

KUR'ÂN ve TEFSİR ARAŞTIRMALARI – XV

Kur'ân ve Sünnete Göre TEMEL İNSAN HAKLARI

Tartışmalı İlmî Toplantı

21-22 Aralık 2013

Bağlarbaşı Kongre ve Kültür Merkezi

Bağlarbaşı - Üsküdar/İstanbul

İstanbul 2014

II

KELÂMÎ AÇIDAN İNSAN HAKLARININ TEMELLENDİRİLMESİ

Doç. Dr. Recep ARDOĞAN*

İnsan hakları, "bireyin yalnızca bir insan olduğu için sahip olduğu haklar" olarak tanımlanır. İnsan hakları, her bireyin doğuştan sahip olduğu, siyasî topluluğun tanınması, riayet etmesi ve güvence altına alması gereken bir dizi haklardır. Bu haklara sahip olmak ve bilinçli olarak kullanmak, insan onurunu korur ve ona kendini geliştirme, kemale ulaşma imkânı verir, toplumsal barış ve ilerlemeye katkı sağlar.

İnsan hakları, kültür, anlayış ve inancı ne olursa olsun kimsenin ilgisiz kalamayacağı bir konudur. Nitekim bireyler kadar, baskıcı rejimlerin bile artık insan hakları kavramına kayıtsız kalamadığı görülmektedir. İslâm Dünyası'nda da insan haklarına başlıca üç yaklaşım söz konusu olmuştur. Birincisi, 'insan hakları' terimini kendi bilşsel evrenlerine dâhil etme, bunun için de fıkı gözden geçirme tavrıdır.¹ İkincisi, çağdaş insan hakları öğretisini, İslâmiyet'le uyumsuz beşerî bir öğreti olarak niteler ve reddeder. Üçüncüsü, çağdaş insan hakları öğretilerine eleştirel yaklaşmakla birlikte, ondan yararlanmak ve kavramsal çerçevesini korumak sûretiyle, İslâm'da insan haklarını temellendirme ve tespittir.

* Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Fransız Beyannamesi'nin hiçbir kritiğini yapmadan İslâm'ın ona uygunluğunu göstermeye çalışan H. K. Kadri'nin "İnsan Hakları Beyannamesinin İslâm Hukukuna Göre İzahı (Teşrî-i İnsânî ve İslâmî)" (İst. 1949) adlı eseri bu eğilimin ilk ve bariz bir örneğidir.

"Konuya en az iki bilinmeyenli bir probleme olarak bakmak" şeklinde, Müslüman araştırmacının yöntem olarak benimsemesi gereken bu çabanın iki boyutu vardır:

İlki, insan hakları kavramının -felsefî, ahlâkî, siyasî ve hukukî boyutlarıyla anlam ve içeriğe ilişkin yanlış kullanımlardan kaçınmak üzere- dayandığı kavramsal ve felsefî temellerin ortaya konması ve sağlam bir temellendirme yapılması.

İkincisi, İslâm'ın insana bakış açısının ve hakların dayanaklarının doğru tahlil edilmesine bağlıdır.

Hukukî içeriği kadar felsefî, siyasî, ahlâkî boyutları da olan insan haklarının anlam ve içerik yönüyle doğru tespiti için dayandığı temellerin ortaya konması bir gerekliliktir. İnsan haklarını temellendirmede çeşitli kavram, kurgu ve kuramların yeterli bir temel teşkil edip edemeyeceği, aklî ve vicdanî açıdan insan haklarının gerekliliğini tam anlamıyla doğrulayıp doğrulamadığının kelâmî bir bakış açısıyla da ele alınması gerekir. Bunun gerek insan hakları kavramının farklı yönleriyle anlaşılmasında gerekse Kelâm ilminin çağımız kültür ve değerleri için yön verici rolünü oynamasında önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Burada işaret edelim ki, Kelâm âlimleri, dillerin menşeiini; akıl ve ruhun mahiyetini peygamberler olmaksızın insanların göçebe hayattan yerleşik hayata ve medeniyete geçip geçemeyeceklerini, ilim, kültür ve sanat oluşturup oluşturamayacaklarını tartışmışlardır. Bu bağlamda, nebevî bir başlangıç olmaksızın beşerî bir medeniyet mümkün olmadığı yolunda bir temayül de görülür. Bugün de felsefî, siyasî, hukukî ve toplumsal bir önem taşıyan insan hakları kavramına Kur'ân'ın ortaya koyduğu ilkeler, ahlâk ve teolojî düzeyinde yaklaşmak; son derece önemi haizdir.

1. İnsan Haklarını Doğal Hukukla Temellendiren Görüşler

Burada "İslâm'da doğal hukuk"tan söz edildiğinde de bu, yaratılış gaye ve özelliklerine, insanın değer ve gelişimine uygun hukuk anlamında kullanılacaktır.

Doğal hukuk terimiyle de çoğunlukla doğru ve yanlışın evrensel ilkeleri oldukları kabul edilen normatif bir dizi önerme, 'insanlık tabiatı'nda içkin ve yasamada bulunurken güvenceye alınması gere-

ken haklar kastedilmektedir. Bundan dolayı, o, ideal hukuktur.² Sosyal sözleşme (içtimaî mukavele/social contract) üzerinde duran Aydınlanma düşünürlerinde ise doğal hukuk, toplum öncesi özgürlükleri ifade eder. Bu sebeple, hakları doğal hukukla temellendiren teorileri, doğal hukukun doğal hakları ve doğa durumu hakları şeklinde iki ayrı başlık altında değerlendirmek gerekmektedir.

1.1. Doğal Hukukun Doğal Hakları

Doğal hukuk fikrinin kökleri, Panteist ve kaderci bir felsefeye sahip Stoa ekolüne kadar uzanır. Stoa'ya göre her şeyi kapsayan '*tanrısal akıl (logos)*', bütün evrene yön vermektedir ki, onun bir parçası olan insan zihni de evreni kavrayabilir ve doğaya uygun yaşamak sûretiyle ruh dinginliğine ulaşır.³

Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde doğal hukuk, ilahî akıldan çıkan ebedî yasadan uzaklaşmanın sonucudur. '*Ebedî yasa*', doğal düzene riayeti emreder. Bu yasanın insan tarafından algılanış biçimi, insanın günahkârlığı yüzünden ebedî yasaya göre bozulmuş biçimi, '*doğal yasa*'dır. Ondan sonra gelen '*pozitif yasa*'nın âdil olması, '*ilahî yasa*'ya uygun olmasına bağlıdır.⁴

XV-XVI. yüzyıllarda gelişen Rönesans ve Reformla birlikte, tabîî hukuk anlayışı, ortaçağdaki ilahî hukuk mefhumundan ve din-den soyutlanma eğilimi göstermiştir. Buna göre tabîî hukuk, melekût âleminin bir yansıması veya alt parçası değil, tabîî düzenle bağıntılı ve/veya akılda mündemiçtir.⁵ Aydınlanma düşünürleri de kavram üzerinde önemle durmuş, farklı tanım ve açıklamalar getirmiştir.

² Bk. Erdoğan, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, Ank. 1999, s. 169; Surûr, Ahmed Fethi, *eş-Şer'iyetu'd-düstüriyye ve hukûku'l-insân fi'l-icrââtî'l-cinâiyyeti*, Kahire 1995, s. 44; Mütevellî, Abdülhamit, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâm*, İskenderiyye 1978, s. 349.

³ Bloch, Ernst, "Marksizm ve Doğal Hukuk", *Defter*, sy. 40, İst. 2000, s. 130. Bk. "Tabîî Hukuk" *Ana Britannica* (nşr. Philip W. Gretz ve dğr.) İst 1994, X, 237; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İst. 1999, 91. vd.

⁴ *Ana Britannica*, X, 237; Ağaoğulları-Köker, a.g.e., 139.

⁵ Akbay, Muvaffak, *Umumi Âmm Hukuku Dersleri*, Ank. 1948, s. 178-179; Kapani, Münci, *Kamu Hürriyetleri*, Ank. 1976, s. 30; Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (trc. Erol Güngör), İst. 1994, s. 286.

Devletin toplum sözleşmesiyle ortaya çıktığını ileri süren Grotius'a göre, ahlâkî ilkeleri ve bireylerin tabiatlarında mündemiç hakları ifade eden tabîî hukukun yürürlüğü, Tanrı'dan ve ilahî hukuktan önce gelir. Allah matematiksel bilgileri değiştirmedigi gibi, haklıyı da haksız kılmaz.⁶ Bu düşünce, iyilik ya da kötülüğün davranışın özüne ait ve akılla kavranabilecek nitelikler olduğunu kabul eden Mu'tezilî ve Mâtürîdî görüşü hatırlatmaktadır. Mu'tezile'ye göre, mükellefin yapmakla ya da terk etmekle yükümlü olduğu ne varsa, Allah onları tafsilsiz biçimde akla yerleştirmiştir ki, yükümlülüklerin akla uygun olmasının açıklaması budur.⁷ Eş'arîlere göre de peygamberler, aklın reddetmediği, ama aynı zamanda hakikatine erişemediği gaybî bilgileri, va'd-va'id ve maslahatların ayrıntılarını getirir.⁸ Aklın kavramayı sağlayan bir vasıta olduğunu söyleyen Mâtürîdîler açısından da vahiy aklı aşan bilgiler içerir, ancak ona aykırı değildir.⁹

Dolayısıyla kelâmcılar, ilahî hükümlerin insan fıtratının işaret ettiği ahlâkî normlarla çelişme ihtimalini kabul etmez. Grotius ise bir yandan tabîî hukukun Tanrı'ya izafe edilebileceğini söylerken, diğer yandan, ilahî nizamın bir parçası olarak haklı görülen savaşların bir gün insanların yaptıkları kanunlarla yumuşayıp ortadan kalkacağını ve ilahî nizamdan beşerî nizama geçileceğini ileri sürer.¹⁰ Bu yaklaşımda, St. Augustin ve Thomas'da görülen ilahî hukuk-tabîî hukuk ayrımı dönüştürülür ve tabîî hukuk, ilahî hukuku aşacak bir beşerî nizama temel oluştururken, ideal olanı ifade ederken kelâmcılara göre, ideal olan, ilahî hükümlerin alternatifi değildir.

⁶ Meczûb, M. Saîd, *el-Hurriyyetü'l-âmme ve hukûku'l-insân*, Lübnan-Trablus 1986, s. 24-25; Erdoğan, a.g.e., 11; Abadan, Yavuz, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Ank. 1954, s. 137.

⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. es-Seyyid. Azmî, A. F. el-Ezherî), Kahire ts. (Dârü'l-Mısriyye), s. 31-32; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (nşr. Abdülkerim Usmân), Kahire 1988, s. 75, 42.

⁸ el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, İst. ts. (İFAV yay.), s. 63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. E. A. Mehnâ, A. H. Fâur), Beyrut 1415/1995, I, 396.

⁹ Ebû Uzbe, *er-Ravdatü'l-Behiyye fî mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye*, Haydarâbâd 1322, s. 37.

¹⁰ Hazard, a.g.e., 288.

Grotius'un düşüncesinde tabîî hukuk, somut bir durumda kendini göstermesi zorunlu olmayan, doğanın bütününe standart getiren, doğanın içine kazınmış ya da onu oluşturan bir hukuktur. Doğa, yasaların evrensel uygulama alanıdır. Burada yer çekimi ile hukukun en temel ilkesi olan '*ahde vefa (pacta sunt servanda)*'¹¹ arasında yalnızca alan farkı vardır.¹² Akıl da bütün sosyal, siyasî ve kişisel ilişkilere hâkim olması gereken esas, ahlâk ve hukukun a priori ilkelerini gösterebilir. Oldukça soyut ve rasyonalist bu anlayışta tabîî hukukun¹³ keşfedilmesi gereken, yani pozitif olanın karşısında ideali ifade eden bir hukuk olduğu söylenebilir.

Doğal hukuka ilişkin diğer bir görüş ise 'kendiliğinden-gelişme'yi ön plâna çıkarır. Bu, daha ziyade Anglo-Amerikan anlayışdır ve pozitif hukukun, 'common law'¹⁴ gibi bir tür toplumsal evrim sonunda 'doğal olarak' ortaya çıkan kural sistemlerine göre iyileştirilmesi gerektiği düşüncesine dayanır. Bu, Hume ve İskoç Aydınlanma düşünürlerinin yaklaşımıdır.¹⁵ Bu anlayışlarda doğal hukuk, keşfedilmeyi bekleyen bir sabite olup, toplum, toplumsal ilişkiler ve hukukun olmadığı '*tabîî hâl (doğa durumu/natural state)*' özgürlüklerinden normatif oluşu yönüyle ayrılır. Aslında, doğal hukuk kavramının önemi, somut sosyal problemleri çözmesinde veya insan haklarını formüle etmesinde değil, bu hakları sağlayacak hukuk düzeni için

¹¹ Ona göre sosyal sözleşme gereği devlet, gerek bireyle gerekse başka devletlerle olan ilişkilerinde, hatta savaşta da hukuka tabidir. Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (nşr. S. B. Veziroğlu), Ank. 1996, s. 189-190. Grotius, Uluslararası Hukukun kurucusu sayılsa da Kur'ân'da ahde vefanın vurgulandığı (el-İsrâ; 17/34; en-Nahl, 16/91; et-Tevbe; 9/4); İslâm'da savaşın belli nedenlere bağlı olduğu ve savaşta çocuklar, kadınlar, savaşamayacak durumda hasta ve yaşlı olanlar ve din adamlarına dokunulmamasının emredildiği bilinmektedir.

¹² Bloch, a.y.

¹³ Muftî, M. Ahmed - el-Vekîl, S. Salih, *en-Nazariyyetu's-siyâsiyyetu'l-İslâmiyye fî hukûkî'l-insânî's-şer'iyye*, Katar 1410, s. 29; Başgil, A. Fuat, "Devlet Nizamı ve Hukuk", *İ.Ü.H.F.M.*, XIX (1953), s. 582; Erdoğan, a.y.

¹⁴ Common law, örf ve âdet hukuku, teamül ve içtihatlarla dayalı hukuk demektir.

¹⁵ Erdoğan, a.y.

felsefî ve ahlâkî zemin oluşturma ve yönlendirmededir.¹⁶ Bu yönlendirmede doğal haklar, insan hakları formülasyonuna temel oluşturan iki prensibe işaret eder:

Birincisi, hak ve özgürlüklerin belli bir ülke vatandaşlığı veya sosyal statüden dolayı değil, bir insan olduğundan dolayı, yani insanî tabiatı gereği kişiye ait olduğudur.

İkincisi, doğal hukuk, hukuku siyasî güce ait bir irade beyanını değil, keşfedilecek ideal değerler olduğunu vurgular. İnsan haklarını belirlemede bir 'yapma/yasama' değil, beşerî vicdanda fiilen yerleşmiş, insanî varoluşun kaçınılmaz gereklerini oluşturan normları 'keşf' çabasının söz konusu olduğunu ortaya koyar. Göstermesi, birey devlet ilişkisi bu çerçevede değerlendirmekle de insan hakları kavramının doğuşunda bir motivasyon oluşturmaktadır. Ancak o, soyut anlamda insan haklarını temellendirse de -içerik açısından belirsizliği nedeniyle- somut mânâda bir temellendirme ve formülasyon için yeterli değildir. O, bir ahlâk idesi olarak karşımıza çıkmakta, ancak ne kapsamlı bir ahlâk felsefesi ne de iyi düşünülmüş bir sosyal ve siyasî teori ortaya koymaktadır.

Bu anlatılanlarda doğal hukukun, doğrulanması güç bir kapsayıcılığa; birbiriyle çelişen değişik görüşleri haklılaştırmak için kullanılabilecek bir açılıma sahip olduğu görülmelidir. Dolayısıyla doğal hukukun kendisi de temellendirmeye muhtaçtır.

1.2. Doğa Durumu Hakları ve Sosyal Sözleşme

İnsanın varlığına bağlı soyut haklardan söz eden Aydınlanma düşünürleri, bunlara iktidar-birey ilişkisi bakımından rasyonel bir temel sağlamak üzere, insanların hiçbir yasaya bağlı bulunmadığı *doğa durumu* ve *sosyal sözleşme* kavramlarına başvurmuşlardır. Ancak, sosyal sözleşme kavramına ilişkin başlıca üç başlıkta toplayacağımız önemli anlayış farklılıkları vardır.

2.1. Leviathan

İç savaş ortamında yetişen Hobbes'da, doğa durumu ve sosyal sözleşme kavramları, bireysel 'özgürlükler'i temellendirmez. Aksine

¹⁶ el-Mütevellî, Abdülhamit, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâm*, İskenderiyye 1978, s. 352.

amacı bireysel 'güvenlik' olan devletin¹⁷ mutlak egemenliğini temellendirir. Ona göre doğa yasası, ferdin doğal olarak her şeye hakkı olmasını ifade eder. Dolayısıyla da doğa durumu, herkesin herkese karşı daimî savaş halidir. Doğa durumunda, barışı ve kendini korumak için her insanın başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmesi kuralını getirir.¹⁸ Bunun yolu da insanların tüm güçlerini tek bir kişiye karşılıksız devretmeleriyle, bir 'ejderha (leviathan)' konumundaki devletin tesisidir.¹⁹ Sonuçta egemenlik mutlak; onun özünü oluşturan hakları devredilemez ve bölünemez olur.²⁰ Hobbes, devletin özgürlüğünün toplumsal yasaların hiç olmadığı tabii halde her bireyin sahip olduğu özgürlükle aynı olacağını söyler.²¹ Bu, münferit yaşamın kargaşa ortamının yerini, birey-devlet arası güvensiz ortamın alışdır.

Hobbes'un etkisinde kalmış olan Benedictus De Spinoza da "Hiç kimse doğal olarak Tanrı'ya itaat borçlu olduğunu bilmez, bu bilgiye yalnızca aklını kullanarak da varamaz, ancak belirtiler ile desteklenen vahiy sayesinde ulaşabilir."²² der. Ona göre doğa durumu, dinin ve yasanın, dolayısıyla da günahın ve suçun bulunmadığı ve insanların özgür olduğu bir durumdur.²³ Egemen güç, insanlar bütün haklarını, zımnen veya açıkça ona devrettiği için bir takım yasalarla sınırlanmış değildir, ama herkes ona uymak zorundadır.²⁴ Egemen, Tanrı'ya vahyolunmuş yasalara göre itaati reddederse, bunun riskini de göze almış olur, ama istediğini yapmak hakkına sahip olduğu için herhangi bir toplum ya da doğa yasasını çiğnemiş, uyrukların haklarını ihlal etmiş olmaz.²⁵ Oysa kelâmcılara göre, devlet başkanının ge-

¹⁷ Hobbes, Thomas, *Leviathan* (trc. Semih Lim), İst. 1993, s. 127.

¹⁸ Hobbes, *a.g.e.*, 94, 97.

¹⁹ Hobbes, *a.g.e.*, 129-130.

²⁰ Hobbes, *a.g.e.*, 136, 153.

²¹ Hobbes, *a.g.e.*, 157-158.

²² Spinoza, *a.g.m.*, II, 271.

²³ Spinoza, *a.g.m.*, II, 272.

²⁴ Spinoza, Benedictus, "Din ve Siyaset Üstüne Bir İnceleme" (trc. Harun Rızatepe), *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi* (nşr. M. Tuncay), Ank. 1986., II, 266, 268.

²⁵ Spinoza, *a.g.m.*, II, 269, 272. Ancak Spinoza, daha üstün gördüğü demokrasiye, hiç kimsenin doğal hakkını artık olaylarda bir daha hiç söz sahibi olmayacak şekilde devretmediğini belirtir. *a.g.m.*, II, 273.

rekliliği ve varlık nedeni, onu da bağlayan dinî hükümlerin uygulanması, sosyal düzen ve bireylerin karşılıklı yararlarının sağlanmasıdır.²⁶

Mütekellimler, risaletin önceki vahyin unutulup hak dinin bozulacağı kadar duraksaması anlamına gelen "fetret" kavramıyla, bunun arizî bir olgu olduğunu belirtirler.²⁷ Kelâmcılar, iyilik ve kötülüğün aklen vacipliğini 'aklî şeraiti kabul' olarak niteler ki,²⁸ bu, Spinoza'nın doğal hukuk anlayışından oldukça farklıdır. Ona göre, 'Doğal hak' ve 'doğa düzeni', yalnızca her bireyi belli bir şekilde yaşamak ve davranmak üzere belirlediğini düşündüğümüz doğa yasasıdır.²⁹ Kendine ve başkalarına zarar vermeden var olmak ve çalışmaktan ibaret olan³⁰ doğal hakkı belirleyen sağduyu değil, istek ve güçtür.³¹ Oysa mezkûr kelâmcılara göre, aklî hukuk evrensel ahlâkî ilkeleri içerir ve akl-ı selîm tarafından belirlenir (kavranır).

Bu anlatılanlardan, Hobbes ve Spinoza'nın hak kavramını, ahlâkî bağlamından kopardığı ve 'olan'a indirgediği anlaşılmaktadır. Hâlbuki bir haktan bahsedebilmek için, o hakkın konusundan yararlanma yetkisinin, hukuken ya da ahlâken, açıkça ya da zımnen 'tanınma'sı gerekir. Hâlbuki doğanın düzenine bağlı, bireyin güç ve istemiyle belirlenen doğal hak anlayışı, aslında haklı olmayı güçlü olmaktan ayıracak ve neyin zarar verici bir davranış olduğunu gösterecek bir kıstas sunamaz.

Diğer yandan, İslâm'a göre, insan kendi varlığının ve aslî haklarına zemin oluşturan potansiyellerinin nihaî sahibi olmadığı gibi,

²⁶ Kādî Abdülcebâr, *a.g.e.*, 751; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd* (nşr. M. ed-Dimîşkî), Mısır ts. (el-Matabaatü'l-Edebiyye), s. 105; İbn Humâm, *Kitabu'l-Musâyere*, İst. 1400/1979, s. 254.

²⁷ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* (nşr. Y. A. Meraşlî), Beyrut 1987/1407, II, 37; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (trc. S. Yıldırım ve dğr.), Ank. 1990, IX, 11-12; Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu (Fetret Ehli Örneği)*, İst. 2002, 355 vd.

²⁸ Bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, 33; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 91; İzmirli, *a.g.e.*, 183.

²⁹ Spinoza, *a.g.m.*, II, 261, 271-273.

³⁰ Spinoza, *a.g.m.*, II, 276.

³¹ Spinoza, *a.g.m.*, II, 262.

Yaratıcıya karşı da bireysel olarak sorumlu oluşu³² onun haklarını başka mercilere devretmesine engeldir. Birey, bir hakkın kendisinden değil, belli durumlarda kullanımından vazgeçebilir. Bu da sabit bir hakta mündemiç takdir yetkisinin kullanımıdır. Üstelik takdir yetkisi, her hak için, örneğin hayat hakkı için söz konusu değildir. Nitekim intihar ve ötenazi³³ doğru görülmez.

Ayrıca, Rousseau ve Locke gibi düşünürlerin vurguladığı üzere, makul hiçbir varlık mevcut durumunu, daha kötü olması niyetiyle değiştiremeyeceği gibi, insanlar eşitlik ve özgürlüklerinden vazgeçmek sûretiyle kendilerini üçüncü bir kişiye karşılıksız kendini başkasına bağlayabilse de, özgür doğan çocuklarını bağlayamaz.³⁴

3.2. Genel İstem

Rousseau'ya göre doğa durumunda insanlar özgürdür ama bu, hudutları kişinin gücüyle belirlendiği için, güvence altında olmayan doğal özgürlüktür. İnsanlar, ayrıca güvende olmak için, doğal özgürlüğünün yerine, halkın oyuyla belirlenmiş ve gerçek bir yetki içeren toplum özgürlüğünü getiren bir toplum sözleşmesi yapmışlardır.³⁵ Bu mukavele, doğal eşitliği ortadan kaldırmaz. Tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddî eşitsizlik yerine manevî ve haklı bir eşitlik getirir.³⁶

³² Bk. Meryem, 19/80, 95; el-En'âm, 6/94, 164; el-İsrâ, 17/13-14; el-Bakara, 2/286; en-Necm, 53/38-39 vs.

³³ Ötanezi, tedavisi mümkün olmayan, ağır ve son derece ızdırıp verici bir hastalığa müptela kişinin, ızdırabına son vermek üzere, kendi rızasıyla öldürmek ya da ölmesini çabuklaştırıcı yöntemler uygulamaktır. Ötanezi, kötüye kullanılma, hastanın tedavi edilemezliğine dair hatalı karar verilmesi, yeni tedavi yöntemlerinin keşfedilme olasılığı gibi argümanlarla modern tıpta da tartışmalı bir konudur. Bk. Çağlayan, M. Muhtar, "Ötanezi ve İntihar", *Adalet Dergisi*, sy. 1, Ank. 1966, s. 17; Kaboğlu, İbrahim Ö., *Özgürlükler Hukuku*, İst. 1996, s. 150.

³⁴ Locke, John, "(Readings from) The Two Treatises of Civil Government", *Readings in Political Philosophy* (ed. F. W. Coker), New York 1961, s. 560; Hoşgörürü Üstüne Bir Mektup (trc. Melih Yürüşen), Ank. 1998, s. 17; Rousseau, Jean Jack, *Toplum Sözleşmesi* (trc. Vedat Günyol), İst. 1994, s. 19.

³⁵ Rousseau, a.g.e., 30, 43.

³⁶ Rousseau, a.g.e., 34.

Rousseau, bir yandan egemen varlığın sınırlarını aşamayacağı toplum sözleşmesinde bireylerin bir takım haklardan vazgeçmesinin söz konusu olmadığını,³⁷ öte yandan her bireyin kendini bütün haklarıyla topluma; sözleşmeyle ortaya çıkan '*genel istem*'e bağladığını ileri sürer. Ona göre, herkes kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların ayrıntı elde etmiş ve elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olduğundan, aslında, hiç kimseye bağlanmamış olur.³⁸ Bunun yanında, kendini kurmuş olan kişilerden oluştuğu için, egemen varlığın bu kişilerin çıkarlarına aykırı çıkarı olmadığı gibi, herkesin insan olarak sahip olabileceği özel istemi de yurttaş olarak sahip olduğu genel isteme aykırı ya da karşıt olamaz.³⁹ Ütopik biçimde kişilerin ferdiyetinin kaybolduğu bu açıklamalar, genel istemin nasıl tezahür ettiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Rousseau'ya göre, yalnız ortak yararı göz önünde tutma özelliğiyle '*genel istem*', özel istemlerin toplamından ibaret olan '*herkesin istemi*'nden ayrılır. Genel istem her zaman doğrudur, Oysa insanın kendi iyiliğinin ne olduğunu her zaman kestiremediği ve halkın da çoğu kez aldatılabildiğine bakılırsa, halkın kararları her zaman aynı doğrulukta değildir.⁴⁰ Rousseau'nun düşüncesinde, bireylerin tüm varlık ve gücünü hep birlikte genel istemin buyruğuna verdiği toplum sözleşmesiyle oluşan tüzel ve kolektif bir bütün içinde birey, egemen varlığın üyesi olarak kişilere karşı, sonra da devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı bağlanmış bulunmaktadır.⁴¹

'Genel istem' kavramının bu muhtevasıyla, millî iradeyi temsil ettiğini iddia eden siyasî irade için gerekçe oluşturabilecek soyutluğa sahip '*millet egemenliği*' kavramına temel oluşturmaktadır ki, bu özelliğiyle bireysel hak ve özgürlüklerin inkâr ve ihlalini haklılaştırıcı bir fonksiyona sahiptir. Temel ilgilerini liderlik ve liderin nitelikleri ve şartlarına veren⁴² Müslüman kelâmcılar ise, ne yönde tezahür edeceği belli olmayan millet egemenliği kavramına yabancıdır.

³⁷ Rousseau, *a.g.e.*, 43.

³⁸ Rousseau, *a.g.e.*, 25-26.

³⁹ Rousseau, *a.g.e.*, 28-29.

⁴⁰ Rousseau, *a.g.e.*, 39.

⁴¹ Rousseau, *a.g.e.*, 26-27.

⁴² Ayubi, Nazih, *Political Islam -Religion And Politics in The Arab World-*, London and New York, 1994, s. 15.

Bugünkü anlamda kurumsal ve tüzel kişiliğe sahip devlet kavramının gelişmemesi, birey-devlet ilişkisinin kavramlaşmamasına neden olmakla birlikte, halife, tasarruflarından bireysel olarak sorumludur ve dokunulmazlık hakkına da sahip değildir.⁴³ Dolayısıyla, toplum, siyasî iktidarı belirler, ancak soyut ve mutlak bir egemen varlığa kaynaklık edemez.

2.3. Sivil/Medenî Toplum

Çoğu düşünürlere göre, sosyal sözleşmeyle doğa durumundan medenî duruma geçilmiş ve doğal hakların yerini de '*medenî haklar (civil rights)*' almıştır. Onlardan Liberalizmin öncüsü sayılan John Locke doğa durumunu insanın, başkasının iradesine bağlı olmadan, malları ve kişilikleri üzerinde uygun buldukları gibi tasarrufta bulunacağı mükemmel bir özgürlük ve eşitlik durumu olarak açıklar. Bununla birlikte doğa durumu, başıboşluk durumu olmayıp, tüm insanlığa eşit ve bağımsız olduklarını; kimsenin başkasının canına, özgürlüğüne veya mülküne zarar vermemesi gerektiğini öğreten ve herkes için bağlayıcı bir 'doğa yasası (akıl)' vardır.⁴⁴

Locke, insanların kendilerini bir yönetim altına sokarak devletlerde birleşmelerinin temel amacının, -canlarının, özgürlüklerinin ve mallarının karşılıklı korunmasını da içeren- mülkiyetlerinin korunması olduğunu söyler. Ona göre, insan, toplum sözleşmesiyle, saldırganları cezalandırma erkini tümüyle; kendisinin ve insanlığın korunması için uygun gördüğü her şeyi yapma erkini ise toplumun koyduğu yasalarla düzenlemek üzere, kendisinin ve insanlığın korunmasının gerektirdiği ölçüde bırakır.⁴⁵ O'na göre, Allah, bireye bile kendi yaşamına sahip olma hakkını vermediğinden, siyasî iktidarın bireylerin yaşamına sahip olmasının hiçbir gerekçesi yoktur. Yalnızca başka bireylerin hayat ve haklarını korumak gibi daha önemli bir sebeple meşrulaşmadıkça, uyruklarının hayatlarına karşı devletin giriştiği bir eylem ahlâka aykırıdır ve bu yüzden yasal olarak geçersizdir ve dev-

⁴³ Mubarek, Muhammed, *Nizâmu'l-İslâm -el-Hukm ve'd-devle-*, Kahire 1394/1974, s. 24.

⁴⁴ Locke, "The Two Treatises of Civil Government", 530.

⁴⁵ Locke, *a.g.m.*, 558.

rim için 'yeterli karineye sahip bir haklılık durumu (a prima facie case)' var olur.⁴⁶

Fertlerin kendi kişisel egemenlik hakkına dayanarak yaptıkları sözleşmeyle siyasî toplumun oluştuğunu söyleyen⁴⁷ Thomas Paine de hakları '*tabiî haklar*' ve '*medenî haklar*' şeklinde kategorize eder. '*Tabiî haklar*', insanda varlığının gereği olarak bulunan haklardır. '*Medenî haklar*' ise bir insanın toplumun bir üyesi olmak sıfatıyla haiz bulunduğu haklardır. Her medenî hak, bireyin her zaman tek başına kullanamayacağı, bir tabiî hakka dayanır. Güven ve korunma ile ilgili bütün haklar bu türdendir. Tabiî hakları da iki kategoriye ayıran Paine'e göre, *ferdin kendinde alıkoyduğu tabiî haklar*, onları kullanma ve saydırma kuvvetinin bireyde, hakkın kendisi kadar tam ve mükemmel bulunduğu haklardır. Bütün dinî özgürlükler de dâhil olmak üzere fikrî haklar bu gruptadır. *Fertçe alıkonmayan tabiî haklar* ise, 'kendi davasında hâkimlik etme' gibi, bireyde hakkın kendisi tam olmakla beraber, onu kullanma ve saydırma kuvvetinin tam bulunmadığı, bu nedenle de onun için başvuru yeri olacak topluma bıraktığı haklardır.⁴⁸

Bu görüşlere göre, sosyal sözleşme, siyasî bünyeden önce gelen tabiî hakları yasal niteliğe kavuşturacak bir temel sağlıyor, bireylerin hak ve özgürlüklerine saygı devletin amacı ve yükümlülüğü oluyor, bu da devlet otoritesini sınırlandırıyordu. Sonuçta, sosyal sözleşme kuramının temel işlevi, zorba yönetime direnme hakkını ilahî hukuka refere etmeden aklî siyasî gerekçelerle ortaya koymasıydı. Onlara göre, ilahî olana bağlı kalındıkça, din adamlarının ve kilisenin iktidarı; meşruiyetini Tanrı'nın iradesinden almış bir kral ve devletin kısıncındaki bir 'tebaa'dan başka bir şey çıkmayacaktı. Oysa tevhit inancının gösterdiği üzere, ilahî irade ile beşerî irade ayırt edildiğinde, ne devlet ve siyasî otorite bir mülk olarak görülür ne de bireyin hakları kralın iradesine bırakılır.

3. Sosyal Sözleşmeye Yöneltilen Eleştiriler

Sosyal sözleşme teorisinin arka planında, metafizik kavramlardan ayıklanmış akılcı bir siyasî teori ortaya koyma girişimi vardır. Bu teorisinin başlangıç noktası durumundaki tabiî hâl kurgusu, bütünüyle

⁴⁶ Frankel, Charles, *Human Rights And Foreign Policy*, New York 1978, s. 18.

⁴⁷ Paine, Thomas, *İnsan Hakları* (trc. M. Osman Dostel), İst. 1988, s. 59.

⁴⁸ Paine, a.g.e., 55-56.

temelsiz; tarihî gerçekliğe, antropoloji, sosyoloji ve psikolojinin verilerine tamamen aykırı bir kurgudur.

Tarihî Gerçekliğe Aykırılık:

Başından beri bir aileye bağlı olmasından dolayı insan, belli bazı kuralları bulunan toplumsal yaşamının ve sosyal ilişkilerin dışında kalamayacaktır. Ayrıca, iktidar topluma içseldir.⁴⁹ Kur'ân'a bakıldığında, Allah'ın insanı yaratınca ona eşyanın isimlerini, konuşma ve sözü (beyân) öğrettiğini vurguladığı görülür.⁵⁰ Bu yetenek, insanların birbirini anlama ihtiyacının gereği ve diyalogun temelidir. İlahî irade, insanın diyaloga girmesini, toplum ve umran oluşturmaları irade etmiştir. Dolayısıyla münferit yaşam onun ruhî yapısına aykırıdır. Diğer insanlarla ünsiyet ve iletişim kuramayan birey, buhran içine düşer ve yaşama isteğini kaybedebilir. Belirtelim ki, bazı âlimlerin insanların tabîî hukuka göre yaşadıkları bir dönemin olduğu sonucunu çıkarttığı "*İnsanlar tek bir ümmetti...*"⁵¹ ayetindeki ümmet kavramı da münferit yaşam kurgusunu kaldırır. Ayrıca münferit yaşam süren insanların bir anda toplum sözleşmesi yapmaya karar vermeleri; özgürlüklerini başkalarının özgürlüklerine yer açacak şekilde belirleyen ve bir hak olarak güvenceye alan siyasî toplum oluşturmaları tarihsel olarak doğrulanamamıştır. Diğer yandan, doğa yasasına rağmen bir anda böyle bir sözleşmenin nasıl yapıldığı, her ferдин onayının nasıl sağlandığı ve özellikle güçlüler açısından nasıl geçerli olduğu açıklama gerektirmektedir. Toplum sözleşmesi, bir varsayım şeklinde ortaya konulduğunda da, asıl önemli olan bu varsayımın doğrulanması ve temellendirilmesi; insanlar arasında adeta sözleşme yapılmış gibi bir durumun hâkim olmasının niçin gerektiğinin açıklanmasıdır.

İnsanın Sosyal Tabiatına Aykırılık:

İnsan hakları, en başta medenî bir olgu, manevî bir değerdir. İnsanın doğallığıyla değil "doğa"yı ve "doğal"ı aşırıp medenî oluşuyla ilgilidir.⁵² Kendisini toplumsal bir varlık olarak göremeyen insan için

⁴⁹ Mourgeon, Jacques, *İnsan Hakları* (trc. Ayşen Ekmekçi-Alev Türker), y.y. ts. (İletişim Yay.), s. 14.

⁵⁰ er-Rahmân 55/4.

⁵¹ el-Bakara 2/213. bk. Yunus, 10/19.

⁵² Bireysellik, çağdaş insan haklarının temel bir özelliğidir. Çünkü öznesi, herhangi bir gruba mensubiyet dikkate alınmaksızın yalnızca bir 'insan' oluşu

beşerî-medenî değerlere sahip olamaz. İnsanın kişilik, karakter ve anlayışını etkileyen pek çok sosyal faktörün tesiri altında beşerî varoluşunu gerçekleştirdiği göz önüne alınınca, onun sosyal bünyeden kopmuş, soyutlanmış biçimde tabîî, aslî ve ezeli haklarının varlığı doğrulanamaz.

Ahlâkî kavramların olmadığı münferit yaşam yerini sosyal düzene bırakırken, bir anda mülkiyetin temel bir hak olarak tanınması da düşündürücüdür. Karşı uçta yer alan Marksist öğretisi ise doğal durum özel mülkiyeti reddedecek şekilde tasvir eder.

3.3. Ahlâkî Değerlerin İnkârı:

Aydınlanma düşünürlerinin temel ilgisi klasik özgürlüklere yer açacak şekilde siyasî iktidarın sınırlanmasıdır. Bunun için de siyasî toplum oluşumu ve amacının gösterilmesi yeterliydi. Dolayısıyla onlar, siyasî toplum olmadan bireyin kullandığı varsayılan özgürlükler üzerinde dururken, insanı tabiatın sıradan bir unsuru saymış, onun diğer varlıklardan ayrılan anlamını ve eşsiz özelliklerini, daha gelişmiş ve daha güçlü yapısına indirgemişlerdir.⁵³ Doğrusu, onlardan birçoğunun evrensel ahlâkî ilkelere atıfta bulunmaksızın tabîî haklardan bahsetmesi, doktrinde bir boşluk meydana getirmektedir. Çünkü 'doğa durumu'yla belirlenen insan, doğada tasarrufta bulunmasını (ahlâken) hakka dönüştürecek bir niteliğe sahip değildir. Bu bakımdan, doğa durumundaki özgürlüklerin toplumsal sözleşmeyle fiilen hakka dönüşmesi, bunlara doğru ve yerinde olma bakımından bir temel sağlamazlar. Bu temel, yaşamaya yön verecek sabit değerlere dayanmalıdır. Çünkü değerleri inkâr ettiğimiz zaman, 'değer' kavramı da değerini yitirecek, insan hakları öğretisi, herkesin herkesle savaşı ve korku dengesine dayalı bireycilik ve ben-merkezcilik üzerine kurulacaktır. Bu nedenle doğal haklardan söz ederken, yalnızca sosyal sözleşme varsayımına değil, ahlâkî değerlere de başvurulmalıdır. Diğer yandan doğa durumunda, toplum, sosyal ahlâk olmadığı gibi,

itibariyle bireydir. Ancak, yükümlü devlet olduğundan, siyasallık onun ikinci temel özelliğini teşkil etmektedir. İnsan hakları genellikle başka kişi veya gruplara yönelik iddialara temel oluşturmazsa da, devlete bunlarla ilgili 'hukuk ve düzeni gerçekleştirmek' yükümünü getiriler.

⁵³ Kılıçoğlu, İsmail, "İnsan ve Özgürlük Üstüne Bir Deneme", *Yeni Türkiye*, sy. 21, Ank. 1998, s. 691.

toplumsal ilişkiler olmadan takdir yetkisi, tanınma, yükümlü ve yükümlülük gibi hakkın koşulları ve unsurları gerçekleştiremeyeceği için özgürlük de gerçekte bir hak değil, başıboşluktur.⁵⁴ Gerçekte, özgürlükler ve hakların sınırlarının belirlenmemiş oluşu, bir anlamda, tanınmamış oluşu ve var olmayışı demektir. Ancak onlar, hakların ancak toplumsal yaşamla, toplumca tanınmak sûretiyle ortaya çıkabileceğini söylemek ve özgürlüğün temelini siyasî güce sahip iradede görmekle, özgürlük-otorite çelişkisini taraflardan birini aynı zamanda hâkim yaparak çözmeye çalışmak gibi tehlikeli bir yola sapmışlardır.

Ayrıca Mâide 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.

Diğer yandan siyasî toplumun oluşumundan önce din ve ahlâkın yokluğu iması neye dayanmaktadır? Oysa çoğu Mu'tezilîler marifetullahın a priori veya sezgisel bir bilgi, diğer birçok kelâmcı da Kadir-i Mutlak şuurunun fitrî olduğunu söyler. Birçok psikoloğa göre de dinî ilgi doğuştan gelir.⁵⁵ Yine tarih ve antropoloji araştırmaları, tarihte bir dinî inanca sahip olmayan toplum bulunmadığı sonucuna götürmektedir. Burada belirtelim ki, doğal hukuk ve doğuştan hakların metafizik bir köke, idelere dayanmasına yönelik tenkitler, konuya farklı dinî grupları dışlayıcı bir perspektiften yaklaşmaktadır. Oysa dinî kavram ve değerlerin yerine bir evrensellik yanılmasıyla ikame edilen sekülerci temel, insan haklarını dayandığı ortak ahlâkî zeminde koparmakta, dahası onun insan hakları için tek alternatif temel olarak düşünülmesi, insanların kendi mutluluklarına ilişkin arayış ve geleceklerini belirlemede izleyecekleri farklı yolları kapatmaktadır.

Ayrıca, yalnızca klasik özgürlüklere yer açacak şekilde siyasî iktidarın sınırlanması gereğini temellendirirken 'niçin?'i 'nasıl?'a indirgenmekte ve insanı tabiatın sıradan bir unsuruna dönüştürmektedir. İlâveten, hak kavramının en azından ahlâkî bağlamıyla, metafizik bir kavram olduğu görülecektir. Fiziğin sınırları içinde ve 'nasıl'ı niçin' gibi algılayan açıklamalar ise felsefî anlamda delil arayanlar için

⁵⁴ Kapani, *a.g.e.*, 39; Akın, *a.g.e.*, 381.

⁵⁵ Vergote, Antoine, "Çocuklukta Din" (çev. Erdoğan Fırat), *A.Ü.İ.F.D.*, XXII (1978), s. 318.

tatmin edici olmayacaktır. Oysa temellendirme sorunu, 'nasıl' dan çok 'niçin' ile ilgilidir.

Burada ahlâkî normlar ilahî hükümlerle ortaya çıktığından, akılda mündemiç olmadığını ileri süren Eş'arî görüşle Aydınlanma düşünürlerinin doğa durumu kavramı arasında belirgin bir ayrılık olduğunun altı çizilmelidir. İlahî mesajla gelen va'd ve va'id olmadıkça, insanların sorumluluklarını kavrayamayacağı üzerinde duran Eş'arî görüş açısından, insan davranışlarının özünde sabit bir ahlâkî değer içermediği için dinî normlardan bağımsız olarak *ileri sürülebilen* tabiî haklardan bahsedilemez. Bununla birlikte, dinî hükümler gelmeden önce davranışlar uhrevî cezaya konu olmadığı için, özgürlük aslî bir olgu olarak kalır. Bu noktada, Kur'ân'ın yeryüzündeki her şeyin insanın yararlanması için yaratıldığını belirtmesi⁵⁶ ve Fıkıh'taki 'aslî ibâha (serbestlik)' ilkesi,⁵⁷ İslâm'da özgürlüğün fıtrî bir vakıa olarak tanındığı anlamına geldiğinin altı çizilmelidir. Bunun yanında, Eş'arî görüş açısından doğa durumu kurgusu, siyasî güç-bireysel özgürlük ikilemi bağlamında herhangi bir fikir içermez. Çoğu Mâtürîdîler ise, kendine vahiy ulaşmayan kimsenin amel alanında uhrevî bir sorumluluk taşımadığı noktasında Eş'arîlerle birleşmekle birlikte, iyilik ve kötülüğün davranışın özüne ait ve akılla kavranılabilecek nitelikler olduğu hususunda Mutezile'yle birleşir.⁵⁸ Bu görüş, insan ilişkilerine yön verecek aklî-tabîî ilkeler, ahlâkî değerler olduğu ve dolayısıyla bunlara bağlı insan hak ve hürriyetleri bulunduğu fikrini ima eder.

Siyasî otorite-bireysel özgürlük ilişkisi, İslâm açısından tarihsel kurgu ve varsayımlarla değil, belli ilkeler bağlamında çözümlenebilir. İslâm'ın en önemli prensiplerinden biri, her şeyin; siyasî güç ve otoritenin de ilahî direktifler doğrultusunda, tüm toplum yararı için riayet edilmesi gereken bir emanet olduğudur.⁵⁹ Dolayısıyla, siyasî iktidar, ilahî bir hakka sahip olmayıp, halka ait olan ve toplumsal irade yoluyla ehline verilecek yetki anlamında düşünülmesi gereken emanetin yed-i emînidir. Dolayısıyla, İslâm açısından hak ve yetkilerde '*feragat*'

⁵⁶ el-Bakara 2/29; el-Lokmân 31/20; İbrahim, 14/32-33; en-Nahl, 16/14; el-Hacc, 22/65; ez-Zuhurf, 43/13 vs.

⁵⁷ Şatibî, *el-Muvâfakât*, I, 152.

⁵⁸ Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 178, 201.

⁵⁹ en-Nisâ, 4/58.

ya da 'devir' değil, 'emanet' anlayışı söz konusudur. Yönetici bireylerin ne kendi geleceğini belirleme özgürlüğünü ne de diğer insan haklarını devralır; o, insanların ona tevdi ettiğinin üstünde bir egemenlik hakkını değil, hakları en az müdahaleyle güvenceye alacak düzenlemelerde bulunma yetkisini yalnızca bir emanet olarak elinde tutar. Bu emanet (kamu velayeti), ilahî direktiflerle kayıtlı, halkın uzlaşmasına bağlı, toplumun iradesini temsil esasına dayalı; dolayısıyla sosyal ve siyasî açıdan topluma aittir ve -çoğu âlime göre- toplum tarafından hür bir seçim ve akabinde 'güvenoyu (biat)'la ifadesini bulan toplumsal sözleşme sonucunda ortaya çıkar. Nitekim bazı istisnalar dışında, fakihler ve kelâmcılara göre hilafette rıza ve seçim şart olduğundan, öncesinde hür bir seçimin olduğu biat gerçekleşmeden halifelik de teessüs etmez.⁶⁰

Bu anlayış çerçevesinde toplum sözleşmesinin ilk İslâm siyasî toplumunun oluşumunda fiilen gerçekleşmiş olduğu da ayrıca belirtilmelidir.⁶¹ Teorik açıdan da devlet başkanının tayini, halkın özgür iradeleriyle seçimi ve 'güvenoyu' denebilecek olan biat yoluyla iki taraflı bir 'anayasal sözleşme' örneği oluşturur. Dolayısıyla, İslâm hukukunda, Aydınlanma düşünürlerinin başvurduğu zımnî veya farazî bir sözleşme değil, gerçekleşme, geçerlilik ve son bulma bakımlarından hükümlerinin yürürlükte olduğu fiilî, hakikî bir sözleşme söz konusudur.⁶²

Nitekim devlet başkanı kendine emanet edilen yönetsel yetkilerinin kullanımından, hem iyiliği emir ilkesinin bir gereği olarak toplum önünde hem de emanet ve imtihan olgusunun sonucu olarak Allah huzurunda sorumludur. İslâm Fıkında halifenin 'vazifeleri'nden söz edilişi, bu güven ve sorumluluk anlayışına bağlı olup,

⁶⁰ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (trc. Ali Şafak), İst. 1994, s. 36; Senhûrî, Abdurrezzâk A., *Fıkhü'l-Hilâfe ve Tatavuruhâ* (Arapçaya trc. Nâdiye Abdurrezzak Senhûrî, nşr. T. M. eş-Şâvî), Kahire 1989, s. 256.

⁶¹ İslâm Peygamberi'nin Medine'ye hicretinin ardından düzenlenen 'Medine Vesikası', mevcut dinî ve etnik grupların tanındığı ve sosyal uzlaşmayı sağlayan bir sözleşmedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekâ ve dğr.), Beyrut ts., II, 147-148.

⁶² Bunun teorik ifadesi, Ebû Ya'lâ'da görüldüğü üzere, bu işe en layık (efdâl) kimsenin bile devlet başkanlığının ancak 'hal ve akd' grubu tarafından akdedilmekle gerçekleşeceği. Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, 238, 250.

istibdat ve mutlak egemenliğin tanınmadığını gösterir. Siyaseti ahlâkın önüne koyan anlayışların aksine İslâm'ın tevhit ilkesinin sosyal yansıması olan eşitlik ilkesi gereğince, kimse hukukun üstünde olmadığından, bireylerin özgürlüklerini kaldıramaz ve kısıtlayamaz.

4. Doğal Haklara Yöneltilen Eleştiriler

İnsanın tabîî özellikleriyle açıklanamayan hak ve özgürlükleri, toplumsal ilişkiler ve siyasî iktidarla açıklamak da hakların nasıl oluştuğunu gösterse bile niçin oluştuğunu gösteremez.

Doğal hukuk, 'doğa durumu yasası' dışında, 'olması gereken' anlamıyla değerlendirildiğinde, tarihsel olgu ve toplum açısından yapılan eleştiriler tutarlı olamaz; çünkü 'olması gerekeni' 'olan'la açıklamak, vak'a ve değer kavramlarını karıştırmak demektir.

Hukukun metot ve ilkeler bazında da tamamen izafi saymak, 'hukuk'u 'yasama' ile özdeşleştirmeye varacaktır.

Hakların yalnızca pozitif hukuktan kaynaklandığını, ama pozitif hukukun da fayda maksimiyle temellenmesi gerektiğini savunan faydacılık ekolüne göre de, hakların bazı mücerret ilkelerden çıkarsanması değil, '*en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğunu*', amaçlayan faydacı ilkelerle uyuşması önemlidir. Hakların ahlâkî terimlerle değil, faydacı terimlerle değerlendirilebileceğini ileri süren Jeremy Bentham'a göre hiçbir insan fiili mutlak olarak iyi veya kötü olmayıp, değeri kişinin kendi ya da başkaları üzerindeki tesirine, haz ve eleme bağlıdır. Dolayısıyla insan tabiatına has, ezeli ve evrensel bir hak yoktur.⁶³ Kelâmcılar ise, hasen ve kabîhin çeşitli anlamları arasında saydıkları 'insanın tabiatına uygun; yararlı ve maksada uygun olup olmamayı etik tartışma konusu yapmazlar. Çünkü bu anlamıyla iyi ve kötü, zafî olmayıp görelidir.⁶⁴

Bununla birlikte, Mu'tezilî görüşte, akılda sabit ahlâkî ilkeler olduğu gibi, 'ahlâkî değer'i ilahî iradeye bağlayan Eş'arî görüşte de 'mutlak iyi' olan ilahî irade değer ifade eder.⁶⁵ Dolayısıyla, değer

⁶³ Yayla, Atilla, *Liberal Bakışlar*, Ank. 1993, s. 89; Başgil, a.g.e., 588.

⁶⁴ İcî, Adudiddin, *el-Mevâkıfî İlmi'l-Kelâm*, Kahire 1325, 323-324; Âmidî, Seyfuddîn, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kahire 1967, III, 113-114.

⁶⁵ bkz. Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, İst. 1996, s. 110, 112.

yerine olguyu koyan Faydacılığın aksine, kelâmcılar açısından ya icmâlî biçimde ya da vahiy yoluyla akılla kavranan bir ide olarak sabit değerler ve insan tabiatı (fıtrat) söz konusudur ki, bu, faydacı ahlâk yerine bir ilkeci ahlâk ve olması gerekeni keşfe dayalı bir toplum anlayışı sunar.

Faydacılık, insan tecrübesinin, örneğin ahlâkî merhamet maksimi gibi, hayat, bireyin gelişimi ve paylaşımları sosyal ilgiler için en üst derece faydalı olduğu görülen ve dolayısıyla korumaya değer ilkeler yığını bıraktığını belirtir. Bu şekilde fayda maksimumundan hareketle, düşünce özgürlüğünün gerekli yararı adına J. Stuart Mill'de⁶⁶ ve benzer tarzda başka faydacılarda görüldüğü üzere, umumî bir insan hakları listesine kültürler arası bir mantıkî temel (rationale) verilebileceği ileri sürülür.⁶⁷

Mill, faydayı 'mücerret doğru'ya tercih eder ve tüm ahlâkî meselelerde faydayı, başvurulacak son kıtas sayar.⁶⁸ Oysa doğrunun alternatifinin fayda değil, yanlıştır. Çıkarların çatıştığı bir dünyada ahlâkî belirlemek için faydaya değil, maksimum faydayı belirlemek için ahlâka dayanmak gerekir.

Faydacılık, kendi itirafına göre, zaman ve kültür sınırlı bir felsefedir ve en kesin faydacı ilkeyi dahi atıl bırakacak makul sebepler olabilir. Böylesi bir felsefe, insanların prensibe karşı tutumunu yumuşatır, mazeretler ve istisnalar aramaya ve ahlâkî haz ve elem hesabına dayalı bir çeşit ekonomik sisteme dönüştürmeye yol açar.⁶⁹ Bu yaklaşımın sonucunda ahlâk, dayandığı menfaatin gerçekleşmesiyle işlevini tamamlamış olacağından geçici ve görelî bir ahlâktan,⁷⁰ daha doğrusu talepleri yücelterek değer diline yansıtan bir projeksiyondan ibaret olacaktır.

Diğer yandan neyin faydalı olduğunun kime göre tespit edileceği, çatışma halinde önceliği hangi değerlerin alacağı da açıklama

⁶⁶ Bk. Mill, J. S., *Hürriyet* (trc. Mehmet Osman Dostel), Ank. 1988, s. 31, 100-101.

⁶⁷ Frankel, a.g.e. 31-32.

⁶⁸ Mill, a.g.e., 19.

⁶⁹ Frankel, a.g.e., 32; Kılıç, a.g.e., 76, 82.

⁷⁰ Fâr, Abdülvahîd M., *Kanûnu'l-hukûka'l-insân fi'l-fikri'l-vad'i ve's-Şer'i atil-İslâmiyye*, Kahire 1991, s. 128.

gerektirmektedir. Bir kültürde ahlâken insanın yüceltilmesi veya toplumsal gelişim en önce gelen faydayı belirlerken, diğer bir kültürde faydalıyı, bireyin özgürlüğünü genişletip genişletmeme belirleyebilir. Bunun yanında, fayda yaklaşımı, birey üzerinde devletin nüfuz alanını genişlettiği ve baskıyı haklılaştıracak şekilde yorumlanabildiği için, bu meşrulaştırma zayıf kalmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla, ne faydacılıkla temellenen bir ahlâk insan haklarını güvenceye alacak bir hukuka ve siyasî yapılanmaya temel oluşturmakta yeterlidir ne de insanın *yalnızca bir insan olduğu için* sahip olması gereken haklar kavramıyla uyumludur.

Toplumcu Ekollerin Tenkitleri:

Toplumcu anlayışlar da, yukarıdaki argümanların yanında, negatif haklarının mutlaklaştırılmasını; bireysel-siyasî özgürlükleri tanıma sınırında durup, bu özgürlükleri kullanabileceği bir yaşamın gereklerini her birey için sağlayıcı düzenlemeler öngörmemesini tenkit eder. Doğal haklar ve toplum sözleşmesi, mahrum insanlar için bu hakları kullanma gücünü temin edecek '*pozitif statü hakları*'⁷²nu, yani '*sosyal ve ekonomik hakları (İkinci kuşak haklar)*' dışlamaktadır. Dolayısıyla o, I. kuşak haklar (negatif statü ve aktif statü hakları) için temel

⁷¹ Belirtelim ki, bireyin özgürlük hakkının melekeleri erginliğe ulaşmamış kimselere uygulanmayacağını, başkaları tarafından gözetilmeye muhtaç olanların, başkalarından gelecek zararlara olduğu kadar, bizzat kendi fiillerine karşı da himaye olunmaları gerektiğini söyleyen Mill'e (*a.g.e.*, 18, 156-157) göre, ergenlik çağına gelmemiş sayılabilecek geri toplumlar da böyledir. Bu durumda Mill'in faydacılığı, "Hükümdar sadece yaşamını ve devletin varlığını sürdürmeyi amaçlar. Bunu sağlamak için başvuracağı araçlar her zaman doğru ve övgüye değer olacaktır." diyen Machiavelli'nin (*Hükümdar* (trc. Selâhattin Bağdatlı), İst. 1985, s. 85.) 'gaye vasıtayı meşru kılar' şeklindeki siyaset felsefesini anımsatan bir noktaya uzanır. Çünkü ona göre, medeni olmayanları idarede istibdat, gaye onların ıslahı ve kullanılan vasıtaların haklılığı da o gayeyi fiilen sağlamaları ile sabit olduğu sürece, meşru bir hükümet tarzıdır. Mill, *a.g.e.*, 18-19.

Mill'in bu yaklaşımı, 1791 Fransız Anayasası'ndaki, Fransa'nın kolonilerinin İmparatorluğun bir parçası olmakla birlikte, Fransız Beyannamesi'ndeki hakların bunları kapsamadığını ifade eden maddesi (bk. Vyshinsky, Andrei Y., *The Law of The Soviet State* (translated from Russian by H. W. Babb), New York 1948, s. 555.) için de faydalı (!) bir zemin oluşturmaktadır.

oluştursa da bütün olarak insan haklarını temellendirmede yetersizdir. Jelinek'in tasnifiyle '*negatif statü*' ve '*aktif statü hakları*'ndan ibaret '*Birinci Kuşak Haklar*'ı içermekte, ancak mahrum insanlar için bu hakları kullanma gücünü temin edecek '*pozitif statü hakları*'nı, yani '*sosyal ve ekonomik hakları* (*İkinci kuşak haklar*)'⁷² dışlamaktadır. Doğal hukuk anlayışında başkalarının özgürlüğüne saygı dışında bireylerin pozitif yükümlülükleri olmadığından dengeli bir toplumsal doku oluşamaz.⁷³

Neo-liberalizmin öncülüğünü yapan Thomas Hill Green'e göre özgürlük, olumlu bir güç ve yeterlilik. Dolayısıyla insana bu imkânı sağlayan hukukî bir çerçeve yanında, bireyin fiilî olanaklardan, toplumun ürettiği mal ve hizmetlerden pay almasını da gerektirir. Çünkü örneğin kiracının toprak sahibiyle sözleşme özgürlüğü, eğer anlaşamaması, aç kalması demek oluyorsa, biçimden öteye gitmeyen bir özgürlüktür.⁷⁴ Bu bakımdan, özgürlük bireysel olduğu kadar toplumsal bir kavramdır. Her hakk da bir toplumsal ilişkiyle anlam kazanır.⁷⁵ Ortak refah ve pozitif özgürlük kavramlarıyla Green, sistemini pozitif haklar anlayışıyla tamamlar ve liberal hükümeti belli sosyal haklarla özgür bir topluma destek sağlaması gerektiğine inanır.⁷⁶ Burada, insanî varoluşunun gerçekleşmesi için toplumun şart olduğuna dikkat çekilmelidir. Çünkü birey, toplumsuz olamadığı gibi, toplumu kendisi yaratmıyorsa ona karşı sorumluluklarını üstlenmelidir.

Marksizm de insanın, üzerine doğal bir hukuk kurulabilecek statik özelliklere sahip sabit bir türsel özü olmadığını, aksine tarihin akışının baştan sona insan doğasının sürekli dönüşümünün bir kanıtı olduğunu ileri sürer.⁷⁷

Klasik haklar teorilerinin ve onlarla bağlaşıklık liberal sosyal teorilerin belirli bir tarih kesitindeki sınıfsal ilişkileri haklılaştırma çabası

⁷² 'II. kuşak haklar', sosyal ve ekonomik haklar yanında '*kültürel hakları*' da içerir. 'III. Kuşak Haklar' ise '*çevre, barış ve gelişme/kalkınma hakları*'nı içerir.

⁷³ Mütevellî, a.g.e., 343.

⁷⁴ Green, Thomas Hill, "Siyasal Boyun Eğme Yükünün İlkeleri Üstüne Dersler" (trc. Oğuz Onaran), *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi* (nşr. M. Tuncay), Ank. 1986, III, 163; Sabine, George, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi* (trc. Özer Ozankaya), İst. 1997, s. 146-147.

⁷⁵ Green, a.g.m., III, 162.

⁷⁶ Yayla, a.g.e., 8, 90.

⁷⁷ Bloch, a.g.m., 129.

olarak ideolojik bir işlev üstlendiğini öne süren⁷⁸ Marx için 'insanın haklarını sayıp duran cafcacılı liste' yerine, 'gösterişsiz Magna Charta' dediği işgününü 10 saatle sınırlayan yasa tercih edilir.⁷⁹ Marksist öğretinin şekli özgürlükler - gerçek özgürlükler ayrımı dikkat çekicidir. Marksist ve sosyalist görüşler, süreç içerisinde soyut hakların somutlaşmasını; hak ve özgürlüklerin salt burjuvazinin lehine değil, herkesin yararına biçimlenmesini savunmuştur. Sosyal hakların gündeme gelmesine, insan hakları öğretisinin sosyal hakları da kapsayacak şekilde evrimine; negatif hakların pozitif haklarla tamamlanmasına dolaylı olarak katkıda bulunmuştur.⁸⁰

Bununla birlikte, kişisel özgürlüğün insanın insanı sömürsünün kaynağı olduğunu ve hakların ancak sınıf çatışmalarıyla elde edildiğini ileri süren Marksizm'in insanın sosyal karakterinden hareketle onun ferdî tabiatını dikkate almaması ve bireysel özgürlükleri reddetmesi insan varlığını küçültücü bir sapmadır.

Âdil bir toplumu amaçlayan İslâm ise, mülkiyeti temel bir hak saymakla -onu bizatihi ve tek başına kötülüğün ve adaletsizliğin kaynağı sayan- Marksist öğretiden, hakkın kötüye kullanılmasını yasaklamak, mülkiyetin sosyal işlevine dikkat çekmek, sosyal sınıfların doğuştan ve değişmez sınıflar haline dönüşmemesi ve mülkiyetin yaygınlaşmasını öngörmekle⁸¹ de Katı Liberalizmden ayrılır. "Küçüklüğünden itibaren yaşam koşullarının günlük azığını kazanmak için çalışma zorunda bıraktığı bir kişi için fikir özgürlüğünün önemi nedir?" diye soran Marksist öğretisi, esasında Katı Liberalizm kadar ayrı sorunun muhatabıdır. Çünkü üretim araçlarına sahip olmayan ama çalışma ödevi olan, üreten ama mülk edinemeyen, dolayısıyla emeğine, topluma ve kendisine yabancılaşan bireyin düşünce, ifade özgürlüğünün, dini ve siyasî özgürlüklerin bilincine varması ve bunların gereğini hissetmesi zordur.⁸²

⁷⁸ Hatemi, Hüseyin, *İnsan Hakları Öğretisi*, İst. 1988, s. 176.

⁷⁹ Marx, Karl, *Kapital* (trc. Alaattin Bilgi), Ank. 1993, I, 293.

⁸⁰ İHEB'nin sosyal ve ekonomik haklara yer verilmesinde, beyannamenin hazırlandığı BM'deki müzakere sürecinde SSCB'nin de etkisi olmuştur. Bk. Çağır, O. Münir, "İnsan Hakları ve Tabii Hukuk", *İ.Ü.H.F.M.*, L/1-4 (1984), s. 113.

⁸¹ bk. el-Haşr, 59/7.

⁸² Marksist ideoloji, işbölümünün sonucu, başkalarının çalışma kapasitelerinin ve ürünlerinin tasarruf edilmesi için bir araç olduğu gerekçesiyle özel mülki-

Tabiî hukuk ve doğuştan hakların metafizik anlamlar taşıdığı gerekçesiyle reddedildiği de görülmektedir.⁸³ Bu görüşe göre, insanın doğuştan sahip olduğu sabit haklar değil, fikren gelişmiş, hürriyet bilinci uyanmış insanların duydukları hürriyet ihtiyacının bir ifadesinin hak talebi olarak ortaya çıkması, siyasî iktidara karşı ileri sürülmesi ve mücadelelerle elde edilen haklar vardır. Buna göre hukukî normların oluşumundaki evrim süreci, değişik kuşaklar içinde 'gerek-sinimler', 'çelişkiler' ve 'mücadeleler' üçlüsünde toplumsal etmenleri somutlaştırır. Hukuk kuralları, başlangıçta bir dilek olarak ortaya çıkar, sonra uyumsuzluğu ve çıkarlar çelişkisinin varlığını gösteren 'hak istemi' biçiminde somutlaşır, daha sonra bu sürecin itici gücü olan mücadeleler sonunda hukukî norm haline dönüşür. Ancak gereksinimler talebe dönüşürken, bunların insanın maddî ve manevî varlığının serbestçe gelişebilmesi için gerekli olduğu inancına dayanılır.⁸⁴

Bu yaklaşıma göre, durağan değil dinamik karaktere sahip; sürekli değişen ve gelişen insan hakları kavramı, ebedî, değişmez prensipler olarak anlaşılan tabiî hukuk kuralları ile değil, modern devletin plüralist (çoğulcu) yapısından doğan ve devleti insan hak ve hürriyetlerini tanımayan zorlayan sosyal gereklerle açıklanabilir.⁸⁵ Ancak tabiî

yeti kaldırmakta, özgürlüklerin ancak üretim araçlarının mülkiyetinin devlet tekelinde olduğu bir siyasal düzen altında güvenceye alınabileceği iddiasıyla, hükümete bireyleri devlet hizmetinde çalıştırma ve tüketim maddelerini ihtiyaçları oranında bireylere dağıtma yetkisi vermektedir. Ancak bu, Marks'ın iddiasının aksine toplumsal sınıflaşmayı kaldırmamış, üretim ve zenginliğin azalması yanında iktidardaki sosyalist parti üyeleri, üst-zengin tabakanın yerini almıştır. Bu ise ara sosyal sınıfların da bulunduğu öncekinden daha tehlikeli bir tabakalaşmadır. Dolayısıyla, siyasal gücü elinde tutan sınıfın hakimiyet aracına dönüşen devletin bu hakimiyet ilişkilerine son vermesini beklemekle Marksist teori ütopyaya dönüşmüştür. Geniş bilgi için bk. Çağıl, *a.g.m.*, 107; Mütevellî, *a.g.e.*, 349-353; Fâr, *a.g.e.*, 51-52; Çam, Esat, *Siyaset Bili-mine Giriş*, İst. 1975, s. 104.

⁸³ Meselâ, bk. Akın, *a.g.e.*, 381; Kapani, *a.g.e.*, 142-143. Marksizme göre, "Doğal hukuk, tanımlamaları, tarihe işlenmiş ve onun içinde gelişen bir şey olarak tarihten değil, bu tür sahte yüksekliklerde geliştirilmiştir. Yani yukarıdan, idealler olarak, fetiş biçiminde önceden karıştırılmış bir doğadan çıkarılmıştır." Bloch, *a.g.m.*, 132.

⁸⁴ Kapani, *a.g.e.*, 142; Kaboğlu, *a.g.e.*, 25-26.

⁸⁵ Kapani, *a.g.e.*, 143-145.

hakların, dolayısıyla insan tabiatına uygun değerlerin yokluğu, insan tabiatının, bir insan kavramının da olmadığı anlamına gelir. Aynı şekilde, ahlâkın epistemik temeli, ahlâkî yargıların soyut düzeyde ontolojik temele sahip olmasını; ahlâka konu olan davranışın özünde iyi veya kötü olmasını, bu da insanın belli fitrî özelliklere sahip olmasını gerektirir. Yoksa hangi taleplerin haklı ve insan için iyi, hangilerinin de asılsız bir iddia olduğu anlaşılamaz. Ayrıca, tek başına tarihsel arka plân ve fiilî oluşum, teorik temelleri ortaya koyamaz. Yine fertlerin hürriyet bilincinin dayandığı temeller ortaya konmadan bunların kuruntu ve haksız istekler olmadığı açıklanamaz. Diğer yandan, sosyal mücadeleler, insanın kendine yabancılaşmasına yol açan sonuçlar da verebilir. Nitekim 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. Meselâ, aklı yeterli düzeyde gelişmemiş ya da zihinsel hastalığı bulunan insanlar da sorumlu olmadıkları halde ahlâken belli haklara sahiptir ve bunlar hukuk tarafından da korunur. Dolayısıyla haklılık temeli, hakkı kullanma ve saydırma gücü değildir. Ayrıca, devlete karşı bireyin hak ileri sürebilmesini, bunun mücadelesinde başarı göstermeye bağlamak, yalnızca bir insan olma itibarıyla haklara sahip olma fikrine de karşıttır. Hâlbuki İslâm'ın tevhid ilkesi, mutlak adalet fikrini içermekte, dolayısıyla evrensel ahlâkî idelerin varlığını ve bunların sosyal çatışmalardan önce gelen ve göreceli ahlâk anlayışının üstüne çıkan pratiklerinin olacağını ortaya koymaktadır.

Tabiî hukuk fikrine yöneltilen bir eleştiri de, konseptin anlamsız; kat'î bir değer ve fonksiyondan uzak olduğu yönündedir. Çünkü insan haklarının soyut formüller halinde düşünülmesi, muhtevası ve uygulama koşullarını gösteren bir kanunla düzenlenmedikçe bizzat devleti etkili bir şekilde sınırlayamaz.⁸⁶ Oysa pozitif hukukun yaptırımına karşılık doğal hukuk, insan haklarını tespitite kılavuzluk eden vicdanî otoriteye sahip olduğu gibi, olması gerekeni keşfe dayanmayan, insan haklarını temel almayan bir hukuk sisteminin 'soyut idealler'den daha anlamsız olduğunun da bir ifadesidir. Doğrusu, siyasi

⁸⁶ Savcı, Bahri, *İnsan Hakları (Kanunilik Yolu ile Korunması)*, Ank. 1953, s. 21.

iradenin teyidinden ibaret bir hukukun İslâm nazarında da anlamı, heva ve zandan ibarettir.

Doğal hukuk fikrine yönelik bir tenkit de doğanın insan haklarına varlık verecek bir hukuku bulunmadığına dairdir. Buna göre, insan hakları, eşitliği temel alırken, doğada ancak eşitsizlik vardır. İnsanlar, aralarında ayırım konusu olan maddî niteliklere sahiptir. Doğanın ilahî sıfatların tecellisi değil de taşıyıcısı gibi tasvir edildiği üsluba katılmamakla birlikte, bu tenkitte işaret edilen olgu göz önünde bulundurulduğunda, hakların doğallığına, insan varoluşunu gerçekleştirmede bunlara sahip olmanın ve bunları etkin biçimde kullanmanın gerekliliğinden fazla bir anlam yüklenmemelidir.

Bir diğer tenkit de tabîi hukukun doğayı yasanın öznesi sayan anlamına yöneliktir. Buna göre, "doğa hiçbir standart veya ideal koymaz; standartlar doğal olmayıp, insanların tercihleriyle belirlenir. Doğal olayların ve doğal varlıklar olarak insanların kendi başına bir değeri yoktur... Doğal haklar iyi bir toplumun şartları olsa da bu şartlar, doğa tarafından verilmiş veya insanın özüyle ve zorunlu amacıyla mistik bir bağlantısı olan şartlar değil, fakat insanların kararlarıyla belirlenen şartlardır."⁸⁷ Katı Liberalizmin savunucusu Hayek de sosyal adaletin doğal kavramına dayandırılmasına karşı çıkarken bu noktayı vurgulamaktadır. "Âdil davranış kurallarının, eşyanın dış ve ebedî düzeninin bir parçası oldukları veya insanın değişmez doğası içinde sürekli kök salmış oldukları anlamında veya hatta insanın zihninde bu belirli davranış kurallarını benimsemesini zorunlu kılacak tarzda ve sonsuza dek geçerli olmak üzere biçim verilmiş olduğu anlamında, doğal olarak gösterilmesi için hiçbir haklı neden yoktur."⁸⁸

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 hukuk kavramının insan haklarına tek başına temel oluşturamayacağını yeterince göstermektedir. Yine bu soruyu, "Haklar mutlak mıdır, yoksa kullanımlarının sonuçlarına

⁸⁷ Macdonald, Margaret, "Natural Rights", *Theories of Rights* (ed. J. Waldron), 1992, s. 30-34'ten naklen Erdoğan, Mustafa, "İnsan Hakları Öğretisine Giriş", *H.Ü.İ.İ.B.F.M.*, XI (1993), s. 36.

⁸⁸ Hayek, a.y.

ilişkin bazı akılcı değerlendirmelerle sınırlı mıdır?" ve her şeyden öte "Kimin insan haklarını kullanmaya hakkı vardır?" gibi sorular izlenmektedir. Bazı düşünürler, sorunun doğru yanıtının 'herkes' olmadığını belirtir. Meselâ, reşit olmayan bir kimse, bu hakların en azından tümüne sahip değildir. O, bu hakları kendisi ve başkaları açısından erdemli ve güvenli biçimde kullanacak aklî kapasiteye de sahip değildir. Bebekler kullanamıyorsa, psikopatlar, caniler, yabancılar ne olacak? Kapasiteyi, kapasite yokluğundan ayıran kendiliğinden aşikâr bir çizgi yoktur ve böyle bir çizgi kesinlikle doğal hukuktan da çıkarılamaz.⁸⁹

Seküler yanıtın yeni sorunlar eklediği bu soruya İslâmî bakış açısıyla, tabîî hukukun ilahî mesajın kılavuzluğunda tespit edileceği cevabı verilebilir. Dünya insanın çeşitli ihtiyaç, ilgi ve yeteneklerine karşılık gelecek şekilde düzenlenmiş ve insana bu düzenden yararlanma olanak ve potansiyelleri verilmiştir. İnsanın, bu beşerî potansiyellerin fiiliyata geçmesi için Allah tarafından yaratılışın başlangıcında takdir edilmiş, yani kazanıma bağlı olmayan aslî hakları vardır. İslâm açısından haklarla ödevlerin birbirinin korelatı oluşu da sosyal alanda her hakkın bir ödevi gerektiriyor, mukabil yükümlülükler yerine getirilmediğinde hakların korunamıyor oluşudur. Tabîî haklar, insanın dinî, ahlâkî, aklî ve medenî boyutlara sahip yapısal özelliklerine bakılmak sûretiyle belirlenebilir. Bir değerler sistemi olan dinin rolü, bu süreçte insana kılavuzluk etmek, onu bencillikten ya da her problemi pragmatik ve faydacı bir yaklaşımla ele alan dar ufukluluktan kurtaran değerler sunmaktır. Meselâ, anne karnındaki (planlanmamış) bir çocuğun belli haklarını Allah'ın insanı dizayn biçimiyle açıklamayacaksa, hangi seküler, pragmatik ve faydacı yaklaşım tatminkâr bir temel sağlayabilir?

Anlaşılabacağı üzere, yaratılış öğretisi, insan hakları için daha güçlü bir temel teşkil etmektedir. Müslüman düşünürler, İslâm'da insan haklarının esasının, doğal haklar ve doğal hukuk kavramıyla ilişkilendirilen Allah'ın fıtratı olduğunu,⁹⁰ insana halifelik ödevi verilmesinden ve insanın 'nefs monad'ı ile Allah arasındaki, bu ödevi

⁸⁹ Wallerstein, Immanuel, *Liberalizmden Sonra* (trc. Erol Öz), İst. 1998, s. 145.

⁹⁰ Talbî, Mohammed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, XI (1985), s. 102. Referans alınan ayet için bk. er-Rûm, 30/30.

yüklenme 'ahd'inden doğduğunu⁹¹ ve insanın Allah tarafından onurlandırılması (tekrîm) olduğunu söylemişlerdir.⁹² İnsanın onurlandırılmasını esas alan yaklaşım, insan haklarının -kişisel kimliği güveneye alan ve insan toplumunu yükselten öz-saygı derecesinde- bireyin saygınlığıyla ilgili olduğunu düşündüğümüzde, yerinde bir hareket noktasıdır. Ancak bize göre, insan haklarının temeli, tevhit inancını, insanın onurlandırılmasının gerçek bir açıklaması, özü ve gayesiyle insan anlayışını da içeren yaratılıştır.

Yine İslâm'ın tevhit ilkesi, ilahî niyette içkin bir insan tabiatı olduğunu; tüm insanların Allah tarafından bir değişiklik söz konusu olmaksızın aynı yaratılış özelliği (fıtrat) ve insanlık onuruyla yaratıldığını vurgularken, ırk, renk ve dil farklılıkları temelinde ayrımcılık ve sosyal ayrıcalıklılığı,⁹³ Allah'a yakınlık için araya aracı koymayı reddetmek sûretiyle⁹⁴ de birey üzerindeki vesayeti kaldırmaktadır. Bu noktada, Kur'ân'da geçen misak olayının⁹⁵ insanın özgürlüğüne işaret ettiğinin altı çizilmelidir. Çünkü sorumlu tutulma, aynı zamanda sorumluluğu kavrayabilmeyi ve bunun aksine davranabilmeyi de ifade eder. Misak ayetinin devamında gelen "Daha önce atalarımız şirk koştumştuk, biz de arkalarından gelen bir nesildik; bizleri batıla sapanların yaptıkları sebebiyle mi helâk edeceksin?" demeyesiniz." ifadesi de insanın, toplumu taklitten doğan sınırların dışına çıkabilme imkânını dile getirmektedir. Bunun yanında, adalet ilkesi⁹⁶ sosyal siyasî yapılanmada denge unsurunun sağlanmasını; ilim ilkesi, taklit, zan ve şüphenin yerine akıl yürütme ve delilin,⁹⁷ nihayet makul, âdil ve vasat olanın

⁹¹ Hatemi, Hüseyin, "İslâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları" *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Ank. 1996, s. 4. Referans alınan ayet için bk. el-Arâf, 7/172.

⁹² Zuhaylî, Muhammed, *Hukûku'l-İnsân fi'l-İslâm -Dırâsetun Mukâranetun me'a'l-İ'lâni'l-Âlemî ve'l-İ'lâni'l-İslâmî li-Hukûki'l-İnsân-*, Beyrut 1418/1997, s. 130-132; Mubarek, a.g.e., 111; Muftî - el-Vekîl, a.g.e., 42. Referans alınan ayetler için bk. el-İsra, 17/70; et-Tin, 95/4; Sâd, 38/7.

⁹³ er-Rûm 30/22; el-Hucurât, 49/13; el-Kasas, 28/4-5.

⁹⁴ el-En'âm, 6/162-163.

⁹⁵ Araf, 7/172.

⁹⁶ el-Hadîd, 57/25; en-Nahl, 16/90; el-Arâf, 7/29.

⁹⁷ Bk. el-İsrâ 17/36; el-Arâf 7/179; el-Enfâl, 8/22. Kur'ân'da ilmin vahye dayalı ve hakikatle örtüşen bilgi olması dolayısıyla cahiliyye döneminin taklide dayalı bilgisi zan konumuna düşmektedir. Bk. en-Necm, 53/23. Bazı

öne çıkmasını, düşünsel özgürlüklerin güvenceye alınmasını; maslahat ilkesi de insan hak ve özgürlükleri üzerindeki sınırlamalarının belli değer ve amaçlara bağlı olmasını gerektirir. İslâm peygamberinin 'Medine Sözleşmesi'nde uygulamasını ve adalet, barış ve emân gibi kavramlarda fikrî zeminini bulan çoğulculuk ilkesi⁹⁸ özgürlüklerin ve farklılıkların sosyal ve siyasî alanda ifadesine imkân vermekte, şûrâ⁹⁹ ve iyiliği emir ilkeleri¹⁰⁰ de bireylerin kendi geleceğini tayin (self-determination), hukuk ve toplum yararına aykırı politikalara muhalefet etme hakkını ortaya koymaktadır.

1. İnsan Haklarını İnsan Doğası ile Temellendiren Görüşler

İnsan haklarının temellendirilmesi, doğal hukuk kavramına başvurulsa bile insan doğasına ilişkin bir açıklamayı gerektirdiği ve bazı düşünürlerin de insan haklarını doğal hukuka atıfta bulunmaksızın doğrudan insan doğasına dayandırdığı görülür. Aslında insan hakları, insanın doğal hakları mânâsına gelmektedir. Doğal hakların belirlenmesi ise en önce 'doğal'ın ve insan doğasının ne olduğunun belirlenmesini kaçınılmaz kılmaktadır ki, bu konuda çeşitli bakımlardan ihtilâf ve tartışmalar kendini göstermektedir. Bu makalede, insan tabiatı ve topluma ilişkin farklı noktalardan hareket eden farklı anlayışların insan haklarını temellendirme girişimleri ayrı ayrı ele alınacaktır.

2. Ahlâkî Doğa

İnsan haklarının ahlâkla ilgisi, öncelikle insan haklarının düşünsel boyutlarından olan eşitliğin manevî ve ahlâkî kapasite bakımından bir eşitlik oluşunda ve kavramın, bireyin ahlâken sahip olması gereken haklara işaret ediyor oluşunda ortaya çıkar. Bu nedenle, bazı düşünürler, insan haklarının temelini, insanın fizyolojik yapısının ötesinde ahlâkî tabiatında görürler.

Mutezilîler de taklide dayalı inancı, bilgi tanımının dışında tutarlar. Bk. Bağdadî, *Usûlü'd-Dîn*, 5.

⁹⁸ Bk. el-Mâide, 5/48; el-Hûd 11/118; el-Bakara 2/253. Ayrıca bk. el-Mümtehone, 60/8.

⁹⁹ Âl-i İmrân, 3/159; eş-Şûrâ, 42/38.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân, 3/104, 110 ve 114; el-Arâf, 7/165.

Bir ahlâk felsefesi ortaya koyan Kant'a göre, çevresi içinde önceden kurulmuş bir düzen içinde yaşayacağı iyi gelişmiş içgüdüleri verilmeyen insan, yaradılışın özelleşmemiş, akıyla hareket etmesi için serbest bırakılmış bir çocuğudur.¹⁰¹ İnsanın değerini ve özgürlüğünü, onun akıl ve ahlâkî kapasitesine dayandıran Kant'a göre, davranışın ahlâkî değeri, onunla ulaşılabilecek amaçta değil, onu yapmaya karar verdikten maksimde;¹⁰² kişiye ancak 'genel bir doğa yasası' olmasını isteyebileceği maksime göre davranmayı emreden ahlâklılık yasasına bağlılıktadır.¹⁰³ Böylesi kesin ahlâkî buyruklar ise kişiyi düşünülür bir dünyanın üyesi yapan özgürlük idesiyle olanaklıdır.¹⁰⁴

Kant'a göre, akıl sahibinin değerliliği, genel ahlâkî yasa koyucu olma yeteneğinde ve böylesi bir yasaya boğun eğmesindedir. Hiçbir şeyin (ahlâk) yasasının belirlediği değerden başka bir değeri yoktur. Her türlü değeri belirleyen (ahlâkî) yasamanın kendisi ise koşulsuz, eşsiz değere sahiptir ki, ancak 'saygı' sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir. Demek ki 'özerklik' insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir.¹⁰⁵

Ona göre saf akıldan çıkan "Akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır." ilkesine göre insan, "şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi bir amaç olarak vardır ve gerek kendine gerekse akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir."¹⁰⁶ Akıl sahibi varlığın diğer varlıkların üstüne yükselten ve bizzatîhî amaç olabilmesini sağlayan tek koşul, ona kendi kendine amaç koyma ve 'gayeler krallığına' üye olma imkânı veren ahlâklılıktır. Böylece ahlâklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeydir.¹⁰⁷ İnsan, özgürlüğünün özerkliği dolayısıyla, kutsal ahlâk yasasının

¹⁰¹ Heistermann, Walter, "Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri", *Felsefe Arkiivi*, S. 16, İstanbul Matbaası 1968, s. 52.

¹⁰² Kant, İmmanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (trc. İ. Kuçuradi), Ank. 2002, s. 13, 15.

¹⁰³ Kant, *a.g.e.*, 38, 54.

¹⁰⁴ Kant, *a.g.e.*, 72.

¹⁰⁵ Kant, *a.g.e.*, 52 vd.

¹⁰⁶ Kant, *a.g.e.*, 45 vd.

¹⁰⁷ Kant, *a.g.e.*, 52, 55.

öznesi olduğundan, iradesinde otonom ve kendi başına gaye olmalı, ilahî irade önünde bile araca dönüşmemelidir. Dolayısıyla "İnsan kutsal değilse de onun varlığında yine onun için, 'insanlık' kutsal olmalıdır."¹⁰⁸

Davranışın dış tarafıyla ilgili olan meşruluğun aksine, davranışın iç tarafıyla ilgili olan ahlâklılık, ampirik (deneye dayalı) bakımdan tespit edilemez. Bu yüzden Kant'a göre, ahlâklılık olmağa zorlanamayan insan, kendini içgüdülerine karşı ahlâk buyruklarıyla belirleyebilmek üzere, hür olmalıdır.¹⁰⁹ Dolayısıyla, hürriyet insanlığı temellendirir. Hür olma imkânı olmasaydı, ahlâkî kişiliğini, hak duygusunu ve onuru kaybeder, tabiatın tek düzeliliği içinde kaybolurdu.¹¹⁰ Âlemi numen âlemi ve fenomen/görünen âlemi şeklinde ikiye ayıran Kant'a göre, ahlâk ve hukuk akıl ile anlaşılan numen âlemine aittir. Hukukun amacı, her insan için azamî özgürlük sağlamak ve bir kişinin iradî fiillerini diğerlerinin iradî fiilleri ile uzlaştırmaktır.

Kant'ın ahlâk felsefesi, 'iyi' kavramını öne çıkartırken, 'haklar (rights)' ve 'iyi (good)' arasındaki ilişkide, birincinin ikinciye öncelik verdiği siyaset ve hukuk anlayışı,¹¹¹ hak ve özgürlükleri öne çıkartmaktadır. Ancak, görünen âlemin ötesinde olan Tanrı kavramının apriori olmadığını söyleyen, pratik akıl açısından iyilik ile mutluluğun birleşmesini, bu nedenle de -iyilik ile mutluluğun birleşmesini garanti edecek- Tanrı idesini gerekli gören Kant'ın, diğer yandan sosyal yaşamda anlam kazanan ahlâkî kavramların kaynağının tamamen apriori olarak akılda bulunduğundan söz etmesi,¹¹² onun ahlâk temellendirmesinde sorun oluşturmaktadır. Ayrıca, normatif önermelerin apriori olduğu da doğrulanamaz. Çünkü önermelere normatif karakter veren vicdan, bir yetenek olarak fitrî olmakla birlikte, ancak terbiye ile gelişir.

İnsan hakları kavramı açısından Kant'ın felsefesinin önemi, insanın iki temel özelliğine, aklîlik ve ahlâkîliğine dikkat çekmesi ve insanın bizatihi amaç olduğu sonucuna ulaşmasındandır. İHEB(İnsan

¹⁰⁸ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi* (trc. İsmet Zeki Eyüboğlu), İst. 1996, s. 141-142.

¹⁰⁹ Heistermann, *a.g.m.*, 58.

¹¹⁰ Heistermann, *a.g.m.*, 60-61.

¹¹¹ Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Ank. 1994, s. 36, 196.

¹¹² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 27, 44.

Hakları Evrensel Beyannamesi)'nde de bu iki özellik, 'akıl ve vicdan sahibi' olma şeklinde vurgulanır ve bireye amaç olarak merkezî bir yer verilir.

İnsan haklarını ahlâk ve güven kavramı ile temellendiren Milne'ye göre de bireylerin yalnızca insan olarak sahip olduğu haklar olduğundan evrensel olması gereken insan haklarının varlığı, ancak onları içeren evrensel bir ahlâkın, yani doğal hukukun varlığıyla mümkündür.¹¹³ O, ahlâkîlik olmadan hukuk ve toplum yaşamın kesinlikle olamayacağını vurgular. Çünkü ahlâkîliğin yokluğunda, dürüst olma ve sebepsiz şiddetten kaçınma gibi belli ahlâkî buyruklar ve dolayısıyla bunların karşılıklı olarak tanındığını varsayan 'güven' için hiçbir temel olamaz ki, bu, herkesin birbirine düşman olması demektir.¹¹⁴ Ancak, ahlâkın güvene dayandırılması, ahlâkın diğerkâmlık ve iyilikseverlik gibi değerlerini geriye iten pragmatik/faydacı bir anlayıştır.

Kültür ve ahlâk anlayışları farklı olsa da, bütün insanların ahlâkî ve sosyal varlıklar olduğunu belirten Milne'ye göre, bir insanın ahlâkî konumunu/özelliğini inkâr, tüm insanlar için aynı olan bu temel değeri tanımamaktır. Bu temel değer sonucunda olan eylem ve kaçınma türünden gereklilikler, evrensel ahlâkî yükümlülüklerdir. İnsan hakları da bu evrensel yükümlülüklerle tekabül eden ahlâkî haklardır.¹¹⁵

Bir görüşe göre de insan haklarının kaynağı, 'insanın ahlâkî doğası'dır. Aksine, bilimsel olarak belirlenebilir ihtiyaçlarla tanımlanan fizikî 'insan doğası' insan haklarını temellendiremez. Çünkü insan haklarına hayat için değil, fakat onurlu bir hayat için ihtiyaç duyulur.¹¹⁶

Dolayısıyla, insan hakları, insan onuru ve potansiyeline ilişkin belli bir ahlâkî görüşün temel hakların tesisi yoluyla gerçekleştirilme-

¹¹³ Milne, A. J. M., "The Idea of Human Rights: A Civil Inquiry", *Human Rights, Problems, Perspectives And Texts* (edited by F. E. Dowrick), Durham 1979, s. 23.

¹¹⁴ Milne, a.g.m., 24-26.

¹¹⁵ Milne, a.g.m., 29-30.

¹¹⁶ Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory And Practice*, Ithaca And London 1989, s. 16-17.

sini amaçlayan sosyal bir pratiktir. Böylece kavram, belli bir ahlâkî görüşün belirlediği kişi tipinin gerçekleştirilmesini hedefleyen bir siyasî ve hukukî projeye dönüşmektedir.¹¹⁷

Daha temele inildiğinde ahlâkî doğanın tam olarak neyi ifade ettiği sorusu karşımıza çıkacaktır. Bu sorunun yanıtı, onun ahlâk anlayışının indirgemeci olduğudur. O, insan hakları kavramını, bir sosyal ahlâk şeklinde kavramsallaştırmakta; ahlâkında psikolojik sapmalara da yer açmaktadır.¹¹⁸ Anlaşılan onun düşüncesinde ahlâkî doğa, bireyin onur hissiyle özdeşleşmektedir. Böyle olmasaydı, ahlâkî doğa psikolojik sapmaların yasallaşacağı boşluklar içermez, bireysel özgürlük yanında başkalarının onurunu sağlamak gibi bir yükümlülük de getirirdi. Diğer taraftan sabit değerlerden uzak, çıkar amacına indirgenmiş bir ahlâk anlayışı, insanca muamele kavramını işlevsiz bırakacaktır.

Hakları insan doğasına dayandırma, aslında, insan tabiatına ilişkin kapsamlı bir açıklama gerektirir. Aslında tartışma da bu noktada başlar. Meselâ, insan doğasına seküler yaklaşım ile İslâmî anlayış arasında devasa bir farklılık vardır.

Esasında, 'Mutlak Hakikat (Allah)'in varlığından hareketle bir 'aşkın değerler' alanı kabul edilmedikçe evrensel geçerliliği olan bir insan hakları öğretisi geliştirebilmek mümkün değildir. Çünkü 'beşer kelamı', belli bir sosyo-kültürel çevrede, bireylerin bilgi ve anlayış kısıtlılıklarıyla ve muhalifleriyle birlikte var olur.

Bakış açısı ne olursa olsun, insan haklarının temellendirilmesiyle ilgili teoriler, bu hakların ahlâkî niteliğini kabul etmekte, ancak ahlâklılığın kökenine ilişkin olarak insan haklarının değerini taşıyacak güçte bir düşünce ortaya koyamamaktadır. Tek boyutlu bir ahlâk anlayışından, dar bir sosyal ahlâktan öteye gidememekte ve meşrûluk ile ahlâkîliği birbirine karıştırmaktadır. Hâlbuki ahlâkîliğin temel bir koşulu da, davranışın çıkar sağlama düşüncesinden uzak, özveride bulunmayı içeren bir iyilik niyetiyle yapılmasıdır. Bu koşul, İslâm açısından da bütün dinî yaşantının temelini oluşturur. Elbette ahlâkî davranışlar, failine bir güven durumu veya bir başka çıkar sağlayabi-

¹¹⁷ Donnelly, *a.g.e.*, 18.

¹¹⁸ Donnelly, *a.g.e.*, 13, 19.

lir. Ancak bu güven durumu ve çıkar ahlâkî davranışın motivi değil, sonucudur.

3. Rasyonel Doğa

İnsan haklarını doğal hukuka atıfta bulunmaksızın insan doğasına dayandıran bir görüşe göre de insan doğasının iki temel özelliği vardır: 'Zorlamadan kaçınma' ve 'rasyonellik'. Zorlama altında olma, aklın atıl bırakılmasıdır ve insanın körelmesine yol açar. Haklar ise insanın özelliklerine uygun koşulları oluşturur. Onlar, bireyin eylem özgürlüğünü koruyan, fakat diğer insanlara hiçbir zorunluluk (ödev) yüklemeyen 'moral ilkeler'dir.¹¹⁹ Bu anlayışta kişisel mutluluk en üst ahlâkî amaçtır; ne kendini başkaları için ne de başkalarını kendisi için feda etmemesi gerektiğini ve hayır işlerinin büyük bir erdem olmadığını söylemesi,¹²⁰ başkalarının özgürlüğünü ihlalden kaçınma kertesinde kalan, sığ bir ahlâk anlayışına yaslanmaktadır.

Belirtelim ki, insanın akıl ve vicdan sahibi varlık oluşu, Kur'an açısından da belli beşerî yükümlülüklerle ve tanınması gereken haklara temel teşkil etmektedir. Kur'an'a göre, Allah, insana objelerle ilgili algıları bilgi formuna dönüştürmeyi öğretmiş;¹²¹ mutlak ve her şeyi kuşatan ilminden ona bağışta bulunmuştur.¹²² Aklı kullanmamak da insana mahsus ilahî ikramı heba etmek demektir.¹²³ Akıl, teklifin temeli (menât)¹²⁴ ve ön-kşuludur. İslâm'ın nazarında, Allah, günaha karşı insanları hacz altına almayı irade etmediği,¹²⁵ bir peygamberin

¹¹⁹ Rand, *a.g.m.*, 322. Rand, Ayn, "İnsan(ın) Hakları" (trc. Atilla Yayla), *Sosyal ve Siyasal Teori* (nşr. A. Yayla), Ank. 1993, s. 319, 322.

¹²⁰ Ayn Rand'la Röportaj (trc. Ataç Ünlü), <http://www.objektivist.net/roportaj.htm>

¹²¹ el-Bakara, 2/31; Rahman, 55/3-4.

¹²² Rahman, 55/1-4; Alak, 96/3-5.

¹²³ Fuzulî, *a.g.y.*; Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, 136-137. İbn Cevzî, *ebu'l-Ferec Abdurrahman, Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs* (nşr. Mahmud M. el-İstanbulî), yer yok, 1396/1976, s. 81.

¹²⁴ el-İcî, Adûduddin, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut ts. (Âlemü'l-Kütüb), s. 146.

¹²⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân -Tefsîru't-Taberî-*, Beyrut 1412/1992, II, 4.

bile insanların vekili ve vasisi gibi davranamayacağı,¹²⁶ beşerî bilgi mutlak olmadığı¹²⁷ için bireyin akıl ve vicdanının vesayet altına alınması, gelenekle sınırlanması, akıl, vicdan ve ilahî gayeye aykırıdır. Ama başka insanların da insan onuruna yaraşır bir hayat sürebilmeleri için çalışma da insanî bir özelliktir; bu özellik doğal yaşam ile medenî yaşam arasındaki temel ayrım noktalarındandır.

Rasyonel doğa kavramı, pozitif özgürlük anlayışını da gündeme getirmektedir. Bu tartışmanın temeli, neyin aklı olduğu sorunun yanıtıyla ilgilidir. Ayn Rand örneğinde görüldüğü üzere, insan haklarını tanımayan despot bir iktidarın yönetimindeki ülkenin demokratik ve insan haklarına saygılı olduğu varsayılan başka bir ülke tarafından işgali rasyonel görülebileceği gibi,¹²⁸ bunun pozitif özgürlüğün ilk

¹²⁶ Bk. Zümer 39/41; En'am 6/107; İsra 17/54; Furkan 25/43; En'am 6/66; Çaşkiye, 88/21-26.

¹²⁷ el-Bakara, 2/216, 232; Al-i İmrân, 3/66; en-Nahl, 16/74; en-Nûr, 24/19; Yusuf, 12/76.

¹²⁸ Rand, "İnsan(ın) Hakları", 318. Rand, herhangi bir hür ulusun, Sovyet Rusya'yı, Küba'yı ya da diğer bir 'bağımlı devlet'i işgal etmeyi ahlâkî bir hak olarak kabul edebileceğini iddia etmektedir. Çünkü, vatandaşlarının haklarını ihlal eden bir devlet kanun dışıdır ve hiçbir hak iddia edemez. Bk. *Ayn Rand'la Röportaj*, <http...> Bu yaklaşımın insan hakları, demokrasi gibi kavramların gelişmiş ülkelere 'emperyalizmin troyası' olarak kullanımını gerekçelendirdiği açıktır.

Burada, Vietnam yenilgisi ve Watergate skandallarından sonra –ve henüz başkan seçilmeden önce- Carter'ın başdarüşmanı Brzezinski'nin ABD'nin 'kendi içine kapanmasını önleyecek tek şeyin insan hakları teması etrafında kamuoyunu harekete geçirmek' olduğunu söylediğine dikkat çekilmelidir. Nitekim, bunun uluslararası politikada başat bir yönelim haline geldiği söylenebilir. Yılmaz, Veli, *Helsinki Demokrasisi ve İnsan Hakları*, İst. 1992, s. 30.

Bu olayın diğer yüzü, tarihsel sorumluluklardan feragattir (!). BM tarafından yürütülen uluslararası etkinliklerde, bir yandan gelişmekte olan ülkelere insan hakları ihlallerinin gelişme yetersizliği nedeniyle doğrulanamayacağı, dolayısıyla bu ülkelere "geleneksel özgürlükleri" tanıyan, güvenceye alan demokratik yönetimlerin kurulması savunulurken, diğer yandan belli ekonomik ve sosyal hakların ertelenebileceği söylenir. Akıllıoğlu, Tekin, *İnsan Hakları I*, Ank. 1995, s. 24. Gelişmiş ülkelerin insan hakları ihlalleri görülen ülkelere yönelik müdahalelerine uluslararası insan hakları literatüründe 'insanî müdahale (humanitarian interference)' adıyla bir değer yüklenmekte, ama yaklaşık üç yüzyıldır sömürdükleri, dolayısıyla da yoksulluk ve sefaletlerin

şartının ihlali sayılması da mümkündür. Dolayısıyla neyin akl-ı selime uygun olduğu, belli bir paradigmadan/değerler silsilesinden bağımsız olarak ileri sürülemez. Akl-ı selim ve zorlamadan kaçınma çatıştığı zaman ne olacak ve hangisi kimlerce tercih edilecektir?

4. Beşerî İmkân ve İhtiyaçlar

İnsan tabiatının, farklı bakış açılarıyla bağıntılı belirsizliğini kaldırmak için, beşerî potansiyeller ve/veya ihtiyaçlarla açıklandığı da görülmektedir.

Beşerî İmkânlar

İnsan haklarının insanın değerini tanıma ve koruma istemleri olarak ortaya çıkan bazı gerekleri dile getirdiğini belirten İonna Kuçuradi'ye göre, insanın canlılar arasındaki özel yerini ifade eden insanın değeri ya da onuru, onun özelliklerinin bütünü, diğer canlılardan onu ayıran olanaklardır. İnsanın bu yapısal özelliklerini korumak, yani kişilerde insanın olanaklarını geliştirmek her bireyin ödevi, aynı zamanda insan türünün davası, diğer taraftan da bu türün üyesi olan her tekin hakkı oluyor.¹²⁹ Ancak, beşerî imkânları saptamanın objektif bir yolu var mıdır? Bu, hayata ve varoluşa ilişkin anlamlandırmalardan bağımsız olabilir mi? Acaba, değer bilgisi varlık ve imkân bilgisini yönlendirecek mi, yoksa varlık ve imkân bilgisinden değer bilgisine mi ulaşılacaktır? Eğer önceden hiçbir yargı içermiyorsa, değer yargısına nasıl geçecektir? Ya da, örneğin, Kur'an'da temel bir yaratılış özelliği (fıtrat), beşerî bir olanak olan din duygusunun, özellikle de '*dinî ahlâk*'ın yerinin ne olacağı tartışması hangi sistematik bilgiyle cevaplanmalıdır?

Diğer bir görüş de insanın potansiyel ve olanaklarında temellendirilecek 'yaşanmaya değerlik' kavramı ile insan onuru arasındaki bağıntıyı vurgular. 'Yaşanmaya değerlik' kavramı, insanın kendisini var edemediği ve geliştiremediği yaşam biçiminin yadsınması gereği-

den sorumlu oldukları üçüncü dünya halklarına karşı ise bir sorumluluk üstlenmemektedirler. Keleş, Ruşen – Hamamcı, Can, *Çevrebilim*, Ank. 1993, s. 68.

¹²⁹ Kuçuradi, İonna, "Felsefe ve İnsan Hakları", *İnsan Haklarının Felsefî Temelleri* (nşr. İ. Kuçuradi), Ank. 1996, s. 49.

ne götürür.¹³⁰ Görüldüğü üzere, olanaklardan haklara geçilmesi, kendiliğinden olan bir geçiş olmadığından, bu yaklaşımda, insan onuru kavramına başvurulmaktadır. Ancak, onurun yine olanaklardan çıkarsanması,¹³¹ değer kavramını aşındırmaktadır.

Diğer yandan insan haklarının insanın sahip olduğu olanaklara dayandırılması durumunda, bu olanakların kesin olarak neleri içerdiği ve hangi yönde kullanılacağına dair bir kriter/kıstas tespiti veya bir öğretiyeye dayanma ihtiyacı doğmaktadır. O halde hakların temeli, olanaklardan önce değer kavramına uzanır. Bu değer ise göreceli, geçici değil, sabit ve objektif olmalıdır.

Beşerî İhtiyaçlar

Beşerî ihtiyaçları saptama güçlüğü: İnsan doğasını belirlemek için kullanılan ihtiyaç kavramı ise, doğa kavramı kadar belirsizdir. Gerçek insan ihtiyaçlarının neler olduğu, bunlardan hangilerinin öncelikli olduğu, ne şekilde hak doğuracağı bilimsel olarak tespit edilememiş olmadığı gibi, felsefi açıdan da tartışmalıdır.¹³² Meselâ, sosyal sözleşme düşünürlerinin -soyut bireyci eğilimin sonucunda münferit yaşam kurgusundan söz ederken- insanın ötekilerle diyalojik ilişki içine girme, özgünlük ve aidiyet duygularını yaşama gibi psiko-sosyal ihtiyaçlarını,¹³³ toplum oluşturma ve bunun gerektirdiği sosyal düzen-

¹³⁰ Gemalmaz, Mesut, "İnsan Hakları Temellendirilmesinden Tanımlanmasına", *Bahri Savcı'ya Armağan*, Ank. 1988, s. 250-251.

¹³¹ Bk. Gemalmaz, a.g.m., 250.

¹³² Erdoğan, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, Ank. 1999, s. 172; Akal, Cemal Bâli, "Haysiyet ve Hak", *Defter -Edebiyat, Tarih, Politika ve Felsefe-*, sy. 40, İst. 2000, s. 16-17; Çoban, Ali Rıza, "İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, Tartışmalar", *Yeni Türkiye*, sy. 21, Ank. 1998, s. 198; Ağcan, Muhammed A., "Modern Avrupa Düşüncesinin Oluşum Serüveni Çerçevesinde İnsan Haklarının Felsefi Temelleri", *İnsan Hakları Araştırmaları*, sy. 1, İst. 2003, 20-21.

¹³³ Sosyolojik açıdan insan hakları, bireyin hem topluma aidiyetine; diğer insanlarla ortak değerleri, idealleri, normları paylaşmasına hem de otonom olabilmesiyle ilgilidir. Kur'ân'ın öngördüğü insan ve toplum da sözünü ettiğimiz paylaşma ve özerklik durumları arasındaki dengeyi korumalıdır. İslâm, insanı bir yandan yegane ve otonom bir varlık diğer yandan insan türünün aslı bir unsuru olarak görür. Bireyi, özne olmaktan çıkartan, toplumu bireylerin hiç sahip olmadığı bir değer taşıyıcısı sayan toplumcu anlayış kadar, toplumda aktivitenin merkezi birimi olan bireyin kolektif

leme, yasama ve hukuk gibi medenî ihtiyaçlarını göz ardı ettikleri görülür.

Yine, Kur'ân'ın din ve ahlâkî zarurî maslahatlardan kabul etmesine karşın sekülerci görüşün dini miadını doldurmuş bir olgu saydığı, ahlâkî da dinden kopardığı görülür. Dolayısıyla, beşerî zorunlu ihtiyaçların belirlenmesi de aslında başka bir fikri alt yapı gerektirdiği gibi, bir ihtiyacı hakka dönüştürecek bir kriterin/kıstasın tespitine yönelik açıklamalar¹³⁴ da insanın doğası, özü ve değeriyle ilgili tartışmaları yinelemekten öteye geçmemektedir.

İslâm'a bakıldığında, gerek ilahî mesajın gelişi gerekse onun içeriği hükümler, insanların maslahatlarını gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu nedenle de maslahat usûlün temel ilkesidir. Bu ilke, insan haklarının içerik olarak açılımının tespiti ve korunması yönünde öz, temel bir prensip oluşturacaktır ve İslâm'da haklar, aynı zamanda ilahî kanunla tanınan, onların konulmasında maksat oluşturan haklar olarak karşımıza çıkacaktır. Bunlar arasından insan hayatının, toplumun varlık ve istikrarının bağlı olduğu zorunlu maslahatlara '*zarûriyyât*' veya '*mesâlih-i zarûriyye*' denilir.¹³⁵ Bunları, yeni bir yaklaşımla şöylece özetleyebiliriz:

yükümlülüğünü inkar eden bir anlayış da İslâm'la uyumsuz. Bireyin devletle ilişkisinin temeli, ortak toplumsal sorumluluktur ki bu, bir yandan toplumun hiçbir şekilde bütünüyle bireyden bağımsız olamayışına diğer yandan da bu bireyin toplumda önemli ve aynı zamanda yönlendirici bir unsur oluşuna dayanır. Bk. es-Sibâh, Suâd Muhammed, *Hukûku'l-İnsân fi'l-'Asri'l-Muâsir*, Lübnan 1997, s. 21-22.

¹³⁴ Sibâh'a göre, bir ihtiyacı hak derecesine yükseltecek ahlâkî bir esasın bulunması kaçınılmazdır. Bu da iki şartın bulunmasıyla olur: 1) Toplum düzeni içinde yer alan bir birey olarak insanın hayatını düzgün bir biçimde sürdürmesi için bu ihtiyacın zorunlu olması, 2) toplumun bu ihtiyacın karşılanmasını onaması ve tüm bireyleri için bunu bir hak kabul etmesi. Sibâh, *a.g.e.*, 46. Belirtelim ki, bu ikinci durumda da hak, yerel bir kültürün göreceli ahlâkıyla temellenmiş olacaktır. Ayrıca toplumun tanınması, bir ihtiyacın ahlâkî anlamda hakka dönüşmesi için yeter sebep midir? Bunun yanında bu gibi kriterler '*kültürel haklar*' konusunda yol gösterici olabilir mi?

¹³⁵ Bk. Şâtibî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a* (trc. Mehmet Erdoğan), İst. 1990, II, 9; Hudarî, Muhammed, *Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1389/1969, s. 300-301; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İst. ts. (Dersaadet Yay.), s. 379.

İslâm siyasî düşüncesinde devlet başkanı tayininin gereklilik ve fonksiyonu da yine insan yararıyla (maslahat) açıklanır. Onu *şer'an* vacip sayanlar, bu konuda bir nass bulunduğunu söylemezler; ilk Müslüman toplumundan itibaren yönetici seçimi üzerindeki konsensus/uzlaşma ve dinî hükümlerin uygulanabilmesi yanında 'insanların karşılıklı yararlarının korunması', 'zarurî ihtiyaçlarının giderilmesi' ve 'siyasî gücün toplumsal zorunluluk oluşu' gibi akli delillere dayanır. Aslında, insanın münferit halde yaşama güçlüğü, bir toplumun varlığını, toplumda görülen çıkar ve amaç farklılıkları da toplumda içkin bir temel olarak siyasî bir otoritenin varlığını gerektirir. Dolayısıyla, akli-beşerî gereklilikle dinî gereklilik birleşmektedir. Ancak şer'î ilkelere, herhangi bir yönetici değil, ümmetin biatinden otoritesini alan ideal bir yöneticiyi gerekli görür.¹³⁶

Önemli bir husus da Mutezile'nin imamet bahsini -çoğu zaman ancak devlet başkanı ile Gerçekleşebilecek- *iyiliği emir ve kötülüğü yasaklama* ilkesi altında ele alması örneğine yansıdığı üzere,¹³⁷ siyasî toplumun varlık sebebinin bu ilkeyi gerçekleştirmek olup, hukuka aykırı hareket ettiğinde varlık sebebini kaybetmiş olacaktır. Bu argümanların/delillerin 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."¹³⁸ İfade edilen prensibe göre de 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 ahlâken olgunlaşması, beşerî potansiyellerin ilahî esmâ'nın kılavuzluğunda açılmasını da içerir. Dolayısıyla maslahat kavramı, insanın belli bir kültür sınırları içinde, bireysel tercihleriyle istediği veya onu bir organizma olarak inceleyen bilimlerin verileriyle tespit edilen ihtiyaçlardan yahut onu maddî boyutuyla gören veya ahlâkı haz ve

¹³⁶ el-Hallâf, *â.g.e.*, 53.

¹³⁷ Kādî Abdulcebbar, el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûl'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Usman), Kahire 1988, 749. Devleti, Al-i İmrân 3/104. ayetle gerekçelendiren benzer yaklaşım için bkz. Abdülkerim Fethî, *ed-Devletu ve's-Siyâdetu fi'l-Fikhi'l-İslâmî, -Dirâsetun Mukârenetun-*, Kahire 1404/1984, s. 376.

¹³⁸ Mecelle, md. 58.

elem denklemlerine dayandıran felsefi doktrinlerin fayda kavramından bütünüyle farklıdır.

5. İnsan Onuru

İnsan onuru ya da haysiyeti, tanımlara da yansıdığı şekilde insan haklarının birey için gerçekleştirmek istediği değerdir: İnsan onurundan, bu onura yaraşır bir yaşama; insanî varoluşu anlamlı kılan temel değerlere bağlı, insanî yaşama uyar belli bir tarz muamele beklentisine ve insan haklarına geçilir.¹³⁹ İnsanın fitrî özelliklerini ve değerini koruyan bu haklara sahip olmayan kişi, insan olma niteliği bakımından eksik kalacaktır.

Buna karşın, insanların onurlu oldukları için haklara sahip olmayıp, aksine haklara sahip oldukları için onurlu olduğu da ifade edilir.¹⁴⁰ Fakat haklar, insanın taşıdığı anlamda içkin olmayan bir değer ve onur var etmezler, insanda içkin onuru, fiilen yaşatırlar. Bu, hak ve özgürlüklerin temel fonksiyonudur.

İnsan hakları, insan onuruna karşılık gelmekle birlikte, insan onuru değişik kültür ve geleneklerde farklı farklı tanımlanır. "Batıda geliştiği şekliyle insan haklarına temel olan insan onuru kavramı, başka herhangi bir kültürde değil, modern devletler ve modern kapitalist ekonomilerin getirdiği sosyal ve siyasî değişimlerin sonucu olan Batı zihniyetindeki insan onuru anlayışında bulunur."¹⁴¹ Ancak bu tez, Batılı insan hakları ve insan onurunun evrensel mi göreceli mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Gerçekte Batılı insan hakları anlayışını benimsemek için diğer kültürlerin gerekçesi yoktur. Çünkü başka kültürlerle ait insan onuru anlayışı, Batılı insan haklarına bağlı değildir. Ayrıca bugün eşitlenmiş bireylerin oluşturduğu modern toplumda onur, insanın gayesi ve varoluşun anlamına dair aşkın değerlendirmelerden kopmanın sonucunda bireyin 'öz-saygı'sına dönüşmüş, bu nedenle de belirsizleşmiştir.¹⁴²

¹³⁹ Bk. Talas, Cahit, *Toplumsal Politika*, Ank. ts., s. 203; Erdoğan, a.g.e., 165, 169, 173; Gülmez, Mesut, *İnsan Hakları ve Demokrasi Eğitimi: Egemenlik İnsandır*, Ank. 2001, s. 10.

¹⁴⁰ Bk. Mercier, André, "İnsan Haklarının Temelleri" (trc. Ayşe Özberki), *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* (nşr. İ. Kuçuradi), Ank. 1996, s. 15.

¹⁴¹ Donnelly, a.g.e., 49-50.

¹⁴² Krş. Akal, "Haysiyet ve Hak", 18.

Kur'ân Açısından İnsan Onuru

Kur'ân'a bakıldığında insanın üstünlüğü ve onuru, sadece fizyolojik yapısı ve sûretiyle ilgili değil onun varlıksal bütünlüğü ve Allah'ın ona yüklediği mânâyla da ilgili bir onurdur.¹⁴³ *"İnsanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık; iyi-temiz şeylerle rızıklandırdık; yine onları yarattıklarımızın birçoğundan gerçekten üstün kıldık."*¹⁴⁴ ayeti insanın kâinattaki tüm diğer varlıklar karşısında üstünlük ve önceliğini vurgulamaktadır.

- Meleklerin Âdem(a) için secde etmekle emrolunması ve onların hemen secde etmeleri¹⁴⁵ de insanın değeriyle ilgilidir.

- Rum 30. ayetinde ifade edildiği üzere, insan hayır üzere yaratılmıştır ve ona kötülük sonradan arız olmaktadır.¹⁴⁶

Varoluşu gerçekleştirme ve kişilik tekâmülü de insanın öncelikle bir anlama ve değere sahip olduğuna ilişkin bir inancı gerektirir. Kur'ân-ı Kerim'de insanın değerine ilişkin önemli mesajlar yer alır. Kur'ân, her bireyin yaratılıştaki *insanoğlu* olarak değerli kılındığını belirtir. Allah'ın ölüm ve hayatı insanın en güzel aktını ortaya koyması için yarattığını vurgularken de onun en iyiyi gerçekleştirebileceği inancını verir:

*"O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır..."*¹⁴⁷

¹⁴³ Mümin 40/64; Teğâbûn 64/3; Tin 95/4.

¹⁴⁴ İsra; 17/70.

¹⁴⁵ el-Bakara, 2/34; Araf, 7/11; el-İsrâ 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116.

¹⁴⁶ Yahudi-Hristiyan geleneğinde de Tevrat'ın *"Allah insanı kendi suretinde yarattı."* (Tekvîn, I/ 27, V/1) ifadesine karşın, birey 'aslı günah' anlayışı (bk. İncil, Yuhanna, I/29; Romalılar, 5/18 vd.) ve ruhbanlığın hem bir ezoterik felsefe olarak Hristiyanlığa hakim oluşu hem de kiliseleşmesi sonucu, sıradan insanın onuru ve özerkliği açısından büyük bir handikap ortaya çıkmıştır.

¹⁴⁷ Mülk 67/2. *"O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yarataandır..."* Hud 11/7. *"Biz, insanların hangisinin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi dünyanın kendine mahsus bir zinet yaptık."* Kehf 18/7.

Bununla birlikte, bir insan olarak değer taşıyan birey, *kişi* olarak asıl değerini, varoluş potansiyellerini geliştirdikçe ve kendini gerçekleştirdikçe kazanır.

İnsan bu onurlanma özelliği ile yaratılıştan belirlenen, dolayısıyla kimsenin dokunamayacağı ve kendisinin de vazgeçemeyeceği haklara sahiptir.

Bununla birlikte, başlangıçta bir insan olarak ona verilen değere karşın bir birey olarak nötr/tarafsız hâledir. Yani bireysel öz nötr bir hâledir; inanç ve davranışıyla o, bu nötr çizgisinin altına veya üstüne çıkacak, kişi olarak değerini imkânlarını ancak doğru ve iyi yönde kullandığında oluşturacaktır. Bu nedenle İslâm, insanın değerini koruması için ahlâkî değerler ve sorumluluklar üzerinde durur.

İslâm açısından da insanın onuru, tek başına bireysel özgürlükle değil, aynı zamanda insanın sorumluluk bilinciyle de bağıntılıdır. Gerçekten, onur, ontolojik olduğu kadar aynı zamanda ahlâkî bir kavramdır ve sorumluluk anlayışı olmaksızın ahlâkî bir kavram söz konusu olmaz. Bu sebeple nihâî bir temellendirme için, varlık bilgisi, değer bilgisiyle tamamlanmalı, insan onuru sorumlulukla bir arada düşünülmelidir. İslâm açısından, "Allah hem salt özgürlük hem de salt zorunluluktur. İlahî isim ve sıfatların bir tecellisi... olarak insan, hem bu özgürlüğe hem de bu zorunluluğa katılır."¹⁴⁸ Bu emanet kavramının işaret ettiği üzere, bir yüzü sorumluluk demek olan hakikî özgürlüktür.

¹⁴⁸ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (trc. Fatih Tatlıoğlu), İst. 1981, s. 28.

İnsan Doğasının Tartışmalı Bir Kavram Oluşu

Bu anlatılanlardan sonra, insan doğasının belirsiz ve oldukça tartışmalı bir kavram olduğuna dikkat çekilmelidir. Klasik felsefede eşyanın cevheri gibi insanın da değişmez bir cevheri, zatı olduğu kabul edilirdi. İlk defa Hume'dan beri, özellikle psikoloji ve sosyolojinin tekâmülü, değişim fikirlerinin kök salmasıyla artan biçimde bundan şüphe edilmeye başlanmış ve bazı yazarlar tarafından da insanların ne ortak sabit bir doğası, ne de bu doğayı gerçekleştirmek için izlemeleri gereken amaçları olmadığı ileri sürülmüştür. Buna göre, hiçbir tesire uğramamış saf külçe halinde, yani belli bir sosyal çevreye bağlı olmayan bir fertte, insan mahiyetinin ne olacağını kimse kestiremez.¹⁴⁹ İnsanların yeteneklerine göre yapabilecekleri şeyler son derece değişken olup, 'insan' olmaları için yapmaları gereken herhangi bir şey yoktur. Dahası 'insan'ın bir tanımı yoktur. Yalnızca her insanda değişik ölçülerde gerçekleşen bazı özellikler vardır. İnsanların özellikleri ise kişinin ne yapması gerektiğini değil neler yapabileceğini belirler.¹⁵⁰ Bu düşüncenin arka planındaki önemli bir neden, yakın zamanlarda din, ahlâk ve geleneğin gerilemesinin insanın kendine bakışını değiştirmesidir. Zihniyet ve sosyal yapıda görülen sürekli değişimler, müsellem değerlerden yoksunluk ve fikrî alanda oluşan kaos/karışıklık, insanı anlamak için kullanılacak kavramları belirsizleştirmiştir.

Bunun yanında evrensel tabiatın, insanî cevherin reddi, farklı tezahür eden ve insanlıklardan ve eşitsiz insan gruplarından söz etmeye yol açabilir. Açıkçası, ortak bir öz yoksa insanlar için ortak değerden söz edilebilir mi?

Diğer yandan hakların insan doğasıyla temellendirmeye yöneltilen tenkitler, felsefe, antropoloji, psikoloji ve sosyolojide, insanı, kültür tarafından üzerine yazılan bir '*tabula rasa*' gibi algılama eğilimini¹⁵¹ yansıtmaktadır. Aslında insanın boş bir kâğıt olması, hiçbir aslî

¹⁴⁹ Şerif, Muzaffer, "'Tab-ı Beşer' Hakkında", *İnsan Dergisi*, c. I, S. 2, İst. 1939, s. 109-110.

¹⁵⁰ Erdoğan, Mustafa, "İnsan Hakları Öğretisine Giriş", *H.Ü.İ.İ.B.F.D.*, c. XI, Ank. 1993, s. 36.

¹⁵¹ Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu* (trc. Bozdurt Güvenç), Ank. 1995, s. 36, 38.

değerin olmayışı demektir. Bu durumda, insanın özgürlüğü, ancak değer var olmayışıyla temellendirilebilir ki, bu, İslâm'ın ahlâkî değerler üzerindeki vurgusuyla da bağdaşmaz.

İnsan, yeryüzündeki bütün organik yaşamı yapay araçlarla yok etmeyi mümkün hale getirecek ölçüde doğaya egemen olmayı öğrendiğinden beri, ondan yabancılaşmıştır.¹⁵² Sonuçta insanın kendi özünü yâdsıma eğilimiyle başlayan süreç, onun kendine yabancılaşmasını getirmiştir. Bu yabancılaşma ve özünü kaybetme, uzun bir süredir dinin yerini almaya çalışan çeşitli teorilerle beslenmektedir.

Evrimci Anlayışa Dayanma: Bu teorilerde insanlık, maddeciliğin ve determinizmin içinde erimektedir. Bunlardan Darwinizme göre, insan, tabîî ayıklanma ve hayatta kalma mücadelesinin bir neticesi olarak, yakın hayvan atalarından tekâmül etmiştir. Orijinal ve 'ayrıntılanamayan' bir insanî cevher aslında yoktur.¹⁵³ O, yaratılışıyla, aslî olarak değil tekâmülüyle insan olduğundan, onun eşitlik ve doğuştan gelen haklarından söz edilemez. Yine bu teoriden daha yetenekli insanların da daha özgür olmayı hak edeceği sonucu veya üstün ırk fikri çıkarılabilir. Nitekim evrim fikri, ırk ayrımını da belirginleştirmektedir.

Yine, evrim teorisi, Marksizm'de mülkiyetin olmadığı tabîî bir halin varlığını desteklemek için kullanılır. Engels'e göre; 'İnsanı hayvanlar âleminde ayıran şey, insanın kendi eliyle yaptığı iş araçlarının yardımıyla gerçekleştirdiği toplumsal çalışma'dır... Ayaküstü duruşun sağladığı elverişlilik ve bunun belirlediği üst organlardaki gelişme sayesinde, öninsansılar, kendilerini, büyük yırtıcı hayvanlara karşı savunmak, avlanmak, yenebilir bitkileri toplamak için her çeşit nesneyi -taş, kemik vb.- kullanmayı öğreniyorlardı. Doğada bulunan nesnelerin sistemli olarak kullanılması, insanın atalarını, bu nesneleri,

¹⁵² Arendt, Hannah, *Totaliterizmin Kaynakları: 2 -Emperyalizm-* (trc. B. Sina Şener), İst. 1998, s. 307.

¹⁵³ İzzetbegoviç, Ali, *Doğu İle Batı Arasında İslâm*, (trc. Salih Şaban), İst 1987, s. 35. Ahlâkî seçimler dâhil bütün olayları, özgür iradeyi ve insanın başka türlü davranabilmesi imkânını dışlayan, önceden var olan nedenlerce belirlendiğini savunan felsefî bir ekol.

kendi gereksinmelerine göre değiştirmeye, daha sonra da iş aletleri yapmaya ve çalışma eylemine geçmeye götürdü."¹⁵⁴

Evolusyoncular (evolutionism) da insanı "maddenin daha kompleks/karmaşık bir şekli" olarak tarif etmektedirler.¹⁵⁵ Eğer Darwinizm bilimsel bir gerçekse, hürriyete, ahlâkî maksimlere/ahlâkî ilkelere yer yoktur. Çünkü o doğanın ve determinizmin¹⁵⁶ sınırları içine hapsedilmiş demektir.

İnsanı Doğanın Sınırları İçinde Düşünmek:

İnsan, tüm ilimlerin onun hakkında söyleyebildiklerinden daha fazla bir öze sahiptir. Bu özün dışındaki doğanın sınırları içinde kalan insan, insan değildir, olsa olsa akılla donatılmış hayvandır. Tabiatın sınırları içindeki ahlâk da ahlâk değil, rasyonel ve aydın hodbinliğin bir şeklidir.¹⁵⁷ Bu nedenle, arka plânda insan doğasına dair tutarlı ve sağlam bir felsefeye sahip olmadan insanın onurundan, insan yaşamı ve özgürlüğünün değerinden söz etmek, kaygan bir zeminde dolaşmak demektir. Böyle bir zeminde insan haklarını temellendirme girişi, yanlış sonuçlar verecektir. Bugün Batı toplumlarındaki çözülme, insanın anlam kaybı, boşluk ve hiçlik hissi, bu yanlış sonuçların alametidir.

İnsanın yıkıcı boyutlarda tezahür eden kuvveleri de vardır. Bu açıdan bakınca, insanî olanı belirlemek için aslında, belli bir insan (tabiatı) anlayışını temel almak gerekir. Dolayısıyla, belirsiz, gelişim yönündeki emarelerden soyutlanmış doğa kavramından, büyük bir bölümü insan kişiliğinin gelişimi ile ilgili çağdaş insan hakları anlayışının çıkması mümkün değildir.

¹⁵⁴ <http://www.ulumulhikmekoeln.de/selefiadem.htm>

¹⁵⁵ Günday, "Hürriyet Problemi", 68, Eccels John and Robinson Daniel, The Wonder of being human, 1985, s. 5.'den

¹⁵⁶ Determinizme göre insanlar ahlâkî eylemlerde bulunurken özgür değildir. Çünkü insan ahlâkî eylemlerinde bulunurken birtakım etkenlerin zorunlu sonucu olarak o eylemi gerçekleştirir. Bu durumda bir seçim söz konusu değildir. İnsan yapmış olduğu davranışlarda kendi özgür iradesini kullanamaz ve davranışlarının sorumluluğunu taşımaz.

¹⁵⁷ İzzetbegoviç, a.g.e., 40, 196-197.

İnsan hakları, hukuk ve siyasetin temel değer ve ilkelerine işaret eden bir kavram olması itibarıyla temelde ahlâkî bir kavramdır. Bu yönüyle insan haklarını temellendirme, aslında bir ahlâk anlayışının temellendirilmesidir. Bu durum, insan haklarını temellendirmeye ilişkin tek boyutlu anlayışların tatmin edici bir sonuca ulaşamamasına yol açmaktadır. Batı düşüncesinde ortaya konan temellendirmelerin böylesi bir kusurla malul olduğu söylenebilir.

İnsan doğası, tüm insanlarda görülen özelliklerin tümüne işaret eder. Yani kavramda bir genelleme ve soyutlama vardır. Oysa geneli oluşturan tekil ve bireye özgü şeyler çeşitlilik arz eder ve onların oluşum süreçleri de farklı farklıdır. Yine, somut bireylerdeki özelliklerin tümü, bireye özgü değildir. Eğitim ve sosyalleşme süresiyle, inanç, ilgi ve beklentileriyle, hayatının erken döneminde bilinçaltına yerleşenlerle ilgilidir. Bu bakımdan, aslında neyin bireye özgü ve neyin genel olduğu da açıkça gözlemlenemez. Bunlar birbirini etkileyen iç içe oluşumlar zinciridir. Dolayısıyla insan doğasını açıklamak, ona nihaî bir tanım getirmek, beşerî bilimleri de aşar. Bilimsel olarak onu açıklamak iddiası, görelî olanı mutlaklaştırmak demektir.

İnsanın maneviyatını fizyolojisinden ayıran, ruhu dış koşullarından soyutlayan düalist anlayışın insanın dengeli varlıksal bütünlüğüyle uyum sağlamadığı, onu kabiliyetlerin köreldiği tek boyutluluğa indirgediği, dolayısıyla, insan hakları için temel oluşturamayacağı açıktır. İnsanın fizyolojisini, manevî ve medenî yönlerinden ayırmayan İslâm ise, yalnızca bireyin sosyalleşmesini değil, onun dengeli ve otonom yapısını geliştirecek âdil bir sosyal düzen inşasını da öngörür.

İnsan doğasına ilişkin açıklamanın sekülerist/dünyevîlik ya da dinî niteliği çok farklı sonuçlara götürmektedir. İnsan doğasına dayanan temellendirmeler de çoğu kez beşerî varlığın belli bir yanını öne çıkarmakta, onun çeşitli potansiyel ve özellikleri ile bir bütün oluşunu ihlal etmektedir. Bunun önemli bir nedeni, ayrıntılı bir kavramı temellendirmede tek düze bir kural koyma eğilimidir. Bu eğilimdeki açmaz, aslında, insan haklarının temelini göstermekte öne çıkan akıl, vicdan, ahlâk, beşerî imkânlar ve onur gibi kavramların da aslında diğer kavramlarla birlikte düşünüldüğünde anlam kazandığını göstermektedir.

İslâm açısından insan haklarının ilahî irade ve yaratılışla temellendiği söylenebilir. Kur'ân'da insanın yüklendiği emanetten söz eden

ayette hatırlatılan menfî nitelikler¹⁵⁸ de aslında insanın sorumluluk üstlenebilmesine ve dolayısıyla yükümlülüğüne bağlıdır. Dolayısıyla, hem yüksek bir risk hem de insana özgü bir yetki olan söze anlam, harekete değer yüklemek, ancak özgürlüğün diğer yüzüdür. Yine insanın veya toplumun kendine ve insanlığa şâhit yapılması,¹⁵⁹ insanın kendisini görme, tanıma ve anlamlandırma yeteneğini, kendini görünüş ve derinlikleriyle gözden geçirip kontrol edebilmesini, düşünsel yanlışlarını yine düşünce yoluyla değiştirebilmesini de ima eder.

Nitekim İslâm'da '*nefs murakabesi*' '*nefs muhasebesi*' denilen vicdanî dinamizm, kişinin en son kendi imkânlarıyla baş başa kalarak,¹⁶⁰ kendine -savunma mekanizmalarının aracılığından bir ölçüde kurtulmuş olarak- başkalarının bakabildiği gibi cesaretle bakabilmesini ve kendi yalın gerçeğini görebilmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla, 'ben'in varoluşunu anlatan fitrî sözleşme (misak), temel hakları koruma ve hukuka riayet noktasında önemli bir dayanak teşkil etmektedir.¹⁶¹ Bu yaklaşımda, özgürlük insanın kendini sınırlayabilmesi, kişilik ve karakterinin çeperlerini tayin edebilmesi ve 'öteki' ile ilişkilerinde ahlâkî kayıtlar koyabilmesinde ve belli değerleri koruyabilmesinde değerini ispatlar. Sonuç itibarıyla insan doğasını açıklamada yaratılış öğretisi, temeller, tanımlar ve normatif özelliğiyle tatmin edici bir yaklaşım ortaya koymakta ve insan haklarını temellendirmektedir.

İnsan 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.¹⁶² Başka bir ifadeyle, bir hakta bir irade ve yetki bir

¹⁵⁸ Ahzâb 33/72.

¹⁵⁹ el-Bakara 2/143; Hacc 22/78; et-Tevbe 9/17.

¹⁶⁰ Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, s. 101.

¹⁶¹ Bkz. Hatemî, "İslâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları" *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Ank. 1996, s. 4; Eskicioğlu, a.g.e., 79.

¹⁶² Kamali, Mohammad H., "An Analysis of Right (Haqq) in Islamic Law" *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. X, Number 3, Washington D.C. 1993, s. 349.

de bunu tanıma ve saygı gösterme durumu vardır. Çağdaş insan hakları birinciden İslâm ise ikinciden hareket eder.

Batılı bireysel hürriyet anlayışı her şeyin ölçüsünün insan olduğu sanısı üzerine kurulu iken, İslâm'da insan, Yaratıcıya karşı kulluk sorumluluğu taşımaktadır. Mutlak adaleti koruyan Allah'ın hakları ise, kul hakkına riayet de kapsamaktadır. Bu bakış açısından insan haklarına riayet, Allah'a kulluğun önemli bir boyutu; dinî-ahlâkî bir değer olmaktadır.

İslâm'da tevhid ilkesi, insanların aynı yaratıcı irade ile eşit olarak var oldukları, dolayısıyla da eşit hak ve imkânlarla sahip olmaları gerektiği inancını içerir. Bunun anlamı, hiç kimsenin öteki insanlar üzerinde, özünden gelen vesayet yetkisi ve zorla iradesini dikte etme hakkı olamayacağıdır. Dolayısıyla insan haklarının iki kavramsal temeli olan eşitlik ve özgürlük, en başta tevhid ilkesiyle temellenmektedir. Tevhid inancıyla insanların eşitliğini dinî bir prensip olarak ortaya koyan İslâm, bunu ırk ve sınıf ayrımını; ruhbanlığı yasaklayarak sosyal alanda da pratize eder.

Kur'ân'ın büyük bir kısmı insanı Kur'ân'ın insan saygınlığı vizyonunu gerçekleştirmekten insanı alıkoyan gelenekçiliğin, her türlü (dinî, siyasî, iktisadî vs.) otoriteriyenizmin (topluluğun bir otoriteye teslim olduğu bir sosyal durum), kabileciliğin, köleliğin vs. esaretinden kurtarmaya yöneliktir. Peygamberin bile insanların vekili ve koruyucusu gibi davranamayacağını, onlar üzerinde vesayeti olamayacağını vurgulamaktadır.

İslâm'da İnsan Hakları ve Hürriyet Anlayışı

1. Hürriyet

Hürriyet, insan haklarının kavramsal temellerinden biri, hak kavramının ayrılmaz ve ön-şartıdır.

1.1. Kur'ân Açısından Hürriyet, İlahî İmtihanın Bir Şartıdır.

Kur'ân'ın yaratılış öğretisi, insanın yeryüzüne bir imtihan süreci yaşamak için geldiğini vurgular. Ahiret inancı ve imtihan öğretisi, insanların inanç ve amellerinde hür olması, bunlardan öteki âlemde

sorumlu tutulması anlamına gelmektedir.¹⁶³ İslâm'da insanın amellerine ilişkin hükümler de ancak öteki insanlara verdiği zarar bakımından dünyada yaptırma konu olabilir. Başka bir ifadeyle, İslâm'a göre, aslolan cezanın ahirete kalmasıdır. Çünkü dünyada verilmesi, insanın dünyada denenmek için yaratıldığı mânâsına aykırıdır.¹⁶⁴ Dolayısıyla imtihan öğretisi, tabîî olarak özgür iradeyi ve hukukî-siyasî özgürlüğü zorunlu kılar.

1.2. Hürriyet, Bireysel Sorumluluğun Vazgeçilemez, Devredilemez Ve Dokunulamaz Şartıdır.

Baskı ve zorlamanın beşerî iradenin önüne geçmesi hâlinde imtihan olayı gerçekleşemez. Bu nedenle, imtihan kavramında 'bireysel hürriyet' ile 'bireysel sorumluluk' bir madalyonun iki yüzü gibidir.

İslâm'a göre kişi, Allah'ın insan için belirlediği hak ve hürriyetin kendisinden (özünden) vazgeçemez veya onu başka mercilere devredemez. Bu, Allah'ın iradesine isyan demektir. Çünkü gerek irade hürriyeti gerekse kişi hürriyeti, yeryüzünde halife olan insanın bir imtihan sürecinden geçiyor olmasıyla ilgilidir. Nasıl ki, insan bu imtihandan çıkamazsa, kişi hürriyetinden de vazgeçemez. Ayrıca, sorumluluk bireysel olduğu için insan özgürlüğünü başka bireylere emanet edemez. Aynı şekilde insan, başkasının özgürlüğünü de kaldıramaz.

İnsanın Özgürlüğüne Saygı, Hikmet-i İlahî'ye Saygıdır.

Hikmet-i ilahî, insana yeryüzünü imar için büyük bir tasarruf imkânı ve imtiyazı; sorumluluk ve özgürlük verilmesini gerektirmiştir. Bir ahlâk toplumu oluşturmak üzere insanın yeryüzüne halife ve varis kılınması, adaleti hâkim ve kaim kılabilme olanaklarının bahşedilmesi, bu imkân ve yetkilerin yaratılış özelliğinde (fıtrat) mündemice olması da onun özgürlüğünü gösterir. Ne bireyler ne de siyasî toplum bu ilahî hikmete saygı gösterme yükümlülüğünden muaf olabilir. Kur'ân, bu konudaki ilahî takdir ve hikmete saygıyı, etkili bir üslupla ifade etmekte, tebliğ ve yönlendirmede insanın saygınlık ve onuruna uygun muamelede bulunmak gereğini bildirmektedir:

¹⁶³ Neml, 27/92

¹⁶⁴ Merginânî, Burhanüddin Ebû'l-Hasan Ali, *el-Hidâye Tercemesi*, çev. A. Meylânî, İst. 1986, II, 327; Bilmen, a.g.e., IV, 13.

İnsanın yaratılışını anlatan ayetlerde, meleklerin insanın kan dökecek ve bozguncuk yapacağını söylemelerine karşın Allah'ın '*Ben sizin bilmediğinizi bilirim.*' demesi,¹⁶⁵ özgürlüğün taşıdığı değerle ilgili olsa gerektir. Yine Kur'ân, insanlar arasında ihtilâf ve kanlı çatışmalara, çeşitli kötülöklere yol açma pahasına olsa da insanın özgür yaratıldığını bildirir:

*"...Allah dileyseydi, bunların arkasındaki ümmetler, kendilerine o deliller geldikten sonra birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ihtilâfa düştüler, kimi iman etti, kimi inkâr etti. Yine Allah dileyseydi, birbirlerinin kanına girmezlerdi. Fakat Allah dilediğini yapar."*¹⁶⁶

Özgürlük, birey ve toplum için çok büyük bir risktir; özellikle toplumsal ayrılık ve kanlı çatışmalara sebebiyet verecek kadar özünde ihtilâf taşımaktadır. Bununla birlikte Allah tarafından irade edilmiş olması, onun ilahî bir hikmet olduğuna işaret eder. Ayete göre, Allah, insanları günaha karşı hacz altına almayı irade etmemiştir.¹⁶⁷

1.3. Hürriyet, Ahlâkîliğin, İnanç ve Davranışların Dinî Değer Kazanmasının Şartıdır.

Hürriyet, insanı gerçek anlamda "özne"ye, onun hareketlerini de gerçek anlamda "fiil"e ve "ahlâkî davranış"a dönüştürür. Çünkü bir fiilin olumlu ya da olumsuz (iyi ya da kötü) ahlâkî bir değer taşıyabilmesi için (1) bilinçli olarak ve (2) özgür bir seçimle yapılmış olması gerekir. Ancak kuralsız ve düzensiz bir dünyada ahlâk uygulama alanı bulamaz. Bu nedenle hukuk, insanların birbirine saldırmalarını önlemek, toplum düzenini ve barışı sağlamak sûretiyle ahlâk için uygulama alanı oluşturur. Ancak ahlâk adına insanın hak ve hürriyetlerini askıya alamaz. Meselâ, İslâm bireyi özveri ve îsâr, yani başkasını kendi nefesine tercih hasletini benimsemeye teşvik eder. Bunun dinî-ahlâkî bir haslet oluşuna karşın, bireyin rızası olmadan onun hakkına dokunulamaz.

Fedakârlık gibi diğer ahlâkî hasletler de insanın hür seçimi, niyet ve gönüllülüğü ile değer kazanır; haricî zorlama halinde ise açık bir hak ihlaline dönüşür. Ayrıca birinin özgürlüğü çığnendiğinde

¹⁶⁵ el-Bakara 2/30.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/253.

¹⁶⁷ Taberî, a.g.e., II, 4.

toplum huzur ve rahat içinde olamaz. Çünkü bugün birinin hakkı çiğneniyorsa, yarın da diğerlerinin hakkı askıya alınabilir.

1.4. Hürriyet, Bireyin Varoluşu ve Kendini Geliştirme Sorumluluğunun Ön-Şartı Olan Bir İmkândır.

İnsan, fıtratı mükerrerrem olduğundan, iradî olarak hakkı arar.¹⁶⁸ Çeşitli kusur ve zaaflarına karşın birey, ilim, akıl ve vahyin kılavuzluğuyla "en iyi" davranışları sergileyebilir. Mükemmel olmayan toplum ve geleneğin; egosunun ötesine geçebilir. Doğal yaşamın ötesinde medenî bir hayata geçebilir.

Bireyin bir insan olarak sahip olduğu onurun bilincine varması ve kişi olarak varoluşu özgürlüğe bağlıdır. Çünkü onur bilinci ve varoluş, ancak özgürlüğün anlam kazandığı çevreyle ilişki içine girmekle; yeteneklerini keşfedip geliştirmekle, benlik ve karakterini bizzat inşa etmekle gelişir.

1.5. Özgürlük İrade Bir Realite; İrade Özgürlüğü De Realite-nin Anlaşılmasıdır.

Kur'ân'da "hürriyet" kavramı geçmese de yeryüzünün insana sunulmuş olması, insanın bir ahlâk toplumu oluşturmak üzere insanın yeryüzüne halife ve varis kılınması¹⁶⁹ da özgürlüğün bir yaratılıştan gelen bir gerçeklik olduğunu gösterir. Kur'ân'a göre Allah bile insanı iradesinin aksine zor yoluyla kontrol altına almamaktadır: "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"

(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)¹⁷⁰

Bireysel özgürlüğün bir realite oluşuna ilişkin bu tasvirden şu iki normatif sonuca ulaşabiliriz:

- 1) Bireyin hürriyetine saygı, hukukî bir gerekliliktir.
- 2) Bireysel hürriyeti bilinçli biçimde kullanmak, dinî bir yükümlülüktür.

¹⁶⁸ Nursî, "Sözler", I, 322.

¹⁶⁹ el-Bakara, 2/30; Fatır 35/39; el-Kasas, 28/5. A'râf, 7/137; Enbiya, 21/105 vs.

¹⁷⁰ Yûnus, 10/99; Ayrıca bkz., Şuara, 26/4; En'am, 6/149.

İslâm, özgürlüğü fitrî bir vakıa olarak kabul eder. Müslüman araştırmacıların İslâm'da seyahat özgürlüğünü göstermek için kullandığı "*Yeryüzünde dolaşın da bakın...*"¹⁷¹ anlamındaki ayetler de seyahat ve yerleşim özgürlüğünü belirtmek için gelmediği gibi, Kur'ân da olan ve zaten olması gereken bu gibi durumlar üzerinde ayrıca durmaz. Eğer hürriyet, fitrî bir olgu ise, hukuken de bir hak olmalıdır, hukuk insan tabiatına aykırı olamaz.

O halde, hürriyet hukuk ile sınırlanabilir. Bu haricî bir sınırlamadır. İnsan inancı gereği de "kötü" ve "günah"tan da kaçınır, kaçınılmalıdır. Bu ise içsel bir sınırlamadır. İslâm, hem birinciye hem de ikinciye emreder. Çünkü ikinci, birinciye de koruyan itikadî ve ahlâkî bir temeldir.

1.7. İslâm'da Aslolan Hürriyettir; "İbâha-i Asliye" Esastır.

İslâm'a göre, dünya bir imtihan yurdu olduğu gibi bir hürriyet alanıdır da. Ama bu alanın üzerinde negatif ve pozitif yükümlülükler (nehyedilenler ve emredilenler; haramlar ve vacipler) ile belirlenen çeşitli sınırlar vardır.

Dolayısıyla hürriyet, asıldır ve hayat onun üzerinde var olur. Hayat, "el-Hayy", "el-Muhyî" olan Allah'ın ihsanı olduğu gibi hürriyet de Allah'ın bir ihsanıdır. Aslında, hayat hürriyet demektir; varlıkta hayat seviyesi yükseldikçe, hürriyet de yükselir. Bitkilerden insana doğru hürriyet, hayatîyetin yükselişine eşlik eder.

Hız. Peygamber'in Allah'ın hakkında sükût ettiği şeylerden insanların muaf olduğunu belirtmesi¹⁷² de "*Eşyada aslolan ibâha (serbestlik)dir.*" şeklinde ifadesini bulan '*aslî hürriyet (el-berâetu'l-asliyye)*' prensibini vermektedir. İbn Abbas da Kur'ân'da sükût geçilen şeylerin, Allah'ın bağışladığı şeylerden olduğunu söylemiştir.¹⁷³ Bundan hareketle denebilir ki, eğer Kur'ân'da bir konuya ilişkin bir yasaklama ve sınırlama yoksa o, insan için fitrî bir olgudur; onu sakıncalı hale getiren bir hal, bir özellik ortaya çıkmadıkça, aslen mubahtır. Başka bir deyişle nasslarla bildirilen ya da usûlüne uygun ictehatla gerekli olduğu anlaşılan bir sınırlama yoksa insan davranışlarında özgürdür.

¹⁷¹ el-Ankebut, 29/20; Al-i İmran, 3/137; En'am, 6/11; en-Nahl, 16/36.

¹⁷² Tirmizî, Libas 6; İbn Mace, Et'ime 60; Dârekutnî, Radâ 4, 184.

¹⁷³ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, I, 151.

1.8. Herkesin Her Şeyi Yapabilmesi Hürriyet Değildir.

Hürriyet, medenî bir hayat ile esas değerini bulur. Dolayısıyla o, insanın hem bireysel sorumluluğunun hem de toplumsal tabiatının gözetildiği bir çerçevede gerçekleşebilir. Akdi halde, yanlış yorumlanır ve kötüye kullanılır; belirsizleşir ve hak ihlallerine yol açar.

Özgürlük, Sınırlamayı İçerir.

Hürriyetin sınırlanması, insanın çevreyle ilişkisinde anlamını bulan hürriyet kavramında mündemiç bir olgudur. Hürriyet bilincinin gelişmesi, sınırların ve sorumlulukların bilincine varmakla olur. Sınırları görmeyen kimse, özgürlüğün bilincine varamayacağı gibi, sorumlulukların bilincinde olmayan da özgürlüğün gerçek değerini kavrayamaz. Dinin rolü insana, sorumluluk bilinci içinde sınırlar ve sorumlulukları görmesine yardım etmek sûretiyle, hürriyetin değeri ve varoluşun bilincine varmasını sağlamaktır.

Kullanılabilmek ve talep edilebilmek için hürriyet, aynı zamanda bir hak olmalıdır. Aksi durumda hürriyetten değil, başı-boşluktan söz edilebilir. Hürriyet, disiplin yokluğu, otorite boşluğu veya başı-boşluk değildir. Sınırsız hürriyet durumunda hürriyet, "haklılık" ile değil "güçlülük" ile belirlenir; kontrolsüzlük durumuna dönüşür; güç kullanımına ve başkalarının ihlallerine açık olur. Onu anlamlı kılan bir amaç ve güvenceye sahip olamaz.

Başı-boşluk, bir hareket serbestisi için imkân sunabilir, ama hareket serbestisinin gerekçesi ve güvencesi olamaz. Akıl ve vicdan sahibi varlık olarak insan, gücü nispetinde serbest kalmayı değil haklılık miyasına göre hür olmayı tercih eder. Bu tercih, insanî ilişkilerin ve dostluğun önemli bir temeli olan güveni gerçekleştirir. Toplumsal bir varlık olan insan, sevgi ve güven lehine bencil ve sınırsız isteklerinden vazgeçer.

Hürriyetten bahsedebilmek için, onun "haklılık" ile temellenmesi ve bir hak olarak tanınması, bunun içinde sınırlarının belirlenmesi gerekir. Hak kavramı da sahibine onu kullanıp kullanmama yetkisi, yani belli bir hürriyet verir. Hürriyet, hakka dönüşürken, belirlilik ve dolayısıyla sınırlılık söz konusu olur. Bu da onun ahlâkî ve hukukî bakımdan güvencesini oluşturur.

Sahibinin takdir yetkisi bulunmadığında, haktan değil ödevden bahsedilebilir. Bununla birlikte, bir davranışın hukuken hak, ahlâken veya dinen bir vecibe olması mümkündür. Meselâ, Allah'a iman, hukukî açıdan temel bir hürriyet, ahlâkî açıdan "öteki"nin inancına saygı ve hoşgörü olarak ve "özne"nin Allah'ı tanıma ve nimetlerine şükür olarak bir vazife, dinen de insanın en başta gelen yükümlülüğüdür.

1.10. Hürriyet, nihai değer değil, değerlerin gerçekleşmesi için gerekli bir ön-değerdir. İslâm'da insanın özgürlüğü, en güzel aktını sergilemesi, kişiliğini en iyi yönde gerçekleştirme amacına yöneliktir. Bu nedenle, hürriyet, sorumsuzluk ve başıboşluk demek değildir. Kur'ân'da "O, hanginizin daha güzel iş yapacağını dene-mek için ölümü ve hayatı yarattı." Mülk, 67/2. ayetiyle, dünya hayatı-nın insanın iyiyi gerçekleştirme amacına yönelik olduğu vurgulanır. Hürriyet, iman ve sâlih amel, iyilik ve salahın gerçekleşmesi için bir ön koşuldur. İyilik ve salah kavramının hürriyetle bu ilgisi, hürriyeti bir değere dönüştürmektedir. Dolayısıyla hürriyetin iyilik ve salah kavramıyla düşünülmemesi, hürriyet bilincinin düşmesi demektir. Dolayısıyla, liberalizmin hürriyet anlayışı, ahlâk açısından sorunsuz değildir. Bunun yanında komüniteryen/liberalizmin zıddı yaklaşımın insan hak ve hürriyetlerini toplumun bir bağıışı olarak görmesi de yanlıştır. Bunlar, İslâm'a göre, yaratılıştaki takdir edilmiştir.

Hürriyetlerin bilinçli kullanılması, Allah'ın insanda mündemiç kıldığı değerlerin ortaya çıkmasını ve gelişmesini temin edecektir. Nasıl ki, usta bir sanatçı, güzel bir sanat eseri ortaya koyduğunda, eserin onun sanatını, estetik anlayışını, maharetini sergilemesinden hoşnut olursa, insanın Allah tarafından belirlenmiş hak ve hürriyetleri bilinçli ve etkin biçimde kullanması da Allah'ın rızasına yol açacaktır. Çünkü hürriyetlerin bilinçli kullanımı, Allah'ın insana tanıdığı imkân-ları ve bahsettiği nimetlerin kadrini bilmek, şükürünü eda etmektir.

2. Eşitlik

2.1. Hürriyet, eşitlik ilkesini gerektirir; sosyal sınıfların ayrıcalıklarını ve insanın vesayet altına alınmasını dışlar. Eşitlik ilkesi olmadan hürriyet gerçekleşemez. Çünkü toplum içinde bazılarının ayrıcalığı, diğerlerinin haklarının kısıtlanmasına bağlıdır. Hukukun belirlediği yükümlerden ve sınırlamalardan muaf kimselerin bulun-ması, bu muafiyetlere sahip olmayan kimselerin bazı hürriyet ve hak-

larının gaspıdır. Bu nedenle, örneğin, fikir, ifade ve din hürriyetleri, "öteki"ne saldırı noktasına varamaz. Çünkü saldırı bir hak değil, bir ayrıcalık ve "öteki"nin hakkını ihlaldir. İslâm'da temel hak ve hürriyetleri belirleyen siyasî iktidar olmadığı gibi, hiçbir insanın veya topluluğun ne haklardan yararlanma konusunda bir ayrıcalığı ne de hukuka tabi olma konusunda bir muafiyeti vardır.

Hürriyet eşitliği ve aynı zamanda bir hak olarak tanınmayı gerektirir. İslâm'ın tevhid, adalet ve hukuk anlayışı, bu bakımdan hürriyete güvence oluşturmaktadır.

Elitizm¹⁷⁴, İslâm'da şûrâ ilkesinin teyit etmekte olduğu insanların kendi geleceğini belirleme onur ve hakkına sahip olmaları gereğine aykırıdır. İslâm, entelektüel elitizmi benimsemez. İnsanların dinî hayatını ruhbanların vesayeti altına almaz. Müslümanlar, ruhbanlara değil burhana tâbi olur.¹⁷⁵

İslâm, âlimlere toplumu uyarma ve eğitime görevini yüklerken, ilim ve düşüncenin bir kesimde mahsur kalmamasını sağlar. Özgürlüğün toplumun tüm tabakalarına yayılmasına katkıda bulunur.

Kulun Allah ile diyalogunda araya araçlar koymak da hem sosyal alanda yeni bir sınıfın (din adamları sınıfı, clergy) hem de din ve vicdan hürriyetinin ihlaline neden olacaktır. Oysaki İslâmiyet'te tevhid ilkesi, araçları ve tevessülü kaldırır.

Eşitlik ilkesi ve dolayısıyla insan haklarının önemli bir ahlâkî temeli tevazudur. İnsan hakları açısından oldukça önemli olan değer bilinci ve öz-saygının Kur'ân açısından dinî ve ahlâkî bir haslet olan¹⁷⁶ tevazu ile tamamlanması gerekir. Mütevazı kimseye saygı, kişinin öz saygısını azaltmaz, ancak, tekebbür ve tahakküm çabası gözlenen kimselere saygı, öz-saygıyla çelişir.

İslâm, hem köleleştirilen kimsedeki 'ben'in inkârına ve hem de despottaki 'öteki'nin inkârına karşıdır. İslâmî temelde, Hürriyet,

¹⁷⁴ Toplumların, çeşitli alanlarda önde gelen seçkinler tarafından yönetileceğini savunan teorilerin ortak görüşü.

¹⁷⁵ Nursî, "Hutbe-i Şâmiye", II, 1963.

¹⁷⁶ Mü'minûn; 23/467; Hud; 11/27; Zümer, 39/59-60; el-Lokmân, 32/18.

Hakk'ın Rahman, Rahîm tecellisiyle bir ihsanıdır ve imanın bir hassasıdır."¹⁷⁷

İmandan kaynaklanan bu hürriyet, iki esası emreder:

[1] Tahakküm ve istibdat ile başkasını zillete düşürmemek ve

[2] Zâlimler karşısında zillete düşmemek

[Çünkü] Allah'a hakikî abd olan, başkalara abd olamaz.

"Birbirinizi, Allah'tan başka kendinize Rab yapmayınız."21 Yani, Allah'ı tanımayan, her şeye, herkese nispetine göre bir rububiyet tevehhüm eder, başına musallat eder. (Nursî, "Emirdağ Lâhikası", II, 1686.) Hürriyet, "ben" ve "öteki"ni eşit görebilmekle başlar ve "öteki"ne tahakküm ve müdahaleden kaçınmayı gerektirir.

Kelamcılarının ilgileri, devlet ve toplum karşısında insanın hürriyeti olmamıştır. Bunun temel nedeni, siyasî gücün konumu ve sınırlarını belirleyen şeyle bireyin konumunu ve özgürlük alanını belirleyen şeyin aynı olmasıdır. Siyasî güç, egemen değildir; o, hukuk çerçevesinde halkın maslahat için kamu görevini emanet almıştır.

2.2. Eşitlik, tüm bireyleri maddî açıdan eşitleme değil, değer ve fırsat eşitliğidir.

İnsan haklarının kavramsal temellerinden olan eşitlik, bireylerin insanlık değeri bakımından eşit olmaları (ahlâkî/manevî eşitlik), kanun önünde eşit olmaları (hukukî eşitlik) ve fırsat eşitliğini gerektirir. Her bireyi aynı müktesep haklarla eşitleyen mutlak bir eşitlik değildir. Doğrusu, insanın yaratılış özelliklerini gözetmeyen bir sosyal teori, insan hayatını iyileştirmeyecek aksine kötüleşmesine kaynaklık edecektir. Bu nedenle, mutlak eşitlik anlayışı, insan hayatında türlü felaketlere neden olmaktadır.

Burada, önemli bir nokta da iktisadî liberalizmin hürriyetlerle (negatif statü ve aktif statü hakları) sınırlayan doğal haklar anlayışının insanların özgürleşmesi için yeterli olmadığıdır. Nitekim bu çerçeveye sınırlanan doğal haklar, tarihte, geniş halk kesimi için ne hürriyet ne de eşitlik getirmiştir.

İslâm sömürüye ve sınıf çatışmasına karşıdır.

¹⁷⁷ Nursî, "Hutbe-i Şâmiye", II, 1970; "Münazarat", II, 1941.

Orta tabakanın daraldığı, zenginler ve yoksullar arasında uçurumun büyüdüğü bir toplumda zenginlerin yoksul kesimleri her bakımdan sömürebileceği açıktır. Böyle bir ortamda, yoksul kesim, temel haklarını kullanacak güce sahip olmayacaktır. Bunun sonucu, ekonominin çarkının sömürü mihverinde dönmesidir. Bu durumda gerçek anlamda kalkınma olmayacak, teknik alanda ilerleme dar bir kesime hizmet edecek, üretim dar bir kesimin israfına dönüşecektir. Dolayısıyla, sosyal hak ve hürriyetler, ekonomik alandaki kalkınma ve zenginliğe bağlanamayacak bir olgudur.

Belirtelim ki, işbölümü ve özel mülkiyeti sömürü ve kötülüğün kaynağı olarak gören Marksist ve Sosyalist teoriler hükümete bireyleri devletin hizmetinde çalıştırma ve tüketim maddelerini ihtiyaçları oranında bireylere dağıtma yetkisi vermektedir. İnsanların zorla çalıştırıldığı ancak emeklerinin ürünlerine sahip olamayan ecir(emekçi)lere dönüştürdüğü bu teoriler örneğinde "mutlak eşitlik" fikrinin insan özgürlüğünü kaldırdığı açıklık kazanmaktadır. Bu nedenle, İslâm, maddî mutlak eşitliği değil, manevî eşitlikten yola çıkarak, hukuk ve fırsat eşitliğini öngörür.

2.3. Hürriyetin hukuk-dışı olarak kısıtlanması, nisbî hürriyet değil, hürriyetin yokluğudur. Ayrıca, çoğu kez ayrıcalık, hürriyetin bir "yarı hürriyet" olması değil hiç olmaması anlamına gelir. Meselâ, başka fikirleri susturup, belli bir fikre söz hakkı vermek, nisbî bir ifade özgürlüğü değil, ifade özgürlüğünün ihlalidir.

3. Siyasî Gücün Sınırları Olarak İnsan Hakları

İnsan hakları, temelde siyasî bir kavramdır. O, bireyin sahip olduğu tüm hakları değil onun yalnızca bir insan olması sebebiyle doğuştan sahip olduğu bireysel hürriyet ve hakları ifade eder. Bir hak ihlali hâlinde de insan hakları mefhumu, öncelikle hak ihlali yapanın kamu görevlisi olup olmadığını sorgular. Hak ihlali yapanın bu fiilini kamu görevlisi sıfatıyla; devletin yetkisini bir kamu görevini yerine getirme adına kullanarak mı yaptığını sorgular. Cevap evetse fiil, insan hakları ihlali olarak tanımlanır. Eğer hak ihlali kamu görevini yerine getirme adına veya devletin egemenlik hakkında doğan yetkileri kötüye kullanılmak sûretiyle yapılmamışsa, başka bir ifadeyle, fiilde birey-devlet ilişkisi söz konusu değilse o zaman insan hakları

mefhumu şunu sorgular: Devlet, insan haklarını tanımladı ve güvence altına aldı mı? Bu haklara riayet etmemeyi suç olarak tanımlayan ve önceden belirlenen bir cezayı öngören bir hukuk sistemi; bu hukuku uygulayacak bir yargı erki ve kolluk gücü oluşturdu mu? Bu özelliğiyle insan hakları, birey ve siyasî toplum arasındaki ilişkileri konu edinen, bireyin hak ve hürriyetlerini siyasî güce karşı koruyan, bunun için de siyasî iktidarın kaynağını, devletin yetkileri, bu yetkileri kullanacak organların görev ve sorumluluk alanlarını anayasal olarak belirleme ve sınırlandırmayı gerektiren bir kavramdır. Bu nedenle onun siyasî bir sistem olarak karşılığı, anayasal demokrasidir.

3.1. İlahî hikmete saygı, insan haklarını tanımayı gerektirir.

İnsan hakları, aslında, ilahî ilim ve hikmetin gereğidir. Evrende hiçbir şey abes olmadığı gibi İlahî iradenin gerek insana tanıdığı imkânlar gerekse ona yüklediği sorumluluklar da hikmetsiz değildir. Nasıl ki, insana tanınan fizikî haricî imkânlarda gaye, nizam ve hikmet söz konusu ise ona tanınan medenî ve manevî imkânlar olarak fitrî hak ve hürriyetlerde de anlamsız ve gereksiz bir unsur söz konusu olamaz. Dolayısıyla, insanın fitrî bir hakkını inkâr, hikmet-i hakîmin bir sırrını inkâr anlamına varmaktadır. Bu bakımdan, insan varlığının bir yönü, bir özelliği ya da bir hakkı yok sayılıyorsa, "Acaba insana o özellik neden verilmiştir?" sorusu göz ardı ediliyor demektir. Eğer Allah hakîm bir varlık ise insan tabiatında bulunan özellikler de abes, boşuna ve anlamsız değildir. Dolayısıyla insanın hak ve hürriyetlerinin bilincine varması, onları gereğince kullanması ve ötekinin haklarına riayet etmesi, ilahî sanatı ve hikmeti insanın kendinde ve ötekilerde müşahade etmesi demektir.

3.2. Haklar hukukla ve hakları koruma maslahatıyla sınırlanabilir. Üzerinde durulması gereken bir husus da insan haklarının, ancak bu kavram içinde çıkartılacak zaruretler nedeniyle sınırlanabileceğidir. İslâm açısından da aslolan hürriyet olduğu için onun sınırlanması da zaruretler sonucunda ve delillere dayalı olabilir. Daha açık ifadeyle hürriyet ve haklar, ancak insan hak ve hürriyetlerini korumak için sınırlanır.

3.3. Hukukun üstünlüğü esastır. Hukuk, insan hak ve hürriyetlerini güvence altına alan düzenin zorlayıcı ilkeleridir. 'Hukukun

üstünlüğü/egemenliği (the rule of law, siyâdetu'l-kânûn)' veya 'hukuk çerçevesinde yönetim (government under law)' 'adalet ve hukuk' ile 'siyasî iktidarın irade ve uygulamaları' arasındaki belli bir ilişkiyi; birincisinin ikinciye belirlediği bir kozaliteyi (sebeup sonuç ilişkisini) belirtir. Bu da iki temel esası içerir:

Birincisi, ahlâk ve hukukun evrensel esas ve normlarına bağlı, temel hak ve hürriyetlerin tanındığı ve güvenceye alındığı bir hukukun varlığıdır.

İkincisi, hukuka bizzat devletin de tâbi olması ve herkes için hukuk güvenliğini sağlamasıdır.

Devlet otoritesinin hukuk ile sınırlanması, bugün insan haklarının başta gelen güvenceleri arasında sayılmaktadır.

3.4. Bireye kendi geleceğini belirleme hakkı veren hürriyet, istibdadı dışlar. Bireyin hukukî-siyasî anlamda özgürlüğü, istibdadı dışlar. Kusurlu bir varlığın veya halkı temsil etmeyen bir grubun kendi/ferdî aklıyla ulaştığı eksik bilgi ve fikirlere göre toplumun geleceğini belirlemesi,

- Bireylerin akıl ve irade sahibi; özgür ve sorumlu oluşunu göz ardı eden bir yanıdır. Hem de bireyin kendi geleceğini belirleme hakkına aykırıdır.

Burada belirtelim ki toplumun iki konuda otoritesi vardır:

Birincisi, yöneticinin seçimi ve yönetimin denetimi, değiştirilmesi ve azli.

İkincisi, yönetimde uyulacak maksimler, üst ilkeler dışında insanların yararının belirlenmesi. Bu ikincisi şu anlama gelir; kimse toplumsal iradeye karşın toplumun yararı için tasarrufta bulunamaz.

3.5. Siyasî gücün hikmeti (hikmet-i hükümet) hukuk çerçevesinde toplumun maslahatını gerçekleştirmektir. Hukukla temellenen ve halkın iradesi ile açıklanan maslahatın siyasî gücün varlık nedeni olduğu söylenebilir. İslâm açısından da yönetici-yönetilen ilişkisi bir 'maslahat ilişkisi'dir. "Mecelle, md. 58'de "Raiyye (tebaa) üzerinde tasarruf, maslahata menuttur." denilmektedir. İ. Malik ve başka meşhur fıkıhçıların tespit ettiği 'hakkın varoluş maksadı dışında kullanılmaması' ilkesi de siyasî alana tatbik edildiğinde; yetkiyi sosyal ama-

cından saptıran her tasarrufun yetkiyi kötüye kullanma ayıbıyla batıl olacağı sonucuna ulaşılır.¹⁷⁸

“*Kavmin seyidi, hizmetkârıdır* (سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُ).”¹⁷⁹ hadisi, yöneticiliğin hâkimiyet ve benlik için tahakküm âleti değil, millete bir hizmetkârlık anlamına gelen bir ilkedir. Öyle ki, demokrasi ve vicdan hürriyeti İslâmiyet’in bu esasına dayanabilir. Çünkü kuvvet kanunda olmazsa şahsa geçer. İstibdad, mutlak keyfi olur.¹⁸⁰

Devlet yönetimi, hukuka bağlılık içinde uygulamada toplumun yararını, insan hak ve hürriyetlerini gerçekleştirmeyi hedeflemelidir. Bu nedenle da siyasî otorite, bir yandan aşamayacağı hukukî normlarla, diğer yandan da toplumun dinî ve medenî menfaatlerini gözetmekle kayıtlıdır. Toplumsal sorunların çözümünde ilgili grupların görüşlerinin alınması, o konuda halkın maslahatının tespiti için kamuoyuna başvurulması da İslâmî bir gerekliliktir. Ancak, kamu yararı, hukukun belirleyici değildir. Bediüzzaman’ın ifadesiyle, “Bir hükümün hikmeti ayrıdır, illeti ayrıdır. Hikmet ve maslahat ise tercihe sebeptir; icaba, icada medar değildir.”¹⁸¹ Dolayısıyla, maslahat yasamayla belirlemez; hukukla sınırlanır.

3.6. Adalet maslahattan önce gelir. Adalet, maslahat kavramına göre daha nesnel, belirli ve önceliklidir. Adalet, insan hak ve hürriyetlerine saygının hukukî ifadesidir. Bu nedenle de maslahat kavramının, insanların hak ve hürriyetlerine karşıt biçimde kullanılması yanlıştır.

Burada maslahatın hukuku belirleyicisi değil, hukukî ilkelerden biri olarak iktidarı sınırlama rolüne sahip olduğunu söylemeliyiz.

3.7. Yasama, siyasî iradenin açıklaması değil bir keşf çabasıdır. İslâm’a bakıldığında ise, siyasî irade hukukun faili olamaz, çünkü hukuk ‘yapma’ya değil ‘keşf’e dayalıdır. İslâm’da iradesi hukukun

¹⁷⁸ Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed, *Fıkhü'l-Hilâfe ve Tatavuruhâ*, Arapçaya trc. Nâdiye Abdurrezzak es-Senhûrî; Murâcat ve Ta’likat Dr. Tevfik Muhammed eş-Şâvî, Kahire 1989, 217, 220-223.

¹⁷⁹ el-Mağribî, *Câmiu’s-Şeml*, 1:450, Hadis no: 1668; el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2:463.

¹⁸⁰ Nursî, “Emirdağ Lâhikası (2)” II, 1878, 1882.

¹⁸¹ Nursî, “Sözler”, 213.

yegâne kaynağı sayılan bir iktidar reddedildiğinden, yasamanın temel özelliği, siyasî güç ve iradede ayrılan; ayrıca dini nassların gösterdiği ilke ve normlardan ilmî bir faaliyetle yeni hükümlerin keşfidir. Buna Fıkıh'ta icthat adı verilir. Bunun yanında, İslâm açısından devletin hukuka bağlılığına karşın, hukuk devlete bağlı olmadığından, bireylerin haklarını kaldıran yasalar çıkarmak 'yetkiyi aşımı' sayılır ve batıl olur.¹⁸² Dolayısıyla, siyasî iktidarın yasama yetkisinden değil, icthat yeterliliğinden söz edilir.

3.8. İslâm açısından da iktidarın kaynağı bireylerin vicdanına yerleşmiş ve ilahî iradeye ters düşmeyen hukuk, yolu ise halkın seçimidir. Kamu görevlerinin bir emanet olduğunu ifade ederken Nisâ, 4/58.de dolaylı olarak siyasî iktidarın halka dayandığına işaret etmektedir. Dolayısıyla, yönetici Allah'ın vekili değil, toplumun temsilcisi ve emanetçisidir. Halk ise gerek ehl-i hal ve akd aracılığıyla gerekse doğrudan seçim ve biat yoluyla siyasî iktidarın belirleyicisidir. O, devlet başkanını belirlerken bir egemenlik değil, hukuktan kaynaklanan hususî bir otorite kullanır ve siyasî otoriteyi (iktidarı) belirler.

Burada Bediüzzaman'ın Ehl-i Sünnet'in klasik hilafet doktrinine yönelik bir eleştirisi olmamakla birlikte, günümüz şartlarının onun yerine meşruti, hatta demokratik bir sistemi gerektirdiğini vurguladığına da dikkat edilmelidir. Ona göre, fıkhıdaki "Rey-i cumhur budur, fetvâ bunun üzerinedir." yaklaşımı, millet meclisindeki oy çoğunluğunun benzeridir.¹⁸³

3.9. İhkak-ı hak hukukla olur, birey şiddete başvuramaz. Burada hukukun hukuk-dışı yöntemlerle koruma düşüncesinin açık bir çelişki olduğunu vurgulamak gerekir. Bediüzzaman'a göre, yalnızca amacın doğru ve meşru olması yetmez. Bir defa, hukuka aykırı yol, amacı gerçekleştirmez;¹⁸⁴ yol gayri meşru olunca hareket de gayri meşru olur.

İnsan hakları, insan onurunu koruyan evrensel ilkelere işaret eder. Bu ilkelerin başında bireysel hürriyet gelir. İslâm açısından hür-

¹⁸² Senhûrî, a.g.e., 217, 219.

¹⁸³ Nursî, "Münazarât", II, 1954.

¹⁸⁴ Nursî, "Sözler", 325.

riyet, insanın dünya hayatında ilahî bir imtihan sürecinden geçmesi ile temellenir. Kur'ân dünya hayatının insan için bir imtihan süreci olduğunu, onun Allah'a karşı sorumlu, sorumluluğundan dolayı da inanç ve amel alanında özgür olduğunu ve olması gerektiğini ifade eder. İnsan tek taraflı olarak ilahî imtihandan ve sorumluluktan kaçınamayacağı gibi bunun ön koşulu olan insan hak ve hürriyetleri de dokunulmaz, vazgeçilmez ve başka bireylere veya kurumlara devredilemez bir değerdir. Ancak o, nihaî değer değil, nihaî değere gerçekleşme imkânı veren bir ön-değerdir. Gerçek hürriyet de iradenin bilinçli bir şekilde kullanılmasını gerektirir. Bu anlamda özgürleşme de yalnızca dışsal engellerin yokluğunu değil, insanın iradesini belli yön- lere şartlayan bağlardan da kurtulmayı gerektirir. Hürriyet, bireyin en güzel aktını sergilemesi, kişiliğini en iyi yönde gerçekleştirmesi ama- cına yönelik olup, iyilik ve salah kavramlarından ayrı olarak düşü- nülmemelidir.

Kur'ân, bireyin kendi inanç ve davranışlarından bizzat sorgu- lanacağını ifade ederken aracılık doktrinini ve taklitçiliği de reddeder. Sosyal bir sınıf olarak ortaya çıkan ruhbanlığı tanımaz ve bireyin ken- di sorumluluğunu kendisinin üstlenmesini, akıl ve iradesini bilinçli olarak kullanmasını ister.