

İSLAM'DA İNSAN HAKLARININ TEOLOJİK DEĞERİ

Dr. Recep Ardoğan
(Din Öğretimi Genel Müdürlüğü)

Özet

Çağdaş kavram ve öğretiler arasında önemli bir yere sahip olan insan hakları konusunda değişik yaklaşımlar sergilendiği görölmektedir. Orta Çağ Batı dünyasında kilise, mutlakıyetin yanında yer aldığı, zorunlu hakikat dogmasını benimsediği ve inanç, düşünce ve bilim alanında baskı uyguladığı için gerek düşünce özgürlüğü'nün gerekse din hürriyetinin göreci, şüpheci, bilinemezci (agnostisizm) ve ateist yaklaşımlara dayandırılması söz konusu olmuştur. Katoliklik ile din hürriyeti arasındaki mevcut gerilimin gerek şarkiyatçıklar gerekse Müslüman ülkelerin bazı aydınlarınca İslam'a adapte edildiği görölmektedir. Bu arka plan, günümüzde de dini insan hakları ve din hürriyeti konusundaki tartışmaların dışında tutma eğilimini haklılaştırmak için kullanılmaktadır. Bu araştırmada kavramsal esasları ve içeriğiyle insan haklarını düşünmekte dinî, özellikle de İslamî kavram, ilke ve normların yerini ve önemini göstermeye çalışacağız. Bunun için ilk olarak İslam'ın insana bakışını, ikinci olarak İslam açısından vahyin gayesi ve dinin muhtevasını, ardından İslam'ın hak mefhumuna bakışını ve son olarak da İslam'ın siyasal iktidara bakışını ele alacağız.

THE THEOLOGICAL VALUE OF HUMAN RIGHTS IN ISLAM

Dr. Recep Ardoğan

(General Directorate of Religious Education, Turkey)

Abstract

In the Koran, man is privately created and honored by divinity will. This approach donates to human being senses of dignity and honor. Koran specifies that man is a free and responsible entity. Also, Islam considers rights of human being as rights of God, i.e. human rights are theological rights. Therefore, respecting to human rights is a religious obligatory.

İSLAM'DA İNSAN HAKLARININ TEOLOJİK DEĞERİ

Çağdaş kavram ve öğretiler arasında önemli bir yere sahip olan insan haklarını konusunda değişik yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. Belirtelim ki, Ortaçağ Batı dünyasında kilisenin mutlakiyetin yanında yer alması, zorunlu hakikat dogmasını benimsemiş oluşu ve inanç, düşünce ve bilim alanındaki baskıları da gerek düşünce özgürlüğü gerekse din hürriyetinin göreci, şüpheci, bilinemezci (agnostisizm) ve ateist yaklaşımlara dayandırılmasına yol açmıştı. Katoliklik ile din hürriyeti arasındaki mevcut gerilimin de gerek şarkiyatçılar gerekse müslüman ülkelerin bazı aydınlarınca İslam'a adapte edildiği görülmektedir. Bu arkaplan, günümüzde de dini insan hakları ve din hürriyeti konusundaki tartışmaların dışında tutma eğilimini haklılaştırmak için kullanılmaktadır.

Bu araştırmada kavramsal esasları ve içeriğiyle insan haklarını düşünmekte dinî, özellikle de İslamî kavram, ilke ve normlarını yerini ve önemini göstermeye çalışacağız. Bunun içinde ilk olarak İslam'ın insana bakışını, ikinci olarak İslam açısından vahyin gayesi ve dinin muhtevasını, ardından İslam'ın hak mefhumuna bakışını ve son olarak da İslam'ın siyasal iktidara bakışını ele alacağız.

İslâm'ın İnsana Bakışı: Mukadderât Olarak Haklar

İslâm'ın insan anlayışı, bireylerde farklı biçimlerde görünen özelliklere ilişkin genellemelerden çok Yaratıcı'nın insanı yaratmadaki plânında ortaya çıkar. Kur'an'da insanın yaratılışı, onu dünya üzerinde etkin 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.

Fitrat: Eşitlik ve Özgürlük

Müslüman düşünürler, İslâm'da insan haklarının esasının doğal haklar ve doğal hukuk kavramıyla ilişkilendirilen Allah'ın fitratı olduğunu, insana halifelik ödevi verilmesinden ve insanın 'nefs monad (emsele'z-zerr)'ı ile Allah arasındaki, bu ödevi yüklenme 'ahd'inden (bk. Araf; 7/172) doğduğunu ve insanın Allah tarafından onurlandırılması (tekrîm) olduğunu söylemişlerdir (Bk. Talbi, 1985, s. 102; Hatemi, 1996, s. 4; Zuhaylî, 1997, s. 130–132; el-Mubârek, 1974, s. 111). İnsanın onurlandırılmasını esas alan yaklaşım, bireyin kişisel bütünlük ve saygınlığı koruyan kurallar olarak insan haklarını temellendirmede önemlidir. Ancak bize göre, insan haklarının temeli, İslam'ın tevhit inancını ve insan anlayışını da içeren 'fitrat' mefhumudur ki, buna göre, her insan aynı tabiatta yaratılmıştır:

“O halde yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak dine, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fitratına doğrult. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz...” (Rûm, 30/30).

Bu öğretiye göre, insan, tesadüfen veya tabiatın başka varlık kategorilerinden tekâmülle, onların devamı niteliğinde meydana gelmemiş, bilakis, ilahî plânda 'insanîyet'i takdir edilmiş ve 'özel olarak' yaratılmış bir varlıktır. Bu, insan olmanın onun haricî şartlarından ve fizikî özelliklerinden –zaman olarak değilse de manevî olarak– önce geldiğini, bunların dışında da 'özel' bir değeri olduğunu ifade eder. Bu anlayış, insana insanlık ve kişilik noktasında bir onur ve değer bilinci vermektedir. Hıristiyanlıkta doğuştan günahkâr ve kötü olan Âdemoğlunun ancak, manen yeniden doğarak İsa'ya aşılınca iyi ve kutsanmış hale geldiğini (Augustinus, 1961, 160) ifade eden 'aslî günah' öğretisinin aksine, İslam'da “fitrat”, yaratılıştaki safiyeti ve üstünlüğü anlatır. Fitrat, insandan insana değişmediğinden, her insan eşit değere sahiptir. Kur'an, başka ayetlerde de insanların as-lî eşitliği ve birliği yanında ihtilafların arızî olduğunu ortaya koyar (Hucurat, 49/13; Nisa; 4/1; Araf; 7/189).

Eski Ahit'in Yahudi kavminin insanlar arasından seçildiğini tekrar tekrar vurgulayan ifadelerine (bk. Çıkış, 6/6-7, 19/3-6; Levililer, 16/12-13, 19/1-3, 20/24-26; Tesniye 14/2) karşın, Kur'an açısından, seçilmiş olmak, insanlık değeri açısından ötekilere karşı doğuştan gelen bir üstünlük değildir. Allah'ın ahidine zalimlerin erişemeyeceğinin bildirilmesi (Bakara 2/124) ve “Eğer siz Hak'tan yüz çevirirseniz Allah yerinize başka bir kavim getirir. Sonra onlar sizin gibi olmazlar.” (Muhammed 47/38. Ayrıca bk. Hud, 11/57; Fatır, 35/16; Tevbe, 9/39; Bakara, 2/124) ayeti, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Dillerin

ve renklerin farklılığı da ilahî sıfatların işaretleridir (Rûm, 30/22). Dolayısıyla, insanlar arasında ayrımcılık ve ötekine karşı üstünlük iddiası, bir yanılısamının sonucudur.

Değer bilincinin Kur'an açısından dinî ve ahlakî bir haslet olan tevazu (Mü'–mi–nûn; 23/467; Hud; 11/–27; Zümer, 39/59-60; Lokman, 32/18) ile tamamlanması gerekir. Değer bilinci, bir hakkın diğerine zarar vermeden kullanılmasına imkân verir; buna karşın gurur ise sevgi ve saygının önüne geçtiği gibi ünsiyeti de yok eder. Aslında, insanın kendini başkalarının üstünde görmesi, zımnın onlardan daha fazla özgürlük ve hak iddiasında bulunması demektir. Dolayısıyla, gurur, ötekinin insanlık onuru ve eşit haklara sahip olduğunu görmezden gelmeye yol açar. Hakların ihlal edilmesi bir yana, karşı tarafın maruz kalacağı aşağılanma onun insan olma durumuna zarar getirir (Mercier, 1996, s. 15). Hâlbuki insan hakları, bazılarını yeterince tekâmül etmemiş varlıklar olarak görmek yerine her bireyde insaniyeti görme ve ona hürmet etme; buradan hareketle hiçbir bireyi vasıta olarak görmeme, küçültmeme tutumuyla gerçekleşir.

Tanrı'nın varlığı ve dahası mutlak kemal vasıflarına sahip, insanın ise kusurlu ve kötülüğe sapma riski bulunan bir varlık oluşu ve onun Allah huzurunda tevazu ve tazarru içinde olması gereği, insanın insan olarak yeri ve onurunu düşürmez. Bu öğretisi, insanın onur ve tevazuya aynı anda sahip olmasını öğütler. Din, iç-görü (nefs muhasebesi) ile insanın fiil, düşünce, niyet ve duygularına inerek kendi yalın gerçeğini algılayabilmesine ve özsaygının boş gurura dönüşmemesine katkıda bulunur. Çünkü olgun bir insanda onur ve tevazu birlikte bulunur. Başkalarına değer vermeyi sağlayan tevazu, empati ve hoşgörü, onurun bileşenleri arasındadır. Esasında, ötekine saygı, öz-saygıdan gelir. Kendini başkalarından üst bir kategoride algılamak ise, onur değil ahlâkî eşitlik duygusunun yok olduğu kibirdir. Onurun tevazu ile tamamlanması ise, öteki bireylerde de insanlığın anlamını görme ve eşitlik ilkesini kavramak için önemli bir ön koşuldur.

Nitekim meleklerin Âdem(a) için secde etmeleri (Bakara, 2/34; Araf, 7/11; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116) de insanın değerinin bir ifadesidir. İslâm açısından insan, kendinde kâinatın dürülü olduğu, varlığın sırrının gizlendiği yegâne varlıktır. O, tüm ilahî isimleri ve bütün ilahî vasıfların aynasıdır. Dahası, ilahî isimler (el-Esmaü'l-Hüsna) arasında bir İsm-i Âzam olduğu gibi, o isimlerin kainattaki yansıma ve nakışlarında da bir nakş-ı âzam var ki, o da insandır (Said Nursî, 2003, I, 315–316).

İnsan yaratılışıyla tabiatındaki tüm varlıkların fevkinde olduğu gibi, onun ilahî ikram ve onurlandırmaya (İsrâ, 17/70), bununla da belli hak ve özgürlüklere sahip olduğu görülür. Burada belirtelim ki, “İnsan onurundan dolayı mı bu haklara sahiptir, yoksa bu haklara sahip olduğundan dolayı mı onurludur?” sorusuna tek yönlü bir cevap verilemez; insan bu haklara ilahî plâna göre yaratılış anında ona verilen onurla birlikte sahip olmuştur. Birey, bir insan olarak evrende saygın bir yere sahip olduğu gibi, yöneticiler başta olmak üzere, toplumun diğer fertleri onun gerek kişiliğine gerekse bireysel özgürlük ve haklarına saygı göstermelidir.

Belirtelim ki, dini arizî bir fenomen olarak görme eğilimindeki Batılı anlayışta insan, tabiatı hakim olunması gereken bir nesne olarak görülürken tabîî hukuk ve insan tabiatına da aynı perspektiften yaklaşmış ve tekçi bir epistemolojiyle insanı nesneleştirmiştir. Bu perspektifte bir yandan insan her şeyin merkezi ve ölçüsü olarak görülür, ancak diğer yandan tabiat aşkından kopartılırken insan da tabiatın bir nesnesine dönüşür. O, diğer canlılardan ayrılan akıl, vicdan ve irade gibi yeteneklerle objektif ‘değer’e sahip bir varlıktır. Oysa İslam âlimlerinin gözünde, tabiat insanlaştırılmıştır. İslam'ın nazarında varlıkların bir değeri vardır. İnsan, kâinatın kendisinde dürülü olduğu küçük kâinat (el-Kâşanî, 1309, s. 16), zübde-i âlemdir. Kâinat ise büyük bir insandır.

Emanetin Yed-i Emîni

İslâm açısından özsaygı, insan oluşun ayırt edici anlamı, otonomi, tevazu, değer bilinci ve sorumlulukla gerçeklik kazanır. Kur'an, “Biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar, onu yüklenmekten çekindiler de onu insan yükledi...” (Ahzâb, 33/72) ayetiyle insanın evrendeki diğer varlıkların sahip olmadığı ayırt edici bir özelliğin yed-i emîni olduğunu vurgular ki, bazı âlimler söz konusu emaneti, Müslüman bireyin kendine, toplumuna ve dünyasına karşı üstlenmesi gereken sorumluluklar ve riayet edilmesi gereken haklar olarak yorumlamışlardır (al-Sayyid, 1995). Emanetin bir veçhi de insanlık âleminde dal budak saran iyiliğin de kötülüğün de çekirdeği, varlık ve hakikat hazinelerinin anahtarı olan ‘ene (ego)’dir (Nursî, 2003, I, 241). ‘Fitrat’ kavramıyla her insanın

yaratılıştan gelen asaletine işaret eden İslam, benliğin kendini görebileceğini ve kötülüğe sapma riskiyle birlikte tekâmül edebileceği inancını verir.

Kur'an'ın vurguladığı üzere, yeryüzündeki her şey insan için yaratılmıştır (Bakara; 2/29; Lokman 31/20; İbrahim, 14/32-33; Nahl, 16/14; Hacc, 22/65; Zuhuruf, 43/13; Casiye, 45/12) ve insan kullanmak üzere belli özellikler, yetenek ve potansiyellerle donatılmıştır. Buna göre belli hak ve özgürlükler, ilahî iradenin tecellisi olan varoluştaki içkindir. Yani bir 'karşılık' değil, manevi tekâmül yolunun başlangıcında, insan 'sûret'ini kazanan herkes hiçbir ayrıcalık olmaksızın bu haklara sahiptir (Hatemi, 1988, s. 207, 236, 251). Tanrı göz ardı edilmedikçe, insan haklarını temellendirmede, kozmik tasavvurda insanın yeri ve varoluş gayesine, her şeyi bir plân ve gayeye göre var eden ilahî iradeye atıfta bulunmak kaçınılmazdır. Örneğin, 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. Burada tebarüz eden ayırım, aslında hak fikrini fizikî âlemin ötesine götürmektedir. Bu kaçınılmaz durum, insanın yaratılışıyla belli haklara sahip oluşunu temellendirmektedir. Çünkü ya insan hakları ilahî iradede içkin olacak, bir mukadderat olacak ya da insan bunları ilahî iradeye rağmen talep edecektir. İkinci seçenek makul olmadığına göre haklar mukadderattır. Yani onlar, ilahî takdir gereği sabittir. Bunun anlamı, insanın kendisinin bile bu hakların özü üzerinde tasarruf (vazgeçme veya devretme) yetkisinin olmaması; bu şekilde verilen sözler ve yapılan anlaşmaların batıl olup, hiçbir hüküm belirtmeyeceğidir.

Batı kültürü, ben-merkezilik üzerine kurulmuştur. Yanlış olan bireyci yaklaşım değil, onun özerklik, sekülerlik ve görecelik gibi kavramlarla oluşan yorumu, özellikle de birey için toplumu nesneleştiren perspektifidir. Oysa haklar, insan onuruna sadece topluma karşı olmakla değil, ayrıca toplumun içinde ve toplumla birlikte olmakla karşılık gelmektedir." (Bucher, 1996, 133). İnsan fiilen toplum-dışı olamaz. Bir soyutlama olarak bireyin önceliği ise, genel istem gibi soyutlamalara karşı insanın önceliği ve özneliği şeklinde anlaşılmalıdır. İnsanın konuşma, yani manaları lafızlarla şekillendirme yeteneğiyle yaratılmış olması (Bakara, 2/31-34; Rahman, 55/4) da ancak, insanın toplumsal bir varlık oluşu ve 'öteki'lerle diyalog içine girmeye olan ihtiyacındandır. İnsan, 'öteki' kavramına sahip tek varlıktır. O, sosyal şartların bilincine varmakla, çevresiyle uyumlu ilişkiler içine girme becerisini geliştirir. Buna karşın, bireyciliğin sınırları 'doğa durumu' denen herkesin herkesle savaşı, korku ve kaygı ortamına uzanmaktadır. Aşırı liberal görüşler de bazı bireylerin temel haklarını kullanma imkânından mahrum olması pahasına, hukuku üretim ve ekonomiden yana kullanmak istemektedir. Doğrusu, insan-devlet ilişkisi bağlamında bir hukuk ve ahlâktan söz ettiğinizde, devlet ya da toplum yerine bireyi merkeze alabilirsiniz. Ancak 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.

İnsan hakları 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 verdiğiindedir.

İlk önce, sayısız varlıklar arasında insan sadece kendisi için tabiatı değiştirme ve kendi yararına sunma hakkını bir şansa mı dayandıracaktır? Şans eseri sahip olduğu güç ve imkânlara dayanacak hak mefhumu, ötekinin hakkını garanti edebilecek midir?

İkincisi, insanın kendini doğanın tüm öteki varlıklarından, onları kullanma ve tüketme imtiyazını kendinde göreceği 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 ölçütle çizilecektir?

Burada belirtelim ki, çevre ile insan hakları arasında yakın bir ilişki vardır. Onu üçüncü kuşak insan haklarından kabul edenler olduğu gibi, içerdiği bazı belirsizlikler, özellikle birinci kuşak insan haklarının kesin tanım ve güvencelerine sahip olmayışı yönüyle onun insan hakları arasında sayılmayacağını iddia edenler de vardır. Ancak, "yaşanabilir bir çevre"nin yaşam hakkının gereği

olduğu da aşikârdır. Çünkü yaşanabilir bir çevre olmayacaksa, insan hakları niçin ve nerede vardır? Dolayısıyla bazı alt başlıklar ve ayrıntılar bir tarafa bırakılarak, en azından haklar;

- 1) takdir ve talep yetkisine sahip özne,
- 2) hakka müdahaleden kaçınma veya onu sağlama ödevi olan yükümlü,
- 3) bunu düzenleyen ve güvenceye alan bir normlar dizisi ve
- 4) koruduğu bir yararı (konunun) gerektirdiği gibi onların var olacağı belli bir çevreyi de gerektirir.

Kötüye kullanılan bilgi, teknoloji, siyasî, askerî ve iktisadî güçle kendilerinde yeryüzünde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkını görenlerin dünyayı ve bazı toprakları yaşanamaz hale getirmeleri bir insan hakkı ihlali değilse nedir? Özellikle, tüm insanların ortak mirası olan dünya üzerinde bir avuç insanın diğerlerine sormadan ve onların bazı durumlarda dolaylı bazı durumlarda da doğrudan zararına olacak şekilde davranmaları insan hakları kavramının eşitlik temeline aykırı değil midir?

Kur'an açısından, hem insanın temellük edebileceği her şey Allah'ın bir emanetidir hem de kâinattaki varlıklar, Allah'ın varlık, vahdaniyet ve hikmetinin delilleri ve tecellileridir. Ekosistemde mücessem olarak kutsallık aranmaz, ancak, profan bir bakış açısıyla da değerlendirilemez. Onlar, tav'an Allah'ı zikretmektedir. Kâinattaki tüm diğer varlıklardan önce gelen insan ise, iradesi ile onlara katılmakta ve olgunlaştıkça onların üzerine çıkmaktadır. Dolayısıyla insan, çevreye maddecî, faydacı ve bencil bir şekilde yaklaşmamalıdır.

Batı'da insan sevgisi ile ben sevgisi zaman zaman birbirine karışmakta, insan sevgisi Tanrı'ya karşı bir gurur taşımaktadır. Oysa Tanrı'ya karşı gururlu varlığın hemcinslerine karşı hem onurlu hem de mütevazı olması nasıl mümkün olabilir? Bu çelişki, batı humanizminin çıkarıcı bir felsefe ve faydacı bir etiğe dayanmasının sebebini yeterince açıklamaktadır.

İslâm'ın insan haklarına yaklaşımına ise, kendine mahsus bir karaktere sahip bir sevgi eşlik eder. Çünkü Allah'ın bir ismi de çok seven ve sevilen anlamına gelen 'el-Vedûd'dur. Bütün kâinatın mayası sevgidir. Muhabbete en lâyük şey muhabbettir ve husumete en lâyük sıfat husumettir. Haksızlıklara karşı durmakla birlikte, insanların hataları onlara düşmanlık için gerekçe yapılmamalıdır (Said Nursî, a.g.e., I, 285, 471; II, 1968). İslâm'da insan sevgisi, insanın değerini tanıma, ünsiyet, ötekilere saygı, sevgi, düşüncelilik ve rikkat gibi hasletleri içerir ki, bu, ben'den değil, ötekenden başlaması şeklinde ifade edilebilir.

Akıl ve Vicdan Sahibi Varlık

Belirtelim ki, insan başıboş bırakılmış bir varlık olmadığı gibi (Kıyame, 75/36), 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." (Yusuf, 12/76) ifadesiyle, kimsenin hakikatin temsilcisi ve doğru bilginin kriteri ve öteki bireyler üzerinde vesayet hakkına sahip olamayacağına işaret eder (En'am, 107; Kâf, 50/45; Ğaşiye; 88/21-2).

İnsan hakları fikrinin içselleşmesi ve vicdanda kökleşmesi, o hakların felsefî temelleri ve teolojik kaynağıyla bağıntısız değildir. İnsanın tüm benliğini etkisi altına alan bir olgu olan dinin bu süreçteki rolü, izafî, değişime açık toplumun ahlakî kurallarını sorgulama ve evrensel ahlakî değerler doğrultusunda akılcı bir vicdan gelişimine katkıda bulunmaktır. İman, 'Mutlak Otorite'ye (Allah) güven anlamı taşır ki, bu, mutlak adaletin varlığına ve ahlakî değerlere güveni getirir.

Yaratıcı'nın esmâsının nihayetsiz tecellilerine bir ayna olan insan, iyilikte zirvelere çıkabileceği gibi, yüksek bir moral otoriteye tabi olmadığında yıkıcı şekilde kendini ifade etmeye yönelir ve sınır tanımaz zulme ve tiranlığa sapabilir (Nursî, 2003, I, 503). Oysa İslam, insanın başkalarını etkileyen davranışlarından hem onlara hem Allah'a karşı, kendi bireysel alanında kalan iman, ibadet ve bireysel ahlâk konularında ise Allah'a karşı sorumlu olduğunu vurgular. Bu kişisel sorumluluk, özgür iradenin delili, bireysel özgürlüğün temelidir. Çünkü Allah'a bağlılık da özgürlükle anlam kazanır. Aslında Allah'a bağlılık, tüm yaşamın nihaî manevî temeli Allah olduğundan, zımnen insanın kendi ideal tabiatına bağlılık demektir (Iqbal, 1989, 117).

İslâm âlimleri, 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 hakların beşerî ilişkiler bağlamında merkezî bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, seküler yaklaşımın aksine, bireysel irade tek başına hakların belirleyicisi değildir. İslam'da hakların hukûkullah kavramı içinde görüldüğü bir perspektif ve dinen-ahlaken sorumluluğun öne çıktığı bir dil söz konusu olur.

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 edinirken [itibarî güvence], İslâm, insanın siyasî faaliyetlerini düzenlemede veya ferdin toplumla ilişkilerini belirlemede 'haklılık' ve 'sahip olma'dan çok 'görev' ve 'gereklilik' fikrini temel alır [fiilî güvence]. Örneğin, insan hakları bildirileri ve modern anayasalar, herkes için hayat ve özel mülk edinme hakkını ifade ederken, İslâm herkesin hayat ve mülkünün dokunulmazlığını vurgular. Fark, birincinin birey üzerinde, ikincisinin ise temel değerlerin objektifliği üzerine vurgu yapmasıdır (er-Rayyis, 1969, 262; Kamali, a.g.m., 349). 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..." (Ebu Dâvud, "Salât" 317) ifadesine yansıdığı üzere, bütün bir yaşam ve özgürlüğü sorumluluk üslubuyla anlatır.

İslâm'ın Dine Bakışı: Makasidü's-Şerî'a Olarak Haklar

Sabit Değerler vs. Özgürlük Krizi

Demokrasi, insan hakları, serbest piyasa ekonomisi ve sekülerlik gibi kavramların yeni değerler sisteminin üstüne yerleştiği günümüz batı toplumlarında özgürlük adına, değer, görecilikle temellenmekte ve bir anlamda otonomiye indirgenmektedir. İnsan haklarını insanın 'Zorlamadan kaçınma' ve 'rasyonellik' özelliklerine dayandırırken (Rand, 1993, 319) fedakârlık ve hayır işlerinin büyük bir erdem olmadığını ileri süren Ayn Rand'da olduğu gibi, değer kavramının içinin boşalması, akıl ve kalp üzerindeki gücünün azalması, onun insanlığın birliği için temel oluşturabilmesini önleyen bir kusurdur.

Oysa göreciliği temel alan bakış açısının evrensel ilke ve değerlerinin varlığı, aslında, tezat bir şekilde onda mutlak hakikatin belirmiş olmasına bağlıdır.

İslâm, insan aklının anlama ve açıklama sürecinden geçip gelse de sabit değerlerin varlığını vurgular. Allah inancı, her şeyin izafî addetmek yerine mutlak hakikatin, sürekli ve sabit değerlerin varlığına inanmayı, göreceli geçici değerlerin üstüne çıkan evrensel değerlerin olduğuna inanmayı gerektirir. Bu nedenle, siyasal irade mutlaklaştırılmaz ve "Milletin selâmeti için her şey feda edilir." gerekçesiyle Mutlak Hak'tan gelen hakların çiğnenmez (Bk. Said Nursî, I, 370-371). Bu nedenle, bireyden kendi görüş ve inançlarının da göreceli olduğunu kabul etmesini bekleyen Sekülerliğin ve göreliliği mutlak hakikat gibi alan sekülerliliğin aksine İslâm, bireyden sabit değerlere bağlılıkla birlikte, başkalarının hakkını ihlale varmadığı sürece 'öteki'nin farklılığını tanımayı öngörür.

Dinin Sabiteleri: Zarurî Maslahatlar

Allah, insanlara varoluşun amacı, beşer hayatını anlamlı kılacak değerleri ve onun kendisi, Rabbi, tabii ve sosyal çevresiyle ilişkilerine yön verecek prensip ve kuralları vahiy yoluyla göstermiştir. Vahyin ruhu lafızlarından, ilkeleri ve maksatları da tekil kurallarından daha önemlidir. İslâm âlimlerine göre, şer'î nasların doğru biçimde anlaşılması ve delillerden geçerli biçimde hüküm istinbatı için bilinmesi zorunlu olan bu "şer'î maksatlar (Makâsîdü's-şerî'a)", usulcüler tarafından maslahatlar şeklinde açıklanır.

Allah'ın hüküm koyarken insanların maslahatını gözettiği; 1) genel olarak vahiy ve risaletin maksadını (Bk. Yunus 10/57-58; Enbiya 21/107) ve 2) özel olarak şer'î hükümlerin; abdest, kıbleye dönme, namaz, oruç, zekat ve cihadın (Maide, 5/7; Bakara, 2/150; Ankebut, 29/45; Bakara, 2/183; Tevbe 9/104; Hacc, 22/39) özellikle insan ve toplum için yararını açıklayan ayetlerden anlaşılmaktadır. Şer'î hükümler, nasların çoğunluğunda, illetleri (sebepleri) ve onlara terettüp eden yararları ile açıklanmıştır. Bunların dışındaki naslar ile insanın maslahatları arasında da uyum vardır. Vahiy

hidayet için araç olup, insanın gayedir; şeriatların konulmasındaki hikmet ve gaye, insan varlığını, yaratılış konusunda gözetilen maksatları korumak; insanların gerek dünyadaki gerekse ahiretteki maslahatlarını gerçekleştirmektir (Şâtibî, 1990, II, 3, 7; Hudari, 1969, 300; Cum'a, 1993, 11, 7; Zeydan, 1969, 40; tsz., 378-9; Bennâ, 1999, 79; Kadri, 1949, 53; Hallâf, 1968, 117; Zuhaylî, 1997, 24, 26).

Dinî normlarda maslahatın gözetildiğine aklî delil şu şekildedir;

— Allah hakîm, hikmet sahibidir.

— Hikmet sahibinden ancak fayda içeren hüküm ve fiil meydana gelir. Aksi takdirde hikmetine aykırı abes ortaya çıkar.

— Bu faydanın Allah'a dönmesi, onun münezzepliği dolayısıyla mümkün değildir.

— O halde Allah'ın hükmünde insanlar için yarar vardır.

İslâm'ın insanların maslahatlarını gerçekleştiren hükümler getirdiğini ve maslahatların onun gayelerini oluşturduğunu ifade eden bu prensip, insan haklarını tespit ve koruma yönünde öz, temel bir prensip olacaktır ve İslâm'da haklar, aynı zamanda ilahî kanunla tanınan, onların konulmasında maksat oluşturan haklar olarak karşımıza çıkacaktır.

Maslahatlar arasından beşi, birincil ve zorunludur ki, bunlara 'zarûriyyât' veya 'mesâlih-i zarûriyye' denilir. İnsan hayatı, toplumun varlık ve istikrarı bunlara dayanır. Öyle ki, bunlar gerçekleştirilmediğinde insana yaşar bir hayattan ve insanî değerlerin korunduğu bir toplum düzeninden söz edilemez. Bütün ilahî vahiylerde de gözetilmiş olan bu beş maslahat şunlardır: 1) Nefsin Korunması, 2) Dinin Korunması, 3) Neslin Korunması, 4) Malın Korunması ve 5) Aklın Korunması. Bunların yeni yaklaşımlar ışığında, kısaca ele alınması konumuz açısından son derece önem arz etmektedir.

Nefs Emniyeti (Kişi Dokunulmazlığı)

Nefs emniyeti, bireyin varlık bütünlüğünün korunması ve saldırılara karşı hukukî yaptırımlarla güvenceye alınmasını ifade eder. Bu hak, günümüzde 'hayat hakkı' ve 'kişi dokunulmazlığı' şeklinde açıklanmaktadır (Bk. Eskicioğlu, 1996, 295). Hayat hakkı, hayatın devamı, varlık bütünlüğü içinde selameti, muhafazası ile ilgili tüm durumları kapsar (İzmirli, 1995, 104).

Kur'an açısından, yaşama hakkı, ilahî iradenin insanı yaratırken ve kâinattaki her şeyi ona sunarken belirlemiş olduğu bir haktır. Dolayısıyla, bu hak en yüce gerçeklikle (Hak Teâlâ) temellenir. Diğer tabii haklara da temel oluşturan bu temel hakka saygı, toplumsal yükümlerin başında gelir. Bu hakkın ihlali ise, bireyde var olan insanlığın, başka bir ifadeyle bireydeki insanlığın öldürülmesi demektir. "Kim bir cana kıymamış veya yeryüzünde fesat çıkarmamış birisini öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibidir." (Mâide, 5/32) âyeti, bir mâsumun hakkının bütün halk için dahi iptal edilemeyeceği fikrine götürmektedir. İkisi de kudret nazarında bir olduğu gibi, adalet nazarında da birdir. Cenâb-ı Hakkin nazar-ı merhametinde hak haktır, küçüğüne büyüğüne bakılmaz. Bir cemaatin selâmeti için, bir ferдин rızası bulunmadan, hayatı ve hakkı feda edilmez (Nursî, I, 370; II, 2042).

İslâm'da insanın beden bütünlüğüne yönelik saldırılara, bu ihlallere denk karşılık verilmesi, doğrudan adalet ilkesiyle ilgilidir. İslâm Fıkhiında bu tür saldırılar ve bunların cezaları ayrı ayrı tespit edilmiştir. Ayrıca saldırıya uğrayan kimse için 'nefsi müdafaa' hakkı vardır (Tirmizî, Diyât 22; Ebu Dâvud, Sünnet 32; Nesâî, Tahrim 22; İbn Mâce, Hudud 21).

İslâm'da hayatını devam ettirme, insan için bir hak konusu olmaktan öte bir vecibe konusudur da. Bu sebeple haksız yere cana kıymak bir yana, kişinin kendi canına kıyması da en büyük günahlardandır. İnsanın beyni ve bütün sinir sistemi onu hayatta tutmak için faaliyet gösterirken onun yaşamını sona erdirmeye isteği onun varlığında bir çatlamaya işaret eder ki, böyle bir istek, hak sayılmaz. 'Ben yalnız kendime karşı cinayet işliyorum.' demek de şahsî ahlâkı inkârdan başka bir şey değildir (Akseki, 1952, 271). İslâm, intihar suçunun her çeşidini ve ona götüren her şeyi yasaklamıştır (Buhari, Tıbb 56; Müslim, İman 175; Tirmizi, Tıbb 7; Nesâî, Cenâiz 68. Ayrıca bk. Nisa, 4/29).

İslâm, keyfî olarak yakalanıp tutuklanmama; dolaşım ve özel yaşam özgürlüğüne müdahalenin yokluğunu içeren 'güvenlik hakkı' üzerinde de durur. Çünkü, kişi hak ve özgürlükleri, güvenlik

ilkesiyle birlikte gerçekleşir. İslâm hukukunda "Beraat-i zimmet asıldır." yani 'ispatlanmış bir suç olmadığı, bireyin suçsuzluğu esastır' (el-Mavsılı, 1989, I, 261) şeklinde ifade edilen prensip, kişi güvenliğinin önemli bir koşulunu gerçekleştirilmeye yöneliktir. Kişinin suçsuzluğu esas hali, kişinin herhangi bir suçtan sanık durumuna düştüğünde de devam eder ve sanık, adil bir mahkeme önünde yargılanıp suçu sabit görülünceye kadar sürer. Yargısız infaz, savunmasız yargı ve itirafa zorlama, Kur'an perspektifinden, açık bir haksızlık olarak görünür:

"Mümin erkeklere ve mümin kadınlara, yapmadıkları bir şeyden dolayı eziyet edenler, şüphesiz bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir." (Ahzab, 33/58)

Rasulüllah (s), insanların açtıkları dava sebebiyle karşı tarafın mağdur edilmesi ve cezalandırılması durumunda, bu amaçla dava açıp duracaklarını belirterek, tarafların dinlenilmesi, davalıya savunma hakkının tanınması gerektiğini bildirir. Bu direktif, savunma hakkının adil bir yargının önemli bir koşulu olduğunu açıklar (Ebu Dâvud, Akdiye 6; Tirmizi, Ahkam 5; İbn Mâce, Ahkâm 1). Ayrıca, hukukî bakımdan mümkün olduğu sürece cezaların kaldırılmasını, muteber bir özrün varlığı halinde zanlının salıverilmesini bildirmiştir. Çünkü yanlışlıkla affetmek, yanlışlıkla ceza vermektен daha iyidir (). Bu nedenle de şüpheli durumlarda hadlerin düşürülmesi gerekir (Tirmizî, Hudud 2; Ebu Yusuf, 1397, 153).

İslâm, "Müslümana bir Müslümanı korkutması helal değildir." (Ebu Davud, Edeb 93) rivayetinde ifadesini bulduğu üzere, korkutma, tedhiş, tehdit suretiyle saldırmak da yasaklanmıştır ki, bireylere gözdağı veren bir yönetim anlayışı da İslâm'la bağdaşmaz.

Din Emniyeti (Din Özgürlüğü)

Din emniyeti, din ve vicdan alanında, insanları Hak Din'den alıkoyan bir saptırmanın ve zorlamanın bulunmadığı bir ortam sağlamak, fitneyi kaldırmak şeklinde açıklanmıştır. Din özgürlüğünün ihlali, insanı Allah'ın yolundan alıkoymak (Bakara; 2/114), insanların akıl, vicdan ve hissiyatını yaralayan bir fitne olduğundan, Kur'an bunun önlenmesi konusuna hassasiyetle eğilir:

"Eğer Allah, bir kısım insanları diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılır giderdi." (Hacc, 22/39-40)

Ayet, günümüzdeki bakış açısının aksine, dindarlığın bir değer olduğunu öğretmekte ve dinlerin saygınlığını ve savaş pahasına din hürriyetini korumak gerektiğini, diğer yandan manastırlara, kiliselere, havralara ve mescitlere dokunulmaması gereğini dinî bir norma dönüştürmektedir. Ancak, bunların konumlarının ve misyonlarının ötesinde kötülük ve baskı yollarına gitmemeleri şarttır. İnsanlar, özgürce düşünme ve düşüncesini ifade etme hakkına sahip olduğundan başka görüşleri eleştirebilir. Ancak, bunun İslâm'a ya da başka din ve kanaatlere dil uzatabilmek olarak algılanması, 'öteki'nin din özgürlüğünü ihlaldir.

Kur'an, Rasulüllah'ın sadece bir tebliğci olup, insanları uyarmaktan başka, din konusunda zorlamada bulunamayacağını (Maide, 5/99; Ğaşiye, 88/21-2; Yunus, 10/99) belirterek "Dinde zorlama yoktur, artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır." (Bakara, 2/256) demekle, insanların din ve vicdan hürriyetinin tanınması direktifini vermektedir. İnsan-üstü bir kaynaktan gelen bu hükümler, açıkça aklın ve iradenin yolunu açtığına göre, beşerî otoritelerin de bireylere düşünce, ibadet, yaşam tarzı, kültür ve eğitim alanlarında bu hakkı vermesi bir gerekliliktir.

Oysa Aydınlanma düşünürleri, başta Locke ve Spinoza olmak üzere, din özgürlüğünü Katolikleri ve ateistleri dışlayıcı bir çerçeve içinde ya da dinin objektif tezahürlerini kapsamayacak şekilde düşünmüşlerdi. Günümüzde de din özgürlüğüne göreci bir düşünce temeliyle yaklaşan zihniyet, onun değerini algılayamıyor ve siyasi mülahalalara onu feda edebiliyor. 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. Oysa düğünler, şenlikler, halka açık konserler ve mitingler için aynı eleştiri getirilmez; sokak, cadde ve meydanlarda cereyan etme özelliğiyle belirginleşen yürüyüş ve gösterilerin yol akışını aksatması her zaman kamu düzeninin bozulması olarak yorumlanmaz (Tanör, 1994, s. 47-58; Kaboğlu, 1996, s. 189, 210). Ama konu din özgürlüğüne gelince, ihtimaller zincirinin son halkası delil gösterilebilir, hukuk

yalnızca açık ve somut olaylar değil, vehim ve varsayımlar üzerine de oturtulur. Bu bağlamda, dinden uzaklaşmanın dine reddiyeci yaklaşıma dönüştüğü noktada, 'din ve vicdan hürriyeti'nin bizatihi dinin ifade biçimleriyle çelişik yorumlandığına da dikkat çekilmelidir. Dinî uygulamaların sınırlandırılması isteği açıktan ifade edilmese de dinsel özgürlüklerin dışı dönük alanını sadece inanmayanlara mahsus kılma eğilimi, bunu örneklendirmektedir.

Bunun bir tezahürü de dinî görüşü yok sayan bir eğitim tipinin öngörülmesidir. Hâlbuki insanın özgürlük ve özneliği farklı fikirlerin tartışılabilmesine bağlıdır. Yalnızca bir fikrin anlatılması, aslında onun zımnen tek doğru fikir olarak empoze edilmesi demektir. Diğer yandan, çocuk hakları ve azınlık hakları içinde gündeme gelen din eğitiminin haftada 2 saat olarak belirlenmesinde de tekçi bilgi anlayışının etkisi vardır. Kıraat, Tefsir, Fıkıh, Kelâm, Hadis, Siyer ve Tasavvuf gibi ilimleri içeren İslam kültürünü ve hayatın her alanına yönelik kurallar ve yönlendirmeler içeren İslam'ı da haftada 2 saatlik bir derse sığdırabilir miyiz? Dini ve din özgürlüğünü Katolikliğe, Lutheryenizme veya Kalvinizme göre belirlemek, bir önyargı değilse, kendi gelenek ve kültürünü başka kültürlerle giydirmek değil midir?

Din özgürlüğü 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 ve vicdanın tercih konusudur. Vicdan ise, Allah'ın adalet sıfatının tecellisini yansıtan ilahî bir potansiyeldir. İnsanın iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi için vicdanının safiyetini koruması, baskı altında olmaması gerekir. Yine insanın kendine yabancılaşmaması için saadet yolunu kendi vicdanıyla kararlaştırması gerekir. İslam bu nedenle akıl ve vicdana önem vermiş, insanın vicdanını uyandırma dışında ona nüfuz etme ve musallat olmayı kerih görmüştür. Vicdanı uyandırma ise, tebliğ, uyarma ve örneklik etmekle olabilir.

Nesil Emniyeti (Evlilik ve Aile Mahremiyeti Hakkı)

Irz veya nesil emniyeti kavramının içerdiği düzenlemelerin başında insan varlığının önemli bir değerinin (namus) korunması ve evlilik, aile ve mahremiyet hakkından yararlanma gelir. Bu nedenle kavramda 'aile masuniyeti' öne çıkmaktadır.

İslâm'da kadın ve erkeğin eşit ama farklı rollere sahip oluşu insanlık için ailenin hayati rolü sebebiyledir.

Aile hayatı ve cinsel yaşama ilişkin koruyucu sınırlar da insanın meşru yoldan çocuk sahibi olmasını, nesebin karışmamasını ve zürriyetin kaybolmamasını sağlayacaktır. Böylelikle nesep hakları sabit olacak ve hukukî bir korumaya da sahip olacaktır.

Ayrıca, çocukların insan tabiatının tüm kabiliyet, üstünlükler ve değerlerini geliştirerek yetişeceği gerçek bir aile ortamında dünyaya gelmesini; ebeveyninin sevgi ve şefkatini duyumsaması, aile ortamında ilgiyi yaşamayı, fitratına uygun bir terbiye görmesi ve değerlerin bilincine varıp benimsemesini sağlayacaktır.

İnsan kişiliğinin temel bir boyutunu teşkil eden haysiyet/onur da sosyal ilişki tarzlarını şekillendirmesi ve hukuku korunması gereken bir manevi değerdir. Fazlur Rahman 'ırzın korunması'nı, onurun korunması olarak değerlendirir ve hepsi bir arada ve yakından incelendiğinde diğer dört temel insan hakkının da onur kavramına dayandığını görüldüğünü söyler (Fazlur Rahman, 2000, 103). Bazen de bu beş esasın yanında, Veda Hutbesinde geçen 'şerefi korumak' maddesinin ilave edildiği görülür (Karaman, 2000). Doğrusu, ister ırzın korunması içinde düşünülün, isterse ayrı bir maslahat şeklinde ele alınsın, İslâm'da insanın fizik ve beden yönünü ilgilendiren maddî hakları bulunduğu gibi, onun izzet, şeref ve haysiyetini ilgilendiren manevi hakları da vardır. Hayat-ı maneviyye (ırz, namus, şeref ve haysiyet) insanın maddi hayatından daha muhterem ve mukaddestir (Akseki, 1952, 272). İslâm'da insan onuru ve saygınlığın korunmasına ilişkin hem hukukî kurallar hem de ahlâkî kurallar vardır. Kur'an, insanların toplumda onur, vakar ve saygınlığını ihlal eden küçültücü fiilleri; iftirayı (Nur 24/4), karşısındakini hiçe sayan bir gururu yansıtan alayı, lakap takmayı ve lakapla çağırılmayı yasaklar (Hucurat, 49/11). Bireyin onurunu zedeleyici, dolayısıyla insanî varlığa zarar verici davranışlardan kaçınılması, vuku bulduğunda da tazmin edilmesi hem adaletin gereği hem de toplumun ahlâken arınması için şarttır (Bilmen, 1985, VIII, 274-275).

Akıl Emniyeti

Gerek dinî ve ahlâkî gerekse hukukî sorumluluklarını kavraması ve yerine getirmesi açısından, insan zihni, sorumluluğun ekseninde yer alır. Bu nedenle de vahiy zihnin faal hale getirilmesinde kılavuzluk etmeyi, onu atıl bırakacak tutum ve engellerden kurtarmayı amaçlar. İslam âlimleri bunu “akıl emniyeti/güvenliği” olarak açıklar.

Geleneksel anlayışta, ‘akıl emniyeti’nin bağımlılık yapan uyuşturucu-uyarıcı veya sarhoşluk verici, beden ve zihinde zarara yol açıcı maddelere karşı bireyin korunmasını ifade ettiği görülmektedir. Bu durumda bu ilke, daha çok yaşam hakkının bir uzantısı olabilir.

Bugün, çoğu Müslüman alim ve düşünürlerde görüldüğü gibi, akıl güvenliği kavramını yeni baştan ele almak, düşünce özgürlüğü ve bununla ilgili hakları içerecek şekilde açıklamak gerekmektedir. Bu yapıldığında, akıl güvenliği, yeni bir kavrama dönüşecek, ancak, İslâm’da akla, iradeye, düşünce ve ilme verilen yer daha iyi takdir edilmiş olacağı gibi, insanın manevî hak ve hürriyetleri de ayrı ayrı açıklığa kavuşturulacaktır.

İslam’da akide alanında geleneği 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 (Geniş bilgi için bk. Ardoğan, 2004, s. 133-157). Aklın öne çıkartılması, bireyin bilinç ve iradesinin güçlenmesi, düşünce ve din özgürlüğünün genişlemesi, insan haklarını bilinçli ve etkin biçimde kullanabilmek üzere tabii yasaların ve insan tabiatının bilinmesi açısından önemlidir.

Kur’an insanın aklını atıl bırakmasını tenkit eder. O, tabiatı gözlemde bulunmayı emrettiği gibi, düşünmeyi de emreder. Ayrıca delillere dayalı olarak düşünmeyi ön plana çıkarır: Çünkü insan bu yolla bilgiye ulaşır. İslam düşüncesinin açıklanmasını da fitrî bir olgu olarak kabul eder. Şura ilkesinin bir temeli de budur. Bazı hallerde de bilgi ve düşüncelerin açıklanması dinî bir gerekliliktir.

Kur’an’a göre, beşerî bilgiler ve fikirlerde mutlak doğru yoktur; bu nedenle de epistemik hâkimiyet kavramı yanlıştır. Bilgi, hazır verili değil, başka bilgilerin anahtarı olarak kabul edilmelidir. Kur’an’da “Size ancak az bir ilim verilmiştir.” (İsra, 17/85) denir. Dolayısıyla, ilmî faaliyetlerde bulunmak ve bunlarla ulaşılan sonuçları ifade etmekte insanlar özgür olmalıdır. Ayrıca, edindiğimiz bilgilerin sınırlı, hakikatin bir boyutuyla ilgili olduğu, yanlışlıklar içerebileceği, ona alternatif bilgi yollarının da olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bilgi bir otorite olarak alınmalı, ama onun zamana bağlı, izafiyet ve ihtimaliyet taşıdığı düşünülerek tek bilgi egemen olmamalıdır. Seküler bilgi, kendi alanında otorite olmalı, ama yayılcı olmamalıdır. Organizmayı iyileştirmeli ama ruhunu yok saymamalı ve yaralamamalıdır.

Fikir özgürlüğünün gerçek konusu, tartışma konusu yapılmayan sabitelerdir. Sosyal, siyasal ve ekonomik ilerlemenin de koşulu olan fikir özgürlüğü marjinal (ğulv) konulara kadar uzanmalıdır. Marjinallik, belli sınırlar taşısın da, ılımlı tartışmaların ve görüşlerin açığa çıkartmadığı şeylerin keşfine de götürür. Örneğin bazı konularda en uç görüşlerin sahibi olan Hariciler, hilafetin kureyşliliği konusundaki konsensüsün geçersiz olduğunu göstermiştir (el-Bennâ, 1999, 74, 75).

Anlayış ve düşünce farklılıkları, hakikatin keşfi ve doğrulanması için zemin hazırlaması ya da sosyal değişimler karşısında bir genişlik sağlaması sebebiyle yalnızca meşru değil, aynı zamanda bir değerdir de: İslam Peygamberi’ne atfedilen “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” önermesi, bu anlayışı yansıtmaktadır. Ayrıca, İslâm açısından bilgi ve fikirlerin paylaşılması esastır. Bu nedenle görüş açıklamak, yalnızca bir özgürlük konusu değil, aynı zamanda dinî-ahlakî bir vecibedir.

Mülk Emniyeti (İktisadî Hak ve Hürriyetler)

İslâm, özel mülkiyeti temel haklardan kabul etmekle, mülkiyet hakkının insan haklarından çıkarılabileceği düşüncesinden ve Marksizm’den ayrılmaktadır. Çünkü insanın kendi varlığı üzerindeki hakkının uzantısı durumundaki mülkiyet, kişinin emeğine ve ürettiğine yabancılaşmamasını sağlar. İnsanın kendi emeğinin ürününe sahip olmak yolundaki tabii eğilimi uyarınca İslâm, özel mülkiyet hakkını -onu koruma konusundaki doğal neticeleriyle birlikte- tanımış ve güvence altına almıştır (Nisa, 4/29; Bakara, 2/188).

Özel mülkiyet Marksist, sosyalist bakış açılarının aksine, bizatihi ve tek başına kötülüğün ve adaletsizliğin kaynağı değildir. Özel mülkiyetin insanın onu eşitsizliği arttırmaya yönelik olarak ve ötekilerin zararına kullanılmasına yol açacak bir çekim merkezi oluşturduğu doğrudur. Ancak

mülkiyetin kaldırılması da 'güç istenci'nin başka araçlar bulmasına ve kendi varlığına sahip olmayan insanların üzerinde sınırsız iktidar kullanımına yol açmaktadır.

İslâm, bireyi öncelikle çalışmaya, "Yukarıdaki (veren) el aşağıdaki (alan) elden üstündür." anlayışıyla, sadece temel ihtiyaçlara değil, zenginlik standardına da (nisâb) sahip olmaya teşvik eder ve sonra özel mülkiyeti mümkün her yolla korur ve güvenceye alır. "Zarar-ı âmmı def" için zarar-ı hâs ihtiyar olunur." (Mecelle 26. Md.) şeklinde ifade edilen norm da bireysel hakların kullanımının toplumun zararına olacak sınırdan duracağını gösterir. Örneğin, ehliyetsiz doktorluk, ebelik, sünnetçilik, dişçilik, eczacılık vs. meslekleri yürütenlerin men edilmeleri ile gürültü, fena koku sebebiyle alınan yasaklayıcı tedbirler bu esasa dayanır (Gürkan, 1989, 321-322).

İslâm fıkhi açısından bir hak yalnızca o hakkın formüle edildiği gaye doğrultusunda kullanılabilir. Yani, hak, şer'an tanınan bir yararın gerçekleşmesi veya bir zararın giderilmesi için araç olmalı ve hem bu hakkın hem de diğerlerinin haklarının korunduğu sınırlar içinde kalmalıdır. Eğer hakkın kullanımı,

a) başkalarının zarar görmesine yol açma niyeti taşırırsa,

b) sahibine fayda getirmek yerine başkaları için zarara yol açarsa,

c) sosyal fonksiyonunun aksine tekel durumunda olduğu gibi toplum için genel bir zarar neden olursa kötüye kullanılmış sayılır. Diğer taraftan, kıtlık veya bir grubun çölde yolculuk hali gibi ender ve olağanüstü koşullarda toplumun ihtiyacı ile karşı karşıya geldiğinde ise, özel mülkiyet hakkı temelden değişir (Yamani, 1972, 67-68). Bununla birlikte "İzdirar, ğayrın hakkını iptal etmez"(Mecelle, md. 33) kaidesine göre, zaruretler sebebiyle başkasına zarar verdiğinde, onu tazmin etmekten kurtulamaz (Gürkan, a.g.e., 324). Dolayısıyla, toplumsal gereklilikler nedeniyle, tasarruf hakkı sınırlanır, ancak mülkiyet hakkı yok olmaz.

İslâm'ın hedeflerinden biri de özel mülkiyetin yaygınlaştırılmasıdır. "O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın..." (Haşr, 59/7) ayeti bu bakış açısını vermektedir. İslâm'da hem bireyci hem de toplumcu ekollerdekinden temelden farklı bir özel mülkiyet anlayışı vardır. İslâm katı sosyal tabakalaşmayı reddettiği gibi, insan ve toplumun gerçeğine aykırı, yeniden dağıtıcı ve eşitleyici bir sistem de öngörmez. İslâm servetin belli bir topluluğun elinde toplanmasını reddettiği gibi, bu güce sahip olmayanlar üzerinde hegemonya kurmasına imkân verecek şekilde siyasal toplumun ve devletin elinde toplanmasına da karşıdır. Özel mülkiyet, mutlak bir mülkiyet olmadığı gibi, mutlak biçimde toplumsal/kömünal mülk de değildir. O, insanın yeryüzünde halife oluşunun bir ürünü olup, mülkün asıl ve mutlak sahibi olan Allah'ın iradesine uygun olarak temellük ve tasarruf hakkından ibarettir. Mülkiyetin bir özgürlük hakkı olmasından çok sosyal işlevi üzerinde duran bu anlayışa göre, İslâm'da mülkiyet hakkı, toplumun maslahatına aykırı veya ötekilerin zararına olmamak koşuluyla bireyin kendi yararına uygun kullanılmalıdır (Ğannûşî, 1993, 55; el-Mütevellî, 1978, 314; en-Nebhân, 1974, 243-244).

Bir hadiste geçen gemi örneği (Buhari, Şerikât, 6; Şehadât, 31) dayanışmanın önemini ortaya koyma bakımından oldukça çarpıcıdır. Buna göre, toplum, sosyal yaşamın sorumluluklarına riayet edilmediğinde, alt mevkî yolcularının su ihtiyacını karşılamak için gemiyi delmeye yöneleceği, bunun önüne geçecek tedbirler alınmadığında hepsi birden batacak olan gemi gibidir. Fertlerin birbirine doğrudan veya dolaylı yahut sorumluluk üstlenmemek suretiyle verecekleri zarar, onları korkunç bir sona götürür.

Belirtelim ki, insan hakları kavramının temellerinden biri de 'insanlık değeri bakımından eşitlik, ahlakî eşitliktir. Oysa doğada maddî eşitsizlikler vardır. İnsanın kendi kaderini tayin noktasındaki kısıtlılığı ve kendi geleceğini belirlemede başlangıç noktasındaki bu eşitsizliği sosyal hakları gerekliliğe dönüştürmektedir. Çünkü özgürlüğe bağlı sosyal ve iktisadî riskler ve bireyin geleceğinin onun öngöremeyeceği ve bireysel potansiyeliyle başa çıkamayacağı pek çok etkenin varlığı, belli sosyal ve siyasal düzenlemeleri gerektirmektedir. Sosyal haklar, insanın kendi iradesi dışında gelişen bu faktörler nedeniyle, temel haklarını kullanamama durumuna düşmemesi için şarttır.

Burada ele alınan beş maksat, furû' ve detayları açısından değil, temel ilkeleri açısından zarurîdir. Bazılarınca bu zarurî ve aslî maslahatlar, insan temel haklarını ve bu hakların zımnen içerdiği ve insanın yerine getirmesi gereken yükümlülüklerini belirtirler. Fakihler, bu beş maksada, haklar

(hukuk) demez, ama, zarurî olduklarından gözetilmesi gereken “kulların maslahatları (mesâlihu’l-ibâd)” olarak adlandırılır. Bu bağlamda kullanıldığında onların haklar olarak nitelenmesi yenidir. Dinin tüm hükümlerini kapsayan bu maslahatlar, özellikle geleneksel anlayıştaki manaları ve içerikleri açısından, temel insan hakları grubunu ifade etmeyip, İslâm’ın önceliklerini ifade eder. Bununla birlikte, bu beş gaye, İslâm açısından temel hakların tespitinde kılavuz olarak alınabilir. Nitekim çağdaş âlimlerin bu beş kategoriye 1) Dinî hak ve hürriyetler 2) hayatî hak ve hürriyetler, 3) Fikrî hak ve hürriyetler, 4) Ailevî hak ve hürriyetler ve 5) İktisadî hak ve hürriyetler olarak ifade ettikleri de görülür (al-Sayyid, 1995. krş. Fazlur Rahman, 2000, 103).

İslâm siyasal düşüncesinde devlet başkanı tayininin gereklilik ve fonksiyonu da, ileride ele alınacağı üzere, yine insan yararıyla açıklanır.

İslam’ın Hak Mefhumuna Bakışı: Beşerî Hakların Teolojik Değeri

Türkçe’ye Arapça’dan geçen ve geniş bir anlam yelpazesine sahip olan ‘hak (hakk)’ kavramı semantik olarak incelendiğinde iki temel anlam öne çıkar: ‘Uygunluk-yerindelik’ ve yine bu anlamla ilişkili olan ‘gerçeklik’ (İsfahânî, 1986, 179; Taftazânî, tsz., 19; Yazır, a.g.e., IV, 448. İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, II/940). O, Allah’ın ismi ve sıfatı olarak da O’nun varlık ve ulûhiyetinin gerçekliğini ifade eder. Dolayısıyla, İslâm’da hak kavramı, Allah inancıyla birlikte düşünülür. Çünkü o, ilahî fiillerin beşerî alana tecellisidir. Hakların metafizik bir köke, idelere dayanmasını reddeden yaklaşımlar ise, öncelikle, hak kavramının, en azından ahlâkî bağlamında düşününce, metafizik bir kavram olduğunu göz ardı etmektedir.

İslâm anlayışında insanın diğerleriyle ve Allah’la ilişkilerindeki yükümlülükleri de Allah’a ve insanlara ait haklar belirlemektedir. Bazı alimler, hakları, (1) sadece Allah’a ait haklar, (2) sadece kullara ait haklar ve (3) bir yönüyle Allah’a ait yönüyle de kullara ait haklar şeklinde sınıflandırır. Ancak Allah’a ait haklar, bütün ilahî emirlere riayeti kapsadığından, insanlara ait her haktan 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 (Şatibî, 1990, II, 318-320). 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). Bunlar, özel kişiye ait (ihtisas) olmaksızın tüm insanların yararlarına yönelik olup, iman ve ibadetleri içerir. Bunlara riayet konusunda insanların yargılanması Allah’a ait olup mükâfat ve ceza ahirete bırakılmıştır. Dolayısıyla, ‘hukukî bir otoritenin sevk ve idaresine ihtiyaç duyulmaz (Armağan, 1992, 58).

Fıtır ve zekât gibi ibadetlerin de bu grupta yer aldığı söylenmiştir. Çünkü, başkalarına yardım anlamı da içeren (Hudârî, a.g.e., 29-30) sadaka türünde vecibeler, başkalarına ait haklarla da ilgili (Bk. Zariyât, 51/19) olmakla birlikte, somut ve muayyen kişilere -çünkü o yoksul herhangi birine verilebilir- ait bir hak değildir.

Bazı araştırmacılar, toplumun yararlarına dönük ve insanların uygulama ya da uygulamama tercihi olmadığı cezaları (ukûbat) da bu kategoriye koyarlar. Onlara göre, Allah’ın hakları (1) insanların görevleriyle veya (2) toplumun genel yararıyla, özellikle Allah’ın koyduğu hadler ile ilgili ve toplumun istikrarını sağlayan haklardır. Bazı ilim adamlarına göre, bunlara çağdaş anayasa dilinde ‘kamu hukuku (âmme hukuku)’ denir (er-Rayyis, a.g.e., 264. Eskicioğlu, 1996, s. 148; Bilmen, 1985, I, 226). Bunlar, bireye mahsus olmayıp, toplumun bekası, intizamı ve yükselmesinin gereklerini, ibâha alanının sınırlarını oluşturduğu için devlet himayesine alınmış ve Allah’a karşı tazim hissinden dolayı ‘hukûkullâh (Allah’ın hakları)’ denilerek Allah’a nisbet edilmişlerdir (Karaman, 1998, Şatibî, a.g.e., II, 179-180). Ancak, ‘kamu hukuku’nun da kul haklarını içermesi yanında, Allah’a ait hakların iman ve ibadeti içerdiğini düşününce, bunları kamu hukuku ile ifade etmek doğru görünmemektedir. Örneğin diyet ve kısas konusunda mağdurun ya da velilerinin bağışlama hakkı vardır. Diğer yandan “Kısas haricinde iftira, hırsızlık gibi hadler devlet başkanına intikal ettiği zaman, hak sahibi tarafından bağışlansa bile affolunmazlar.” (Şatibî, a.g.e., II, 315)

2) Bir yönüyle Allah’a diğer yönüyle de kula ait haklar. Bunlar da ikiye ayrılır:

a) Allah'ın hakkının ağır bastığı haklar. Buna nefsin korunması ve intiharın yasaklanması örnek verilebilir. “Zira bir kimsenin fitne ve benzeri şerî bir zaruret olmaksızın kendi nefsinin ölümüne teslim gibi bir hakkı bulunmamaktadır.” (Şatîbî, a.g.e., II, 319)

b) İnsan(lar)ın hakkının baskın olduğu haklar. Genel anlamda ukûbât, Allah'ın hakları içinde görülmekle birlikte, örneğin bir kazf olayında, mağdur suçluyu affedebilir. Ancak, bu konuda kazaî yola başvurduğunda, olay kamu haklarını ilgilendiren bir boyut kazanır.

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 (Ammara, 1985, s. 13-15, 18; Ğannûşî, a.g.e., 41-42). İslâm'da hakların, bu şekilde üzerinde oynama yapılamayacak bir kutsiyet 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 yaptırımıyla realite kazanır. İslâm'da bu açıdan insan haklarının tanınması ve korunması, terimden önce gelen bir realitedir.

İnsan haklarının ilahî iradeyle temellenişi, onlara bir anlamda kutsiyet, siyasal otorite karşısında dokunulmazlık, tartışılmazlık ve değişmezlik verir. İnsan haklarının ilahî hikmet ve rabbanî adaletle sabit oluşu, onların akideden güç alması, imanın onların korunmasında fonksiyonel olması demektir. Yine hakların insanların üzerinde bir emanet oluşu, bir yandan haklara ahlâken ve hukuken vazgeçilemezlik diğer yandan da kullanımda aşırılıklara gidilemeyecek bir yükümlülük niteliği kazandırır. Ebu Hanife'yle ilgili anlatılan bir olay, Allah'ın verdiği hakların insanlarca ne ilga edilebileceğini ne de onlardan feragat edilebileceğini vurgulamak bakımından önemlidir. Musul halkı, Ebu Cafer el-Mansur'a karşı isyan girişiminde bulunuyordu. Mansur da bir keresinde onlara ilişmemesi karşılığında onlardan

— Bir daha sözümüzden dönersek kanımız helal olsun.

şeklinde bir söz almıştır. Onlar, sözlerinden dönünce, Mansur, Ebu Hanife, İbn Ebi Leylâ ve İbn Şübrime gibi fakihleri toplamış ve şöyle demiştir:

— Peygamber(a)'ın “Mümin şartına bağlıdır.” hadisi sahih değil midir? Musul halkı bana karşı ayaklanmamaları için ileri sürdüğüm şartı kabul ettiği halde, benim valime karşı ayaklandı. Şimdi onların kanlarını akıtmak benim için helal değil midir?”

Ebu Hanife dışındakiler, halifenin onları cezalandırmak isterse, bunda haklı olduğunu, ancak affetmesinin bir büyüklük eseri olacağını söylemiştir. Ancak Halife, Ebu Hanife'ye görüşünü sorduğunda o,

— Onlar ellerinde olmayanı mubah yapmışlar. Bir kadın mubah olsun dediğinde onunla cinsel ilişki nikâh olmaksızın mubah olur mu? cevabını vermiştir.

Bu cevap, Mansur ve Musul halkının dinen ve hukuken sahip olmadıkları bir şart üzerine anlaşma yaptıklarını, asıl iyiliğin Allah'ın şartına bağlı kalmak olduğunu vurgulamaktadır (İbnu'l-Esîr, 1357, V, 25). Buna göre, ahlâk ve hukuka aykırı şekilde, özgürlüğe sınırlamalar getiren, aynı şekilde kişinin gerek hak ehliyetinden gerekse fiil ehliyetinden vazgeçmesi yolundaki sözleşmeler geçersizdir. Dolayısıyla, İslâm, toplumun bireyin yazgısını her yönüyle kendine göre belirleyebileceğini de bireyin özgürlüklerinin toplumun bir bağıışı olduğunu da reddeder. Bu inanç, sadece bu haklara riayetle kalmayıp, kendi haklarını da en iyi yönde kullanma ve başka insanları bu yönde uyarmayı da kapsaması ile bir kamu vicdanı meydana getirecektir.

Yine, her üç alanda da hak sahibinin başkası olması, din, ahlâk ve hukuk açısından bunlara riayet etmenin gerekliliğini ifade etmektedir.

İslâm, -müslümanın yaşantı a-la-nındaki sorumluluklarını ortaya koyan ilahî prensiplerle birlik-te-insanların haklarını korumayı amaçlayan hukukî prensipleri içermektedir. Ahirete bırakılmış cezaları dünyada uygulama ve yalnızca Allah'a ait haklara cezaî yaptırım getirme yanlışına düşülme-diği sürece din, insan hakları için büyük bir güvence sağlayacaktır. 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.

'Kul hakkı (haku'l-abd)' kavramının altında da insan haklarını ihlal etmemeye ilişkin dinî-ahlâkî bir bilinç söz konusudur. Elbette, 'kul hakkı' veya 'kulların hakları (hukûku'l-ibâd)', insan hakları kavramını tam olarak karşılamayan, ancak insan haklarına saygının yükseltilmesinde müminler için anahtar rol oynayan bir kavramdır. Bir karşılaştırma yapıldığında şu üç husus dikkat çekecektir:

1. İnsan hakları, kazanım söz konusu olmadan insan olmak itibarıyla bireyin sahip olduğu hakları içerirken, 'Kul hakkı' kavramı, hem bireylerin müktesep haklarını hem de aslî-fitrî haklarını da içerir.

2. 'İnsan hakları', sekülerist bir yaklaşımla, ilahî iradeye atıfta bulunmaksızın da açıklanan bir kavramken, 'kul hakkı', Rabb kavramını içeren; insanın aynı zamanda yaratıcı iradenin aziz bir eseri (kul) olduğunu belirten, temelde dinî bir kavramdır. Dolayısıyla kavramda, insan haklarının temelini olan inanç, akidede insana verilen değer ortaya çıkmaktadır. Siyasallık özelliğiyle düşünüldüğünde bile insan haklarını ihlal edenlerin kamu görevlisi olarak bireyler olduğunu düşününce, sorunun etik yönü ağırlığını hissettirmektedir. Din, ahlâkî kavramlarla düşünmeye sevk ettiği gibi, ahlâka da inanç boyutunu katmaktadır.

3. İnsan hakları, ahlâk ve eğitim açısından yeniden yorumlanmadığı sürece, süjenin bireysel ve siyasal bağlamda sahip olduğu ve kendi takdiri yönünde kullanabileceği belli haklara işaret eder.

Başka bir anlatımla, insan hakları tamlamanın analizinden anlaşılan manaya (insana ait haklar) değil, bireyin devlet karşısındaki temel haklara işaret eder. Kul hakkı ise bireyin ne siyasal anlamda (devletten) ne de sosyal manada (başkalarından) talep edebileceği (leh) hakları değil, ötekinin hakkını, birey üzerindeki (aleyh) hakları belirtir. Başka bir ifadeyle o, bireyin kendinden çok diğerlerinin haklarını, başka bir ifadeyle süje olarak değil 'muhatap' olarak bireyin haklarını, 'kamu görevlisi vasfını taşısın taşımamasın, yükümlünün daima süje olduğu 'öteki'nin hakkına saygıyı öne çıkartan, bunu dindarlığın bir tezahürüne dönüştüren ve süjenin hakları için de teminat oluşturan bir kavramdır. Kavram, yükümlülüklerin onlardan yararlanan insanlar açısından haklar olarak telakki edilemeyeceği yolundaki yanlış bir değerlendirmeye de dikkat çekmektedir. Bir defa, yükümler ve haklar karşılıklı bağıntı içindedir. Özellikle Kur'an'ın dilinde birinin üzerindeki yükümlülük, diğerine ait haktır.

İslâm'da hukukun üstünlüğünde içkin 'yargının bağlayıcılığı' da hukukullah ve haku'l-ibâd mefhumlarıyla ilgili olup, onun bir yansıması özellikle bireye yönelik suçlarda 'af yetkisi'nin mağdur veya temsilcilerine ait olup, siyasal iktidarın af yetkisine sahip olmayışıdır. İslâm'a göre, Allah şirk dışında her günahı affedebilir, ancak kul hakkı bunun dışındadır. Eğer Allah bile kula yönelik haksızlıkları affetmeyeceğini söylüyorsa, siyasal iradenin de bireye yönelik haksızlıkları kendince affetme yetkisi yoktur. Yargısız infaz neyse bireye yönelik suçlarda infazsız yargı da odur. Çünkü hem "İlhak-ı haktan imtina caiz değildir." (Mecelle, md. 1800) hem de "Hüküm sebep ve şartları ile tamamıyla bulunduktan sonra hakimin hükmü tehir etmesi caiz değildir." (Mecelle, md. 1828).

Kul hakkı, bazen de başkalarının haklarını çiğnemenin birey üzerindeki vebalini ifade eder. Diğer bir deyişle, insan haklarında bireyin takdir yetkisi öne çıkarken 'kul hakkı'nda sorumluluğu öne çıkmaktadır. Çünkü o, Allah'ın hakları içinde bir kategoridir. Bir insanın sahip olabileceği tüm hakların ve dolayısıyla bunların çekirdeğini oluşturan insan haklarının Allah'ın hakları içinde düşünülmesi bunlara aşkın bir temel, dokunulmazlık, devredilemezlik ve vazgeçilemezlik vermektedir.

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.

Siyasal Gücün Temeli: Hukukî Sınırlar Olarak İnsan Hakları

Kur'an'ın vurguladığı bireysel sorumluluk özgürlükten kaçışın tam karşısındadır. Her insanın ancak kendi yaptıklarından sorumlu tutulacağını vurgulayan ayetlere göre insanın bireysel sorumluluğu hayatın temel bir ilkesidir. Bu çerçevede bireysel sorumluluk şu iki fikri içermektedir: Birincisi, taklitle inanç, davranış ve tutum geliştirmek beşerî varoluşu aşındıran bir yanıdır. İkincisi, kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine iradeyi teslim etmek ve cemaat içinde benliğini kaybetmek, böylesi

bir durumun sorumluluğu kaldırmayacağı anlamında, olumsuz bir tutumdur. Saptıranlar, insanların iradesini emirlerinde kullananlar gibi, onlara iradelerini teslim edenler de sorumlu olup güçsüz ve nüfuz etkisinde (müstaz'af) kalma, bu konuda geçerli bir özür değildir. Siyasal gücün varlık nedeni de esasında insanların gücün hukukla sınırlanması ve insanların gücün baskı ve kötülüklerinden kurtulmasıdır.

Burada devletin varlığının da maslahat ilkesine dayandığını belirtmeliyiz. Toplumu yönetecek bir liderliğin (İmametın) vacip olduğu konusunda Mutezile'den el-Esamm ve Hariciler dışında, Müslümanlar arasında ittifak vardır. Bunlardan Mutezili Ka'bi ve Ebu'l-Huseyn el-Hayyat, hem aklen hem şeriatla vacip olduğu söyleirken, ehl-i sünnetin çoğunluğu ve Mutezile yalnızca şer'î delil (sem') ile vacip olduğunu, bazıları da aklen vacip olduğunu söylemişlerdir (Mâverdi, 1994, 29; Şehristanî, 1995, I, 134; İbn Humam, 1979, 254; Nevbahtî, 1931, 10). Ancak, yönetici seçmenin şer'î delille vacip oluşunun anlamı, bunun nassla emredilmiş oluşu değil, dinî direktiflerin uygulanabilmesi için gerekli oluşudur. Bu durumda, ilk Müslüman toplumundan itibaren yönetici seçimi üzerindeki görüş birliği ve dinî hükümlerin uygulanabilmesi yanında 'insanların karşılıklı yararlarının korunması', 'zarurî ihtiyaçlarının giderilmesi' ve 'siyasal gücün toplumsal zorunluluk oluşu' gibi deliller (Kâdî Abdulcebbar, şerh, 751; Gazzâlî, el-İktisâd fi'l-İtikâd (nşr. Mustafa el-Kabanî ed-Dımişkî), Mısır ts. (el-Matbaatü'l-Edebiyye), s. 105; İbn Hümâm, Kitâbu'l-Müsâyere, İst. 1400/1979, s. 254), Mâverdi'nin işaret ettiği üzere, bunun aklen vacip oluşuna da delildir. Ancak, Eş'arîlerin yaklaşımında, tek başına akıl, uyulması gereken normlar koyamayacağı için, dinî gereklilik üzerinde durulur. Burada ince bir nokta vardır. Yönetici seçiminin vacip oluşu, dini pratiklerin düzene konması için ilk plânda beden sağlığı; ha-yatın devamı; giyecek, yiyecek, barınak ve emniyet gibi zarurî ihtiyaçların giderilmesinin ancak yönetici ile gerçekleşmesindedir. Bu vaciplik de, yapılmasında yarar, terkinde de zarar olması şeklinde yorumlanmalıdır (Gazzâlî, a.g.y.). Aklen vaciplik de siyasal gücün toplumsal bir zorunluluk oluşuyla delillendir. Çünkü insanın münferit halde yaşama güçlüğü, bir toplumun varlığını, toplumda görülen çıkar ve amaç farklılıkları da toplumda için bir temel olarak siyasal bir otoritenin varlığını gerektirir. Önemli bir husus da Mutezile'nin imamet bahsini iyiliği emir ilkesi altında ele alması örneğine yansıdığı üzere, iyiliği emrin siyasal toplumun varlık sebebi olup buna aykırı hareket ettiğinde varlık sebebini kaybetmiş olacağıdır. Bu argümanların bizi ulaştırdığı sonuç, devletin insanların iradesiyle oluşması ve fonksiyonunun da insanların yararını gerçekleştirmek ve zararına olacak şeyleri kaldırmak olmasıdır.

Mecelle'de "Raiyye (tebaa) üzerinde tasarruf, maslahata menuttur." (Mecelle, md. 58) ifadesiyle yer alan bu esasa göre, hukukî çerçevede ve güvenlik-özgürlük-adalet dengesi içinde devlet otoritesinin yalnızca birey ve toplum yararına kullanılması gerekir. Ancak İslâm'da maslahat, bireyin yalnızca özsaygı ve maddî çıkarlarını değil aynı zamanda onun ahlaken olgunlaşması, beşerî potansiyellerin ilahî esmâ'nın kılavuzluğunda açılmasını da içerir.

Hürriyet, hukuk ve adil yargının gerekleri dışında kimsenin tahakkümü altında olmamasını ve meşru hareketlerinde irade ve eylem serbestisine sahip olmasını gerektirir. İmandan gelen hürriyet-i şer'îye iki esası emreder: 1) tahakküm ve istibdat ile başkasını zelil yapmamak ve 2) zalimlere tezellül etmemek. Çünkü Allah'a hakikî abd olan, başkalarına abd olamaz, onları Rableştirmez. Hürriyet, Rahman'ın ihsanıdır, zira o imanın bir hassasıdır (Nursî, 2003, II, 1941, 1970).

İslam'da;

Tevhit inancının Tanrı ile insan arasında (bireyler ya da kurumlar olarak) aracılığı,

Adalet ilkesinin toplum ve siyaset alanında ayrıcalıklı bir sınıfı,

Uzlet ve aşırılık yerine medenî ve dengeli bir hayatı öngören vasatlık (orta yolda olma ve ılımlılık) kavramının da ruhbanlığı (monasticism) kaldırdığı görülür (Bk. Hadîd; 57/27. Ebu Dâvud, "Salât" 317; "Edeb" 52).

Siyaset de ne belli bir zümreye ihtisas edilmiştir ne de herhangi bir kutsiyet içermektedir. Dolayısıyla insanlar eşit ve özgür bireyler olarak siyasal vetireye iştirak eder. İlk olarak, Allah'ın yegâneliğini belirten vahdâniyyet ve muhalefetün li'l-havâdis inancı kralın tanrısal bir unsura, bir kutsiyete 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. Onlar, toplum tarafından yönetici tayininin

gerekliliğini tartışır ve bunun esasının öncesinde özgür seçimin olduğu biat akdi olduğunu benimserler. Biat ise bireylerin hukukunu ve adaleti gerçekleştirmek üzere siyasal iktidarla yapılan iki taraflı bir sözleşmedir (Mâverdî, 1994, 36; Ebu Ya'lâ, 1974, 250). Bu, devlet başkanına karşı hak talebinin ilk temelidir. Çünkü biat, hukukla kayıtlı olduğu gibi, adalet ve hukuka bağlılık ilkesinin ihlali durumunda itaat gereği de sona erer (Zemahşerî, tsz. I, 309; İbn Hazm, 1321, IV, 171-173; Cassâs, 1335, II, 33; Yazır, tsz, I, 406). Çünkü hukuku uygulamaz, insan haklarına saygı göstermez veya onu korumakta başarısız olursa, siyasal iktidar varoluş sebebini (raison d'etre) kaybetmiş olmaktadır.

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.

Diğer yandan hukuk, temel ilke ve normlara işaret eden vahyin kılavuzluğunda gerçekleşen bir keşf sürecinin ifadesidir. Bu nedenle yetkin kimseler, müçtehit olabilir ama, kanun koyucu ve müteşerri olamaz (Nursî, 2003, I, 322). İctihadın bir yasama faaliyetine dönüşmesi de konunun uzmanları ve/veya temsilcilerden oluşan bir şura ile olabilir. Yine şura da hukukun temel ilke ve yöntemleri ile kayıtlıdır. Dolayısıyla, İslam siyasetin temel ilkeleri de adalet ve meşveret ve kanunda inhisar-ı kuvvetten ibarettir. Kuvvet kanunda olmadığına istibdat tevzi olunmuş olur (Nursî, 2003, II, 1930).

Sonuç

Çağdaş insan hakları fikrinin ortaya çıkış süreci, kavramın dinden soyutlanmış kavramlara dayandırılmaya başlandığı, özellikle de kurumlaşmış dine; kiliseye cephe alındığı bir paradigmayla birlikte ivme kazanmıştır. Bununla birlikte o, dini düşüncenin üstünde ya da dışında değildir.

İnsanın doğuştan gelen haklara sahip olduğu düşüncesi, aslında her kültürde ve her dine var olmuştur. Ancak her dinin insana bakışı, sosyal ve siyasal ilişkiler ağında 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.

Hak ve hürriyetlerin korunması bir yandan bireyler arası, yatay ilişkilerde ihlallerin önlenmesi ve tazmini ile ilgilidir. Bu, siyasal iktidarın varlığını gerektirir. Korumanın ikinci boyutu ise birey ve devlet arasında, dikey ilişkilerdedir. Bu da devlet gücünün sınırlanmasını gerektirmektedir. Burada hem bireyler arası ilişkilerdeki ihlallerin hem de devletin bu konuda aşırılıklara gitmesinin önlenmesinde önemli bir esas da siyasal gücü tayin eden ve sınırlayan hukukîlik esasının bir alt normu olan 'suçların ve cezalarının kanunîliği' prensibidir.

Siyasal gücü kutsama veya kutsal bir kaynağa dayandırma, ahlâkî olmadığı gibi, onu yalnızca kendi haline, güç ve hâkimiyetin doğasına bırakmak da yanlış ve insan hakları açısından tehlikelidir. Kur'an, Allah'ın vahdaniyet ve muhâleftün li'l-havâdis sıfatıyla, ilahî iradeyi beşerî iradede kesin olarak ayırır. Elbette ilahî irade her şeyi, her beşerî iradeyi kuşatıcıdır, ancak hiçbir beşerî irade onun temsilcisi değildir. Onun bir beşerî iradeyle temsil olunamazlığı, ilahî hak teorisinin kalkması ve dolayısıyla da siyasal irade ve gücün sınırlılığı demektir. İslâm, bunun da ötesinde siyasal gücü egemenlikten ayırmakta ve onu hukukla sınırlamaktadır.

Aslında, insan haklarının gerçekleştirmeyi amaçladığı siyasal ahlâk da dinden büsbütün soyutlanabilmiş değildir. İslam, siyaseti ahlâkın üstünde veya dışında gören, siyaseti ahlâkî kavramlardan soyutlayarak yalnızca kendi terminolojisiyle düşünen yaklaşımlar İslâm'la bağdaşmadığı gibi, din ve ahlâkî siyasetin hizmetine veren yaklaşımın insan hakları konusunda doğru ve yararlı etkileri olmayacağı açıktır.

Din, insan hakları bilincinin yükselmesi ve haklar için sosyal bir koruma sağlanmasında etkin bir zemin sağlayan sosyal ahlâk, dinin temel bir boyutunu ve önemli bir amacını teşkil eder. İnsanlığın

vicdanı gibi görülebilecek dinî ahlakın gerek bilinç gerekse bilinçaltı düzeyinde insanlar üzerinde farklı boyutlarda etkisi söz konusudur.

Bir kutsal metinde, insan davranışlarına ilişkin yargılar elbette dinî ve ahlakî bağlamıyla ortaya konur. Esasında, din dili de insanın haklarından çok sorumlulukları üzerinde durur. Dinin temel vurgusunun sorumluluk üzerinde oluşunun tabii bir sonucu olarak İslâm'da önce özgürlüklerin ifade edilmesi, sonra da kanun çerçevesinde sınırlanması yerine, genel olarak özgürlüğün metne bağlı olmayan fiilî bir esas oluşu, kanunun ise doğrudan bunun sınırlarını göstermesi söz konusudur. İnsanların haklarını da [gerek bir yönetici gerekse bir yönetilen olsun] bireylerin başkaların haklarını ihlal etmelerini (örneğin katil, gasp, hırsızlık, iftira) yasaklamak ve bunu yaptırıma bağlamak suretiyle korur.

Yine, dinen bir konuda emir varsa onun ifasına imkân vermek [devlete ait] bir yükümlülük, hatta onun varlık sebebi, bireyin ise ahlakî ve hukukî bir hakkıdır. Ancak onu ifa ya da terk, hukuken bireyin takdirine bırakılmış olabilir.

Kişi özgürlüğü ve daha özelde fikir hürriyeti, İslâm'ın insan anlayışının ve imtihan, iman, amel, niyet ve sorumluluk kavramlarının öne çıkardığı bir değerdir. 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. Doğrusu, insan, baskı ve cebr yoluyla engellenmeyen ve safiyetini kaybetmemiş bir vicdanla iyiyi seçebilir. Bu nedenle, vicdanları yargılayan ancak Allah'tır. Dolayısıyla din özgürlüğü, müdahale ve baskıya konu olmayacak bir fitrî hakır.

İslâm açısından, insan kendi varlığının kaynağı ve kullandığı potansiyellerin yaratıcısı olmadığına göre, insan hakları ilahî kökenlidir. Bu, yaşamın insanın değerini öne çıkaran tasarımının ve insan onurunu korumayı amaçlayan ahlak kanununun yaratıcı tarafından sunulduğu anlamına gelir. Batılı bireysel hürriyet anlayışı her şeyin ölçüsünün insan olduğu sanısı üzerine kurulu iken, İslâm'da insan, Yaratıcısına karşı sorumlu bir kuldür. Dolayısıyla, onun bilgi ve yetenekleri gibi özgürlük ve haklarının da limitleri vardır. İslâm'da bu limitleri, insan haklarını içeren ve onları koruyan 'Allah'ın hakları (hukûkullâh)' ile belirlenir. 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.

İslâm'da Mutlak hakikat olarak Allah'ın varlığına inanç, insan hayatında sabir değerlerin de varolduğu fikrini vermektedir. Bunun aksine, tüm değerlerin geçici, görelî olduğunu kabul etmek, değer kavramını zayıflatmaktadır. Burada, hak sahibindeki hakkın Allah'ın "Hakk" isminin o insandaki yansıması olduğu, insandaki hakkı inkâr edenin bir ismi de "Hakk" olan Allah'a karşı gizli bir inkâra sapsmiş olacağı belirtilmelidir.

Kaynakça

- Abdulkerîm, Fethî (1404/1984), ed-Devletü ve's-Siyâdetü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî -Dırâsetun Mukârenetun-, Kahire: .
- Akın, İlhan F. (1974). Kamu Hukuku -Devlet Doktrinleri; Temel Hak Ve Özgürlükler- 2. Bsk., İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Akseki, A. Hamdi (1956). İslâm Dini -İtikad, İbadet ve Ahlak-, 10. Bsk., Ankara:
- Al-Sayyid, Rıdwân. (1995). Contemporary Muslim Thought and Human Rights. Islamochristiana. XXI. Roma: 27-41.
- Ammara, Muhammed (1405/1985). el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân -Darûrât... Lâ Hukûk-, Kuveyt:
- Ardoğan, Recep (2004), "Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", c.Ü.İ.f.d., VIII/1, Sivas, s. 133-157.
- Ardoğan, R. (2005a), "Kelâmî Açından İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", Diyanet İlmi Dergi, XLI/1, Ankara. s. 47-80.
- Ardoğan, R. (2005b), İslâm Açısından Teokrasi, Düşünen Siyaset, sy. 20, Ankara: Lotus Yayınevi, s. 203-222.
- Armağan, Servet (1992). İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Augustinus, Aurelius (1961). “(Readings from) The City of God”, Readings in Political Philosophy (edited by Francis William Coker) içinde, 17th Printing, New York: The Macmillan Company.

“Ayn Rand'la Röportaj” (trc. Ataç Ünlü), <http://www.objektivist.net/roportaj.htm>

Bağdadî, Abdulkâhir (1416/1995). el-Fark Beyne'l-Firak (nşr. M. M. Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

el-Bennâ, Cemâl (1519/1999). Menhecü'l-İslâm fî Takrîri Hukukî'l-İnsân, Kahire: Daru'l-Fikri'l-İslâmî.

el-Bennâ, Cemâl. (1405/1985). Kadıyyetu'l-Hurriyye fi'l-İslâm. Kahire: Daru'l-Fikri'l-İslâmî.

Beyazizade, (1368/1949). İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm (nşr. Yusuf Abdurazzak). Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1985), Hukûku İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhıyye Kâ-musu, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayinevi.

Bloch, Ernst (2000). Marksizm ve Doğal Hukuk (trc. Serhat Öztopbaş), Defter -Edebiyat, Tarih, Politika ve Felsefe- Dergisi, sy. 40. İstanbul: Metis yayınları, s. 119-144.

Bucher, Alexius J., (1996). “Günümüzde Hıristiyanlar ve İnsan Hakları (trc. Yusuf Örnek), İnsan Haklarının Felsefî Temelleri (nşr. İ. Kuçuradi) içinde, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 131-134.

Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (1335), Ahkâmü'l-Kur'ân, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.

Cum'a, Adnan Muhammed (1413/1993), Raf'u'l-Harac fî Şer'ati'l-İslamiyye, 3. Bsk., Dimeşk.

Ebu Uzbe, el-Hasen b. Abdilmuhsin (1322). er-Ravdatü'l-Behiyye fimâ Beyne'l-Eşâ'irati ve'l-Mâturîdiyye, Haydarabat: Matbaatü Meclisi Dâiratil-Maârifî'n-Nizâmiyye.

Ebu Ya'lâ, İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn (1974). el-Mu'temed fî Usûli'd-Din (nşr. V. Zeydan Harrad), Beyrut:

Ebu Yusuf. (1397). Kitâbu'l-Harac. Kahire:

Eskicioğlu, Osman (1996), İslâm Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları, İzmir: Anadolu Matbaası.

Fazlur Rahman, (2000). İslâmî Yenilenme -Makaleler II- (çev. Adil Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yay.

Garaudy, Roger (1989). 20. Yüzyıl Biyografisi (trc. Ahmet Zeki Ünal), Ankara: Feer Yayınevi.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed (tsz.), el-İktisad fi'l-İtikad (nşr. Mustafa ed-Dımişkî), Mısır: el-Matbaatü'l-Edebiyye.

Gürkan, Ahmet (1989), İslâm Kültürünün Garbı Medenileştirmesi, Ankara: Nur Yayınları.

Ğannûşî, Raşid. (1993). el-Hurriyyetü'l-Âmme fi'd-Devleti'l-İslâmiyye, Beyrut:

Hallâf, Abdolvahhab (1388/1968), İlmu Usûli'l-Fıkh, 8. Bsk., İstanbul:

Hatemi, Hüseyin (1988), İnsan Hakları Öğretisi, İstanbul: İşaret Yayınları.

Hatemi, Hüseyin (1996), İslâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları, Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları içinde, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. s. 1-15.

Hudarî, Muhammed (1389/1969), Usûlü'l-Fıkh, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Iqbal, Allama Muhammad (1989), The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Institute of Islamic Culture.

İbn Hazm (1321), Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, yer yok: Matbaatü't-Temeddün.

İbn Humam, Allâme Kemâl (1400/1979) Şerhu'l-Kitabi'l-Müsâyere, İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Manzûr, İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed el-'Ifrikî. (tsz.). Lisanü'l-Arab. Beyrut:

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem (1357), el-Kâmil fi't-Târih, Mısır:

İsfahânî, Râğib. (1986). el-Müfradât fî Ğarîbi'l-Kur'ân. İstanbul: Kahraman Yay.

İzmirli, İsmail Hakkı.(1995). Anglikan Kilisesine Cevap (el-Cevâbu's-Sedîd fî Beyâni Dîni't-Tevhîd) (haz. F. Unan). Ankara: TDV Yay.

Kaboğlu, İbrahim Önal (1996). Özgürlükler Hukuku, İstanbul: Afa Yayınları.

- Kâdî Abdulcebbar, el-Hemedânî (1988). Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Kahire:
- Kadri, H. Kâzım. (1949). İnsan Hakları Beyannamesinin İslâm Hukukuna Göre İzahı (Teşri-i İnsânî ve İslâmî) (nşr. Osman Ergin). İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyatevi.
- Kamali, Mohammad H. (1993). Fundamental Rights of The Individual -An Analysis Of Right (Haqq) İn İslâmîc Law. The American Journal of İslâmîc Social Sciences. X/3. Washington D.C: 340-366.
- Kapani, M. (1976). Kamu Hürriyetleri. Ankara: A.Ü.H.F. Yay.
- Karaman, H. (1998). İslâm'a Göre İnsan Hakları ve Ödevleri. Yeni Türkiye, Sy. 21, Ankara: s. 231-243.
- el-Kâşanî, Abdurrazzak (1309). Şerhu Fusûsi'l-Hikem, Kahire:
- el-Mafrey, İhsan Hamid (1995), İslâm ve İnsan Hakları, İslâm ve İnsan Hakları (trc. Tahir Yücel; Şennur Karakurt) içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, s. 15-63.
- el-Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud (1989), el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr, İstanbul: Pamuk Yayınları.
- Mâverîdî (1994), el-Ahkâmü's-Sultâniyye (trc. Ali Şafak), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Mercier, André, (1996). "İnsan Haklarının Temelleri (trc. Ayşe Özberki), İnsan Haklarının Felsefî Temelleri (nşr. İ. Kuçuradi) içinde, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 15-23.
- Mourgeon, Jacques. (tsz.). İnsan Hakları (çev. Ayşen Ekmekçi; Alev Türker). yer yok: İletişim Yayınları.
- el-Mubârek, Muhammed (1394/1974). Nizâmu'l-İslâm -el-Hukm ve'd-devle-, Kahire: Daru'l-Fikr.
- Musa, Muhammed Yusuf (tsz.), Nizâmu'l-Hukm fi'l-İslâm (nşr. Huseyn Yusuf Musa), Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Mütevellî, Abdülhamit. (1978). Mebâdiu Nizâmî'l-Hukm fi'l-İslâm. İskenderiye: Münşe'etü'l-Maârif.
- en-Nebhân, Muhammed Fârûk (1974), Nizâmu'l-Hukm fi'l-İslâm -Dirâsetun Tetedammenu Me'âlîme'n-Nizâmî's-Siyâsiyyi'l-İslâmî ve Mesadîrahu ve's-Sultâti'l-Âmmetu fihi-, Kuveyt.
- Nevbahî, Ebu'l-Muhammed el-Hasen b. Musa (1931), Kitabu'l-Firaki's-Şîa (nşr. Helmut Ritter), İstanbul.
- Nursî, B. Said (2003), "Divan-ı Harb-i Örfî", Risale-i Nûr Külliyyatı, İstanbul: Yeni Asya Yay.
- Nursî, B. Said (2003), "Hutbe-i Şâmiye", Risale-i Nûr Külliyyatı, İstanbul: Yeni Asya Yay.
- Nursî, B. Said (2003), "Mektubat", Risale-i Nûr Külliyyatı, İstanbul: Yeni Asya Yay.
- Nursî, B. Said (2003), "Münazarat", Risale-i Nûr Külliyyatı, İstanbul: Yeni Asya Yay.
- Nursî, B. Said (2003), "Sözler", Risale-i Nûr Külliyyatı, İstanbul: Yeni Asya Yay.
- Nursî, B. Said (2003), "Sunuhât", Risale-i Nûr Külliyyatı, İstanbul: Yeni Asya Yay.
- Ömer Nasuhi Bilmen (1985), Hukuku İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâ-musu, İst. 1985.
- Rand, Ayn (1993), "İnsan(ın) Hakları", Sosyal ve Siyasal Teori (trc. ve nşr. Atilla Yayla), Ankara: Siyasal Kitabevi.
- er-Rayyîs, Muhammed Ziyâuddin (1969), en-Nazariyyetü's-Siyâsiyyeti'l-İslâmiyye, 5. bs., Mısır 1969.
- Razi, Fahrüddîn (1411/1991), el-Muhassal (nşr. Hüseyin Atay), Kahire.
- Şatîbî, Ebû İshak, (1990). el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a (çev. Mehmet Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (1415/1995), el-Milel ve'n-Nihal (nşr. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer (1407). Şerhu'l-Makâsîd (nşr. A. Umeyra), Amman: Âlemü'l-Kütüb.
- Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, (tsz.). Şerhu'l-Akâid. Haşiyetü Kestelî Alâ Şerhi'l-Akâid, içinde. İstanbul: Dersaadet Yay.
- Talbi, Mohammed. (1985). Religious Liberty: A Muslim Perspective. Islamochristiana. XI. Roma: 99-113.
- Tanör, Bülent (1994), Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu, 3. bs., İstanbul: Yön Matbaası.
- Yamani, Ahmad Zaki (1972), "Islamic Law And Contemporary Issues", God And Man in The Contemporary Islamic Thought (ed. Charles Malik), Beirut: American University of Beirut Centennial Publications.
- Yazır, E. M. Hamdi. (tsz.). Hak Dini Kur'an Dili (haz. İ. Karaçam ve dğr.). İstanbul: Azim Dağıtım.

Zemahşeri. (tsz.). el-Keşşâf fî Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil. yer yok: Dârü'l-Fikr.

Zeydan, Abdülkerim (1969), el-Medhal li Dirâsâti'ş-Şerîati'l-İslamiyye, İstanbul: Dersaadet Yay.

Zeydan, Abdülkerim (tsz.), el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh, İstanbul: Dersaadet Yay.

Zuhaylî, Muhammed (1418/1997). Hukûku'l-İnsân fi'l-İslâm –Dirâsetun Mukâranetun me'a'l-İ'lâni'l-‘Âlemi ve'l-İ'lâni'l-İslâmî li-Hukûki'l-İnsân-. Beyrut.