

**İNSAN VE HAKLARI ÜZERİNE VEYA  
İNSAN HAKLARI'NIN KRİZİ VE KLASİK TÜRK DÜŞÜNCESİ**

**Prof. Tahsin Görgün**

**ISAM / Stiftungsprofessur für islamische Religion, Frankfurt Johan Wolfgang Goethe  
Universität Frankfurt**

**Özet**

İnsan hakları kavramının evrenselliği ve/veya yerelliği (yerel kültürlerle irtibatı) etrafında yürütülen tartışmalar yanında, son zamanlarda muhtelif isimler altında, insan haklarının içeriğinin, insanların yaşadıkları bölgeye/topluma/çevreye bağlı olarak düşünülmesi gerektiği tezinin, ilk bakışta görüldüğünün aksine insanın aleyhine geliştirilen tezler olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim son asırlarda daha bariz bir şekilde ortaya çıkan söylemdeki evrenselliğe karşı, uygulamalardaki standart farklılıklarının, insan ve bununla irtibatlı hukuk kavramlarında, yeniçağ Batı düşüncesinin sağladığı bazı imkânların tayin edici bir etkisinin olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Bu sebeple, bir taraftan, muhtelif cihetlerden evrensel olma iddiasındaki bir söylemin, ontik cihetten bir olan insanı (insan anlayışı yerine) keşfetmesi ve bu çerçevede, insanın önceliği üzerinden bazı soruları yeniden sorması gerekmektedir. Ayrıca bu zemin üzerinde, farklılıkları, bazı insanların ve toplumların aleyhine olmayacak bir şekilde dikkate almak, evrensellik talebi ile çelişen bir tavır olmaktan çok, hakları önceleyen özgürlüğün bir gereği olduğunu fark etmek anlamına gelmektedir.

**ON HUMAN BEING AND HIS RIGHTS OR THE CRISIS OF HUMAN RIGHTS  
AND CLASSICAL TURKISH THOUGHT**

**Prof. Tahsin Grgn**

**ISAM / Stiftungsprofessur für islamische Religion, Frankfurt Johan Wolfgang Goethe  
Universität Frankfurt,**

**Abstract**

It is possible to say that contrary to articulation of human rights thesis not in favor of humanity in the concept of universality and/or locality of human rights. In the last centuries instead of practice of universal human rights values on local base there is hegemony of Western thought. So this kind of assertive argument that tries to be universal should explore and rethink about the human being that is ontologically unique existence, on the priority of human being. Also on this ground means realizing and considering the differences without being against societies and without being contrastive to the universality argument to make prior the freedom.

## İNSAN VE HAKLARI ÜZERİNE VEYA İNSAN HAKLARI'NIN KRİZİ VE KLASİK TÜRK DÜŞÜNCESİ

Prof. Dr. Tahsin Görgün

ISAM / Stiftungsprofessur für islamische Religion, Frankfurt Johan Wolfgang Goethe  
Universität Frankfurt,

1. İnsan anlayışı ile hukuk arasında doğrudan bir alaka olduğu tezi, özellikle Almanya'da, son zamanlarda ciddi bir şekilde tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>1</sup> Diğer taraftan Amerika'da son zamanlarda epeyce canlanan "liberal" ve "komüniteryan" hukuk anlayışları arasındaki tartışmalar da bir yönden insan anlayışlarındaki farklı tavırlarından kaynaklanmaktadır.<sup>2</sup> Bu tartışmaların önemli konularından birisini, nerede ne kadar veya "kime" ne kadar insan hakları sorusu teşkil etmektedir.<sup>3</sup> Her ne kadar bazı konuların Almanya veya Amerika'da tartışılması, sırf bu sebeple, bizim de aynı konuyu tartışmamızı gerektirmemekle birlikte, bu tartışmalar dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan insanların hayat şartlarını da muhtelif yollardan etkilediği için, bizi de ilgilendirmektedir. Diğer taraftan insan haklarına tayin edici bir konum veren ve bu çerçevede dikkate alınmasını gerektiren şartlar, "conditio humana"daki yeni gelişmelerle birlikte, daha da güçlenmiş,<sup>4</sup> bu çerçevede bu konunun, yerel şartları gözden uzak tutmadan ama evrensel bir bakışla, ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Sorun özü itibarıyla insana, özgür ve sorumlu varlık olarak yaşama imkânının sağlanmasıdır. Bu çerçevede özgürlük ve sorumluluğun, birbiri aleyhine var olan imkânlar olmayıp, birbirinin mütelağını olduklarını, bunun da insanı sınıf, toplum, devlet gibi üst birimlerde yok eden tavırlarla, onu yaşadığı hayatta hiçbir karşılığı olmayan bir şekilde bir fert olarak mutlaklaştırmak isteyen, bu mümkün olmadığı için, sadece insanı kandıran ve onun umutlarını suistimal eden tavırlardan uzak bir şekilde temellendirilmesi gerekmektedir. Özellikle liberal ve komüniteryenler arasındaki tartışmayı, -belli ölçüde Amerika bağlamında anlamlı ama bu bağlamın dışında- bu çerçevede meseleyi çözmekten çok, meselenin anlaşılmasını engelleyen alternatifler olarak ele almak mümkün gözükmektedir.<sup>5</sup>

2. Diğer yönden, İslam dünyasındaki diktatörlükler ve insan hakları ihlalleri, Müslümanların insan haklarına saygılı olmadıkları veya (buraya çünkü de diyebiliriz) buralarda henüz bir aydınlanma yaşanmadığı iddiası ile temellendirilmektedir. Birçoğu bu durumdan hareketle, bazı "insanların" haklarını veya imtiyazlarını korumak için, Müslümanların haklarının hiçe sayılıp sayılmadığını sormaktadırlar.<sup>6</sup> Bu soruların hem kendilerinin, hem gerekçelerinin, hem de fonksiyonlarının birbirinden ayrı olarak düşünülmesi mümkün olmakla birlikte, ciddiye alınması gereken bir cihetin bulunduğu unutmamak gerekmektedir. Çünkü meselenin, ilk bakışta dünyanın belirli bazı bölgelerinde yaşayan insanlar ile ilgili gözükse de, daha esaslı ve bölgelerden bağımsız olarak bütün insanları ilgilendiren bir tarafının bulunduğu, çok fazla geriye gitmeden, son yüzyılda yaşananları gözden geçirdiğimizde rahatça söyleyebiliriz. Bütün bu tartışmalara bakarak, yeniçağda bütün söylemlerin hilafına, sorunun esas itibarıyla yeniçağın kartezyen tavrı ile irtibatlı olduğu, esas meselenin büyük ölçüde kartezyen tavrın kendi "mevkıf"ından beslendiği ve buradan kaynaklanan insan "anlayışının", -sadece İslam

<sup>1</sup> E.-Wolfgang Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt 1991, s. 42-66; Ernst-Wolfgang Böckenförde, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht (2001) ; Reinhold Zippelius, Rechtsphilosophie, 4. Auflage, München 2003, s. 121-124

<sup>2</sup> Michael Walzer, Vernunft, Politik und Leidenschaft, Frankfurt 1999, s. 11 vd.

<sup>3</sup> Reiner Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt 1994, özellikle s. 239 ff.

<sup>4</sup> J. F. Lyotard'ın La Condition Postmodern"de takdim ettiği „rapor“, geçerliliğini arttırarak devam ettirmektedir.

<sup>5</sup> Bu çerçevede insan haklarının bir temellendirilmesi denemesi için bak: Rainer Forst, The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights, Constellations, Vol. 6, No 1, 1999, s. 35-60

<sup>6</sup> John Strawson, A Western Question to the Middle East: Is there A human Rights Discourse in Islam?, Arab Studies Quarterly, Winter 1997, Vol 19, Issue 1

dünyasında değil, genel olarak- insana kaşıkla verdiğini (söylediğini) kepçeyle geri alıp almadığını sormak gerekmektedir.

Yine bu çerçevede ilginç gözükten bir durum da, insan hakları meselesinin, ait olduğu yer açısından, fert devlet ilişkisi olarak değil de, özellikle batılı devletler söz konusu olduğunda, uluslar arası siyasetin bir aracı olarak kullanılmasıdır. Ortada gerçek anlamda bir “kullanma” söz konusu olduğu için ve bu kullanma da uluslararası siyasetin bir unsuru olarak kullanıldığı için, araçsallaştırmanın tipik bir örneğini de burada gördüğümüzde herhangi bir şüphe yoktur. Uluslar arası ilişkiler alanında sürdürülen siyasette söz konusu olan esas itibarıyla devletlerin çıkarları olduğu için, burada dile gelen “insan hakları” ile ilgili herhangi bir talep söz konusu olduğunda, söz konusu olan insan hakları olmayıp, bazı insan grupları vesile edilerek insan hakları üzerinden bir çıkar talebi olmakta; talebe vesile olan insanların doğrudan herhangi bir şekilde istifade etmesi genellikle mümkün olmadığı gibi, dolaylı gözükten istifadelerin de, nihai çerçevede bu insanların aleyhine olacağını tahmin etmek zor değildir.<sup>7</sup>

Bu gibi tavırları sebep olarak görmek, meseleyi yanlış kavramak anlamına geleceği için, bu tavırları mümkün kılan zemini biraz daha yakından tahlil etmekte fayda vardır. Bu sebeple bu hususu biraz netleştirebilmek ve meseleyi muşahhas bir misal üzerinden ele almak için, modern dönemlerdeki bir çok tartışma açısından temsil gücünün oldukça yüksek olduğunu düşündüğüm bir iktibas üzerinden konuyu ele almak istiyorum.

Kant “Ahlak Metafiziği” (Metaphysik der Sitten) isimli eserinde şöyle diyor:

“Yürütme gücü sadece milletin birleşmiş iradesine ait olabilir. Çünkü eğer bütün hukukun ondan kaynaklanması gerekiyorsa, onun kimseye zulüm (haksızlık) edememesi gerekir. İmdi, eğer bir insan başka birisi hakkında bir karar verirse, bu kararda onun haksızlık yapması imkânı her zaman bulunmaktadır, ama kendi kendisi hakkında karar verme durumundaysa hiçbir zaman (çünkü volenti non fit injuria). O halde sadece ittifak edilen ve herkesin katıldığı irade, herkes her bir şahıs ve her bir şahıs ta herkes hakkında karar verdiği sürece, sadece herkesin iştirak ettiği milli irade yasamaya yetkili olabilir.”<sup>8</sup>

Kant’ın bu ifadelerde dile getirdiği ve milli iradeye dayalı yaşamayı temellendirdiği esas belirli bir insan anlayışını ön görmektedir. Bu insan anlayışı, nihai olarak insanın kendi kendisine haksızlık yapamayacağını, varsaymaktadır. Bir insan başkaları hakkında karar verirken haksızlık yapma ihtimali her zaman bulunmakla birlikte, kendi kendisi hakkında haksızlık yapamaz. Bunun temellendirilmesi de ilginç bir şekilde, belki analitik bir mantıkla, yani insanın kendi iradesi ile kendisi hakkında vereceği kararın nihai olduğu ve bu çerçevede de haksız veya zulüm olarak nitelenemeyeceğini içermektedir. Yani insan, tanımı gereği kendi kendisine haksızlık yapamaz.

Bunu, işaret ettiğim gibi, analitik bir önerme gibi düşündüğümüzde, şöyle de ifade edebiliriz: insanın kendi kendisi hakkında vereceği karar, bu ne olursa olsun, haksızlık olarak nitelenemez.

İnsanın nihai olarak kendisi hakkında en temel kararları vermesi gerektiğine hiç kimsenin itirazının olmaması gerekir. Netice itibarıyla insan olmak, en azından aynı zamanda özgür olmak demektir. Ancak insanın kendi kendisi hakkında vereceği kararın “haksızlık” olarak nitelenemeyeceği iddiası, belirli bir bağlam içerisinde anlaşılabilir bir argüman olmakla birlikte,

<sup>7</sup> Bu konuda ilginç bir örnek için bak: Anna Würth, Dialog mit dem Islam als Konfliktprevention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2003

<sup>8</sup> Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, so fern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein. [Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten. DB Sonderband: Kant: Werke, S. 3835 (vgl. Kant-W Bd. 8, S. 432)]

insanın verdiği hemen her kararı da doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendirdiği için, kolayca savunulabilir bir tez olarak gözüküyor.

Diğer taraftan bizzat Kant bu, belki radikal hümanist olarak nitelenebilecek özgürce düşünceyi, kendisi terk ediyor. Bunu nasıl yaptığını aşağıdaki iktibas kısaca gözden geçirerek, açıklayabiliriz.

Bir iki sayfa sonra yine devam ediyor:

“Bu üç güç (yasama, yürütme, yargı) makamlardır, hem de zorunlu olarak devlet fikrinden ortaya çıkan ve onun oluşumunun zorunlu parçası olan Devlet Makamlarıdır. Bunlar (özgürlüğün kanunları dikkate alındığında milletin kendisinden başkası olamayacak olan) genel bir yöneticinin tikel yönetilenlerle, yani emreden (imperans) ve itaat eden (subditus) arasında, olan bir ilişkiyi ihtiva etmektedir. Milletin kendisi ile devlet olduğu fiil (akt), daha doğrusu her şeyin meşruyetinin kendisine bakılarak kararlaştırıldığı bir ide olarak bunun düşüncesi, asli antlaşmadır (Kontrakt). Bu antlaşmaya göre herkes (omnes et singuli), daha sonra devletin (universi) unsurları olarak bunu hemen yeniden elde etmek amacıyla, zahiri (ve ferdi) özgürlüğünden vazgeçer. Şöyle denemez: Devlet, daha doğrusu devlet içindeki insan, doğuştan getirdiği özgürlüğü bir amaç için kurban etti; aksine o vahşi ve kurlsız özgürlüğü, kanuni bir bağımlılık içinde, yani hukuki bir düzen içerisinde, yeniden ve eksiksiz bir şekilde elde edebilmek için, terk etti; çünkü bu bağımlılık kendisinin yasama iradesinden kaynaklanmaktadır.”<sup>9</sup>

Kant’ın bu ifadeleri birçok cihetten modern devletin bazı temel özelliklerini açık bir şekilde dile getirdiği gibi, bu durum, bütün söylemlerin ötesinde, belirli bir insan anlayışını da dile getirmektedir. Bu insan anlayışı, yukarıda dile getirilen anlayıştır. Şimdi bu hususları biraz daha yakından ele alalım:

Kant’ın modern devleti kendisine dayandırdığı insan, bir taraftan bakıldığında nihai otoritedir; bu otorite, özellikle kendisini ilgilendiren hususlarda, son sözü söyleme hakkında sahiptir. Bu hak, özgürlüğün ve dolayısı ile sorumluluğun bir gereği olarak değil, insanın kendisinde bulunan kendi kendisi ile ilgili kararlarındaki “yanılmazlık” varsayımının bir gereği olarak dile getirilmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken ikinci bir nokta, bu yanılmazlık varsayımından hareketle devletin temellendirilmesi söz konusu olduğunda, önce “iradi” olarak özgürlükten vazgeçilmesi gerektiği, daha sonra bu özgürlüğün belirli bir düzen içerisinde eksiksiz bir şekilde yeniden kazanıldığı ifade edilmektedir. Burada ikinci bir varsayım ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. Bu varsayım, insanların bir şekilde, birlikte yaşamak için antlaştıkları varsayımıdır ki, bu konu ile ilgili verilen örnekler bile, antlaşmaların insanlar veya fertler arasında olmayıp, kurumlar ve sınıflar arasında gerçekleştiğini göstermektedir.

İkinci varsayım açıkça insanlardan, özgürce yaşayabilmeleri için, bir devletin vatandaşı olmaları gerektiğini ön görmektedir. Modern devlette, Kant’ın ifadelerini dikkate alacak olursak, vatandaşlık, insan olmayı öncelemektedir. İnsan, ancak bir devletin vatandaşı olduktan sonra, hukuki bir özne, hak talebinde bulunabilir bir özne, hak sahibi bir özne haline gelebilmektedir.

---

<sup>9</sup> Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden, und, als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Konstitution) notwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältnis eines allgemeinen Oberhauptes (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelt Menge ebendesselben als Untertans, d.i. des Gebietenden (imperans) gegen den Gehorsamenden (subditus). - Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wiederaufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

[Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten. DB Sonderband: Kant: Werke, S. 3838-3839 (vgl. Kant-W Bd. 8, S. 434)]

Eğer biz, gerçek durumları dikkate alarak, insanın her halde bir “devlet” içinde dünyaya geldiğini, her halükarda bir ailenin, bir sınıfın, bir milletin, bir dinin mensubu olarak dünyaya geldiğini dikkate alacak olursak, o zaman burada söz konusu olanın en iyi ihtimalle mevcudu meşrulaştırma yönünde atılmış bir adım olduğunu; söz konusu olanın, gerçek bir antlaşma olmayıp, sadece “antlaşma varmış gibi” davranması olduğunu söylemek gerekir. Burada bunlara ek olarak “düşünülen taraf”, insanın son söz sahibi olduğu iddiasını, insanın son söz sahibi olması, oldukça zayıf bir normatif temellendirilmesi anlamına gelen, zayıf bir yorumu üzerinden, nihai zemin olarak kabul etmek ki, bu çok ilginç bir şekilde, daha sonraki dönemlerde de, muhtelif şekillerde (mesela Hegel’de spekülative bir şekilde ve daha sonra Habermas ve Apel’de “iletişim cemaati a priori” olarak) yeniden gündeme getirilmiş olmakla birlikte, bütün temellendirme gayretleri fiktif olma özelliğini aşmışa benzemiyorlar.

Özellikle “kayıtsız ve şartsız” olarak kabul ettiği “millet iradesi”nin, Almanya’da ikinci dünya harbi öncesi ve sonrasında, benzer bir şekilde Stalin Rusya’sında, Mussolini İtalya’sında, İngilizlerin ve Fransızların sömürgelerinde ve kendi memleketlerinde bulunan muhtelif insan grupları ile ilgili uygulamalarında, Amerika’nın dünyanın dört bir tarafında .... nasıl haksızlıkları ve zulümleri gerçekleştirdiği dikkate alındığında, milli iradenin hata yapmayacağı ve yanılmazlığı varsayımının ve bu varsayımın esasını teşkil eden insanın kendi kendisi hakkında vereceği kararların “haksız” olarak nitelenemeyeceği varsayımının gözden geçirilmeye başlandığını; bu anlamda epeyce bir süre terk edilen veya geri plana itilen “tabii hukuk” anlayışının ikinci dünya savaşı sonunda bütün dünyada yükselen insanların haklarının korunmasına yönelik taleple birlikte yeniden yükseldiğini söyleyebiliriz (veya niçin böyle olduğunu buradan hareketle anlayabiliriz.). Daha başka bir ifade ile, Kant’ın milli iradeyi normatif bir şekilde temellendirirken tuttuğu zayıf yol, esası açısından, en açık bir şekilde ikinci dünya harbi ve etrafındaki olaylardan sonra yanlışlanmış olarak kabul edilebilir. En azından milli iradenin mutlak anlamda manimülasyona kapalı olmadığını bugün herkes bilmektedir. Bu sebeple insan hakları ile ilgili sorular da, Kant’ın düşündüğü ve Fransız devriminin beyannamesinin dar sınırları ile iktifa etmeyerek, devletleri ve milli iradeleri aşan, dolayısı ile insanı fiktif olarak değil, gerçek hayat şartlarındaki haliyle hareket noktası olarak kabul etmeye yönelmekle birlikte, bu sefer karşılıklarına modern devlet çıkmaktadır ki, modernitenin insan hakları bağlamında içine düştüğü krizi burada aramak gerekecektir. Fransa’da son zamanlarda özellikle din-devlet ilişkileri bağlamına yaşanan sıkıntıların esasında da, Jean Baudriallard’ın bir vesile ile dile getirdiği gibi, benzer bir tecrübe yatmaktadır.

Kant ve onun tavrını benimseyenler açısından, özgürlüğün ön şartı, Devlet’tir ve dolayısı ile vatandaşlıktır.<sup>10</sup> Bunun anlamı, insanın özgürlüğünü yaşayabilmesinin ön şartı olarak, kendisine bu özgürlüğü sağlayacak daha üst bir fenomene, yani devlete kendisini bağlaması, ve bu bağlılıktan sonra, kendisine sağlanan imkanlar ve sınırlar içinde hayatını devam ettirmeyi kabul etmesidir. Hegel’in ve onu takip ederek Marx’ın özgürlüğü, zorunlu olduğunu fark ederek, mecbur olduğunu istemek veya isteyebilmek olarak tanımlaması, tam da modern dönemin insanın önüne koyduğu “varoluş şartları”na tekabül etmektedir. Bunu mesela teme insan hakkı olarak kabul edilen seyahat özgürlüğünün devlet ile sınırlanması ve bunun uluslar arası arenada nasıl uygulandığı üzerinden açık bir şekilde ortaya koymak mümkündür. Diğer bir örnek te insanların insan olarak hayatlarını devam ettirmek için muhtelif kurumlara, özellikle belirli programları olan eğitim kurumlarına, bağımlı olmaları ve bu bağımlılığın, bir “vatandaşlık” görevi olarak önlerinde bulunmasıdır. Bu noktada insan, en azından bazı cihetlerden, doğum anında olunan bir şey olmayıp, zaman içerisinde oluşturulan ve oluşturulması gereken bir fenomen olarak algılanmakta; netice olarak diğer insanların ve kurumların tasarrufuna açık, ve tasarrufuna maruz kalan bir vasıta haline düşmektedir. Max Weber’in Batı Avrupa’nın ayırıcı özelliği olarak dile getirerek önce idealize ettiği, daha sonra, özellikle birinci dünya savaşının hemen akabinde bir felaket habercisi olarak gördüğü “zweckrationalitaet” veya “araçsal akıl” da tam bunu ifade etmektedir. Bütün bir postmodern tartışma da esas itibarıyla –aydınlanma söyleminin söylediklerinin tam aksine- insanın özgürlüğünün elinden alınarak araçsallaştırılmasına yönelik bir itiraz olarak kavranabilir.

<sup>10</sup> Mesela Böckenförde bunu açıkça da ifade eder: Recht, Staat und Freiheit, s. 51

3. Bu çerçevede insan hakları kavramının evrenselliği ve/veya yerelliği (yerel kültürlerle irtibatı) etrafında yürütülen tartışmalar yanında, son zamanlarda muhtelif isimler altında, insan haklarının içeriğinin, insanların yaşadıkları bölgeye/topluma/çevreye bağlı olarak düşünülmesi gerektiği tezinin, ilk bakışta görüldüğünün aksine insanın aleyhine geliştirilen tezler olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim son asırlarda daha bariz bir şekilde ortaya çıkan söylemdeki evrenselliğe karşı, uygulamalardaki standart farklılıklarının, insan ve bununla irtibatlı hukuk kavramlarında, yeniçağ Batı düşüncesinin sağladığı bazı imkânların tayin edici bir etkisinin olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Bu sebeple, bir taraftan, muhtelif cihetlerden evrensel olma iddiasındaki bir söylemin, ontik cihetten bir olan **insanı** (insan **anlayışı** yerine) keşfetmesi ve bu çerçevede, insanın önceliği üzerinden bazı soruları yeniden sorması gerekmektedir. Ayrıca bu zemin üzerinde, gerçek insanların sahip olduğu farklılıkları, bazı insanların ve toplumların aleyhine olmayacak bir şekilde dikkate almak, evrensellik talebi ile çelişen bir tavır olmaktan çok, hakları önceleyen özgürlüğün bir gereği olduğunu fark etmek anlamına gelmektedir.

Belirli bir insan grubunu değil, insanı esas alan ve kendisini bu çerçevede tanımlayacak olan hak ve haklar katalogu, insanları insanlarla birlikte görmek zorundadır. Özgürler arasındaki ilişkinin, aynı zamanda sorumlulukları da içerdiğini; bir grubun özgürlüğünü sağlamak adına sorumluluğu (sorumluluklarını) ortadan kaldıran adımların, özgürlükler aleyhine atılmış adımlar olduğunun farkında olarak, insanların özgürlükleri önündeki engelleri de, özgürlüğü tanımlayan sorumluluk ve vazifeler içerisinde ve vazifelerle birlikte tanımlamayı zorunlu kılacaktır. Bu çerçevede insan haklarını, bütün bir hak, sorumluluk ve vazife yi tanımlayacak daha üst bir seviyede, adalet çerçevesinde ele almak ve adaletin bir tevzi meselesi olmayıp, insanların birbirleri karşısındaki özgürlüğünü yine birbirlerine olan zorunlu bağımlılıkları çerçevesinde tanıma ve tanımlama olarak düşünmek mümkün olacaktır.

İnsanlar arasındaki varoluşsal cihetten zorunlu bağımlılıkları yok sayan ve bu çerçevede yok etmeye yönelik; insanı hiçbir zaman olmadığı ve olamayacağı bir şekilde fert haline getiren ve bu anlamda yalnızlaştıran; yalnızlaştırdıktan sonra, ona farklı bir seviyede, bir şirketin görevlisi, bir derneğin üyesi vs. olarak yeniden yaşama imkanı veren modern yönelişin, insanı muktedir kılan kendi asli ve tabii çevresinden kopararak, onu bir sistem içerisinde bir fonksiyon haline getiren tavrın sorgulanması yönünde bazı adımların atılmasına rağmen, bu durum da, özellikle son zamanlarda komüniteryenler arasında (sadece onlar arasında da değil) epeyce kabul gören stratejik, “medeniyetler çatışması” tezi, bir ekstremden diğer bir ekstreme geçerek, bu sefer de tanınarak sorgulanması gereken bir çok gerçekliği mutlaklaştırma eğilimi göstermektedir. Bu da nihai olarak, dünyayı “entweder-oder”, “ya,- yada” “either-or” mantığı içerisinde kavrayarak, verili durumlar üzerinde bir iletişimi imkansız bir hale getirmektedir.

4. Bu cihetten klasik Türk Düşüncesinin hatırlanmasının ve onda bulunan bazı temel çizgilerin günümüzdeki problemler de dikkate alınarak geliştirilmesinin bazı imkânlar sağlayıp sağlamadığına bakmak gerekmektedir. Bu çerçevede üzerinde durulması gereken en önemli nokta, insan anlayışı ve bunun haklar ile irtibatı olmaktadır.

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'de insanın, -herhangi bir insan değil, insan türü anlamında insanın-, yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak yaratıldığı ifade edilmiştir. Buradaki halife kavramı, yaygın olarak “temsilci” anlamına gelmekte ve insan türü, yaratılmışların en şerefliisi olarak, “eşref-i mahlukat” olarak, aynı zamanda bu ciheti de ifade eder bir şekilde kabul edilmektedir.

Yaratıcının “vekili” olan insan, bu vekaleti kendisine verilen ve yaratıcıya ait bulunan bazı sıfatlar üzerinden yürütmektedir ki, bunların en önemlileri “özgürlük”, “akıl” ve “ mülkiyet”tir. Bu üç özellik, başka bir kavramla, emanet kavramı ile irtibatlandırılmakta, bu emanet insan türü açısından bakıldığında bir mevcudat olmakla birlikte, her bir fert açısından kendisine verilmiş olan imkanlar olarak muhteva kazanmaktadır. Emanet kavramı kendisi ile birlikte sorumluluğu da içerdiği için, özgürlük, akıl ve mülkiyet gerçek anlamını emanet çerçevesinde kazanmakta; insan, mahiyeti icabı, kendi başına terkedilmiş, varoluşunun anlamı olmayan, kendi hayatına kendisinin bir anlam vermesi gereken, başıboş bir varlık olarak değil, anlamını kendisine verilen imkanlar anlamında emanet ile bağlantılı olarak sorumlu olmaktadır. Bu tavrı ifade etmek için klasik dilin kullandığı terim “zimmet”tir. Biraz sonra kısaca bu kavram üzerinde duracağım.

Bu noktada itibaren insan, hemcinsleri ile eşit seviyede olması gereken hakları ile kendisine verilen imkanlar çerçevesinde, kontextuel olarak düzenli bir şekilde sürekli yeniden tanımlanması gereken sorumlulukları arasında düşünülmesi gerekmektedir. Bu çerçevede unutulmaması gereken, hiçbir insanın, hiçbir şart altında, nihai sorumluluktan kurtulamadığı; kendisini, hiçbir zaman, impersonel güçlerin taleplerini ifa ettiğini söyleyerek mazur gösteremeyeceğidir.

Miladi 1009-1090 yıllarında yaşamış olan Orta Asya'lı Hanefi fakih Şemsü'l-Eimme es-Serahsî şöyle diyor:<sup>11</sup>

لأن الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون به أهلاً لوجوب حقوق الله  
ء ما حمل من الأمانة ثم هذه تعالى عليه ثم أثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى في تمتك من أد  
الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد المم يز وغير المم يز سواء فكذلك الذمة  
الصالح لوجوب الحقوق فيها ثابتة له من حين يولد يستوي في المم يز وغير المم يز

“Allah insanı emaneti yüklenmesi için yarattığında, ona **akıl** ve **zimm**et verdi ki, Allah'ın hakları kendisini bağlayıcı olabilsin. Sonra ona varlığını devam ettirebilmesi için **ismet** (dokunulmazlık), **hürriyet** ve **malikiyet** (mülkiyet hakkı) sağladı. Böylece o kendisine verilen emaneti ifa etme **kudretini** elde etmiş oldu. Ayrıca bu **hürriyet**, **ismet** ve **malikiyet** doğduğu andan itibaren, mümeyyiz olsun veya olmasın, bütün insanlar için sabittir. Zimmet ayrıca, onun hak sahibi olabilmemesini de sağlamaktadır ve bunda da mümeyyiz olan ile olmayan, doğduğu andan itibaren eşittir”.<sup>12</sup>

Bu iktibasta dile getirilen tavra biraz yakından baktığımızda, burada insanın, hem tümel hem tikel anlamda söz konusu olduğunu; tümel anlamda insanın, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak, zimmet sahibi olduğu ve bunun da, yine bir bütün olarak insanlığın akil ve sorumlu olması (burada belki kısaca insanı insan kılan ve Tanrı'dan, en azından sıfat olarak ayıran en önemli özelliğın sorumluluk olduğu ifade edilebilir; sadece Tanrı yaptığından sorumlu tutulamaz!, insan yaptığından sorumlu olan varlıktır) ile alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Tikel durumlarda ise bu haller her bir şahısta farklı ve şahsın hayatının her bir anında yine farklılaşarak gerçekleştiği için, her bir insan biricik ve ikamesi olmayacak kadar münferid olarak kalmaktadır. Burada “bir insanı haksız yere öldürmenin bütün insanlığı öldürmek gibi olduğu”<sup>13</sup> anlaşılır bir hale gelmektedir.

Dikkat edilecek olursa çok açık bir şekilde bu iktibasta “akıl”, “özgürlük” ve “mülkiyet”, insanın insan olmasından başka bir özelliği ile irtibatlı olmayan, hakları olarak ifade edilmektedir. Bu ifadelerin modern totaliter yapılara karşı ferdi korumak kaygısı ile dile getirilmiş ifadeler olmadığı açıktır. Çünkü Serahsî'nin yaşadığı dönemdeki teknik imkanlar yanında, toplumsal organizasyon biçimleri de modern dönemde faşist, nazist, komünist ve jakoben örneklerinde açıkça gördüğümüz totaliter ilişkileri sağlayacak durumda değildir. Buna rağmen önümüzde duran ilk vazife, Serahsî ve onunla birlikte çok sayıda Müslüman ve Türk düşünürünü benzer bir tavrı dile getirme ve temellendirmeye yönlendirenin ne olduğunu tespit etmektir. Bu hususta henüz işın başında olduğumuzu ifade etmekte fayda mülahaza ediyorum.

Burada ikinci olarak üzerinde durulacak nokta klasik toplumsal ve siyasi teşkilat düzeninin, mevcut sorunlar ve sorular da dikkate alınarak yeniden ele alınmasıdır. Bu çerçevede kısaca söylenmesi gereken ilk husus, klasik İslam toplumunun hemen hiçbir döneminde, siyaset merkezli bir toplum olmayıp, ilim merkezli bir toplum olduğudur. Özellikle 19. yüzyılda başlayan ve daha sonra muhtelif sebeplerle Müslümanlar tarafından da üstlenilen Hegel-Rankeci tarih yazarlığının bir çok tarihi vakıyı, kendi asli çizgisi dışına ittiği ve ilim (daha doğrusu birden fazla) merkezli olarak gerçekleşen İslam tarihini, siyaset, onu da hanedan merkezli olarak kendi gerçekliğine yabancılaştırarak yeniden inşa ettiğini söyleyebiliriz.

İkinci olarak dikkat edilmesi gereken nokta, birinciye bağlı olarak, klasik İslam toplumunun ehil insanların davranışlarının belirli bir bilgi üzerinden koordinasyonu anlamına geldiği ve bu sebeple bugünkü dilde konuşulduğunda, klasik İslam toplumunun ana hatları ve ana işleyişi açısından, tam anlamı ile bir “sivil toplum” olduğudur. Bunu biz çok kabaca eğitim üzerinden

<sup>11</sup> Serahsî, Usul II, s. 334

<sup>12</sup> Ayrıca Bak: Recep Şentürk, Sociology of Rights, Muslim World Journal of Human Rihgts, Vol 2, issue 1, 2005, Article 11.

<sup>13</sup> Kur'an-ı Kerim, Maide (Sure 5), 32

örneklendirebiliriz: İslam tarihi boyunca ilim ve eğitim alanı hiçbir zaman, 19. yüzyılın ortalarına kadar, (hanedan anlamında) siyasete bağlı ve bu anlamda yönetici bir sınıfın kararları ile olup yokolan ve değiştirilen kurumlardan oluşmamış; aksine her birisi diğerinden bağımsız, tamamen sivil, maddi açıdan sırf onlar için oluşturulmuş vakıflar tarafından taşınan, kurumlar olmuşlardır. İnsanlar eğitime bir “vatandaşlık” vazifesi olarak ve insan muamelesi görebilmek için değil, tamamen ahlaki ve entelektüel bir faaliyet olarak yönelmişlerdir. Sırf bu konunun araştırılması, insanlığın eğitim alanındaki yegane imkanının, modern totaliter eğitim kurumlarından ibaret olup olmadığı sorusunu sordurabilmekte ve mesela Fransız usulü zorunlu eğitimin insanın özgürlüğü ile ne kadar bağdaşıp bağdaşmadığını araştırmaya yöneltmektedir.

Son olarak klasik siyasi organizasyon biçiminin, bir çoklarının kurguladığı “oryantal despotizm” tam da aksinin olup olmadığını sormayı birlikte getirmektedir. Bu hususta bir örnek olması açısından, tam bir klasik olan ve klasik İslam toplumunun bir tür el kitabı olarak kullanılan, yine Orta Asyalı bir düşünür tarafından, Ömer Neseferi tarafından telif edilmiş olan “akaid” metinde bulunan bazı ifadeleri iktibas etmek, ilk elden bir fikir verecek durumdadır.

“Müslümanların aralarında kanunların ve hadlerin uygulanması, sınırlarının korunması, askerlerinin teçhiz edilmesi, vergilerin toplanması ve zorbalara (mütegallibe) ve yol kesicilerin engellenmesi, Cuma ve bayramların gerçekleştirilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların çözülmesi, hak talepleri ile ilgili olarak şahitliklerin kabul edilmesi, kimsesiz çocukların (evlenme çağına kadar himaye edilip) evlendirilmesi, ganimetlerin paylaşılması için, bir yöneticiye ihtiyaçları vardır.”<sup>14</sup>

Bu iktibasa bakılacak olursa, burada bir yöneticinin varlığı ile irtibatlandırılan fonksiyonların, bugünkü ifadeler ile güvenlik ve adalet ile sınırlı olduğu söylenebilir. Nitekim yukarıda sayılan fonksiyonlardan kanunların ve hadlerin uygulanması, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların çözülmesi, hak talepleri ile ilgili olarak şahitliklerin kabul edilmesi, kimsesiz çocukların (evlenme çağına kadar himaye edilip) evlendirilmesi'nin genel anlamda adalet ve sosyal adalet ile irtibatlı olduğu; buna karşılık sınırlarının korunması, askerlerinin teçhiz edilmesi, vergilerin toplanması ve zorbalara (mütegallibe) ve yol kesicilerin engellenmesi gibi fonksiyonların güvenlik ile irtibatlı olduğu açıktır. Arada geçen vergilerin toplanmasını da, ancak bir anlamda bu fonksiyonların icrası amacı ile temellendirilebileceğini söylemek mümkündür. Diğer iki fonksiyon, Cuma ve bayramların gerçekleştirilmesini, sembolik olarak bu işlerden sorumlu olanın teşhisi ve bilinmesine ve diğer taraftan da, toplumun özgür olarak kendi değerleri ile irtibatlı bir biçimde yaşadığını ifade etmesi olarak anlamak gerekir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, klasik toplumsal organizasyon ilkesi içerisinde yöneticiye ve yönetime, Kant'ın ifade ettiği anlamda, özgürlüklerinden, daha üst bir seviyede onları yeniden elde etmek amacı ile bile olsa, vazgeçen varlıkları teslim alıp, onları özgür insan-vatandaş olarak yeniden inşa etme imkânı tanınmamaktadır. Önemli olan nokta insanların hakikaten özgür olarak yaşamaları mümkündür ve insanların herhangi bir yönetimden bekleyecekleri, onlar iş ve aş vermesi değil, onları ne ise o olarak tanıyarak, onları tanımlamaya teşebbüs etmeden, onların özgürce yaşamalarını temin etmek olmalıdır. Klasik Türk düşüncesinin bu konuda ne gibi imkanlar sağladığı sorusu henüz sorulmadığı için, bu konuda henüz işin başında bile olmadığımızı söyleyebiliriz.

5. Bu cihette atılacak adımlar konusunda, Batı dünyasındaki tartışmaların ötesinde, İslam düşüncesinin, özellikle Mâverâünnehir bölgesinde gelişerek, Osmanlı coğrafyasında etkin olan düşüncenin hatırlanmasının, birçok sorunu yeni bir ışık altında görme imkânı vereceği söylenebilir. Özellikle insanın mahiyeti ile ilgili soru üzerinden kendisini ifade eden ve ciddi bir şekilde hukuk ve siyasi teşkilat alanında tesirini gösteren bu klasik yaklaşım şeklinin tasvir edilmesi, kendisi vasıtası ile bazı temel soruların cevaplandırılması açısından, önemli imkânlar sağlayacaktır. Nitekim mutlak “**souverain**” modern devletin, -isinin liberal olarak konulmasının bu mutlakiyetçi (absolutist) tarafını gizlediğinin farkında olarak-, insanlığın nihai kaderi veya tarihin sonu olmadığı; bu tecrübe ışığında sivil ve özgürlükçü bir toplumsal hayat şekli veya şekillerinin geliştirilmesini düşünmenin mümkün olduğunu söyleyebileceğiz.

<sup>14</sup> Ömer Neseferi, Metn el-akaid, Teftazani'nin şerhi ve Kesteli'nin haşiyesi ile birlikte, İstanbul, ty., s. 181