

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 ihsanından 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 yaklaşılmaları 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 dūřunuyoruz. 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 'Müslüman alternatifleri' arasındaki çatışmanın temeli; birincinin kapalı bir sekularizm öncülüne ve insanın her hak ve yasamanın kaynağı olarak varoluşsal önceliğini ifade eden humanizme dayanmasıdır. Onun ifadesini bulduğu zeminde, sosyal-siyasal düzenin dinî otorite veya direktiflerden bağımsız olması anlamında toplum ve kanun sekülerdir. Bir kanun beşerin onu kabulüyle (legislation, yasama) kanunî gücüne sahip olur ve böylece bir kanunun yürürlüğe girdiği bir tarih bildirmek mümkündür. Kanun, zaman kategorisinin dışında, ilahî veya kutsal bir nitelikte değildir.⁹

Bugün insan hakları öğretisinin seküler veesi, onun aşağıdaki özelliklerinde belirginleşmektedir:

- 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 sekülarist 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 dūřüncelerle 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; Ğannūřı, Rařid, *el-Hurriyyetü'l-âmme fi'l-devleti'l-İslâmiyye*, 1. bs., (Beyrut: 1993, s. 40. krř. el-Fâr, Abdđulvahid Muhammed, *Kanûnu'l-hukûki'l-insân fi'l-fikri'l-vad'i ve's-řeri'ati'l-İslâmiyye*, (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 merkezliliğinin 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 temâyüle 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, başboşluk 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 bilmediğı 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 kelâmı karşılamaktayız. İslâm'da akılcılık-sekülerlik ayırımı ve tabî hakların yerini gösterme açısından önem taşıyan bu olgu, Kelâmcıların akıl, ahlâkî değer ve teklif ilişkisine dair tartışmalarında görülebilir.

Ancak bu tartışmalara geçmeden önce, bazı alimlerin insanların tabî hukuka göre yaşadıkları bir dönemin olduğu sonucunu çıkarttığı Bakara 213. ayete ilişkin yorumlara değinmek yararlı olacaktır. Ayette şöyle denilmektedir:

“İnsanlar tek bir ümmetti. [İhtilaf etmeleri üzerine] Allah, rahmetinin müjdecileri ve azabının habercileri olmak üzere peygamberler gönderdi 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 kurgusunu kaldırır. Ayrıca Maide 5/28. ayette geçen Hâbil'in sözlerine bakılırsa, Âdem(a.s.)'den itibaren, hak ve adalet kavramlarının bulunmadığı bir doğa durumunun söz konusu olmadığı açıktır. Maturîdî, ayetteki 'ümmet' kavramını 'sınıf' anlamına alır ve Allah'ın elçiler ve kitaplar göndermekle, bir onurlandırma ve ihsan olarak insanları [sıradan] bir sınıf olmaktan çıkarttığını söyler.²¹ Yazır'a göre, bu açıklamadan insanların başlangıçta “tabî hal (doğal durum, doğa durumu)” denen yükümlülüğün bulunmadığı bir 'aslı 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 insanlar için bir onurlandırma olup onların aralarındaki ihtilafları çözmelerine 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'htelefû

²⁰ Bakara 2/213. bk. Yunus, 10/19.

²¹ Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilâtü 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.dğr., (İstanbul: Azim Dağıtım, 1995), II, 76-77.

²³ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, (Beirut: Dâru'l-Mârifet, 1987/1407), I, 257; Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer, *el-Keşşâf fi hakâiki'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 tabî 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 ulaşılabilir: Dinin ve ahlâkın olmadığı bir ortamda insanlar –kimse ayrıcalıklı olmaksızın- serbesttir, ama insan haklarının kav-

²⁸ Bakillânî, Kadı Ebu Bekir, *Kitabu't-Temhîdî'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 'i'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-itikâd*, 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 görülür.

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-tabîî gereklilik' için temel oluşturmaktadır ki, Mu'tezile'ye has fikrî yapı, aklî-tabîî 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 sonuçları 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, Adududdin, *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 mutlakiyetin 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 düşünöen bir eğilim zaman zaman görölmektedir.

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 mutlaklaştığı ve dinselleştirildiği noktada durdurulmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, dinî gaye ve değerlerden soyutlanmış yeni yapı ve değer sistemin 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, akılı 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 bizzatı 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, “zorlu 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 tabîi 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 felsefi 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 güc 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, gerçekte 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. Kamali, 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; Kamali, 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-Muvâfakât*, 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 *siyasallaşması*ndan 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 yaklaşımda 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 'tabîî ferđî 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 isyan-kar 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'l-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 vahdâniyet

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 sebebini (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 fikrî 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 ayırım da 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 aklî-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, İslamî 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 sapmalardan 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's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve'l-Fikri'l-Kânûnî'l-Ġarbî, (Beirut: Dârü's-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: Dârü'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-Rayyis, 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-Tevessül 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-İslamî, 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).
- Nevbahîf, 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).