklik", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII/63.

⁴ Kutlu, Sönmez, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 70.

⁵ Krş., Başgil, A. Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1962, s. 12; Ömer Faruk Harman, "Din ve Vicdan Hürriyeti", *DİA*, İstanbul 1994, IX/230.

⁶ Köse, Saffet, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 29.

⁷ Ercan, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler*, Turhan Kitabevi, Ankara 2001, s. 239.

⁸ Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Barış Yayınevi, Ankara 1999, II/36.

⁹ İnalçık, İ. Halil, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar I*, T.T.K.Basımevi, Ankara 1954, s. 184.

¹⁰ Show, Stanford, "Osmanlı İmparatorluğunda Azınlıklar" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, IV/1003.

¹¹ Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebanın Yönetimi*, Risale Basım Yayınları, İstanbul 1996, s. 168.

de yürüttüğü ve Osmanlı Devleti'nin yıkılmasında önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Bu kısa girişten sonra tebliğimizin esasını oluşturan *Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk* kısmına geçebiliriz. Amacımız İslam dini mensuplarının oluşturduğu din anlayışlarını, bireysel hak ve özgürlükler çerçevesinde ele alıp irdelemek olacaktır. *Dini çoğulculuk* günümüzde sıkça kullanılan bir kavram haline gelmesine rağmen *mezhepsel çoğulculuk* sanırım ilk kez bilimsel bir toplantıda kullanılıyor. *Mezhepsel çoğulculuk* kavramı ile bir din içerisinde bulunan pek çok farklı din anlayışının birlikte yaşayabilmesi felsefesini ve teolojisini anlamaktayız. Değişik din anlayışları farklılıkları ile tanınmalı ve kabul edilmeli, barış içinde birlikte yaşayabilmenin imkân ve yolları geliştirilmelidir. Yine *Mezhepsel çoğulculuk* ile İslam anlayışları bağlamında ortaya çıkan mezheplerin kendini tanımlamış olarak birden çok oluşu ve bunun dini açıdan imkânını kast etmekteyiz. *Mezhepsel çoğulculuk* kavramı ile amacımız, farklı düşünenleri Müslüman kitleden kopararak yeni bir kimlik kazandırmak değildir. Bilakis bu farklı anlayışların İslam dairesi içinde Müslüman kimlikleriyle kabul edilebileceğine vurgudur.

Dinlerin tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu, her dinin farklı dönemlerde değişik toplumlarca farklı anlaşıldığını ve yaşandığını söyleyebiliriz. Diğer dinlerde olduğu gibi İslam tarihinde de birbirinden farklı din anlayışları ve yorumları ortaya çıkmıştır.¹² Genellikle belli bir şahıs etrafında kümeleşen grup veya toplulukların İslam'ı anlama ve yaşama şekillerinden mezhepler oluşmuştur. İslam dininin itikadî ve siyasî alandaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimi ile ilgili farklılıkların kurumlaşması sonucu ortaya çıkmış beşerî oluşumlardır.¹³ Dinin anlaşılmasında siyasî, içtimaî, iktisadî, tarihî, kültürel, coğrafi ve benzeri sebeplerin büyük tesiri olmuştur.¹⁴ İnsanlar bu tesirlerin de katkısıyla belli fikirlerin ya da şahısların etrafında odaklaşmalarıyla din anlayışında farklılaşmalar meydana gelmiştir. Bu farklı din anlayışları zamanla fikirlerin sistematize olmasıyla kurumlaşmış, sosyal, kültürel ve

¹² Kutlu, Sönmez, *Din anlayışında farklılaşmalar/Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 9.

¹³ Onat, Hasan, "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, C. 13, Sayı: 75, s. 48.

¹⁴ Mezheplerin doğuş sebepleri ile ilgili geniş bilgi için bkz., Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008, s. 42-110; Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 43-66; Sarkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 17-57.

fikrî hayatta derin izler bırakarak, karşımıza mezhep olgusunu çıkarmıştır.¹⁵

Siyasî ve itikadî anlamda ortaya çıkan ilk mezhep Hariciliktir. Daha sonra Mürcie, Şia, Mutezile gibi itikadî yönü ağır basan mezhepler oluşmuştur. Fikhî mezheplerin oluşumu ise H. II. Asır ve daha sonralarına rastlamaktadır. Ehl-i Sünnet ekolü; Haricilik, Mürcie, Şia ve Mutezile gibi mezheplerin görüşlerini sistemleştirip Müslümanların çoğunluğundan farklı olduklarını vurguladıktan ve ayrışma konularını açıkça ortaya koyduktan sonra, geride kalan ancak çoğunluğu teşkil eden Müslümanların görüş ve düşüncelerinin sistemli bir biçimde ifade edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁶

İslam'da vücut bulmuş mezhepler, hangi zaman diliminde ortaya çıkmış olursa olsunlar *Fırkayı Naciye* yani *Kurtuluşa Ermiş Fırka* olduklarını kanıtlayabilmek için Hz. Muhammed'in yaşadığı zaman dilimiyle bir bağ kurma ve ilkelerini Kuran'la temellendirme yoluna gitmişlerdir.¹⁷ Kur'anî kavramlar, mezhepler tarafından tamamen kendi dini anlayışlarını/ideolojilerini yansıtacak şekilde sübjektif ve siyasi kavramlar haline dönüştürülmüştür.¹⁸ Mezheplerin, ana ilkelerini Kuran'la temellendirmek istemeleri, bütünüyle sosyal içerikli bazı hususların din gibi telakki edilmesine yol açmıştır. Ancak gerçek şu ki; *Hiçbir mezhep veya din anlayışı, mutlak doğru veya mutlak yanlış değildir.*¹⁹

Günümüzde, geleneksel anlayışın kaynakları ve temel belirleyicilerini eleştirel bir süzgeçten geçirerek bilimsel, ahlakî ve dinî anlayışımızın yeniden inşa edilmesine ihtiyaç vardır. Böylece bazı mezhep, tarikat gibi kurumsallaşmış din anlayışlarının dayattığı otoritelerin (şahıs ve eserler) Kur'an ve Hz. Peygamber'i gölgelemesi engellenmiş olacaktır.²⁰ Hz. Peygamberden sonra vahiy kapısı kapanmış olduğu için, hiç kimsenin genel geçer nitelikli, doğruluğu tartışılmayacak, Allah katından gelen özel bilgi sahibi olduğunu iddia etme hakkı İslami açıdan mümkün değildir.

İslam tarihi boyunca ortaya çıkan her mezhep, kendisinin İslam'ı en iyi temsil eden, en doğru, en sahîh ve hak, diğerlerinin batıl mezhep olduğunu iddia etmiştir. İnsanlar kendi mezheplerini ön plana çıkarabilmek için diğer mezhepleri kötüleme ihtiyacı hissetmiş ve mezheplerin leh ve

¹⁵ Onat, Hasan, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü" *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 1-3 Nisan 1994, s. 415.

¹⁶ Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, 135.

¹⁷ Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 35 vd.

¹⁸ Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreci içinde semerelendirilmesi" *İslamiyat*, 3/3 (2000), s. 99.

¹⁹ Kutlu, *Din anlayışında faklılaşmalar*, s. 14.

²⁰ Kutlu, Sönmez, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 24.

aleyhlerine hadisler uydurmuşlardır.²¹ Hâlbuki Kuran ilkelerine ters düşmeyen mezheplerin, isimleri, görüş ve düşünceleri ne olursa olsun, İslam dairesi dışına itilmesi İslam'a uygun bir davranış biçimi değildir.²²

Bir düşüncenin hak veya batıl olduğunun tek ölçüsü Kuran'dır. İnanç noktasında Kuran'a ters düşmeyen her mezhep de hak mezheptir. Ancak Kuran inanç noktasında kurumsallaşmaya pek sıcak bakmaz. Her insanın aklıyla ve hür iradesiyle imana ulaşması gerektiğini, hiç kimsenin bir başkasının günahını yüklenemeyeceğini ısrarla belirtir. Bir kimse Allah'a, Ahiret gününe, Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanıyorsa İslam dairesi içerisindedir. Hiç kimse bir başkasının Müslüman olup olmadığını belirleme hakkına sahip değildir. İslam dini bireysel kurtuluşu esas alır. Kuran'da belirtilen temel ilkelere inanan her insan hangi mezhepten olursa olsun İslam dairesi içerisindedir.²³ Kuran "...kim Muhsin olarak yüzünü (benliğini) Allah'a teslim ederse, işte onun Rabbi katında ecri vardır. Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar mahzunda olacak değiller."²⁴ buyurmaktadır. Yani Kuran'ın kurtuluş konusundaki tutumu nettir. İnsanların kurtuluşa erip ermeyeceği Allah'ın otoritesindedir, kimse buna müdahale edemez.

Biz ilahiyatçılar halk ile diyalogumuzda itikât (inanç) alanı ile yorum alanını yani dini anlayış tarzını ayırmaya çalışmalıyız. Çünkü kelâm kitaplarında bahis konusu edilen meselelerin hepsi inanılması zarurî olan meseleler değildir. Bir konunun inanç esası olabilmesi için Kuran'da açıkça yer alması gerekir. Kuran dışındaki delillerle sabit olan (mehdî inancı, Hz. İsa'nın nüzülü, Ye'cüc ve Me'cüc, Deccalin ortaya çıkışı, rüyetullah, şefaât, kabir azabı...vb.) meselelere inanmak zorunlu olmadığı için bunların itikat kitaplarından çıkarılması belki de daha doğru olacaktır. Kuran'da yer almayan tali konuları isteyen istediği gibi anlayabilir, yorumlayabilir. Bu yorum şekli başkasını bağlamadığı gibi kişinin imanına da bir zarar vermez. Müslümanların inanıp inanmamakta serbest olduğu pek çok konuda inanmaya zorlanmasının, insanları İslâm çerçevesi dışına itmek anlamına geleceği ve onların en temel hak ve özgürlüklerine saldırı olacağı aşikârdır.

Din, sosyal değişme olgusu çerçevesinde farklı şekillerde algılanmıştır. Dinin anlaşılması bağlamında ön plana çıkan anlayış veya problemler tamamen yaşanan ortamın canlı problemleridir. İslam'ın evrenselliği,

²¹ Geniş bilgi için bkz., Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'esi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 468 vd.

²² Kutlu, *Din anlayışında farklılaşmalar*, s. 10.

²³ Krş. Onat, Hasan, *99 Soruda İslam Mezhepleri*, Basılmamış Notlar, s. 7.

²⁴ Bakara, 112; Ayrıca benzer ayetler için bakınız., Bakara, 62, 94, 135; Maide, 69.

onun her zaman ve her mekânda vahyin gösterdiği istikamette yeniden anlaşılması gerektiği gibi bir sonuç doğurmaktadır. Çünkü sosyal değişme olgusu, insanlığın tarihi akışında her zaman etkin olmuştur. Ancak İslâm'ın olduğu yerde sosyal değişme tek başına etkin bir faktör değildir. Kuran'ın ana hedefi insanın fitrat üzere varlığını en iyi şekilde gerçekleştirebileceği ve insanca yaşayabileceği ahlaklı ve adil bir toplum meydana getirmektir. Dolayısıyla sosyal değişmenin bu hedefe uygun olarak şekillenmesi gerekeceği açıktır.

İslâm'da vücut bulmuş mezhepler, esas itibariyle Müslümanların İslâm'ı her çağda en iyi şekilde anlama ve yaşama arzularının doğal sonucudur. Ne var ki bir zenginlik belirtisi olan din anlayışındaki farklılaşmaların zaman içinde kurumsallaşması ve statik nitelik kazanması hem din anlayışını dondurmuş, hem de mezheplerin, dinin bir takım fonksiyonlarını üstlenmesine sebep olmuştur. Oysa mezhep imamlarının hiçbirisi başlangıçta bir mezhep kurucusu olarak ortaya çıkmış değildir.²⁵ Her Müslüman'ın her zaman İslâm'ı en iyi şekilde anlama ve yaşama hakkı vardır. İslâm; hiçbir kimsenin ya da hiçbir mezhebin veya cemaatin tekelinde değildir.

Mezhepler aslında fikir zenginliğidir. İctimaî ve siyasî bunalımların yaşandığı dönemlerde, bu bunalımları aşma konusunda çözümler üretmek için ortaya çıkmışlardır. Belli dönemlerde, belli problemleri çözmek için yapılanan, daha sonra siyasî bir nitelik kazanan bu çözümler, sonraki nesiller tarafından itikadileştirilerek inanç konusu yapılmıştır. Mezheplerin bu şekilde algılanması, yeni çözümler üretmesine ve güncelliğini yitirmesine sebep olmuştur.²⁶ Her mezhebin, düşünce hayatına getirdiği bir takım yenilikler ve zenginlikler vardır. Mesela, Haricilik sayesinde *Hilafet kureyşin hakkıdır* anlayışı ciddi şekilde tartışmaya açılmıştır.²⁷ Mürcie, iman-amel ve büyük günah meselelerinde diğer mezheplere karşı çıkarak fikir özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir iman nazariyesi getirmiştir.²⁸ Mütezile, akli ön plana çıkararak, İslâm medeniyetinin doğuşuna büyük katkı sağlamış; ayrıca Kindi, Farabi, İbn-i Sina gibi İslâm filozoflarının yetişmesine ve İslâm felsefesinin doğup gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Din, insan için gelmiştir, bir amaç değil araçtır. Hedefi insanın insanlığını en iyi şekilde gerçekleştirmesi, gerçek saadeti hak etmesidir. Bir

²⁵ Onat, *99 Soruda İslâm Mezhepleri*, s. 2.

²⁶ Kutlu, Sönmez, "İslâm ve Mezhepler" *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, Türk Yurdu*, Ankara 1997, s. 346-357.

²⁷ Hatipoğlu, Mehmet S., "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin kureyşliliği" *A.Ü.İ.F.D.* XXIII, s. 162 vd.

²⁸ Geniş bilgi için bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.

başka ifade ile amel, ahlak için, ahlak da iman için bir araçtır, iman ise; Allah'a ulaşmak için bir araçtır, dolayısı ile din bir bütün olarak amaç değil araçtır. Bu araç sayesinde insanın, hem bu dünyada hem de ölüm sonrası ahiret hayatında mutluluğa, huzur ve refaha ulaşması sağlanacaktır. Dinin amaç değil insan için araç niteliği taşıdığını gösteren en açık kanıt; Kuran'ın kendini takdim ediş tarzıdır. Kuran, ne ilimler ansiklopedisi, ne kanunlar kitabı ne de bir anayasadır. Kuran öğüt, rahmet, şifa kaynağı, mehdi, hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ayıran furkandır. Hz. peygamber Allah katından almış olduğu vahiyyle insanları uyarmıştır. Yani Kuran bir uyarıcıdır.²⁹ Nitekim peygamberler insanları dine girmesi hususunda zorlamak için değil, öğüt vermek, insanları geleceğe hazırlamak, onlara rehberlik etmek, örnek bir model olmak için gönderilmiştir. Peygamberlerin tebliğciliği yanında müjdeci, uyarıcı, öğüt verici, örnek model olma gibi görevleri de vardır.

İslam'ın bir din olarak teşekkülü Hz. Muhammed'in yaklaşık 23 yıl süren peygamberlik dönemiyle sınırlıdır. Hz. Peygamber vahiy ve aklı birlikte etkin kılarak İslam'ın anlaşılması ve sağlıklı bir şekilde hayata geçirilmesi konusunda sağlam bir model ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlara düşen, bu sağlam modelden yararlanarak, vahyi eksen almak suretiyle zamana ve zemine uygun olan ve insan fitratıyla çelişmeyen sağlıklı din anlayışına ulaşmaktır.³⁰

Mezhepler dinin anlaşılma biçimleriyle ilgili tezahürler olduğu için her ne sebeple olursa olsun mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi mümkün değildir. İslam, ilahi bir dindir. Ancak İslam'ın anlaşılması planında ortaya çıkan her türlü oluşum insan ürünüdür, beşeridir. Hz. Peygamberin vefatını müteakip ortaya çıkan dini nitelik taşıyan bütün oluşumlar İslam'ın anlaşılma biçimleridir. Bütünüyle beşeri olan bu tür oluşumların İslam'la özdeşleştirilmesi hem İslam'ın evrenselliğine hem de insan gerçeğine aykırıdır. Çünkü bir mezhebin esaslarının gelecek zamanlar için de geçerli olduğunu kabul etmek, onun evrenselliğini kabul etmek demektir.³¹ Artık dinin anlaşılma biçimleri söz konusudur. İnsanlar içinde buldukları ortama göre, bilgi birikimlerine göre, Kuran'ın öngördüğü istikamette İslam'ı anlama ve yaşamaya çalışmak durumundadır. Beşeri nitelik taşıyan bütün olgu ve oluşumlar tabiatı gereği her türlü tahlil ve tenkide açıktır. Her ne sebeple olursa olsun, dinin anlaşılma biçimlerinin din gibi mütalâa edilmesi ve geleneğin din haline getirilmesi, dinin etkinlik alanının daralması anlamına gelecektir.³²

²⁹ Onat, *99 Soruda İslam Mezhepleri*, s. 3.

³⁰ Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, s. 129.

³¹ Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 58.

³² Onat, *99 Soruda İslam Mezhepleri*, s. 5-6.

Burada inanç ile insanın yapısı arasındaki ilişkiden de bahsetmenin yerinde olacağı kanaatindeyim. İnsan sürekli oluş halinde bir varlıktır. Yani insan her an yeni bir insandır. Bu oluş süreci hem fizyolojik hem de ruhsaldır. Sürekli değişen bireylerin oluşturduğu toplum da sürekli yenilenmektedir. Dolayısıyla birey ve toplum olarak sürekli bir değişme ve yenilenme söz konusudur. Bu değişme süreci içerisinde ister istemez din anlayışı da değişmekte, öne çıkan öğeler zamana ve zemine göre farklılıklar arz etmektedir.

Her insan yaradılış itibarıyla *tektir*. Bu sebeple insanların din olgusu konusunda farklı anlayışlara ve tutumlara ulaşmalarının kaçınılmaz olduğu söylenebilir. İnsanların birey olarak teklifi herkesin eşyayı, olgu ve olayları öncelikle kendi açısından görmesi sonucunu doğurmaktadır. Görüş, düşünce ve kanaatler, her insanın yeteneklerine, bilgi birikimine, içinde yetiştiği ortama ve kapasitesine göre değişmektedir. İşin içine dinin inanç boyutu girdiği zaman farklılaşmalar, kendiliğinden bir kat daha artacaktır. Çünkü inanç alanının görünen kısmı yani başkalarıyla ortak olan yönü çok azdır. Her insan sadece kendisi inanır, inancının niteliğini derinlemesine kendisi bilir. İnsan, yaradılış gereği inanan bir varlıktır. Din olgusunun insanla birlikte var oluşu ve insanlığın tarihi akışına damgasını vurması, bu inanmanın ne ölçüde etkin olduğunu göstermektedir. İnsanoğlu sürekli inanacak bir şeyler aramaktadır. Bu anlayışların merkezinde tevhid ilkesi vardır. Tek tanrı inancına ulaşamayanlar önlerine çıkan her şeyi kolayca putlaştırabilmektedirler. Öyle ki, korkulan ve sevilen şeylerin putlaştırılmasının yanında arzu ve heveslerin bile putlaştırıldığını görmekteyiz. Her putlaştırma olayı insan özgürlüğünün adım adım yok edilmesi demektir. Gerçek özgürlüğe açılan kapı, tek tanrı inancından geçmektedir.³³

Her insan başlı başına bir dünya olduğuna göre, din anlayışında özgün bir boyut kaçınılmazdır. Üstelik bu özgün boyut sevgi, saygı ve hoşgörü ortamında muazzam bir zenginlik sağlayabilir. Ancak insanın sosyal bir varlık oluşundan kaynaklanan doğal örgütlenme arzusu, siyaset, ekonomi, sosyal değişme kısaca insanın yapısından ve içinde yaşadığı koşullardan kaynaklanan birtakım sebepler, farklılaşmayla başlayan süreci kurumsallaşma aşamasına doğru sürüklemektedir. Sonuçta yüzlerce mezhep ortaya çıkmaktadır.

Kuran, ısrarla insanın düşünmesini, aklını kullanmasını, ibret almasını istemektedir. Düşünen insan ister istemez farklı görüşlere farklı değerlendirmelere gidecektir. İslam hiçbir alanda insan düşüncesinin önüne engel koymamıştır. İnsanın olduğu her yerde akıl ön planda tutulmuştur. Vahyin muhatabı vahyi anlayacak olan akıldır. İslam'ın akıllı insanları

³³ Onat, *99 Soruda İslam Mezhepleri*, s. 9–10.

sorumlu tutması boşuna değildir. Kuran’da verilmek istenen mesaj, insanların hiçbir baskı ve zorlama olmaksızın akıllarıyla düşünerek, hadiseleri değerlendirmeleri ve doğruyu ancak kendi zihni gayretleriyle bulmalarındır. Mühim olan ulaşılan bilginin/dinin hiçbir baskı ve kısıtlamaya maruz kalmadan ifadeye dönüşmesi, açıklanması ve dini bilginin fiiliyata geçirilmesidir.

İslam dini evrenselidir. Evrensel bir din olan İslam bütün zamanların ve mekânların dinidir. İslam’ın bu özelliği onun her zaman diliminde çağın getirdiği birikimlerden de yararlanmak suretiyle yeniden anlaşılmasını ve yorumlanmasını bir anlamda zorunlu hale getirmektedir. Ancak Müslümanlar H. III. asırdan sonra içtihat kapısının kapandığı ya da içtihat yapacak ehil kimselerin bulunmadığı şeklinde birtakım İslam’ın özü ile bağdaşmayan görüşlerin arkasına sığınarak İslam’ın evrenselliğine zarar veren anlayış biçimlerinin içine düşmüşlerdir. Belli bir zaman diliminde oluşan anlayış biçimini evrenselleştirmek isteyerek daha sonraki asırlara taşıma yoluna gitmişlerdir. Böylece İslam anlayış planında kısmen de olsa dondurulmuş olmaktadır. Bu düşünce hayatındaki zenginlik sürecini de durdurmuştur. Hâlbuki insanın yapısından ve dinin her zaman diliminde yeniden anlaşılma zaruretinden kaynaklanan görüş ayrılıkları bir zenginliktir. Ancak görüş ayrılıkları eleştiriye kapalı bir zeminde kurumsallaşmaya başladığı zaman zenginlik olan farklılıklar insanların birbirlerini anlamalarını güçleştiren ciddi engeller haline gelebilmektedir. Eleştiriye kapalı zeminlerde oluşan düşünce gelenekleri, insanın özgürce düşünmesini neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Bu durum düşünme özgürlüğünün kötüye kullanılması anlamını taşımaktadır.³⁴

Üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise Kuran’ın siyasi meseleleri insana bırakmış olmasıdır. Kuran siyasi meselelerle ilgili olarak, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında herhangi bir belirlemede bulunmamıştır. Bu genel ilkeler; İşlerin ehline verilmesi,³⁵ insanlar arasında adaletle hükmedilmesi,³⁶ Allah’a, peygambere ve mümin emirlere itaat edilmesi,³⁷ bilinmeyen şeyin peşine düşülmemesi,³⁸ şura sisteminin oluşturulması³⁹ şeklinde sıralanabilir. Kuran, temel ilkeler belirleyerek siyasi sorumluluğu insana bırakmıştır.⁴⁰ Hz. Peygamber’den sonra kimin halife olacağı, hangi şartları taşıyacağı, devletin yapısı ve yönetim biçiminin nasıl

³⁴ Onat, *99 Soruda İslam Mezhepleri*, s. 16.

³⁵ Nisâ, 58.

³⁶ Nisâ, 58.

³⁷ Nisâ, 59.

³⁸ İsrâ, 36.

³⁹ Şûra, 38; Al-i İmran, 159.

⁴⁰ Hasan Onat, “Türkiye ve Siyasal İslam” İslam’ın Bugünkü Meseleleri, *Türk Yurdu*, Ankara 1997, s. 176

olacağı gibi kurumsal siyasetin konularına ilgi duymaz ve herhangi bir açıklamada bulunmaz.⁴¹ Çünkü siyasi yapı, dinamik ve değişkendir; zaman, mekân ve milletlere göre farklılık arz eder. Önemli olan adaletin sağlanması, insanların özgürlüğünün ve mutluluğunun temin edilmesidir. Hangi siyasi sistem bunu en iyi şekilde karşılarsa İslamî anlayışa en uygun sistem olacaktır.⁴² Ayrıca Kuran, Müslümanların birlik beraberlik içerisinde kardeşçe yaşamasını emretmektedir. Kuran’da *Toptan Allah’ın ipine sarılın, ayrılığa düşmeyin*⁴³ buyrulmaktadır. Ayette geçen *Allah’ın ipi* şüphesiz Kuran-ı Kerim’dir. Öyleyse Müslümanların düşünceleri ve anlayışları ayrılık gösterdiği anda kendilerini toptan Allah’a götüren ve birbirine bağlayan bağa yani Kuran’a dönmeleri gerekmektedir. Böyle davranmakla da zaafılardan kurtulmuş olacakları gösterilmektedir.⁴⁴ Müslümanların ayrı ayrı kamlara gruplara ayrılmamaları, birlik ve beraberliklerini muhafaza etmeleri hususunda Kuran’da birçok emir vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

*Eğer bir hususta ayrılığa düşerseniz onun hallini Allah’a ve Resulu’na götürün.*⁴⁵

*Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin.*⁴⁶

*Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın.*⁴⁷

“Ümmetimin ihtilafı rahmettir” hadisinin sahihliği sorgulanabilirse de anlamının doğru olduğu söylenebilir. Çünkü ihtilâf, yani her alanda farklı görüşler serdetmek; düşmanlığa, tekfire ve kendisi dışındakilerine fikirlerini kabul etmeye zorlamadığı müddetçe rahmettir. İslam dünyasındaki farklı din anlayışları, mutlaklık iddiasında bulunmadığı ve kendisini İslam’ın temsilcisi, başkalarını *öteki* olarak görmediği sürece bir zenginlik olarak kabul edilebilir. İslam’da temel haklar kolektif varlıklara değil bireye verilmiştir. Kişiyeye verilen haklardan biri de dini anlama, yaşama ve inanma hakkıdır. Konu ile ilgili Kuranda birkaç ayet bulunmaktadır. Mesala;

*Deki, gerçek Rabbinizedir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*⁴⁸

*Dinde zorlama yoktur. Artık hak ile batıl ayrılmıştır.*⁴⁹

⁴¹ Kutlu, *Çağdaş İslamî Akımlar*, s. 181–182.

⁴² Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, s. 45.

⁴³ *Al-i İmran*, 103.

⁴⁴ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepler*, s. 19.

⁴⁵ *Nisa*, 59.

⁴⁶ *Şura*, 13.

⁴⁷ *Al-i İmran*, 105.

⁴⁸ *Kehf*, 29.

⁴⁹ *Bakara*, 256.

*Ey Muhammed! Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. O halde sen inanmadıkları için insanları zorlayacak mısın?*⁵⁰

*Ey Muhammed! Sen öğüt ver. Esasen sen sadece bir öğütçüsün. Sen onlara zor kullanacak değilsin.*⁵¹

Bu ayetlere göre hiç kimse kendi rızası olmadan Müslüman yapılamaz. Bununla birlikte kendi rızasıyla Müslüman olan birisinin önünde de hiçbir engel yoktur.⁵² Allah şuurlu ve hür yarattığı insanı özgür bırakmış ve onun iradesine müdahale etmek istememiştir. *İsteyen iman etsin isteyen küfrü seçsin* demiştir. İnsanları zorlamak ve insanlara zorla bir şeyi yaptırmaya çalışmak onların iradelerine ipotek koymak olur. Başkasının zorlaması ile hareket edenler, gerçek niyetlerini gizlerler ki bu da insanı nifaka ve münafıklığa iter. Dinde esas olan kişinin aklı ve hür iradesiyle dini kabul etmesidir. Yani iman etmesidir. İman etmek de ancak kalbin tasdiki ile olur.

Din bilgiye ve hür iradeye dayalı tasdik edilmesinin yanında bir imtihan alanıdır. İlahi ya da beşeri bir baskı olduğu zaman hür irade ortadan kalkacak ve bu dünyanın imtihan olma özelliği kalmayacaktır. Ayrıca din başkalarına baskıyı hem insana hem de dinin ruhuna saygısızlık kabul etmiştir. Zira insanın irade sahibi olması onun diğer varlıklar arasında en belirgin özelliklerindedir. Dinde zorlama değil dini anlatma (tebliğ) vardır. Bütün peygamberler dini tebliğ etmekle görevlendirilmişlerdir. Bu görevi yerine getirirken de sadece ikna metodunu kullanmışlardır. Yukarıdaki ayetlere göre İslam insanların imanını tehdit ve zorbalık, anarşi ve terör üzerine değil, bilgi ve bilgilendirme temeli üzerine oturtmayı ana ilke edinmiştir.

Sonuç olarak; inananların artık dindaşlarının temel hak ve özgürlüklerinin başında *dinin ne olduğu, nasıl açıklanacağı ne şekilde yorumlanacağı nasıl anlamlandırılacağı ve ne şekilde yaşanacağı*nın geldiği şuuruyla davranmaları gerekmektedir. Müslümanların Kuran'a rağmen, uzlaşmaz kamplara ayrılmaları bilgiye, kavrayışa dayalı bir ayrılık değildir. Bilen insanların uzlaşmaları her zaman daha kolay olur. İnsanlar, farklı inanışları tanıyıp onların fikri arka planını öğrendikçe, önyargılarından büyük oranda kurtularak, öteki inanç yorumları ile kendisi arasında önemli müştereklerin bulunduğunu fark edebilirler. İslam dünyası yeni fikrin ifadesine tahammül etmedikçe doğruları öğrenemeyecek ve bulunduğu seviyeden de geri gidecektir. Kuran'ın Allah kelamı olduğuna inanan Müslümanlar, *dinler arası diyalogun* yoğun bir biçimde yaşandığı günümüzde

⁵⁰ Yunus, 99.

⁵¹ Gaşıye, 21-22.

⁵² Bkz. Şeker, Mehmet, "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre İhtida Etmenin Şartları" *Diyanet Dergisi*, C. 41, Sayı:2, Nisan-Mayıs-Haziran, Ankara 2005, s. 72 vd.

kendi aralarında pekâlâ diyalog yapabilir ve uzlaşılabilir ortak zeminleri kolayca bulabilirler.

İslâm inancına göre, insanın Allah'ı tanınması ve ona itaat etmesi yaradılışının amacı ve kişinin kendisine karşı temel hak ve sorumluluğudur. Buna rağmen, bu hakkı kullanıp kullanmamak kendi sorumluluğu altındadır. Dinin ne olduğu, ne şekilde yorumlanacağı, nasıl anlamlandırılacağı ve ne şekilde yaşanacağı konusunda siyasî, itikadî, fikhî, içtimai, ahlakî ve felsefî pek çok anlayış vardır. Bu anlayışlardan birini seçmek ve yaşamak kişinin sorumluluğu altındadır.

“EL-ADL” İSMİNİN VARLIK ÂLEMİ VE İNSAN ÜZERİNDE YANSIMALARI

Hüseyin KURT*

ÖZET

Allah'ın mutlak adaleti, O'nun isimlerinden biri olan el-Adl ismine dayanmaktadır. Adalet kavramı, Yaratıcı (Hâlık) ve yaratıklar (mahlûkât) olmak üzere iki düzeyde ele alınan genel Kur'ânî çerçeveyi anlamayı gerektirmektedir. Dolayısıyla, Kur'ânî çerçeve içinde adaletle ilgili bütüncül bir düşüncenin, karşılıklı ilişki içindeki bu iki adalet düzeyini, yani Allah'ın mutlak adaletini ve insanın adaletle sosyal bir bağlamda mazhariyetini kavramış olmayı gerektirmektedir. Adalet kavramı, sadece mahlûkat ve kâinat için değil, özellikle insan ve onun sosyal varlığı, refahı için de son derece önemlidir. Kevnî ve epistemolojik kavramlar açısından adalet, nizamın devamı, insan ve âhiretin yaratılma gayelerine ulaşılması için bir zorunluluktur. Bu bakımdan, beşerî hayat, Allah'ın mutlak adaleti ve insanlar arasında uygulanan adalet olmaksızın mümkün değildir. Adalet; hak, hukuk, kanun, kuvvet, bilgi gibi unsurları içinde barındıran ve bütün kâinatı ihata eden küllî bir kavramdır. Kâinatın küçük bir numunesi olan insanın da en büyük gerçeği yine adalettir. Allah'ın "el-Adl, İlâh, Rab ve Mâlik" gibi unvan ve isimleri adaleti gerektirmekte ve gerçekleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: el-Adl, adalet, adalet-i mahza, hak, varlık, insan.

ABSTRACT

Reflections of The Name “Al-Adl” on the Cosmos of Being and Human

The absolute justice of Allah is based on one of His names, *al-Adl*. The term justice requires the understanding of the Qur'anic framework that views being as two dimensional, the Creator (*Khaliq*) and creatures (*makhluq*). Therefore it is necessary to grasp the idea that the broad conception of justice within such Qur'anic framework contains two levels of justice which are interconnected with each other. The two levels are composed of the absolute justice of Allah and human who obtains justice in a social context. The term justice is not only essential to creatures and the universe, but also to human, his social existence and his welfare. From the ontological and epistemological point of view, justice is necessary for the maintenance of order and the attainment of the objectives for

* Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

the creation of human and Judgement Day. Accordingly, social life is not possible without the absolute justice of Allah and the justice practiced by human being. Justice is a comprehensive term that includes rights, law, code, power and knowledge and that surrounds all the universe. The fundamental essence of human as a minor model of the universe is also justice. Some of the names and titles of Allah such as *al-Adl*, *İlah*, *Rab* and *Malik* require and realize justice.

Keywords: al-Adl, justice, adalet-ı mahza, rights, being, human

Giriş

Adl, "doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek, eşitlemek" vb. manalara gelen bir mastardır. Ayrıca, "doğruluk, hakkaniyet ve adalet" anlamlarıyla isim olarak kullanıldığı gibi, "çok adil" anlamında sıfat olarak da kullanılır.

Kur'an-ı Kerim'de birçok müştaklarıyla birlikte yirmi sekiz ayette geçse de bunların hiçbirinde Allah'ın adalet sıfatını ifade eder mahiyette kullanılmamıştır. Yalnız bir ayette¹ Allah'ın sözünün adaletli olduğu belirtilmektedir.

El-Adl, Allah'ın isimlerinden biri olarak kullanıldığında "çok âdil, asla zulmetmeyen, hakkaniyetle hükmeden, haktan başkasını söylemeyen ve yapmayan" anlamına gelir.²

Adaletin anlamı, bir şeyi yerli yerine koymaktır. Bu anlamda adalet, her şeyin yerli yerinde olmasıdır. Bunun zıddı olan zulüm kelimesinin sözlük anlamı ise, bir şeyi yerli yerine koymamaktır. Adaletin ilahi kökeni Allah'ın el-Adl ismidir.

Adl, "eğilim göstermek, meyletmek" anlamında da kullanılır. Konevi, 'Adl'i yorumlarken, "söz konusu isim, adaletinden korkulan ve ihsanından umut kesilmeyen kimseye verilmiştir. Buna göre onun fiillerindeki adaleti, sözlerinin doğruluğunun delilidir" der.

Adl kelimesi sadece Allahü Teâlâ için söz konusudur. Çünkü hakiki manasıyla adl demek, bütün varlığa şâmil ve her an değişen nâ-mütenâhi (sonsuz) şuûn (işler, fiiller) üzerinde adâletini gösteren demektir.

El-Adl ismi, hem Hz. Ali'nin (ra) hem de İmam-ı Azam'ın

¹ En'âm, 6/115.

² Topaloğlu, Bekir, "Adl Maddesi", *T.D.V.İ.A.*, C. 1, Diyanet Yayınları, İstanbul 1988, s. 387.

(ra), "İsm-i Azam" olarak gördükleri isimler arasındadır. Adl ismiyle birlikte Kuddüs, Hakem, Ferd, Hayy ve Kayyum isimleri ışığın renkleri gibi birbirini tamamlayan büyük isimlerdir. İsm-i Azam'ı bilmek için bu altı ismin imtizacından ortaya çıkan nuru görebilmek gerekmektedir. Bilindiği üzere İsm-i Azam Allah'ın en büyük ismi anlamında kullanılan bir tabirdir. Peygamber Efendimiz'in (s) ifadeşiyle "Kim İsm-i Azam'la dua ederse Allah ona icabet eder, onunla istenirse verir."³ Buna göre, İsm-i Azam ile yapılan duaların Allah katında makbuliyeti en yüksek seviyededir.

1. El- Adl İsminin Varlıklara Bakan Yönü

Cenab-ı Hakk'ın el-Adl isminin kâinattaki yansıması, yaratılan varlıklarda mizan, denge, ölçü olarak karşımıza çıkmaktadır. "Mizan-ı adl", "mizan-ı adâlet", "adâletin tevzîni" gibi ifadeler adaletle mizan arasındaki yakın irtibatı göstermektedir. Bütün mevcudattaki bu ölçü ve denge, umumi bir tanzim ve tevzini, bu tanzim ve tevzin de, umumi bir hikmet ve adaleti, o hikmet ve adalet ise bir kudret ve ilmi göstermektedir. "İsm-i Adl ve Âdil'in bir cilvesi olan fiil-i tevzin ve mizan" ifadesi de, Cenab-ı Hakk'ın Adl isminin kâinattaki tecellisi tevzin ve mizan gerçeğiyle varlığa, hayata nasıl yansıdığını açıklamaktadır.

Buna göre, Adl isminin ve adaletin kâinata üç külli yansıması vardır. Bunlardan birincisi, "her şeye hassas mîzanlarla, mahsus ölçülerle vücut vermek, sûret giydirmek, yerli yerine koymak" hakikatidir. Adl isminin ikinci tür tecellisi, "her hak sahibine istidadı nispetinde hakkını vermek, yani vücudunun bütün levâzımâtını, bekâsının bütün cihazâtını en münâsîp bir tarzda vermek" şeklindedir. Üçüncü olarak ise, "istidat lisâniyle, ihtiyac-ı fitrî lisâniyle, ıztırâr lisâniyle suâl edilen ve istenilen her şeye daima cevap vermek" şeklinde son derece âdil ve hassas ölçülerle yaratılış gerçekleşmektedir.

Adaletin varlıklar üzerindeki tecellisini şu temel noktalarda toplamak mümkündür:

- 1- Bütün varlıklarda gayet hassas ölçülerle âzâlarını yerleştirmek.
- 2- Mikroplardan büyük cüsseli hayvanlara, bir çiçekli bitkilerden milyarlarca, çiçek açan bahara kadar, israfsız ölçülerle uyum, denge, intizam ve cemal içinde yaratılanları bir hüsn-ü sanat yapmak.
- 3- Her hayat sahibinin hayat hukukunu en güzel ölçüyle ve den-

³ Tirmizi, Daavat, 65, (3471); Ebu Davud, Salat 358, (1493).

- geli vermek.
- 4- İyiliklere güzel neticeler ve kötülöklere de kötü neticeler ver-dirmek.
 - 5- Hz. Âdem (as) zamanından beri azgın ve zalim kavimlere vur-duğu tokatlarla kendini kuvvetli bir şekilde hissettirmek.

İslam düşüncesinde adalet kavramı, kâinatda bulunan dört manevi unsurdan biri olarak nitelendirilmiştir. "Dört anasır-ı maneviye" olarak hikmet, inayet (yardım, lütuf), merhamet ve adalet kast edilmektedir. Mad-di âlemdeki ışık, su, hava ve toprağın temel olması gibi, manevi âlemde de bu dört manevi hakikatin, kâinatın dört bir yanını kuşattığı, etkilediği ve nüfuz ettiği anlatılmaktadır.

Kâinatdaki temel hakikatlerden biri de ıtlaktır (serbest bırakma, ya-yılma). Herhangi bir şeyde ıtlak hakikati ortaya çıktığı zaman, ona bağımsızlık ve istila edicilik özelliği kazandırıyor. Örneğın hava, ışık, sıcaklık, elektrik, enerji gibi maddeler ıtlaka mazhar olmalarıyla her tarafa yayılır-lar, bir nebze de olsa sınır kabul etmezler. İtlaka mazhar kavun çekirdeği de yeryüzünü istila etmek ister, küçük bir mikroorganizma da... İşte, sel gibi akan bu unsurlara ve istila edici varlıklara, güçlere sınır koyan ve has-sas dengenin korunmasını sağlayan, kâinatda ıtlak hakikatinden çok daha etkili bir mutlak adalet hakikatinin var olmasıdır.

Kâinat, çok hareketli, değişken bir şehir gibidir. Bu şehirde hiçbir şey yerli yerinde, sabit, kararında kalmıyor; sürekli insanı hayret içinde bırakan bir işleyiş ve değişim yaşanıyor. Bir asır diğeri bir asra benzemedi-ği gibi, bir gün de diğeri bir güne benzemiyor. Bir saniye öncesi ile sonrası arasında da sabit kalan, değişmeyen bir şey yok. Fakat bunca değişimin ve işleyişin sonucu herhangi bir karmaşa, ölçüsüzlük, orantısızlık ve dengesizlik yaşanmıyor. Çünkü kâinat şehrinde mükemmel bir adalet hakikati var-dır ve bu hakikat bütün varlıklar üzerinde hükmünü icra etmektedir.

Mesela, atomlardan, gezegenlere, galaksilere kadar mükemmel bir ölçü, denge ve adaletli işleyiş görölmektedir. Adl isminin tecellisi protonlar ve elektronlar âleminde de etkisini gösterir. Kâinatdaki proton sayısı ile elektron sayısı dengelenmiştir. Bunun bir sonucu olarak makro planda da kütle çekim gücü ile elektromanyetik güç arasında da çok hassas denge mevcuttur.

Bütün canlılara örnek olacak şekilde insanın doğumla başlayan, dünya hayatında büyümesinde görölen âdilane ölçüler bile oldukça dikkat çekicidir. Doğumdan itibaren baş iki misli, kollar dört, gövde üç ve bacak-lar beş misli büyür. Eğer doğumdaki oran aynen korunarak büyüme ger-çekleşseydi, insanın bedeni normal halinden çok daha farklı bir biçimde

olurdu. İşte Adl ismi, insan bedeninin farklı, fakat uyumlu ölçüler içinde bir işleyişle kontrollü bir büyümenin olmasını sağlar.

2. El-Adl İsminin İnsana Bakan Yönü

Allah'ın Adl ismi, onun "adaletperver"lik şe'ninden (iş, şan) kaynaklanır. Allah ile varlıklar arasındaki "yetmiş bin perde" tahlil edilirken şöyle bir sıralama yapılıır: Zat, şe'n, sıfat, isim, fiil ve eser. Bu sıralamaya göre isimlerin ve sıfatların kaynağı şe'nlerdir. Allah'a ait şe'nlerden biri de "adaletperverlik"tir. Örneğin, her haklıya hakkını vermekten hoşlanan, zevk alan bir hâkim, mazlumları korumaktan, onların teşekkürlerinden ve zalimleri cezalandırmaktan, mazlumların intikamlarını almaktan memnun olur. İşte, Cenab-ı Hakk'ın da kendi zatının kutsiyetine layık bir tarzda adaletperverliği vardır. Kâinattaki dehşetli ve sel gibi akan unsurları sınırlandırarak nazik canlılara zarar vermesine izin vermeyen Adil bir yaratıcı, elbette haşrin büyük mahkemesinde insanları adaletin önüne çıkaracak ve mutlak adaletini gösterecektir.

Cenab-ı Hak, ezeli sözlerinde insanlara "adalet-i mahza"yı emretmektedir. Maide Suresi'nin 32. ayetinde geçen "*Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur*" ifadesini "Adalet-i mahzânın en büyük düsturu olarak değerlendirebiliriz. Çünkü bir mâsumun hakkı, bütün halk için iptal edilmez. Bir fert dahi, ummun selâmeti için feda edilmez. Cenâb-ı Hakk'ın nazar-ı merhame-tinde hak haktır, küçüğüne büyüğüne bakılmaz. Küçük, büyük için iptal edilmez. Bir cemaatin selâmeti için, bir ferdin rızası bulunmadan, hayatı ve hakkı feda edilmez. Çünkü Cenab-ı Hak ezelidir ve ezeli bir kudret için sayıların büyüklüklerin önemi olmadığı gibi, bu sır adalet için de geçerlidir. Cenab-ı Hakk'ın ezeli adaleti açısından hakkın küçüğü büyüğü, azı çoğu yoktur.

Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak anlamına gelen "tehalluku bi ahlakillah" ifadesi, nübüvvet silsilesinin önemli bir kaidesidir. Buradan adaletle ilgili insanın özel dünyasına taşıması gereken önemli bir prensip çıkar. Bir kişi mü'min kardeşiyle diyalogunu sürdürürken ilahi adaletin hakikatine göre davranması gereklidir. Yani, o kardeşinin iman, İslamiyet, komşuluk gibi onlarca masum özellikleri varken, kendisine zarar veren ya da hoşuna gitmeyen bir özelliği nedeniyle o kişiye düşmanlık beslemesi "adil" bir davranış değildir. Böyle bir davranış, bir gemide ya da evde dokuz masum insan varken, bir cani yüzünden o evi ya da gemiyi yakmaya ya da batırmaya benzer. Hatta tek masum, dokuz cani olsa bile hiçbir ada-

let kanunuyla batırılmaz. "Cenâb-ı Hak, haşirde adalet-i mutlaka ile mizan-ı ekberinde a'mâl-i mükellefni tarttığı zaman, hasenâtı seyyiâta galibiyeti-mağlûbiyeti noktasında hükmeyleyler. Hem seyyiâtın esbabı çok ve vücutları kolay olduğundan, bazan birtek hasene ile çok seyyiâtını örter. Demek, bu dünyada o adalet-i İlâhiye noktasında muamele gerektir. Eğer bir adamın iyilikleri fenalıklarına kemiyeten veya keyfiyeten ziyade gelse, o adam muhabbete ve hürmete müstahaktır. Belki, kıymettar bir tek hasene ile çok seyyiâtına nazar-ı afla bakmak lâzımdır."

Bilindiği gibi Kur'an'da dört temel konu vardır. Bunlar; tevhid, nübüvvet, haşir, adalet ile ibadettir. Diğer tüm konular bu temel konuların anlaşılmasına hizmet etmektedir. Kur'an'ın dört maksadının arasında adalet ile ibadet niçin birlikte zikredilmiştir? Çünkü kâinattaki intizamdan hikmete, hikmetten de imana doğru bir ilişki vardır. Aynı zamanda mizan ile adalet, adalet ile de ubudiyet arasında başka bir ilişki üzerine de söz konusudur.

Cenab-ı Hak, insanı çok özel bir yaratılışla yaratmıştır. İnsan diğer varlıklar içinde nazik, ince, zayıf ve nazlı bir yapıya sahiptir. Bu yapısı onun yaşantısını da etkiler ve insaniyete yakışır bir olgunluğu, kemali yakalama arzusu taşımasına yol açar. Bu ise yemesi, içmesi, giyinmesi ve barınması gibi gerekli birçok ihtiyaçlarını -en kaliteli, faydalı, estetik bir şekilde- karşılama isteğine dönüşür. Oysa insanın gücü ve yetenekleri birçok yönden sınırlıdır. Her işte uzmanlaşmaya ne vakti ne de enerjisi yeterli değildir. Bu açıdan insan diğer varlıklardan farklı olarak, sosyal yaşama, yardımlaşmaya ve alışverişe, yani medeni yaşama mecbur bir varlıktır. Sosyal yaşam ise bazı sorunları beraberinde getirir. Çünkü insanlar arzu, güç ve zekâ açısından farklıdır. Bu farklılık bir kısım anlaşmazlıklara ve suiistimallere yol açar. Daha güçlü olanların zayıfları ezdikleri ve zekilerin sıradan insanları aldattıkları durumlar yaşanır. Bu tür hak ihlallerini ve adaletsizlikleri engellemek için kanunlara ve kanunları uygulayacak bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı yalnızca toplumun ya da devletin denetimi ve otoritesi sağlayamaz. Bu, insanın kalbinin derinliklerine ve tüm duygularına işleyecek kadar etkili bir otorite olmalıdır. Tüm asırların ve toplumların ihtiyaçlarını karşılayabilecek kanunlar ve otorite ise İlâhi kanunlar ve İlâhi otorite olabilir. Kanunlarda yer alan emirlere ve yasaklara boyun eğilmesi ve itaatın sağlanması için ise Allah'ın azametinin, büyüklüğünün zihinlerde yerleştirilmesi gerekir. Bu ise günde beş defa Allah'ın huzuruna çıkma hakikatini taşıyan namaz gibi ibadetler ve her an Allah'ın huzurunda olma bilincini taşımak olan kulluk tavrını yaşamakla mümkündür. İnsanın medenice bir hayat yaşaması ve başkalarını köleleştirmeden, sömürmeden, onların insanlık değerlerini ellerinden almadan bir ömür

sürmesi için aşırı duygularına sınır koyması ve hayatının her anına yayması gereklidir. Bunu ancak ibadetler ve ubudiyet bilinci sağlayabilir; bu da adaleti ve adil bir yaşamı netice verir.

Cenab-ı Hak, Adl isminin gereği olarak kâinatı mükemmel bir denge ve ölçü içinde yarattığı ve adaletle hükmettiği gibi, insanlığa da adaleti emretmiştir. Rahman Suresi'nin 6. ve 7. ayetlerinde⁴ dört defa, her defasında farklı bir adalet türüne dikkatleri çekerek "mizan" (ölçü) kelimesini tekrarlaması, kâinatta ölçü ve adaletin önemini ve temel esas olduğunun da bir göstergesidir.

İnsan için adaletin hakikatini yaşamak, hem Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak, hem kâinatla uyum içinde olmak hem de diğer insanların haklarına riayet etmek vb. açılardan çok önemlidir. Nitekim namazın her rekâtında Cenab-ı Hakk'tan "sırat-ı müstakim" duasında bulunmanın hikmeti de bu olsa gerektir. Yani, insanın adil olması için ilk önce kendi iç dünyasındaki geneyi kurması ve aşırılıklardan kaçması gerekmektedir.

Gerçek anlamda adaletli davranmak için nefse bir pay çıkarılmaması da gereklidir. Ağır bir cezaya imza atan hâkim, hiddet göstererek bir hüküm vermişse, aslında âdil davranmamıştır. Çünkü adil olmanın gereği, cezalandırılan kişiye ne şefkat ne de nefret duygusu taşımamayı gerektirir, dengeli bir duruş ister. Bununla ilgili olarak Hz. Ali'nin (ra) eşsiz âdilane duruşu örnek verilebilir: "Bir vakit, Hz. Ali bir kâfiri yere atmış. Kılıcını çekip keseceği zaman o kâfir ona tükürmüş. O, kâfiri bırakmış, kesmemiş. O kâfir ona demiş ki: 'Neden beni kesmedin?' Dedi: 'Seni Allah için kesecektim. Fakat bana tükürdün; hiddete geldim. Nefsimin hissesi karıştığı için ihlâsım zedelendi. Onun için seni kesmedim'" İşte, Kur'an-ı Kerim, bu derece hassas bir adalet anlayışını, hayatının en kritik anında bile sergileyebilme becerisini kazandırmasıyla terbiyede de eşsizliğini ispat etmektedir..

İslam düşünce tarihi incelendiğinde Cenab-ı Hakk'ın âdil olması noktasında tüm âlimler ortak kanaate sahip olmalarına rağmen, Mutezile âlimleri bu meselede farklı görüşler ortaya atmışlardır. Onlara göre Allah'ın âdil olması, yalnızca güzel (hasen) olan fiilleri işlemesi, kötü ve çirkin (kabih) hiçbir fiil işlememesi ve yapması gerekenleri de terk etmemesi demektir. Bundan dolayı riayet etmek Allah için vaciptir.

Mutezile'nin adl anlayışı, kulun sorumluluğunu sağlam zemi-

⁴ "Göğü yükseltip aleme nizam ve ölçü verdi. Ta ki adaletten ve dinin emirlerinden ayrılarak ölçüde sınırlaşmayın. Ölçüyü ve tartıyı adaletle yerine getiren ve tartıyı eksik tutmayın."

ne oturtmakla birlikte, irade ve kudret sıfatlarını sınırlandırarak Allah'a acz isnadına yol açmaktadır. Bu sebeple, gerek selef âlimleri gerekse kelam metodunu benimseyen diğer Ehl-i Sünnet bilginleri bu şekildeki bir adl anlayışına karşı çıkmış ve bir fiilin meydana gelişinde hem İlâhi hem de beşeri irade ve kudretin rol oynadığını benimseyen orta yolu tercih etmişlerdir.⁵

Mutezile'nin şerrin yaratılışını Cenab-ı Hakk'a vermemeleri düşüncesine karşılık bazı alimler şöyle cevap vermiştir: "Halk-ı şer şer değil, kesb-i şer şerdir". Şerrin yaratılması şer değildir; çünkü yaratma tüm sonuçlara bakar. Şer yaratılışa hayırdaki sayısız mertebelerin ortaya çıkması için girmiştir. Bu nedenle bir şerrin binlerce hayırlı sonuçları vardır. Ayrıca, şerrin kaynağı insandır ve dolayısıyla şer insana bakan yüzde vardır. Mesela ateşin yaratılışı şer değildir. Çünkü ateşin sayısız faydaları vardır. Biri ateşi kötüye kullanarak kendisine zarar vermişse, şer yalnız ona bakan yüzde ve hatasının cezası olarak vardır. Aynı sır, şeytanın yaratılışı için de geçerlidir. Küçük bir şer gelmesin diye binlerce hayrı terk etmek, hikmet ve adalete aykırı bir durumdur.

Başka bir husus da insanın, çoğu kez olaylara yüzeysel baktığı ve kendine bakan sonuca göre karar verdiği için onun şer olduğuna hükmetmesidir. Oysa Cenab-ı Hakk'a ve onun kaderine bakan yüzde en ufak bir şer izi yoktur. Çünkü kader gerçek nedenlere bakarak hüküm verdiği için adalet eder. Örneğin, bir hâkim bir adamı hırsızlıkla suçlayarak hapseder. Aslında hapse giren kişi hırsız değildir. Fakat hiç kimsenin bilmediği bir cinayeti vardır. Kader, gerçek sebebe baktığı için adalet etmiştir. İnsanlar ise gerçek nedeni görmediklerinden, bu hapsedme olayının şer olduğuna hükmetmişlerdir.

İnsan, benzer bir tavrı hastalıklar, musibetler ve felaketler karşısında da gösterir. Cenab-ı Hakk'ın musibetleri yaratmasındaki hikmetleri fark etmediği için şer olduğuna inanır. Oysa hastalıklar ve musibetlerin neticeler itibarıyla sayısız güzel, hayırlı neticeleri vardır. Öncelikle insan hastalıklar ve musibetler vasıtasıyla sıradanlığın, monotonluğun karanlıklarından silkinerek hayatına yeni bir renk katar, kan tazeler. Ayrıca, hayatın başına gelen her bir değişim Cenab-ı Hakk'ın farklı bir isminin görünmesine sebeptir. Hastalıkların, günahların bulunması Cenab-ı Hakk'ın Tevvab, Vehhab, Settâr, Şâfi vb. isimlerinin tecellisine vesiledir. Bütün bunlarla birlikte kötü gibi görünen bu tür olaylar insanın hayatının verimli olmasını ve kısa zamanda çok büyük sevaplar kazanmasını da sağlar.

⁵ Kılavuz, Ahmet Saim, "Adl Maddesi", *T.D.V.İ.A.*, C. 1, Diyanet Yayınları, İstanbul 1988, s. 387-388.

Buna göre cehennem insanın yaptıklarının bir sonucu ve Âdil olan Allah'ın adaletidir. Cennet ise tamamıyla Allah'ın fazlındandır. Çünkü hayrı isteyen Cenab-ı Hak'tır; tüm şartlarıyla birlikte yaratan da O'dur. Oysa şerrin ortaya çıkması için tek bir şartın yerine gelmemesi yeterlidir. İnsan yalnızca görevini ihmal etmekle şerre yol açabilir. Bu açıdan hayırda insanın tercih etmekten başka bir hissesi olmadığı halde, şerde tüm sorumluluk kendisine aittir. İnsanın hayırda hissesi o kadar azdır ki, katkısı istemenin ötesine geçemez. En çok sahiplendiği yemek, içmek ve düşünmek gibi işlerin yüzde biri bile insana ait değildir. Cenab-ı Hakk insanın hayırda hissesi az olduğu halde her bir haseneye on, yetmiş, bazen yedi yüz, bazen ise yedi bin sevap yazar. Seyyieyi ise bir yazar, kusur anlaşılıp tevbe edildiğinde ise hiç yazmaz. Bütün bunlara rağmen insan Cennet'e giremiyorsa, Cehennem onun için adalettir, denilebilir.

Görülüyor ki, dünya hayatına gönderilen insan birçok nimetle donatılmıştır. Herkes kendi konumuna göre elindeki imkânları güzel şekilde kullanmak durumunda olduğu için bu nimetlerin de hakkını vermelidir. Kendisi elinden geldiğince en uygun şekilde her platformda adaletin tecelli etmesi için uğraş vermeli, zulme gözünü kapamamalıdır; ama bunu yaparken de şartları mazlumun aleyhinde ağırlaştırmamak için adımlarını dikkatli atmalıdır; yoksa bundan da sorumlu tutulabilir. Ayrıca insan kendisine verilen adalet duygusunu çıkış noktası yaparak Allah'ın adalet duygusu hakkında fikir yürütebilir. Şuurlu varlıklar, kendi haklarına, başkalarının haklarına saygı duymak zorunda oldukları gibi kâinata da saygı duymalıdır ve onunla çatışmamalıdır. Tabiatı kirletmekten yanlış ve gereksiz ağaç kesimine kadar çevreyle ilgili her türlü sorumsuz davranış, hem başkalarının hem de kâinatın hakkına tecavüzdür.

3. El-Adl ve Adalet

Adalet, insanın tarih boyunca ısrarla aradığı ve semavi kitapların da özellikle vurguladığı deontolojik bir kavramdır. Kur'an'ın dört ana esasından biri de adalettir. "Adalet-i mahza"yı ifade eden, "Bir kişinin hatası ile başkası cezalandırılmaz", "Hak haktır, büyüğüne küçüğüne bakılmaz. Toplumun selameti için ferdin hayatı veya hakkı feda edilemez. Hem bir masumun hakkı, bütün halk için dahi iptal edilmez" şeklindeki Kur'anî yaklaşımın, insanı merkeze alan "hukuk devleti" arayışlarına yeni açılımlar kazandıracığı şüphesizdir. Zira, hukukun temel dinamiklerinden olan "adalet" kavramının özüne uygun pratik uygulama alanları bulamaması, bizde de son zamanlarda olduğu gibi, tartışmalara neden olmaktadır. Hukukun biçimsel karakterini oluşturan pozitif (mer'i) hukukun bir anlamda insan

haklarının gerçekleşmesi olarak niteleyebileceğimiz "adalet"i sosyal realitelere uygun olarak hayata aktaramaması bu tartışmaların özünü oluşturmaktadır.

Tarihsel planda otoriter, totaliter yapıların kendi varlıklarını devam ettirebilmek adına, meşruluklarını hukukla bağdaştırarak adaleti kendi çizdikleri sınırlar içine hapsedmelerinin o sınırlar içinde sıkışmış sosyal yapının aradığı adaletle veya ideal adalet anlayışıyla nasıl örtüşeceği de cevap bekleyen sorulardandır.

Adalet kavramı, siyaset bilimi, tarih felsefesi ve hukuk dışında, İslam düşünce sisteminde; ahlak, fıkıh, hadis ve ontoloji alanlarında da birbirine yakın anlamlarda kullanılmış bir terim olarak da incelenmelidir. Zira, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde genellikle düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yola iletme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık gibi anlamlarda kullanılan adalet kavramı, Adl isminin bir cilvesi olarak yaradılıştta da, insanın fizyonomik yapısı ve kainattaki uyumu, ahengi ve aynı zamanda estetik görünüşü ifade etmektedir.

Adalet, orta yol demektir. "Allah dilediğini yapar" ilkesi, İlahi irade kavramını temellendirir. Allah'ın dileği mutlak hayırdır ve adildir. Adalet hayr ilkesiyle gerçekleşir. Allah bir şeyi murad eder ve olur; O'nun muradı adaletin gerçekleşmesidir.

Dünya, insan için bir misafirhane ve sınav meydanıdır. Bu sınav meydanı geçicidir. Yeryüzü sergisinde, yani arzda (arz insanı da simgeler) apaçık bir hikmet, parlak bir inayet, belirtilerini her şeyde gördüğümüz adalet ve her şeyi kuşatan bir merhamet söz konusudur. Bu ilkelerin gerçekleşmesi, Celal sıfatıyla mülkü yöneten Allah'ın isimlerinin tecellisiyle olur. O'nun gerek mülkünde, gerekse melekûtunda sürekli meskenler, bu meskenlerde oturan sonsuz sakinler, onların ikamet ettiği menziller bulunmaktadır. Bütün bu olup bitenler hikmetin, inayetin, merhametin ve adaletin gerçekleşmesini zorunlu kılmaktadır. Allah, insanı bütün yaratılmışlar arasında kendisine muhatap kılmıştır. Bütün isim ve sıfatlarının kendisinde tecelli ettiği, varlığın özeti ve tüm niteliklerini içeren bir ayna biçiminde yaratmıştır. Kendi Rahmani soluğundan üflemiştir. İnsana Rahmet hazinelerini göstermiş ve isimleriyle kendisini bildirmiş, onu sevmiş, sevdirmiştir. Tüm bunlar bir inayet ve rahmetle gerçekleşmekte ve adalet ilkesinin gözetiminde belirlemektedir. Arz, mana âleminin çekirdeği, ahiretin mezasıdır. Var oluşun kökeninde Mutlak Adalet hakikati işler. Allah, Adil, Hakim, Kerim ve Rahim'dir; adaletine, hikmetine, inayetine ve merhametine aykırı bir ilkeyi işler kılmaz. O halde mutlak iyilikten iyilik doğar. Mutlak güzellikten güzellik gelir. Mutlak hikmetten abes çıkmaz. Dünya bir men-

zildir, bir sınavdır, bir sergidir. Temel niteliği ise geçici, uçucu, yitip gidici olmasıdır. Hikmet, inayet, rahmet ve adalet ilkesi, hakikatın devamını zorunlu kılar.

Ahiret hakikati, Allah'ın mutlak Adil olarak bir tecellisidir. "Madem dünya var. Ve dünya içinde bu âsârıyla hikmet ve inayet ve rahmet ve adalet var. Elbette dünyanın vücudu gibi kat'i olarak, ahiret de var. Madem dünyada her şey bir cihette o âleme bakıyor. Demek oraya gidiliyor."

İnsan açısından bakıldığında adalet, Allah'ın koyduğu sınırlardır ve bunu koruma ödevi ve yükümlülüğü de insana verilmiştir. Bu anlamda Cennet ve Cehennem de adalettir ve dünyada insanın asli doğasının sınırlarını koruyarak yaşayıp yaşamaması halinde adalet ilkesinin mutlak anlamda gerçekleşmesiyle ilgilidir. İnsanın nefesine ve ötekine zulmetmesi yasaktır. Adaletin daha çok 'öteki'yle ilişkilere taalluk ettiği sanılır. İnsanın Allah'ın doğada, insanda ve tarihte geçerli kıldığı ilkelere uyumlu yaşaması ahlakidir ve adildir. Adalet insanın maddi ve manevi düzeneği korumasıdır. Bunun için nefsten başlamak üzere iç içe daireler halinde varlığın en geniş alanlarına kadar mütecelli ve cari olan İlahi düzenin ayakta tutulması ve ona riayet edilmesi zorunludur.

Adalet, öteki'nin özgürlük ve hukukunun korunmasını da zorunlu kılar. Burada kastedilen nefsin değil ruhun özgürlüğüdür. Mutlak adalet, Allah'ın sınırlarıdır. Hz. Ali (r.a.) ile muarızları arasındaki kavga buradan doğmuştur. Mutlak adalet ilkesini kâmil insan korur. Hz. Ali'nin (r.a.) manevi izini süren kâmil veliler bu uğurda ser vermiş sır vermemişlerdir. Sırrı korumak adalettir.

İşte peygamberlerin asli vazifesi, insanın kalbi üzerindeki fitri şifreli yazıyı daha açık ve tatminkâr bir şekilde çözebilmesi için vicdanını uyardırmaktadır. Onun için Kur'an, mükemmel bir mantıkla Allah'ın özellikle peygamberlerden daha güçlü bir söz aldığını söyler: "Biz peygamberlerden, senden (ey Muhammed), Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'dan söz aldığımız zaman, onlardan çok sağlam ve ciddi söz almıştık." İnsan gerçek tabiatıyla (doğarken) 'donanık' olduğundan ve ayrıca Allah'ın elçileri tarafından bu tabiat güçlendirilip netleştirildiğinden, Kur'an'ın da belîğ bir şekilde ifade ettiği gibi, insan adına iyiliği arzu etmeme ve 'yeryüzüne düşüşü' konusunda geçerli bir mazeret bulunamaz. Bu yüzden Kur'an'ın çok temel bir özelliği, görünürde başka bir şahıs üzerinde irtikap edilmiş bütün insan davranışlarının, daha derin bir anlamda, gerisin geri hareketi işleyene döndüğünü devamlı tekrar etmesidir.

Bütün kötülükler, adaletsizlikler ve birinin başkasına verdiği

zararlar, özet olarak insanın ahlaki mahiyetinden olan her türlü kopmalar, aslında kişinin kendisine yaptığı şeylerdir ve bu bir benzetme değildir. Bu aynı zamanda hem kişi, hem de toplum için geçerlidir. Onun için, "kendine adaletsizlik etme" (zulm en-nefs, kendine zulmetme) deyimini, her türlü adaletsizliğin yapana geri dönücü olduğu fikrini açıkça belirten, Kur'an'ın çok sık kullandığı bir ifadedir. Geçmiş nesillerin ve kişilerin işlediği sapkınlık ve yanlışları anlattıktan sonra Kur'an, genellikle der ki: "Allah onlara zulmetmedi, onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı." Bu bir anlamda insanın udul etmesi, yani meyletmesi ve böylece adaleti gerçekleştirmesidir. Zira insan zulmeder ve zulüm kendisine dönünce de adalet gerçekleşmiş olur. Abdulkadir Geylani, *Fütuhu'l-Gayb*'da, "sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı" ayetini anarak şöyle der: "Hayır ve şer Allah'ın fiiliyledir. İkisinin faili ve mecrası Allah'tır. Hayır ve şer bir ağacın iki dalından çıkan iki meyvedir. Biri tatlı diğeri acıdır. Ağacın acı meyveli dalının uzandığı o yasaklı iklimi terket." Şeyh, insanın meyline ilişkin bir uyarıda bulunuyor; yani adaletin gerçekleşmesi için yönelinmesi gerekeni işaret ediyor. Kendisi bir insanı kâmil olarak âlemde adalet ilkesinin gerçekleşmesiyle yükümlüdür. Kamil insan, Allah'ın "adaletli" sıfatıyla muttasıftır. Hukuk denilen normlar alanı, bu ilkenin belirlediği zeminden beslenirse, insan fitratının, ötekinin ve doğanın korunduğu bir düzen ortaya çıkar.

Sonuç

Adalet, bütün kâinatı ihata eden bir gerçektir. Kâinatın küçük bir numunesi olan insanın da en büyük gerçeği yine adalettir. Kâinat, zorunlu olarak adaleti bihakkın yaşamaktadır. İnsanın da, iradesiyle, tercihiyle adaleti yaşaması gerekmektedir. İnsanın aksi davranışı, hem kendisinin, hem de kâinatın dengesini bozmakta, karşılığını da çabucak görmektedir. Allah'ın "el-Adl, İlah, Rab ve Malik" gibi unvan ve isimleri adaleti gerektirmekte ve gerçekleştirmektedir. Toplumlarda haksızlıklarını adalet diye sunmaya kalkan kişi ve gruplar, bunu gerçekleştirmek için Allah'ın bu isim ve unvanlarını kendilerine takarak bu haksızlıkları gerçekleştirmektedirler. Tarih, kendini ilah unvanıyla tanıtıp, toplumu istibdadı altına alan Nemrut ve Firavunları; kendini Malik unvanıyla tanıtıp, insanları sömüren Karunları; kendini Rabb unvanı ile tanıtıp, topluma kendi değerlerini kabul ettiren Haman ve Keşişleri bize tanıtmaktadır. Yine tarih, bunlara karşı müca-

dele veren peygamber ve önderleri bize tanıtmaktadır. Tarihte insanların ve insanların önderleri olan peygamberlerin mücadeleleri, adaleti tahakkuk ettirme mücadelesidir. Bundan sonra da, hiç kuşkusuz verilecek en büyük mücadele, adalet için olacaktır.

Adalet; hak, hukuk, kanun, kuvvet, bilgi gibi unsurları da içinde barındıran külli bir kavramdır. Adaletin bu kapsayıcı yapısının kavranabilmesi ve tahakkuku için külli bir nazar, külli bir ilim, külli bir kudret gerekmektedir. Böyle bir bakış, ilim ve kudret; ancak İlahi olabilir.

İNSAN HAKLARI İHLALİNİN DİNÎ-AHLÂKÎ ADLANDIRMASI: BÜYÜK GÜNAH

*Sinan ÖGE**

ÖZET

İlahi teklife muhatap olma sorumluluğuyla yaratılan insan, bu sorumluluğu yerine getirebilecek hak ve kabiliyetlerle donatılmıştır. İnsanın temel haklarının tespit ve bildiriminde dînî bir alan oluştuğu gibi, söz konusu hakların ihlalinde de aynı alan devreye girmektedir. Bu bağlamda “büyük günah” kavramı insan haklarının ihlalinin dînî ve ahlâkî boyuttaki adlandırması ve nitelemesidir. İnsan hakları ihlallerinin “büyük günah” kavramıyla ifade edilişi, her şeyden önce inanan insanlar için yasal kontrol ve yönlendirmenin ötesinde ahlâkî bir sorumluluk sağlayacaktır. Ayrıca günümüzde ortaya çıkan yeni insan hakları ihlalleri de yine bu kavram altında ele alınarak, İslâm dininin bu konudaki ahlâkî kontrolüne süreklilik kazandırmak mümkün hale gelecektir.

Anahtar Kelimeler: Hak, din, ahlak, büyük günah.

ABSTRACT

Religious and Ethical Naming to Violation of Human Rights: Mortal Sin

Human was created with responsibility of divine commend. So he was provided with rights and abilities to fulfilment this responsibility. Both establishing and informing of basic human rights and violation of these rights are related to religion. In this context the concept of “mortal sin” is a religious and ethical naming and qualification of this violation. A naming like this assures for believers an ethical control in addition to legal control and orientation. Also current violations of human rights can be controlled by Islamic ethic with this naming.

Keywords: Right, religion, ethic, mortal sin.

İslâm inancına göre, insanın hak ve sorumlulukları varoluşuyla yaşıttır. Bir gaye doğrultusunda yaratılan ve kendisine bir sorumluluk yüklenen insan, o gayeyi yerine getirebilecek varoluşsal kabiliyetlerle donatılır.

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, sinanoge@hotmail.com

ken, aynı zamanda söz konusu bu varoluşsal kabiliyetlerini belirlenen amaç doğrultusunda icra edebilmesi için de yaşamsal hak ve sorumluluklarla çevrelenmiştir.

Mücerred canlı olmasının ötesinde “Allah’ın kulu” olma vasfı ile Tanrıyla bağlantılı bir alanda tanımlanan insanın temel haklarının tespit ve bildiriminde dînî bir alan olduğu gibi, söz konusu hakların ihlalinde de aynı alan devreye girmektedir. Dolayısıyla insan haklarının varlığı, devamlılığı, korunması ve ihlalinin cezalandırılması dînî bir bağlamdan bağımsız değildir.

Genel bir ilke olarak, her mâlikin mülkünde tasarruf hakkının bulunduğu kabul edilir. Yok iken var kılması sebebiyle Allah’ın, insan da dâhil olmak üzere kâinâtın her cüzünde yaratma mülkü vardır. İnsanın sorumlu kılınışı bu anlamıyla ilâhî tasarrufun bir sonucudur. Teklif, irâde sahibi zâtın, içeriğinde külfet ve meşakkat bulunan bir şeyi başkasından istemesidir.¹ Bu tanımlı yapan Şîf düşünür Tûsî, teklifi sunan(mükellif) zâta bulunması gereken bir takım özellikler sıralar. O’nun, kabîh olanı işlemeyen ve vâcibi ihlal etmeyen bir *hakîm*, teklife karşılık sevap vermeye *kâdir*, teklifin sınırlarını *âlim* olması, teklifinde bir *garaz*ın bulunması ve kendisine ibadeti hak ölçüsünde vâcib kılması için nimet veren(*mun’im*) olması bu şartlardandır. Son olarak ileri sürdüğü bir özellik ise, mükellefin, teklifin şartlarının tekâmülünü bilmesi, teklife gücünün yetmesi ve kendisine imkân verilmesidir.²

Teklifle ilgili bilginin yaratılması ya da peygamber gönderilmesi”³ gibi bilişsel destekle birlikte, Tûsî’nin zikrettiği son şart, yani insana sorumluluk kudreti ve imkânının verilmesi Allah’ın tasarrufunun keyfi değil, bir takım ilkeler çerçevesinde cereyan ettiği kabulünün bir sonucudur. Kur’ân’ı Kerim’e baktığımızda, insanın teklifi yüklenebilecek ve gereğini yapabilecek donanımda yaratıldığını ve bu donanımın peygamberler aracılığı ile desteklendiğini görmekteyiz. Her şeyden önce Hz. Âdem’in yaratılışı takdir edilirken “*Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım*”⁴ ilanıyla, insanın üstün bir kabiliyet ve sorumlulukla tasarlandığı anlaşılmaktadır. İnsan nesli, kendisi için yaratılan yeryüzünün aslî sâkinleri ve imarcıları olarak, orada Allah’ın hükümlerini ve dinini izhâr hususunda halîfe kılınmışlardır.⁵ Bu ilâhî göreve liyâkatin varoluşsal üstünlüğü de yine Allah tarafından ona verilmiştir. “*Andolsun ki biz Âdemoğullarını değerli kal-*

¹ Tûsî, Muhammed b. El-Hasen, *el-İktisâd fî mâ Yete’alleku bi’l-İ’tikâd*, Necef, 1979, s. 106.

² Tûsî, s. 108, 109.

³ Neseî, Ebu’l-Mu’in, *Tabsiratu’l-Edille*, II, Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, II, 7.

⁴ Bakara, 2/30.

⁵ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, Tah. Mecdî Bâsellûm, Beyrut, 2005, I, 417.

*dık*⁶ âyetinde bildirilen değer ya da üstünlüğün fiziksel boyutu, onun sahip olduğu akıl, konuşma kabiliyeti, temyüz yeteneği, güzel suret ve düzgün boy ve geçim işlerini düzenleme gibi vasıflarıdır. Öte yandan yeryüzündeki canlı veya cansız diğer varlıklara karşı hâkimiyet ve güç sahibi olması, tüm kâinatın ona musahhar kılınışı bu üstünlüğün diğer bir vechesidir.⁷

Allah'ın teklifine muhatap olan insanın zikredilen varoluşsal üstünlüğü ve donanımı, yaşamsal koruma ile de desteklenmiştir. Usûl âlimlerince *zaruriyyât* ya da *mekâsîdu 'ş-şerîa* başlıkları altında zikredilen hususlar bahsettiğimiz yaşamsal koruma alanının temel vecheleridir. Bilindiği üzere *Zarûrî Maslahatlar* ile, insanların hayatlarının, cemiyetin ayakta ve istikrarlı kalmasının kendilerine dayandığı maslahatlar kastedilmektedir. Bunlar din ve dünya maslahatlarının kaim olması hususunda zorunlu olan hususlardır. Bu maslahatlar bulunmazsa hayat düzeni ihlâlâ uğrar, insanlar arasında karışıklık, işlerinde düzensizlik hâkim olur; dünyada sıkıntı ve ahirette azap söz konusu olur.⁸ Genelde beş madde halinde sıralanan bu maslahatlar, din, can, akıl, nesil ve maldır. Bütün dinler, kollama ve muhafaza tarzları değişik olsa da bu zaruri maslahatları kollamışlar, gözetmişler ve dikkate almışlardır.⁹

İnsan sorumluluğunun haklı ve âdil bir zeminde yer alması için bu sayılan zorunlu ihtiyaçların subûtu ve muhafazası şarttır. Öldürülen ya da bir tehdit altında yaşayan, akli olmayan ya da akli sağlığı bozulan, yaşamını sürdürebileceği maddî mülkiyet hakkı bulunmayan ya da engellenen, ferdî ve toplumsal düzeyde insanîliğin önemli bir unsuru olan namus ve nesil hakkı çiğnenen bir insan ve eğer mümkünse bu tür insanlardan oluşan bir toplum hakkında ilâhî tekliften dolayısıyla dinden bahsetmek imkânsızdır. Öyleyse temel ve evrensel nitelikli bu hakların hem tesbâtinde hem de korunmasında dinlerin öngördüğü ilâhîlik yadsınamaz. İlâhî bir dinden bahsetmek için bu hakların mevcudiyeti ve devamlılığı esastır.

İslâm dini, insanın Allah'la ya da insanla ilişkisini sadece hukûkî normlarla değil, aynı zamanda ahlâkî değerlerle temin eder ve korur. Günah kavramı, bu ilişkilerdeki insanî yanlışlıkları ifade eden önemli bir şemsiye kavramdır. Kur'ân'da geniş bir anlam alanına sahip olan bu kavramın İslâm düşüncesinde “kebîre” ve “sağîre” başlıkları altında ikili bir tasnifi mevcuttur.

⁶ İsrâ, 17/70.

⁷ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Nşr. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut, 1995,II, 653.

⁸ Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, Beyrut, tsz., II, 7; Zeydân, Abdulkarim, *Fıkah Usûlü*, Çev. Ruhi Özcan, Ankara, 1979, s. 494.

⁹ Zeydân, s. 494; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 8.

Kebire ve sağıre kavramlarının tarifi ve sınırlarının ne olduğu noktasında görüş birliğine varılamamış, dolayısıyla değişik kanaat ve izahlar ortaya konmuştur. Tarifler yapılırken ya günahın bizzat kendi yapısı, yani Allah'a yönelik bir itaatsizliğin söz konusu olması göz önünde bulundurulurken herhangi bir sınıflandırmaya girilmemiş veyahut işlenen günahın mahiyeti ve neticesi, yani taşıdığı suç oranı ve çirkinlik miktarı dikkate alınarak büyük/küçük taksimine gerek duyulmuştur.¹⁰

Halefin aksine herhangi bir taksimatta bulunmayan selef göre, kendisiyle Allah'a isyanın söz konusu olduğu her şey büyük günahdır.¹¹ İbn Fürekan (v. 406/1015), masiyetlerin tümünün kebir olduğu fikrini ileri sürerken, bazı günahlara sağıre denmesinin sebebinin, onların diğer bazı günahlara nisbet edilmesi olduğunu belirtmiştir.¹² İsfereyînî, Ebu'l-Meâlî ve Ebû Nasr el-Kuşeyrî gibi usulcüler de bu kanaatte olup, örneğin zina günahına küfre nispetle, yine öpme günahına, zinaya nispetle küçük denildiğini belirtmişlerdir.¹³

İbn Abbas, günahın karşılığının neliğinden yola çıkarak, akabinde cehennem, gazabın ya da azabın olduğu her günahın büyük günah olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Diğer bir görüşe göre, günah işlemeye kişinin dinî hassasiyetinin derecesi de ortaya çıktığı için, dine aldırma ve önem vermenin azlığını hissettiren masiyetler kebirdir.¹⁵ Ayrıca, işin tevbe ile alakalı olup olmamasına göre yapılan diğer bir tarife göre ise, kulun kendisinde ısrar ettiği her masiyet kebir, tevbe ettikleri ise sağıredir, denmiştir.¹⁶ Harputî ise, hükmün sübütunu da dikkate alarak kebir hakkında şöyle bir tanımlamada bulunmaktadır: "Kitapta, nass-ı sarîh ile nehyolunan ve üzerine şiddetli bir tehdidin vârid olduğu söz, fiil veya terktir".¹⁷

"Allah size imanı sevdirdi ve onu kalplerinizde süsledi; küfrü, fâsıklığı ve isyanı size çirkin gösterdi"¹⁸ âyetine göre günahları tasnife tabi tutan¹⁹ Mutezile içerisinde, kebir ve sağırenin ne olduğu hususunda üç görüş vardır. Birinci görüşe göre, hakkında va'îd gelen her şey kebir, aksi ise sağıredir. İkinci görüşe göre, hakkında va'îd gelen her şey ve büyüklük

¹⁰ Öge, Sinan, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, Erzurum, 2000(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 80.

¹¹ el-Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, İstanbul, 1330 h., s. 112.

¹² Harputî, a.y.

¹³ Ebû Hayyan, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-Muhîr*, Riyad, tsz., III, 233.

¹⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, V, 105; Ayrıca bkz., Taftazânî, Sa'duddîn Mesûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Akâid* (Kestefî hâşiyesiyle beraber), İstanbul, tsz., s. 141.

¹⁵ Taftazânî, Sa'duddîn Mesûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Mekâsid*, Tah. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, 1989, V, 161.

¹⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 141.

¹⁷ Harputî, s. 113.

¹⁸ Hucurât, 49/7.

¹⁹ Abdulcebbar, el-Kâdî Abdillâh b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn el-Hemezânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tah. Abdulkерim Osman, Kahire, 1965, s. 633.

bakımından bunun benzeri olanlar kebire, aksi sağiredir. Üçüncüsü görüş ise Ca'fer b. Mübeşşir (v. 234/848)'e ait olup ona göre, kasıtlı olan her günah kebîredir ve sahibi de mürtekibü'l-kebiredir.²⁰

Görüldüğü gibi büyük günahı tarif adına söylenenler bakış açılarına göre değişmektedir. Küçük ya da büyük olarak nitelenen her günahta Allah'a isyan söz konusudur. Dolayısıyla işlenen günahı büyük kılan gerekeceyi, işlendiği zâtı esas alarak belirlemek hatadır. Çünkü her günahta zaten Allah'a karşı bir itaatsizlik söz konusudur. İsyân, Allah'a yönelik olması açısından küçük olmakla nitelenip basitleştirilemez. Öyleyse günahı büyük kılan, mahiyetindeki özelliştir. Aslında hadis kaynaklı rivayetlerdeki "mûbikât(helâk edici davranışlar)", "kebâir", a'zamu'z-zunûb(günahların en büyüğü)" gibi isim ve niteliklerle sıralanan²¹ fiillerin mahiyetine baktığımızda onlara neden bu adın verildiğine dair ana esası yakalamak mümkündür. İbn Ömer'in rivayetine göre büyük günahlar dokuz tanedir. Bunlar; Allah'a şirk koşmak, haksız yere birini öldürmek, namuslu kadınlara iftira atmak, zina işlemek, ordudan kaçmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, müslüman ana-babaya itaatsizlik etmek, mescid-i haramda günah işlemek(küçük günah dahi olsa).²² Bunlara Ebû Hureyre fâiz yemeyi, Hz. Ali de hırsızlığı ve içki içmeyi eklemiştir.²³ Bu rivayetler ve benzerleri incelendiğinde sayılan unsurların büyük çoğunluğunun bireysel ya da toplumsal düzeyde insan hakkı ihlâli olduğu anlaşılacaktır.

Büyük günah meselesine zikredilen görüşlerden daha farklı yaklaşan Şâtübî (v. 790/1388), bu husustaki inceliği oldukça güzel bir şekilde yakalamıştır. O, kebâiri, din, nefis, nesil, akıl ve mal olmak üzere bütün toplumlarca muteber olan zarurî değerlerin ihlal edilmesine hasretmiştir. Dolayısıyla bu sayılan temel haklardan birinin ihlaline sebep olan günahlar büyük, diğerleri küçük vasfını kazanmaktadır.²⁴

Davranışlar, aslî maksatlara göre değer kazanır. Bu maksatlara uyan davranışların ecri daha büyük olacağı gibi, aykırı düşenlerin de masiyeti daha büyük olacaktır. Çünkü bu aslî maksatlar uğruna çalışan kişi, tüm mahlûkatın islahı ve onların savunması için çalışmış demektir. Bu yüzden bir insanı yaşatan, tüm insanlığı yaşatmış gibidir. Bunun dışındaki taatleri ise kastı miktarınca sevabı gerektirir. Çünkü ameller niyetlere göredir. Zikredilen aslî maksatların hilafına çalışan kişi ise, genelin ifsadına çalış-

²⁰ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hulâfu'l-Musallîn*, Tas. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963, I, 271.

²¹ Bebek, Adil, *DIA*, XXV, Ankara, 2002, "kebîre" md., s. 163.

²² Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 140; a. mlf., *Şerhu'l-Mekâsid*, V, 162.

²³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 141.

²⁴ Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, Riyad, tsz., II, 57.

miş olur. Bu yüzden günahı da büyüktür. İşte bu aslî maksatlara muhalif olan günahlar büyüktür.²⁵

Demek ki günah kavramı, genel anlamda suç kavramıyla ilişkili olsa da, uhrevî ve ahlâkî bir içerik taşıdığı için daha farklı bir anlam içeriğine sahiptir. “Büyük günah” kavramı, söz konusu insan haklarının ihlalinin dînî ve ahlâkî boyuttaki adlandırması ve nitelenmesidir. Bu yüzden günahı küçük ya da büyük kılmadaki ölçüt, yukarıda işaret edildiği üzere Allah’a isyan boyutu değil, işlenen suçun başka bir insanın temel haklarından herhangi birinin ihlali olup olmadığıdır. Büyük günah olarak sayılan hususlar incelendiğinde işaret edilen bu durum müşahede edilecektir. Adam öldürme, iftira, fuhuş, sihir, yetim malı yeme, hırsızlık vs. hususlardan her birinin doğrudan ya da dolaylı olarak ferdi veya toplumsal düzeyde insan haklarının ihlaline ve toplumsal düzenin bozulmasına yönelik davranışlar olduğu görülmektedir. Allah’ın zulmü haram kılmasındaki hikmeti, “zulmün, umrânın bozulmasının ve yıkılmasının kaynağı olduğu” gerekçesiyle izah eden İbn Haldûn, mekâsıdûş-şeriada gözetilen hikmetin de aynı olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Dolayısıyla bu esaslardan herhangi birinin ya da tümünün ihlâli, medeniyetlerin çöküşü için etkin bir sebeptir. Bu yüzden bu tür günahların büyük olarak nitelenmesi son derece isabetlidir.

İnsan hakları ihlâlinin büyük günah oluşunu temellendirmede, İslâm hukuk usûlünde yer alan “kul hakkı-Allah hakkı” ayırımının ve bu ayırımdaki felsefenin katkısı önemlidir. Bilindiği üzere kul hakkı Hanefilere göre, başkasına ait malın haramlığı örneğindeki gibi kula özgü, kulun ihtisası altındaki bir maslahattır.²⁷ Allah hakkı ise, hiç bir ferdin ihtisas ve inhisarında olmadan umumi(kamusal) bir faydayla(nef’i âmm) alakalı olan hükümlerdir. Bunlar herhangi belirli bir kula tahsis edilmeksizin ve kulun tercihine yetki vermeden umumi bir faydayı ifade ederler.²⁸ Diğer bir ifadeyle toplum-kamu ile ilgili haklara teknik terim olarak “Allah hakları(hukûkullah)”, bireylere ait olan haklara da “kul hakları” denmektedir.²⁹

Hakkın esas unsuru ve özü “maslahat ve fayda”dır. Allah haklarındaki maslahat “âmm” yani genele, tüm insanlara ait bir maslahattır. Kişilerin bu faydayı kendi inhisarlarına alması mümkün değildir. Kul haklarındaki fayda ve maslahat doğrudan ve bir yetki şeklinde karşımıza çıkarken, Allah haklarında ise bir emrin yerine getirilmesi ya da bir yasağa uyulması şeklinde dolaylı olarak oluşan kamu menfaati söz konusudur. Bu alandaki

²⁵ Şâtûbî, *el-Muvâfakât*, II, 157.

²⁶ Bkz., İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, İstanbul, 2004, I, 382.

²⁷ Hacak, Hasan, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, İstanbul, 2000(Basılmamış Doktora Tezi), s. 56.

²⁸ Hacak, s. 57, 59.

²⁹ Eskicioğlu, Osman, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir, 1996, s. 148, 149. Geniş izah için bkz., s. 277-279.

emir ve yasaklara, nihai gayesi ve içeriği açısından bakıldığında onların da sonuçta kulların maslahatına yönelik hükümler olduğu görülecektir.³⁰

Hükûkullah denilen bu haklar, fertle sınırlı olmayıp genelin menfaati gerektiren hususlar olduğu için bunlara “âmme hukuku” da denmiştir. Bir cemiyetin düzenliliği ve sürekliliği ancak bu haklara riayetle gerçekleşebilir. Bu haklar, mertebelerindeki şereften, mahiyetlerindeki ehemmiyetten dolayı Allah’a nisbet olunmuştur. Yoksa halk, icad ve teşri itibariyle bütün haklar Allah’a nisbette eşittirler.³¹

Allah hakkı, cemiyet hakkıdır. Onun için usul alimleri bunu, “hiç bir kimseye aid olmaksızın umumi menfaatle alakalı şey”, şeklinde tarif etmişlerdir. Faydasının şümûlü ve ehemmiyetinin büyüklüğü dolayısıyla bütün insanların Rabbine nispet edilmiştir. İman ve imana dayanan her şeyle kastedilen, zaruri olanın hâsil edilmesidir ki o da dindir. Din cemiyetin ve cemiyet nizamının varlığı için zaruridir. İbadetlerin hepsi, cemiyete şümûllu ve umumi faydaların temini için meşru kılınmıştır. Aynı şekilde Allah hakkı olarak ifade edilen malî yükümlülüklerde de kamusal menfaat söz konusudur. Mesela fitr, başkası sebebiyle kişiye vacip kılınmıştır. Öşür, harac vergileri umumi hizmet ve menfaat cümlesindedir. Haddler de böyledir.³²

Konumuz açısından bu ayırımdaki önemli bir özellik, kul hakkında bireye verilen inisiyatifin kamusal haklarda Allah’a has olmasıdır. “Kul hakkında hak, ilk planda yükümlülükten arındırılmış yetkiler iken, Allah hakkında da yetkiden arındırılmış yükümlülük şeklinde karşımıza çıkar. Mesela zinanın haramlığı Allah hakkı olup O’nun tarafından konulmuş bir yasaktır. Bu yasağın Allah hakkı olarak ifade edilmesi dolaylı bir maslahat sebebiyledir ki bu da toplum düzeninin temini, nesebin karışmaması vb. bir takım kamusal maslahatların bir yasaklık ile korunmasıdır. Kişinin bu yasaklığa riayet etmesi toplum adına bir maslahattır ve bu yüzden bu haramlık hükmünden kamu hakkı meydana gelir. Bu sebeple “başkasının malının haramlığı” hükmü, mal sahibi tarafından “ibaha”ya dönüştürülebildiği halde kişinin kendi namusu üzerinde, mal sahibinin malı üzerindeki gibi bir kul hakkı olmayıp konu doğrudan kamu menfaatini ve düzenini ilgilendirir. Kişinin namusu, üzerinde malı gibi serbestçe tasarruf edebileceği bir alan değildir.”³³ Zina iftirasında da aynı bakış açısı geçerlidir. Zina iftirası, ırz ve namusları lekeleyen, cemiyette yüz kızartıcılığı yaygınlaştıran bir suçtur. Bu suça verilen cezada umumi menfaat ve maslahat mevcut-

³⁰ Hacak, s. 57, 58, 59.

³¹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul, 1976, I, 226.

³² Zeydân, s. 111, 112.

³³ Hacak, s. 59.

tur. Çünkü bu cezayı vermekle suçluların suç tekrarı önlenmekte, ırz ve namuslar töhmetten korunup, cemiyet de bozgunculuktan temizlenmektedir. Bu manada bu ceza Allah haklarındanadır. Allah'ın hakkı, tamamıyla Allah'a ait olmasa bile, kulun iskâtiyle sâkıt olmaz.³⁴

Allah haklarının namaz, oruç ve hac gibi ubudiyetle alakalı bölümünde yapılacak bir ihlâl doğrudan Allah'la alakalıdır. Bu ihlallerde başka herhangi bir ferde verilen doğrudan bir zarar yoktur. Din içerisinde çok büyük öneme sahip olmalarına ve bu yüzden İslâm'ın beş temel erkânı içerisinde yer almalarına rağmen, yukarıda zikredilen büyük günahlar arasında, namaz kılmama, oruç tutmama veya hacca gitmeme gibi günahların zikredilmemesi dikkat çekicidir. O listede yer almamaları bunların önemsizliğinden ya da muhtemel cezalarının hafifliğinden değil, zikredilen mahiyetlerinden dolayıdır. Yani ikinci bir bireye ya da kamuya yönelik bir hak ihlâlini içermemeleridir. Öyleyse büyük günahlar, ferdî düzeyde hak ihlâlini ifade etmekle beraber büyük ölçüde, "Allah hakları"nın omurgasını oluşturan kamuya yönelik hak ihlalleridir. Bu ihlallerinin affını kişisel insiyatife bırakmayarak tamamen kendi yetkisine almakla Allah'ın, halifesi kıldığı ve sorumluluk verdiği insanlardan oluşan toplumun hukûkunu ne derece önemsedığını ve koruma altına aldığını anlamaktayız.

Kur'ân'da bireysel ve kamusal düzeyde insan haklarını ihlal mefhumunu ifade eden önemli kavramlardan birisi "fısk" terimidir. Fısk, insana nisbet edildiğinde zararlı bir çıkış³⁵, insanın kendisine çizilen sınırdan dışarı çıkmasını³⁶ ifade eder. Böylece fısk, Allah'a itaat etmekten çıkıp, O'na isyan etme haline girmek³⁷, isyan³⁸, Allah'ın emrini terk etmek, hak yoldan çıkmak³⁹, hayırdan ayrılmak⁴⁰, taatten çıkmak⁴¹ ve ma'siyete meyil⁴² gibi manalara gelmektedir.

Hukuk ıstılahında, başkaldırmak, kasıtlı olarak büyük günah işlemek yahut küçük günahlarda tevilsiz olarak ısrar etmeğe *fısk*, bunu yapana da *fâsık* denmiştir. Bu manada, açıktan açığa, kimseden sıkılmadan günah işleyen, işlediği günah ile sevinen, fıskı aşıkâr olan kişiye *fâsık-ı mütecâhir*

³⁴ Zeydân, s. 114.

³⁵ Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr*, Çev. Heyet, Ankara, 1988-1995, III, 29.

³⁶ Râzî, III, 250.

³⁷ Râzî, III, 29.

³⁸ İbrahim, Mustafa ve diğ., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Tahran, tsz., "fısk" md.

³⁹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1988, X, "fısk" md.

⁴⁰ İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri Ebû Bekr, *Kitâbu Cemhereti'l-Luğa*, Haydarâbâd, 1926, III, 37.

⁴¹ İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Luğavî, *Mucmelü'l-Luğa*, Tah. Zühreylr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, 1986, III, 271.

⁴² Ferâhidî, Ebu Abdîrahmân el-Hafîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah. Dr. Mehdî el-Mahzûmî - Dr. İbrahim es-Samerâî, Beyrut, 1988, V, 82.

denmektedir.⁴³ Hukuk ilminde fâsık mefhumu, genel olarak şehâdet, imâmet, devlet başkanlığı, bazı suçlara yönelik hadler, vasiyet ve kaza gibi başlıklar altında gündeme gelmektedir. Bu meyanda fisk, bazı hak ve yetkilerin kazanılmasına veya görev ve sorumlulukların yüklenmesine engel görülmüştür.⁴⁴

Özellikle ilk dönem ihtilaflarında büyük günah işleyenlere bu adın verilmesi ve kelimenin ilk akla gelen manası olan “itaatten çıkma”nın esas alınması, kavramın mümin fertler hakkında kullanılmasına zemin hazırlamışsa da Kur’ân’da bu kavram genel itibariyle İslam dışı fert ve toplumların inkâr temelli eylemlerini ifade etmektedir. Fıskta esas olan unsur, işlenen suç ve günahlarda bir şuur halinin ve kast unsurunun bulunması, ayrıca ilgili günahların kişiyle Allah arasında sınırlı kalmayıp toplumsal bir boyuta sahip olmasıdır. Yani kişinin işlediği günahın etkileri kendini aşmakta ve karşıdaki kişi veya kişilerin, dolayısıyla da toplumun temel hak ve hürriyetlerine tecavüz sınırlarına ulaşmaktadır. Bu da fıskın, fertlerin ve oluşturdukları toplumun meşru düzen ve gidişatını olumsuz olarak etkileyen bir faktör olduğunu göstermektedir.⁴⁵ Nitekim Hz. Peygamberin hadislerinde, zararlı bazı hayvanlar için “fâsık” tabirinin kullanılmış olması bu değerlendirmeye güçlü bir şekilde katkıda bulunmaktadır. İlgili hadislerde Hz. Peygamber, bazı hayvanları fâsık olarak niteleyerek, ihramlıyken dahi bunların öldürülmesinde herhangi bir günahın olmayacağını bildirmektedir. Bu hayvanlar ise, fare, akrep, yılan, karga, zehirli keler ile kelb-i akûr denilen yırtıcı hayvanlardır. Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber ashabını, bazı tehlikeler karşı uyarırken, bunlar arasında geceleyin yatarken kandilleri söndürmelerini, zira fâsıkcığın yani farenin bu kandilleri çekerek ev halkını yakabileceği uyarısını görmekteyiz.⁴⁶ Hz. Peygamberin bu hayvanların öldürülmesine izin vermesi ve özellikle fareye fâsıkcık demesinin sebebi, onun başkalarına zarar verme potansiyeli ile yuvasından çıkmasıdır. Diğer hayvanlar için de aynı durum söz konusudur.⁴⁷

İster kebîre, ister fisk, isterse diğer herhangi bir günah kavramıyla ifade edilsin insan hakları ihlâli, İslâm dini açısından son derece dikkate

⁴³ Sa’dî, Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî*, Suriye, 1982, s. 286, Erdoğan, Mehmet, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s. 105, 112; Yeğin, Abdullah, *İslâmî-İlmî-Edebi-Felsefi Yeni Lugat*, İstanbul, 1968, s. 117.

⁴⁴ Şafak, Ali, “Fısk”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 37.

⁴⁵ Öge, s. 85.

⁴⁶ İlgili hadisler için bkz., Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih*, Kahire, 1878, Kitâbu Bed’i’l-Halk, 15, 16, İsti’zân, 44; Müslim, Ebu’l-Hüseyn, *Sahih*, Tah. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955, Kitâbu’l-Hac, 9/66-73, Kitâbu’l-Eşribe, 12/96; Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş’ab b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, Mısır, 1952, Kitâbu’l-Eşribe, 22; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, Tah. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, tsz., Kitâbu’s-Sayd, 12/3230, 19/3248, 3249.

⁴⁷ Öge, s. 86.

alınmış ve dünyevi cezalarla birlikte âhiret azâbı tehdidiyle madden ve manen koruma altına alınmıştır. Bu koruma sadece inanan insanların değil tüm insanlığın hakları için geçerlidir. Vatandaş olan gayrimüslimlerin (zımmîlerin) şeref ve haysiyetleri, hayatları, malları ve namusları müslümanlarınkı gibi korunur.⁴⁸

Hakların Allah'a nispet edilmesi, onlara bir kudsiyet kazandırmaktadır. Dolayısıyla onları ihlâl kastedenlerin en güçlü muhatabı da Allah'tır. Bu yüzden ilgili hakların korunması her ferde ve her güce karşı geçerlidir. UNESCO'nun 19 Eylül 1981'deki oturumunda ilan edilen "İslami Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi"nde yer alan şu ifadeler de bu durumun ilanıdır: "İslam'daki insan hakları, Şeriat'ı yapanın ve insan haklarının kaynağının yalnızca ve yalnızca Allah olduğu inancına dayanır. Bu ilahi kökenden dolayı hiçbir yönetici, hiçbir hükümet, hiçbir meclis, hiçbir otorite Allah tarafından bahşedilen insan haklarını kısıtlayamaz, yürürlükten kaldıramaz, ihlal edemez."⁴⁹

İnsan, haklarla donatılmış, her gün hak üreten bir varlık olduğundan, uygarlık ilerledikçe haklar da çoğalacaktır. İnsan hakları, günümüzde hukuk, siyaset, felsefe, ekonomi gibi toplumu ve insanı ilgilendiren bilimlerin konusu olduğu kadar, bir uygulama sorunudur da. Sorun bu hakların nasıl korunacağıdır. Çünkü haklar çoğaldıkça ihlâl riskleri ve o hakkın korunmasının gerekliliği de artacaktır.⁵⁰ Bu durumun bir tespiti ve fiili bir uygulaması olarak AİH sözleşmesinde, sözleşmenin öznesi olarak tüm insanlık esas alınmıştır. Oysa Uluslararası sözleşmeler, genelde, uluslararası hukuk özneleri olan devletlerarasındaki ilişkileri düzenler ve ülke çıkarlarını gözetirler. Çünkü bu bir insan hakkı sözleşmesidir. Bu konuda yurttaş/yabancı ayırımı yapılamaz. Sözleşmenin 1. Maddesinde geçen "her kişi" deyişi sözleşmenin evrenselliğini içermektedir.⁵¹

Gerek bu sözleşme gerekse insan haklarını koruma ve geliştirmeye yönelik diğer çabaların önemi yadsınamaz. Ancak sadece hukûkî düzenlemelerin insan haklarına saygıyı temin etmediğine ve sadece maddî yaptırımların hak ihlallerini engelleyemediğine tarihî ve güncel tecrübelerimizle tanığızdır. Bu yüzden meselenin dinî-ahlâkî temelini ihmal edilmemesi ve insan haklarının tespit ve korunmasının bu temel üzerinde evrenselleştirilmesi gerekir. Çünkü vicdanın hâkimiyeti kanunların hâkimiyetinden daha evrensel ve daha etkindir. Dînî bir ahlâkla ahlâklandırılmış vicdanların, herhangi bir ferdin ya da toplumun haklarını ihlâl etmesi ya da ihlallere müsaade etmesi çok zordur. Dünya toplumları hakların evrensel hâkimiyete

⁴⁸ Armağan, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara, 1987, s. 78.

⁴⁹ Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, İstanbul, 1999, s. 144.

⁵⁰ Selçuk, Sami, *Demokrasiye Doğru*, Ankara, 1999, s. 127, 130.

⁵¹ Selçuk, s. 132.

tini talep ediyorsa, bu hakların garantisi olan ilâhî değerlere sırt dönmekten vazgeçmeli, materyalist, kapitalist ve pozitivist modernizmin haksız ve gayr-ı ahlâkî paradigmalarından kendilerini kurtarmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, el-Kâdî Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn el-Hemezânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, Kahire, 1965.
- Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, İstanbul, 1999.
- Armağan, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara, 1987.
- Bebek, Adil, *DİA*, XXV, Ankara, 2002, “kebîre” md.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih*, Kahire, 1878.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'ab b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünen*, Mısır, 1952.
- Ebû Hayyan, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf, *el-Bahrü'l-Muhît*, Riyad, tsz.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.
- Eskicioğlu, Osman, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir, 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve 'htilâfî'l-Musallîn*, Tas. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963.
- Ferâhidî, Ebu Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah. Dr. Mehdî el-Mahzûmî - Dr. İbrahim es-Samerâî, Beyrut, 1988.
- Hacac, Hasan, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, İstanbul, 2000(Basılmamış Doktora Tezi).
- Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, İstanbul, 1330 h.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basrî Ebû Bekr, *Kitâbu Cemhereti'l-Luğa*, Haydarâbâd, 1926.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Luğavî, *Mucmelü'l-Luğa*, Tah. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, 1986.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, İstanbul, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, Tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1988.
- İbrahim, Mustafa ve diğ., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Tahran, tsz.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Tah. Mecdî Bâsellûm, Beyrut, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn, *Sahih*, Tah. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tabsiratu'l-Edille*, II, Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003.

- Öge, Sinan, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, Erzurum, 2000 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr*, Çev. Heyet, Ankara, 1988-1995.
- Sa'dî, Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî*, Suriye, 1982, s. 286.
- Selçuk, Sami, *Demokrasiye Doğru*, Ankara, 1999.
- Şafak, Ali, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, "Fısk" md.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, Riyad, tsz.
- _____, *el-Muvâfakât*, Beyrut, tsz.
- Taftazânî, Sa'duddin Mesûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Akâid* (Kesteli hâşiyesiyle beraber), İstanbul, tsz.
- _____, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Tah. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, 1989.
- Tûsî, Muhammed b. El-Hasen, *el-İktisâd fî mâ Yete'alleku bi'l-İ'tikâd*, Necef, 1979.
- Yeğîn, Abdullâh, *İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lugat*, İstanbul, 1968.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Nşr. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut, 1995
- Zeydân, Abdülkerim, *Fıkah Usûlü*, Çev. Ruhi Özcan, Ankara, 1979.

FELSEFİ BİR SORUN OLARAK HAK, HAKLILIK VE İNSAN HAKLARI

*Hasan ÖZDEMİR**

ÖZET

Bu çalışmada, felsefi bir sorun olarak “*hak, haklılık ve insan hakları*” kavramlarının fenomenler dünyasındaki farklı algılanması, felsefi açıdan incelenecektir. Bu kavramlar insandan insana, toplumdaki topluma, bir biçimden başka bir biçime, hızlı veya yavaş bir şekilde gerçekleşmekle, olumlu veya olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Bu bağlamda; “*hak, haklılık ve insan hakları*” kavramlarının özellikle beşeri ilişkileri ilgilendirmesi bakımından felsefi gerçekliği ve önemi vardır.

Anahtar kelimeler: Hak, haklılık, insan hakları, nedensellik, toplumsal sözleşme

ABSTRACT

Rights, Rightness and Human Rights as a Philosophical Problem

In this study various perception of concepts of right, justice and human rights in the world of phenomenon will be examined as a philosophical problem. These concepts, differing from person to person and from community to community cause positive or negative results. In this context the concepts of right, justice and human rights, especially in connection with human relations, have a philosophical reality and importance.

Keywords: Right, justice, human rights, causality, social contract.

GİRİŞ

Felsefi bir sorun olarak *hak, haklılık ve insan hakları* kavramları; düşünülür dünyadaki her şeyin, insan düşüncesi tarafından anlaşılmaya açık olduğunu ifade eder. Gerçekliği olan her şey, anlaşılabilir. Var olan, insan düşüncesiyle kavranabilir. Bir fenomenin öz bilgisine ulaşabilmek için önce bütün verilmiş (kazanılmış) bilgileri bir ayraç (parantez içine

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi. E-posta: hasanozdemir@comu.edu.tr

alma) içine alıp ortadan kaldırmak gerekir. Bu bakımdan felsefenin sorgulayıcı yöntemi kullanarak **hak, haklılık ve insan hakları**yla ilgili her türlü veriyi (tüm görüşleri, kanıları, ön kabuller) bir tarafa bırakarak bu kavramları özgürce düşünme, sorgulama, irdeleme ve eleştirme yaparak yeni doğrular elde ederek aklın ve bilimin yeni verilerine dayandırmak gerekir. İşte bu yöntem, felsefenin varlık nedenidir.

Felsefe bir bilimdir. Felsefede en önemli nokta, insan varlıklarına, doğrudan ve aracısız gözlenebilir, nitelik, ilişki, durum, olay ya da olgunun zihne verilmiş olan varlığın özünü algılamaktır. Her kavram, bir özü sunduğu yada ifade ettiği için ve biz de görünür dünyayı kavramlarımızın altına yerleştirdiğimiz için anlayabilmekteyiz. En yüksek gerçeklik, değişmez ve ebedi olan, kesin bilgi de diyebileceğimiz mutlak olan hak; bilinçte olmak durumundadır. Hak, bilinçte doğru olmakla kalmayıp, diğerlerine temel olacak şekilde, zorunlu olması gerekmektedir. Bundan dolayı, bilincin dışında çıkmamak, bilinçte olmak gerekir.¹

İnsanı, toplumu tanımak ve bilmek amacıyla yola çıkan felsefenin ana konularından biri “**insan**”dır. İnsanı ve onun gelişim sürecini araştıran antropoloji, geçmiş insan topluluklarını yer ve zaman göstererek inceleyen bilim tarih; toplumu, toplumun yapısını, toplumsal kurumları, toplumsal değişimleri ve insan ilişkilerini inceleyen sosyoloji; dünyayı fiziksel, toplumsal, siyasal ve ekonomik görünümüyle ele alan coğrafya; her şeyin var oluş nedenini bilmek isteyen felsefe, insan bilimleri arasında en önemli yerini alır. Bu bilimler, insan ve toplumda olup bitenleri algılamamıza, değerlendirmemize ve çözüm önerilerinde bulunmamıza yardım ederler. Bu bağlamda felsefe, soyut insanı değil, öteki insanlarla ve kendisini çevreleyen dış çevre ile ilişkisi bulunan somut insanın görünürler dünyasındaki zihinsel, duygusal ve sezgisel tüm yansımaları ele alabilir. Burada, felsefenin belli alanlarda değil, birçok alanla bağlantısı olduğudur. Bireyler ve toplumlar var oldukça felsefi sorular sorulacak ve yanıtları aranacaktır.

Felsefe, insan felsefesini de içermektedir. Önce insanı ayrı bir birey olarak ele alır, sonrada toplumun bir üyesi olarak göz önünde bulundurulur. İnsan felsefesi beden, ruh, ve insan ilişkileri üzerinde çalışmaktadır. Konuları arasında insan ırkının acıları, sevinçleri, ayrıcalıkları ve yetkinlikleri, yapıp etmeleri vardır. Her insan, yaşadığı çağın içine konulmakla, yaşadığı çağın açısından incelenmekle bir birey olarak anlaşılabilir. Her insanı yaşadığı çağın insanı olarak kavramak demek, aynı zamanda onu, bağlı olduğu ulusu, devleti bakımından da kavramak demektir. İnsan tarih içinde oluşur, tarih içinde gelişir. İnsan tarihin bir ürünüdür. Tek başına yaşayan

¹ Cevizli, Ahmet, “Paradigma Felsefe Sözlüğü” İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, SF..341-344

hiçbir insan yoktur. İnsan bir toplumun bir çağı insanıdır. O, geçmişini bilir, geleceğini tasarlar, başkalarının deneyimlerinden yararlanır.²

Kişinin kendini tanıyabilmesi için tüm araç ve yöntemleri kullanması gerekmektedir. Onun doğası gereği istediğini yapabilmek hakkı bulunmaktadır. Ulaşabileceği oluşumlara sahip olma, kullanma ve hoşlanma hakkına sahiptir. Doğa insanı her şeyi sunmuştur. Her şeye sahip olmak haklıdır. Ancak, her şeyin böyle bir gücü elde etmeye çalıştığı bir doğa ortamında, insanların birbirinin hakkı üzerinde istilalar yaşanmaktadır. Diğerleri ise buna karşı koyma hakkına sahiptir. Böylece herkesin her şeye karşı olduğu bir savaş durumu yaşanmaktadır. Ortak bir erkin olmadığı bir yerde yasadan da bahsedilemez. Aristo, insanın toplumsal bir hayvan olduğunu söylemiştir. Topluluk dürtüsü, insanları oluşturmaya yönlendirmektedir.³ Toplumun içinde yaşamak insanın temel özelliği, toplum içinde, toplumla birlikte yaşayan toplumsal bir varlık oluşu da bir zorunluluktur.

Varlık dünyası içinde en etkin varlık insandır. İnsan aktif bir varlık olmak bakımından çeşitli ilişkiler, olaylar ve kaygılar içinde bulunmaktadır. O varlığını devam ettirebilmesi için çaba göstermesi gerekmektedir. Toplum içinde yaşamak insanın en önemli özelliklerindedir. Bu tutumu toplum içinde yaşamak insanın amacı insanların insana özgü ihtiyaçlarını gerçekleştirebilmek içindir. İnsani bir sorun olarak **“toplum olma”** süreci yaşanabilir, hak-hukuk ve insan hakları kavramlarındaki bazı belirsizliklerde artmaktadır. Bu tür insana özgü sorunların ne olduğu veya ne olmadığı açık seçik bir biçimde tartışılması insanlığın gelişmesi için oldukça önemli bir etken gibi görülmektedir.

Bir arada **“toplum yaşama”** isteğinin nedeni, her türlü otoritenin denetlenmesinden, yönlendirmesinden önde gelen bir amaçtır. Çünkü her türlü oluşumdan önce gelen **“insan hakları”** insanın sadece insan olduğu için sahip olduğu haklar, bu neden ve amaçla bağlantılıdır.

Toplumunu meydana getirip bir arada yaşama hakkını gerçekleştirme, iş birliği, insan ruhunu mutlu eden **“haklılık kavramı”** çoğu yerde **“kendini”** hakkını destekleyip yüceltmeye, başkasının hakkını dışlamaya çalışması, hakların çatışmasından söz edilmesi, **“olması gereken”** sonuç olmaktadır.

² Akarsu, Bedia, “Çağdaş Felsefe” İstanbul, İnkılap kitapevi, 1998, Sf. (82-83)

³ Thlty, Frank, “Çağdaş felsefe” Çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2002, Sf. (57)

İnsan hakları, insanların insan oldukları için sahip oldukları haklardır. Bu insanların sahip olduğu haklar olması nedeniyle, gruba, topluma özgü haklarda temel insan hakları olarak görülmek istenmektedir. Bu bilinen durum “**toplum olma**” ile “**insan olma**” arasındaki ilişki, insan hakları bağlamında felsefi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan hakları kavramı; terim olarak, insan olmak bakımından insanın sahip olduğu haklar demektir. İnsan haklarının temel kaynağı; **insanlık, insanın doğası, insan olma ve insan ihtiyaçlarıdır**. İnsan haklarına onurlu bir hayat için ihtiyaç duyulur ki; Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmelerinde belirtildiği gibi, insan hakkı“**insanın özündeki onur**”dan kaynaklanır. İnsan haklarına, onurlu, mutlu, anlamlı bir hayat için ihtiyaç duyulur.

Hak, haklılık ve insan hakları felsefi bir sorun olarak tartışılmasının nedeni; doğuştan edinilmiş kazanımlarla, sonradan edinilmiş kazanımların çok çeşitli ve farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Günümüzde insan hakları konusunda meydana gelen tartışmalar da insan haklarının geçmişi ve geleceği sürekli gündemde tutulmasının arka planında “**belirsizlik durumu yaratma stratejisi, emredici hümanizm, insani emperyalizm ve piyasa monoteizm**” olduğunu görmek kolaydır.

İnsan hakları, insan olmak bakımından insanın sahip olduğu haklardır. Toplumun veya grubun hakları insan hakkı değildir. Bu durum insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliğidir. Bu sosyal gerçeklik alanı içinde insan davranımlarının hangi biçiminin doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin değerlendirmelerde bulunmadan yapamaz. İnsanı anlamadan toplumu, toplumu anlamadan da insanın anlaşılamayacağından hareket ederek; hak, haklılık ve insan haklarını anlamaya çalışalım.

Sosyal gerçekliğin olmazsa olmazı diyebileceğimiz “**sosyal değişim**” bir toplumun yapısının zaman içinde farklılaşmasıdır. Bu sosyal farklılaşma bir bireyin, bir grubun bir toplumun bir biçimden diğer bir biçime geçiş hareketini anlatan süreçtir. Bu süreçte “**başkalaşım**” toplumdan topluma hızlı veya yavaş bir şekilde gerçekleşebilir. Fakat başkalaşım geçirmeden varlığını sürdüren bir toplum yoktur. Bu başkalaşım ister istemez maddi ve manevi sorunlara yol açar.

Felsefi bir sorun olarak gördüğüm **hak-haklılık ve insan hakları** bu bağlamda bir **sosyal gerçekliği** olması nedeniyle sürekli evrensel ve kapsamlı bir oluşum göstermektedir. Birey ve toplumun olmadığı bir yerde hak-haklılık ve insan haklarından söz edemeyiz. İnsanların birlikte yaşa-

maları sonucu meydana gelen sosyal öğelerin oluşturduğu bütünlüğe sosyal gerçeklik, toplum üyelerinin ortaklaşa manevi ve maddi etkinlikleri dolayısıyla aralarında oluşan bağlantıların tümüne de sosyal ilişkiler denilmektedir. Bunların düzenleyen etkin güç,“**insanın doğası, insanlık, insan olma ve insan hakkı**”dır. Hak kavramının insan düşüncesinde olumlu veya olumsuz oluşumudur. Hak ve haklar toplumun vazgeçilmez unsuru hayatın ta kendisidir. İslam peygamberi, insan haklarının güvence altına alınması bağlamında “**canlarınız, mallarınız ve kanınız masumdur. Dokunulamaz**” şeklindeki buyruğunun konumuza ışık tutacağını umut ederim.

HAK-HAKLILIK

Hak (Hakk) kelimesi sözlükte özel isim olarak; varlığı gerçek olan, yokluk ve değişme kabul etmeksizin sabit duran, her şey değişir ve yok olurken baki kalan manasında Allah’ın isimlerinden biridir. Hak Arapça isim olarak da adaletin, dinin, törelerin veya insaniyetin gerektirdiği şey veya kişiye tanıdığı durum, fırsat, gerçek ve doğru olan şey, uygun, layık, münasip, geçmiş ve harcanmış emek veya bir kimsenin evvelce geçmiş emeğinden dolayı elde ettiği manevi kazanç, bir kimseye ait olan şey, alacak, pay, gelir,ayrıca batılın zıttı olarak gerçek, doğru, görev, sorumluluk, gibi anlamların yanında korunması gözetilmesi ya da sahibine ödenmesi gerekli olan maddi ve manevi haklar anlamına gelmektedir.⁴ Felsefe terimi olarak hak; insan varlığına , bir kimseye varolan yasalarla, evrensel beyan-nameler ya da en azından sözlü bir gelenekle tanınan belli şekillerde hareket etme özgürlüğü şeklinde tanımlanmaktadır.⁵

Haklılık kavramı, Türkçe’ mizde isim köklerine takılarak soyut adlar türeten (lık-lik) ekinin hak deyimine eklenmesiyle yapılmıştır. Burada gerçek veya hak olan nedir? diye bir soru yöneltildiğinde, cevaben, gerçeklik tartışmasının en can alıcı noktasının da zaten burası olduğunu söyleriz. Çünkü, **hak(gerçek) olan nedir? sorusu, hemen hak olan somut mu, soyut mu, canlı mı, cansız mı, sadece zihinde bulunan bir şey mi, yoksa hem zihinde hem de haricte gerçek olan bir şey mi?** Sorularını da beraberinde getirir. Bu soruları cevaplandırma girişiminde bulunma, doğrudan hak kavramı tartışması içine girme anlamını taşır. Bunu yaparken hak ve haklılık kavramı dilimizdeki kullanımlarının soyut, somut, tümel ve tikel algılamalarını karşılar nitelikte olması nedeniyle hem zihinde, hem de

⁴ Komisyon (17) “Örnekleriyle Türkçe Sözlük” Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, Sf.(1103-1113)

⁵ Cevizli, Ahmet,“Paradigma Felsefe Sözlüğü” İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, SF.(394-395)

hariçte hak (gerçek) şeyleri vurgulamak isteriz. Bunun için hak, haklılık kavramını hangi anlamda kullanıldığı noktasına açıklık getirmemiz zorunlu görülmektedir.

Fenomenler dünyasının her şeyi görmek ve göstermek için insanın çevresine bakması sanırım yeterli olacaktır. Bu nedenle hak, haklılık kavramının en önemli **konusu insan olmak bakımından insandır**. Bu hak ve haklar, insan haklarıyla ilgili sorunlar, insana hiç bir şart koşmaksızın insan olması bakımından insana ilişkin şeylerdir. İnsan olmak bakımından insanın hakkını ortaya koymak da felsefenin görevidir.

Hak, (gerçek) fiilen olmuş yada var olan şeylerin tümü, kainat ve realite anlamlarına gelir. Bu durumda bir nesne veya bir nitelik olarak varolan, varlığı inkar edilemeyen, olgu durumunda olan şeyler, gerçek şeylerdir. Felsefede gerçek terimi, felsefe tarihi sürecinde hakikat, somut olarak varolan, nesnel, oluş ve bozuluşla ilgili terimlerle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Metafizik anlamda, bilinçte olgusal gerçek olarak kullanılmasının yanında bazen de somut, nesnel ve görünürde olan varlık için kullanılmıştır.

Hak kavramını açıklayan üç öğretilerden bahsedilebilir. Birincisi; irade kuramına göre hak, hukuki düzenin insana tanıdığı irade gücüdür. İkincisi; çıkar kuramına göre hak, hukuki düzenin koruduğu çıkardan başka bir şey değildir. Üçüncüsü; her iki kuramın noksanlıklarını gidermek için analitik çözümlemedir.

Zorunlu varlığın gerçekliği bakımında hak; her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebidir. Mahiyeti olan her şeyin hakikati vardır. Hakikati bulunan varlığın bilgisine duyu ve akıl yoluyla ulaşmak hem kolay hem de zordur. Akla göre açık seçik olan bir bilginin somut kavramını arayan onu göremez. Bu alemde varlıkların gerçekliği hakkında soru sormak felsefenin görevidir.

Özü ile varlığı aynı olan varlıklara zorunlu, özü ile varlığı ayrı olanlara ise olanaklı (mümkün) varlıklar olarak adlandırılırlar. Varlığı özünden dolayı ise bu zorunlu bu tanrıdır. Çünkü Tanrıda varlık ve öz aynıdır. O nedeni olmayan ilk nedendir. Bütün varolanların nedeni onda son bulur. Böylece diğer varolanların varolabilmesi ve varlığını sürdürme bilmesi için varlığı zorunlu olana bir ilk nedene ihtiyaçları vardır ki o da Tanrıdır.⁶

⁶ İbn Sina, "Kitabu's Şifa Metafizik I-IF"Çev, Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, Sf.(46-52)

Hak ve haklı terimi, insan zihninde var olması için fenomenler dünyasına ait bir simgeye veya belirtiye gerek vardır. Bu belirti, haklılık kavramının zihinde anlamlandırılması için etkin nedendir. Bu etkin uyarıcı nedenler, birçok olabilir. Burada insana düşen görev haklılığı anlamlandırma etkinliğidir. Örneğin olanaklı varlık başkası nedeniyle hak, kendi olmalığı bakımından batıldır.

Hakkı ve hakikati kabul etme özelliğı insan olmak bakımından insanın arazlarından. Burada felsefenin görevi bilinen haklar için bir ölçü getirmek değıldir. **Hak bir şeyin değeri, haklar ise var olan şeylerin, var olan imkanlarıdır.** İnsan hakkı; insanın diğeri varlıklarla ilgisi bakımından özel durumudur. Bu durum, insanlar arası ilişkilerde sahip olduğı hakları kapsar.

Kişinin hakkı, kişinin toplumla ilgisi bakımından özel durumudur. Kişinin bir sayıdan fazla bir şey olması, insan hakları bakımından diğeri kişilerle eşitliğı, kişinin hakkının ifadesidir. Bir kişinin haklılığı ise diğeri kişilere göre, onun kendine özgü davranımlar bütünlüğüne sahip olması gerekir.

Kısaca hak ve haklar, sırf insanla, insan başarılarıyla ilgilidir. Bu açıdan hak ile batılı, doğru ile yanlış, güzel ile çirkin, iyi ile kötü, haklı ile haksız, ayıran amaçtır. Yine hak ve haklar bilinen olay ve olguların zihnimizde oluşan anlamlarıdır. Önemli olan toplum olma sürecinde çok önemli bir yeri olan insan olmak bakımından insanın nasıl davranacağını bilmesidir.

İnsan neden toplu halde yaşamak ister? Neden insan haklarına savunur? yaşam sürekliliğı için özverilerde bulunur? Gibi sorular, doğal ihtiyaçların giderilmesinde yeterince gücü olmamasıdır. İnsanı toplu halde yaşamaya sevk eden sebep bu olması doğru olmakla birlikte, toplumda iş bölümünün olması da bir zorunluluktur. İnsanların bir arada, toplum oluşturmaya sevk eden diğeri bir önemli sebep de gayedir. İnsanın yalnız başına onurlu bir hayat yaşaması mümkün değıldir. İşte bu zorunluluk, hukuk kurallarının var olma nedenidir.

Bu haklar çeşitli şekillerde sınıflandırılabilir. Doğal haklar, insan olmak bakımından insana has hak ve özgürlüklerdir. Bunlar bir başkasına devredilemeyen hak ve özgürlüklerdir. Ahlaki haklar, genel olarak kabul edilmiş standartlara uygun olarak gerçekleştirilen haklara denir. siyasi haklar, yasalarla belirlenmiş, kişinin tüm siyasi yaşam alanındaki seçme, seçilme, siyasi yönetimi eleştirme gibi haklarına siyasi haklarına denir. İyi bir eğitim alma, sağlık hizmetlerinden yararlanma, uygun bir yaşam stan-

dardına ulaşma, baskı altında tutulmama, fırsat eşitliği gibi bireylere sağlanan tüm hak ve özgürlükler de insan haklarıdır.⁷

Haklılık, düşünceyi, sözü, davranışı haklı olma halidir. Bir şeyin doğruluğuna kesin şekilde inanmak, bir emeğin karşılığında bir şey kazanmak, davranışlarında haklı olduğuna aklın ve kalbin doğrulamasıdır. Burada haklılık, zaman ve mekanla ilintili olması bakımından fazladan bir ilkesi vardır. Buna edilgen ilke diyebiliriz. Haklılığın konusu, yüklemi ve nesneleriyle ilişkisi açısından etkin neden olması dolayı önemlidir. Haklılık kavramının içeriğinde değişimin varlığı, sonradan değişime uğrama söz konusu olunca, bu durumu önceleyen bir yokluğun bulunması gerekmektedir. Eğer ortada yokluk bulunmamış olsaydı, başkalaşımda haklılık, imkansız olurdu. Öyleyse başkalaşan ve yetkinleşenin gerçeklik kazanması için öncesinde bir yokluğun bulunmasına ihtiyaç vardır. Yaratılmışların varlığını önceleyen bir yokluğun varlığını kabul etmemiz zorunludur

Fenomenler dünyasında meydana gelen her oluşu zamanın en küçük parçası olan anda, an öncesi ve an sonrasında düşünüp duruyorum;

Hak nedir?

Hakkı önceleyen yokluk nedir?

Hakkı sonrası haklılık tamlık var mıdır?

Hak bana göre nedir?

Hak bize göre nedir?

Hak ötekilere göre nedir?

Olması gereken hak sürekli gereken midir?

Yoksa sürekli gerekmeyen midir?

Hak mıdır?

Hangisi haktır?

Niçin haklıdır?

Hangisi haklıdır? Ve daha bir çok soru..... düşünüyorum.

Çözümlemelerim yeterli midir?

İnsan hakları ihlallerini ortaya çıkaran sorunları düşünüyorum. Haksızlığın en önemli belirtisinin sebebi olarak alım gücünün düşmesi, fiyatların yükselmesi, arz ve talep dengesinin bozulması, sosyal olayların sebepleri, sonuçları, içsel tepkileri sosyal reaksiyonlarını düşünüyorum. Sorguladıkça, İnsan üzerinde psikolojik, sosyal ve ekonomik bakımdan

⁷ Cevizli, Ahmet, "Paradigma Felsefe Sözlüğü" İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, SF..(394-395)

olumlu veya olumsuz tesirler bırakan hak ve haklılık kavramında çözüm buluyorum. Bu iki kavram, insan hakları bağlamında belirsizliği korumaktadır.

Hak kavramının felsefi boyutu, ölçüt alınır, insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Fert ve toplumların her yönüyle hak ve sorumluluklarının belirlenmesi, ilahi dinlerin ana konularından birisidir. İnsanın sırf insan olması sebebiyle kazandığı doğal haklar ve hürriyetler vardır.

Kısaca diyebiliriz ki; Hak, Haklılık bağlamında, **insan olmak bakımından insanın**, neler yapması gerektiğini, her birey, kendine sorun edinmesini önerilebilir. Toplumun oluşması için, insan haklarını tanımlayabiliriz. İnsanı sosyal değerler yardımıyla kişiler arası birliği ve dayanışmayı sağlayacak davranışları özendirilebiliriz. Gerçek mutluluğa erişebilmek için her toplum toplu halde yaşama zorunluluğunu duymaktadır ve bu zorunluluğun sonucu olarak da toplu halde yaşamak sağlanmalıdır. Toplu halde yaşayabilmek için iki unsura ihtiyaç vardır. Bunlardan birisi sempatinin kaynağı “**sevgi**” diğeri ise hakkaniyetin ve insaniyetin kaynağı “**adalet**” dir. Bunlar insanları bir birine bağlar.

Şüphesiz insan haklarını savunmak güç bir savaştır. Bütün bu belirsizlikler ortamında insan haklarını savunmak, birinci plana geçmiş durumdadır. İnsan haklarını savunmak çağımızın “**emredici ahlak**” ilkesi olmuştur. Bu bağlamda dinlerin fonksiyonunu üslenmiş gibi görünmektedir.

Nerede insan hakkı ihlalleri görülürse orada, insan hakları kavramından bahsederek bireyin ve onun özel mülkünün korunması amaçlanıyor. Fakat dikkat edilmesi gereken konu, İnsan haklarını savunmanın arka planında “**insani emperyalizm**” ve “**piyasa monoteizmi putperestliği**” olduğunu anlamak kolaydır. Öyleyse yapılması gereken insan haklarını kazanmak için mücadele etmektir. Bu konuda düşünülenler, konuşulanlar, yazılanlar doğru olabilir bizim yapmamız gereken ise doğru yorumlama ve doğru değerlendirme yapmak olmalıdır.⁸

KAYNAKÇA

Akarsu , Bedia, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1998).

Cevizli, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999).

⁸ Kaygı , Abdullah, “Felsefe Logos” Kimlik ve ulus, egemenlik ve insan hakları” İstanbul Bulut Yayınevi, 2003, Sf.(33-43)

İbn Sina, “*Kitabu’s Şifa Metafizik I-II*” Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

Kaygı, Abdullah, “Kimlik ve Ulus, Egemenlik ve İnsan Hakları”, *Felsefe Logos*, 2003, S. 33-44.

Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995).

Thilly, Frank, *Çağdaş Felsefe*, Çev. İbrahim Şener (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002).

4. OTURUM

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı

Prof. Dr. Ali Bakkal
Mabedlere ve Manevi Değerlere Saygı

Yrd Doç Dr Emine Keskiner
İnsan Hakları Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri

Dr. Emine Öztürk
Tarihte ve Günümüzde Kadın Hakları

İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ AÇISINDAN MÂBETLERE VE MÂNEVÎ DEĞERLERE SAYGI

Ali BAKKAL*

ÖZET

İslâm'a göre Yüce Allah, Hz. Muhammed (sav) ve Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla hak dinin İslâm olduğunu insanlara bildirmiştir. Bu dünya imtihan meydanıdır. Doğruluk ve eğrilik açıkça ortaya çıktığından, insanların ancak kendi iradeleriyle İslâm'a girmeleri beklenir, zora başvurulması yasaklanmıştır. İnançları sebebiyle hiç kimseye eziyet ve hakaret edilemez, dinî inanç ve semboller alay konusu yapılamaz. İslâm'ın kuralları sadece Müslümanlara uygulanır. Başka dinlere mensup olanlar, kendi dinlerinin esaslarına göre ibadet etme, ibadethane kurma, çeşitli dinî semboller kullanma ve inandıkları gibi yaşama haklarına sahiptirler. Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm ülkelerinde başka dinden olanlar inanç özgürlüğünü en yüksek düzeyde hayata geçirme imkânını bulmuşlardır. Birçok İslâm şehrinde cami, kilise ve havranın yakın yakına inşa edilmiş olduğunu görmek mümkündür. Müslümanlar, farklı dinden olanlarla huzur içinde nasıl yaşanacağına dair en yüksek seviyede tarihî tecrübeye sahiptirler. Batılı Hıristiyan milletlerin bu konudaki sicilleri oldukça bozuktur. Günümüzde Batı, inanç özgürlüğünü kendi medeniyetlerinin mümtâz bir özelliği olarak öne çıkarmakla birlikte özellikle Müslümanlara karşı baskıcı ve hakaretâmiz bir tutum sergilemekten kendini alamamaktadır. Eğer Batı, farklı inanç sahiplerinin gerçek anlamda huzur içinde bir arada yaşamalarını istiyorsa, geçmişte Müslümanların yaşadıkları tecrübeden mutlaka istifade etmelidir.

Anahtar Kelimeler: İslam'da inanç özgürlüğü, inanç özgürlüğü, mabetlere saygı, dini semboller, cami

ABSTRACT

In the Perspective of Freedom of Religion, Respect to Places of Worship and Spiritual Values

According to Islam, God through Qur'an and the Prophet Muhammed let the people know that the right religion is Islam. Islam forbids involuntary conversion into Islam. It is not tolerable to torture or blame someone because of his religion. It is not intolerant to criticize or even *mock*

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-posta: abakkal52@yahoo.com

religion, religious beliefs, religious traditions, religious *symbols*, or religious institutions. Islamic law is applied only to Muslims. The followers of other religions are allowed to follow their own religious principles and rituals, they can build places of worship and can carry religious symbols. From the time of the prophet Muhammed, followers of other religions had the freed of religion and of practice. For this reason, it is possible to see mosque, church and synagogues next to each other. Muslims had the experiences of living together with other faiths. On this subject, western Christians had bad experiences. Although, the west today claim that freedom of religion belong to their civilization, they cannot stand themselves not oppressing and blaming Muslims. If the west wants to live in harmony with other faiths, they had to look at the historical experiences of Muslims.

Keywords: Freedom of religion in Islam, freedom of religion, respect to places of worship, religious symbols, mosque, church, synagogue

GİRİŞ

Bir arada yaşamanın temel esaslarını adalet, manevî değerlere saygı, zayıf ve muhtaçlara şefkat şeklinde temellendirebiliriz. Adalet her toplumda, herkese karşı işletilmesi gereken bir kuraldır. Zayıf ve muhtaçlara şefkat de toplumsal huzurun sağlanmasında önemli bir prensiptir. Manevî değerlere saygı ise, özellikle farklı inanç sahiplerinden teşekkül eden toplumlarda öne çıkan önemli bir ilkedir.

Bir toplumda ekonomik durumun iyi olması o toplumun maddî huzurunu, manevî değerlere saygı gösterilmesi ise mânevî huzurunu temin eder. Bir toplum için maddî ihtiyaçların karşılanması ne kadar önemliyse, manevî ihtiyaçların karşılanması da o kadar önemlidir. Mâşerî vicdanın tatmini, mânevî değerlere saygı ile gerçekleşir.

İnsanların manevî haklarının başında inanç özgürlüğü gelir. İnanç, sadece kalbî ve vicdanî bir mesele değil, aynı zamanda ibadet, ahlak ve inanıldığı gibi yaşamak şeklinde eylem tarafı da olan bir haktır. Bu hakkın uzantılarından biri de mâbetlere ve dinî sembollere saygı göstermektir. İnsanlığın topyekûn huzurlu bir yaşam seviyesine ulaşabilmesi için herkesin inandığı gibi yaşama, ibadet etme, ibadethane kurma ve dinî sembol taşıma hakkının olduğunu kabul etmesi gerekir.

Herhangi bir kişiye göre bir anlamı olmayan bir şey bir başkasına göre çok anlamlı ise, bu kişinin o şeye karşı çıkmasının da bir anlamı yoktur. Anlamsız şeylerle uğraşan anlamsızlaşır. Dini inanç ve semboller sebebiyle bir problem çıkmaması için bütün bunların yasaklanması ise hiç

kimseyi mutlu etmez. Bu konuda yasak koyan inançsızlığı hukuk haline getirmiş olur ki, bu da hukuk adına temel hak ve hürriyetleri yok etmek anlamına gelir.

Türk-İslâm tarihi inanç özgürlüğünün en iyi örnekleriyle doludur. Bu konuda Batı'ya dahi örnek olacak toplum düzenini yeniden biz oluşturabiliriz.

A. İSLÂM'DA İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜNÜN TEMEL PRENSİPLERİ

İslâm, *barış* anlamına gelen *silm* kökünden türetilmiş bir kelimedir. Kök anlamına uygun bir şekilde İslâm'ın toplumla ilgili gayesi, hem maddî ve hem mânevî yönleriyle huzurlu bir toplum oluşturmaktır. Mânevî huzurun sağlanması için inanç özgürlüğünün teminat altına alınması gerekir. Mâbetlere ve mânevî değerlere saygı bu özgürlüğün bir uzantısıdır.

İslâm, insan haklarının teminatı olup, inanç özgürlüğü ve manevî değerlere saygı konusunda da evrensel prensipler getirmiştir. Bu konuda pek çok kuraldan bahsetmek mümkün olabilir. Ancak biz en kapsayıcı olanlarını şöylece sıralayabiliriz:

1. Allah, bütün insanların tek bir dinde birleşmelerini dilememiştir.

Bu dünya bir imtihan meydanıdır. Mükemmel bir yaratılışa sahip olan insan için her şey Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren işaretlerdir. Bu işaretleri yeterli görenler gerçeği bulup hidayete ermiş, yeterli bulmayanlar ise yanlış tercih etmiş olup dalâlete sapmışlardır. Allah hidayet isteyenleri hidayete, dalâlette kalmak isteyenleri de dalâlete sevketmiştir. Yüce Allah İmtihan sırrı gereğince insanların hak dinde ittifak etmelerini dilemediğini şöyle açıklıyor: “*Eğer Rabbin dileseydi, bütün insanları hak dinde ittifak eden bir tek ümmet yapardı. Fakat insanlar ihtilaf etmeye devam edeceklerdir...*”¹

Allah'ın insanları kendi iradeleriyle baş başa bırakmış olması, hukukî açıdan onlara bu dünyada herkesin istediği din ve inancı seçebilme hakkının meşrûiyet kaynağını teşkil eder. Tıpkı öğrencilerin sınava girme veya sınava girse bile kalma haklarının olması gibi. Öğrenci, öğrenci olarak kaldığı müddetçe bütün öğrencilik haklarından faydalanacaktır. Ancak bu durum, onun sınıfı geçmesi anlamına gelmez. Bazı insanlar ira-

¹ Hûd, 11/118-119.

deleriyle yanlış tercihlerde bulunmuşlarda, bunun hesabını mutlaka vereceklerdir. Ancak bu hesabın verileceği yer dünya değil, âhret yurdu olacaktır.

2. Herkes, bir dine inanmak ve bu dinin gereklerini yerine getirmek hususunda hür ve serbesttir. Hiç kimse herhangi bir dine girmek için zorlanamaz.

Yüce Allah imtihan sırrı gereğince hak dinin işaretlerini bütün insanlara göstermiş, bunun ötesinde onların zoraki olarak bir dine girmelerini istememiş; “İsteyen inansın, isteyen de inkâr etsin”² buyurmak suretiyle insanları inanç konusunda özgür bırakmıştır. Başka bir âyette de Kur’an’ın inmesiyle “artık doğruluk ve eğriliğin birbirinden ayrılmış olduğu”na dikkat çeken Yüce Allah “Dinde zorlama olmadığı”nı³ beyan etmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber’in insanların iman etmeleri için onları zorlamasını da hoş karşılamamış, bunu yapmaması için kendisini şu âyetlerle uyarmıştır:

“Allah dileseydi (müşrikler) ortak koşmazlardı. Biz seni onların üzerinde bekçi kılmadık. Sen onların vekili de değilsin.”⁴ “(Resûlüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi, elbette topyekûn iman ederlerdi; böyle iken, sen mi iman etsinler diye insanları zorlayacaksınız?”⁵

İslâm’a göre inanç hürriyetinin temelini teşkil eden en açık delillerden birisi de Kâfirûn Sûresi’dir. Kureyş’in ileri gelenlerinden bir grup Hz. Peygamber’e (sav) “Sen, gel bizim dinimize tabi ol, biz de senin dinine tabi olalım: Bir sene sen bizim tanrılarımıza ibadet edersen, bir sene de biz senin mâbuduna ibadet ederiz.” dediler. Hz. Peygamber (sav) “Allah korusun, Allah’a başkasını ortak koşmaktan” dedi. Bunun üzerine Kâfirûn Sûresi nazil oldu:

“De ki: Ey Kâfirler! Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam. Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz. Ben asla sizin taptuklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır.”⁶

Günümüz kanunlarında “din ve vicdan hürriyeti” kavramıyla ifade edilen bu husus, İslâm’da en yüksek düzeyde kabul görmüştür. İslâm’a

² Kehf, 17/29.

³ Bakara, 2/256.

⁴ En’âm, 7/107.

⁵ Yunus, 10/99.

⁶ Kâfirûn, 109/1-6.

göre din ve vicdan hürriyeti, sadece “inanma”yı değil, “ibadet etme”, “sosyal hayatta kendi dininin ölçülerine göre bir yaşam biçimi sürdürülebilme hakkı”, “kendi ibadethânelerini kurma hakkı”, “çocuklarını kendi dinine göre eğitime hakkı” ve “kendi inancını anlatma ve savunma haklarını” da içermektedir. İslâm başka dinlere bu geniş hürriyeti tanıdığı gibi, mütekâbiliyet esası gereğince karşı taraftan da bu özgürlüğü bekler.

Hz. Peygamber (sav) din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde, herkesle iyi ilişkiler içerisinde olmuş, hiçbir zaman diğer din mensuplarının inançlarına ve bu inançların gerekli kıldığı davranışlara karışmamıştır. Meselâ İslâm dini içkiyi yasakladığı ve içki içen Müslümanlara “had” uygulanmasını gerekli kıldığı halde, Ehl-i Kitâb’ın içki içmelerine karışmamıştır. Aynı şekilde domuz eti yemek Müslümanlara haram kılındığı halde, kendi dinleri domuz eti yemeye cevaz verdiği için, Ehl-i Kitâb’ın domuz eti yemelerine müdahale edilmemiştir.

En az bin yıldan beri Müslümanların hakimiyetinde bulunan ülkelerde gayrimüslimin vatandaş olarak varlıklarını devam ettirmeleri, tarihte Müslümanların bu insanlara dinlerini değiştirmeleri hususunda herhangi bir baskı yapılmadığının en açık delilidir. Hatta tarihte ilk olarak Müslümanlar tarafından kurulan birçok şehre sonradan gayrimüslim vatandaşların gelip yerleşmelerine ve buralarda kendi mâbedlerini kurmalarına izin verilmiş olduğu hususu da tarihî bir gerçektir.

3. İnançları yüzünden kimseye eziyet edilemez.

İslâm’a göre hiç kimse herhangi bir dine girme konusunda zorlanamayacağı gibi, herhangi bir dine girdi diye kişiye eziyet de edilemez.

Bir insan başka birisinin inancını saçma bulabilir. Esasen her inanç sahibi kendi inancına uymayan bütün inanışları yanlış ve saçma bulur. Eğer herkes yanlış ve saçma bulduğu bir şeye inanan bir kişiye eziyet etme hakkını kendisinde görürse, bu durum insanlık onur ve şahsiyetine aykırı olduğu gibi toplumsal huzursuzluğun da kaynağını da teşkil eder.

Eğer insanların herhangi bir dine inanma hakları varsa, bu durum onların inançları sebebiyle kendilerine eziyet edilmemesi hakkını da beraberinde getirir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanlar İslâm’a uymayan pek çok inançlara sahip oldukları halde, onlar bun inançları sebebiyle eziyete müstehak görülmeyip bilâkis bu inançlarıyla birlikte koruma altına alınmışlardır. Bu konuda Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

“Kim anlaşmalı (muâhed) bir gayrimüslimi öldürürse, cennetin kokusunu alamaz. Halbuki cennetin kokusu kırk yıllık mesafeden duyulur.”⁷

“Kim bir zimmîye eziyet ederse, ben onun davacısıyım. Ben kime (bu dünyada) davacı olursam, kıyamet gününde de davacı olurum.”⁸

Bazı uygulamalarında da Hz. Peygamber inançları sebebiyle insanların baskı altına alınmalarını yasaklamıştır. Ebû Hüreyre rivayet ediyor: (Medine’de) malını satan bir Yahudi’ye, hoşuna gitmeyen bir fiyat önerilince, “Mûsâ’yı insanlık üzerine seçene yemin olsun ki, olmaz” dedi. Ensâr’dan bir adam bunu duyunca, “Nebî (sav) aramızdayken sen nasıl ‘Mûsâ’yı insanlık üzerine seçene yemin olsun’ dersin” diyerek Yahudî’ye bir tokat attı. Yahudî Hz. Peygamber’e giderek; “Ey Ebû’l-Kâsım! Benim zimmetim ve ahdim (korunma garantim ve anlaşmam varken falancaya ne oluyor da bana tokat atıyor? dedi. Allah Resûlü adama, niçin vurduğunu sordu. O da olayı anlattı. Nebî (sav) kızgınlığı yüzünden belli olacak şekilde öfkeleni ve şöyle buyurdu: “Allah’ın peygamberleri arasında üstünlük yarışı yapmayınız”⁹.

Halbuki Cenab-ı Allah “O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık”¹⁰ buyurmak suretiyle peygamberler arasında sadece derece farkı olduğunu açıklamış; Hz. Peygamber’in de Hâtemü’l-Enbiya (Peygamberlerin sonuncusu)¹¹ olduğunu beyan etmek suretiyle, O’nun bütün peygamberlere olan üstünlüğünü açıkça ortaya koymuştur. Yahudiler ise Hz. Peygamber’in nübüvvetini tanımadıkları gibi, en üstün peygamber olarak da Hz. Mûsâ’yı tanırlar. Hz. Peygamber, Yahudiler kendisinin peygamberliğini tanımıyor diye müslümanların Yahudilere baskı yapmalarını istememiş ve onlara eziyet etmelerini yasaklamıştır.

4. İnanıcı sebebiyle hiç kimse tâciz ve tahrik edilemez, alay konusu yapılamaz.

Esasen bu kural yukarıdaki kuralın tamamlayıcısı niteliğindedir. Konunun inceliğine ve hassasiyetine dikkat çekmek için bunu ayrı bir kural olarak vermeyi faydalı gördük. İslâm’da farklı inanç sahiplerine eziyet yasaklandığı gibi, onları bir şekilde taciz ve tahrik etmek de yasaklanmıştır.

⁷ Buhârî, *Cizye*, 5 (IV, 65).

⁸ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Kesfü’l-hafâ*, Beyrut 1408/1988, II, 218.

⁹ Buhârî, *Enbiyâ* 36.

¹⁰ Bakara, 2/253.

¹¹ Ahzâb 33/40. Peygamberlerin sonuncusu olmak, getirdiği dinin en mükemmel din, o peygamberin de en üstün peygamber olduğu anlamına gelir.

Müslümanlara hitaben Cenab-ı Allah şöyle buyuruyor: “Allah’tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah’a söverler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini cazip gösterdik. Sonunda dönüşleri Rablerinedir. Artık O ne yaptıklarını kendilerine bildircektir.”¹²

Âyetin hükmü genel ve evrenselidir. İnsanların mukaddes kabul ettiği şeylere sövmek ve hakaret etmek yasaklanmıştır. Zira bu tür davranışlar daima aksi tesir göstermekte ve diğer tarafın mukaddeslerine saldırıya sebebiyet vermektedir.

Hz. Peygamber (sav) de tutum ve davranışlarıyla bu konuda insanlığa en güzel örnek olmuştur:

Taif taraflarında Liyye denilen yerde Ebu Uhayha Saîd b. Âs’ın mülkü ve bu mülkün yüksekçe bir tarafında da kabri bulunuyordu. Ebû Uhayha kâfir olarak ölmüştü. Peygamberimiz kabre doğru bakınca, Hz. Ebû Bekir (r.a.) “Allah bu kabir sahibine lânet etsin. Çünkü o, Allah ve Resûlü’ne meydan okuyandı.” dedi. O sırada Ebû Uhayha’nın iki oğlu Amr b. Saîd ile Ebân b. Saîd, Hz. Ebû Bekir’in sözüne karşılık “Hayır, Allah Ebû Kuhâfe’ye (Hz. Ebû Bekir’in babası) lânet etsin. Çünkü o, misafirleri ağırlamaz, haksızlığa engel olmazdı.” deyince, Peygamberimiz “Ölümler hakkında –isterse müşrik olsunlar- kötü söz söylemek onlara erişmez, fakat dirileri incitir.” buyurdu ve bunun üzerine onlar da sustular.¹³ İnanıcı sebebiyle birisi hakkında kötü söz söylemek, o inanca sahip olmayan akrabayı üzdüğüne ve incittiğine göre, aynı inanca sahip olanları daha çok incitir ve üzer. Dolayısıyla her Müslümanın, yanında ve çevresinde bulunan gayrimüslimleri üzecek söz ve davranışlardan çekinmesi gerekir.

Bu konuda Selman-ı Fârisî’nin Medâin valiliği sırasındaki bir uygulaması çok mânidârdır: Hıristiyanlardan birkaç kişi bir yerde toplanmış sohbet ediyorlardı. Bazı Müslümanlar da onların yakınında oturup sohbet etmeye başladılar ve bu arada Kur’an’da geçen Hz. İsa ilgili âyetleri tekrarlayıp durdular. Bunun üzerine Hıristiyanlardan bir kişi sinirlenerek Müslümanlara küftü. Müslümanlardan biri de gidip bu adama bir tokat attı. Tokat yiyen gayrimüslim, Selman-ı Fârisî’ye giderek kendisine tokat atan adamı şikayet etti. Selmân bu Müslümanı çağırttı ve olayın doğru olup olmadığını ona sordu. O, doğru olduğunu, ancak tokadı kendilerine küftüğü için attığını söyledi. Selmân-ı Fârisî bu adamı şöyle azarladı ve huzu-

¹² En’âm, 6/108.

¹³ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, (thk. Marsden Jones), London 1965, I, 46; İbn Sa’d, *K. et-Tabakâtü’l-kebir*, Dâru Sâdır, Beyrut ty., IV, 130.

rundan kovdu: “Kur’an’da Hz. İsa’dan bahseden âyetlerden başka okunacak âyet yok mu?”

Başkalarının inandığı bir şeye inanmayan kişiler eğer bu inanca sahip olan kişilere akaret etme hakkına sahip olursa, böyle bir toplumda huzurun sağlanması mümkün olmaz. Hiç kimse saçma dahi bulsa, herhangi bir inancı alaya alma ve bu inanç sahiplerini rencide edecek şekilde sözlü ve fiili bir eylemde bulunma hakkına sahip değildir.

Bir toplumda birlikte huzur içinde yaşamanın en temel şartlarından birisi, o toplumdaki farklı inanç sahiplerinin birbirlerinin inançlarına saygı göstermesi ve hiç kimsenin inancı yüzünden ayıplanmamasıdır.

5. Olay çıkmaması için tahrikçilerden uzak durulmalıdır.

İslâm’a göre, farklı inanç sahiplerini tahrik etmek doğru olmadığı gibi, onların tahrikleri söz konusu olduğu zaman, mümkün olduğunca bu tahriklerden uzak durmaya çalışmak lazımdır. Nitekim, Cenab-ı Allah kendilerini bilmez kimselerin, mü’minlere söz attıkları zaman, müminlerin onlara sadece selam verip geçmelerini tavsiye eder:

“Rahman’ın (has) kulları onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler ve kendilerini bilmez kimseler onlara laf attığında (incitmeksizin) ‘selâm!’ derler (geçerler).”¹⁴

“ (O kullar), yalan yere şahitlik etmezler, boş sözlerle karşılaştıklarında vakar ile (oradan) geçip giderler.”¹⁵

6. Karşı inanç sahiplerinden kaynaklan kötülükler genelleştirilmemeli, bir kişinin yaptığı suçtan dolayı o kişinin mensup olduğu din sâlikleri cezalandırılmamalıdır.

Ceza hukukunun en temel kurallarından birisi “cezanın şahsiliği” prensibidir. Kur’an’da bu prensip “Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez”¹⁶ âyetiyle en açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu âyet gereğince başka din mensuplarından gelen kötülükler ne kadar kötü olursa olsun Hz. Peygamber sadece bu fiilin sahibini cezalandırma yoluna gitmiş, aynı inanca sahip olan diğer insanlara ilişmemiştir. Nitekim, Hayber’in fethi akabinde Zeynep adındaki bir Yahudi kadını Hz. Peygamber ve arkadaşlarını öldürmek amacıyla yemeleri için onlara zehirli bir koyun tak-

¹⁴ Furkân, 25/63.

¹⁵ Furkân, 25/72.

¹⁶ En’âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Necm, 53/38.

dim etmiş ve bu koyundan acele edip yiyen bir kişi vefat etmiştir.¹⁷ Olay sonrasında sadece bu kadın cezalandırılmış, başkalarına dokunulmamıştır.

7. Mâbedler kutsaldır ve koruma altına alınmışlardır.

“Şüphesiz mescidler Allah’ındır..”¹⁸ “Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasına çalışandan daha zalim kim vardır!..”¹⁹

İslâm’a göre mukaddes olan ve korunması gereken yerler sadece müslümanların namaz kıldıkları mescitler değil, Allah’ın adının anıldığı bütün mâbetlerdir. “Eğer Allah insanların bir kısmının zararını diğer bir kısmı ile savmasaydı, Allah’ın adının çokça zikredildiği manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılıp giderdi.”²⁰ Hangi din mensuplarına ait olursa olsun ibadet maksadıyla kullanıldığı müddetçe bütün mâbetler koruma altındadır. Ancak “(müminlere) zarar vermek, (hakkı) inkâr etmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resûlüne karşı savaşmış olan adamı beklemek için mescit kuranlar”ın²¹ kurdukları binalar mescit görüntüsü altında bir nifak eylemidir. Bu tür mescitler âyette “mescid-i dîrâr” olarak nitelendirilmiş olup, bunlar koruma altında değildir. Nitekim kötü bir maksatla inşâ edilmiş olduğu Yüce Allah tarafından haber verilen bu “mescit!”, Hz. Peygamber tarafından yıkılmıştır. Dolayısıyla İslâm’da sadece fitne ve fesat maksadıyla mabet görüntüsü altında bazı binaların kurulmasına izin verilemez.

Kur’an’da öngörülen inanç ve mâbet kurma hürriyeti İslâm tarihinde fiilî yansımaları daha Hz. Peygamber döneminde bulmuştur. O dönemde Medîne ve çevresinde Yahûdîlere kendi mabetlerinde ibadet hürriyeti tanındığı gibi, uzak yerlerden gelip kendisiyle anlaşma yapan Hıristiyanlara da aynı haklar tanınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in (sav), Necranlılarla yaptığı bir anlaşmaya göre, onların Hıristiyan mabetlerini yıkılmayacak, dinî-ilmî reislerine dokunulmayacak, bir olay çıkarmayıp yahut da fâiz yemedikleri müddetçe dinleri konusunda rahatsız edilmeyeceklerdir.²²

Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin bir arada yaşadığı İslâm şehirlerde, İslâm’ın getirdiği özgürlüğün bir sonucu olarak, camileri, kiliseleri ve havraları yan yana görmek mümkündür. Fakat Hıristiyan dünyasında

¹⁷ Buhârî, *Megâzî* 41, *Hibe* 38; Müslim, *Selâm* 42.

¹⁸ Cin, 72/18.

¹⁹ Bakara, 2/114.

²⁰ Hac, 22/40.

²¹ Tevbe, 9/107.

²² Ebû Dâvûd, *Harâc*, 30.

camii ile kiliseyi yan yana görmek mümkün değildir. Şimdilerde yeni yeni bazı camilerin açılmasına müsaade ediliyor. Bununla birlikte camilerin, kiliseler gibi görkemli bir yapı olarak inşa edilmelerine pek razı olmuyorlar.

8. İhtilaf edilen konular Allah ve Resûlüne götürülerek çözülecektir.

Bir arada yaşamak için en önemli hususlardan birisi de, farklı inançta olan insanlar arasında bir ihtilaf çıktığı zaman bu sorunun nasıl çözüleceği meselesidir. İslâm tarihinde ilk bir arada yaşama projesi olan Medine Vesikası'na²³ göre müslümanların kendi aralarında çıkan ihtilaflar, Allah'a ve Resûlü'ne götürülecek,²⁴ Vesîka'da adı geçen gruplar arasında ihtilaf çıkarsa bunlar da Allah'a ve Resûlü'ne götürülecektir.²⁵ Ayrıca, ihtilaf çıkması muhtemel olan bazı konuların nasıl çözüme kavuşturulacağı Vesîka'da muhtelif maddelerde kayıt altına alınmıştır. Sonradan gelen âyetlerde de Müslümanlara ihtilaf ettikleri konuları Allah'a ve Resûlü'ne götürmeleri emredilmiştir.²⁶

Gerek Hz. Peygamber döneminde, gerekse Osmanlı dahil diğer İslâm devletleri dönemlerinde Yahudî ve Hıristiyanların kendi aralarında çözemedikleri problemler İslâm mahkemelerinde çözülmüş ve hükme bağlanmıştır.²⁷

Ayrıca bu Vesîka'da müminlerin, haksız bir fiil ortaya koyan kişiye karşı birlik içinde olacakları, bu kişi onlardan birinin evladı dahi olsa hepsinin ona karşı birlik içinde hareket edecekleri hükmüne yer verilmiştir.²⁸ Bu husus hakkı önceleyen bir duruştur. Nitekim bu durum sonradan âyetle de tekid edilmiştir.²⁹

²³ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden hemen sonra Yahudiler ve Medîneli müşriklerle yaptığı 47 maddelik bir anlaşmadır. Vesîka'nın tamamı için bkz: Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Sahih Tuğ, 4. Baskı, İstanbul 1980, I, 224-228.

²⁴ Medîne Vesikası, md. 23.

²⁵ Medîne Vesikası, md. 42.

²⁶ Nisâ, 4/59.

²⁷ Osmanlı Devletinde İslâm hukuku etnik, bölgesel, dinsel bir ayırım gözetilmeksizin tüm vatandaşların sorunlarının çözümlenmesinde ana kaynak olmuştur. Müslümanlar kadar gayrimüslimler de davalarını İslâm mahkemelerine getirmişlerdir. Bu hususu gösteren bir çalışma için bkz. Çiğdem, Recep, "Osmanlı Döneminde Siirt'te Hukuk Pratiği:19. Yüzyıl", *İbrahim Hakkı ve Siirt Ulemâsı Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 2008, s.709-717.

²⁸ Medîne Vesikası, Md. 13, 21.

²⁹ "Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, ana-babanız ve akrabanız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, бүker (doğru şahitlik etmez), yahut şahitlik etmekten kaçırırsanız, (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır." (Nisâ, 4/135).

B. MÜSLÜMANLARIN MÂNEVÎ DEĞERLERE ve MÂBETLERE SAYGISI

1. İlk dönem uygulamaları.

Hız. Peygamber gayri Müslimlerin inançlarına en yüksek düzeyde saygı gösterdiği gibi, Râşid Halifeler, Emevîler ve Abbasiler bu konuda Hız. Peygamber'in önderliğinde güzel örnekler sergilemişlerdir.

a. Hız. Peygamber, farklı inanç sahiplerine insanca davranılması hususunda örnek davranışlar sergilemiştir.

Bir insan suç işlediğinde temel hukuk kuralı olarak, o kimse suçunun cezası ne ise o cezayı çeker, fakat o kimse, bunun dışındaki haklardan mahrum edilemez.

Bir defasında, Hız. Peygamber (sav) Mekkelilerin kuraklık, kıtlık ve ihtiyaç içinde kıvrandıklarını haber almıştı. Bunun üzerine Amr b. Ümeyye ile Mekkelilere arpa ile altın veya altınla hurma çekirdeği gönderdi. Bunların Ebû Süfyân b. Harb, Safvân b. Ümeyye ve Sehl b. Amr'a verilmesini emretti. Safvân'la Sehl bunları almaktan kaçındılar. Fakat Ebû Süfyân hepsini teslim alıp Kureyşlilerin fakirlerine dağıttı ve "Allah kardeşimin oğlunu hayırla mükafatlandırsın. Çünkü o, akrabalık hakkını gözetti." diyerek memnuniyetini ifade etti.³⁰

Hız. Peygamber (sav) her konuda Ehl-i Kitab'a insanca davranırdı. Bu cümleden olmak üzere onların düğün yemeklerine katıldığına, cenazelerini taşıdığına, hastalarını ziyaret ettiğine ve onlara ikramda bulunduğu dair rivayetler vardır. Hatta Necran Hıristiyanları O'nu ziyaretlerinde, Resûlullah onlara abasını sermiş ve üzerine oturmalarını söylemiştir.³¹

Hız. Peygamber'in farklı dindeki insanların inançlarına saygı gösterdiğine ve onlara insanca davrandığına dair en açık örnek bir Yahudi cenazesi karşısında ayağı kalkmasıdır. Defnedilmek üzere götürülen bir cenaze önlerinden geçerken Hız. Peygamber ayağa kalktı. Beraberinde bulunun Sahâbiler kendisine "Bu bir Yahudinin cenazesi idi" dediler. Bunun üzerine Hız. Peygamber (sav), "O da bir ölü idi" demiş³² ve bu hareketiyle kim olursa olsun insanlara insanca davranılması gerektiği hususunda Sahâbîlere ve diğer insanlara örnek olmuştur.

³⁰ Ya'kûbî, *et-Tarih*, Beyrut 1412/1992, II, 56.

³¹ Keskin, Yusuf Ziya, *Nebevî Hoşgörü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1997, s. 78.

³² Buharî, *Cenâiz*, 50.

b. Farklı inanç sahiplerine ibadetlerini yapabilmeleri için kolaylık sağlanmıştır.

Necrân, Yemen’de Mekke cihetine düşen ve 73 köyden oluşan bir yerin adıdır. Halkı aslen Arap olmasına rağmen, Hıristiyanlaşmış idi. Mekke fethinden sonra, Müslümanlarla bir antlaşma yapmak mecburiyeti hisseden Necrân Hıristiyanları, Medîne’ye bir heyet göndermişlerdi. Görüşmeler esnasında Hıristiyanlar, bir Pazar günü ibadet etmek isterler. İbn Hişâm’ın kaydına göre; Hz. Peygamber (sav) onlara Mescid-i Nebevî’yi gösterir. Bunun üzerine Mescid’e girip ibadet etme hazırlığına girerler. Ancak Ashâb-ı Kirâm’dan bazıları onlara engel olmak isterler. Bu müdahale üzerine Hz. Peygamber (sav) onların rahat bırakılmalarını ve Mescit’te ibadetlerini yapmalarına müsaade etmelerini emreder. Onlar da doguya doğru yönelerek ibadetlerini yaparlar.³³ O günün kültürel ortamında bu müsamaha büyük bir hoşgörü örneğidir.

c. Fethedilen ülkelerde dinî semboller, mâbetler ve din adamları koruma altına alınmıştır.

Hz. Peygamber’in Necran Hıristiyanlarıyla yaptığı antlaşma metninde şöyle yazıyordu:

“Onların (Necranlıların) malları, canları, arazileri, meskenleri, hazine bulunan ve bulunmayanları, aşiretleri, dinleri, alışverişleri, az veya çok ellerinde bulunan her şeyleri Allah Resûlü’nün zimmeti/teminatı altındadır. Papazları, râhipleri ve mâbedlerinin kayyimlerinden hiçbirisi değiştirilmez...”³⁴

Filistin fethedildiği zaman Hz. Ömer’in Filistin halkıyla yapmış olduğu antlaşmada şu cümleler yer almaktadır:

“Bu Mü’minlerin Emiri Ömer’in İlya halkına verdiği sulh antlaşmasıdır: Onlara canları, malları, Kiliseleri ve Haçları konusunda güvence vermiştir. Onlar dinleri konusunda zorlanmazlar ve hiç birisi de zarar verilemez.”³⁵

d. Müslümanlar Hıristiyanlara kendi dindaşlarından daha iyi davranmışlardır.

İslâm ordusu Ürdün vadisine ulaşır Ebû Ubeyde karargâhını Fahl’de kurduğu zaman o bölgenin Hıristiyan ahalisi gelip kendisine şöyle demişlerdi:

³³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, (thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Celebi), Mısır 1375/1955, I, 574; İbn Sa’d, *K. et-Tabakâtü'l-kebir*, Dâru Sâdır, Beyrut ty., I, 357; Keskin, 82.

³⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher, Kahire 1968, s.272-273, No: 502.

³⁵ Ulvan, Abdullah, *İslâm’da İnanç Hürriyeti*, çev. İsmail Kara, Uysal Kitabevi, Konya 1990, s.50.

“Ey Müslümanlar! Bizanslılar bizim dinimizde olmakla birlikte sizi onlara tercih ederiz. Çünkü siz bize karşı sözünüzü doğru bir şekilde tuttunuz. Bize merhametli davrandınız. Bize karşı adaletsizlik yapmaktan sakındınız. Sizin idareniz onlarınkinden elbette daha iyidir. Onlar bizim mallarımızı aldılar ve evlerimize el koydular.”

Humus halkı da kale kapılarını Herakliyus’un askerlerine karşı kapamışlar ve Müslümanlara şöyle demişlerdi:

“Hükümetinizin adaleti bizce elbette Bizans’lıların haksızlıklarına karşı tercihe şayandır.”

Bunları anlatan Arnold’a göre genel olarak halkın İslâm’a girişini kılıca bağlayan görüş doğru değildir. Tebliğ ve iknâ, İslâm davet hareketinin iki baş özelliğidir. Kuvvet ve zorlamanın bu davette yeri yoktur.³⁶

Güstav Le Bon’a göre, Tarih, Araplardan (Müslümanlardan) daha adil ve daha merhametli fâtilh görmemiştir.³⁷

İslâm’dan önce Harran halkının çoğunluğu Sâbiî olmakla birlikte, burada bir miktar Hıristiyan da bulunuyordu. XII. yüzyılın ikinci yarısında, İslâm’ın bu topraklarda görülmesinden 500 yıl sonra, kilise mütevelli heyeti üyesi Antakya Yakûbî Patriği Büyük Mişel, Müslümanların buralara hakim olmasıyla Edessa (Urfa) ve Harran’daki kiliselerin ellerinden çıktığını belirtmekle birlikte, Romalıların zulmü karşısında bu durumu hoş karşılamış ve bu durumu şöyle özetlemiştir: “...İşte bundan dolayıdır ki, her şeye kâdir olan, fânilerin kurdukları imparatorlukları dilediği gibi değiştiren, onları dilediğine veren, düşkünü en üste çıkaran –hakim oldukları memleketlerin her tarafında kilelerimizi yağma ederek bizi merhametsizce itham eden- Romalıların kötülüklerine şâhid bulunan Cenâb-ı Hak’ın intikamı, güney taraflarından İsmâil’in oğullarını celbetti. Her ne kadar biz bundan bazı zararlara uğradıksa da – çünkü şehirler kendilerine teslim olduğu zaman kiliseler muhtelif mezhep sâliklerinden hangilerinin ellerinde bulunuyorlarsa onlara bıraktılar (ve sırada Edessa ve Harran’daki büyük kiliseler elimizden çıktı);- Romalıların zulümlerinden, kötülüklerinden ve bize karşı yapmış oldukları gaddarca muamelelerden kurtulmak az bir fayda değildi.”³⁸

³⁶ Ulvan, age., s.54.

³⁷ Ulvan, age., s.54.

³⁸ el-Fârûkî, İsmâil Râcî – Luis Lâmia *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan- Zerin Kibaroglu, İnkılâb Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1999, s. 246

2. Osmanlılarda İnanç ve İbadet Özgürlüğü

Devletin kurucusu Osman Gazi (1299-1324)'nin oğlu Orhan'a "Bütün tebaanı eşitlik üzeri kuru, sana itaat edenleri hoş tut" şeklindeki vasiye Osmanlı yönetiminin bütün halkına karşı izleyeceği siyasetin temellerini oluşturmuştur. Kısa zamanda devlet bu vasiyet çerçevesinde şekillenmiş ve ülkede yaşayan gayri Müslimlere bütün dini haklar verilmiştir. Nitekim 1326 yılında Bursa'nın fethinden sonra Bizans'ın baskısından bunalan Yahudiler buraya yerleşmişler, Orhan Gazi (1324-1362) de onların Bursa'da havra açmasına izin vermiştir.³⁹

Sırbistan Kralı Brankoviç, Fatih Sultan Mehmed'e (1451-1481) "Savaşı kazanırsanız, dinimiz hakkında ne tedbir alacaksınız?" diye sorduğunda, "Her mescidin yakınında bir de kilise bulunabilecek; herkes istediği gibi ibadetti hür olacaktır" cevabını almıştır. Macar Kralı Hunyadi Yanoş ise, Ortodoks olan bütün Sırları zorla Katolik mezhebine sokacağını açıklamıştır.⁴⁰

Osmanlı Devleti topraklarında yaşayan toplulukları, din ve mezhep esasına göre örgütleyerek yönetim sistemine "millet sistemi" denmiştir. Devletin sınırları içinde yaşayan bütün gayrimüslimler, yönetim merkezi İstanbul'da olan bir "millet" in üyesi olarak kabul edilmişti. İlk olarak Ortodoks Rumlar'ı ayrı bir millet olarak kabul eden Fatih, yeni seçilen Rum Patriği Gennadios'a verdiği beratta, kiliselerinin camiye çevrilmeyeceğini, evlilik ve defin işlemlerinin eski usüle göre yapılacağını ifade etmiştir. Böylece Ortodoks kilisesi, ibadet hürriyetini, sinod meclisleri ile cemaat teşkilatını ve gerektiğinde bunları değiştirebilme yetkisini elde etmiştir.⁴¹ Bu konuda meşhur Fransız filozofu Voltaire'in (1694-1768) şu sözü tarihi bir gerçeğin en güze tespiti sayılır: "Hiçbir Hıristiyan devleti, kendi topraklarında Türkler'in bir camisi bulunmasına müsaade etmez. Oysa Türkler bütün Rumlar'ın kiliseleri olmasını hoş görürler."⁴²

Yine Fatih Sultan Mehmed tarafından Galata'da oturan Cenevizliler'e Evâhir-i Cemâziyelevvel 857/Haziran 1453 tarihli ahidnâmede "... kendülerin âyinleri ve erkânları ne vechile cârî olagelirse yine ol üslûb üzere âdetlerin ve erkânların yerine getüreler. Ve kiliseleri ellerinde ola,

³⁹ Şeker, Mehmet *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*, İstanbul 1992, s. 19.

⁴⁰ Arnold, T.W., *İntişar-ı İslâm Tarihi*, çev. Halil Hâlid, İstanbul 1343, s.199.

⁴¹ Akkündüz, Murat "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan İbadet Hürriyeti", *İslâm Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, Şanlıurfa 2008, s. 152.

⁴² Gürkan, Ahmet *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Feza Gazetecilik yayını, Ankara, ts. s. 138.

okuyalar âyinlerince. Amma can ve nâkûs çalmayalar. Ve kiliselerin alup mescid etmeyem. Bunlar dahi yeni kilise yapmayalar” denilmiştir.⁴³

Her ne kadar bu âhidnâmede Fatih, yeni kilise yapılmamasını emrettiyse de belli şartlar dahilinde Osmanlı Devleti’nin muhtelif yerlerinde yeni kilise yapılmasına izin verilmiştir. Klasik İslâm Hukukuna göre savaş yoluyla alınan yerlerde yeni kilise inşasına izin verilmezken, sulh yoluyla alınan yerlerde yeni mabet yapılması antlaşmanın şartlarına bağlanmıştır. Tamamı gayrimüslim olan köylerde Hanefiler mabet yapımına izin vermişlerdir.⁴⁴ Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’ye (1490-1574) göre, İstanbul ve çevresi savaş ile alındığı haldî, eski kiliseler sulh yoluyla fethedilmiş gibi kabul edilerek eski halleri üzere bırakılmıştır.⁴⁵ Ancak Hıristiyanlar, çan ve haç gibi dinî sembollerini mabet içinde gösterebilecekler, bunları propaganda için kullanmayacaklardı. Sultan Abdülmecid (1839-1861) devri Şeyhülislâmlarından Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi (1773-1846) de bir fetvasında, ahali gayrimüslim olan bir köyde sultanın izniyle kilise yapabileceğini söylemiştir.⁴⁶

Ermeniler ve Yahudilere de Fatih tarafından millet statüsü verilmiştir. Fatih’in fermanı ile İstanbul’daki Yahudilerin havralarına dokunulmayacağı, âyinleri üzere ibadetlerine devam edebilecekleri ve kimsenin engel olmayacağı vurgulanmıştır. Sultan II. Bayezid (1481-1512) devrinde İspanya’dan İstanbul’dan kaçan Yahudiler İstanbul’a yerleşmişlerdi. Hasköy ve Balat çevresinde oturan Yahudiler, havralarını kurarak serbest bir şekilde ibadetlerini yerine getirmişlerdir. Bu hususu ifade eden Portekizli bir şair Yahudilere seslenerek şöyle demiştir: “Türkiye’de hürriyetin kapılarını açık ve bilâ kayd-ı şart Yahudi dininin serbestliği için meydan bulacaksınız. Bu kapılar asla kapanmazlar. Orada imanını yenileştirebilirsin.”⁴⁷

Fevrî düşüncelerinin bir sonucu olarak bazı Osmanlı Padişahlarının gayrimüslim tebaaya karşı, dini baskı temâyülleri olmuşsa da, bizzat Osmanlı din adamları onları bu düşüncelerinden kolayca vazgeçirebilmişlerdir. Hammer’in anlattığı şu olay konumuz için iyi bir örnektir:

Yavuz Sultan Selim’in bir emrine karşı, Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi’nin Osmanlı topraklarındaki Hıristiyanları kurtarması şöyle olmuştur: Padişahın, bir gün durup dururken “dünyayı fethetmek mi, yoksa

⁴³ Akkündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, İstanbul 1990, I, 477.

⁴⁴ Cin, Halil ve Akkündüz, Ahmet *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1990, II, 345.

⁴⁵ Akkündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 1990, IV, 58-59.

⁴⁶ Akkündüz, Murat, agm., s. 153.

⁴⁷ Akkündüz, Murat, agm., s. 153.

bütün milletlere İslâmiyet'i kabul ettirmek mi daha iyi ve hayırlı olacağı" şeklinde sorusuna, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, ikinci şıkkın, yani insanların Müslüman yapmanın daha iyi olacağını söyler. Bunun üzerine hükümdar, topraklarındaki kiliselerin camiye çevrilmesini, Hıristiyan ayinlerinin yasaklanmasını ve Müslüman olmak istemeyenlerin idam edilmelerini emreder. Beklemediği bu sonuç karşısında Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi, dönemin Vezîr-i Âzam'ı Pîrî Mehmet Paşa ile anlaşarak Rum Patriği'nin maiyeti ile birlikte Edirne'de huzura kabul edilmesini sağlar. Bu kabulde Patrik, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethettiği zaman Hıristiyanlara serbestiyet tanıdığını ve hiçbir kimsenin zorla Müslüman edilemeyeceği taahhüdünde bulunduğunu ileri sürmüştü. Fakat bu müsaade ve taahhüdü muhtevî ferman, bir yangında yandığından fetihle hazır bulunmuş olan üç ihtiyar yeniçerinin şehâdetine müracaat edildikten sonra Yavuz Sultan Selim bu konudaki emrini geri almak zorunda kalmıştır.⁴⁸

Macaristan'ın Türklere tabi olan kısmında gayrimüslimler dinlerini rahat bir şekilde yaşayabiliyorlardı. Hatta Türk idareciler, kilise âyinine gitmeyen veya kilise nizamına aykırı harekette bulunan Hıristiyan tebaalımı cezalandırıyorlardı. Yani Macaristan'daki Türkler, ibadet hürriyetini engellemek bir yana, Hıristiyan âyinlerine bütün tebaanın katılması konusunda titizlik gösterirlerdi.⁴⁹

1104/1692-93 senesinde Anadolu ve Rumeli Kadıaskerleri ile İstanbul Kadısı'na gönderilen bir hükümde, bu konuda Şeyhülislâm Mehmed Fenârî'nin verdiği fetvaya dayanarak, evlerinde suret ve mihrap olmadıkça Tevrat okuyup ibadet eden kişilere müdahale edilmemesi istenmiştir. Kilise ve havra için para toplayanlara engel olunmaması hususu da yine arşiv belgelerinde geçmektedir. XVII. Asrın ikinci yarısında İstanbul'da 9 Ermeni ve 40 Rum kilisesinin olduğu düşünülürse gayrimüslimlerin ne derecede bir ibadet hürriyetine sahip oldukları daha iyi anlaşılacaktır. Bu durumu Osmanlı ülkesine yaptığı seyahatlerde müşahede eden yabancı bir gezgin şöyle ifade etmiştir: "Türkler kendi dinlerinden ne kadar ayrı olursa olsun, hiç kimseyi akide ve imanında dolayı rahatsız etmezler." Osmanlı Devleti, kiliselerde papazların verdiği vaazları dahi denetlememiş; kiliselerin süslenmesine ve âyinlerin icrasına mahsus olan eşyanın ithali, gümrük vergisinden muaf tutulmuştur.⁵⁰

⁴⁸ Hammer, *Devlet-i Osmaniye Tarihi*, çev. M. Ata, İstanbul 1330, VI, 255-256.

⁴⁹ Akkündüz, Murat, agm., s. 153.

⁵⁰ Akkündüz, Murat, agm., s. 153.

1876 senesinde ilan edilen Kanun-ı Esâsî'nin 11. maddesinde, halkın asayişine ve genel âdaba aykırı olmaması şartıyla Osmanlı ülkesinde bütün dinlerin serbest olduğu ifade edilmiştir.⁵¹

Halen İstanbul'da Bizans döneminde kilise olarak kullanılan on beş dolayında bina vardır. Bunlardan çoğunluğu cami, bazıları ise müze olarak kullanılmaktadır. Fakat Yunanistan'a gidildiğinde, mesela Osmanlı döneminde pek çok caminin bulunduğu Selânik'te ancak iki-üç yapıya rastlamak mümkündür. Bunlardan biri de, son zamanlara kadar seks film-lerinin oynatıldığı bir sinema olarak kullanılıyordu.

C. HİRİSTİYAN DÜNYASININ İSLÂM VE MÜSLÜMANLARA KARŞI TUTUMLARI

1. Hıristiyan Dünyasında İslâm Düşmanlığının Ortaya Çıkışı

İlk dönem İslâm fetihlerinin önemli bir bölümü, Hıristiyan hâkimiyetindeki topraklarda gerçekleştirmiş ve neticede Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Kıbrıs, Girit, Sicilya ve Endülüs gibi bölgeler Hıristiyan hâkimiyetinden koparak, Müslüman hâkimiyetine geçmiştir. Yine bu topraklarda yaşayan ve ana kitleyi teşkil eden Hıristiyan nüfusun ezici çoğunluğu, tedricî bir şekilde Müslüman olmuştu. İşte bu iki önemli gelişme, çok geçmeden Hıristiyanlar arasında muhtevasını büyük ölçüde kilisenin şekillendirdiği, İslâm ve Müslüman aleyhtarı bir düşmanlık atmosferinin oluşmasına yol açmıştır. Asırlar boyu Hıristiyan milletlerin şuuraltı, bu düşmanlık duygusuyla beslendi. Öyle ki, bu şuuraltı dünyasında Hıristiyan olmayanlara, özellikle de Hıristiyanlığın baş düşmanı olarak kabul edilen Müslümanlara hayat hakkı yoktu. Zamanı geldiğinde bu şuuraltı dünyası, dışa vurdu ve tarihin meşhur haçlı savaşları şeklinde eyleme dönüştü.⁵² Batılılar için bu savaşlar eski toprakları geri alma mücadelesi değil, tamamen Müslümanlardan bir oç alma harekâtıydı.

2. Kudüs'te Haçlı Zulmü

Müslümanlar 17/638 yılında Kudüs'ü fethettiklerinde, Halife Ömer (r.a) Hıristiyanlara can ve mal güvenlikleri konusunda söz vermiş, onların haklarını belirten bir anlaşma imzalamış, Haçlılar ise tam aksine bir davranışla şehirde bulunan bütün Müslümanları, hatta Müslümanlara yardım ettikleri gerekçesiyle, bütün Müsevîleri öldürerek dünyada eşi görülmemiş bir vahşet örneği sergilemişlerdir. Orduyla birlikte Kudüs'e giren

⁵¹ Akkündüz, Ahmet, *Eski Anayasaya Hukukumuz ve İslam Anayasası*, İstanbul 1989, s. 89.

⁵² Özdemir, Mehmet *Endülüs Müslümanları İlim ve kültür Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 121.

Haçlı tarihçisi Fulcherius, şövalyelerin ve askerlerin Araplar'ın yuttukları altınları bağırsaklarından çıkarmak için bunları öldürdükten sonra karınlarını deştiklerini, ellerinde kılıç, şehirde dolaşp hiçbir canlı bırakmadıklarını, bütün evlere girip ne buldularsa aldıklarını anlatır.

Haçlılar evlerde, camilerde ve yollarda bulunan herkesi kadın, çocuk demeden öldürmüş, Mescid-i Aksâ'ya sığınmış olanları da kılıçtan geçirmişlerdir. Bu katliamın görgü tanığı olan tarihçi Raimundus, mâbedlerin bulunduğu bölgeye (Harem-i şerif) giderken cesetlerin ve dizlerine kadar çıkan kan birikintilerinin içinden geçmek zorunda kaldığını söyler. Katliam bütün dünyada dehşet uyandırmıştı. Kurbanlarının sayısı kesin olarak belli olmamakla beraber bilinen husus, Kudüs'te mevcut bütün Müslüman ve Mûseviler'in tamamının öldürüldüğüdür.

Haçlılar, Kudüs'te bütün Müslüman eserlerini de yağmaladılar. Kubbetü's-Sahra ve Mescid-i Aksâ'daki değerli eşyalar tahrip edildi, çalınıp götürüldü. Camiler kiliseye çevrildi veya başka maksatlarla kullanıldı.⁵³

Kudüs'ün Haçlılar tarafından zaptından sonra idarenin başına "kutsal mezarın bekçisi" unvanını alan Gidefroi de Bouillon'u seçildi. Kudüs patrikliğine ise Arnoul adında bir papaz getirildi. "Doğu'da Latin Kilisesi'nin kurucusu Arnoul'un ilk işi, Kutsal Mezar Kilisesi'nde (Merkad-i İsâ Kilisesi) Doğu kilisesinin geleneklerine uygun ibadet eden bütün papazları aforoz etmek oldu. Halbuki Kutsal Mezar Kilisesi bütün Doğu Hıristiyan mezheplerine açıktı. 461 yıl İslâm hakimiyetinde kalmış olan Kudüs'te, Müslümanlar, Hıristiyanların haklarını korumuş, dinlerine saygı göstermişlerdi. Fakat Latin Hıristiyanların zaferiyle şimdi her şey değişiyordu. Kudüs Latinler tarafından zaptedilince her taraftan buraya gelen yerli Hıristiyanlar kısa zamanda efendilerinin değişmiş olması yüzünden pişmanlık duymaya başladılar."⁵⁴

1185 yılında Kudüs krallığına bağlı Kerek hâkimi Renaud de Châtillon'un Kahire'den Dımaşk'a giden bir Müslüman kervanına saldırması, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin sabrını taşırdı ve Kudüs üzerine sefer düzenledi. Önceden kesinlikle şehri teslim etmeyeceklerini söyleyen Hıristiyanlar, Müslümanların surda büyük bir gedik açıp şehri alacaklarını anlayınca Selâhaddîn'in karargâhına gelip teslim şartlarını konuştular. "Selâhaddîn çok az bir fidye ödemek şartıyla halkın şehri terk etmesine izin verdi. Haçlılar 40 gün içinde erkek başına 10, kadın başına 5, çocuk

⁵³ Demirkent, Işın, "Kudüs – Haçlılar Dönemi", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 330.

⁵⁴ Demirkent, "Kudüs – Haçlılar Dönemi", *DİA*, XXVI, 330.

başına 2 dinar fidye ödeyeceklerdi. Ayrıca para bulamayan binlerce kişi de serbest bırakıldı. Buna karşılık Templier ve Hospitalier tarikatları kendi mensuplarını kurtarmak için tek kuruş bile harcamadılar. Patrik de sadece kendisi için 10 dinar ödedi; sahip olduğu altın ve gümüş, ayrıca arabalar dolusu servetiyle Kudüs'ten çıkıp gitti. Selâhaddin'in bu insanca davranışı Kudüs'ü zapteden Haçlılar'ın vahşetiyle tam bir tezat teşkil etmekteydi.⁵⁵

2. Beyrut'a Haçlı Zulmü

Beyrut'da ve diğer şehirlerde de benzeri uygulamalar oldu. Müslümanlar Beyrut'u fethettiklerinde kimsenin çanına, malına, namusuna ve dinine ilişmediler. Mâbedlerini yıkmadılar ve ibadetlerine karışmadılar. Bununla birlikte bazı Hıristiyan grupları rahat durmayıp isyan çıkarmaya çalıştılar. Beyrut Emîr'i de, bütün Hıristiyanları Beyrut'tan çıkarıp başka bir yere yerleştirmeye karar verdi. Bunun üzerine Hıristiyanlar o sıralarda Beyrut'a yerleşmiş olan Abdurrahman el-Evzâî'ye (ö.157/774)⁵⁶ müracaat edip bu duruma engel olmasını istediler. Evzâî de araya girip, Hıristiyanların buldukları yerden sürgün edilmesine engel oldu.

Haçlılar Beyrut'u aldıklarında Evzâî'nin türbesi dışında, Müslümanlara ait her şeyi yıkıp tahrip ettiler. Selahattin, Beyrut'u Haçlıların elinden aldığı zaman içinde namaz kılacak bir mescid bulamamış, Cuma namazını dahi Evzâî'nin türbesi yanında kılmıştır.

3. Endülüste Haçlı Zulmü

XI. yüzyılın sonlarında başlayan ve adım adım gelişen Endülüs'ü işgal harekâtı 1492'de Gırnata'nın düşmesi ile fiilen ve resmen tamamlandı. Bu işgal harekâtı ve sonrasında Endülüs Müslümanlarının bir kısmı, Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamayı haysiyet kırıcı ve tehlikeli bulduklarından, öteki Müslüman ülkelere göçü tercih ettiler. Buna mukabil sayıları yüzbinlerle, hatta milyonlu rakamlarla ifade edilen bir büyük kitle ise, Hıristiyan idarecilerin din, can ve mallarına dokunulmayacağına dair kendilerine verdikleri garantilere güvenerek İspanya'da, kendi topraklarında kalmayı tercih ettiler. Yalnız, bu ikinci grubun fark edemediği bir gerçek vardı; o da, verilen garantilere rağmen kilisenin ve kilise ile iş ve anlayış birliği içindeki Hıristiyan idarecilerin, İspanya'da Katolik Hıristiyanlığın dışında bir dinî inanca asla tahammül edemeyecekleri hususu idi. Nitekim,

⁵⁵ Demirkent, "Kudüs – Haçlılar Dönemi", *DİA*, XXVI, 331.

⁵⁶ Müslümanların yanı sıra Yahudiler, Hıristiyanlar ve Kıpçıklar da kendisini çok severlerdi. Evzâî vefât ettiğinde bütün bu dinî gruplar onun cenaze merasimine iştirak etmişlerdir. Türbesi, Beyrut'un girişine yakın bir yerde bulunmaktadır. Türbenin bulunduğu bölge şimdilerde Evzâî Mahallesi olarak anılmaktadır.

bu tahammülsüzlüğün neticesi olarak, kısa bir süre önce ülkedeki Yahudi varlığı, zorla Hıristiyanlaştırma ve sürgün metotları kullanılarak tasfiye edilmişti. Aslında Müslümanlar arasında da, Yahudilerin başına gelenlerin bir gün kendi başlarına da geleceğini kestirenler yok değildi. Bunlardan birisi olan komutan Musa b. Ebû Gassân'ın, Gırnata'nın düşmana teslim edilip edilmemesine dair el-Hamrâ sarayında gerçekleştirilen müzakereler esnasında, belli taahhütler almak karşılığında şehrin teslimini savunanlara karşı şu itirazı oldukça dikkat çekicidir:

“...Kendinizi aldatmayın” Hıristiyanların anlaşmalara sadık kalacaklarını zannetmeyin..(Eğer teslim olursak) önümüzdeki günler şehirlerimizin yağmalandığı, evlerimizin yıkıldığı, mescitlerimizin kirletildiği, ırz ve namuslarımızın çiğnendiği günler olacaktır. Önümüzde zulüm, baskı, kamçı, zincir vardır. Önümüzde hapisler, yangınlar vardır...”

Yahudilerin başına gelenlerin hatıraları henüz taze olmasına ve Musa b. Ebû Gassân ve onun gibi düşünenlerin yaptıkları ikazlara rağmen, öyle anlaşılıyor ki, kendi öz toplarlarında yaşama arzusu ile Hıristiyan idarecilerin cömertçe taahhütleri bir noktada kesişince, söz konusu Müslüman kitlenin geleceğe dair endişeleri büyük ölçüde ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla da mevcut şartlar çerçevesinde İspanya'da kalmayı kendileri için daha münasip bulmuşlardı. Ne var ki, ilerleyen zaman, kendilerini değil, geçmişteki olaylardan ibret almasını bilen ve ibret ışığı ile geleceğe bakan Musa'yı doğruladı. Nitekim, İspanya'nın siyaseti birliği kadar dinî birliğinin sağlanmasını da politikasının temel hedeflerinden biri olarak tasbit eden İspanyol hükümeti, 1492'de altına imza attığı taahhütleri bir taraf bırakarak, 1497 senesinden itibaren hakimiyeti altındaki Müslüman toplulukları, Hıristiyanlaştırmak için yoğun bir faaliyet içine girdi. 1501'den 1526'ya kadar değişik tarihlerde çıkarılan bir dizi kanun ve fermanla, Müslümanlardan Hıristiyanlığa girmeleri, buna yanaşmazlarsa ülkeyi terk etmeleri istendi. Sürgün şartları çok ağır olduğundan, Müslüman kitle, az bir bölümü hariç, sürgünü göze alamadı. Onların çaresizliklerinden kaynaklanan bu tavır, Hıristiyan idarecilerce, Hıristiyanlığa girmeye razı oldukları şeklinde değerlendirildi. Binaenaleyh, bu Müslümanlar, iradeleri dışında da olsa, hiç vakit kaybetmeden vaftiz edildiler. Söz konusu Hıristiyanlaştırma süreci, şeklen de olsa 1526 senesinde tamamlandı. Bu duruma göre artık İspanya'da Müslüman yoktu, Moriskolar denilen yeni Hıristiyanlar vardı.

Hıristiyanlaştırma faaliyetleri esnasında karşı çıkmak isteyenler şiddetli bir şekilde cezalandırıldılar. Moriskoların İslâm dini ve kültürüyle irtibatlarını kesebilmek için başta Kur'an nüshaları olmak üzere Arapça

dinî eserler toplatılarak meydanlarda halkın gözleri önünde yakılmak suretiyle imha edildi. Bununla da yetinilmedi İslâmî anlayış ve kimliğe ait veya bunları çağrıştıran ne varsa yasaklandı. Bu yasaklar çerçevesinde cami ve mescitler, İslâmî usullere göre et kesiminin yapıldığı mezbahalar, kasap dükkanları ve hamamlar kapatıldı. Bundan böyle artık Arap isimleri ve unvanları kullanılmayacak, çocuklar sünnet ettirilmeyecek, kadınlar tesettürü terk edecekler, kilise çanları çalarken veya rahipler sokaklardan geçerken saygı ifadesi olarak diz çökülecekti. Daha sonra bunlara yeni yasaklar eklendi. Buna göre ev içinde bile Arapça konuşulmayacak, herkes kısa sürede İspanyolcaya öğrenecek, evlerde Arapça kitaplar bulundurulmayacak, kadınlar peçe ve çarşaflarını terk edecekler, kıyafetler tamamen Hıristiyan İspanyollarinkine uydurulacak, altı yaşın altındaki çocuklar ailelerinden alınarak Hıristiyan terbiyesi alabilmeleri için kilise okullarına yerleştirileceklerdi.

Hıristiyan idareciler, burada sadece bir bölümü zikredilen bu sert tedbir ve yasakların uygulamadaki kontrolünü ülkede XIII. yüzyıldan beri zaten var olan Engizisyon Mahkemeleri'ne havale etti. Moriskoların yaşadıkları Gırnata, Belensiye, Aragon, Kastilya gibi bölgelerde yeni engizisyon mahkemeleri kuruldu. Bir Moriskonun komşusunun kendisine sunduğu domuz etini yememesi, Cuma günü temizlik yapması veya evini kilitlemesi, çocuklarına Müslüman atalarından birinin adını vermesi, yanılarak veya dikkatsizlikle ağızdan “Allah” veya “Muhammed” lafızlarını kaçırması, Ramazan ayında gündüz vakti kendisine sunulan yemeği yememesi, Arapça konuşması veya şarkı söylemesi, evinin yatak odasında haç bulundurmaması ve yer darlığı sebebiyle burada zikre imkan olmayan başka bir çok davranışı bu mahkemelerce cezalandırılması için geçerli ve yeterli sebeplerdi.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bütün bu yapılanların bir tek hedefi vardı: o da, İspanya'da kalan Endülüs Müslümanlarını, yeni adıyla Moriskoları kendi İslâmî kimliklerinden uzaklaştırarak, zorla da olsa Hıristiyanlaştırmak, onlara bir Hıristiyan kimliği kazandırmaktı.⁵⁷

D. MODERN BATI'NIN İSLÂM'A KARŞI TUTUMU

Modern Batı, bilim ve teknolojiye ilerlerken hukuk ve siyaset alanlarında da kendileri için iyi bir seviye yakalamıştır. Hukukta temel ilkeleri adalet, özgürlük ve eşitliktir. Başkaları için de bu ilkeleri eşit sevi-

⁵⁷ Özdemir, Mehmet *Endülüs Müslümanları – İlim ve Kültür Tarihi*, s. 121-126.

yede aynen tatbik ettiklerini ileri sürseler de, fiili durum bunun aksini göstermektedir.

Öncelikle Avusturya ve Belçika gibi birkaç ülkenin dışında, İslamiyet resmî din olarak tanınmamaktadır. Halbuki günümüzde Almanya'da dört milyon dolayında Müslüman bulunduğu gibi, Fransa ve İngiltere'de Müslümanlar sayı itibariyle Hıristiyanlardan sonra gelmektedir. Diğer taraftan birçok Avrupa ülkesinde Yahudi ve Hindûların sayısı Müslümanlardan çok az olduğu halde, Yahudilik ve Hinduizm resmî din olarak tanınmıştır. Bu durumu adalet, özgürlük ve eşitlikle bağdaştırmak mümkün değildir.

İslâmiyet'in resmî din olarak tanınmaması, Avrupa'da yaşayan Müslümanları çeşitli sıkıntıların içine sokmaktadır. Bu sıkıntıların başında Müslüman çocukların din eğitimi problemi gelmektedir. Hıristiyan ve Yahudi çocukları dinlerini kendi din adamlarından öğrenirken, Müslüman çocukları, bu imkandan büyük ölçüde mahrum kaldıkları gibi, bir de Hıristiyanlık dersi almak mecburiyetinde kalmaktadırlar. Her ne kadar veliler dilekçe verip çocuklarının din eğitiminden muaf olmaları talebinde bulunma haklarına sahip iseler de, çoğu kez böyle bir haklarının olduğunun farkında bile değildirler. Türkiye'den gönderilen din görevlileri vasıtasıyla bu açık bir ölçüde kapatılmaya çalışılsa da, bu da sınırlı bir çerçevede kalmaktadır. Kaldı ki her Müslüman ülkenin, vatandaşlarına yönelik böyle bir faaliyeti bulunmamaktadır. İslâmiyet'in resmî din olarak tanınmamasının neticelerinden biri de devlet yardımı alınamamasıdır. Dinleri resmen tanıyan azınlıklar, kurdukları özel okullar için hükümetten yardım alabildikleri halde Müslümanlar bundan mahrum kalmaktadırlar.

Genel hukuk düşüncesine göre din konusunda aslanan kişinin kendi beyanıdır. Devletlerin, insanların dinini tayin etme gibi bir yetkileri olmadığı gibi, resmen "ben senin dinini tanıdım-tanımadım" deme gibi hakına da sahip olmamalıdır. Eğer bir ülkede din özgürlüğü varsa, bu ilke bütün dinler için geçerli olmalıdır. Bir ülkede devlet "ben senin dinini resmen tanımıyorum" derse, bu ülkede ancak resmen tanınan dinler için din özgürlüğü vardır, diğer dinler için ancak sınırlı bir din özgürlüğünden söz edilebilir. Bu tutum hukukta adalet ilkesiyle bağdaşmaz. Ama bütün Avrupa'da uygulama böyledir.

Avrupa'da Müslümanların sayılarının artmasına paralel olarak cami ve mescidlerin sayılarının artması üzerine bir de cami ve mescid düşmanlığı ortaya çıkmıştır. Başta hükümetler yeni camilerin açılmasını ve inşa edilmesini zorlaştırmaktadırlar. Bunun yanı sıra zaman zaman terörist ekipler tarafından camilere saldırılar düzenlenmeye devam etmektedir.

Camilerin içine domuz eti parçaları atılmak, kapı ve pencereleri kırılmak suretiyle Müslümanların kendileri için Avrupa ülkelerinde cami kurmalarına engel olunmaya çalışılmakta, açık olanlara da gidilmemesi için korku salınmaktadır. Bu saldırgan hareketlere rağmen Avrupalı bazı devlet adamları cami düşmanlığına prim verircesine camiler ve Müslümanlar aleyhinde bazı konuşmalara devam etmektedirler.

İslâm ülkelerinde Hıristiyanların bulunduğu şehirlerde, onlar nasıl kiliselerini camilerin yanında inşa etmişlerse, Müslümanlar da Avrupa’da kiliselerin yanında kendi camilerini inşa edebilmelidir. Adalet, eşitlik ve din özgürlüğü bunu gerektirir. Bununla birlikte Müslümanların her yerde cami inşa etmeleri doğru olmadığı gibi, Hıristiyanların da istedikleri her yerde kilise açmaları doğru değildir. Camiler Müslümanlar için, kiliseler ise Hıristiyanlar için yapılıdır. Dolayısıyla Camiler Müslümanların, kiliseler ise Hıristiyanların yoğun olarak yaşadığı semtlerde inşa edilmelidir. Müslümanların yoğun olarak yaşamadığı yerlerde cami yapılması Hıristiyanları, Hıristiyanların yoğun olarak yaşamadıkları yerlerde de kilise açılması Müslümanları rahatsız eder. Türkiye’de Hıristiyanlar ancak kendilerinin yoğun olarak yaşadıkları yerlerde kilise açabilmelidirler.

Ancak Avrupalılar Türkiye’de bazen bir tek Hıristiyanın bile bulunmadığı şehirlerde kilise açmak isterken, diğer taraftan Avrupa’da Müslümanların ihtiyacı olan camilerin açılmasına bir sürü engel çıkarmaktadırlar. Bunlardan bir örnek de bizim Almanya’da görevli olduğumuz sırada yaşanmıştır. Koordinatör unvanıyla Hamburg Din Hizmetleri Ataşeliği görevini deruhte ettiğimiz 1988 yılında, Vedel semtinde cami derneği bütün uğraşlara rağmen bu bölgede cami açma imkanını bulamamıştır. Halbuki o dönemde Vedel’de nüfusun %55’i yabancı, %45 ise Türk vatandaşı idi. Geri kalan %10’un da çoğu Müslüman ülke vatandaşlarından oluşuyordu. Nüfusun %50’den fazlası Müslüman olan bu bölgede, yer darlığı bahane edilerek cami açılmasına izin verilmedi.

Din özgürlüğü konusunda böyle bir tavır içerisinde olan Avrupa, ifade özgürlüğüne gelince İslâm’a hakarete varan yayın ve faaliyetlere izin verecek kadar ileri gitmektedir. Ancak konu Hıristiyanlık olursa elbette buna müsaade edilmez.

“Şeytan Ayetleri” kitabının yazarı Selman Rüşdi, 1988 ve daha sonraki yıllarda Müslümanların tepkisiyle karşılandı. Çünkü bu kitabın, Müslümanlara hakaretlerle doluydu. Ve bu kişi örneğinde olduğu gibi Avrupa ve Amerikalılar Müslümanlara basın yoluyla hakaret edilmesinden rahatsız olmadıkları gibi, Müslümanların haklı tepkilerini de barbarlık ve anarşistlik olarak nitelendirdiler. Muhtemelen bu kitabın yayınlanması,

Kur'an'ın insanları şiddete sevkettiğini söylemek için bir bahane olsun diye ortaya konmuş bir tezgahı. Avrupa medyası da bu tezgahın önemli bir parçası gibi davranmaktan geri kalmadı. Bu konuda Selman Rüşdi'yi haksız görecekları yerde, yapılan protesto gösterilerini haksız buldular. Öyle ya bu protestolar bir kişinin, evet sadece bir kişinin ifade özgürlüğünü engelliyordu. Öte yandan bu kitabın milyonlarca Müslümanın vicdanını rahatsız etmesi onların umurlarında bile değildi.

Halâ Avrupa'da, ırkçılar tarafından zaman zaman camilerin taşlanması ve saldırıya uğraması sıradan olaylardan sayılmaktadır.

Hollanda'da yaşanan resim ve Danimarka'da yaşanan karikatür olayları da ifade özgürlüğüyle açıklanmıştır. Ancak konu Hıristiyanlık olsaydı herhalde böyle davranmayacaklardı. Başkasına hakareti hoş gören bir medeniyet hiç şüphesiz sakattır ve sadece kendine medeniyettir.

Batı medeniyetinin çok önemli şöyle bir problemi de vardır: Kural olarak hâkim medeniyetin mensuplarının, durup dururken azınlıkların benimsediği medeniyetin mensuplarına saldırması ahlâkî bir düşüklüktür. Tabii ve normal olan duruma göre hâkim medeniyetin mensupları, kendilerine saldırılmadığı müddetçe vakarlı bir şekilde sükûnetlerini muhafaza etmelidirler. Eğer hâkim medeniyetin mensupları durduk yerde mahkûm medeniyetin mensuplarına saldırıyorsa, hâkim medeniyetin çok önemli bir zaafı var demektir. Müslümanlar kiliseleri taşlamazken, Avrupalıların camileri taşlaması ve ayrıca İslâmî değerlere saldırımları veya saldırıları hoş görmeleri, Batı medeniyetinin büyük bir ahlakî zaaf içerisinde olduğunu en açık göstergesidir. Galiba köklü bir sömürge kültüründen gelen Batı'ya da bu yakışıyor! Maddî olarak zayıfları sömürüp onların sırtından zengin olmaları, manevî alana da yansımış bulunmaktadır. Maddeten onları değersiz ve küçük görmeleri, onlarda bu kesimin inançlarını da küçük görme psikozunu doğurmuştur. Bu durum onlarda, kendilerinden olmayanların inançlarını hakir görme ve onlara saldırma hissini doğurmuş, hatta kendilerinde böyle bir hakkın bulunduğu vehmine düşürmüştür.

Halbuki İslâm, dinler arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın bütün dinlere ait mâbedlerin korunmasını istiyor: "Onlar, başka değil, sırf 'Rabbimiz Allah'tır' dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılır giderdi. Allah kendisine (kendi dinine) yardım edenlere muhakkak surette yardım eder. Hiç şüphesiz Allah güçlüdür, gâliptir."⁵⁸

⁵⁸ Hac, 22/40.

SONUÇ

Geçmişte farklı inanç grupları cemaat halinde yaşadıklarından, aynı şehirde yaşasalar bile farklı mahallelerde ikamet ederlerdi. Kendi mahallelerinde insanlar inançları istikametinde daha rahat yaşayabiliyor; dolayısıyla karşı inançtan olanlar arasında önemli problemler ortaya çıkmıyordu. Tabii ki bu da farklı inançlara saygı gösteren İslâm ülkeleri için geçerli olan bir durumdu. Batı'da böyle bir durum görülmezdi. Orada Hıristiyanlığın baskıcı yaşam tarzı hakim kılınmaya çalışılıyordu.

Günümüzde cemaat yaşantısı büyük ölçüde sona ermiş, birlikte yaşama dönemi başlamıştır. Bilim ve teknolojinin gelişmesi neticesinde küreselleşen dünya, artık herkesin her zaman her yerde birlikte yaşadığı bir mekan haline gelmiştir. Aynı mekanda farklı inançlar yüzünden bir problem çıkmaması için, eskiye göre insanların daha fazla titizlik göstermeleri ve ince ayar yeni kurallar geliştirmeleri gerekmektedir.

Geçmişte farklı inanç gruplarının huzur içinde yaşadıkları ülkeler genellikle İslâm ülkeleri olmuştur. Dolayısıyla Müslümanlar, karşı inanç sahipleriyle birlikte yaşama konusunda uzun ve derin bir tarihî tecrübeye sahiptir. Günümüzde birlikte yaşama projeleri hazırlanırken, mutlaka bu tecrübeden yararlanılmalıdır.

Diğer taraftan Batı dünyası, Hıristiyanlığın dışındaki inançları tanımama konusunda çok mutaassıp davranmış ve 20. asra gelinceye kadar farklı inanç sahipleriyle birlikte yaşama konusunda tarihî bir tecrübeye sahip olmamıştır. Günümüzde Batı, farklı inanç sahiplerini bir arada yaşatma konusunda bazı projeler geliştirmeye çalışmakta ancak yine de bu projelerde geçmişin o baskıcı tabiatını gizleyemedikleri açıkça görülmektedir.

Eğer Batı, samimi olarak tarafsız bir “birlikte yaşama projesi” geliştirmek istiyorsa, Müslümanların bu sahada gerçekleştirdiği tarihî tecrübeden ve İslâm'ın bu konudaki ilkelerinden faydalanmak durumundadır. İslâm'ı reddederek Müslümanların da içinde olduğu bir “birlikte yaşama projesi” geliştirmek mümkün değildir. Bu hususta en çok dikkat edilmesi gereken husus, herkesin inancını, manevî değerlerini ve mabetlerini koruma altına almak olmalıdır.

İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSLERİ

Emine KESKİNER*

ÖZET

Ülkemizde insan hakları bağlamında en sık tartışılan konulardan biri ilk ve orta öğretimde okutulmakta olan zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleridir. Bu bildiriye öncelikle uluslar arası belgelerdeki din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili maddelere yer verilecek ardından da Batı'daki din eğitimi ve öğretimindeki temel yaklaşımlara göz atılacaktır. Bu çerçevede insan haklarına uygun bir din eğitimi ve öğretiminin nasıl olması gerektiği yönündeki genel kabuller üzerinde durulduktan sonra, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleriyle ilgili ülkemizdeki tartışmalara geçilecektir. Bu tartışmalar Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin 2007'deki kararı ve Tarih Vakfı'nın Ders Kitaplarında İnsan Hakları Projesi'ndeki sonuçlarla sınırlı tutulacaktır. Sonuçta ise tartışmalara nasıl son verileceği ilgili öneri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Tarih Vakfı.

ABSTRACT

The Lessons of Religious Culture and Moral Knowledge in the Context of Human Rights

One of the most debated issues in Turkey in the context of human rights has been 'Religious Culture and Moral Knowledge' courses that are compulsory in primary and secondary schools. This paper will firstly discuss the international documents on freedom of conscience and religion, and then will examine the main approaches to religious education in the West. In that context, the paper will discuss the generally accepted views on how a religious education respective of human rights should be and then will shed light on the issue of 'Religious Culture and Moral Knowledge' lessons in Turkey. The discussions are limited to the ruling of the European Court of Human Rights in 2007 and to the results of the "Human Rights in Textbooks" project conducted by the History Foundation in Turkey. The paper will end by offering some preliminary solutions to the problem.

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı. e-posta: eminekeskiner@gmail.com

Keywords: Human Rights, ‘Religious Culture and Moral Knowledge’ courses, European Court of Human Rights, History Foundation in Turkey.

İnsan Haklarına Yönelik Uluslararası Belgelerde Din ve Vicdan Özgürlüğü

Din eğitimi ve öğretiminin insan hakları çerçevesinde nasıl gerçekleştirilebileceğini tartışabilmek için öncelikle, uluslar arası düzeyde kabul edilmiş insan hakları sözleşmelerinde yer alan din ve vicdan özgürlüğüyle ilgili düzenlemelere göz atmak gerekmektedir.

Birleşmiş Milletler Teşkilatı’nın (BM) kuruluşuyla birlikte insan hakları kavramı uluslararası sistemin ve uluslararası hukukun bir parçası olmaya başlamıştır. BM Genel Kurulu tarafından 10 Aralık 1948 tarihinde ilan edilen *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*’nde diğer temel hak ve özgürlüklerle beraber din ve vicdan özgürlüğü 18. maddede şu şekilde düzenlenmiştir: “Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır; bu hak din ya da inanç değiştirme; dinini ya da inancını tek başına ya da topluca, açık ya da özel olarak öğretim, uygulama, tapınma ve anma bağlamında açığa vurma özgürlüğünü içerir.”

20 Mart 1950’de Roma’da imzalanan *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*’nin 9. maddesi de din özgürlüğüne ilişkin genel ilkeleri düzenlemektedir.¹ İki paragraftan oluşan maddenin birinci paragrafı büyük ölçüde *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*’nin tekrarı niteliğindedir. İkinci paragrafta ise bu özgürlüğün hangi durumlarda sınırlanabileceğine açıklık getirilmektedir:

1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.
2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlakın, ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir.

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi tarafından hazırlanıp 16 Aralık 1966 tarihinde imzaya açılan *Medeni ve Siyasî Haklara İlişkin*

¹ Sözleşme, 3 Eylül 1952’de yürürlüğe girmiş, Türkiye tarafından 18 Mayıs 1954’de onaylamıştır.

Uluslararası Sözleşme'nin² 18. maddesinde din ve vicdan özgürlüğünün daha önceki bildiri ve sözleşmeyle benzer bir şekilde düzenlendiği görülmektedir:

Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü

1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu hak, kendi tercihiyle bir dini kabul etme veya bir inanca sahip olma özgürlüğü ile, tek başına veya başkalarıyla birlikte toplu bir biçimde, aleni veya özel olarak, dinini veya inancını ibadet, uygulama, öğretim şeklinde açığa vurma özgürlüğünü de içerir.

2. Hiç kimse, kendi tercihi olan bir dini kabul etme veya inanca sahip olma özgürlüğünü zayıflatacak bir zorlamaya tabi tutulamaz.

3. Bir kimsenin dinini veya inancını açığa vurma özgürlüğü ancak kamu güvenliği, kamu düzeni, sağlık veya ahlak veya başkalarının hak ve özgürlüklerini korumak amacıyla, hukuken öngörülen ve demokratik bir toplumda gerekli olan sınırlamalara tabi tutulabilir.

4. Bu Sözleşmeye Taraf Devletler, anne-babalar ile, mümkünse vasilerin kendi inançlarına uygun biçimde çocuklarına din ve ahlak eğitimi verilmesini isteme özgürlüğüne saygı göstermeyi taahhüt ederler.³

İnsan haklarına dair bir diğer uluslararası belge 1975 yılının Ağustos ayında Finlandiya'nın başkenti Helsinki'de düzenlenen Avrupa'da Güvenlik ve İşbirliği Konferansı'nın sonunda imzalanan *Helsinki Nihai Senedi*'dir. Nihai Senet'te "Düşünce, vicdan, din ve inanç özgürlüklerini de kapsamak üzere, insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı" başlığını taşıyan VII. İlke çerçevesinde din ve vicdan özgürlüğünün daha önceki belgelerle paralel ve tutarlı bir şekilde düzenlendiği görülmektedir:

Katılan - Devletler, ırk, cinsiyet, dil ve din ayırımı gözetmeksizin, herkes için düşünce, vicdan, din veya inanç özgürlüklerini de kapsamak üzere, insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı gösterirler.

Katılan - Devletler, insan kişiliğinin özündeki onurdan doğan ve kişinin özgür ve tam gelişmesi için zorunlu bulunan, yurttaşlık hak ve öz-

² Medenî ve Siyasî Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslar arası Sözleşme ile birlikte, Birleşmiş Milletler insan hakları sisteminin anayasal nitelikte hukukî belgeleri olarak kabul edilmektedir. Hanski, Raija ve Martin Scheinin, *İnsan Hakları Komitesi'nin Emsal Kararları*, çev. Defne Orhun, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), s. ix.

³ Türkiye Cumhuriyeti adına, sözleşmenin 15 Ağustos 2000 tarihinde New York'ta beyanlar ve çekince ile onaylanması uygun bulunmuştur. Bkz. "Medeni ve Siyasî Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmenin Onaylanmasının Uygun Bulduğuna Dair Kanun", <http://www.yargitay.gov.tr/content/view/147/80/> (Erişim tarihi: 10 Nisan 2009)

gürlükleriyle, siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel ve başka hakların ve özgürlüklerin etkin biçimde kullanılmasını geliştirir ve desteklerler.

Bu çerçeve içinde, katılan - Devletler kendi vicdanının buyruğu uyarınca, tek başına ya da topluca bir din veya inanca inanmak ve onun gereklerini yerine getirmek özgürlüğünü kişiye tanırlar...⁴

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın önemli metinlerinden olan *Viyana Sonuç Belgesi* (1989) de, din ve inanç özgürlüğünden yararlanma konusunda bir dizi prensip getirmiştir. (16) Bireyin din ve inanç özgürlüğünü garanti altına almak amacıyla üye devletler,

(16.1) din sebep gösterilerek kişiye karşı ayrımcılık yapılmasını engellemek ve bunu tümüyle ortadan kaldırmak için etkili önlemler... alırlar;

(16.2) inananlar ve inanmayanların yanı sıra farklı dine mensup topluluklar arasında *karşılıklı hoşgörü ve saygı ortamının* gelişmesini... teşvik ederler;

(16.6) herkesin seçtiği dilde, bireysel ya da diğerleriyle birlikte din eğitimi alma ve verme hakkına saygı gösterirler.

(16.7) anne babaların çocuklarına kendi inançlarıyla uyumlu bir şekilde din ve ahlak eğitimi sağlama özgürlüğüne saygı gösterirler.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 1989'da kabul edilen Çocuk Hakları Sözleşmesi de konuyla ilgili benzer hükümler içermektedir. Madde 14:

1. Taraf Devletler, çocuğun düşünce, vicdan ve din özgürlükleri hakkında saygı gösterirler.

2. Taraf Devletler, anne-babanın ve gerekiyorsa yasal vasilerin; çocuğun yeteneklerinin gelişmesiyle bağdaşır biçimde haklarının kullanılmasında çocuğa yol gösterme konusundaki hak ve ödevlerine, saygı gösterirler.

3. Bir kimsenin dinini ve inançlarını açıklama özgürlüğü kanunla öngörülmek ve gerekli olmak kaydıyla yalnızca kamu güvenliği, düzeni, sağlık ya da ahlakı ya da başkalarının temel hakları ve özgürlüklerini korumak gibi amaçlarla sınırlandırılabilir.⁵

⁴ "Helsinki Nihai Senedi, 1 Ağustos 1975", <http://www.todaie.gov.tr/ihadm/avrupa/helsinki.pdf> (Erişim tarihi: 3 Mart 2009)

⁵ "Çocuk Hakları Sözleşmesi", <http://www.turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=5719> (Erişim tarihi: 10 Mart 2009)

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne göre din özgürlüğü, demokratik toplumun temel taşlarından biridir. Mahkeme önüne gelen ilk davada 9. maddede korunan özgürlükler ile ilgili ilkeleri tespit etmiştir: Kokkinakis kararında bu ilkeler şu şekilde açıklanmıştır: “Bu özgürlük (düşünce, vicdan ve din özgürlüğü), dinî boyutuyla, inananların kimliklerini ve yaşam biçimini şekillendiren en önemli unsurlardan biri olmanın yanı sıra, aynı zamanda ateistler, agnostikler, septikler ve din karşısında kayıtsız kalanlar için de çok kıymetli bir değerdir... demokratik toplumun ayrılmaz bir unsuru olan *çoğulculuk* da bu özgürlüğe dayanmaktadır. Din özgürlüğü her ne kadar öncelikle bireysel vicdanı ilgilendiren bir mesele olsa da, o aynı zamanda diğer şeylerin yanı sıra, kişinin “dinini açıklama” (açığa vurma) özgürlüğünü de ifade etmektedir.”⁶

Kişinin din, inanç ve düşüncelerini açıklamaya veya değiştirmeye zorlanmaması, bunlardan dolayı kınanmaması ve baskı altında tutulmaması gereği, taraf devletlere belli bir dini veya inancı insanlara dayatmama, endokrine etmeme yükümlülüğünü yüklemektedir. Ancak, devletin *belli şartlar altında din derslerini zorunlu kılması* 9. maddeye aykırı bir uygulama değildir.⁷

Uluslararası insan hakları belgelerini göz önüne bulduğumuzda, devletin sorumluluğunun sadece inançlara karışmaktan kaçınmak değil, tüm bireyler ve grupların din ve inanç özgürlüğünden yararlanmasını sağlayacak adımlar atmak oluğu anlaşılmaktadır. Düşünce, vicdan ve din özgürlüğüyle ilgili insan hakları yükümlülüklerini yerine getirebilmek için devletler toplumda karşılıklı saygı ve anlayış ortamını destekleyen stratejiler benimsemelidirler.⁸

İnsan Hakları Komitesi, 1993 yılında, BM insan hakları sisteminin anayasal nitelikte hukukî belgesi olarak kabul edilen Medenî ve Siyasî Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin 18. maddesi hakkında 22 no'lu bir genel yorum çıkarmıştır. Buna göre, 18. madde “*her türlü din ya da inancın açıklanması hakkının yanı sıra, tanrılı, tanrısız dinler ile atesit inançları da*” korumaktadır. Komite, ‘yeni dinler’ konusunda, 18. maddenin “geleneksel dinler ya da geleneksel dinlerinkine benzer kurumsal özellikleri ya da uygulamaları bulunan din ve inançlarla” sınırlanmadığını ifade

⁶ Kokkinakis/Yunanistan, (başvuru no. 3/1992/348/421), 19 Nisan 1993, par. 31'den aktaran Arslan, Zühtü, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2005), s. 32-33.

⁷ Arslan, s. 34.

⁸ *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*, (haz. Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR) Advisory Council), Poland 2007, s. 30, 32.

ederek geniş bir yorum benimsemiştir.⁹ Bu durumda, dinî ve ya din dışı tüm inanç sistemleri (ateizm, agnostisizm vb.) herhangi birine ayrıcalık tanımaksızın din ve vicdan hürriyetinin kapsamına dahildir.

Söz konusu genel yorumda dikkate çarpan bir diğer husus, resmî bir dinin ya da bir devlet dininin hukuken tanınmasının 18. maddeyi ihlal etmediğinin açıkça belirtilmesidir. Ancak bu durum *başka dinlerin mensuplarına ya da dinsizlere karşı ayrımcılığa yol açacak bir sonuç yaratmamalıdır.*¹⁰

Uluslararası insan hakları sözleşmeleri dinin ya da inancın bireyler veya topluluklar tarafından açığa vurulmasını da korumaktadırlar. Dinin ya da inancın dışı vurulmasına yönelik sınırlamalar ancak belli şartlar altında zorunlu hale gelebilir. Bu zorunluluklar ise yukarıdaki belgelerde görüldüğü üzere şunlardır: “Kamu güvenliğini ya da düzenini korumak, sağlığı ya da değerleri korumak, başkalarının temel hak ve özgürlüklerini korumak.”

Dinin ya da inancın açığa vurulması dört şekilde olabilir: İbadet, öğretim, uygulama ve dinî kurallara uyma. Bu bildiride bu alanlardan sadece din öğretimi üzerinde durulacaktır.

Din Öğretiminde Mevcut Temel Yaklaşımlar

İnsan haklarına uygun bir din eğitimi-öğretimi için ileri sürülen görüşleri anlayabilmek için dünyada belli başlı din eğitimi ve öğretimi yaklaşımlarına kısaca bakmakta yarar vardır. Bugün din öğretimi deyince akla üç temel yaklaşım gelmektedir: Dini öğrenme, din hakkında öğrenme, dinden öğrenme.¹¹

Bu yaklaşımlardan *dini öğrenme*, belli bir dinin ya da mezhebin öğretilerinin öğrencilere empoze edilmesini amaçlayan (konfesyonel), normatif, dolayısıyla o dine inanan biri tarafından yapılması öngörülen bir eğitim-öğretim yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın referans disiplini *ilahiyat/teolojidir*. Bu yaklaşımın temelinde anlaşılacağı üzere din vardır. Toplumda dinî çeşitlilikler söz konusu olduğunda (ki bugün farklı dinî inanç ve anlayışların bulunmadığı bir toplum nerdeyse kalmamıştır), bu anlayışı

⁹ Hanski ve Scheinin, s. 349-350.

¹⁰ Hanski ve Scheinin, s. 350.

¹¹ Bkz. Hull, John M., “Religious Education in Democratic Plural Societies: Some General Considerations”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum*, (Ankara: MEB, 2003), s. 34-36; Ziebertz, Hans George, “Religious Education in Europe - A Landscape of Diversity”, *Müslüman Ülkelerde Din Eğitimi ve Avrupa’da Okullarda İslam Öğretimi* (Uluslararası Sempozyum 16-18 Kasım 2007), Yayınlanmamış bildiri. Béraud, Céline, “Avrupa Müesseseleri ve Dinî Olguların Öğretimi”, çev. İsmail Taşpınar, *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 240.

temel alan zorunlu bir din dersi din ve vicdan özgürlüğüne aykırı olduğu gerekçesiyle sorgulanmakta; çoğulcu değerler tarafından belirlenmiş olan zamanımızın tarzı olarak görülmemektedir.

İkinci yaklaşım olan *din hakkında öğrenme*; herhangi bir din ya da inançla ilgili endoktrine etme çabasına yer verilmeyerek dinlerin kültürel ve sosyal boyutunun ele alındığı, dolayısıyla öğretmenin dinî inanç ve anlayışının dikkate alınmadığı bir yaklaşımdır. Dinlere ve inançlara tarihî ve tasvirî olarak yaklaşılmaktadır. Bu yaklaşımın referans disiplini, *din araştırmalarıdır*. Yaklaşımın hedefinde toplumsal birlik ve beraberliği sürdürmeye yönelik olarak dinden istifade etme anlayışının hakim olduğu görülmektedir. Fiilî olarak dinî çeşitlilik durumunun ortaya çıktığı toplumlarda çoğulcu politikalar tarafından yapılması öngörülen ve uluslararası platformlarda (Avrupa Konseyi gibi) gitgide daha çok sahiplenildiği görülen bir yaklaşımdır.

Dinden öğrenme ise; bazı dinî ve ahlakî meseleler hakkında öğrencilerin bakış açısını dikkate alarak, kendilerine ait bir görüş oluşturmada onlara yardım etmeyi kendisine hedef edinen bir yaklaşımdır. Dindar bakış ile ateist ya da seküler hümanizme dayalı bakışın eşit olarak değerlendirildiği bu yaklaşımda söz konusu olan çok farklı bir tarafsızlıktır. Dinî yaklaşımlar bireysel tecrübeler şeklinde meşru veriler olarak baştan kabul edilmekte ve bunlara empati yoluyla ulaşılabilmektedir. Bu yaklaşımda da çoğulcu bir yaklaşım söz konusu olup merkezde birey bulunmaktadır. Yaklaşımın referans disiplini ise pedagojidir.

Din ve Vicdan Özgürlüğü ve Din Öğretimi

Din ve vicdan özgürlüğünün açığa vurulma alanlarından belki de en önemlisi eğitim-öğretimdir. Din ve vicdan özgürlüğünü ihlal etmeden din eğitim ve öğretiminin nasıl gerçekleştirileceği konusu uluslararası bağlamda da tartışılmakta olan konulardan biridir. Uluslararası sözleşmelerin anne babalara ya da yasal vasilere verdiği haklar ve fiilî bir durum olan dinî çeşitlilik doğrultusunda kamu okullarında insan haklarına uygun bir din öğretiminin imkanı ve şartlarının tartışılarda öne çıktığı görülmektedir.

BM İnsan Hakları Komitesi'nin yukarıda bahsi geçen 22 no'lu genel yorumuna göre; din ve vicdan özgürlüğü, tarafsız ve objektif bir şekilde verildiği takdirde, kamu okullarında din ve ahlakın genel tarihinin öğretilmesine izin verir. Dahası Genel Yorum, insan hakları taahhütleriyle tutarlı olduğu sürece kamu okullarında din öğretimini de kabul eder.¹²

¹² General Comment No.22, para. 6, op.cit. note 29'dan aktaran, *Toledo Guiding Principles*, s. 33.

Uluslararası normlar, devletin dinler ve inanç sistemleriyle değişik işbirliği formlarını reddetmemekle beraber, çoğulculuk için hayati bir şart olan hoşgörüyü garanti altına almak ve tüm bireyler ve gruplar için eşit bir şekilde din ve inanç özgürlüğünü korumak için “tarafsızlık ve yansızlık”ı talep etmektedirler.¹³

İnsan haklarıyla bağlantılı olarak anne-baba ya da yasal vasilerin durumuna gelince, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) ve uluslararası hukuk anne babanın ve yasal vasilerin çocuklarını dinî ya da felsefî inançlarıyla uyumlu bir şekilde yetiştirme hakkını kabul etmektedir. Yukarıda Viyana Sonuç Belgesi’nin 16.7. maddesinde bu kabul açıkça görülmektedir. Yine Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 1 numaralı Ek Protokolü’nün *eğitim hakkı* başlıklı 2. maddesinde bu durum şöyle ifade edilmektedir: “Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dinî ve felsefî inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir.”¹⁴

Bu maddeler devletin anne babaların inançlarına uygun bir eğitim sistemi sağlamak zorunda olduğu şeklinde yorumlanmamakla beraber; anne babalara çocuklarını kendi inançlarına uygun düşmeyen bir eğitim öğretimden çekme (muafiyet) hakkı tanınması konusunda görüş birliği vardır. Muafiyet şartı sağlanmışsa tarafsız olmayan din öğretimine bile izin verilebilir. Ancak din ya da inanç hakkında öğretimin hedeflendiği, yukarıda görülen *din hakkında öğrenme* yaklaşımına uygun düşen, tarafsız ve objektif bir din dersine ailenin karşı çıkması durumunda iş değişmektedir. Zira böyle bir din öğretimi (tarafsız ve objektif) uluslararası standartlara göre, zorunlu bile olsa, insan haklarına uygundur. Dolayısıyla muafiyet hakkının tanınmasına gerek görülmemektedir.¹⁵

Din hakkında öğrenme yaklaşımının lehinde meydana gelen değişme ve gelişmelerde Avrupa’daki dinsel çeşitlilikle ilgili fiilî durumun etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Demografik değişiklikler sonucu İslam, Avrupa’nın Hıristiyanlıktan sonra ikinci büyük dini haline gelmiştir. 11 Eylül 2001 saldırılarının ardından Batı ülkelerinde İslam’a karşı mevcut düşmanca algının iyice belirginleşmesi ve Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasında tansiyonun yükselmesi, politikacıların ve halkın dikkatini İslam ve eğitim, ya da eğitimde İslam’ın yeri konularına çekmiştir. Müslüman azınlıkların Avrupa’ya nasıl entegre edileceği ve potansiyel

¹³ Toledo Guiding Principles, s. 34.

¹⁴ Arslan, s. 37.

¹⁵ Bkz. Toledo Guiding Principles, s.35, 68-70.

çatışmanın azaltılabilmesi için neler yapılabileceği sorgulanmaya başlamıştır.¹⁶ Bu sorgulamalar neticesinde kamu okullarında toplumdaki tüm dinlere eşit mesafede duran, tarafsız ve yansız bir şekilde din öğretimi yapılması yönünde talepler dillendirilmeye başlanmıştır.

Avrupa Konseyi Parlamenter Meclisi'nin 2005 tarih ve 1720 sayılı "Eğitim ve Din" konulu Tavsiye Kararı¹⁷ bu doğrultuda alınmış önemli kararlardan biridir. Kararın ikinci maddesinde, çağdaş toplumun karşılaştığı ırkçılık, yabancı düşmanlığı, etnik tartışmalar, hoşgörüsüz fundamentalist hareketlerle terörist hareketler gibi birçok problemin dinî bir yönü olduğuna işaret edilmekte, beşinci maddede demokrasi ve dinin birbirine zıt düşmemesi gerektiği, gerçekte onların kamu yararına yönelik çalışmalarında ortak olmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Sonraki maddelerde şu görüş ve tavsiyelere yer verilmektedir:

Din konusundaki cehaletle, önyargılarla ve anlayışsızlıklarla mücadele etmek için eğitim esastır. Hükümetler *dinî ifade ve vicdan özgürlüğünü garanti altına almak*, din eğitimiyle ilgilenmek, dinler arası diyalogu cesaretlendirmek ve dinlerin sosyal ve kültürel ifadesini desteklemek için daha çok çaba sarf etmelidirler (Madde 6).

Geleceğin vatandaşlarında eleştirel aklı ve böylelikle kültürler arası diyalogu oluşturmak için, okul eğitimin temel parçasıdır... Çocuklara itidalle, objektif bir şekilde ve *Avrupa İnsan Hakları Konvensiyonu'nun* değerlerine saygılı bir şekilde belli başlı dinlerin tarihi ve felsefesini öğretmek suretiyle fanatizme karşı etkili bir şekilde savaşılabılır. Din adına yapılan siyasî çatışmaların tarihini anlamak esastır (Madde 7).

Dinleri bilmek insanlık ve medeniyetler tarihinin temel parçasıdır. Bu belli bir dine inanmak ve uygulamaktan çok farklıdır. *Bir dinin hâkim olduğu ülkeler bile herhangi bir dini desteklemeksizin ya da din değiştirmeyi teşvik etmeksizin tüm dinlerin kökenini öğretmelidir.* (Madde 8).

Konsey tarafından önerilen din derslerinin amacı 14. maddede şu şekilde açıklanmaktadır: "Bu eğitimin amacı öğrencilere kendi ve komşu ülkelerindeki dinleri keşfettirmek, herkesin kendi dininin doğru inanç olduğuna inanma konusunda eşit hakka sahip olduğunu ve diğer insanların farklı bir dine mensup olmaları ya da bir dine mensup olmamaları nedeniyle farklı insanlar olmadıklarını anlamalarını sağlamaktır. Bu eğitimin ama-

¹⁶ Jozsa, Dan Paul, "Islam and Education in Europe", *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*, ed. Robert Jackson v. dğr., (Germany: Waxmann Verlag, 2007), s. 68-69.

¹⁷ Maddeler için Bkz. "Recommendation 1720 (2005), Education and Religion", <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta05/EREC1720.htm> (Erişim tarihi: 20 Mart 2008)

cı tamamen tarafsız bir şekilde dinsizlik seçeneğinin yanı sıra belli başlı dinlerin tarihini içermelidir. (14.3) *Devlet dini olan ülkelerde bile kültür ve ibadet alanları arasındaki sınır aşılmamalıdır*. Mesele bir inancı aşılacak değil genç insanlara dinlerin niçin milyonların inanç kaynağı olduğunu anlamalarını sağlamaktır. Görüldüğü gibi, belli bir inanca bağlı olmadan dinlerin çoğulcu ve karşılaştırmalı olarak öğretimi teşvik edilmekte, böyle bir din öğretiminin insan hakları açısından uygun olduğu ifade edilmektedir.

İnsan Hakları Açısından Türkiye’de Din Öğretimi

Türkiye’nin insan haklarıyla ilgili sözleşme ve anlaşmalara imza attığı; ancak bazı maddeler için çekinceler koyduğu görülmektedir. Bu çekincelerden biri de din eğitim ve öğretimiyle ilgilidir. Örneğin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 1 numaralı Ek Protokolü’nü imzalarken Türkiye, yukarıda geçen eğitim hakkını düzenleyen ikinci maddeyle ilgili olarak, 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu hükümlerinin saklı tutulacağı yolunda bir çekince koymuştur. Bu çekincenin amacı bazı Batılı ülkelerde olduğu gibi, laik eğitimin yanında özel kuruluşlarca dinsel eğitime dayalı ikili bir sistemin kurulmasını önlemektir.¹⁸

Ülkemizde Cumhuriyet’in ilk yıllarında çıkarılan kanun ve yönetmelikler ışığında meydana gelen uygulamalarda din eğitim ve öğretiminin devletin gözetim ve denetimi altında örgün eğitim kurumlarında verilmesi ilkesi kabul edilmiştir. Bu ilke doğrultusunda din dersleri açısından uygulamalara baktığımızda inişli çıkışlı bir seyir görülmektedir. Bu seyir, din derslerinin hiç okutulmadığı yıllar, seçmeli olarak okutulduğu yıllar ve 1982’den bu yana zorunlu olduğu yıllar şeklinde özetlenebilir. Din derslerinin zorunluluğu Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın “Din ve Vicdan Hürriyeti” başlıklı 24. maddesinin 4. fıkrasında şu şekilde düzenlenmiştir: “Din ve ahlak eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve orta kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.” Anayasa’nın bu maddesiyle üç temel ilke getirilmiş, bu ilkelere bir ve ikincisi 1982’den itibaren uygulanmaya başlamıştır. Ancak üçüncü sırada yer alan isteğe bağlı din eğitim ve öğretimi bugüne kadar uygulamaya konulmamıştır.

Ülkemizin kendine özel tarihî, sosyal ve kültürel şartları gereği uygulamaya konan zorunlu din derslerinin ülkemizdeki eğitim öğretim

¹⁸ Kapani, Münci, *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1991), s. 137.

tartışmalarında ilk sıralarda yer aldığını söylemek abartı olmayacaktır. DKAB derslerinin zorunluluğu sık sık insan hakları bağlamında tartışılmakta, zorunluluğun kaldırılması ya da bugünlerde daha çok bu dersi çocuklarının almasını istemeyen ailelerin çocuklarına muafiyet hakkı tanınması yönündeki talepler yüksek sesle dillendirilmektedir. Aşağıda iki örnek üzerinden bu yöndeki talepler detaylandırılacaktır.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararı ve DKAB Dersleri

Son yıllarda DKAB dersleriyle ilgili en önemli gelişme, kuşkusuz Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin 9 Ekim 2007 tarihinde Alevî bir vatandaşımızın (Hasan Zengin) 7. sınıfta okuyan kızının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinden muafiyet talebini kabul etme yönünde karar vermesidir.¹⁹ Başvuranlar DKAB dersinin öğretilme şeklinin yukarıda geçen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne Ek 1 no'lu protokolün 2. maddesinin ikinci cümlesinde 'Devlet eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dinî ve felsefî inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir' şeklinde güvence altına alınan haklarını ihlal ettiğini ileri sürmüşler, Mahkeme de başvuranların haklarının ihlal edildiğini kabul etmiştir.

Ülkemizde DKAB derslerinden muaf tutulma hakkı sadece Türk vatandaşı olan Hıristiyan ve Musevî dinlerine mensup öğrencilere tanınmıştır. Konuyla ilgili olarak 9 Temmuz 1990'da Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu tarafından alınan 1 no'lu karar şöyledir: "Millî Eğitim Bakanlığı'nın teklifini müteakiben Türk vatandaşı olan, Hıristiyan ve Musevî dinlerine mensup, ilkokul ve ortaokula giden öğrenciler, azınlık okulları hariç tutularak, söz konusu dinlere bağlı bulduklarını beyan ettikleri takdirde DKAB derslerine girmeye mecbur edilemez. Ancak, bu öğrenciler DKAB derslerine girmeyi istedikleri takdirde, yasal temsilcilerinin yazılı taleplerini sunmaları gerekir."

AİHM öncelikle öğrencilerin kategorileri göz önünde bulundurulmaksızın, ebeveynlerin çocuklarının söz konusu dersten muaf tutulabilmeleri için Hıristiyanlık ve Musevilik dinine mensup olduklarını okula önceden bildirmeleri zorunluluğunun, AİHS'nin din ve vicdan özgürlüğüne yönelik 9. maddesi çerçevesinde sorun yaratabileceği kanısındadır. Bu bağlamda, Mahkeme, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 24. maddesine göre "kimsenin... dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamayacağını" not eder.

¹⁹ Bkz. "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararı, Hasan ve Eylem Zengin / Türkiye", http://www.yargitay.gov.tr/aihm/upload/1448_04.pdf. (Erişim: 20 Mart 2009)

Ek olarak, Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu Kararı, T.C. uyruklu yalnız iki kategorideki öğrenciye; bir başka deyişle ailesi Hıristiyanlık ve Musevîlik dinlerine mensup olanlara muafiyet olasılığı sağlamaktadır. AİHM'ne göre, bu durum, din derslerinin içeriğinin, bu iki sınıfa mensup öğrencileri, okulun verdiği din eğitimiyle ebeveynlerin dinî ve felsefi inançları arasında çatışmayla karşı karşıya bırakılabileceğini akla getirmektedir... (Zira) *"bu ders gerçekten farklı din kültürleriyle ilgili ders olması halinde, bunu yalnız Müslüman çocuklara zorunlu kılmak için neden yoktur."*

Muafiyetle ilgili olarak dile getirilen görüş ve düşüncelerin yanı sıra kararda ders programı ve kitapların incelenmesi sonucunda "din kültürü ve ahlak bilgisi" konusunda verilen eğitimin nesnellik ve çoğulculuk ölçütlerini karşılamadığı belirtilmektedir. Halbuki yukarıda ilgili bölümde belirtildiği üzere din öğretiminin zorunlu olduğu durumlarda, insan haklarına uygun bir uygulama kabul edilebilmesi için tarafsızlık ve objektiflik kriterlerinin yerine getirilmesi şartı aranmaktadır.

AİHM'nin Alevî vatandaşımızın lehine vermiş olduğu bu karar sonrasında, 2000 yılında din dersleri konusunda benzer bir davayla ilgili olarak "...DKAB dersleriyle amaçlanan öğrencilere din eğitimi vermek değil, genel olarak dinler ve toplumumuzun din yapısı göz önüne alınarak daha çok İslam dini hakkında bir kültür kazandırmak olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle iptali istenen programda Anayasa, Milli Eğitim Temel Kanunu, laiklik ilkesine ve hukuka aykırılık görülmemiştir." Diyerek din derslerinin lehine karar veren Danıştay 8. Dairesi, 3 Mart 2008 tarihinde vermiş olduğu bir kararla ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulmakta olan DKAB derslerinin mevcut içeriğiyle zorunlu tutulmasını hukuka aykırı bulduğunu belirten bir karar vermiştir. Oysa, Kaymakcan'ın da belirttiği üzere, ilköğretim DKAB programı 2000 ve 2006 yıllarında pedagojik açıdan daha eleştirel ve çoğulcu yönde değiştirilmiştir.²⁰

Danıştay 8. Dairesi'nin son kararının gerekçesinde AİHM'nin yukarıdaki kararına oldukça geniş ölçüde yer verilmesinden söz konusu kararın bir nevi emsal teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Son olarak üzerinde durduğumuz bir diğer önemli gelişme, Şubat 2009'da Antalya 3. İdare Mahkemesi'nin, bir çiftin 5. sınıftaki kızlarının DKAB derslerinden muaf tutulması istemiyle açtığı davada, öğrenci lehine

²⁰ Kaymakcan, Recep, "Danıştay Din Dersi Konusunda Niçin Görüş Değiştirdi?", *Zaman*, 06.03.2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=660893>, (Erişim tarihi: 20 Mart 2009)

yürütmeyi durdurmasıdır.²¹ Gelişmeler bu yönde davalar ve kararların devam edeceğini göstermektedir.

Ders Kitaplarında İnsan Hakları Projesi'ne Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları

DKAB ve insan hakları konusu değerlendirilirken dikkate alınması gereken çalışmalardan biri de Tarih Vakfı koordinatörlüğünde gerçekleştirilen “Ders Kitaplarında İnsan Hakları: Tarama Sonuçları” olarak yayınlanan çalışmalardır.²² Burada mevcut DKAB öğretim programlarının ve ders kitaplarının incelenmiş olması nedeniyle son yapılan çalışmanın bulguları ve tavsiyeleri değerlendirmeye alınacaktır.

Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Projesi'nin Bulgular ve Tavsiyeler Raporu'nda²³ öncelikle en yoğun ihlallerin “eğitim felsefesi, eleştirel bir bakışın geliştirilmesi” alanında yaşandığı ifade edilmekte, bilginin eleştirel akıl yürütmeye temellendirilmesi ve sınanması yerine, bir yüksek otoriteye gönderme yapılarak doğrulanmasının incelemelerde sıkça not edildiği ve bu alanda en çok ihlalin DKAB ders kitaplarında saptandığı belirtilmektedir. Bu tespit doğrultusunda birinci tavsiyede “...ders kitaplarında çeşitli türden -dinsel olan ya da olmayan- inançların bilgi gibi aktarılmasından kaçınılmalıdır” denilmektedir.

Raporda “dinsel ve geleneksel otoritenin, inanç ve geleneğin, eleştirel aklın, yurttaşların özgür iradelerinin önüne çıkarılması; kültürün dine, ahlakın dindarlığa indirgenmesi; inanç akidelerinin pozitif önermeler olarak aktarılması” gibi demokrasi ve laiklik başlığı altında gruplanan insan hakları ölçütleri bakımından da DKAB kitaplarının en sorunlu kitaplar olmaya devam ettiği ifade edilmektedir. Raporun bu tespit ışığında 11 nolu tavsiyesi ise şöyledir: “DKAB dersleri için *ilahiyat disiplini yerine din çalışmaları disiplini* çerçeveli yeni bir müfredat programı ve bununla uyumlu yeni ders malzemeleri hazırlanmalıdır. Ahlak konusu dinî bir çerçeveye sınırlandırılmayıp, bu dersin içeriğinden çıkarılmalıdır. Din kültürü dersiyle Sünni İslam inancının belletilmesinden vazgeçilmeli, *dersin içeriği* dersin başlığının çağrıştırdığı şekilde *dinler tarihi ve kültürünü kapsayacak şekilde* yeniden düzenlenmelidir. Tüm bunlar yapılamıyorsa DKAB dersinin müfredattan çıkarılması için gerekli adımlar atılmalıdır.”

²¹ http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6911&Itemid=9 (Erişim tarihi: 20 Mart 2009)

²² *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları*, ed. Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan, Orhan Silier, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, Kasım 2003); *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Tarama Sonuçları*, ed. Gürel Tüzün, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2009).

²³ “Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Projesi Bulgular ve Tavsiyeler Raporu (Ocak 2009), <http://www.tihv.org.tr/tihv/data/bulgular-tavsiyeler-28012009.pdf> (Erişim tarihi: 14 Mart 2009)

İçerikle ilgili çözümlenmelere baktığımızda esas eleştirilen hususun din derslerindeki yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır: "...ders malzemesi incelenmeye başlandığında göze çarpan... husus, din bağlamındaki tüm kavramların birer olgu olarak işlenmekte olduğudur. Diğer bir ifadeyle bu eğitim bir *din araştırmaları yaklaşımıyla* değil, *teolojik-ilahiyatçı bir anlayışla*, yani inancın içinden verilmektedir. Din araştırmaları dinsel inançların, davranışların ve kurumların disiplinler arası nitelikte ve seküler bir anlayışla çalışıldığı akademik bir alandır. Teoloji/ilahiyat çalışmalarında din hakkında araştırmalar belli bir dinsel gelenek içinden bakılarak yürütülürken; dinsel araştırmalar insanın dinsel davranışlarını ve inancını belli bir dinsel odaktan kaçınarak irdelemeye çalışır."²⁴ Dolayısıyla öngörülen dini öğrenme yaklaşımından vazgeçilip din hakkında öğrenme yaklaşımının tercih edilmesidir.

Zira herhangi bir dinsel inanç sisteminin içinden yapılan bir eğitimin (dini öğrenme) o sistemin yüceltilmesi, salt o anlayış odaklı olması gibi kaçınılmaz bir takım sonuçları olacaktır. Çalışmada, *DKAB derslerinin materyaliyle*, kurumsallaşmış tek bir dinsel pratiğe yönlendirilmiş, ağırlıklı olarak kul anlayışıyla donatılmış bireyler yetiştirilmesinin *amaçlandığı* iddia edilmektedir.

Ayrıca çalışmada mevcut DKAB dersleriyle gerek Anayasa'nın 24. maddesinin gerekse belli başlı tüm uluslar arası insan hakları belgelerinde yer alan din ve vicdan özgürlüğünün ciddi bir şekilde ihlal edildiği iddiasına da yer verilmektedir. Dinle ilgili konuların bilgilendirmenin ötesinde *endoktrinasyon amacıyla sunulduğu* ifade edilerek bu durumun insan haklarına saygılı bir eğitim anlayışıyla bağdaştırılamayacağı ifade edilmektedir. İlahiyatçı yaklaşımın bir sonucu olarak kitaplarda 'biz Müslümanlar' ve 'onlar'la başlayan ifadelerle din ayrımcılığı yapıldığı, bu ayrımcılığın semavî dinlere mensup olmayan ve inanmayanlar için daha vahim boyutlarda olduğu söylenmektedir.²⁵

Alevilerin DKAB derslerindeki yeriyle ilgili olarak ise; 8. sınıfta *İslam Düşüncesi'nde Yorumlar* başlıklı 4. ünite de Alevilik'ten tasavvufi bir akım olarak söz edilmek suretiyle sadece mistik bir akım konumuna indirgenmeye çalışıldığı, Aleviliğin itikadi, ameli ve kültürel öğeleri yadsınarak Sünniliğe eklenmeye çalışıldığı iddia edilmektedir. Alevilerdeki tenasüh, devriye ve hulül inancına yer verilmemesi, kırklar meclisi, cem ayini, Muharrem matemi, Muharrem orucu, semah, deyiş, nefes gibi Alevî

²⁴ Gözaydın, İstar, "Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarına İnsan Hakları Merceğiyle Bir Bakış", *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II*, s. 171.

²⁵ Gözaydın, s. 192-193.

öğelerin kitapta yer almaması eleştirilen diğer hususlar arasında yer almaktadır.

Alevîliğe dair öğelerin daha fazla yer aldığı orta öğretim DKAB ders kitapları için de benzer eleştiriler getirilmiştir. Alevilikten bir kültür olarak bahsedilip, inanç yönüne değinilmemesinin, dolayısıyla reenkarnasyon/tenasüh, devriye, cem, semah, musahiplik, deyiş, nefes, Kırklar cemi ve Meclisi inançlarına yer verilmemesinin aynı şekilde burada da eleştirildiği görülmektedir. Bu tespit ve tenkitler, rapor hazırlanırken Alevîlik'le ilgili en fazla malumatın yer aldığı 12. sınıf ders kitaplarının tamamlanmamış olması dolayısıyla bu sınıfın kitabı görülmeden yapılmıştır.²⁶ Zira tenasüh hariç diğer kavramlar ve Alevîliğe ait daha birçok kavram 12. sınıf DKAB kitabında yer almaktadır. Bu durum, ABD Dışişleri Bakanlığı'nın 2008 yılı İnsan Hakları Raporu'nun Türkiye bölümünde, AİHM'nin Alevi vatandaşımızın lehine verdiği karar sonrasında, son sınıfların ders kitabına Alevi inanç sistemine yönelik 10 sayfa ilave edildiği şeklinde ifade edilmekte, Alevi organizasyonların hükümetin çözümlerini yetersiz görerek protestolarına devam ettiği belirtilmektedir.²⁷

SONUÇ ve ÖNERİLER

1982'de zorunlu olarak uygulanmaya konulan DKAB derslerinin program geliştirme çalışmalarına baktığımızda, özellikle 2000 yılından itibaren ciddi bir yaklaşım değişikliğine gidilmiş, orta öğretim için 2005, ilköğretim için 2006 yılında yapılan son düzenlemede de bu değişiklik daha belirgin hale gelmiştir. Bu düzenlemeler doğrultusunda programın vizyonunda da, insan haklarına saygılı, yaşadığı çevreye duyarlı, bilimsel düşünen, araştıran, sorgulayan, haklarını ve sorumluluklarını bilen, başka dinlerden olanlara anlayışla davranan...vatandaşların yetişmesine katkıda bulunmanın hedeflendiği görülmektedir. Yapılacak din öğretiminin temel çerçevesi; insana saygı, düşünceye saygı, hürriyete saygı, ahlâkî olana saygı ve kültürel mirasa saygı olarak belirlenmiştir. Programın temel yaklaşımı olarak iki yaklaşımın öne çıkarıldığı ifade edilmektedir. Yapılan dırmacı yaklaşım, çoklu zeka ve öğrenci merkezli öğrenmenin esas alındığı *Eğitimsel Yaklaşım*, gerek İslam dini gerekse diğer dinler hakkında bilimsel ve araştırmaya dayalı bilginin ön planda tutulduğu, dinin asıl kaynaklarında yer almayan bilgilerden uzak durulduğu *Dinbilimsel Yaklaşım*. Burada programın doktrin merkezli (belli bir mezhebe dayalı) bir öğretime dönüşmemesine özen gösterildiği özellikle vurgulanmaktadır.

²⁶ Gözaydın, s. 179-180; 190-191.

²⁷ 2008 Human Rights Report: Turkey, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, February 25, 2009. <http://www.state.gov/drl/rls/hrrpt/2008/eur/119109.htm> (Erişim tarihi: 20 Mart 2009)

Tüm bu çabalara rağmen DKAB ders kitaplarının İslam'ın itikatta Sünni, ibadette Hanefî yorumu esas alınarak hazırlandığı yönündeki kanaat de fark edilir bir değişme görülmemektedir. DKAB kitaplarında doğrudan her hangi bir din ya da inancın mensuplarını hedef alan, açıkça ayrımcılık yapan bir durum söz konusu olmamakla beraber (örneğin diğer kutsal kitapların tahrif edildiği şeklinde 2000 yılı öncesi DKAB kitaplarında yer alan ifadeler kaldırılmıştır) İslam dininin belli bir yorumunun öne çıkarıldığı ve yer yer endoktrinasyona yönelik ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Alevilikle ilgili olarak bir kısım Alevî vatandaşlarımızın yok sayılma iddiaları tam olarak haklı görünmese bile Aleviliğe dair öğelerin ders kitaplarına en azından dengeli bir şekilde taşındığını söylemek güçtür. Özellikle ilköğretim kitaplarında Aleviliğe ayrılan yer yok denilecek kadar azdır. Bu durumda İslam diniyle ilgili bilgilerde; Kur'an ve sünnet merkezli, birleştirici ve herhangi bir mezhebi esas almayan bir yaklaşım benimsenerek İslam diniyle ilintili dinsel oluşumları kuşatacak kök değerleri öne çıkarma anlayışının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayış zaman zaman farklılıkların yok sayılması şeklinde değerlendirilebilmektedir.

Bazı Alevî vatandaşlarımız DKAB derslerinde çocuklarının kendi dinî anlayışlarına uygun düşmeyen bir din eğitimine tâbi tutulmasından duyduğu rahatsızlığı ifade ederken, bazı vatandaşlarımız da bu derslerde yapılmakta olan din öğretimini çocuklarının dinî kimliklerinin oluşumu açısından yetersiz bulmakta ve bu durumdan şikayetçi olmaktadır. Kıscası DKAB dersi değişik çevrelerden gelen eleştirilerin merkezinde yer almaktadır. Tek bir dersle farklı beklentilere cevap vermenin güçlüğü ortadadır.

Uluslararası insan hakları belgeleri doğrultusunda din derslerinin zorunlu olabileceğini, ancak tarafsızlık ve objektiflik şartlarının arandığını yukarıda belirtmiştik. Bu şartlar *din hakkında öğrenme* yaklaşımına uygun düşen dinlerle ilgili genel bilgilerin verildiği, herhangi bir endoktrinasyon amacının güdülmediği bir derse işaret etmektedir. DKAB dersi program geliştirme çalışmaları da bu doğrultuda ilerlemektedir. Bu derslerde daha pedagojik ve daha çoğulcu bir yaklaşıma doğru gidildiği görülmektedir. Fakat ülkemizde Anayasa'nın ilgili maddesinde olmasına rağmen, isteğe bağlı din dersinin bir türlü uygulamaya konulmaması, derste yer yer İslam dininin endoktrinasyonu olarak anlaşılacak uygulamalara sebep olmaktadır.

Din öğretiminin Anayasa'nın ilgili maddesi doğrultusunda yeniden düzenlenmesi gerek ilahiyat fakülteleri çevresinde gerekse ilahiyat fakülteleri dışındaki platformlarda bir süredir dile getirilmektedir. Önerilen

yeni düzenlemeye göre; öğrencilere belli bir dini telkin amacı gütmeyen, yaşanılan toplumda yaygın olan dinî inancın yanı sıra diğer din ve inançlar hakkında bilgilendirmenin esas alındığı, kültür boyutunun öne çıktığı, bütün din ve inançlara tarafsız ve yansız bir şekilde eşit olarak yaklaşacak olan DKAB derslerinin zorunluluğu devam etmelidir. Zorunlu olan bu dersin yanı sıra, programa insanlara mensubu oldukları dinlerin inanç esaslarını, ibadetlerini ve ahlak anlayışını kazandırmaya yönelik isteğe bağlı din dersleri konulmalıdır.²⁸

Ülkemizde DKAB dersi üzerindeki tartışmaların ancak bu düzenlemelerle hafifleyeceği anlaşılmaktadır. Bir dersin iki farklı talebi karşılamaya çalışmasından kaynaklanan ve insan hakları ihlali olarak görülen hususların ortadan kaldırılması için bu yönde adım atılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararı, Hasan ve Eylem Zengin / Türkiye”, http://www.yargitay.gov.tr/aihm/upload/1448_04.pdf. (Erişim: 20 Mart 2009).
- “Çocuk Hakları Sözleşmesi”, <http://www.turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=5719> (Erişim tarihi: 10 Mart 2009).
- “Helsinki Nihai Senedi, 1 Ağustos 1975”, <http://www.todaie.gov.tr/ihadm/avrupa/helsinki.pdf> (Erişim tarihi: 3 Mart 2009).
- “Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmenin Onaylanmasının Uygun Bulduğuna Dair Kanun”, <http://www.yargitay.gov.tr/content/view/147/80/> (Erişim tarihi: 10 Nisan 2009).
- “Recommendation 1720 (2005), Education and Religion”, <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta05/EREC1720.htm> (Erişim tarihi: 20 Mart 2008).
- 2008 Human Rights Report: Turkey, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, February 25, 2009. <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2008/eur/119109.htm> (Erişim tarihi: 20 Mart 2009).
- Arslan, Zühtü, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2005).
- Ayhan, Halis, “Din Eğitim ve Öğretimi: 21. Yüzyılda Beklentiler”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi*, ed. Orhan Oğuz, Ayla Oktay, Halis Ayhan, 2. bs. (İstanbul: dem Yayınları, 2004), s. 246-250.
- Béraud, Céline, “Avrupa Müesseseleri ve Dinî Olguların Öğretimi”, çev. İsmail Taşpınar, *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 227-242.

²⁸ Bu yöndeki görüş ve öneriler için Bkz. Ayhan, Halis, “Din Eğitim ve Öğretimi: 21. Yüzyılda Beklentiler”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi*, ed. Orhan Oğuz, Ayla Oktay, Halis Ayhan, 2. bs. (İstanbul: dem Yayınları, 2004), s. 246-250; *Türkiye’de Eğitim ve Din Eğitimi İhtiyacı (Rapor)*, (haz. Eğitim Reformu Girişimi), İstanbul, Mayıs 2007, s. 4-5.

- Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Projesi Bulgular ve Tavsiyeler Raporu (Ocak 2009), <http://www.tihv.org.tr/tihv/data/bulgular-tavsiyeler-28012009.pdf> (Erişim tarihi: 14 Mart 2009).
- Ders Kitaplarında İnsan Hakları II Tarama Sonuçları*, ed. Gürel Tüzün, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2009).
- Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları*, ed. Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan, Orhan Silier, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, Kasım 2003).
- Hanski, Raija ve Martin Scheinin, *İnsan Hakları Komitesi'nin Emsal Kararları*, çev. Defne Orhun, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005).
- http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6911&Itemid=9 (Erişim tarihi: 20 Mart 2009).
- Hull, John M., "Religious Education in Democratic Plural Societies: Some General Considerations", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum*, (Ankara: MEB, 2003), s. 33-42.
- Jozsa, Dan Paul, "Islam and Education in Europe", *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*, ed. Robert Jackson v. dğr., (Germany: Waxmann Verlag, 2007), s. 67-85.
- Kapani, Münci, *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1991).
- Kaymakcan, Recep, "Danıştay Din Dersi Konusunda Niçin Görüş Değiştirdi?", *Zaman*, 06.03.2008, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=660893>, (Erişim tarihi: 20 Mart 2009).
- Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*, (haz. Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR) Advisory Council), Poland 2007.
- Türkiye'de Eğitim ve Din Eğitimi İhtiyacı (Rapor)*, (haz. Eğitim Reformu Girişimi), İstanbul, Mayıs 2007.
- Ziebertz, Hans George, "Religious Education in Europe - A Landscape of Diversity", *Müslüman Ülkelerde Din Eğitimi ve Avrupa'da Okullarda İslam Öğretimi* (Uluslararası Sempozyum 16-18 Kasım 2007), Yayınlanmamış bildiri.

TARİHTE VE GÜNÜMÜZDE KADIN HAKLARI

Emine ÖZTÜRK*

ÖZET

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 10 Aralık 1948 tarih ve 217 A(III) sayılı kararıyla ilan ettiği, “İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi” insanoğlunun dünya yüzündeki bugün ancak bir kısmı bilinen tarihsel macerasının en önemli kazanımlarından biridir. 1800’lü yılların başlarında liberal feminist teorinin genel bakış açısına göre kadınlar bütün dünyada ikincil konumdaydılar; bu ikincil konum ancak kadınların da erkeklerin sahip oldukları haklara sahip olmasıyla ortadan kaldırılabilirdi. İşte bu amaçla ilk defa harekete geçen kadın haklarının dünya tarihindeki ilk görünür temsilcisi Olympe de Gouges’dur. Kadının dünyadaki bu genel ikincil konumuna karşı başlangıçta bir tepkisel hareket olarak, kadınların da insan olduğunu ve erkeklerin yararlandığı her türlü haktan kadınların da yararlanması gerektiğini, 6 Eylül 1791 tarihinde Fransa’da yayınladığı “Kadınların ve Kadın Yurttaşların Hakları Bildirgesi”yle bütün dünyaya haykıran Olympe de Gouges’un öncülüğünde kadınlar da yaşadıkları dünya üzerinde erkeklerle eşit haklar için mücadele etmeye başlamışlardır. Bu mücadele başlangıçta liberal feministler vasıtasıyla başlatılmış olsa da sonraları bu mücadeleye kültürel feministler, ayrıca Marksist ve sosyalist feministler de katılmışlardır. Amaç Kadının ikincil konumdan uzaklaştırılarak erkeklerin sahip olduğu haklarla aynı haklara sahip olmasını sağlamaktır. İşte bu amaçla ikinci girişim olmak üzere Elizabeth Cady Stanton, 19-20 Temmuz 1848 tarihinde New York’ta Declaration of Sentiments’ı yayınlamıştır. Bu ikinci deklarasyon yüz kadın ve erkek tarafından imzalanmıştır. Başlangıçta kadınların en önemli talebi üniversite kapılarının kendilerine de açılması ve oy kullanma haklarının verilmesi idi. Liberal feminizm siyasal ve hukuki eşitliği hedefliyordu ve bunu sağladı da. Ancak daha sonra Marksist feminizm ev içi emeğinin de ücretlendirilmesi gerektiği noktasında ısrarcı oldu. Ancak Marksist feminizm bu noktadaki hedefini bugün dahi gerçekleştirebilmiş değildir. Daha sonra bu hak talebi meselesi o kadar ileriye gitti ki radikal feministler kadınların evlenmeme ve çocuk sahibi olmama haklarının da bulunduğunu iddia etmeye başladılar ve bugün gelinen noktada en büyük problem olarak hala aile içi şiddet gözükmektedir. Aile içi şiddet post-modern feministlerin üzerinde ısrarla durdukları bir konudur. Ve bugün hala çözümlen-

* Dr., MEB Öğretmen, Arpaçay/Kars

nemeyen en önemli sorun şudur ki evlilik içi cinsel taciz hala pek çok toplumda suç dahi sayılmamaktadır. Halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülke olan Türkiye’de kadın hakları hareketinin özgeçmişiyile paralel olarak önemli bir mesafe kaydedilmiş gözükmektedir. 1934’te seçme ve seçilme hakkının da tanınmasıyla birlikte, kat edilmesi gereken önemli bir mesafe hala vardır çünkü Türkiye’de henüz kadınlar hakları konusunda hala yeterli bilince sahip olmadıkları gibi, bunun yanı sıra bir de aile içi şiddetle mücadele konusunda önemli bir adım olan kadın sığınma evlerinin Türkiye’de olması gereken sayısıyla olan sayısı arasında ciddi bir uçurum vardır. Türkiye’de 3000 kadın sığınma evi bulunması gerekirken halen bu sayı 16’dan ibarettir. Ayrıca evlilik içi cinsel taciz halen bir suç olarak kabul edilmemektedir. Özetle alınması gereken daha büyük bir mesafe vardır. Ve bu mesafelerin kat edilmesi de toplumsal bir bilinçlendirme sürecini gerektirmektedir. Bu noktada her Türk yurttaşına önemli görevler düşmektedir. Türkiye örneğinden hareketle İslam ülkelerinin durumunun da hiç de iç açıcı olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Kadın Hakları Hareketi, Kadın Hakları, Liberal Feminizm, Sosyalist Feminizm, Radikal Feminizm, Post-Feminizm

ABSTRACT

Woman Rights in History and Today

Human Rights Declaration which is made decision by United Nations General Committee is one of the most important earnings in the human history. In the 18th centuries liberal feminist theorists was telling us that all of the women on the earth has a secondary situation on the earth. We can gahnge this secondary situation only by ginig women the rights which we have given to the men. The women who moved at the aim of this goal is Olmympe de Gouges, is first representative of feminism on the world. She pulsihed the first women rights declaration on the world. On the begining feminist struggle is carried out by liberal feminists, after that the socilaist feminists and cultural feminists also joined this struggle. Fist of all women’s aim was to open the doors of universities to themselves and to be given the right of using vote. Liberal feminism was aiming the political and lagal equality and it succeeded. But socialist feminism was persisting on givig a payment to the domestic labor which women do. Today socialist feminism couldn’t pass that aim untill now. Then the desire of the rights have gone the top point, and radical feminists said that “We don’t want to marry or we don’t want to have any child”. Still domestic violence or family violence is the most biggest problem today. Domestic violence ist the subjeet which post-modern feminists persists on this problem immediatly. And still today, domestic violence isn’t known as a crime by many states. In Turkey, which, its most of people is

muslim, as the paralel of the women rights movement feminism has traveled a long road. In 1934, Turkish women had their right of using vote. Since 1934 many things has changed Turkish women got their places in the society. But domestic or family violence is stil here. And We must open some women houses, for this women who are beaten by their husbands, fahters, elder brothers or boy friends. We must have 3000 from these houses, but now we have only 16. But there is a big precipice. There is a big road which we must walk. We must give right knowledges to the Trukish ppeople and Turkish women.

Keywords: Feminism, Women Rights Movement, Womrn Rights, Liberal Feminism, Socialist Feminism, Radical Feminism, Post-Feminism

-I-

İnsan hakları evrensel beyannamesinin 60. yılını geride bırakırken aslında sorulması gereken en büyük sorun herhalde bugün insan haklarının neresinde olduğumuzdur? Yahut üzerinden 60 yıl geçmesine rağmen bizim ülke olarak insan haklarını bugün dahi ne oranda uygulayabildiğimizizdir?

Ancak biz sunumumuz esnasında bu soruyu biraz daha değiştirerek şöyle soracağız. Bugün önce dünya sonra da ülke olarak –insan hakları problematiği içinde önemli ve şimdilerde hala çözümlenememiş bir denklem olan- kadın hakları konusunda neredeyiz ve aslında hedeflediğimiz noktayla bugün durduğumuz nokta birbirine hala çok uzak mıdır yoksa hala kat edilmesi gereken büyük bir mesafe mi vardır?

Bu soru cevabı sadece bugünkü sosyolojik ortam içerisinde aranacak bir soru değildir. Her sorunun olduğu gibi bu sorunun da önemli bir tarihsel arka planı vardır. Bu tarihsel arka plan bize sorunun cevabını yanıltmamızda önemli bir ipucu verecektir.

Kadın haklarının ilk Batı’da gündeme gelmesi Batılı kadın hakları savunucularının bilhassa Liberal feministleri Batı dışındaki toplumlarda kadının daima ikincil ve dışlanmış olduğu iddiasına sevk etmiştir. Ancak Kadın haklarının Batı’daki kısa tarihçesi bu iddianın eksik bir bakış açısını yansıttığını bize gösterecektir. Zira Batı tarihinde de kadının konumu hiç te iç açıcı gözükmemektedir.

Eski Yunan’da ahlaki erdemlerinden şüphe edilen¹, Roma İmparatorluğu döneminde evleninceye kadar babasının, evlendikten sonrada koca-

¹ Bendason, Ney, Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları, çev.Şirin Tekeli, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, s.23-24

sının, o öldükten sonra da oğlunun vesayeti altında tutulan² kadın, Ortaçağ'da cadı ilan edilip yakıldıktan³ ve şövalyelerin kraliyet ailesiyle ortaklaşa yaptıkları anlaşmada soylu olanlarına saldırmak yasaklanırken, soylu olmayanlara saldırmamanın serbest bırakılması gibi anlaşmalara konu olduktan⁴ ve Ortaçağ Avrupa'sında kadınların İncil'e el vurmaları yasaklandıktan, miras boşanma gibi pek çok haklarından mahrum bırakıldıktan sonra nihayet XVIII. yy.ın sonuna doğru kadınlar artık bütün Avrupa tarihi boyunca dışlanmanın verdiği bir tepkisellikle başkaldıramaya başladılar ve böylelikle ilk olarak 6 Eylül 1791 tarihinde Fransa'da yayınladığı "Kadınların ve Kadın Yurttaşların Hakları Bildirgesi"yle bütün dünyaya haykıran Olympe de Gouges'un öncülüğünde kadınlar da yaşadıkları dünya üzerinde erkeklerle eşit haklar için mücadele etmeye başlamışlardır.⁵

Bu mücadele başlangıçta liberal feministler vasıtasıyla başlatılmış olsa da sonraları bu mücadeleye kültürel feministler, ayrıca Marksist ve sosyalist feministler de katılmışlardır. Amaç Kadının ikincil konumdan uzaklaştırılarak erkeklerin sahip olduğu haklarla aynı haklara sahip olmasını sağlamaktır. İşte bu amaçla ikinci girişim olmak üzere Elizabeth Cady Stanton, 19-20 Temmuz 1848 tarihinde New York'ta Declaration of Sentiments'ı yayınlamıştır. Bu ikinci deklarasyon yüz kadın ve erkek tarafından imzalanmıştır. Başlangıçta kadınların en önemli talebi üniversite kapılarının kendilerine de açılması ve oy kullanma haklarının verilmesi idi.⁶ Liberal feminizm siyasal ve hukuki eşitliği hedefliyordu ve bunu sağladı da.

Ancak daha sonra Marksist feminizm ev içi emeğinin de ücretlendirilmesi gerektiği noktasında ısrarcı oldu. Ancak Marksist feminizm bu noktadaki hedefini bugün dahi gerçekleştirebilmiş değildir. Daha sonra bu hak talebi meselesi o kadar ileriye gitti ki radikal feministler kadınların evlenmeme ve çocuk sahibi olmama haklarının da bulunduğunu iddia etmeye başladılar ve bugün gelinen noktada en büyük problem olarak hala aile içi şiddet olarak gözükmektedir. Aile içi şiddet post-modern feministlerin üzerinde ısrarla durdukları bir konudur. Ve bugün hala çözümlenemeyen en önemli sorun şudur ki evlilik içi cinsel taciz hala pek çok toplumda suç dahi sayılmamaktadır. Ancak kadınların haklarını kazanmaları sürecinden detaylı biçimde bahsedebilmek için öncelikle feminizmin kısa tarihine bakmak yerinde olacaktır. Bu kısa tarihi tarihsel bir süreç olarak anlatmaktansa tablo

² Bendason, Ney, a.g.e., s.25

³ Scott, George Ryley, İşkencenin Tarihi, Ank., Şubat/2001, s.111.

⁴ Tabakoğlu, Ahmet, "Batı'da Aile ve Kadın", Sosyal Hayatta Kadın, İSAV, İst., 1996, s.164-165

⁵ Bendason, a.g.e., s. 34-35.

⁶ Brown, Stuart Gerry, "Women Suffrage", Encyclopedia International, New York/USA, 1968, c.XIX, s.442.

halinde şematik olarak görmek bize kadın hakları hareketi hakkında daha derli toplu ve detaylı bir bilgi dağırcığı sunacaktır.

Feminizm hakkında konuşurken değişmeyen statik ve tek bir feminizmden söz edilemez. Bu nedenle feminizmden değil feminizmlerden söz etmek daha doğru olacaktır. Feminizm temelde Modern ve Postmodern Feminizmler olmak üzere iki ana kola ayrılır. Modern feminizmler de kendi içinde Liberal, Marksist ve Sosyalist ve Kültürel ve Radikal Feminizmler olmak üzere dört alt başlığa ayrılır. Postmodern Feminizmleri ise varoluşçu, Freudcu, lengüistik ve post-feminizmler olmak üzere üç kola ayrılır. Bu ayrım aşağıdaki şekilde tablolaştırılabilir.

Feminizmin Çeşitleri				
Modern Feminizmler(1789-1960)			Postmodern Feminizmler(1960-)	
Liberal Feminizm Öncü İsimler: Mary Wollstonecraft, Frances Wright, Sarah Grimke, Elizabeth Cady Statton, Susan B. Anthony, Harriet Taylor	Temel Savunuluru: Miras, boşanma, oy hakkı gibi temel haklarda eşitlik problemi	Marksist ve Sosyalist Feminizm: Öncü İsimler: Lisa Vogel, Margeret Benston, Angela Davis ve Zaretsky	Varoluşçu Feminizm: Simone de Beauvoir	Freudcu Feminizm: Karen Horney, Nancy Chodorow
		Temel Savunuluru:Eşit işe eşit ücret meselesi, ev işinin ücretlendirilmesi		
Kültürel Feminizmler:Öncü İsimle: : Charlotte Perkins Gilman, Margaret Fuller	Temel Savunuluru: Anaerkil Teori		Postyapısalcı Feminizm Öncü İsimler: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Helen Cixous	
Radikal Feminizm: Öncü İsimler: Shulamith Firestone, Kate Millet		Temel Savunusu: Cinsiyet ayrımı üzerine kurulmuş bir toplumun tasfiyesi	Temel Savunusu: Kadına yönelik mevcut toplumsal önyargıların temelinde dil vardır, Bu önyargılar ancak dilin dönüştürülmesiyle ortadan kalkar	

Feminizmle ilgili yukarıdaki tablo bize feminizmin tarihsel süreci hakkında ipuçları vermektedir. Böylece anlaşılıyor ki kadın haklarını ilk gündeme getiren Liberal Feminist harekettir. Daha önce de söylendiği gibi liberal feminizm bugün dünyanın pek çok bölgesinde hedefine ulaşmış gözükmektedir.

Ancak Liberal Feminizm'in kadınların bütün dünyada ezildiği yönündeki iddiası bugün geçerliliğini yitirmiş gözükmektedir. Zira post-modern feminizmler bu teoriyi yerel olandan yana çürütmüş durumdadırlar. Dünyanın her yerinde kadınların yanı sıra tarihsel süreçten geçtikleri söylenebilir. İslam toplumun tarihsel sürecinde kadın hakları hareketi batıdakilerden daha farklı gerçekleşmiştir. Yani bütün dünyayı kapsayan tek bir kadın sosyo-tarihselliğinden söz etmek yanıltıcı olacaktır. İslam dünyasında kadının sosyo-tarihselliği Batıdakinden oldukça farklıdır ve Müslüman ilim adamlarının kadın yaklaşımı da Batılı ve Liberal müelliflerin kadın bakış açısıyla aynı değildir.

-II-

Burada Kuran'ın kadın yaklaşımına değinmek gerektiği kanaatini taşımaktayız. Ancak Kuran'ın kadın yaklaşımından önce Tevrat ve İncil'in kadın yaklaşımına değinmekte yarar vardır. Tevrat ve İncil'de Adem ve Havva'nın cennetten kovulmasının suçlusu olarak Havva gösterilmektedir. Bu aslında Hıristiyanlıktaki asli suç kavramıyla da örtüşen bir durumdur. Rab tanrı Adem'e "Karının sözünü dinlediğin ve sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetlendi". dedi. "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın, toprak sana diken ve çalı verecek, yaban otu yiyeceksin. Toprağa dönüncüye dek ekmeğini alını teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın topraktan yaratıldın ve toprağa döneceksin".⁷ "Böylece Rab tanrı, yaratılmış olduğu toprağı işlemek üzere Adem'i Aden bahçesinden çıkardı".⁸ Oysa Kuran kıssayı anlatırken cennetten kovulmanın Adem ve Havva'nın ortaklaşa işledikleri bir günah olduğunu beyan eder. "Bir zaman biz meleklere: "Adem'e secde edin! demiştik. Onlar hemen secde ettiler, yalnız İblis hariç – O diretti. Bunun üzerine, ey Adem, dedik, bu, hem senin için hem de eşin için büyük bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra yorulur sıkıntı çekersiniz! Derken Şeytan onun aklını karıştırıp "Ey Adem! dedi, sana ebedilik ağacını ve sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi"? Nihayet ondan yediler. Bunun üzerine kendilerine kötü yerleri göründü. Üstlerini cennet yaprağı ile örtmeye çalıştılar. Adem

⁷ Eski Ahid, Yaratılış, 3:23

⁸ Eski Ahid, Yaratılış, 3:23

Rabbi'ne asi olup yolunu şaşırdı”⁹. Yani insanlığın cennetten kovulmasının suçlusu Kuran'a göre tek başına Havva değildir. Bu bakış açısı Kuran'ın genel olarak Kadına yönelik tutumuyla da örtüşmektedir. Buradaki ayetlerde de görüldüğü üzere Kuran burada konuya tamamen insanların bireysel sorumlulukları açısından yaklaşmaktadır. Yani yasak meyveyi yemeleri her ikisinin de bireysel suçlarıdır, günahlarıdır ve herkes dişi yada erkek kendi günahından sorumludur. Yoksa Havva tüm insanlığın günah keçisi değildir.

Kuran'a göre üstünlük kadınlık yahut erkeklikte değil takvadedir; işte bu nedenle Kuran insana kadın yada erkek bu fark gözetmeyen bakışının da ötesinde mümin kadınlara örnek yada ibret olsun diye pek çok kadından bahsetmektedir. Ancak bu kadınlardan sadece birinin adını zikretmektedir, Hz.Meryem. Bu kadınların bir kısmından Kuran mümin kadınlara onlar gibi olmamaları gerektiği uyarısıyla bir kısmından da onlar gibi olmaları gerektiği uyarısıyla söz etmektedir. “Allah inkar edenlere Nuh'un karısıyla Lut'un karısını misal gösterir. Bunlar kullarımızdan iki iyi kulun nikahında iken, onlara ihanet etmişlerdi de, onlar(iki peygamber) Allah'a karşı bunlar için hiç bir şey yapmamışlardı. Bunlara “Cehenneme beraber siz de girin” dendi. Allah inananlara da Firavn'ın karısını misal gösterir. O: “Rabbim! Katında, cennete bana bir ev yap; Beni Firavn'dan ve onun işlediklerinden kurtar; beni bu zalim milletten kurtar” demişti. Yasak yerini korumuş olan İmran kızı Meryem de bir misaldir. Ona ruhumuzdan üflemiştik; Rabbi'nin sözlerini ve kitaplarını tasdik etmişti; o Bize gönülden itaat edenlerdendi”.

Bunların dışında Kuran-ı Kerim'de çalışan kadınlardan da bahsedilmektedir. Örneğin ismi verilmese de Saba Melikesi Belkıs'dan ve onun hükümdarlığından bahsedilmekte ve onun hükümdar olması, bir ülke yönetmesi hiçbir eleştiriye tabi tutulmamakta; yalnızca onun ve kavminin güneşe tapması eleştirilmektedir. “Gerçekten, onlara hükümdarlık eden, kendisine her şey verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadınla karşılaştım”¹⁰. Ayrıca gene Hz. Musa'nın kıssası anlatılırken onunla karşılaşan iki kızdan bahsediliyor ki bu kızlar ailelerinin bir çobanı olmadığı için evlerinin koyunlarını otlatan Hz. Şuayb'ın kızlarıdır. Daha sonra Hz.Musa onların çobanı olacak ve onlar muhtemelen bir işi bırakacaklardır. “Musa Medyen suyuna varınca, orada (hayvanlarını) sulayan bir çok insan buldu. Onların gerisinde hayvanlarını eğlendiren iki kadın gördü. Onlara: Derdiniz nedir? dedi; şöyle cevap verdiler: Çobanlar sulayıp çekilmeden bizler sulamayız; babamız da çok da yaşlıdır”¹¹.

⁹ 20 / Taha /116-121

¹⁰ 27 / Neml / 23

¹¹ 28 / Kasas / 23

Kur'an bunlardan başka Cahiliye devrinde kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesini eleştirmiş, bu tarz bedevince adetlerin ortadan kaldırılması için de Peygamber çaba harcamıştır. Müşriklerin kız çocuklarını küçük görmeleri ve bununla beraber melekleri Allah'ın kızları olarak nitelendirmeleri Kuran'da eleştirilmektedir. Müşrik bir Arap için kız çocuğu sahibi olmak onlar için bir utanç, bir ayıp vesilesi, yüz kızartıcı bir suçtur. Aynı müşrik Arap için bu yüz kızartıcı varlıklar Allah'ın kızlarıdır. Bu ikilem Kuran'da izahını şöyle bulur. "Nitekim onlardan birine, Rahman'a kolayca isnat ettiği çocuğun doğumu müjdelenirse, yüzü kararır ve içi öfkeyle dolar: "Ne" (diye şaşkınlıkla sorar) ["Bir kız sahibi mi oldum], [yalnız] süs için var olan bir kız?" Bunun üzerine kendini belli belirsiz bir iç çatışmanın içimde bulur. Ve onlar meleklerin (de)-ki Rahman tarafından yaratılan varlıklardır- dişi olduklarını iddia ederler: Yoksa onların yaratılışını gördüler mi ? Onların bu saçma iddiası kaydedilecek ve böyleleri [Hesap günü bundan dolayı] yargılanacaklar! Onlar hala 'Rahman dilemiş olsaydı asla tapmazdık. [Ama] onlar [Rahman'ın] böyle bir şey istediği hakkında bilgi sahibi değiller: Onlar sadece zan ediyorlar".¹²

Görüldüğü üzere Kuran kadına karşı erkek cinsinden farklı bir yaklaşım sergilememiş ancak erkeğe ailenin geçiminin sorumluluğunu, mehir ve nafaka verme sorumluluğunu yüklediği için erkeğe mirastan 2/3'lük bir pay vermiştir. Kuranın kadın yaklaşımıyla ilgili en çok eleştirilen noktalar bu noktalardan birisi miras mevzuu öteki de taddüdü zevcat mevzuudur. Miras konusunda söylenebilecek olan hak ve sorumluluklar arasında bir denge gözetilmiştir.

Taaddü zevcat meselesine gelince bu meseleye bakış açımızda, Fatma Aliye'nin söyledikleri konumuza oldukça önemli ışık tutacak şeylerdir. Oda şudur ki, "Kızı Fatma'nın üzerine kuma getirilmesini istemeyen Muhammed(s.a.v.), ümmetinin kızları üzerine kuma getirilmesini istemezdi." şeklindeki yorumu taaddüdü zevcat meselsine önemli bir ışık tutmaktadır.

Kuran kadını Cahiliye Döneminde erkeklerin birbirlerine miras bıraktıkları ve satım akdine dahi konu olan bir konumdan mülk edinen, miras bırakan bir konuma yükseltmiştir. Kuran'ın bu genel yaklaşımı İslam toplumunun genel portresine yansımış ve İslam dünyasının her tarafında pek çok Müslüman kadın allame yetişmiştir. Bu konuda başı çeken en öncü isim Hz. Aişe'dir. Hz. Aişe'nin pek çok kız ve erkek talebeleri vardır. Amre Binti Abdurrahman, Amre'nin kız kardeşleri, Hafsa binti

¹² 43 / Zuhruf / 17-20

Abdurrahman, Esmâ binti Abdurrahman, Aîşe binti Talha, Fatma binti Muhammed onun kız öğrencilerinden bir kısmı; Urve bin Zübeyr, kardeşi Muhammed Bin Ebi Bekir'in oğulları el -Kasım ve kardeşi Muhammed, Abdurrahman bin el-Esved, Ebu Lubane, Süleyman bin Ümeyye es-Sakafi, Ebu Seleme bin Abdurrahman, Abdulaziz bin Refi onun erkek öğrencileridir.¹³ Bu allame kadınlardan bazıları ve ilgilendikleri ilim dalları aşağıda zikredilmiştir.¹⁴

Bununla beraber ama öyle sanıyoruz ki bu hanımlar genel de çoğunluğu teşkil etmemiş bir anlamda zengin ama dinini öğrenmeye meraklı bir kitlenin arasından çıkmış olan hanımlardır ve genelde yaşadıkları dönemin entelijansiyasına mensupturlar; sıradan halk tabakasından olan ha-

¹³ Savaş, Rıza Raşid Halifeler Devrinde Kadın ; Ravza Yay.,İstanbul – Nisan 1996.

¹⁴ 1-*Tefsir*:-Yasemine bint Sa'd ibn Muhammed es-Siravendiyye (1108); Fatma bint Katbay el-Umeri(1487); Esmâ bint Musa ed-Dicai (1498); 2-*Fıkah*: Şafii fıkhı ile meşgul olan Zeliha bint İsmail Yusuf , Emet'ul Vahid bint'l Hüseyin el- Mehamili (377-987), Hatice bint Muhammed bin Ahmed el-Cüzcani (372-982), Sittü'l Vüzera bint Muhammed (736-1333) ki kendisi hanefi fakihelerindendir. Ayrıca Dört mezhebe göre hac menasikine dair ayrıntılı bir eser meydana getirdiği rivayet edilen Mekke fakihelerinden Zeyneb (1220-1805), şia kadınlardan da Binti Ali el-Minşar el-Amili (1031-1622), Fatma bint Muhammed el-Amili el-Cüzini (786-1384), bundan başka kocasını dahi fıkhi meseleler de kendisine danıştığı Fatma bint Ahmed ibn Yahya (849- 1436); 3-*Vaaz-İrşad-Tasavvuf*: Hamde bint Vasık (466-1073), Hatice bint Muhammed eş-Şahcaniyye (460- 1068), Hatice bint Musa (437-1045), Zeynep bint Ebi'l Berekat, Sittü'l Ulema (712-1321), Aîşe bint Muhammed İbn Ali (641-1243), Fatma bint Abbas el- Bağdadiyye (714-1314), ayrıca çok sayıda zahidenin varlığı dikkati çekiyor . Hicab bint Abdillâh (725-1325), Basra'lı Habibe el-Adeviyye, Hasene el-Abide, Yemenli Hasna bint Ruhidam, Basra'lı Rahibe Ümmü Osman ibni Seved, Rahibe el-Mevsaliyye, Basra'lı Rabia el-Kaysiyye, Zeynep bint Ahmed er-Rıfai (630-1233), Şa'vane, Fatma en-Neysaburiyye, Fatma bintü'l Müsenna , Şems Ümmü'l Fukara , Rabia bint İsmail el-Adeviyye (135-752) , Hz. Ali 'nin torunu olan Nefise bintü'l Hasan (762-823) 4-*İlmü'l Kıraat*: "Meşhur Türk seyyahı Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde naklettiğine göre yalnız İstanbul'da mevcut dokuz bin hafızdan üçte birini kadımlar teşkil ediyordu. Yani yalnız İstanbul da üç bin hafız kadın vardı".¹⁴ Beyrut'lu bir ana-kız olan Beyrem bint Ahmed ve Fatıma bint Muhammed , Şicistan'lı Celile bint Ali eş-Şeceri (485-1092), Bünane bint Ebi Yezid el-Ezdi (68-687), Hakime bint Mahmud ibn Muhammed (698-1299), Dimaşk'lı Hatice bintü'l Hassan el-Kureysiyye ed-Dimaşkiyye (641-1243), Hatice bint'ul Kayyim el-Bağdadiyye (699-1300), Ümmü'l Hayr bint Ahmed, Mağribli Hatice bint Harun (695-1296), Seyyide bint Abdilgani el-Ahberi (647-1249), Şerefu'l Eşraf bint ali et-Tavusiyye, (VII / XIII). asırda yaşamış olan üç Endülüslü kadın vardır ki bunlar Ümmü'l-Izz bint Ahmed (636-1238), Ümmü'l-Izz bint Muhammed el-Abderi ed-Dani (610-1213), Kurtubalı Fatıma bint Abdirrahman (613-1216), ayrıca yakın bir zamanda yaşamış bulunan Faslı Hatice bint Ahmed (1323-1905; 5-*Hadis*: Tabiundan Cesre bint Decace el-Amiriyye el-Kufiyye , Kerime bint Sirin, Kerime bint Hüman , Hayre bint Muhammed, Habibe bint Meysere, Fatıma bintü'l Hüseyin, Ümmülhıyar er-Rubey bintü'n -Nasr el-Ensariyye, Abide el-Medeniyye, Kerime bint Ahmed el -Merveziyye el-Kuşmeyheniyye, Kerime bint Abdi'l -Vehhab el-Kureşiyye, Fatıma bint Ali el-Kebudencekşi (380), Fatıma bintü'l- Hasen ibn Ali ed-Dekkak (480), Setite el-Beceli (447), Bintü'ş-Şerif el -Mürteda, Huceste bint Ebi'l Vefa (571), Habibe bint el-Makdisi (656-713), Zeyneb bint Ahmed, ayrıca el-Medreset' ül Hatuniyye' de hadis dersleri okutmuş olan Aîşe bint Seyfiddin (793-1390) ;Kahhale, Ömer Rıza, A' lamü' - Nisa , fi alemeyi' 1 – Arabi , ve'l İslam , Dimaşk – 1378 - 1959, c.V, , s. 295; c.IV, s.90-91; c.II, s. 65; c.I, s. 89; c. I, s.341; c. II , s.174; c. II , s. 45; c.III, s.332-338; c.IV , s.139; c.IV, s. 31-32; c.I, s. 294-343 – 344; c.II , s.57 – 160; c.III , s.168; c.IV, s.66-67; c. I , s. 248-242-263-359-433-438-494; c.II , s.46-299-300; c.IV,s.147-148-93; c. II , s.304; c.I.s.430-432; c. V, s. 187-190; c.I.s.161; c.IV.s.141;c.I.s.201;c.I.s.148; c.I.s.287- 325- 339 –326 – 338 – 389 – 345; c.II , s. 275 – 292; c.III , s. 268 – 269- 269; c.IV, s.72 –73; c.I, s.322.

nımlar bu kitle arasına girmişlerse de tarih boyunca olduğu gibi onların bu allameler arasındaki sayısı arzu edildiği kadar yüksek olmasa gerektir. Ancak batıda İncil'e el vurması günah sayılan kadının İslam toplumlarında özellikle dini ilimler sahasında bu kadar alim yetiştirmiş olması gurur vericidir. Ancak zamanla bu hanımların sayısında da bir azalma olduğu söz konusu bilgelerin doğum ve ölüm tarihlerine bakıldıkça görülecektir. İslam Tarihinde kadınların eğitimsiz kalıp kalmadıkları yada eğitilenlerin neden zengin ve entelijansiyaya mensup oldukları probleminin tamamıyla o dönemin sosyal sınıf sistemine ve gene söz konusu dönemde kültürün sözlü kültüre dayanan bir sosyo-kültürel ortam bulunmasına bağlı bir sosyolojik vaka olduğu yoksa sırf kadınları toplumdan dışlamaya yönelik bir tavır olmadığı kanaatini taşımaktayım.

Ancak o dönemde kadınların bilim dünyasında yer alışı hakkında zikredilmesi gereken önemli bir noktada belki de gene dönemin bilim anlayışına uygun olarak; bu kadınların sadece dini ilimler sahasında çalışmış olmalarıdır. Tıpkı geçmişte Batı kadınının da olduğu gibi Müslüman kadın da genelde toplumda kendini cinsel kimliğinden soyutlanmış biçimde ifade imkanını ancak dini bünyede, bilhassa Rabiati'ül Adeviyye örneğinde olduğu gibi tasavvufi bünyede bulmuştur. Sosyal katmanlar ve kurumlar arasında ancak Allah katında yani kul olarak toplumda erkekle bir ve eşit algılandığını ve ancak Allah nezdinde insan olarak görüldüğünü bilen Şarane, Rabiati'ül Adeviyye gibi pek çok kadın; kadınlara mahsus tekke ve dergahlarda şeyhalık yaptılar. Hem kendileri dinlerini yaşadılar; hem de bundan da ayrıca sevap alacaklarına inanarak dinlerini bilinçli biçimde yaşamaları için diğer kadınlara da dinlerini anlattılar; bunların pek çoğu Rabia gibi evlenmemeyi seçen, kendilerini Tanrıya adanmış kadınlardı. Ancak onlar Hristiyanlıktaki rahibeler de olduğu gibi evlenmemeyi bir kural gereği mecburen değil; kendi iradeleriyle seçiyorlar ve tüm ömürlerini Allah'a adıyorlardı.

Batılı ve Doğulu kadının soso-tarihsel sürecinin birbirinden oldukça farklı cereyan ettiği söz konusu Müslüman bilgelere bakıldığında rahatlıkla görülecektir. Avrupa kadını İncil'e dahi el süremezken İslam dünyasında kadın bilgeler yetişmiştir. Bu göstermektedir ki; kadının bütün dünyadaki sosyo-tarihsel süreci birbiriyle aynı değildir. Müslüman kadın Ortaçağ ve Yeniçağ toplumunda Avrupa'daki hemcinsinden daima bir adım önde olmuştur. Ancak bu İslam dünyasında kadın hakları probleminin tam anlamıyla çözüldüğü anlamına gelmemektedir.

İslam dünyasındaki kadınların, kadın hakları talebiyle gündeme gelmeleri çok daha sonraları 19.yy Osmanlısına tekabül etmektedir. Ancak

Osmanlıya gelinceye kadar, İslam dünyasının kadın bakış açısını yansıtması noktasında Mevlana'nın bakış açısının oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.. Mevlana'nın düşünceleri şerhe gerek bırakmayacak kadar açıktır. Şimdi Mevlana'ya kulak verelim.

Kişi, yiğitlikle Zaloğlu Rüstem bile olsa Hamza'dan bile ileri geçse yine hükmetme hususunda karısının esiridir.¹⁵

Adem sözlerinden alemin sarhoş olduğu Muhammed bile "kellimini ya Hümeyra" derdi.¹⁶

Gerçi zahiren su ateşten üstündür; fakat bir kaba konunca ateş onu fıkır fıkır kaynatır.¹⁷

İkisinin arasında bir tencere, bir çömlek oldu mu ateş, o suyu yok eder hava haline getirir.¹⁸

Peygamber dedi ki. "Kadınlar, akıllı kişilere, ehli dil olanlara fazlasıyla, galip olurlar."¹⁹

Fakat cahiller kadına galebe ederler çünkü onlar sert ve kaba muameleli olurlar.²⁰

Onlarda acıma, lütfetme, sevme azdır. Çünkü tabiatlarında, yaratılışlarında hayvanlık üstündür.²¹

Sevgi, acıma insanlık vasfıdır; hiddet ve şehvetse hayvanlık vasfıdır.²²

Görüldüğü gibi çağdaşı Avrupalılar, kadının İncil'e el vurmasını yasaklarken Mevlana kadını ateşe benzetererek onun erkeğe üstünlüğünden söz etmektedir.

-III-

Deminde zikredildiği gibi Müslüman kadının hak arayışı ilk olarak 19.yy Osmanlı'sında görülmektedir. Kadın hakları konusunun Osmanlı toplumunun gündemine gelmesini sağlayan iki neden vardır. Bunlardan biri, Osmanlı toplumundaki Islahat hareketleridir. Zira III. Selim, II. Mahmut gibi yenilikçi padişahlar Osmanlı toplumunun sadece askeri anlamda dünyanın fazlasıyla gerisinde olduğunu farkında değildirler, fakat aynı zamanda dünyada bilhassa sosyal hayatta da yeni gelişmeler olduğunu ve

¹⁵ Mesnevi, c.I, 24227.beyit

¹⁶ a.g.e.,c.I, 2428. beyit

¹⁷ a.g.e., c.I, 2429.beyit

¹⁸ a.g.e., c.I, 2430. beyit

¹⁹ a.g.e., c.I, 2433. beyit

²⁰ a.g.e., c.I, 2434. beyit

²¹ a.g.e., c.I, 2435. beyit

²² a.g.e., c.I, 2436.beyit

Osmanlı toplumunun bu gelişmelerin de oldukça gerisinde olduğunun fazlasıyla farkındadırlar. Bu meyanda, bilhassa batıya gönderilip orada eğitim yapma fırsatını bulmuş değişik milletlerden Osmanlı tebasına mensup Osmanlı bilginleri, Osmanlı toplumunun medeni dünyanın fazlasıyla gerisinde olduğunun farkındadırlar. Osmanlı'nın geride kaldığı ve takip edemediği konulardan biri de medeni bir toplum olmanın önemli ölçütlerinden biri olan bir ülkedeki kadın nüfusun sosyal, hukuki, iktisadi ve siyasi yaşam şartlarıdır. Osmanlı aydınları bunun çok iyi farkındadırlar. İşte bu nedenle 1800'lü yıllarda Osmanlı Devleti bünyesinde bu konuda pek çok reform yapılmıştır. Burada bizim açımızdan önemli olan feminizmin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi kadın hakları hareketine nasıl yansıtıldığıdır ki, bu noktada şunu söyleyebiliriz.

Osmanlı döneminde Müslüman toplumlarda askeri ve siyasi reformlar yapılırken Osmanlı aydınları bir taraftan da sadece Osmanlı toplumunun değil aynı zamanda büyük oranda İslam dünyasının da olmak üzere sosyal açıdan geri kalmışlığı üzerine düşünüyorlardı. İslam dünyasının sosyal açıdan geri kalmışlığına yol açan problemlerden biri olarak da kadın mevzuu görülüyor. Ve bu konuda da bir çok yazın faaliyeti sürdürülüyordu. Bu konuda yazıp çizen, feminist yazından yana tavır alanlar, hatta feminist yazını başlatanlar-dense sanırız yanlış olmayacaktır- isimler arasında özellikle Kasım Emin, Fatma Aliye, Emine Semiye gibi isimler zikredilebilir. Avrupa'da reformist-feministlerin başlattığını söylediğimiz Kutsal Kitap'ın kadınla ilgili pasajlarının yeniden okunması ve yorumlanması sürecini, Osmanlı toplumunda da Kuran'daki kadınla ilgili pasajların yeniden okunup yorumlanması şeklinde feminist olmayan ama sadece dindar reformistlerin başlatmışlardır. Biz, yeniden yorumlama faaliyetini yapan bu kişilere Avrupa'daki çağdaşlarına kıyasla reformist dedik, yoksa onlar aslında *İslam Modernistleri* olarak anılmaktadırlar. Bu modernistler arasında, kadınla ilgili en önemli ve ilk tespitleri yapan isimlerden biri Osmanlı Dönemi'nde tabiri caiz ise kitabıyla büyük sansasyon yaratan Mısır'lı müellif Kasım Emin'dir. Kasım Emin'in eseri halk arasında bazı aydınların bugün dahi cesaretle söyleyemediklerini büyük bir cesaret ve bilgelikle söyleyen ve ataerkil-İbrani kültüre neredeyse tamamıyla meydan okuyan bir eserdir. Arapça aslında ismi *Tahrirü'l Mer'e* olan ve Osmanlıca'ya Zakir Kadiri Ugan tarafından *Hürriyet-i Nisvan*²³ adıyla çevrilen bu eser, çok geçmeden hemen bütün İslam dünyasında okunmuş ve makes bulmuştur. Bu esere muhalif olmak üzere daha sonra Ferit Vecdi *Müşli-*

²³ Kasım Emin, *Hürriyet-i Nisvan*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Örnek Mat., Kazan-1909, s. 43-55.

man Kadını adlı eseri kaleme almıştır. Ancak K. Emin'in bu eseri daha sonra 1918 yılında yasaklanmıştır²⁴.

Kasım Emin'in görüşlerine şiddetle karşı çıkan Ferit Vecdi, Kasım Emin'e Avrupalı liberalist erkek kuramcılardan ilham alarak karşı çıkmaktadır. Liberal feminizmi ve feminizmin ortaya çıkışını anlatırken belirttiğimiz gibi feminizmin ortaya çıkışında en büyük rollerden biri de liberalist erkek kuramcılara aittir. Ferit Vecdi'nin Auguste Comte'tan yaptığı şu nakiller dikkat çekicidir. "Medeniyet binasını yıkan, ortalığı fesada veren bu (kadının çalışması) gibi evhama karşı doğal kural koymak mümkündür.....(Bu kaidelerden biri de şudur:) Erkeğin kadını beslemesi lazımdır, işte bu düstur beşer için tabii bir kanundur."²⁵ Buna göre Ferit Vecdi, kadınların evleri haricinde çalışmalarını müphem bir hanel, bir fesat olarak algılamaktadır. Görüldüğü üzere, Ferit Vecdi liberal erkek kuramcılarını baz alarak kadınların çalışmasına karşı çıkmış, K. Emin de 19. yy. feministlerini baz almadan yalnızca Kuran ekseninde düşünerek kadınların çalışmasını savunmuştur. K.Emin'in bu çabası boşa gitmemiş ve kadınlar pek çok haklarını yeniden elde etmeye başlamışlardır. Tanzimat dönemi aynı zamanda kadınlara eğitim kurumlarının da kapısını açıldığı dönemdir.

"Kadınlara ilk kez 1842 yılında Tıp Fakültesi bünyesinde hemşirelik eğitimi verilmeye başlanmıştır. Bu eğitim 1838'deki Kız Rüştiyeleri (Kız Ortaokulları) ile daha da yaygınlaşmıştır. Kadınlar ayrıca 1869 yılından itibaren sanayi mekteplerinde de eğitim görmeye başlamışlar. Bunun amacı ise başlatılan sanayi hamlesinin işgücü ihtiyacını gidermektir. Daha sonraki yıllarda görüleceği gibi bu sanayi okullarından mezun olan öğrenciler değişik sanayi alanlarında istihdam edilerek kamusal alana açılmışlardır. 1870 yılında ayrıca Darül Muallimat(Kız Öğretmen Okulları) ile kadınlardan bir eğitim ordusu. oluşturma yoluna gidilmiştir. Bu okullardan mezun olan kadınlar, ülkenin değişik yerlerine gönderilerek kadınların eğitimine öncülük etmişlerdir. Kadın eğitimi, resmi düzenlemelerle hukuksal bir statüye de kavuşturulmuştur. Nitekim 1868 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (Kamu Eğitimi Kanunu), 6-11 yaşlarındaki tüm kız çocukların ilk okul eğitimi almalarını öngörmüştür. Bununla beraber ilk anayasa olan 1876 Kanunu-i Esasi, kadın erkek tüm Osmanlı nüfusun ilk okul eğitimi almasını zorunlu kılmıştır. Osmanlı yönetimi, kadın eğitimine önemli kaynaklar aktarmış ve ülke çapında bu konuyu adeta bir seferberlik haline getirmiştir. Eğitim kurumları yaygınlaşmış ve çok sayıda kadın, eğitim imkanlarıyla tanışmıştır 1905 yılına geldiğimiz zaman kızlara eğitim veren

²⁴ Kumaz, Şefika, Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını, Ankara-1991, s.70.

²⁵ Ferit Vecdi, Müslüman Kadını, çev. Mehmet Akif Ersoy, Sırat-ı Müstakim, c.1, adet.8., s.24.

resmi ilkokul sayısı 304, karma eğitim veren ilkokul sayısı 3621'e ulaşmıştı. Ayrıca 69'u taşrada, 15'i İstanbul'da olmak üzere 84 adet kız ortaokulu açılmıştır. 1909 yılına geldiğimizde eğitim imkanına ulaşan kadınların sayısı sadece ortaokullarda on binleri bulmuştu. Kadın eğitimi, kadınların okuma alanına giren yayınların gelişimini de beraberinde getirmiştir. Bütün bunlar “kadın hakları” söylemi bağlamında ele alınıyor kadınlar için kat edilmesi gereken uzun bir yolda atılan ilk ve önemli adımlar ve birer hak olarak vurgulanmıştır”.²⁶

Türk kadınlarının feminist yazına başlamaları ve feminizmle tanışmaları da onların örgün öğretim kurumlarıyla tanışmalarıyla birlikte olmuştur.

Servet-i Fünun döneminde feminist yazın hususunda dikkatleri çeken pek çok kadın müellif vardır. Ancak biz bunlardan yalnızca Fatma Aliye'nin hayatına biraz değinmekte yarar görmekteyiz. Zira o Şeyhülislamla kalem yarıştıran ve önünde şapka çıkarılacak bir hanımefendidir.²⁷

Fatma Aliye ve Mustafa Sabri Efendi gibi dönemin pek çok müellifinin de kadın konusu üzerine yazdığını görüyoruz. Bunlar arasında Abdullah Cevdet, Şemseddin Sami, Namık Kemal, Tefik Fikret, Ahmed Rıza, Münif Paşa, Celal Nuri gibi pek çok müellifin konu üzerine yazdığını görüyoruz. Bu dönemin müelliflerinin kadın konusundaki birbirine zıt bakış açılarını söz konusu müelliflerin makalelerinden öğrenebilmemiz mümkün ancak biz bu kadarını yeterli bulmaktayız.²⁸ 1913 yılında Kadınlar Dünyası Dergisi'nin 7.sayısında Naciye Hanım tarafında yazılıp da dergide yayınlanan “Erkekler hakikatten hürriyetperver midirler?” başlıklı yazıda “...Evet erkekler zahiren bu kadar hürriyetperver göründükleri halde hakikatte birer küçük müstebitten başka bir şey değildirler. Hürriyet hürriyet sedalarıyla koca kıtaları kanlara boğdukları anda bile kendilerinden daha büyük, daha mühim olan kadınlık alemini gözleri görmedi. Onlara siyasi haklar değil insanlık hakları bile vermekten çekindiler. İçlerinde haklarımızı savunmak arzusunda olanlara bile feminist diye hakaret etmeye ve onlarla alay etmeye başladılar...”²⁹

Osmanlı kadınları; *örgün öğretim dışında eğer maddi imkanları yerindeyse* pek çok sahada sosyal hayatta yerini almıştı. Ancak özellikle

²⁶ Çaha, Ömer, *Sivil Kadın*, çev. Ertan Özensel, VadiYay., Ankara, Nisan/1996, s. 88.

²⁷ Aydın, Mehmet, *Ne Yazıyor Bu Kadınlar*, İlke Yay., Ankara/1995, s. 33-45.

²⁸ Söz konusu makaleler için bkz. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara/1992, c.III, s. 1015-1179.

²⁹ Naciye Hanım, “Erkekler Hakikaten Hürriyetperver midirler, Kadınlar ne istiyor?”, *Kadınlar Dünyası*, 1913, sayı.7, s. 2-3.

XVII. ve XIX.yy.lardan itibaren Batı etkisiyle Osmanlı toplumunda da feminist söylemler baş göstermekle beraber Osmanlı'da aralarında adı yıllar sonrasında hala aynı ün ve şöhretle anılan kadın muharrirlerin de bulunduğu geniş bir muharrirler ve entellektüeller kitlesi tarafından tartışılmıştır. Bunu *Aynur Demirdirek* şöyle ifade etmekte: “Cumhuriyet’e kadar niteliklerine göre ayırmadan bakarsak, 1868’de Terakki gazetesinin eki Muhadarat’tan başlayarak varlığını bildiğimiz 40’ı aşkın kadınlara yönelik yayın var: Şukufezar, Aile, Ayine, Hanımlara Mahsus Gazete, Demet, Mehasin, Kadın (Selanik), Kadın(İstanbul), Musavver Kadın, Parça Bohçası, Kadınlık, Kadın Duygusu, Hanımlar Alemi, Kadınlar Dünyası ...”³⁰

Bu dönemin ünlü batıcılarından Abdullah Cevdet, kendi çıkardığı İçtihat dergisinde yayınladığı “Pek Uyanık Bir Uyku” adlı bir yazıda kendi düşlerini aktarırken, kadın konusuyla ilgili hayallerini de aktarmıştır. O’na göre, taadüd-ü zevcatın ortadan kalkacağı, tekke ve zaviyelerin kapatılacağı, kadınların abartılı örtülerini açacakları ve sosyal hayatta yer alacakları ve bütün kadınların hür bir biçimde baskılardan uzak yaşayacakları günler çok yakındır.³¹ Gerçekten de Abdullah Cevdet’in düşü gerçek olmuş ve Cumhuriyet Türkiye’sinde bunlar yaşanmıştır. Bernard Lewis, Cevdet’in bu yazısını Modern Türkiye’nin Doğuşu adlı eserinde Türkiye’nin geleceğini Osmanlı devrinde sezebilen tek belge olarak nakleder. Oysa bu yazı çıktığında çağdaşları Cevdet’e gülmüşlerdir. Bu yazı da aynı şekilde Batıcıların kadın görüşünü de en açık şekilde ortaya koymaktadır.

Burada gerek bu reformlar tartışılırken gerek daha sonra bu konuların direk uygulamaya konulduğu dönemlerde unutulmuş önemli bir sosyolojik gerçek vardır. Hiçbir toplumsal reform veya yenilik birdenbire gerçekleşmez. Bu yeniliklerin gerçekleşebilmesi için öncelikle uygun zaman ve zeminin oluşması gereklidir. Ve de bir problemin halli için öncelikle tüm toplum tarafından aynı ölçüde kabul görmüş olması gereklidir. Kadın meselesi için şu söylenebilir ki Osmanlı kadınının genelinin en azından o gün için böylesi bir problemi yoktur. Problemin temelinde şu nokta var ki, kadın konusunun o dönemde tartışıldığı ortamlar genellikle zengin çevrelerdir. Halk için böyle bir sorunun varlığı yahut yokluğu bile su götürür bir konudur.

Cumhuriyet dönemi feminist tartışmalarının merkezinde daha önce değinildiği gibi Abdullah Cevdet’in de düşü olan Türk kadınına verilen haklar yahut Türk sosyal hayatında yapılan reformlar vardır. 1926 yılında

³⁰ Demirdirek, Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara, Ocak/1993, s.8.

³¹ Lewis, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, T.T.K. Yay, Ank.-1984, s.236.

İsviçre medeni kanununun kabulü ve 3 Nisan 1930'da seçme ve seçilme hakkını kadına tanıyan Belediye Kanununun kabulü 1934'te de kadınlara Mebusan Meclisine seçilmesi için gereken imkan tanındı, bundan sonra da 1 Mart 1935'te kadınlar 18 milletvekiliyle meclise girdiler. Kurtuluş Savaşı'nda pek çok acıları erkeklerle birlikte göğüsleyen Türk kadını bu emeklerinin semeresini belki de ilk defa alıyor ve tarihinde ilk defa yönetime bilfiil ona tanınan bir haktan yararlanarak iştirak ediyordu. Osmanlı'nın peşine kurulan bir devlet olan Cumhuriyet Tarihimiz içinde kadın problemi de Osmanlı Devleti'ndeki kadın probleminden kopuk değildi. Ve belki de Abdullah Cevdet gibi bir kısım Osmanlı aydınının düşündüğü kadın tipi Cumhuriyetle birlikte açığa çıktı. Bütün İnkıplarlarda olduğu gibi Türk İnkılabında da kadınlar ön sıradaydı. Ancak diğer toplumlardaki inkıplardan farklı olarak kadın bu sefer hakikaten yavaş hak ettiği yeri yavaş yavaş almaya başlamıştı toplumda .

Milli mücadelede birincil roller alan cephenin en önünde savaşan Türk kadını savaş sonrasında belki de yapılacak olan pek çok reformla hukuki açıdan pek çok hakkın sahibi olacaktır. Ama bu haklar Osmanlı Döneminde olduğu gibi kadınların kurdukları kadın dernekleri vasıtasıyla mücadele etmeleri neticesinde kazanılmış haklar olmaktan çok, kurulan genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ve bilhassa Atatürk'ün istek ve görüşleri doğrultusunda gerçekleştirilen büyük sosyal değişim çerçevesinde yani Türk İnkılabı'nın temel ilkeleri doğrultusunda kadın nasıl savaşta cephede erkeğin yanında yerini almış ve vatani için canını vermişse savaşta sonra bu İnkılap ve sosyal değişim sürecinde de yerini alması gerektiği düşüncesinin bir yansıması olarak verilen haklardır. Yani Cumhuriyet kadınları bu haklar için ayrıca bir mücadele sürecine girişmemişlerdir. Ama artık mihadını tamamlamış olduğu için tarihin en müstesna sayfalarında yerini almış bulunan Osmanlı Devleti döneminde Osmanlı kadınları, bilhassa kentli Osmanlı kadınları Cumhuriyet Döneminde verilen bu hakların kazanımı için büyük bir savaşım vermişlerdir. Ve nitekim bu haklara da yavaş yavaş kavuşmaktadırlar.³²

Netice de Osmanlı'nın ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tebası yani milleti aynıdır. Milletleri aynı olan bu iki devletten önceki dönemde yapılan mücadeleler sonraki dönemde neticelerini verecekti. Osmanlı Devleti döneminde kadın hakları konusunda yapılan mücadeleler Cumhuriyet Dönemi'nde gerçek meyvesini verecek ve Türk kızları artık milletvekili bile olmaya başlayacaklardır. Ama Cumhuriyet Dönemi'ndeki kadın hakları ile ilgili reformlar Osmanlı Dönemi'nde başlayan kazanım denebilecek

³² Çaha, a.g.e., s. 88.

süreci oldukça hızlandırdı ve Türk kadınlarının bu haklara daha erkence kavuşmalarını sağladı. Bu haklar için Cumhuriyet kadının çok fazla mücadele etmesine bile gerek kalmamıştır, zira Türk Milleti henüz savaştan çıkmıştır ve aslında herkes bekleme zamanının geçtiğinin farkındadır, önemli sosyal problemler vardır ve kaybedilecek bir dakika bile yoktur, aciliyet içinde yapılan geniş sosyal reformlar paketine kadın hakları ile ilgili yapılan reformların da eklenmesini de gerektirecektir. Ancak problem burada değildir, problem bu reformların yapılış sürecinin bu hızlılığının toplum tarafından hemen algılanıp ve gene hemen önce kişilerin kendi ruhlarına yani bireysel yaşamlarına daha sonra da toplumsal yaşama uygulamasının oldukça zor olması olgusuydu, zira aynı eğitim düzeyine ve aynı toplumsal çevreye ve aynı kuşağa mensup insanların bile aynı sosyal olay ve olgular ve değişim süreçleri karşısında gösterdikleri tepkinin farklı oldukları düşünülürse toplumun oldukça farklı kesimlerine ve sınıflarına mensup insanlar tarafından bu reformların benimsenmesi vakit meselesidir. Hele androsentrik ve İbrani geleneklere hiç de yabancı olmayan hatta kadın konusuyla ilgili olarak İslam'ın ilk dönemlerde yani Peygamber döneminde getirdiği olumlu ve ılımlı tavrın Peygamber'in vefatını müteakip çok değil yarım yüzyıllık bir süreç içerisinde yavaş yavaş fazlasıyla kötüye gitmesine yol açacak kadar İbrani gelenekle iç içe olan androsentrik kültüre mensup bir sosyal geleneğin varisi olan Müslüman-Türk toplumunda bu reformların sosyal hayat içinde benimsenmesi ve uygulanması kuşkusuz ki zaman alacaktır.

Yani cumhuriyet ideolojisi, kadın hakları konusunda ciddi bir zihniyet ve bakış açısı değişikliğini gerçekleştirmek gerektiğini düşünerek başladı. Ve bu zihniyet değişikliğinin de en başta eğitim ile olacağını farkında ve fevkinde olan genç Cumhuriyet'in başta Atatürk olmak üzere tüm reformcuları en başta ders kitaplarını yapılmak istenen yeni reformlar ve bu reformlar çerçevesinde oluşturulmak yeni toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda yeniden düzenlemişlerdir. Türkiye'de yapılmış bir araştırma çocuklara kitaplarla empoze edilen ve bu yolla oluşturulan toplumsal cinsiyet rollerine Firdevs Gümüsoğlu tarafından kaleme alınan, "Cumhuriyet Ders Kitaplarında Cinsiyet Rollerini" başlıklı makaleyle ışık tutuluyor. Firdevs Gümüsoğlu'nun yorumları ideolojik izler taşısa da kadın veya erkek kimliğini oluşturmada bu tarz eğitimin rolü sanırız inkar edilemez. Burada bizim için asıl temel delili teşkil edecek olan husus şudur ki Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki ders kitapları kadının toplumsal kimliğini değiştirmek amacıyla hazırlanmış öğelerle doludur. Ancak daha sonra 1945'ten sonraki ders kitapları yeniden kadının androsentrik gelenekteki rollerine vurgu yapmaya başlamışlardır. 1945 öncesi ders kitaplarında çizilen kadın portre-

si bireysel özgürlüğünü elde etmiş olan, çalışan, kazanan, atıl olmaktan kurtulmuş, sosyal üretime katkıda bulunan ama aynı zamanda Halide Edip'in dediği gibi vatan hukukunu kadınlık hukukundan önde tutan bir kadın tipolojisidir. Bu kadın tipolojisi daha sonra "Cumhuriyet Kadını" olarak adlandırılmıştır.

Cumhuriyet döneminde, Türk kadınlarına sosyal hayatta prestijli bir duruş kazandırmak için uygulamaya konulan yeni yasalar, bilhassa kendi dönemindeki diğer ülkelerde uygulanan yasalarla kıyaslandığında zamanın çok ilerisinde de sayılabilecek olan pek çok kazanım getirmekle birlikte, bir takım sorunları da içinde barındırmaktaydı. Ancak bu kanunlardaki eksiklikleri toplumun farklı kesimleri farklı biçimlerde işlemektedirler. Yani farklı toplumsal kesimler bu reformlarda farklı eksiklikler görüyorlardı. Tüm bu reformlarla birlikte Türk kadınları sosyal hayatta sendikal faaliyetlerden kütüphaneciliğe, akademik sahadan hukuk sahasına kadar her sahada kendilerini göstermeye başlamışlardır.³³

Türk kadını bilhassa Cumhuriyet'in kuruluşu yıllarında vatanın hukukunu kadınlık hukukunun önüne koymuştur, kadın hakları gibi bir problemle uğraşmaya dönemin ne sosyal ne de siyasi konjonktürü müsaade etmemiştir. Daha sonra medeni kanunun kabulü yahut daha seçme hakkının verilmesi gibi hukuki ilerlemelerse Türk kadınının bütününe talep ve mücadelesi ile verilmiş haklar değildir. Belki de gene dönemin şartları gereği bu haklar bilhassa o zamanlar daha çok devletin Türk kadınına belki milli mücadelede gösterdiği yararlılıkların karşılığı bir bağış niteliğindedir. Ancak bu haklar zamanla kadınlar bilinçlenip hak ve vazifelerinin farkına vardıkça anlam kazanacaktır. Aslında Türk yahut Osmanlı kadın hareketinin en başından beri Türk kadınlığının tümünü kapsamayı, kapsayacak bir söylev geliştirmeyi asla başaramamıştır. Milli mücadele yılları haricinde Türk kadın hareketi, asla bütünleyici bir hareket olabilmemiş değildir. Zira Türk kadın hareketi temelde toplumun üst ve üst-orta tabakalarında oluşmuş, daha entelektüel kadınlara has bir girişim olarak bugüne gelmiştir. Toplumsal bir hareket olarak yeniden başlaması çok sonralara 80'li yıllara rastlar. Ancak bu dönemde bile gene daha çok burjuva denebilecek bir sınıfa mahsus bir hareket olma özelliğini sürdüren Türk feminizmi, hemen herkesin okuyup haklarının ve vazifelerinin bilincine varmaya başladığı 90'larda gerçek halk tabanını yakalayabilmiştir. Bu bilinçlenme sürecinde, kendilerinden İslamcı diye söz edilen kadın hareketinin yani daha çok halk tabanı ile daha iç içe muhafazakar kadın hareketlerinin oluşumunun da

³³ Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda kamusal hayatta ilk olan hanımları öğrenmek için bkz. Topçuoğlu, a.g.e., s.130-131.

büyük etkisi vardır. Nilüfer Göle kadın hareketlerini Müslüman kadının toplumda görünür kılınması olarak nitelemekte ve bilhassa İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri adlı eserinde manevi değerlere vurguyu, kadın kimliğine vurguyla birlikte ön plana çıkaran bu kadınların muhafazakar sosyal duruş ve pozisyonlarını tartışmaktadır. Ancak bizim burada konumuz yalnız bu muhafazakar kadın kimliklerinin tartışılması olmadığı için buna ayrıntılarıyla değinme gereği duymamaktayız.³⁴

Kadınların hak talebi meselesi son yıllarda o kadar ileriye gitti ki radikal feministler kadınların evlenmeme ve çocuk sahibi olmama haklarının da bulunduğunu iddia etmeye başladılar ve bugün gelinen noktada en büyük problem olarak hala aile içi şiddet gözükmektedir. Aile içi şiddet post-modern feministlerin üzerinde ısrarla durdukları bir konudur. Ve bugün hala çözümlenemeyen en önemli sorun şudur ki evlilik içi cinsel taciz hala pek çok toplumda suç dahi sayılmamaktadır.

Halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülke olan Türkiye'de kadın hakları hareketinin özgeçmişiyile paralel olarak önemli bir mesafe kaydedilmiş gözükmektedir. 1934'te seçme ve seçilme hakkının da tanınmasıyla birlikte, kat edilmesi gereken önemli bir mesafe hala vardır çünkü Türkiye'de henüz kadınlar hakları konusunda hala yeterli bilince sahip olmadıkları gibi, bunun yanı sıra bir de aile içi şiddetle mücadele konusunda önemli bir adım olan kadın sığınma evlerinin Türkiye'de olması gereken sayısı ile olan sayısı arasında ciddi bir uçurum vardır. Türkiye'de 3000 kadın sığınma evi bulunması gerekirken halen bu sayı 16'dan ibarettir. Ayrıca evlilik içi cinsel taciz halen bir suç olarak kabul edilmemektedir.

Özetle alınması gereken daha büyük bir mesafe vardır. Ve bu mesafelerin kat edilmesi de toplumsal bir bilinçlendirme sürecini gerektirmektedir. Bu noktada her Türk yurttaşına önemli görevler düşmektedir. Türkiye örneğinden hareketle İslam ülkelerinin durumunun da hiç de iç açıcı olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Bendason, Ney, Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları, çev.Şirin Tekeli, Yeni Yüzyıl Kitaplığı.
- Scott, George Ryley, İşkencenin Tarihi, Ank., Şubat/2001.

³⁴ Konuyla ilgili daha geniş malumat için bkz. Göle, Nilüfer, Modern Mahrem, Metis Yay., İstanbul-1991; Göle, Nilüfer, İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis Yay., İstanbul-2000.

- Tabakoğlu, Ahmet, “Batı’da Aile ve Kadın”, Sosyal Hayatta Kadın, İSAV, İst., 1996.
- Brown, Stuart Gerry, “Women Suffrage”, Encyclopedia International, New York/USA, 1968, c.XIX..
- Eski Ahid, Yarattılış.
- Savaş, Rıza Raşid Halifeler Devrinde Kadın ; Ravza Yay.,İstanbul – Nisan 1996.
- Kahhale, Ömer Rıza, A’ lamü’ – Nisa , fi alemeyi’ l – Arabi , ve’l İslam , Dimaşk – 1378 – 1959, c.I-IV
- Mevlana, Celeleddin-i Rumi, Mesnevi.
- Kasım Emin, Hürriyet-i Nisvan, çev. Zakir Kadiri Ugan, Örnek Mat., Kazan-1909.
- Kurnaz , Şefika, Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını, Ankara-1991.
- Ferit Vecdi, Müslüman Kadını, çev. Mehmet Akif Ersoy, Sırat-ı Müstakim, c.1, adet.8.,
- Çaha, Ömer, *Sivil Kadın*, çev. Ertan Özensel, VadiYay., Ankara, Nisan/1996.
- Aydın, Mehmet, *Ne Yazıyor Bu Kadınlar*, İlke Yay., Ankara/1995.
- Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara/1992, c.III.
- Naciye Hanım, “Erkekler Hakikaten Hürriyetperver midirler, Kadınlar ne istiyor?”, *Kadınlar Dünyası*, 1913, sayı: 7.
- Demirdirek, Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara, Ocak/1993.
- Lewis, Bernard , Modern Türkiye’nin Doğuşu, çev. Metin Kıratlı, T.T.K. Yay, Ank.-1984.
- Göle, Nilüfer, Modern Mahrem, Metis Yay., İstanbul-1991; Göle, Nilüfer, İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis Yay., İstanbul-2000.

5. OTURUM

Oturum Başkanı:
Doç. Dr. Halit Çalış

Doç. Dr. Muhsin Akbaş
*Lingua Franca'dan Lingua Sacra'ya: İnsan Hakları Sistemi Küresel
Sekülerizmin Amentüsü Mü?*

Doç. Dr. şevket Yavuz
İbrahimî Dinlerde İnsan Haklarının Hermönetiği: Ahit, Aslı Günah ve
Teslimiyet Bağlamında Hak ve Hürriyet

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Aras
Ortadoğu İnanç Tarihinde İnsan Haklarına Bakış

Yrd. Doç. Dr. Mahmut Salihöğlü
İnsan Hakları ve Dini Hukuk: Agunah Örneği

LINGUA FRANCA'DAN LINGUA SACRA'YA: İNSAN HAKLARI SİSTEMİ KÜRESEL SEKÜLERİZMİN AMENTÜSÜ MÜ?

Muhsin AKBAŞ*

ÖZET

Din alanından insan haklarına yönelik belli başlı yaklaşımlardan biri apolojetik, savunmacı tutum, ikincisi stratejik ya da pragmatist, üçüncüsü kuramsal, dördüncü olarak da evrensel insan hakları sistemine yöneltilen eleştirel tutumdur diyebiliriz. Öncelikle genel anlamda insan hakları olgusunun, insan hakları sisteminden ayrılması gerektiğini düşünüyorum. Bunlardan ilki, her insanın insan olmasının bir gereği olarak paylaştığı ortak haklardır; bu bir *lingua franca* olarak görülebilir. Diğer taraftan ikincisi ise, sistemleştirilmesini Batı'da gördüğümüz evrensel insan hakları beyannameşi çerçevesinde şekillenen, kendine has politik bir yapı kurgulayan ve yaptırım gücüne sahip olan, hatta kutsallaşma temayülüne gerek *lingua sacra*'ya, kutsal bir dile, dönüşme sürecine girmiş bulunan insan hakları sistemidir. Beyanname'nin başındaki evrensel sıfatının günümüzdeki küreselleşmenin habercisi olarak görülebileceği, en azından bugün bu işlevi gördüğü söylenebilir. İnsan hakları çalışmalarının sistemleşmesi ile Batı dünyasında modern anlamda sekülerizmin gelişiminin yakın tarihlere rast geldiğini, ayrıca günümüzde seküler Batı dünyasının kendisini genelde dünyada özelde İslam dünyasında insan hakları savunucusu, koruyucusu ve uygulatıcısı olarak gördüğünü düşündüğümüzde, insan hakları sisteminin temelinde küresel ve seküler bir dünya görüşünün yer aldığını, o nedenle, dünyayı bu doğrultuda dönüştürmeyi hedeflediğini söylemek yanlış olmaz. Bu noktada insan hakları sisteminin küresel sekülerizmin adeta bir amentüsü olarak kutsal bir dile dönüşmeye başlaması önemli bir sorun olarak görülmelidir. Bu bildiri bu soruna dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan hakları din ve İslam, eleştirel yaklaşım.

ABSTRACT

From *Lingua Franca* to *Lingua Sacra*: Is the System of Human Rights the Credo of the Global Secularism?

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. e-posta: makbas@comu.edu.tr

It can be said that one of the major approaches towards human rights from the perspective of religion can be called apologetic, defensive attitude, the second strategic or pragmatist, the third theoretical, and the last one critical attitude towards the global system of human rights. First of all, I think that the phenomenon of human rights in general sense needs to be distinguished from the system of human rights. The former can be seen as a *lingua franca* in the sense that every individual shares common rights by a requirement of being human. On the other hand, the latter, which takes shape in the West within the framework of the Universal Declaration of Human Rights, seems to be envisioning a peculiar political structure, has instruments to impose sanctions against the opponents, and seems even to be in the tendency of becoming holy, is, therefore, may be called *lingua sacra*, a sacred language. It can be said that the adjective “Universal” at the heading of the Declaration can be seen as a harbinger of contemporary globalisation, or at least functions in this way today. Considering that the systematisation of human rights coincides with the development of secularisation in modern sense, in addition, that the secular West sees its own institutions as the defender, protector and executor of human rights throughout the world in general, in Islamic world in particular, then it cannot be wrong to say that a global and secular world-view lies on the basis of the system of human rights, therefore, that this system has the desire to see the world heading towards this direction. At this point, it seems to me a significant problem that the system of human rights has come to be transforming into a sacred language as the pseudo credo of the global secularism. This paper aims at pointing out this problem.

Keywords: Human rights, religion and Islam, critical approach.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin yazılmasının ve kabulünün üzerinden 60 yıldan biraz fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen, insan hakları hakkında hiç de azımsamayacak sayıda akademik etkinlik ve yayın yapılan, hala da gittikçe artan oranda yapılmakta olan bir alandır. Söz konusu çalışmalar, insan haklarının teorik olduğu kadar pratik yönlerini de içine almaktadır. Bu konudaki tartışmalar, insan haklarının ahlaki, felsefi, dini dayanaklarının araştırılmasına, siyasi ve hukuki düzenlemelerdeki yerine odaklandığı gibi, temel hak ve hürriyetlerin farklı kültürel ortamlarda nasıl anlaşıldığına da yöneliktir. Bunlar arasında genel olarak din, özel olarak yaşayan dinler ile insan haklarının ilişkisi konusunda yapılan etkinlik ve yayınların gittikçe arttığı rahatlıkla söylenebilir. Bu çalışmalara bakıldığında, belli başlı şu yaklaşımların öne çıktığı görülür.

Genel olarak din, özel olarak Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi dinler açısından insan hakları konusundaki çalışmalarda öne çıkan en önemli tavırlardan birinin apolojetik, savunmacı, yaklaşım olduğu rahatlıkla görülebilir. Belli bir dini inanışa sahip insanlar tarafından benimsenen bu tutum, temel insan haklarının sahip olunan inancın özünde bulunduğunu, en güzel biçimde ifadesini bulduğunu vurgulamaktadır.

Diğer bir yaklaşım tarzı olarak, daha çok pratik bir takım sorunlar bağlamında ortaya çıktığı görülebilen, stratejik ya da pragmatist diyebileceğimiz tavrı zikredebiliriz. Bu son yaklaşımın temel karakteristiği, çeşitli kültürel coğrafyalarda pratikte karşılaşılan inanç, ibadet ve diğer bazı dini davranış alanındaki yasak ve kısıtlamaları, insan hakları sistemine başvurarak, onun ilkelerinden yararlanarak aşmaya çalışmaktadır.

Bu iki yaklaşımın bir takım yararları söz konusu ise de her iki durumda da insan hakları sisteminin merkeze alınmamasından kaynaklanan bir takım problemler ortaya çıkabilmektedir. Savunmacı yaklaşımın genel kısıtlılıkları burada da kendini göstermekte, pasif, yönlendirilmeye müsait bir tavır olarak ortaya çıkmakta ve genel çerçeveyi gözden kaçırmaya neden olabilmektedir. Diğer taraftan pragmatik yaklaşım ise, insan hakkı olarak dile getirilen ancak inanca aykırı görülen tavır ve davranışların savunulmasına yanaşılmaması, zaman zaman samimiyetsizlik duygusu vermekte, bu yaklaşımın arkasında bir art niyet aranmasına yol açabilmektedir.

Üçüncü bir yaklaşım olarak, her bir dini düşünce ve dünya görüşünün kendi kuramsal çerçeveleri içinde insan haklarını açıklamaya çalışması zikredilebilir. Bu çalışmada bunlar dışında bir dördüncü yaklaşım olarak evrensel insan hakları sistemine eleştirel yaklaşıma dikkat çekmek, bu tavrın önemi vurgulanmak istenmektedir. Bu çalışma da insan onuru bağlamında öne çıkan insan hakları olgusu ile kuramsal olarak bu anlayışın birincil savunucusu, yorumcusu ve uygulayıcısı olarak kendini gören ve burada “insan hakları sistemi” olarak adlandırılacak olan tutum arasında ayırım yapılması gerektiğine işaret edecektir. Bu anlamda eleştirel bir yaklaşımın benimsendiğini söylemek doğru olur. Böyle bir çabanın üstlenilmesinde temel amaç ise, insan onuruna yakışır bir anlayışın ortaya çıkışına katkı yapmaktan başka bir şey değildir.

Öncelikle vurgulanması gerekir ki, ontolojik anlamda insanın mükemmel bir varlık olarak var edildiği, bütün varlıklar arasında üstün bir yeri olduğu öğretisi, insan haklarının temelinde yer alan insan onuru olgusu ile yakından ilgilidir. Bunun bir ifadesi, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde

insanın Tanrı'nın imajında yaratıldığı inancında görülebilir.¹ İslam inancında da, bunun bir benzeri olarak, insanın Allah'ın “yeryüzündeki halifesi”² ve yaratılmışların en şerefli³ olduğu öğretileri, insan onuruna verilen değer inancının çarpıcı göstergeleridir. Ancak belirtmek gerekir ki, insanın yüce bir varlık olduğu inancı ile dini geleneklerde yer bulmuş olan kölelik yüzyıllar boyunca Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar tarafından çelişir görülmemiş; ancak modern zamanlarda iki olgu uzlaştırılmaya çalışılmıştır.

Ayrıca, özellikle insanı merkeze alan dinler, insan varlığını korumayı ve onu yüceltmeyi hedeflemektedirler. Bu bağlamda, dinler tarafından ortaklaşa olarak paylaşılan ve “altın kural” olarak da bilinen ilkeye odaklanmak bir fikir verme açısından önemlidir. Konfüçyüs Analektler’inde “Arzu etmediğini başkalarına zorla yükleme”⁴ derken, iki önemli Hindu destanından Mahabharata’da “Kişi kendisine zararlı olduğunu düşündüğü şeyi başkasına yapmamalı” ilkesi önemli bir Dharma kuralı, dini-ahlaki ilke olarak konulmaktadır.⁵ Hz. İsa'nın “sen başkalarına, başkalarının sana yapmasını istediğin şeyi yap”⁶ buyruğu, Hıristiyan inancında insan onuruna verilen değer altın kural olarak bir ifadesi kabul edilir. Diğer dini geleneklerde de buna benzer inançları bulmak mümkündür. Bunların çarpıcı örneklerini, dini gelenekler içinden çıkan insan haklarını en mükemmel bir biçimde dini inançlarda gören savunmacı yaklaşımlarda bulmak mümkündür.

Bu anlamda, insan merkezli inanç ve kültür dünyamızda insan onuruna dayalı insan haklarının evrensel olduğu söylenebilir. Diğer bir ifade ile, insanlık onurunu taşıyan her bir insan, bunun bir gereği olarak, bir takım haklara sahiptir. Fazlurrahman'ın dediği gibi, “bir hümanistin, seküler insancıl temellere dayandığını iddia edebileceği bu değerler ve ilkeler, aslında, ilahi olarak bildirilen bütün dinlerde açık bir şekilde ilahi emir ve yasaklar olarak mevcuttur.”⁷ İnsan hakları bu temel anlayış üzerinde yükselirken, zaman zaman gözden kaçabilen bir soruna işaret edilmesinin yararlı olacağını düşünmekteyim. O da, her bir insanın doğuştan sahip olduğu, devredilemez ve iptal edilemez haklar ile bu hak anlayışına dayan-

¹ Tekvin 1:26-27; 9:6; Mezmurlar 8; Galatyalılar 3:28.

² Bakara 2: 30.

³ İsra 7: 70; Tin 95: 4.

⁴ Confucius, *The Analects* (London: Penguin, 1979), s. 135.

⁵ Plaks, Andrew H., “Golden Rule”, Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2. Baskı, (New York: Thomson Gale, 2005), VI, 3631.

⁶ Matta 7: 12; Luka 6:31.

⁷ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, Derleyen ve Çeviren Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), s. 99-100

dırılan, kurumlaştırılan, bu hakların yorumlanması görevini kendisinde gören insan hakları sistemi arasındaki fark.

O nedenle, öncelikle her insanın insanlık vasfının bir gereği olarak sahip olması gereken ortak haklar anlamında kastettiğimiz *lingua franca*⁸ ile sistemleştirilmesini Batı'da gördüğümüz İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi çerçevesinde ifadesini bulan, kendine has politik bir yapı kurgulayan ve yaptırım gücüne sahip olan, hatta kutsallaşma temayülüne girerek *lingua sacra*⁹ olarak nitelediğimiz dönüşme sürecine girdiğini düşündüğümüz insan hakları sisteminin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini düşünmekteyim. Böyle bir ayırım yapmak, bir takım sorunların anlaşılması bakımından yararlı olacaktır.

İnsan hakları sisteminin çerçevesini çizen, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda 10 Ekim 1948 tarihinde kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin başlangıcında, insan hakları “bütün insanlar ve bütün milletler için ulaşılabilecek ortak bir standarttır” denilir.¹⁰ Daha sonra da bu temel hak ve özgürlükler maddeler halinde sıralanır. Hayat, özgürlük, güvenlik, mülk edinme, çalışma hakkı bunların belli başlılarından. Bu temel haklar, pek az insanın itiraz edebileceği medeni, siyasi, sosyal idealer olarak düşünce dünyamızda yerini almıştır.

Ancak burada bir iki konuyu öne çıkarmakta yarar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, bu Beyanname'nin hazırlanması sürecinin yaşandığı coğrafi-kültürel arka plan, ikincisi ise bu Beyanname'nin ve onunla birlikte insan haklarının konulduğu statü. Birincisinden başlamak gerekirse şunu unutmamak gerekir ki, Birleşmiş Milletler yapısı ve bu kurumun marifetiy-le ortaya çıkan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Batılı insanın tecrübesinin ve kültürünün bir ürünüdür.

⁸ *Lingua franca*, İtalyanca Frankların dili demek olup anadilleri farklı birçok insanın birbirlerini anlayabilmesi, iletişim içerisinde bulunabilmesi, hayatını devam ettirebilmesi için oluşturulmuş ortak dil olarak tarif edilebilir. Bunda amaç, karşılıklı ihtiyaçların karşılanması, barış içinde huzurlu bir hayat sürmek olarak ifade edilebilir. Tarihsel olarak *lingua franca* ya da *Sabir*, Haçlı seferlerinden 18. Yüzyıla kadar Akdeniz havzasında konuşulan İtalyanca tabanlı, Arapça, Fransızca, İspanyolca, Türkçe ve Yunanca kelimelerin karışımından oluşturularak kullanılmış bir dildir. Bugün ise, ana dili olan ülkeler dışında İngilizce'nin bir uluslar arası siyaset, ticaret, bilim dili olarak kullanılması buna örnek olarak verilebilir. Bk. Meierkord, C., “Lingua Franca as Second Languages”, Keith Brown (ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Amsterdam: Elsevier, 2005), s. 163-171.

⁹ *Lingua sacra*, İtalyanca “kutsal dil” anlamına geliyor. Aynı inancı, düşünceyi, ideolojiyi paylaşan insanların kullandıkları, kendisiyle ibadet ettikleri dildir. Kutsalın, kutsal olanla irtibatta olanların, kutsala yaklaşmak, ondan pay almak ve kutsallaşmak için kullandıkları dildir. Bu bağlamda *lingua sacra*'nın kurtuluşu erdirici rolü öne çıkarılarak dışlamacı tavrı ima ettiği iddia edilebilir. Yahudi inancının ritüellerini yerine getirmede başvurulan İbranice ile Kur'an dili olan Arapça bu doğrultuda *lingua sacra*'nın iki örneği olarak gösterilebilir.

¹⁰ “The Universal Declaration of Human Rights”, Lewis, James R. ve Carl Skutsch (ed.), *The Human Rights Encyclopedia* (Armonk, New York: M. E. Sharpe Inc., 2001), III, 968-971.

Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için Beyanname'nin ortaya çıkışını hazırlayan tarihi süreci hatırlamakta yarar bulunmaktadır. Batı dünyası karşılaştığı bir takım sorunları gidermek için tarihi süreç içinde, insan hakları normlarının temelini oluşturan bir takım hukuksal ve ahlaki düzenlemeler yapmıştır. Bunların başlangıcında, çoğu zaman, İngiliz Krallığının Avrupa'daki savaşlar nedeniyle derebeylerinden yüksek vergiler talep etmesi sonucunda, kralın otoritesini sınırlayarak İngilizlere kralın ortadan kaldıramayacağı daha fazla hak vermesi anlamına gelen 1215 yılında imzalanan Kişisel Özgürlük Belgesi görülür. Ayrıca İngiliz Krallığı bağlamında 1628 Hak Talebi, 1679 Haksız Tutuklamayı Yasaklayan Kanun, 1689 Haklar Beyanname ve 1701 Yerleşim Kanunu insan hakları bağlamında önemli hukuki gelişmelerdir. İnsan hakları konusunda önemli felsefi katkıları bulunan İngiliz filozof John Locke'un (1632-1704) *Hükümet Üzerine İki İnceleme* başlıklı eserinin ortaya çıkışı da bu yıllara rastlar (1690).¹¹

İngiliz hukuk ve felsefesindeki bu gelişmelerin daha sonraki benzer hakları barındıran 1776 Virginia Haklar Bildirisi ve Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin içeriğini de etkilediği kabul edilir.¹² İnsan haklarının Batı'daki gelişiminin önemli dönüm noktalarından biri de 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'dir. Burada eşitlik, özgürlük ve adalet, öne çıkan temel haklar arasındadır. İnsan hak ve özgürlükleri düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açan bütün bu gelişmelerin, soykırım (Kızılderi), kölelik, esaret ve yoksulluğun yaşandığı Amerika, İngiltere ve Fransa'da olması dikkat çekicidir.

Ancak insan haklarındaki bütün bu gelişmeler, Nazi faşizminin Avrupa'da iktidara gelmesine ve özellikle İkinci Dünya Savaşı süresince insan hak ve özgürlüklerini ortadan kaldırmasına engel olamamıştır. Bunun sonucunda, Nasyonal Sosyalistlerin 1933'ten itibaren yol açtığı kenden olmayanlara varlık hakkı tanımayan politikalarının doğurduğu sorunlara çözüm bulmak amacıyla, Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Franklin Roosevelt (1882-1945) ve Britanya Başbakanı Winston Churchill (1874-1965) tarafından 1941 yılında Atlantik Paktı imzalanır. Bu Pakt ile, devletlerin II. Dünya Savaşı'ndaki niyetleri masaya yatırılır ve savaş sonrası Avrupa hedefleri sıralanır. Atlantik Paktı, 1945 yılında kurulacak olan, insan hakları sisteminin bel kemiğini oluşturan Birleşmiş Milletler'in teme-

¹¹ Locke, insan haklarının temeli olarak görülebilecek tabii haklar düşüncesinde, insanların hayat, hürriyet, mülkiyet olmak üzere üç temel tabii hakkı olduğunu, bunları korumanın devletin görevi olduğunu iddia etmiştir. Bk. Locke, John, *Two Treatises of Government and A Letter of Toleration*, Ian Shapiro (ed.), (New Haven: Yale University Press, 2003), s. 155, 177, 197.

¹² Gündüz, Aslan, "İnsan Hakları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2000, XXII, 324.

lini teşkil edecektir. Büyük yıkımlara yol açan II. Dünya Savaşı'nda özellikle Batı dünyasının tecrübe ettiği hukuksuzluklar ve adaletsizlikler, 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nde sembolize edilen insan haklarının uluslar arası hukuka dahil edilmesini beraberinde getirmiştir.

Bu tarihi süreçten de anlaşılacağı üzere, insan hakları sistemi, Batılı insanın karşılaştığı sorunlara kendi tecrübe, bilgi ve inançlarından hareketle geliştirdiği, hala da geliştirmekte olduğu, bir çözüm yolu olarak görülebilir. Bu gün için bilgi ve gücü elinde bulunduran Batı dünyası, bu tecrübesini dünyanın kendisi dışında kalan, güç ve bilgi iktidarına sahip olmayan toplumlara evrensel hakikatlermiş gibi aktarmakta ve uygulanmalarını istemektedir.

İkinci olarak, insan hakları sisteminin Beyanname'yi ve onun insan hakları anlayışını konumlandığı yere dikkatlice bakıldığında, önemli bir sorun ile karşı karşıya kalılabileceği görülecektir. Tarihi süreç dikkate alınarak düşünüldüğünde, yukarıda da özetlendiği gibi, insan hakları sistemi, Batı'nın felsefi, siyasi, hukuki düşüncesinin bir parçasıdır. Katerina Dalacoura'nın ifadesiyle insan hakları, tabii haklar anlayışının, tabii hukuk ve Aydınlanmanın seküler rasyonalizmi ile birleşmesinin sonucudur.¹³ Uluslar arası insan hakları araştırmacısı, İslam ve insan hakları konusunda birçok çalışması bulunan Abdullahi en-Naim de modern insan hakları kavramının 18. yüzyılda Aydınlanma ile birlikte Batı'da ortaya çıktığı görüşünü paylaşmaktadır.¹⁴

Ancak bu, Batı'nın bir tecrübesi olarak bırakılmamış, uluslar arası hukukun hatta ahlakın bir standardı haline getirilmiştir. Burada ifadesini bulan evrensel ilkeler, yeryüzündeki herhangi bir otorite tarafından değiştirilmesi, askıya alınması ve iptal edilmesi teklif edilemeyen bir statüye çıkarılmıştır. Bütün devletlerin hukuk sistemlerini buna uyarlaması ve bu sistemi uygulaması istenmiştir.

İşte bu evrensellik iddiasından dolayı insan hakları sistemi ve İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si bazı çevrelerde, kendisini evrensel olarak gören Hıristiyanlık ve İslam gibi bir yapıya dönüşmüş olan küresel bir seküler anlayışın amentüsü, inanç esası ve bunun kutsal metni olarak görülmeye başlanmıştır. Örnek vermek gerekirse, Michael Ignatieff, Nobel Barış ödülü sahibi Yahudi yazar Elie Wiesel'in İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'ni "dünya çapındaki seküler bir dinin kutsal metni" olarak

¹³ Dalacoura, Katerina, *Islam, Liberalism and Human Rights* (London: I. B. Tauris, 2003), s. 7.

¹⁴ A. An-Naim, Abdullahi, "The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion, and Secularism", Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma (ed.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld, 2003), s. 31.

gördüğünü aktarmaktadır. Ignatieff'in kendisi de benzer bir şekilde, "İnsan hakları başka hiçbir şeye inanmayan seküler bir kültürün en önemli inanç esası olmuştur." iddiasında bulunmaktadır.¹⁵

İnsan hakları sistemi, Heiner Bielefeldt'in de işaret ettiği gibi, ilahi kaynaklı bir din gibi kapsayıcı ve kuşatıcı nitelikte değildir, olamaz. İnsan nereden gelmiş nereye gitmektedir, hayatının anlamı nedir, ölüm bir son mudur, ölümden sonra insanı ne beklemektedir gibi varoluşsal sorulara cevap sunma çapası içinde değildir. Dini inançların çoğunda olduğu gibi, Tanrı inancı, insan-Tanrı ilişkisi hakkında açıklama yapmaz. Bireylerin ve toplumların ahlaki davranışlarına ilişkin emir ve yasaklar, semboller ve ritüeller içermez.¹⁶ Bu nedenle, elbette, insan hakları sistemini klasik anlamda bir din gibi görmek doğru olmaz.

Görüldüğü üzere, insan haklarının ortaya çıkış süreci ve başta İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi olmak üzere ortaya konan uluslar arası insan hakları belgeleri, dini inançlardan etkilenmekle birlikte, tamamen seküler belgelerdir. Genel olarak insan haklarının evrensel olduğunu, bu haklar bakımından insanlar arasında cinsiyet, dil, ırk, milliyet, din ayrımı bulunmadığını ifade eder.¹⁷ Ancak ne Wiesel'in ne de Ignatieff'in ne de bir başkasının gerçek anlamda insan hakları sistemini Yahudilik, Hıristiyanlık veya İslam gibi bir din ya da inanç esas olarak düşündüğü kanaatinde değilim. Benim buradan anladığım, insan hakları sisteminin temelinde küresel seküler bir dünya görüşünün yer aldığı, bunun yerleşik kültür ve inançları yok sayarak dünyayı bu görüş doğrultusunda dönüştürmeyi hedeflediği düşüncesidir.

Gerçekten de insan hakları sisteminin, küresel sekülerizmin adeta bir amentüsü olarak, her din ve düşüncenin kendisini ayarlamak, kendisini uydurmak durumunda olduğu *lingua sacra*, kutsal bir dil gibi algılanmaya başlanması önemli bir sorun olarak görülmelidir. Çünkü *lingua sacra*, eşsiz, biricik, nihai, mutlak olduğu iddiasındadır. Ampirik olarak aynı zaman diliminde birden çok *lingua sacra* iddiasında olan dil bulunduğu kabul edilecek olursa, her biri sadece kendisinin mutlak, nihai, kurtuluşa erdiren kutsallıkta olduğunu iddia ediyorsa, o takdirde farklı kutsal dillerin iddiaları arasında çatışma, çelişki, zıtlık var gibi görünmektedir.

¹⁵ Ignatieff, Michael, *Human Rights as Politics and Idolatry* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001), s. 83.

¹⁶ Bielefeldt, Heiner, "Human Rights", Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion* (Leiden: The Brill, 2006), II, 887.

¹⁷ An-Naim, s. 29.

Bir başka ifade ile, bir *lingua sacra*, sadece kendisinin mesajını taşıdığı kutsala uyulmasını istemekte, diğer kutsallık iddiasında olan dilleri, kutsal olarak görmemekte ya da onlara kendisinin ortaya çıkışı ile hükmü kalkmış bir kutsallık atfeder gibi görünmektedir. Bu, en azından dışlamacı, ötekileştirici bir tutum olarak kabul edilebilir. Evrensellik iddiasında bulunan, kültürler üstü bir yapı olarak kendini kabul ettirmeye çalışan insan hakları sistemi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlere benzer evrensel kutsal bir dile dönüşmektedir.

Batı'nın sömürgeci geçmişi ve insan haklarının bugüne kadarki uygulamaları düşünüldüğünde, uluslar arası insan hakları sisteminin olması gereken gibi çalışmadığı, başka amaçlara hizmet ettiğine ilişkin sorulara meydan verdiğini görüyoruz. Khaled Abou el-Fadl "The Human Rights Commitment in Modern Islam" başlıklı makalesinde, sömürgeciliğin ve ona eşlik eden oryantalizmin geleneksel Müslüman kurumlarını küçümsemediğini ve geleneksel Müslüman bilgi epistemolojilerine ve ahlaki değerlerine meydan okuduğunu hatırlatmaktadır. Daha sonra Abou el-Fadl, "Müslümanlar Batılı insan hakları kavramları ile ilk kez 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ya da görüşmelerin yapıldığı uluslar arası toplantılar tarzında karşılaşmamıştır. Aksine Müslümanlar, "Beyaz İnsanın Sorumluluğu" ya da sömürgeci devrin "medenileştirme misyonu"nun bir parçası olarak; ve Müslüman dünyada emperyalist politikaları haklı göstermek için sık sık istismar edilen Avrupa doğal hukuk geleneğinin bir parçası olarak bu türden kavramlarla karşılaşmıştır."¹⁸ diyerek uluslar arası insan hakları sistemine karşı duyduğu şüpheli dile getirmektedir.

Amir Hussain de, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin bir dünya görüşünün diğerine yüklemeye çalıştığı bir tür sömürgeleştirme olarak algılanabileceğini iddia etmektedir. Hussain'e göre, Beyanname'nin II. Dünya Savaşı'nın sonunda Japonya'ya atom bombalarının atılmasından hemen sonra gelmesi ilginç.¹⁹ Benzer düşüncelere Muhammed Arkun da yer vermektedir. Arkun, sömürgecilik ve insan haklarının Müslümanlarla kesişmesini şöyle ifade etmektedir: "Bugün Müslüman bir dinleyici topluluğuna kızgın protestolara yol açmaksızın insan haklarının Batılı kökeninden söz etmek zordur. Batılı "emperyalizme" karşı verilen kurtuluş savaşlarını, devam eden sömürge sonrası savaş göz önünden uzak tutmamalı-

¹⁸ Abou el-Fadl, Khaled, "The Human Rights Commitment in Modern Islam", Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma (ed.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld, 2003), s. 305.

¹⁹ Hussain, Amir, "This Tremor of Western Wisdom: A Muslim Response to Human Rights and the Declaration", Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma (ed.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld, 2003), s. 175.

yız; tabii eğer son on ya da on beş yılda insan haklarına ilişkin söylemin geliştiği psikolojik ve ideolojik iklimi anlamak istiyorsak.”²⁰

Küreselleşmenin etkisiyle, küresel güçlerin ideolojilerinin, askeri, ekonomik ve çevre siyasetlerinin, kendi değerlerinin küreselleşmesi yoluyla, gelişmekte olan ülkelerin yerel kültür ve inançlarını baskı altına alma, sindirme tehdidi, günümüzde en çok konuşulan sorunlardan biridir.

Uluslar arası insan hakları standartları konusunda genel olarak bir ilke birliği olmakla birlikte, bunların yorumlanması ve uygulanması tartışmalı olmaya devam etmektedir.²¹ İnsan hakları konusunda yasal düzenlemeler yapacak, bunları yürürlüğe koyacak ve denetleyecek olan devlet adamları olunca, bir takım siyasi menfaatler elde etmek ya da sorumluluklardan kaçmak için yine aynı kişiler insan haklarını yürürlüğe koymaktan, uygulamaktan uzak durabilmekte, bunları kendi menfaatleri doğrultusunda farklı yorumlayabilmekteler.

İnsan haklarının tüm dünyada yerleşmesi için dini ve seküler kurumların birlikte çalışmasını savunan Abdullahi An-Naim’in sözünü ettiği “insan hakları bağımlılığı”, insan hakları uygulamalarının sömürüye ne kadar açık olduğunun bir örneğini oluşturmaktadır. “İnsan hakları bağımlılığı” ile An-Naim, hükümet dışı uluslar arası bir takım kuruluşların geri kalmış ya da gelişmekte olan ülkelerde meydana geldiği iddia edilen ihlalleri araştırmasını, ilgili raporlara göre alınacak tedbirleri belirlemesini, bu ülkelerin hükümetlerine bunların uygulanması için baskı uygulama(t)masını kastetmektedir. Bu uygulama, gelişmekte olan bu ülkeleri siyasi, kültürel, ekonomik ve güvenlik konularında gelişmiş ülkelere bağımlı hale getirmektedir. Bunun iki önemli örneği olarak An-Naim Kenya ve Mısır’ı verir. Batı’nın yardımına ihtiyaç duyduğu için Kenya ve Mısır hükümetleri, Batı’nın baskılarına duyarlı hale gelmiştir. Böylece insan hakları ihlallerinin gerçek nedenleri ortaya çıkarılmadığı gibi, bu devletler Batılı ülkelerin sömürüsüne de açık hale gelmektedir.²² Ayrıca insan hakları sistemine yön veren devletlerin, bizzat kendilerinin günümüzde bile insan hakları ihlallerinde bulunuyor olmaları, diğer toplumlara empoze ettikleri konularda ve bunların uygulamalarındaki samimiyetleri konusunda ciddi güven sorununa yol açmaktadır.

²⁰ Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, İngilizce’ye Çeviren Robert D. Lee, (Boulder: Westview Press, 1994), s. 109.

²¹ Tate, C. Neal, (ed.), *Governments of the World: A Global Guide to Citizens’ Rights and Responsibilities*, (Detroit: Thomson Gale, 2006), II, 215.

²² An-Naim, s. 32-33.

Mantıksal olarak konuya bakıldığında, Batı dünyası siyasi, ekonomik ve askeri gücü elinde bulundurduğu için, kendi menfaatleri doğrultusunda hareket etmede, kendi menfaatleri ile diğer toplumların menfaatleri çeliştiğinde kendilerinkini savunma ve korumada herhangi bir çekince göstermeyeceği açıktır. O nedenle, insan hakları siteminin savunucusu ve uygulayıcısı olan güç sahibi Batılı devletlerin siyasal manevralarına karşı uyanık olmak gerekmektedir. Unutmamak gerekir ki, geçmişte Batılı sömürgecilik ile misyonerlik faaliyetleri kol kola ilerlemiştir. Evrensel insan hakları söylemleri ile kendinden olmayanları aşağılık duygusuna sürüklemekte ve baskı altında tutmakta, sömürgecilik yeni bir söylemle “insan hakları sömürüsü” şeklinde siyasal bir araç olarak kullanıldığı şüpheleri bulunmaktadır. Buna meydan vermemek için özellikle Müslüman toplumların kendi otantik yapılarını, kültürel, politik, dini, ekonomik şartlarını ve tecrübelerini göz önüne alarak teorik anlamda insan hak ve sorumluluklarını düzenlemesi ve uygulaması yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abou el-Fadl, Khaled, “The Human Rights Commitment in Modern Islam”, Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma (ed.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld, 2003).
- An-Naim, Abdullahi A., “The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion, and Secularism”, Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma (ed.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld, 2003).
- Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, İngilizce'ye Çeviren Robert D. Lee, (Boulder: Westview Press, 1994).
- Bielefeldt, Heiner, “Human Rights”, Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion* (Leiden: The Brill, 2006).
- Conficius, *The Analects* (London: Penguin, 1979).
- Dalacoura, Katerina, *Islam, Liberalism and Human Rights* (London: I. B. Tauris, 2003).
- Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, Derleyen ve Çeviren Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999).
- Gündüz, Aslan, “İnsan Hakları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2000, XXII.
- Hussain, Amir, “This Tremor of Western Wisdom: A Muslim Response to Human Rights and the Declaration”, Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma (ed.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld, 2003).
- Ignatieff, Michael, *Human Rights as Politics and Idolatry* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001).

- Locke, John, *Two Treatises of Government and A Letter of Toleration*, Ian Shapiro (ed.), (New Haven: Yale University Press, 2003).
- Meierkord, C., “Lingua Franca as Second Languages”, Keith Brown (ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Amsterdam: Elsevier, 2005).
- Plaks, Andrew H., “Golden Rule”, Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2. Baskı, (New York: Thomson Gale, 2005).
- Tate, C. Neal, (ed.), *Governments of the World: A Global Guide to Citizens' Rights and Responsibilities*, (Detroit: Thomson Gale, 2006).
- “The Universal Declaration of Human Rights”, Lewis, James R. ve Carl Skutsch (ed.), *The Human Rights Encyclopedia* (Armonk, New York: M. E. Sharpe Inc., 2001).

İBRAHİMÎ DİNLERDE İNSAN HAKLARININ HERMENÖTİĞİ: AHİT, ASLÎ GÜNAH VE TESLİMİYET BAĞLAMINDA HAK VE HÜRRIYET

Şevket YAVUZ¹

Özet:

Hak; bireyin "insan" olarak varoluşunun sonucudur aslında. Terim olarak; insan hakları, tüm insanların sahip olduğu temel haklar ve hürriyetler olup, kaynak ve mahiyet itibarıyla evrensel bir yapıdadır. Prensipten tüm insanların sahip olması gereken, umulan, arzulanan bu haklar, bireysel olarak sivil, siyasî ve hukukî, kolektif olarak kültürel, ekonomik ve sosyal hakları ihtiva eder. Menfi olarak da kanunsuz alıkonulmayı, işkenceyi ve infazı nefyeden özelliklerdir. İşte bu bağlamda Modern bir paradigma olan insan hakları, genelde dinlerde, özde İbrahîmî dinlerde nasıl karşılandığı, çatışma, kapsama ve ilinti açısından nasıl bir durum arz ettiği önemli bir husustur. İnsan haklarından hareketle bu dinlerin hak ve hürriyet hevenginin merkezî unsurlarından olan "ahit" (אָהִיט), "aslî günah" (*péché original*) ve "teslimiyet" (*islâm*) ekseninde incelenecektir. Bu kavramsal eksende ve dinin kodladığı ve tasavvur ettiği hak ve hürriyet bağlamında Modern süreçlerin hâsılası olan insan haklarının hermeneğini yapmayı hedefleyen bu çalışmanın tezini şu şekilde ifade etmek yerinde olacaktır: Aydınlanma sonrası formüle edilen bir evrensel değer olan insan hakları ile dinin—burada İbrahîmî geleneğinin—hak ve hürriyet değerleri bazı noktalarda kaynaşma olsa da tam olarak örtüşemez. Bu örtüşmemenin sebepleri her iki kavramsal hevenginin doğduğu dünyanın (a) ontolojik açıdan; (b) kozmolojik boyuttan; (c) aksiyolojik / değerler kerterizinden farklı bir bütüne dayanmalarındandır. Bu çalışmada; bu sorunun mahiyet, sınır ve açılımları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Haklar ve Hürriyetler, İbrahîmî Dinler / Gelenekler, Ahit, Aslî Günah, Teslimiyet, Ontolojik-Kozmolojik-Aksiyolojik Boyutlar, Dayanışma Hakları, Üç-Nesil İnsan Hakları, Aydınlanma.

The Hermeneutics of Human Rights in the Abrahamic Traditions: In The Context of Testament, Original Sin, And Submission

Abstract:

Verily, rights are quintessentially a result of existence of individual as human being. Etymologically, human rights are fundamental rights and freedoms of all humans, and predictably are a universal structure both in

¹ Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD. Öğr. Üyesi.

terms of source and of nature. In principle, all human beings are to have, should have, and wish to have these rights which comprise individually of civic, political, and legal rights; and of collectively of economic and social rights. In terms of negativity of these rights, illicit detaining, torture, execution, and the like are to be averted.

At this juncture, the problem arises: How, to what extent, and whether, or not, human rights as a Modern paradigm may converge, collide, overlap, and/or relate in the realm of religion, in general, and of the Abrahamic religions (Judaism, Christianity, Islam), in particular. Within the framework of human rights, the central fulcrum, i.e. covenant, original sin, and submission, of rights and freedom within these religions will be analyzed and evaluated in this study.

At the axis of this conceptual frame and in the context of rights and freedoms molded and imagined by these religions, and "human rights" principles come into existence through Modern processes will be analyzed within the methodological means of hermeneutics. Accordingly, the thesis of this study can be summarized as follows: Human rights paradigm shaped and universalized in the post-Enlightenment Era, and the precepts of religion--here the Abrahamic tradition--regarding human rights, though at some points may converge, cannot overlap wholly. The rationale for this un-overlapping situation is due to the different sources of each cognitive-creedal entities in terms of (a) ontological perspective; (b) cosmological viewpoint; (c) axiological parameter. In this study, the nature, scope, and ramifications of this problem will be analyzed.

Keywords: Human Rights, Rights and Freedoms, Abrahamic Religions / Traditions, Covenant, Original Sin, Submission, Ontological-Cosmological-Axiological Dimensions, Solidarity Rights, Three-Generation Rights, Enlightenment.

I. GİRİŞ: TEMEL KODLAR, PROBLEMLER, TEZ/LER, ALT-TEZ/LER VE METODOLOJİK ÇERÇEVE

A. Temel Kodlar, Problemler, Tez/ler, Karşıt Tezler, Alt-Tezler:

Hak; bireyin "insan" olarak varoluşunun sonucudur aslında. Terim olarak; insan hakları, tüm insanların sahip olduğu temel haklar ve hürriyetler olup, kaynak ve mahiyet itibarıyla evrensel bir yapıdadır. Prensip olarak, tüm insanların sahip olması gereken, umulan, arzulanan bu haklar, bireysel olarak sivil, siyasî ve hukukî hakları; kolektif olarak ise, kültürel,

ekonomik ve sosyal hakları ihtiva eder. Menfi olarak da kanunsuz alıkonulmayı, işkenceyi ve infazı reddeden özellikler barındırır içinde.

Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemin paradigması haline gelen bu haklar, aslında Batı dünyasında "doğal haklar" olarak isimlendirilen haklar, antik dönemlerde Greko-Roman dünyada üretilen ve Ortaçağlarda Yahudi-Hıristiyan dinî kodlarıyla bir dereceye kadar meşrulaştırılan hakların yerini almıştır. Bu yapısıyla insan hakları kavramı; "üç nesil" ana aksın tarihsel macerasını da özetler: (a) Aydınlanma ve onu takip eden Amerikan ve Fransız Devrimlerinin inşa ettiği sivil, siyasi ve hukukî haklar--ki hayat ve özgürlük haklarını, din, vicdan ve ifade hürriyetini, kanun önünde eşitlik gibi ilkeleri kuşatır; (b) Kapitalizmin kontrol edilemeyen iştahı karşısında özellikle 19. yüzyılın ortalarında formüle edilen sosyal, ekonomik ve kültürel haklar--ki eğitim-öğretim hakkı, çalışma hakkı gibi hakları kapsar; (c) II. Dünya Savaşı'ndan sonraki süreçte özellikle "Gelişmekte Olan Ülkeler" olarak adlandırılan ülkeleri için öngörülen "Dayanışma Hakları" olup, kolektif siyasi otonomi ve ekonomik gelişme haklarını ihtiva eder.

İşte bu bağlamda Modern bir paradigma olan insan hakları, genelde dinlerde, özelde İbrahimî dinlerde nasıl karşılandığı, çatışma, kapsama ve ilinti açısından nasıl bir durum arz ettiği önemli bir husustur. İnsan haklarından hareketle bu dinlerin hak ve hürriyet hevenginin merkezî unsurlarından olan "ahit"(אמנה), "aslî günah" (*péché original*) ve "teslimiyet" (*islâm*) ekseninde incelenecektir.

Bu kavramsal eksende ve dinin kodladığı ve tasavvur ettiği hak ve hürriyet bağlamında Modern süreçlerin hâsılası olan insan haklarının hermenötiğini yapmayı hedefleyen bu çalışmanın tezini şu şekilde ifade etmek yerinde olacaktır: Aydınlanma sonrası formüle edilen bir evrensel değer olan insan hakları ile dinin—burada İbrahimî geleneğin—hak ve hürriyet değerleri bazı noktalarda kaynaşma olsa da tam olarak örtüşemez. Bu örtüşememenin sebepleri her iki kavramsal hevengın doğduğu dünyanın (a) ontolojik açıdan; (b) kozmolojik boyuttan; (c) aksiyolojik / değerler kerterizinden farklı bir bütüne dayanmalarındandır. Bu çalışmada; bu sorunun mahiyet, sınır ve açılımları ele alınacaktır. Alt tezler olarak da şunları dillendirmek yerinde olacaktır: Her ne kadar İbrahimî dinlerdeki hak (ve hürriyetler) kavramı ile Modern süreçlerin (seküler, rasyonel, liberal ve parçacı) ürünü olan "insan hakları" ifadesi tam olarak örtüşmese de her iki kavram ya/ ya da tavrıyla değil, hem-hem de ruhuyla entegre edilerek in-

sanlık mirasının üzerine bir değer olarak ilave etmek insanlığın geldiği evrensel seviye ve medeniyet skalası açısından vazgeçilmez görünüyor.

Çalışmanın sorularını da şu temel sorularda özetlemek mümkündür: Yahudilikteki Ahit kavramı hak ve hürriyet kavramıyla örtüşebilir mi? Ahit nereye kadar genel ve evrensel bir kategori örer? Benzer şekilde Hıristiyanlıktaki Aslı Günah kavramı ile hak ve hürriyetler nereye kadar bağdaştırılabilir? Bu kavram hakkı mı, sorumlulukları mı önceler? Bunlara paralel olarak İslam bağlamında da şu sorular yerinde olacaktır: Eğer İslam “teslimiyet” ise; haklar ve hürriyetler bu kavramın neresinde yer alır? Teslimiyet, itaat ve ubudiyet haklar ile bağdaşmaz mı? Veya teslimiyet hakları inşada temel dinamiklerden midir?

B. Metodolojik Çerçeve:

Aktif ve pasif kolektif şuurun verileri ile “görünenin” (fenomen) hermönetiğini—burada dinlerin / İbrahimî dinlerin ufku ile seküler ve liberal diskurun ufkunu bir platformda “buluşturmak”; biri diğerini temel değerler ekseninde reddetmeden ve yok saymadan değerlemek, anlamak ve anlamlandırmak.

II. HAKLARI DİNÎ PLATFORMDA YENİDEN OKUMAK VEYA İNSAN HAKKINI TANRI HAKKINDA FORMÜLE ETMEK

İbrahimî gelenekteki haklar (ve tarihsel olarak geç zamanlara kadar politik ve sosyal olarak aktif şuura dönüşmemiş hürriyetler) konsepti ile Aydınlanma Dönemi’nden sonra oluşturulan “insan hakları ve özgürlükleri” kavramlarının tarihsel macerasını farklı ele almak gerekecektir. Batı’daki 3-G / 3-Nesil hakların oluşturduğu bir tarihsel durumda dinleri genelde, İbrahimî geleneği özelde değerlendirmek bazı noktalarda anakronizm ile postkronizm arasındaki sıkıntıyı ortaya koyacaktır.

Dinî çerçeveden hak; Mutlak Varlığın var kıldıklarına bahşettiği kendinden (*el-Hakk*) cüz’î bir “gerçek”liktir. Bu özellik sebebi ile haklar; kutsal, devredilemez ve gasp edilemezdir. Hak kategorisinden doğan hürriyetlerin açılımı hak ile var olan sorumluluklar ile doğrudan ilintilidir.

Bu genel çerçeveden hareketle İbrahimî dinlerdeki temel dinî ve kültürel çekirdek kavramlardan hareketle insan haklarının analizini ve genel kodlarını deşifre etmek mümkün olabilecektir.

A. Yahudilik'teki Ahit ve İnsan Hakları

Ahit; Tanrı ile “seçilmiş” (bu bağlamda İsrailoğulları) insan veya topluluklar arasında yapıldığına inanılan antlaşma olup, daha çok sorumluluklar ve yapılması gerekenler üzerinde odaklanır. Bununla birlikte bir karşılıklılık ve bedellik esası öne çıktığı hususunu hem Kutsal Kitap'ta, hem de Kur'ân'daki temel ifadelerden yakalamak mümkündür. Birkaç örnek vermek gerekirse:

Bundan sonra Rab bir görümde Avram'a, «Korkma, Avram» diye seslendi, «Senin kalkanın benim. Ödülün çok büyük olacak.» || Avram, «Ey Egemen Rab, bana ne vereceksin?» dedi, «Çocuk sahibi olmadım. Evim Şamlı Eliezer'e kalacak. || Bana çocuk vermediğin için evimdeki bir uşak mirasçım olacak.» || Rab yine seslendi: «O mirasçın olmayacak, öz çocuğun mirasçın olacak.» || Sonra Avram'ı dışarı çıkararak, «Göklere bak» dedi, «Yıldızları sayabilir misin? İşte, soyun o kadar çok olacak.»²

Veya benzer bir tonu şu ifadelerde bulmak mümkündür:

Rab Avram'a, «Ülkeni, akrabalarını, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git» dedi. || «Seni büyük bir ulus yapacağım, Seni kutsayacak, sana ün kazandıracığım, Bereket kaynağı olacaksın || Seni kutsayanları kutsayacak, Seni lanetleyeni lanetleyeceğim. Yeryüzündeki bütün halklar senin aracılığınla kutsanacak.» || Avram Rabbin buyurduğu gibi yola çıktı. Lut da onunla birlikte gitti. Avram Harran'dan ayrıldığı zaman yetmiş beş yaşındaydı.³

Gerçi Ahit nesep olarak İsrailoğulları ile yapılanlara hasredilse de Hz. Nuh ile Tanrı'nın yaptığı ahit; yani Nuh Ahdi de manevî devamlılık ve süreklilik açısından bir başka “seçilmişlik” inancına yaslanır. Tarihî süreç içerisinde Hz. İbrahim (Avram'dan Abraham'a evriliş macerasında olduğu gibi) ile yapılan ahit, Hz. Musa ile yapılan ahit; yani Sina Ahdi tarihsel olgularla, vaat edilen mucizelerin beraber harmanlanmasına imkân verir. Haklar ve hürriyetler sorumluluk ve mesuliyetlerle sarmalanmış olarak Kutsal Kitap'ta yer bulur. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında gerek Musevîlerin Kutsal Ahdi (takdir edilebileceği gibi Hıristiyanların Musevîlerin

² Yaratılış, 15:1-5.

³ Yaratılış, 12: 1-4.

Kutsal Kitabı için “Eski Ahit” ifadesini kabul etmeleri mümkün değildir), gerekse Hıristiyanların Yeni Ahdi aslında ahit ekseninde devam eden bir süreklilik arzusunu ve idealini yansıtır. Ahit; yani Tanrı tarafından “seçilenler” ile Tanrı’nın gerçekleştirdiği antlaşma.

Gerek Musevî ahdi, gerekse Hıristiyan ahdi ana hatlarıyla analiz edilecek olursa şu hususlar öne çıkar:

- a. Ahitlerde sorumluluklar öne çıkar; haklar çoğu zaman geridedir;
- b. Her ahit bir şekilde “seçilmişlik” narsizmini körükler . Bu da “öteleme” ve “ötekileştirmeleri” tahkim eder; dolayısıyla halkların haklarını askıya almakta bazen teolojik meşruiyet kaynaklarını, bazen de teo-politik devamlılık imkanını bu noktadan devşirmek mümkün hale gelebilmektedir. Öyle ki; şu ifade de görülebileceği gibi, hak ve hürriyetler tarihsel öznenin aksında şekillenir:

Seni kutsayacak, sana ün kazandıracağım, Bereket
kaynağı olacaksın || Seni kutsayanları kutsayacak,
Seni lanetleyeni lanetleyeceğim. Yeryüzündeki bütün
halklar senin aracılığınla kutsanacak.»⁴

- c. Ontolojik olarak ahit haklar ekseninde varlığı dilimler ve inşa edilen otoriteyi metafizikleştirir. Bu otorite de meşruiyetini devşirdiği ahit manzumesinden ve hâletinden hak ve hürriyetlerin yegane belirleyeni ve üleştiricisi olarak tarihsel olarak devreye sokulur.
- d. Kozmolojik olarak evren ve içindekiler bu hiyerarşi skalasında haklarını, çoğu zaman, ertelemek durumunda kalır;
- e. Aksiyolojik olarak; parçalanmış varlık parçalı değer üretir.

B. Hıristiyanlık’taki Aslı Günah ve İnsan Hakları

Gerek tarihsel süreklilik ideali ve realitesi olarak, gerek teolojik vaatler ve umutlar açısından, gerekse kurtuluş muştusu (*incil*) ve varlığı (*mesih*) kerterizinden Hıristiyanlık, Yahudilik tarihini, teolojisini ve kurtuluş paradigmasının neşep olarak Musevî kökenlerden gelen Hz. Meryem’in Hz. Davut’un şecerelerini adeta yeniden üretmek arzusundadır. Bu çerçeveden konu analiz edildiğinde aslında Hıristiyanlıktaki Aslı Günah “seçilmişlik” “sürgün”e gönderildiği için kırılmıştır. Kırılmış olan bu ahit, Hıristiyan teolojisine bu dinin ritüelleri, hiyerarşisi ve sembolik ifadeleri ile arınılacak Aslı Günah tasavvuru ile geri döner. Bu tasavvur, varlığı yaratı-

⁴ Yaratılış, 12: 3.

liş olarak da, etik olarak da sürekli modüle eder. Aslî Günah; “göksel cenet”te Tanrı ile yapılan ahdin kırılışının neticesidir. Bunun sonucu da ölümdür; yani tarihsel sürecin dışına çıkmanın bir başka ifadesidir. Bu sürecin sebebi itaatsizliktir. Bunun hermenötiği şudur: Haklar ve hürriyetler itaat ile anlamlı, sonuç alıcı ve kuşatıcıdır. İtaatsizlik günah; ölümün sebebidir. Diğer bir ifade ile, itaatsizlik ölüm demektir. Bunun anlamı ekopolitiğe ve teo-politiğe mugayir davrananların sadece haklarının ve hürriyetlerinin askıya alınabilmesi, tahdit edilebilmesi, yok sayılabilmesi vb. gibi oldukça tehlikeli sonuçların oluşmasına kapı aralayabilecek olmasıdır.

Belki de bu izahın tarihsel tezahürlerini kolektif şuur ve tarihsel fenomenler olarak genelde Batı'nın tarihinde, özeldede hususiyetle son iki asırdaki medenileştirme ve demokratikleştirme serüvenlerinde yakalamak mümkündür. Haklar ve hürriyetler “günah” kirleriyle yoğrulan insan için takdir edilebileceği gibi askıdadır; çünkü birey, kendi iradesini kendi başına kullanmaktan acizdir. Varlık ve varoluş iksirini hiyerarşilerin “kutsal” labirentlerinde aramak durumundadır çoğu zaman. Bu yüzden “kutsal” itaat gereklidir genellikle. İtaat gereklidir; çünkü kurtuluşa ermek için bu gereklidir. Ömürlük, yıllık ve sezonluk arınma ritüelleri (günah çıkarma olarak da okunabilir) bireyi hak ve hürriyetler kerterizinden kutsal hiyerarşiye ve seçilmiş karizmaya raptetmek içindir. Günah çıkarma ritüelleri, mekanları ve zamanları hürriyetlerin ve hakların baskılanmasının ritüel kalıplar ile ifadesidir adeta.

Kaos yüklü bir dünyada, endişe ve belirsizliğin kol gezdiği bir zaman diliminde kırılan, bozulan, parçalanan ve örselenen ahdi Aslî Günah teolojisi ile yeniden üretmek ve bunu ritüel formlarla harmanlamak bireyin devrin eko-politiğine ve teo-stratejisine kutsal bağlarla bağlanmasına karşılık geldiği açıktır. Öyle görünüyor ki; aslî günahı şu şekilde formüle etmek mümkündür: **Ahit → Ahde vefasızlık = Aslî Günah || İtaatsizlik → Düşüş → Ölüm.** Öyleyse ölümü hayat tahvil edecek formül de şu şekilde belirir: **Ölüm → İtaat → Yüceliş → Arınma → Ahit → Ölümsüzlük.**

Bu çerçeveye bağlı olarak, Hıristiyanlıktaki insan haklarını şu şekilde kategorize etmek mümkündür:

a. Ontolojik Olarak: Mutlak Varlık karşısında insan “sorunlu”dur; ama varlık bir bütündür. Ontolojik açıdan hak ötelenebilir; çünkü ontolojik kerterizinden tüm varlık eşit değildir. “Seçilmiş” olanlar, metafiziksel ve eskatolojik olarak da seçilmiştir; “kaybetmiş” olanlar da tarihsel ve eskatolojik olarak da kaybetmiştir.

b. Kozmolojik Olarak: “Düşüş” ten dolayı sadece insan değil, maddî olan her şey hak skalasında askıdadır. Kozmik hiyerarşi hem bilgi-de, hem etikte, hem de politikada aranır.

c. Aksiyolojik Olarak: “Günah” ile illetli olan insan “değer” üretmez ve bunun için de kutsal bir hiyerarşiye ihtiyaç vardır.

C. İslam’daki Teslimiyet ve İnsan Hakları

Din; itaate dayanır. Etimolojik olarak konu ele alındığında şu kavramsal panorama ortaya çıkar: Dîn kelimesi, *deyn* / “borç” teriminden türer ve yaratılanın Yaratana olan borcunu nasıl ödeyeceğini gösteren güzergâh, yol, menhec (dîn) anlamına gelir. Öte yandan, dîn terimi yevmü’-d-dîn / “din günü; yani yargı günü” anlamında olup, adalet anlam hevinginde belirir. Bu adalet de tevhidin tecellisi olarak ortaya çıkar. Buna ilaveten dîn, hüküm ve hakikattir. Bu el-Hakk’tan bir tecelli olarak belirir. Kur’ân’daki ayetlere göre, insanın yaratılış hikmeti halifeliktedir. Halifelik; sorumluluk demektir; bu da emanet edilenlerin (insan, çevre, eko-sistem, kozmos, metafizik sıra) sorumluluğunu deruhte etmektir. Bu noktadan bakıldığında yaratılış *deyn* / *dîn*; yani “borçluluk”, “borçlanma” demektir. Din de bu perspektiften borcu (eda etmenin) “yol”u demektir.

Konunun diğer bir boyutu da şudur: Şayet din itaate dayanıyorsa, İslam’ın etimolojik kökenlerinden biri de teslimiyet, itaat ve taattir. Bu durum, temel hak ve hürriyetleri merkeze alan Modern paradigma açısından ele alınacak olursa, tam olarak uyuşma ve uyumluluktan bahsetmek zordur. İslam’daki haklar (Allah, kul, Allah ile kul ve toplum hakları gibi) bu paradigmanın dayandığı Hümanizma’nın temel parametreler ile çoğu zaman uyuşmaz. Öte yandan, tarihsel olarak konuya bakıldığında Müslüman tarihinde de Modern insan hakları bir tarafa, İslam’ın ortaya koyduğu haklar (Makâsıdu’s-Şeri’a) açısından, her ne kadar genel olmasa da, yer yer ve zaman zaman ihlal edildiğini görmek zor olmasa gerektir.

Bu genel değerlendirmeden sonra İslam’daki teslimiyet bağlamında insan haklarını değerlendirmek gerekirse, şunları ifade etmek yerinde olacaktır: Şayet İslam akidesinin, medeniyetinin ve kültürünün künhü, özü, zübdesi, çekirdeği tevhid ise, bu öz şu temel parametreleri insanlık önünü koyar:

- (i) **Dualité:** Yaratan ile yaratılanı ayrı ve farklı olarak temellendiren tevhid prensibinin açılımı insan hakları bağlamında şu şekilde belirir.

Her ne kadar 3-G insan hakları ile tam bir mutabakat içinde olmasa da İslam'da insan hakları var; ama bu haklardan dolayı ilk ve nihai olarak Yaratan'a sorumludur. Bu sorumluluk fizikî otoritelere sorumluluktan önce ve onlardan kapsamlıdır;

- (ii) **Fikrîlik-Şuursallık:** Allah ile "kul" arasındaki durum ve haklar düşünce ve bilinç hali ile anlaşılabilir. Bu fikrîlik ve şuur hali haklar ve

hürriyetleri sorumluluklar ve mükellefiyetler düzeneğiyle irtibatlandırır. Bu şuursallık hem bireysel bilinci, hem kolektif bilinci, hem de kozmik bilinci birbiriyle ilintili ve rabıtalı görür. Örneklendirmek gerekirse: Kaos ve terörü ekerek insan haklarına tecavüz edenlerin "biz yeryüzünün ıslah edicileriyiz" demelerinin şuursallık açısından bir karşılığı yoktur:

Onlara "Yeryüzünde fesat yaymayın!" denildiğinde "Biz sadece ıslah edicileriz!" diye cevap verirler.

|| Gerçekte onlar fesat saçan kimselerdir, ama bunu (kendileri de) idrak etmezler.⁵

Bu ayetlerin tefsiri bağlamında Muhammed Esed şunları dillendirir: "Bu, dinî mülahazaların pratik hayata "müdahale"sine karşı olan ve böylece, -çoğu zaman farkında olmadan, "sadece işleri düzelttiği"ne (ıslah) inanarak- daha sonraki ayette işaret edilen sosyal ve ahlakî şaşkınlığa katkıda bulunan insanlara bir atıftır." Diğer bir ifade ile şuursallık gerçekleşmediğinden hakları ihlal eden, hukuka tecavüz eden eylemler / pratikler / ifadeler hakların ihlali ve hukukun tecavüzü olarak algılanamamakta, eylem ile değer arasındaki şuursallık tesis edilememektedir.

- (iii) **Hedeflilik ve gayelilik:** İslam'da yaratılış ve varoluş bir hedefe bağlıdır. Bu hedef hakların

teleolojik olarak zaman öteliliğini ve beşer üstülüğünü vurgular. Bu gayelilik materyal olanın nihâilliğinde sınırlı değil, manevî ve uhrevî olanın kapsayıcılığında ifadesini bulur.

- (iv) **Yaratıcılık:** Yaratılış bir başlangıç ve sebeptir. İnsan halife olarak yaratılır ve bu misyonun

en bariz yönü sorumluluktur. Bu açıdan yaratılış ile "borç"lanan insan hem cinslerine, hayvan ve bitkilere, dünyaya, evrene ve metafizik değer ve

⁵ El-Bakara, 2: 11-12.

İkelere karşı sorumlu ve mükelleftir. Haklar ve sorumluluklar bu ilkeye göre tahterevallinin iki potasında yer alan değerler olarak belirir. Yaratılan Yaradan'a yaratılmışlık sırrı ve hakkı için bu dengeyi korumak ve sürdürmekle sorumludur.

(v) **Ceza-Mükafat:** Öteki Dünya'da sorumluluk olduğundan haklar ve hürriyetler bu ekseninde

değer görür. Yani dünyevî otoritenin hukuk tarassutundan kurtulan insan vicdan ve şuur dünyasının verilerinden ve Kozmik Ceza ve Eskatolojik Yargı'dan kurtulamayacaktır. Bu da hakkın ve hukukun evrenselliğini, bütüncülüğünü, insan ve tarih-üstülüğünü ve şimdide-ama-âhiretteki sorumluluğu sürgit şuurlarda ve vicdanlar üretir.

Bunlardan hareketle İslam'daki hak ve hürriyetleri teslimiyet bağlamında tekrar ele alacak olursak, şöyle özetlemek yerinde olacaktır:

1. Ontolojik Olarak: Tevhid ekseninde varlık, zaman-mekan, sebeplilik şekillenir. Bu açıdan bakıldığında hak ve hürriyetler kaynak olarak ve sınır olarak ilahîdir. Haklar bileşken, içteş, geçişken ve deontolojiktir.

2. Kozmolojik Olarak: Kainat bir bütündür; her parçanın diğerine karşı sorumlulukları, diğerinden hakları vardır.

3. Aksiyolojik Olarak: Amel-i salih hem varlığın, hem oluşun, hem de evrenin haklarını ön görür. "Barıştıran ve bağdaştıran eylemler" (amel-i sâlih) hakkı ve hukuku, Hakk için kurmayı, inşa etmeyi ve sürdürmeyi (*kâim*) öncelendiği gibi, hakkın ve hukukun her şeyden önce tarihteki varlıklar için geçerli ve esas olduğunu bir başka açıdan vurgular. Diğer bir ifade ile, bu tür eylemler; haklar ve hürriyetler evrensel değerler skalasındadır ve sürekli olarak eylem ve pratiklerle sağlamasının yapılmasına gönderme yapar.

IV. KRİTİKLER VE İBAREYE SİĞMAYANLAR...

Verilerin metafiziksellik döngüsünü göz önünde tutarak İbrahîmî geleneğin dayandığı vahiy kodlarının tarihsel olarak çoğu zaman bu şekilde gerçekleşmediği de açıktır. Her ne kadar Modern bir paradigma olan "insan hakları", tarihsel ve insanî gelişme ve ilerleme düzeneğinde öncüller olarak her şeyden önce Greko-Roman ve bununla paralel olarak Yahudi ve Hıristiyan mirasına hasredilmeye çalışılsa da bu düzeneğin aslında Modern bir anakronizm olduğu ortadadır. "Tarihin sonu"nu kendi ilerlemeci tarih çizgisinin kaderine bağlayan bir yaklaşımın Avrosantrik ideoloji ile illetli olduğu gerçeğinden hareketle "insan hakları" paradigmasını bir üst şemsiye olarak tayin edip, diğer tüm din, gelenek, medeniyet ve kültürleri de

buna göre “günah çıkarma” skalasında hizaya sokmak bir başka “merkez” dayatması olarak karşımıza çıkıyor sanki. Her şeyden önce şunu ifade etmek yerinde olacaktır: Haklar ve hürriyetler; insanların asırlardır hem kendi tarihsel tecrübelerine yaslanan, hem de özellikle vahiy eksenli dinlerin hakkı yaratılışın zorunlu bir sonucu olarak gören kök paradigmasına dayanan evrensel insanlık değerleri ve hazinesidir.

Diğerini tenkitten “beriki”ni aklamaya gelince şunları söylemek yerinde olsa gerektir: İster vahiy esaslı olsun, ister insanlığın inşa ettiği miras olsun temel hak ve hürriyetlerde neden Müslüman toplumlar hâlâ oldukça geri? Neden hâlâ teori ve söylemde âdil; ama davranış ve düşüncede gayri adillik hâkim? Veya neden haklar ve hürriyetler konusu Müslüman toplumlarda ya tarihin politik ve askerî maceraları içinde dipnotlarda yer alır, ya da tekili olmayan tümellerin anaforunda ötelenir? Bu ve bunun gibi sorular daha geniş çalışmaları ve gayretleri zorunlu kılar.

V. SONSÖZ YERİNE

Modern süreçlerin ürünü olan “insan hakları” konsepti ile İbrahimi gelenekteki haklar ve hürriyetler kavramı bazı noktalarda birbiriyle bağdaşmasa da “ortak bir halet”in inşasına kapı aralamak mümkündür;

Ahit ve Aslî Günah tasavvurları açık veya kapalı “seçilmişlik algısını” ve “hıyerarşi skalasını” tahkim ettiğinden hakları ötelemeye açıktır;

Teslimiyet tasavvuru; Yaratılan ile yaratan arasında kaldığı sürece hakkı bütünler; ama yaratılanlar arasındaki ilişki halini alınca “kutsal / güç eksenli alt-üst varlık algısı” oluşur. Bu da hakların ve hürriyetlerin askıda tutulmasına yol açar.

İnsanlığın geçirdiği bunca tahavvül ve ilerlemelere rağmen neden hâlâ Müslüman toplumların hakları ve hürriyetleri askıda tuttukları da ciddi bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Acaba bu durumu sadece “merkez” ülkelerin “çevre” ülkelere yaptığı “despotik idare” ithalatına bağlamak ne derece doğrudur?

Veya Müslüman tasavvuru hakkı ve hürriyeti metafiziksellikten tarihselliğe ne zaman tahvil edecek?

KAYNAKÇA

- Alston, Philip (2005). "Ships Passing in the Night: The Current State of the Human Rights and Development, Debate seen through the Lens of the Millennium Development Goals". *Human Rights Quarterly*. Vol. 27 (No. 3) p. 807
- Ball, Olivia; Gready, Paul (2007). *The No-Nonsense Guide to Human Rights*. New Internationalist.
- Barry, Norman P. *Modern Siyaset Teorisi*, çev.: M. Erdoğan, Y. Şahin (Ankara: Liberte Yayınları, 2003).
- Blattberg, Charles (2007). *The Ironic Tragedy of Human Rights in Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Chauhan, O.P. (2004). *Human Rights: Promotion and Protection*. Anmol Publications PVT. LTD.
- Clayton, Philip; Schloss, Jeffrey (2004). *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective* Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Donnelly, Jack. (2003). *Universal Human Rights in Theory & Practice*. 2nd ed. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Ellerman, David (2005). *Helping People Help Themselves: From the World Bank to an Alternative Philosophy of Development Assistance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Esposito, John L. (2005). *Islam: The Straight Path*. Oxford University Press.
- Forsythe, David P. (2000). *Human Rights in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press. International Progress Organization.
- Forsythe, Frederick P., *Encyclopedia of Human Rights* (New York: Oxford University Press, 2009)
- Jackson, Kevin (1994). *Charting Global Responsibilities: Legal Philosophy and Human Rights*. University Press of America.
- Jones, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*, second edition.
- Joseph, Suad; Najmabadi, Afsaneh (eds) (2007). *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*. Brill Publishing.
- Köchler, Hans. (1990). "Democracy and Human Rights". *Studies in International Relations*, XV. Vienna: International Progress Organization.
- Kur'an-ı Kerim Fihristi ve Türkçe Paralel On Meal, Hayran v. 2.3*, haz. A.Ahmetoğlu. (CD-ROM, 2003). Ayrıca bkz.: www.hayran.cjb.net.
- Landman, Todd (2006). *Studying Human Rights*. Oxford and London: Routledge
- Littman, David (1999). "Universal Human Rights and 'Human Rights in Islam'". *Midstream Magazine* Vol. 2 (no.2) pp. 2-7 1997
- Nathwani, Niraj (2003). *Rethinking Refugee Law*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Paul, Ellen Frankel; Miller, Fred Dycus; Paul, Jeffrey (eds) (2001). *Natural Law and Modern Moral Philosophy* Cambridge University Press.

- Quick Verse Essentials* v. 6.2 (IA: Parsons Technology, Inc., 1995-9), CD-ROM. Kutsal Kitap, Kutsal Kitap'taki ayetlerin İngilizceleri şu kaynaktan alınmıştır:
- Robertson, Arthur Henry; Merrills, John Graham (1996). *Human Rights in the World: An Introduction to the Study of the International Protection of Human Rights*. Manchester University Press.
- Scott, C. (1989). "The Interdependence and Permeability of Human Rights Norms: Towards a Partial Fusion of the International Covenants on Human Rights". *Osgood Law Journal* Vol. 27 1981
- Steiner, J. & Alston, Philip. (1996). *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Tahir-ul-Qadri, Muhammad (2005), *Huquq al Insania fil Islam (Human Rights in Islam)*. Minhaj Publishers. 365-M-Model 2004
- Tierney, Brian (1997). *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

ORTADOĞU İNANÇ TARİHİNDE İNSAN HAKLARINA BAKIŞ

Ahmet ARAS*

ÖZET

İnsan hayatını düzenleyen kuralları ihtiva eden din, insanın yaratıcısı tarafından ortaya konmuş, mevcut hayat koşullarına göre insanlar tarafından yorumlanmıştır. Bu yorumlar zaman içerisinde dinler arasında beligin farklılıklar oluşturmuştur. Dinler tarihini incelediğimizde ve insan merkezli yanlarını göz önüne aldığımızda, ölü veya yaşayan olması farketmeksizin insan için ve insanla var olan dinlerin farklılıklarından çok ortak noktaları olduğu dikkatimizi çeken bir husustur. Her dinin bir hukuk sistemi vardır. Orta Doğu'da Babil Hukuku ve Hammurabi Kanunları en eski hukuk sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sistem insan saygınlığını öne çıkararak, kadın ve erkeğin sosyal hayattaki statülerini tanımlayan ve köleliğin engellenmesini tavsiye eden kanunları içermektedir. "Eğer bir kişi borcunu ödeyemezse ve kendisinden çocuğu olan hizmetçisini satarsa, ödenilen para geri ödenir ve hizmetçi özgür bırakılır." İnsan hakları Yahudi ve İslam Hukuku'nda da ön planda ola gelmiştir. Aşırılık yanlısı küçük gruplar haricinde çoğu zaman din, sosyal denge ve düzeni toplumlarda sağlayan kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan hakları, Dinler tarihini, Babil Hukuku, Hammurabi Kanunları, Yahudi Hukuku.

ABSTRACT

A Glance at Human Rights in the Religious History of the Middle East

Religion, which contains rules that regulate the human life, is established by the creator of human being and interpreted by humans according to the current life conditions. These interpretations have created significant differences between religions over time. When we examine the history of religions considering human-centered aspects, the point which attracts our attention is that dead or living, no matter what, religions which exist for human and which exist with human have more common points than diversities. Every religion has a judicial system. We encountered

* Yrd.Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Babylonian Law and the Laws of Hammurabi as the oldest judicial system in Middle East. The system contains laws which promotes the respect of people, which defines the status of women and men in social life, and which recommends the prohibition of slavery.. "If a person fails to pay his debt and sells his maid from whom he had a baby, the money which is paid for this maid will be given back and the maid should be set free." The human rights have also been at the forefront in Jewish and Islamic Law. Except a minor groups of extremists, most of the time, religion established the social balance and order in the societies.

Keywords: The human rights, history of religions, Babylonian Law, Laws of Hammurabi, Jewish Law

İnanç Yüce Yaratıcının insanoğluna verdiği en önemli değerdir. Yaratılışı gereği inanma duygusu ile dünyadaki varlığını fark eden insan, inandığı değerler doğrultusunda hayatını anlamlaştırmaya çalışmıştır. O'nun bu hususta rehberi şüphesiz, Yaratanın peygamberler vasıtası ile gönderdiği Dinidir. Zira insanı ve onun tabiatını en iyi tanıyan Yaratanı, onun dünyada varoluş gerçeğine uygun olarak temel değerleri bu doğrultuda belirlemiştir.

Halife olarak yaratılan insan da Yaratanının vekili olarak, yeryüzünde O'nun hükümlerini yaşatmakta, uygulamakta, dünyayı, insanları ve tüm canlıları emri altında idare etmektedir.

Tarih boyunca bunun tüm toplumlarda insanlar arası dengenin gözetilerek ve uyum içerisinde gerçekleştirildiğini söylemek mümkün değildir. Toplumlarda öne çıkan dil, din, ırk, cinsiyet, sosyal statü ve milliyet gibi unsurlar bazen insanlar arası bazen de yöneticiler tarafından Yaratanın istediği boyutta gerçekleşmemesine sebep olmaktadır. Oysa tüm dinler fark gözetmeksizin insana ve namusuna değer vermekte, insanlar arasında eşit haklara ve cezalara sahip olduklarına vurgu yapmaktadır.

I- Babil Hukuku ve Hammurabi Kanunlarında İnsan hakları:

Dinler Tarihi araştırmalarında Ortadoğu ayrı bir öneme sahiptir. Günümüzde artık müntesibi kalmamış Sümerlerin, Mısırlıların, Kenanlıların, Babililerin inançları yanında bugün dünya nüfusunun üçte ikisini oluşturan üç büyük din; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in çıktığı ve ilk dönemler yayıldığı coğrafya Ortadoğu bölgesidir. Fırat ve Dicle nehirleri civarında, Mezopotamya denilen bölgede m.ö 2300 yıllarında Babil Devleti kuruluncaya kadar yaşam bit tür site devletleri şeklindeydi.¹ Hammurabi,

¹ Ekrem Sanıkçioğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Isparta-2002,s.68.

Babil İmparatorluğunu kurunca tüm halkına uygulanması amacıyla bir kanun hazırlamış, kanun koyucu olmamasına rağmen adını da bu kanunlara vermiştir.

Hammurabi Kanunlarının özelliği bölgede eski kavimlerin inanç,örf ve adetlerinin sistemleştirilmesi ile ortaya çıkmasıdır. İnsanlar arası ilişkileri ve devlet düzenini ön plana alan hususların maddeleştirildiği kanunların günümüz karşılığı; arazi ve ticaret hukuku, aile ve ceza hukuku ağırlıklı olup, bölge geçmişinde o güne kadar görülmeyen boyutta insan haklarına yer verilmiş, işçi ve işveren ilişkilerinden bahsedilmiştir.

Aile kurumuna önem verilen kanunlarda tek eşli bir hayatın devamı esas alınmış², çocuk sahibi olma hakkı göz önünde bulundurularak çocuğu olmayan kadınlarla beraber ikinci bir eş alınmasına müsaade edilmiştir. ³ Hatta çocuk doğuran bir köle ilk eş ile aynı statüye çıkarılmakta, özgürlüğü ona verilmektedir.⁴Ahlak dışı ilişkiler; babayla kız⁵, babayla gelin⁶, anneye oğul⁷ arasındaki ilişkilere karşı çıkılmış, bu tür gerçekleşen uygulamalara evden uzaklaştırma, şehir dışına sürülme, bağlayıp suya atma veya yakma gibi şiddetli cezalar verilmiştir.

Zina hususundaki Hammurabi kanunlarında cezalar oldukça ağırdır. Biz bunun sebebinin dönemin ahlaki bozukluğunun düzeltilip toplumsal huzurun sağlanması için bu şekilde düzenlendiğini düşünüyoruz. Örneğin: bir kadın kocasından başka bir erkekle aynı yatakta yakalanırsa ikisi de suya atılmakta, evli şahsa zina isnadında bulunanın eli damgalanmaktadır.⁸

Hammurabi Kanunlarında miras konusunda bazı toplumlarda, özellikle Yahudiliğin uygulamalarında görülen kadının dışlanması söz konusu değildir, hele ölenin karısı bir çocuk doğurmuş ise O'nun ayrıcalığı

² Mahmut Esad Seydişehir, Tarih-i İlmi Hukuk, İstanbul, Matbaa-i Amire,sahife 74,Hammurabi Kanunu madde 144. “Şayet bir kimse bir karı almış ve o çocuk yapmış ise bu kimsenin ikinci bir karı almasına müsaade edilmemelidir.”

³ Hammurabi Kanunu, madde 145. “Şayet bir kimse bir karı almış ve O çocuk vermemiş ise bu kimse ikinci bir karı alabilir ve o, ilk karı ile bir addedilmelidir.” M.E. Seydişehir, sayfa 74

⁴ Hammurabi Kanunu, madde 146. “Şayet bir kimse bir karı almış ve O kocasına hizmet için bir kız satın almış ve bu çocuk doğurmuş ise O, ilk hanımla bir vaziyette bulunur.” M.E. Seydişehir, sayfa 74

⁵ Hammurabi Kanunu, madde 154. M.E. Seydişehir, sayfa77

⁶ Hammurabi Kanunu, madde 155. M.E. Seydişehir, sayfa 77

⁷ Hammurabi Kanunu, madde 157. M.E. Seydişehir, sayfa 77

⁸ Hammurabi Kanunu, madde 129. M.E. Seydişehir, sayfa 73

vardır.⁹ Yine ölenin ikinci karısından olan kızına dahi mirastan pay verilmesinin hükme bağlanmış olması¹⁰ dönemin önemli kararlarından.

Ceza hukukunda ise Hammurabi Kanunları kısasa büyük yer vermiş, remzî kısas uygulaması daha çok tercih edilmiştir. Bir kişiyi öldürenin öldürülmesi,¹¹ bir kimsenin gözünü çıkaran kimsenin gözünün çıkarılması¹² veya babasını dövenin elinin kesilmesi gibi cezalar verilmiş, bunun yanında hür bir kişinin yaşam hakkı düşünülerek akranı hür birisi tarafından dövülmesi durumunda döven para cezası ile cezalandırılmıştır.¹³ Yine aynı konuda yalan şahitlik sonucu ölüme sebep olmak, hayata ve yaşam hakkına yönelik olduğundan ölümlerle cezalandırılmıştır.¹⁴

Hırsızlığa genel itibariyle müsamaha gösterilmeyen, çoğunlukla ölüm cezası verilen kanunnamelerde¹⁵ yine de insanın yaşam hakkı düşünülmüş, hırsızın çaldığı malı hakim kararına göre 10'dan 30 kata kadar fazlasıyla vermesi durumunda serbest kalma yolu açık bırakılmıştır.¹⁶ Kişinin mülk edinme hakkına ve emanete verilen malına büyük önem verilmiş, emaneti koruyamayan, kaybeden veya zarar veren kişiye 5 katı ödeme yapması şart koşulmuştur.¹⁷ Bu çerçevede önemli bir geçim kaynağı olan hayvancılıkla ilgili düzenlemelere de rastlanılmaktadır. Kiralanan bir sığırın ölmesi halinde sahibine bir sığır verilmesi, sığırın boynuzunun kırılması, kuyruğunun kopması, veya burun deliklerinin yaralanması durumunda kıymetinin sahibine ödenmesi esasa bağlanmıştır.¹⁸

Tarımsal toplum yapısının yaygın olduğu Babil devletinde tarım işçileri ve mal sahipleri arası ilişkiler ve hakları konusunda da düzenlemelere rastlanılmaktadır. Tarlayı ekmek için tutulan işçiye ücretinin ödenmesi,¹⁹ tarlayı sürmek için faydalanılan öküzün kira bedelinin sahibine veril-

⁹ Hammurabi Kanunu, madde 162. M.E. Seydişehir, sayfa 78

¹⁰ Hammurabi Kanunu, madde 184. “Şayet bir kimse ikinci kandan olan kızını kocaya vermemişse ve kızın babası ölmüşse biraderleri O’na pay vermeli ve onu kocaya vermelidir.” M.E. Seydişehir, sayfa 78-79

¹¹ M.E. Seydişehir, sayfa 80

¹² Hammurabi Kanunu madde 198-199. M.E. Seydişehir, sayfa 81,

¹³ Hammurabi Kanunu madde 203. M.E. Seydişehir, sayfa 82, “ Şayet hür bir kimse akranı olan hür bir kimsenin yanağına vurursa bir mîne tediye etmelidir.”

¹⁴ Hammurabi Kanunu madde 3. M.E. Seydişehir, sayfa 63,

¹⁵ Hammurabi Kanunu madde 21,22,25. M.E. Seydişehir, sayfa 64-65,

¹⁶ Hammurabi Kanunu madde 8. M.E. Seydişehir, sayfa 63,

¹⁷ Hammurabi Kanunu madde 112. M.E. Seydişehir, sayfa 70,

¹⁸ Hammurabi Kanunu madde 246-247-248. M.E. Seydişehir, sayfa 84,

¹⁹ Hammurabi Kanunu madde 257. M.E. Seydişehir, sayfa 85, “Şayet bir kimse bir ekin ekici kiralarsa senede 8 gur buğday vermeli.”

mesi şarttır.²⁰ Çobanın ücreti senelik,²¹ terzi, sanatkar, duvarcı ve marangozun ücreti ise nakit ödenmelidir.²²

Kanunların kaleme alındığı yıllarda kölelik bir müessese olarak kendini göstermektedir. Toplum yöneticiler, hürler ve kölelerden oluşan sınıflara bölünmüştür fakat kölenin ömür boyu bu halde kalması diye bir şey söz konusu değildir. İnsanın hürriyet hakkı ön plana çıkarılmış, mesela borç karşılığı köle olanın borcunu ödemesi ile serbest kalması,²³ çocuk doğuran bir kölenin neredeyse hür kadınla eşit hale getirilmesi²⁴ bu duruma verilebilecek örneklerdendir.

II- Yahudi Hukukunda (Halakha) İnsan hakları:

Yahudiliğin doğduğu yer Ortadoğu olup insan hakları ile ilgili ilk uygulama Hz. Musa'nın Mısır'da firavunun önünde, insanların kendilerine sahip olma hakkını istemesi ve kölelik uygulamasına karşı çıkışında görülür. Aile kurumuna ve ahlaki değerlere önem verilen Yahudilikte insanlar arası ilişkilerde sevgi saygı ve dürüstlük öne çıkarılmıştır.²⁵ Yahudi dini hukuku Halaka din alimlerinin ele aldığı tarzda düzenlediği insan yaşamının hemen hemen tüm yönlerini (aile, evlilik, doğum, arazi, ticaret, ahlak vb.) ele almakta ve insanlar arası ilişkileri düzenleyen, Talmud içerisinde yer alan kanunlardır.²⁶

Talmud insan yaşamının en önemli hak olduğunu vurgular.²⁷ Yaşam kurtarmak Tora'nın bir emridir.²⁸ Talmud da bu husus şöyle açıklanır: "Bir yaşamı (kendisinininkini olduğu gibi bir başkasını da) kurtarmak ayrıcalıktır."²⁹ Hammurabi kanunundaki gibi Tora'da da meşhur "göze göz, dişe diş..."³⁰ kuralı vardır. Fakat Talmud devrinde bu kanunun uygulanma zorluğu ve başkasının yaşamını kısıtlayan bir uygulama oluşu sebebiyle Rabbiler "Toplumun çoğunluğun yapamayacağı bir ağır yükü kabule zorla-

²⁰ Hammurabi Kanunu madde 258. M.E. Seydişehir, sayfa 85,

²¹ Hammurabi Kanunu madde 261. M.E. Seydişehir, sayfa 85,

²² Hammurabi Kanunu madde 274. M.E. Seydişehir, sayfa 86,

²³ Hammurabi Kanunu madde 117. M.E. Seydişehir, sayfa 71,

²⁴ Hammurabi Kanunu madde 146. M.E. Seydişehir, sayfa 74 ,

²⁵ Tora;çev:Moşe Farsi,İstanbul-2004,Şemot 21, cilt 2:s,253.Buradaki cümlelerde kölenin dövülmesinden bahs olunmakta ve dövrken ölen köle için, sahibinin kastı durumunda ilişkilerde dürüstlük ilkesi ön planda tutularak, efendisinin cezasının idam olması gerektiği açıklanmaktadır.Tora Vayikra c.3,19/25,s.412.Tora Devarim c.5, 21-23,s.466-467.

²⁶ Yusuf Besalel, Yahudi Ansiklopedisi, 'Alaha', Gözlem Yayıncılık İstanbul-2001

²⁷ Le Talmud; 'Sanhedrin 2' 74a, Cilt 8,s:319,Édition Ramsay,par le Rabbin Adein Steinsaltz ,Jerusalem-1997.

²⁸ Tora Vayikra c.3, 18/5,358.

²⁹ Talmud, Moed, Yoma 82a-85a

³⁰ Tora Şemot c.2, 21/24, s.254.Tora Vayikra c.3,24/20,s.551.

yamayız.”³¹, “Bir kişi bir diğerinin gözünü kaybetmesine sebep olmuşsa, cezasını kendi gözü ile değil, maddi, tazminatı ile ödeyebilir.”³² demişlerdir.

Yahudilikte eğitime ve öğrenime büyük önem verilmiş, bu hakkın herkese ulaştırılması ve rağbet görmesi için hiyerarşik bir zincir oluşturulmuştur. Koen'in bir Levi'den , Levi'nin bir İsrailoğlundan, O'nunda bir Mamzer (gayrimeşru doğan kişi) den üstün olduğu fakat Mamzerin alim olması durumunda Koen'in önünde yer alması gerektiği Talmudda açıkça ifade edilmiştir.³³ Talmud alimleri Tanain ve Amoraimlere göre de ideal insan Tora ve Talmud eğitimi alan, ticarete dürüst olan ve karşısındakine nazik olan kişidir.³⁴

Aile müessesesi Yahudilikte dinsel yaşamın merkezi kabul edilmiş ve evlilik ısrarla teşvik edilmiştir. “Evli olmayan bir erkek, kelimenin tam anlamıyla erkek değildir, erkeğin görevi evlenip aile kurmaktır.”³⁵ Evlilik dışı ilişkiler Yahudilikte yasaklanmış gayri meşru davranışlara Tora ve Talmud da izin verilmemiştir. Bir kişi babası veya annesiyle, oğlan veya kız kardeşiyle, kayınpeder veya kayınvalidesiyle beraber olamaz. Anne ve kızını beraber alamaz.³⁶ “Her kadın beraberce kutsandığı erkekten başka erkekle evlenemez ve başka erkeğin çocuğunu taşıyamaz.”³⁷

Yahudi ailesinde erkek ve kadının hak ve ödevleri net olarak ayrılmıştır. Erkek eşinin yiyecek ve giyecek gibi tüm ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Kadın ise ev işlerinden ve çocuk eğitiminden sorumlu olan tek kişidir. Çok evlilik Tora'da olmasına karşın m.s 1000'lerde Aşkenaz Yahudileri arasında görülen yanlış uygulamalar sebebiyle yasaklanmış ve günümüzde de uygulanmamakta, boşanma ise İslam'daki gibi hoş görülmemektedir.³⁸

Yahudilikte “On emir” olarak bilinen ve Hz. Musa'ya Tur dağında verilen emirlerin ikinci kısmında yer alan hususlar tamamen insanlar arası ilişkiler ve insan haklarıyla ilgilidir. Bu emirler içerisinden: 6-öldürmeyeceksin, 7-zina yapmayacaksın, 8-çalmayacaksın, 9-yalan şهادette bulunmayacaksın, 10-hiç kimsenin evine, barkına, karısına, hizmetçisine, öküzüne, eşeğine, sana ait olmayan bir şeye göz dikmeyecek-

³¹ Le Talmud, Nezikin, Bava Kama 79b ve Bava Batra 60b

³² Le Talmud, Nezikin, Bava Kama 84a.

³³ Le Talmud, Nezikin, Horayot 3,8

³⁴ Le Talmud, Moed, Yoma 86a

³⁵ Le Talmud, Naşim, Yevamot 63a

³⁶ Tora Vayikra c.3,20/14, s.435. Tora Devarim c.5,27/22-26,s.613-615.

³⁷ Le Talmud, Naşim, Kiduşin 7a

³⁸ Tora Devarim c.5,24/1-4,s.526-531.

sin.³⁹ Burada toplumsal ahlaki yapının korunması yanında yaşam hakkını, mülk edinme ve onun korunmasını, dürüstlük ve adaletin ön plana çıkarılması söz konusudur. Bir kişinin öldürülmesine sebep olan öldürülmekte fakat işin içinde kasıt yoksa şehri terk etmesine müsaade edilmektedir.⁴⁰ Hırsızlık kesinlikle hoş karşılanmamakta bazı hallerde idam gibi ağır cezalar verilmekte,⁴¹ adi hırsızlıklarda ise çalınan malın bedelinin birkaç misli ile ödenmesi emredilmektedir.⁴²

On emirdeki ahlaki hususlarda da zinadan uzak durulması, yalan şahitlik yapılmaması, yanlışlık yapılarak hak zayiine fırsat vermemek için ceza gerektiren hallerde birden çok şahidin bulunması⁴³ komşunun malına, evine, karısına kötü gözle bakılmaması istenmekte bunlarla ilgili cezalar konulmaktadır.⁴⁴

Hız. Musa döneminde de kölelik toplumda var olan bir husustur. İsrailoğulları, insanların kendilerine sahip olma haklarını talep ettikleri için Firavunun hem kölesi olmuş, birçok ağır işte çalıştırılmış, hem de Firavun'un erkek bebekleri Nil nehrine atması, yeni doğanları ebeler vasıtasıyla öldürmesi gibi uygulamalarla Firavun'un emri altında çok sıkıntı çekmişler,⁴⁵ o dönemde kaldırılması zor olan kölelik uygulamalarında, insan hürriyetini ön plana çıkarmışlardır. Bir köle yedi yıllık hizmet sonrası hürriyetine kavuşmakta,⁴⁶ köleye eziyet edilmesine ve dövülmesine karşı çıkılmakta,⁴⁷ gözün kör edilmesi veya dışın kırılması gibi köleye bedensel bir zarar verilmesi durumunda onun hemen azad edilmesi söz konusu olmakta,⁴⁸ savaşta ele geçen esir kadınla evlenecek kişinin esir elbisesini çıkartıp ona hürriyetini verdikten sonra evlenebileceği ifade edilmektedir.⁴⁹

Yahudilikte insan haklarıyla ilgili tarafımızca değinilen hususlar Hız. Musa ve Talmud dönemi kanunlarına dayalı olarak değerlendirilmiş olup günümüzde ortaya çıkmış olan Muhafazakar, Reformist, Reconstructionist, gibi mezheplerdeki bazı yeni uygulamalar dünya coğrafyasında yer alan Yahudi nüfusunun azınlığını teşkil etmesinden dolayı, Yahudiliğin insan haklarına verdiği değerlerin zaman içerisinde olumlu

³⁹ Tora Şemot c.2, 20/2-14,s.249.

⁴⁰ Tora Devarim c.5, 19/4-5,s.406-408.

⁴¹ Tora Şemot c.2, 21/16, s.250.Tora Devarim c.5, 24/7,s.534.

⁴² Tora Şemot c.2, 22/1-4,s.242-244.

⁴³ Tora Devarim c.5, 19/15,s.413.

⁴⁴ Tora Vayikra c.3, 20/10-18,s.433-435.

⁴⁵ Tora Şemot Peraşası 24.12.1994, Tora Devarim c.5,15/15,s.339.

⁴⁶ Tora Şemot c.2,21/2,s.243.

⁴⁷ Tora Şemot c.2, 21/20,s.252.

⁴⁸ Tora Şemot c.2, 21/26,s.254.

⁴⁹ Tora Devarim c.5, 21/10-13,s.449.

tarzda değişime uğradığı şeklinde algılanmamalıdır. Örneğın, muhafazakar, reformist ve yeniden yapılanmacı Yahudiler Mabette minyana (dua etmeye) kadınları da dahil etmekte kadınların şahitliği Ortodoks ve Muhafazakar Yahudiler hariç diğerlerince kabul edilmektedir. Fakat Yahudi nüfusunun %80'den fazlasını oluşturan Ortodoks Yahudilikte bu uygulamalara rastlanılmamaktadır. Yine Yahudiliğe girişte sünnet olma şartı reformist ve yeniden yapılanmacı Yahudilerce şart koşulmamakta, tavsiye edilmektedir. Bunun asıl sebebinin ise, özellikle Amerika'da, Yahudi nüfustaki azalmanın sebep olduğu ifade edilmektedir.

Sonuç olarak Babil Devletinde uygulanan Hammurabi Kanunları ve Yahudiliğın Tora ve Talmud merkezli temel metinlerine dayalı olarak verdiğimiz örnekler doğrultusunda Dinlerin ve toplumsal inançların asıllarında, hukuki sistemlerin temellerinde kesinlikle insan haklarına değer verilmekte, insan ön plana çıkarılmaktadır. İnsanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde Babil ve Yahudi Hukukundan verdiğimiz örneklerdeki gibi diğer inançlarda da köken itibarıyla tüm haklar; yaşam hakkı, mülk edinme hakkı, toplum içerisinde ilişkiler, ifade hürriyeti, ticaret v.b. birçok hususta haklar verilmekte fakat uygulamalarda ise bu haklar insanlardan maalesef alınmaktadır.

Tarihte ve maalesef günümüzde de devam eden bu durum, inançların özü ile uygulamalarının farklılığının tüm dinlerde kendini göstermiş olmasındandır. Dinlerin mezhep dediğimiz uygulama boyutları bu özde var olan genişliğin kişisel, bölgesel veya diğer ihtiyaçlardan dolayı daraltılmasıyla ortaya çıkmamış mıdır?

6. OTURUM

Oturum Başkanı:
Doç. Dr. Muhsin Akbaş

**Yrd. Doç. Dr. Hasan Kaplan, Doç. Dr. Hamit Er, Doç. Dr. Şevket
Yavuz**

Relationship Between Religiosity & Human Rights Attitudes Among
Turkish Highschool Students: Turkish Case

Dr. Recep Ardoğan
Sekularizm İslam ve İnsan Hakları

Doç. Dr. Özcan Hıdır
Bir Toplantının Anatomisi: Hollanda'nın Lahey Şehrinde Yapılan "Dinler
ve İnsan Hakları" Toplantısı ve Tartışmalar

RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOUS AND HUMAN RIGHTS ATTITUDES AMONG SENIOR HIGH SCHOOL STUDENTS: TURKISH CASE¹

by

*Hamit Er**, *Sevket Yavuz***, *Hasan Kaplan****

ÖZET

Lise Son Sınıf Öğrencilerinin İnsan Hakları Tutumu ile Din Arasındaki Bağlantı: Türkiye Örneği

Bu sunum, Radboud Üniversitesi (Hollanda, Nijmegen) İlahiyat Fakültesi, Ampirik Din Bilimleri bölümü tarafından insan hakları ve din ilişkisi üzerine yürütülen uluslararası bir çalışmanın Türkiye kısmına ait bir ön rapordur. Çalışmanın amacı Hıristiyan, İslam ve seküler ortamda yetişen gençlerin çeşitli insan hakları konusundaki tutumlarını anlamaktır. İslami geçmişi ve günümüzdeki sosyo-politik konumunu dikkate aldığımızda, Türkiye’de böyle bir çalışma yapmak, bir baksa ifadeyle, Türk gencinin insan hakları konusunda ne düşündüğünü ve dinin buna olan etkisini anlamak oldukça önemlidir. Bu vesileyle, Türkiye’nin çeşitli yerlerinden yaklaşık 300 lise öğrencisi üzerinde araştırma yapıldı. Çalışmanın ilk etabında yaptığımız çeşitli istatistiksel analizler anlamlı sonuçlar verdi. Ama her ne kadar önemli bir etkisi tespit edilse de dindarlık ve insan hakları tutumu arasındaki ilişki oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir. Çünkü, dindar öğrencilerin insan hakları konusundaki tavrı konunun mahiyetine (sivil, sosyal, hukuki, ekonomik vb) göre farklılıklar arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Din, Dindarlık, Ergen, Türkiye.

ABSTRACT

This paper is the local (Turkey) report of the international comparative study project launched by the Chair of Comparative Empirical Science of Religion of the Faculty of Religious Studies at Radboud University Nijmegen in 2005. Objective of this research project is to understand the

¹ This is a draft of a paper in progress. Please do not quote.

* Associate Professor of Religious Education at Canakakle Onsekiz Mart University School of Theology

** Associate Professor of History of Religion at Canakakle Onsekiz Mart University School of Theology

*** Assitant Professor of Psychology of Religion at Canakakle Onsekiz Mart University School of Theology

effects of religious attitudes and behavior on human rights attitudes among Christian, Muslim and secularized students in senior secondary school classes in various local contexts in various countries, while controlling for relevant population characteristics. Considering her distinct history and delicate socio-politic (Muslim population with secular democracy) and geopolitics position (Relationships with EU) in the region, Turkey is an important location to probe how religiosity effects the human rights attitudes of the youth. In this general frame, approximately 300 hundred students from various high schools in Turkey were surveyed. Several statistical of analysis (frequency, regression, etc.) were run. Analyses of the data yield to interesting findings. Although the result indicate that some aspects of the religiosity such as praying, attending religious services and reading scripture, has a meaningful effect on human rights attitudes, the relationship between religiosity and human rights attitudes is quite complex. It appears that religiously oriented subjects demonstrate diverse attitudes toward human rights issues depending on whether those issues are civil, individual, judicial, social, economic and environmental.

Keywords: Human Rights, Religion, Religiosity, Adolescent, Turkey.

I. INTRODUCTION & GENERAL RATIONALES

This paper is the local (Turkey) report of the international comparative study project launched by the Chair of Comparative Empirical Science of Religion of the Faculty of Religious Studies at Radboud University, Nijmegen in 2005. Objective of this research project is to understand the effects of religious attitudes and behavior on human rights attitudes among Christian, Muslim and secularized students in senior secondary school classes in various local contexts, in various countries, while controlling for relevant population characteristics.

The need for such study emerges out of multicultural and globalizing nature of the present day societies where the issue of social cohesion is becoming a serious social and political challenge. In this perspective, the fundamental question we want to find answer is how present-day societies hold together? In other words, what prevents the present day societies from disintegrating into conflicting groups? Answer to this question includes economic, political, social, and religious factors. In this study we want to understand religious factor; whether it has positive, or negative effect on social cohesion of present-day global society. More specifically, “whether and to what extent religions contribute to the realization of the three generations of human rights, which may said

to legislate, positivize and universalize the moral codes they espouse, or at least help to prevent and counteract violations of these human rights”.

a. Local Context

In this general frame, Turkey is one of the most interesting countries not only in Europe, but also in the Muslim world to study. This is because, one of its foot in the European Union, Turkey is almost only Muslim nation in the world committed to secularism. For almost more than century now it has been subjected to an aggressive westernization and secularization process. However, for the past few decades we have been witnessing counter de-westernization and de-secularization attempts. Aside from this political polarization, though almost ninety nine percent Muslim, Turkey has considerable Christian and Jewish minorities.

Therefore, with its history, geographical context, political preferences and population characteristics Turkey is an important country to see where she stands in terms of human rights and how religion is influential on human rights attitudes and behavior.

We share the theoretical [being upcoming generation of leaders on the micro and meso level] and practical [practicality of school situation to conduct research systematically] rationales of the programme for focusing on the effects of religion on human rights attitudes among secondary school students from three different backgrounds – Christian, Islamic and nonreligious – restricting the study to senior classes. However, the second rationale backfired in this particular local context; because the Turkish Government does not give permit to conduct researches in high schools regarding religious matters.

b. Research Problem

The localized version of the research problem has been adapted as follows:

What kind of relationship exist between religious attitudes and behavior and human rights attitudes among Muslim, Christian and secularized students in senior secondary school classes in Turkey, while controlling for relevant population characteristics?

The term ‘relation’ refers to potentially predictive link between religious attitudes and behavior, and human rights attitudes. These relations can be positive, ambivalent and negative, or meaningless.

The term ‘Muslim’ refers to students who belong to the Islamic traditions and participate in the Islamic ritual services. The term ‘Christian’ refers to minority students who belong to the Christian tradition and participate in Christian ritual services. The term ‘secularized’ refers to all students who live in a context related to either a Christian or an Islamic culture but are not (or no longer) personally committed to these cultures.

The term ‘population characteristics’ refers to demographic, psychological, political, cultural and religious characteristics of students on individual level. On the contextual, cross-cultural level, it refers to demographic, political, economic, educational characteristics.

c. Research Questions

Moving from this general framework and localizing the research, we wanted to explore the following specific aspects of the research problem: (1) human rights attitudes, (2) religious attitudes, (3) religious behavior, (4) the effects of religious attitudes and religious behavior on human rights attitudes, and (5) controlling for population characteristics.

(1) Human rights attitudes

Among students in Islam-related contexts

1. What are the attitudes of students in Islam-related contexts towards relevant human rights of the first, second and third generation?

(2) Religious attitudes

Among students in Islam-related contexts

3. What are the attitudes of students from various denominations in Turkey towards some relevant symbols of God, Jesus and Muhammad?

4. What are the attitudes of students in Turkey from various denominations towards religious communities and interreligious interaction?

(3) Religious behavior

Among students in Islam-related contexts

5. What is the actual religious praxis of students in Turkey in terms of religious saliency, religious membership and participation, reading of the Bible and the Qur’an, and praying?

(4) Effects of religious attitudes and religious behavior on human rights attitudes

Among students in Islam-related contexts

6. What are the effects of religious attitudes among students in Turkey on their attitudes towards human rights of the first, second and third generation?

7. What are the effects of religious behavior among students in Turkey on their attitudes towards human rights of the first, second and **third** generation?

(5) Controlling for population characteristics

8. What are the effects of students' religious attitudes and behavior on their human rights attitudes, while controlling for relevant population characteristics.

To investigate these specific questions several aspects of Christianity and Islam were identified in terms of religious attitudes and religious behaviors. For example, attitudes towards images of God, Jesus and Muhammad were probed as well as attitudes towards religious communities and interreligious interaction.

To investigate attitudes towards human rights various aspects of the first, second and third generations of human rights were identified. That is to say, civil, political and judicial rights are grouped under *the first generation human rights*; *the second generation human rights* refers to economic, social and cultural rights; and **the third generation human rights** is about collective rights like the right to peace, development, and especially a healthy environment.

Finally, to investigate some relevant population characteristics on the individual level, demographic characteristics, psychological, political and cultural orientations are probed.

In this research, the religious attitudes and religious behaviors are defined as 'independent variables'; human rights attitudes are defined as 'dependent variables'; and population characteristics on individual level function are defined as 'controlling variables'.

d. Survey Method: A quantitative method

In this program, the survey design will be used in order to make the processes of answer research questions expedite and easy. In view of the comparative character of these questions, the so-called 'one-moment survey design', as distinct from a 'multi-moment survey design', suffices.

In this one-moment survey design, we used the technique of a questionnaire comprising quantitative measuring instruments, because it enables us to investigate fairly large populations with regard to a large number of variables. The questionnaire consists of three groups of categories respectively dealing with population characteristics and independent and dependent variables.

The measuring scales for *the background variables* (population characteristics) are selected from more or less standardized instruments used in international survey research methods.

The independent variables (religious attitudes and behavior) were investigated with the aid of *corroborated measuring instruments* that have been developed in the research program in the department of Empirical Theology at Radboud University, Nijmegen in various senior and junior research projects over the past twenty years. Two of these instruments; i.e., attitudes towards the Prophet of Islam, Muhammad, and towards the Bible and the Qur'ân, were developed specifically for this program.

The dependent variables (attitudes towards the first, second and third generations of human rights) are measured with the aid of reconstructed, elaborated and augmented instruments used by Johannes A. van der Ven and his colleagues in previous researches in the South African Human Rights and Religion Project.²

II. CONTEXTUALIZATION OF THE PROJECT

a. Translation of the Questionnaire and the Processes of Collecting Data

The English version of the questionnaire was carefully studied and translated into the Turkish language. Considering some local and state-related sensitivities, wordings of some questions were changed with the consent of the director of the project. For example, the word “terrorist” was changed to “criminal” in the Turkish version of the questionnaire. Again, with the same concern 19th question that asks membership to a religious organization was removed from the questionnaire.

Considering the theoretical and practical advantages, this international comparative research was designed to target a specific population; namely, students in senior secondary school classes (or similar students in more, or less parallel educational institutions), 16 to 19 years of age. However, these rationales, especially the practical one, did not work out in the Turkish context. On the contrary, it became a serious ‘disadvantage’ for us; because the Turkish government, due to certain étatist reflections, did not allow us to conduct researches related religious matters in high schools in Turkey.

² Johannes A. van der Ven, Jaco S. Dreyer, Hendrik J.C. Pieterse, *Is there a God of Human Rights? The Complex Relation between Human Rights and Religion: A South African Case*, Brill, Leiden 2004, 347-564.

Taking the ‘length’ of the survey into consideration, it must be conducted in classrooms, or similar settings, under supervision to get a positive result. Unfortunately, we did not have this salient advantage. Therefore, we had to identify locations outside schools, such as coffee shops, sport centers, museums, etc. where we can find a large number of high school students. What is more, we also used other means, such as friends and relatives. The first, we targeted certain student groups and approached them asking whether they would be interested in participating in our survey, and we also offered them some incentives. Even though not getting wholly positive responses, we verbally clarified the research problem and research questions them who agreed to participate in, and we also both verbally and in writing informed participants that they are free to answer, or not to answer any questions they want, and quit the survey any time they want. Some participants completed the questionnaire on the scene and turned it in; some took it with them to home, and returned it later; some participants showing signs of boredom and discomfort; hence, quitted the survey within first few minutes.

In addition, we should note that a considerable number of adults (friends and relatives) we approached to get their consent, expressed their suspicion about the research refusing to give consent, and even worse, they questioned our motivation. Interestingly enough, the question number 15 along with its entailed options that ask the alterities of the Sunnite-Shiite sects as well as religious and non-religious differentiations, were perceived by many adults as problematic, suspicious, and potentially inseminating divisions and discomfort among people to destroy “social cohesion” of traditional Muslim societies.

b. Entering Data & Appropriating the Project

In spite of the difficulties and disadvantages we faced, we managed to collect about three hundred samples from Muslim students. For the time being, due to the aforementioned reservations of the Turkish authorities, we could not collect any samples yet from the Christian minority students in Turkey; yet we are about to find another legal and rational way to access minority students. The collected data was numbered and leafed in accord with the instructions of the project through the questionnaires in order to see how seriously the respondents have given their answers. If a respondent did not respond to any item on human rights questions, i.e., the questions 31 through 37, or misses a substantial part of the questions, for example two pages anywhere between the question 25 through the question 28, none of the data regarding other questions were entered into the

data set; thence, the respondent was removed from the data matrix. Also if responses of a respondent to a question shows too artificial, or pharisaical patterns in relation with the answering scale categories, none of the data regarding the items in the question are entered into the data matrix. As a result, total of 257 samples survived the elimination process, and were entered carefully to the data matrix.

As for the next step, according to the outlined procedures missing values were replaced by means of respective scales.

c. Data Analysis

As for the analysis of the data on the individual level, firstly a frequency analysis was performed on each item level.

1 & 2: The scales are constructed on the basis of Spearman ρ in the case of two-item scales, α -reliability analysis in the case of multiple-item scales as well as in the form of an index, according to the instruction;

3: Variance analyses and correlation analyses are performed between background, independent and dependent variables.

4: Multiple regression analyses are performed between independent and dependent variables, while controlling for background variables.

d. Descriptive Analysis

a. Population Characteristics

Gender

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	male	146	56.8	56.8	56.8
	female	111	43.2	43.2	100.0
	Total	257	100.0	100.0	

Females (n=111) constituted 43.2% and males (n=146) 56.8% of the sample.

Age

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid 16	74	28.8	28.8	28.8
17	116	45.1	45.1	73.9
18	53	20.6	20.6	94.6
19	14	5.4	5.4	100.0
Total	257	100.0	100.0	

The ages of participants ranged from 16 to 19, with an average age of 17.03 (SD=.85).

INDEPENDENT VARIABLES

Values

Political preference

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid 0	1	.4	.6	.6
Left	19	7.4	10.8	11.4
centre left	56	21.8	31.8	43.2
centrum	32	12.5	18.2	61.4
centre right	31	12.1	17.6	79.0
right	37	14.4	21.0	100.0
Total	176	68.5	100.0	
Missing System	81	31.5		
Total	257	100.0		

Political preferences of participants ranged from far left (% 10.8) to far right (%21) but most of them preferred center left (% 31).

Religious Practices

Frequency of attendance to religious service.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid Never	47	18.3	18.8	18.8
On feast days	39	15.2	15.6	34.4
Now and then	109	42.4	43.6	78.0
Monthly or several times a month	27	10.5	10.8	88.8
Weekly or several times a week	28	10.9	11.2	100.0
Total	250	97.3	100.0	
Missing System	7	2.7		
Total	257	100.0		

Praying

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid Never	73	28.4	28.7	28.7
Rarely	48	18.7	18.9	47.6
Now and then	31	12.1	12.2	59.8
Occasionally	40	15.6	15.7	75.6
Regularly	62	24.1	24.4	100.0
Total	254	98.8	100.0	
Missing System	3	1.2		
Total	257	100.0		

Religious influence on daily life

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	7	2.7	2.8	2.8
	I disagree	26	10.1	10.6	13.4
	I am not sure	69	26.8	28.0	41.5
	I agree	68	26.5	27.6	69.1
	I fully agree	76	29.6	30.9	100.0
	Total	246	95.7	100.0	
Missing	System	11	4.3		
Total		257	100.0		

DEPENDENT VARIABLES

CIVIL RIGHTS

Freedom of life style

Our laws should protect a citizens right to live by any moral standard he,she chooses

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	4	1.6	1.6	1.6
	I disagree	25	9.7	9.9	11.5
	I am not sure	38	14.8	15.0	26.5
	I agree	96	37.4	37.9	64.4
	I fully agree	90	35.0	35.6	100.0
	Total	253	98.4	100.0	
Missing	System	4	1.6		
Total		257	100.0		

Any form of sexual relations between adults should be their individual choice

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	1	.4	.4	.4
	I disagree	19	7.4	7.7	8.1
	I am not sure	66	25.7	26.6	34.7
	I agree	75	29.2	30.2	64.9
	I fully agree	87	33.9	35.1	100.0
	Total	248	96.5	100.0	
Missing	System	9	3.5		
Total		257	100.0		

Separation church/state

Making fun of religious people in cabarets is a legally protected right

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	39	15.2	16.3	16.3
	I disagree	26	10.1	10.8	27.1
	I am not sure	120	46.7	50.0	77.1
	I agree	43	16.7	17.9	95.0
	I fully agree	12	4.7	5.0	100.0
Total		240	93.4	100.0	
Missing	System	17	6.6		
Total		257	100.0		

Freedom of moral speech

The communitys moral standards should be critically debated in schools

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	5	1.9	2.0	2.0
	I disagree	39	15.2	15.4	17.4
	I am not sure	87	33.9	34.4	51.8
	I agree	66	25.7	26.1	77.9
	I fully agree	56	21.8	22.1	100.0
Total		253	98.4	100.0	
Missing	System	4	1.6		
Total		257	100.0		

Children should be free to discuss all moral ideas and subjects in schools, no matter what

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	21	8.2	8.3	8.3
	I disagree	36	14.0	14.2	22.5
	I am not sure	33	12.8	13.0	35.6
	I agree	85	33.1	33.6	69.2
	I fully agree	78	30.4	30.8	100.0
Total		253	98.4	100.0	
Missing	System	4	1.6		
Total		257	100.0		

Political and Judicial Rights

The police should not use force against political demonstrators

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid				
I totally disagree	37	14.4	14.5	14.5
I disagree	32	12.5	12.5	27.1
I am not sure	79	30.7	31.0	58.0
I agree	65	25.3	25.5	83.5
I fully agree	42	16.3	16.5	100.0
Total	255	99.2	100.0	
Missing				
System	2	.8		
Total	257	100.0		

The government should not pass a law forbidding all forms of public protest

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid				
I totally disagree	17	6.6	6.9	6.9
I disagree	3	1.2	1.2	8.2
I am not sure	80	31.1	32.7	40.8
I agree	82	31.9	33.5	74.3
I fully agree	63	24.5	25.7	100.0
Total	245	95.3	100.0	
Missing				
System	12	4.7		
Total	257	100.0		

Judicial rights

Guaranteeing terrorists access to a lawyer is necessary to protect their individual rights

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid				
I totally disagree	87	33.9	34.9	34.9
I disagree	57	22.2	22.9	57.8
I am not sure	56	21.8	22.5	80.3
I agree	37	14.4	14.9	95.2
I fully agree	12	4.7	4.8	100.0
Total	249	96.9	100.0	
Missing				
System	8	3.1		
Total	257	100.0		

A mass murderer should be informed of his,her right to keep silent before the court

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	21	8.2	8.5	8.5
	I disagree	20	7.8	8.1	16.5
	I am not sure	146	56.8	58.9	75.4
	I agree	49	19.1	19.8	95.2
	I fully agree	12	4.7	4.8	100.0
Total		248	96.5	100.0	
Missing	System	9	3.5		
Total		257	100.0		

Socio-economic rights

The government should provide a job for everybody who wants one

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I disagree	11	4.3	4.3	4.3
	I am not sure	14	5.4	5.5	9.8
	I agree	115	44.7	45.3	55.1
	I fully agree	114	44.4	44.9	100.0
Total		254	98.8	100.0	
Missing	System	3	1.2		
Total		257	100.0		

The government should provide a decent standard of living for the unemployed

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I disagree	6	2.3	2.4	2.4
	I am not sure	35	13.6	13.8	16.2
	I agree	121	47.1	47.8	64.0
	I fully agree	91	35.4	36.0	100.0
Total		253	98.4	100.0	
Missing	System	4	1.6		
Total		257	100.0		

Right of social security

The government should provide health care for the sick

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I disagree	1	.4	.4	.4
	I am not sure	8	3.1	3.1	3.5
	I agree	118	45.9	46.5	50.0
	I fully agree	127	49.4	50.0	100.0
	Total	254	98.8	100.0	
Missing	System	3	1.2		
Total		257	100.0		

The government should provide a decent standard of living for the old

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I disagree	1	.4	.4	.4
	I am not sure	61	23.7	24.2	24.6
	I agree	89	34.6	35.3	59.9
	I fully agree	101	39.3	40.1	100.0
	Total	252	98.1	100.0	
Missing	System	5	1.9		
Total		257	100.0		

Rights of women

The state should protect womens right to ac/quire and administer property

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I am not sure	19	7.4	7.5	7.5
	I agree	121	47.1	47.6	55.1
	I fully agree	114	44.4	44.9	100.0
	Total	254	98.8	100.0	
Missing	System	3	1.2		
Total		257	100.0		

The state should protect womens right to adequate job opportunities

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I disagree	1	.4	.4	.4
	I am not sure	55	21.4	21.8	22.2
	I agree	93	36.2	36.9	59.1
	I fully agree	103	40.1	40.9	100.0
	Total	252	98.1	100.0	
Missing	System	5	1.9		
Total		257	100.0		

Environmental rights

The state should protect unspoiled nature

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	4	1.6	1.6	1.6
	I am not sure	5	1.9	2.0	3.5
	I agree	117	45.5	45.7	49.2
	I fully agree	130	50.6	50.8	100.0
	Total	256	99.6	100.0	
Missing	System	1	.4		
Total		257	100.0		

The state should reduce air pollution by industry by imposing legal limits

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I disagree	2	.8	.8	.8
	I am not sure	20	7.8	7.9	8.7
	I agree	110	42.8	43.5	52.2
	I fully agree	121	47.1	47.8	100.0
	Total	253	98.4	100.0	
Missing	System	4	1.6		
Total		257	100.0		

Civil engagement and natural environment

I am willing to make certain sacrifices for the sake of more beautiful environment

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I am not sure	10	3.9	4.0	4.0
	I agree	114	44.4	45.6	49.6
	I fully agree	126	49.0	50.4	100.0
	Total	250	97.3	100.0	
Missing	System	7	2.7		
Total		257	100.0		

I am willing to pay higher prices for products if that would mean less industrial pollution

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	I totally disagree	2	.8	.8	.8
	I disagree	29	11.3	11.6	12.4
	I am not sure	58	22.6	23.2	35.6
	I agree	90	35.0	36.0	71.6
	I fully agree	71	27.6	28.4	100.0
	Total	250	97.3	100.0	
Missing	System	7	2.7		
Total		257	100.0		

DISCUSSION

III. SEARCHING MEANINGS IN THE EPILOGUE

This project aims at understanding the effects and motives of the independent variables (religious attitudes and religious behavior/s) on the dependent variables (human rights attitudes) through controlling variables (controlling population characteristics) without overlooking the influence of background variables. Reappropriating the whole schema to the Turkish context, it is really a salient point of departure in studying the senior high school student. This is because this social entity of society represents a kind of transitory phase between the previous generation (independent variables relatively effective) and the generation of the future. Hence, the subject matter of the project is well situated in the aim to understand the trends, inclinations, and modes of continuity, and discontinuity within the societal and cultural wholeness.

In terms of the First Generations of Human Rights (political, civil, and judicial rights), the senior high school students are, by and large, prone

to be more democratic, pluralistic, and human-right-centric; yet there is still some erratic responses in these parts of human rights. On the other hand, for the Second Generations of Human Rights (social, economic, and cultural rights), they tend to be more traditional and protectionists rather than assertive, creative, and free-lance individuals. Nevertheless, it is also important to note that the attitudes towards religious rights within this generations of human rights are, to a great extent, different in Europe from Turkey. In Turkey, though social rights are less volarized, cultural and economic rights seem more overemphasized. For the Third Generations of Human Rights (development, environment, and peace), they prefer the dependent variables to the independent variables; or the independent variables seem to be less determinant factors in shaping these generations of rights, or to say in other words, the dependent variables are appropriated through independent variables by platform values and determinants. For instance, in the aim to preserve environment, they ok to get risks bodily and fiscally.

For the sake of brevity, by now, the project is still continuing, and towards the end of the whole project, the whole picture, status, mode, and result of to what extent the independent variables effect and influence the dependent variables by / through controlling variables by / through background variables within the context of determinant factors and ethos.

SEKÜLARİZM, İSLÂM VE İNSAN HAKLARI

*Recep ARDOĞAN**

ÖZET

Kur'an'a göre insan Allah tarafından onurlandırılmış bir varlıktır. Bu anlayış, insana bir onur ve değer bilinci vermektedir. Sekülerizm ise insan haklarına temel oluşturan bu değer ve onuru, aşkın ve manevi temlinden soyutlamaktadır. Sekülerlik, beşerî faaliyetin değerini ve sosyal gerekleri terk etmemek, siyasal gücü kutsamamak veya kutsal bir kaynağa dayandırmamak anlamıyla, olumludur. İslâm da insan hakları açısından olumlu bu tutumları öngörür. O, ayrıca iyi-kötü ve suç gibi kavramları günah ve sevap kavramlarıyla güçlendirir. Ancak dine son vermeyi amaçlayan Sekülercilik, insanın tabiatına ve din hürriyetine aykırı sonuçlar vermektedir. İslâm, insanın varlıksal bütünlüğüne saygıyı öngörür. İnsan haklarına saygıyı dinî bir yükümlülük sayar. Sekülerizm, insan haklarının etik temelini Pragmatist anlayışa dayandırırken, İslâm erdemi öne çıkartan bir ahlâkîliği ön görmektedir.

Anahtar kavramlar: İnsan hakları, hukûkullâh, sekülercilik, din, fert, tabîî hukuk.

ABSTRACT

The Theological Value of Human Rights in Islam

In the Koran, man is privately created and honored by divinity will. This approach donates to human being senses of dignity and honor. But, Secularism abstracts this value and honor justifying human rights from transcendental foundation and spiritual meanings. Secularity is constructive with the meaning not to abandon value of human activity, social necessities, and not to sanctify the political power and not to base it on any sacred origin. Also, Islam anticipates those attitudes that are constructive on the perspectives of human rights. Besides, It strengthens concepts of good-evil and crime with the concept of sin and meritorious. But, aiming to annihilate the religion, Secularism brings about contrary consequences to human nature and religious freedom. Islam predicts to respect to human's existential totality and esteems it as a form of worship to God. While Secularism is basing ethical foundation of human rights on the Pragmatist approach Islam is adopting an ethics that bring forward virtue.

Keywords: Human rights, divine rights, secularism, religion, individual, natural law.

* MEB EĞİTEK e-posta: r_ardogan@yahoo.com

Giriş

Çağdaş kavram ve öğretiler arasında önemli bir yere sahip olan insan haklarını temellendirme ve tespit konusunda değişik yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. Bu yaklaşımlar arasında farklı dinî arkaplanlardan hareket edenler yanında, herhangi bir dinî öğretilerden beslenmeyen anlayışlar da söz konusu olmuştur. Bu makalede insan haklarının kavramsal esasları ve içeriğini tespit için seküler yaklaşımın kaçınılmaz bir gereklilik olup olmadığı ve İslâm'ın insan haklarından söz etmeye imkan veren temeller ortaya koyup koymadığı kelâmî bir yaklaşımla -ancak zaman zaman klasik Kelâm kitaplarına nazaran bazı farklı görüşlerle- incelenecektir.

Latince '*saeculum*'dan gelen ve 'paganca olan', 'dine ve kiliseye bağlı olmayan', 'ruhbanlara (clergy) ait olmayan' ve 'toplumsal ahlâk standartlarının dine göre değil gündelik hayata göre düzenlenmesinden yana olan' manalarını da içeren¹ '*seküler (secular)*', temelde zaman boyutunu ifade eden 'şimdi, şu anda' ve mekan boyutuna işaret eden 'burada, bu dünyada' anlamına gelir.² Bu genel anlam çerçevesinde '*sekülerlik (secularity)*', daha özelden din işlerinde tarafsız olma; ne dine karşıt ne de destekleyici olma durumu olarak görülebilir. Sekülerlik, dine büsbütün ilgisiz olmaktan uzak olarak dinin varlığını kabul eder ve 'seküler toplum'un üyelerinin aynı zamanda farklı dinî inançlara bağlı olduğunu takdir eder.³ En üst seküler otorite, sürekli gelişen sosyal hayatı evrensel ahlâkî prensiplere göre düzenlemekle görevlidir. O, kişilerin bedensel, zihinsel ve ahlâkî kemâle ulaşmalarını kolaylaştırmalı, manevî ve doğa üstü gayelerine ulaşmalarını engellememelidir.⁴

'*Sekülerleşme (secularisation)*' ise sosyal etkileşim içinde formal dinin öneminin azaldığı süreçtir ve dine karşıt bir ideoloji olan "Sekülerizm/Sekülercilik"ten ayırt edilmelidir.⁵

Sekülerleşme, "değerlerin ve dünya görüşlerinin tarihsel ve evrimci değişim çerçevesinde sürekli olarak ve açık-uçlu bir biçimde değişmeye uğradığı sürecin adıdır. O, ilk aşamada, dünyevî olanın dinî olandan ve alandan bağımsızlaştırılması, ayrıştırılması iken, ikinci aşamada dünyevî olanın ve alanın dinselleştirilmesi ve kutsanması, kısacası din dışı kutsal-

¹ Altındal, Aytunç, *Laiiklik -Enigmaya Dönüşen Paradigma-*, 2. bs., (İstanbul: Süreç Yayıncılık, 1994), s. 26.

² el-Attas, M. Nakib, *İslâm ve Laisizm, trc.* Selahattin Ayaz), (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994), s. 28.

³ Ben-yunusa, Mohammed, "Secularism And Religion", *A Christian-Muslim Discussion*, edited by Tarek Mitri (Geneva: WCC Publications, 1995), s. 82.

⁴ Ben-yunusa, a.g.m., 83.

⁵ Crawford, Marisa; Rossiter, Graham, *Religious Education And The Secular Spirituality of Youth*, <http://203.10.46.30/ren2/gr18.doc>

lıklar üretilmesi sürecini ifade eder olmuştur.⁶ İnsanlığa, tamamen akli temel üzerinde tekâmül etme ve sosyal gerekler yönünde siyaset geliştirme şansı vermeyi amaçlayan süreç, dine büsbütün ilgisizliğin ötesinde ona aktif muhalefete vardığında ise sekülerizm ‘kendisinin dini’ olarak görünmektedir.⁷ Sekülercilik, aynen dinde (yahut bir dogma ve ideolojide) olduğu gibi, insan için nihaî durak olarak algılanan sonlar sonu bir tarihsel gaye paralelinde ‘kapalı’ bir dünya görüşü ve bir takım ‘mutlak’ değerler demektir. Sekülerizm, toplumda zihniyet ve değerleri değişim ve dalgalanmalara bırakmak yerine kendi değerler sistemini oluşturur. Oluşturduğu değerler sisteminin ve bu sistemde yer bulan değerlerin nihaî ve mutlak olduğunu iddia ederek farklı zihniyet ve değer sistemleri ile mücadele içine girer. Hâlbuki sürekli sekülerleşmeci görüş, bütün değerleri zafî olduğunu kabul ederek onların kendini toplumsal alanda ifade etmelerini önemser. Bu nedenle sekülerleşmeciye (sekularizasyoncuya) göre, Sekülerizm, sekülerleşmeye, gerçek seküler zihniyete engeldir ki, onun ideolojiye dönüşmesinin önüne geçilmesi gerekir.⁸

Dinden ayrı düşünülen bir değerler sisteminin inşa sürecinin dinden soyutlanmış değerleri de mutlaklaştırma yoluna girdiğinde ortaya çıkan sekülerizm, insan hakları kavramını da dinî sistemin dışında ve ona rağmen bir çerçevede görmeye neden olmaktadır. Dinî insan haklarının kavramsal ve fikrî çerçevesinin dışında tutma eğilimi, sekülerliğin insan hakları kavramında içkin mi yoksa, kavrama ilave edilen bir anlamlandırma mı olduğunu sorununun gündeme getirmektedir. Bu sorunu, “İnsan hakları ve özgürlükleri alanı, seküler bir alan mıdır?” ya da “Tabii düzen ve insan tabiatına dayandırılan bu hakların ‘Aşkın Varlık’ın tekvîn ve ihşanından ayrı düşünülmesi zorunlu mudur?” şeklinde de ortaya koyabiliriz. Bu anlamda, kendi kavramsal ve felsefî temelleri, amacı ve işlevleri ile insan haklarının zorunlu olarak seküler olup olmadığının incelenmesi öncelikli –ve de geç kalınmış- bir meseledir. İslam’da insan hakları ile ilgili çok sayıda araştırma olmakla birlikte, insan haklarını temellendirmede seküler ve dinî yaklaşımların yetkinliği üzerinde derinleşen bir araştırma neredeyse yoktur. Oysaki İslam’ın veya İslamî bazı ilkelerin insan haklarıyla uyuşmadığına ilişkin genelmelerde bulunmak ya da tam aksine insan hakları bildirilerinde yer alan maddelere benzer hükümleri fıkıh eserlerinde aramak yerine, insan haklarına daha temelden yaklaşılmaması gerekmektedir. Dolayısıyla bu makalenin, insan haklarının temellendirilmesinde ve modern insan hakları öğretisi ile genelde Tanrı ve yaratılış inancı, özelde İ-

⁶ Kaplan, Yusuf, “Seküler Aklın Ötesi”, *İslâmiyât*, IV/3 (2001), s. 91.

⁷ el-Attas, *a.g.e.*, 32; Ben-yunusa, *a.g.m.*, 81-82.

⁸ el-Attas, *a.g.e.*, 32-33.

lam arasında doğru bir ilişkinin ne olabileceğinin açıklanmasında önemli katkıları olacağını dűřünüyoruz. Ayrıca makale, sekülerliğin ve sekülerciliğin insan hakları bağlamında getirilerinin ve/veya yol açacağı olumsuzluklar neler olduğuna ilişkin veriler de sunmaktadır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ndeki ile bunun 'Műslűman alternatifleri' arasındaki çatıřmanın temeli; birincinin kapalı bir sekularizm öncűlűne ve insanın her hak ve yasamanın kaynađı olarak varoluřsal önceliđini ifade eden humanizme dayanmasıdır. Onun ifadesini bulduđu zeminde, sosyal-siyasal dűzenin dinî otorite veya direktiflerden bađımsız olması anlamında toplum ve kanun sekülerdir. Bir kanun beřerin onu kabulűyle (legislation, yasama) kanunî gűcűne sahip olur ve bűylece bir kanunun yűrűrlűđe girdiđi bir tarih bildirmek műmkűndür. Kanun, zaman kategorisinin dıřında, ilahî veya kutsal bir nitelikte deđildir.⁹

Bugűn insan hakları öğretisinin seküler veesi, onun ařađıdaki özelliklerinde belirginleřmektedir:

- Ona kaynaklık eden doğa yasası kavramında.

- Dinden bağımsız, doğal ahlâkîlik (natural morality) prensipleri üzerine kurulu bir etik anlayışın temel alınması. Sosyal alanla sınırlı bu etik anlayış, "Başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan, sen de onlara öyle davran." ilkesiyle özetlenebilir.

- Yaratılış öğretisinden ayrışmış insan doğası anlayışlarının ve bi-reyin esas alınması.

Burada, başta doğal hukuk olmak üzere dayandığı felsefî temeller ele alınarak insan haklarının sekularist bir yaklaşımı gerektirip gerektirmediği ve ilkeler bağlamında İslâm'ın insan haklarına yaklaşımı gösterilemeye çalışılacaktır. Bunun için de öncelikle insan haklarının felsefî temellerinden olan tabiî hukuk fikrini dinî kavramlardan soyutlanmış biçimde ortaya koyan dűřüncelerle onu ilahî iradeyle ilişkilendiren yaklaşımların karşılaştırılması yapılacak, insan haklarını temellendirme açısından ne derece elverişli oldukları tartışılacaktır. Ayrıca kelâmcıların yaklaşımlarının tabiî hukuk kavramı ve dolayısıyla tabiî haklara yer açıp amadığı

⁹ Hjärpe, Jan, "The Contemporary Debate in The Muslim World on The Definition of "Human Rights"", *Islam: State And Society*, edited by Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, (London: Curzon Press, 1988), s. 28-29; Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism -Political Islam And The New World Disorder-*, (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), s. 205, 210; Ğannűři, Rařid, *el-Hurriyyetű 'l-ámme fi 'l-devleti 'l-İslâmiiyye*, 1. bs., (Beyrut: 1993, s. 40. krř. el-Fâr, Abdđulvahid Muhammed, *Kanűnu 'l-hukűki 'l-insân fi 'l-fikri 'l-vad'î ve 'ř-řeri'ati 'l-İslâmiiyye*, (Kahire: 1991), s. 122. An-Na'im, Abdullahi A., *Islam And Human Rights: Beyond The Universality Debate*, <http://www.flwi.rug.ac.be/cie/CIE/an-naim1.htm>

sorusunun cevabı araştırılacaktır. Ardından, bu bölümde ulaşılan verilerden hareketle de insan haklarına yer açmakla dini dışlamak arasında bir ilişki olup olmadığı, insan haklarını temellendirme de seküler yaklaşımın mı yoksa İslam öğretisinin mi daha başarılı olduğu ortaya konacaktır. Daha sonra ise insan haklarının insan merkezçiliğinin ve bireyselliğinin anlamı ve boyutları ele alınacak, İslam'ın bunlara ne ölçüde değer verdiği açıklanacaktır.

Makalede konu teorik açıdan ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır. İslam'la ilgili farklı yorumlara yer verilmekle birlikte, literal yaklaşımlar yerine İslam'ın temel kavramları ve ilkelerinden hareket edilecek, İslam tarihinde görülen pratikler normatif kaynak olarak alınmayacaktır. Konumuz sekülerlik ve Sekülerizmin ne olduğu üzerinde odaklanmadığı için, onun olumlu ya da olumsuz yönleri ayrı başlıklar altında verilmeyecek, konu içerisinde olumlu ve olumsuz yönlerine işaret edilecektir.

1. Doğal Hukuka İki Farklı Yaklaşım

1.1. Seküler Doğal Hukuk: Varsayıma Dayalı Haklar

Batı'da XV-XVI. yüzyıllarda gelişen Rönesans akımı, hukuk anlayışına seküler bir yön vermiş ve XVI. yüzyılda Reform hareketi de onu bireyciliğe doğru götürmüştür. Ortaçağdaki ilahî hukuk mefhumundan ayrılan ve metafizik kavramları dışlayan ve Tanrı'nın şahsi irade ve eylemi yerine tabiatın dünyevî nizamını koyan bir felsefeden doğmuş, daha sonra sosyal dünyada kendini gösteren bir akılcı temayüle dayanarak ilerlemiştir: Her insanın insan olmak itibarıyla bir takım melekeleri vardır ve her insan bu melekeleri gerektiği şekilde kullanmakla görevlidir.¹⁰

Aydınlanma düşüncesinde Kilisenin temsil ettiği Hıristiyanlık anlayışının terk edilmesi yanında, doğal hukukun dinsel kaynaklı açıklamalardan arındırıldığı ve Tanrı'ya atıfta bulunmaksızın açıklandığı da görülür. Grotius ve Paine gibi ilk ve ortaçağlardan gelen tabii hukuk anlayışını sürdürenlerin¹¹ aksine ilahî iradeye atıfta bulunmaksızın insanın varlığına bağlı soyut haklardan söz eden aydınlanma düşünürleri, bunlara kral-birey ilişkisi bakımından rasyonel bir temel sağlamak üzere, insanların hiçbir yasaya bağlı bulunmadığı *doğa durumu* ve *sosyal sözleşme* kavramlarına başvurmuşlardır. Bu eğilimin sonucu, tabii hukukun ahlâk ve hak anlayışından büsbütün uzak bir doğa yaşamının kurallarıyla insan haklarını ilişkilendirmişlerdir. Yani toplum ve hukukun olmadığı bir mizansende kullanı-

¹⁰ Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, trc. Erol Güngör, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1994, s. 286.

¹¹ bk. Paine, Thomas, *İnsan Hakları*, trc. M. Osman Dostel, (İstanbul: MEB Yayınları, 1988), s. 51.

lan serbestlikler ile insan haklarının çerçevesini oluşturmuşlardır. Dolayısıyla seküler temellendirmenin ilk biçimi insan haklarını, hakkı gücün belirlediği bir kurgusal tarihe dayandırır ve hak kavramını ‘olan’a indirger. Nitekim, doğa durumunun daimî bir kavga hali olduğunu söyleyen¹² Thomas Hobbes, temel doğa yasasını, doğal olarak, herkesin her şeye, bir başkasının bedenine bile hakkı olması şeklinde ifade etmekteydi.¹³

Liberalizmin temellerini atan John Locke da doğa durumunu insanın başkasının iradesine bağlı olmadan, malları ve kişilikleri üzerinde uygun buldukları gibi tasarrufta bulunacağı mükemmel bir özgürlük ve eşitlik durumu olarak açıklar. Bununla birlikte doğa durumu, başıboşluk durumu olmayıp, tüm insanlığa eşit ve bağımsız olduklarını; kimsenin başkasının canına, özgürlüğüne veya mülküne zarar vermemesi gerektiğini öğreten ve herkes için bağlayıcı olan bir doğa yasası (akıl) vardır.¹⁴ İnsanların birbirlerine doğal olarak düşman olmadığını söyleyen J. J. Rousseau ise bunu onların aralarında barış ya da savaş hali kuracak kadar değişmez ilişkilerin bulunmadığı bir infirat hayatı sürmeleriyle gerekçelendirir.¹⁵ Ona göre doğa durumunda özgür olan insanlar, ayrıca güvende olmak için, herkesin bütün haklarıyla ‘*genel istem*’e bağlandığı toplum sözleşmesi yapmışlardır.¹⁶ Dolayısıyla, Rousseau’ya göre de doğal hukukun aslında ahlâkî (ve hukukî) açıdan olumlu bir anlam taşımadığı, ancak bireyin otoriteden bağımsız olması yönüyle siyasal teori açısından elverişli bir kavram olduğu söylenebilir.

Panteizm ve fikir özgürlüğü konusundaki görüşleriyle dikkat çeken Spinoza’nın felsefesinde de, kendine ve başkalarına zarar vermeden var olmak ve çalışmaktan ibaret olan¹⁷ doğal hakkı belirleyen sağduyu değil, istek ve güçtür.¹⁸ Spinoza’ya göre, hiç kimse doğal olarak Tanrı’ya itaat borçlu olduğunu bilmez, bu bilgiye yalnızca aklını kullanarak da varamaz, ancak vahiy sayesinde ulaşabilir. Bundan dolayı, vahiy inmesinden önce hiç kimse, zorunlu olarak bilmediği tanrısal yasa ve hak ile bağlı olamaz. Doğal durum, dinin ve yasanın, dolayısıyla da günahın ve suçun bulunmadığı ve insanların özgür olduğu bir durum olarak düşünölmelidir.

¹² Hobbes, Thomas, *Leviathan*, trc. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), s. 94.

¹³ Hobbes, *a.g.e.*, 97.

¹⁴ Locke, John, “The Two Treatises of Civil Government”, *Readings in Political Philosophy*, edited by F. W. Coker, 17th Printing, (New York: Macmillan Publishers, 1961), s. 530.

¹⁵ Rousseau, Jean Jack, *Toplum Sözleşmesi*, trc. Vedat Günyol, 6. bs., (İstanbul: Adam Yayınları, 1994), s. 20.

¹⁶ Rousseau, *a.g.e.*, 25-26.

¹⁷ Spinoza, Benedictus, “Din ve Siyaset Üstüne Bir İnceleme”, trc. Harun Rızatepe, *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, nşr. Mete Tuncay, (Ankara: Teori Yayınları, 1986), II, 276.

¹⁸ Spinoza, *a.g.e.*, 262.

Toplum yasaları, toplumun kendi buyruklarından kaynak alır; doğal yasalar ise, tek amaçları insanlığın iyiliği olan dine değil, doğanın düzenine, yani Tanrı'nın insanlarca bilinmeyen sonsuz buyruğuna dayanır.¹⁹ Yine, hak kavramını 'vaka'ya indirgeyen bu düşüncede haklı olmayı güçlü olmaktan ayıracak ve neyin zarar verici bir davranış olduğunu gösterecek bir kıstas bulmak güçtür.

Amacı bireyin siyasal toplumla ilişkisini yasamanın üstünde, dokunulmaz, vazgeçilmez ve devredilmez doğal haklara yer açacak biçimde tanımlayabilmek olan sosyal sözleşme teorisine göre, devletin varoluşu bu sözleşmeye dayalı olduğundan, yöneticilerin yetkileri ve vatandaşların haklarının asıl kaynağı da budur. Sözleşmenin ve siyasal toplumun yalnızca insan aklının eseri (aklî tabii hukuk) oluşu da insanın tabii halde sahip olduğu hakları toplum halinde de koruduğunu ve zorba yönetime direnme hakkına sahip olduğunu ilahî hukuka refere edilmeksizin gerekçelendirmektedir.

Ancak, doğanın insan haklarına varlık verecek bir hukuku bulunmaz. Çünkü, doğanın işleyişi ile insanoğlunun yaşam tarzı farklıdır: İnsanoğlu, ahlaki ve hukuki kavramlar ile düşünebilme hasleti veren aklıyla medeni bir yaşam sürer. Ayrıca insan hakları, eşitliği temel alırken, doğada ancak eşitsizlik vardır. Çünkü Yaratıcı, bireye, insanlar arasında ayırım konusu yapılabilecek farklı nitelikler vermiştir. Bu nedenle, hakların doğallığına, insan varoluşunu gerçekleştirirmede bunlara sahip olmanın ve bunları etkin biçimde kullanmanın gerekliliğinden fazla bir anlam yüklenmemelidir.

İnsan haklarının doğal hukukta içkin düşünülmesi, insan haklarına, karşı iddialara direnme konusunda güçlü bir zemin kazandırmaktadır. Ancak "Bu hakları saptamaya ahlâkî (ve hukukî) açıdan kim yetkilidir?" sorusu, doğal hukukun insan haklarına tek başına temel oluşturamayacağını yeterince göstermektedir. Yine bu soruyu izleyen "Haklar mutlak mıdır, yoksa kullanımlarının sonuçlarına ilişkin bazı akılcı değerlendirmelerle sınırlı mıdır?" ve her şeyden öte "Kimin insan haklarını kullanmaya hakkı vardır?" gibi sorular, tabii hakları nitelik ve nicelik bakımından belirleyen ancak aynı şekilde temellendirmeye ihtiyaç duyan ayırım noktalarına işaret etmektedir.

1.2. İlahî-Tabii Hukuk: Akli Gereklilikler ve Sabit Haklar

Aklı ilahî hikmetten koparan seküler eğilimin neticesinde doğal hukuk ve sosyal sözleşme, ahlâkîlikten uzaklaşmış bir siyaset tasarımı ve değerden soyutlanmış bir hak kavramına yol açmaktadır. Oysa, İslâm dün-

¹⁹ Spinoza, *a.g.e.*, 271-273.

yasında, akılla ilahî hikmeti buluşturan bir kelâmıa karşılaşmaktayız. İslâm’da akılcılık-sekülerlik ayırımı ve tabiî hakların yerini gösterme açı-sından önem taşıyan bu olgu, Kelâmcıların akıl, ahlâkî değer ve teklif iliş-kisine dair tartışmalarında görülebilir.

Ancak bu tartışmalara geçmeden önce, bazı alimlerin insanların tabiî hukuka göre yaşadıkları bir dönemin olduğu sonucunu çıkarttığı Ba-kara 213. ayete ilişkin yorumlara değinmek yararlı olacaktır. Ayette şöyle denilmektedir:

“İnsanlar tek bir ümmetti. [İhtilaf etmeleri üzerine] Allah, rahme-tinin müjdecileri ve azabının habercileri olmak üzere peygamberler gön-derdi ve beraberlerinde hak ile ilgili kitap indirdi ki, insanların, aralarında ihtilaf ettikleri şeyler hakkında hakem olsun...”²⁰

Beşerî tabiat ve ayetteki ümmet kavramı, münferit yaşam kurgu-sunu kaldırır. Ayrıca Maide 5/28. ayette geçen Habil’in sözlerine bakılırsa, Âdem(a.s.)’den itibaren, hak ve adalet kavramlarının bulunmadığı bir doğa durumunun söz konusu olmadığı açıktır. Maturîdî, ayetteki ‘ümmet’ kav-ramını ‘sınıf’ anlamına alır ve Allah’ın elçiler ve kitaplar göndermekle, bir onurlandırma ve ihsan olarak insanları [sıradan] bir sınıf olmaktan çıkarttı-đını söyler.²¹ Yazır’a göre, bu açıklamadan insanların başlangıçta “tabiî hal (doğal durum, doğa durumu)” denen yükümlülüğün bulunmadığı bir ‘asli serbestlik (ibâha-i asliye)’ döneminde oldukları sonucu çıkmaktadır. Oysa çocukluk devri gibi de olsa, insanların her türlü kuraldan uzak bir hürriyet ve her şeyin mübah sayıldığı bir devri yaşamış olması, insanın medenî tabiatına aykırıdır.²² Bununla birlikte Maturîdî’nin ifade şekli, vahyin in-sanlar için bir onurlandırma olup onların aralarındaki ihtilafları çözmeleri-ne ve kendilerini geliştirmelerine yardımcı olacak düzenlemeler getirdiğine işaret etmesi bakımından anlamlıdır.

İbn Abbas ve Katade’ye göre, ayette kastedilen, Adem ve Nuh (a.s.) arasında yaşayan on kuşaktır. Onlar, hak din üzere yaşamaktayken ayrılığa düşmeleri üzerine Allah, onlara Nuh Peygamber’i göndermiştir.²³ Ayetin “İnsanlar, aslında bir tek ümmet idiler, sonra ihtilafa düşüp ayrı ayrı oldular...” anlamındaki Yunus 10/19. ayette olduğu gibi, ‘fe’htelefü

²⁰ Bakara 2/213. bk. Yunus, 10/19.

²¹ Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, nşr. M. M. er-Rahman, (Bağdat: Matbaatü’l-İrşad, 1983), I, 440.

²² Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, nşr. İ. Karaçam v.dđr., (İstanbul: Azim Dağıtım, 1995), II, 76-77.

²³ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, nşr. Yusuf Abdurraman Maraşlı, (Beirut: Dâru’l-Mârifet, 1987/1407), I, 257; Zemaşeri, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer, *el-Keşşâf fi hakâiki’t-tenzil ve ’ıyûni’l-ekâvil*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1977), I, 355.

(*ihtilaf ettiler*)' takdiriyle okunması, bu yorumu doğrulamaktadır. İbn Abbas'tan tek ümmet olan insanların küfür üzere olduğu da nakledilmekle birlikte, birinci görüş, gerek İbn Abbas'a istinat yönüyle gerekse mana açısından daha doğrudur. Çünkü başlangıçta Âdem(a.s.)'in dinine (millet) göre yaşayan insanlar puta tapmaya başladıklarında Allah'ın insanlara gönderdiği ilk peygamber olan Nuh(a.s.) gönderilmiştir.²⁴ Ayrıca insanlar ihtilafa düştüğünde peygamber gönderiliyorsa, küfür üzere birleşmiş oldukları zaman peygamber gönderilmesi daha evla olurdu. Yazır'a göre de insanların yaratılışında tevhit temel kural olduğundan, görüş ayrılığından önce insanlar tevhit üzere olmalıdır.²⁵

Bunun dışında ayetteki 'tek ümmet'in Adem(a.s.) zamanındaki veya Nuh(a.s.)'la birlikte tufandan kurtulan ve hepsi de mümin olan insanlara işaret ettiği de söylenmiştir.²⁶

Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Müslim İsfahânî ve onlara tabi olan bazılarına göre, insanlara başlangıçta ilahî bir şeriat tebliğ edilmediğinden, onlar akli hukuka tabi idiler. Bu akıl hukuku, yaratıcının varlığını ve sıfatlarını kabul etmek, nimetlerine şükretmek, mahlûkata iyilik etmek, adil davranmak ve zulüm, yalan, cehalet, abes vb. aklen kötü olan şeylerden kaçınmaktır. Çünkü ayette belirtilen, şer'î kanunlar gelmeden önce insanların tek ümmet oluşu, mutlaka peygamberler vasıtası ile elde edilmeyen, akıldan çıkartılan bir hukuka göre olmalıdır. O'na göre, ayetten ya Âdem(a.s.)'in zürriyetiyle birlikte akli şeriat üzere iken kendi soyuna peygamber olarak gönderildiği ya da onun şeriatı sona erdikten sonra insanların bir müddet akli kanunlara göre yaşadığı anlaşılmaktadır.²⁷

Ancak aydınlanma düşünürlerinin aksine, İslâm'da tabîi hak ve özgürlükler, hukukun olmadığı bir doğa durumuna dayandırılmaz. İslâm'ın tabîi hukuk konusuna yaklaşımı, değer hükümlerini ya akla veya yaratıcının mutlak bilgi ve iradesine dayandıran kelâmcıların ontolojik ve epistemolojik açıdan 'iyi (husn)' ve 'kötü (kubh)' kavramlarıyla ilgili tartışmalarının ışığında görülebilir. Bu görüşleri burada ayrıntılara girmeden iki başlık altında ele alacağız.

a. Eş'arî Yaklaşım: Teklîfi Hükümlerden Değerlere Geçiş

Fiilleri biçimsel yönüyle; içtimaî ve medenî anlamlarından soyutlayarak mahza varlıksal açıdan değerlendirdiği anlaşılan Eş'arî görüşe

²⁴ İbn Kesîr, *a.g.y.*

²⁵ Yazır, *a.g.e.*, II, 73.

²⁶ Maturîdî, *a.g.e.*, I, 440; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, trc. Suat Yıldırım v.dğr., (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), V, 60.

²⁷ er-Râzî, *a.g.e.*, V, 62-63.

göre, ne davranışın özüne ait ‘iyilik (husn)’ ve ‘kötülük (kubh)’ vasfı bulunur, ne de akılda davranışlara ilişkin ahlâkî değer yargıları sabittir. Bunlar ancak, ilahî emir ve yasaklarla varolur.²⁸ Dolayısıyla, ahlâkî değerlerin kavranması ancak şer’î delillere münhasır olduğundan²⁹ vahyin ulaşmadığı bir toplumda akıl sahibi bireylerin davranışları iyi ve kötü yargılarına konu olamaz ve hırsızlık, soygun, başkalarının kişiliğine zarar verme vs. haksız bir davranış sayılamaz. Dolayısıyla insanın aklıyla kavrayacağı fitrî haklara sahip olduğu da düşünülemez. Çünkü ilahî iradeye bağlı olduğundan ne haklar bireyin beşeri özelliklerinden çıkarsanır ne de akıl, ilahî irade açıklanmadıkça ahlâkî değerleri kavrayamadığına göre, ahlâken olması gerekeni, yani fitrî hakları kavrayabilir. Ancak Eş’arîler, şer’î hükümlerin insanın yaratılış özelliklerine denk düştüğü ve insanın yararlarını amaçladığı fikrine açık kapı bırakırlar. Ayrıca, insanın akıl nedeniyle sorumlu olacağı ahlâkî normlar olmayışı, ‘*aslî serbestlik (ibâha-i asliye)*’ durumunu getirir. Eş’arîlere ve bu konuda onlara katılan Buhârîli Maturîdîlere göre, akıl, hükümlerin tümünün vacipliğinde şart olmakla birlikte, nübüvvet ve şer’î hükümler gelmedikçe teklif gerçekleşmez. Çünkü, akıl, bilginin vacip oluşunda değil hasıl oluşunda dayanaktır. Onlara göre, davranışların teklîfi yönü va’d ve vaîd olgusuna bağlı olup, yalnızca vahiy yoluyla bilinir.³⁰ Dolayısıyla, ilahî direktifler olmadığı sürece insan inanç ve davranışlarında serbesttir.

İlahî hükümler olmadıkça, davranışlara ait ahlâkî yargılar ve dolayısıyla insanların ileri sürebilecekleri hak taleplerine dayanak oluşturan sabit değerler bulunmayacağı, ancak -aynı nedenden dolayı- böyle bir durumda insanların kanaat ve davranışlarında da serbest olacağı fikrinden üçüncü bir sonuca ulaşılabılır: Dinin ve ahlâkın olmadığı bir ortamda insanlar –kimse ayrıcalıklı olmaksızın- serbesttir, ama insan haklarının kav-

²⁸ Bakillânî, Kadı Ebu Bekir, *Kitabu't-Temhîdi'l-evâil ve telhîs'd-delâil*, nşr. I. Ahmed Haydar, 3. bs., (Beyrut: Müessesetu'l-Kutub's-Sekâfiyye, 1993/1414), s. 97; *el-İnsâf fimâ yecibü 'l-tikâduh velâ yecüzü 'l-cehli bih*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1993), s. 49; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934), s. 370; Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-tikâd*, nşr. M. el-Kabani ed-Dimeşkî, (Mısır: el-Matabaatü'l-Edebiyye, t.y.), s. 75-76. Âmidî, Seyfüddin, *el-İlhâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1332/1914), III, 113-114.

²⁹ el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *Kitabu't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. A. Cevlim en-Nevbanî, A. el-Umerî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996), I, 133-134.

³⁰ el-Cüveynî, *a.g.e.*, 29; *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmîyye*, (İstanbul: İFAV Yayınları, t.y.), s. 59, 63; Şehristânî, *a.g.e.*, 371; *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. E. A. Mehnâ; A. H. Fâur, 4. bs., (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1415/1995), I, 115; Ebu Ya'lâ İbn Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, nşr. V. Zeydan Haddad, (Beyrut: Dâru'l-Maşriq 1974), s. 21, 25; Gazzâlî, *a.g.e.*, 85-6; Âmidî, *a.g.e.*, III, 113; İbn Teymiyye, *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. Raşid Sâlim, (Riyad, Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, 1401/1981), VIII, 25; İbn Humâm, Kemâleddin, *Kitabu'l-Musâyere*, (İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1400/1979), s.160; Ebu Uzbe, el-Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravdatü'l-Behîyye fimâ beyne'l-Eş'â'ira ve'l-Mâturîdîyye*, (Haydarâbâd: 1322), s. 37.

ramsal esaslarından birini oluşturan anlamıyla özgür değillerdir. Çünkü serbestlik olmakla birlikte, bunun ne başkalarınca tanınma ne de özne tarafından onu bir hak olarak ileri sürme ve saydırma söz konusudur. Elbette kimse ayrıcalıklı değildir, ancak herkes akıl ve gücü oranında serbesttir. Bu ise hukukî anlamıyla hak değildir. Burada, söz konusu durumda serbestliğin hak kavramıyla ifade edilemeyişi ile İslam Fıkhi'nın aslı ibâha anlayışından özgürlüğün temel bir hak olarak çıkarsanması arasında bir çelişki olup olmadığı sorulabilir. Denebilir ki, özgürlüğün bir hak olması, tanımlanmasına bağlıdır. Bu da onun sınırlarının belirtilmesi demektir. Emirler ve yasaklar geldiğinde bunların belirttiği negatif (kaçınma türünden) ve pozitif (ifa etme türünden) yükümlülükler dışında kalan alan, özgürlük alanı olarak tanımlanmış olur. Çünkü, özgürlükler, üzerine hatların çekildiği (sınırlandırma) ve yükümlülüklerin yazıldığı sürecin kendisi kadar geniş bir alan olduğu için de tek tek sıralanmaz. Husn-kubh konusunda Eş'arî görüşün, bir sınırlama veya yasaklama olmadıkça, özgürlüğün asıl olduğunu dolaylı olarak gösterdiğini söylemek mümkündür.

Her millete bir rasül gönderildiğinden dolayı,³¹ kelâmcılara göre, ahlâkî normlar ve sorumluluğun olmadığı durumlar arızidir (fetret).³² Böyle bir koşulda insanların yararlandığı serbestlikler de –bizim medenî bir kavram olduğunu düşündüğümüz- insan haklarını tespit kriter olarak alınmaz. Bu haklar İslâm vahyinin kılavuzluğunda tespit edilir. Diğer yandan, Doğal hukuk teorileri çoğunlukla sosyal ve ekonomik haklar için yer açmazken, Eş'ariyye de dahil kelâm ile söz konusu haklar arasında bir uyumsuzluğun da mevcut olmadığını söylelenebilir.

Kur'an'a bakıldığında da özgürlüğün bir hak olduğuna değinmeden onu beşerî-fitrî bir vakta olarak tanıır.³³ Ancak, Eş'arî görüşün aksine, Kur'an'ın, ilahî emirlerin daima iyiliğe yönelik olduğunu ve Allah'ın zulmü, kötülüğü, taşkınlığı emretmeyeceğini vurgulaması,³⁴ davranışların özünde ahlâkî bir nitelik taşıdığı anlamına gelmektedir.

Bu konuda ortaya koydukları yaklaşımlar çerçevesinde Eş'arî görüşün birey-devlet ilişkisine dair herhangi bir fikir içermediği söylelenebilir.

³¹ Ra'd,13/7.

³² Fetret, iki peygamber arasında geçen –önceki vahyin unutulup hak dinin bozulacağı kadar uzun- süre, özellikle de İsa Peygamber ile Hz. Muhammed (sav) arasındaki zaman dilimi olarak tanımlanabilir. Geniş bilgi için bk. İbn Kesir, *a.g.e.*, II, 37; er-Râzî, *a.g.e.*, IX (1990), 11-12. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 602. Nebilerin gönderildiği toplumların dışındaki insanlar fetret ehlidir. Bir nebinin arkasından gelen kuşaklar da onun getirdiği mesajı muhataptır, ancak, o mesaj değiştirildiğinde de insanlar fetret dönemine girmiş olurlar. Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-ferâid*, (İstanbul: 1288), s. 39.

³³ Mülk, 67/2; Hud, 11/7; Kehf, 18/7; Ankebut, 29/20; Al-i İmran, 3/137; En'am, 6/11; Nahl, 16/36. Bk. Ardoğan, Recep, "İslam Açısından Bireysel Özgürlük", *Düşünen Siyaset*, 19 (2004), s. 199-203.

³⁴ Nahl, 16/90.

Birey-devlet ilişkisi, diğer Kelâm ekollerinde olduğu gibi Eş'arîlere göre de İslâmî ilkeler ve ilk İslâm toplumun (bizce siyaset alanında tek alternatif olmayan) uygulamaları ışığında tartışılmaktadır. Eş'arîlerin halifenin kureyşliliği, teğallub imameti³⁵ gibi bazı istisnalar dışında, ileride değinileceği üzere, toplumun kendi geleceğini belirleme hakkını kabul ettiği görülmür.

b. Mutezilî Yaklaşım: Ahlâkî Değerlerden Teklîfî Hükümlere Geçiş

Mu'tezile ve çoğu Maturîdîlere göre, iyilik ya da kötülük, davranışın özüne ait ve akılla kavranabilecek niteliklerdir.³⁶ Aksi takdirde, Allah ve nebileri için yalan caiz olurdu. Buna göre, bir davranışın kötülüğü ilahî yasaklamanın sonucu değil, zulüm, yalan ve nimete nankörlük oluşu nedeniyledir. Daha genel bir ifadeyle, ahlâkî nitelikler hükümlere değil, hükümler ahlâkî değerlere tâbiidir. Beşerî aklın ilahî fiillere ilişkin ahlâkî değerlendirmelerde bulunduğu Mu'tezileye has üslupta, bir fiilin Allah'a mı yoksa bir kula mı ait olduğunu belirleyen iki özelliğinden biri, fiilin iyilik ya da kötülük niteliğidir ki, kötü, yani aklen zemme müstahak fiiller, Allah'a ait olamaz.³⁷

Aklî ve şer'î illetleri hakikî müessir kabul eden Mu'tezileye göre, mükellefin yapmakla ya da terketmekle yükümlü olduğu ne varsa, Allah onları tafsilatsız biçimde akla yerleştirmiştir ki, yükümlülüklerin akla uygun olmasının açıklaması budur.³⁸

Kâdî Abdülcebbar'a göre, tehlike ve zarardan uzaklaşmak, doğal bir kanun olup, buna uymadığında insan akıl tarafından kötülenir ki, bu aklî vücûb demektir.³⁹ Bu yaklaşımda, insanın psişik yapısı, tek başına, 'aklî-tabiiî gereklilik' için temel oluşturmaktadır ki, Mu'tezile'ye has fikrî yapı, aklî-tabiiî gereklilikten, ahlâkî yükümlülüğe ve 'va'd ve va'id', 'el-menzile beyne'l-menziletayn' ve 'iyiliği emir ve kötülükten nehiy' esaslarına da temel oluşturan ve onları kapsayan 'adalet (adl)' ilkesinin neticesinde doğrudan -şer'î hitabın aracılığı olmaksızın- şer'î teklife geçmeyi

³⁵ Güç (teğallub) yoluyla sağlanan ve bölünme ve iç savaşlardan korunma zaruretini nedeniyle kelâmcılar tarafından tanınan (bk. Ibn Humâm, *a.g.e.*, 278; el-Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1988), s. 276) siyasal iktidarı ifade eder.

³⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 58. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Usmân, (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988), s. 75.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve't-tevhid*, nşr. M. Ammâra, (Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1971, I, 203-204.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, nşr. es-Seyyid Azmî, A. Fuad el-Ezherî, (Kahire: Dâru'l-Misriyye, t.y.), s. 31-32.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, 33.

öngörür. Diğer Kelâmcılar açısından ise, akli/sosyal gereklilik –ilahî direktif gelmedikçe- uhrevî sonuçlara illet oluşturmaz.

Mutezilî yaklaşım, aklın, kelimenin terminolojik anlamıyla mûcib sayılması olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰ Pezdevî ise bu yaklaşımın Rasûlullah'ın vacibin vaz'ediciyi değil tanıtıcısı olması gibi, akli da vacib kılıcı değil, vacib oluş için araç sayan⁴¹ yaklaşımdan farklı olmadığını belirtir.⁴² Bu meselede, Mu'tezile'nin aklın iyi ve kötüyü belirlediği görüşünün sonucu olarak ilahî fiil ve emirleri sebeplere bağladığı belirtilmelidir. Dolayısıyla, Mu'tezile açısından akli vücut, Allah'ın gerek tekvîni gerekse teklifi iradesini belirlemekte ve ilahî hikmet, kulların maslahatlarını,⁴³ hatta Nazzâm'a göre onlar için 'aslah olan'ı gözetmeyi gerektirmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla akli vücut, ilahî iradeyi de ilzam eden sabit ahlâkî değerlerin olduğu düşüncesiyle ilgilidir.⁴⁵ Ancak alemin ezeliğini kabul etmediklerine göre, onlar açısından da, değerlerin Allah'ın varlıkları bir düzen içinde yaratması ve kainata bir düzen koymasıyla birlikte ortaya çıkıyor olmalıdır. Onlara göre, kullarını aklın ve şer'an sorumlu tutması, Allah için akli kemâle erdirmeye, delilleri serdetmeye, güç verme ve araçları hazırlama gibi gereklilikler getirir.⁴⁶ Bu yaklaşımdaki belirleyici özellik, teklifi hükümlerden ahlâkî yargılara geçen Eş'ariyye'nin anlayışının aksine, ahlâkî yargılardan teklifi hükümlere geçmesidir ki, insan yaşamını dinî/uhrevî idelerden bağımsız düşünme anlamında sekülerleşmenin aksi bir istikamettir.

Batı'da aklın ve ilmin alanı dinin dışında yer alırken (sekülerizm ve protestanlaşma) İslam'da akıl dinin dışında değildir. Akli gereklilik de ya Mu'tezilede olduğu gibi, dinî gerekliliğe dönüşür ya da Eş'ari düşüncede olduğu gibi, dinî gereklilik dışında aklın bir konudaki seçeneklerin aynı değerde olmadığına hükmetmesi⁴⁷ anlamı dışında uhrevî sonuçları olan normatif gerekler söz konusu değildir. Dolayısıyla İslam'da akli gereklilik-

⁴⁰ es-Sâbüni, Nureddin Ahmed, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995, s. 86; Ebu Uzbe, *a.g.e.*, 36.

⁴¹ Ebu Uzbe, *a.g.e.*, 37; krş. Gazzalî, *a.g.e.*, 87-8.

⁴² el-Pezdevî, *a.g.e.*, 299-300.

⁴³ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 57. bk. İbn Teymiyye, *Minhâci's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, nşr. M. Raşid Sâlim, (Riyad, el-Kütübü'l-İslamî, 1406/1986), VI, 396.

⁴⁴ el-Hayyat, Ebu'l-Huseyn, *Kitabu'l-Intisâr ve'r-Redd Alâ'bni'r-Ravendi el-Mulud*, nşr. Alber N. Nader, (Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtülikiyye, 1957), 25.

⁴⁵ Akli vücut tartışması için bk. Ardoğan, Recep, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marîfe*, III/3 (2003), s. 300-302.

⁴⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 95.

⁴⁷ Maturidî alim Sâbüni, 'akli vücut'u uhrevî sonuçlara bağlı bir gereklilik değil, 'aklın iki alternatifin eşdeğerde doğru olduğuna hükmetmeyecek şekilde bir tür tercihte bulunması' olarak açıklaması (Sâbüni, *a.g.e.*, 87), akli gerekliliği, normatif sonuçlar içermeyen epistemik bir yargıdan (doğru-yanlış) ibaret saymak anlamına gelir.

leri kapsar. Usûlü'd-dîn, kelim ve fıkıh gibi ilimlerle belirginleşen bu yaklaşımı, İslam'ın rasyonelliği olarak görebiliriz.

Kelâmcılar arasında görülen rasyonel eğilimin seküler bir karakter taşıyıp taşımadığını anlamak için şu sorunun yanıtlanması önemlidir: Aca-ba, fetret halinde; vahiy ve tebliğ yoluyla ilahî direktifler gelmedikçe aklın hiçbir davranışa ilişkin dinî ve ahlâkî yargılarda bulunamayacağını savunan görüş mü yoksa böyle bir durumda aklın belli ahlâkî yargılarda bulunacağını ve bu yargılar nedeniyle insanın Tanrı huzurunda sorumlu olacağını, tek başına aklî melekenin dinî-teklîfi hükümlerin aracı olduğunu savunan görüş mü daha sekülerdir? Doğrusu, aklın yetkisini ilahî mesajı kavramakla sınırlayan Eş'arî görüşün de Mu'tezile'nin aklı yetkilendiren ama bu yetkiyi dinî sorumluluğun yakın kaynağı -nihaî kaynak ilahî irade, adl ve hikmet sıfatlarıdır- sayan akılcı eğilimin de kesinlikle sekülerleşmeye uzak olduğu açıktır. Bunun yanında, Batı düşüncesinde bir sekülerleşme olarak görülen telkin yerine aklı, taklit yerine düşüncüyü, ruhban sınıfı yerine bireyi öne çıkarmak, İslâm düşüncesinde olumlu bir anlama sahip olmuştur.

Çoğu Maturîdîler ve Mu'tezile, davranışların özünde, aklın kavradığı ahlâkî değer taşıdığını ve yükümlülük getirdiğini söylemekle, bir anlamda '*aklî hukuk (şerî'atun aklıyye)*'⁴⁸ veya tabiî hukuk fikrini ortaya koymaktadır. Bundan insan ilişkilerine yön verecek aklî-tabiî ilkeler, ahlâkî değerler olduğu ve dolayısıyla bunlara bağlı insan hak ve hürriyetleri bulunduğu sonucuna geçilebilir. Ayrıca, Mutezile'den Ebu Ali el-Cubbâî, iyiliği emretmenin vacipliğinin akılla bilineceğini ileri sürmüş, Ebu Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar ise akılla sadece bir konuda; birinin ötekine zulmettiğini gördüğünde insanın içinde duyduğu acı ve üzüntüyle bilineceğini söyler.⁴⁹ Dolayısıyla aklî hukuk, ilahî direktiflerin olmadığı bir ortamda da insanların varlıksal bütünlük ve özgürlüklerine karşı saldırıları yasakladığı gibi, üçüncü şahıslarca da korunmasını gerektirmektedir. Bu görüşün bir sosyal ahlâk anlayışı, toplumdaki hak ihlallerine karşı bilinçli bir tepki için temel oluşturduğu söylenebilir. Ancak Mu'tezile'nin beş esas arasında saydığı '*iyiliği emir ve kötülükten nehy*' ilkesinden bir yandan hukuka aykırı politikalar izleyen, bireylerin hak ve özgürlüklerini ihlal eden siyasal iktidara karşı güç kullanımı yoluyla onu değiştirmeye kadar varan bir yaptırımın gerekliliğe dönüşebileceği sonucuna varırken, diğer yandan ilkeyi bireysel özgürlüklere müdahale için de kapı aralayacak şekilde genişlettiği

⁴⁸ '*Şerî'atun aklıyye*' kavramını Şehristânî, Cubbâilerin görüşü için kullanır. *a.g.e.*, I, 91.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 742, 744-745.

görülmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla söz konusu ilke, insan hakları için siyasal iktidara karşı nihâî bir güvence, ama aynı zamanda bireysel özgürlükler için kısıtlayıcı olmaktadır.

Eş'arîlerin yaklaşımına göre ise insan davranışlarının özünde sabit bir ahlâkî değer içermemesi, dolayısıyla da aklın kavrayışına kapalı olması nedeniyle, dinî normlardan bağımsız olarak *ileri sürülebilen* tabî haklardan bahsedilemez. Bununla birlikte, dinî hükümler gelmeden davranışlar uhrevî cezaya konu olmadığı için, özgürlük aslî bir olgu olarak kalır.

Vahiy olmadan (fetret halinde) insanın akıl yürütme yeteneğine bağlı olarak ahlâkî değer ve yükümlülüklerin olup olmadığı konusuna⁵¹ ilişkin tartışmaların yanında değinilmesi gereken bir konu da vahye bağlı olarak sosyal gereklilik ve yükümlülük ilişkisidir. İslâm dünyasında dinî direktifleri literal anlayışla değerlendiren yaklaşımların yanında onları maksatlarıyla değerlendiren metodun, bundan hareketle de aklî-sosyal gereklilikleri aynı zamanda dinî yükümlülük sayan yaklaşımın öne çıktığı tespit edilebilir. “*Şüphesiz, Allah, size adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlarla bakmayı emreder; hayâsızlıktan, fenalıktan ve azgınlıktan nehyeder.*”⁵² ayeti gereğince, adalete ve iyiliğe en yakın olanın dinin de maksadı olduğunu belirten bu yaklaşım, aslında salt seküler bir alan bırakmamaktadır. Yani her pratik din açısından da teklîfî bir yargının (vacip, müstehap, muhah, mekruh ve haram) taşıyıcısı olmaktadır. Bununla birlikte, gerekliliği doğrudan nassa dayandırma yöntemi ile aklın yargılarının dinin maksatlarıyla bulunduğu ‘adalet’ ve ‘iyi’ kavramlarından hareket etme arasında fark vardır. Sosyal değişim karşısında literal okuma yerine farklı çözümler üzerinde düşünme yolunda akla dinamizm veren bu ikincisinde de aklın ürünü, dinî bir anlama buluşmaktadır. Burada sosyal alanda adil, iyi ve

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar’a göre, namaz kılmayı namaz kılmaya zorlamak vacip değildir, ancak içki içeni önce yumuşak bir dille nehyetmek, vazgeçmezse sert bir dille nehyetmek, yine vazgeçmezse dövmek ve en sonunda vazgeçene kadar onunla savaşmak vaciptir. *A.g.e.*, 744-745. Mutezile’nin Mihne Devri diye bilinen dönemde de dayanışma içinde olduğu Abbâsî iktidarını, mezheplerinin görüşlerini topluma empoze etmek için kullanması, ‘Kur’an’ın yaratılmışlığı (halku’l-Kur’ân)’ dogmasını Müslümanlara dayatması, ‘iyiliği emir’ ilkesini ‘zorla hakikati kabul ettirme’ anlayışına dönüştürmüştür. Bk. Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1416/1995), s. 174; Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm’da Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Abdulkadir Şener, (İstanbul: Hisar Yayınevi, t.y.), s. 377-381.

Bununla birlikte, Mutezilî alimler, Kur’an’da insanların gizli durumlarını araştırmayı ve özel yaşamlarına müdahaleyi yasaklandığından (Hucurat, 49/12; Nur, 24/19), bir kötülükten nehyederken, gizli-özel durumlar araştırılmaması (el-’İci, Adududdîn, *el-Mevâkıf İlmî’l-Kelâm*, (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, t.y.), s. 414) ve kolay yol varken zor yola başvurulmaması gerektiğini belirtirler. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, 741.

⁵¹ Konuyla ilgili olarak bk. Ardoğan, Recep, “Kelâm Ekollerine Göre İlahî Mesajın Ulaşmadığı Kimsenin Allah’ı Bilme Yükümlülüğü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 41/2 (2005).

⁵² Nahl, 16/90.

gerekli olanın belirlenmesi, aklın bir yargısıdır ve bu yargı izafidir. Ancak gereklilik fikri müminin niyetini bağlamaktadır. Yani, örneğin, yeni bir mesele incelendiğinde adaletin gerçekleşmesi için gerekli olduğu görülen bir çözüm bulunduğunda, ona uygun hareket etmek dinen vacip sayılır. Müminin niyeti de adalete neyin uygun neyin aykırı olduğunu belirten – kendisinin de benimsediği- hükme aykırı olup olmayışına göre değer kazanır. Neticede sosyal gerekler ve bu yönde gerçekleşen beşerî etkinlik, dinî kavramlarla ve teklifi hükümlerle düşünülür.

3. Dini Dışlayıcı Eğilim

Tarihte mutlakîyetin yanında yer aldığı görülen Kilise ve dogmalarının sosyal ve siyasal alandaki tahakkümüne karşı mücadeleyi de gerektirmesi, Batı’da insan hakları konusunda verilen mücadelenin seküler bir kutba çekilmesine neden olmuştur. Örneğin, 19. yy.’da din hürriyeti, sekularizm, gerçek inkarcılığı (agnostisizm) ve ateizmle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.⁵³ Günümüzde de dini insan hakları tartışmalarının yalnızca üçüncü kişisi olarak düşünen bir eğilim zaman zaman görülmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere, sekülerleşme, uhrevi olanda odaklanan ilgiyi dünyevi olana da yöneltilmesi, dünyevî olanın dinî olandan bağımsızlaştırılması, dinin ruhbanlık, mitoloji ve hurafelerden ayrıştırılması yönündeki bir süreçtir. Sekularizm ise bu sürecin dünyevi olanın mutlaklaştırıldığı ve dinselleştirildiği noktada durdurulmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, dinî gaye ve değerlerden soyutlanmış yeni yapı ve değer sisteminin kutsatması ve dinî olanın yerine geçirilmesidir. Bu noktada sekülerleşme bir ideolojiye (sekularizm) dönüşerek süreçten çok sürecin sonunu ifade etmekte, çağdaş batı kültürü ve zihniyetinin erek halini alması ve onun hegemonyasına itaat edilmesini gerekçelendirmektedir. Özellikle sosyal alanın din ve dine dayalı değerlerden soyutlanması ve değerlerin buharlaşması sonucunda, bugün insan hakları, hatta kavramın kendisi bir gaye ve değer olarak sunulmaktadır. Buna bağlı olarak insan hakları idesi, yerleşik bir inanç haline gelmiştir. İnsanları kendilerinin ötesinde ve kendilerinden daha büyük bir şeye bağlar, huşu, ta’zîm duygularını çağırır ve insanları hayatlarını tehlikeye atabilecekleri şekilde davranmaya da motive edebilir. Bu olgulardan hareketle insan hakları inançlarının kurumsal bir din olma-

⁵³ Düzgün, Şaban Ali, *Din, Birey ve Toplum*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), s. 134. İHEB ve ilgili uluslar arası senetler, pratikteki ötekileştirici ve dışlayıcı rutine yönelik bir tenkite göre, sadece Batılı ülkelere hizmet eden seküler belgelerdir. Vatikan’a misyonerlik alanlarını genişletme ve meşrulaştırma hak ve olanaklarını sağlarken, aynı zamanda da dünyada ‘din ve vicdan özgürlüklerini kendi tekeline alabilme şansı vermektedir. Aytunç, Altundal, “Yeni Bir Religio: İnsan Hakları Evrensel Bildirisi”, *Yeni Türkiye*, 21 (1998), s. 358. Bu durum, politik ve enformatik gücün öğretiyi bir truva atına dönüştürebildiğini göstermektedir.

dığı açık olmakla birlikte, temelinde dinî bir görünüm arzettiği ileri sürülmüştür.⁵⁴ Ancak diğer yandan insan hakları, özgürlük adına, paylaşılan ahlâkî değerlerin önüne bireysel iradeyi geçirmiştir. Değer, bir anlamda otonomiye indirgenmiştir.

Sekülerizm, insan haklarının temel aldığı ahlak ve değer sistemini, insanlığın çoğunluğunca paylaşılmayan mekanik bir rasyonalizme, haz ve elem iktisadına faydacılığa ve siyasi pragmatizme bir indirger. Evrensellik iddiasına karşın belli bir kültüre ait, yanlı ve dışlayıcı bilgi anlayışı, insan hakları kavramının manevî temeli olan Tanrı, ilahî sevgi, tevazu ve merhamet kavramlarının dışlanması getirmektedir. Aslında dinî ahlâk, çağımızda dinî kavramlar terk edilerek ifade ediliyor ve rasyonel argümanlara dayandırılıyor olsa da her zaman vardı ve günümüzde de yeniden varoluyor. Bu nedenle, bir ateistin ahlâklı olması şaşırtıcı değilse de, ateizmin ya da sekülerizmin gerçekte kendine ait bir ahlâkı yoktur. Ateizm ve sekülerizmin başından itibaren, dinî kavram ve hükümlerin tesirinden büsbütün soyutlanmış, aynı zamanda faydacılık (utilitarianism) ve pragmatizmin üzerinde çıkan bir ahlâk anlayışına sahip olmaması ile, içinde yaşadığı toplumun kültür, örf ve anlayışına işlemiş dinî norm ve kavramların etkisinden soyutlayamayacağımız bir ateistin ahlâklı olabilmesi çelişik değildir. Fromm'un vurguladığı üzere, her insanın vicdanı işe ta baştan başlamak -bu da ancak onun toplumdan soyutlanmasıyla gerçekleşebilir- zorunda kalmak istemiyorsa, dinî sistemler içerisinde yer almış olan ahlâk kurallarına yönelmek durumundadır.⁵⁵ İnsanlığın vicdanı gibi görülebilecek dinî ahlakın gerek bilinç gerekse bilinçaltı düzeyinde insanlar üzerinde farklı boyutlarda etkisi söz konusudur.

Sekülerleşmenin bir yönü, tabiatın esrarengiz güçlerden arındırılması, ona rasyonel bir gözle bakılmasıyla ilgilidir. Ancak, “tabiatı tabiat olarak görmek”, tabiatla manevî bir boyut görmeye yahut tabiat ile aşkınlık arasında bir bağ kurmaya engel midir?” Diğer yandan, bilimin tabiatla, özellikle de insan doğasıyla ilgili açıklamasının sürekli değişen bir ‘parçaresim’ olduğunu göz önüne alınca, tabiatla ilgili daha tam veya farklı resimlerin olabileceğini düşünmeyi irrasyonel saymak, rasyonelliği tartışılır yaklaşımdır.⁵⁶ Bilimin inceleme ve tasvir etmeyi amaçladığı tabiatın nesneleştirilme kertesinde kalıp, bunları aynı zamanda insanı aşkına götüren

⁵⁴ Spickard, Ph. D. James V., “Human Rights, Religious Conflict, and Globalization. Ultimate Values in a New World Order”, *Most Journal on Multicultural Societies*, vol. 1/1, <http://www.unesco.org/most/v1n1spi.htm>

⁵⁵ Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, trc. Ayda Yörükân, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993), s. 202.

⁵⁶ Aydın, Mehmet, “Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, IV/3 (2001), s. 16.

işaretler (âyetler) saymak ve ‘tasvir’den değere geçmeyi reddetmek, akklı da tümevarım ve analogiye indirgemek olmayacak mıdır?

Tabii hukukun aşkın değerlere dayandığı fikri kabul edilmeksizin evrensel geçerliliği olan objektif bir insan hakları kuramı geliştirebilmek mümkün değildir. Nitekim, tabii hukuk, aşkın değerlerden koparılmakla, bir doğa yasasına dönüşmüş, diğer yandan bilgiyi tabiata hakim olmakla tanımlayan zihniyet insanı tekçi bir epistemolojiyle tanımlama ve onda hegemonya oluşturmaya yönelmiştir.

Bu bağlamda, dinden uzaklaşmanın dine reddiyeci yaklaşıma dönüştüğü noktada, ‘din ve vicdan hürriyeti’nin bizatihi dinin ifade biçimiyle çelişik yorumlandığına da dikkat çekilmelidir. Dinî uygulamaların sınırlandırılması isteği açıktan ifade edilmese de dinsel özgürlüklerin dışa dönük alanını sadece inanmayanlara mahsus kılma eğilimi,⁵⁷ bunu örneklemiştir.

Denebilir ki, sekularizmin eğitim alanında tebarüz etmesi, özgürlükleri kısıtlayıcı bir rol oynamaktadır. Bu rol, seküler konularla dinin karışmasının belli temel meselelerde fikrî çatışmalara yol açacağı gerekçeyle, dinî görüşe hiç ilgi duymayan bir eğitim tipi öngörmesine bağlıdır.⁵⁸ Hâlbuki insanın özgürlük ve özneliği farklı fikirlerin tartışılabilmesine bağlıdır. Yalnızca bir fikrin anlatılması, aslında onun zımnen tek doğru fikir olarak empoze edilmesi demektir.⁵⁹ Dolayısıyla, “zorunlu öğretim”de yaratılış öğretisine yer verilmeden ve Allah kavramına atıfta bulunulmadan insan doğasından, doğal hukuktan, doğal çevreden, evrendeki yasalardan, bilimin amaçlarından söz edilmesi, zımnen ateizmin öğretimin verilmesi demektir. Bu bağlamda sekülerci görüşün belli özgürlüklerin ihlaline sebebiyet verdiği söylenebilir.

⁵⁷ Bazı insan hakları savunucularınca bir yanda okul sayısının üstünde cami olması, Dicle Üniversitesi kampüsünde 7 mescidin bulunması tenkit edilirken, diğer yanda sokakta namaz, ses yükselticileriyle ezan ve vaaz yayını, ramazan davulu vb. uygulamaların da kamu düzenini ve huzuru bozucu, başkalarını rahatsız edici nitelikte olduğu ileri sürülmektedir. Örnekler için bk. Tanör, Bülent, *Türkiye’nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. bs., (İstanbul: Yön Matbaası, 1994), s. 47-58; Kaboğlu, İbrahim Ö., *Özgürlükler Hukuku*, 3. bs. (İstanbul: Afa Yayınları, 1996), s. 189. Onlara göre, Düğün, şenlik halka açık konser ve mitinglere aynı eleştiri getirilmez; kamunun yararlandığı sokak, cadde ve meydanlarda cereyan etme özelliğiyle belirginleşen yürüyüş ve gösterilerin yol akışını aksatması her zaman kamu düzeninin bozulması olarak yorumlanamaz. Ama konu İslâm’ı yaşama özgürlüğü olunca, hukuk yalnızca açık ve somut olaylar değil, vehim ve varsayımlar üzerine de oturtulur. Bk. Kaboğlu, a.g.e., 195, 210.

⁵⁸ Ben-yunusa, a.g.m., 79.

⁵⁹ Haberlerin sel gibi aktığı, gerçeklerin saptırıldığı, çıkarların gizlendiği, kanaatlerin mutlaklığa dönüştürülmeğe çalışıldığı bir ortamda, zihinleri yığınla bilgi ve fikirle doldurulan çocukların (dini) değerlerden yoksun bırakılması bir nevi ‘beyin yıkama’dır. Selçuk, Mualla, “Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir Mi?”, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2000), s. 211.

Değerlerin dinî mefhumlardan soyutlanmasına varan bu sürecin karşısında yer alan İslâm ise, insan aklının anlama ve açıklama sürecinden geçip gelse de sabit değerlerin varlığını vurgular. Diğer yandan hukuk, temel ilke ve normlara işaret eden vahyin kılavuzluğunda gerçekleşen bir keşf sürecinin ifadesidir. Doğrusu tüm değerlerin geçici, göreceli olduğunu kabul etmek, değer kavramını zayıflatmaktadır. Bu nedenle, bireyden kendi görüş ve inançlarının da göreceli olduğunu kabul etmesini bekleyen Sekülerizmin aksine İslâm, bireyden sabit değerlere bağlılıkla birlikte, başkalarının hakkını ihlale varmadığı sürece ‘öteki’nin farklılığını tanımayı öngörür.

Yukarda anlatıldığı üzere, sekülerleşme ile Sekülercilik arasında, birincinin batılı toplumlar için özgürleştirici bir güç ve süreç olduğu ikincinin ise diğer ‘izm’ler gibi iktidar aygıtlarına hakim güçlerce empoze edilen bir ideolojiyi ifade ettiği şeklinde bir ayrım vardır.⁶⁰ Ancak kanaatimizce, birinciyi, dinî özgürlükler alanının daraltılmasına temel oluşturan ikinciye dönüştüren iki etken vardır.

Bunlardan ilki, onun geri dönülemez bir süreç olarak tanımlanmasıdır. Oysa, sekülerleşmenin ne geri dönülmez sosyal bir süreç olduğu ne de evrensel bir gerçekliğe sahip olduğu tezi doğrulanabilir. Bu yöndeki iddialar, tarihin bugünkü kesitinde çoğunluk itibariyle görülen değişimin, doğrusal tarih teorisiyle geleceğe aynen uzandığı inancına bağlanmaktadır. Oysa doğrusal tarih çizgisi, insanın öznelliğini, iradî eylemini göz ardı eden pozitivizm kaynaklı bir yanlış algılamadır. Dinin belli alanlarda belli mahallerde gerilemesi, çizgisel ve küresel bir süreç olmadığı gibi, insan haklarının kavramsal temelleri ve atıfta bulunduğu değerler de esasında dinin dışında değildir. Dünyevileşme yeni olmadığı gibi, onun aşırılıklarını ve yıkıcı tesirlerini makul sınırları içinde tutmaya yardım eden dinî duygu da insan için tabîî bir olgudur.

Diğer etken ise, batı toplumlarına özgü tarihsel bir fenomenin farklı kültür ve anlayışa sahip diğer toplumlara kendiliğinden değil, empoze ve dikte yoluyla geçebilmesidir. Bu da, baskıcı ve otoriter siyasî yapılanmalara çanak tutmaktadır.⁶¹

Bugün, insan hakları kavramı, bu konuda Tanrı’ya atıfta bulunmayı imkânsızlaştıracak veya dini muhteva ve fonksiyonundan soyutlayacak şekilde yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda İslâm’da insana, sırf insan olarak sahip olduğu değere, kendi varlığına bağlı birtakım hakların tanınma-

⁶⁰ Kaplan, *a.g.m.*, 88-89.

⁶¹ Kaplan, *a.g.m.*, 89.

dığı, toplum içinde kişilere tanınan hakların Tanrı'nın bağışladığı 'imtiyazlar' olduğu şeklinde tenkitler yöneltilmektedir.⁶² Ancak, insan onurundan bahsedilebilmesi ve insan haklarının tanınması için Tanrı'nın göz arđı edilmesi şart mıdır? Başka bir ifadeyle, insan haklarından söz etmek için insanın yalnız olduğunu, Tanrı'nın varolmadığını ispatlamak ya da bunu bir müsellem öncül olarak almak mı gerekir? Ya da ağdaş insan hakları fikrinin evrenselliği, insan saygınlığının temelini Tanrı'nın yarattığı ve düzene koyduğu evrende insana verilmiş statü ve rolde gören çoğu din ve kültürlerin yok sayılması ve reddedilmesine mi bağlıdır?

Doğrusu, insan-devlet ilişkisi bağlamında bir hukuktan ve ahlâktan söz ettiğinizde, devlet ya da toplum yerine bireyi merkeze alabilirsiniz, bununla birlikte bütün bir varlık ve hayat görüşünde insan merkeze alındığında, bireyin daha ileri gidip, egosunu mutlaklaştıracak ve sonuçta başkalarına yönelik bütün hakaret, saldırı ve şiddet kullanımını aklileştirecek bir sapma içine düşmeyeceği garanti edilemez. Aslında, insan haklarının gerçekleştirmeyi amaçladığı siyasal ahlâk da dinden büsbütün soyutlanabilmiş değildir. Dinin değerlere aşkın bir boyut eklemesi, verilen o anlamı ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla, değerler, dinden bağımsız olarak da, onu benimseyenlerin nazarında anlamlıdır.⁶³

İnsan hakları ibaresi, insana ait hakları belirtir, Allah vermeden insanın sahip olduğu, onları insanın tabiatının varettiği gibi anlamlandırmalar içermemektedir. İnsan haklarının varedici sebebi insanın kendisi olmadığı gibi, herkesin ayrı bir içerik verdiği doğa da olamaz. Hakların 'insan doğa'sından kaynaklandığı varsayıldığında da bu doğanın nasıl varolduğu yanıtlanmalıdır? Ayrıca bunun doğa yasalarına göre mi yoksa Tanrı'nın akıl, vicdan ve 'doğa yasalarını kullanabilme' yetenekleriyle yarattığı ve onurlandırdığı bir varlığa göre mi düşünülmesi, insan hakları kavramı için daha elverişlidir.?

İnsan haklarının, dini bütünüyle görmezden gelen ve ona hiçbir atıfta bulunmayan bir anlamda değil, özel bir dinî topluluğa münhasır olmaması ve din ve siyasetin ayrılması anlamında seküler bir karaktere sahip olduğu görüşü daha uzlaşmacıdır. Buradan hareketle Tibi, kültürler arasında bireysel haklar ve toleransı ortak ahlâk yani dinler arası zemin üzerinde kurmak gerektiğini belirtir.⁶⁴

⁶² Kapani, Münci, *Kamu Hürriyetleri*, 5. bs., (Ankara: AÜHF. Yayınları, 1976, s. 86; Dver, Bülent, "Türkiye'de Siyasal Haklar", *Türkiye'de İnsan Hakları Semineri*, (Ankara: AÜHF. Yayınları, 1970), s. 48.

⁶³ Aydın, *a.g.m.*, 17.

⁶⁴ Tibi, *a.g.e.*, 203, 209.

Hakların metafizik bir köke, idelere dayanmasını reddeden yaklaşımlara⁶⁵ bakıldığında, bunların insan haklarının dayandığı teorik temelleri gösterme bağlamında önemli problemler taşıdığı görülmektedir. Bunlardan hakların ancak hürriyet bilinci uyanmış insanların duydukları hürriyet ihtiyacının hak talebine dönüşmesi ve bu uğurda verilen mücadelelerin sonucu olduğunu savunan bir görüşe göre, hukuk kuralları, başlangıçta bir dilek olarak ortaya çıkar, sonra uyumsuzluk ve çıkarlar çelişkisinin varlığını gösteren ‘*hak istemi*’ biçiminde somutlaşır. Ardından bu sürecin itici gücü olan mücadeleler sonunda talepler, hukukî norm haline dönüşür. Ancak gereksinimler talebe dönüşürken, bunların insanın maddî ve manevî varlığının serbestçe gelişebilmesi için gerekli olduğu inancına dayanılır.⁶⁶ Fiilen insan haklarının bir birey veya gurubun yabancılaştırıldıklarını ve kendi insanlıklarını ifade edebilmekten yoksun kıldıklarını hissettikleri sosyal çelişkiler gerçeğinden doğduğu inkar edilemez. Ancak tek başına tarihsel arka plân ve fiilî oluşum, teorik temelleri ortaya koyamaz. Yine sözü edilen bilincin dayandığı temeller ortaya konmadan bunların kuruntu ve haksız istekler olmadığı açıklanamaz. Diğer yandan, üzerinde durulan sosyal gerekler, hak ve hürriyetlerin kısıtlanması ve ihlali için de ileri sürülen bir kavramdır.

Bu görüşlerin temel yanlışı ‘olması gereken’i dışlamasıdır. Oysa ihtiyacın bilincine varma ile ahlâken bir şeye hakkı olma tamamen ayrı şeylerdir. Örneğin, akli yeterli düzeyde gelişmemiş ya da zihinsel hastalığı bulunan insanlar da ahlâken belli haklara sahiptir ve bunlar hukuk tarafından da korunur. Üstelik, reşit olmama veya zihinsel hastalık nedeniyle bunlar, sorumlu olmadıkları halde o haklara sahiptir. Dolayısıyla haklılık temeline sahip olmak, hakkı kullanma ve saydırma gücüne sahip olmaktan kesin şekilde ayrılır. Ayrıca, devlete karşı bireyin hak ileri sürebilmesini, bunun mücadelesinde başarı göstermeye bağlamak, yalnızca bir insan olma itibarıyla haklara sahip olma fikrine de karşıttır.

İnsan haklarını insan doğasının iki temel özelliğine; ‘*Zorlamadan kaçınma*’ ve ‘*rasyonellik*’e dayandıran⁶⁷ ve kişisel mutluluğunun en üst ahlâkî amaç olduğunu söyleyen Ayn Rand örneğinde⁶⁸ olduğu gibi, seküler

⁶⁵ Bk. Akın, *Kamu Hukuku*, 381; Kapani, *a.g.e.*, 142-143. bk. Bloch, Ernst, “Marksizm ve Doğal Hukuk”, *Defter -Edebiyat, Tarih, Politika ve Felsefe- Dergisi*, 40 (2000), s. 132.

⁶⁶ Kapani, *a.g.e.*, 142; Kaboğlu, *a.g.e.*, 25-26.

⁶⁷ Rand, Ayn, “İnsan(in) Hakları”, *Sosyal ve Siyasal Teori*, trc. ve nşr. Atilla Yayla, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993), s. 319.

⁶⁸ Rand, kişisel mutluluğunun en üst ahlâkî amaç olup, ne kendini başkaları için ne de başkalarını kendisi için feda etmemesi gerektiğini ve hayır işlerinin büyük bir erdem olmadığını söylerken başkalarının özgürlüğünü ihlalden kaçınma kertesinde kalan, sığ bir ahlâk anlayışına yaslanmaktadır. *Ayn Rand’la Röportaj*, trc. Ataç Ünlü, [www.objektiv\(Istanbul.net/roportaj.htm](http://www.objektiv(Istanbul.net/roportaj.htm)

anlayış, aslında Tanrı'yı inkar ederken ahlâkîliğin de anlamını kaybetme noktasına kayabilmektedir. Bu da anormal davranışların normal, beşerin tabiatına aykırı sapmaların meşru sayılabilmesi, dolayısıyla değer kavramının aşınması ve belirsizleşmesi yanında, onun akıl ve kalp üzerindeki gücünün azalmasında da etki göstermektedir.

İnsan egosu, kayıt altına alınmamış bir özgürlüğe sahip olduğunda ve daha yüksek bir moral otoriteye tabi olmadığına yıkıcı şekilde kendini ifade etmeye yönelir. Çağdaş Batı toplumunda özgürlüğün ilahî vahyin otoritesinden ve manevî değerlerden kurtuluş olarak aldatıcı yorumundan kaynaklanan ahlâkî alandaki kaos ve değerler erozyonu, birey merkezli Batılı insan hakları doktrininin niçin insanlığın birliği için temel oluşturamayacağını da açıklar.

Hakların metafizik idelere dayanmasına yönelik tenkitler, konuya dar bir perspektiften yaklaşmakta, hak kavramının, en azından ahlâkî bağlamında düşününce, metafizik bir kavram olduğunu göz ardı etmektedir. Dine ve metafiziğe dayalı açıklama ve temellendirmeler, bunlara itibar etmeyenler için anlamsız kalabilir. Buna karşın fiziğin sınırları içinde ve 'nasıl'ı niçin' gibi algılayan açıklamalar ise felsefî anlamda delil arayanlar için tatmin edici olmayacaktır. Oysa temellendirme sorunu, 'nasıl'dan çok 'niçin' ile ilgilidir.

Belirtelim ki, Sekularizmin bir temeli de davranışların 'bilebilir' olduğunu savunan ve davranışların arkasındaki nedenlerle ilgili yasaları araştıran pozitivistizmdir. Bilginin konusunu 'algılanır'la sınırlayan, hakikati 'algılanan' olarak tanımlayan anlayış, dünyevî ve pragmatik olanın mutlaklaştırılmasına varmaktadır. Bu eğilimin sonucunda davranışların değerden soyutlanmasıyla Sekülercilik, etik sorunların patolojiye indirgenmesini getirmiştir. Bu durum temel hakların moral güvencesini zayıflatmakla kalmamakta, devletin hak ihlallerini karşı tedbir gücünü azaltmaktadır.

Çağdaş insan hakları fikrinin ortaya çıkış süreci, kavramın dinden soyutlanmış kavramlara dayandırılmaya başlandığı, özellikle de kurumlaşmış dine; kiliseye cephe alındığı bir paradigmayla birlikte ivme kazanmakla birlikte, kavram dini düşüncenin üstünde ya da dışında değildir. Çünkü, Tanrı göz ardı edilmedikçe, insan haklarını temellendirmede, kozmik tasavvurda insanın yeri ve varoluş gayesine, her şeyi bir plân ve gayeye göre vareden ilahî iradeye atıfta bulunmak kaçınılmazdır. Bu kaçınılmaz durum, insanın yaratılışıyla belli haklara sahip oluşunu temellendirmektedir.

İnsanın doğuştan gelen haklara sahip olduğu düşüncesi, aslında her kültürde ve her dinde var olmuştur. Ancak her dinin inanana ve insana bakışı, sosyal ve siyasal ilişkiler açısından bireye ayırdığı yer oldukça farklıdır. Dinlerin hepsinin de insanın özgürlüğünden çok sorumluluğu ve ahlâkî değerler üzerinde durması dışında; insanın Tanrı ve varlıkla ilişkisiyle ilgili inanç ve direktifleri daima derin ayrılık ve ihtilaf konusu olmuştur. Yaratılış olayı da dinlerde insan haklarını temellendiren başat inanç olmanın yanında ilgili tartışma konularının temelini yerleşmektedir. Yaratılışı kabul eden bütün dinler ve felsefeler, insan haklarının kaynağının Allah olduğunda birleşir.

Müslüman düşünürler, İslâm'da insan haklarının esasının doğal haklar ve doğal hukuk kavramıyla ilişkilendirilen Allah'ın fitratı olduğunu,⁶⁹ insana halifelik ödevi verilmesinden ve insanın 'nefs monad'ı ile Allah arasındaki, bu ödevi yüklenme 'ahd'inden⁷⁰ doğduğunu⁷¹ ve insanın Allah tarafından onurlandırılması (tekrîm) olduğunu söylemişlerdir.⁷² İnsanın onurlandırılmasını esas alan yaklaşım, insan haklarının -kişisel kimliği güvenceye alan ve insan toplumunu yükselten öz-saygı derecesinde- bireyin saygınlığıyla ilgili olduğunu⁷³ düşündüğümüzde, yerinde bir hareket noktasıdır. Ancak bize göre, insan haklarının temeli, tevhit inancını ve onuru, özü, gayesi ve varlıksal bütünlüğüyle insan anlayışını da içeren yaratılıştır.

İslâm'ın insan anlayışı, bireylerde farklı biçimlerde görünen özelliklere ilişkin genellemelerden çok Yaratıcı'nın insanı yaratmadaki plânında ortaya çıkar. Kur'an'da insanın yaratılışı, insana dünya üzerindeki etkinliğini haklı ve meşrû hale getiren ayırt edici özellikler verildiğini gösterir. Bu özellikler, diğer insanlarla olduğu gibi yeryüzündeki başka varlıklarla ilişkilerinde de ona yol gösterir ve yaptıklarını ahlâkî bir değere dönüştürme gücü verir.

⁶⁹ Talbi, Mohammed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, 11 (1985), s. 102.

⁷⁰ bk. Araf; 7/172.

⁷¹ Hatemi, Hüseyin, "İslâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 4.

⁷² Zuhaylî, Muhammed, *Hukûku'l-insân fi'l-İslâm -Dirâsetun mukâranetun me'a'l-İ'lâni'l-Âlemi ve'l-İ'lâni'l-İslâmi li-Hukûki'l-İnsân-*, (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1418/1997), s. 130-132; el-Mubârek, Muhammed, *Nizâmu'l-İslâm -el-Hukm ve'd-devle-*, (Kahire : Dâru'l-Fikr, 1394/1974), s. 111; Ğannûşî, a.g.e., 41.

⁷³ Said, Abdul Aziz, "Human Rights in Islamic Perspectives", *Human Rights -Cultural And Ideological Perspectives*, edited by A. Pollis and P. Schwab, (New York: Praeger Publishers, 1979), s. 86. bk. Akıllıoğlu, Tekin, *İnsan Hakları I*, (Ankara: A.Ü. SBF İnsan Hakları Merkezi Yayınları, 1995), s. 33.

4. İnsan-merkezcilik

Sekülerliğin temel dinamiğini oluşturduğu insanı her şeyin merkezi ve ölçütü haline getiren modern paradigma da⁷⁴ insan hakları, ‘*insan-merkezci (antropo-centric)*’ bir kavram olarak yerini alır. Bunun arka plânında, insanın onu tüm diğer canlılardan ayıran akıl, vicdan ve irade gibi üstün özelliklerle objektif bir ‘değer’e, ‘insan onuru’na sahip olduğu düşüncesi yatmaktadır. Kavramın bu yönü üzerindeki vurgu, insan merkezci görüş terk edilirse insan haklarını yüceltecek herhangi bir dayanağın kalmayacağı iddiasına kadar uzanmaktadır.⁷⁵

Kavramın insan merkezli oluşu, insanı tabiatın diğer unsurlarından ayırt etmesi ve onda tabiat üzerinde tasarrufta bulunma imtiyazı görmesi demektir. Aslında asıl sorun burada, insanın, çoğu zaman diğer varlıkların zararına, belli haklara sahip olduğunu ileri sürmesine neyin meşruiyet verdiğindedir. İlk önce, sayısız varlıklar arasında insan sadece kendisi için tabiatı değiştirme ve kendi yararına sunma hakkını, bir şansa mı dayandıracaktır? şans eseri sahip olduğu güç ve imkânlarla dayanacak hak mefhumu, ötekinin hakkını garanti edebilecek midir? İkincisi, insanın kendini doğanın tüm öteki varlıklarından, onları kullanma ve tüketme imtiyazını kendinde görecekle ve bunu ahlâkî anlama da sahip bir kavramla (hakk) ifade edecek şekilde ayırt etmesi, metafizikten büsbütün uzak mıdır? Hayvanların haklarına ve kimilerince insan haklarından sayılan çevre hakkına yer vermek için insan özgürlüklerini çevreleyecek sınır hangi ölçütü çizilecektir?

İnsan-merkezci yaklaşımda, insan hakları apriori olarak görülür. Ancak, insan hakları, bilincin gelişmesinden önce de mevcuttur ve insan hakları bilincine ulaşabilmek ve özgürlükleri kullanacak çağa gelebilmek için bunlardan ve başka haklardan bilfiil yararlanmış olmak kaçınılmazdır. Çocukların sahip olmaları gereken hakları, ne özgürlük haklarıyla sınırlamak ne de anne karnındaki plânlanmamış bir ceninin yaşama hakkını, aynı şekilde insanın tabiat üzerindeki çoğu tasarrufunu ‘Aşkın hakikat’e refere etmeksizin insan kavramının tahliline dayandırmak ve insanın tabiat üzerindeki tasarruflarını bir hak olarak teyit etmek mümkündür. Bunların doğruluk ve haklılığı, *man*, *human* gibi kavramlara dayandırılmayacağı gibi, daha temelde hakla ilgili temellendirmeler ve genel anlamda ahlâk, dine bağlı ve din kaynaklıdır. Bu doğrultuda özgürlükler, en yüksek ahlâkî değer olarak ifade edilirken, gerçek bir ahlâk anlayışının, karşılık beklemeden

⁷⁴ Kaplan, *a.g.m.*, 84.

⁷⁵ Akıllıoğlu, *a.g.e.*, 37; Erdoğan, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, 3. bs., (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999), s. 166.

iyiyi ve doğruyu arama ilkesinin yerini aklın *karşılıklı çıkarlar* prensibi almaktadır. Oysa burada tebarüz eden ayırım, aslında hak fikrini fizikî âlemin ötesine götürmektedir.

Varlık ve oluşun aşkın bir gayesi olduğunu anlatan yaratılış öğretisinde Tanrı'nın yeri, insanın yeri ve onurunu düşürmez. Aksine, Kur'an'ın vurguladığı üzere, yeryüzündeki her şey insan için yaratılmıştır⁷⁶ ve insan kullanmak üzere belli özellikler, yetenek ve potansiyellerle donatılmıştır. Buna göre belli hak ve özgürlükler, ilahî iradenin tecellisi olan varoluşta içkindir. Yani bir 'karşılık' değil, manevî tekâmül yolunun başlangıcında, insan 'sûret'ini kazanan herkes hiçbir ayrıcalık olmaksızın bu haklara sahiptir.⁷⁷ Bunun anlamı, bazı iddiaların aksine, insan haklarının ilahî takdir gereği sabit olmasıdır. Dolayısıyla, İslâm'da insan haklarının antroposantrik olmaktan çok teosantrik ve ilahî menşeli oluşu, insanın kendisinin bile bu hakların özü üzerinde tasarruf (vazgeçme veya devretme) yetkisinin olmaması; bu şekilde verilen sözler ve yapılan anlaşmaların batıl olup, hiçbir hüküm belirtmeyeceği şeklinde anlaşılmalıdır.

Belirtelim ki, insan başıboş bırakılmış bir varlık olmadığı gibi,⁷⁸ akıl, vicdan ve irade sahibi özgür bir varlık olarak onun vesayet altında olması, tabiatına aykırıdır. Kur'an, "*Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır.*"⁷⁹ ifadesiyle, kimsenin hakikatin temsilcisi ve doğru bilginin kriteri ve öteki bireyler üzerinde vesayet hakkına sahip olamayacağına işaret eder.⁸⁰ Bunun yanında, insan, başkalarını etkileyen davranışlarından hem onlara hem Allah'a karşı, kendi bireysel alanında kalan iman, ibadet ve bireysel ahlâk konularında ise Allah'a karşı sorumludur. Bu kişisel sorumluluk, insanın özgür olduğunun ve sosyal alanda özgür olması gerektiğinin bir delilidir. Dolayısıyla kişisel sorumluluk, Allah'a bağlılık içinde hissedilen tabî bir özgürlük bilincini içerir. Aslında Allah'a bağlılık da, tüm yaşamın nihaî manevî temeli Allah olduğundan, zımnen insanın kendi ideal tabiatına bağlılık demektir.⁸¹ Bu olguya karşın insan hakları kavramının insan-merkezciliğinin Tanrı'yı dışlaması, aslında Sekülerizmin ideoloji haline dönüşmesinin bir sonucudur. Halbuki İslâm alimleri, bir yandan Allah'ın iradesine teslimiyetin üstünlüğü üzerinde durur, diğer yandan da şeriatın nihai maksadının insanlığın yararını gerçekleştirmek olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, Allah'ın hükmü kavramında, bireysel

⁷⁶ Bakara; 2/29.

⁷⁷ Hatemi, Hüseyin, *İnsan Hakları Öğretisi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), s. 207, 236, 251.

⁷⁸ Kıyame, 75/36.

⁷⁹ Yusuf, 12/76.

⁸⁰ En'am, 107; Kâf, 50/45; Çâşiye, 88/21-2.

⁸¹ Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, 117.

hakların beşerî ilişkiler bağlamında merkezî bir konumda olduğunu söylemek mümkündür.⁸² Ancak, seküler yaklaşımın aksine, bireysel irade tek başına hakların belirleyicisi değildir. Bunun yanında, bakış açısı beşerî ilişkiler çerçevesini aştığında, hakların hukûkullah kavramı içinde görüldüğü bir perspektif ve dinen-ahlâken sorumluluğun öne çıktığı bir dil söz konusu olur.

İnsan haklarının ilahî hikmet ve rabbanî adaletle sabit oluşu, onların akideden güç alması, imanın onların korunmasında fonksiyonel olması demektir.⁸³ Dolayısıyla, ilahî iradeyle temellenişi, insan haklarına bir anlamda kutsiyet, siyasal otorite karşısında dokunulmazlık, tartışılmazlık ve değışmezlik verir. Yine hakların insanların üzerinde bir emanet oluşu, bir yandan haklara ahlâken ve hukuken vazgeçilemezlik diğer yandan da kullanımda aşırılıklara gidilemeyecek bir yükümlülük niteliği kazandırır.

Bu anlayışın sosyal alana izdüşümü ise İslâm'ın bireysel haklar ve sorumluluklara yaklaşımında kendini gösterir. Hüküm koymada çağdaş anayasalar ve beşerî kanunlar, 'haklılık' ve 'sahip olma' fikrini temel edinir. Bu bireye siyasal iktidarın müdahalesinden korunan bir özel alan (temel haklar ve özgürlükler) için siyasi ve hukuki bir güvence sağlar. İslâm ise insanın siyasi faaliyetlerini düzenlemede veya ferdin toplumla ilişkilerini belirlemede 'haklılık', 'sahip olma' ve "salahiyet'ten çok 'görev', 'gereklilik' ve 'sorumluluk' fikrini temel alır. Bu da hak ve özgürlükleri bilinçli kullanmaya vurgu yapar, siyasi ve hukuki güvencenin yanında dinî ve ahlakî bir güvence oluşturur. Örneğin, insan hakları bildirileri ve modern anayasalar, herkes için hayat ve özel mülk edinme hakkını ifade ederken, İslâm herkesin hayat ve mülkünün kutsallığını ve ihlal edilemezliğini vurgular. Fark, birincinin birey üzerinde, ikincisinin ise temel değerlerin objektifliği üzerine vurgu yapmasıdır.⁸⁴ Başka bir ifadeyle, bir hakta bir irade ve yetki bir de bunu tanıma ve saygı gösterme durumu vardır. Çağdaş insan hakları birinciden İslâm ise ikinciden hareket eder. Bu özellik, dinin gayesinin, çevresini ve kendi varlığını geliştirebilme irade ve imkânı verilen insana sorumluluğunu hatırlatmak oluşuyla ilgilidir. Bu bakımdan, dinî öğreti, Rasûlüllâh(a)'ın " ... *Ailenin senin üzerinde hakkı var, misafirin senin üzerinde hakkı var, nefsinin senin üzerinde hakkı var...*"⁸⁵ ifadesine

⁸² Bk. Kamalî, Mohammad H., "An Analysis of Right (Haqq) in Islamic Law", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, X/3 (1993), s. 342.

⁸³ 'Usmân, Muhammed Fethi, *Hukûku'l-İnsân Beyne's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve'l-Fikri'l-Kânûni'l-Ğarbî*, (Beyrut: y.y., 1402/1982), s. 16, 20-21.

⁸⁴ er-Rayyis, Muhammed Ziyâuddin, *en-Nazariyyeti's-Siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, 5. bs., (Mısır: 1969), 262; Kamalî, a.g.m., 349.

⁸⁵ Ebu Dâvud, "Salât" 317.

yansıdığı üzere, bütün bir yaşam ve özgürlüğü sorumluluk üslubuyla anlatır.

İslâm'da haklar, bireysel olarak kullanım ve hukuken korunma yönüyle aynı zamanda 'dinî teklifler'dir. Dolayısıyla, onlara sahip çıkmak insanın yalnızca hakkı değil, aynı zamanda görevi olduğu gibi, onlara saygı da takva ve ibadet makamındadır. Hakları korumak ve bu yolda cihada kadar mümkün tüm savunma yollarını kullanmak şer'an vacibtir.⁸⁶ İslâm'da hakların, bu şekilde üzerinde oynama yapılamayacak bir kudsiyet kazanması, insan haklarının, gerek birey gerekse toplum için vazgeçilemezliği ve devredilemezliği demektir. Hak kavramının içerdiği 'sabit olma' anlamına bakılırsa, İslâm'da insan hakları, İslâmî toplumun dayandığı sabiteler olmalıdır. Hakların varlığı, hak sahibinin yetkisi ve yaptırımına realite kazanır. İslâm'da bu açıdan insan haklarının tanınması ve korunması, terimden önce gelen bir realitedir.

Batılı bireysel hürriyet anlayışı her şeyin ölçüsünün insan olduğu sanısı üzerine kurulu iken, İslâm'da insan, Yaraticısına karşı sorumlu bir kuldür. Dolayısıyla, İslâm'da Allah'ın hakları (hukûkullâh) insanların haklarının üstündedir. Modern insan hakları düşüncesini İslâm mirası ve geleceği içinde okuyan Müslümanlar, bu hakları Allah'ın hakları çerçevesinde anlamaktadır.⁸⁷ Bu bakış açısından insan haklarına riayet, ihlâs içinde yerine getirilmesi gereken Allah'ın haklarına saygı duymanın temel bir koşulu, Allah'a kulluğun önemli bir boyutudur.

Bu konunun çeşitli yönleriyle değerlendirilebilmesi için 'hakk' kelimesinin anlamı ve Allah'ın hakları- kulların hakları ayrımı üzerinde durmak önemli katkılar sağlayacaktır.

1. Hukûkullâh: Beşerî Hakların Teolojik Değeri

Türkçe'ye Arapça'dan geçen ve geniş bir anlam yelpazesine sahip olan '*hak (hakk)*' kavramın kök anlamı mutabakat ve muvafakattir.⁸⁸ İsfahânî, 'hakk'ın, Kur'an'da, hikmet gereği bir şeyi vareden (Allah); hikmet gereği varedilen (Allah'ın fiilleri gibi); bir şeye özünde olduğu gibi itikad; gerektiği şekilde, ölçü ve zamanda vuku bulan söz ve fiil anlamları-

⁸⁶ Ammara, Muhammed, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân -Darûrât... Lâ Hukûk-*, (Kuveyt: 1405/1985), s. 13-15, 18; Ğannûşî, *a.g.e.*, 41-42.

⁸⁷ Tibi, *a.g.e.*, 205; Arkoun, Mohammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, trc. Hakan Yücel, (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), s. 77, 146, 151.

⁸⁸ İsfahânî, Râğıb, *el-Mufradât fi Ğaribi'l-Kur'an*, (İstanbul: 1986, s. 179; Teftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, (İstanbul: Dersaadet Yayınevi, t.y.), s. 19; Yazır, *a.g.e.*, IV, 448. "*Hakka'l-kavf*" (Yâsin, 36/7) ve "*Hakka aleyhimü'l-kavf*" (Ahkâf, 46/18) ifadelerine hak oldu, sabit oldu anlamı verildiği gibi, 'vacip oldu, gerekli oldu' manası da verilmiştir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II/940. Buna göre kavram, vakaya uygunluk ve yerinde olma anlamıyla ilişkisini sürdürmektedir.

na geldiğini belirtir.⁸⁹ Taftazânî'nin açıklamasına göre 'uygunluk', hak kavramında vakia açısından, 'doğruluk' kavramında ise hüküm açısından- dır. Hükümün doğruluğu, vakiaya uygunluğu iken hükümün hakikat oluşu, vakianın ona uygunluğudur.⁹⁰ Anlaşılacağı üzere, hak kavramının iki temel manası vardır: 'Uygunluk-yerindelik' ve yine bu anlamla ilişkili olan 'gerçeklik'. İbnü'l-Esir'in açıkladığı gibi, Allah, varlığı ve uluhiyeti hakikat olan gerçek varlıktır ve bu manada Hakk, Allah'ın ismi ve sıfatı olmuştur.⁹¹ Dolayısıyla, İslâm'da hak kavramı, Allah inancıyla birlikte düşünülür. Çünkü o, ilahî fiillerin beşerî alana tecellisidir.

İslâm anlayışında insanın diğerleriyle ve Allah'la ilişkilerindeki yükümlülükleri de Allah'a veya insanlara ait haklar belirlemektedir. Bazı âlimler, hakları, (1) sadece Allah'a ait haklar, (2) sadece kullara ait haklar ve (3) bir yönüyle Allah'a ait bir yönüyle kullara ait haklar şeklinde sınıflandırır.⁹² Ancak Allah'a ait haklar, iman, ibadet ve bütün diğer ilahî emirlere riayeti kapsadığından, insanlara ait her hakta ayrıca Allah'a ait bir hak vardır. Bu nedenle, sadece kullara ait haklardan bahsedilemez. Şatibî'de bu tasnif; (1) sadece Allah'a ait haklar, (2) Allah hakkının ağır bastığı haklar ve (3) kul hakkının ağır bastığı haklar şeklindedir.⁹³ Kul hakkının Allah'ın hakları içinde gösterildiği bu ayırım, daha anlaşılır olmakla birlikte, bize göre, son iki grubun hem Allah'a hem kula ait haklar başlığı altına konulması yararlı olacaktır:

1) Yalnızca Allah'a ait haklar (hukûku'llâh)

2) Bir yönüyle Allah'a diğer yönüyle de kula ait haklar

2a) Allah'ın hakkının ağır bastığı haklar

2b) İnsan(lar)ın hakkının baskın olduğu haklar

Anlaşılacağı üzere, her üç alanda da hak sahibinin başkası olması, din, ahlâk ve hukuk açısından bunlara riayet etmenin gerekliliğini ifade etmektedir. Burada asıl önemli olan da İslâm'ın hak kavramı üzerindeki vurgusudur. İslâm, -müslümanın yaşantı alanındaki sorumluluklarını ortaya koyan ilahî prensiplerle birlikte- insanların haklarını korumayı amaçlayan hukukî prensipleri içermektedir. Ahirete bırakılmış cezaları dünyada uygulama ve yalnızca Allah'a ait haklara cezaî yaptırım getirme yanlısına düşülmediği sürece din, insan hakları için büyük bir güvence sağlayacaktır.

⁸⁹ İsfehani, *a.g.y.*

⁹⁰ Teftazânî, *a.g.y.* Ayrıca bk. İsfehânî, *a.g.y.*; Yazır, *a.g.y.*

⁹¹ İbn Manzûr, *a.g.y.* Türkçe'de Allah için kullanılan 'Hakk Teâlâ' da, 'Yüce Gerçek' demektir.

⁹² Hudaî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, 6. bs., (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs, 1389/1969), s. 29-32.

⁹³ Şatibî, *el-Muvâfâkât*, trc. M. Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), II, 318-320.

Bütün hakların, aynı anda Allah'ın hakları sayılması ve insanın bunlara saygı göstermekle Allah'ın huzurunda da sorumlu oluşu, insan haklarını korumada vicdanî bir güvence, bir otokontrol mekanizması oluşturur. Çünkü, insan haklarının Yaratıcıya dayanması, insan üzerinde bir emanet oluşu, ona hiçbir merciin dokunamayacağı bir teolojik değer ekler. Bu inanç, sadece bu haklara riayetle kalmayıp, kendi haklarını da en iyi yönde kullanma ve başka insanları bu yönde uyarmayı da kapsamı ile bir kamu vicdanı meydana getirecektir.

'Kul hakkı (*hakku'l-abd*)' kavramının altında da insan haklarını ihlal etmemeye ilişkin dinî-ahlâkî bir bilinç söz konusudur. Bu, yalnızca bireyin sözleşme ve çalışma yoluyla elde ettiği müktesep haklarını değil, aynı zamanda aslî-fitrî haklarını da içerir. Kul hakkı, bireysel ve siyasal bağlamda süjenin hakkını öne çıkartan çağdaş insan hakları kavramından ayrılmakla birlikte, 'kamu görevlisi vasfını taşıyan taşıması, yükümlünün daima süje olduğu 'öteki'nin hakkına saygıyı öne çıkartan ve süjenin hakları için de teminat oluşturan bir kavramdır. Kavram, yükümlülüklerin onlardan yararlanan insanlar açısından haklar olarak telakki edilemeyeceği yolundaki yanlış bir değerlendirmeye⁹⁴ de dikkat çekmektedir. Bir defa, yükümler ve haklar karşılıklı bağıntı içindedir. Özellikle Kur'an'ın dilinde birinin üzerindeki yükümlülük, diğerine ait haktır.

İnsan hakları tamlamanın analizinden anlaşılan manaya (insana ait haklar) değil, siyasal bir bağlama (bireyin devlet karşısındaki korunması gereken özgürlükler ve yararlar) sahiptir.⁹⁵ Kul hakkı ise bireyin ne siyasal anlamda (devletten) ne de sosyal manada (başkalarından) talep edebileceği (leh) hakları değil, ötekinin hakkını, birey üzerindeki (aleyh) hakları belirler.

Ayrıca kul hakkı, insanın yaratıcısı ve rabbi olarak Tanrı kavramını içermektedir. Dolayısıyla kavramda, insan haklarının temeline olan inanç, akidede insana verilen değer ortaya çıkmaktadır.

⁹⁴ Örneğin bk. Arslan, Ahmet, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 2. bs., (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), s. 164.

⁹⁵ İnsan haklarının siyasi bir mefhum oluşu, insanî müdahale, demokrasi götürme adı altında uluslar arası arenada güçlü devletin çıkarları yönünde kullanmasında tezahür eden *siyasallaşmasından* tamamen farklı bir durumdur. İnsan haklarının birey-devlet ilişkisine işaret siyasal bir kavram olması, bireyin bir hakkı ihlal edildiğinde kavramın neyi sorguladığında belirginleşecektir. İnsan hakları kavramı açısından cevaplanması gereken esas soru, bunun bir kamu görevlisi vasfıyla mı yapıldığı, değilse devletin üçüncü kişilerce hak ihlallerini önleyici bir hukuk ve yargı sistemi oluşturup oluşturmadığıdır. Ardoğan, Recep, "Müslüman Toplumlarında İnsan Hakları ve Demokrasiye Saygıyı Yükseltecek İslâmî İlkeler" *Değerler Eğitimi Dergisi*, III/9 (2005), 25.

Üstelik İslâm'ın sosyal alana ilişkin direktifleri, bir yandan vicdanın kabul ettiği diğer yandan, müminlerin kalben bağlandığı bir ahlâka dayandığı için birey için hem dışardan hem de içerden kontrol sağlar.

Allah'ın hakları, kulun hakları ayırımının gerçeklikle hiçbir bağlantısı olmayan fiktif bir ayırım olup, kendisi Hakk olan yaratıcıya ait haktan ve vazifeden bahsedilemeyeceği şeklinde bir yaklaşım da vardır. Buna göre, yaratma, yasama ve meydana getirme açısından hakların tümü Allah'a izafe edilmede eşittir.⁹⁶ Ancak, Allah hakkı-kul hakkı ayırımı, hakkın kamu yararını mı yoksa özel şahsın yararını mı içerdiğine göre yapılan bir ayırımdır.⁹⁷ Diğer yandan, 'hukûku'llah'da hak kavramı menfaat (ve yararlanıp yararlanmama iradesi) unsuru taşımaz ve bu bakımdan, hukuk ilminde taşıdığı anlamın⁹⁸ dışında bir manaya sahiptir. Bu nedenle, Allah'ın hakları ifadesinde antropomorfik bir dilin olduğu düşünülebilir. Bu dil, bazı durumlarda Allah'ın layık olduğu şeye, bazı durumlarda da insanın varlığını borçlu olduğu bilge ve ahlâkî varlığın, aynı zamanda 'insanların maslahatını sağlamaya yönelik' emredici iradesinin uhrevî sonuçlarına işaret eder. Ayrıca, Kur'an'da Allah'ın haklarından bahsetmeye imkân veren ifadeler olduğu görülür.⁹⁹

İnsan hakları açısından Kur'an'da Tanrı-insan ilişkisine yöneltilen bir eleştiri de insanların Tanrı'ya karşı ancak ödevleri olup, özellikle Eş'arîlerin anlayışı açısından, insanların bu ödevleri yerine getirdikleri takdirde bile, bir takım şeyleri talep etme hakkına sahip olacaklarının şüpheli oluşudur. Bu, metafizik-ontolojik arka plânla, Müslüman geleneğinde çağdaş anlamda insan hakları kuramına ve listelerine rastlanmaması arasında ilgi kurulmaya çalışılır.¹⁰⁰

Oysa insan haklarının Tanrı'ya karşı değil, devlete karşı ileri sürülecek veya üçüncü kişilerce ihlal edilmesi durumunda devlet tarafından korunması ve tazmin ettirilmesi talep edilecek haklara işaret etmesi bir yana, Tanrıya karşı ileri sürülecek haklar, kimler tarafından ve neye göre

⁹⁶ Eskicioğlu, *a.g.e.*, 277.

⁹⁷ Hudaî Bey, *a.g.e.*, 32.

⁹⁸ Hukukta 'takdir yetkisi', 'talep' ve 'tanınma' unsurlarını içeren (Sibâh, Suâd Muhammed, *Hukûku'l-İnsân fi'l-'Asri'l-Muâsir*, 2. bs., (Lübnan, y.y., 1997), s. 44; Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory And Practice*, (Ithaca And London: Cornell University Press, 1989), s. 11, 13, 19; Ardoğan, *a.g.e.*, 164) hak kavramına, "hukuk düzenince kişilere tanınan irade hakimiyeti" şeklinde irade, "hukuk düzenince korunan menfaat" şeklinde hakkın konusu ve "hukuken korunan ve faydalanılması hak sahibinin veya temsilcilerinin iradesine bağlı kılınan menfaatler" şeklinde hem irade hem de menfaati belirten tanımlar getirilmiştir. Zevkliler, Aydın, *Medeni Hukuk -Giriş ve Başlangıç Hükümleri-*, 2. bs., (Ankara: Aydın Yayınevi, 1989), s. 105-6. Allah'ın hakkından söz edildiğinde, bu, ne sosyal düzen tarafından 'tanınma' unsurunu içeren ne de konusu bir menfaat olan 'yasal hak'tır.

⁹⁹ bk. Al-i İmran, 3/97.

¹⁰⁰ Örneğin bk. Arslan, *a.g.e.*, 165-166.

belirlenecektir? Ayrıca kendiliğinden varolmayanlar, nasıl kendiliğinden (spontane) haklara sahip olabilir? Doğrusu, insan haklarının atıfta bulunduğu onur, imkân ve özellikler, insana yaratılıştta Tanrı tarafından verildiğinden, haklar, Tanrı'ya karşı ileri sürülmez, Tanrı'dan gelir.

Burada, Tanrı-beşer ilişkilerine ait bu izahların, Müslüman düşüncesinde getirilen yorumlardan yalnızca biri olduğuna da işaret edilmelidir. Eş'arîlerce savunulan bu yorum, Allah'ın sorgulanamaz oluşu¹⁰¹ ve Allah için ahlâkî bir zorunluluğun O'nun mutlak güç ve iradesiyle bağdaşmayacağı noktasından hareket eder.¹⁰² Buna karşın ilahî iradenin teşrî'de aklî iyi ve kötüye ve tekvînde de en azından salah, yani yararlı olana riayet etmesi gerektiğini ileri süren Mu'tezile Kelâmı açısından da, dolaylı olarak, '*Allah'a karşı haklar*'ın ön planda olduğu söylenebilir.¹⁰³

Aslında Kur'an'ın ahirete ilişkin tasvirlerinde insanların Allah'a karşı da haklar ve kendilerini savunmak için geçersiz mazeretler ileri süreceği muhakkaktır. O gün onlar, niyet ve davranışlarını iyi göstermeye çalışacaklar ve yalana başvuracaklardır. Allah'ın bunlara verdiği yanıt, hak talebinin kendisinin ahlâken temelsiz olduğu değil, hak taleplerinin hakikatle uyumadığıdır. Bu tasvirlerde Kur'an, Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarruf ettiği argümanını hiçbir zaman kullanmaz.¹⁰⁴ İnsanların kendi yaptıklarının karşılığını gördüğünü ve ileri sürdükleri mazeretlerin de geçersiz olduğunu vurgular.

2. Bireysellik

Sekülerleşmenin olumlu anlamlar içerdiği görülen bir boyutu da bireyselleşmedir. Bireyin Allah'la vasıtasız diyalogunu öngören reform felsefesi ile bireyin siyasal iktidarın güdümünden kurtulmasını isteyen 'tabiî ferdi haklar' görüşü arasında bir ilgi vardır.¹⁰⁵ Eleştirel bir akıl anlayışını öne çıkaran Sekülerizm de din anlayışlarını sorgulayıcı bir işlev görmüş ve dinin bireyselleşmesini sağlamıştır.¹⁰⁶ Bu bağlamda bazı hususların önemle vurgulanması gerekmektedir.

İlk olarak, sekülerliğin gerekçelendirmeye çalıştığı düşünce özgürlüğü; her kişinin kendisini için düşünme, yani herhangi bir konu üzerinde

¹⁰¹ Enbiya, 21/23.

¹⁰² Bakillânî, *el-İnsaf*, 50; Gazzâlî, *a.g.e.*, 76.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbar'a göre, iman ve iyi amelleri karşılığında mukafaat görmek insanların Allah üzerinde bir hakkıdır (hakkun ala'llâh). Allah onları mukafaatlandırmadığında zulmetmiş olur. Buna karşın isyankar kimseleri cezalandırma veya affetme ise Allah'ın hakkıdır (hakkun li'llâh). "*el-Muhtasâr fi Usûli'd-Dîn*", 234.

¹⁰⁴ Taha, 20/125-126; Mücadele, 58/18.

¹⁰⁵ Akbay, Muvaffak, *Umumi Âme Hukuku Dersleri*, (Ankara: AÜHF Yayınları, 1948), s. 183.

¹⁰⁶ Altıntaş, Ramazan, "İslâm'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı", *İslâmiyât*, IV/3 (2001), s. 139.

farklı bir fikre sahip olma hakkı, İslâm açısından dinî bir değere sahip bir öğretilerdir. Çünkü, sosyal tezahürleri olan bireysel bir olgu olarak iman, başka birey veya kurumların güdümünde değil bireysel aklın tercih konusudur.

Bunun yanında dinin bireyselleşmesi, dinî normların ruhban sınıfın konsensüsüyle belirlenmesi yerine, bireyin kendi muhakemesiyle değerlendirilmesini öne çıkarır. Birinci seçenekte bir zümre dinî düşünceyi dogmatlaştırırken ikincisi, belli bir yorumun ilahî mesajın tek açıklaması olmadığını göz önünde bulundurur. İslâm'a bakıldığında da usulden furû'a çok farklı disiplin, yaklaşım, metot ve görüşler ortaya çıktığı; tarihsel koşulların etkilerine rağmen, ilmî araştırma ve fikir alanında Müslüman âlimlerin özgür davrandığı görülür. Bu, İslâm'ın aklı öne çıkarması yanında, insan aklına geniş bir alan bırakmasıyla da ilgilidir.

Sekülerleşme, inanç ve davranışta hurafe ve mitolojinin dışlanması ve aklın yetkilendirmesi, bakışın mucizelere değil tabii düzene çevrilmesi, toplum ve medeniyetin gereklerine yer verilmesi anlamıyla da olumludur. Bu olumlu yönü İslâm Kelâmında da görebiliriz. Akide alanında geleceği veya otoriteyi taklit doğru bir yöntem sayılmamış, akıl yürütme bir gereklilik sayılmıştır. Çünkü, Allah insanları akıl ve düşünme yetisiyle diğer varlıklara üstün kılmış olup, akli kullanmamak ilahî bir ikramı heba etmek demektir.¹⁰⁷ Aklın öne çıkartılması, bireyin bilinç ve iradesinin güçlenmesi, düşünce ve din özgürlüğünün genişlemesi açısından önemlidir. Bunun yanında İslâm Peygamberi'nin hayatında maddî mucizeler değil, manevî mucize (Kur'an) öne çıkmış, Kur'an'da insanın bakışı evrene çevrilmiştir. Bu, insan haklarını bilinçli ve etkin biçimde kullanabilmek üzere tabii yasaların ve insan tabiatının bilinmesi için gereklidir.

İslâm'ın uzlet ve aşırılık yerine medenî ve dengeli bir hayatı öngören vasatlık (orta yolda olma ve ılımlılık) kavramı da ruhbanlığı (monasticism) kaldırmaktadır.¹⁰⁸

Burada, sekülerleşmenin din adamlığının (clergy) ve ruhbanlığın dışlayıcı anlamının da İslâm'la mutabık olduğu belirtilmelidir. Din adamlığının (1) kutsanmışlık ve yanılmazlık, (2) Tanrı ile insan arasında aracılık, (3) dinî düşüncede tekelleşme, (4) Tanrı adına karar verme¹⁰⁹ ve bazen de (5)

¹⁰⁷ Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. F. Huleyf, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1970), s. 136-137. İbn Cevzî, ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs*, nşr. M. M. el-İstanbulî, (yer yok: Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1396/1976), s. 81.

¹⁰⁸ bk. Hadîd; 57/27. Ebu Dâvud, "Salât" 317; "Edeb" 52.

¹⁰⁹ Hristiyan teolojisi, İsa'nın havarîlere yönelik "*İşte ben dünyanın sonuna dek sizlerle birlikteyim.*" (Matta, 28/20) sözünden Kilisenin İsa'nın manevî varlığı ile bütünleştiği, "*Göklerin egemenliğinin anahtarlarını*

halk üzerinde siyasal vesayet, özellikle de --otorite-otonomi antagonizmasının bir tezahürü olarak- bireysel özgürlüğü, onu kendi kurumsal gücüne bir tehdit olarak algıladığı için kısıtlama gibi özellikleri, İslâm'la bağdaşmaz. Çünkü, Tevhit inancının Tanrı ile insan arasında (bireyler ya da kurumlar olarak) aracılık ve tevessülü,¹¹⁰ adalet ilkesinin toplum ve siyaset alanında ayrıcalıklı bir sınıfı kaldırdığı görülür. Bu nedenle, Kur'an, müslüman toplumunun tüm unsurlarından oluşmuş bir grubun diğer insanları eğitmek üzere, "*Dinde bilgi ve derinlik elde etmesi (li yetefakkuh fi'd-dîn)*" gerektiğini söylemiştir¹¹¹ ki, netice itibariyle, toplumun sıradan üyeleri ile onların dini-ahlaki önderleri arasındaki mesafe, İslâm'ın sosyal ve siyasi eşitlikçiliğinin yerine gelebilmesi için en aza indirilmek zorundadır.¹¹² Dolayısıyla, din adamının yerini âlim alır ve dini kurumlar yerini eğitim, ilim ve sosyal tesanütü amaçlayan sivil kurumlara bırakır. Âlimlerin siyaset alanında da dinî bir yetkiden doğan bir rolü olmayıp, ilmî yetkinliğe dayalı ve gerek bir birey olarak sosyal konulara ilişkin görüş açıklama gerekse bir danışman olarak toplumun maslahatını belirlenmesi, hukukî ilkelerin yeni koşullar altındaki uygulamasının tespiti vetiresine katılma hakkı vardır. İslâm'ın dini bir hiyerarşi oluşturma anlamında Kilise'si ve ruhban sınıfı yoktur. Çağdaş kullanımda bile hala kilise ve kilise örgütüne ait anlamında '*the church (kilise)*' kelimesinin bir karşılığı Müslümanlarda yoktur.¹¹³ Nitekim, Müslüman devletlerde hükümdarlar da genelde "*din adamları*" olarak değil "*dindar adamlar*" olarak düşünülmüştür.¹¹⁴

Sekülerizm, siyaseti kutsiyetin gölgesinde düşünmek yerine insanın kusur ve fevkaladelikleri ile düşünmeyi öngörür. İslâm açısından da siyaset ne belli bir zümreye ihtisas edilmiştir ne de herhangi bir kutsiyet içermektedir. Dolayısıyla insanlar eşit ve özgür bireyler olarak siyasal vetireye iştirak eder. İlk olarak, Allah'ın yegâneliğini belirten vahdâniyyet

sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak." (Matta, 16/18-20; 18/18) pasajından da din adamlarının yeryüzünde neye karar verirse gökte Allah da (hâşâ) öyle karar verdiği sonucunu çıkartmıştır. Oysa böylesi bir durum, Kur'an'ın nazarında, bilgin ve rahipleri rabler edinmektir (Tevbe; 9/31).

¹¹⁰ Kur'an, yaratılmışların Allah'a yakınlık vesilesi olamayacağını vurgular (İsra, 17/57) ki, bundan hareketle, onun Allah'a yaklaşmak için öngördüğü vesilenin (Bk. En'am, 6/162-3) ilim, ibadet ve dinin güzellikleriyle donanmak olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Peygamber veya diğer yaratılmışlarla, Allah'tan yardım istenildiği gibi yardım istemek ve onların *zatıyla* tevessülde bulunmak meşrû değildir. İbn Teymiyye, *Kâidetun Celîletun fi't-Tevessül ve'l-Vesîle*, nşr. S. Reşid Rıza, (Mısır: 1345), s. 117, 136; İsfehâni, *a.g.e.*, 821.

¹¹¹ Tevbe 9/122.

¹¹² Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-*, trc. A. Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), s. 23.

¹¹³ Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, trc. Fatih Taşar, (Kayseri: Rey Yayınları, 1992), s. 10.

¹¹⁴ Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trc. Yavuz Alogan, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1992), s. 65.

ve muhalefetün li'l-havâdis inancı kralın tanrısal bir unsura, bir kudsiyete sahip olduğu fikrini reddeder. Yine kralın egemenliğinin Tanrı tarafından ya doğrudan ya da ilahî iradeye dayanmakla birlikte onun takdir ettiği düzen içinde insanlar aracılığıyla geldiğini ifade eden ilahî hak fikri de Şia hariç Kelâm ekolleri tarafından kabul görmez.¹¹⁵ Onlar, toplum tarafından yönetici tayininin gerekliliğini tartışır ve bunun esasının öncesinde özgür seçimin olduğu biat akdi olduğunu benimserler. Biat ise bireylerin hukuken ve adaleti gerçekleştirmek üzere siyasal iktidarla yapılan iki taraflı bir sözleşmedir.¹¹⁶ Bu, devlet başkanına karşı hak talebinin ilk temelidir. Çünkü biat, hukukla kayıtlı olduğu gibi, adalet ve hukuka bağlılık ilkesinin ihlali durumunda, çağdaş anayasalarda da kabul edildiği gibi, itaat gereği de sona erer.¹¹⁷ Çünkü, hukuku uygulamaktan uzaklaşan siyasi güç, varoluş sebebinin (raison d'etre) yitirmiş olmaktadır. Şia'nın devlet başkanına karşı hak talebini ve muhalefet hakkını tamamen kaldıran ilahî hak (nass yoluyla tayin) ve imamın masumiyeti görüşünün aksine, devlet başkanının yanılmazlık ve sorgulanamazlık niteliğini kaldıran bu fikri çerçevede, bireyler hak arama ve siyasal sürece katılma imkânına kavuşmaktadır.¹¹⁸

Diğer yandan tüm kamu görevleri/yetkileri halifenin elinde toplanmakla birlikte, ilke olarak toplumdaki her birey onunla eşittir. Halife, ilahî hakikati temsil etmediği gibi hukukun üstünde de değildir. Bu bakımdan halifelik, papalık gibi dinî bir makam değil, dinen gerekliliğine ilişkin tartışmalar bir yana, öncelikle sosyal gereklerin ortaya çıkardığı velâyet-i âmmedir. Uygulamalarından hem topluma hem Allah'a karşı sorumludur.

Bu bağlamda, İslâm'ın bireyin değerini ve özerkliği tanıyan ilk din olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir. Sekülerleşmenin bu hususa ilişkin olumlu anlamlar taşıdığı mecranın gerisine gidildiğinde, Orta çağ "hıristiyan dünyasında *"felsefe dinin emrindedir."* (Augustine) dogması

¹¹⁵ Şia'ya göre, devlet başkanlığı dinî liderlikle birleşir ve Allah tarafından tayin edilir. Nevbahtî, Ebu'l-Muhammed el-Hasen b. Musa, *Kitabu'l-Firaki's-Şia*, nşr. H. Ritter, (İstanbul: 1931), 7-11; et-Tusî, Nasireddin, *Risale-i İmamet*, nşr. M. Takî Dâniş Pejve, (Hardadmâh: 1335), 24 vd.; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 169; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 751. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, nşr. M. Raşid Sâlim, (y.y. 1406/1986), VI, 457, 388. İmam, nassın insanlara kapalı kalan anlamları yanında gayb bilgisine de sahip olduğu için, görünürde nassın üzerinde, ancak Allah'ın bildirmesiyle hükümler koyduğundan vaz' ettiği kurallara bağlıdır.

¹¹⁶ Mâveridî, *el-Ahkâmü'l-Sultânîyye*, trc. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994, s. 36; Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 250.

¹¹⁷ Bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 309; İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (Kahire: Matbaatü't-Temeddün, 1321), IV, 171-173; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (İstanbul: Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, 1335), II, 33; Yazır, *a.g.e.*, I, 406.

¹¹⁸ Kelâmcılar, toplumun seçim hakkını kabul etmekle birlikte, seçilen halifenin, azlini hukuken gerektiren ve siyaseten mümkün kılan bir durum ortaya çıkmadıkça görevde kalması gerektiğini kabul eder. Ancak, bu konuda bir nass bulunmayıp, 'periyodik seçim' alternatifinin siyasal kültürde bulunmaması neticesi olan zımnî bir konsensus söz konusudur.

nedeniyle, kilise-realizmi egemen olduğu ve buna göre de “*akl*”ın değil, “*tanrısal-irade*”nin gerçek sayıldığı görülecektir. O günlerin Hıristiyanlığına göre “*insan*” sadece bir “*suret*”ten ibaretti, o kadar. Oysa Kur’an’da, kendilerine hitap edilen hep somut bireylerdir.”¹¹⁹

Bugün rasyonalitenin temelleri üzerine inşa edilen bilimin evrensellik iddiaları ve aynı zamanda aklın konusunu algılanabilir olguları bilmekle sınırlayan yaklaşım, gerçekliğin fizik gerçeklik/bu dünya merkeze alınarak tanımlanmasını, dolayısıyla, insan hayatının merkeze alınmasını kolaylaştırmış, ama bu durum zamanla insanın kendi aklının ürünü olan bilim ve teknoloji tarafından kuşatılmasına yol açmıştır.¹²⁰ Bunun nedeni, bilimin değerden uzaklaşmakla psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi disiplinleri ve ürettiği teknoloji yardımıyla aynı zamanda bireyi de nesneleştirilmesi ve kontrolü altına almasıdır. Neticede soyut birey teorik olarak sahip olduğu merkezî konumdan fiilen uzaklaşmıştır. İslâm ise bilginin değerden kopmasına karşı çıkar. Böylelikle ne bilgi şartlarından ve derinliğinden soyutlanabilir ne de birey onun önünde nesneleşebilir.

5. Sonuç

Modernizmin ve Sekülerizmin etkisiyle, beşerî yaşamın gereklilikleri ile dinî norm ve değerler arasındaki dengenin kaybedilmesi bir bakıma ‘dinin dünyevileşmesi’ni doğurucu sonuçlar yaratmıştır.¹²¹ Bu eğilimin, önemli görünüşleri vardır.

Birincisi, siyaseti din ve ahlâkın üstünde veya en azından dışında gören yaklaşımdır. Doğrusu, siyasal gücü kutsama veya kutsal bir kaynağa dayandırma, Kur’an açısından da tasvip edilemez. İlahî iradenin beşerî iradeden tefriki, onun bir beşerî iradeyle temsil olunamazlığı, dolayısıyla da siyasal irade ve gücün sınırlılığı demektir. İslâm açısından ilahî hak teorisinin aksine siyasal gücün egemenlikten ayrıldığı ve hukukla sınırlandırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte siyaseti ahlâkî kavramlarla düşünmeyi reddeden bir yaklaşım da İslâm’la bağdaşmadığı gibi, siyaseti ahlâkın üstünde veya dışında tutan ya da din ve ahlâkî siyasetin hizmetine veren yaklaşımın insan hakları konusunda doğru ve yararlı etkileri olmayacağı açıktır.

İkincisi, dinin amacını sosyal ahlâkla sınırlayan yaklaşımdır. Din, insan hakları bilincinin yükselmesi ve haklar için sosyal bir koruma sağlanmasında etkin bir zemin sağlayan sosyal ahlâk, dinin temel bir boyutu-

¹¹⁹ Altındal, *Laiklik*, 37.

¹²⁰ bk. Kaplan, *a.g.m.*, 90.

¹²¹ Altıntaş, *a.g.m.*, 141.

nu ve önemli bir amacını teşkil eder. Ancak dinin sosyal ahlâka indirgenmesi, sonuçta sosyal ahlâkın da temellerini zayıflatmaktadır.

İslam, bir yaklaşım olarak sekülerliğe yer vermemekle birlikte, onun insan hakları açısından olumlu bazı açılımlarıyla da aynı paralelde yer alır. Başka bir ifadeyle bir teori olarak sekülerlik, İslam'a aykırı olmakla birlikte, bazı pratikleri açısından İslam ile buluşur. Bu ortak noktalar birey-devlet, özgürlük-otorite çelişmesine haklı bir çözüm getirilmesi ve insan haklarının gerçekleşmesi açısından oldukça önemlidir.

İslâm'ın Tevhid ilkesi, Allah'ın kâinattan kesin ayrılık ve farklılığını vurgular. Ancak bu ontolojik ayırımın beşerî düzlem, ilahî düzenden bağımsız ya da ona alternatif veya rakip değil, onunla diyalog içindedir.

İslâm'da insanın bilgi, inanç ve amelinin bu dünyaya ilişkin somut bir anlamı vardır. Vahiy de esasında, Tanrı'nın insanla ve dünya ile ilgilenmesi, insanın karanlıktan aydınlığa çıkartılması, zayıf yönlerinin desteklenmesidir.¹²² İnançın işlevleri, insanı bu dünyadan geçerek ahirete bağlama değil, dünyadaki faaliyetlerine yön verme olacaktır. Kur'an açısından bakıldığında, Tanrı inancının, dünyanın devamı olan ahiret inancının, dua ve ibadetlerin de aslında, dünyevî bir yanı vardır. Bu, bunların direkt dünyevî maksat ve rollerinin olması, insana özünü oluşturmada yardım etmesi demektir. Kur'an insanın bakışını kendine ve âleme çevirmiştir. Kur'an'da orta toplum kavramı, bir bakıma, dünyevî olanla uhrevî olan ayırımını kaldırmaktadır. İnsanın fizyolojik ihtiyaçları, yaşam içgüdüsü, yaşama sevinci onu dünyaya bağlarken, akıl ve elleri onun için keşif, imar ve medeniyet oluşturma imkânı sağlar. İnsan, bunu bütün yetenek ve hünerlerini maddede ve zihinde serpilecek ve Allah'ın üstün nitelikleri ve inayetleri tecelli edecek şekilde yapar. Vahy de bu tecellilere bilincin uyanmasını sağlayan bir ışık ve tabii olanın tabii sürecin dışına çıkmaması için bir uyarıdır.

Dünyevîlik, beşerî faaliyetin değerini ve sosyal gerekleri terk etmemek anlamıyla olumludur. Ancak aklı-sosyal gerekleri terk etmek kadar bunları din ve ahlâktan tefrik etmek; dünyayı imarın ötesinde dünyaya bakışı "Dem bu demdir." şeklinde özetlenebilecek¹²³ dehrîlik de sapkın bir tutumdur. Belirtelim ki, dindar biri de dehrî biri de ahlâklı olabilir, ancak "ölüm" fikri, dinî-ahlâkî değerleri kendi kişiliğinde gerçekleştirmek suretiyle ahirete hazırlık için kullanılabilmesi gibi, yaşamın mihverini zevkten

¹²² İbrahim, 14/1; Hadid, 57/9; Nisa, 4/28.

¹²³ Bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, 3. bs., (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 79.

ibaret göstermek (hedonizm) için de kullanılabilir. Sapkın tutum, yaşamın amacını zevkten ibaret gören tutumdur.

İnsan yalnızca bazı potansiyel ve özellikleriyle tanımlanamayacak kompleks bir bütün olduğu gibi, İslâmî ilke ve normlar da seküler ve seküler-dışı veçhelere ayrılmaz. Ondandır 'dünyevi' olarak nitelenen bir düşünce ve yaşam alanını tefrik etmek, onun mesajını kısmen kabul etmek anlamına gelir. Oysa Kur'an açısından ilahî mesajın bir kısmını benimsemek, onun tümünü reddetmekle birdir. Dolayısıyla, ilgiyi beşerî etkinlik ve kültürel başarılarla, bireyin kendisi için 'iyi'yi görebilmesine yönelirken öte-dünyadan sarf-ı nazar etmek İslâm'ın üzerinde durduğu temel saptamalardan biridir. Bu sapma, beşerî hayatın manadan, davranışların da ahlâkî değerden soyutlanmasına yol açar.

İnsan haklarını kullanma ve ona riayet ederek 'öteki'ne muamele etme konusunda bilinçli olmak, öncelikle insan haklarının tutarlı ve yeterli bir düzeyde temellendirilmesini gerektirir. Bunu, herhangi bir dinî kavrama başvurmadan gerçekleştirmeye yönelik yaklaşımlar olduğu gibi, insan haklarının doğası gereği seküler olduğunu ileri süren temellendirmeler de vardır. Oysa insanların kişilik, düşünce ve yaşam tarzlarını derinden etkileyen dini dışlayıcı yaklaşımların pratik açıdan yeterli olmadığı gibi, teorik açıdan da zaaf yanları tespit edilebilir. Sekülerlik insan hakları açısından bazı olumlu katkılar getirmiş olmakla birlikte, insan haklarını temellendirmede yeterli değildir. Ayrıca insan haklarının dayandığı temelleri aşkın ve manevî olandan tecrit etmekle o, insan hakları kavramının bireyler üzerindeki gücünü, vicdanî yaptırımını zayıflatmaktadır.

İslam ise, yaratılış öğretisiyle insanın tabiatı, anlamı ve gayesine ilişkin bir inancı ortaya koymakta ve insan haklarına saygıya dinî bir değer yüklemektedir. İslâm açısından, insan kendi varlığının kaynağı ve kullandığı potansiyellerin yaratıcısı olmadığına göre, insan hakları ilahî kökenlidir. Bu, yaşamın insanın değerini öne çıkaran tasarımı ve insan onurunu korumayı amaçlayan ahlâk kanununun yaratıcı tarafından sunulmuş olmasıdır.

Sekülerliğin gerçekleştirmeyi hedeflediği bireyin kendi yaşam tarzını ve geleceğini kendisinin belirleme anlamına gelen kişi özgürlüğü ve daha özelde fikir hürriyeti, İslâm'ın insan anlayışının ve imtihan, iman, amel, niyet ve sorumluluk kavramlarının öne çıkardığı bir değerdir. Bununla birlikte, sekülerlikte hakikatler rölative olup herhangi bir hayafî gelenek tartışmaya açık kalırken, İslâm açısından mutlak bir hakikat olmakla birlikte insanın özgür ama Allah'a karşı sorumlu oluşu, bu hakikati

bireyin kendi aklı ve vicdanı ile değerlendirmeye tabi tutmasına imkân verir.

İslam’da insan(in) haklarının “Allah’ın hakları (hukûkullâh)” içinde düşünülmesi, “öteki’nin haklarına riayet konusunda inananları daha bilinçli ve duyarlı hareket etmeye yöneltir. Çünkü haklara yalnızca hukukî tanım değil, aynı zamanda ahlakî ve dinî bir tanım getirmek, onun akıl ve vicdan üzerindeki yaptırım gücünü artırır.

İslam, ayrıca seküler yaklaşımlarda görülen insanı bazı boyutlarıyla algılama gibi bir yanlılıkla da malul değildir. Sonuç itibariyle İslam, insan haklarını temellendirmede seküler yaklaşımın içerdiği eksikliklerden uzaktır.

Kaynaklar

- ‘Usmân, Muhammed Fethi, Hukûku’l-İnsân Beyne’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye ve’l-Fikri’l-Kânûnî’l-Ġarbî, (Beirut: Dâru’ş-Şurûk, 1402/1982).
- Akbay, Muvaffak, Umumi Âmme Hukuku Dersleri, (Ankara: A.Ü.H.F. Yayınları, 1948).
- Akılhoğlu, Tekin, İnsan Hakları I, (Ankara: A.Ü. SBF İnsan Hakları Merkezi Yayınları, 1995).
- Altındal, Aytunç, Laiklik -Enigmaya Dönüşen Paradigma-, 2. bs., (İstanbul: Süreç Yayıncılık, 1994).
- “Yeni Bir Religio: İnsan Hakları Evrensel Bildirisi”, Yeni Türkiye, 21 (1998), ss. 356-358.
- Altıntaş, Ramazan, “İslâm’a Göre Sekülerleşmenin İmkânı”, İslâmiyât, IV/3 (2001), ss. 133-142.
- Âmidî, Seyfuddin, el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm, (Mısır: Dâru’l-Kütüb, 1332/1914).
- Ammara, Muhammed, el-İslâm ve Hukûku’l-İnsân -Darûrât... Lâ Hukûk-, (Kuveyt: 1405/1985).
- An-Na’im, Abdullahi A., Islam And Human Rights: Beyond The Universality Debate, <http://www.flwi.rug.ac.be/cie/CIE/an-naim1.htm>
- Ardoğan, Recep, “İslam Açısından Bireysel Özgürlük”, Düşünen Siyaset, 19 (2004), s. 193-206.
- Ardoğan, Recep, “Kelam Ekollerine Göre İlâhî Mesajın Ulaşmadığı Kimsenin Allah’ı Bilme Yükümlülüğü”, Diyanet İlmî Dergi, 41/2 (2005), s. 49-70.

- Ardoğan, Recep, “Mu’tezile’ye Göre Allah’a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”, Marife, III/3 (2003), s. 293-314.
- Ardoğan, Recep, “Müslüman Toplumlarında İnsan Hakları ve Demokrasiye Saygıyı Yükseltecek İslâmî İlkeler” Değerler Eğitimi Dergisi, III/9 (2005), s. 25-57.
- Arkoun, Mohammed, İslam Üzerine Düşünceler, trc. Hakan Yücel, (İstanbul: Metis Yayınları, 1999).
- Arslan, Ahmet, İslâm, Demokrasi ve Türkiye, 2. bs., (Ankara: Vadi Yayınları, 1999).
- Aydın, Mehmet, “Dünyevileşme”, İslâmiyât, IV/3 (2001), s. 13-17.
- Ayn Rand’la Röportaj, trc. Ataç Ünlü, www.objektiv(İstanbul:net/roportaj.htm
- Ayubi, Nazih, Arap Dünyasında Din ve Siyaset, trc. Yavuz Alogan, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1992).
- Bağdadî, el-Fark Beyne’l-Firak, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1416/1995).
- Bakillânî, Kadı Ebu Bekir, el-İnsâf fîmâ yecibü i’tikâduh velâ yecuzü’l-cehlü bih, nşr. M. Zahid el-Kevseri, (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 1993).
- Bakillânî, Kadı Ebu Bekir, Kitabu’t-Temhîdi’l-evâil ve telhîsî’d-delâil, nşr. I. Ahmed Haydar, 3. bs., (Beyrut: Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 1993/1414).
- Ben-yunusa, Mohammed, “Secularism And Religion”, A Christian- Muslim Discussion, edited by Tarek Mitri (Geneva: WCC Publications, 1995), s. 78-85.
- Bloch, Ernst, “Marksizm ve Doğal Hukuk”, Defter -Edebiyat, Tarih, Politika ve Felsefe- Dergisi, 40 (2000), ss. 119-144.
- Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, Ahkâmu’l-Kur’ân, (İstanbul: Matbaatü’l-Evkafî’l-İslâmiyye, 1335).
- Crawford, Marisa; Rossiter, Graham, Religious Education And The Secular Spirituality of Youth, <http://203.10.46.30/ren2/gr18.doc>
- Dâver, Bülent, “Türkiye’de Siyasal Haklar”, Türkiye’de İnsan Hakları Semineri, (Ankara: AÜHF. Yayınları, 1970), ss.
- Donnelly, Jack, Universal Human Rights in Theory And Practice, (Ithaca And London: Cornell University Press, 1989).
- Düzgün, Şaban Ali, Din, Birey ve Toplum, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997).
- Ebu Uzbe, el-Hasen b. Abdilmuhsin, er-Ravdatü’l-Behiyye fîmâ beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mâturîdiyye, (Haydarâbâd: Matbaatü Daireti’l-Ma’arifi’n-Nizamiyye, 1322).

- Ebu Ya'lâ İbn Ferrâ, el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn, nşr. V. Zeydan Haddad, (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1974).
- Ebu Zehra, Muhammed, İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi, trc. Abdulkadir Şener, (İstanbul: Hisar Yayınevi, t.y.).
- el-İcî, Adududdin, el-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y.).
- el-Attas, M. Nakib, İslâm ve Laisizm, trc. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994).
- el-Cüveynî, Ebu'l-Mealî Abdülmelik b. Abdullah, Kitabu't-Telhîs fi Usûli'l-Fikh, nşr. A. Cevlim en-Nevbanî; A. el-'Umerî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996).
- el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye, (İstanbul: İFAV Yayınları, t.y.).
- el-Fâr, Abdülvahid Muhammed, Kanûnu'l-hukûkî'l-insân fi'l-fikri'l-vad'î ve's-şerî'ati'l-İslâmiyye, (Kahire: 1991).
- el-Hayyat, Ebu'l-Huseyn, Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd Alâ'bni'r-Ravendî el-Mulhîd, nşr. Alber N. Nader, (Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâtûlikiyye, 1957).
- el-Mubârek, Muhammed, Nizâmu'l-İslâm -el-Hukm ve'd-devle-, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1394/1974).
- el-Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, Ehl-i Sünnet Akâidi, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1988).
- Erdoğan, Mustafa, Anayasal Demokrasi, 3. bs., (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999).
- er-Rayyîs, Muhammed Ziyâuddin, en-Nazariyyetü's-Siyâsiyyeti'l-İslâmiyye, 5. bs., (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1969).
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed, el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn, nşr. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995).
- et-Tusî, Nasireddin, Risalet-i İmamet, nşr. M. Takî Dâniş Pejve, (Hardadmâh: 1335).
- Fahreddin er-Râzî, Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb), trc. Suat Yıldırım v.dğr., (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989).
- Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-, trc. A. Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997).
- Fromm, Erich, Erdem ve Mutluluk, trc. Ayda Yörükan, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993).
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, el-İktisâd fi'l-İtikâd, nşr. M. el-Kabani ed-Dimeşkî, (Mısır: el-Matbaatü'l-Edebiyye, t.y.).
- Ğannûşî, Raşid, el-Hurriyyetü'l-âmme fi'd-devleti'l-İslâmiyye, 1. bs., (Beyrut: 1993).

- Hatemi, Hüseyin, İnsan Hakları Öğretisi, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988).
- “İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları”, Doğu’da ve Batı’da İnsan Hakları, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 1-15.
- Hazard, Paul, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, trc. Erol Güngör, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994).
- Hjärpe, Jan, “The Contemporary Debate in The Muslim World on The Definition of “Human Rights””, Islam: State And Society, edited by Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, (London: Curzon Pres, 1988), ss. 26-38.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, trc. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993).
- Hudarı, Muhammed, Usûlü'l-Fıkh, 6. bs., (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1389/1969).
- Iqbal, Allama Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989).
- İbn Cevzî, ebu'l-Ferec Abdurrahman, Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbisü İblis, nşr. M. M. el-İstanbulî, (yer yok: Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1396/1976).
- İbn Hazm, Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, (Kahire: Matbaatü't-Temeddün, 1321).
- ibn Humâm, Kemâleddin, Kitabu'l-Musâyere, (İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1400/1979).
- İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, nşr. Yusuf Abdurraman Maraşlı, (Beyrut: Dâru'l-Mâriife, 1987/1407).
- İbn Teymiyye, Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl, nşr. M. Raşid Sâlim, (Riyad, Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiye, 1401/1981).
- Kâidetun Celîletun fi't-Te vessül ve'l-Vesîle, nşr. S. Reşid Rıza, (Mısır: 1345).
- Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şî'ati'l-Kaderiyye, nşr. M. Raşid Sâlim, (Riyad, el-Kütübü'l-İslâmî, 1406/1986).
- İsfehânî, Râğıb, el-Mufradât fi Ğarîbi'l-Kur'an, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986).
- İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, trc. Selâhattin Ayaz, 3. bs., (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997).
- Kaboğlu, İbrahim Ö., Özgürlükler Hukuku, 3. bs. (İstanbul: Afa Yayınları, 1996).
- Kâdi Abdülcebâr, “el-Muhtasâr fi Usûli'd-Dîn”, Resâilu'l-Adl ve't-tevhid, nşr. M. Ammâra, (Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1971).
- Kâdi Abdülcebâr, el-Muhît bi't-Teklîf, nşr. es-Seyyid Azmî, A. Fuad el-Ezherî, (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, t.y.).

- Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, nşr. Abdülkerim Usmân, (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988).
- Kamali, Mohammad H., "An Analysis of Right (Haqq) in Islamic Law", The American Journal of Islamic Social Sciences, X/3 (1993), s. 340-366.
- Kapani, Münci, Kamu Hürriyetleri, 5. bs., (Ankara: AÜHF. Yayınları, 1976).
- Kaplan, Yusuf, "Seküler Aklın Ötesi", İslâmiyât, IV/3 (2001), ss. 81-102.
- Lewis, Bernard, İslâm'ın Siyasal Dili, trc. Fatih Taşar, (Kayseri: Rey Yayınları, 1992).
- Locke, John, "The Two Treatises of Civil Government", Readings in Political Philosophy, edited by F. W. Coker, 17th Printing, (New York: Macmillan Publishers, 1961), s.
- Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed, Kitabu't-Tevhîd, nşr. F. Huleyf, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1970).
- Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, nşr. M. M. er-Rahman, (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1983).
- Mâverîdî, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, trc. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994).
- Nevbahî, Ebu'l-Muhammed el-Hasen b. Musa, Kitabu'l-Firaki'ş-Şîa, nşr. H. Ritter, (İstanbul: 1931).
- Paine, Thomas, İnsan Hakları, trc. M. Osman Dostel, (İstanbul: MEB Yayınları, 1988).
- Rand, Ayn, "İnsan(ın) Hakları", Sosyal ve Siyasal Teori, trc. ve nşr. Atilla Yayla, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993), s.
- Rousseau, Jean Jack, Toplum Sözleşmesi, trc. Vedat Günyol, 6. bs., (İstanbul: Adam Yayınları, 1994).
- Said, Abdul Aziz, "Human Rights in Islamic Perspectives", Human Rights - Cultural And Ideological Perspectives, edited by A. Pollis and P. Schwab, (New York: Praeger Publishers, 1979), s. 86-100.
- Selçuk, Mualla, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir Mi?", Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, (İstanbul: MEB Yayınları, 2000), ss. 207-224.
- Sıbâh, Suâd Muhammed, Hukûku'l-İnsân fi'l-'Asri'l-Muâsır, 2. bs., (Lübnan, y.y., 1997).
- Spickard, Ph. D. James V., "Human Rights, Religious Conflict, and Globalization. Ultimate Values in a New World Order", Most Journal on Multicultural Societies, vol. I/1, <http://www.unesco.org/most/v11n1spi.htm>
- Spinoza, Benedictus, "Din ve Siyaset Üstüne Bir İnceleme", trc. Harun Rızatepe, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, nşr. Mete Tuncay, (Ankara: Teori Yayınları, 1986).

- Şatbî, el-Muvâfakât, trc. M. Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990).
- Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, nşr. E. A. Mehnâ; A. H. Fâur, 4. bs., (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1415/1995).
- Nihâyetü'l-ikdâm fi İlmi'l-Kelâm, nşr. Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934).
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, Nazmu'l-ferâid, (İstanbul: 1288).
- Talbi, Mohammed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", Islamochristiana, 11 (1985), s. 99-113.
- Tanör, Bülent, Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu, 3. bs., (İstanbul: Yön Matbaası, 1994).
- Tatazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, Şerhu'l-Akâid, (İstanbul: Dersaadet Yayınevi, t.y.).
- Tibi, Bassam, The Challenge of Fundamentalism -Political Islam And The New World Disorder-, (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, nşr. İ. Karaçam v.dğr., (İstanbul: Azim Dağıtım, 1995).
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer, el-Keşşâf fi hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1977).
- Zevkliler, Aydın, Medeni Hukuk -Giriş ve Başlangıç Hükümleri-, 2. bs., (Ankara: Savaş Yayınevi, 1989).
- Zuhaylî, Muhammed, Hukûku'l-insân fi'l-İslâm -Dırâsetun mukâranetun me'a'l-İ'lâni'l-Âlemî ve'l-İ'lâni'l-İslâmî li-Hukûki'l-İnsân-, (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1418/1997).

BİR TOPLANTININ ANATOMİSİ: HOLLANDA’NIN LAHEY (DEN HAAG) ŞEHRİNDE YAPILAN “DİNLER VE İNSAN HAKLARI” TOPLANTISI VE TARTIŞMALAR

Özcan HIDİR*

ÖZET

Uluslararası İnsan Hakları Beyannamesinin kabulünün 60. yıldönümü, bu sene bütün dünyada çeşitli etkinliklerle kutlanmıştır. Bu münasebetle Hollanda’danın Lahey (The Hague) kentinde bulunan Uluslararası Adalet Divanı’nın yer aldığı binada (Peace Palace), “İnsan hakları ve Dinler/İnançlar” adı altında uluslararası bir toplantı düzenlenmiştir. “Justice and Peace” adlı (Katolik) kurumun, Lahey Belediyesi ve Hollanda Dışişleri Bakanlığı ile işbirliği içinde 09-10 Aralık 2008 tarihlerinde organize ettiği bu toplantı, İslam, Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Taoizm gibi dünyadaki belli başlı din ve inançların en üst seviyedeki 10 lideri ile insan hakları savunucularını bir araya getirmiştir. Bu dini liderler insan haklarına dair temsil ettikleri dinlerinin görüşlerini kısaca açıklamışlar ve ardından da bu toplantıda imzalanmak üzere, sözü edilen dinlerden birer temsilcinin katılımıyla oluşturulan komisyonun hazırladığı “Faith in Human Right=İnsan Hakları ve Dinler” adlı deklarasyon, toplantıya katılan dini liderlerce sırasıyla imzalanmıştır. Böylece bu dini liderler, temsil ettikleri dinlerin aslında insan haklarını desteklediğini onaylamış ve ilan etmişlerdir.

Anahtar kelimeler: insan hakları, din, dini liderler, Justice and Peace adlı kurum, insan hakları ve dinler, deklarasyon, Hollanda ve Lahey Şehri.

ABSTRACT

An Evaluation of the Meeting: “Religions and Human Rights” Congress in Den Haag, Holland and the Discussions

The International Human Rights Day –December 10th 2008- all over the world the 60th anniversary of the Universal Declaration of Human Rights has been commemorated this year. On this occasion an International Inter-religious conference Faith in Human Rights has been held in The peace Palace in The Hague, The Netherlands. This conference has been organized by Justice and Peace Netherlands in cooperation with the Ne-

* Assoc. Prof. Dr. Rotterdam İslam Üniversitesi. E-posta: ohidir@hotmail.com

derlands Ministry of Foreign Affairs and Municipality of The Hague. Ten high-ranking authorities of the world's largest religious communities, a large number of national and international human rights advocates including several government ministers were present in this meeting. For this occasion a statement under the title "Faith in Human Rights" has been prepared by a commission formed by the representatives of major religious communities in the Netherlands. At the conference the ten supreme religious leaders, representing Hinduism, Islam, Buddhism, Christianity, Judaism and Taoist religions or beliefs have briefly presented their visions on human rights. Thereafter they have signed the statement. In doing so they have jointly pronounced and confirmed symbolically that their religious and spiritual traditions defend the human rights.

Keywords: human rights, religion, religious leaders, Justice and Peace, faith in human rights, statement, The Netherlands and The Hague.

Giriş

İnsan haklarına dair kavram ve değerlerin çoğunlukla dinler ile sıkı irtibatlı olduğu genel olarak bilinmektedir. 2008 yılı itibariyle 60 yılı kutlanan Uluslararası İnsan Hakları Beyannâmesi (UDHR) de, insan hakları ile dinlerin ilişkisi konusunda bazı ifadeler taşımaktadır. Zira UDHR'ın ilanından sonra dünyada, kişi hak ve onurunun önemi daha kuvvetle vurgulanır olmuş; kişinin din-inanç, cinsiyet ve ırkına saygı duyulması çok daha kuvvetle savunulur hale gelmiştir. Esasen bütün bunlar, hemen bütün dinlerin de savunduğu hususlardır.

Meseleye bu açıdan bakılırsa insan hakları konusunda dinî liderler başta olmak üzere bütün din mensupları ile sıkı bir işbirliğine gidilmesi, onların desteğinin kazanılması, bugün dünden daha fazla önem arz etmektedir. Zira günümüzde dünya nüfusunun %75'ten fazlasının şu veya bu şekilde bir dîne mensup olduğu ifade edilir.¹ Dolayısıyla bu dinlerin önde gelen liderlerinin din mensuplarını insan haklarına sahip çıkmaya teşvik konusundaki rolleri de büyüktür. Bu itibarla dünya dinlerine mensup din adamlarının insan haklarına sahip çıkmaları, desteklemeleri, 61. yılı kutlanan "Uluslararası İnsan Hakları Beyannâmesi"nin uygulanarak yaygınlık kazanması açısından da önemi hâizdir.

Bu noktadan hareket eden Hollanda'nın en önemli sivil toplum kuruluşlarından olan Katolik "Justice and Pecaë" adlı kuruluş, Lahey Belediyesi

¹ Buna katılmayanlar da oldukça fazladır ve onlara göre dünyada inanmayanların oranı inananlardan çok daha fazladır. Nitekim günümüzde Batı ülkelerinde inanmayanların oranının %60'lar civarında seyretmesi, bu görüşü haklı çıkaracak nitelek arzeder.

ve Hollanda Dışişleri Bakanlığı'nın da desteğiyle, 09-10 Aralık 2008 tarihinde dünyadaki belli başlı dinlerin en üst seviyedeki 10 liderinin katıldığı uluslararası bir toplantı organize etmiştir. Daha ziyade “seremonik” düzeydeki bu son toplantıdan önce, Hollanda'da bulunan belli başlı dinlerden birer temsilcinin katılımıyla oluşan komisyonun yaklaşık 8 ayda hazırladığı “2008 Faith in Human Right” adlı deklarasyon, toplantıya katılan dinî liderlerce sırasıyla imzalanmıştır.

Bu tebliğimizde biz, hazırlık komisyonunda Müslümanları temsilen katılmamız hasebiyle, toplantının amaçları, hazırlık süreci, dini liderler anlamında katılımcıların seçimi, deklarasyonun muhtevası, yansımaları ve bilhassa da Hollanda'da son yıllarda meydana gelen Müslümanlara yönelik bazı olumsuz olaylarla ilgisine dair dikkat çekici noktaları değerlendireceğiz.

A. Toplantının Yeri, Kurumu, Amacı, Hazırlık Süreci ve Katılımcıları

1. Toplantının Yeri ve “Justice and Peace” Kurumu

Toplantının mekânı olarak Hollanda'nın Lahey (Den Haag) şehrinin seçilmiş olması anlamlıdır. Zira bu şehir, uluslararası insan hakları ihlalleri ile alakalı davaların görüldüğü ve savaş suçlularının yargılandığı Uluslararası Adalet Divanı'nın bulunduğu şehirdir. Bu yönüyle insan haklarına dair bir toplantının ilave anlamlar kazanacağı bir şehirdir. Bundan daha da dikkat çekici olanı ise, nihai toplantının yapıldığı bina olarak Uluslararası Adalet Divanı'nın tarihi binasının seçilmiş olmasıdır.

Toplantıyı düzenleyen kurum ise, Katoliklere ait yarı resmî bir kurum olarak çalışan en önemli iki sivil toplum kuruluşundan biridir. Kurum kendini Katolik İnsan Hakları Organizasyonu olarak tanıtır. Kurum Katolik duyarlılığını Hollanda'da ve Hollanda dışında yaygınlaştırmak, dünyada adalet ve barışı temin etmek için insanları teşvik etmek olarak tanımlamıştır. Ancak bu kurum söz konusu ettiğimiz toplantıyı Lahey Belediyesi ve Hollanda Dışişleri Bakanlığı ile işbirliği içinde gerçekleştirmiştir.

2. Toplantının Amacı

İnsan Hakları ve Dinler toplantısının görünürdeki amacı, insan hakları alanında dinlerin rolünü vurgulamak, mümkün olduğunca öne çıkarmak ve din mensuplarının dünyadaki insan hakları ihlallerini önlemedeki aktif katılımını sağlamak olarak deklare edilmiştir. Bu anlamda dünyadaki insan hakları ihlallerine, adaletsizliklere ve şiddete karşı güçlü bir dinî-ahlakî vurgu yapılması gerektiğinin özellikle altı çizilmiştir. Buna göre önemli dinlerin temsilcilerinin böyle bir toplantıya katılımları ve deklarasyona imza atmalarına

rının, dinlerin öz itibarıyla insan haklarını ve insan hak ve hürriyetlerini savunduklarını gösterecektir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, dünya nüfusunun hemen hemen %75'inin bu önemli dinlerden biriyle ilişkilendirilebileceği ifade edilmektedir. Ayrıca temsil ettikleri toplumlarda ve genel anlamda dünyada din mensuplarının bu katılımları dinlerin insan haklarını ihlal ettiklerine dair suçlamaların da önüne geçme anlamında sembolik bir öneme sahip olacaktır.

Diğer taraftan belli başlı din mensuplarının aynı toplantıda ortak bir deklarasyona imza atmaları, "ortak toplumsal sorumluluk", "ortak dinî sorumluluk" veya "paylaşılmış dinî sorumluluk" idealinin hayat bulmasında önemli bir süreci başlatacaktır. Böylece din mensupları ve dinî topluluklar arasında insan haklarına yönelik bilinçlenme filizlenecek ve bu, daha sonraki süreçte ortak prensip ve uygulamalarda birleşmeye zemin açacaktır.

Bütün bunların ötesinde, görünürdeki bu amacın dışında son yıllarda Hollanda'da meydana gelen özellikle İslâm karşıtı tutumlar karşısında bilhassa müslümanlara "Biz insan haklarına ve özelliklere müslümanların haklarına saygılıyız" mesajı vermek olduğu da düşünülebilir. Zira son özellikle 11 Eylül Hadisesi'nden sonraki dönemde Hollanda'da bilhassa İslâm ve Müslümanlarla alakalı, ırkçı politikacı Geert Wilders'in söylem ve eylemleri başta olmak üzere, bir dizi olay meydana gelmiştir ki, aşağıda ayrı bir başlık altında ele alacağımız Wilders'in "Fitne" adlı filmi etrafındaki olayların böyle bir toplantı ile irtibatını kurmak tabiatıyla mümkün olmaktadır. Zira bununla paralel olarak şunu söyleyebiliriz ki, toplantıyı Hollanda'nın en önemli Katolik Sivil Toplum kuruluşlarından biri olan Justitia et Pax adlı kurumun düzenlemesinden, aslında bu toplantının yapılışının ardındaki esas gayenin, müslüman dünyaya seslenmek olduğu da sezilmektedir. Burada da hâlihazırda Batı'da hâkim olan "Dünyadaki insan hakları ihlallerinin en çok görüldüğü ülkeler, Müslüman ülkelerdir" temel sâikiyle hareket edilmektedir. En azından Batı medyasındaki genel imaj/fotoğraf ve algı bu yöndedir. Toplantının gerek hazırlık esnasındaki gerekse ikili konuşmalar veya müzakereler esnasındaki konuşulanların satır araları okunduğunda ortaya çıkan fotoğraf budur.

Bununla birlikte bu konuda somut bir delilden ziyade, gerek hazırlık aşamasında gerekse toplantı ile alakalı medyada yer alan tartışmalardaki izlenimlerle hareket etmekteyiz.

3. Hazırlık Süreci

Toplantının hazırlık süreci bir yılı aşkın bir süre öncesinde başlamıştır. Uluslararası İnsan Hakları Beyannâmesi kabulününün 60. yılı münâ-

sebebiyle Lahey Belediyesi böyle bir toplantıyı düzenlemek için karar almış ve bu toplantıyı düzenlemek üzere Katoliklere ait Hollanda'daki en önemli sivil toplum kuruluşundan biri olan Justice and Peace (Justitia et Pax)" adlı kurumu görevlendirmiştir. Bunun üzerine söz konusu kuruluş, dünyadaki belli başlı dinlerin temsilcilerinin yer aldığı bir "çalışma grubu/working groep" oluşturmuştur. Ayrıca bu grubun da sorumlu olduğu ve üst seviyedeki bağlantı ve planlamalardan sorumlu bir üst kurul (steer groep) oluşturulmuştur.

Sözünü ettiğimiz bu Çalışma Grubu, hemen her ay bir araya gelmiş ve yapılacak işleri planlamıştır. Bu işler başlıca şunlar olmuştur:

- a. Toplantıya davet edilecek temsil gücü yüksek en üst düzey din adamının belirlenmesi
- b. 3 Aralık'ta Hollanda Kraliçesi Beatrix'in de katılımıyla yapılan seremonik düzeydeki nihai toplantıda okunacak ve bütün din mensuplarının imzasına açılacak üç sayfalık ortak deklarasyonun hazırlanması.

Komisyon bu iki önemli iş için bütün hazırlık süreci içinde, iki ayı çalıştay düzenlemiştir. Bunlardan ilki, dünyada insan hakları alanında uzman kişilerin görüşlerine başvurmak için 2-4 Haziran 2008'de Lahey'de yapılmış ve iki gün sürmüştür. Bu toplantıda daha önce alt komisyon tarafından hazırlanan taslak metin müzakereye açılmıştır. Toplantıya katılan uzmanların görüşleri alınıp bunlar "çalışma grubunda" tekrar müzakere edildikten sonra, daha önce toplantıya katılacaklarını bildiren her dinin en üst düzey yetkilisinin görüşlerini almak üzere metin kendilerine gönderilmiştir. Daha sonra ise Eylül 2008'de toplantıya katılacaklarını bildiren dinî liderlerin temsilcileri Lahey'e davet edilmiş ve "Çalışma Grubu" ve "Steer Grup" üyelerinin de katılımıyla geniş anlamda bir müzakere daha yapılmış ve metne son şekli verilmiştir. Ardından da bu metin tekrar bütün dinî liderlere gönderilmiştir.

4. Toplantıya Katılıp Deklarasyonu İmzalayan Dinî Liderler

Toplantıya belli başlı dünya dinlerinin en üst düzey dinî liderlerinin katılımı hedeflenmiştir. Ancak farklı sebeplerle bu tam olarak başarılamamıştır. Bunun en önemli sebepleri olarak her din içerisinde farklı mezheplerin olmasıdır. Dolayısıyla nitelik olarak etkili ve nicelik olarak da temsilcisi fazla olan din ve mezhepler tercih edilmeye çalışılmıştır. Bazı dinî liderler de önce söz verdikleri halde son anda gelmekten vazgeçmişler ve yerlerine temsilcilerini gönderme yolunu seçmişlerdir.

Bu amaçla toplantıya Hıristiyanlık'tan üç (Katolik-Protestan-Ortodoks), İslâm'dan iki (Sünni-Şii) ve Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve Taoizm'den de birer temsilci davet edilmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca Hollanda içinden ve dışından, kendi isteğiyle toplantıya katılıp deklarasyona imza atmak isteyen dinî liderler de toplantıya davet edilmiş ve metni imzalamışlardır.

1. Prof. Dr. İbrahim en-Necm (Mısır Müftüsü Başdanışmanı-Ezher Üniversitesi Öğretim Üyesi)
2. Dr. Ali Beşir Hüseyin Sâdık en-Necefî (Irak Şiiilerinin Dini Lideri Ali es-Sistanî'nin yardımcısı)
3. Rabbi Prof. Dr. Abraham Soetendorp (Hollanda Liberal Yahudileri Başkanı)
4. Swami Dayananda Saraswati (Hindu din adamı ve Dünya Dinî Liderler Konseyi Başkan Yardımcısı)
5. Dr. Gerard J. N. De Korte (Hollanda Katolikleri temsilcisi-Groningen-Leeuwarden Kardinali)
6. Dr. Samuel Kobia (Kenya Metodist Kilisesi Temsilcisi-Dünya Protestan Kiliseler Birliği Genel Sekreteri)
7. Drikung Kyabgon Chetsang Rinpoche (Tibet Budistlerinin/Dalai Lama'nın temsilcisi)
8. Master Zhi-Wang Lee (Singapur'da bulunan Taoist Misyonu ve Taoist Teolojisi adlı kurumun lideri)
9. Mona Polacca M.S.W. (Amerikan Yerlileri Dinî Liderlerinden)
10. Archdeacon Athenagoras (Fener Rum Patrikhanesi'nin Beçika Psikopos'u)

Öte yandan davetli bu dinî liderlerin yanı sıra toplantıya alt düzeyde başka pek çok dinî lider ve din temsilcisi de katılmış ve nihai toplantı esnasında metni imzalamışlardır.

B. Toplantı İçin Hazırlanan Deklarasyonun Muhtevası ve Temel Vurguları

İngilizce kaleme alınan üç sayfadan oluşan nihai deklarasyon, toplantıya iştirak eden din temsilcilerinin şu ifadeleri ile başlamaktadır:

“Muhtelif dünya dinlerinin temsilcileri olarak bizler, temel insan hak ve hürriyetlerini gerek ferdi gerekse topluluk halinde dinlerimizin desteklediğini bildirmek ve onaylamak üzere Uluslararası Adalet Divanı'nın bulunduğu Lahey Şehri'nde toplandık. Şunu üzülererek kabul ediyoruz ki, dinler de bazan çeşitli şekillerde şu veya bu gerekçelerle temel insan hak-

larını ihlal etmenin aracı olarak kullanılabilir. Fakat farklı inançları temsil eden bizler vurguluyoruz ki, esasen dinlerin temel kaynakları insan haklarını desteklemede ilham kaynağı olmuştur.”²

Din temsilcilerinin insan hak ve hürriyetlerine güçlü bir şekilde vurgu yaptığı bu grışten sonra din temsilcilerinin temsil ettikleri İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin kutsal kitaplarından seçilmiş insan haklarını destekleyen birer kutsal metnin İngilizce tercümesine yer verilmiştir.

Toplam üç sayfadan oluşan ve “İnsan Hakları: Yapılanlar/Kazanımlar”, “İnsan Hakları: Meydan Okumalar”, ve “Dinler ve İnsan Hakları Arasındaki İlgisi” şeklinde üç temel bölümden oluşan deklarasyon, şu noktalara özellikle vurgu yapmaya çalışmıştır:

1. Temel insan hak ve hürriyetleri konusunda Uluslararası İnsan Hakları Beyannamesinin öneminin bir kez daha altını çizmek ve Beyanname’nin kabulünden ardından geçen 60 sene zarfındaki gelişme ve kazanımları ortaya koymak,

2. İnsan hakları ile önemli dünya dinlerin temel öğretisi ve değerleri arasındaki güçlü bağ ve uyumu göstermek

3. İnsan hak ve hürriyetleri konusunda gelecekte neler yapılabileceğine projeksiyon tutmak ve dünyadaki belli başlı din mensuplarının temel insan hak ve hürriyetlerine gelecekte tam anlamıyla sahip çıkmalarını temin etmek

Deklarasyon şu ifadeleri taşıyan bir sonuç kısmı ile sona ermiştir:

“İnsan hak ve hürriyetlerine olan desteği dini topluluklar ile genişletmek amacıyla, dünyadaki belli başlı dini liderleri bu deklarasyonu imzalamaya ve desteklemeye çağırıyoruz. Yine dünyanın her yerindeki din mensuplarını da, bu deklarasyona sahip çıkmalarını ve onu mümkün olduğunca yaygınlaştırıp gereğince hareket etmelerini bekliyoruz.”³

C. Toplantının Hollanda’daki İslâm Karşıtı Gelişmeler ve Özellikle de Geert Wilders’in “Fitna” Filmi İle İlgisi

Soğuk Savaş’ın sona ermesinden sonra Batı’da, İslâm’ı bir tehdit kaynağı olarak görme ve bu temelde kitleleri harekete geçirmek önemli bir siyaset aracı haline geldi. Özellikle kriz ve seçim dönemlerinde, saygın

² Komisyon, “Faith in Human Rights”, Justice and Peace, The Hague, s. 1.

³ Komisyon, “Faith in Human Rights”, s. 3.

bilinen Batı'lı politikacı ve aydınlar bile bu “araca” başvurmaktan çekinmezler. Aslında bu durum, kökleri Ortaçağ Avrupa'sındaki İslâm karşıtlığına uzansa da, daha ziyade Soğuk Savaş ve özellikle 11 Eylül konjonktürünün ortaya çıkardığı bir durumdur. Son 10 yılda Hollanda bu açıdan bilhassa öne çıkmıştır. 2002 yılında bir Hollandalı tarafından öldürülen ırkçı politikacı Pim Fortuyn ile gün yüzüne çıkan ve Somali asıllı İslâm karşıtı politikacı Ayaan Hrschi Ali, Hilbrand Nawijn, Marco Pastors ve Rita Verdonk ile devam eden Hollanda'daki bu anti-islamist politik hareket –ki yapılan araştırmalar Hollanda'da %20-25 civarında ırkçı oy potansiyeli olduğu yönüdedir-, son yıllarda özellikle Geert Wilders ve Ehsan Jami adlı politikacılar ile gündemdedir. Bilindiği üzere Geert Wilders, “Fitna” adlı Kur'an'ı “faşist bir kitap” olarak niteleyen 16 dakikalık provokatif filmi 27.03.08 tarihinde yayımlamış ve Müslümanlarda büyük infiallere sebep olmuştur.

Hollanda'daki anti-islamist ve islamofobik politik çizginin bugünkü temsilcisi olan Geert Wilders, Wilders, 12 eyaletli Hollanda'nın Limburg bölgesinde doğmuş “aşırı sağcı” bir siyasetçi. 2002 yılında Liberal Parti'den parlamantoya girmiş ve 2004'te bu partiden ayrılarak Groep Widere adıyla önce kendi parlamanto grubunu oluşturmuş ardından da Özgürlük Partisi (PVV) ismiyle partisini kurarak Pim Fortuyn'un ırkçı ve anti-İslamist fikirlerinin bayraktarlığını yapmaya başlamıştır. Hâlihazırda parlamantoda 9 milletvekili ile temsil ediliyor. Wilders siyasete girdiğinden bu yana, ancak esasen kendi parlamanto grubunu kurduğu 2004 yılından bu yana hemen hemen bütün politik mesaisini müslümanlara saldırmaya harcamıştır. Bu maksatla her fırsatı kullanmış ve her fırsatta İslam'a, Kur'an'a, Hz. Peygamber'e ve müslümanlara saldırmıştır. Adeta onun İslam'a ve müslümanlara saldırmadığı bir konuşması yok gibidir. Yakın sayılabilecek zamanda Wilders son derece incitici, Müslümanların en temel haklarını ihlal edici anti-İslamist beyanlarda bulunmuştu. Mesela o, Hz. Peygamber'i Hitler'e ve Kur'an'ı da Hitler'in *Kavgam* adlı kitabına benzetmiş; yine Kur'an'ın “faşist bir kitap” olduğunu ve Hollanda'ya uymadığını ve yasaklanmasını istemişti. Onun bu yöndeki sözlerinden bazıları şunlardır:

“Kur'an'a, tıpkı *Mein Kampf* gibi sadece araştırmalar için izin verilmeli. Camilerde ve evlerde okunması yasaklanmalı ve cezalandırılmalıdır. Bu yasak, şiddet ve terör ilhamını Kur'an'dan alan müslümanlar için önemli bir uyarı olacaktır.”⁴

⁴ *Volkkrant*, 08.08.07.

“Hollanda’da Müslümanların artışına ve cami yapımlarına ‘yeter artık’ demek lazım. Bu bir islamîleşme tsunamisi”⁵

“Kur’an faşist bir kitaptır”⁶

Bunların yanı sıra o, Danimarka’daki karikatürleri kendi şahsî web-sitesinde yayımlamış ve Ayaan Hirhi Ali’nin de en önemli destekçilerinden olmuştur. Yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı üzere, esasen Wilders Batı’daki pek çok araştırmacı ve politikacı gibi İslâm’ı bir din olarak değil, “faşizm” ve “komünizm” gibi bir politik ideoloji olarak değerlendirmiştir. Kur’an’ın “faşist bir kitap” olduğuna dair beyanı da bunu açıkça gösterir.

Hız. Peygamber, Kur’an ve İslâm’a yönelik söylem ve eylemlerinde Wilders’a kaynaklık ettiğini düşündüğümüz bir kitap, Craig Winn’e ait *Prophet of Doom* adlı eserdir. Kitabın alt başlığında ise şu kışkırtıcı ifadeler vardır: “Muhammed’in Kendi Kelimelerinde İslâm’ın Terörist Dogmaları”. Bu eser 702 sayfaya ilaveten 150 sayfalık eklerden oluşan kitabın bir bölümü “Mein Kampf” başlığını taşıyor ve Hitler’in yahudilere yönelik sözleri ile Kur’an’daki ve hadislerdeki yahudilere yönelik ayet ve hadisler karşılaştırılmakta ve birbirinden farkı olmadığı söyleniyor. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bundan bir müddet önceki bir açıklamasında⁷ Wilders, Kur’an-ı Kerim’i Hitler’in II. Dünya Savaşı’ndan bu yana Hollanda’da yasak olan *Mein Kampf* adlı kitabına benzetmiş ve dolayısıyla camilerde dahi yasaklanmasını istemişti. Hatta şu anki kanunlar yeterli değilse bunun için yeni bir kanun çıkarılması gerektiğini bile söylemişti.

Wilders’in İslâm karşıtı eylem ve söylemlerinin zirvesi, internette yayımladığı ve ilk gün itibarı ile Hollanda içinden 2 milyon Hollanda dışından da 800 bin kişinin izlediği belirtilen “Fitna” adını verdiği 16 dakikalık filmdir. Bilindiği üzere bu filmin yayımlanması öncesi ve sonrasında gerek Hollanda’da gerekse İslâm dünyasında Hollanda’ya yönelik önemli baskılar olmuştur. Wilders’in bu filmi, Hollanda’da ve İslâm aleminde olduğu kadar bütün dünyada daha henüz piyasaya çıkmadan gündem oluşturan tek film olma özelliğine sahiptir. Hollanda medyasında hergün bu film ile alakalı pek çok haber-yorum çıkmış ve dolayısıyla bir siyasetçi olarak bu işten en fazla nemalanan da Wilders olmuştur. Film ilk gündeme getirildiği andan itibaren işin ciddiyetinin farkında olan Hollanda Hükümet-Devleti, bu filmin yayımlanmaması konusunda Adalet ve Dışişleri

⁵ *Volkskrant*, 08.08.07.

⁶ *Volkskrant*, 08.08.07.

⁷ *Volkskrant*, 08.08.07.

bakanları seviyesinde Wilders ile görüşmeler yapmış ve filmin Hollanda açısından olası dış ve iç zararlı sonuçlarına dikkat çekmişti. Başbakan Balkanende de endişelerini dile getirmiş ve filmin olası olumsuz sonuçlarından Wilders'in sorumlu olacağını bildirmişti. Bu olası sonuçlar içinde de ekonomik çıkarlar ve İslâm ülkelerinde yaşayan Hollanda vatandaşlarının güvenliği özellikle vurgulanmıştı. Kendisi de bir Hollandalı eski bir politikacı olan NATO Genel Sekreteri de, filmin yayımlanmasının özellikle Afganistan'daki Hollandalı askerlerin güvenliğini ciddi biçimde tehlikeye sokacağını vurgulamıştı. Bu arada Hollanda'daki müslüman gruplara sakın olma çağrıları yapılmış ve halen de yapılıyor. Hiç olmadığı kadar müslümanların gündemi bu filme endeksledi. Bazı müslüman kuruluşlar bildiriler yayımlıyor, Cuma hutbelerinde uyarılarda bulunuluyor. Bazı müslüman kuruluşlar Wilders hakkında davalar açtılar. Bugüne kadar belki de hiç olmayacak Faslı İslâmî cemiyet ve gruplardan 250 kadarı bir araya gelerek toplantı yaptılar ve tepkisellikten kaçınmaya, sakın olmaya ve filmin yayımlanacağı günlerde Faslılara ait camilere yabancıları almama kararı aldılar.⁸

Tabiatıyla bütün bunlar, İslâm dünyasında Hollanda'nın "toleranslı ülke" olduğu yönündeki imajına zarar vermiştir. Tabiatıyla bunun, özellikle Müslümanlar ve İslâm ülkeleri nezdinde siyasî ve ekonomik olarak Hollanda Devleti'ne getireceği problemler de göz ardı edilmemelidir. Zira toplumda etnik ve dini gruplar arasında meydana gelen aşırı gerginlik ve polarizasyonun yanı sıra, Hollanda'daki ırkçı tutumları belgelenmiştir. Çünkü bundan yaklaşık bir buçuk yıl önce Avrupa Komisyonu tarafından Hollanda hakkında yayımlanan raporda, 11 Eylül 2001'den itibaren Hollanda'da genel olarak yabancılara yönelik kötü muamele ve temel insan haklarına yönelik ihlallerinin artış gösterdiği, Hollanda'da yaşayanlar arasındaki ayrışmanın derinleştiği ve özelde ise islamofobik söylem ve eylemlerin arttığı bizzat AB raporu ile belgelenmiştir.⁹

Sonuç:

Bütün bunlar ışığında şu söylenebilir ki, Hollanda'daki İslâm ve müslümanlara yönelik hak ihlalleri ve saldırıların, yukarıda da söylediğimiz üzere Hollanda'nın "toleranslı ülke" olması yönündeki daha önceden var olan genel kanaate zarar verdiği derinden hissedilmiştir. Dolayısıyla yarı resmî olarak hükümet kaynaklarından beslenen ve Protestan-Katolik

⁸ Bu konuda bk. Hıdır, Özcan, "Hollanda Wilders İle Harakiri Yapıyor", *Zaman Gazetesi*, 30.03.2008.

⁹ Hıdır, "Hollanda Wilders İle Harakiri Yapıyor".

arka plana yaslanan NGO'lar kanalıyla bu imajın restorasyonuna dair çalışmalarına girişilmiştir. Burada temel amaç, kapsam ve sonuçlarını ortaya koymaya çalıştığımız “dinler ve insan hakları” adlı toplantının önemli amaçlarından birisinin de, Hollanda'nın, insan hakları ihlalleri anlamında ve özellikle de müslümanlara yönelik tutumları açısından son yıllarda nisbeten negatifleşen imajını düzeltme yönünde atılmış bir adım olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Ne var ki “toplantının tek amacı budur” demek de, hakşinaslık olmayacaktır. Zira dünyadaki belli başlı dinlerin en üst düzey temsilcilerini insan haklarının iyileştirilmesi amacına hizmet eden bir deklarasyon üzerinde mutabık kılmak ve sembolik düzeyde de olsa onları bir araya getirmek, başlıbaşına takdir edilmesi gereken önemli bir başarı ve Hollanda Devleti adına dünyaya verilmiş mühim bir dinî-siyasî mesajdır.

Kaynakça:

1. Hıdır, Özcan, “Hollanda Wilders İle Harakiri Yapıyor”, *Zaman Gazetesi*, 30.03.2008.
2. Komisyon, “Faith in Human Rights” adlı Justice and Peace adlı kurum tarafından hazırlanan 3 sayfalık deklarasyon.
3. *Volkskrant Gazetesi*, 08.08.07.

7. OTURUM

Oturum Başkanı:

Prof. Dr. Nasuhi Ünal Karaarslan

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat

Kur'ân'da ve Hz. Peygamberin Uygulamalarında “Esirlerin Âkıbeti”

Dr. Mehmet Nadir Özdemir

Hz.Peygamber'in Toplumu Dönüştürürken Köleleri Hürriyetlerine Kavuşturması ve Konunun Günümüz İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi

Dr. Nuri Kavak

Osmanlı Adalet Sisteminde Gayr-i Müslimlerin Yeri ve Örnekleri (Şer'iyye Sicillerine Göre)

Abdurrahman Yazıcı

Osmanlı Hukûk-ı Âile Karamânesi'nde Hıristiyan ve Yahudilere Tanınan Haklar

KUR'ÂN'DA VE HZ. PEYGAMBERİN UYGULAMALARINDA “ESİRLERİN ÂKİBETİ”

Ahmet Hamdi Furat*

ÖZET

Kur'an-ı Kerim'de esirlerin âkıbeti ilgili hükümleri Muhammed sûresi dördüncü âyet düzenlemiştir. “İnkâr edenlerle karşı karşıya geldiğiniz zaman, hemen boyunlarını vurun; sonunda onları iyice bozguna uğratarak zafer kazanınca da artık bağı sımsıkı tutun. Bundan sonra ya bir lütuf olarak onları bırakın veya bir fidye karşılığı salıverin. Öyle ki savaş ağırlıklarını bırakın” meâlindeki âyette, inkâr edenlerle karşılaşıldığı zaman onlarla etkisiz hale getirinceye kadar savaşılmaması, düşman etkisiz hale getirildiğinde ise (ishân), bağın sıkı bağlanması yani esir alınması vurgulanmıştır. Âyette daha sonra ele geçirilen esirlerle ilgili ahkâma geçilmiş ve onların ya menen (karşılıksız olarak) ya da fidâen (fidye karşılığında) serbest bırakılmaları emredilmiştir. Yani sonu serbest bırakılma olan iki alternatifin dışında herhangi bir alternatiften bahsedilmemiştir. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Cahş/Batn-ı Nahle Seriyyesi, Bedir Savaşı, Karkaratu'l-Kedr Gazvesi, Gatafan Gazvesi, Zeyd b. Hârise Gazvesi, Hismâ Gazvesi, Hayber Gazvesi, Uhud savaşı, Beni Kurayza, Beni Müstalik Gazvesi, Huneyn Gazvesi'nde esirlere yaptığı muâmelelerle ilgili elimizde bilgi mevcuttur. Bu savaşlarda elde edilen esirlerin büyük bir çoğunluğu serbest bırakılırken, fidye-i necât ile bırakılanlar ve bazı suçlar sebebiyle ölüm cezasına çarptırılanlar da bulunmaktadır. Tebliğimizde yukarıda belirtilen Muhammed suresi dördüncü âyet dışında Kur'ân-ı Kerimde esirlerle ilgili tüm âyetler ele alınacaktır. Diğer taraftan yukarıda sözü geçen savaşlarda ele geçirilen esirler ve onların âkıbetleri sunulmaya çalışılacaktır. Böylelikle İslam Hukuku'nda esirlerin âkıbeti ile ilgili meseleye temel kaynaklar bağlamında bir cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, Esirler, Savaş Hukuku.*

Consequence of Captives in Quran and Applications of Prophet Muhammad

ABSTRACT

Judgments about captives take place in the fourth verse of Muhammad Chapter in Quran. “Therefore, when ye meet the Unbelievers (in fight), smite at their necks; at length, when ye have thoroughly subdued them,

*Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

bind (the captives) firmly: thereafter (is the time for) either generosity or ransom: until the war lays down its burdens". In this verse, two alternatives were mentioned for captives: to set free them generosity or ransom. And in the life of Prophet Muhammad there are many examples that cohere with this verse. In this paper, all verses in Quran about captives and applications of Prophet Muhammad will be considered. And it is tried to find an answer for the matter of consequence of Captives in Islamic Law.

Keywords: *Islamic law, captives, law of war.*

KUR'AN- KERİM'DE ESİRİN AKİBETİ

Esîr kelimesi Müslümanların savaşta ele geçirdiği düşman erkek savaşçılara verilen bir isim olmuştur. Savaşlarda ele geçirilen kadınlara seby, çocuklara ise zürriyye kelimesinin çoğulu zerârî adı verilmiştir. Çoğulu esrâ ve üsârâ olan esîr kelimesi "e-s-r" kökünden türemiş bir isimdir. E-s-r fiili bir şeyi muhkem bağlamak¹, takviye vermek, kavî kılmak, esir almak gibi manalar taşımaktadır². Bu kökten türemiş isimlerden birisi olan "esr" Kur'an'da eklem manasında da kullanılmıştır³. Kelimenin ve çoğullarının Kur'an'da geçtiği bağlamlar şunlardır:

İnsan suresi 8. âyette, iyi kulların seve seve miskini, yetimi ve esiri doyuracakları belirtilmiştir⁴.

Bakara suresi 85. âyette Yahûdilerin özelliklerinden bahs edilirken onların "kendilerine esîr olarak gelenleri kurtardıkları" belirtilmiştir⁵. Bu âyet aşağıda Benî Kurayza esirleri bahsinde de geçecektir.

Ahzâb sûresi 26. ayette de ehl-i kitâptan olan Yahûdî Beni Kurayza kabilesinin, Hendek savaşında Hayber'e sürülen Beni Nadîr kabilelerinin kışkırtmasıyla Mekke ve çevre kabilelerden oluşan orduya yardım

¹ Ragıb el-İsfehani, *Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davudi, e-s-r maddesi.

² İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, Beyrut 1997, IV, 19; Zebidî, *Tâcu 'l-Arûs*, Beyrut ts., III, 13.

³ "Onları yaratan, mağsallarını pekiştiren Biziz; dilersek onları benzerleri ile değiştiririz" İnsan, 28.

⁴ "Onlar içleri çektiği halde, yiyeceği yoksula, öksize ve esire yedirirler." İnsan, 8.

⁵ "مَنْ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَيُخْرِجُونَ فِرْعَانَ مَعَكُمْ مَنْ دِيَارِهِمْ تَطَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِيمِ وَالْعَدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى فَذَلِكُمْ أُسَارَى فَذَلِكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ" "Sonra siz, birbirinizi öldüren, aranızdan bir takımı memleketlerinden süren, onlara karşı günah ve düşmanlıkta birleşen, onları çıkarmak haramken size Esîr olarak geldiklerinde fidyelerini vermeye kalkan kimselersiniz. Kitabın bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Aranızda böyle yapanın cezası ancak dünya hayatında rezil olmaktır. Ahiret gününde de azabın en şiddetlisine onlar uğratılırlar. Allah yaptıklarınızdan gafil değildir." Bakara, 85.

ettikleri vurgulanmış, Allah'ın da onları kalelerinden indirdiği ve kalplerine korku düşürdüğü belirtilmiştir. Aşağıda da konu edileceği üzere Müslümanların Beni Kurayza'dan bir grubu öldürdükleri, bir grubu ise esir aldıkları kaydedilmiştir⁶.

Enfâl suresi 67. ayette مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجِرَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ “Yeryüzünde savaşırken, düşmanı yere sermeden esir almak hiçbir peygambere yaraşmaz. Geçici dünya malını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti kazanmanızı ister. Allah Güçlü'dür, Hakîm'dir” buyurularak bir Nebî'ye yeryüzünde ishân⁷ edinceye kadar esir almanın yakışmayacağı belirtilmiştir. İshândan önce esir almak isteyenlerin dünya malını istedikleri ifade edilerek bunların Allah'ın rızasının aksine hareket ettikleri kaydedilmiştir⁸. Ardından لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ “Daha önceden Allah'tan verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldıklarınızdan ötürü size büyük bir azab erişirdi”⁹ denilerek bu konuda Allah'ın daha önce bir emri olduğu vurgulanmış bu sebepten onların azaba uğramayacakları belirtilmiştir. Allah'ın azîz ve hakîm sıfatları hatırlatıldıktan sonra فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ “Elde ettiğiniz ganîmetleri temiz ve helâl olarak yiyin; Allah'tan sakının, doğrusu Allah bağışlar ve merhamet eder”¹⁰ denilerek aldıkları ganîmetlerin onların olduğu belirtilmiştir. Daha sonraki âyette esirlere hitaben “Allah sizin kalplerinizde bir hayır bulursa, sizden alınandan daha hayırlısını size verir ve günahlarınızı bağışlar buyurularak onlardan talep edilen fidyeye işaret edilmiştir¹¹.

Bu ayetin Bedir savaşında bazı Müslümanların düşman mağlup edilmeden acele edip ganîmet almalarıyla alakalı olduğu rivayetlerinin¹² yanında Hz. Ebu Bekir'in esirlerin hayatta bırakılmaları Hz. Ömer'in ise

⁶ وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَغَبَّهَا وَقَتَّلُوا وَأَسْرَبُوا فَهَذَا مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجِرَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ “Allah, Kitap ehlinde, kafirleri destekleyenleri kalelerinden indirmiş, kalplerine korku salmıştı; onların kimini öldürüyor, kimini de Esir alıyordunuz” Ahzâb, 26.

⁷ İshân hastalığın veya yarının ağırlaşması, kımıldamaz hale getirmek, savaşta düşmanın asıl kuvvetlerini iyice vurmak, askerlerini kımıldamaz hale getirmek gibi anlamları taşımaktadır el-Halil el-Ferâhîdi, *Kitâbu'l-'Ayn*, y.y., 1409, IV, 248; Cevheri, *es-Sihâh*, Beyrut 1987, V, 2087.

⁸ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجِرَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ “Geçici dünya malını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti kazanmanızı ister. Allah Güçlü'dür, Hakîm'dir. Enfâl, 70.

⁹ Enfâl, 67.

¹⁰ Enfâl, 68.

¹¹ “Elinizde bulunan esirlere, «Allah kalplerinizde bir iyilik bulursa, size sizden alınandan daha hayırlısını verir, sizi bağışlar, Allah bağışlayandır, merhamet edendir» de” Enfâl, 70; Bu ayetin Bedir savaşında esir alınan Hz. Peygamberin amcası Abbas ile alakalı olduğu rivayeti de bulunmaktadır, Taberî, X, 63.

¹² Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1415, III, 60.

öldürülmeleri şeklindeki görüşleriyle alakalı olarak indiği rivayet edilir¹³. İbn Abbâs, bu ayetle Bedir savaşında esir almanın hoş karşılanmamasının, Müslümanların o zamanki zayıf durumu sebebiyle olduğunu belirtmiş, Müslümanlar güçlenince esirler hakkında Muhammed suresi 4. ayetin indiğini belirtmiştir¹⁴. İbn Abbas, böylelikle bu ayetin Muhammed suresi 4. ayetiyle nesh edildiğini ifâde etmiştir¹⁵.

Kur'an-ı Kerim'de anlam itibarıyla esirin kastedildiği âyet ise Muhammed sûresi dördüncü ayettir. Bu âyet aynı zamanda esirlerle ilgili hükümleri belirtildiği ayet olması sebebiyle önem taşımaktadır.

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَنتَحَمْتُهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أوزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَتْصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِنْ لِّيَلُوْا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَاهُمْ¹⁶

Ayette, inkâr edenler karşılaştığı zaman onlarla etkisiz hale getirinceye kadar savaşılmaması, düşman etkisiz hale getirildiğinde ise (ishân), bağın sıkı bağlanması فَشُدُّوا الْوَتَانَ yani esir alınması vurgulanmıştır. Daha sonra da alınan esirlerle ilgili ahkâma geçilmiştir. Ayette onların ya mennen (karşılıksız olarak) ya da fidâen (fidye karşılığında) serbest bırakılmaları emredilmiştir. Bu ayette sonu serbest bırakılma olan iki alternatifin dışında herhangi bir alternatiften bahsedilmemiştir. Bu durum Bakara suresi 193. ayette belirtilen fitne kalmayınca ve din Allah'ın oluncaya kadar savaşılmaması ve şayet düşmanlar savaşmaya son verirse, sadece zalimlere düşmanlık gösterilmesi ayeti ile uyum içersindedir¹⁷.

Âyetin putperestlerle, bütün kâfirlerle ilgili olduğu rivâyetlerinin¹⁸ yanında Tevbe suresi beşinci¹⁹, Enfâl suresi elli yedinci²⁰, Tevbe suresi

¹³ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, Beyrut 1415, X, 57; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 93.

¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâm el-Kur'ân*, Beyrut 1405, VIII, 48.

¹⁵ el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Beyrut 1405, III, 7.

¹⁶ “Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığımızda boyunlarımızı vurun; sonunda onlara üstün geldiğinizde onları Esir alın; savaş sona erince onları ya karşılıksız, ya da fidye ile salıverin; Allah dilemiş olsaydı, onlardan başka türlü ölç alabilirdi, bunun böyle olması, kiminizi kiminizle denemek içindir. Allah, kendi yolunda öldürülenlerin işlerini boşa çıkarmaz. Muhammed, 4.

¹⁷ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيُكْرَهَ الدِّينَ لِلَّهِ فَإِنِ انْقَضَتِ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَالظَّالِمِينَ كَادَرًا ONLARLA SAVAŞIN. EĞER VAZGEÇERLERSE SATIŞMAYIN. ZULMEDENLERDEN BAŞKASINA DÜŞMANLIK YOKTUR” Bakara, 195.

¹⁸ Kurtubî, XVI, 227.

¹⁹ es-Sedusi, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Beyrut 1409, 47; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, X, 104; XXVI, 53; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, VIII, 409.

²⁰ وَإِنَّمَا تَنفَعْتُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَمَتْرًا بِمِمْ مِّنْ خَلْقِهِمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "Eğer savaşta onları yakalarsan, ibret almaları için onlar ile (onlara vereceğin ceza ile) arkalarında bulunan kimseleri de dağıt." Enfâl, 57.

otuz altıncı²¹ âyetleriyle nesh edildiği iddiâ edilmiştir²². Katâde ve Mücâhid'den nakledilen görüşe göre ise bir müşrik esir alındığında onun fidye veya karşılıksız serbest bırakılması mümkün değildir. Onlar, bu konuda öldürülmemeleri sebebiyle kadınları istisnâ tutmuşlardır²³. Diğer taraftan âyetin nâsîh olduğu da rivâyet edilmiştir. Bu rivâyete nazaran âyet, Tevbe sûresinin beşinci âyetini nesh etmiştir. Atâ'dan esirin öldürülemediği, karşılıksız veya fidye ile serbest bırakılacağı rivayetinin yanında Hasan-ı Basrî'nin de esirin öldürülmesini haram saydığı, yetkili makamının karşılıksız veya fidye ile bırakma ya da köle etmek şıklarından birini tercih etmesi gerektiği rivayeti vardır²⁴. Sa'îd b. Cübeyr, Enfâl suresinin 67. âyetinde belirtildiği gibi ganimetin paylaşılmasından sonra yetkili makamın ölüm ve diğerlerinden birini tercih edeceği belirtilmiştir²⁵. Kurtûbî, Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbas'tan naklettiği "yetkili makam her konuda muhayyerdir²⁶" şeklindeki görüşün ise İbn Ömer, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Rebâh da dahil çoğu ulemâ tarafından benimsendiğini kaydeder. Ayrıca Mâlik, Şâfiî, Sevri, Evzâ'î, Ebu Ubeyd ve diğerlerinin de bu görüşte olduğunu belirtir. Kurtubî, Resulullah ve Hulefâyı Râşidin döneminde böyle yaptığını iddia eder²⁷. Resulullah'ın uygulamalarıyla ilgili bahis ileride gelecektir.

Cassâs ise, Tevbe sûresi 29. âyetindeki قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ الْآخِرِ ile ifâdelerinin kâfirlerle Müslüman olunca-ya veya cizye ödeyinceye kadar savaşı ihtiva ettiğini belirtmiştir. Bunun da fidye veya başka bir şeyle serbest bırakmaya aykırı olduğunu eklemiştir. Ancak görüldüğü gibi ayette cizye dışında bir hüküm yer almamaktadır. Cizye ise bütün ulemanın ittifakıyla hür olan gayr-i Müslim vatandaşlara yüklenen baş vergisidir. Tevbe suresinin Muhammed sûresinden sonra indiğine dâir âsârın olduğunu belirten Cassâs'a göre, Tevbe sûresi beşinci ayetle bu ayetin fidye bahsi neshedilmiştir²⁸.

²¹ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حَرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ فَلَا تَغْلِبُوا فِيهِمُ الْأَشْهُمَ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا اللَّهُ مَعَ الْمُتَّقِينَ "Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah'a göre ayların sayısı onikidir. Bunlardan dördü hürmetli aydır. Bu dosdoğru bir nizamdır. Öyleyse o aylar içinde kendinize yazık etmeyin, topyekun sizinle savaşan putperestlerle siz de topyekun savaşın, Allah'ın sakananlarla beraber olduğunu bilin." Tevbe, 36.

²² Katâde, Dahhâk, Süddî, İbn Cüreyc, İbn Abbâs, Kûfe ulemâsının bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir. Kurtûbî, XVI, 227.

²³ Kurtûbî, XVI, 227.

²⁴ Kurtûbî, XVI, 227-228.

²⁵ Kurtûbî, XVI, 228.

²⁶ Kurtûbî, XVI, 228.

²⁷ Kurtûbî, XVI, 228.

²⁸ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, VIII, 413.

Yukarıda zikredilen ifadelerden Muhammed sûresinin 4. ayetinin Tevbe sûresinin 5. ayeti ile nesh edildiği rivâyeti ön plana çıkmaktadır. Fakat Tevbe beşinci ayetin kendileriyle ahid yapılmış, sonra da ahidlerini bozmuş, inançlarından dolayı Müslümanları yurtlarından sürmüş müşriklerle alakalı olması sebebiyle iki farklı konuyu düzenleyen ayet olduğundan aralarında nesih ilişkisi olma ihtimali yoktur²⁹.

HZ. MUHAMMED'İN YAPTIĞI BAZI SAVAŞLARDA ESİRLER HAKKINDA VERDİĞİ HÜKÜMLER

ABDULLAH B. CAHŞ/BATN-I NAHLE SERİYYESİ

Küçük Bedir de denilen Abdullah b. Cahş Seriyyesi, Bedir savaşının hemen öncesinde yapılmış ve Osmân b. Abdullah ile el-Hakem b. Keysân esir alınmıştır³⁰. Kureyşliler esirlere mukâbil fidye göndermişlerse de Resulullah, seriyede kaybolan ve esir edildikleri sanılan Sa'd b. Ebi Vakkâs ile 'Utbe b. Gazvân dönmedikçe bırakmayacaklarını belirtmiş ve bu iki şahsın dönmesi üzerine esirleri 40'ar ukiyyeye karşılık bırakmıştır³¹. Bu da Muhammed suresi dördüncü ayete uygun bir uygulamadır.

BEDİR SAVAŞI

Bedir savaşı tam nihayete ermeden önce Hz. Ömer, rastladığı herkese esirini öldürmesini emretmiş, bunun üzerine Ebû Bürde b. Niyâr'ın esiri olan Ma'bed b. Vehb'i öldürdüğü rivayet edilmektedir³². Bu durum Enfâl Sûresi 67. âyetiyle de uyum içerisindedir. Bu savaşta, Müslümanlar müşriklerden 70'ini öldürmüşler ve bir o kadar da esir elde etmişlerdir. Medîne yolunda Resulullah'ın emriyle, Safra'da en-Nadr b. el-Hâris'in, Irku'z-Zabye'de ise 'Ukbe b. Ebi Mu'ayt'ın öldürüldüğü bildirilmektedir³³. Bunların öldürülmeleri Bakara suresi 193. ayette belirtildiği gibi daha önceden Müslümanlara karşı işledikleri suçlar sebebiyledir.

Harpte esir düşenleri askerlere dağıtarak muhâfaza altına alan Resulullah, onların âkıbeti hakkında sahabîlerle istişâre yapmıştır. Hz. Ömer'in esirlerin öldürülmesi teklifini Hz. Muhammed dikkate almamıştır³⁴. Ebû Bekir'in fidye alınması şeklindeki teklifini uygun bulan Hz. Peygamber, bu esirler hakkında iki tür uygulama yapmıştır. Esirlerin büyük çoğunluğunu fidye karşılığı serbest bırakmıştır³⁵. Bir kısmını da okuma

²⁹ Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, İstanbul 2006, s. 229-231.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 473; İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Mustafa Saka, Kahire 1955, II, 437.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 438.

³² Şeybanî, *es-Siyer el-Kebîr*, y.y., t.y., III, 1025.

³³ Taberî, II, 158; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1981, III, 372.

³⁴ İbn Kesîr, *es-Sîre*, II, 458.

³⁵ *Târihu İbn Hâldûn*, Beyrut 1979, II, 22.

yazma bilen her bir esirin on Müslüman çocuğa okuma yazma öğretmesi karşılığında serbest bırakmıştır. Bu da bir tür fidyedir³⁶.

Resulullah, verecek fidye bulamayanları da karşılıksız serbest bırakmıştır. Bunlardan şâir Ebû Uzze'den bir daha Müslümanlarla savaşmama sözü almıştır³⁷. Sayfi b. Ebû Rifa'a'dan fidyasını göndermeye söz verdiği için serbest bırakılmış ama göndermemiştir³⁸. Ebû Süfyan, oğlu Amr'a karşılık umrede bulunan Sa'd b. Nu'man'a el koymuş, durum Hz. Peygamber'e bildirilince Sa'd'a karşın Amr, serbest bırakmıştır³⁹. Bu uygulamanın da Muhammed suresi dördüncü ayete uygun olduğu açıktır.

KARKARATU'L-KEDR GAZVESİ

Resulullah, Beni Süleym ve Gatafan'ın Karkaratu'l-Kedr bölgesinde toplandıkları haberi gelince bölgeye yönelmiş, fakat orada çobanlar dışında kimseyi bulamamıştır. Resulullah, elde ettiklerinin beşte birini ayırdıktan sonra gerisini dağıtmış, Yessar isimli çobanı da azad etmiştir⁴⁰.

GATAFAN GAZVESİ

Resulullah bu gazvede Benî Sa'lebe kabilesinden Hibbân adlı esiri karşılıksız serbest bıraktığı gibi Da'sever b. al-Hâris adlı kendisini öldürmeye kalkan bir esiri de serbest bırakmıştır⁴¹.

ZEYD B. HÂRİSE GAZVESİ

Bu gazvede Furât b. Hayyân esir edilmiştir. Müslüman olması üzerine Resulullah tarafından serbest bırakılmıştır⁴².

HISMÂ GAZVESİ

Zeyd b. Hârise bu seriyyede 100 kadın ve çocuğu esir almıştır. Resulullah bunların tamamını serbest bırakmıştır⁴³.

HAYBER GAZVESİ

Hayber'de ele geçirilen kadın ve çocuklar, Müslümanlar arasında dağıtılmış⁴⁴, Safiyye Resulullah'ın hissesine düşmüştür. Resulullah onu

³⁶ İbn Seyyid en-Nas, 'Uyûnu'l-Eser, Beyrut 1409, I, 287.

³⁷ 'Uyûnu'l-Eser, I, 352.

³⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 484.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 484.

⁴⁰ 'Uyûnu'l-Eser, I, 297.

⁴¹ 'Uyûnu'l-Eser, I, 399.

⁴² İbn Hibbân, *es-Sikât*, Haydarabad 1393, I, 219.

⁴³ 'Uyûnu'l-Eser, II, 101.

⁴⁴ İbn Kesîr, *es-Sîyer*, III, 363.

azâd etmiş ve evlenmiştir⁴⁵. Bu savaşta Müslüman dağıtılan kadın ve çocukların hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

UHUD SAVAŞI

Uhud savaşında Bedir savaşında da esir alınan ve kendisinden Müslümanlara karşı, hiçbir düşmana yardım etmemek konusunda söz alınan Ebû Uzze yakalanarak öldürülmüştür⁴⁶.

BENİ KURAYZA

Yesrip'te bulunan üç Yahûdî kabilesinden birisi olan Benî Kurayza ile Medîne sözleşmesinde anlaşma yapılmış ve can, mal ve din hürriyetleri garanti altına alınması karşılığında, onlardan Kureyş başta olmak üzere Müslümanların düşmanları ile ittifaka girmemeleri istenmiştir⁴⁷. Yahûdî Beni Kaynuka ve Beni Nadîr kabileleri bu anlaşmaya uymadıkları için Medîne'den sürülmüşlerdir. Beni Nadîr kabilesinin bir kısmı bu sürgün olayından sonra Hayber bölgesine yerleşmiş ve Medîne'de kalan Beni Kurayza'yı Müslümanlar aleyhine kışkırtmaya başlamıştır. Hendek savaşında Kureyş'e destek olan Kurayza'ya Hz. Muhammed, Hendek savaşının hemen ardından saldırmış ve yaklaşık 15–25 gün süren kuşatmanın sonrasında Beni Kurayza kabilesi teslim olmuştur⁴⁸. Benî Kurayza'nın müttefiki Evsliler araya girerek kendi müttefiklerine iyi davranılmasını talep etmişlerdir. Bunun üzerine Resulullah, Evs kabilesinden Sa'd b. Mu'âz'ı hakem tayin etmiştir⁴⁹. Sa'd, vereceği karara uyulacağı konusunda Beni Kurayza ve Resulullah'tan söz almış ve Tevrat, Tesniye, XX, 10-15'teki ilgili ayetle hükmetmiş ve buna göre Beni Kurayza'nın savaşabilecek durumda bulunan erkekleri öldürülmüş, geri kalan kadın ve çocuklar da esir olarak alınmıştır. Bu kadın ve çocuklar hakkında iki ayrı rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Necd bölgesine götürülüp⁵⁰, savaş malzemesi karşılığında satıldıkları diğeri ise Şam bölgesine satılmak üzere gönderildikleridir⁵¹. Biz bu rivâyetlerden her ikisinin de doğru olabileceği kanaatindeyiz. Zira Medîne'de Benî Urayd kabilesi dışında Yahûdînin kalmaması onların fidye mukâbili serbest bırakılmaları için başka bir yere götürülmesini gerektirmiş olmalıdır. Bu bağlamda Resulullah'ın Yahûdîlerin bulunmadığı Necd bölgesine Yahudilerden kalan köleleri, Şam bölgesine ise Yahûdî esirleri göndermiş olma ihtimâli vardır. Beni

⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut t.y., VII, 360.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 640.

⁴⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 723.

⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1980, I, 632.

⁴⁹ Muhammed Hamidullah, I, 633.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 725.

⁵¹ Vâkıdî, *Megâzî*, thk. Marsden Jones, Berut 1966, II, 523.

Kaynuka ve Beni Nadir Yahûdileri daha önceden bu bölgeye sürüldüklerinden Beni Kurayza esirlerinin onlara gönderilme ihtimali yüksektir. Çünkü Muhammed suresinin dördüncü ayeti ile ilgili diğer ayetler bizi böyle bir yoruma zorlamaktadır. Buna Yahudilerin kendilerine gelen esirleri fidye karşılığı kurtardıklarının belirtildiği ayet⁵² de delalet etmektedir.

BENİ MÜSTALİK GAZVESİ

Bu gazvede, 200 civarında kadın ve çocuk esir edilmiştir. Esirler taksim edildiğinde kabile reisi Hâris b. Ebî Dırâr'ın kızı Cüveyriye, Sâbit b. Kays'ın veya amcasının oğlunun payına düşmüştü. Cüveyriye bu şahısla mükâtebe akdi yapmıştı. Resulullah'ın ücreti ödeyerek onunla evlenmek istemesi üzerine diğerleri de "Resulullah'ın akrabası oldular" diye esirlerini serbest bırakmıştı⁵³.

HUNEYN GAZVESİ

Mekke'nin fethinin hemen akabinde gerçekleşen bu gazvede Müslümanlar karşılarında Sakif, Sa'd b. Bekir, Caşm kabilelerini buldular. Yapılan savaşta İslam orduları ilk önce dağılmışlarsa da daha sonra düşmanı yenebilmişlerdir. Daha sonra Hevazin elçileri gelmiş Müslüman olduklarının belirterek mallarının ve esirlerinin kendilerine verilmesini istemişlerdir. Resulullah onlara, ele geçirilen ganîmetlerden mal (koyun vs.) ile kadın ve çocuklar arasında tercih yapmalarını istemiş onlar da kadın ve çocukları seçmişlerdir. Sonra Hz. Peygamber, kendisine ve Abdülmuttâlib oğullarına ait köleleri serbest bırakmış, ensar ve muhacir de bu uygulamayı yapmıştır. Buna muhalefet eden bazı kabilelere, Resulullah da onlara elde edilecek ilk ganîmetten altı pay vermeye üzere anlaşma yaptılar⁵⁴.

SONUÇ

Esirler konusunda Kur'an-ı Kerim'de Muhammed suresi 4. ayet-teki hüküm, ya karşılıksız olarak ya da fidye karşılığı serbest bırakılmalarıdır. Kur'an'da öldürmek veya köleleştirmek gibi bir hüküm yoktur. İlgili

⁵² *لَمْ أَكُنْ مِنْكُمْ وَلَا نَبِيًّا مِنْكُمْ مَنْ يَذَاهِبْ يَطَّاعُونَ عَلَيْهِم بِالْإِذْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسَارَى فَاعْلَمُوا وَأَنْ تَأْخُذُوا مِنْهُمْ وَهُمْ عَيْنُكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَتُفْسِدُونَ بَعْضَ الْكِبَابِ لَمْ أَكُنْ مِنْكُمْ وَلَا نَبِيًّا مِنْكُمْ مَنْ يَذَاهِبْ يَطَّاعُونَ عَلَيْهِم بِالْإِذْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسَارَى فَاعْلَمُوا وَأَنْ تَأْخُذُوا مِنْهُمْ وَهُمْ عَيْنُكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَتُفْسِدُونَ بَعْضَ الْكِبَابِ* "Sonra siz, birbirinizi öldüren, aranızdan bir takımı memleketlerinden süren, onlara karşı günah ve düşmanlıkta birleşen, onları çıkarmak haramken size Esir olarak geldiklerinde fidyelerini vermeye kalkan kimselersiniz. Kitabın bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Aranızda böyle yapmanın cezası ancak dünya hayatında rezil olmaktır. Ahiret gününde de azabın en şiddetlisine onlar uğratılırlar. Allah yaptıklarınızdan gafil değildir." Bakara, 85.

⁵³ İbn Hişâm, *Siret*, II, 218.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Siret*, II, 490; 'Uyûnu'l-Eser, II, 242.

bölümde görüldüğü gibi Resulullah da savaşlarında aldığı esirleri ya karşılıksız ya da fidye ile serbest bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, Beyrut 1415.
....., *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, Beyrut 1405.
el-Cevherî, *es-Sihâh*, I-VI, Beyrut 1987.
el-Halil el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, I-VIII, y.y., 1409
İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I-IX, Beyrut t.y.,
İbn Haldun, *Târîhu İbn Hâldûn*, Beyrut 1979.
İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-IX, Haydarabad 1393.
İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Mustafâ Saka, I-IV, Kahire 1955.
İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut 1981.
İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-IX, Beyrut 1997.
İbn Seyyid en-Nas, *'Uyûnu'l-Eser*, I-II, Beyrut 1409.
el-Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâm el-Kur'ân*, I-XX, Beyrut 1405.
Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1980.
Ragîb el-İsfehânî, *Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davudî, Beyrut 1997.
es-Sedusî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Beyrut 1409.
eş-Şeybanî, *es-Sîyer el-Kebîr*, I-II, y.y., t.y.
et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I-XXX, Beyrut 1415
el-Vâkıdî, *Megâzî*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrut 1966.
ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, I-XX, Beyrut ts.

HZ. PEYGAMBER'İN TOPLUMU DÖNÜŞTÜRÜRKEN KÖLELERİ HÜRRIYETLERİNE KAVUŞTURMASI VE KONUNUN GÜNÜMÜZ İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet Nadir ÖZDEMİR*

ÖZET

İslâm öncesi dönemde kölelik babadan oğula geçen bir kast sistemiydi. Geniş ölçüde yayılmış olan kölelik artık kurumsallaşmıştı. İlk Müslümanlar bütün dünyada yaygın olan bu müesseseyi hazır buldular. İslâm köleler konusunda son derece geniş ve önemli sonuçlar doğuran bir ıslahat hareketi gerçekleştirdi. İslâm'dan başka hiçbir medeniyet çevresinde azatlı kölelerin teşkil ettiği hükümdar hanedanlarının kurulduğu görülmemiştir. İnsanların köle ve hür diye ikiye ayrılıp kölelere adaletsizlik yapılmasına karşı çıkan Hz. Peygamber her fırsatta kölelerin seviyelerini yükselterek onları hür insanlarla eşit yapmaya çalıştı. Hz. Peygamberin kölesi yoktu. Kölesi olanlara da azat etmelerini tavsiye etti. Örneğin, Cerir b. Abdullah aracılığıyla Yemen hükümdarı Zülkelâ el-Himyerî'ye bir mektup göndermiş o da bunun üzerine elindeki 4000 köleyi azat etmişti. Ayrıca kölelerin hürriyetlerine kavuşmaları için zekât gelirlerinden pay ayrılmıştı. Yani İslâm'da hürriyet esas, kölelik ise geçici bir vasıftır. Çağdaş dünyada insan haklarının güvenceye alındığı ilk hukuk metni 12 Haziran 1776 tarihli Virginia Anayasasının başındaki haklar bildirgesidir. Kölelik 1870'lerde kaldırılıncaya kadar bütün dünyada uygulanmış gelmiştir. 10 Aralık 1948 tarihinde İnsan Hakları uluslararası boyuta taşınmıştır. Söz konusu İnsan Hakları Bildirgesinin dördüncü maddesi şöyledir: "Hiç kimse kölelik veya kulluk altında bulundurulamaz, kölelik ve köle ticareti her türlü şekliyle yasaktır." Sonuç olarak hukuken köleliğin ve işkencenin yasaklanması yeterli değildir. Günümüz dünyasında insan hakları ihlallerinin önüne geçmek için aile, okul, sosyal çevre, iletişim araçlarının insana saygıyı öncelemesi gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Hz. Peygamber, kölelik, köle azadı, insan hakları, köle, cariyeye, kadın hakları, esir, gazveler, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi.

* Dr., Başöğretmen Konya/Selçuklu Anadolu İHL. E-Posta: mnadir_ozdemir@hotmail.com

ABSTRACT

The Prophet's Setting Free from Slavery While Transforming the Society and Assessment of the Issue in the Context of Human Rights

Slavery in the period before Islam, the son his father has been the spread of slavery in a caste system. Extent now become institutional. The first Muslims spread all over the world had found this house ready. Islam is the slave on a lead to extremely broad and important reform to become a reality. Islam movement than any other represents the ruler of civilizations around manumit slave dynasty was established, is seen. Divided into slaves and free people would be doing injustice to the slaves and opposed at every opportunity The Prophet raising the level of slaves trying to make them equal with people, was free. The Prophet had no slaves. Slaves who were also encouraged to emancipate. For instance in the infusion, Cerir b.Zülkela Abdullah the ruler of Yemen through the el-Himyer have sent a letter he handed over the gold to the 4000 slave emancipated. Also slaves gained freedom from income to pay from budget.Yani essential freedoms in Islam, slavery is only a temporary qualifications. Contemporary world to guarantee human rights in the first legal text dated 12 Haziran1776 in the head of the Virginia Constitutional rights manifesto.Slavery 1870'lerde all over the world are removed has been put into practice.10 until December 1948 on the international dimension of Human Rights on Human Rights Declaration taşınmıştır.The fourth clause is as follows: "No one slavery or shall be held in servitude, slavery and the slave trade shall be prohibited in all their forms. " As a result, the legal prohibition of slavery and torture in the world has not enough.In the world enough to prevent human rights violation family, school,social environment, communication tools people need to respect priorities.

Keywords: The Prophet Muhammad peace be upon him, slavery, slave emancipation, human rights, slave, female slave, women's rights, prisoners, ghazwa, the Universal Declaration of Human Rights.

GİRİŞ

İslâm dini geldiğinde köleliği hazır buldu. İnsanların eşitliğini esas alan İslâm yumuşak bir geçişi ön gördü. İslâm'ın eşitliği esas alan mesajını duyan ve efendilerinin zulmünden bunalan köleler İslâm'a yönelmekte gecikmediler.

Hız. Peygamber, bir taraftan yürürlükte olan köleliği ıslah ederken öte yandan hem özel hayatındaki, hem de savaşlardaki uygulamalarıyla kölelerin de toplumun bir parçası olduğunu eski ve yeni dünyaya gösterdi.

A.İslâm öncesi dönemde toplum hayatında kölelerin durumu-na genel bir bakış

İslâm öncesi dönemde Arapların hayatında önem arz eden başlıca dört şey vardı: Bunlar; 1-Put, 2-Deve, 3-Silah, 4-Köle(ve cariyeye). Bunlardan birincisi inançlarını, ikincisi hayatlarını kolaylaştıran bineklerini, üçüncüsü savaşçı ve yağmacı ruhlarını temsil ediyordu. Dördüncüsü ise hayatlarını kolaylaştıran ve kendilerini efendi olarak görmelerini sağlıyordu.

Mekke ve çevresi ticarî ve dinî bir merkez olması nedeniyle açık bir bölgeydi. Panayırılar düzenleniyor, çevre bölgelerden hacetmek üzere gelenler oluyordu. Bölgenin bu özelliği çeşitli ırk ve renklerde insanların buraya yönelmelerine neden oluyordu.¹

Mekke'de köle ticaretinin Mekke'nin fethedilip Kâbe'nin putlardan temizlenmesine kadar put ticaretiyle birlikte devam ettiği söylenebilir. Nitekim Abdullah b.Cüd'an köle ticareti yapıyordu. Köleler genellikle Habeşistan'dan getirilmekteydi. Bu arada Mekke'nin değil de Yemen'in köle ticaretinde merkez olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin Bilal-i Habeşî Mekke'ye Yemen pazarından getirilmişti.²

Bu dönemde köleliğin başlıca iki yolu vardı; Savaşlarda alınan esirler ve köle ticareti. Ticaret Araplardan veya insan kaynakları bakımından zengin olan Cezirâtü'l Arab, Hind, Sind, Fars, Irak, Şam, Mısır, Sudan ve Habeş'den çeşitli usullerle ithal edilen kölelerden oluşuyordu.³Sık sık kabileler arasında savaşlar olduğundan ganimetler alınıyordu. Ganimetler arasında cariyeler de önemli bir yer tutuyordu. Merzukî'nin naklettiğine göre Halid b.Kays b.Mudallel Beni Esed kabilesinden bir grupla savaştı. Galip gelen Halid bir cariyeyi ganimet olarak ele geçirdi.⁴

Kölelik babadan oğla geçen bir kast sistemi idi.⁵Geniş ölçüde yayılmış olan kölelik, artık kurumsallaşmıştı.⁶Esirleri köleleştirdikleri gibi sattıkları da oluyordu. Örneğin Benu Lihyan kabilesi, İbn Huzeyl adında birini ele geçirdi ve onu sattı.⁷ Arapların senenin belli aylarında kurdukları

¹ Lombard, Maurice, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), s.28.

² İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakatü'l Kübra*, Beyrut, 1968, III, 232.

³ Mahmud Mikdad, *el-Mevali ve Nizamu'l Velâ*, (Dimaşk: Daru'l Fikr 1988), s. 53, 54.

⁴ İsfahânî, Ebu'l Ferec Ali b. Hüseyin, *el-Eganî*, Kahire, 1974, XIV, 146; Merzukî, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed, *Kitabu'l Ezmine ve'l Emkine*, Kahire, b.t.y, I, 278.

⁵ Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), s. 132.

⁶ Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, 2. baskı, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), I, 223.

⁷ *Divanu'l Hezeliyyin*, thk. Ahmed ez-Zeyn, Amman, 1965, III, 70.

pazarları vardı. Rebiulevvel ayının ilk gününde Dumetu'l Cendel'e gelirlerdi.⁸ Kervanlarıyla köle ticareti yapan ve büyük bir servete kavuşan Abdullah b.Cüd'an bu dönemin en önemli tacirlerinden biriydi.⁹ Söz konusu düzen öylesine keyfî bir biçimde hüküm sürüyordu ki örneğin bir erkek başkasının cariyesiyle ilişki kuruyor, çocuk dünyaya gelirse önce çocuğu sonra da annesini satın alınıyordu.¹⁰

Soy üstünlüğüne dayalı bir hayat anlayışları olan Araplar¹¹ kölelerine koyun güttürürler¹², cariyelere zenginlerin evlerinde sütannelik ve dadılık yaptırırlardı.¹³ Köleler ayrıca ticarî hizmetlerde de kullanılırdı.¹⁴ Cariyelerden def çalmayı bilenleri düğünlerde def çalıp oynarlar, gelini eşinin yanına kadar götürürlerdi.¹⁵ Müzik bilenleri şarkı söylerdi.¹⁶ Cariyelerini fuhşa zorlayan Kelb kabilesi gibi kölelerini kötü yolda kullananlar da vardı.¹⁷

B.I.İslâm'ın doğuşuyla birlikte kölelerin hürriyetlerine kavuşturulması süreci

Ortaçağın hemen hemen bütün toplumlarında olduğu gibi Müslüman toplumda da köle sınıfı vardı ve toplumun en alt kesimini oluşturuyordu.¹⁸ İslâm, köleler konusunda son derece geniş ve önemli sonuçlar doğuran bir ıslahat hareketi gerçekleştirdi. İslâm'dan başka hiçbir medeniyet çevresinde azatlı kölelerin teşkil ettiği hükümdar hanedanlarının kurulduğu görülmemiştir.¹⁹ İlk Müslümanlar bütün dünyada yaygın olan bu eski müesseseyi hazır bulmuşlar, bunu icat etmemişlerdir. İslâm dini nezdinde kölelik ne bir cezalandırma ölçüsü, ne de ekonomik gayelerle yararlanılan

⁸ Kalkaşendî, Ahmed b.Ali, *Subhu'l A'şa fi Sinaati'l İnşâ*, şrh. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, 1407/1987, I, 468.

⁹ Mes'udî, Ebu'l Hasan Ali b.Hüseyin, *Murucu'z Zeheb ve Meadini'l Cevher*, thk. Said Muhammed, Beyrut, 197, II, 293; Fayda, Mustafa, "Abdullah b.Cüd'an", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 93, 94.

¹⁰ İbn Habib, Ebu Cafer Muhammed b.Habib, *Kitabu'l Muhabber*, Beyrut, b.t.y, s.340; bkz. *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*, "Abd", İstanbul, 1974, I, 5.

¹¹ Günaltay, Şemseddin, "Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durumu", *Belleken*, Sayı:25, Ankara, 1943, VII, 59.

¹² Zuheyr b.Ebi Selma, *Divan*, Beyrut, 1964, s.47; Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l Müctemai'l Arabiyyi'l İslami hatta Sevrati'z Zenc*, (Master tezi), (Amman:Ürdün Üniversitesi Tarih Bölümü 1407/1987), s.39.

¹³ Mazaherî, Ali, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, İstanbul, b.t.y, s.53.

¹⁴ Ahmed Muhafaza, s.43.

¹⁵ İbn İshak, Muhammed, *Sîre*, thk. Muhammed Hamidullah, (Konya: Hizmet Kitabevi, 1981/1401), s.58;

İbn Abdırabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l Ferid*, b.y.y, 1954/ 1373, VI, 42; İsfahâni, XI, 165.

¹⁶ Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l Müctemai'l Arabiyyi'l İslami hatta Sevrati'z Zenc*, s.173.

¹⁷ İbn Habib, s.264.

¹⁸ Mez, Adam, "Ortaçaman Türk-İslâm Dünyasında Adetler", çev. Cemal Köprülü, *Ülkü*, Sayı:71, Ankara, 1939, XII, 435-437.

¹⁹ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1991/1412), II, 683.

basit bir askerî ganimettir. Bilakis beşerî bir ıslah müessesesidir.²⁰ İslâm köleliğin varlığını kabul etmekle birlikte²¹ esasen bu konudaki cahiliye toplumunun ittifakını da yerle bir etmişti.

Köleler İslâm'ın ilk yıllarında orantısız bir biçimde Müslüman toplumun geniş bir bölümünü teşkil ettiler. Rivayet edilen bir hadise göre, Müslüman olan ilk sekiz kişiden beşi köle kökenli idi.²²

Kölelerin durumu pek acıktıydı. Ağır işkencelere uğradılar. Bunlardan bir kısmı bu işkenceler karşısında hayatlarını kaybettiler. Hz.Ebubekir bunları himaye ediyordu. Erkek kölelerden Bilal ve Amir b.Füheyre'yi kadınlardan da Urım Ubeyy, Zinnire, Nehdiye ve Lubeyne'yi bedellerini ödeyip satın aldı ve derhal onları azat etti. Kendisi diğer köleleri de satın almak istemiş fakat efendileri, yüksek bir fiyat teklif edilmesine rağmen onları satmayı reddetmişlerdi.²³

Bazı hukukçular, köleliği inançsızlığın bir cezası olarak nitelemişler, inancı olmayan, cizye vergisini de benimseyen kişilere ceza vermek gerektiği kanaatine varmışlardı.²⁴ Ancak, nasslarda “köle edin” diyen tek bir emir bulunmadığı gibi, köle azadı emredildiğine göre bu, geçici bir cezadır.²⁵ Bu yönüyle köle ve cariyeye hukukundan İslâmlaştırma siyaseti noktasında yararlanılmıştır.²⁶ Ayrıca kölelikten eşleri ölmüş, destekten yoksun kalmış insanlara, nafakaları olmayanlara fatihlerin yardım etmesi noktasında da yararlanılmıştır.²⁷

Köleliği doğuran asıl sebep, savaş ve bunun doğurduğu sonuçlardır. Kur'an ayetleri, Resulullah'ın tatbikatı ve İslâm hukukçularının ittifakla belirttikleri görüşlere göre, İslâm ordularının başkumandanı, milletlerarası karşılıklı iki ülke arası veya bütün cihan ülkelerini içine alan bir anlaşmanın yokluğu çerçevesinde, hiçbir fidye almaksızın;1-Serbest bırakma,2-Bir kurtuluş fidyesi alma yahut harp esirlerinin mübadelesi veya3-Onları köle konumuna sokma şeklinde savaş esirlerinin kaderini tayin etmede mutlak bir yetkiye sahiptir.²⁸

²⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*,II,28;Fendoğlu, Hasan Tahsin,*İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cariyelik*, (İstanbul:Beyan Yayınları,1996),s.151.

²¹ Lewis, Bernard ,*Race And Slavery in the Middle East*,(New York:Oxford University Press,1990),s.5,6.

²² Pipes, Daniel, *Slave Soldiers And Islam*,(London:Yale University Press,1981),s.109.

²³ Hamidullah,*İslâm Peygamberi*,I,95.

²⁴ Teftazani,Sa'duddin Mes'ud b.Ömer,*Şerhü't Tevhîh ala't Tevdih li metni't Tenkih fi Usuli'l Fıkh*, Beyrut,1377/1957,II,70

²⁵ Fendoğlu, s.151.

²⁶ Fendoğlu, s.152.

²⁷ Ebu Sade,Abdulhamid İbrahim Berekat,*Nazariyyetü'l Muamele bi'l misl fi'l Harb(doktora tezi)*, Kahire,b.t.y.s.219;Hamidullah,*İslâm Peygamberi*,II,692.

²⁸ Hamidullah,*İslâm Peygamberi*,II,693.

İnsanların köle ve hür diye ikiye ayrılıp kölelerin toplumda aşağılanıp horlanmasına karşı çıkan Hz. Peygamber, her fırsatta seviyelerini yükselterek onları hür insanlarla eşit yapmaya çalışır.²⁹ Yani İslâm'da hürriyet esas, kölelik ise geçici bir vasıftır. Köleler mal sahibi olamazlar, buna karşılık efendileri onlara; yediklerinden yedirmek ve giydiklerinden de giydirmek zorundadırlar. Kölelerin hürriyetlerine kavuşmaları için zekât gelirlerinden pay ayrılır.³⁰

İslâm, köleliği tanıdı ve Müslümanlar tarafından kölelik hukuku uygulandı. Hz. Peygamberin uygulamalarında da görüyoruz ki İslâm dininde kölelere iyi davranmak esastı. Müslümanlara kölelerini azat etmeleri hususunda teşvikte bulunulmuş, kölelere de hürriyetlerini kazanmaları konusunda kolaylıklar sağlanmıştır. İslâm'da kölelerin azat edilmesi sadece insanî bir anlaşma değil, ama aynı zamanda manevî bir görevdir. Kölelerini azat eden çok sayıda Müslüman bu görevi yerine getirmiştir.³¹

Kölelik, esasen azat yoluyla sona erse de İslâmiyet, köleliği azaltmak ve belirli bir devrede eritmek maksadıyla birtakım sona eriş yolları daha kabul etmiştir. Bunlar;

1-Gönüllü azat, 2-Kefaret borcu olarak azat, 3-Mükâtebe yoluyla azat, 4-Mecburî veya kanunî azat, 5-Ölüme bağlı azat, 6-Ümmü veled, 7-Devlet tarafından azat.

Kölenin azat edilmesi İslâm hukukunda “ıtk, tahrir, fek” gibi kavramlarla ifade edilir. “Mevla” kelimesi de hem “azat eden efendi” hem de “azat edilen köle” anlamına gelir.³² Bir kölenin alım-satım muamelesi ve azat edilmesi v.s ile ilgili konularda yazılı vesikalar düzenlenmiştir.³³

Ancak insanlık onurunu koruma adına kölelerin hukukunda yapılan düzenlemeler hiçbir zaman onları hür insanlar konumuna yükseltmemiştir. Kölelerin köle olarak kaldıkları sürece hür kişilerle eşit olmayan,

²⁹ Savaş, Rıza, *Hz. Peygamber Devrinde Kadın*, (Bursa: Ravza Yayınları, 1991), s. 194.

³⁰ Yeniçeri, Celal, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, İstanbul, 1984, s. 367.

³¹ Yahya Oyewole Imam, “*Emanicipation of Slaves in the First Century of Islam*”, *The Islamic Quarterly*, No: 2, England, 1996, XL, 118-123.

³² Kur'an, 24/33, (Medine-i Münevvere: Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, H. 1412); Aydın, M. Akif, “*Köle*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2002, XXVI, 243; ayrıca bkz. Özdemir, Mehmet Nadir, *İslâm'ın İlk Döneminde Kölelik Abbasilerin İlk Yüzyılı*, (İstanbul: Gökkuşbuca Yayınları, 2006), s. 20, 21.

³³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 711.

ikincil bir konumda buldukları Kur'an'da³⁴ da ifadesini bulmuş bir gerçektir.³⁵

İlk dönem İslâm toplumunda esir olarak Müslümanların himayesinde bulunan köle ve cariyeye sayısı bir araştırmaya göre sadece 421'dir.2290 sahabiden yalnızca 101'i köle konumunda olup bunlardan da bazıları zaman içerisinde hürriyetlerine kavuşmuştur. Bu sayı da %4,4 gibi bir yüzdeye tekabül etmektedir. Esir anlamındaki köle % 80.84'ü oluşturmaktadır. Köle ve cariyeye sayısı ise %19.16'dır.³⁶

II. Hz. Peygamber köle edinmiş midir?

İslâm'ın ilk vahyi ile ortaya çıkan tavır beraberliği sosyolojik ve psikolojik iki ayrı yorum ortaya çıkardı. Hz.Ebubekir zengindi, efendiydi, mevki ve itibar sahibiydi. Fakat buna karşın Zeyd köleydi, cemiyet içerisinde en aşağı sınıfa mensuptu. Hz. Hatice ise bir hanımdı. Halbuki o çağlarda kadınların toplumsal herhangi bir statüleri yoktu. İslâm cemiyet içerisinde farklı sınıflara mensup olanları, bir iman etrafında birleştirmekte ve daha ilk günlerde sınıfsız ideal toplumun temellerini atmaktaydı.³⁷

Kendisine Mekke'de "el-Emin" lâkabının verilmesi, kimsesiz, düşkün, yetim ve kölelerin kendisine sığınmasını sağlıyordu.³⁸Hz. Peygamber, toplumdaki birtakım bireysel, dünyevî konumları ve zenginliklerindeki farklılıklarına rağmen kişiliklerinin özünde taşıdıkları değerlerde eşitlik aramış, bu prensiplerle takip edilen karşılıklı ilişkiler ve vazifeler Allah'a gösterilen ihlas ile belirlenerek derinleştirilmiştir.³⁹

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in kölesi(rakik, gulâm, abd) olarak tanıtılan bir kimse ile karşılaşmıyoruz. Çünkü o, kölelerini azat etmiştir. Kaynaklarda bu kişiler Rasulullah'ın azatlısı olarak isimlendirilmektedir.

Hz. Peygamber'in hayatında özellikle iki köleden söz edilir. Birisi Ümmü Eymen, diğeri ise Zeyd b.Harise adındaki bir delikanlıdır. Her ikisi de İslâm öncesi dönemde köleleştirilmiş kişilerdir.⁴⁰Ümmü Eymen, Rasulullah'ın babasının hizmetçisidir. Rasulullah'a miras kaldı. O da

³⁴ Kur'an,30/28

³⁵ Aktan, Hamza ,*Hz.Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2001, XVI, 1662,63.

³⁶ Birekul, Mehmet-Fatih Mehmet Yılmaz,*Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*,(Konya: Yedive-ren, 2001),s. 94, 95.

³⁷ Daryal, Ali Murat *İslâm'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açından Tahlihi*,(İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1999),s.108.

³⁸ Daryal ,s.71,72.

³⁹ Hamilton,A.R.Gibb,*İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K.Durak, H.Yücesoy, K.Dönmez, (İstanbul:Endülüs Yayınları,1991), s.17.

⁴⁰ Aktan,*Hz.Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım*,s.74.

Bereke'yi azat etti. Ubeydullah el-Hazrecî Mekke'de onunla evlendi. Eymen doğdu. Evlendikten sonra Hz. Hatice Hz. Peygambere Zeyd b.Harise'yi hediye etti. Rasulullah Zeyd'i azat etti.⁴¹

Hz. Peygamber Müslümanların kanlarının denklığıne ve eşitliğine, Arabın Aceme, Kureyşlinin veya Haşimî'nin başka Müslümanlara, aslı hürün azatlı köleye, bilginin ya da emîrin cahil veya emir altındakilere üstün olamayacağını hükme bağlamıştır.⁴²Kendisi vefat ettiğinde geriye bıraktığı tek bir köle bile kalmamıştı.⁴³ Ayrıca çok sayıda köleye sahip kimseler nezdinde bunların azat edilmesi için telkinlerde bulunmuştur. Örneğin Peygamber aleyhisselam, Cerir b.Abdullah aracılığıyla Yemen hükümdarı Zülkelâ el-Himyeri'ye bir mektup göndermiş, o da bunun üzerine eli altındaki 4000 köleyi azat etmişti. Rasulullah ayrıca güneş ve ay tutulmaları sırasında köle azat etmeyi tavsiye etmiştir. Kölelerin hiçbir karşılık beklenmeksizin gönüllü olarak azat edilmesi bu ilk örnekler doğrultusunda İslâm tarihi boyunca devam etmiştir.⁴⁴Yukarıda zikrettiğimiz Hz. Peygamberin azatlıları hakkında kısaca bilgi verelim.

1.Zeyd b.Hârise:

Zeyd b.Hârise ilk Müslümanlardan olup kendisine⁴⁵ “Hz. Peygamberin habibi” de denmektedir.⁴⁶Temel kaynaklarımızda Mevla(azatlı köle)terimi ile karşılanan bir toplumsal konuma sahip olan Zeyd b.Hârise⁴⁷ Arabistan'daki bitip tükenmek bilmeyen baskınlardan birinde esir düşmüş ve köle pazarında satılmış, Hz. Hatice onu satın alarak Hz. Muhammed'e hediye etmiş, diğer bir rivayete göre ise Hz. Muhammed onu satın almıştı. Bir zaman sonra, kölenin ailesi oğullarının nerede olduğunu bulup öğrenmeleri üzerine yanlarında epey bir kurtuluş parası da olduğu halde Mekke'ye çıkagelmişlerdi. Zeyd'in babası ve amcası Muhammed aleyhisselam'a gidip ziyaretlerinin sebebini açıklamaları üzerine o,onlara şöyle dedi:

-“Size karşı büyük bir yakınlık duyuyorum, fakat sizin oğlunuz burada benim oğlumdan farksızdır. Bunu kendisinden sorunuz, şayet sizin-

⁴¹ İbn Sa'd,Ebu Abdullah el-Basrî ez-Zühri,*et-Tabakati'l Kübra*, Beyrut, b.t.y, I, 386.

⁴² İbn Teymiyye,*es-Siyasetü'ş Şer'iyye*,çev.Vecdi Akyüz, 2. baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları,1999),s.135.

⁴³ el-Askalanî, İbn Hacer,Ahmed b.Ali,*Büluğ'u'l Meram*, çev.ve şrh.Ahmet Davudoğlu /*Selamet Yolları*, İstanbul, 1972,IV,2.

⁴⁴ Aydın,“*Köle*”,s. 243.

⁴⁵ İbn Sa'd, *a.g.e*,III,15;Yakubi,Ahmed b.Ebi Ya'kub b.Ca'fer b.Vehb,*Tarihu Ya'kubi*,Beyrut,1960/ 1379, II,23.

⁴⁶ Mes'udî, II,280.

⁴⁷ İbn İshak,s.244;İbn Hişam,Ebu Muhammed Abdülmelik,*es-Sireti'n Nebeviye*, Mısır,1936/1355,I,264, 265.

le gitmek isterse, sizden hiçbir fidye almadan onu götürmenize izin vereceğim. Durumu oğullarına sormaları üzerine Zeyd;

—Ben efendimin şahsında öyle şeyler gördüm ki bunları her şeye ve herkese tercih ederim.”

Zeyd'in bu sözlerinden son derece etkilenen Muhammed aleyhisselam, Kâbe'ye gitti, örfü göre, herkesin önünde Zeyd'i kölelikten azat ettiğini ve onu evlat edindiğini ilan etti. Bunun üzerine Zeyd'in babası ve amcası üzgün bir halde, fakat çocuklarının durumundan tamamen emin, huzur içinde kendi yurtlarına dönüp gittiler.⁴⁸ Zeyd azat edildiği halde, bazı Müslüman olmayan Araplar ona hâlâ köle diyorlardı.⁴⁹ Yani Arapların azat edilen bir kölenin yeni statüsüne hemen alışamadıkları anlaşılıyor.

Hz. Peygamber, azatlı köleleri eziyet altına sokan her çeşit geleneksel hukuka dayalı kısıtlılıkların ortadan kaldırılmasına karar vermiş bulunuyordu. Onun isteğiyle Zeyd'i halası Ümeyme'nin kızı Zeynep bnt. Cahş ile evlendiren Hz. Peygamber, böyle yaparak esasen asaletli bir aileye mensup Zeyneb ile bir azatlı kölenin evlenebileceğini göstermişti. Ancak Zeynep bu evliliği hazmedemedi. Zeyd'i küçük görüyordu. Kendisinin ona denk olmadığını söylüyordu. Sonunda geçimsizlik sonucu boşandılar. Hatta bu konuda Ahzab suresinin 37. ayeti nazil oldu.⁵⁰

2.Ebu Râfi:

Hz. Peygamberin azatlısıdır. Aslen Mısır'ın yerlilerinden olup, Abbas b.Abdulmuttalib'in kölesiydi. Mekke'de Bedir gazvesinden önce Hz.Abbas'ın hanımı Ümmü'l Fadl Lübabe ile birlikte Müslüman olmakla birlikte köle olması sebebiyle hicret edememişti. Bedir'de esir alınan efendisi Abbas'ın kurtuluş fidesini Medine'ye götürdü. Daha sonra Abbas onu Hz. Peygambere bağışladı. Ebu Râfi, Bedir'den sonra yapılan gazvelerin hepsinde Rasulullah'ın yanında bulundu. Hz. Peygamber, amcası Abbas'ın Müslüman olduğu müjdesini alınca Ebu Râfi azat etti ve cariyesi Selma ile evlendirdi. Ebu Râfi Hayber seferine hanımı Selma ile birlikte gitti. Selma daha sonra Hz. Peygamberin oğlu İbrahim'in doğumunda ebelik etti. Ebu Râfi Hz. Peygambere bir oğlu dünyaya geldiğini müjdeleyince Hz. Peygamber ona bir köle hediye etti.

Ebu Râfi, Rasulullah'ın özel eşyalarını korumakla da görevli idi. Ebu Râfi Rasulullah'ın yanında ayrılmadığı için hadis rivayet etmiştir. Bu

⁴⁸ Süheylî,Abdurrahman,*er-Ravdu'l Üniyf*,Kahire,1332,I,164.

⁴⁹ İbnü'l Esir,Muhammed b.Abdülkerim b.Abdulvahid eş-Şeybânî,*el-Kamil fi 'i Tarih*, Beyrut,1965,II,193.

⁵⁰ Hamidullah,*İslâm Peygamberi*,II,681;Şibli, Mevlana,*Asr-ı Saadet*,çev.Ömer Rıza Doğrul,(İstanbul:Eser Neşriyat ve Dağıtım,1977), I,302.

hadislerin bir kısmı doğrudan Hz.Peygamberden, bir kısmı da hanımından ve Hz.Ebubekir, Abdullah b.Mes'ud ve Ebu Hureyre'den 68 hadis rivayet etmiştir.⁵¹

3.Selmân-ı Farisî ve özel durumu

Medine'de Selman adında bir İranlı vardı. Kendisi uzun maceralardan sonra bir Arap kabilesine esir düşmüş ve sonunda Medine'de Yahudilere köle olarak satılmıştı. Selman-ı Farisî H.4.yıla doğru Rasulullah'ın huzuruna vardı ve İslâm'a girdiğini bildirdi ve kendisinden azat edilmesini istedi. Selman'ın efendisi sadece bir miktar altın para değil, aynı zamanda, diktiği hurma ağaçlarından olması şartıyla bir miktar da hurma karşılığında azat etmeye rıza gösterdi. Selman'ın ücretinin ödenebilmesi için Benu Süleym kabilesinin altın madenlerinden gelen zekat vergisi kullanılmış ve bir yıl geçmeden taze hurma fidanları istenen hurma miktarını vermişti.

Selman hürriyetini elde ettikten sonra Rasulullah'ın en yakın sahabeleri arasına girdi. Hendek savaşında hendek kazılması fikri ondan geldi. Rasulullah, "Selman benim ailemdendir"buyurdu.⁵²

III. Hz. Peygamberin azatlı cariyeleri ve köleleri

Hz. Peygamberin azatlı cariyeleri vardı. Bu cariyeleri;

1.Mariye: H.6.yılda Mısır Mukavkısı tarafından hediye edilmişti.⁵³Mariye Mısır'lı bir Hıristiyan kadındır. Bazı yazarlara göre Kıbtî'dir. Ama Acem veya Grek olması da muhtemeldir. Kıbtîlerin reisi tarafından Hz. Peygambere cevap mektubu ile birlikte gönderilmiştir.⁵⁴Hz. Peygamber hiçbir kadını cariye olarak almamış, hepsini azat etmiş, bazıları ile de evlenmiştir.⁵⁵Cariyeler için bir lütuf olan Mariye⁵⁶, ümmü veledin hukukî durumuyla ilgili somut bir örnek olmuştur.

2.Reyhâne: Beni Kureyza kabilesinin Hendek gazvesinin ardından Medine'den çıkarılması sırasında bazı sıret yazarları Hz. Peygamberin Yahudi kadınlardan Reyhâne adında birinin esirler arasından ayrılmasını emrederek ardından bu kadınla evlendiğini naklederler. Rasulullah'ın cariyelerinin bulunduğu nakleden tarihçiler, Reyhâne'nin Kıbtî Mariye gibi olduğunu iddia ederler. Reyhâne bir rivayete göre ise Nadîroğullarına

⁵¹ Aydınlı, Abdullah "Ebu Râfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, İstanbul, 1994,X,211.

⁵² İbn İshak,s.68-70;Mahmud Mikdad,s.216.

⁵³ İbnü'l Esir,II,225.

⁵⁴ Taberî,İbn Cerir Ebu Cafer,*Tarihü'l Ümem ve'l Müluk*,Beyrut,1408/1411-1988-1991,II,216;İbn Abdilhakem, Ebu'l Kasım Abdurrahman,*Fütuhu Mısır ve Ahbâruha*,Leiden,1922,s.51.

⁵⁵ Taberî,*Tarih*,II,216-218.

⁵⁶ Hamidullah,*İslâm Peygamberi*,II,28.

mensuptu. Hz. Peygamberin eşiydi. Rasullullah Reyhâne'yi satın almış, ardından azat etmiş o da ailesine katılarak yaşamına devam etmiştir.⁵⁷ Ancak Müslüman olan Reyhâne'nin Hz. Peygamberin evlilik teklifini, "Beni eş olarak değil, cariye olarak al; zira ben hür Müslüman kadınlar gibi tesettüre girip yüzümü kapatmak istemiyorum" diyerek kabul etmediği rivayet edilir.⁵⁸ Bu sebeple siyer kitaplarında Reyhâne'den Peygamber aleyhisselamın eşi olarak söz edilmemektedir.

Hz. Peygamberin Mariye ve Reyhâne'nin yanı sıra Cemile ve Zeyneb bnt. Cahş'ın hediye ettiği bir cariyesi daha olduğu rivayet edilir.⁵⁹

Hz. Peygamberin azatlı kölelerinin sayısı olarak ise otuzdokuz rakamı naklediliyor.⁶⁰ Yapılan bir başka araştırmaya göre ise Hz. Peygamber 63, Hz.Aişe ise 67 köle azat etmiştir.⁶¹

V.1.Hz. Peygamberin gazvelerde ele geçirilen esirlerle ilgili uygulamaları

Bir savaş sonunda devlet, aldığı esirleri köle yapmayabilir.⁶² Hz. Peygamber zamanında meydana gelen savaşlarda ele geçirilen esirlerin büyük kısmı karşılıksız geri verilmiş, bir kısmı fidye karşılığında bir kısmı mübadele yoluyla serbest bırakılmış ve özel bir durumu olan Kureyzalılar yanında çok az sayıda esir de savaştan önce işledikleri suçlar ve aşırı düşmanlıkları sebebiyle öldürülmüştür.⁶³ İslâm hukukuna göre savaş esirleri ya öldürülür, ya köleleştirilir, ya mal veya fidyesiz salıverilirler. Müslüman olurlarsa öldürülmezler, diğer üç muameleden birisi yapılır.⁶⁴ Hz. Peygamberin savaşlarda kölelerin öldürülmesini yasaklamasında askerî tehdit unsuru sayılmamaları yanında kendilerine ihtiyaç duyulması da rol oynamış olmalıdır.⁶⁵ Hz. Peygamberin ordusundaki köleler savaşlarda kullanıldıkla-

⁵⁷ Şibli, I,300,301.

⁵⁸ Taberî, *Tarih*, II,216; bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II,690.

⁵⁹ Taberî, *Tarih*, II,216; Amir, Abdullatif, *Ahkâmü'l Esra ve's Sebâyâ fi'l Hurubi'l İslamiyye*, Mısır, 1406/1986, s.292.

⁶⁰ İbn Asâkir, Hafız Ebi'l Kasım Ali b.Hasen, *Tarihu Medineti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin li Ebi Said Ömer, Beyrut, 1995, IV,251-301; Müberred, Ebu'l Abbas Muhammed b.Yezid, *el-Kâmil*, nşr.Ebu'l Fadl İbrahim, Kahire, b.t.y, II, 93; İbnü'l İmranî, Muhammed b.Ali b.Muhammed, *el-İnbau fi Tarihi'l Hulefa*, thk.Kasım es-Samirai, Leiden, 1973, s.47.

⁶¹ Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, çev. Komisyon, 2. baskı, İstanbul, 1996, III, 265.

⁶² Fendoğlu, s.97.

⁶³ Özel, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996)s.82

⁶⁴ Maverdî, Ebu'l Hasan Habib, *el-Ahkâmü's Sultaniye*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), s.249.

⁶⁵ Cahşiyarî, Ebu Abdullah Muhammed b.Abdüs, *Kitabu'l Vüzera ve'l Küttab*, Kahire, b.t.y, s.13; bkz. Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), s.141,142,

rından değil, Müslüman olduklarından muharip olmuşlardır.⁶⁶ Savaşçılar savaştan önce Müslüman olmuşlarsa, mallarını ve kanlarını korurlar, köle konumuna konulamazlar, hürdürler. Yani kişinin Müslüman olması kölelik vakiasının başlamasına engeldir.⁶⁷

İslâm hukuku köle ticaretini savaşlar ile sınırlamış bunun dışında alınıp satılması ise eski bir uygulamadır.⁶⁸ Bu devirde esirleri barındıracak esir kampları bulunmadığı için ele geçirilen esirlerin askerlere dağıtıldığı düşünülebilir.⁶⁹ Esir olarak getirilen kadınlar Medine’de emniyetli bir yer olan Remle bnt. el-Haris isimli bir kadının evinde korunur ve onlara iyi davranılır.⁷⁰ Hz. Peygamber esirlerden anne ile küçük çocuğunun birbirinden ayrılmasını yasakladı.⁷¹ Ayrıca savaşlarda kadınları ve çocukları esir alma işini sadece müşrikler için uygulamadı. Aynı zamanda Arap olmayanlara, Yahudilere ve Hıristiyanlara da uyguladı. Benî Kaynuka ve Benî Nadîr’in kadın ve çocuklarını esir aldı. Mallarını ganimet edindi.⁷²

Esirlere iyi davranılmasını sık sık vurgulayan Hz. Peygamber⁷³ bir yemekte esirleri ashabıyla birlikte kendilerine tercih ettiler. Bir esirin “açım susuzum demesi üzerine tabi, bunlar senin ihtiyacın,” dedi ve su ve ekmek ihtiyaçlarını karşıladı.⁷⁴ İslâm hukukuna göre devlet, savaş esirlerine mesken, elbise ve yemek sağlamak zorundadır. Bu konuda devlet kendi askeri ile esirler arasında eşitlik sağlamalıdır. Şayet esirler kuralları ihlal etmişse yargılanmalı, ama avukat tutabilmeli, kendisini savunabilmelidir.⁷⁵ Bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber esir konumundaki cariyelerin eğitim ve öğretimleri hakkında Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir hadiste “Cariyesi olup ona ilim öğreten ve bunu iyi yapan, terbiye eden sonra hürriyete kavuşturarak onunla evlenen kimseye iki ecir vardır” buyuruyor.⁷⁶

2.Hz. Peygamberin ilk savaşlarında alınan esirlerle ilgili bazı tesbitler

⁶⁶ Lewis, Bernard, *Race And Slavery in the Middle East*, New York, 1990, s.62; Pipes, Daniel, *Slave Soldiers And Islam*, London, 1981, s.166.

⁶⁷ İbn Receb, *el-Kavaid fi’l Fikhi’l İslâmî*, Beyrut, 1992, s.291.

⁶⁸ İbn Hişam, IV, 284; Mahmud Mikdad, s.119.

⁶⁹ Vakıfî, Muhammed b.Ömer, *Kitabu’l Megazi*, thk.Marsden Jones, Beyrut, 1984/1404, III, 988.

⁷⁰ Savaş, s.250.

⁷¹ Vakıfî, II, 524.

⁷² Mahmud Mikdad, s.105.

⁷³ İbn Hişam, II, 299, 300.

⁷⁴ Şevkânî, Muhammed b.Ali, *Neyli’l Evtâr Şerhu Münteka’l Ehbâr min Ehadisi Seyyidi’l Ehyâr*, b.y., b.t.y, VII, 307.

⁷⁵ Zuhaylî, Vehbe, *Âsârü’l Harb fi’l Fikhi’l İslâmî*, Dimaşk, b.t.y, s.387.

⁷⁶ Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail b.İbrahim, *el-Camiu’s Sahih*, İstanbul, 1315, I, 33; IV, 20; Nikâh, 12.

Bedir savaşında yetmiş kişi esir alındı. Malları miktarınca fidye verip kurtulmak istiyorlardı. Mekke'li esirler okuma-yazma biliyorlardı. Medine'liler ise bilmiyorlardı. Onlardan on köle, Medine'lilerden on gence okuma-yazma öğretmek karşılığında serbest kaldılar. Bu onların fidyesiydi. Zeyd b.Sabit bu şekilde okuma-yazma öğrenenlerdendi.⁷⁷ Esirlerin bir kısmı da fidye karşılığında serbest bırakıldı.⁷⁸ Her bir esir için ortalama fidye parası olarak 4000 dirhem ödendi.⁷⁹ Esirlere iyi davranılmasını emreden Hz. Peygamber onlardan sadece ikisini, Ukbe b.Ebi Muayt ile Nadr b.Hâris'i vaktiyle Müslümanlara yaptıkları işkenceye karşılık ölüme mahkum etti.⁸⁰

Bedir gazvesinden sonra Hz. Peygamberin köleleştirmeye gitmemesi, dönemin sosyal, kabilevi ve psikolojik sebepleriyle açıklanabileceği gibi aynı zamanda köleleştirmenin İslâm'ın gayr-i müslimlerle yaptığı ilk savaşta gerçekleşmemesi ve tasvip görmemesi olarak da değerlendirilebilir.

Uhud gazvesinde savaş meydanında şehitlere rastlanır ama esirlere ve kölelere pek rastlanmaz. Zira bu bir intikam savaşıydı. Mekke müşrikleri Bedir'de kaybettikleri ileri gelenlere karşılık, bu esir ve köleleri denk kabul etmiyorlardı.⁸¹

Hicretin beşinci yılına kadar Hz. Peygamberin köle ve cariye sahibi olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Hicretin beşinci yılında Beni Mustalık gazvesinde esir olarak ele geçirilen 600 kadar kadın ve çocuk köle olarak Müslümanlara dağıtıldı.⁸² Hz. Peygamber bunların içerisinde Cüveyriye ile nikâhlanınca, sahabe de ellerindeki esirleri karşılıksız serbest bıraktılar.⁸³ Ardından Mustalikoğulları Müslüman oldular.⁸⁴ Böylece Hz. Peygamber düşmanla uzlaşmak, anlaşmak, maddî-manevî acılarını hafifletmek, yakınlaşma tesisinde bulunmak ve yaklaşmak, İslâmî davetin metodlarından olmalıdır.⁸⁵

Hayber'in fethinden sonra Hz. Peygamber Yahudi kabile reisinin kızı olan Safiye ile evlendi. Safiye ailesinin dağılmasından sonra ya cariye olarak, ya galiplerden birinin zevcesi olarak yaşayacaktı. Rasulullah onu

⁷⁷ İbn Sa'd, II,16.

⁷⁸ İbnü'l Esir ,II,132,134,145.

⁷⁹ Hamidullah,Muhammed,*Hz.Peygamberin Savaşları*,çev.Nazire Eriç Yurter,(İstanbul:Beyan Yayınları, b.t.y),s.55.

⁸⁰ Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi",*DİA*, İstanbul,1992,V,326,327.

⁸¹ Daryal, s.199,200.

⁸² Taberî ,II,109.

⁸³ İbn İshak, s.245;İbnü'l Esir, II,192.

⁸⁴ Hamidullah,*İslâm Peygamberi*,I,243.

⁸⁵ Daryal, s.199,200.

azat etti ve onunla evlendi. Bu hareket Safiye'yi memnun ettiği gibi siyasî ve dinî faydalar da sağlamıştı.⁸⁶

Huneyn gazvesinin ardından alınan ganimet ve esirler Cirane'de toplandı. Hz. Peygamber Cirane'ye geldi. Esirler ve ganimetler hapsedilmişti. Esirlerin sayısı 6000 kadardı. Develerin sayısı 1024 idi. Koyunların sayısı 40000 kadardı. Hz. Peygamber esirleri sahabe arasında dağıttı. Ganimetleri paylaştırdı.⁸⁷ Kendisi humustan başka bir şey almadı. Onu da etrafındaki bedevilere dağıttı.⁸⁸ Esirlerin kurtuluşu için bir heyet Hz. Peygambere başvurdu. Heyet, sütanesi Halime'nin mensup olduğu kabiledendi. Heyetin başkanı Züheyr Ebu Surad Peygamberimize esirlerin serbest bırakılmasını isteyince Abdulmuttalib'in ailesine düşen tüm esirleri serbest bırakıyorum, bütün esirlerin affı için de namaz vakti geliniz ve cemaate başvurun."buyurdu. Namaz vakti geldiler ve durumu anlattılar. Ensar ve Muhacirler de "Biz de esirleri azat ediyoruz" dediler. Böylece 6000 esir bir dakikada serbest bırakıldı.⁸⁹

Taif kuşatmasında Hz. Peygamber, soğuk savaş yöntemini uygulayarak "Düşmanın elinde bulunan kölelerden kim gelir de İslâm'a girdiğini açıklarsa hürriyetine kavuşacak" buyurdu. Bu çağrıya uyan kölelerin sayısı sekseni buluyordu.⁹⁰

Taif'te Hz. Peygamber, çağrısına uyanları "Onlar Allah'ın azatlılarıdır. Onları köleleştirmem" buyurmuştur.⁹¹ Ardından kaleden inip teslim olanların geçim ve diğer ihtiyaçları Müslüman aileler tarafından karşılandı.⁹²

Kölelik ve cariyelik siyasî boyutu da olan bir konudur. Esirleri karşılıksız veya karşılıklı serbest bırakmak veya cariyelik konumuna koymak maslahata göre verilecek bir karardır. Herhangi birisini uygulamak konusunda kesin nass yoktur.⁹³

VI. Sosyal hayatta kölelerin konumu

İslâm hiçbir hakkı olmayan köleleri belli hakları olan bireyler durumuna getirmiştir. Mekke döneminde köle azadı bir fazilet davranışı ola-

⁸⁶ İbn İshak,,s.246.

⁸⁷ Vakıdî,,III,943,944;Halife b.Hayyat,Ebu Ömer el-Leysi el-Asferî,*Tarihu Halife b.Hayyat*,Beyrut,H. 1397, I, 89.

⁸⁸ el-Butî, Ramazan ,*Fikhu's Sire*,çev. Atik Aydın,(İstanbul: Bilge Adam Yayınları,2006),s.382.

⁸⁹ Şiblî, I,359,360.

⁹⁰ Belazurî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Yahya,*Ensabu'l Eşraf*, nşr. Muhammed Hamidullah, Kahire, 1959,I,No: 989.

⁹¹ İbn Hişam,, IV, 128;İbnü'l Esir ,II,267;Halife b.Hayyat,,I,89.

⁹² Vakıdî,,III,932.

⁹³ Fendoğlu,,s.134.

rak değerlendirilmiştir. Medine dönemindeyse köle azadı, katil fidyesi mukabili sayılmış, yemin kefareti olarak görülmüş ve sonunda devlet gelirlerinin sarf yerlerinden birisi, yani bir devlet vazifesi olarak kabul edilmek suretiyle bu sınıfa son verilmek istenmiştir.⁹⁴Köle azadı her vesile ile teşvik edilmiştir.⁹⁵

Köle ve cariyeler ailenin bir parçası sayılıyordu. Hz. Peygamber, Hz.Fatıma'ya verdiği esir bir kadını dövmemesini öğütlemiş ve ⁹⁶ kölesini dövenleri ayıplamıştır.⁹⁷ Kölelerin ihtiyaçları karşılanmalı, örfe göre güçlerinin üstünde onlardan iş istenmemelidir.⁹⁸ Köleler ahiret ve ibadet konularında hürdür.⁹⁹ Hz. Peygamber, oğlu İbrahim'in ölümünün ardından bir köle ve cariyeye topluluğunu azat etmişti.¹⁰⁰ Kendisi "Sizden biriniz kölem, cariyem" demesin. Hepiniz Allah'ın kullarısınız. Kadınlarımız da Allah'ın kuludur. Ancak kölelere,"Oğlum, kızım, delikanlım"deyin diyerek köle ve cariyeler için insanî bir anlayış getirmiştir.¹⁰¹

Hz. Peygamber bir hadisinde "Başımızda saçı kuru üzüm gibi olan Habeş'li bir köle de olsa Allah'ın kitabını egemen kıldığı sürece itaat ediniz."buyurmuştur.¹⁰² Nitekim azat edilmiş kölelerin toplumda sultan dahi olabildiklerine dair tarihimizde örnekler vardır.

C.Çağdaş dünyada insan hakları kavramı ve geçmişi

İnsan haklarının güvenceye alındığı ilk pozitif hukuk metni 12 Haziran 1776 tarihli Virginia Anayasasının başındaki haklar bildirgesidir. Bu bildiriye yaşam hakkı, mülkiyet hakkı, mutluluk ve güvenlik arama ve bunlara erişebilme haklarıdır.4 Temmuz 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisinde de aynı ilkeler vurgulanmıştır. Daha sonra Fransız İhtilalinin ilk beyannamesi olan 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildi-

⁹⁴ Hatipoğlu, M.Said, "Hilâfetin Kureysliliği", *AÜİFD*, Ankara, b.t.y, XXIII, 129.

⁹⁵ Makrizî, Takyyüddin Ahmed b.Ali, *İmtâi'l Esmâ bi mâ li'n Nebîyi mine'l Ahvali ve'l Envali ve'l Hedefeti ve'l Metâi*, Kahire, 1941, 434-439.

⁹⁶ Muhammed el-Bakır, Muhammed b.Ali b.Hüseyn, *Tezvicu Fatıma bnt.Rasulillah li Ali b.Ebi Talib*, Beyrut, b.t.y, s.57.

⁹⁷ Müberred, I, 63.

⁹⁸ Afzalurrahman, *Economic Doctrines of Islam*, Pakistan, b.t.y, II, 263.

⁹⁹ İbn Melek, *Şerhu'l Menar fi İlmi'l Usul li'n Neseî*, Dersaadet, 1315, s.958.

¹⁰⁰ Yakubî, II, 87.

¹⁰¹ Zebidî, Zeydüddin Ahmed, *Tecrid-i Sarih*, trc. ve şrh. Kâmil Miras, 8. baskı, (Ankara: Emel Matbaacılık, 1970), VII, 464.

¹⁰² Ebu Davud, Süleyman b.Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. Ubeyd ed-Deas, Suriye, 1388-94/1969-74, 5; İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b.Yezid el-Kazvini, *Sünen*, nşr. M.Fuad Abdülbaki, Kahire, 1372/ 1952, Cihad, 39.

risi gelmektedir. Kölelik kurumu,1870'lerde kaldırılıncaya kadar bütün dünyada yürürlükte kalmıştır.¹⁰³

Sevinilecek bir husustur ki kölelik kurumu bugün yeryüzünün her tarafında varlığını kaybetmiş durumdadır. İlk Müslümanlar, eski devirlerden kalma ve bütün dünyaya yayılmış bu kurumu devralmışlardı.¹⁰⁴ Batı dünyasında, İslâm dünyasının aksine köleler ağır işlerde çalıştırılmışlar, kendilerine kötü davranılmıştır. Ziraî işlerde zorla çalıştırılmışlardır. Oysa İslâm dünyasında köleler ziraî işlerde zaman zaman çalıştırmış olsalar bile daha çok ev işlerinde çalıştırılmışlar, saraylarda, ordu ve bürokraside de kendilerine görevler verilmiştir.¹⁰⁵

Kölelik kurumsal olarak varlığını yitirse bile, çağdaş dünyada hâlihazırda devam etmektedir. Hâlâ Amerika ve bazı Afrika ülkelerinde ırksal ayırım yapılmaktadır.¹⁰⁶Yakın tarihe kadar Güney Afrika Cumhuriyetinde siyahılara uygulanan ırk ayırımı sadece bir örnektir.

İnsan hakları kavramını açıklamaya geçmeden önce, üzerinde durulması gereken bazı temel kavramlar vardır. Bunlar özgürlük, hak ve eşitlik kavramlarıdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin 1924 Anayasasının 68.maddesinde özgürlük,“Hürriyet başkasına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmektir...”denilmektedir.

İnsan hakları ülkelerin mevcut kamu özgürlükleri rejimlerinin üstünde, tarihsel gelişim sonucu siyasal meşruluğun en temel ölçütü haline gelmiş, tüm insanların salt insan olma vasfıyla sahip oldukları, vazgeçilmez temel hak ve özgürlüklerdir.¹⁰⁷

Bu tanımda şunlar göze çarpmaktadır. Birincisi, insan hakları, doğal hukukun etkisiyle geliştiği ve onun bir parçası olduğu için yürürlükteki hukuku aşmış ve ulusalüstü bir nitelik kazanmıştır. Devletler bir bakıma iktidarlarını insan hakları ile sınırlamak zorunda kalmışlardır. İnsan hakları bir iç mesele olmaktan çıkmış, tüm insanlığa mal olmuştur. İkincisi, insan haklarının siyasal meşruluğun temel ölçütü olmasıdır.

10 Aralık 1948 tarihinde İnsan Hakları uluslararası boyuta taşınmıştır. Bu tarihte ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin dördüncü maddesi şöyledir:“Hiç kimse kölelik veya kulluk altında bulundurulamaz;

¹⁰³ Özel, s.88.

¹⁰⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II,692.

¹⁰⁵ Özel, s.88.

¹⁰⁶ Muhammed Galal Abbas, “*Slavery Between Islam And Western Civilization*”, *Mecelletü'l Ezher*, Sayı: 9; Kahire, 1971, 43, 11.

¹⁰⁷ *İnsan Hakları Nedir? Temel Bilgiler ve Türkiye’de İnsan Hakları Alanında Yaşanan Gelişmeler*, Ed. Uzak Ahmet - Mehmet Altuntaş, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık, Ankara, 2007, s.12.

kölelik ve köle ticareti her türlü şekliyle yasaktır.” Ardından Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi hazırlanmıştır. Söz konusu sözleşmenin dördüncü maddesi ise şöyledir: “Hiç kimse köle ve kul olarak tutulamaz. Hiç kimse zorla çalıştırılmaz ya da zorunlu çalışmaya bağlı tutulamaz.” İnsan haklarının uluslararası alana geçmesi ise XIX. yüzyılda köle ticaretinin kaldırılması ve savaş hukukunun insancıl bir hale getirilmesi için yapılan uluslararası antlaşmalarla başlamış ve esas gelişme XX.yüzyılda kaydedilmiştir.¹⁰⁸

Diğer bir açıdan baktığımızda insan haklarını, zaman içinde birbirini tamamlayan üç oluşum dönemine koşturarak üç ana başlık ya da yaygın bir deyimle kuşak adı altında şu şekilde sınıflandırabiliriz. Kişi hürriyetleri ve siyasal haklar, sosyal ve ekonomik haklardır.¹⁰⁹

Kişi hürriyetleri ve siyasal haklar büyük ölçüde aristokrasi-burjuvazi çatışmasının sonucunda ortaya çıkmış olup¹¹⁰ bireyci-liberal bir dünya görüşünün yansıması olarak, kişileri devlete, topluma ve diğer bireylere karşı korumak için ona bir tür dokunulmaz alan meydana getirirler ve kişinin,-yaşama hakkı, kişi dokunulmazlığı, özgürlüğü ve güvenliği hakkı gibi devlet, toplum ve bireyler tarafından aşılamayacak/müdahale edilemeyecek özel sahasının sınırlarını çizerler.¹¹¹

Günümüz dünyasında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin kararları bir devletin insan hakları ve özgürlüklerini gerçekleştirme ve dolayısıyla insan haklarına dayalı ve saygılı bir devlet olma noktasında hangi aşamada olduğunun önemli bir göstergesi sayılmaktadır. Her sözleşmecî devlet, taraf olduğu davalarda, mahkemenin kesinleşmiş kararlarına uymakla yükümlüdür. Mahkemenin ulusal yargı kararlarını geçersiz sayma gibi bir yetkisi ise bulunmamaktadır.¹¹²

Konunun bir de kadınlar boyutu vardır. Kadınların siyasal ve toplumsal mücadelesi esas olarak, XVIII. yüzyılda başladı. Nitekim kadının sahip olduğu hakların bilincine varıp bunun değiştirilmesi için mücadele etmesi anlamına gelen feminizmin doğuşu da bu döneme rastlar. Feminist bilinç, kadınların ezilen bir gruba mensup olduklarının ve dolayısıyla haksızlığa uğramış olduklarının farkına varmalarını ve bu haksızlığın doğal değil de toplumsal/kültürel bir olgu olduğunu kavramalarını içerir. Ama burada kalmaz; bu haksızlığın düzeltilmesi için mücadele edilmesine, mü-

¹⁰⁸ Yürük, Ayşe Tülin -Selman Karakul, “Çağdaş Yaşam Çağdaş İnsan”,Eskişehir,1998,s.33-48.

¹⁰⁹ Sur, Melda, “İnsan Hakları Kavramındaki Gelişmeler”,*İzmir Barosu Dergisi*,Sayı:3,1993,s.40.

¹¹⁰ Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, “Çağdaş Toplum Değerleri”,Yayın No:11,İstanbul,1997,s.16, 17.

¹¹¹ Barma, Murat, “Sosyal Devlet ve Eşitlik”,*İzmir Barosu Dergisi*”,Sayı:3;2001,s.109.

¹¹² Kapani, Münici *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları*,Ankara,1991,s.62.

cadelenin bağımsız bir biçimde yürütülerek örgütlenmesine ve aynı zamanda da alternatif bir gelecek vizyonu oluşturulmasına kadar uzanır.¹¹³

Kadınların ezilmesi ve onlara karşı ayrımcılık uygulanması bilinen tarih boyunca hep vardır, ama gene bilinen tarih boyunca bu ezilmeye karşı sistemli bir karşı çıkışı her zaman göremiyoruz. Çünkü gelişmiş bir feminist bilincin ortaya çıkması, kadınların evlilik dışında bir ekonomik alternatifte sahip olmalarına ve kendi ekmeğini kazanan kayda değer bir kadın grubunun varlığına bağlıdır. Ancak bu tür önkoşulların varolması durumunda kadınlar, ataerkil sisteme karşı düşünsel ve toplumsal alternatifler oluşturabilirler. Batıda bu önkoşulların ipuçları XVII. yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başlar ve daha öncesi feminist yapıtların ötesine geçen sistemli bir feminist teorinin doğuşu da XVIII. ve XIX. yüzyıllara tarihlenir.

Feminizmin doğuşu ile modernleşme, burjuva devrimi ve rasyonel insanı temel alan doğal ve evrensel insan hakları teorisinin gelişimi arasında yakın bir ilişki olduğu açıktır. Ne var ki, “Eşitlik, özgürlük, kardeşlik” bayrağını yükselten burjuvazinin “insan” soyutlaması da yüzlerce yıllık geleneği sürdürerek kadınları dışlayan bir nitelik taşıyordu ve yeni oluşmakta olan ulus-devletin kardeşliği, kadınları oy hakkının dışında bırakmasının açıkça ortaya koyduğu gibi, “erkek kardeşlik”ti. Gene de kadınlar, bu teorinin ve pratiğin içerdiği tutarsızlıkları fark edip eleştirmekte ve kendileri için de “doğal hakları” talep etmekte gecikmediler. Daha XVII. yüzyılda Mary Astell, liberal burjuva düşüncesinin öncüsü John Locke ile tartışmaya giriyor ve “Eğer mutlak hükümlerlik devlet için gerekli değilse, nasıl oluyor da aile içinde gerekli sayılıyor? Eğer bütün insanlar doğuştan özgürse, nasıl oluyor da kadınlar köle doğuyor?” diye soruyordu.¹¹⁴

Kadınlar daha en başından Fransız devriminin “İnsan ve Yurttaş Hakları Evrensel Bildirgesi”nde sözü edilen “insan ve yurttaş” kavramının kendilerini kapsamadığının farkına vardılar. Devrime etkin olarak katılan kadınlardan Olympe de Gouges işte bu yüzden 1791’de “Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”ni ilan etti ve gene o nedenle, “Kadın cinsine yakışmayacak biçimde politika yapmaya kalkıştığı için “Devrimci mahkeme” tarafından giyotine gönderildi.

Eşitlerden oluşan bir toplum vaadi gerçekleşmedi. XX. yüzyılın ilk yarısında, birçok uluslararası bildirme ve belge cinsiyet bakımından kör

¹¹³ Bertay, Fatmagül, “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye”, Sivil Toplum ve Demokrasi/ Konferans Yazıları, No:7, İstanbul, 2004, s.4.

¹¹⁴ Mary Astell, *Reflections Upon Marriage*, Akt. Juliett Mitchell, “Kadın ve Eşitlik”, der. J. Mitchell, A. Oakley, İstanbul, 1998, s.32.

olmaya devam etti ve kadınların özgül haklarının genel bir insan hakları paketi içinde ele alınıp tanındığı varsayıldı. 1979 yılında kadınlara karşı her türlü ayrımcılığın önlenmesi sözleşmesi imzalandı. Böylece kadınların insan hakları kavramı, uluslararası hukuk belgelerinde giderek daha fazla yer almaya başladı.¹¹⁵

1990 yılında imzalanan Paris Şartında da insan hakları geniş ve ayrıntılı bir biçimde yer almıştır. Paris Şartında insan hakları ile ilgili esaslardan birkaçı şöyledir:

- İnsan hakları ve temel özgürlüklere tüm insanlar doğuştan sahiptirler; bu haklar vazgeçilmez, devredilemez olup yasanın güvencesi altındadır.
- Halkın iradesine dayalı demokratik yönetim esasıdır.
- Düşünce ve vicdan, kanaat özgürlüğü.¹¹⁶

D.Karşılaştırmalı bir değerlendirme

İslâm öncesi dönemden itibaren dünyanın pek çok yerinde baş gösteren insan hakları ihlalleri, ezilen toplum katmanlarının yönelişinden anlaşılacağı üzere İslâm dininin ortaya çıkışıyla ortadan kalkmıştır.

İnsanların vicdanını eğiten İslâm dini, Hz. Peygamber aleyhisselamın şahsında hürriyete verilen değeri de ortaya koymuştur. Hz. Peygamber bizzat kendisi, rızası dışında hiçbir insanı yanında zorla tutmamıştır. Hizmetinde bulunanlar ise gönüllü kimselerdi. Zeyd b.Hârise örneğinde olduğu gibi kendisine hediye edilen köleyi önce azat etmiş, ardından evlatlık edinmiştir.

İnsan haklarından söz edilen yerde elbette haksızlığın olmaması gerekir. Çünkü eşyanın tabiatı gereği zıtlar bir arada bulunamaz. Ancak Peygamberimiz'in vefatından sonra Raşid halifeleri de takip eden dönemde insana saygının azaldığını köleleştirmenin hukuka aykırı olarak hız kazandığını görüyoruz.

Günümüz dünyasında da durum farklı değildir. Çağdaş normlar itibarıyla son derece hassasiyetle üzerinde durulan bir konu olmasına rağmen, uygulamada kabul edilemez ihlallerin olduğu bir gerçektir.

Sosyal devlet anlayışını istenen düzeyde topluma yansıtamayan günümüz devletleri, birbirlerinin insan haklarına ne kadar uyduklarına dair raporlar verebilmektedirler. İşkence, iltica, zorla çalıştırma, çalışma hakkı-

¹¹⁵ Berktaş, "Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye", No:7,s.8,9

¹¹⁶ Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü, *Yeni Bir Avrupa İçin Paris Şartı*, Ankara,1990.

nın elinden alınması gibi haksızlıklar, Çin, Afrika, Ortadoğu ve Amerika'da sıkça görülen örneklerdir.

Toplumsal hayatta sınıf farkını olabildiğince ortadan kaldırmayı hedefleyen İslâm dini, bunu uygulamaya geçirirken köleliği ortadan kaldırmış, ıslah etme yoluna gitmiştir.

Kölelik bir insan hakları ihlâlidir. Bununla birlikte Ortaçağ dünyasında kölelik bir sosyal kazanım işlevi de görebilmekteydi. Örneğin savaşlar v.b durumlarda kaçırılan insanlar yeni memleketlerinde toplumda kendilerine zaman içerisinde bir statü bulabiliyorlardı. Hatta devlet katında yükselebiliyordu. Bunlar arasında vezir, komutan v.s görevlere getirilenler vardı.¹¹⁷Tarihimizde bunun pek çok örneği vardır. Yani bir anlamda yitik çocuklar kazanım oluyordu.

İslâm dini kölelerin hürriyetlerine kavuşmaları için çeşitli yollar ortaya koymuş, çözümler üretmiştir. Köle sahiplerine sahip oldukları köle ve cariyelerini azat etmeleri konusunda teşviklerde bulunmuştur. Bu hususta sahâbeden Selman-ı Farisî'nin azat olması bir örnek olarak verilebilir.

İnsan hakları içinde önemli bir yer tutan kadın hakları da Hz. Peygamberin uygulamalarıyla saygın bir konuma yükselmiştir. Kendisi cariyeye edinmemiş, yaptığı bazı evlilikleri kaybeden tarafla iletişim vasıtası olarak değerlendirmiş, istemeden hiçbir kadınla evlenmemiş, yanında tutmamış, kadınları soyları nedeniyle ayıplamamıştır. Bilindiği gibi kendisini yetiştirenlerden Ümmü Eymen de bir cariyeye idi. Annesinin cariyesi olan bu hanımı Peygamberimiz azat etmişti. Hz. Peygamber, kadınları yasal olmasına rağmen cariyeye olarak almayı değil, eş olarak almayı tercih etmiştir. Onun bu tercihi, evliliğin esas, cariyeliğin geçici bir sosyal statü olduğunu da dikkatlere sunar.

Günümüzde ise evlilik dışı beraberlikler sıkça görülebilmekte ve kadın bir reklam figürü olarak kullanılabilir.

İnsan hakları ihlâllerinin alabildiğine yaşandığı en önemli alanların biri de hiç şüphesiz savaşlardır. Yakınçağda yaşanan savaşlarda alınan esirlere çok kötü davranıldığı bilinen bir gerçektir. Oysa Peygamber aleyhisselâmın uygulamasında esirler âdeta bir misafir olarak algılanmıştır.

Sonuç olarak hukuken köleliğin ve işkencenin yasaklanması yeterli değildir. Günümüz dünyasında insan hakları ihlâllerinin önüne geçmek için aile, okul, sosyal çevre, iletişim araçlarının insana saygıyı öncelemesi gerekmektedir.

¹¹⁷bkz Özdemir,s.45-65.

KAYNAKÇA

- AFZALURRAHMAN, *Economic Doctrines of Islam*, Pakistan, b.t.y,II,263.
- AHMED MUHAFAZA, *er-Rakik fi'l Müctemai'l Arabiyyi'l İslami hatta Sevratı'z Zenc, Master tezi*),(Amman: Ürdün Üniversitesi Tarih Bölümü 1407- 1987).
- AKTAN, HAMZA, *Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım, Atatürk Üniversitesi,İFD,Erzurum,2001,XVI,62,63.*
- AMİR,Abdullatif,*Ahkâmu'l Esra ve's Sebâyâ fi'l Hurubi'l İslamiyye*, Mısır,1406 /1986, s.292.
- el-ASKALANÎ,İbn Hacer,Ahmed b.Ali,*Büluğu'l Meram*,çev.ve şrh.Ahmet Davudoğlu/ *Selâmet Yolları*, İstanbul, 1972,IV.
- ASTELL, Mary ,*Reflections Upon Marriage*,Akt.Juliett Mitchell, “*Kadın ve Eşitlik*”, der. J.Mitchell, A.Oakley, İstanbul,1998.
- AYDIN, M.Akif, “*Köle*”,*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi DİA*, Ankara,2002, XXVI, 237-248.
- AYDINLI, Abdullah, “*Ebu Râfi*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi (DİA)*,İstanbul,1994,X,211.
- BARNA,Murat, “*Sosyal Devlet ve Eşitlik*”,*İzmir Barosu Dergisi*”,Sayı:3;2001,s.109.
- BELAZURÎ,Ebu'l Abbas Ahmed b.Yahya,*Ensabu'l Eşraf*,nşr.Muhammed Hamidullah, Kahire,1959,I,No:989.
- BERKTAY, Fatmagül, “*Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye*”,Sivil Toplum ve Demokrasi/Konferans Yazıları,No:7,İstanbul,2004, s.4.
- BİREKUL, Mehmet ve Fatih Mehmet YILMAZ,*Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*,(Konya:Yediveren, 2001).
- BUHARÎ,Ebu Abdillâh Muhammed b.İsmail b.İbrahim,*el-Camiu's Sahih*,İstanbul, 1315, I, 33 ;IV,20;Nikâh,12.
- EL-BUTÎ, Ramazan ,*Fıkhu's Sîre*,çev.Atik Aydın,(İstanbul:Bilge Adam Yayınları, 2006).
- CAHŞİYARÎ,Ebu Abdillâh Muhammed b.Abdüs, *Kitabu'l Vüzera ve'l Küttab*,Kahire, b.t.y.
- ÇAĞDAŞ YAŞAMI DESTEKLEME DERNEĞİ, “*Çağdaş Toplum Değerleri*”,Yayın No:11,İstanbul,1997.
- ÇAĞATAY, Neşet ,*İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*,(Ankara:Türk Tarih Kurumu, 1989).
- DARYAL,Ali Murat, *İslâm'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açından Tahlili*, (İstanbul:İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1999).
- DERVEZE,İzzet,*Kur'an'a Göre Hz.Muhammed'in Hayatı*,çev.Mehmet Yolcu, İstanbul,Yöneliş Yayınları,1995), I,
- DİVANU'L HEZELİYYİN*,thk.Ahmed ez-Zeyn,Amman,1965,III.
- EBU SADE,Abdulhamid İbrahim Berekat,*Nazariyyeti'l Muamele bi'l misl fi'l Harb (doktora tezi)*, Kahire,b.t.y.s.219

- EBU DAVUD,Süleyman b.Eş'as es-Sicistânî,*Sünen*,nşr.Ubeyd ed-Deas,Suriye,1388-94/ 1969-74, 5
- FAYDA, Mustafa , “*Abdullah b.Cüd'an*”,*DİA*,İstanbul,1988,I,93,94.
- _____, “*Bedir Gazvesi*”,*DİA*, İstanbul,1992,V,325-327.
- FENDOĞLU, H.Tahsin ,*İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cariyelik*,(İstanbul: Beyan Yayınları,1996).
- GÜNALTAY, Şemseddin , “*Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu*”,*Bellekten*,Sayı:25,Ankara, 1943,VII,59-99.
- HALİFE B.HAYYAT,Ebu Ömer el-Leysi el-Asferî,*Tarihu Halife b.Hayyat*, Beyrut, H. 1397.I.
- HAMİDULLAH ,Muhammed,*İslâm Peygamberi*,çev.Salih Tuğ,(İstanbul:İrfan Yayımcılık ve Ticaret,1991/1412), II.
- _____,*H.z.Peygamberin Savaşları*,çev.Nazire Erinc Yurter, (İstanbul: Beyan Yayınları, b.t.y).
- HAMILTON A.R.Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*,çev.K.Durak,H. Yücesoy, Dönmez,(İstanbul:Endülüs Yayınları,1991).
- HATİPOĞLU, M.Said , “*Hilâfetin Kureyşliliği*”,*AÜİFD*,Ankara,b.t.y,XXIII,121-213.
- İBN ABDİLHAKEM, Ebu'l Kasım Abdurrahman,*Fütuhu Mısır ve Ahbârüha*, Leiden, 1922.
- İBN ASÂKİR,Hafız Ebi'l Kasım Ali b.Hasen,*Tarihu Medineti Dımaşk*,thk. Muhibbüddin li Ebi Said Ömer,Beyrut, 1995,IV.
- İBNÜ'L ESİR,Muhammed b.Abdülkerim b.Abdulvahid eş-Şeybânî,*el-Kamil fi't Tarih*, Beyrut, 1965,II.
- İBN İSHAK,Muhammed,*Sîre*,thk.Muhammed Hamidullah,(Konya:HizmetKitabevi 1981 / 1401).
- İBN ABDİRABBİH, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l Ferid*, b.y.y, 1954/ 1373,VI.
- İBN HABİB,Ebu Cafer Muhammed b.Habib,*Kitabu'l Muhabber*, Beyrut, b.t.y.
- İBN HİŞAM,Ebu Muhammed Abdülmelik,*es-Siretü'n Nebeviye*, Mısır,1936/1355,I.
- İBNÜ'L İMRANÎ, Muhammed b.Ali b.Muhammed, *el-İnbau fi Tarihi'l Hulefa*, thk. Kasım es-Samirai, Leiden, 1973.
- LOMBARD,Maurice,*İlk Zafer Yıllarında İslâm*,çev.Nezih Uzel,(İstanbul:Pınar Yayınları,1983).
- İBN MACE, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvini,*Sünen*,nşr.M.Fuad Abdülbaki,Kahire,1372/1952,Cihad,39.
- İBN MELEK,*Şerhu'l Menar fi İlmî'l Usul li'n Neseft*,Dersaadet,1315.
- İNSAN HAKLARI NEDİR?TEMEL BİLGİLER VE TÜRKİYE'DE İNSAN HAKLARI ALANINDA YAŞANAN GELİŞMELER*,Ed.Ahmet Uzak-Mehmet Altuntaş,Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık,Ankara,2007.
- İBN RECEB,*el-Kavaid fi'l Fikhi'l İslami*,Beyrut,1992.
- İBN TEYMİYYE, *es-Siyasetü'ş Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz,(İstanbul:Dergâh Yayınları, 1999).
- İBN SA'D,Muhammed,*et-Tabakatü'l Kübra*,Beyrut,1968,III.

- İBN SA'D, Ebu Abdullah el-Basrî ez-Zührî, *et-Tabakatü'l Kübra*, Beyrut, b.t.y, I.
- ISFAHÂNÎ, Ebu'l Ferec Ali b. Hüseyin, el-Eganî, Kahire, 1974, XIV.
- KALKAŞENDÎ, Ahmed b. Ali, *Subhu'l A'sa fi Sinaati'l İnşa*, şrh. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, 1407/1987, I.
- KALLEK, Cengiz, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık 1997).
- KAPANÎ, Münci, *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları*, Ankara, 1991.
- KUR'AN-I KERİM, 24/33, (Medine-i Münevvere: Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, H. 1412).
- KÜÇÜK TÜRK-İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ, "Abd", İstanbul, 1974, I.
- LEWİS, Bernard, *Race And Slavery in the Middle East*, New York: Oxford University Press 1990).
- MAVERDÎ, Ebu'l Hasan Habib, *el-Ahkâmu's Sultaniye*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994).
- MES'UDÎ, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin, *Murucu'z Zeheb ve Meadini'l Cevher*, thk. Said Muhammed, Beyrut, 197.
- MUHAMMED EL-BAKIR, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Tezvicu Fatma bnt. Rasulillah li Ali b. Ebi Talib*, Beyrut, b.t.y.
- MUHAMMED GALAL ABBAS, "Slavery Between Islam And Western Civilization", *Mecelletü'l Ezher*, Sayı: 9, Kahire, 1971, 43, 11.
- MAHMUD MİKDAD, *el-Mevali ve Nizamu'l Velâ*, Dimaşk, 1988.
- MAKRİZÎ, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *İmtâü'l Esma bi mâ li'n Nebiyyi mine'l Ahvali ve'l Emvali ve'l Hedefeti ve'l Metai*, Kahire, 1941, I.
- MAZAHERÎ, Ali, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, İstanbul, b.t.y.
- MERZUKÎ, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed, *Kitabu'l Ezmine ve'l Emkine*, Kahire, b.t.y, I.
- SAVAŞ, Rıza, *Hz. Peygamber Devrinde Kadın*, (Bursa: Ravza Yayınları, 1991).
- SUR, Melda, "İnsan Hakları Kavramundaki Gelişmeler", *İzmir Barosu Dergisi*, Sayı: 3, 1993, s.40.
- SÜHEYLÎ, Abdurrahman, *er-Ravdu'l Ünüf*, Kahire, 1332, I.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *Neylü'l Evtâr Şerhu Münteka'l Ehbâr min Ehadisi Seyyidi'l Ehyâr*, b.y.y, b.t.y, VII.
- ŞİBLÎ, Mevlana, *Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım), 1977, I.
- PİPES, Daniel, *Slave Soldiers And Islam*, London, 1981.
- MEZ, Adam "Ortaçaman Türk-İslâm Dünyasında Adetler", çev. Cemal Köprülü, *Ülkü*, Sayı: 71, Ankara, 1939, XII, 435-437.
- MÜBERRED, Ebu'l Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil*, nşr. Ebu'l Fadl İbrahim, Kahire, b.t.y, II.
- ÖZEL, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1996).

- ÖZDEMİR, Mehmet Nadir, *İslâm'ın İlk Döneminde Kölelik Abbasilerin İlk Yüzyılı*, (İstanbul, Gökkuşbu Yayınları, 2006).
- TABERÎ, İbn Cerir Ebu Cafer, *Tarihu'l Ümem ve'l Müluk*, Beyrut, 1408/1411-1988-1991, II.
- TEFTAZANÎ, Sa'uddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhü't Telvih ala't Tevdih li metni't Tenkih fi Usuli'l Fikh*, Beyrut, 1377/1957, II.
- VAKIDÎ, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l Megazi*, thk. Marsden Jones, Beyrut, 1984/1404, III.
- YAHYA OYEWOLE IMAM, "Emanicipation of Slaves in the First Century of Islam", *The Islamic Quarterly*, No:2, England, 1996, XL, 118-123.
- YAKUBÎ, Ahmed b. Ebi Ya' kub b. Ca' fer b. Vehb, *Tarihu Ya' kubî*, Beyrut, 1960/ 1379, II, 23.
- YENİÇERİ, Celal, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, İstanbul, 1984.
- YENİ BİR AVRUPA İÇİN PARİS ŞARTI, Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü, Ankara, 1990.
- YÜRÜK, Ayşe Tülin -Selman KARAKUL, "Çağdaş Yaşam Çağdaş İnsan", Eskişehir, 1998.
- ZEBİDÎ, Zeydüddin Ahmed, *Tecrid-i Sarih*, trc. ve şrh. Kâmil Miras, (Ankara: Emel Matbaacılık, 1970), VII.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *Âsâru'l Harb fi'l Fikhi'l İslâmî*, Dımaşk, b.t.y.
- ZUHEYR B. EBİ SELMA, *Divan*, Beyrut, 1964.

OSMANLI ADALET SİSTEMİNDE GAYR-İ MÜSLİMLERİN YERİ VE ÖRNEKLERİ (ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE)

*Nuri KAVAK**

ÖZET

Osmanlı Devleti farklı kültür, din ve milletlerden oluşan çok renkli bir nüfus yapısına sahip idi. Ancak bahsedilen farklılıkların yanı sıra, devletin hakim gücü Müslümanlar olup, Müslümanların haricindeki diğer dinlere mensup insanlara karşı ise, bir çok alanda hoşgörü üzerine kurulu kolaylıklar sağlanmış idi. Nitekim dini kanaatleri noktasında tanınan özgürce yaşama ortamı ile beraber, kendi cemaatleri içindeki meseleleri, yani medeni hukuka giren problemleri çözme hususunda bile ait oldukları dinin emir ve yasalarına göre halletmelerine müsaade edilmiştir. Osmanlı adalet sisteminin aynası konumunda olan Şer'iyeye Sicilleri, kadıların mahkemede icra ettikleri bütün davaların kaydedildiği defterlerdir. Bu defterlerin incelenmesi sonucu, ortaya çıkardığımız veriler ışığında İslâm'ın ve de şer'i mahkemelerin istisnasız din farkı gözetmeksizin herkesin talebine cevap verdiğini ortaya koyan bilgilerle dolu olduğu görülmektedir. Gerek gayr-i müslimler kendi aralarındaki sorunlar için, gerekse de Müslimlerle olan problemleri için çözüm aradıklarına dair; miras, eşya, borçlar, ticaret, ceza, usul ve mali hukuk örneklerini içeren dava konuları sicillerde sıklıkla yer almıştır. Mamafih İslâm hukuku ve Osmanlı adalet sistemi, din faktörünü ayrımcı bir unsur olarak görmeden toplumun her kesimine adalet dağıtmıştır. Meseleye hoşgörü çerçevesinde bakarak tanınan tüm imtiyazlara rağmen herkese çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Ayrıca toplumda sorunların çözümlenmiş olması, sağlıklı bir sosyal yapının ortaya çıkması anlamına geldiğinden dolayı, ülkede yaşayan herkesin talep ettiği sürece adilane sorunlarının çözümlenmesine yardımcı olunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Adalet Sistemi, Gayr-i Müslim, Şeriyeye Sicilleri

ABSTRACT

The Place of Non-Muslims in The Ottoman Judiciary System (To Religious Court Records)

* Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. e-mail : nkavak@ogu.edu.tr

Ottoman Empire had heterogeneous population structure. Although the real power of the state was the muslims, there was a great tolerance towards non-muslim communities. They could have fulfilled their religious practices in the atmosphere of freedom and their cases belong to the Civil Codes were executed according to their own codes. All cases executed in courts by the qadis had been recorded in the Religious Court Records. It can be said that the records have so many examples about the cases in which qadi has administered the justice for both the muslims and non-muslims. It can be seen that so many instances of the cases within the non-muslim community or with the muslims about the problems towards the penal or civil matters. It has been attempted to execute justice for all religious communities in Islamic Law and the Ottoman Judiciary System. On the other hand, a well-functioned judiciary system had been a kind of assurance for the integrity of social structure.

Keywords: The Ottoman Judiciary System, Non-Muslims, Religious Court Records

GİRİŞ

Şer'iyye Sicilleri, Osmanlı döneminde ilk olarak, XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren düzenli olarak yazılmaya başlanmış ve XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir. Bu defterlerin 17.000 kadarı tespit edilmiş ve birçoğu günümüze ulaşmıştır. Defterler, 1992 yılına kadar İstanbul Topkapı Arşivi'nde, Ankara Etnografya Müzesi'nde, Adana, Diyarbakır, Gaziantep, Sivas ve diğer Anadolu şehirlerindeki müzelerde tutulmuşlardır. Ancak Kültür Bakanlığı'nın kararı ile İstanbul Müftülüğü'ndekiler hariç tutularak hepsi Ankara'da Milli Kütüphane'de toplanmıştır.

Şer'iyye Sicilleri mahkeme defteri olmaktan ziyade ait oldukları dönemin adeta aynasıdır. İçerikleri çok zengin ve çeşitlidir. Tamamı ile orijinal ilk elden belgelere sahip olmaları da ayrıca önemlerini artıran diğer bir husustur. Eğer kültür ve tarih üzerine bir araştırma yapılacaksa ısrarla ilk üzerinde durulacak kaynakların başında gelmektedirler. Hulasa idari, hukuki, ilmi, askeri, iktisadi, sosyo-kültürel ve daha bir çok konu başlığı ile ilgili ilmi çalışmaların temel başvuru kaynağıdır.

Çalışmamızın hedefi, sicillere yansıyan gayr-i müslimlere ait dava kayıtları üzerinden, İslâm Hukuku'nun ya da Osmanlı adalet sisteminin farklı kanaatlere sahip kimselere ürettiği çözümleri ortaya çıkarmaktır. Araştırmamızın sınırlarını ise, gayr-i müslimlerle ilgili Şer'iyye Sicilleri'nde yer almış olan -yansıdığı oranda- dava konu ve örneklerine dair veriler oluşturmaktadır. Ayrıca izlediğimiz metod ile farklı farklı yerleşim

yerlerinden örnekler toplanarak, uygulamanın tüm ülke sathındaki durumu ortaya konulmak istenmiştir.

Osmanlı Adalet Sistemi ve Gayr-i Müslimler

İnsanların dini tercihleri, tarih boyunca birbirlerinden ayırıcı bir farklılık olarak algılanmıştır. Devletler sahip oldukları tebayı bile kanaatlerine göre tasnif etmişlerdir. Osmanlı Devleti de sınırları içinde yaşayan insanları, pratikte Müslüman olanlar ve diğerleri şeklinde ayırmıştır. Buna karşılık Osmanlı Devleti, inanç ve mezhep topluluğunu kendi aralarında serbest bırakarak onlara belirli bir rahatlık tanımış, zorla onları yönlendirmeye tabi tutmamıştır. Din ve mezhep esasına göre teşkilatlandırılan insanlar, adeta devletin sahibi Müslümanlara emanet edilmiş topluluklardı. Hiçbir zaman dine davet etme hususunda zorlayıcı olunmamıştır¹.

Osmanlı Devleti, din ve vicdan hürriyetinin aynı zamanda da hukuki bir özerklik olarak da tanımlanmasını belli ölçüler çerçevesinde kabul etmiş ve de uygulamıştır. Ancak Osmanlı adalet sistemi içinde genel kabul gören anlayış; “devletin hakimiyet hakkı” ve “kamu düzeni” prensiplerini göz önünde tutarak, ceza hukuku sahasında adli ve hukuki özerkliğin sınırlandırılması şeklindedir. Sadece medeni hukuk sahasında gayr-i müslimler, kendi dinlerinin gereği gibi hareket edebilirler idi. Böylece gayr-i müslimlerin hukuki ve kazai özerkliklerinin sınırları çizilmiştir. Lakin bununla beraber herhangi bir gayr-i müslim, dilediği takdirde şer’i mahkemeye gelerek adalet isteyebilir ve de önünde herhangi bir engelle karşılaşmadan adli mekanizmadan yararlanabilir idi.

Diğer yandan ülkede yaşayan gayr-i müslimlere sebepsiz yere müdahale edilmezdi. Vergilerini ödedikleri sürece hem kendilerine hem de kutsal mekanlarına asla dokunulmazdı. Zorla İslâm’a girmeleri için dine davet edilmezlerdi. Yine İslâmın men ettiği, domuz eti yemek, şarap içmek gibi davranışlarda bulunmalarına engel olunmazdı. Öte yandan teorik olarak gayr-i müslimlerin Müslümanlarla aynı mahallede oturmaları beklenmezdi. Ama buna rağmen sicillerdeki kayıtlarda, olması gerekenin aksi istikametinde olduğuna dair de örnekler bulunmaktadır. Örneğin Kırım’ın Karasu kazasındaki Çorum ve Sadık Efendi mahallelerinde gayr-i müslimlerin de oturduğunu belgeleyen sicil örnekleri görülmektedir². Yine gayr-i müslim tebanın kazadaki yerleşimlerine baktığımızda, her biri milli-

¹ Akdağ, Mustafa, **Türkiye’nin İktisadi Ve İçtimai Tarihi 81453-1559**, c. 2, (İstanbul: Cem Yayınları, 1995), s. 42 ve 50 ‘de yazar, Türk halkının başka inançları kendileri için rakip saymadıklarından dolayı, farklı dinlere korkunç gelmediğini ifade etmektedir.

² Karasu Şer’iyye Sicili, 33-92a-821 Çorum mahallesi ile 33-88b-791 Sadık Efendi mahallesinde, Müslümanlarla gayr-i müslimlerin beraber oturduklarına dair kayıtlar mevcuttur.

yetlerini ifade eden ayrı ayrı mahallelerde yaşamayı tercih etmişlerdir. Örneğin Ermeni, Rum, Yahudi ve Acem mahalleleri bu konuya güzel birer örnektirler. Öte yandan Kıpti ve Çingenelerin de karışmayarak ayrı ayrı yaşadıklarına şahit olunmaktadır.

Müslümanlarla her alanda eşit sayılmayan gayr-i müslimler, aynı zamanda Müslümanların yerine getirmesi gereken zorunlu yükümlülüklerle de sahip değillerdi. Buna karşılık gayr-i müslimlere; öncelikle can, mal ve dini inançlarını koruma güvencesi verilmişti. İlave olarak dini cemaatlerin evlenme, boşanma ve miras gibi medeni hukuka giren hususları kendi dini vecibelerine uygun geliştirdikleri hukuklarına göre halledebilme imkanı da tanınmıştır³. Ancak tanınan bu imtiyaza rağmen kendi rızalarıyla İslâm hukukundan yararlandıklarına dair bir çok dava konusu ve başlığı da görülmektedir. Örneğin, eşya, miras, borçlar, ticaret, ceza, usul ve mali hukukun alanına giren davalar için bile şer'î mahkemelere gittiklerini gösteren çok fazla misal bulunmaktadır⁴. Öte yandan İslâm hukukunda gayr-i müslimlere tanınan din ve vicdan hürriyetinin onlara hukuki ve kazaî özerkliklerin verilmesine neden olduğundan, cemaat mahkemelerinin karar vermesine ve de uygulamasına da imkân sağlanmıştır⁵. İslâm ülkesinde cemaat mahkemesinin verdiği hükümlere taraflar uymaz ise devlet her iki tarafa da karışmazdı. Bu durum cemaat mahkemelerinin yaptırım gücünün olmadığı adeta hakemlik yaptıkları anlamına gelmektedir⁶. Bu nedenle taraflar cemaat mahkemelerinin hükmüne rıza göstermezler ise, şer'î mahkemelere gidebilirlerdi. Hanefî fikhına göre de, gayr-i müslimlerin müracaatları şer'î mahkemece kabul edilmek zorunda idi. Aksi takdirde yaptırım gücünün olmaması anlaşmazlıkların devamını, bu durum da toplum içinde asayiş sorunlarının ortaya çıkmasına neden olacağından, huzursuzluğun meydana gelmemesi veya toplum düzeninin bozulmaması için adaletin tanzimini gerekli kılmaktadır. Bu anlayış ile de şer'î mahkemelere başvuran gayr-i müslimlere adalet dağıtılması bir mecburiyet olmuştur. Örneğin kendi din adamları ile olan anlaşmazlıklarını bile kadı huzuruna taşımışlardır. Kayıtlarda yer alan bir dava metninde; iki kızı ölen bir anne, cemaatlerinin papazından defin meselesi yüzünden şikayetçi olmuştur. Kadın, biri beş diğeri iki yaşında olan kızlarının öldüğünü ve papazın bunları defnettğini, defin karşılığında da 16 kuruş cenaze masrafını kendisinden talep ettiğini ifade etmiş ve kendisinin fakir biri olduğundan dolayı

³ Eryılmaz, Bilal, **Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi**, 2. bsk., (İstanbul: Risale Yayınları, Mart 1996), s. 46.

⁴ Bahçesaray Şer'iyye Sicili, 58-48a-3, Üsküdar Şer'iyye Sicili, 136/24, Karasu Ş.S., 33-92a-821 v.d.

⁵ Üçok, Çoşkun v.dğr., **Türk Hukuk Tarihi**, 10 Bsk., (Ankara: Savaş Yayınları, 2002), s. 179.

⁶ Özel, Ahmet, **İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler Ve Ülke Kavramı**, (İstanbul: İklim Yayınları, 1982), s. 200.

ancak 3-4 kuruşun kifayet edebileceğini, üstelikte bu miktardan fazlasını vermesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Mahkeme diğer papazlara defin masrafının ne kadar tutacağını sorduğunda, küçüğüne üç büyüğüne beş kuruşun yeteceğini nakletmişlerdir. Bunun üzerine kadı, mahkemeye başvuran kadından toplam 8 kuruşun papaza verilmesini istemiştir⁷. Davanın kendi cemaatlerinin bir meselesi olması kadar Hristiyan bir din adamını ilgilendirmesi ve devamında da İslâm hukukundan çözüm bulunması önemli bir husustur. İslâm Hukuku ve uygulayıcısı Kadı, yetki alanı dışında bir dava olarak görmek yerine, yine diğer papazlara sorarak meseleyi hoşgörü ortamı içinde halletmeyi tercih etmiştir. Kadı, farklı kanaatlere de sahip olursa herkesin barış ve huzur içinde yaşaması açısından önemli bir konuyu çözerek toplumu sıkıntıya düşürmemiştir.

İncelediğimiz Şer’iyye Sicilleri’nde Gayr-i müslimleri aşağılamak ya da eziyet ederek haksız muameleye tabi tutmak gibi davranışların olduğuna dair davalar nadiren görülmektedir. Sadece Yahudilerle ilgili bir ferman bu anlamda kayıtlar arasında yer alarak dikkatimizi çekmiştir. Bu kayıta göre; Karasu’daki Emin ve Zabıtalara gönderilen ilâm-ı yarlıg-ı şerif ile eskiden Karasu’da bulunan Yahudiler’in rencide edilmediği hatırlatıldıktan sonra, şimdi de karışılmaması buyurulmuş ve bu konuda devlet olarak rızalarının olmayıp, ona göre hareket etmeleri uyarısında bulunulmuştur (Ramazan 1095/Ağustos-Eylül 1684)⁸. Sadece bir örnek olmasına rağmen meselenin ortaya konuluşu ve halledilmesi konumuz açısından çok önemlidir. Farklı dinden ve milletten olanlar ile ilgili devletin resmi yetilerinin meseleye bakışlarını ortaya koydukları gibi, tavırlarının da net ve adil olması ilgi çekicidir. Fermanın sicile kaydedilmesi, diğer gayr-i müslim halkın huzur içinde yaşaması açısından önemli olduğu kadar yanlış yapmaya eğilimli yönetici zümresine de bir gözdağı vermiştir. Farklı kanaatlere sahip insanlara devletin koruyucu tavır sergilemesi, konunun mahkemeye kadar ulaşarak dava konusu olarak görülmesi, Osmanlı ülkesindeki konumlarını göstermesi açısından olduğu kadar, adli kayıtlar içinde yer alması da ilgi çekicidir.

Ayrıca sicillerin iktisadi konularla ilgili belgeleri arasında gayr-i müslimlerin problemlerine dair bir çok hüküm ve belge çeşidi yer almaktadır. Mesela Beşiktaş Mahkemesinde tutulan defterde: “Bozacı Yani oğlu Nikola Beşiktaş mahkemesine gelerek Tanas oğlu Benayut ile Yani oğlu Acibali adlı iki şahıstan 250 kuruşluk alacak davasında bulunmuştur. Mahkeme şahit olarak Hristo oğlu Dima, Dimitri oğlu Yorgi, Timili oğlu

⁷ Karasu Ş. S., 25-40a-408.

⁸ Karasu Ş.S., 25-8a-74.

Yemandi ve Yani oğlu Esteryo'yu dinleyerek Nikola'yı haklı bulmuştur. Davalı iki şahsa da üç gün içerisinde 250 kuruşu ödemeleri için süre vererek mahkeme sonuçlanmıştır⁹. Davanın her iki tarafı da gayr-i müslim olmasına rağmen şer'i mahkemeye gelerek aralarındaki meseleleri çözmüşlerdir. Yine gayr-i müslim birisi Müslim bir şahıstan olan alacağını mahkemeye dava olarak getirdiği görülmektedir. Dava Rusçuk kazasında Camcı Poda veled-i Yako isimli Yahudi'nin Çelebi el-Hac Memiş Ağazâde Mehmed Ağa'dan 3500 guruşluk alacağı üzerine açılmıştır¹⁰. Davada görüldüğü üzere sıradan bir gayr-i müslimin, Müslim birisinde olan alacağını şer'i mahkemede dava açarak çözmüştür. Bu durum dini farklılığın dikkate alınmadığını, kişinin zengin veyahut ta itibarlı birisi olduğuna bakılmaksızın karşılıklı hoşgörü ve hakkaniyet çerçevesinde haklı olanın lehine halledilmiş olduğunu ispatlamıştır ki; bu durum ise araştırmamız açısından güzel bir örnek oluşturmuştur. Diğer yandan iki gayr-i müslimin ticari ortaklıklarından doğan anlaşmazlıklarının da şer'i mahkemeye yansıdığı görülmektedir. Mesele Vasil oğlu Yareli ile Suvat Yanoz isimli şahısların arasındaki kömür ticaretinden doğan alacak-verecek davasıdır. Kendi aralarında halledemedikleri ticari paylaşımı, kadı belli bir rakam üzerinde her iki tarafı ikna ederek çözmüştür¹¹. Bir başka alacak-verecek anlaşmazlığı şer'i mahkemeye getirildiğinde, mahkeme sırasında şahıslara "İsa'ya İncil'i indiren Allah adına yemin ettirildiği" görülmüştür¹². Yeminin şekli ilginç olmakla birlikte, gayr-i müslimlerin gayr-i menkul alım-satımlarına dair kayıtları da kadı huzuruna getirilerek sicillere kayıt ettirilmiştir. Nitekim elimizde bu konuya dair çok fazla kayıt bulunmakla birlikte; Anisdas adındaki bir Rum'un Yozgat'ta bulunan bir mağazası ile arsasının satışı sicile aktarılmıştır¹³. Yine İstanbul'un Abdi Subaşı mahallesi sakinlerinden Dimitri oğlu Nikola ile kardeşi Yorgi, Mayko oğlu Menahim ile olan mülk alış-verişlerini sicile kaydettirmişlerdir¹⁴. Ticaret yapmak amacıyla kurulan ortaklıkların da ne amaçla ve ne miktarda bir sermaye ile kurulduğunu, sicile kaydettirme ihtiyacı hisseden gayr-i müslim ortaklar bulunmaktadır¹⁵. Başka bir sicil kaydında ise alacaklı bir gayr-i müslimin mahkemeye gelerek kendisine borçlu olan şahsın Kastamonu'ya kaçtığını bildirmişti. Kadı, Vasil oğlu Vasilaki'nin 1668 guruşluk tütününü alıp kaçan Emir Ahmed'in yakalanması için Kastamonu kadısına emir göndermiştir¹⁶. Di-

⁹ Beşiktaş Şer'iyye Sicili, 23 Numaralı Defter, 127. sayfa, 104 numaralı hüküm.

¹⁰ Rusçuk 20 Numaralı Şer'iyye Sicili, Sayfa 5b, Hüküm No. 17.

¹¹ Üsküdar 6 Numaralı Şer'iyye Sicili, sayfa no. 147, Hük. No: 12.

¹² İstanbul 1 Numaralı Şer'iyye Sicili, Sayfa No: 57, Hük. No: 389.

¹³ Yozgat 2 Numaralı Şer'iyye Sicili H. 1299-1304/M. 1882-1887, Sayfa No: 20, Belge No: 32.

¹⁴ İstanbul 1 Numaralı Şer'iyye Sicili, Sayfa no: 64, Hük. No: 450.

¹⁵ Karasu Ş. S., 47-59b-413.

¹⁶ Kastamonu 69 Numaralı Şer'iyye Sicili, Sayfa No: 101, Belge No: 211.

ğer bir ticari konu da ise, evini kiralamış olan Kostantin hem kirasını alamadığını, hem de kiracı Mihail'in evin çitini bozup yaktığından dolayı şikayetçi olmuştur¹⁷.

Yine gayr-i müslimlerin ellerindeki köleler ile ilgili de mahkemeye yansımış dava örnekleri görülmektedir. İlgili çekici bir davada; Leh asıllı bir köle mahkemeye gelerek “Efendim Bedrus beni okutarak yarım papas itdirüb azâd ve it'ak itmişdir ve ben sâir ahrâr gibi hür olmuşumdur. Bedrus'un oğlu ile bir alakam kalmamıştır.” diyerek azadlığını onaylatmak istemiştir. Gerçekte Bedrus öldüğünden dolayı bir meta olarak miras paylaşımına tabi tutulacak olan köle, şahitlerin lehine ifade vermeleri üzerine tereke listesinden çıkarılarak, özgür bırakılmıştır¹⁸.

Öte taraftan sicillerde Osmanlı Devleti'nin, dışarıdan gelen tüccarlara bir takım sınırlamalar getirerek ticari hayatı düzenlemek istediğini gösteren kayıtlar bulunmaktadır. Nitekim sınırlamaların genellikle ana konusu içerideki ticari yaşamın zedelenmemesi üzerine kurulu bir takım tedbirler oluşturmaktaydı. Gümrüklerde vergisi ödenen malların satılmasına itiraz edilmezken, tekrar yurt içinden mal temin ederek satmaya kalkanlara şiddetle karşı çıkmıştır¹⁹. Halbuki dışarıdan gelen tüccar ile ülke sınırları içinde yaşayan bazı insanların aynı etnik köken ve dinden gelmelerine karşın, her ikisine de farklı kurallar konulmuştur. Sicillerde görüldüğü üzere bir yerli Acem veya Ermeni tüccar ile dışarıdan gelen aynı milletten ve dinden olan tüccar arasında eşitlik söz konusu olmamıştır²⁰. Bu durum Müslüman olmamasına karşılık Osmanlı tebaası olan herkesin yabancı tüccarlara karşı dini ne olursa olsun korunduğu anlamına gelmektedir. Kadı, sicile kaydettiği bu fermanlar sonrasında, ticari hayatı dışarıya karşı ölçülü bir şekilde koruyarak yerli tüccarın aleyhine bir durumun ortaya çıkmasına engel olmaya çalışmıştır. Konuyla ilgili vergi uygulamaları ile ticaretin süresi ve satışa konu olan meta ile ilgili değişik ticari yükümlülükler ortaya çıkarıldığını sicil kayıtlarından görmekteyiz.

Ayrıca Hristiyanlar'ın bile İslâm'ın nafaka kurumundan yararlandığına dair dava konuları elimizde mevcut bulunmaktadır. Örneğin Konya Şer'iyye Sicili'nde Baryem isimli bir Hristiyan kadının çocuklarına beşer

¹⁷ Karasu Ş. S., 25-60b-639.

¹⁸ Karasu Ş. S., 25-19b-203.

¹⁹ Karasu Ş. S., 25-7a-59 ve Karasu Ş. S., 25-7b-73'de Acem tüccarlarının gümrüğe muhakkak uğradıktan sonra mallarını satabileceği, başkaca mal alıp satamayacaklarını içeren bir ferman olup, Acemiyan taifesinin ileri gelenlerine iletilmesi vurgulanmıştır.

²⁰ Karasu Ş.S., 25-33b-347.

akça nafaka bağlattığı görülmektedir²¹. Yine bir başka yerde Hristiyan bir kadına nafaka ve vasi tayini ile ilgili yemin ettirildiği kayıtlara girmiştir²². Ancak çoğaltmamız mümkün olan bu tür örneklerin, her dinin kendi ürettiği emir ve yasaklarla çözümlenmesi gerekirken, Osmanlı adalet sisteminin içine taşınmış olması düşündürücüdür. Mesele basit gibi görünmekle beraber şahısların dini tercihlerinin farklılığı nedeni ile hem karmaşık bir hal almakta, hem de dine uygun bir hareket sergilenmemiş olduğuna dair bir görüntü meydana getirmektedir.

Mamafih gayr-i müslimlere ait miras paylaşımına dair hükümler sicil kayıtları arasında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bunun neden kaynaklandığına dair elimizde yeteri kadar bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak İslâmi esaslara göre mal paylaşımının daha adil olduğu söylenebilir ama sadece bunu ifade etmenin yetersiz kalacağı düşünülünce, altında ayrıca araştırılacak başka nedenler olabileceğini iddia etmekten başka bir yol kalmamaktadır. Öte taraftan Kırım'ın Karasu kazasına ait 1683-1744 tarihleri arasında tutulan dört şer'iyye sicili içerisinde, 312 adet Müslim tereke kaydı bulunurken, gayr-i müslimlere ait tereke sayısı ise, nüfuslarının az olmasına rağmen 184 adettir²³. Rakamlar neredeyse gayr-i müslimlerin sorunlu bütün tereke kayıtlarının kadı huzuruna getirilerek çözümlendiğini gösterecek kadar fazladır. Örnek olarak Rusçuk kazasının Varoş mahallesinde oturan Bolika isimli Nasrani kadın vefat ettiğinden ötürü kalan malları eşi Dimo ile kızı Angel ile oğlu Sere'ye bırakılmıştır²⁴. Yine Rusçuk kazasının İlinova Müslim karyesi sakinlerinden Bakkal Todori ölünce, malı karısı Mansa veled-i Boalca adındaki Nasraniye verilmiştir²⁵. Diğer yandan gayr-i müslim birisinin alacaklı olduğu şahsın ölümü üzerine bıraktığı mirastan alacağının tahsili için mahkemeye geldiğine dair bir kayıt bulunmaktadır. Buna göre; "İnce Agobyan Hacı Ohannes veled-i Serkis isimli bir Ermeni mahkemeye gelerek çuha alış-verişi yaptığı Terzi Nikgos veled-i Serkis veled-i Adam'ın vefat ettiğini ama alacağının bulunduğunu söyleyerek Nikgos'un mirasından alacağı miktarı talep etmiştir. Buna karşılık Nikgos'un çocuklarından Agob, borcun olduğunu inkar etmiştir. Bunun üzerine Köseoğlu mahallesinden Terzi Parsih veled-i Ebkar ile İskender veled-i Haçeder borcun olduğuna şahitlik etmişlerdir²⁶." Mahkeme

²¹ Erten, Hayri, **Konya Şer'iyye Sicilleri ışığında Ailenin Sosyo-Ekonomik Ve Kültürel Yapısı (XVIII. Y. Y. İlk Yarısı)**, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), s. 125.

²² Konya 43 numaralı Şer'iyye Sicili, sayfa no: 74, hük. No: 2.

²³ Kavak, Nuri, "Kırım'ın Karasu Kazası 1683-1744 (Şer'iyye Sicilleri'ne Göre)", (Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 139. Karasu Ş. S., 25.cilt, 10a, hük. No: 105'de Sofiya'nın, 47. cilt, 9b, hük. No: 71'de Despina'nin tereke kayıtları bulunmaktadır.

²⁴ Rusçuk 20 Numaralı Şer'iyye Sicili, Sayfa 29b, Hüküm No. 101.

²⁵ Rusçuk 20 Numaralı Şer'iyye Sicili, Sayfa 32b, Hüküm No. 114.

²⁶ Yozgat 2 Numaralı Şer'iyye Sicili, Sayfa No: 18, Hük. No. 27.

alacaklıyı haklı bularak davayı sonuçlandırmıştır. Yine Bokçuoğlu Serkiz ölen kızından dolayı intikal etmesi gereken 38 miskal altını, damadı Kara Ovanis'in vermediğini mahkemeye dava konusu olarak getirmiştir²⁷. Yukarıdaki örnek davaların bir çoğunda her iki kesiminde gayr-i müslim olduğu düşünüldüğünde, mesele kendi hukuki kuralları ile cemaatleri içinde halledilebileceği halde, şer'i mahkemeye gelerek adalet bulmayı tercih etmişlerdir. Mahkeme konuyu sıradan bir alacak-verecek davası olarak değerlendirecek meseleye bakmış ve sonuca ulaştırmıştır.

Bir başka dava örneğinde ise, gayr-i müslimlerin uğradıkları haksızlık üzerine mahkemeye geldikleri görülmektedir. Dava özetle; Bursa kazasına bağlı Kazıklı köyünde mandıracılık yapan Kurt, Benayut, Vasil ve Rasigin adlı zımmiler mahkemeye gelerek şikayetçi olmuşlardır. Onlar üzerlerine düşen hizmetleri yerine getirdikleri gibi ödemek zorunda oldukları mandıra rüsumunu da kanun gereği verdiklerini ifade etmişlerdir. Ancak buna rağmen kanun dışı istekler ile beraber kendilerinin rencide edildiklerini söyleyerek meselenin hallini talep etmişlerdir. Kadı, “mandıra rüsumunun kanun ve defter gereği alınması gerektiğini vurguladıktan sonra kanun ve deftere muhalif ziyade akçeleri alup zulm ve ta'addi eyledikleri vaki' ise men' ve def' idüb” diyerek meseleyi çözüme kavuşturmuştur²⁸.

Gayr-i müslim tebaa içinde ceza davasının konusuna girebilecek adi suçların işlendiği ve bunların diğer Müslimlerde olduğu üzere muhakeme edildiğine dair çok fazla kayıt örneği bulunmaktadır. Örneğin birbirlerine küfür, zorlama, darb, yaralama, öldürme, hırsızlık, mala zarar verme, çalıştırdığı halde emeğinin karşılığını ödememe gibi daha sayamayacağımız bir çok konu içeriği ile mahkemeye yansıyan davalar vardır. Bunlardan Sadık Efendi mahallesindeki bir kuyuya düşerek ölen bir zımmi kız çocuğu üzerine açılan dava ilgi çekicidir. Nitekim mahallede yaşayan bir kızın ölümü üzerine, adeta bir kamu davası anlayışıyla şikayetçi olmayan anne ve babaya rağmen muhakeme icra olunmuştur. Mahkeme oluşturduğu keşif heyeti ile olayı yerinde incelemiştir. Ardından da anne ile babaya mahalle adamlarından ve kuyu sahibinden şikayetçi olup-olmadığı sorulmuştur. Ölen kızın anne ve babası “Allah'ın emri yapılacak bir şey yoktur” diyerek kimsenin olayla alakasının olmadığını belirterek davacı olmamışlardır²⁹. Ama mahkeme Sadık Efendi mahallesi sakinlerini mesul olabilecekler arasına koymakla, farklı bir yaklaşım ortaya çıkardığı gibi, ölüm

²⁷ Karasu Ş. S., 25-90b-926.

²⁸ Bursa 131/346 Numaralı Şer'iyye Sicili, Sayfa no. 66a, Hük. No: 1.

²⁹ Karasu Ş.S., 25-117a-1179.

nedeninin üzerinde ısrarla tahkikat yapılması, insan canına din farklılığına rağmen ne denli önem verildiğinin göstergesidir.

Öte yandan dava kayıtlarındaki “Şuhûdü‘l-hâl” kısmında bile gayr-i müslimlerin isimlerine yer verilmiştir. Hem dava tarafları olarak hem de bilinen tanınan, şahitliği muteber sayılan insanlar olarak şer‘i mahkeme kayıtlarında bulunmuşlardır. Nitekim gayr-i müslimlerin genel nüfus içindeki yeri küçük olmasına rağmen, şer‘i mahkeme kayıtlarında fazla yer almaları önemli bir husustur. Örnek olarak çok fazla kayıt bulunmakla birlikte, İstanbul mahkemesinde bir davanın şahitler kısmı: Moliye oğlu Hristo, Yınamiz oğlu Musa, York oğlu Komla, Semuhat oğlu Almak, Menahim, Yuvak, Harun ve İlya isimlerindeki gayr-i müslimlerden oluşmuştur³⁰. Her iki tarafı gayr-i müslim olan bir davanın şahitler kısmında da Greko Efendi ‘nin yer aldığı görülmektedir³¹.

Ezcümle gayr-i Müslimlerin İslâm’a geçişi ile ilgili sicillere yansıyan mühtedi kayıtları da konumuz açısından önemlidir. Elimizde bulunan bir hükümdede, ihtida eden bir baba ile kızının gayr-i müslim birisi ile namzed olması meselesi mahkemeye yansımıştır. Mustafa el-mühtedi, şeref-i İslâm ile müşerref olduktan sonra 16 yaşındaki kızına da İslâm’a ilhâk ve İslâm’ı teklif ettiğini belirtir. Fakat kızının bu teklifi kabul etmediğinden dolayı Müslüman olmadığını ifade eder. Daha sonra kızını zımmîye olmasından dolayı bir gayr-i müslimle namzed eylediğini açıklar³². Bu durum bize, aile içinde bile kendi kararlarını verebilecek yaşta olan birisi için herhangi bir zorlamada bulunulmadığını ispat etmektedir. Buna mukabil mahkeme ise, kızı İslâma girmediğini doğrulattıktan sonra zımmî bir erkekle evlenmesini sakıncalı görmemiştir. Konu nadir rastlanılacak bir içeriğe sahip olmakla birlikte Osmanlı adaletinin inceliğini de gösteren örnek davalardan birisidir.

SONUÇ

Hulasa şer‘i mahkemeler, din farkı gözetmeksizin mahkemeye gelen her şikayet sahibinin başvurusunu kabul ederek, sorunlarına çözüm üretmeye çalışmıştır. Bahsedildiği üzere dini cemaatlere medeni hukukun alanına giren konuları kendi içlerinde halletme imtiyazı tanınmasına rağmen, kadı huzuruna gelen herkese kanaatleri ne olursa olsun, hoşgörü or-

³⁰ İstanbul Ş. S., 1 numaralı Defter, 64. sayfa, 450 numaralı hüküm.

³¹ Karasu Ş. S., 25-90b-926.

³² Karasu Ş.S., 25-113b-1137.

tamı içinde toplumun sağlıklı bir yapıya kavuşması amacıyla yardımcı olunmuştur. Osmanlı devleti sergilediği mükemmel yönetimi ile pratik ve adilane adalet dağıtan bir mekanizma inşa ederek, ülkede yaşayan herkesi birbirleri ile kenetlenmiş, birbirleri ile barışık bir yaşam sürmelerini temin etmiştir.

Çalışmamız, Osmanlı adalet sisteminden ziyade, işleyen muhakemenin içinde farklı dinden olan insanlara yer verilip onlar ile ilgili dava konularının olup olmadığı tezi üzerine hazırlanmıştır. Hareket noktamızı ve sınırlarımızı ise mahkemelerde çeşitli zamanlarda tutulmuş Şer'iyye Sicili dediğimiz kadı defterleri oluşturmaktadır. Bahsettiğimiz kadı defterlerine yansıyan gayr-i müslimlerle ilgili bazı dava konularını, örnekleri ile beraber aktararak ifa edilen hizmetin niteliğini ve boyutlarını ortaya koymaya çabaladık. Amacımız Osmanlı Adalet sistemine gayr-i müslimlerin ihtiyacı var mı, var ise hangi konularda ve nedenleri üzerinde fikir yürüterek, sağlanan bu güzel toplumsal yapının nasıl meydana getirildiğine dair fikir verebilmektir. Eğer o günkü toplumsal mutabakatı günümüzde de sağlayabilirsek, medeniyetler arasında çatışma değil tam tersine barışın hakim olduğu bir dünya yaratabiliriz. Uzun yüzyıllar boyunca barışın tüm farklılıklara rağmen sürebildiğini, verdiğimiz örneklerden anlaşılabilceği üzere Osmanlı Devleti ispat etmiştir.

KAYNAKÇA

Arşiv Vesikaları

Bahçesaray Şer'iyye Sicili, 58 numaralı defter.

Beşiktaş Şer'iyye Sicili, 23 numaralı defter.

Bursa Şer'iyye Sicili, 131/346 numaralı defter.

İstanbul Şer'iyye Sicili, 1 numaralı defter.

Karasu Şer'iyye Sicili, 25, 33 ve 47 numaralı defterler.

Kastamonu Şer'iyye Sicili, 43 numaralı defter.

Konya Şer'iyye Sicili, 43 n umaralı defter.

Ruşçuk Şer'iyye Sicili, 20 numaralı defter.

Üsküdar Şer'iyye Sicili, 6 ve 136/24 numaralı defterler.

Yozgat Şer'iyye Sicili, 2 numaralı defter.

Kitap ve Tez

Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadi Ve İçtimai Tarihi 81453-1559), c. 2, (İstanbul: Cem Yayınları, 1995).

- Erten, Hayri, Konya Şer'iyeye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik Ve Kültürel Yapısı (XVIII. Y. Y. İlk Yarısı), (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001)
- Eryılmaz, Bilal, Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, 2. bsk., (İstanbul: Risale Yayınları, Mart 1996).
- Kavak, Nuri, "Kırım'ın Karasu Kazası 1683-1744 (Şer'iyeye Sicilleri'ne Göre)", (Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008; Özel, Ahmet, İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler Ve Ülke Kavramı, (İstanbul: İklim Yayınları, 1982).
- Üçok, Çoşkun v.dğr., Türk Hukuk Tarihi, 10 Bsk., (Ankara: Savaş Yayınları, 2002).

OSMANLI HUKÛK-I ÂİLE KARARNÂMESİ'NDE HIRİSTİYAN VE YAHUDİLERE TANINAN HAKLAR

*Abdurrahman Yazıcı**

ÖZET

Osmanlı Devleti'nin, tebaası olan gayrimüslimlere tanıdığı "hukûkî muhtâriyet", İslâm Hukuku'nun gayrimüslimlerle ilişkide öngördüğü durumu göstermesi açısından örneklik teşkil eder. Bu bağlamda 1917 tarihli "Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, Müslümanlar açısından birçok açıdan önemli olduğu kadar gayrimüslimlerin hukûkî durumlarına yönelik çeşitli yenilik ve değişiklikler getirmesi açısından da önem taşımaktadır. Müslüman, Hristiyan ve Yahudi din adamı ve hukukçulardan oluşan üçlü komisyon tarafından I. Dünya Savaşı'nın zor şartlarında hazırlanan kararnâme, o zamana kadar gayrimüslim cemaatlerin hukûkî yetkilerini kaldırarak Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yargı birliğini sağlamıştır. Savaş ortamında hazırlanan bu kararname ilgasından sonra da, Suriye, Lübnan, Ürdün gibi birçok ülkede uygulanmış ve bu ülkelerin yapacakları kanunlaştırma hareketlerine de öncülük etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Aile Hukuku, Kararnâme, Azınlıklar, Gayrimüslimler

ABSTRACT

Rights of Jews and Christians in the Ottoman Family Law Degree

The Juridical rights of Non-Muslims in the Ottoman State show an example of the implementation of Islamic Law to minorities. In this context, the Ottoman Family Law Degree (1917) not only important for Muslims but also important for Christians and Jews living in the Ottoman State. The degree was prepared by a commission consisting of Jewish, Muslim and Christian jurists in under war conditions. The Jewish and Christian Family Laws were legalized and juridical authorities of non-Muslim society leaders were abolished by this degree. Despite the abrogation of Ottoman Family Law Degree, its effect continued after for a long time in Syria, Lebanon, Jordan and other ex-Ottoman lands.

Keywords: Ottoman, Family Law, Degree, Minorities, Non-Muslims

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Doktora Öğrencisi

Giriş

Osmanlı ve İslâm Âile Hukuk tarihinde önemli bir yere sahip bulunan 1917 tarihli Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nde¹ Hıristiyan ve Yahudi azınlıklara tanınan hakların incelenmeye çalışılacağı bu çalışmanın ilk bölümünde İslâm ve Osmanlı Hukukunda gayrimüslimlere tanınan haklar genel olarak ele alınacaktır. Tanzimat dönemiyle birlikte, Osmanlı Devleti'ndeki hukukî alanda yapılan değişmeye de paralel olarak gayrimüslim cemaatlerin sosyal ve hukukî yapılarında da birtakım değişiklikler de olmuştur. Bu nedenle Kararnâmenin² önemi ve hazırlanmasına etki eden faktörlerin daha iyi görülebilmesi için ikinci bölümde Kararnâmenin hazırlanış sürecinden bahsedilecektir. Üçüncü bölümde ise, kararnâmede yer alan Osmanlı Devleti'nde yaşayan Hıristiyan ve Yahudi Osmanlı vatandaşlarının âile hukuku açısından durumlarını düzenleyen maddeler incelenerek bu maddeler değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Kararnâme'nin I. Dünya savaşının zor şartlarında hazırlanmasından dolayı özellikle gayrimüslimlerle ilgili maddeleri hazırlayan komisyonun çalışmaları hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Bu sebeple gayrimüslimlerle ilgili maddelerle ilgili daha etraflı bir çalışma yapabilmek için Hahamhâne ve Patrikhâneler tarafından tutulan sicil ve arşivlerle özellikle gayrimüslim dergi ve gazetelerinin de dikkatli bir şekilde incelenmesi daha sağlıklı sonuçların ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Kararnâme üzerine yapılan çalışmalarda gayrimüslimlerle ilgili hükümlerin değerlendirilmemesi bunlara temas edilmemiş olması gibi bir eksikliğin yanında, kararnâmede Müslümanlarla ilgili hükümlerin aksine gayrimüslimlerle ilgili maddelerin gerekçelerinin yer almamış olması da karşılaştığımız zorluklardan birisini oluşturmaktadır. Bu sebeple Osmanlı Devleti sınırları içerisinde bulunan çeşitli Yahudi ve Hıristiyan mezheplerin âile hukuklarına ilişkin çalışmaların yapılması da kararnâmede yer alan gayrimüslimlerle ilgili maddelerin daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi imkanı verecektir.

¹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Esbâb-ı Mûcibe Lâyhâsı (Münâkehât ve Müfârâkât Kararnâmesi ve Esbâb-ı Mûcibe Lâyhâsı) için bkz.: "Hukûk-ı Aile Kararnâmesi", *Ceride-i İlmîyye*, IV/34, (İstanbul: Meşihat-ı Celile-i İslâmiyye, 1336), s. 986-1021.; Takvîm-i Vekâyi, 14 Muharrem 1336/31 Teşrîn-i Evvel, 1333, İstanbul, no: 3046; Düstûr, İkinci tertip, İstanbul 1329, II, s. 762-781; Kararnâme'nin Latince transkripsiyonları için bkz.: Çeker, Orhan, *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi*, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 1999), s. 23-104; Aydın, M.Âkif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), s. 245-281.

² Çalışmamızda "Hukûk-ı Aile Kararnâmesi" ifadesi zaman zaman kısaltılarak "Kararnâme", "HAK" olarak ve yukarıdaki kaynakları belirtmeksizin yalnızca kararnâmenin hangi maddesinden alıntı yapıldığı veya Esbâb-ı Mûcibe Lâyhâsı'ndan alındığı belirtilerek verilecektir.

I. İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Gayrimüslimlere Tanınan Haklar

A. İslâm Hukuku'na Göre Gayrimüslimlerin Hukûkî ve Sosyal Durumu

İslâm Hukuku'na göre insanlar esas itibariyle Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar olarak, Müslüman olmayanlar da devlet içerisindeki konumlarına göre “zimmîler” ve “müste'menler” şeklinde ikiye ayrılırlar. Müste'menler, ticaret yapmak ya da başka bir amaç için İslâm ülkesine gelen ve kendilerine geçici oturma izni verilen yabancılardır³. Zimmîler ise, İslâm ülkesinin gayrimüslim vatandaşlarıdır. İslâm hukukçularına göre zimmîler, İslâm devletine bağlılığı kabul eden ve cizye denilen himâye (askerlik vazifesinden muafiyet) vergisini veren diğer Müslüman vatandaşlar gibi din ve vicdan hürriyeti; can, mal ve namusunun korunması hakkına sahip Müslüman olmayan İslâm ülkesi vatandaşlarıdır⁴.

Kur'ân'a⁵ ve Hz. Peygamber'den itibaren devam eden gelen uygulamaya göre İslâm ülkelerinin gayrimüslim vatandaşları hukûkî muhtâriyete sahiptirler. Bu bağlamda özel hukuk alanında (aile ve miras hukuku vs.) diğer din mensupları, isterlerse kendi kânun ve hâkimleriyle çalışan mahkemelerini kurarak hukûkî davalarına burada bakılabilir. Bunun yanında gayrimüslimler kendi istekleriyle kendi mahkemeleri yerine Müslümanların mahkemelerini de tercih etme hakkına sahiptirler. Zimmîler bazı hak ve sorumluluklar açısından (askerlik görevinden ve zekâtтан muaf olmaları, cizye ile sorumlu olmaları vb.) Müslüman vatandaşlardan farklılık taşımakla birlikte devlet hizmetinde idari göreve tayin edilebilir ve memuriyet görevinde bulduklarında aynı şekilde Müslümanlar gibi maaşları ödenir. Bu durumdan farklı olarak doğrudan doğruya dîni ve egemenlikle ilgili devlet başkanlığı, ordu komutanlığı, İslâm mahkemesi hâkimliği, imamlık gibi görevlere seçilememekte ve atanamamaktadırlar⁶. Bununla birlikte Mâverdî ve Ebû Ya'la el-Ferrâ gibi bazı İslâm hukukçuları, devlet başkanının Müslüman olmak şartıyla gayrimüslimlerin de devlet başkan yardımcılığı da

³ Cemâleddin, Halil ve Asador, Hırand, *Ecânibin Memâlik-i Osmâniyyede Hâiz Buldukları İmtiyazât-ı Adliyye*, (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331); Ercan, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, (Ankara: Turhan Kitapevi, 2001), s. 18-19 vd.

⁴ Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdâresi*, trc. Kemal Kuşçu, 5. bs., (İstanbul: Beyan yayınları, 1998), s. 395 vd.

⁵ el-Mâide 5/42, el-Kâfirûn 109/1-6, el-Mümtahine 60/8-9.

⁶ Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'ânın Yönetimi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), s. 20; Ayengin, Tevhit, *İslâm ve İnsan Hakları*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2007), s. 78-90, 186-197.

dâhil olmak üzere idari göreve atanabilecekleri⁷ görüşündedirler.

B. Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Hukûkî Statüleri ve Genel Hukûkî Durum

Osmanlı Devleti'nde de, gayrimüslimlerle olan ilişkilerin büyük ölçüde İslâm Hukuku'nun öngördüğü çerçevede yürütüldüğünü görmekteyiz. Sahip oldukları hukûkî muhtâriyet çerçevesinde özel hukuka ilişkin davalarını kendi mahkemelerine götürebilirdi⁸. Gayrimüslim cemaat mahkemeleri genelde evlenme, boşanma, miras, vergi gibi davalara bakabilmekle birlikte çeşitli ceza ve ağır suçlarla ilgili davalarda yetkileri yoktu. Davalara genellikle hahambaşılar, patrikler ve vekilleri yâda onların atadıkları görevliler bakardı. Davanın zimmî mahkemelerinde görülebilmesi için davalı ve davacının zimmî olması gerekmekteydi. Taraflardan birisi Müslüman olursa veya zimmîlerden herhangi biri Müslüman mahkemesinin davaya bakmasını talep ederse bu durumda davaya Müslüman mahkemesi bakardı⁹. Zimmîlerin üst dereceli din adamlarının çeşitli suçlardan yargılanması ise Divân-ı Hümâyûn'da olurdu¹⁰.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat sonrası dönem, birçok açıdan olduğu gibi hukûkî açıdan da kendine has özellikler taşımaktadır. Bilindiği gibi, bu dönem hukuk sahasında bir ikilik (dualite) taşımaktadır. Bu dönemde İslâm Hukuku'nun yanında Avrupa'dan iktibas edilen kânunlar da uygulanmaya başlanmıştır. Bir taraftan İslâm hukuku, diğer taraftan kaynağını Avrupa Hukuku'ndan özellikle Fransız Hukuku'ndan alan çeşitli kânun ve nizamnâmeler (1850 tarihli Fransız Ticâret Kânunu, 1864 Usûl ve İcrâ Kânunları gibi) uygulanmaya başladı. Bunun yanında, İslâm Hukuku'nun kanunlaştırılması hızlanmış ve tamamen yerli ve İslâm Hukuku'na dayanan çeşitli kanunlar çıkarılmaktaydı. 1831- 1839 yılları arasında tımar sistemi kaldırıldıktan sonra toprak hukukunu tanzim eden 1858 tarihli İslâm hukuku kaynaklı Arazi Kanunnâmesi hazırlanarak yürürlüğe girdi. Bundan sonra, 1868 yılında Hanefî mezhebi esaslarına göre bir kanun olan Mecelle yürürlüğe konuldu. Ancak Mecelle'de şahsın hukuku, âile hukuku ve miras hukuku gibi medenî hukukun esaslı kısımları bulunmuyordu¹¹. Bu sebeple Mecelle'ye muhtevâ açısından bir takım eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirilerden

⁷ el-Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Habib, *el-Ahkâmî's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1985), s. 31; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, s. 139.

⁸ Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'ânun Yönetimi*, s. 18 vd.

⁹ Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*, s. 247; Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz: Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, IV, 1 (1997), s. 41.

¹⁰ İkinci, Ekrem Buğra, *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2004), s. 313.

¹¹ Cin, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), s. 280-290.

birisi de onun âile hukukunu kapsamaması yönündedir¹². Nitekim 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile bu boşluğun doldurulmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır.

II. Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin Hazırlanış Süreci ve Kararname'nin Önemi

Kararnamenin hazırlanmasına etki eden faktörler arasında hukûkî, siyasî, kültürel ve ekonomik nedenlerle birlikte İttihat ve Terakki Fırkası'nın hukuk alanında düşünülen reform projeleriyle iş başına gelmiş olmasının da etkili olduğu kabul edilmektedir¹³.

I. Dünya Savaşı esnasında, 1916 yılında, Mecelle'de eksik kalan yerleri tamamlamak, hem de Avrupa hukuklarından iktibas edilerek hazırlanan bazı kanunları yerleştirmek amacıyla komisyonlar (İhzâr-ı Kavânin Komisyonları) kurulmuştu. Kurulan komisyonlardan birisi de Âile Hukuku Komisyonu'dur, 22 Mayıs 1916 yılında ilk toplantısını yaparak çalışmalarına başlayan bu komisyon, 1917 yılına kadar Hukûk-ı Âile Kararnâmesini hazırlamıştır. Kurulan komisyonlardan görevini ilk tamamlayan bu komisyon, Mahmut Esat Bey'in başkanlığında (Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerden oluşan) üç alt komisyona ayrılmıştı¹⁴. Komisyona konuyu iyi bilen ve bu dinlerin, yetkili ve saygıdeğer kabul edilen üyeleri toplantıya çağırılarak kararnâme hazırlanmaya başlanmıştır¹⁵.

Kararnâme, gerek üçlü bir komisyon tarafından üç din mensubu vatandaşların hukukları gözetilerek hazırlanmış olması açısından önem taşımakla birlikte, kaza/yargı birliği sağlaması açısından da önemlidir. Kararnâme'nin özelliklerinden birisi de, İslâm Âile Hukuku alanında ilk kanunlaştırma hareketi olmakla birlikte¹⁶ Osmanlı Devleti'nin son kanunlaştırma hareketi olması ve hazırlanırken tüm İslâm mezheplerinden istifade edilerek hazırlanmış olmasıdır.

¹² Kayabaş, Ebru, *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi İtibarıyla Aile Hukukunun Gelişimi: Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2009), s. 42.

¹³ Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnamesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), 1998, XVIII, 314.

¹⁴ Hukuk-ı Aile Komisyonu Isparta mebusu Mahmut Esat Efendi, Fetvahâne mümeyyizlerinden Hâfız Şevket Efendi, Mentеше mebusu Mansurizâde Said Bey, Şurâ-ı Devlet azasından Ali Baş Hanbe (Hampa) Efendi ve Mahkeme-i Evkaf Kadısı Mustafa Fevzi Efendi'den oluşmaktaydı. Komisyonlar ve çalışmaları için bkz.: *Ceride-i Adliyye*, XII/149, (İstanbul: Adalet Bakanlığı, 1339-1441), s. 23-30.

¹⁵ Bozkurt, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu* (1938-1914), (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), s. 208 vd.

¹⁶ Mısır'da Kadri Paşa tarafından hazırlanan *Ahvâl-i Şahsiye* isimli bir tasarı kanunlaşmamıştı. Sûdan'da çıkarılan bazı tamimlerde hukukçular tarafından âile hukuk kodu olarak kabul edilmemektedir. Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 450.

III. Kararnâme'de Osmanlı Devleti'nde Yaşayan Gayrimüslimlerle İlgili Maddeler ve Değerlendirilmesi

16 Ekim 1917 yılında yürürlüğe giren Âile Hukûku Kararnâmesi 157 maddeden oluşmakta ve Osmanlı devleti sınırları içerisinde yaşayan üç din mensubu vatandaşlar için de ayrı ayrı hükümler belirlemiştir. Kararnâme'nin *Esbâb-ı Mûcibe Lâyihâsı*'nda, böyle bir kanunlaştırma yapmanın gerekliliği daha önce neden böyle bir kanunlaştırma yapılmamasının nedenleri şöyle açıklanmaktadır:

“Mecelle'nin hukûk-ı âileye müteallik ahkâm-ı ihtivâ etmemesi cihetiyle memleketimizde bu hususta anâsır-ı muhtelifeden her birinin müdevven olmayan kendi ahkâm-ı mezhebiyelerinin tatbiki ve işbu ahkâm-ı mezhebiyyeye hükkâm-ı şer'in vükûf ve malûmatı olmadığından nikâh ve feshi nikâh ile onun müstetbiâtından olan nafaka-yı zevcât mesâilinde gayrimüslimler rüesâ-yı rûhâniyyesine hakk-ı kaza bahşolunmasını îcâb etmiştir. Hukûk-ı saltanattan bir cüz olan hakk-ı kazânın hükümetin ciddî bir tefişine tabî olmayan ve mehâkim-i umûmiye gibi efrâda te'minat bahş olacak usûl ve kavâid ile teşhiz edilmemiş bulunan hey'âta tevdiî hususunun ne derece mehâzîri istilzam ettiği muhtâc-ı izah değildir... Gayrimüslimlerin ahkâmını cem, tertib ve tanzim hususunda da Müslim olmayan erbâb-ı ihtisâsın mâlumatlarından istifâde edilmiştir.”¹⁷

157 maddeden oluşan kararnâmenin, tespit edebildiğim kadarıyla, 60 civarında maddesi doğrudan Hıristiyan ve Yahudilerin âile hukuklarını düzenlemektedir. Her üç din mensupları için genel hükümler içeren ortak maddelerin olduğu da düşünülürse sayı bir hayli artmaktadır. Kararnâme aşağıdaki şekilde daha iyi görülebileceği gibi ilk önce evlenme ve boşanma şeklinde iki kitap halinde bunlarda çeşitli bab ve fasıllara ayrılmaktadır. Kararnâme'nin kitap, bab, fasıl ve alt başlıklardan oluşan sistematüğini şu şekilde gösterebiliriz:

¹⁷ Mûnâkehât ve Mûfârâkât Kararnâmesi Esbâb-ı Mûcibe Lâyihâsı

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi
**Kitâb-ı Evvel (Münâkehât Hakkında-
dır)**
Bâb-ı Evvel
Fasl-ı Evvel
Nişanlanmak Hakkındadır
Fasl-ı Sâni
Ehliyet-i Nikâh Hakkındadır
Bâb-ı Sâni
Fasl-ı Evvel
Nikâhı Memnû Olanlar Hakkındadır
Fasl-ı Sâni
Museviler Hakkında Nikâhı Memnû Olan-
lara Mütedâirdir
Fasl-ı Sâlis
İseviler Hakkında Nikâhı Memnû Olanlara
Mütedâirdir
Bâb-ı Sâlis
Fasl-ı Evvel
Nikâhın Akdi Hakkındadır
İseviler Hakkında Nikâhın Akdine Dairdir
Fasl-ı Sâlis
Kefâet Hakkındadır
Bâb-ı Râbî
Fasl-ı Evvel
Nikâhın Fesâd ve Butlânı Hakkındadır
Fasl-ı Sâni
Müsevilere Mûteallik Nikâhın Fesâd ve
Butlânı Hakkındadır
Fasl-ı Sâlis

İsevilere Mûteallik Nikâhın Fesad ve
Butlânı Hakkındadır
Bâb-ı Hâmîs
Fasl-ı Evvel
Nikâhın Ahkâmı Beyanındadır
Fasl-ı Sâni
İsevilere Mûteallik Nikâhın Ahkâmına
Mütedâirdir
Bâb-ı Sâdis
Fasl-ı Evvel
Mehir Hakkındadır
Fasl-ı Sâni
Nafaka Hakkındadır
Kitâb-ı Sâni (Müfârakât Hakkındadır)
Bâb-ı Evvel
Fasl-ı Evvel
Âhkâm-ı Umûmiyye
Fasl-ı Sâni
Talak-ı Ric'î ve Bâin Hakkındadır
Fasl-ı Sâlis
Hıyar-ı Tefrik Hakkındadır
Bâb-ı Sâni
İsevilerin Müfârakâtı Beyanındadır
Bâb-ı Sâlis
Fasl-ı Evvel
İddet Hakkındadır
Fasl-ı Sâni
Mu'teddenin Nafakası Hakkındadır
Mevadd-ı Şettâ

Münâkehât ve Müfârakât Kararnâmesi Esbâb-ı Mûcibe Lâyi- hası

Kararnâme'de bazen Müslümanlarla ilgili bir hüküm belirtildikten sonra bunun aynı zamanda Hıristiyanlar için de geçerli olduğu ya da bunun Yahudiler için geçerli olmadığı gibi çeşitli kayıtlar yapılmaktadır. Örneğin, nişanlılık esnasında, taraflardan birinin nişanı bozması veya ölmesi durumunda erkeğin mehire sayılmak üzere vermiş olduklarıyla ilgili olarak kararnâmede şöyle denilmektedir:

“Söz kesildikten sonra tarafeynden biri nikâhtan imtina’ veya vefat etse hâtubın mehre mahsuben vermiş olduğu şeyler mevcut ise aynen ve telef olmuş ise bedelen istirdâd olunabilir. Amma hediye olarak tarafeynin yekdiğerine verdiği şeyler hakkında hibe ahkâmı cereyan eder.”¹

¹ HAK, md. 2.

Şeklinde belirtildikten sonra devamındaki maddede, “*İkinci madde- nin hükmü gayrimüslimlere ait drahoma hakkında dahi cârîdir.*”² denilerek kayıt düşülmüştür.

Âile hukukunun üç din mensubu için de tamamen farklılık arz ettiği durumlarda ise her din mensupları için ayrı ayrı fasıllar açıldığını görmekteyiz. Örneğin, Müslümanlar için evlenilmesi sakıncalı olan kişiler/durumlar; “*Nikâhı memnû olanlar hakkındadır*” şeklinde belirtildikten sonra, Yahudi ve Hıristiyanlardan nikâha mani olan durumlar da yukarıdaki karamânenin sistematüğinde görüldüğü gibi iki bölüm halinde belirtilmiştir. Süt akrabalüğının Müslümanlar için evliliğe engel bir durum olması, “*Bir erkek ile beynlerinde radâan karâbet bulunan kadınların tezevvüci madde-i sâbıkada muharrer zi-rahm mahrem kadınlar gibi müebbeden memnûdur*”³ denilerek belirtilmektedir. Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili bölümlerde ise, “*Radâ’, mevâni-i nikâhtan ma’dûd değildir.*”⁴ şeklinde kayıt düşüldüğü görülmektedir. Yahudilerle ilgili bölümde sadece Yahudi dininden kaynaklanan evlenme engelleri belirtilmektedir. Örneğin, “*Bir kimsenin kardeşinin kız evlâd ve ahfâdıyla izdivacı memnû değildir.*”⁵, “*Evlâdı olduğu halde vefat eden biraderin zevcesini tezevvüc memnûdur.*”⁶, “*Bir kimse berhayat olan zevce-i mutallakasının hemşiresiyle izdivaç edemez.*” gibi Yahudilikte evliliğe mani olan ve olmayan haller zikredilmektedir. Hıristiyanlarla ilgili bölümde ise, tamamen Hıristiyanlıktan kaynaklanan evlenme engellerinin bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin, “*Vaftizden mütevellid karâbet mezâhib-i muhtelif-i İseviyye ahkâmina tevfikan mani-i izdivacıdır.*”⁷ maddesi yer almaktadır.

Karamâmeye, onun kendi içerisinde bir bütünlük arz etmediği, hukûkî birlikten yoksun olduğu şeklinde eleştiriler getirilmiştir. Kanaatimizce, bu bir eksiklik değil bilakis karamânenin artı bir özelliğidir. Karamânenin *Esbâb-ı Mûcibe Lâyihâsı*'nda bu fikrin ilk bakışta çok hoş olduğu gözüktüğü belirtilmekte ancak bunun birçok mahzurları ve problemleri birlikte ortaya çıkardığı belirtilmektedir. *Esbâb-ı Mûcibe Lâyihâsı*'nda yer alan ifadeler şöyledir:

“...şu sûret ne müslimlerin ne de gayrimüslimlerin ve ne de maslahatın icâbâtına tevâfuk etmez. Âsırlardan beri âile umûrunu ahkam-ı diniyyeye tevfik eden bir kavmin bütün an'ânımı bir anda ve hiç bir usûl-i tedric ve istifaya riâyet etmeksizin

² HAK, md.3.

³ HAK, md. 18.

⁴ HAK, md. 26, 32.

⁵ HAK, md. 22.

⁶ HAK, md. 25.

⁷ HAK, md. 29.

tebdil etmek kanunî her türlü nüfûz-ı mânevîyyeden mahrum ve kabiliyyet-i tatbikiyyesini pek esaslı bir sûrette rehnadâr eder...⁸

Kararnâmenin hazırlanması esnasında, Müslümanlarla ilgili maddeler hazırlanırken yalnızca Hanefî mezhebinden faydalanılmadığı tüm mezheplerin dikkate alındığını belirtmiştik. Gayrimüslimlerle ilgili maddelerin hazırlanmasında da onlar arasında mezhep farklılıklarının aza indirildiği genel hükümlerin alındığı belirtilmektedir. Ayrıca gayrimüslimlerle ilgili hükümlerin hahamhâne ve patrikhâneler tarafından uygulanagelen hükümler olması sebebiyle bunlar için "...mîlel-i gayrimüslimeye aid mevâdd-ı ahkâmı da el-yevm hahamhâne ve patrikhanelerce merî ve müteber ahkâm-ı diniyye cümlesinden olmakla bunlar hakkında dahi ayrıca esbâb-ı mücibe ityanına lüzum görülmemiştir."⁹ denilmekte ve Hıristiyan ve Yahudi mezhep farklılıkları arasında da zamana ve toplumun ihtiyaçlarına en uygun olanların alınarak kanunlaştırmanın buna göre yapıldığını görmekteyiz. *Esbâb-ı Mücibe Lâyhâsı*'nda yer alan ifadeler şöyledir:

"...Gayrimüslimler hakkında da onların ahkâm-ı mezhebiyyesinden kavâid-i lâzîmeyi istihrac ve telfik ile müşterek mesâilin cümleyi eâmm ve şâmil olacak bir sûrette tedvini ve Müslümanlar hakkında yazılacak kavâid-i umûmiyyeden ahkâm-ı mezhebiyyelerine adem-i tevâfuku zâhir olanların gayrimüslimlere şâmil olmayacağına ve istisnâen Müslim olmayanlara mahsus olarak lâzîmü't-tatbik olan mesâili ayrı ayrı zikr ve tashih etmek sûretiyle onların akâid-i dîniyyelerine riâyet ve tâdad olunan bütün mahzûrların bertaraf edilmesi kabil olduğundan tertip olunan lâyiha-i kanûniyyede bu esas tâkip edilmiş..."¹⁰

Nikâhın akdedilmesi ile ilgili bölümde, Müslüman ve Yahudilerle ilgili nikâh akdi için gerekli olan şartlar, "şahitlerin durumu", "nikâhtan önce durumun ilan edilmesi", " tarafların veya vekillerinin bulunması şartı" gibi durumlar sayıldıktan sonra nikâh akdini, hâkimin veya naibinin kıyması şartı getirilmiştir. Burada Hıristiyanlarla ilgili daha özel bir durumun olduğu görmekteyiz. Müslüman ve Yahudilerle ilgili olarak, "*Esnâ-yı akitte hâtip veya mahtûbeden birinin ikâmetgâhı bulunan kazâ hâkimi veya bunun izinnâme-i mahsûs ile me'zun kaldığı nâib hazır bulunup akidnâmeyi tanzim ve tescil eder*"¹¹ denilmektedir. Hıristiyanlarla ilgili nikâh akdinin nasıl kıyılacağı belirtilirken, "*İsevîlerin nikâhı âyin-i dînleri dâiresinde me'mûrîn-i ruhânîyye tarafından icrâ olunur.*"¹² denilmekte ve devamındaki maddelerle bununla ilgili düzenlemeler yer almaktadır. Nikâhı kıya-

⁸ Münâkehât ve Müfârekât Kararnâmesi Esbâb-ı Mücibe Lâyhâsı.

⁹ Münâkehât ve Müfârekât Kararnâmesi Esbâb-ı Mücibe Lâyhâsı.

¹⁰ Münâkehât ve Müfârekât Kararnâmesi Esbâb-ı Mücibe Lâyhâsı.

¹¹ HAK, md. 37.

¹² HAK, md. 40.

cak olan din adamının nikâh akdinden en az yirmi dört saat önce en yakın mahkemeye durumu haber vermesi gerektiği ve hâkimin de din adamı tarafından akdedilen nikâhı kayıt yapacağı belirtilmektedir. Bu durum kararnâmede şu şekilde yer almaktadır:

“Nikâhı icra edecek olan me'mûr-ı rûhâni keyfiyeti la-ekall yirmidört saat evvel mahallî mahkemesine ihbara mecburdur. Hâkim vakt-i muayyende meclis-i nikâha bir memûr-i mahsûs i'zam ile icrâ edilen nikâhı defter-i mahsûsuna kayd ve tescil ettirir.”

Kararnâmenin gerekçesinde Hıristiyanlıkta evlilik akdinin ruhani din adamı tarafından kıyılmasının gerekçesi belirtilirken, Romalılardan o güne kadar olan tarihi uygulamayla mevcut uygulamanın nasıl olduğu, tarihi süreçteki değişimle birlikte belirtilmektedir. Buna bağlı olarak Hıristiyanlarda din adamının nikâh esnasında bulunmasının bir şart olarak kabul edildiği ancak İslâmiyet ve Yahudilik açısından böyle bir şartın bulunmaması sebebiyle ilgili maddelerin buna göre düzenlendiği belirtilmektedir. *Esbâb-ı Mûcibe Lâyihâsi*'nda yer alan ifadeler şöyledir:

"Rıza-yı tarafeynin akd-i nikâh için kâfi olup olmadığı hakkında milel-i sâire bey-ninde münâkaşât cereyan etmekte iken din-i mübîn-i İslâm bu hususta asla tereddü-de mahal bırakmayacak sûrette hall-i mesele ederek rızasının hâkimiyetini ilan ettiği ve gayr-i müslimlerden bir kısmında yalnız rüesâ-yı rûhâniyyenin nikâhı akdedebileceği hakkındaki itikâdât-ı şayiaya riâyet lazımeden olmakla beraber asl-ı ahkâm-ı mezhebbiyelerinde râhibin nikâh esnasında huzurunda başka bir şart bulunmadığı ve Müsevîler indinde reis-i ruhânilerin esnâ-yı nikâhta şerâit-i in'kikaddan addolunacak bir vazifeleri bulunmadığı ve münâkehâtin daima bila beyyine mazmûnuyla amel mümkün olacak kuyûdât ile tesbiti bir emr-i mübrem ve zarûî olduğu nazar-ı dikkate alınarak hâkim veya nâibin İslâm ve Müsevî münâkehâtında ale'l-ittlak akidnâmeyi tanzim ve tescil ile tavzîfi ve İsevîler münâkehâtının hâkimi memûr-i mahsusunu hazır olduğu halde rüesâ-yı rûhaniyye tarafından akdedilmesi..."¹³

Görüldüğü gibi, Müslümanlar ve Yahudiler de, nikâh medeni bir akit olarak görüldüğü için din adamı tarafından akdedilmesi şartı bulunmamaktadır. Yalnızca gerekli bazı şartlar belirtilmiş ve nikâh akdinin hâkim veya onun nâibinin huzurunda kıyılması şartı getirilmiştir. Ancak yukarıda gerek kararnâmenin maddelerinde ve gerekse gerekçesinde Hıristiyanlar da nikâh akdinin bir dini ibadet ve akit olarak kabul edilmesinden dolayı, nikâh akdi esnasında rûhanî din adamının bulunması daha sonra mahkeme tarafından nikâhın kayıt ve tescili şeklinde düzenleme yapıldığı görülmektedir.

Kararnâme ile birlikte yürürlüğe giren Cezâ Kûnunu da buna uygun

¹³ Mûnâkehât ve Mûfârâkât Kararnâmesi Esbâb-ı Mûcibe Lâyihâsi.

olarak değiştirilmiştir:

“Hâkimin veya nâibin huzûruyla akd-i nikâh hususundaki mecbûriyet-i kânûniyyeye riâyet etmeyen zevc ile mevcut ise tarafeyn vekilleri bir aydan altı aya kadar ve bu gibi akidlerde şahid sıfatıyla hazır bulunanlar bir haftadan bir aya kadar hapsolunurlar. Merâsim-i kânûniye’yi ifa etmeksizin akidnâme tanzim ve tescil eden hâkim veya nâibi ile hâkim veya nâib hâzır olmaksızın hilâf-ı salahiyet nikâh akden eimme dahi bir aydan altı aya kadar habsedilirler. Gayrmüslimlerin nikâhu için hâkim veya nâibi veya hâkimin i’zam edeceği memûr-i mahsus hazır olmaksızın akidnâme tanzim ve tescil veya bizzat icra-yı akd eden memûr-ini rûhâniye ile kendisine ihbar vâkî olduğu halde vakt-i muayyeninde meclis-i nikahta isbât-ı vücûd eylemeyen memûr-i mahsus kezalik bir aydan altaya kadar hapis ile mucâzât olunur.”¹⁴

Kararnâmeyle birlikte yürürlüğe giren Ceza Kanunu’ndaki değişiklikte görüldüğü gibi, akit şartlarına uymayan Hıristiyan ve Müslüman din adamları ile ilgili çeşitli cezaların getirilmiş olduğunu görmekteyiz. Kararnâmenin gerekçesinde ise bu şekilde bir düzenlemeye gidilmesinin sebebi şöyle belirtilmektedir:

Bir müddettir Memâlik-i Osmâniye’de akdi nikâhın icrâsı pek intizamsız bir hale girmiş ve nerede iki şahidin huzuruyla icrâ edilen akdi-i nikâh şeran sahih ve muteber ise de böyle mühim bir akdin intizam dairesinde cereyan etmemesinden pek çok yolsuzluklar husule gelmiş ve mevâni-i şer’iyyesi olan nice kadınların icrâ-i akdiyle eşhâs-ı âilenin ibtal-i hukûku cihetine gidilmiştir. Halbuki hîni akidde ahkâm-ı nikâha vâkıf bir zâtın huzuruyla akidnâmeyi tanzim etmesi de bir emri mendup olduğundan ve böyle bir akidnâme tanzim ve tescil olduğu takdirde ileride akdin vücudu veya mehrin miktarı hakkında ve daha bir çok mesâilde zuhuru melhuz ihtilâfâtın önü alınacağından 37. madde bu esasa bina edildiği gibi vazîfi mezkurenin nüfus veya belediye memurlarına veya kâtib-i âdillere tevdiî ciheti de düşünülmüş ise de....”¹⁵

Kararnâme ile birlikte ülke içerisinde yargı birliğini sağlamak amacıyla gayrimüslim cemaatlerin ellerinde bulunan bazı hakların alınarak bunların şer’iyye mahkemelerine verildiği görülmektedir. Kararnâmede bu durum şöyle belirtilmektedir: “*Rüesâ-yı rûhâniyyenin akd ve fesh-i nikâh ile müstetbiâtından nafak-i zevcât, drahoma ve cihaz hakkında hakk-ı kazâları mülgâdır.*”¹⁶ Buradan kararnâmenin yürürlüğe girmesinden önce bu hakkın cemaatlerin ellerinde bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Kararnâme’nin gerekçesinde aslında önceki zamanlarda da yargı hakkının devletin elinde bulunması gerekirken ancak çeşitli sebeplerden dolayı bu-

¹⁴ Kânûn-i Cezâ’nın 200’üncü Maddesinin 19 Rebiu’l-Âhir 1332 tarihli Zeyl-i Sânisini Muâdil Kârarnâme, *Takvim-i Vekâyi*, 14 Muharrem 1336, no:304.

¹⁵ Münâkehât ve Mûfârâkât Kararnâmesi Esbâb-ı Mücibe Lâyihâsı.

¹⁶ HAK, md. 156.

nun cemaat mahkemelerine verildiği ancak daha sonra gerekli lüzum üzerine, kazâ birliğini gerçekleştirme amacı çerçevesinde, değiştirildiği ifade edilmektedir:

“... memleketimizde bu hususta anâsır-ı muhtelifeden her birinin müdevven olmayan kendi ahkâm-ı mezhebiyyelerinin tatbiki ve işbu ahkâm-ı mezhebiyyeye hükkâm-ı şer'in vükûf ve malûmatı olmadığından nikâh ve fesh-i nikâh ile müstetbiatından olan nafakayı zevcât mesâilinde gayrimüslimler rüesa-yı rûhâniyyesine hakk-ı kaza bahşolunmasını icab etmiştir. Hukûk-ı saltanattan bir cüz olan hakk-ı kazânın hükümetin ciddi bir teftişine tâbi olmayan ve mehâkim-i umûmiyye gibi efrâda te'minat bahş olacak usûl ve kavâid ile teşhiz edilmemiş bulunan hey'âta tevdiî hususunun ne derece mehâziri istilzâm ettiği muhtâc-ı izah değildir. Tabi oldukları ahkâmın sabit ve cümlece mâlum kavâide istinat etmemesi itibariyle efrâd-ı gayrimüslime münâkehât ve müfârakât ve nafakayı zevcâta müteallik davalarında indî ve keyfî mahkûmiyetler karşısında bulunmak tehlikesine mâruz olmaları ve...”¹⁷

Osmanlı imparatorluğunun acı ve ızdıraplı günlerinin ürünü olan kararname 19 Haziran 1919'a kadar 1 yıl 9 Ay 11 gün yürürlükte kalabildi. Kararname'nin kısa sürede yürürlükten kaldırılmasında iki grubun etkisinden bahsedilmektedir. Bunlardan birisi gayrimüslim cemaat reisleridir. "Kararname'nin, yargı birliği ilkesi çerçevesinde cemaat mahkemelerinin yargı yetkisini kaldırması, gayrimüslimleri Şer'îye Mahkemeleri'nin yargı alanına sokmasıyla gayrimüslim cemaat reislerinin, nikâhın akdi, feshi ve bunlara bağlı olarak, karı koca nafakası, drahoma ve cihaz hakkında çıkan davalara bakmak yetkisinin kaldırılmasından hiç memnun kalmamışlardı. Eski imtiyazlarına tekrar kavuşmak için İtilaf Devletleri Yüksek Komiserliği'ne müracaat etmişlerdi. Kararname'nin ilgasında etkisi söz edilen diğer grup ta, kararnameyi çeşitli yönlerden eleştiren bir kısım ulemâdir¹⁸. Kararnamenin ilgasına dâir Şurây-ı Devlet Dairesi Mazbatasında, kararname'nin fıkıh esaslarına aykırı hükümler ihtivâ ettiği, bu bakımdan Müslümanlar için yürürlükte kalmasının da mahzurlu olacağı belirtilmiştir¹⁹. 6 Haziran 1919'da Paris'e giden Dâmat Ferit Paşa'nın yerine Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'yi bırakması da, bu etkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Hukuk Fakültesi müderrislerinden Abdurrahman Münib Bey de kararnamenin ilgasında "bazı hükümlerin şer-i şerife aykırı bulunduğu" iddiâsının etkili olduğu görüşündedir²⁰. 18 Mart 1919'dan itibaren İstanbul-

¹⁷ Mûnâkehât ve Müfârakât Karamâmesi Esbâb-ı Mûcibe Lâyihâsi.

¹⁸ Hukuk Fakültesi müderrislerinden Sadrettin Efendi, *Sebilürreşat* dergisinde *Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin Ahkâm-ı Şer'iyye ve Maslahat-ı Ümmete Muğayireti* başlığı altında derginin 382 ile 445. sayıları arasında yaklaşık 20 makale yazarak kararnameyi tenkit etmiştir. Bu konuda, 2004 yılında Bilim Sanat Vakfı Öğrenci Sempozyumunda sunduğumuz "Sadrettin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne Eleştirileri" başlıklı tebliğimize bakılabilir.

¹⁹ Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*, s. 125-126.

²⁰ Aydın, "Hukûk-ı Aile Karamâmesi", s. 318.

'u işgal altında bulunduran İtilaf Devletleri Yüksek Komiserliği müdahale ederek kararnâmenin ilgasını istedi. Bunun üzerine 19 Haziran 1919'da neşredilen ve "*yevm-i neşrinin ferdâsından itibaren mer'iy'ül-icrâ*" olan 7 maddelik "Hukuku Aile Kararnamesinin Lağvı Hakkında"ki diğer bir kararnâme ile²¹ yürürlükten kaldırıldı.

Sonuç

İslâm Âile Hukuku'nun ilk kanunlaştırma hareketi, Osmanlı kanunlaştırma faaliyetlerinden ise sonuncusu olan bu kararnâme birçok bakımdan Müslümanlar için önemli olduğu kadar, Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan gayrimüslim vatandaşların hukûkî durumlarında değişiklikler yapması, yenilikler getirmesi bakımından da son derece önemlidir. Kararnâmenin ilgasından sonrada, Osmanlı'dan ayrılan Sûriye, Ürdün, Lübnan gibi devletlerde uygulamaya devam etmiş olması ve bu ülkelerin daha sonra yapacakları kanunlaştırma hareketlerine öncülük yapmış olması onun taşıdığı önem ve etkiyi göstermektedir. Aynı zamanda kararnâme, Türkiye Cumhuriyeti döneminde yapılan kanunlaştırma hareketlerine dolaylı etkisi de birçok hukukçu tarafından dile getirilmiştir²². Kararnâmenin en büyük özelliği ise hiç kuşkusuz I. Dünya Savaşının zor şartlarında hazırlanmış olması ve bu zor koşullarda bile gayrimüslimlerin hak ve hukuklarına riâyet edilerek, onlarla birlikte hazırlanmış olmasıdır. Kararnâme bu özelliği ile çok hukuklu kültürlü ve dinli bir yapıdan bir kültür veya dinin diğerlerini tahakkümü altına almaya çalıştığı ve diğerlerinin kaybolmaya yüz tuttuğu günümüz dünyasında bu toplumların yaşadıkları sıkıntılara çözüm bulma noktasında model alınacak özellikler taşıdığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

ANSAY, Sabri Şakir, "Hukûk-i Aile Kararnâmesi'nin Lağvı Hakkında Karamame (8 Muharrem 1336)", *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*, (Ankara, 1952).

AYDIN, M.Âkif, *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985).

_____, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), 1998, XVIII, s. 314-318.

AYENGİN, Tevhit, *İslâm ve İnsan Hakları*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2007).

²¹ Ansay, Sabri Şakir, "Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin Lağvı Hakkında Karamame (8 Muharrem 1336)", *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*, (Ankara, 1952), s. 51-53.

²² Ünal, Mehmet, "1917 tarihli Âile Hukuku Kararnâmesi'nin Gerek Osmanlı İmparatorluğu Gereksiz Türkiye Cumhuriyeti Yönünden Arz ettiği Önem ve Özellikleri", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşunun 700. Yılı Dönümü Nedeniyle Adalet Bakanlığı Eğitim Merkezi Başkanlığı Tarafından Düzenlenen Panel* (21.10.1999), s. 42-47.

- BOZKURT, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu* (1938-1914), (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989).
- CEMÂLEDDİN, Halil ve Asador, Hırand, *Ecâribin Memâlik-i Osmâniyyede Hâiz Bulundukları İmtiyazât-ı Adliyye*, (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331).
- CİN, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1974).
- ÇEKER, Orhan, *Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 1999).
- Ceride-i Adliyye*, XII/149, (İstanbul: Adalet Bakanlığı, 1339-1441), s. 23-30.
- Ceride-i İlmiyye*, IV/34, (İstanbul, Meşihat-ı Celîle-i İslâmiyye, 1336), s. 986-1021.
- Düstûr, İkinci tertip, İstanbul 1329, II, 762-781.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra, *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2004).
- el-MAVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Habib, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1985)
- ERCAN, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, (Ankara: Turhan Kitabevi 2001).
- ERYILMAZ, Bilal, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'ânın Yönetimi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1990).
- GRADEVA, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, IV, 1 (1997), s. 37-70.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdâresi*, trc. Kemal Kuşçu, 5. bs., (İstanbul: Beyan Yayınları 1998).
- Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Esbâb-ı Mûcibe Lâyhâsı, Takvîm-i Vekâyi, sayı: 3046, 14 Muharrem 1336 (31 Teşrin-i Evvel, 1333), sayı: 3046.
- Kânûn-ı Cezâ'nın 200'üncü Maddesinin 19 Rebiu'l-Âhir 1332 tarihli Zeyl-i Sânisini Muâdil Kârânâme, *Takvîm-i Vekâyi*, 14 Muharrem 1336, no:304.
- KAYABAŞ, Ebru, *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi İtibarıyla Aile Hukukunun Gelişimi: Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2009).
- ÜNAL, Mehmet, "Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *AÜHF Dergisi*, XXXIV/1-4, Ankara, 1978, s. 195-231.
- _____, Mehmet, "1917 tarihli Âile Hukuku Kararnâmesi'nin Gerek Osmanlı İmparatorluğu Gerekse Türkiye Cumhuriyeti Yöntünden Arz ettiği Önem ve Özellikleri", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşunun 700. Yıl Dönümü Nedeniyle Adalet Bakanlığı Eğitim Merkezi Başkanlığı Tarafından Düzenlenen Panel* (21.10.1999), s. 42-47.

DEĞERLENDİRME OTURUMU

Prof. Dr. Nasuhi Ünal KARAARSLAN

Prof. Dr. Ali BAKKAL

Doç. Dr. Tevhit AYENGİN

Nasuhi Ünal KARAARSLAN

İki gündür burada birbirinden değerli tebliğleri dinledik. Tebliğlerin sunumundan konunun ne kadar önemli olduğunu, gündemdeki yerini hep taze tuttuğunu gördük. Ben burada tebliğ sunan bilim insanlarının tebliğlerinde öne çıkan konulara değinmeye çalışacağım. Sempozyum tebliğlerin sunulduğu yedi ve bunların değerlendirmelerinin yapıldığı son oturumla birlikte sekiz oturumdan oluşmaktadır. Emeği ve katkısı geçen herkese teşekkür ediyorum.

Birinci oturumun ilk tebliğinde Bayraktar Bayraklı, İnsan Hakları Beyanname ve Din'in öngördüğü temel hakları; Allah'ın hakkı, ana-baba hakları, çocukların öldürülmemesi (çocuk hakları), fuhşa yaklaşmayınız (toplum hakkı), cana kıymamak, hayvan hakları (avda haksız öldürme), yetim hakkı, tüketici hakları, kişisel haklar, hukukun hakkı (konuştuğunda akrabalar da olsa doğruyu söyleyeceksin) ve Allah'a verilen sözün yerine getirilmesi şeklinde farklı başlıklar altında değerlendirmiştir. Adem Dölek tebliğinde, İncil'deki hakların Tevrat'takinin tekrarı olduğunu dile getirildikten sonra, Kur'an'daki insan hakları vurguları üzerinde durmuştur. Bu cümleden olarak; insanın kendi canına kıymasının yasaklığı, zaruri durumlarda yaşam hakkını korumak için yasak olan bazı şeylerin mübah hale gelebileceği, kan davalarının yasaklanması, istisnai durumlar dışında öldürme yasağının var olduğunu dile getirmiştir. Ahmet İnan ise, insan haklarının verilmemesi durumunda ortaya çıkacak sonuçlardan buna sebep olanların sorumlu olacağını dile getirmiştir. Devamında; insanın mükerrem varlık oluşunun hidayetle bağlantılı olduğu ve buna programlandığı, kendisine Allah tarafından ve kendi ruhundan üflendiği, her şeyin insanın emrine verildiği ve bütün bunlara karşılık insana sorumluluk yüklendiği gibi konulara değinmiştir. Müfit S. Saruhan'ın tebliğinde ise İslam Dini, teorik ve pratik boyutlarıyla İnsan hak ve özgürlüklerinin güvencesi oluşu, pozitivist ve maddeci yaklaşımlar her fırsatta "dinler de kulluk vardır," vurgularıyla dini kendi kavram çerçeveleri içinde kölelikle özdeşleştiren bir yargıya varmalarının doğruyu yansıtmadığı hususuna ağırlık verilmiştir. Bunun gerçeği yansıtmadığı, felsefi derinliğiyle İslam dininde kulluk bilinci ile bireye maddi ve manevi tüm baskılardan soyutlanmış olarak gerçek bir özgürlük alanı sunulduğunun altı çizilmiştir.

Sempozyumun ikinci oturumunda Halit Çalış tebliğde; Kur'an ve Sunnet verileri ve bu verilerden hareketle oluşturulmuş hukuk doktrininin, insan haklarını en üst seviyede tanıdığı dile getirmiştir. Bunu gerçekleştire-

menin ve hakları güvenceye almanın en sağlam ve en etkin yolunun yükümlülüğü önceleyen bir anlayıştan geçtiği vurgulamıştır. Bu oturumda İzzet Sargın ise tebliğinde, insan fitratına aykırı olan şeylerin İslam tarafından insan hakkı olarak kabul edilmediğini dile getirmiş, bazı devlet ve toplumların kendi ilke ve değerlerini insan hakkı olarak empoze etmeye çalıştığı, bunların zaman zaman çifte standart sergilediğini vurgulamıştır. Bazı Müslüman yazarların ayet ve hadisleri Batlıların empoze ettiği hayat biçimine göre yorumlanmasının yanlış olduğunun altını çizmiştir. Tevhit Ayengin bildirisinde, insan haklarının insanlığın ortak kazanımı olduğunu, insan haklarında yararlanma için insan olmanın ötesinde bir özelliğe ihtiyaç olmadığını, din ve vicdan özgürlüğünün insani varoluşun ana dinamiklerinden olduğunu dile getirdi. Bu oturumun son tebliğcisi Mehmet Salih Kumaş postmodern süreçte öne çıkan anlayışlardan olan hukukî çoğulculuk teorini gündeme getirdi. Bu teorinin, hukuku toplumun kültürel bir görünümü ve toplumdaki kültürün en önemli taşıyıcılarından olarak algılandığını vurgulayan Kumaş, bu sürecin düşünce ve inanç özgürlüğü, azınlık hakları, kültürel haklar, çok-kültürlülük gibi kavramları ön plana çıkarışına değindi.

Üçüncü oturumun ilk tebliğinde Ahmet Bağlıoğlu, insanın Allah'ı tanımamasının ve ona itaat etmesinin yaradılışının amacı ve kendisine karşı temel hak ve sorumluluğu olduğunu ifade etmiştir. Bu hakkı kullanıp kullanılmamanın kendi sorumluluğu olduğunu belirten Bağlıoğlu, dinin ne olduğu, ne şekilde yorumlanacağı, nasıl anlamlandırılacağı ve ne şekilde yaşanacağı konusunda siyasî, itikadî, fikhî, içtimaî, ahlakî ve felsefî pek çok anlayışın var olduğunun altını çizmiştir. Hüseyin Kurt ise, Allah'ın adaletinin insanlar tarafından örnek alınması gerektiğini, kamil insanın Allah'ın adalet sıfatıyla muttasıf olduğunu, kainatı zorunlu adaleti yaşadığını ve insanın adaleti yaşamasının zorunlu olduğunu söyledi. Sinan Öge, insan haklarını ihlalin aynı zamanda büyük bir günah olduğunu ve din, can, akıl, mal ve nesil haklarını ihlal edenin dindarlığından söz edilemeyeceğini dile getirdi. Öte yandan Öge, sadece hukuki açıdan temine çalışmakla başarılı olunamayacağını konunun dini ve ahlaki boyutuna ihtiyaç olduğunu dile getirmiştir. Oturumun son tebliğcisi Hasan Özdemir ise, insanların toplum olma ihtiyacının bir hak olduğunu belirtti ve felsefî bir sorun olarak "*hak, haklılık ve insan hakları*" kavramlarının fenomenler dünyasındaki farklı algılanmasına felsefî açıdan değindi.

Dördüncü oturumda Ali Bakkal, inançları sebebiyle kimseye hakaret ve eziyet yapılmasının kabul edilemeyeceğini, dinî inanç ve semboller alay konusu yapılamayacağını belirttikten sonra, İslam'a göre başka dinlere mensup olanların, kendi dinlerinin esaslarına göre ibadet etme,

ibadethane kurma, çeşitli dinî semboller kullanma ve inandıkları gibi yaşama haklarına sahip olduğunu vurguladı. Emine Keskin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin uluslar arası sözleşmelerdeki vurgularına yer verdi ve Türkiye'nin bu belgelere bakışı, Avrupa'daki uygulamaları ve Türkiye'deki din derslerine itirazlar ve bunlara ilişkin mahkeme kararlarına değindi. Emine Öztürk ise geçmişte Batı'da kadın haklarının yok denecek noktada olduğunu, ancak yakın zamanlarda gelişme gösterdiğini belirttikten sonra, Tevrat ve İncil'de de durumun farklı olmadığını dile getirdi. Öte yandan İslam'da Adem ve Havva'dan başlayarak eşit bir anlayışın varlığına dikkat çeken Öztürk, bugün İslam dünyasında hâlâ sıkıntılar yaşandığını söyledi.

Beşinci oturumda ilk tebliği sunan Muhsin Akbaş, Lingua Franca ve Lingua Sacra hakkında bilgi verdikten sonra her toplumun kendi değerlerini göz önünde bulundurarak insan haklarına katkıda bulunmasının önemine değindi. Bunu yaparken de her ülkenin kutsal dilini kullanmasının gerekliliği konusuna da ağırlık verdi. Şevket Yavuz ise, varoluşun sonucu olarak değerlendirdiği hakkı, varedenin var kıldığına bahsettiği bir değer olarak ele aldı ve bunun sağlamanın ahret olduğunu vurguladı. Ayrıca insan hakları alanındaki teori-pratik farkına değinen Yavuz, İslam toplumların bu hususta konulan rezervi irdelemeye çalıştı. Babil hukuku, Hammurabi kanunları ve Yahudi hukuku temelinde insan haklarını değerlendiren Ahmet Aras bu oturumda, örneklerden yola çıkarak insan hakları ile Ortadoğu inançları arasındaki ilişkilere değindi. Bu oturumda son tebliğ Mahmut Salihoğlu tarafından sunuldu. İnsan hakları ve dini hukuku, Yahudi hukukundaki aguna örneğinden yola çıkarak açıklamaya çalıştı. Kavramsal çerçeveden yola çıkarak konuyu şekillendiren Salihoğlu, aguna ile bağlantılı olarak kadın haklarını ele almış oldu.

Altıncı oturumda önce Recep Ardoğan tarafından sunulan bildiri- de, sekülerizm, İslam ve insan hakları ile ilgili bir takım kavramlar tanımlandıktan sonra, sekülerizmin Batı düntasına katkı sağladığını ancak bizde bu hareketin yapmak istediği reformlerin zaten mevcut olduğuna değindi. Hasan Kaplan, Hamit Er ve Şevket Yavuz tarafından hazırlanan İngilizce bildiri Hasan Kaplan tarafından sunuldu. Bu sununun, Radboud Üniversitesi (Hollanda, Nijmegen) İlahiyat Fakültesi, Ampirik Din Bilimleri bölümü tarafından insan hakları ve din ilişkisi üzerine yürütülen uluslararası bir çalışmanın Türkiye kısmına ait bir ön rapor olduğunu belirten Kaplan, çalışmanın amacının Hıristiyan, İslam ve seküler ortamda yetişen gençlerin çeşitli insan hakları konusundaki tutumlarını anlamak olduğunu söyledi. Özcan Hıdır ise oturumun son tebliğinde Hollanda'danın Lahey (The Hague) kentinde bulunan Uluslararası Adalet Divanı'nın yer aldığı binada

(Peace Palace), “İnsan hakları ve Dinler/İnançlar” adı altında uluslararası bir toplantı düzenlendiğini, toplantıya İslam, Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Taoizm gibi dünyadaki belli başlı din ve inançların en üst seviyedeki 10 lideri ile insan hakları savunucularını bir araya geldiğini söyledikten sonra, toplantının içeriği hakkında bilgiler vermiştir.

Sempozyumun yedinci oturumunda Ahmet Hamdi Furat, Kur’an-ı Kerim’de esirlerin âkıbeti ilgili hükümleri Muhammed sûresi dördüncü âyet düzenlendiğini dile getirmiş, Hz. Peygamber’in Abdullah b. Cahş/Batn-ı Nahle Seriyyesi, Bedir Savaşı, Karkaratu’l-Kedr Gazvesi, Gatafan Gazvesi, Zeyd b. Hârise Gazvesi, Hismâ Gazvesi, Hayber Gazvesi, Uhud savaşı, Beni Kurayza, Beni Müstalik Gazvesi, Huneyn Gazvesi’nde esirlere yaptığı muâmelelerle ilgili bilgilere sahip olduğumuzu belirtmiştir. Mehmet Nadir Özdemir ise, İslam’da kölelerin hürriyete kavuşturma gerçeğini insan hakları ile bağlantılı olarak açıklamaya çalışmıştır. Köleliğin kast sistemi gibi babadan oğla geçtiğini söyleyen Özdemir, İslam’ın bu konudaki islahatına değindi. Nuri Kavak şeriyeye sicillerindeki örneklerden hareketle Osmanlı adalet sistemindeki gayr-i müslimlere yönelik uygulamalara değindi. Gayr-i müslimler kendi aralarındaki sorunlar için, gerekse de Müslimlerle olan problemleri için çözüm aradıklarına dair; miras, eşya, borçlar, ticaret, ceza, usul ve mali hukuk örneklerini içeren dava konuları sicillerde sıklıkla yer verildiğini belirten Kavak, meseleye hoşgörü çerçevesinde bakarak tanınan tüm imtiyazlara rağmen herkese çözüm üretilmeye çalışıldığını dikkat çekti. Sempozyumda son tebliği sunan Abdurrahman Yazıcı, Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nde Hıristiyan ve Yahudilere Tanınan Haklar anlattı. Bu kararnamenin Osmanlı Devleti’nin, tebaası olan gayrimüslimlere tanıdığı "hukûkî muhtâriyet", İslâm Hukuku’nun gayrimüslimlerle ilişkide öngördüğü durumu göstermesi açısından örneklik teşkil ettiğini söyleyen Yazıcı, I. Dünya Savaş ortamında hazırlanan bu kararname ilgasından sonra da, Suriye, Lübnan, Ürdün gibi birçok ülkede uygulanmış ve bu ülkelerin yapacakları kanunlaştırma hareketlerine de öncülük ettiğini dile getirmiştir.

Sempozyumun tekrar hayırlı olmasını diliyor, hepinize teşekkür ediyorum.

Ali BAKKAL

Değerli Arkadaşlar! Kıymetli Misafirler!

“İnsan Hakları ve Din” konulu bu sempozyumu düzenlemeleri sebebiyle başta Onsekiz Mart Üniversitesi rektörü Sayın Prof. Dr. Ali Akdemir, İlahiyat Fakültesi yeni dekanı Sayın Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, önceki dekan Sayın Prof. Dr. Nasuhi Ünal Karaaslan ve sempozyum düzenleme kurulu başkan ve üyeleri olmak üzere bu sempozyumda emeği geçen herkese teşekkür eder, bu tür sempozyumların devamını dilerim.

Katılımcı sayısı çok fazla olmamakla birlikte bu sempozyumda çok değerli tebliğler sunuldu. Öncelikle bu tebliğler, İslâm dininin insan haklarına büyük önem verdiğini, hatta modern dünyada tanınmış olduğu kabul edilen “İnsan hakları düşüncesi”nden daha geniş bir insan hakları düşüncesine sahip olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, günümüz şartlarının geçmiş zamanın şartlarından bir hayli farklılık arzemesi sebebiyle, bazı konuların günümüzde nasıl anlaşılması gerektiği hususunda tam bir netliğin ortaya çıkmadığını da söylemek zorundayız. Özellikle bu tür konularda akademisyenlerin araştırmalarını derinleştirmeleri gerekmektedir.

Tebliğlerin genelinden anlaşıldığı kadarıyla İslâm, “sizin dininiz size, benim dinimi bana” ve “dinde zorlama yoktur” anlayışıyla, günümüzde Batı dünyasında kabul edildiğinden çok daha geniş bir din ve vicdan hürriyetine sahip olduğu görülmektedir. İslâm’ın bu tavrı, samimi ve gerçekçi bir tutup olup “herkesin olduğu gibi görünmesi” şeklinde ifade edilen temel ahlâk kuralıyla da uyum halindedir. Din ve vicdan hürriyeti bağlamında İslâm’a göre herkes, herhangi bir dine inanma, bu dinin gereklerine göre ibadet etme, bu dinin ilkelerine göre yaşama ve çocuklarını da bu dinin esaslarına göre eğitime hakkına sahiptir.

Devletler, ideolojik bir tavırla dinler ve inançlar üzerinde baskıcı, sınırlandırıcı ve yasaklayıcı bir tutum sergileyemez. Devletin din ve inançlar karşısındaki görevi, herkesin inancını özgür biçimde yaşayabilmesine imkan sağlamak ve her dini grubu inanan ve inanmayan diğer grupların baskısından korumaktır.

Değerli Arkadaşlar!

Bu sempozyumda dikkatimi çeken önemli hususlardan biri de bazı tebliğlerde hak kavramı yanında ödev ve vazife kavramlarına da dikkat çekilmesi olmuştur. Özel anlamda ve illiyet bağı itibarıyla her hak, bir görev karşılığı olmamakla birlikte, genel anlamda haklar bazı sorumluluk-

ları doğurur; sorumluluk da ödev ve vazife demektir. Hukukun ana kuralardan biri “Külfet nimete, nimet külfete göredir” kaidesidir. Dolayısıyla genel anlamda bir yerde hak varsa, o yerde aynı zamanda bir görev de vardır. Günümüzde “hak” ve “özgürlük” kavramları -haklı olarak- öne çıkarılmaya başlandı. Ancak insanların bazı konularda “haklar”ı olduğu kadar, “vazifeler”i de olduğu da unutulmamalıdır. Aşırı “hak” vurgusu yapmanın, insanları bencilleştirme, hadlerini bilmelerini engelleme ve onları görev bilincinden uzaklaştırma gibi bazı olumsuz neticeleri olabilir. Dolayısıyla aşırı “hak” vurgusu yapmak gelecekte bazı sorunların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Sosyal hayatta bazı problemlerin çözümü için bazı haklardan vazgeçmek gerekebilir. Eğer insanlar aşırı hak vurgusuyla büyümüşse bu tür problemlerin çözümü zorlaşabilir. Bu yüzden insanlara “haklar”ının ne olduğu öğretilirken, “vazifeler”inin de ne olduğu hatırlatılmalıdır. Fıkıh “kişinin, hak ve vazifelerini bilmesidir” şeklinde tarif edilmiştir. “Hak” ve “vazife”, hukukun, birbirinin dengi ve mukabili olan iki temel kavramdır. Bunlardan birini yücelteceğim derken diğerini ihmal etmemek gerekir.

Değerli Arkadaşlar!

Yine bazı tebliğlerden anlaşıldığı kadarıyla biz, içinde yaşadığımız toplumu çok iyi tanımıyoruz. Her şey dışarıdan gördüğümüz gibi, ya da görmek istediğimiz gibi değil. Ayrıca problemler masa başında çözüm üretmekle de çözülüyor. Öncelikle insanımızı ve içinde yaşadığımız toplumu tanımamız gerekiyor. İnsanımızı ve toplumumuzu tanımanın en kısa yolu anketlerdir. Henüz biz anket çalışmaları konusunda yeterli düzeyde değiliz. Hatta bu işe yeni başladığımızı da söyleyebilirim. Fakat bu işin gerçekten çok önemli olduğunu söylemek mecburiyetindeyim. Eğer biz problemi bilmiyorsak nasıl çözüm üretebiliriz? Problemi anlamamanın en kısa yollarından birisi anket çalışması yapmaktır. Burada bazı arkadaşlarımızın yaptığı anket sonuçlarının hepimizi şaşırttığı açıktır. Ancak bu vesileyle şunu da belirtmek durumundayım: Anketler usûlüne uygun olarak hazırlanmazsa, doğru netice alınmaz. Anketlerle insanlara her şeyi söyletmenin mümkün olduğunu da dikkate almalıyız. Anket yapmak ve değerlendirmek bir sanattır. Bir problemin tespitini yapalım derken, olaylar hakkında yanlış teşhiste bulunmaktan da kaçınmalıyız.

Değerli Arkadaşlar, Kıymetli Misafirler!

İki gündür Çanakkale'nin manevî atmosferinde gerçekleştirilen ilmi ziyafetin yanı sıra güzel bir ev sahipliğine de şahit olduk. Zannediyorum bizi memnun etmek için yarın da bizim için bir hayli koşuşturacaklar. Konuşmama son verirken bu sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen herkese tekrar teker teker teşekkür eder, başarılarının devamını dilerim.

Tevhit AYENGİN

İnsan hakları gündemden düşmesi mümkün olmayan konuların başında gelmektedir. Hak ihlal edenler, hakları ihlal edilenler, bireysel, toplumsal ve uluslar arası düzeydeki hak ihlallerini gerekçe göstererek diğer ülkelerin uygulamalarını eleştirenler ve iç işlerine müdahaleye varan pratikler, bu konunun gündemden düşmeyeceğini göstermektedir. Tartışmaların gündemden düşmesinin iki gerekçesi olabilir. Birincisi insan haklarının mükemmel uygulanması, ikincisi insanların bundan ümitlerini kesmesidir. Her iki durum da imkansız olduğu için bu tartışmalar devam edecektir.

Önümüzde evrensel bir konu ve problem var. Herkesi ilgilendirdiği için herkesin de söyleyecek ve önerecek görüşleri olacaktır. Duyarsız kalmak mümkün değildir. Bu sebeple olsa gerek, evrensel bildirilere yerel, bölgesel, kıta olarak veya din merkezli çözümler önerilmiştir.

İnsan hakları din merkezli olarak en ziyade İslam'la bağlantılı tartışılmaktadır. Bir yandan, İslam'da insan haklarını bağdaştıramayanlar, diğer yandan gerçek insan haklarının İslam'da olduğunu dile getiren araştırmacılar bulunmaktadır. Bu aleyhte ve lehte tartışmalar, insan hakları alanındaki vurgulara temel olacak vurguların İslam'da olduğunu göstermektedir.

Batılı insan hakları araştırmacıları temelde insan haklarını Aydınlanma dönemi ile başlatma hevesi içerisinde. Böylece insan hakları hukukunun ve hatta nosyonunun Batı kökenli olduğunu temellendirme yoluna gitmektedirler. Bu sebeple önceki döneme ilişkin vurguları dışlanması veya en azından silikleştirilmesi ön plana çıkmaktadır. Bu durum diğer yandan dolaylı bir baskı unsuru olarak da kullanılmaktadır. İnsan haklarını İslam'la bağlantılı açıklamaya çalışanlar, "savunmacı" adı altında olumsuz tanımlamayla etki altına alınmaya çalışılmaktadır.

Genelde İslam, özelde İslam hukukunun bazı hükümlerinin çağdaş insan hakları ile uyuşmadığı dile getirilmektedir. Elbette ki bu görüşleri Batılı insan hakları araştırmacılarının tümüne teşmil etmek mümkün değildir. Her dönemi kendi içerisinde değerlendirmenin insaf ölçülerine uygun bir davranış olduğunu belirten araştırmacılar da bulunmaktadır. Bunlara göre nasıl ki çağdaş hukuki birikimi örneğin Roma Hukuku ile kıyaslamak yanlışsa, aynı şekilde İslam'ı ve onun tarihi yorumlarını da çağdaş insan hakları birikimi ile değerlendirmek de yanlıştır. Ancak bilimsel alana hakim olan bu insafly yaklaşım değil, Batı merkezci yaklaşımdır.

Birbirinden kıymetli tebliğlerin sunulduğu sempozyumumuzda bazı hususlar ön plana çıkmıştır. Dinlerin insan haklarına yaklaşımlarında bazı farklılıkların var olabileceği gündeme getirilmiştir. İnsan hakları ve din bağlamında konunun daha çok İslam'la bağlantılı yönü üzerinde durulmuştur.

İslam'ın temel kaynaklarındaki insan hakları vurguları ele alınmış, İslam'ın bu konudaki yaklaşımının kendi bütünlüğü içerisinde bir anlam ifade edeceğinin altı çizilmiştir. Bu sebeple İslam'ı anlamak için hak ve sorumlulukların birlikte değerlendirildiği gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerektiği özellikle vurgulanmıştır. Çünkü İslam'ın birey ve toplum vurgusu diğer dinlerden yer yer farklılık arz etmektedir. Batı tipi din anlayışı ile İslam'ın din anlayışı arasında farklılıklar olabilmektedir. Batılı yazarların anlamakta zorlandıkları ana noktalardan birisi bu aslında. "İslam görev/sorumluluk öncelikli bir din" ifadesi, İslam'ın Batı formatında bir din olmayışı sorgulanmaktadır.

İnsan hakları hukukunun temel dayanağı olan insan merkezli bir yaklaşımın bütün dünyaya egemen kılınmaya çalışıldığı görülmektedir. Eleştirmenlerin haklı olarak dile getirdiği gibi, BM İnsan Hakları Bildirisi'ni hazırlayanlar mesela Afrikalılar olsaydı, birey merkezilik yerine aile, kabile ve toplum haklarını ön plana çıkarırlardı. Bu sebeple insan hakları hukukunu yaygınlaştırabilmek için uluslar arası toplantılar düzenlenmiş, bölgesel/kıtasal bildirilerle uluslar arası insan hakları hukukunun desteklenmesi amaçlanmaktadır.

Öte yandan bu bilgi şöleninde İslam'ın bugün bazılarınca hak kabul edilen her şeyi onaylamasını beklemenin yanlış olacağı gündeme gelmiştir. Bu sebeple, mesela aynı cinsin evliliği, akitsiz beraberlikler ve ötenazi gibi hususları İslam'ın kabul etmesi beklenemez.

İnsan hakları pratikleriyle ilgili olarak hak ihlalleri konu edildi. Güçlü olanların hak ihlallerinin görmezden gelindiği dile getirildi. Hatta bugün insan haklarının en hararetli savunucularının zaman zaman uluslar arası düzeyde en fazla hak ihlal edenler olduğu görülmektedir. "11 Eylül" sonrası insan haklarında kırılmalar olduğu, oluşturulmaya çalışılan İslamafobi ile müslümalara bakışta değişmeler olduğu görüşü yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

Sempozyumun bilim dünyasına önemli katkılar sağlayacağı kesindir. Değerli bilim insanlarını üniversitemizde görmekten büyük mutluluk duyduğumuzu söyleyerek sözlerimi sonlandırırken, bütün katılımcılara saygı ve selamlarımı bir kez daha yeniliyor, hepinize teşekkür ediyorum.