

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELÂM) ANABİLİM DALI

KUR'AN'DA DİN HÜRRİYETİ

Doktora Tezi

Hacer ŞAHİNALP

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELÂM) ANABİLİM DALI

KUR'AN'DA DİN HÜRRİYETİ

Doktora Tezi

Hacer ŞAHİNALP

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İlhami GÜLER

Ankara-2009

ÖZET

Şahinalp, Hacer, Kur'an'da Din Hürriyeti, Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. İlhami Güler, A.Ü.S.B.E. Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı, V-237 s.

Tez, en genel anlamda, Müslüman toplumda din hürriyetinin mahiyeti ve ifade ettiği anlamın ve bu hürriyet kullanılırken durulması gereken zorunlu sınırın ne olduğunun tespitine yöneliktir.

Din; iman, ibadet ve ahlâk şeklinde özetlenebilecek üç önemli unsurdan oluşur. İman, bireysel bir tecrübe olması yönüyle tamamen kişiseldir. İbadetler, (namaz, zekât, oruç, hac, vs.) gerek icra edilmeleri, gerekse etki ve sonuçları bakımından hem bireysel hem de toplumsal, ahlâk ise, kişilerarası ilişkide kendini gösterdiğinden, büyük yönüyle toplumsaldır. Gerek iman gerekse ibadetler, direkt başkalarının haklarını ilgilendirmeyip, sadece kişi-Allah ilişkisi boyutunda kalmaları yönüyle dışarıdan yapılacak bütün müdahaleleri dışlayan tam bir hürriyet alanını ifade eder. Hükmü verecek ve uygulayacak olan yegâne otorite Allah'tır.

Kişi ve Allah arasında kurulan ilişkiye bir başka şahsın dahil olması, sorumluluk/görev ve hak gibi kavramların devreye girmesini netice verir. Sorumluluklar ve haklar arasındaki dengenin adı ise hürriyettir. Bu alanlardaki hürriyetleri belirleyen iki alan ahlâk ve hukuktur. Ahlâk, bir iç kontrol görevi görürken hukuk, ahlâkî arka planı ihmal etmeksizin, eylemle ilgilenir. Her iki alanda “evrensel olan”, aşılmaması gereken hürriyet sınırını belirler. Şartlara göre değişken olanlar ise, toplumun genel tercihlerine göre ve zamanın ihtiyaçları dikkate alınarak belirlenir. Değişken ahlâkî ilkeleri oluşturan ve koruyan toplumun kendisi iken hukuk, devletin kontrolünde oluşturulur ve uygulanır. Kişiler, ahlâkı korurken, fiilî müdahale hakkına sahip olamadığı gibi, devlet de hukuku uygularken, adalet, eşitlik ve toplumun maslahatı gibi evrensel ilkelerden hareket etmek zorundadır.

ABSTRACT

Şahinalp, Hacer, Freedom of Religion in The Qur'an, Doctorate Thesis, Supervisor: Prof. Dr. İlhami Güler, submitted to the Institute of Social Sciences of Ankara University, V-237 p.

This thesis aims most generally at establishing the importance of freedom of religion in a Muslim society and the meaning it expresses and the limit at which to stop in exercising this freedom.

Religion is composed of three elements which are faith, worship and morality. Faith is completely individual because it is a personal experience. Rituals of worship such as prayer, alms, fasting, hajj... are both individual and social in terms of not only their fulfillment but also their effects and results. Morality, on the other hand, is social to a great extent. Neither faith nor worship directly concerns other people's rights; on the contrary, they refer to a total freedom area remaining only as an individual-Allah relationship in this matter excluding all external interventions. Allah is the sole authority to make a judgement and implement it.

Involvement of another person in a relationship between Allah and the individual brings into the picture concepts such as responsibility, duty and rights. And the balance between responsibilities and rights is called freedom. The two fields determining freedom in these areas are morality and law. While morality serves as an internal control, law is interested in actions without neglecting moral background. The universal principle in both fields determines boundaries of freedom which must not be transgressed. Those that can be changed in accordance with circumstances are determined by taking into consideration the general choices of society and the needs of time. Society itself develops and preserves changing moral principles, whereas law is formed and implemented under the control of government. Although individuals protect morality, they do not have the right for intervention. Similarly, government while performing law have to behave in accordance with universal principles such as justice, equality and social benefits.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	1
A. DİNİN TANIMI VE DİNÎ TASAVVURUN UNSURLARI.....	1
B. HÜRRİYETİN TANIMI VE İÇERİĞİ.....	8
C. DİN HÜRRİYETİ KAVRAMININ GENEL ÇERÇEVESİ.....	15

BİRİNCİ BÖLÜM

ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ AÇISINDAN BİREYSEL HÜRRİYET

A. SUBJEKTİF BOYUT: DİNİ SEÇME HÜRRİYETİ.....	21
1. Din Seçiminde Kişinin Rolü.....	22
a. <i>İman</i>	22
b. <i>İmanın İnanç Boyutunun Hürriyetle İlişkisi</i>	24
c. <i>İmanın Bilgi/Aklî Boyutunun Hürriyetle İlişkisi</i>	26
2. Din Seçiminde Ailenin Rolü.....	31
3. Din Seçiminde Sosyo-Kültürel Çevrenin Etkisi.....	35
a. <i>Eğitim Kurumları</i>	36
b. <i>Gelenek-Örf ve Adetler</i>	40
4. Din Değiştirme Hürriyeti ve İslam'dan Dönme: İrtidât.....	42
B. OBJEKTİF BOYUT: DİNÎ İFADE FORMLARI/RİTÜELLER.....	54
1. İman-Amel İlişkisi.....	54
2. İbadetler.....	57
a. <i>Genel Amaçlar</i>	57
b. <i>Namaz</i>	62
c. <i>Oruç</i>	75
d. <i>Zekât</i>	88

İKİNCİ BÖLÜM
BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ AÇISINDAN DİN HÜRRİYETİ

A. KİŞİLERARASI İLİŞKİ AÇISINDAN DİN HÜRRİYETİ.....	101
1. Kavramsal Tahlil: Hürriyet ve Sınırlılık.....	105
2. Dinî Hürriyetin Gerçekleşme Zemini Olarak Bireycilik ve Toplumculuk.....	110
3. Özgürlüğün Metafiziki Olarak Determinizm-İndeterminizm.....	114
4. Toplumsal Sorumluluk ve Din Hürriyeti.....	118
a. <i>Sosyal İnşa Sürecinde Aktif Bir Unsur Olarak Din</i>	121
b. <i>İyiliği Emr ve Kötülüğü Engelleme Prensibi</i>	131
B. BİREY-DEVLET İLİŞKİSİ AÇISINDAN DİN HÜRRİYETİ.....	150
1. Siyasî Otoriteye Duyulan İhtiyaç: Devletin Lüzumu.....	150
2. Hürriyeti Koruma Olarak Hukukun Lüzumu ve Hadler.....	160
a. <i>Ahlâk-Hukuk İlişkisi</i>	163
b. <i>Bir Sınırlama Olarak Cezalar ve Hadler</i>	167
3. Baskı ve Zorlamalara Karşı Muhalefet ve Sivil Toplum.....	177
a. <i>Siyasî Otoritenin Sınırlanmasını Gerektiren Teorik Temeller</i>	178
b. <i>Fiilî Yansımalar: Muhalefet ve Sivil Toplum Kontrolü</i>	190
c. <i>Siyasal Otoriteye Karşı Yaptırım: İtaatsizlik ve Direnme Hakkı</i>	196
SONUÇ.....	214
KAYNAKÇA.....	221

ÖNSÖZ

Sosyal bir varlık olarak, farklı alanlara yönelmiş ihtiyaçlarını giderme konusunda hemcinsleriyle ilişki kurmak zorunda olan insan, aynı zamanda bu ilişkiyi bir denge üzerine de oturtmak mecburiyetindedir. Söz konusu denge, bir yandan insanın hürriyet alanını betimlerken; diğer yandan da durması gereken sınırı çizer. Teknolojinin ilerlemesiyle iç içe geçen ve karmaşılaşan ilişkiler ağı, çoğu zaman bu dengenin akl-ı selimle kurulmasını güçleştirmiş ve dünya, güç ve otorite dürtüsüyle kabarmış bencilce istek ve arzulara, bu arzularca yönlendirilmiş dengesizliklere ve hürriyetsizliklere sahne olmuştur. Bir yandan adalet, eşitlik, hukuk üzerine kurulu evrensel barış ve mutluluk söylemlerinin çığ gibi büyümesi, diğer yandan kendini bu değerlerin belirleyicisi olarak kabul ettiren güçlünün/otoritenin haklı görüldüğü bir anlayışın baskın olması, insanlık adına utandırılması gereken trajik bir görüntü sergilemiştir. İnsan hak ve hürriyetlerine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğu günümüzde, bu kavramların doğru ve yerinde tespit ve temellendirmelerle, herkesin üzerinde uzlaşacağı tanımlamalarının ve sınırlarının belirlenmesi önem arz etmektedir.

Devredilemez ve değiştirilemez insan hak ve hürriyetlerinin en önemlilerinden biri de din hürriyeti meselesidir. Din hürriyeti hakkındaki tartışmalar oldukça yeni ise de, ihtiva ettiği anlam çerçevesindeki arayış ve düşüncelerin oldukça eskilere dayandığı söylenebilir. Din duygusunun fıtrî bir gerçeklik olarak insanla beraber bulunması, insanın akıl ve irade sahibi bir varlık olması ve sosyal kişiliğiyle de bir toplum içinde yaşamak zorunda olması sebebiyle kendi tercihindan sorumlu olması, doğal olarak farklı dinî tercihlerde bulunmayı doğurmuştur. Din hürriyeti bu doğal farklılık içinde ortak bir noktada buluşma ihtiyacından doğmuştur. Bir toplum ya da devlette hakim olan anlayış ve zihniyetten farklı olarak dinî ya da gayr-ı dinî bir takım tercihlerde bulunan insanlara karşı çeşitli saiklerle, gerek devlet gerekse fertler düzeyinde gerçekleştirilen olumlu ya da olumsuz tavırlar önemini ve hassasiyetini sürekli olarak korumuştur.

Dinî tercihlere karşı yapılan sindirmeye yönelik yapay müdahaleler ve baskılar, kısa ya da uzun vadede, ama mutlaka toplumsal ve ruhsal alanda ciddi problemlerin, çalkantıların nedeni olmuştur. Din, birey ve toplumun karşılıklı olarak birbirlerinden etkilenmeleri ve birbirlerini etkilemeleri, gerek farklı dinlere gerekse aynı dinin içindeki farklı yaklaşım ve tercihlere karşı yadsıyıcı ya da baskıcı uygulamalardan ziyade, daha esnek ve hoşgörülü bir yaklaşımı zorunlu kılmıştır. Herkesin kendi hürriyet alanını dillendirdiği bir ortamda, evrensel normlar ve İslam'ın bu konudaki uzlaştırıcı

yaklaşımından hareketle, sorumlulukların da belirlediği dengeyi yakalamaya yönelik her adım önemini gün geçtikçe daha fazla hissettirmektedir. Kur'an'ın inanç özgürlüğü alanında getirmiş olduğu değerler dizisi, Hz. Peygamber'in göstermiş olduğu hoşgörü ve hürriyetçi tavır ve bu iki kaynağa bağlı olarak Müslüman toplumlarda oluşmuş zengin tarihî tecrübe bu alandaki tartışmalara katkı sağlayacak niteliktedir.

Bu çalışma, ifade edilen çerçeveyi aşmayacak şekilde Kur'an'ın önerdiği hürriyet bilinci hakkında bir fikir edinme ihtiyacından doğmuştur. Çalışma genel olarak iki sorunsal etrafında tartışılmıştır; “Müslüman toplumda din hürriyetinin mahiyeti” ve “hürriyetin durması gereken zorunlu sınırın ne olduğu?” sorusuna İslam dininin iki kurucu tecrübesi temelinde cevap bulmak. Her ne kadar genel olarak din hürriyetinin kapsam ve mahiyeti hakkında esas ve temel olacak bilgiler verilmişse de özel olarak gayr-ı müslimlerin statüsü ve onlara karşı takınılacak tavır, çalışmamızın kapsamı dışında tutulmuştur.

İki bölümden oluşan çalışmamızın giriş bölümünde, din hürriyetinin ifade ettiği anlamı tam olarak belirlemek için, hürriyet ve din kavramlarının anlam ve içerikleri analiz edilmiş, ardından da din hürriyetinin kapsam ve mahiyeti irdelenmiştir. Birinci bölümde din hürriyeti, Allah-insan ilişkisi çerçevesinde ele alınarak, kişinin, her türlü etkileyici unsura rağmen dinini seçmede ve ibadetlerini yerine getirmede tamamen hür ve belirleyici olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise din hürriyeti, ahlâk ve hukuk gibi iki önemli belirleyicinin etkin olduğu kişiler arası ilişkiler açısından ele alınmış; sınırsız bir hürriyetten ziyade, hak ve sorumlulukların birlikte iş gördüğü sınırlı bir hürriyetin gerekliliği ve önemi üzerinde durulmuştur.

Tezin hazırlanması, çerçevenin belirlenmesi ve son şeklini almasında değerli katkılarını esirgemeyen danışman hocam Sayın Prof. Dr. İlhami GÜLER'e, gerek konunun seçiminde gerekse hazırlanması aşamasında derin bilgilerinden istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Hüseyin ATAY'a, öneri, fikir ve eleştirileriyle katkıda bulunan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Ahmet AKBULUT'a, Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e, Prof. Dr. Şamil DAĞCI'ya, tıkandığım noktalarda bana büyük moral vererek desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Akif KOÇ'a, kaynak temininde yardımcı olan kütüphane görevlilerimiz ve Liberal Düşünce Topluluğu'na, kelâm alanını seçmemde ve bu alanda ilerlememde büyük emek ve katkılarını her zaman büyük bir saygıyla anacağım kıymetli hocam Yrd. Doç Dr. M. Cüneyt GÖKÇE'ye en samimi ve içten teşekkürlerimi arz ederim.

Hacer ŞAHİNALP

ANKARA-2009

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
AİHS	: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.y.	: Aynı yer
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜHFD	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
Krş.	: Karşılaştırınız
LDT	: Liberal Düşünce Topluluğu (Derneği)
Mtb.	: Matbaası
Nşr.	: Neşreden
Thk.	: Tahkik
ty.	: Basım tarihi yok
Yay.	: Yayınları
yy.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

A. DİNİN TANIMI VE DİNÎ TASAVVURUN UNSURLARI

Tanrı'nın insanla kurmuş olduğu karşılıklı ilişkiyi ifade eden din olgusu; bireyin düşünce, duygu, irade, vicdan ve davranış gibi bütün kaabiliyet ve eğilimlerini kapsayan,¹ belirli dinî inançlar ve tutumlarla ferdin diğer kimselerle olan ilişkilerini bir dereceye kadar şekillendiren² ve bütün bu özellikleriyle insanın varoluş tecrübelerinin ve meselelerinin en derin yönlerini içererek hem ferdi hem de toplumu etkileyen sosyo-kültürel bir kurum³ olarak karşımıza çıkar. Din kavramının üzerinde uzlaşmış müşterek bir tanımına ulaşılamamasında, dinin mahiyeti, onu tarif edenin kişiliği, tarifi yapıldığı dönemin umumî havası veya hâkim olan temayüller⁴ etkin olduğu gibi bunlara dinlerdeki çeşitlilik, değer problemi ve dinin orijinal kaynağının bilinmemesi⁵ de eklenebilir. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde din, "çok değişik şekiller içinde görünen ve çok geniş bir alanı kapsayan çapraşık bir olgu" olarak karşımıza çıkar.⁶

Pehlevi, İbranice ve Arapça'da ortak olarak kullanılan kelimenin etimolojik kökeni hakkında farklı görüşler bulunduğundan anlamları hakkında da kesin bir karara varmak oldukça zordur.⁷ Pehlevi'de "din"⁸, İbranice'de "hüküm"⁹ anlamlarına gelen kelime Arapça'da "âdet, huy", "karşılık vermek, ceza", gibi müşterek ve "boyun eğme-boyun eğdirme, hükmetme-itaat, kahr-zillet" gibi zıt anlamlara gelir.¹⁰

Kur'an'da bu manaların bütünü görmek mümkün olmakla birlikte hakim kullanım, insanın Allah'a, O'nun otoritesine, iradesine boyun eğmesi, kulluk etmesi, inanç

¹ Hüseyin Peker, "Suçlularda Dinî Davranışlar", *OMÜİFD*, Samsun 1990, IV, 94.

² Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İncinın Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 1970, 5.

³ Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, I, Ankara, 1980, 71; Şaban A. Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ yay., Ankara 1997, 7.

⁴ Recep Yaparel, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *DEÜİFD*, IV, İzmir 1987, 405; Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜİFD*, VI/I, Ankara 1957, 127.

⁵ Thomas A. Idinopulos, "Din Nedir?", (çev. Temel Yeşilyurt), *HÜİFD*, Şanlıurfa 1999, V, 151-166.

⁶ Kâmuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", 128.

⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Kevser yay., Ankara 1980, 208.

⁸ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Kahire 1937, 132-133.

⁹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Newyork 1964, 90 vd.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1955, XIII, 168-170; Huseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, 253.

ve bundan doğan ahlâkî yükümlülükler bütününe ifade eden sistemli "din" anlamındadır.¹¹ Bu şekilde Allah ile insan arasında karşılıklı bir ilişki düzeyinde gerçekleşen din terimi, "hem ahlâkî olarak emredici kanunlar muhtevasını ve hem de onlara uygun davranmayı ihtiva eder ve sonuçta terimin en geniş anlam çerçevesini yansıtır. Yani, içerdiği akîdevî prensipleri ve bu prensiplerin pratik yansımalarını olduğu kadar, insanın ibadet ettiği objeye karşı yaklaşımını, dolayısıyla 'itîkad' kavramını da içine alır. Bunun 'din', 'inanç', 'dinî müeyyideler' yahut 'ahlâk sistemi' olarak çevrilmesi, terimin hangi bağlamda kullanıldığına bağlıdır."¹² Allah'tan insana doğru hâkimiyet ve buyruk (emirler-nehiyeler), insandan Allah'a doğru ise başta O'na iman olmak üzere boyun eğme, teslimiyet, saygı, dua, ibadet, emirlere itaat" şeklinde yansıyan bu dikey ilişki, zamana ve mekâna bağlı olmayan, evrensel ve tarih-üstü bir ilişkidir.¹³ İnsandan Allah'a yönelik olan ikinci kısım, "kendini Allah'a ve O'nun irade, otorite ve emirlerine teslim etme" manasına gelen *islam* kelimesiyle ifade edilir. Kişisel bir akt olma özelliğini taşıyan bu kelime ilerleyen zamanlarda anlam genişlemesine uğrayarak müesses bir nizamın özel bir adı haline gelmiştir.¹⁴ Çoğu zaman yanlış bir değerlendirmeye "ed-dîn"le aynı anlamda kullanılan *millet* ve *şerîat* terimleri ise tarihsel olarak bir toplumda müesses hale gelmiş *toplumsal din* manasındadır. *Şeriat*, dinin zaman, mekan ve toplumsal maslahatlar gözönünde tutularak somutlaşması, form kazanmasıdır.¹⁵

Din kelimesi Kur'an'da yarısı Mekî ayetlerde, yarısı da Medenî ayetlerde olmak üzere 94 defa geçer. İlk surelerde vurgu, "yevmü'd-dîn" tamlamasıyla kendini gösteren, kişinin Allah'ın tarih ve tabiat içindeki fiiline *tasdik* veya *tekzib* şeklindeki mukabelesi üzerinde yoğunlaşır. Din gününü¹⁶ gerçek olarak kabul edenlerin olumlu cevabı, daimî ibadet ve Allah'a canla başla bağlılık ve bu bağlılığın gereklerini yerine getirerek "öteki"ni ihmal etmeyen bir sorumlulukla manevî ve ahlâkî bir hayat yaşamaktır. Bu ilk dinî akt, insanın Tanrıyla ilk karşılaşmasıdır. Böylece dinî şuurla ilgili olan ilk akt, Tanrı'nın kendisine, yani dünya üstü alana yönelmiş olan aktır. Bu akt, Tanrı şuuruna eren insanın,

¹¹ İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar, Tarihî Dönüşümler", *İslâmiyât*, I, sayı:4, Ankara 1998, 55.

¹² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (çev. C. Koytak, A. Ertürk), İstanbul 1997, 78.

¹³ İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat...", 55-57. Bütün Peygamberlerin tebliğ ettiği "Hak Din"nin ya da "Tevhid Dini"nin ortak adının "İslam" olduğuna dair bilgi için bkz. İsmail Karagöz, *Din ve Vicdan Özgürlüğü*, DİB yay., Ankara 2007, 38 vd; Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, 14.

¹⁴ Bu konudaki yorumlar için bkz. Smith, *The Meaning*, 111-114; Janet I Smith, "Continuity and Change in The Understanding of Islam", *The Islamic Quarterly*, Vol. XVI, no:3-4, London, 1972, 121,139; Yvonne Yazbeck Haddad, "Kur'an'da Din Teriminin Anlamı", (çev. Ahmet Güç), *UÜİFD.*, sayı:9, cilt: 9, Bursa 2000, 636.

¹⁵ Güler, "Din, İslam ve Şeriat...", 57-58, 67.

¹⁶ Bkz. Meâric, 70/26; Müddessir, 74/46; Mâûn, 107/1.

bu Kadîr varlığa korku ve niyazla yönelmesi, O'nun buyruk ve çağrılarına nedamet ve sevgi ile karşılık vermesidir.¹⁷ Allah'ın her yerde hazır ve nazır oluşunu hissetmeye ve yaşamaya bütün aktlarını kapatanlar ise bu sorumluluğu varlık alanına taşımada, hakikate sevketmede başarısız olmuşlardır. *Sorumluluk* ve *hesap* anlamlarının yoğun olarak kullanıldığı bu ilk evreden sonra din teriminin vurgusu *tevhid* ve *teslimiyet* anlamlarına yönelmiştir. Tevhid ve teslimiyet, hiçbir şeyi ortak koşmadan yalnızca Allah'a ibadet ederek O'nun fiillerine cevap vermektir. Allah'ın birliğinin kabul edilip gereklerini yerine getirmek suretiyle bu birliğin açığa vurulmasıdır.¹⁸ Buradan –Mekke döneminin sonu, Medine dönemi- ilginin yavaş yavaş şahsi bir teslimiyet ve sorumluluk (Allah-insan ilişkisi) anlayışından bir "inananlar topluluğuna" mensubiyet ve onun getirdiği sorumluluğun bilincine varmaya doğru kaydığını görmek mümkündür.¹⁹ Tevhid, sadece Allah'ın birliğini ifade eden aşkın manasından yeryüzüne inerek "ümmetin birliği" anlamını da ifade eder olmuştur. Netice olarak diyebiliriz ki, Kur'an'ın ilk surelerinde din kavramı Allah'ın tarih ve tabiattaki fiiline bir mukabele olarak zikredilmesine ve bu mukabelenin akla getirdiği anlamın ne olması gerektiğinin Medine dönemi surelerinde genişletilmiş olarak göze çarpmasına rağmen, "hayatı, Allah'a bağlılık ve diğer insanlara karşı sorumluluk duygusu içerisinde yaşamak" demek olan dinin anlamının özü sürekli korunmuştur.

Dinin boyutları konusunun bir problem alanı olarak ele alınması, "dinin insan hayatının hangi yönlerinde ve ne derece etkide bulunduğu meselesinin tartışılmasından"²⁰ ileri gelmiştir. Bu boyutların sayısı ve niteliği hakkında ise farklı sonuçlara ulaşılmıştır.²¹ Dini insanın Allah'la olan ilişkisi olarak tanımladığımızda, bu ilişkinin hayatın bütün yönlerini birleştirmeye yönelik bir kavramlar düzenlemesi olmaktan ziyade canlı ve bütüncül bir ilişkiyi dillendiren boyutlarının olması gerekir. Böylece din, bu ilişkiye her yönüyle katılan insanın bütün boyutlarını kuşatmış olur.²²

Ortaçağın ontolojik tasavvuru daha ziyade Tanrı merkezli bir temele oturtulmuştur. Buna göre, dünyanın düzeni Tanrı tarafından evvelce belirlenmiştir. Yapılması gereken

¹⁷ Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", 131.

¹⁸ Y. Yazbeck Haddad, "Kur'an'da Din Teriminin Anlamı", 631-635.

¹⁹ Haddad, "Kur'an'da Din...", 636.

²⁰ M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat, İzmir Örneği*, İstanbul 1993, 50.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Recep Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara 1987, 33-42; Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, 49-58; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV yay., Ankara 2003, 74-75; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, Dem yay., İstanbul 2004, 28-29.

²² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 73.

şey, bu tanrısal açıklamaları aklî bir söylemle düzenlemekten ibaretti. Oysaki insanî gerçeklik hakkındaki her yeni gelişme, dinî varoluşun, insanın dünyadaki bütün diğer tutumlarını da içeren çeşitli görünüşlerle ortaya çıkan, kuşatıcı ve bütüncül bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, dinî fenomeni sadece aklın ilkeleriyle açıklamaya çalışmak, ya da duygusal boyuta indirgemek, onu bütün görünüşleriyle kavramanın önüne kalın duvarlar örmektir.

Dinin boyutları konusunda yapılan en genel değerlendirme onun bir *objektif* bir de *subjektif* boyutunun olduğudur. Dinin *subjektif yönü*, bireyin iç yaşantısında gerçekleşen ve sadece bireyin kendisinin bütün yönleriyle vakıf olduğu kısımdır. "İnsanın Allah'a karşı içinden gelen aşk, tazim ve itimat ile bağlanması; Allah'a ve O'nun koyduğu prensiplere ve gayelere karşı bütün akıl ve hissiyatıyla bağlanmaya mecbur olduğunu kabul etmesidir."²³ Bu yönle daha ziyade Psikoloji ve Teoloji ilgilenir. *Objektif yön* ise, tecrübelerin üstüne çıkan, "subjektif olarak duyulan din dugusunun harici fiil ve hareketlerle ifade edilmesidir."²⁴ Böylece "aslî dinî aktın objeye yönelmesi ve dinî obje ile ilgili olması eylemi, bütün dinlerde, dinî hakikatlerin ortaya çıkması, ayin formlarının teşekkül etmesi ile objektifleşmiştir. Objektifleşen bu dinî muhtevalar ancak dindar insanın kendilerini içten bir imanla kavraması ve şahsî dindarlık duygularıyla canlandırması sayesinde dinî konu olabilirler."²⁵ Ayinler, kurbanlar, dua ve ibadetler, ahlâkî mükellefiyetler vs. dinin bu yönünün görüntülerindendir. Bu iki yön birlikte değerlendirildiğinde birbirlerini karşılıklı şart koştukları ve talep ettikleri görülür. Dinin neliği üzerinde gerçekleştirilecek her çabanın, bu iki yönü de dikkate alması ve bunların içten bağlılıklarını ortaya çıkarması gerekir.²⁶

Bu birbirini gerektiren ikili ilişkiyi tecrübe eden bireylerin ve onları etkileyen koşulların çeşitliliği, bir bütün halinde dinin de farklı şekillerde tezahürünü doğurmuştur. Bu farklar sadece bir virgülle veya öntakıyla belirtilebilecek diyalektik farklılıklar değil, aksine tümüyle farklı kültürlerle, geleneklere, kurumlara ve uygarlıklara sahip olunmasından ve her birinin farklı insan tiplerinin, farklı tarihin ve dünyanın sonucu olan farklı tasavvurların ürünü olmasından kaynaklanan farklılıklardır. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde her teolojinin bir antropolojinin ve bir sosyolojinin özeti olduğunu ve

²³ Regis Jolivet, *Vocabulaire de la Philosophie*, 176'dan naklen Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, 28.

²⁴ Regis Jolivet, *Vocabulaire de la Philosophie*, 176.

²⁵ Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", 132.

²⁶ Birand, a.y.

yaşanan her dinin dünyadaki bir varlığı tanımladığını, bir hayat biçiminin birliğini temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bütün bu farklılıkların din açısından belirleyici değeri vardır.²⁷

Gusdorf, "İnsan ve Tanrı" adlı eserinde Kierkegaard'an ödünç aldığı tanımıyla (temelde) "Allah'la kurulan kişisel bir ilişki" olan dinin boyutlarını (başka bir ifadeyle "dinî unsurlar") teorik, pratik ve sosyolojik olmak üzere üçe ayırır. Ona göre *teorik unsur* imanın ifadeleri ve ilahiyatçılar tarafından düzenlenip biçimlendirilen normlar bütünü olan doktrinal amentü temsil eder.²⁸ Biz bu çalışmamızda dinin bu yönünü Allah-insan ilişkisi bağlamında değerlendireceğimiz bireysel hürriyetin "Subjektif boyutu" başlığı altında ele alacağız. Burada baskın olan unsur dinin "imani boyutu"dur. Dolayısıyla Gusdorf'un "teorik boyut" dediği şey çalışmamızda "imanî boyut" olarak değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Diğer bir boyut olan *Pratik unsur* ise, imanın özünü belirleyen "dinin yaşanan kısmı"nı gösterir ve bu yön, imanda teorik unsurdan daha baskındır. "İman, yaşanan dindarlıktır; yaşanan didarlıkta dinî duygu spekülasyona üstündür. İnsan Allah'ı kendi iç dünyasına dönerek bulabilir. Tanrı onun içinde araştırılmak ve hatırlanmak üzere hazırdır. Bunun için dindarların kendilerini birtakım dinî pratiklerle Allah'a yöneltmesi gerekir. Bu yüzden insanın Allah'la ilişki kurmasının tek yolu olan dinî pratikleri gerçekleştirme usulleri büyük önem kazanır."²⁹ Tanrı'yla kurulacak her ilişkinin, her zaman insanın başkalarıyla, hemcinsleriyle olan ilişkilerinin modeline göre kurulacağını söyleyen Gusdorf,³⁰ bu vurgusuyla insanlararası ilişkilerin Tanrı'yla kurulacak ilişkinin boyutunu da belirlediğine dair göndermelerde bulunmuştur. İnsanların birbiriyle olan ilişkilerinin şekillenmesinde bireyin Allah'la kurduğu ilişkinin kuvvetinin de etkin olduğunu düşündüğümüzde "insan-insan", "insan-Allah" ilişkisinin birbirini belirleyen ve gerektiren iki unsur olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Nihayet her dinin bir de *sosyolojik öge* içerdiğini söyleyebiliriz; bireyin diğer bireylerle ve tüzel kişilerle (devlet, dinî kurumlar veya topluluklar vs.) olan ilişkilerinde dinin ne gibi bir fonksiyon icra ettiği ya da bunların dini ne derece etkilediği, bu ögenin bütün yönleriyle incelenmesiyle ancak açığa çıkar. Bu etkilenme-etkileme sürecini şöyle özetleyebiliriz: "İnananlar, aynı dinî duyguyu yaşayan bir dinî topluluk oluşturur. Dinî topluluklar ise, geleneklerin ve organizasyonların bütünüdür, bu gelenek ve organizasyonların çerçevesi de dindarları ve iyi davranışları yöneten bir din adamları sınıfı

²⁷ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), Alfa yay. İstanbul 2000, 73-77.

²⁸ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 77-78.

²⁹ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 77.

³⁰ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 78.

tarafından çizilir ve dinî toplulukları her zaman din adamları idare eder."³¹ Din adamlarının kontrolündeki dinî kurumlar ise, diğer dinî faaliyetlerin zorunlu çerçevesini ve dayanacağı temelini belirler; kendilerinin tarihe kök salması için, kültürel ufku her çağda tanımlar, böylece dinî kurumlar, dinî hayatı kültürün bütünü içinde düzenleyici bir rol oynar. Bu anlamda din, medeniyetin yapısına bağlıdır, yani ortam tarafından gerçekleştirilen hayat tarzının etkisine maruz kalmıştır; fakat buna karşılık desteklediği değerleri ortama empoze ederek, ortamı etkiler. Bu tür karşılıklı ilişki kurma, anlamların içiçe geçmesine yol açar.³² Gusdorf burada –biraz da döneminin ve ait olduğu toplumun özelliklerinden etkilenerek– bu etkileme gücünü sadece dinî kurum ya da toplulukları etkisi altında bulunduran bir "din adamları" grubuna hasretmekle eksik bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu konuda dinin etkinlik şeklini ya da boyutunu sınırlayan ya da boyunduruğu altına alan her türlü baskı unsurunu bu kategoriye sokmak daha isabetli olur kanaatindeyiz. Tarih boyunca devlet erkini elinde bulunduranların, dine müdahelenin de ötesine geçerek "dini belirleme" ve belirlediği bu "dini dayatma" gayretine soyunduklarının pek çok örneğine rastlamak mümkündür.

İslam dini açısından konuyu incelediğimizde benzer değerlendirmelerle karşılaşırız. Bizim de tezimizde temel alacağımız din (İslam), iman, ibadet ve ahlâk olmak üzere üç boyuttan oluşur; *iman*, bireysel bir tecrübe olması yönüyle tamamen kişiseldir. İbadetler ise (namaz, oruç, hac, vs.) gerek icra edilmeleri, gerekse etki ve sonuçları bakımından hem bireysel hem de toplumsaldır. Ahlâk ise büyük yönüyle toplumsaldır. İbadetlerin toplumsal boyutunun olması, bünyesinde ahlâkî yönü de barındırmasını zorunlu kılar. İmanın da ahlâkî yönünün (kalp fiilleri) bulunduğunu göz önüne alırsak bu üçlü unsurun birbirine ne kadar bağımlı olduğunu görürüz.

Dini oluşturan unsurlardan herhangi birini ön planda tutarak diğerlerini yok saymak, dinin anlam içeriğini daraltmak ve işlevselliğini en aza indirmektedir. Her ne kadar, ikrar da dahil, imanın görüngüleri gerçek imanı nitelemekten uzaksa da, bunların tamamen boş, işlevsiz şeyler olduğunu söylemek yanlıştır. Zira bir din, formüllere dökülen imanla ve bu imanı destekleyen ritüeller ve sosyal yaşantılarla ancak var olur ve varlığını sürdürebilir. Dinin yaşaması ve insanlık için bir anlam ifade edebilmesi, bu boyutlardan herhangi birinin herhangi bir dayatmayla karşı karşıya kalmamasını ve belli kaygılar uğruna ihmale uğramamasını gerektirir. Bu çerçeveden bakıldığında, imanın ikrarı, dinî

³¹ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 78.

³² Gusdorf, a.y.

pratikler, sosyolojik olarak bir dinî topluluğa bağlanma her zaman için samimiyetin ve içsel tasvirin bir ifadesi olmayabilir. Zor ve baskıya dayalı olarak imanı birtakım biçimler serisi içine hapsedmeye ya da formüllere bağlamaya çalışmak, kişiyle gerçek dindarlık arasına uzak mesafeler koyabilir ve bu şartlarda gerçeğeleşen her pratik, imanının derin doğrulaması olmaktan oldukça uzak olabilir. Şekle ve biçime önem veren bu tür dogmatik ve totaliter teşebbüsler, imanının teorik temelini bozar; çünkü bu otoritenin tek kaygısı, amentünün ve imanla ilgili diğer hususların biçimsel açıdan doğru olup olmadığını düşünmektir. Böylece o formüllere bağlamak suretiyle aslında samimî, içsel bir karar olan imanının şeklini değiştirir, dudaktan kalbe ulaşmayan ve kuru formüllerde kalan bir mahiyete büründürür.

Dinin pratiğe yönelik özelliği gücünü yitirdiği ve yaşayan dindarlık entelektüel açıklamalara karşı üstünlüğü ele geçirdiği ya da ilgisiz kaldığı zaman da başka bir bozulma dini tehdit eder. "Kalp dini" denilen ve pratiği tamamen dışlayan bu vehmî din, aşkın zorunluluğu yavaş yavaş ortadan kaldırır ve bu suretle Tanrıyla ilişki insanî çevreyle kurulan yatay ilişkide kaybolup gider. İmanı Kant metafiziğindeki iyiyi istemeye indirgeyen katı yaklaşımlar buna örnek olarak gösterilebilir. İmanda vahyedilmiş unsuru tanımayan katı "ahlakçılık" anlayışının bu indirgenmiş iman düşüncesinde Tanrı, ahlâkı garanti altına almak için uğraşan dine uzak bir postülatı başka bir şey değildir. Nitekim insanın özgürlüğünün önünde bir engel olarak görülen Tanrı'nın yeryüzünden sürülmesi gerektiğini savunanların aksine, Voltaire'nin "Eğer Tanrı yoksa O'nu var etmeliyiz." şeklinde savunduğu Tanrı da, gerçek manada var olan bir Tanrı değil, halkın ahlâklı davranmasını, birbirleriyle iyi geçinmelerini sağlayacak ahlâksal davranışların kaynağı olarak görülen bir semboldür.³³ Din böylece nasıl metafizik sistemlerde entelektüel kategorilere hapsedilmişse, Kantçılık'ta ahlâk kategorilerine hapsedilir.³⁴

Dini, sadece bireyin kendi iç dünyasında nasıl yaşayacağını ortaya koyan bir şey olarak değerlendirmek de yanlıştır. O, aynı zamanda toplumsal (dolayısıyla politik) olarak dünyayı değiştirme idealidir. "Hiç şüphesiz Kur'an, yeryüzünde sosyo-politik bir düzenin kurulmasını ve bunun için de öngördüğü ahlâkî niteliklere sahip bir toplumun hazırlanmasını ister."³⁵ Allah insanlara sadece bireysel ahlâkı ve duayı önermez; zalimlere

³³ Düzgün, *Sosyal Teoloji, İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ yay., Ankara 1999, 11.

³⁴ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 78-80

³⁵ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu yay., Ankara 1997, 77.

karşı gerektiğinde kuvvet kullanmayı ve savaşı da emreder.³⁶ Bu emirlerin muhatabı olan insan, yeryüzünde Allah'ın rızasını kazanma adına salih ameli gerçekleştirecek ve yeryüzünü imar edecek bir görevli³⁷ olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak, dinî hayat için dinin bütün yönlerinin aynı öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Gerçek dinî akt, ne yalnız aklın ne de yalnız duygunun eseridir. Dinî akt ne sadece Allah üzerine düşünmedir, ne de insanın ruhî melekelerinden yalnızca birinin Allah'a yönelmesidir. Aslî dinî akt, insanın canlı bir sentez ve bir birlik içinde kaynaşan bütün ruhî kuvvetleriyle Allah'a dönmesi, derin bir tutkunlukla ona bağlanması, kısaca benin bütün fonksiyonları ile birlikte bir bütün olarak Allah'a yönelmesidir.³⁸

Dinin unsurlarının birbirine kopmaz derecede bağlı olması, din hakkında bütüncül bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Şayet dinde hürriyetin varlığını olmazsa olmaz bir şart olarak görüyorsak, yapılacak olan bunu sadece bir unsura hasretmek değil, bütünde görmeye çalışmak ve öyle olması gerektiğini kabul etmektir. Bu çerçevede değerlendirdiğimizde indirgemeci bir yaklaşımla dini sadece iman boyutuna indirmek ya da bireysel alanlara hapsetmek, dinin etkinliğini gerek sosyal hayattan gerekse kişinin iç dünyasından kaldırma ya da en azından silikleştirmekle eşdeğerdedir. Bu düşünce, dinî-sivil ayırımına giderek din olgusunu kamusal alan ve politikadan dışlayarak paranteze alma gayretlerinin temel dayanağını oluşturmuştur. Sosyal bilimlerin verilerini dikkate almadan yapılan bu tür ütopyik ve süpekülatif yaklaşımların tuzağına düşmeden dinin bütün boyutlarını ve yansımalarını dikkate alarak yapılacak bir hürriyet tanımlaması, hürriyet kısıtlamalarının doğuracağı kaosların yaşanmaması açısından önem arz etmektedir.

B. HÜRRİYETİN TANIMI VE İÇERİĞİ

Hürriyet, yüzyıllardır insan zihnini meşgul eden, farklı alanlarda hakkında pek çok fikir öne sürülmesine rağmen aklın ve tecrübenin süzgecinden geçerek billurlaşmış ortak bir tanımına varılamayan bir problem alanıdır. İfade ettiği manaların subjektiviteye açık olmasından dolayıdır ki herkes kendince kelimeye bir anlam yüklemiştir. Kavramın subjektif anlayışlara yer veren bu çok yönlülüğü, onun tam ve tümel bir tanımının yapılmasını neredeyse imkânsız kılmıştır.³⁹ Montesquieu "Kanunların Ruhu Üzerine" adlı eserinde, "Bu kadar değişik anlamlara gelebilen ve düşüncelere bu kadar farklı çeşitlilikte

³⁶ Enfal, 8/39, 60.

³⁷ Hûd, 11/61; Bakara, 2/30.

³⁸ Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", 132.

³⁹ İlhan F. Akin, *Devlet Doktrinleri*, İstanbul 1962, 152; Münici Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara 1981, 3.

yansıyan başka bir kelime yoktur." ⁴⁰ diyerek bunu itiraf etmiştir. Bu haliyle hürriyet, "sanki ışığa tutulmuş, ışığı renklere bölen bir prizmadır: herkes ona bakarak kendi açısından gördüğü rengi veya renkleri tasvir eder."⁴¹.

Hürriyet kavramının bu kadar zengin anlam çeşitliliğine sahip olmasının önemli sebeplerinden biri de onun tanımlanması ve kullanılması kolay, soyut ve saf bir kavram olmaması, somut gerçekle sürekli ilişkili olması ve bu ilişkilerin de sürekli değişmesidir. Bu soyut bütün, realiteyle karşılaştığında bölünmelere uğrayarak çeşitli biçimlere bürünür. Dolayısıyla sosyal gerçeklik düzeyinde ona bir temel bulmak, bir alan tayin etmek, sınırlarını belirlemek, kullanım yollarını göstermek, kısacası onu yorumlamak gerekir.⁴² Böylece insanoğlu bir yandan hürriyet kavramını oluştururken, diğer yandan da çeşitli hürriyetler edinerek hürriyetini gittikçe daha da genişleten bir evrimde somut olarak yer alır. Somut ile soyut arasındaki bu sürekli alış veriş kavramın, hem gerçeğin bu evriminden izler taşımasına, hem de ondaki bu yeni gelişmelerin insanı etkilemesine sebep olur. Anlamlar onu kullananın düşünce tarzına, dünya görüşüne, siyasi tarzına göre değişebildiği gibi, kelimenin kullanıldığı alanların farklılığına göre de değişir Bundan dolayıdır ki sözlüklerde ve farklı alanlarda yazılmış eserlerde hürriyetle ilgili farklı tanımlara rastlamak mümkündür.

Etimolojik kökenine baktığımız zaman hürriyet; "köle olmayan, şerefli, soylu ve her şeyin en iyisi" anlamlarına gelen "hrr" (hürr) kökünden türetilmiş, özgürlükle eş manada kullanılan bir sözcüktür. Klasik sözlüklerde hem "soylu olmak" manasında mastar, hem de "azat edilmek, bağımsızlığına kavuşmak" manasındaki "harâri" (harâre) mastarından isim olarak gösterilir.⁴³ "Hür" kelimesinin kökeni hakkında birtakım farklı iddialar da bulunmaktadır. Bu iddia sahiplerine göre hür kelimesinin kökenleri, İbrânice'deki "hor" ve Arâmice'deki "her" ya da Süryânice'deki "heruta" sözcüklerinde aranmalıdır.⁴⁴

Kur'an'da "hürriyet" kelimesine rastlanılmaz. Bakara Suresi 178. âyette, iki defa "efendi" anlamına gelen "hür` kelimesi kullanılmıştır. Âl-i İmrân, 35. âyette ise İmrân'ın

⁴⁰ Montesquieu, *De L'Esprit Des Lois*, Editions Garnier Frères, Paris 1949, I, 161; Ayrıca bkz. *Kanunların Ruhu Üzerine*, (çev. Fehmi Baldaş), Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1963, I, 292.

⁴¹ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 3.

⁴² Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 4.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "hrr" md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "hrr" md.; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcu'l-Luğat-i ve Sıhahu'l-'Arabiyyeti*, "hrr" md.; Ayrıca bkz. H. Kâzım Kadri, *Türk Lügâtü*, "hurr", II, İstanbul 1928.

⁴⁴ F. Rosenthal, "Hurriyya" md., *The Encyclopaedia of Islam*, III, New Edition, İngiltere 1978.

eşinin çocuğunu mabede adaması *muherrer* kelimesiyle, beş âyette de "köleyi hürriyetine kavuşturma anlamında *tahrir* kelimesi geçmektedir.⁴⁵ Hadis kaynaklarında da genellikle "köle"nin karşıtı olarak *hür* kelimesine ve onun türevlerinden olan *muherrer* kelimesine sıkça rastlamak mümkündür.⁴⁶

Gerek Kur'an'da gerekse hadislerde bizzat hürriyet veya anlamdaşı kelimelere bu kadar az göndermelerde bulunulmasını, bu iki temel kaynağın konuyu önemsemediği şeklinde yorumlamak yanlış olur. Kur'an'ın, akıllı ve hür zihinleri muhatab alması ve insanın gerçek şerefini ancak bu özellikleriyle kazanacağına dair vurgusu, insan hürriyetine verilen değerin tartışmasız büyüklüğünü gösterir. Dolayısıyla İlahî otorite karşısındaki beşerî hürriyetin, anlamını ve önemini yitirmeden bazen açıktan bazen de işârî bir şekilde ayet ve hadislerde layık olduğu yeri aldığı rahatlıkla söylenebilir.

Hürriyet kavramı, çok yönlülüğü ve çeşitli anlam zenginliklerini bünyesinde barındırdığından, her bilim dalı onu, kendi alanının ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda yorumlamış ve bu yönde tanımlamalara gitmiştir. Dolayısıyla terimsel anlamda bilimsel alanların çeşitliliği kadar hürriyet tanımlarıyla karşılaşmak mümkündür. Bunlardan sadece birkaçını zikredecek olursak hürriyet: "Kişinin istediği gibi davranışlarda bulunması", "iradesine uygun davranış ve tutumlarını sınırlayıcı herhangi bir kuralın bulunmaması",⁴⁷ "her türlü zorlamadan uzak olarak insanın kendi kaderini kendisinin çizmesi", "müdahelenin olmaması", "tutuklu olmayan bir varlığın hali", "bir eylemde bulunmaya ya da bulunmamaya güç yetirebilme", "bağımsızlık", "imkan eşitliği ya da sadece eşitlik", "iktidar"⁴⁸ "herkesin üzerine düşeni yapması ve bunu yaparken iktidardan, çoğunluktan ve yerleşmiş törelerden çekinmemesi", "kişi mutluluğunun sağlanması için herhangi bir kısıtlamada bulunulmaması" ya da Hegel'in dediği gibi "yasalara uymak"⁴⁹ tır. Bu tanımların listesi daha da uzatılabilir.

Genel anlamda "zorlamanın yokluğu" ve "dilediğini yapan kimsenin durumu" olarak tanımlayabileceğimiz hürriyet; felsefe, ahlâk, sosyal, psikoloji, iktisad, din vs. gibi alanlarda farklı anlam kategorilerinde ele alınmış ve böylece, varoluşun farklı yönlerinde farklı ihtiyaçları tatmin edecek bir kavram olarak düşünce dünyamızda yerini almıştır.

⁴⁵ M. F. Abdülbaki, *el-Mu'cem*, "hrr" md.

⁴⁶ Wensinck, *el-Mu'cem*, "hrr" md.; Ayrıca bu konudaki bir hadis için bkz. Ebû Dâvûd, "İmâre", 14.

⁴⁷ "Özgürlük", IV, *İA*, 2575.

⁴⁸ Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, s.4 ; Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Vadi yay., Ankara 2005, 13.

⁴⁹ İlhan F. Akin, *Temel Hak ve Özgürlükler*, İÜHF yay., İstanbul 1971, 4.

Felsefe hürriyete soyut bir kavram olarak yaklaşır⁵⁰ ve genel olarak hürriyetin kanıtlanması ve her insanda bulunan "canlı bir iç duygunun doğrulanması" (Descartes), yani metafizik bir doğrulamayla ilgilenir. Ahlâk konuyu sorumluluk ve yaptırım boyutuyla incelerken Psikoloji konuya daha ziyade eğilimlerin ve irâdî fiillerin incelenmesi yönüyle yaklaşır. Sosyal Bilimler ise, birey ve toplum, birey ve otorite, ya da iktisâdî ve siyasî ilişkiler yumağında tarafların haklarını koruma ve bu hakların savunulması cihetiyle ilgilenir. Burada konu daha ziyade, çoğu zaman hürriyetle eşdeğerde tutulan "hak" ve "hukuk" kavramları ekseninde tartışılmaktadır. Metafizik ve Din alanında kaleme alınan klasik kaynaklarda konunun özellikle "mutlak hürriyet ve kader" açısından incelendiği görülmektedir.⁵¹

İslâmî ilimler incelendiğinde bu alanların her birinde de hürriyetin farklı yönlerinin ele alındığı görülmekle birlikte bilhassa ahlâk, tasavvuf, İslam felsefesi ve kelâm kaynaklarında hürriyetin giderek ahlâkî boyuta doğru kaydığı söylenebilir. Bu bağlamda eserler incelendiğinde hürriyetin "kerem" ve özellikle de tasavvufta "fakr" kavramlarının kapsamında incelendiği görülür. Klasik kelâm kaynaklarında ise hürriyet yerine "ihtiyar" kelimesi tercih edilmiştir. Bütün bunlara rağmen İslâmî ilimlerde hürriyetin sosyal boyutuna da atıflarda bulunulmuş, özellikle Fârâbî'nin eserlerinde konu, sosyoloji ve siyaset alanına taşınmış ve bu arada ferdî hürriyetin önemine de göndermelerde bulunulmuştur. İslam Hukuku -her ne kadar klasik fıkıh literatürü hürriyeti, köleliğin karşıtı olarak kişinin doğuştan sahip olduğu aslî ve tabîî statüyü ifade etmişse de- konuyu hürriyet fikrinin geçirmiş olduğu tarihî evrimle birlikte geniş bir anlam çerçevesinde ele almış ve yorumlamıştır. Hak ve hürriyetler adı altında müstakil bir bölüm bulunmasa da konu, ilgili fıkıh babında, pratik hayatta sorunun çözüm yolunu göstermek suretiyle ele alınmış, böylece muhatabın teoriden pratiğe adım atmasını kolaylaştırmıştır. Bu yönüyle denilebilir ki İslam hukuku, her hususta teoriden/nazâriyat ziyade hükmün tatbik edilebilirliğini esas alan bir metod benimseyerek pratik hayatta geçerliliği olmayan söylem ve sloganlara itibar etmemiştir. Dolayısıyla, hak, makâsîdül-şerîa ve maslahat kavramları, fertlerin temel hak ve hürriyetleriyle kamu hürriyetlerini de içine alacak şekilde geniş bir kavramsal çerçeveye sahip olmuştur.⁵²

⁵⁰ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İfav yay., İstanbul 1997, 24.

⁵¹ Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, 24; Meydan Larousse Lügat ve Ansiklopedisi, "Hürriyet", VI, 82; Yeni Türk Ansiklopedisi, "Hürriyet", IV, 1340.

⁵² Mustafa Çağrı, "Hürriyet", *DİA*, XVIII, 502; Cemaleddin Atiyye, "İslam'da Haklar-Özgürlükler ve Ödevler", *Diyanet İlmî Dergi*, (çev. Musa Kazım Yılmaz), XXIX / 3, Ankara 1993, 57.

İslam fıkhnının hürriyet hakkında ele alıp tartıştığı meselelerin temellerini klasik Kelâm kaynaklarında, özellikle de son dönem çalışmalarda, aynı genişlikte, belki de daha kapsamlı bir şekilde ele alındığını görmek mümkün. Özel olarak “hriyet” ya da “din hürriyeti” başlıklarına rastlanmasa da, Allah’ın isim ve sıfatlarından mead (ahiret)’le ilgili meselelere kadar hemen hemen ele alınan bütün konular, aslında, Tanrı’nın belirlediği sınırlar içinde insanın hr olduğuna ve hür olması gerektiğine işaret eder niteliktedir. Özellikle de Alah’ın ilim, irade, kudret sıfatları ve kader, insanın fiilleri ve istitaat, tevhid, adalet, hikmet ve sosyal hürriyetleri belirlemede emr-i bi’l-ma’ruf nehy-i ani’l-münker ilkeleri vs. bu konuda ne çıkan başlıklardır. Ancak teosantrik yaklaşımın baskın karakteri, bütün genişliğine rağmen oldukça dar tutulan İlahî sınırlar karşısında insan hürriyetinin tamamen silik bir yapıda ele alınmasına yol açmıştır. İnsan bir yandan, Tanrı’nın mutlak iradesi karşısında, tanımı tam olarak yapılamamış oldukça cüz’î ve hatta yok denilecek miktardaki “mecâzî bir irade”ye ya da hürriyete sahip bir varlık olarak tanımlanırken diğer yandan, yaptıklarının sorumluluğunu üstlenip hesabını vereceği dünyevî (ahlâkî ve pozitif) ve uhrevî (cennet-cehennem, mîzan) bir hukuk ile uyarılmaktadır. İnsanın irade hürriyetini ve etkinliğini reddeden bir anlayışla, insan hürriyeti ve sorumluluğunu temel alan (aksi taktirde insanları hiçbir davranışından dolayı yargılayamazsınız) bir hukukun uyuşmayacağı açıktır.

Kendisine bırakılan oldukça geniş bir alanda Tanrı’yla birlikte iş gören insan fikrinin temel alındığı modern yaklaşımlarda, artık kişinin zgr olup olmadığından ziyade, sahip olduğu özgürlüklerini nerede ve ne ölçüde kullanabildiği ya da kullanması gerektiği ele alınmıştır. Böylece Kelâm ilminin "Allah-insan ilişkisi"nde sadece semaya odaklanmış bakışını yeryüzüne de çevirmesi ve bu ilişkide dengeyi gözeten yöntemlere ağırlık vermesiyle konu daha da cazip hale gelmiştir.

Hürriyetin gün yüzüne yani insan bilincine çıktığı ilk alan olarak fiillerimizi sayabiliriz. Hürriyyet bir yaşantı hali olduğundan kişi, hürriyetin bilincine ancak hürriyetsizlikte varır. Bu şu demektir: "İnsan hürriyet içinde geçen bir fiilin hrlğn hissetmez. Bu fiili bir engele çarpınca, dikkati o fiiline yönelir ve hürriyetinin engellendiğini anlar. (...) İnsan seçim yapıp eyleme geçince fiil gerçekleşmeden bir engelle karşılaşırsa, o anda fiili gerçekleştirmede hr olmadığını anlar ve bundan rahatsız olur. İşte bu hürriyetsizlik anı onda hürriyet bilincini doğurur. Başka türlü ifade edersek, insanın eyleminin engellenmesinden rahatsız olması, o eylemi gerçekleştirme hakkına

sahip bulunduğu kanaatinden doğmaktadır. Engel o hakkı hatırlatır ve rahatsızlığın sebebi olur. İşte o hak onun hürriyet hakkıdır. Böylece insan, hürriyetinin bilincine hürriyetsizlikte varır. Bu da kendisini yapmada/fiil-eylemde gösterir."⁵³ Bir existensiyalist olan Karl Jaspers'a göre de hürriyet, keşfetmeye değil, yapmaya aittir ve ortaya çıkar çıkmaz, temel olan kendinin şuur ve kesinliğini ihtiva eder.⁵⁴ Nitekim insanın hak olarak gördüğü ve elde etmek için mücadelesini verdiği hürriyetler eylem ile ilgilidir.⁵⁵ Eylem/fiil/davranış ise, iç (duyguların, eğilim ve isteklerin) ve dış (aile, eğitim kurumları, sosyo-kültürel çevreyle kurulan ilişkilerin) saiklerin etkinliğiyle yapılan ve bunların gerçekleşmesi için bilinçli ve bilinç dışı ruhsal işlevlerin edim ve eylem halidir.⁵⁶ Ancak bizi ilgilendiren bireyin hür eylemi olduğu için burada davranışın bir bilinç veya şuurla yapılmış olması zorunluluk arzeder.

Her ne kadar hürriyet bilincine fiillerde varılırsa da asıl hürriyet, seçenekler karşısındaki *seçme* ile ilgilidir.⁵⁷ Eğer bir fiilde hürriyetten bahsedeceksek orada bir seçmenin var olması ve bu seçmenin de birtakım sebeplere dayanması gerekir. Sebepsiz bir seçim ya da eylem otomatik olarak yapılacağından aklîliği dışlar. Dolayısıyla böyle bir fiilde hürriyetten bahsetmek imkânsız olur. Çünkü hür bir fiilin arkasında irâde vardır. İçinde fiil, fikir, bilinç ve zekâ kontrolü gibi unsurları bulunduran genel bir yeti olan *irâdî fiilin* karşıtı otomatik veya refleksif hareketlerdir. Irâdî fiili bu tür otomatik davranışlardan ayıran şey ise *aklî* olmasıdır.⁵⁸ Bu anlamdaki irade, sadece psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü, bundan dolayı da kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlâkî bir ilkedir.⁵⁹ Öyle ki, bazı açıklamalarda eylemin aklî bir hükme dayanması yeterli görülmeyip bu hükmün "iyi"ye yönelik olmasının zorunluluğu üzerinde durulmuştur: "Temayüllerin bir çatışması neticesinde aksiyon asılı kaldığı zamanlarda irade vardır. Fakat iradenin olması için bu temayüllerden birinin muzaffer olması da yetmez. (...) İrade iki temayül grubunun çatışması neticesinde bir an için asılı kalan aksiyonu, yüksek temayüllere üstünlük vermek suretiyle, yeniden doğrultmak fonksiyonunu haiz olan bir oluşumdur. (...) Bu tarif irade

⁵³ Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ yay., Ankara 1999, 326-327, 328, 340; Ayrıca bkz. *İnsan Hürriyeti*, 17-18.

⁵⁴ Roger Verneaux, *Existensiyalizm Üzerine Dersler*, (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Ün. Yay., Kayseri 1994, 41.

⁵⁵ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 18; *Felsefe Yolunda*, 341.

⁵⁶ M. Nail Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Ankara 1988, 249.

⁵⁷ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 17-18; *Felsefe Yolunda*, 340-341, 327-328.

⁵⁸ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 23.

⁵⁹ Mustafa Çağrırcı, Hayati Hökelekli, "İrade", *DİA*, XXII, 381

alanını tahdit ederek yalnız insana tahsis ediyor, çünkü yüksek temeyüllerden bahsetmek ancak insanda mümkündür. (...) Öyleyse irade, *iyi olarak* hükmedilmiş, yani akıl tarafından *iyi olarak tasdik edilmiş* bir şeye dönüktür."⁶⁰ Buradan hareketle irâdî eylemi "ahlâkî bir şuurla davranışta bulunma" olarak tanımlamak daha isabetli olacaktır. Dolayısıyla bu tür fiillerin biri aklî diğeri ahlâkî olmak üzere iki zorunlu boyutunun olduğunu söyleyebiliriz. Bu da bizi fiillerimizdeki sorumluluk duygusuna götürmekte ve seçmede başlayan hürriyetin kayıtsız, başboş ya da keyfî olmadığını göstermektedir.

Herhangi bir irâdeli edim; *gaye tasarımı, müzâkere, karar ve yapma* olmak üzere dört aşamadan meydana gelir. "Önce herhangi bir *arzu* bize karar verdiriyor; sonra tutku engel olmadığı taktirde akıl veya irâde işe karışıyor ve diğeri bütün sebepleri oradan kaldırarak, sade verilmiş olan kararı haklı gösteren sebeplerle zihni harekete sürüklüyor. Tam ve mükemmel irâde, kendini karara doğru götüren itme kuvvetiyle, sebeplerin araştırılması ve müzakeresi tamam olmadan kararı verdirmeyen *yasak edici kuvvet* arasında denkleşme bulunan irâdedir."⁶¹ Sebeplerin araştırılıp müzakere edilmesi, bir eylemin gerçekleşmesinde en önemli aşama olduğundan, bilgiyle elde edilen verilerin ve bu verilerden en makul olanını seçerken aklın önderliğinin ne kadar ehemmiyetli olduğu kendini bir kere daha göstermiştir. Bu, kararlarımızı verirken kontrolün ve son kararın bize aitliğinin en önemli göstergesidir. Dolayısıyla eylemlerimizden hâsıl olacak –ufak tefek bir takım haricî etkenleri dışarda tutarsak- neticelerin sorumluluğu da bize ait olacaktır. Akıl ve bilginin bulunduğu her yerde sorumluluk vardır. Bir arzuyla başlayıp iskeletini bilgi ve akıl gibi iki önemli unsurun oluşturduğu, kudretle kendini dışa vurabilen her seçili eylem ahlâkî niteliği haizdir. Ahlâkî hükümler ise kişiyi zorlamaz, sadece mükellef kılar. Bu da hürriyetin varlığını zorunlu kılar. Özetle diyebiliriz ki, "ahlâkî eylemler ahlâkî karara dayanır. Kararı veren ise iradedir, irade seçme, yapabilme, tabî eylemlere karşı akla uygun karar verebilme durumunu ifade eden bir bilgi yetkinliğidir. Bilgi, ahlâkî ilke ve değerlerin ortaya çıkmasına imkân hazırlamaktadır. Bilgi ve bilgilenme bir hürriyet durumunun tezahürleri olduğu gibi, hürriyet de bilgi ve bilgilenme sürecinin tezahürü olmaktadır (...) Hürriyet bilginin eyleme dönüşebilme ve dönüştürülebilme imkân ve kudreti olduğu ölçüde, ahlâkî ilkelerin teoriden pratiğe dönüşümünün ifadesi olan ahlâkî bir olgunluk ve

⁶⁰ G. Dwelshauvers, *Psikoloji*, (çev. Mustafa Şekip Tunç), Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul 1952, 460-461.

⁶¹ Nurettin Topçu, *Ruhbilim*, Üçler Basımevi, İstanbul 1949, 171-172.

yetkinlik halini belirtir. Ancak, bilerek ve isteyerek, bilgi ve istek temellerine dayalı olarak, bir kudret dahilinde seçilerek yapılan eylemler ahlâkîdir."⁶²

C. DİN HÜRRİYETİ KAVRAMININ GENEL ÇERÇEVESİ

Din hürriyeti, kişinin aşkın varlığa dair inanç, inançsızlık ya da bir dini benimseme arasında seçim yapma ve bu inanca bağlı davranışları bir baskı ve engelleme olmadan kendi iradesiyle ferdî ve sosyal hayatında gerçekleştirebilmesidir.⁶³ Böylece dinde hürriyet sadece bir dini kabullenme ya da kabullenmemeyle sınırlı olmayıp, sonuçlarına katlanmak suretiyle, bağlanılan dinin gereklerini yerine getirip getirmemede de sözkonusudur.⁶⁴ Dinin insanda yaratılıştan gelen bir eğilim olan mutlak varlığa inancın bireysel ve sosyal yaşamda objektif ifadelerini içermesi yanında, insanın kişilik ve karakterinin oluşumunda önemli bir yere sahip olması, din özgürlüğünün, insan için varoluşsal bir sorun; vazgeçilmez ve dokunulamaz bir hak olduğunu gösterir. Bu özelliğinden dolayı, insanların kafalarında ve bilhassa kalplerindeki kıymet hükümlerine, ulvî olarak kabul ettikleri değerlere saygı gösterme zorunlulukları, onların geniş bir serbesti içinde bu hürriyetten istifade etmelerini gerektirir.⁶⁵

Hürriyetin kendini gösterdiği alan olan eylemlerimizde, o eylemi yapıp yapmamız söz konusudur. Şayet, yapmayı istediğimiz eylemimiz bir engelle karşılaşılıyor ya da istemediğimiz bir eylemi yapmaya zorlanıyorsak burada bir hürriyetsizlik durumunun varlığından söz edilebilir. Eylemi belirleyen ise kararlarımızdır (*seçme hürriyeti*). Seçmeyi telkin eden kaynağın niteliği o eylemin önemini belirler. Dinde herhangi bir eylemi telkin eden kaynak Aşkın Varlık'tır ve çoğu zaman bu telkin, kesin emirler şeklinde kendini gösterir. Böyle bir emrin kanağı, kişiyi her yönüyle kuşatan Aşkın bir varlık olduğundan, emirleri yerine getirmek, inanan kişi için zorunluluk arzeder. Bunun haricindeki emirler ise kişinin, durumunu dikkate alarak yapıp yapmamada isteğini ön planda tuttuğu *olumsal*

⁶² Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara 2005, 189-190.

⁶³ Bkz. Mohammed Talbi, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, vol. XI, Roma 1985, 105; Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 80; İbrahim Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul 1996, 186.

⁶⁴ Kur'an'da bu durum, "Dinde zorlama yoktur..." (Bakara, 2/256); "Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. O halde sen inansınlar diye insanları zorlayıp duracak mısın?" (Yunus, 10/99); "De ki o, Rabbimizden gelen bir haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr..." (Kehf, 18/29); "...Artık kim doğru yola girerse ancak kendisi için girer. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Ben sizden sorumlu değilim." (Yunus, 10/108); "...Şayet yüz çevirirlerse sana düşen ancak tebliğdir..." (Âl-i İmrân, 3/20) ve daha pek çok ayetle ifade edilmiştir. Keza, Nuh'un oğlu (Hud, 11/42), Hz. Nuh ve Hz. Lut'un eşleri (Tahrim, 66/10), Hz. İbrahim'in atası (En'am, 6/74), Hz. Peygamberin amcası Ebu Talib gibi örnekler, inanç açısından en yakınların dahi zorlanamayacağını en bariz göstergeleridir.

⁶⁵ Servet Armağan, *İslam Hukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, DİB yayınları, Ankara 2001, 116-117.

(contingent) kısma girer. O halde zorunluluğuna inanılan bir emrin yerine getirilmemesinde insan üzerinde bırakacağı etki ile zorunlu olmayan emrin -en azından insanın kendisini buna mecbur hissetmemesi- yerine getirilmemesinin etkisi bir olmaz. Zira inanan insan Allah'ın emirlerini yerine getirme sorumluluğuyla karşı karşıyadır ve bu vazifeyi ihmal ettiğini hissettiğinde ya da onları yerine getirirken bir takım engellemelerle karşılaştığında derinden bir rahatsızlık ve huzursuzluk hisseder. Allah'ın emirlerini yerine getirme mecburiyetini hisseden bu kişiden felsefî bir formasyonu olmaksızın bu hissini dayandıracağı aklî bir delillendirme beklemek de yanlıştır. Çünkü o, bunun olması gerektiğine kuvvetle inanmaktadır ve bu inancının gereğini yerine getirmediği zaman büyük bir sıkıntı duyacaktır.⁶⁶ Bu huzursuzluk hali de onun bütün bir yaşamına siner. Kendilerinden verim almak ya da beklemenin adeta imkânsızlaşacağı bu tür bireylerden oluşan bir toplumda ise, sağlıklı kararlarla kendini gösterecek radikal değişim ve gelişmeler hiçbir zaman gerçekleşme şansını yakalayamayacaktır.

Gerek hürriyet gerekse din hakkındaki açıklamalar bize "din hürriyeti"nin dokunulamaz ve devredilemez bir insan hakkı olduğunu, bütün müdahaleleri dışlayan bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Nitekim dinde hürriyetin olması onun yapısında içkin olduğundan, bu hürriyete yapılacak küçük-büyük bütün müdahaleler, her ne ad altında yürütülürse yürütülsün dinin yapısına yönelmiş onu yok etme amacı taşıyan saldırılar olma vasfından kurtulamaz. Din hürriyetinin özel bir önemi haiz olması sebebiyledir ki, onun bütün yönleriyle bilinmesini, hudutlarının tayin edilmesini ve uygulamanın da bunlara uygun olarak yerleşmesini sağlamak gerekir. Din ve vicdan hürriyeti günümüzdeki anlamıyla ilk kez 12 Haziran 1776 tarihli "Virginia Haklar Bildirisi"nde şu şekilde yer almıştır:⁶⁷ *"Yaradanımıza borçlu olduğumuz din veya inanç ve bunların gereklerini nasıl yerine getireceğimiz, zorlama ve kuvvetle değil, ancak akıl ve inançla belirlenebilir. Bu sebeple bütün insanlar dinin icrasını vicdanlarının emirlerine göre yerine getirmekte eşit hak sahibidirler."*

Daha sonra 26 Ağustos 1789 tarihinde kabul edilen "Fırınsız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi"nin 10. ve 11. maddelerinde din ve ifade hürriyetine yer verilmiş ve en açık biçimiyle de 10 Aralık 1948 tarihli "Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"nin 18. maddesinde şöyle yer almıştır: *"Her şahsın fikir, vicdan ve din hürriyetine hakkı vardır. Bu hak din veya kanaat değiştirmek hürriyetini, dinini veya*

⁶⁶ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 89-90.

⁶⁷ Şeref Ünal, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*, 206.

kanaatini tek başına veya topluca, açık olarak veya özel surette öğretim, tatbikat, ibadet ve ayinlerle açıklama hürriyetini gerektirir.” Aynı hüküm 4 Kasım 1950 tarihinde Roma’da kabul edilen “Avrupa İnsan Hakları ve Temel Hürriyetleri Korumaya Dair Sözleşme”nin 9. maddesinde şu şekilde ifade edilmiştir: “Her şahıs düşünme, din ve vicdan hürriyetine sahiptir. Bu hak, din veya kanaat değiştirme hürriyetini alenen veya hususi tarzda ibadet ve ayin veya kanaatini izhar etme hürriyetini ihtiva eder.” Pek çok millet tarafından kabul edilen sözleşme ve beyannamelerde ifade edilen ve dinin bütün boyutlarıyla iştirakini gerektiren din hürriyetinin kapsamına, genel hatlarıyla sıralayacağımız şu alt başlıkları dahil edebiliriz:

a) Kişinin dinini serbestçe seçebilmesi (İman): 1982 Anayasası madde: 24’te; *“Herkes vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. (...) Kimse, (...) dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz”* demektedir. Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi (1948) 18. md ve Avrupa İnsan Hakları ve Temel Hürriyetleri Korumaya Dair Sözleşme (1950) m. 9/1 de benzer hükümler taşımaktadır.

b) Bağlı bulunduğu dinin esaslarına göre amel: 82 Anayasası m. 24/2’de *“...İbadet, dinî ayin ve törenler serbesttir”* diyerek din hürriyetinin bu alanına açıklık getirmiştir.

c) Dinini öğrenme, öğretme, neşir ve tebliğ: Dinin varlığı, yaşaması ve sürekliliğini koruması ancak bu yolla mümkündür. Bu hakkın kullanımını engellemek ise hakikatte dinin varlığını ortadan kaldırma çabası olarak adlandırılabilir. Bundan dolayı İnsan Hakları sahasında yayımlanan 1948 Birleşmiş Milletler 18. madde ve 1950 Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9. maddesi dinin eğitim-öğretimi ve açıklanması din ve vicdan özgürlüğünün unsurlarından birisi olarak yer almıştır. 1982 Anayasası m. 24/4 bu hususu şöyle düzenlemiştir: *“Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilköğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi, ancak kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.”*

d) Dinin diğer emirlerini yerine getirme ve örgütlenme hürriyeti: Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 20/1. maddesi ile her şahsın silahsız ve

saldırısız toplanma, dernek kurma ve derneğe katılma hürriyetine sahip olduğunu beyan etmiş, benzer hükümler Avrupa İnsan Hakları sözleşmesinin 11. maddesinde yer almıştır.⁶⁸

Zikredilen maddelerden hareketle din ve vicdan hürriyeti hakkının bireylerin hem kozmik-metafizik inanç ve kanaatlerini, hem de bu dinî-felsefî öncüllerden kaynaklanan bireysel ve toplumsal alana ilişkin ödev ve tasavvurlarını gerçekleştirme iradelerini koruması gerektiği söylenebilir. Bu koruma dinin subjektif (vicdânî) yönünü kapsamakla birlikte objektif (inancını dışa vurma) yönünü de içine almak zorundadır.⁶⁹ Din hürriyetini, sadece vicdan hürriyetine hasrederek kısıtlama yoluna kalkışmak, kavramın tabiatına aykırı hareket etmektir. Zira din, tezahürleriyle birlikte var olabilen, bütünü ifade eden bir özelliğe sahiptir. "*Vicdan hürriyeti (liberty of conscience)*" tabirinin ise daha çok fikir hürriyetini, yani felsefî ve dünyevî görüşleri tercih etme ve benimseme hürriyeti de dahil düşünce ve ifade hürriyetini çağrıştıran bir kusuru vardır."⁷⁰ Din hürriyeti, sahip olunan ve açıklanan kanaatin dinle ilgili olma özelliği ve açıklama yollarının dinî bir değer ifade etmesi bakımından 'düşünce ve ifade özgürlüğü'nden ayrılır.⁷¹

İnsanın yaratılmış tabiatından kaynağını alan Temel Hak ve Hürriyetler kapsamındaki din hürriyeti, dokunulmaz olmakla birlikte sınırsız değildir. Sınırsızlık, hürriyet olgusunun kendisi için dahi sözkonusu olamaz. Hürriyetin gerçek değerini bulması, ancak belli ve gerekli orandaki sınırlandırmalarla mümkündür. Kontrolünü kaybetmiş bir güç nasıl güç olmaktan çıkarsa, sınırlandırılmamış bir hürriyet de hürriyet olma özelliğini yitirir. Aksi taktirde o, sadece sözde bir hürriyet olmakla kalmaz, özünü de kaybederek adeta bir köleliğe ya da despotizme/diktatörlüğe dönüşür. En yetkin ve etkin güç ve otorite sahibi Tanrı'nın bile, hikmet, adalet, rahmet vs. sıfatlarıyla bu güç ve özgürlüğünü kendi iradesiyle sınırlandırması sözkonusu iken, sınırlı yeteneklere sahip bir varlığın sınırsız bir hürriyet talebinde bulunması eşyanın tabiatına aykırıdır. O halde ister Aşkın ve İçkin Varlık olan Tanrı hakkında, ister bütün yaratılanlar ve bilhassa yaratılmışların en mükemmeli olan insan hakkında düşünelim "mutlak hürriyet" diye bir

⁶⁸ Walter Hamel, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, (çev. Servet Armağan), İstanbul 1982, 146-147; Davut Dursun, "Din ve Vicdan Hürriyetinin Siyasal Sistem Açısından Anlamı ve Uygulaması", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Diyanet Vakfı yay., Ankara 1996, 96-97; Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İz yay., İstanbul 2003, 16-18; Zühtü Arslan, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, LDT yay., Ankara 2005, 31 vd.

⁶⁹ Mustafa Erdoğan, *Dersimiz Özgürlük*, İstanbul 2001, 79.

⁷⁰ Servet Armağan, *Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik*, Ankara 2003, 3.

⁷¹ Armağan, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 139, 146.

kavramdan söz etmek imkansızdır. Zira "mutlaklık", hürriyetin anlamını olumsuzlar ve tamamen işlevsizleştirir.

Hürriyetin mutlaklığı kaldırmadığı gerçeğinin "din hürriyeti" bağlamında değerlendirilmeye alınması, bu alanda da kendiliğinden bir sınırlamanın olmasını kaçınılmaz kılar. Pek çok tanımı içinde en çok kabul görenlerden biri olan ve 1789 "Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi"nin 4. maddesinde de kayıt altına alınan tanımına göre hürriyet; "başkalarına zarar vermeyen her şeyi yapmaktır." Bu tanıma göre kişinin hürriyetleri başkalarının haklarının başladığı alanla sınırlıdır. Başkalarının hak ve hukukunun devreye girdiği yerde hakkın ya da hürriyetin sınırsız kullanımından ziyade "başkalarının haklarıyla sınırlandırılma" devreye girmek zorundadır. Bu aynı zamanda kişinin kendi hakkının muhafazası için de zorunlu bir şarttır. Pozitif hukuk sistemlerinde bu esas, "Bizzat ihkak-ı hak yasaktır" şeklinde kabul ve tanzim edilmiştir. Ancak İslam'da hürriyetin kullanım alanı sadece başkalarıyla değil, bizzat kişinin kendi (nefsi) üzerindeki haklarıyla da sınırlıdır. Kişinin bedenine ve ruhuna zarar verecek herhangi bir tasarrufta bulunması (içki içmek, uyuşturucu madde kullanmak, ötenazi, intihar...vs.) da İslam'ın belirlediği hürriyet alanlarının dışındadır. Böylece İslam hürriyeti, "Kişinin hem kendisine hem de çevresine zarar vermeyecek şekilde dilediğini yapmasıdır" şeklinde tanımlayarak din hürriyetinin de kapsamını haklar ve sorumluluklar çerçevesinde belirlemiştir. Sorumlulukların yerine getirilmemesi ise hürriyeti kötüye kullanma anlamında değerlendirilerek hak ve hürriyetlerden mahrumiyetin gerekçesi kılınmıştır.

Bu ifadelerden hareketle dinin bütün boyutlarında bir kısıtlamanın olduğunu söylemek mümkün müdür? Ya da din, bazı yönleriyle kısıtlamayı kabul ettiği halde bazı yönleriyle bunu kabul etmeyen bir özelliğe mi sahiptir? Kısıtlamaya konu olan ya da olmayan yönlerin hangileri olduğu ve şayet kısıtlama söz konusu olacaksa bunun derecesinin ne ölçüde olabileceğini ayrıntılı olarak bölümler halinde incelemeye çalışacağız. Değerlendirmelerimize "dini seçme hürriyeti"ni ele alarak başlayacağız ve aşama aşama ilerleyerek bir yandan dinde -İslam özelinde- ne derece hürriyetin var olduğunu göstermeye çalışacağız, diğer yandan İslam tarihinde yaşanmış "din hürriyeti yanlışları"nın neler olduğunu tespit ederek bunların hangi gerekçelere dayandırıldığını bulmaya çalışacağız.

I. BÖLÜM

ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ AÇISINDAN BİREYSEL HÜRRİYET

Allah, bütün değerlerin menşei ve koruyucusudur; bütün varlıklar da Allah tarafından yaratılmış, O'nunla ilişkili ve O'na bağlı olmaları nedeniyle bir değere sahiptir. İnsan, Allah'ın bu değerlere kaynaklık eden mahiyetinden insanî seviyede alabildiğince ödünçler alma yetenek ve kapasitesini kullanmak suretiyle diğer tüm varlık tarzlarının ve alanlarının üzerine çıkar. Mükemmel halleriyle elde edilememekle beraber önlerine bir ideal olarak konulan bu değerleri hayat alanına taşıyarak pratize eden insan, fesada uğramamış güzel bir yaşamın gerçekleşmesinde Allah'la ortak hareket eder. "Bu noktada hem Allah hem de özgür ve özgürlüğün neticesinde sorumlu olan insan birer aktif varlık kategorisi olarak karşımızda durmaktadır."⁷² Bu aktif ilişki, kendini âlemdeki işleyişin olup-bitirilmişliğinden ziyade, sürekliliğinde ve daima mükemmele doğru bir yönelişte, bir "oluş"ta kendini göstermektedir. Bu oluş sürecine iyiyi ve güzeli var etme adına katılan insan, "emanet" diye kavramsallaştırılan iradesini kullanarak tercihlerde bulunacak, diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler neticesinde yeni oluşlara neden olacak ve nihayetinde bütün bu yapıp etmelerinden sorumlu tutulacaktır. Ona bu faaliyetlerinde Allah inayetiyle, bütün diğer varlıklar ise özlerine yerleştirilmiş olan teshir kanunuyla eşlik edecektir. Bütün bunlara rağmen bu özgürlüğünü "hayır"dan ziyade "şer" yönünde kullanan insanın, Allah'ın bahsettiği imtiyazlı makamdan (halîfetü'l-'arz) düşüşü de kaçınılmaz olacaktır.

Diğer yandan garantiye alınmış bir hürriyet verilmekle ve "sırat-ı müstakîm"e girmesi ve ilerlemesi kolaylaştırılmakla insan, sonsuz bir kayıtsızlık içinde bırakılmış değildir. Allah insana kendisinden daha yakın olduğunu⁷³ bildirerek tutum ve davranışlarında dengeyi korumasını salık vermektedir. İnsanın sahip olduğu bu bağımsızlık/otonomi, kendi yapıp etmelerini belirleme anlamında doğru iken, kayıt tanımayan bir hürriyet anlamında doğru değildir. Din, kendi bireyselliğini gerçekleştirmekle yükümlü olan insanı, kendisini kuşatan bütünü de dikkate alan bir ilişki ahlâkına yönlendirir. Böylece, bir Yaratıcı ve O'nun yarattığı diğer varlık alanlarının bulunmasıyla insan, sorumlulukla beraber verilen bağımsızlığını, kendisini çevreleyen bağlılık ilişkileri içinde kullanmak zorundadır.

⁷² Düzgün, *Sosyal Teoloji*, 41.

⁷³ Kâf, 50/16.

Evrende Tanrı ve insanın dengeli bir ortaklığını savunan ve her hak sahibine hakkını veren her yaklaşımı kabul etmenin doğruyu bulma adına atılan önemli bir adım olduğunu söylemek gerekir. Tek taraflı kısır bir ilişkiden ziyade, çift taraflı zengin ve rengin bir ilişkinin varlığı, birinin ötekinde eritildiği değerlerin yeniden keşfedilip asıl mecralarına yönlendirilmesini temin ederek daha sağlıklı değerlendirmelere ve bu değerler üzerine kurulu dengeli bir yaşama kapı aralayacaktır. Böylece sembolik değerler ve anlamlarla kaplı sınırlılıklar dünyasında yaşayan insan, bir yandan bütün bunlardan azade olan bir Aşkın Yaratıcı'yı kabul edecek, diğer yandan kendi varlığının taşıdığı anlam ve değer farkına vararak insan olma onurunun bilincine erecektir.

A. SUBJEKTİF BOYUT: DİNİ SEÇME HÜRRİYETİ

İnsanın doğuştan sahip olduğu en tabîî haklardan biri olan hürriyet, bireyin maddî ve manevî yönden gelişip olgunlaşmasında, şahsiyet kazanmasında, hem bireysel *hem* de toplumsal mutluluk ve huzura ermesinde etkin bir role sahiptir. İnsanlığın kurtuluşu ve kendini geliştirmesi hürriyetin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Bu hürriyetlerden biri olan din hürriyeti de vazgeçilmez bir insan hakkı olarak bireyin birbiriyle kopmaz şekilde ilişkili olan ruhî, bedenî ve sosyal hayatının sağlıklı bir şekilde yürümesi için merkezî bir önemi haizdir. Hayat alanlarının tamamını etkileme özelliğine sahip böyle bir iç ve dış yaşantı halinin engellenmesi bir yana, asıl mecraında yürümesi için gerekli destekleyicilerle beslenmesi gerekir.

Dinin subjektif boyutunu ele alırken bu ilk aşama olan imanın/inanmanın oluşmasında ve gelişmesinde asıl belirleyicinin ne/kim olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Burada ulaşacağımız sonuçlar, daha başlangıç aşamasında bireyin bir zorlamayla karşılaşp karşılaşmadığına dair önemli ipuçları vererek, çalışmamızın ilerleyen bölümlerine önemli katkılarda bulunacaktır. Ancak burada gözönünde bulundurulması gereken en önemli özellik, dinin bütün boyutlarının birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olmalarının yanında, her birinin diğerlerinden bazen keskin hatlarla ayrılan kendine has hususiyetlerinin bulunmasıdır. Dolayısıyla Allah-insan ilişkisi bağlamında değerlendireceğimiz dini belirlemede (subjektif boyut) ve dini ifade etmede (objektif boyut/ritüeller) hürriyetin var olup olmadığını tespitte kalkış noktası aynı kalmakla beraber kriterlerimiz bazen değişmek zorunda kalabilecektir.

1. Din Seçiminde Kişinin Rolü

Din, önce bir takım iç ve dış etkenlerin tesirinde kalan duyguların harekete geçmesiyle başlayan (*inanç*), sonra zihinsel süreçlerin bunlara katılımıyla yol alan (*iman*) ve amellerle perçinleşerek kişilerarası ilişkilerde kendini gösteren bir süreçtir. Bu süreci başlatan çoğu zaman başka etkenler olsa da, onun şuurlu bir şekilde kabulü ve yaşantı haline dönüştürülmesi –ki din, 'din' olma özelliğini buradan almaktadır- tamamen tercihlerinin oluşturduğu karakteriyle ortaya atılan bireyin insiyatifindedir. Yani iç ve dış tazyikler her zaman söz konusu olsa da son söz daima bireye aittir.⁷⁴ Her ne kadar din, ilahiyat kavramları içerisinde, toplumsal boyutta yaşanan organize bir mükâfat ve ceza sistemi olarak bazı tanımlamalarda yer almış olsa da, onun bireysel boyutta yaşanan duygusal bir olgu olma niteliğini de haiz olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Gerçekte dinin, öncelikle bireylerin kendilerini iç yaşantı düzeyinde eğitmeleri beklentisini, daha sonra içselleştirilmiş manevi değerlere sahip bireylerden oluşan bir toplum idealini taşıdığı görülür.⁷⁵ Bireyin bu potansiyeli yakalayabilmesi ve aktifleştirebilmesi, hürriyetinin sağlama alınmasına bağlıdır. Ancak hür olduğunu hisseden birey, zihninde kurguladığı mükemmel dünyayı gerçekliğe taşıyabilir ve böylece hem kendi bütünlüğünü, hem de toplumla bütünleşmeyi sağlama adına büyük bir başarı elde edebilir.

Hürriyet bilincinin kendini fiillerde gösterdiğini fakat asıl hürriyetin seçmede olduğunu belirtmiştik. İman ve bu imanın, gerek bireysel gerekse bireylerarası ilişkiler boyutuyla hayata aktarılmasından oluşan din, başlangıç, sahiplenme aşamasında değerlendirildiğinde bir seçmenin varlığını zorunlu kılar. Başka bir deyimle, hayata dahil edilen din, bir seçme eylemiyle yani "inanma"yla başlar.⁷⁶ *İman (faith)*'ın mahiyeti hakkında yapılacak açıklamalar, din özgürlüğünün hem gerekçesine hem de kapsamına işaret eden bir çerçeve sunacağından, onun bütün boyutlarıyla ele alınıp incelenmesi büyük önem arz etmektedir.

a. *İman*:

Arapça "emn" kökünden gelen ve kelime olarak güven, itimat, doğrulama, tasdik ve kanaat manalarını ihtiva eden *iman*; bir şeyin gerçekliği doğruluğu hakkında zihnin ve

⁷⁴ “De ki o, Rabbinizden gelen bir haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr...” (Kehf, 18/29)

⁷⁵ Yurdağül Mehmedoğlu, "0-6 Yaş Çocuğunun Dini Duygu Gelişimi", *Evin Okula Yakınlaşması ve Değişen Anne-Baba Roller*, MEB yay, Ankara 2003, 151,152.

⁷⁶ Burada kastettiğimiz insanların fıtratlarına yerleştirilmiş olan genel manadaki din duygusu değil, herhangi bir dini bilinçli olarak hayatına alma, onunla hayatına yön vermedir.

kalbin güven içinde olması, emniyette bulunması, şüphenin yerini iknanın ve sakinliğin almasıdır.⁷⁷ İmanın zıddı ise 'küfür'dür. Küfür; örtmek, gizlemek, nankörlük etmek gibi manalara geldiği gibi, imanın karşıtı olarak yalanlamak ve inkâr etmek manalarına da gelir.⁷⁸ Son tahlilde iman, *tasdik* sözcüğüyle aynı anlama gelirken, imanın zıddı olan küfür ise *tekzîb* (yalanlamak, inkâr etmek) anlamlarına gelmektedir.⁷⁹

Hucurât suresi'nin 14. ayetinde geçen "*iman henüz kalplerinize girmedir*" ifadesi ve daha pek çok ayet⁸⁰ ve hadis⁸¹ imanın yerinin *kalp* olduğunu açıkça belirtmektedir. Kalp ise dış tesirlerden uzak olarak hükmünü icra eder, onun dış müdahalelere kapıları tamamen kapalıdır. Bu özel niteliğinden dolayı imana yönelik herhangi bir dış müdahalenin olmaması, hürriyetin bütün gücüyle var olması demektir. Kişiye davranışını sadece vicdanın ve gönlünün emirlerine göre tayin etmesine imkân veren bu hürriyet, insanın tam olarak sorumlu tutulabilmesinin zorunlu şartıdır. Bundan dolayıdır ki İslam, ısrarlı bir biçimde dindeki ihlas ve samimiyetin öneminden bahsederek,⁸² sürekli bir biçimde sevgi ve saygıdan doğan korku anlamındaki *takva* ile her an Allah'ın gözetlemesi ve kontrolü altında bulunduğunun şuurunda olunması demek olan *ihsan*⁸³ dikkatlere sunar.⁸⁴ Birer kalp fiili olan bu iki hasletin baskıyla kazanılması ise mümkün değildir. Gönülden bağlanma, sevgi ve samimiyetten yoksun bir inanç, iman olma derecesine yüksellemediği gibi, bireysel bir tercihe dayanmamasından dolayı "salih amel'e dönüşmesi sözkonusu olamayacağından, pratik hayat açısından da bir anlam taşımayacaktır.

İman, "insanın inandığı varlığa gönlüyle kuvvetli bir biçimde bağlandığı derin bir ruh haletidir ve bu alalade bir inançtan çok farklıdır."⁸⁵ Bu yönüyle iman, kalpte yer eden olumlu tavidir; dış dünyaya ve yaşantıya aksetme yolunda, Allah'a yönelik sevgi, saygı, tevazu, hayranlık, şükran, teslimiyet ve bağlanma gibi duygusal yönleri de ağır basan, ben

⁷⁷ İman tanımları için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "emn" md.; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, (thk. Ali Dehrûc), Lübnan 1996, I, 296; Râgıb İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, "emn" md., Süleyman H. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 215; Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara 2003, 19.

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "kfr" md.

⁷⁹ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, (nşr. Abdulhayy Kâbil), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1987, 100.

⁸⁰ Bakara, 2/139; Mâide, 5/41, 54; Nahl, 16/22, 106; Kehf, 18/28; Şuara, 26/89; Mü'min, 40/35; Muhammed, 47/24; Hucurât, 49/7; Kaf, 50/33,37; Mücadele, 58/22.

⁸¹ Buhârî, "Tevhid", 19; Müslim, "İman", 316, 325; Tirmizî, "Kader", 7 ve Üsâme b. Zeyd'in silah korkusundan iman ettiğini zannettiği bir kişiyi öldürmesine karşılık Hz. Peygamber'in "Kalbini mi yarıp baktın?!" diyerek tepki gösterdiği bir başka hadis için bkz. Müslim, "İman", 158-159; Nesâî, "İman", 18; Tirmizî, "Birr", 61; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 95; İbn Mâce, "Fiten", 1.

⁸² Bakara, 2/139; Nisâ, 4/146; Şuarâ, 26/89; Saffat, 37/40, 74, 84, 128, 160, 169; Sa'd, 38/83; Zümer, 39/2-3, 12,14.

⁸³ Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 1, 5, 7; Nesâî, "İman", 5, 6.

⁸⁴ M. Fuad Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*, Kahire 1988, 257, 925-928.

⁸⁵ Ali Fuad Başgil, "Din Hürriyeti", *A. Samim Gönensay'a Armağan*, İstanbul 1955, 231.

bilincinin şekillenmesinde önem kazanan yönüyle psikolojik bir olgu olarak da değerlendirilebilir.⁸⁶ Ne kalp fiiliyle desteklenmiş tasdikten mahrum olan bir iman, ne de imanın bulunmadığı bir amel bir anlam ifade etmektedir. Bütün bunlardan mahrum olarak, baskı ortamlarının ürettiği ameller faydasızlığa mahkûm olduğu gibi, hem sahiplerini (münâfıklar) cehennemden en derin kuyularına, hem de çevresindekileri (Müslüman toplum) karanlıklı, dipsiz dünyevî kuyulara mahkûm eder. Bu durumda imanı, *kalpte gerçekleşikten sonra* kendisine dışarıdan herhangi bir müdahalenin olamayacağı ve onda *tam bir hürriyetin* hakim olduğu bir yaşantı hali olarak değerlendirebiliriz. İmanın gerçekleşmesi aşamasında da aynı özgürlüğün var olduğunu, yani herhangi bir dış tesir olmaksızın imanın gerçekleştiğini söyleyebilir miyiz? İleride imanın yapısı hakkında vereceğimiz bilgiler ışığında, *iman-özgürlük* ilişkisinin içeriğini bir başka boyutuyla, oluşum aşamasındaki boyutuyla açıklığa kavuşturmaya çalışarak bu soruyu cevaplandırmaya çalışacağız.

Kalp fiillerinin subjektif/özel karakteristiği, imanın tamamen hürriyete açık bir alanını oluşturduğundan bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. İmanın tamamen özgür alanını oluşturmasından dolayı subjektiviteye dayalı olan *kalp fiillerinin* ve daha önce incelediğimiz *iradenin* hürriyetle ilişkisini tartışmayacağız. İman ve özgürlük arasındaki ilişkiyi belirlemek için işe öncelikle, imanın dayandığı en temel ve en önemli unsur olan *inancı*, irade, bilgi ve duygularla olan ilişkisi bağlamında ele almakla başlayacağız.

b. İmanın İnanç Boyutunun Hürriyetle İlişkisi:

İnanç, "gerçek addedilen bir önermeye katılma",⁸⁷ "kişisel güvene dayanarak kabul veya reddetme",⁸⁸ başka bir deyişle "doğru veya yanlış olma ihtimali hakkında zan ya da kanaatten kaynaklanan –az veya çok- bir güven taşıyan subjektif bir duyguya dayanarak kabul veya reddetme"dir.⁸⁹ İncanın *güvene* dayanması, herhangi bir yeterli doğrulamanın yapılamadığını, sadece kişisel bir tatminin ya da subjektif bir yeterliliğin bulunduğunu gösterir. Bu güven, güçlü bir iman ya da bilgidan kaynaklanan bir bel bağlama, bir emniyet hissi olmayıp, *akla*, *duyguya* veya *iradeye* uygunluktan kaynaklanan *objektif kesinliği* ifade

⁸⁶ Recep Ardoğan, "Kelâmî Açıdan İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXXI, say. 1, 55; Krş. Pazarlı, *Din Psikoloji*, 25.

⁸⁷ G. Dwelshauvers, *Psikoloji*, (çev. M. Şekip Tunc), Doğan Kardeş yay., İstanbul 1952, 441.

⁸⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1979, 101.

⁸⁹ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İfav yay., İstanbul 1997, 58; Krş. M. Nail Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Ankara 1988, 330.

etmekten ziyade *subjektifliği* ifade eden bir duygudur.⁹⁰ Bu duygunun herhangi bir zorlayıcı unsuru ihtiva etmediği açıktır. Yukarıda sayılan içsel üç unsur ve çevresel faktörlerin birleşmesiyle oluşan *karakterimizden*⁹¹ etkilenen *zihnimiz*⁹² bir hüküm vermek ve bir şeye bağlanmak ihtiyacı ile bazı nazariyelere, tenkit ve araştırmaya bakmadan, hiçbir sorgulamaya tabi tutmadan inanır.⁹³ Bu aşamada zeka/akıl/zihinden ziyade iradeyle birlikte *affectif amiller* denen tandanslar (yöneliş, eğilim), arzular ve hislerin etkinliği söz konusudur. Arzu edilen, sevilen ya da korkulan şeylere çabuk inanılması bunun en bariz göstergesidir. Burada zekânın rolü, az çok makbul olan sebeplerden dolayı inançları (itikadları) onaylamaktan ibarettir. İlkel insanlarda ya da çocuklarda hâkim olan durum bundan ibarettir. Çocuklar çabuk inanır ve bu inandıklarını sahiplenerek harfi harfine kendi arzularıymış gibi yaşarlar. Savaş gibi özel durumlarda da düşünmeksizin, doğrudan doğruya bir takım hükümler verilir. Böylece duygusal unsurların etkinliği irade ve aklımızı yönlendirerek, mantıkî dayanaktan yoksun bir inanç meydana getirir.⁹⁴

Bütün bu yönleri dikkate alındığında, ilk adım olan inancın, bir yerleşik kanaatten ziyade palyatifliği ihsas etmesi, onda hürriyetin varlığının ya da yokluğunun pek de ehemmiyetli olmadığı gibi yanlış bir düşünceye bizi sürükleyebilir. Ancak başlangıçların, diğer aşamaları mahiyetleriyle birlikte belirleme gibi bir yönünün olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Çoğu zaman bir kavramla tanışmamız, o anda bizi kuşatan zaman, mekân, psikolojik unsurlar gibi pek çok etkenle birlikte bizde bir anlam çerçevesi oluşturur. Ya onu benimser, ya da tepki gösteririz. Mesela dinle tanışması, baskı, şiddet ve sertliğin ağır bastığı bir ortamda gerçekleşen kişinin, zamanla, o dine veya onun unsurlarından herhangi birine karşı mesafeli durması, hatta bazen olumsuz tepki göstermesi oldukça sık rastlanan bir vakıadır. İleride ele alacağımız gibi, ilk çocukluk döneminde gerçekleşecek olan "dinle tanış(tır)mada", başta aile olmak üzere pek çok çevresel koşulun uygun bir şekilde hazırlanması bu noktada önem arz etmektedir. Olumsuz davranış özelliği göstermede ısrar etmenin ilerleyen dönemlerde karakter halini alma tehlikesi, bir daha kazanılmamak üzere bireyin kaybedilmesini netice verebilir. Her ne kadar kendini bu konuda eğiten, olumsuz

⁹⁰ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 58.

⁹¹ İradeyle elde edilen öğelerin birleşiminden *Kişilik*, kişiliğin hareketlerimiz alanındaki özelliklerinin ise *karakter* olarak tanımlanması, her alanda irademezin yani kendi seçimlerimizin ne kadar etkin olduğunu göstermesi açısından ilginçtir. Bkz. Topçu, *Ruhbilim*, 120-121, 123; Kant'a göre ise karakter, "insanın kendi aklı ile kendine kesin olarak kanun yaptığı prensiplerle nefesine hakim bir iradeye sahip olmasıdır."

Bkz. Şekip Tunç, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul 1949, 140.

⁹² Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, 329.

⁹³ Dwelshauvers, *Psikoloji*, 441.

⁹⁴ Topçu, *Ruhbilim*, 72-73, 76-77.

şartları özel çabasıyla kendi lehine çeviren başarılı kişilikler bulunsa da, diğerleriyle kıyaslandığında bunların sayısının oldukça az olması, konunun önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Zamanla edinilen bilginin ve kültür düzeyinin artması, inançla ilgili bir takım sorulara cevap bulma isteği, affectif unsurların etkinliğinin zayıflamasına ve yerini aklın ve akılla şekillenen iradeye bırakmasına yol açar. Artık imana doğru ilk adım atılmıştır. Bu ilk adımın atılmasında bilginin önemi azımsanmayacak derecede büyüktür. İnançtan imana doğru giden bu yolda karakterimizi oluşturan unsurların bir bütün halinde daima var ve etkin olduğunu, ancak bu unsurların etkinlik düzeyinin belirleyicisinin yine kişinin kendisi (bireysel irade) olduğunu ve dolayısıyla imanın oluşum aşamasında da tam bir özgürlüğün hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada şu soru akla gelebilir: "İmanın oluşum aşamasında aklın/bilginin etkin olduğunu (yani kesin kanıtlara dayanmak suretiyle iman ancak varolabildiğini) savunmak, iman konusu olan meseleleri bilgi konusu haline getireceğinden (iki kere ikinin dört ettiğini bildiğimiz gibi) başka türlü düşünmek için özgürlük şansımızı tamamen ortadan kaldırmaz mı? Bu konu bizi "akıl-iman ya da bilgi-iman ilişkisi" hakkındaki tartışmalara götürmektedir.

c. İmanın Bilgi/Aklî Boyutunun Hürriyetle İlişkisi

Kalpde gerçekleşen ve imanı oluşturan iki aslî bir de tamamlayıcı üç unsurdan bahsetmek mümkündür. Bunlar; *irade*, bilgiyle temellendirilen *kesin inanç* ve tamamlayıcı unsur olarak *kalp fiilleridir*.⁹⁵ İman bunlardan herhangi birine indirgenemez, o ancak ilk iki unsurun mevcudiyetiyle varlık sahasına çıkar, üçüncü unsurun katılımıyla da tamlığa ulaşır. "*İrade* ve hakkında *bilgiye dayanan kesin inançla* inanmayı başarmış bir insan, teknik anlamda küfürden çıkarak 'mü'min' olmuştur. Fakat *kalp fiilleri* yoksa 'eksik' imanlıdır."⁹⁶ İmanın mahiyeti hakkında bütüncül bir yaklaşımın kaybedilmesi, kendi içinde çelişen pek çok iman tanımının varlığını netice vermiştir. Bu konudaki önemli problemlerden biri, inanmanın ya da inanmamanın bireysel bir sorumluluk dahilinde olması, mükâfat ve cezanın da bireyin bu durumuna göre verilebilmesi için *bilgi* unsurunun iman gerçekleşmesinde bir zorunluluk arzedip arzetmediğidir. Özellikle batı teolojisinde iradeyi ön plana çıkaran fakat bilgiyi dışlayan iman tanımlamalarıyla karşılaşılırken, İslam

⁹⁵ Bu kategorilendirme için bkz. Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", *İslâmiyât*, I/1, Ocak-Mart 1998, 12, 13. Ayrıca "kalp fiilleri"tanımlaması için bkz. İbn Teymiyye, *el-İmân*, 141-142, 153, 167, 176.

⁹⁶ Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel Temelleri", 13.

teolojisinde aksi bir söylemle bilgiyi (çıkarımsal bilgi/istidlâl) önceleyen tanımların varlığı dikkat çekmektedir. Bu iki yaklaşımın bu derece farklı olmasındaki temel sebep; Hristiyanlığın bünyesinde –tahrif olmanın etkisiyle- gayri aklî/hurâfe pek çok unsuru barındırması, İslam'ın ise bundan azâde olarak tamamen düşünmeye, aklı kullanmaya davet eden temel bir vurguya sahip olmasıdır.⁹⁷ Bilgi-iman ilişkisine dayalı yaklaşımlara baktığımız zaman, genel hatlarıyla üç farklı düşünce gurubunun olduğunu söyleyebiliriz; "katı akılcılık", "katı imancılık/fideizm" ve bu ikisi arasındaki orta yol olarak "eleştirel akılcılık/tahkikî imancılık."⁹⁸

Katı akılcılık taraftarlarına göre iman bilgiye dayanmalı; bilgi de her aklı başında, makul kişiye kabul edilebilir derecede kesin olan bir temele dayanmalıdır. Oysaki bir dini herkese aklî olarak kanıtlamak bugüne kadar hiçbir din için mümkün olmamıştır. Öbür yandan bu yaklaşım dinin, iman, vahiy, ahlakî sorumluluk, mücazat, mükafat gibi kavramlarının anlamlılığına gölge düşürmekte, insanın inanma konusundaki özgürlüğünü ve sorumluluğunu elinden almaktadır.⁹⁹ İmanın bütünüyle rasyonel temellerle gerçekleşeceğini ileri süren ve tasvirî olmaktan ziyade normatif olan bu yaklaşım, inanç önermelerini ve teolojik spekülasyonları aşan ve yaşanan bir hal olan imanı açıklamakta yetersizdir.¹⁰⁰ İman konusunda aklın bu şekilde ifrata varan değerlerde tutulması, bir aksülamel olarak, bilgiyi tamamen dışlayan tefrit derecesindeki katı imancılığı/fideizm doğurmuştur.

(*Katı*) *imancılık/Fideizm*, imanın aklın değil, kalp ve iradenin konusu olup, 'sevgi' ve 'güven' gibi bilişsel olmayan temellere dayandığını savunan yaklaşımdır. Bunun gerekçesi ise, kişinin inanması ya da inanmaması sebebiyle sorumlu tutulabilmesi ve imanın inançsızlık karşısında bir erdem sayılabilmesi için kesin aklî kanıtların zorlamalarından uzak, özgür bir seçime dayanmasının gerekliliğidir. Dolayısıyla,

⁹⁷ Bakara, 2/44, 73, 76, 164, 170-171, 241-242; Âl-i İmrân, 3/65, 118; Mâide, 5/103; En'am, 6/32, 151; A'râf, 7/169; Yûnus, 10/16; Hûd, 11/51; Yûsuf, 12/1-2, 109; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/12, 67; Enbiyâ, 21/10, 66-67; Hac, 22/46; Mü'minûn, 23/80; Nûr, 24/61; Furkân, 25/44; Şu'arâ, 26/28; Ankebût, 29/35, 43; Rûm, 30/24, 28; Yasîn, 36/62, 68; Saffât, 37/137-138; Zümer, 39/43; Mü'min, 40/67; Zuhuruf, 43/1-3; Hucurât, 49/4; Hadîd, 57/17; Haşr, 59/14; Mülk, 67/10.

⁹⁸ Tasnif için kz. Cafer Sadık Yaran, "Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık", *OMÜİFD.*, sayı: IX, Samsun 1997; Michael Peterson, "İman ve Akıl", *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1997. (C. Sadık Yaran'ın *Din ve Bilim* adlı kitabının içinde, Sidre yay., Samsun 1997.); Bu konuda bir başka tasnif *Önermesel İman ve Önermesel Olmayan İman* şeklindedir. Bu sınıflandırma için bkz. Ferit Uslu, *Felsefî Açısından İmanı Temellendirme*, Giriş kısmı, Ankara Okulu yay., Ankara 2005.

⁹⁹ Yaran, "Dinî Epistemolojide...", s. 218-219; Peterson, "İman ve Akıl", s. 15-20.

¹⁰⁰ Temel Yeşilyurt, "İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik", *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum 2001, 79, 83.

*kanıtlanan bir şeyin, özgür bir seçimle kabul edilmesi imkânsızdır.*¹⁰¹ "Gerçek inanan, inanmak için dokunmaya yani bilmeye ihtiyacı olmayandır."¹⁰² Fideizmin aklı değerlendirmeye hiç önem vermeyen bu tavrı, sahip olunan dini hangi gerekçelerle savunabileceğimiz ya da doğru dinin hangisi olduğunu nasıl bilebileceğimiz sorularını yanıtsız bırakmış, bütün dinleri (hak-batıl kavramlarını ortadan kaldırarak) aynı kategoriye sokarak insanlığı büyük bir çıkmaza sürüklemiştir. Böylece "kendi dinine davet" in nasıl gerçekleştirileceğine dair soru da havada kalmaktadır. Fideizmin çıkmazlarını dikkate aldığımızda akla ve düşünmeye (*tefekür, tezekür*) değer veren İslam'ın böyle bir tavrı öngörmesinin de imkân dışı olduğunu söyleyebiliriz.

Katı akılcılık ve fideizmin reddedilmesi, bunların ortasında olan bir düşüncenin, yani *eleştirel akılcılığın*¹⁰³ ve onun sonucu olarak değerlendirebileceğimiz *tahkiki imancılığın*¹⁰⁴ varlığını gerekli kılmıştır. Farklı kullanımlara göre tahkiki imancılık ya da *önermesel imana* karşılık gelen eleştirel akılcılıkta, fideizme benzemeksizin dinî inanç sistemlerinin rasyonel olarak eleştirilmesi ve değerlendirilmesinin mümkün olduğu kabul edilir. Fakat o bunu yaparken katı akılcılığa benzemeksizin yapılan değerlendirmenin kesin ve herkes tarafından kabul edilmesi gereken kanıtlarla temellendirilmiş olmasını zorunlu görmez.¹⁰⁵ "Çünkü bilgisine sahip olduğumuz şeylerin çoğu, ne zorunlu doğru şeylerdir, ne de herkesin kabul ettiği şeyler."¹⁰⁶ Zaten, bilmenin özgürlüğü yok edeceği varsayımının arka planında, tüm bilgilerimizin zorunlu mantıksal doğruluklar olduğu düşüncesi yatmaktadır. Oysaki dolaysız bir biçimde tecrübe edilemeyen, gözlemlenemeyen olgulardan olan imanî önermeler (Allah'a iman, meleklerine iman, kitaplarına iman...), bilinmesi/anlaşılması *zorunlu olan mantıksal ispatlarla* değil, ancak *olgudan hareket eden kanıtlarla*¹⁰⁷ doğrulanır. Bu kanıt, kanıtlanan şeyi tasdik etme zorunluluğuyla yüz yüze bırakmayacağı kişiye, başka türlü de inanabilme imkânı veren bir özgürlük alanı

¹⁰¹ Yaran, "Dinî Epistemolojide...", s.220-222; Peterson, "İman ve Akıl", 20-28; Uslu, *İmanı Temellendirme*, 13-21,130-142.

¹⁰² Murtaza Korlaelçi, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", *EÜİFD*, sayı: IX, Kayseri 1987, 80.

¹⁰³ Günümüz din felsefesi ve epistemolojisinde kullanılan bu terim, Karl Popper'in yazılarına dayanmaktadır. Bkz. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası*, c. II, (çev. Harun Rızatepe), Remzi kitabevi, İstanbul 1989; Peterson, "İman ve Akıl", 29; Yaran, "Dinî Epistemolojide...", 222.

¹⁰⁴ Yaran, "Dinî Epistemolojide...", 233.

¹⁰⁵ Peterson, "İman ve Akıl", s. 31.

¹⁰⁶ Yaran, "Dinî Epistemolojide...", 225; Konu hakkındaki tartışmalar için ayrıca bkz. Uslu, *İmanın Temellendirilmesi*, 178 vd.

¹⁰⁷ Olgu kavramı iki farklı manaya gelir: Bunlardan birincisi, içe bakış ve doğrudan duyu verilerinin oluşturduğu, doğrudan deneyime dayandığından a priori bilgiler gibi zorunluluk ifade eden bilgi; ikincisi ise, duyu verilerince doğrudan verilen bilgilerin ötesine geçen ve ancak bir akıl yürütmeyle elde edilen ve zorlayıcılığı olmayan, makul bir insanın inanabilmesi için aklî şüphe zeminini ortadan kaldıran bilgi anlamındadır. Bkz. Ahmet Cevizci, "Olgu", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, 640-641.

bırakmaktadır. Kaldı ki bu önermeler, zorunlu mantıksal kanıtları gerektirmiş olsa dahi, bunu elde etmek için herkes bu meşekkatli uğraşıya girmek istemeyebileceğinden, kişiye sınırlı da olsa bir özgürlük alanı bırakmaktadır. Diğer yandan, dolaysız gözlemlerin/bizzat tecrübe edilen şeylerin dahi çoğu zaman birden çok açıklamaya imkan vermesi ve bazı durumlarda da bu açıklamalardan hangisinin o gözlemin doğru yorumu olduğunu sınavacak bir yolun olmaması, bu tür kanıtların *inanmama özgürlüğüne* imkan verdiğini göstermektedir.¹⁰⁸ Kur'an'da anlatılan kıssalarda, Peygamberlerin gösterdiği mu'cizelere dahi inanmayan bir topluluğun daima var olması,¹⁰⁹ insanın sahip olduğu bu karakteristiğini ifade eder. Kanaatimizce bunu, daha ziyade, kişinin kendisini bu tür delilleri kabule ya da inkâra yatkın hale getirmesiyle, yani tercihlerinin toplamından oluşan karakterinin zihniyete dönüşmesi ve fiillere aksetmesiyle kendini gösteren bir durum olarak değerlendirmek gerekir.

Bilgi ile inanç arasındaki ilişkinin içeriğine dikkatlice bakıldığında, imanda bir unsur olarak var olmak zorunda olan bilginin, kişiyi inanma noktasında zorlamadığı görülür. Bilginin "doğrulanmış doğru inanç"¹¹⁰ şeklindeki tanımı, bilgiyle inancın objelerinin aynı olduğuna, yani daha önce inanılan bir şeyin, daha sonra bilinebileceğine dikkatleri çekmektedir. Böylece inandığı şeyi bilir hale gelen kimse, eski kanaatini bilgiye çevirerek *imana* ulaşır. "Buradan anlaşılıyor ki, bilgi, doğruluğu vuku bulan inanç değil, daha ziyade *doğruluğu doğrulanmış inanç* demektir. Bu da doğrulanma ümidi bulunmayan, yani yanlışlığı ve asılsız olduğu bilinen veya yanlış olma ihtimali fazla olan bir şeyin inanç konusu olamayacağını gösterir. Çünkü başta bu durumun farkında olunursa, zaten inanç gerçekleşmez, yani zihin bir hüküm ve karara varamaz."¹¹¹ *Bilgi ile iman* ilişkisine baktığımızda ise, her ikisinin de temelini inancın oluşturduğunu ve her ikisinde de tasdik var olduğunu görürüz. Ancak objesi gereği, bilgide insan tasdiğe zorlanırken, imanda işin içerisine *irade* karışmaktadır. İmanda 'doğru inanç', bilgide '*doğrulanmış doğru inanç*' kesinliği vardır. İşte bu noktada iman ve bilgi, birbirini ortadan kaldırmadan,

¹⁰⁸ Uslu, *İmanı Temellendirme*, 180 vd.

¹⁰⁹ Bakara, 2/87-88, 92; En'am, 6/104-109; A'râf, 7/103; Tevbe, 9/70; Yûnus, 10/74-75, 97; İbrahim, 14/9; İsrâ, 17/59; Tâ-Hâ, 20/56; Mü'minûn, 23/45-46; Ankebût, 29/39; Rûm, 30/47; Mü'min, 40/22, 24, 50; Zuhuruf, 43/46-48; Hadîd, 57/25; Saff, 61/6; Tağâbun, 64/6;

¹¹⁰ Anthony Quinton, "Knowledge and Belief", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. By Paul Edwards, vol. IV, New York-London 1967, 345.

¹¹¹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 76.

birbirinden ayrılmakta,¹¹² imana götüren bilginin bireyi zorlamayıp aksine tamamen hür seçimiyle başbaşa bıraktığı görülmektedir.

Tahkiki imancılığın, imanı, duyuşsal/kalbî yönünü ihmal etmeden bilişsel/kognitif bir temele oturtan bu yaklaşımı, "imanın kendisi bilgi olmadığı halde, bilgiye dayanması, bilgiden sonra gelip ona ilave olan ve onu aşan bir şey, yani bir *tasdik*"¹¹³ olduğu gerçeğini dillendirir. Bu tasdik, akıldan geçerek kalpte gerçekleşen, ancak bireyin inanma eylemi devam ettiği sürece bir zorunluluk gösteren *subjektif* bir tasdik olarak nitelendirilen *imandır*.¹¹⁴ Bu şekilde "bilmek" kavramının *olgularla* ilgili kullanımının irade özgürlüğümüzü kaldıran bir zorunluluk doğurmayacağı fikri,¹¹⁵ bir fideistin, imanı akılla temellendirmenin inanma özgürlüğüne ket vuracağına dair endişesini ortadan kaldırmaktadır.

Fideistlerin, *bilgi ile özgür irade* arasında karşılıklı dışlayıcılık görmeleri, seçme eyleminin, seçenekler hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirdiği ve her tercihin bilinçli bir sebebe dayanılarak yapıldığı gerçeğinin dikkate alınmamasından kaynaklanan bir yanıltan ileri gelmektedir. Daha önceki açıklamalarımızda, ('Hürriyetin Tanımı ve İçeriği' başlığı altında) asıl hürriyetin seçenekler karşısındaki seçimimizde yani irâdî eylemlerimizde olduğunu belirtmiştik. Bu seçmenin de bir takım sebeplere dayanması gerektiği, sebepsiz seçimlerin ise aklîliği dışlayan otomatik eylemler olduğu üzerinde durmuştuk. Dolayısıyla, seçenekler karşısında şuurluca yaptığımız tercihleri ifade eden iradede, kişinin kendi tercihi ve bundan doğan tam bir hürriyeti söz konusudur. Kaldı ki imanda, aklen tasavvur ve tasdik yeterli olmayıp, ona iradeyle birlikte rıza ve teslimiyetin de katılması gerekmektedir. Şayet bir şeyi bilmek, ona iman etmek sayılmış olsaydı, iman ve i'tikatta irade ve ihtiyarın anlamı kalmazdı. Bu özelliğinden dolayı İslam, insanın yapısına ve iradesine geniş bir serbestiyet tanıyarak, kimseyi iman etmeye zorlamaz,¹¹⁶ temel prensipleri arz ederek ancak teklifte bulunur.¹¹⁷

Bütün bu açıklamalar bize, bilginin, özgürlüğümüzü ortadan kaldıran bir unsur olarak değil, aksine onun varlığının ve hayatiyetini devam ettirmesinin bir şartı olarak var

¹¹² Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 100.

¹¹³ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 93.

¹¹⁴ Veli Urhan, "Akıl-İman-İrade İlişkisi", *DEÜİFD*, sy: X, İzmir 1998, 69.

¹¹⁵ Uslu, *İmanı Temellendirme*, 220.

¹¹⁶ Bkz. Bakara, 2/256; Yûnus, 10/99; Hûd, 11/28; Kehf, 18/29; Zümer, 39/14-15; Kâfirûn Suresi'nin tamamı.

¹¹⁷ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 17.

olması gerektiğini ihsas eder. Özellikle bilgi sınırlarının genişletilmesiyle hürriyet alanlarının da genişlemesi,¹¹⁸ hürriyetimizi elde etmede ve sahiplenmede bilginin ne kadar müstesna bir yere sahip olduğunu göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Kur'anî bakış açısıyla konuyu değerlendirdiğimizde onun, daima akla, bilmeye (bilgiye), düşünmeye ve delillere vurguda bulunan bir iman anlayışına değer atfettiği görülür.¹¹⁹ İmanın şüphe ve tereddütü dışlaması; akla ve bilgiye dayalı bir temellendirmeyi zorunlu kılarak, alışkanlık, gelenek vs. gibi içsel ve dışsal bir takım etkenlerin bireyin akıl ve kalp dünyası üzerindeki tahakkümünün kalkmasına ve hür bir seçimle gerçekleşen gerçek imana ulaşmaya vesile olur. Böyle olunca, gerçek imana ulaşma, baskı ve tahakkümün hakim olduğu değil, araştırma, delil ve bunlardan hareketle tartışmaya dayalı bir yöntemi gerektirir. Bunun içindir ki Kelam ilmiyle uğraşan düşünürlerin çoğu, Allah'ı bilme ve tanımayla başlayan dinî sürecin akılla temellendirilen ispat yöntemiyle işlettirilmesinin vacipliğini savunmuşlardır.¹²⁰ Bu durumda, inanma özgürlüğünü, inançlarımızı ilgili oldukları delillerden bağımsız bir şekilde oluşturabilme özgürlüğü olarak anlamak yerine, *haricî etki ve baskılardan bağımsız olarak delillerden oluşturabilmek* şeklinde anlamak daha isabetli görünmektedir.¹²¹ İradi seçim-bilgi-özgürlük hakkındaki tespitlerden hareketle denebilir ki, bir kişinin bir inaçtan sorumlu tutulabilmesi için, o inanca ulaşabilmesini sağlayacak gerekli bilginin ona verilmesi gereklidir.¹²²

2. Din Seçiminde Ailenin Rolü

İman, "insanın bir yapı özelliği olan inanma aktının temelde Tanrı gibi aşkın bir varlığa ve O'nunla ilişkili bazı olaylara, durumlara (Tanrı'nın bir insanı Peygamber olarak görevlendirmesi, ona kitap vermesi şeklinde) yönelmesidir."¹²³ Bu yönelmenin *fitrî* olarak insan yapısına İlâhî bir müdahaleyle dercedilmiş olduğunu daha önce belirtmiştik. Peki, bu bir belirlenim değil midir? Başka bir deyişle insan inanmaya mahkûm mudur? Tarih boyunca inanmayanların varlığı bize böyle bir zorunluluğun olmadığını göstermektedir. Bu durumda bir cevher olarak insanın *fıtratına* yerleştirilmiş olan imanı büyük bir

¹¹⁸ Öner, "İnsan Bilgisi ile Hürriyeti Arasındaki İlişki", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 347.

¹¹⁹ Âl-i İmrân, 3/191; En'âm, 6/99; Enfâl, 8/22; Yunus, 10/101; Ankebût, 29/20.

¹²⁰ Ebu'l- Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İstanbul 1928, 138; Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak* (nşr. M. M. Abdülhamid), Beyrut 1416/1995, 175; *Usûlu'd-Din*, Beyrut 1401/1981, 255; Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (nşr. E. A. Mehnâ, A. H. Fâur), Beyrut 1415/1995, I, 85, 87-89; Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu 'l'tikâduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü bih* (nşr. M. Zahid el-Kevserî), Kahire 1432/1993, 22; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf* (nşr. Ö. Seyyid Azmî, A. Fuad el-Ehvânî), Kahire ty., 31, 33.

¹²¹ Uslu, *İmanı Temellendirme*, 224-225.

¹²² Uslu, *İmanı Temellendirme*, 225.

¹²³ Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", 7.

farkındalıkla kabul etme ya da etmemede bireyin etkin bir role ve dolayısıyla bir sorumluluğa sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebilir miyiz? Bu konuda verilecek cevaplar bize, inanmada bireysel hürriyetin varlığı ya da yokluğu hakkında önemli ipuçları sunacaktır.

Fıtrat kelimesi, "fatr"dan müenneslik ta'sı ilave edilerek elde edilmiş olan, "yaratılış, tıynet, tabiat ve huy" manalarına gelen isim veya mastardır.¹²⁴ Bu manasıyla¹²⁵ kelime, Kur'an-ı Kerim'de "fıtrat ayeti" olarak nitelendirilen, "(*Rasulüm*) *sen yüzünü hanif olarak dine, Allah'ın insanları üzerinde yaratmış olduğu fıtrata çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur*"¹²⁶ ayetinde geçmektedir. Ebu Hüreyre kanalıyla gelen ve "fıtrat hadisi" olarak bilinen hadis de, insanın bu özelliğine işaret etmektedir: "Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki, fıtrat üzere doğmuş olmasın. Sonra onu ebeveyni Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar. Tıpkı hayvanın, azaları sapasağlam olarak yavrusunu doğurması gibi. Hiç onda burnu veya kulağı kesik olmak gibi herhangi bir eksiklik görüyor musunuz?"¹²⁷

Bu ayet ve hadisten hareketle *fıtrattan*, insanın iman veya inkâr noktasındaki nötr halinin mi, yoksa bütün dinlerin temeli ve ortak adı olan "Yaratıcının varlık ve birliği" esasına dayalı 'islam (haniflik)'a olan meylinin mi kastedildiği noktasında farklı yorumlar yapılsa da, ağırlıklı olarak, bireyin doğuştan inanmaya meyilli olarak yaratıldığı ve zamanla bunun değişime uğrayarak içeriğinin doldurulduğu¹²⁸ fikri savunulmuştur.¹²⁹ Bu değişim ise, pek çok etkenin birleşimi ve bazen bunlardan birinin ön plana çıkmasıyla gerçekleşir. Bunun içindir ki, bütün insanlarda ortaklaşa bulunan genel bir yaratılış özelliği olan fıtratın, kendini gösterebilmesi, gün yüzüne çıkabilmesi için dış etkenlerle beslenmesi gerekir.¹³⁰ Fıtratın bu özelliği, onun, inanma noktasında bireyde zorlayıcı bir unsur olarak

¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "ftr" md.; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ftr" md.; Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, "fıtrat" md.,

¹²⁵ "Yaratma," anlamındaki diğer kullanımları için bkz. En'am, 6/14,79; Hûd, 11/51; Yûsuf, 12/101İbrahim, 14/10; İsrâ, 17/51; Tâhâ, 20/72; Enbiyâ, 21/56; Fâtır, 35/1; Yâsin, 36/22; Zümer, 39/46; Şûrâ, 42/11; Zuhuruf, 43/27.

¹²⁶ Rûm, 30/30.

¹²⁷ Buhârî, "Cenâiz" 80, 93; "Tefsir" 10,35; Müslim, "Kader", 6; krş. Ebû Dâvûd, "Sünne", 17; İmam Mâlik, *el-Muvatta*, "Cenâiz", 52.

¹²⁸ "İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi. Kendilerine apaçık ayetler geldikten sonra o konuda ancak; kitap verilenler, aralarındaki kıskançlık yüzünden anlaşmazlığa düştüler..." (Bakara, 2/213); "İnsanlar (başlangıçta tevhid inancına bağlı) tek bir ümmet idiler; sonra ayrılığa düştüler..." (Yûnus, 10/19)

¹²⁹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akçay, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", *SAÜİFD*, sayı:1, 1996.

¹³⁰ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB yay. Ankara 1983, 108 vd.; *Günümüzde Din Eğitimi*, ÇÜİFD yay., Adana 1998, 118 vd.

değil de kolaylaştırıcı bir unsur olarak var olduğunu gösterir. Fıtratın işlevselleşmesi için gerekli olan dış tesirler, başta aile olmak üzere bireyi kuşatan çevresel koşulların bütünüdür. Bunlardan hangisinin daha etkin olduğunu kestirebilmek mümkün değildir; ancak, bireyin gelişim dönemlerine ve her dönemin özelliğine paralel olarak, koşulların etkinlik derecelerinin de farklılaştığını söylemek mümkündür.

Kişiliğin tam olarak oturmadığı ilk çocukluk yıllarında bir takım fikirler, inançlar, tartışma ve eleştiri olmaksızın kabul edilirler. Çoğu zaman *taklit* ve *telkin* yoluyla yerleşen bu kayıtsız itaati, dinin ve eğitimin öngördüğü şekilde daima daha ideal olan seviyeye, yani bilgilenme ve sevme düzeyine yükseltme görevi, şüphesiz öncelikle aileye aittir.¹³¹ Ailenin bu tesirini, çok erken verilmiş eğitimle sınırlamak doğru değildir. Aile içindeki dinî eğitimin çocukları derinden kuşatması, çocuğun tabîî dindarlığının rahatça açılma imkânına kavuşmasını sağlar. Dinî davranış sapmalarının pek çoğunun kaynağında, aile ilişkileri seviyesinde tatmin edilmemiş bazı dinî duyguların bulunması konunun ehemmiyetini daha da arttırmaktadır. Dolayısıyla, dinî davranışların ailenin iştirakiyle daha fazla değer kazandığı ve ailenin dinî değer ve ilişkilerin bir modelini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir.¹³² Çocukluk döneminin taklit ve telkine açık bu dini duygularının bireysel bir sorumluluğu beraberinde getirmeyeceği açıktır. İlerleyen dönemlerde, gelişim özelliklerinin farklılaşmasıyla ilgi ve ilişkilerin farklı konseptler düzleminde yürümesi, oluşmaya başlayan bu dinî duygunun içeriğinde az veya çok birtakım değişikliklere yol açacaktır. Ne fıtrîlik özelliği, ne de ailenin etkin gücü, bu duygunun aynı tazelik ve dinamizmle devam edeceğinin garantisini oluşturmaz. İmanın, hayata katacağı anlam bakımından, her an yenilenebilir ya da sönmükleşebilir olma özelliğine sahip olması, daima etkin ve şuurlu bir katılımı zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde iman bilincinin oluşmasında *fıtrat* itici bir güç olurken, *aile*, bu gücü ortaya çıkaran ve onun etkinliğini arttıran bir rehber ve payanda hükmündedir. Her ikisinde de görünürde bir zorlayıcılık sezilse de kontrol, gençlik dönemiyle (bulûğa erme) sorgulama yetisine kavuşan ve kararlarını bu doğrultuda veren bireyin elindedir. Bunun içindir ki Kur'an, ana-baba hakkına büyük bir önem vermekle birlikte, ailenin yanlış uygulamalarına karşı itaatla

¹³¹ Yurdagül Mehmedoğlu, "0-6 Yaş Çocuğunun Dini Duygu Gelişimi", 169.

¹³² Hayrani Altıntaş, "Çocukluk Devresinde Ailede Din Eğitimi", *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, Ankara 1981, 266, 268; Menderes Bilgili, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, Beyan yay., İstanbul 2005, 134-137.

birlikte gelişen taklitten insanları men etmiştir: “Eğer hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seninle uğraşırlarsa, onlara itaat etme...”¹³³

Gençlik dönemiyle birlikte bireyde gelişmeye başlayan genel özelliklere baktığımızda, eskisine kıyasla çevreye daha az bağımlı, kendi "ben"ini oluşturan ve hayata bu çerçeveden bakan bir kişilikle karşılaşmak mümkündür: Bireysel yetkinliğe, görev ve sorumluluk bilincine ulaşan, ilim ve öğrenme yeteneğiyle dini hayatını bilinçlendiren birey, artık kendi kararlarını kendisi verir.

Pek çok hadiste, sorumluluk yaşının bulûğ ile başladığı ifade edilerek bulûğa ermeden ölen çocukların 'fitrat' üzere öleceklerine ve cennete gireceklerine işaret edilmesi,¹³⁴ bu dönemle birlikte görev ve sorumluluk bilincinin geliştiğini göstermektedir. İslam hukukunda, bulûğla birlikte kişinin yeterli derecede aklî yetişkinlik kazandığı var sayıldığı için, aksini gösteren bir delil olmadıkça, akıl ve bulûğ ile kural olarak, tam edâ ehliyeti kazanacağına hükmedilmiştir.¹³⁵ Edâ ehliyeti; "kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukuki işlem yapmaya elverişliliği" demektir.¹³⁶ Bu elverişlilik ise, ancak aklî yeterliliğe ulaşmayla elde edilir. Temyiz öncesi dönemde, çocuğa edâ ehliyeti tanınmaz, temyiz-bulûğ arası dönemde kişiye aklî melekelerini kullanmadaki noksanlığı sebebiyle *eksik edâ ehliyeti* tanınır, bulûğdan sonra ise bu melekelerin yeterli derecede olgunlaşacağı kabul edilerek kural olarak *tam edâ ehliyeti* tanınır.¹³⁷ Psikologlara göre de, *kişiliğin* tümüyle ortaya çıkması için insanın ergin yaşa gelmesi, kendini tanıması, değerlendirmesi gerekir.¹³⁸

Birey bulûğ dönemine yaklaşırken soyut düşünme kaabiliyeti gelişir, bilgiye ve bilgilenmeye karşı ilgisi artar, zihinsel tatmin arayışı içine girer. İlmî faaliyetler zihni çabayı gerektirdiğinden zihinsel olarak asgari gelişim özelliklerinin tamamlanmış olması gerekir. Dolayısıyla, ilim edinme kolaylığı bakımından yaş faktörü önem arzeder.¹³⁹ Bu dönemle birlikte zihinsel gelişme yaşanır, "alternatif düşünme" kaabiliyeti ortaya çıkar, hayal dünyası oldukça genişler. Bundan dolayı bulûğla birlikte gençler, kendilerine

¹³³ Lokman, 31/15.

¹³⁴ Buhâri, "Tâ'bir", 48; "Ezan", 156, "Teheccüd", 12, "Cenâiz", 93, "Büyü", 2, "Cihad", 4; Tirmizî, "Rüya", 10.

¹³⁵ Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *DİA*, X, 537.

¹³⁶ Bardakoğlu, "Ehliyet", 536.

¹³⁷ Bardakoğlu, "Ehliyet", 536 vd; Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi, Kuramsal Bir Çalışma*, Düşünce yay., Bursa 2002, 171.

¹³⁸ Asaf Demirbaş, "Karakter ve Din Eğitimi", *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, Nisan Ankara 1981, 139.

¹³⁹ Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, 173-174.

sunulan bilgileri düşünmeden kabul etme eğiliminde değildirler. Taklit, hayat boyu az veya çok sürmesine ve özellikle de çocukluk döneminin en önemli öğrenme vasıtalarından biri olmasına rağmen, bulûğ ile birlikte gencin "kendini bulma" ve çevreyi yeniden keşfetme sürecine girmesiyle farklı bir boyut kazanır. Edinilen bilgiler zihnen bir testten geçirilir. Genç artık kendi benliğini sağlam bir zeminde kurma çabası içine girmiş bulunmaktadır. Gencin içinde bulunduğu bu gelişim aşamasından dolayı "şüphe dönemi" olarak adlandırılan "sorgulama sürecinden" geçmesi doğal bir gelişim özelliği olarak kabul edilmektedir. Önceden çocuğun en yakınındaki anne babası, diğer aile üyeleri ve okuldaki öğretmeninin davranışları bilinçli herhangi bir seçime tabi tutulmadan alınırken, gençlik dönemiyle birlikte daha da genişleyen çevreden farklı modellerle karşılaşma imkanının¹⁴⁰ doğmasıyla dini hayat bilinçlenir ve artık *taklitten tahkike geçme* dönemi başlamıştır.

İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan ve yapıp etmelerinin sorumluluğunu taşımasına sebep olan aklî melekenin bu dönemle birlikte faaliyete geçmesi ve dolayısıyla bireysel tercihlerin şuurluca yapılması, dinî yaşantıda tercihlerini belirlemede sorumluluğun sadece bireye ait olması sonucunu doğurmuştur. "Allah, yaratılışın mayasına inanç seçimi kabiliyet ve yeteneğini koymuştur. İnsan yeteneğini geliştirerek doğruyu her zaman yakalama imkân ve fırsatına sahiptir."¹⁴¹ Böylece, dinî tercihlerin sorumluluğunu fitrat, aile veya herhangi bir dış faktörün üzerine yıkmak anlamsızlaşmaktadır. Kur'an, peygamberlerin dahi aileleri üzerindeki etkinliklerinin sınırlı olduğuna vurguda bulunarak, Hz. Nuh'un oğlu,¹⁴² Hz. Nuh ve Hz. Lut'un eşleri,¹⁴³ Hz. İbrahim'in atasını¹⁴⁴ örnekler olarak insanların önüne koyar. Ayrıca Hz. Peygamberin amcası Ebu Talib'in durumu da bu kategoride değerlendirilerek, inanç noktasında nihâi kararın kişiye ait olduğu, bu konuda en yakınların dahi zorlanamayacağı belirtilmiştir.

3. Din Seçiminde Sosyo-Kültürel Çevrenin Etkisi

Toplumsal, içtimai ve kültürel çevrenin bireyin dinî inanışları ve dinî hayatları üzerinde tesir meydana getirdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Onu çevreleyen, karşılıklı ilişkilerle bağlı bulunduğu bu tabî ve kültürel ortamda, şahsiyetiyle birlikte dinî hayatı da doğar, gelişir ve olgunlaşır. Bir manada, çeşitli unsurları ve gelenekleriyle ortam veya

¹⁴⁰ Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, 175-176.

¹⁴¹ Ramazan Altıntaş, "Mevlâna'da Irâde Hürriyeti", *CÜİFD*, Sivas 2004, VIII/2, 7

¹⁴² Hûd, 11/42.

¹⁴³ Tahrim, 66/10.

¹⁴⁴ En'am, 6/74.

çevre birey için bir miras niteliği taşır. Bu miras, özellikle çocukluk döneminde, daha şuurlu bir tercih ve sahiplenme konusu olmadan, azımsanmayacak etkilere sahiptir. Nitekim yapılan psiko-pedagojik araştırmalar göstermiştir ki, çocuklar dinî şekiller konusunda yetişkinlerin izlerini taşır.¹⁴⁵ İnançlarımızın yalnız muhtevası sosyal çevreden gelmekle kalmaz. Bunlar hakkında izhar edilen kanaat ve yakîn de çevrede uyandırdığı tepkileri bakımından önemlidir. Toplumun, tanınmış bir otoritesine karşı beslediği itimat ve güven bunlardan en önemlisir. Ancak bu kuvvetli tesirin, henüz akıl ve şuurun gelişmediği çocukluk dönemiyle sınırlı olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Birey, toplumun kendisine takdim ettiği dinî yaşantı ve modellerini birer seçenek olarak karşısında bulur, fakat bunların doğru olup olmadığının veya hangilerinin doğru ve kabullanilebilir olduğunun son kararını yine kendisi verir.

Dinî tercih ve yaşantı üzerinde etkin olan sosyo-kültürel çevreleri, eğitim kurumları ve gelenek-örf ve adetlerin şekillendirdiği kültürel ortamlarla sınırlandırarak, dinî tercihlere olan etkileri ve bunların etkinlik dereceleri bağlamında ele almaya çalışacağız.

a. Eğitim Kurumları:

Din, yaratıcı yeteneklerin kullanılmasını, insanın en iyi şekilde insanlığının gerçekleştirilmesine imkân sağlayacak kültürün ve uygarlığın gerçekleştirilmesini bir sorumluluk olarak insana yükleyerek, özgürlüğün bir başıboşluk olmadığını temellendirirken, ortaya koyduğu hürriyet terbiyesiyle, ferdin bedenî ve fikrî hayat münasebetlerinde, kendi akli ve iradesi kuvvetiyle, kendini bizzat sevk ve idare etmesi ehliyet ve sanatını da öğretir. Bu sanat ve terbiyenin kazanıldığı en etkin kurumun aile mi yoksa okul mu olduğu noktasında her ne kadar tartışmalar olmuşsa da, burada dikkati çeken nokta, çocuğun gelişim dönemlerine paralel olarak çevresel faktörlerin çeşit ve etkinlik derecelerinin de farklılık arzemesidir. Özellikle 7-11 yaşlarındaki çocuklar okul hayatıyla yeni bir çevreyle tanışınca, büyüklerine oranla arkadaş grubunun,¹⁴⁶ büyükler arasında da öğretmenin isteklerini dikkate alır. Bu yaşa kadar aileden elde edilen kazanımların bütün bir yaşantı üzerinde, örtük de olsa, etkin olduğu bir gerçekse de, altı yedi yaşından itibaren, ömrünün en esnek ve her çeşit telkin ve tesire en müsait, en az on beş senesini geçirdiği okulun, kişi üzerinde fevkalade tesiri olduğu gözden uzak

¹⁴⁵ Hayrani Altıntaş, "Çocukluk Devresinde Ailede Din Eğitimi", 265.

¹⁴⁶ Bilgili, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, 145-146.

tutulmamalıdır.¹⁴⁷ Ancak burada karşımıza şu soru çıkmaktadır: Din veya onun bir parçası (başlangıç noktası) olan iman, gerçekten eğitim yoluyla insanlara kazandırılabilir mi? Eğitim kurumlarının bu konudaki etkinlik derecesi ne kadardır? Bu eğitimle insanlara kazandırılan din, kişinin özgür seçiminin bir ürünü olarak değerlendirilebilir mi?

İmanın ya da genel manada dinin eğitim kurumlarında öğretilirliği, Batıda olduğu gibi bizde de yıllarca tartışma konusu olmuştur. "Dinin bir vicdan işi olduğu, insanların inançlarına müdahale edilmemesi gerektiği" gibi birtakım anlayışlardan hareketle, din öğretiminde bilişsel davranışların kazandırılması gerektiğine itiraz edilmezken, duyuşsal ve becerisel davranışların kazandırılmasına karşı çıkmıştır. İlk görüş sahipleri, imanın uyarılması ve gerçekleştirilmesinin, din eğitiminin temel hedefi olduğu tezinden hareketle, din öğretiminde sadece bilişsel davranışların kazandırılmasıyla yetinilemeyeceğini ve derslerin bundan ibaret görülemeyeceğini söyleyerek, dini bilginin imanın gerçekleşmesinin hizmetinde olduğunu ve dolayısıyla din dersinde sadece zihne ezberleyerek öğrenme değil, yaşamaya da önem verilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Karşıt görüşte olanlar ise, "bizim hiç kimseyi imanlı yapmaya gücümüz yoktur" diyerek, dinin özelliği gereği öğretilemez olduğunu, dolayısıyla, din dersinin diğer dersler gibi sadece malumat ve bilgi aktarması gerektiğini savunmuşlardır: "Bireyin sahip olduğu din, daha iyi bir söylemle 'dindarlık' öğretilemezdir. Sadece başkalarında, kişilerde veya toplumlarda var olan, yani tarih olmuş olan din öğretilenlidir. Din eğitimi olmalıdır fakat onun hedefi, kişilerde dindarlık yaratmak değil, aksine başkalarının düşünce dünyasını tarihi gerçeklik olarak öğretmektir. Eğer bu kabul edilirse, din dersi akılcı bir biçimde, serin bir durgunlukla ve her türlü reklam edici, duygu ve düşünceleri uyarıcı etkilerden kaçınılarak verilmek durumundadır."¹⁴⁸

İmanın, genel bir özellik olarak duygusal (vicdan/kalp işi) oluşunun, onun hiçbir zaman bilişsel boyuttan uzak olmasını gerektirmeyeceğini, aksine onu zorunlu kıldığını daha önce belirtmiştik. Bağlılık hissi, yani din, hayata bağlı olarak, kendiliğinden (fitrî olarak) derhal ortaya çıkmaktaysa da, bu hissin tam olarak benimsenmesi (sahiplenilmesi), derinleştirilmesi ve yaşanmasının gerekliliği, onun öğretilirliğini göstermesi açısından önemlidir. Weber'in ifade ettiği gibi, "iman, sadece gerçeğin bilgisi ve kabulü değil,

¹⁴⁷ Ali Fuad Başgil, "Hürriyet Terbiyesi ve Hür Mektep", *Demokrasi Yolunda*, Yağmur yay., İstanbul 1961, 75-76.

¹⁴⁸ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A yay., Ankara 2005, 146-147.

bunların yanında, bu gerçekliği hakiki anlamda paylaşmadır; gerçeği kendi öz varlığı içine almaz. Bu gerçeği içselleştirmenin temeli ise eğitim vasıtasıyla atılabilir"¹⁴⁹

Yaşamın bütün alanlarını etkileyen böyle önemli bir olgunun eğitiminin alınıp alınamayacağına kararını, herkesten ziyade, bireyin kendi tercihi ve yaşantısı belirler. Bu en temel insan hak ve özgürlüklerinden biridir. Zira sahiplenilen bir dinin taleplerinin ne olduğunu öğrenme ve onu yaşatabilme, ancak eğitim ve öğretim yoluyla kazanılabileceğinden, böyle bir haktan kişiyi mahrum etmek, gerçekte dinin varlığını ortadan kaldırma girişimi olarak değerlendirilir. Bunun içindir ki, Birleşmiş Milletler (18. madde) ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmelerinde (9.madde) dinin eğitim-öğretimi ve açıklanması, din ve vicdan özgürlüğünün unsurlarından birisi olarak yer almıştır. Yürürlükte olan 82 Anayasasının 24. maddesinde de bu hak şöyle dile getirilmiştir: *"Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi, devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi, ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisini talebine bağlıdır"*.

Dinî inancın uyanmaya ve şuurlanmaya başlaması, çocuğun ruhunda şu veya bu şekilde cereyan eden ve verilen bilgilerin desteğiyle haberdar olduğu ruhsal yaşayışla kendini gösterir.¹⁵⁰ Fıtratta yerleşik olan inanma duygusunun gün yüzüne çıkması eğitim sonucu elde edilen bilgi sayesinde olmaktadır. Ancak, "eğitim, inanmak, inanmayı öğrenmek ve inandırmak ayrı ayrı şeylerdir. İnandırma deyince, bir bakıma inanmanın öğretilmesi aklımıza gelebilir. İnanma hadisesi öğrenmekle başladığına göre, bu da başta öğretme hadisesine bağlıdır. Öyleyse inanma hem öğretmeyi, hem de öğrenmeyi gerektiren bir meseledir."¹⁵¹ Yaşantı üzerinde bu derece etkin olan ve hayatın bütün alanlarına yön veren böyle bir ihtiyacın özgürce karşılanması (dini öğrenme ve öğrenilenleri davranışa dönüştürme) sağlayacak koşulların oluşturulması zorunluluk arz etmektedir.

Tam bir dini yaşantının gerçekleştirilmesi için planlı programlı, ciddi bir eğitimin zorunlu bir ihtiyaç halini alması, bu ihtiyacı karşılama iddiasında olan kurumların ve bu kurumları elinde bulunduran devletin, öğretilecek dinin hangisi olacağı ve ne derece öğretileceği konusunda belirleyici kuvvet olması sonucunu doğurmuştur. Bu belirleyicilik, müfredat, kitaplar ve atanmış öğreticiler (ilk ve ortaöğretim kurumlarıyla üniversitelerde

¹⁴⁹ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 151.

¹⁵⁰ Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 125.

¹⁵¹ Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, 132.

görevli hocalar) yoluyla öğrencileri, devlet içindeki hareket alanını genişletme (ikbal) vadi/rüşveti ile de öğrencileri siyasî kısıkaç altına almaktadır. Bu durum özellikle kendini yükseköğretim kurumlarında göstermektedir. Üniversitelerin gençleri, tam da dış dünyaya kendi başlarına açıldıkları, kendi özgün fikirlerini geliştirdikleri dönemde devralması bu etkinin boyutunu göstermesi açısından yeterlidir. Bütün bu sebeplerden dolayı üniversite gençliğinin, düşünsel anlamda toplumun en oynak ve kaygan kesimini oluşturmaları bu kurumları, devletin, ideolojik taleplerini yoğunlaştırdığı merkezler konumuna getirmiştir. "Devlet bu insanların bir bölümünü toplumsal fikrî önderler olarak kullanarak, onları genel ideolojik propagandaya hizmet eden bağımlı bir bürokrasiye indiriyor. Akademik çevreler bu tür bilirkşi hüviyetiyle resmî ideolojinin savunuculuğuna davet ediliyorlar. Bu misyonu kabul edenlerin önünde siyaset imkanları açılırken, geniş bir çoğunluk kitlesi de edilgenliğe itilmeyi kabul etmek zorunda kalıyor."¹⁵² "Tartışma yelpizesi yapay olarak daraltılmış bir bilim atmosferine mahkum edilmiş" ve "ideolojik özerklikleri budanmış" bu kurumların –özellikle de dini eğitim veren kurumların- devletle bu şekilde organik ve ideolojik bağlar kurmaları, dinin devletin tekeline girmesine ve bu yolla toplumun ideolojik açıdan devşirilmesine neden olmuştur.¹⁵³ Gerçek doğruyu (hakikati) öğrenmek amacıyla başvuru bu kurumların kendi doğrularını dayatması, özgürlüğü kısıtlanmış toplumla devlet arasında çatışmalara ve kaos ortamının oluşmasına neden olmuştur.

Eğitim kurumlarında verilen din eğitiminin politikaya karşı tarafsız ve her türlü siyasî endişeden uzak kalması eğitim özgürlüğü açısından son derece önemlidir. Düşüncesiyle, giyimiyle tek tip insan yetiştirme, hiçbir demokratik kurumun hedefi olamaz. Bireyin ya da kanuni temsilcisinin taleplerine uygun olarak, herkes kendi dininin gereklerini özgürce öğrenebilmeli ve öğrenilenlerin yaşama aktarılması için gerekli koşulların oluşturulmasına azami gayret gösterilmelidir. Din dersleri, çocuklara, ileride toplum halinde, birlik ve beraberlik içinde yaşamının imkânlarını hazırlayabilecek kalitede düzenlenmelidir. Bunu, bireysel yaşayışı ortadan kaldıran bir söylemle değil, ferdî yaşayışı bir bakıma toplumsal yaşayış içerisinde gerçekleştiren bir anlayışla değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Devlet gözetimi ve toplumsal talepler arasındaki denge, zamanın ve ülkenin şartları çok iyi değerlendirilerek kurulmalı, toplumun eğitim kalitesinin yükseltilmesiyle devletin kontrolü en aza indirgenmelidir.

¹⁵² Etyen Mahçupyan, "Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar, Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl 2, sayı 2, Ankara 1999, 108-109.

¹⁵³ Mahçupyan, "Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar...", 114.

b. Gelenek-Örf ve Adetler:

Toplumdan topluma ve zamana bağılı olarak az veya çok değişikliğe uğrayan gelenek-örf ve adetlerin oluşturduğu kültürel yapı, insan ve çevresi arasında bir tampon hizmeti görür. İnsanlar, toplumlarının davrandığı gibi davranmaya eğilimli olduklarından ve yine her insan, o toplumun bir önceki nesli tarafından zaten sosyalleştirilmiş bulunduğundan, bu kültür çoğu zaman sorgulanmadan kabul edilir. Her hangi bir dinin kabullenilmesi ve yorumlanması aşamasında da aynı süreç ve koşulların etkin ve geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Dinî inancın oluşmasında ve şekillenmesinde, yalnız başına zihin (akıl/bilgi) ve irade yeterli olmayıp buna toplumun etkilerinin beraberce ve birarada insan ruhuna yaptıkları tesirlerin tümünü ilave etmek gerekir.¹⁵⁴ Çoğu zaman inançlarımız ya da bunların muhtevaları, toplumun tanınmış bir otoritesine karşı beslenen itimat ve güvenle oluşur. Bunlar, aklın eseri olmaktan ziyade, sosyal vicdanın ve çeşitli fikir sistemlerinin eseridir. Böylece toplumda çeşitli zümre ve sınıflara göre türlü inanç ve kanaatler yaşar. Toplum aynı zamanda dinî inancın yaşaması ve gelişmesi için gerekli ortamı hazırlayarak, zaman içinde sönmelerine ve dağılmalarına engel olur¹⁵⁵

Genellikle kendi sosyal yapıları tarafından şekillendirilen bir düşünce dünyasına sahip olan ve içinde bulundukları yolları ve fikirleri çok derin bir inançla kabul eden insanlar, bunun sonucu olarak da diğer insanları, kültürleri, dinleri ve hatta zaman dilimlerini değerlendirebilecek yeterli bilgi birikimine ve anlayışa sahip olmada yetersiz kalıyorlar.¹⁵⁶ Davranış modellerinin kökünde yatan öncüllerin anlaşılmasındaki bu başarısızlık, her kültür açısından sınırları aşan bir kibir ve kendi etnik yapılanmasını merkeze alan bir düşünceyi doğurmuştur.¹⁵⁷ Ancak bütün bunların eğitim ve bilgi eksikliğinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Düşünce ve fikir dünyası bu iki kaynakla beslenen kişinin ufkunda bir genişleme, bakış açısında doğrulmanın meydana gelmesiyle taklitten tahkike geçişi başarabilmiş bir akıl, dikkatini başka alternatiflere de yönlendirerek, hem kendi düşünüşünü sorgulayacak, hem de çevresinde olup bitenleri objektif değerlendirmelere tabi tutabilecektir. Kur'an, insanları önce taklitten uzaklaştırıp

¹⁵⁴ Topçu, *Ruhbilim*, 174; Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 24.

¹⁵⁵ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 23-24.

¹⁵⁶ Nurullah Altaş, *Çok Kültürlülük ve Din Eğitimi*, Nobel yay., Ankara 2003, 81.

¹⁵⁷ William Graham Summer, *Folkways*, Boston 1902, 13.

sonrasında ise tahkik, tefekkür, akletme gibi yetenekleri kullanıp işlevselleştirmeye teşvik etmekle bilinçli tercihlerde bulunmaya yöneltir:

“Onlara ‘Allah’ın indirdiğine uyun!’ denildiğinde, ‘Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)’a uyarız!’ derler. Peki ama, ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)? ” (Bakara, 2/170), “Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine ve Peygambere gelin’ denildiğinde onlar, ‘Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter’ derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?” (Mâide, 5/104), “Çirkin bir iş işledikleri vakit, ‘Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti’ derler...” (A’râf, 7/28), “Dediler ki: ‘Sen ister öğüt ver, istersen verme, bize göre birdir. Bu öncekilerin geleneklerinden başka bir şey değildir.’” (Şu‘arâ, 26/136-137) “İşte böyle, biz senden önce hiçbir memlekete bir uyarıcı göndermedik ki, oranın şımarık zenginleri, ‘Şüphe yok ki biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de elbette onların izlerinden gitmekteyiz’ demiş olmasınlar. (Gönderilen uyarıcı) ‘Ben size, babalarınızı üzerinde bulduğunuz dinden daha doğrusunu getirmiş olsam da mı?’ dedi. Onlar ‘Biz kesinlikle sizinle gönderilen şeyi inkar ediyoruz’ dediler.” (Zuhruf, 43/23-24)¹⁵⁸

Kur’an, taklitten kurtulan insanların akıllarını kullanmalarını ve böylece tercihlerinin sorumluluğunu üzerlerine almalarını söyler: “Varlığımızın delillerini enfüs ve âfakta onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun...” (Fussilet, 41/53) “...Allah düşünesiniz diye size ayetlerini böyle açıklıyor.” (Bakara, 2/219, 266), “...Şüphesiz bunlarda düşünen bir kavim için deliller vardır.” Ra’d, 13/3; Zümer, 39/42; Câsiye, 45/13)¹⁵⁹

Bundan sonra yapılacak iyi ya da kötü şeylerin sorumluluğu kişiye aittir. Peygamberler dahi bu konuda yetkili değildir; “...Eğer İslam’a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Yok eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir...” (Âl-i İmrân, 3/20), “De ki, ‘Ey insanlar, size Rabbinizden gerçek gelmiştir. Artı kim doğru yola girerse ancak kendisi için girer. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Ben sizden sorumlu değilim.’” (Yûnus, 10/108), “Biz sana Kitab’ı insanlar için hak olarak indirdik. Kim doğru

¹⁵⁸ Taklidi nefyeden diğer ayetler için bkz. Enbiyâ, 21/52-54; Mü’minûn, 23/24, 81-83; Şu‘arâ, 26/69-74; Lokman, 31/21; Sebe, 34/43; Sâffât, 37/69-71; Sâd, 38/7.

¹⁵⁹ Tefekküre davet eden diğer ayetler: Neml, 27/11, 69; Sâd, 38/29; Âl-i İmrân, 3/191; A’râf, 7/76, 184, 185; Yûnus, 10/101; Ankebût, 29/20; Rûm, 30/8, 50; Kâf, 50/6-7; Târik, 86/5; Gâşiye, 88/17-20; Nahl, 16/44; Muhammed, 47/24; En’âm, 6/50; Sebe, 34/46; Haşr, 59/21; Zâriyât, 51/20-21.

yola girerse kendisi için girmiş olur. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Sen onlara vekil değilsin.” (Zümer, 39/41) ¹⁶⁰ “Allah dileseydi ortak koşmazlardı. Biz seni onların başına bekçi yapmadık. Sen onlara vekilde değilsin.” (En’âm, 6/107), “Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. İman etmeleri için insanları sen mi zorlayacaksın?!” (Yûnus, 10/99) Onların bu konudaki etkinlik alanı tebliğ edicilik, uyarıcı ve müjdeleyici olmakla sınırlıdır. ¹⁶¹

Hazır bir kültür ve bu kültürün bir parçası olarak değerlendirebileceğimiz din içinde kendini bulan insan, her ne kadar subjektif ölçütlere göre şekillendirilmiş olan yaşam biçimlerinin çok geniş perspektifte, değişik alternatifleri olduğunu kabulde zorlansa ¹⁶² da, bunu başarması imkansız değildir. Nitekim aileden taklit yoluyla edinilen ve toplumsal değerlerle (gelenek, örf ve adetler) katı bir koruma çemberi içine alınan dinî bilginin, ilerleyen dönemlerde sorgulamaya tabi tutulması, hem sahip olunan dinin mahiyet ve derinliğinde, hem de başkalarının dinî inanışlarına olan bakış açısında birtakım değişmelere neden olacaktır. Bazen bu süreç, daha önce edinilmiş olan dinin değiştirilmesine kadar gidebilir. Çok sık olmasa da dinî toplumlarda yaşanan *ihtida* ve *irtidat* hareketleri bunun en bariz göstergesidir. Diyebiliriz ki, gerek aile, gerek içinde kendimizi buluverdiğimiz sosyo kültürel çevre her ne kadar kendi değerlerini baskın bir unsur olarak dayatma eğiliminde bulunsun da kişi, eğitim ve bilgiyle yönlendirdiği tercihleriyle kendi dünyasını yeniden kurabilmektedir.

4. Din Değiştirme Hürriyeti ve İslam’dan Dönme: İrtidât

İrtidat ve *riddet* kelimeleri sözlükte, dönmek, men ve defetmek, reddetmek, bir şeyden yüz çevirip başka bir şeye yönelmek anlamlarına gelir. ¹⁶³ Dinî terminolojide, “bir Müslümanın İslam dininden çıkıp başka bir dine girmesi veya ateist olması” şeklinde tanımlanır, irtidat eden kimseye ise *mürted* denir. ¹⁶⁴ Muhammed Abdüh *ridde*’yi, İslam’dan dönme değil de peygamberlerin getirmiş olduğu bütün dinlerin üzerinde temellendiği “Allah’a ve Ahiret gününe iman” ve “amel-i salihde bulunma” şeklinde

¹⁶⁰ Konu hakkındaki diğer ayetler için bkz. Mâide, 5/105; İsrâ, 17/14-15; Neml, 27/91-92; Sebe, 34/50; Necm, 53/29-30.

¹⁶¹ Bakara, 2/119, 213; Nisâ, 4/165; Mâide, 5/19, 92, 99; En’am, 6/48; A’râf, 7/184, 188; Nahl, 16/35, 82; İsrâ, 17/105; Kehf, 18/56; Hûd, 11/2, 25; Hicr, 15/89; Hac, 22/49; Şu’arâ, 26/115; Nûr, 24/54; Ankebût, 29/18, 50; Sâd, 38/70; Ahkâf, 46/9; Zâriyât, 51/50-51; Mülk, 67/26; Nûh, 71/2; Ahzâb, 33/45; Sebe, 34/28; Fâtır, 35/24; Fetih, 48/8; Yâsîn, 36/17; Şûrâ, 42/48; Teğâbun, 64/12.

¹⁶² Altaş, *Çok Kültürlülük ve Din Eğitimi*, 93-94.

¹⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “rdd” maddesi, (III/123); İsfahânî, *el-Müfredât*, 281; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, I, 1141.

¹⁶⁴ Kasânî, *Bedâiu’s-Sanai*, VII, Beyrut 1986, 134; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, Kahire ty., 154.

sıralanabilecek olan üç esastan rücu etme, yani genel olarak “dini terk etme” şeklinde tanımlar. Onu bu şekilde bir tanımlamaya iten neden, inaç yönünden beşerî aklın ve evhamlardan arınmış bir nefsin ulaşabileceği en uç sınırı ifade eden İslam’dan dönmenin mantıkî ve aklî hiçbir meşru dayanağının olamayacağına yönelik kesin inancıdır. Buradan hareketle o, bütün bunlara rağmen İslam’dan döndüğü söylenen birinin aslında İslam dininden değil de “başka bir şey”den döndüğünü iddia eder.¹⁶⁵ Bu “başka şeyin ne olduğuna” dair kafa yoran sonraki düşünürlerden olan Muhammed Talbî, bu ince noktaya açıklık getirme sadedinde şunları söyler. “İslam’dan ayrılma (*tefessâ*), somut bir gerçektir (...) İslam’a tabi olanlar onu, parmaklarının ucunda yürüyerek, gürültüsüz bir şekilde terk etmektedirler (...) Bunlar, farz olduğunu kabullenmeksizin çocuklarını sünnet ederler, kalpleri ona kani olmaksızın [kalben hissetmeksizin] evlilik törenlerinde ve kabirlerin başlarında Fatıha’yı okurlar. Bu tıpkı, gerçek anlamda inanmadıkları halde sürekli olarak eski milletlerin, Tanrılarını övmeleri gibi, toplumsal katılım faktörlerinin toplamından ya da “toplumsal din”in bir çeşidinden başka bir şey değildir.”¹⁶⁶ O bu görüşleriyle Abdur’a katılarak terkedilenin İslam değil de bilinçsizce yerine getirilen “toplumsal bir gelenek” olduğuna dikkatleri çeker. Neyfer bu tür irtidadı *er-Riddetü’s Sâmite* (*sessiz irtidat*) şeklinde isimlendirir.¹⁶⁷

Klasik fıkıh literatüründe mürtedin hem dünyevî hem de uhrevî anlamda konumunun ne olduğuna dair önemli tartışmalar olmuş, hemen hemen bütün mezhepler dünyevî bir hüküm olarak “mürtedin mutlaka öldürülmesi gerektiği” noktasında görüş birliğine varmıştır. Hanbelî ve Mâlikîler, mürted olan erkek ya da kadının aç ve susuz bir şekilde üç gün boyunca İslam’a davet edileceğini, eğer kabul etmezse öldürüleceğini savunurken Şafîler bu üç güne bile gerek duymadan mürtedin öldürülmesi gerektiği fikrine varmışlardır. Şia’nın İmamiyye fraksiyonu ise mürtedi, ana-babası Müslüman olan ve ana-babası kafir olduğu halde kendisi İslam’ı kabul eden ve sonra ondan dönen olmak üzere ikiye ayırmış, birinci gruba girenlerden tevbenin dahi kabul edilmeyeceği ve öldürüleceği, ikinci gruba girenlerin ise tevbe etmedikleri takdirde öldürüleceği görüşündedir.¹⁶⁸ İrtidat edenin cinsiyeti hakkında bir ayırma gitmeyen bu mezheplere göre, öldürülme nedeni “hak dinin bırakılıp batılın tercih edilmesi” olduğundan böyle bir ayırma gitmek

¹⁶⁵ İhmîde Neyfer, “Mine’r-Riddeti ile’l-Îmânî İlâ Va’yi’t-Tenâkudi”, *Islamochristiana*, vol: 13, Roma 1987, 4.

¹⁶⁶ Muhammed Talbî, “el-İslamu ve’l-Ğarbu min Hilâli Tacâvüzi Sademâti ve Mevâtini’l-Ğamûdî”, *Islamochristiana*, vol: 7, Roma 1981, 63-64; Neyfer, “Mine’r-Ridde...”, 4.

¹⁶⁷ Neyfer, “Mine’r-Ridde...”, 3.

¹⁶⁸ Neyfer, “Mine’r-Ridde...”, 5.

anlamsızdır.¹⁶⁹ Câbirî, İslam fıkında mürtedle alakalı hüküm verilirken, fiilî bir girişimde bulunan ile bulunmayan mürted arasında bir ayırımın yapıldığına dikkat çekerek, muharip olan (fiilî girişimde bulunan) mürtedin öldürülmesi konusunda ittifakın söz konusu olduğunu, fiilî girişimde bulunmayan mürtedin tevbeyle davet edilmeden öldürülüp öldürülmeyeceği noktasında da ihtilafın var olduğunu söyler. Aynı şekilde fukahanın, dâru'l-İslam veya dâru'l-harpte savaşıyor mürted arasında da bir ayırımı gitmesini delil göstererek, oldukça genel bir değerlendirmeye, fukahanın mürtedle ilgili hüküm verirken bunu inanç hürriyeti açısından değil de "İslam toplumuna bir ihanet" olma yönüyle değerlendirdiklerini belirtir.¹⁷⁰ Bu değerlendirme her ne kadar İslam'ın ruhuna ve ilk dönem (Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemi) uygulamalarına uygun düşse de, sonraki anlayışlar için özellikle de klasik dönem fukahası için aynı şeyleri söylemek aşırı bir iyimserlikten öteye gitmeyecektir.

İrtidat eden erkeğin öldürülmesi konusunda diğer mezheplerle aynı görüşü paylaşan Hanefîler, irtidat eden kadının öldürülmeyeceği noktasında onlardan ayrılmışlardır. Onlara göre mürtedin öldürülmesinin gerekçesi, "inancını değiştirmesi değil, Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınması"dır. Bu konuda Serahsî şunları söylemektedir: "İnkâr suçların en büyüğüdür. Ancak bu kul ile Rabbi arasındadır. Bunun karşılığı da ahirete ertelenmiştir. Dünyada uygulanan müeyyideler ise insanların yararı için meşru kılınmış toplumsal içerikli yaptırımlardır. (...) Mürted, inkârda ısrarıyla Müslümanlara karşı düşmanca tavır almıştır. Bu düşmanlığın izalesi için öldürülür. (...) Öldürmenin illeti *düşmanlık* olduğundan ve kadının da bünyesi çarpışmaya uygun olmadığından hiçbir şekilde öldürülmeyeceği açıklık kazanır."¹⁷¹ Sonuç olarak Hanefîlere göre, "öldürme mürtedin inkârının cezası değildir. Çünkü Allah katında inkârın cezası dünyevî cezadan daha fazladır. Öldürme, onun düşmanca tavrını engellemeyi hedeflemektedir. Düşmanca tavır almak erkeklere has bir özelliktir. Bundan dolayı Rasulullah, kadınların öldürülmesini yasaklamış, yasağın gerekçesini de kadınların bilfiil savaşa iştirak etmemelerine bağlamıştır."¹⁷² Ancak Kasânî, irtidat eden kadının öldürülmemesi gerektiğine dair Hanefî hükmü, din seçme konusunda kadınlar kocalarına tabi olduklarından ölüm cezasının onlar üzerinde etkili olmayacağını söyleyerek¹⁷³ mezhebin temel yaklaşımından farklı bir

¹⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut ty., X, 75; İbnü'l-Münzîr, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, Mekke ty., III, 157.

¹⁷⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, Beyrut 2004, 178-179.

¹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, X, 110; Ayrıca bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, Beyrut 1986, V, 310-311.

¹⁷² İbn Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, V, Bulak 1310 h., 311.

¹⁷³ Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VII, 135; Eleştirisi için bkz. İbn Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, V, 310.

gerekçeye dayandırmıştır. Böylece o konuyu fert-toplum ilişkisinden ziyade kadının sosyal statüsüne ve mevcut aile yapısına atıfla izah etmiştir.

Hanefî fakihler buna kıyasla, fiilen mücadele etme imkanı olmayan, savaşımayan, muhakeme gücünü kaybettiği için düşmana teorik destek veremeyen özürlü veya yaşlıların da aynı kategoride değerlendirilerek öldürülemeyeceğini söylerler.¹⁷⁴ Şayet bir kadın da erkekler gibi mücadele etme güç ve iktidarına sahipse o da potansiyel bir tehlike oluşturduğundan dolayı öldürülür.¹⁷⁵ Sadece irtidat eden kadın öldürülmez fakat İslam’a dönünceye kadar hapsedilir ve tevbe etmesi için baskı uygulanır.¹⁷⁶ İlk dönem Hanefî hukukçularının aksine sonradan hapis süresince –miktarı konusunda farklılıklar olmakla birlikte- kadının dövüleceğine dair görüşlere rastlanmaktadır.¹⁷⁷

Bütün bu görüşler ışığında konu değerlendirildiğinde Hanefî dışındaki bütün diğer mezhepler irtidat edenin “İslam’dan döndüğü için öldürüleceği” görüşünü paylaşırken Hanefîler mürtedin öldürülme sebebini, “salt dinden çıkma değil, dinden çıkarak İslam’a karşı muharip olma (savaşma)” özelliğine bağlamışlardır. Hükümün (öldürme) illeti konusunda fakihler arasındaki bu görüş farklılığı çok önemli bir sorunu da beraberinde getirmiştir; “mürted inancını değiştirdiğinden dolayı mı yoksa ayrıldığı eski dinine veya dinî topluluğuna karşı saldırıda bulunma *potansiyeline*¹⁷⁸ sahip olduğundan dolayı mı öldürülür? Özetle bir kişi İslam dininden çıktığı için öldürülür mü? Konunun aydınlığa kavuşması için öncelikle “mürtedin öldürüleceği” hükmünün kalkış noktasının ne olduğunun dikkatli bir incelemeyle tespit edilmesi gerekir. Kaynağın titiz bir tetkikten geçmesi, konunun asıl mecraından saparak nasıl bir değişim ve evrim geçirdiğinin de önemli ipuçlarını sunacaktır.

Mürtedin öldürülmesi gerektiğini savunanlar bunu “...Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse...”¹⁷⁹ ayetine ve Hz. Peygamber’den gelen bir takım rivayetlere dayandırmaktadır. Zikredilen ayet “öldürme hükmü”ne dayanak oluşturmak bir yana, dininden dönenin öldürülmemesi gerektiğinin sağlam bir delilini oluşturur. İfade “sizden kim dininden dönüp de kâfir olarak öldürülürse...” şeklinde gelmemiş olması dikkat

¹⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 111; Haskefî, *ed-Dürü’l-Muhtar*, (Reddü’l-Muhtar kenarında), Beyrut 1987, III, 224.

¹⁷⁵ İbn Hümâm, *Fethü’l-Kadir*, el-Matbaatü’l-Kübrâ, el-Emîriyye, Bulak 1310 h., V, 311.

¹⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 110-111; Merğînânî, *el-Hidâye*, V, 311.

¹⁷⁷ Kasânî, *Bedâiu’s-Sanâî*, VII, 134.

¹⁷⁸ “Potansiyel” kelimesini kasıtlı olarak kullandık. Çünkü Hanefîler erkek ve kadın mürted ayırımını muharip olma gücüne (potansiyeline) sahip olup olmamasına dayandırmışlardır.

¹⁷⁹ Bakara, 2/217.

çekicidir. Öte yandan ayetin “Onlar cehennemliktirler, orada ebedî olarak kalacaklardır.” kısmı açıkça uhrevî bir azaptan bahsetmektedir. Bunu destekleyen başka bir ayet ise şöyledir: “İman edip sonra kâfir olan, sonra tekrar iman edip yine kâfir olan, ardından da küfürlerinde ileri gidenlere gelince Allah onları ne affeder ne de onları doğru yola iletir.”¹⁸⁰ Bu ayette mükerreren vuku bulan bir irtidattan bahsedildiği halde, ne ilk irtidattan ne de ikinci irtidattan sonra “onları öldürün” şeklinde bir emir mevcut değildir. Şayet rivayetlerde iddia edildiği gibi mürtedin öldürülmesi gerekli olsaydı, ayette bahsedilen daha ilk irtidattan sonra “onları öldürün” denmesi ve ikinci ve müteakip irtidatlara müsaade edilmemesi gerekirdi. Delil olarak öne sürülen hadislerle gelince, literatürde bu bağlamda atıfta bulunulan başlıca üç hadisle karşılaşmaktayız:

a. “Ureyne kabilesinden bir grup Medine’ye gelip Müslüman olurlar. Medine’nin havası kendilerine ağır geldiği için Rasulullah’tan izin alarak zekatlık develerin otlatıldığı kırsal bir alana gittiler. Burada sağlıkları düzeldi. Ancak çobanları öldürüp develeri gasp ederek İslam’dan döndüler. Bu haber Medine’ye ulaşınca Rasulullah atlarından bir müfreze göndererek bunları Medine’ye getirtti ve öldürttü”¹⁸¹ Zikredilen bu hadisede, herhangi bir inanç değişimi söz konusu olmamakla birlikte, cana ve mala karşı açık bir saldırı söz konusudur. Dolayısıyla bu rivayetin salt din değiştirmenin ölümle cezalandırılacağı hükmüne bir dayanak oluşturması mümkün görünmemektedir.¹⁸²

b. “Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eden birinin kanı ancak şu üç gerekçeden biriyle helal olabilir: Cinayet işleyen, zina eden evli, dinini terk ederek cemaatten ayrılan kişi.”¹⁸³ Başka bir rivatte “İslam’dan çıkan, Allah ve Peygamberiyle mücadeleye giren”¹⁸⁴ Hz. Aişe’den gelen diğer bir varyantta ise “Allah ve Peygamberiyle mücadeleye giren kişi! Bu ya öldürülür ya asılır ya da sürgün edilir”¹⁸⁵ ifadesi yer almaktadır. Bu kategoriler Mâide suresinin 33 ve 34. ayetlerinde ifadesini bulan *kamu düzenini bozucu terör içerikli suçlar (hirâbe)* kapsamında zikredilen cezalar arasındadır. Bu hadis, *muharibin* (yol kesen teröristin) hükmünü bildirmektedir. Muharip ise mürted olsun olmasın mutlaka cezalandırılır.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Nisâ, 4/137.

¹⁸¹ Buhârî, “Muharibîn” 2; Müslim, “Kasame”, 9-14.

¹⁸² Muhammed Selim el-Avva, *fî Usûli’n-Nizami’l-Cinâiyyi’l-İslamî*, Kahire 1983, 158-159

¹⁸³ Buhârî, “Diyat”, 6; Müslim, “Kasame”, 25-26.

¹⁸⁴ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, Kahire 1972, VII, 7.

¹⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1.

¹⁸⁶ Avva, *fî Usûli’n-Nizam*, 158-159.

c. “Dinini değiştireni öldürün.”¹⁸⁷ Klasik fukahanın mürted hakkında hüküm verirken en çok itibar ettikleri bu rivayet, dolayına gitmeden bizzat “din değiştirmenin” öldürülmek için yeterli bir sebep olduğunu bildirmektedir. Sebeb-i vürudıyla ilgili literatürde herhangi bir bilgiye rastlanmayan bu hadis, hükme konu olma açısından da oldukça problemlidir. Hem bu hadis hem de diğerleri, yer aldıkları kaynaklar kronolojik bir sırayla incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Konuyla ilgili çok sayıdaki rivayet, aslında birkaç hadisin çeşitli kaynaklarda çeşitli isnatlarla tekrarlanması ibarettir. Bu rivayetlerin ortak özelliği, Hz. Peygamber’i takip eden ikinci-üçüncü tabaka ravilerinin, açıkça bunları birbirlerinden işittiklerini gösteren bir ifade bulunmayıp, tam tersine ‘*an* ve *enne*’ lafızlarıyla nakletmeleri, yani rivayetlerin *mu’an’an* ve *mu’en’en* denen türden olmalarıdır. Bu tür rivayetlerin ciddiye alınabilmesi için ‘*an* veya *enne*’ ile rivayette bulunanların gerçekten birbirlerinden hadis işittiklerinin ortaya konması gerekir ki bu, bilimsel olarak gösterilebilmiş değildir. “Dinini değiştireni öldürün” rivayetinin –bir-iki mürsel rivayetinin dışında- hemen hemen bütün tarikleri İbn Abbas’a dayanmakta, bu da rivayetin ferd olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar konuyla ilgili hadislerin isnad açısından sıhhat şartlarını taşımadıklarını açıkça gözler önüne sermektedir. Bunların sahih oldukları kabul edilse bile, *âhâd oldukları için* Hz. Peygamber’in sözü oldukları ‘kesin olarak’ ileri sürülemez; zira âhâd haberler kesin bilgi değil, zann-ı galip ifade ederler. Bu ise, söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber’e nisbetinin kesin değil, tahmini olduğu anlamına gelir. Bu rivayetlerin Hz. Peygamber’e aidiyeti konusundaki bu şüphe, *hadlerin şüpheli durumlarda düşürülmesi* ilkesi uyarınca, mürtedin ölüm cezasına çarptırılması önünde ciddi bir engel teşkil eder. Kaldı ki küfrün kendisi dahi, Müslümanlara karşı kin ve düşmanlık amacı gütmeyeceği ve bunu fiiliyata dökmeyeceği sürece, kanı (öldürülmeyi) helal kılmaz.¹⁸⁸

Metin tenkidi açısından bakıldığında, bu rivayetlerin Kur’an’a da ters düştüğü görülmektedir. Delil olarak öne sürülen Bakara suresinin 217. ayeti de dahil olmak üzere, dinden dönmeye alakalı bütün ayetler, dünyevi herhangi bir müeyyideden bahsetmemekte

¹⁸⁷ Buhârî, “Cihad”, 149; ‘İ’tisam”, 28; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Nesâî, “Tahrîm”, 14; Tirmîzî, “Hudûd”, 15, 25; İbn Mâce, “Hudûd”, 2.

¹⁸⁸ Mahmûd Şaltût, *el-İslâm’Akâidetün ve Şer’atün*, Dârü’l-Kalem, Mısır ty, 293; Neyfer, “Mine’r-Ridde...”, *İslamochristiana*, 6; Hayri Kırbaçoğlu, “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”, *İslâmiyât*, Ankara 2002, V, 128-129; Ahad haberlerin zan ifade ettikleri ve hadlerin de ahad haberler üzerine kurulamayacağına dair bilgi için bkz. Y. Vehbi Yavuz, *İslam’da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul ty., 232-233; Yaşar Yiğit, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış”, *İslâmiyât*, II, Ankara 1999, 132-133.

aksine, uhrevî bir yaptırıma göndermede bulunmaktadır. İster başka bir dine girme, isterse tamamen inançsız olma anlamında olsun İslam'dan dönenlere yönelik tavrın ne olacağına dair Kur'an'ın yaklaşımına baktığımızda, herhangi bir dünyevî cezanın öngörülmediğini, aksine bunların durumunun Allah'a ve ahiret gününe bırakıldığını görürüz. O, irtidat konusunda tartışır, uyarır, öğüt verir ama asla kılıç argümanına başvurmaz.¹⁸⁹ Öncelikle, İslam'ı evrensel, ilahi dinler zincirinin son halkası, insanlığın manevi, ahlâkî ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan yegane din olarak takdim ederek onun kabulünü kolaylaştırmakta, İslam'la başka dinler arasında bocalayan insanları şüphelerinden arındırmaktadır: *“Kim İslam'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o ahirette kaybedenlerden olacaktır.”*¹⁹⁰ Kur'an mesajını açık bir şekilde iletmesine rağmen insanların bâtılı tercih etmelerini kınamakta ve neticede kaybedenlerden olacaklarını vurgulayarak karşılaşacakları (vicdanî ve uhrevî) azapla onları ikaz etmektedir: *“...Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, yaptığı işleri dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemliktirler ve orada ebedî olarak kalacaklardır.”*¹⁹¹ *“İman etmelerinden, Rasül'ün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet verir? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez. İşte onların cezası, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın lanetine uğramalarıdır. Bu lanete ebedî gömülüp gidecekler. Onların azapları hafifletilmez; yüzlerine de bakılmaz. Ancak bundan sonra tevbe edip yola gelenler başka. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir. İnandıktan sonra kâfirliğe sapıp sonra inkârcılıkta daha da ileri gidenlerin tevbeleri asla kabul edilmeyecektir. Ve işte onlar sapıkların ta kendisidirler. Gerçekten inkâr edip kâfir olarak ölenler var ya, onların hiçbirinden –fidye olarak dünya dolusu altın verecek dahi olsa- kabul edilmeyecektir. Onlar için acı bir azap vardır; hiçbir yardımcıları da yoktur.”*¹⁹² *“Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler gelip geçmiştir. Şayet o ölür ve öldürülürse siz hemen gerisin geriye dinden mi döneceksiniz? Kim geri döner, dinden çıkarsa bilsin ki, Allah'a asla zarar veremez...”*¹⁹³ *“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki onların yerine) Allah, sevdiği ve kendisini seven, mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir.”*¹⁹⁴ *“Kalbi imanla dolu*

¹⁸⁹ Mohammed Talbi, “Religious Liberty...”, *Islamochristiana*, 110-113; Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, 146-155.

¹⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/85.

¹⁹¹ Bakara, 2/217.

¹⁹² Âl-i İmrân, 3/86-90.

¹⁹³ Âl-i İmrân, 3/144.

¹⁹⁴ Mâide, 5/54

*olarak mutmain iken, dini inkâr etmeye zorlanıp da yalnız dilleriyle inkâr sözünü söyleyenler hariç, kim imanından sonra Allah'ı inkar ederek gönlünü inkara açar, göğsüne küfrü yerleştirirse, onlara Allah tarafından bir gazap, hem de müthiş bir azap vardır.”*¹⁹⁵

Bu ayetler, Peygamber'in topluma cezaî müeyyide uygulama gücüne sahip olduğu Medine'de indiğine göre, dinden dönme dünyevî bir cezayı gerektirseydi, Kur'an bunu mutlaka ifade ederdi. Oysaki Kur'an'ın hiçbir yerinde böyle bir ifadeye rastlanmamaktadır.¹⁹⁶ Kur'an'ın pek çok ayette zikrettiği uhrevî cezayla yetinmeyip, hakkında hiçbir açıklamanın bulunmadığı dünyevi cezayla hükümde bulunmak ve bunu – miktarı konusunda ihtilaf olmasına rağmen- had cezaları kapsamında değerlendirmek, Kur'an'ın ruhunu anlamamak ve onu isnadı dahi kesin olmayan rivayetler karşısında ihmal etmek demektir. Açıklamanın Kur'an'ın kendisi dururken Hz. Peygamber aracılığıyla yapılmış olduğunu ileri sürmek de ikna edici görünmemektedir. Sonuç itibarıyla, mürtedin öldürülmesi gerektiğine dair rivayetlerin, gerek isnad gerek metin açısından ciddi problemleri bünyesinde barındırması, problemsiz oldukları var sayılsa bile, bilgi değeri bakımından kesinlik değil, ihtimal ve zann-ı galip ifade etmesi sebebiyle, ölüm cezası gibi son derece ciddi bir konuda delil olamayacağı rahatlıkla ifade edilebilir.¹⁹⁷

Mürtedin öldürülmesi gerektiğine yönelik hadisin sahih olduğu kabul edilse dahi, Hz. Peygamber'in böyle bir hükümde bulunmasının arkasında yatan nedenlerin iyi tespit edilmesi ve bunun için de söz konusu rivayetin kendi tarihsel bağlamında ele alınarak değerlendirilmesi gerekir. Özellikle İslam devletinin ilk kuruluş yıllarında gerek Hz. Peygamber'in gerekse ilk dört halifenin uygulamaları dikkatle incelendiğinde devamlı sıcak bir mücadele ortamının (savaş) varlığı dikkatleri çeker.¹⁹⁸ Bu durum aynı zamanda Kur'an ayetlerine de yansımış, Müslümanlara karşı özellikle münafık, müşrik ve Ehl-i Kitabın bilinçli dinden döndürme girişimlerinin varlığı dikkatlere sunularak bu konuda Müslümanlar uyarılmıştır.¹⁹⁹ Onların bu konuda yapmış oldukları komploları gösterme anlamında Âl-i İmrân suresinin 72. ayeti oldukça dikkat çekicidir: “*Kitap ehlinde bir grup dedi ki: İnananlara indirilmiş olana günün önünde inanın, sonunda inkâr edin; belki size bakarak onlar da dönerler.*” Hz. Peygamber zamanında Yemen'de el-Esvedü'l-Ansî, Müseyleme ve Tüleyha b. Hüveylid gibi peygamberliklerini ilan ederek dinlerinden

¹⁹⁵ Nahl, 16/106.

¹⁹⁶ Abdülhamit Müteveli, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâm*, İskenderiyye 1978, 308-309.

¹⁹⁷ Kırbaoğlu, “İslam'a Yaman...” 129.

¹⁹⁸ Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, 178.

¹⁹⁹ Bakara, 2/109, 217; Âl-İmrân, 3/69-9199-104,

dönerler²⁰⁰ bunun en bariz örneğini oluşturur. Öte yandan, siyer kaynaklarında İslam'ı kabul etmişken birtakım suçlar işleyerek cezalandırılma korkusuyla Mekke'ye sığınan, İslam'dan döndükleri gibi Mekkelileri de Müslümanlara karşı savaşa teşvik eden kimselerden bahsedilir. Hz. Peygamber bunlardan Abdullah b. Ebî Serh, Abdullah b. Hattal ve Mikyas b. Sübbe hakkında Kabe'nin örtüsüne bürünseler de öldürülmeleri talimatını vermiştir.²⁰¹ Bunlardan Abdullah b. Ebî Sarh daha önce vahiy katipliği yaptığı halde, sonrasında dininden dönerek müşrikler arasında Peygambere inen vahyi kendi isteklerince yazdıklarını, değiştirdiklerini ileri sürerek zihinlerde kuşku uyandırmaya ve Peygamber ve Müslümanları küçük düşürmeye çalışmıştır.²⁰² Keza Yevmu'r-Recî" olarak bilinen, kendilerine İslam'ı ve Kur'an'ı öğretecek birilerini göndermesi konusunda Peygamber'den talepte bulunan bir grubun, ihanet ederek ikisi hariç, gönderilen sahabeleri öldürmeleri de²⁰³ Peygamber zamanındaki ridde olaylarının iç yüzünü göstermesi açısından önemlidir.

Bütün bunlardan hareketle, mürtedin öldürülmesi talimatının İslam'ın ilk dönemlerindeki mücadele ortamında bir yandan komploların önünü kesmeyi, diğer yandan savaşçı bedevî kabilelerini İslamlaştırma politikasına yardımcı olmayı hedefleyen *siyasî bir karar* olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber zamanında sürekli bir savaş ortamı hakim olduğundan, irtidat edenin yapacağı tek şey muharip tarafa geçmektir. İslam'ın bu ilk dönemlerindeki mürtedin, sadece kişisel bir olay olan mücerret bir dinî değişimle yetinmediğine, dinini terk etmekle hem inancını, hem toplumunu hem de devletini terk ettiğine şahit olunmaktadır. Böyle bir harp zamanında mürted, vatanına ihanet eden, düşmanlarla birlikte hareket eden kişi konumundadır.²⁰⁴ İrtidat olaylarını da, hiç istisnasız, silahlarını o zamanlar küçük ve saldırılara açık bir toplum olan Müslümanlara ve henüz kurulma aşamasında olan devlete doğrudan insanların saldırıları olarak değerlendirmek gerekir. Bu şartlarda verilen ölüm cezaları ise, savaş halinde kendini savunma hareketi olarak görülmelidir.²⁰⁵ Bu durum, mürtedin cezalandırılmasını tek başına irtidada ya da Hanefîler'e ait "İslam'a karşı fiilî tehdit" teşkil etmeye bağlayan görüşün²⁰⁶ aksine, söz konusu cezanın Müslümanlara ve İslam'a karşı *fiilen savaş açma* durumuna ilişkin

²⁰⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, (çev. Muzaffer Can), İstanbul 1990, IV, 1517.

²⁰¹ İbn Hişam, *Siyer*, Beyrut 1981, III, 337; IV, 28-29; Vakıdî, *el-Meğâzî*, II, 855, 859, 861.

²⁰² Ebû Dâvûd, "Hudud", 1.

²⁰³ el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, III, 1211.

²⁰⁴ Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, 177-178.

²⁰⁵ Talbî, "Religious Liberty...", *Islamochristiana*, 109.

²⁰⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Tercümesi*, (çev. A. Meylânî), I-IV, İstanbul 1986, II, 327; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-II, İstanbul 1989, II, 674-675.

olduğu²⁰⁷ düşüncesini desteklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in, gizli düşmanlıkları ve İslam toplumuna yönelik tuzakları Kur'an'da açıklanmasına rağmen münafıklara herhangi bir ceza uygulamaması, daha sonra irtidada bağlı olarak İslam'a karşı savaş açılmasıyla birlikte, açık fiilî savaş esasına binaen ceza uygulamasına geçmesi bunun en önemli göstergesidir.²⁰⁸ Hz. Peygamber'in bireysel anlamda dinini değiştiren birisini öldürdüğüne dair herhangi bir bilginin olmaması, mürtedin katlinin bağlayıcı hukukî bir norm olmaktan ziyade siyasi bir karar olduğu yorumunu desteklemektedir. Nitekim bağlayıcılık açısından Rasulullah'ın davranışlarını tasnif eden İslam bilginleri, siyasi otoriteyi temsil etmenin Peygamberliğin asli misyonuna dahil olmadığı noktasından hareketle bu kabil tasarrufların zaman ve mekan unsuruyla ilişkili olup mutlak anlamda bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir.²⁰⁹

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk dönem halifelerinin mürted konusunda farklı icraatlar benimsemeleri, onların da konuyu siyasî otoritenin yetki sahasında değerlendirdiklerini göstermektedir. Hz. Ebu Bekir zamanında devletin otoritesini tanımayan Arap kabilelerine karşı yürütülen ve yanlış bir isimlendirmeye *ridde savaşları* olarak tarihe geçen olaylar da bireysel olarak dini terk etmekten ziyade, zekat vermeyi reddederek Medine merkezli siyasi otoriteyi tanımamak, ona başkaldırmaktan ibarettir.²¹⁰ Nitekim onun da salt dinini değiştirdiğinden dolayı birini öldürttüğüne dair herhangi bir tarihi kayda rastlanmamaktadır.²¹¹

Dinden dönenin tevbeye çağrılarak tekrar İslam'ı kabule zorlanması, reddetmesi durumunda ise öldürülmesi, Kur'an'ın tanımladığı iman anlayışına ve bu konuda insanlara tanıtmış olduğu geniş hürriyete tamamen aykırıdır. İman, özgür iradeye dayalı bir akt olduğu gibi tevbe de insanın yanlışının farkına varması ve içinde gerçek bir üzüntü ve pişmanlık duyarak bunu telafi etmeye çalışmasıdır. Cebr, bu özelliklerinden dolayı, imanın ve tevbenin gerçekleşmesinin önündeki en büyük engeldir. Gerçek anlamda bir şüpheden dolayı İslam'dan dönen kimsenin ölüm cezasıyla tevbe seçeneği arasında bırakılması,

²⁰⁷ Talbî, "Religious Liberty ...", 109; Cemâl el-Bennâ, *Menhecü'l-İslâm fî Takrîri Hukûki'l-İnsân*, Kâhire 1519/1999, 67; Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsân*, 178; Hayrettin Karaman, "İslâm Hukukunda Devlet, Fert ve İnsan Hakları", *Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları I*, İstanbul 1992, 313.

²⁰⁸ el-Bennâ, *Menhec*, 67.

²⁰⁹ Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 22-23; K. Hamdi Okur, "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, 352-353.

²¹⁰ İbn Hazm, *el-Muhalla*, Beyrut 1988, XII, 115-116; Cabirî, *ed-Dimukrâtiyye...*, 178. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I*, 152; Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, 143.

²¹¹ İbn Hazm, *el-Muhalla*, XII, 116.

tevbe etse dahi bu şüphesini gidermeye yetmeyecektir. Kalbî bir eylem olan inanıp inanmamanın tespiti insanlar açısından imkansız olacağından, suç unsuru olarak kabul edilen şeyin (inanmama) tayini de bu suretle imkansız olacaktır. Birtakım belirtilerden hareketle hükümde bulunmak, her ne kadar bazı durumlarda geçerli olsa da, hukûkî, özellikle de ölüm gibi bir hükmün verilmesi için yeterli dayanağı sağlamaz; aksine bu şekildeki bir muamele suç olur. Öte yandan içinde Müslümanlar'a yönelik düşmanlık, nifak ve inatçılık besleyen bir kişinin tevbeye zorlanması onun düşmanlığını içinde büyütmesine, nifakını daha da arttırmasına yol açacaktır. Bu aynı şekilde şüphe içinde kalan kişi için de geçerlidir. Dinî akt ahlâki davranışta olduğu gibi, zorlama kabul etmez. Neticesi iyi de olsa, özgür irade ve iyi niyetle yapılmayan herhangi bir davranış, hem ahlâken hem de dinen iyi yargısını hak etmez. Bundan dolayıdır ki Kur'an, zorlama neticesinde ikrar edilene değil de kişinin niyetinde saklı tuttuğu inancına itibar edileceğini belirtmiştir.²¹² Suçları ortadan kaldırmaya ya da en aza indirmeye yönelik olan cezalar, bu şekildeki bir zorlama halinde kendilerinden beklenen hedefi gerçekleştiremeyecek aksine, yeni suçların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Dinî inanca bağlı olarak davranışın sonucuyla ilgili ceza ancak, mükafat ve afv beklentisi olabilir. Çünkü İslam'a göre suçlarda aslolan, sosyal bir gereklilik olmadıkça cezanın ahirete bırakılmasıdır.

Kur'an, sonuçlarına katlanmak suretiyle insanlara, inanıp inanmama hürriyetini en geniş bir şekilde tanımıştır. Bu hürriyetin çıkış noktasını ilk insanın yaratıldığı andan daha da geriye, *emanetin arzedildiği* (yeryüzünün halifeliliği, akıl, sorumluluk) ve insanın da bu emaneti hür iradesiyle kabul ettiğini belirttiği o ilk mîsaka dayandırmak mümkündür. Buradaki "arzetme" zorlama veya farz kılma anlamında değil, kişinin kendi tercihiyle bırakılan bir teklif anlamındadır. İnsan hür iradesiyle bu teklifi kabul etmiştir. Bu ahitleşme (arz-kabul) ezelde, Hz. Adem'in yaratılmasından önce gerçekleşmiş olduğundan denilebilir ki "hürriyet, ezelden beri insanda bulunan bir cevher, bir özdür."²¹³ Gerek kişisel hürriyet gerekse inanç hürriyeti bu öz üzerinde temellenir. Pek çok ayette inanması için insanlara baskı yapılamayacağının belirtilmesi bunu destekler niteliktedir. Bu durum, en özlü ifadesini Kur'an'ın şu ayetlerinde bulmaktadır: "*Dinde zorlama yoktur. Doğruluk sapıklıktan kesin bir şekilde ayrılmıştır*"²¹⁴ ve "*De ki: Hak Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...*"²¹⁵ Yine Kur'an Peygamber'e hitaben "*Rabbin*

²¹² Nahl, 16/106.

²¹³ Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, 174-175.

²¹⁴ Bakara, 2/256.

²¹⁵ Kehf, 18/29.

dileseydi yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın,”²¹⁶ “O halde öğüt ver! Çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin. Ancak yüz çevirip inkâr edene gelince, İşte Allah öylesini en büyük azapla cezalandırır. Şüphesiz onları dönüşü ancak bizedir. Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir”²¹⁷ ve “Eğer yüz çevirirlerse biz seni onların üzerine bekçi olarak göndermedik. Sana düşen ancak tebliğdir”²¹⁸ şeklinde uyarılarda bulunarak insanlara inanç konusunda kendisinin dahi bir baskı yapmadığını ve dolayısıyla Hz. Peygamber’in de böyle bir şeye yeltenmeye hakkının olmadığını belirtmek suretiyle, bütün bir insanlığı böyle bir yanlışla düşmekten men etmektedir. “Gerçek şu ki, biz insanı katıksık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye kendisini ıstır ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör.”²¹⁹ Bu ayetler ışığında, Kur’an’ın iman ve inkârı yasal veya siyasal bir konu olarak değil de, aksine Allah’ın iradesine mutlak teslimiyet veya iradî isyan arasında özgür seçim prensipleri olarak ele aldığı görülür. Bu yüzden imanın kabul veya reddine hakim olan ilke, akıl veya yaratılıştan gelen Allah’ı tanıma eğilimine dayalı beşerî kayıtlardan uzak bir özgürlüktür.²²⁰ Dolayısıyla, dinden dönme anlamındaki irtidadin da ilahî ceza veya bağışa konu olacak dinî ve ahlâkî bir karar olarak anlaşılması gerekir. Bu yüzden o, kişisel, iç dünyaya ait ahlâkî bir karar olarak, tamamen hukukun otoritesi dışında kalır.²²¹

İslam’ın ilk dönemlerinde mürtede uygulandığı düşünülen ceza, dinî bir norm olarak değil, dinden dönmenin sonucunda işlenen terör ve ihânet suçlarına bağlı, kamu gücünü temsil eden siyasi otoritenin inisiyatifindeki bir uygulama olduğu halde, konunun İslam hukuk doktrinine yansımaları farklı bir çizgide seyretmiştir. “Vatana ihanet suçu”na yönelik cezalandırma, zamanla yerini “din değiştirmek”ten dolayı cezalandırmaya bırakmış, önceleri bu cezalandırma siyasî iradenin eseri olarak ta’zir cezaları kapsamında yer alırken, sonraları sorgulamalara kapalı had cezası olarak nitelendirilmiştir. Bu durum, Kur’an’ın değer ve prensipleriyle, Peygamber’in vefatından kısa bir süre sonra meydana gelen hızlı fetihlerle ortaya çıkan *İslami devlet bilinci veya mantığından etkilenen hukukçular* tarafından çıkarsanan değerler ve ilkeler arasındaki çatışmanın güzel bir

²¹⁶ Yunus, 10/99.

²¹⁷ Gâşiye, 88/21-26.

²¹⁸ Şûrâ, 42/48. Ayrıca bkz. Mâide, 5/92, 99; Nahl, 16/35, 82; Nûr, 24/54; Ankebût, 29/18; Yasin, 36/17; Teğâbun, 64/12.

²¹⁹ İnsan, 76/2-3.

²²⁰ Mahmoud Ayoub, “Religious Freedom And Law of Apostasy in Islam”, *Islamochristiana*, vol. 20, Roma 1994, 77.

²²¹ Ayoub, “Religious Freedom...”, 78; Neyfer, “Mine’r-Ridde...”, 8.

örneğini oluşturur. Klasik İslam Hukukunda -nihai/temel değerler ve araçsal değerler birbirinden ayırdedilmediği ve Kur'an'ın genel bildirimleri bir tarafa atılarak, ayrıntılara raptedildiği için- farklı maksatlar taşıyan hükümler hakkında büyük bir karmaşa ortaya çıkmıştır. Hayatın ayrıntıları ise, ancak nihâi/ezelî prensiplere göndermede bulunularak halledilir ve uygun şekilde yönlendirilebilir. Toplumun –belki de icmanın yanılmazlığı zannıyla- yanılmaz ilan edilmesi ve hukuk alanında en önemli güç olarak kabul edilmesi sonucu irtidat etmek, ölüm cezasını gerektiren bir suç haline gelmiştir. Denilebilir ki, din değiştirme ile ilgili geleneksel hükmün kaynağı Kur'an değil, İslam devlet mantığıdır.²²² Günümüzde eski zamanlarda dinî topluma mensubiyeti siyasal topluma mensubiyetle aynı sayan sosyo-kültürel paradigmanın artık sona erdiğinin, insanlığın din özgürlüğü konusunda eski görüşlerin kabulüne mutlak olarak müsamaha vermeyecek bir seviyeye gelmesi gerektiğinin²²³ altı çizilmelidir.

İlk dönem uygulamalarından hareketle vatana ihanet suçunu “ridde” olarak tanımlarsak, “din değiştirme”yi bu anlamdaki ridde kapsamında değil de başka bir adlandırmayla “inanç hürriyeti” kapsamında değerlendirmek gerekir. Günümüzde de “İnsan Hakları” ve onun öncüllerinden olan inanç hürriyetinden bahsedildiğinde bu olgular, “vatana, topluma ve dine ihanet hürriyeti”nin içeriğine hiçbir şekilde dahil değildir.²²⁴ Dinden çıkma ile dine karşı çıkma arasında fark vardır. İslam insanlara inanma ya da inanmama hürriyeti tanır; ancak İslam devletine karşı çıkıp, kamusal görevlerini yerine getirmeme, İslamî değerlerle alay edip bu düşüncelerinin propagandasını yapma hürriyetini kimseye tanımaz. Bu açıdan bakıldığında Câbirî'nin yerinde ifadesiyle “hürriyet başka şey, *ridde* ise başka bir şeydir.”²²⁵

B. OBJEKTİF BOYUT: DİNİ İFADE FORMLARI/RİTÜELLER

1. İman-Amel İlişkisi

İmanın kelime olarak tasdik manasına gelmesi üzerinde birleşen kelâm ekolleri, bu tasdikin içeriği ya da onamanın neliği hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir ki bu, pek çok problemi beraberinde getiren önemli kırılma noktalarından biri olmuştur. İman

²²² Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 147, 151-152.

²²³ Neyfer, “Mine'r-Ridde...”, 7-8.

²²⁴ Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, 179.

²²⁵ Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, 179.

tanımlarıyla bireysel hürriyet arasında ters korelasyonun (ilgileşim, bağıntı) varlığı yani, yapılan iman tariflerinin genişliği (unsurlarının çokluğu) oranında hürriyette bir daralmanın olması, konunun ehemmiyetini daha da arttırmıştır. Kelâm kaynakları incelendiğinde, imanın oluşum aşamasıyla ilgili birbirine yakın görüşlerin öne sürülmesi ve bu ilmin verileriyle psikolojinin verilerinin birebir örtüşmesi oldukça önemlidir. Sorun daha ziyade, imanın destekleyicisi, kuvvetlendiricisi ya da hayatiyetini sürdürmesine yardımcı olan amellerin imanın yapısına dahil edilip edilmemesi noktasında baş göstermiştir. İslam tarihi boyunca yapılan pek çok yanlış mahreci olarak iman tasavvurlarındaki bu farklılığı görmek yanlış olmasa gerek. Bu noktadan bakıldığında, doğru bir iman tanımlamasına gitmek, yanlışlar arasında doğruyu tespit etmek, bireyin hürriyet alanını belirleme adına önemli bir adım olacaktır.

İman hakkında İslam teolojisinde yapılan tanımlamalara baktığımızda genel hatlarıyla şu dört tanımla karşılaşmak mümkündür: İman, "kalp ile tasdiktir", "kalp ile tasdik, dil ile ikrardır", "sadece dil ile ikrardır", "kalp ile tasdik, dil ile ikrar, dinin gerekleriyle amel etmektir."²²⁶ Tasdikle beraber amellerin de dahil edildiği bir tarif imanın değil ancak "din"in tarifi olabilir. Din, Allah tarafından insanlardan gerçekleştirilmesi istenen ve sakınılması gereken şeylerin toplamıdır. Yani iman ve amelin toplamıdır. İman ise lügat anlamından da anlaşılacağı gibi *kalbî/zihinsel* bir akttır. Bu tanımlamalara göre, iman dinin bir parçası olurken, din, imanı da içine alarak daha şumullü bir manaya kavuşmaktadır. Dolayısıyla dinin içeriğindeki bir takım şeylerin yokluğu ya da eksikliği imandan çıkmayı gerektirmez.

Din ile *iman* kavramları arasındaki bu derin ve aynı zamanda ince farkın farkedilmemesi anlam anarşizmini doğurmakla kalmamış, Müslüman toplumu derinden yaralayan ve yıllarca sürecektir "kardeş katli"ni meşru gösteren "tekfir furyası"nı da tetiklemiştir. "Hariciler'in ameli terkedeni tekfir etmeleri, Mu'tezilîler'in ise *el-menzile beyne'l-menzileteyn* kategorisini geliştirmelerinin nedeni, dinde (vahiye) iman kavramının, *tasdik* anlamını kaybederek kalbî ve bedenî bütün taat fiillerini kapsayacak şekilde nakledildiği fikridir."²²⁷ Oysaki Kur'an'ın iman tanımı kalbî fiilleri kabul etmekle beraber, bedenî fiilleri dışlamaktadır.²²⁸ Değilse taat ifade eden (ve dolayısıyla kimi mezheplerce iman olarak değerlendirilen) amellerden birinin terki, ya da nehyedilen

²²⁶ İman tanımlamalarının ayrıntıları için bkz. Mehmet Baktır, "İmanın Temellendirilmesi", *CÜİFD*, VI/II, Sivas 2002, 128 vd.

²²⁷ Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", 12.

²²⁸ Bkz. Hucurât, 49/14.

davranışlardan birinin işlenmesi halinde iman ortadan kalkacak ve bunun bir sonucu olarak da yeryüzünde inanan tek bir kimse dahi kalmayacaktır.

Klasik İslam hukuku kaynaklarına göre, tekfir edilen kişinin bütün insani haklardan, yaşama, hatta "Müslüman mezarlığına gömülme" hakkından dahi mahrum edilmesi; bir yandan dinin korunması adına saldırgan hareketlerin çoğalmasına neden olurken, diğer yandan yanlış düşme ve bu gibi kişilerin tepkilerini üzerine çekme endişesiyle attığı her adımı hesaplamak zorunda kalan pasif, edilgen bir toplumun oluşmasına yol açmıştır. Ötekine yaşam alanı bırakmayan ve kanını helal kılan kaos ortamının hakim olduğu böyle bir toplum, İslam'ın hedeflediği ideal toplum kurgusundan oldukça uzaktır. Ameldeki ihmalkârlığın küfürle nitelenmesinin yol çacağı ciddi boyuttaki tehlikeler, teori ile pratiğin uzlaştırılmasıyla gerçekleştirilecek çözüm arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Sosyo-politik gerçekliklerin tazyiki sonucu tanımlamalara yeni şerhlerin eklenmesi ve kavramların anlam genişlemesine uğratılmasıyla, iman-inkâr noktasında yeni kavram ve kategoriler geliştirilmiştir. İdealizmle gerçekliğin bu şekilde uzlaştırılma gayretleriyle bir yandan, karmaşa ortamı yerini kısmen de olsa sükûnete bırakırken diğer yandan kelâm tarihinde zengin kavram literatürünün oluşmasına²²⁹ ve fikir bazında daima değişerek kendini yenileyen bir kelâm anlayışının gün yüzüne çıkmasına zemin hazırlamıştır.²³⁰

İman-amel ikilisi arasında teorik çerçevede kurulmaya çalışılan bu uzlaş hareketi, olumlu neticelerini (amelleri ihmal edenin kâfir olarak öldürülmemesi gerektiği şeklinde) hemen göstermekle beraber, aynı olumlu hava Allah-kul ilişkisi kapsamında değerlendirilmesi gereken ibadetlerin cezaya da konu olamayacağı noktasında estirilememiştir. İslam düşünce tarihine baktığımızda, sadece kul ile Yaratıcısı arasındaki ilişki boyutunda kalması gereken *ibadetler*, yanlış kurgulanmış bir zihniyetin ürünü olarak, dünyevî ceza konusu haline getirilmiştir. Bu tür yanlışlıkların, "her hareketin bir zihniyetin ürünü olduğu" gerçeğinden hareketle, kavram, olay ve olguların yanlış anlaşılması ve

²²⁹ Hâriciyye'nin fraksiyonlarından olan Necedât, Sufriyye ve İbâdiyye'nin günah işleyen kimseyi *küfr-ü mille* ile değil de *küfr-ü ni'me* ile nitelemeleri; Mu'tezile'nin bu kişilerin *menzile beyne'l- menzileteyn*'de bulunduğunu söylemesi; amelleri imandan bir cüz olarak gören Zahirî ve Hanbeliler'in, bu çıkmazdan *iman-İslam* ayırımına giderek yani, ameli ihmal eden kişinin imandan çıkacağını fakat İslam dairesinde kalacağını bildirerek kurtulmaya çalışmaları; Eş'arî'nin Selefi söylemin etkisinde kalarak yazmış olduğu "İbâne ve Makâlât"ta iman-amel bütünlüğünü savunurken, sonraki dönemde kaleme aldığı "Luma" adlı eserinde iman tarifinden ameli çıkarması bunun en güzel örneklerindendir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacer Şahinalp, *İlk Dönem Kelâm Kaynaklarında Tekfir Tartışmasının Pratik Boyutları*, (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 2003.

²³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacer Şahinalp, *İlk Dönem Kelâm Kaynaklarında...*, Şanlıurfa 2003.

anlamlandırılmasıyla kendini gösteren yanlış zihinsel süreçlerin aktif hale getirilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Öte yandan, "bir başkasına zarar vermeksizin istenilen her şeyin yapılması" anlamındaki oldukça genel özgürlük tanımına İslam'ın düştüğü "kişinin kendisine de zarar vermeyecek şeyi yapabilmesi" kaydınının içeriğinin tam olarak içselleştirilip anlaşılabilmesi, yapılan yanlışların bir başka mahrecine işaret etmektedir.

Din hürriyeti açısından değerlendirildiğinde, insanın hemcinsleriyle ilişkisinden ziyade Allah'la olan ilişkisinin kapsamında olan ibadetlerin, asıl bağlamından kopararak başka noktalara ulaştırılmasının örneklerini özellikle namaz, oruç ve zekât konusunu ele alarak incelemeye çalışacağız. İslam tarihi boyunca, hac ibadetinin herhangi bir tartışma ya da müdahaleye, dolayısıyla da bir hürriyet kısıtlamasına konu olmayışı, bu ibadeti çalışmamızın kapsamı dışında tutmamıza yol açmıştır.

2. İbadetler

a. Genel Amaçlar:

Sözlük anlamı itibarıyla, "boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma ve tapınma" gibi manalara gelen ibadet dinî bir terim olarak, Allah'a karşı isteyerek ve gönülden gösterilen tevâzu, saygı, itaat ve ta'zimin en yükseğidir.²³¹ İslami literatürde ibadetin, kişinin Allah'a sevgi, saygı ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu, Allah ve Resulü tarafından yapılması istenen belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranış biçimleri anlamındaki özel manasının yanında, aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade eden genel bir manası da bulunmaktadır. Ancak klasik fıkıh literatüründe ibadet kavramıyla daha ziyade özel anlam kastedilirken, genel manadaki anlama daha ziyade *ubûdiyet* terimi karşılık gelmektedir. Buna göre ibadette belirli davranış şekilleri öne çıkarken ubûdiyette, ahlakî ve manevî öz ağır basmaktadır. Bununla birlikte böyle bir özden yoksun olan davranış ibadet olma niteliğini kaybeder.²³² Her ne kadar bu şekilde bir ibadet-ubûdiyet ayırımına gidilmişse de, kanaatimizce *Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik* olma niteliğini haiz bütün düşünüş, tutum ve davranış şekillerini ibadet kapsamına almak daha tutarlı bir vargı olacaktır. Allah'ın gösterdiği istikamette yapılan her

²³¹ *Lisânu'l-'Arab*, "'abd" md.; *Tâcu'l- 'Arûs*, "abd" md.; Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul 1946, IX.

²³² Mustafa Sinanoğlu, "İbadet-Psikolojik ve Sıhî Açısından İbadet", *DİA*, XIX, 233; Ferhat Koca, "İbadet-İslam'da İbadet", *DİA*, XIX, 240-241; Şamil Dağcı, "İbadetler (Kişinin Allah'a Karşı Yükümlülükleri)", *Fıkıh*, İltam, Ankuzem yay., Ankara 2005, 103.

çalışma Hakk'a itaat olduğundan, bu amaçla yaşanan bütün bir hayat, uyku dahi ibadet hükmündedir.²³³

İnsanın belli gaye ve hikmetlere yönelik olarak yaratıldığı, bunun da daha ziyade dinî içerikli olduğu Kur'an'da şöylece dile getirilmiştir: "*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız*",²³⁴ "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*",²³⁵ "*O, hanginizin daha güzel amel edeceğini sınamak için ölümü de hayatı da takdir edendir*".²³⁶ Yaratılışın insanî boyut noktasında evrensel gayesi olan ubudiyeti; Allah'a, O'nu bilmeye ve tanımaya çalışarak "iman etmek", bu imanın dinamik özelliğini hal ve hareketlere yansıtma anlamında "ahlâklı olmak" ve enerjisini iman ve bu imandan doğan ahlâktan alan cismanî bir eylemle O'na "ibadet etmek" şeklinde genel olarak üç yönüyle ele almak mümkündür. Allah yaratılış gayesine paralel olarak insana bu bilgi ve gayeye ulaştıracak bio-psişik bütün donanımları ve vasıtaları ihsan edeceğini Kur'an'da va'detmiştir.²³⁷ *Ahlâk*, metafizik düzlemde inanç ve ibadetlerdeki samimiyeti ihtiva ettiği gibi bu tutumun kişilerle ilişkilere de yansıtılması, onlara karşı saygılı, âdil, hatta lütufkâr davranılması anlamlarını da içerir. Çünkü insanın Allah'la olan ilişkisini diğer insanlarla olan ilişkisinden tamamen soyutlamak mümkün değildir. Cibrîl hadisinde²³⁸ dinin/ubûdiyetin bu üç boyutu "iman", "İslam" ve "ihsan" kelimeleriyle karşılığını bulur. Bu üçlü ayırım, bir yönüyle ibadetlerin inancın bir parçası ve (istenen ve hedeflenen bu olduğu halde) zorunlu sonucu olarak görülmediğini, diğer yönden ise Allah'a itaatın şekli göstergeleri sayılmaları bakımından iman ve ahlâkla yakın ilişki içinde bulunduğunu²³⁹ göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Fikir ve kalp sahasında kalarak, amelî bir surette yaşanmamış hakikatler, hayattar unsurları felce uğratarak atıl duruma düşürülmüş yitik değerler gibidir. İnsana insan olma onurunu bahşeden din olgusu da sadece inanç boyutuna ya da dilsel bir onama manasına indirgendiğinde aynı akıbetle karşı karşıya kalır. Din imanı, iman tasdiki gerektiriyorsa, bu tasdikin din konumuna yükselebilmesi için de belli tezahürlerle kendini dışa vurması gerekir. Tasdik her ne kadar Tanrı'yla insan arasında kalan içsel bir akt olarak var olsa da,

²³³ M. Said Çekmegil, *İbadet Anlayışımız*, Sanih Kütüphanesi yay., Ankara 1970, 15, 17.

²³⁴ Mü'minûn, 23/115.

²³⁵ Zâriyât, 51/56.

²³⁶ Mülk, 67/2.

²³⁷ Bkz. "...Onu imtihan edelim diye kendisini iştirici ve görücü yaptık" (İnsan, 76/2), "Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi" (Nahl, 16/78).

²³⁸ Buhârî, "İman", 1.

²³⁹ Ferhat Koca, "İbadet-İslam'da İbadet", *DİA*, XIX, 241.

dinin bir parçası olma vasfını taşıdığı müddetçe bir takım göstergelerinin bulunması gerekir. Bu göstergelerden (ibadetler) herhangi birinin işlevsiz bırakılması, "Tanrı'yı şah damarından daha yakın" hissedip, O'nunla bir "ben-Sen ilişkisi" içerisine girme anlamındaki gerçek dinî tecrübeyi kaybetmekle eş değerdedir. Zira "iman etme" anlamındaki "âmene bi" ve "believe in" fiilleri, yöneldiği varlığın kendisiyle diyalojik ilişki kurulan bir zât olma niteliği gereği duygu (kalp fiilleri) ve bu duygunun tezahürleri olan ameller (ibadetler)den uzak değildir.

Dinin önerdiği amelî hükümler, bir taraftan Allah'a ibadet, diğer taraftan fert ve cemiyetle alakalı işlerde selamet ve istikameti, adalet ve emniyeti, karşılıklı haklara ve vazifelere riayeti emretmekle kişinin hem dünyevî hem de uhrevî işlerini düzelterek bir denge üzerine oturtmuştur. Bu hükümler genel olarak, "Allah-kul" ilişkisi üzerine kurulu *ibâdât (ibadetler)* ve "insan-insan" ilişkisine dayalı *muâmelât (kişilerarası ilişkiler)* olmak üzere iki kısımda incelenebilir. İbadet konusunda yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, bunların ikisi bütün manasıyla birbirinden bağımsız iki ayrı konu sayılamaz. Her ne kadar ibadetlere uhrevî hükümlerin, muâmelâta da dünyevî hükümlerin uygulanması esas ise de, ibadetlere "sıhhat ve fesâd" gibi dünyevî hükümler uygulandığı gibi, muâmelâta da "Farz/vacip, haram, mübah" gibi uhrevî hükümler uygulanabilir.²⁴⁰ İbadetler, ilk bakışta kul ile Allah arasında kalan ve kişinin yaratana karşı duyduğu saygı, itaat ve tazimi simgeleyen birer davranış olarak görülebilirse de etki ve sonuçlarının, kişilik eğitiminin, insan ilişkilerinin ve toplumsal yapının iyileştirilmesini sağlamak gibi fonksiyonlarının da olması,²⁴¹ onun insan hayatının bütününü kuşatan bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Zira İslam'da ibadetten maksat; "Allah'ın emrine uyararak onu kalbe yerleştirmek, Allah'ı anmak, O'nu hatırlamak ve böylece arzu ve isteklerin behimî cephesindeki şiddeti kırmak, karşılıklı merhamet, şefkat, muhabbet duygularını beslemek, vücudu, elbiseyi, kalbi ve dili daimî bir temizlik içinde bulundurmaktır."²⁴² İbadetlerdeki bu kapsayıcı maksatlara ulaşmanın gönüllülük esasına dayandığını gösterebilmek, onun genel olarak özelliklerinin bilinmesine bağlıdır. İbadetlerin taşınması gerektiği vasıfları şöylece özetlemek mümkündür:

— İbadetlerin en önemli özelliği, belki de ibadeti ibadet kılan şey onun Allah rızası için yapılmasıdır. Amellerimizi ibadete çeviren bu unsura *niyet* ismi verilmiştir. Bunun

²⁴⁰ Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, s. VIII.

²⁴¹ Koca, "İbadet-İslam'da İbadet", *DİA*, XIX, 242.

²⁴² Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, s. XV.

özünü, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan, dini yalnızca O'na has kılarak ibadet etmek²⁴³, yapılan ibadetin karşılığını yalnız O'ndan beklemek teşkil eder.²⁴⁴ Herhangi bir davranışı ibadet kılan şey, onda Allah'ın rızasının hedef olarak gözetilmesi olduğundan, ibadetlerin esasını *niyet* ve *ihlas (samimiyet)* oluşturur. Böyle bir niyete kastedebilmek için ise, kişinin o ibadetin anlam ve amacını kavrayacak *bilince (akıl, şuur)* ve bu yöndeki *hür iradeye* sahip olması gerekir. Bunun içindir ki, İslam'da ibadet mükellefiyeti *akıl* ve *bulûğla* başlar. Bu şartlara ulaşan ve ibadete *güç yetirebilen* her kişi ibadetle mükelleftir. Kişi *hür iradesiyle* ibadet etmeyi tercih edebileceği gibi isyan etmeyi de tercih edebilir.²⁴⁵ Zira ibadetler gönül rızasıyla yapılan, yönelinen varlığa içten bir bağlılık ve samimiyet gösterilen, tamamen *ihlas (halis niyet)*²⁴⁶ temellerine oturtulmuş hedefi belli fiillerdir. Kur'an'ın peygamberlerin önemli vasıflarından biri olarak zikrettiği ihlas, "dini yalnız Allah'a has kılmak" şeklinde on ayette geçmektedir. Buradaki has kılma (ihlas), "yalnızca Allah'a yönelip O'na kulluk etme, O'na güvenip O'ndan dilekte bulunma, sadece Allah'ın dinini tanıyıp din konusunda kendini Allah'a adama, tevhid inancının saflığını batıl i'tikadlarla zedelemekten sakınma, saf dindarlık"²⁴⁷ manalarına gelir. Bunun içindir ki, "ibadetler açısından irâdilik ile derûnilik iç içedir. İbadet etmeyi ihtiyaç olarak hisseden kul, kendi iradesini kullanarak ibadet etmelidir. Zorlama ile yapılan ibadetlerde derûnilik de irâdilik de zedelenmekte,"²⁴⁸ ibadet olma özelliği kaybolmaktadır. Dolayısıyla "ibadet, aslında insanın içi ve vicdanıyla ilgilidir ve bu yüzden de şekilleri farklıdır."²⁴⁹ Bu noktadan değerlendirildiğinde, İslam hukukunda ibadetlerin vücup şartları olarak, yani bir kimsenin herhangi bir ibadeti yapmakla yükümlü sayılabilmesi için gerekli olan şartların; "Müslüman olmak, akıl-baliğ olmak, hür olmak ve istitaat (güç yetirebilme)" şeklinde belirlenmesi, ameli ibadet konumuna yükselten şeyin içten gelen "hür ve bilinçli duygu" olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Özetle ibadetler (özel manasıyla), zorlama kabul etmeyen, tamamen hür iradeye dayalı şuurluca ve içten samimiyetle yerine getirilen fiillerdir.

²⁴³ Fâtiha, 1/4; Âl-i İmrân, 3/64; A'râf, 7/29; Zümer, 39/2, 11, 14; Zuhuruf, 43/45; Beyyine, 98/5.

²⁴⁴ Yûnus, 10/72; Şuarâ, 26/109, 127, 145.

²⁴⁵ İrade ve şuur taşımasından dolayı insanın istğine bağlı olan ibadetine *el-ibâde bi'l-ihlîyâr*, şuur ve irade sahibi olmayan varlıkların, tabiat düzeni içinde yürürlükte olan ilâhî kanunlara (sünnetullah) riayet etmelerinden ibaret olan ibadetlerine ise *el-ibâde bi't-teshîr* denilmektedir. Bkz. Şamil Dağcı, "İbadetler (Kişinin Allah'a Karşı Yükümlülükleri)", *Fıkıh*, 105, 132, 133; Süleyman Uludağ, "İbadet", *DİA*, XIX, 242; krş. Koca, "İbadet", *DİA*, XIX, 250.

²⁴⁶ Hz. Peygamber bir hadisinde dinin Allah'a, Resûlüne, kitabına, Müslüman idareciler ve halka gösterilecek olan samimiyet ve ihlas (en-nasîha) olduğunu belirtmiştir. Bkz. Buhârî, "İman", 42.

²⁴⁷ Süleyman Ateş, "İhlas", *DİA*, XXI, 536.

²⁴⁸ Dağcı, "İbadetler", *Fıkıh*, 107.

²⁴⁹ Muhammed İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul ty., 129.

— Kalbe ve imana kuvvet verir, imanın yenilenmesini sağlar. Vicdani bir emir olan iman, Allah'ın emirlerine boyun eğmekten ibaret olan ibadet ve taatle beslenmediğinde tesiri ve eserleri yavaş yavaş kalpten silinip gider. İman dinin özüyse, ibadetler de onu dış tesirlerden koruyan ve tazeliğini muhafaza eden kabuk/kılıf hükmündedir. İbadetler her ne kadar imanın kendisi ya da parçası değilse de onu bütünleyen ve hayatiyetini sağlayan en önemli unsurlardandır. İbadetlerin yokluğu imanı ortadan kaldırmaz fakat onun semeresiz, güdük kalmasına ve kendisinden beklenen faydanın en aza indirgenmesine neden olur. Dolayısıyla bir hürriyet alanı olarak düşünüldüğünde inanmaya duyulan saygı ibadetlerin icrasına da gösterilmelidir.

— Ahlâkın güzelleşmesine ve yücelmesine vesile olur. Ahlâkın yükselmesine, ruhun temizliğine hizmet etmeyen bir ibadet, şuursuzca icra edilmiş bir takım hususi hareketler anlamına geleceğinden, herhangi bir kıymeti olmayacaktır. Gösteriş için veya bunun gibi başka sebeplerden yapılmış olacağından daha ziyade insanın üzerinde manevî bir yük ve vebal olarak kalmaya mahkûmdur. "Dinin fert üzerindeki asıl etki ve fonksiyonu onda güçlü, uyumlu, bütünleşmiş, sağlam yapılı bir kişilik oluşturmaktır."²⁵⁰ Dini hayatın temel unsurlarından biri olan ibadetler, bu tür bütüncül ve uyumlu bir kişiliğin oluşmasında ve devamlılığında oldukça etkin bir role sahiptir. Ciddiyet ve samimiyetle ibadet eden kişi, kendisine ve Yaraticısına karşı dürüst olmaya gayret gösterir ve daha değerli olmak için çaba sarfeder.²⁵¹ Böyle bir çaba içerisinde olan bireyin çevresiyle de uyumlu bir kişilik sergilemesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Gazzâlî, ibadetlerden maksadın, şuuru gündelik, alışılmış, sıradan yaşantıların etkisinden uzaklaştırıp organların da yardımıyla daha üstün bir şuur seviyesine yükseltmek, kalbin sıfatlarını daha iyileriyle değiştirmek olduğunu namaz örneğiyle dile getirmiştir.²⁵² Oruç ibadeti üzerinde yapılan bir araştırma, bu ibadetin kişilerde sabır, merhamet, hoşgörü, sevgi, şefkat gibi başka insanlara dönük olan duyguları aktifleştirerek, iletişim kurmada, yardımlaşma ve hoşgörülü davranmada kendini gösteren olumlu kişilik özelliklerinin oluşmasında oldukça kuvvetli bir faktör olduğunu bir kez daha te'yid etmiştir.²⁵³

İbadetlerin, sosyal bütünleşme, dayanışma ve yardımlaşma bakımından ayrı ayrı hususiyetleri vardır. İbadetler vesilesiyle biraraya gelen insanlar, ortak tecrübeler geliştiren, aynı gaye ve idealleri paylaşan bir cemaat oluştururlar. İbadetlerin birleştirici

²⁵⁰ Hayati Hökelekli, "İbadet-Psikolojik ve Sosyolojik Açıdan İbadet", *DİA*, XIX, 248.

²⁵¹ P. E. Johnson, *Psychology of Religion, Revised and Enlarged*, Nashvill-New York, ty., 249.

²⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 154-158; IV, 361.

²⁵³ Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, Ankara 1994, 116-122, 152-166.

rolü en etkili sosyolojik güç olarak kabul edilmektedir. Sosyal bağları ibadetle pekişen insan kalabalığı içerisinde ferdî benliklerin yerine kollektif ruh hakim olur.²⁵⁴ Kısaca ibadetler, kişinin imanının tazelenmesini ve Yaratıcısı, kendisi ve çevresiyle (kendisini kuşatan canlı-cansız tüm varlıklar) daha sağlıklı ve dengeli ilişkiler kurmasını sağlayan güç merkezleri olarak hayatın odağında yerini alır.

İbadetlerin bu şekilde kişilerarası, hatta fizikî çevreye de taşan ilişkileri kapsayacak şekilde geniş bir anlam çerçevesine sahip olması, doğal olarak karşılıklı hak ve sorumluluk kavramlarını da devreye sokmaktadır. Bu hak ve sorumlulukların tam olarak değerlendirilebilmesi için ibadetlerin de belli bir tasnife sokulması önem arz etmektedir. Zira her ibadetin kendine göre hususiyetleri bulunmakta, ahirete yönelik hedeflerin varlığı ibadetlerin genelinde baskın olmakla birlikte, kiminde dünya hayatını imara matuf amaçların etkinlik düzeyi daha üst seviyelere yükselebilmektedir. İbadetlerin bu şekilde sosyal ve ahlâkî boyutlarının olması, yerine getirilmeyen bir ibadetin ötekinin hakkını gasbetme anlamına gelip gelmeyeceği veya cezalandırmaya konu teşkil edip etmeyeceği bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

b. Namaz

Allah'la kurulan en yoğun metafizikî ilişkinin somut göstergeleri olarak değerlendirildiğinde bireysel (bir başkasının yerine eda edilemeyen) ve bedensel ibadetlerden olan *namaz* ve *oruç*, sadece bireyin kendi sorumluluk alanını ilgilendiren ibadetlerdendir. Özellikle bu iki ibadet türünün, insana hediye ettiği ruhsal ve bedensel kazanımların çevreye de olumlu etkilerini bir tarafa koyarsak, tamamen Allah-insan ilişkisi içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Kişiye yönelik hem dinî hem de dünyevî pek çok faydalarının bulunması yönüyle Kur'an-ı Kerim'in mükerrer ayetlerinde²⁵⁵ zikri geçen namaz, önemine büyük vurgularda bulunularak yerine getirilmesi emredilen ibadetlerdendir. Kasten ya da ihmalkârlıktan dolayı namaz ibadetini yerine getirmeyen kimse, "kişinin kendisine de zarar vermeyecek her şeyi serbestçe yapabilmesi" şeklindeki İslamî gelenekte kabul görmüş özgürlük tanımının kapsamının dışında tutularak her hangi bir yaptırıma tabi tutulabilir mi? Şayet tutulabilirse bunun mahiyeti ne olmalıdır? Ya da, bireysel terbiyeye yönelik özellikleri baskın olan namaz ve oruç gibi ibadetler yerine

²⁵⁴ Hökelekli, "Psikolojik ve Sosyolojik Açıdan İbadet", *DİA*, XIX, 251.

²⁵⁵ Kur'an-ı Kerim'de "salât" kelimesiyle ifade edilen namaz ibadeti, sözlük (örneğin Tevbe, 9/103) ve terim (örneğin, Bakara, 2/43, 238; Hûd, 11/114) anlamında doksandokuz yerde geçmektedir. Bkz. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, "slv" md.

getirilmediğinde, oldukça dolaylı bir takım toplumsal etkilerinin bulunduğu iddia edilerek yaptırım talebinde bulunulması, acaba geçerli bir mazaret sayılabilir mi? Klasik literatür başta olmak üzere bu konuda ileri sürülmüş olan görüşleri şu başlıklar altında değerlendirebiliriz:

1) Namazı Kasten Terkedenin Kâfir Olarak Öldürüleceğine Dair Görüş:

Namazı kılmayanlara mutlaka dünyevî bir yaptırımın uygulanması gerektiğini savunan görüşleri genel olarak üç kategoride değerlendirmek mümkündür: Bunlardan en sert olanı, *Ahmet b. Hanbel*'in namaz kılmayanın *kâfir* olacağı ve *öldürüleceğine* dair görüşüdür. Ona ve onunla aynı görüşü paylaşanlara²⁵⁶ göre bu kimse üç gün boyunca hapsedilir ve her namaz vakti namaza davet edilerek ölümle korkutulur. Bütün bunlara rağmen kılmazsa mürted olduğuna hükmedilerek öldürülür. Müslümanlar için geçerli olan yıkama, kefenleme, cenaze namazını kılma, Müslüman mezarlığına gömülme ve miras gibi haklardan mahrum olur.²⁵⁷ Bu görüş sahipleri Kur'an'dan "*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın.*"²⁵⁸ ayetini delil olarak getirirler. Onlara göre burada müşriklerin serbest bırakılmaları, tevbe, namaz ve zekât olmak üzere üç şarta bağlanmıştır.

Ayetin kendisine baktığımız zaman hitabın (muharip) müşriklere yönelik olduğu hemen göze çarpar. "Müşrikleri öldürün", emrinin ortadan kalkması için, tevbe şarttır. Namaz kılmak ve zekât vermek emrini kabul ettikleri halde o sırada da namaz vaktinin girmemesiyle namaz kılamıyor olmaları, Müslüman olmadıklarını göstermez. Buradan anlaşılıyor ki; öldürülmekten kurtulmalarının şartı Allah'ın emirlerini kabul edip, onların bağlayıcılığını kabul etmektir; fiilen namaz kılmak değildir. Zekât da namaz gibidir. Çünkü Müslüman olduğu halde malın üzerinden bir yıl geçmedikçe zekât vermek gerekmez. Bu durumda öldürme emrinin ortadan kalkması için zekât vermelerinin gerekli olduğunu söylemek de yanlış olur.²⁵⁹

²⁵⁶ En-Nehâî, eş-Şa'bî, Hasan el-Basrî, Hammâd, Zeyd b. Ali, Eyyûb es-Sahtiyânî ve el-Evzâî Ahmet b. Hanbel'le aynı görüştedirler. Bkz. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984, II, 299; Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâğî, er-Ravdu'n-Nadîr, Şerhu'l-Mecmû'u'l-Fikhi'l-Kebîr, Matbaatü's-Sa'âde, yy. 1347 h., I, 413.

²⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 299.

²⁵⁸ Tevbe, 9/5.

²⁵⁹ Ali el-Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut, ty., IV, 270; Muhammed el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1983, III, 179.

Diğer yandan önceki ve sonraki ayetleri bir bütünlük içinde değerlendirdiğimizde ayette geçen öldürme emri, Müslümanlara ihanet ederek antlaşmayı bozan, İslam toplumuna karşı savaş açan ve sürekli mücadele halinde bulunan müşriklerle ilgilidir. Nitekim Müslümanlarla yaptığı anlaşmaya sadık kalan müşriklere dokunulmayacak,²⁶⁰ sürekli ihanet ederek antlaşmaları bozmak suretiyle güvenirliliklerini kaybettikleri için²⁶¹ o dönemde Müslüman olmayanların asla yapamayacakları namazı hakkıyla kılmak²⁶² ve zekâtı vermek gibi vecibeleri yerine getirmek suretiyle ancak Müslüman olduklarına ve gerçekten eman istediklerine inanılacaktır.²⁶³ Şu halde, ayette tevbeden sonra yer alan namaz ve zekâtın, imanın kayıtlayıcı şartı niteliğinde değil de, onun belirtisi, işareti olarak zikredildiğini söyleyebiliriz. Bütün bunlar ayetin, namaz kılmayanın dinden çıkacağına ve öldürüleceğine dair bir delil teşkil etmesini imkânsızlaştırmaktadır.

Konu hakkında delil olarak öne sürülen hadisler ise; "Kişi ile küfrün (bazı rivayetlerde şirkin) arasında namazı terketmek vardır,"²⁶⁴ "Sizinle bizim aramızdaki ahit namazdır. Kim onu terkederse küfre girmiştir,"²⁶⁵ "kim namazı terkederse ondan zimmet kalkar."²⁶⁶ Kritiğini bir tarafa bırakacak olursak, bütün hadislerin zâhirî manalarında değerlendirilmeyip İbnu'l-Münzir'in dediği gibi, namazın dışındaki diğer birçok günahın küfrü gerektirdiğiyle ilgili rivayetler nasıl yoruma müsaitse, namazı terkedenler hakkında gelen rivayetlerin de aynı şekilde yoruma müsait olduğunu²⁶⁷ söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu tür ifadeleri, Hz. Peygamber'in, kişisel ve toplumsal hayatta ortaya çıkaracağı olumsuz sonuçların ağırlığı oranında sertleştirdiği, tamamen engelleme/önlemeye yönelik mübalağalı ifadeler olarak değerlendirmek gerekir.²⁶⁸ Bazıları ise, rivayetlerde geçen küfür kelimelerini *küfrân-ı ni'met* olarak değerlendirmek gerektiğini ifade ederler.²⁶⁹

²⁶⁰ Tevbe, 9/4.

²⁶¹ Tevbe, 9/7, 10

²⁶² Kur'an namazın, gönül huzuruyla kılamayanlar için zor ve ağır gelen bir ibadet olduğunu Bakara, 2/45 ayetiyle ifade eder.

²⁶³ Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, 107.

²⁶⁴ Müslim, "İman", 134; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmîzî, "İman", 9; İbn Mâce, "İkâme", 17; Dârimî, "Salât", 29.

²⁶⁵ Nesâî, "Salât", 8; Tirmîzî, "İman", 9; İbn Mâce, "İkâme", 77-78;

²⁶⁶ İbn Mâce, "Fiten", 23.

²⁶⁷ İbn Münzir, *el-İsrâf 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, Beyrut 1993, III, 272.

²⁶⁸ Sıbt İbnu'l-Cevzî, *İsâru'l-İnsâf*, Bağdat, ty., 52; Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 108.

²⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Elif Ofset yay., İstanbul 1985, I, 115.

2) Namazı Kasten Terkedenin Müslüman Olduğu Halde Öldürüleceğine Dair Görüş:

Namaz kılmayanın itikâdî açıdan Müslüman olduğunu teslim eden ancak, buna rağmen öldürülmesi gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır. İmam Şâfi ve İmam Mâlik'e²⁷⁰ nisbet edilen bu görüşün gerekçesi Hanbelîler'de olduğu gibi dinden dönme/irtidât değil de *namazı kasten terketme suçunun* işlenmiş olmasıdır. İmam Şâfi bu düşüncesinin delili olarak, Halife Ebû Bekir'in: "Eğer Resûlullah'a verdikleri bir dişi oğlağı dahi bana vermeyecek olurlarsa onlarla savaşırım. Allah'ın biraraya getirdiği şeyleri birbirinden ayırmayın" sözüdür.²⁷¹ eş-Şâfi, Ebû Bekir'in son ifadesiyle "Namazı kılın, zekâtı verin"²⁷² ayetine göndermede bulunduğunu, onun namaz ve zekât için savaştığını, ashâbın da zekât için savaştığını, şayet zekât için savaşılmışsa ondan daha önemli olan namaz için haydi haydi savaşılması gerektiğini belirterek, savaşmanın ise öldürme sebebi olduğunu söyler.²⁷³ İmam Şâfi, kendilerine savaş ilan edilen grubun irtidât etmediklerini ve zekâtın farzietini de inkâr etmediklerini bilerek böyle bir hükme varmıştır.²⁷⁴ Ancak bunu yaparken hadisten yola çıkarak Kur'an'ın herhangi bir ayetini ona uyarlamaya çalışması, kanaatimizce çıkış noktası olarak yapılan ilk yanlıştır.

İmam Şâfi'nin namaz kılmayanının öldürüleceğine dair vermiş olduğu hükmün dayandığı en yakın öncül "savaşın öldürme sebebi" olmasıdır. Ancak bizi ilgilendiren savaşın bu kaçınılmaz sonucu değil, savaşı doğuran sebeplerdir. Yani halifeyi savaşmaya iten sebebin ne olduğudur. Öte yandan "bir kişiyi (namaz kılmadığı için) öldürme ile savaş kelimelerinin birbirine denk tutulması şeklinde öncüllerde yapılan hata, mantikî olarak çıkarımın da yanlış olmasına neden olmuştur. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, rivayette geçen *mukâtele (savaş)* ile İmam Şâfi'nin buna eş manada ele aldığı *katl (öldürme)* kavramları birbirinden farklıdır. Savaş, iki tarafın da aktif olmasını, eylemin

²⁷⁰ Namaz kılmamakta ısrar edenin tevbeye çağrılacağı, şayet tevbe etmezse öldürüleceğine dair İmam Şâfi'nin görüşü için bkz. eş-Şâfi, *el-Ümm*, el-Matbaatü'l-Kübrâ, Bulak 1322, II, 225; İmam Mâlik'in görüşü için bkz. el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, VIII, 48.

²⁷¹ Ebû Hureyre kanalıyla gelen rivayet şöyledir: "Allah Resûlü'nün vefatı üzerine Ebû Bekir halife olunca, Araplardan kâfir olanlar olmuş (ve halife de onların üzerine ordu göndermiş) idi. Ömer: Bunlara karşı nasıl savaş açarsın?! Oysa Allah Resûlü 'Bana lâ ilâhe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmam emredildi. Kim bunu söylerse, hakketmesi hariç, malını ve canını benden korumuş olur. (kalbindekini) hesabı ise Allah'a aittir.' Buyurmuştu dedi. Bunun üzerine Ebû Bekir şu karşılığı verdi: 'Allah'a yemin ederim ki, namaz ile zekâtı birbirinden ayıranlara karşı savaşacağım. Çünkü zekât malın hakkıdır.'" cevabı üzerine Ömer, 'Allah'a yemin ederim ki, zekât vermeyenlere karşı savaşma konusunda Ebû Bekir'in hükmünün, Allah'ın onun gönlüne verdiği genişliğin eseri olduğunu gördüm ve bu hükmün doğru olduğunu anladım.' dedi. "Rivayet için bkz. Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "İman", 32; Nesâî, "Zekât", 3.

²⁷² Bakara, 2/43, 83, 110; Nisâ, 4/73, 103; A'râf, 7/29

²⁷³ eş-Şâfi, *el-Ümm*, I, 225.

²⁷⁴ Halil Altuntaş, *İslâm'da Din Hürriyetinin Temelleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2001, 97-98.

karşılıklı yapılmasını gerektiren "mufâ'ele" vezninden gelirken, öldürme sadece bir tarafın eylemine bağlıdır. Pasif haldeki bir kişiye öldürmek üzere savaş açılmaz, öldürmeye yeltenilir. Dolayısıyla savaşı zorunlu kılan sebepleri sadece öldürme eylemine indirgemek yanlış olur. Zira savaşmak için, karşı tarafta da eyleme hazır bir topluluğun bulunması gerekir ki, rivayete göre değerlendirdiğimizde halife ordularının karşısında zekâtı vermemek üzere toplanmış bir grubun varlığı bu söylenenleri destekler mahiyettedir.²⁷⁵

Kaldı ki, Ebû Bekir'in söylediği ve Halife Ömer'in de onayladığı "Allah'a yemin ederim ki, namazla zekâtı birbirinden ayıranlarla mutlaka savaşacağım" ifadesinin mutlak manada "namazı kılın, zekâtı verin" ayetine bir gönderme olduğunu söylemek yanlış olur. Nitekim bu ayette "birini yerine getirip diğerini yerine getirmeme" şeklinde fiilî bir ayırımdan bahsedilebileceği gibi, "birinin farz olduğuna inanıp diğerinin farz olduğuna inanmamak" şeklindeki i'tikâdî bir ayırımdan da söz edilebilir. Dolayısıyla Hz. Ömer tarafından onaylanan Hz. Ebû Bekir'in sözünü "namazın farz olduğuna inandıkları halde zekâtın farz olduğuna inanmayanlarla mutlaka savaşacağım" şeklinde anlamak da muhtemeldir.²⁷⁶ Böyle bir ihtimalin varlığı İmam Şâfiî'nin ifade ettiği şekilde, inandığı halde ihmalkârlık yüzünden namaz kılmayanın öldürüleceğine dair kesin bir hükme varmayı imkânsız kılmaktadır.

Meselenin aydınlığa kavuşması için öncelikle kabilelerin zekâtı vermeyi niçin reddediklerinin ortaya konması gerekmektedir. Gruplardan bazıları "zekâtı vermek istedikleri" halde ellerinde olmayan sebeplerden dolayı veremiyorlardı. Örneğin Yerbü'oğulları zekât vermeyi istedikleri halde liderlerinin engellemesiyle karşılaşıyorlardı.²⁷⁷ Mekaisler'in başkanı olan Kays b. Asım ise, rekabet halinde oldukları kabilenin zekât vermesi üzerine sırf muhalefetten dolayı, kıskançlık göstererek halkının zekât vermesine engel olmuştu.²⁷⁸ Ancak bunların halifenin görevlendirdiği kişiler tarafından ikna edilmeleri zor olmamıştı. Halifenin üzerlerine kuvvet göndermek suretiyle çetin mücadelelere giriştiği "zekâtı vermek istemeyen" kabileler de vardı. Zekâtı vermeyi istemeyenleri de iki grup şeklinde değerlendirmek mümkündür: Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'in vefatıyla din değiştirerek mürted olan ve dolayısıyla zekâtı vermeyi

²⁷⁵ Konu hakkında yorumlar için bkz. el-Kirmânî el-Bağdâdî, *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi'l-Buhârî*, Kahire 1352, I, 124; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzebe*, Kahire 1349, III, 13; İbn Dakîk el-İd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, Beyrut ty., IV, 86.

²⁷⁶ Halil Altuntaş, *Din Hürriyetinin Temelleri*, 102.

²⁷⁷ Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd), (I-IV), Matbaatü'l-İlmiyye, Halep 1352/1933, II, 5.

²⁷⁸ Taberi, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987, IV, 87-88.

reddedenler, diğeri ise, Müslüman olduklarını fakat zekâtı vermek istemediklerini söyleyenlerdi. Dinden çıkanlar, İmam Şâfiî'nin öne sürdüğü delilin konusu olmazken, Müslüman olduklarını iddia ettikleri halde zekâtı vermek istemeyenlerin bu tavrı tam da ona gerekli olan veriyi sağlamaktaydı. Konu hakkında görüşlerini dile getiren el-Cessâs, yukarıdaki gibi bir ayırma gerek duymadan zekâtı vermek istemeyenlerin bu tavrını, "zekât yükümlülüğünü üstlenmekten, onun farz olduğunu kabullenmekten kaçındılar ve bu yüzden mürted oldular. Çünkü Kur'an'dan bir ayeti inkâr eden, onun tamamını inkâr etmiş demektir" şeklinde yorumlamış ve bunların gerçek manada *mürted* olduklarını savunmuştur.²⁷⁹

Bu son grubun durumuyla ilgili iki ihtimalin varlığından söz edebiliriz: İlk ihtimale göre; halife bunlarla, el-Cessâs'ın dediği gibi, bir farzı kasıtlı olarak inkâr ederek dinden çıktıkları için savaşımıştır ki bu durumda savaş sebebi *irtidât* olmaktadır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin yukarıda zikrettiğimiz rivayeti delil olarak öne sürmesi otomatikmen geçerliliğini kaybetmektedir. Zira o, namazla zekâtı zikredilen rivayete dayanarak kıyaslama yoluna gitmiş ve "farz olduğuna inandığı halde namazı terkedenin öldürülmesi gerektiği"ni savunmuştu. Ancak dikkat edileceği üzere bu gruplar Müslüman olduklarını, sadece zekâtı halifeye vermek istemediklerini söylüyorlardı. Bu durumda ikinci bir ihtimal hemen dikkatlere çarpmaktadır ki o da, halifenin, İmam Şâfiî'nin de düşündüğü gibi, Müslüman olan bu kabilelerle zekât gibi farz bir ibadeti yerine getirmedikleri, ihmalkâr davrandıkları için savaşımıştır.

Ancak, Hz. Ebu Bekir'in –farz olduğunu ister kabul, isterse inkâr etsin- hangi gerekçeye dayanırsa dayansın zekâtı vermeyi reddeden bütün kabilelerin üzerine kuvvet göndererek onları ikna yoluna gitmiş olması, olayın yukarıdaki ihtimallerden herhangi birine hamledilmesini imkânsız kılmaktadır. O halde bütün bu kabilelerle savaşılmasını gerekli kılacak ortak bir sebebin bulunması gerekir. Bunun için ihtiyacımız olan veriye, kabilelerin öne sürdükleri gerekçeleri dikkate almak suretiyle ancak ulaşabiliriz.

Tartışmaya konu olan kabilelerden kimi, zekâtın farzîyetini Hz. Peygamber'in dönemiyle sınırlı tutuyordu. Bunlar, Müslüman olduklarını söylüyor ancak "*Onların mallarından sadaka al; bununla onları temizlersin, onları arıtp yüceltirsin. Ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir*"²⁸⁰ ayetini öne sürerek zekât toplama

²⁷⁹ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 271-272.

²⁸⁰ Tevbe, 9/103.

yetkisinin sadece Hz. Peygamber'e ait olduğunu, onun ölümüyle de bu işlemin tamamen ortadan kalktığını savunuyordu.²⁸¹ Onlara göre Hz. Peygamber, toplanan zekât mallarının dağıtım vazifesini Peygamberlik sıfatıyla yaparken, Ebû Bekir hangi hak ve sıfatla herkesten zekât istiyordu? Onlar bu davranışlarıyla, yeni seçilen halifeye, merkezî hükümete vergi vermemek suretiyle tabi olmadıklarını göstermiş oldular.²⁸²

O dönemin coğrafyasında hakim olan "kabile taassubu"nın Arap insanının iliklerine kadar işlemiş olması, bu dürtüyle manipüle olmuş yığınların başka bir kabileden gelecek farklı yaklaşımları düşmanca bir hareket olarak algılamalarına yol açmıştır. Daha önceden bir peygamber'e vermeyi kabul ettikleri zekâtı yeni seçilen halifeye vermekten vazgeçen bu kabileler zekâtı, ammenin yararına harcanan bir mal olarak değil de halifenin kendilerinden zorla aldığı "bir boyun eğme vergisi" olarak değerlendirdiler.²⁸³ Kabileleri üzerindeki en ufak bir egemenliğe dahi tahammülü bulunmayan bu gruplar zekâtı ödemedi İslam'a bağlı kalmaya hazırdılar. İbnu'l-Esîr'in *el-Kâmil*'inde kaydettiği şu hadise bunu açık bir şekilde göstermektedir: Amr b. Âs, Benû Amir'den Kurra b. Hübeyre'ye uğradığı bir günde Kurra ona, "Ey Amr! (Zekâtı kastederek) bu vergilerden dolayı bedevî Araplar sizden hoşnut değiller. Eğer onları bundan muaf tutarsanız sizi dinler ve itaat ederler, şayet diretirseniz asla çevrenizde toplanmazlar."²⁸⁴ şeklinde hitap ederek bir tahakküm vergisi olarak değerlendirdiği zekâtın toplanmasını isyan sebebi sayacaklarını bildirmiştir. Sonsuza kadar Kureyş emirlerinin hazinelerine vergi ödemeye mahkûm olmaları onlara ağır gelmiş ve bağımsız harekete zorlamıştır.²⁸⁵

Zekâtı vermeyi reddedenlerin bu davranışlarını İslam toplumundan ayrılma ve bu toplumun (siyasî) merkezi olan Medine'ye bir isyan olarak değerlendiren Hz. Ebu Bekir ise, bu şekilde siyasî ve ekonomik görevlerini yerine getirmeyerek İslam bünyesinin bir parçası olmayı reddedenlere karşı savaş açtı. Zira henüz kurulmuş ve daha rüştünü tam olarak ispatlayamamış İslam devleti, bu aşamada değil dışardan, içerden gelebilecek en ufak bir karışıklık ve müdahaleyi dahi kaldıramayacak durumdaydı. Bu konuda gösterilecek en hafif bir zaafiyet, tarihte eşine rastlanılmayan fedakârlıklarla oluşturulan İslam toplumunu büyük bir kaosa sürükleyebilir, bütün gayretler bir anda yitip gidebilirdi.

²⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1988, VI, 315; el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II, 4.

²⁸² Ali Abdurrâzık, *İslamiyet ve Hükûmet*, (çev. Ömer Rıza), İstanbul 1927, 89, 97, 103; M. Salih Arı, *Hz. Ebu Bekir ve Ridde Savaşları*, Beyan yay., İstanbul ty., 99.

²⁸³ Ahmed Emin, *Fecru'l-Islam*, Kahire 1975, 80.

²⁸⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, (thk. C. J. Tornberg), (I-XII), (çev. Ahmed Ağırakça vdğ.), İstanbul 1986, II, 352-353.

²⁸⁵ Hüseyin Algül, Osman Çetin, *İslam Tarihi*, (I-IV), İstanbul 1991, II, 218.

Durumun farkında olan Hz. Ebu Bekir, bu taze devletin aleyhine büyük bir güç oluşturarak, yaygın bir tehlike haline gelmeye²⁸⁶ müsait isyancı gruplarını tavizsiz bir yaklaşımla bertaraf etmeye karar verdi.

Netice olarak, zekât vermeyenlere karşı sert tedbirler alınmasının nedenini, onun ibadet olmasından ziyade Tevbe suresinin 60. ayetinde sayılan ihtiyaç sahiplerinin hakkının ihlal edilmesi ve devletin siyasî hakimiyetine bir başkaldırı niteliği taşımış olmasına bağlayabiliriz.²⁸⁷ Kanaatimizce Ömer'in takdirine neden olan da Halife Ebû Bekir'in bu rakîk öngörüsüydü.

Halifenin zekât vermeyi reddedenlerle savaşmasının gerekçesini, bu grupların irtidâttan ziyade *isyancı (bâğî)* kimliklerinin ön planda olmasıyla izah edenlerden biri olan el-Hattâbî de, Müslümanız dedikleri halde zekât vermeyi reddedenlerin mürted değil de *isyancı* olduklarını, o dönemde irtidât olaylarının isyan olaylarına kıyasla daha yaygın olmasından dolayı bunlara da mürted denildiğini ifade ederek, zekât vermeyenlerin mecâzî anlamda mürted olarak isimlendirildiklerini belirtir.²⁸⁸ El-Hattâbî'nin bu söylediklerine göre o dönemde isyancı ile mürted kelimeleri birbirinin yerine kullanılabilen iki kavramdı. Ancak onun söylediği gibi mürted isminin bütün isyancılar için kullanılan genel bir tabir haline gelmesinin sebebini, o dönemde halife ordusunun bütün isyancılarla savaşması, dolayısıyla mürtedlerin de *isyancı* olanlarıyla savaşması olarak belirlemek ihtimalden uzak değildir. Bu durumda savaşın gerekçesinin irtidât değil de *isyan* olduğunu söylemek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Şu halde Ebu Bekir zekât vermeyenlerle, devletin otoritesine karşı gelen 'isyancı' kimliklerinden dolayı savaşmıştır. Öyleyse buna kıyas edilen 'namaz kılmama' eyleminin de merkezi otoriteye karşı bir isyan niteliğini taşıması gerekir. Oysa ki İmam Şâfiî böyle bir niyeti şart koşmaksızın pasif durumdaki kişilerin sırf namaz kılmadıkları için öldürülmeleri gerektiğini savunmuştur ki bu, "bir şeyi kendisiyle aynı ortak vasfı taşımayan başka bir şeyle kıyaslamaktır. (Kıyas ma'a'l-fârik)"

Bunun farkında olan İmam Şâfiî çıkış yolu olarak şöyle bir gerekçelendirmede bulunmuştur: "Her ne kadar namaz kılmayan kimse elimizde bulunsun ve bize karşı koyacak durumda olmasa da namaz kılmadığı taktirde onu öldürürüz. Çünkü namaz, buluntu eşya, haraç ve mal gibi bir şey değildir ki onu elinden alalım. Böyle olunca kişi, irtidât etmesi ve

²⁸⁶ İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Sosyal-Kültürel İslam Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit ve diğerleri), (I-VII), İstanbul 1991, I, 352.

²⁸⁷ Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 109.

²⁸⁸ el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II, 5-6.

imana dönmemesi halinde nasıl öldürülüyorsa, maddî bir şey olmayan namaz yükümlülüğünü yerine getirmeyince de öylece öldürülür."²⁸⁹ İmam Şâfiî, bir yandan namaz ve zekâtı ibadet ortak paydasında buluşmalarına rağmen birbirinden farklı olduğuna dair isabetli bir yaklaşımda bulunurken, diğer yandan tamamen kalbî bir eylem olan imanla hem bedenî hem kalbî bir faaliyet olan namazı aynı düzlemde ele almak suretiyle büyük bir hataya düşmüştür. Kaldı ki irtidatın başlı başına öldürme sebebi olduğu da tartışma konusudur.

Zorlama te'villerle, bir ayetin ya da bir rivayetin kalkış noktası olarak ele alınıp genel yapının dikkate alınmaması, nihayetinde Kur'anî mantıkla ve de pratikle uyuşmayan sert kararların alınmasını doğurmuştur. Büyük günahları işlemeyi, sistemlerinin çökmemesi adına önce küfür olarak niteleyip sonra da kastedilen küfrün i'tikâdî anlamdaki bir küfür olmadığını söyleyerek durumu kurtarmaya çabalamak, namaz kılmama günahını ise diğer günahların dışında tutarak küfür sebebi saymak, çelişkinin ve kafa karışıklığının göstergesidir. Namaz kılmak imanın, kılmamak ise imandaki zaafiyetin göstergesi olabilir ama, hiçbir zaman imanın bizzat kendisi değildir. Kur'an imanının yeri olarak kalbi gösterir ve herhangi bir dış tesirin bunu ortadan kaldıramayacağını belirtir.²⁹⁰ Onun varlığı da yokluğu da ancak Allah ve kişinin kendisi tarafından bilinebilir. Kendisi itiraf etmediği müddetçe kişinin küfrüne hiçbir zaman hükmedilemez, verilecek hüküm de zandan ileriye gidemez. Zann ise bizzat Kur'an tarafından yerilmiştir. Kaldı ki Kur'an, küfür halindeki kişiyi öldürme yetkisini, peygamberler de dahil hiçbir kimseye vermemiştir.

Kur'an genel anlamda insanın arzu ve eğilimlerine tabi olmasını şiddetli bir şekilde eleştirir²⁹¹ ve bunu arzu ve eğilimleri (heva) tanrı edinmek olarak nitelendirir.²⁹² Özel anlamda da aynı anlayışı namaza yansıtan ve namazı bırakanları nefislerinin arzularına (şehavât) uymakla suçlayarak ileride (ahirette) bunun cezasını çekeceklerini hatırlatan Kur'an, bütün bunlara rağmen tevbe kapısının da açık olduğunu belirtir.²⁹³ Bunu destekler mahiyette, bir yandan şirk dışındaki bütün günahların affedilebileceği müjdesini verirken²⁹⁴ diğer yandan münâfıklığın şirkten daha da ağır bir günah olduğunu, cehennemdeki konumuna (en alt tabaka) göndermede bulunarak²⁹⁵ göstermeye çalışır.

²⁸⁹ Eş-Şâfiî, *el-Ümm*, I, 226.

²⁹⁰ Nahl, 16/106; Mücadele, 58/22.

²⁹¹ Nisâ , 4/ 135; A'raf, 7/176; Tâhâ, 20/16; Sa'd, 38/26; Necm, 53/3; Nâziât, 79/40.

²⁹² Furkan, 25/43; Casiye, 45/23.

²⁹³ Meryem, 19/59-60.

²⁹⁴ Nisâ, 4/48,116;

²⁹⁵ Nisâ, 4/145.

Namaz kılmayarak büyük günahlardan birini işleyen ancak, ilerde tevbe etme potansiyeline ve öldükten sonra da Allah'ın bağışlamasıyla affa uğrama imkânına sahip birine istemediği bir şeyi yaptırmak ise, onu münâfıklığa zorlamakla aynı anlamdadır. Kişiyi münâfıklığa zorlamak ise, insanlığa yapılabilecek en büyük ihanet, İslam'ın özüne vurulacak en büyük darbe olacağından günahların en büyüğüdür.

Zamanının gerekleriyle hareket eden siyasî bir liderin kararını emsal göstermek suretiyle tamamen farklı bir zemine taşımak ve bundan genel bir hüküm çıkarmaya çalışmak hukukun ana ilkelerinin temeline dinamit döşemektir. Oysaki dikkate alınması gereken, evrensel ilkelerin somut durumlara ilişkin tezahürleri değil, somut durumların değişmez genel-geçer kural ve ilkeleridir. Mâlikî ve Şafîî anlayış, arka planındaki sebeplerini dikkate almadıkları sözkonusu olayın (savaş) tamamen zâhirine (zekât) takılarak ve yapı ve fonksiyonları birbirinden farklı olan konuları (savaşmak-öldürmek, zekât-namaz) kıyaslama yoluna giderek düşüncelerini daha baştan çürük temeller üzerine oturtmuşlardır. Kur'an'ın herhangi bir ayırımı gitmeksizin sunduğu evrensel ilkelerinin bir tarafa bırakılmasının doğurduğu bu tür farklı arayışlara yönelme girişimleri, telafisi olmayan hatalarla neticelenmeye mahkûmdur. Nitekim namaz kılmaya teşvik amacıyla ölüm gibi geri dönüşü olmayan sert bir yaptırıma gitmek, şeriatın konulmasındaki amaçların (makâsıd-ı şerî'a) tamamının ihlali anlamına geleceği gibi, namazın ileride kılınma ihtimalini de ortadan kaldıracaktır.

Geri dönüşü olmayan ve bir yaşamın sonlandırılması anlamına gelen "ölüm" gibi bir kararı verirken çok sağlam gerekçe ve dayanakların olması gerekir. Öldürmekten ziyade yaşatmayı temel gaye olarak insanlığın önüne sunan Kur'an,²⁹⁶ haksız yere öldürmeyi yasaklayarak ağır uhrevî müeyyidelere bağlamış,²⁹⁷ ölümü hakedenleri ise sadece “*yeryüzünde bozgunculuk çıkararak toplumu ifsad edenler ve haksız yere bir cana kastedenler*”²⁹⁸ şeklinde belirlemiştir. Nitekim hukukun öngördüğü bir takım dünyevî cezalar da ferdî ve sosyal hakları ihlal etmenin karşılığı olarak ortaya konmuştur. Namaz kılmama eyleminin ölüm sebebi olabilmesi için, zikredilen gerekçelerden birine dayanması gerekir. Oysaki namaz, tamamen içsel ve ahlâkî düzlemde yerine getirilen bireysel bir ibadettir. Onun insana va'dettiği şey ahlâkî yücelik ve uhrevî mükâfattır. Buna talip olmak ise, kişisel gönüllülük ve içten bağlılık esasına dayanır. Dolayısıyla namaz, herhangi bir

²⁹⁶ Mâide, 5/32.

²⁹⁷ İsrâ, 17/33; Nisâ, 4/93; Furkân, 25/68-69

²⁹⁸ Mâide, 5/32

zorlamanın konusu olamayacağı gibi, sadece Allah-kul ilişkisi çerçevesinde kaldığından başkasının üzerinde hak iddia edebileceği bir alan da olamaz. Nitekim "hak"ın kişilerarası ilişkilerde söz konusu olan ve en az iki kişinin varlığını gerektiren yapısı, bu ilişkiden (Allah-kul) -gerek yerine getirildiğinde gerekse getirilmediğinde- kotarılmaya çalışılan herhangi bir kişisel ve toplumsal hak talebini geçersiz kılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, namaz kılmamakla dolaylı olarak kaybedilecek bir takım ahlâkî kazanımlardan dolayı kişileri cezalandırma yoluna gitmek, en ufak bir ahlâkî ihmalin de aynı cezaya çarptırılmasını zorunlu kılar. Bu ise toplumsal düzenin ayaklar altına alınması demektir.

Özetle namaz, iç dünyaya ait ahlâkî bir tercih olarak hukukun otoritesi dışında kalan ve tamamen ilâhî ceza veya bağışa konu olan bireysel bir ibadettir. Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetler de bunu desteklemektedir: "Allah beş vakit namazı farz kılmıştır. Kim onları hafife almaksızın hakkıyla kılar ve zayi etmezse Allah katında onu cennete koyacağına dair bir söz vardır. Eğer kılmazsa bu güvence yoktur. Allah dilerse affeder, dilerse azap eder."²⁹⁹ "Kim 'lâ ilâhe illallah' der ve Allah'tan başkasına kulluğu reddederse onun malı ve kanı haram kılınmıştır, hesabı da Allah'a aittir."³⁰⁰

3) Namazı Kasten Terkedenin Müslüman Olarak Ta'zîr Cezasına Çarptırılacağına Dair Görüş:

Hanefîler, namaz kılmayanın büyük günahlardan birini işlediğinden *fâsık* olduğunu ve dolayısıyla öldürülmeyeceğini savunmakla beraber kişinin kendi haline bırakılmasını da uygun bulmamışlardır. Onlara göre namaz kılmayan kimse, namaz kılincaya kadar *hapsedilmeli*³⁰¹ ve kılmaya karar verinceye kadar *dövülmelidir*.³⁰² "Namaz kılmayanın öldürüleceği" fikrine büyük bir refleksle karşı koyan Hanefî mezhebi buna delil olarak, "Muhsan (evli) zinakar, kasten adam öldüren ve (Müslüman) toplumunu terkeden (mürted) kimseler hariç; Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Resulü olduğuma şehâdet eden hiçbir Müslümanın kanı helal değildir."³⁰³ hadisini öne sürmüş, *hapisle* cezalandırılması gerektiği hükmüne varırken de kıyasa başvurmuşlardır. Buna göre, kul hakkı için hapis sözkonusu olabiliyorsa "evla kıyas" gereğince "Allah hakkı" için

²⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Vitir", 2; Nesâî, "Salât", 6; İbn Mâce, "İkâme", 94.

³⁰⁰ Buhârî, "İman", 17; "Salât", 28; Müslim, "İman", 34-36; Tirmizî, "İman", 1; "Vesâyâ", 5.

³⁰¹ Ahmed et-Timurtâşî, Tenvîru'l-Ebsâr ve Câmiu'l-Bihâr, (Haskefi'nin "ed-Dürrü'l-Muhtâr" adlı şerhi ve İbnu Abidî'nin "Reddu'l-Muhtâr" adlı haşiyesiyle birlikte), (I-VIII), Mısır 1386/1996, I, 352.

³⁰² Ebu Zeyd Şiblî, *el-Miftâh Şerhu Nûri'l-İzâh*, Matbaatu Daru'l-Kitâb, Mısır 1387/1950, 72.

³⁰³ Buhârî, "İman", 17; Müslim, "İman", 36.

evleviyetle hapsolunmalıdır. Namaz da Allah hakkı olduğuna göre namaz kılmayanın hapsedilmesi bir zorunluluktur.³⁰⁴

Hanefî bilginlerin "öldürme" cezasına karşı çıkarken Mâide suresinin 32. ayetine değil de, bu ayette (öldürülmeleri gerektiği) zikredilenlere "zina eden evli kişi" ile "mürted"i ekleyen hadise atıfta bulunmaları oldukça dikkat çekicidir. Uzun açıklamalara ihtiyaç duyan her iki konunun da tartışmaya açık olduğunu söylemek gerekir. Hapis cezasının gerekli olduğu savunulurken başvuru kıyas yönteminde, namaz-zekât kıyaslamasına gidenlerin düştüğü hataya düşülmüştür. Birbirinden mahiyetçe farklı olan iki hakkın kıyaslanması ve buna göre hüküm verilmesi, hem suçlara öngörülen cezalar (had, kısas, ta'zir), hem de haklar (Allah hakkı, kul hakkı) kategorilendirmesini hükümsüz bırakmaktadır; her birinin kendine ait anlam içeriği ve dolayısıyla bir hükmü vardır. Burada ise Allah haklarına yönelik olarak verildiği öne sürülen had cezalarıyla kul haklarına uygulanması düşünülen ta'zir cezaları birbirine karışmıştır. Ya tanımlamalarda bir hata bulunmakta ya da uygulanan bu tür yöntemlerde. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, klasik hak tasniflerinde toplumun huzurunu bozacak nitelikte işlenen suçlar "Allah hakkı" kapsamında ele alınmıştır ve Allah hakkının söz konusu olduğu durumlarda da ya sınırları Şâri' tarafından belirlenmiş "had cezaları" ya da devlet başkanı tarafından takdir edilecek "ta'zir cezaları" uygulanır. Ancak namaz kılmayana yönelik Şâri' tarafından belirlenmiş bir hadd cezasının olmadığını daha önce belirtmiştik. Zira ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in sünnetinde böyle bir konuya deyinilmemiştir. Olsa olsa bu bir ta'zir cezası olabilir ki bu durumda da, toplumun huzurunu kaçırıcı bir suçun sabit olması gerekir. Oysaki namazın toplumsal boyuta akseden herhangi bir yönünün olmadığını, tamamen Allah-kul ilişkisi içinde kalan bireysel bir ibadet olduğunu daha önce ayrıntılarıyla açıklamıştık. Bu durumun tek bir açıklaması kalıyor ki o da, dinî hükümlere karşı duyulan hassasiyetin ifrât derecesine vardırılması sonucu Allah tarafından insana bahşedilen inanma ve inandığı gibi yaşama özgürlüğünün, kişinin elinden alınarak tamamen indî kararlarla hak ihlaline gidilmesidir.

Bu konuda kalem oynatanlardan biri olan İbn Sina da, önemine binaen müstakil olarak kaleme aldığı *Namaz Risalesi*'nde şu ifadeleri kullanır: "Üzerine vacip olan bir ibadeti (namaz) yapmamaya cüret eden kimse siyaseten sorgulanır ve o vacibi yapmaya zorlanır." Bunun gerekçesini ise, meşşâî geleneğin de etkisinde kalarak, "faal akla"

³⁰⁴ Saffet Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 105.

yalvarma şevkinin ve Allah'a sığınmanın yok olması tehlikesiyle karşı karşıya kalınması olarak açıklar. Zira namaz kılmayarak faal aklın (Cebrail) kereminden mahrum kalan kişinin varlığı azaptan kurtulmaz. Bedeninin isteklerinden kendini sıyıramadığı gibi gayesine de ulaşamaz. Böylece pek çok kötülüğe sürüklenir, (hayvanların en aşağısı olarak kabul edilen) yırtıcı hayvanlardan daha aşağı konuma düşer.³⁰⁵ Namaz kılmayanın, kılana nispetle, pek çok lütuf ve manevi feyizlerden mahrum kalarak fenalıklara daha açık ve yatkın halde bulunabileceği düşüncesi doğru olmakla birlikte, kişinin ancak içten bir duyarlılık ve bağlılıkla yönelerek kendine celbedebileceği manevi bir kuvveti elde etmeye zorlamak ve bu zorlamadan bir fayda beklemek yanlıştır.

Dayak ya da herhangi bir dış müdahaleyle zorlama, gönüllülük esasına dayanan ibadetin, özellikle de bireysel yönü ağır basan namaz gibi bir ibadetin özüne aykırıdır. Bireysel ibadetler, bireysel özgürlük alanına girdiğinden hiç kimsenin, ebeveynin dahi cebr uygulama hakkı yoktur. Çünkü yapılan fiile ibadet olma vasfını veren, kulunun o andaki niyetinin yegane değerlendircisi olan Allah'tır. Bunu da O'ndan başka kimse bilemeyeceğine göre, yapılacak her türlü müdahale bir hak ihlali olduğu gibi sonuçsuz kalmaya da mahkûmdur. Zira fiilerimizi belirleyen amaçların oluşmasında, ya bilgilerimiz ya da arzularımız etkindir. Kılınan bir namazın hangi niyetle kılındığına dair herhangi bir bilğimiz olamayacağına göre, namazdan elde edilecek faydaya ulaştığımızı gösterir herhangi bir veriyi elde etme şansına sahip olamayız. O halde bu durumdaki bir zorlamayla ulaşılması hedeflenen fiil, hem başlangıcı hem de sonucu itibarıyla bir bilgiye dayanmadığından kendisinden bir fayda elde edilemeyecek derecede kısır ve ölüdür. Şayet cebir uygulamadaki amacımız arzularımızın eseriye, hiç kimse bir başkasının arzularına feda edilemeyeceğine ve onları yerine getirmeye zorlanamayacağına göre (zaten bu durumda amaç tamamen değişmiş olur), bu durumda suçun öznesi bir iken (namaz kılmayan) iki olur (namaz kılmaya zorlayan).

Namazın *niyet*, *ihlas*, *samimiyet*, *huşû* gibi tamamen içsel boyutlarıyla var olması, herhangi bir zorlama unsuruna bağlı olarak yerine getirlmesini imkânsız kılmaktadır. Sadece cezadan kaçmaya yönelik bir niyetle kılınan namaz namaz olmaz, yapılan amel de ibadet olmaz. "Özellikle sırf niyete bağlı etkinliklerde uygulanacak baskı, gizli sapmalara, şuuraltı tepkilerine sebep olacağından bir tür "nifâk hayatı"nın çıkmasıyla sonuçlanır."³⁰⁶ Nitekim eğitim ve öğrenim psikolojilerinin ve de tecrübenin verilerine göre kişiyi

³⁰⁵ İbn Sina, *Namaz Risalesi*, (çev. Hazmi Tura), Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1942, 26.

³⁰⁶ Halil Altuntaş, *Din Hürriyetinin Temelleri*, 116.

ulaşılması hedeflenen amaçtan en çok uzaklaştıran etken, "cezalandırma" yoluna gidilmesidir. Bu gibi durumlarda bir yanlış pek çok doğruyu birden götürebileceğinden dikkatli ve bilinçli adımların atılması gerekmektedir. Çünkü bir ibadeti yerine getirmek için öncelikle ona inanmak gerekir. İnanmak ise sevgi, gönülden bağlılık, tevazu vs gibi kalbî eylemlerle gerçekleşen bir tasdiktir, onamadır. Bunun gerçekleşmesi ise kalplerin fethine bağlıdır. Kalplerin fethinde kullanılacak yöntemi de en güzel şekilde Kur'an ortaya koymuştur: *"Yumuşak söz, güzel öğüt, tatmin edici bilgi (hikmet)."*³⁰⁷ Özetle; kişinin ve şartların durumuna en uygun, en güzel yöntem hangisiyse onun hayata geçirilmesi. Ayette cezalandırma yönteminden hiç söz edilmemesi dikkat çekicidir. Kur'an'ın insan onuruna reva görmediği bir şeyi insanların reva görmesi *"şüphesiz ki insan zalim ve cahildir"* ayetine masadak olması, yani bu karara ancak, ya zulmünden dolayı ya da bilgi eksikliğinden (toplama, derleme, değerlendirme aşamalarının herhangi biri olabilir) varmış olmasıdır.

Kur'an'ın evrensel hitabına kulak vermek problemi çözmede yeterli olacaktır: *"De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan çok esirgeyendir."*³⁰⁸

c. Oruç

Özel anlamıyla ele aladığımızda her ibadet, belirli zaman ve formlarla kayıtlı olduğu gibi, bir takım şartların tahakkukuyla ancak gerçekleştirilebilme özelliğine sahiptir. Zaman ve şekil şartlarına riayet edilmeksizin icra edilmeye çalışılan bir ibadet ibadet olma vasfını da yitirecektir. Dinin subjektiviteye ve değişmeye kapalı en katı kısmı olmasına rağmen, belirli bir özre bağlı olarak yerine getirilemeyen ya da ihlal edilen bu zaman ve form şartı, birtakım kolaylaştırma ve ruhsatlarla esnetilerek telafi yoluna gidilmiştir. Bu anlamda Ramazan orucunda tutulamayan bir güne karşılık kaza ve kasten bozulan oruca karşılık ise altmışbir günlük kefarete takdir edilmiştir. Herhangi bir özür olmaksın Ramazan orucunu tutmayan ve tuttuğu orucu bozan kişi şüphesiz, dinin temel vecibelerinden birini hafife aldığı, ramazan ayına ve oruca saygısızlık ettiği için büyük günah işlemiş olur. Mazeret olmadıkça ramazan orucu konusunda titiz davranmak gerekir. Ramazanda mazeretsiz olarak oruç tutmayan kimse günahkârdır ve işlediği bu günahından dolayı tevbe etmesinin gerekliliği şüphesizdir. Kur'an'da çokça zikredilerek önemle üzerinde

³⁰⁷ Nahl, 16/125.

³⁰⁸ Zümer, 39/53.

durulmasından hareketle ibadetlerin en kapsamlısı ve en önemlisi olarak kabul edilen namazın, kasten terki durumunda kazayla telafi imkanından bahsedilirken, tali derecede kalan oruç için bir güne karşılık altmışbir günlük bir telafi yoluna gidilmesinin bir takım haklı gerekçelerinin olması gerekir. Ramazan ayında kasten orucunu bozanlara yönelik bu müeyyidenin kişi-Allah ilişkisi bağlamında ele alınan din/ibadet hürriyetiyle nasıl bağdaştırılacağı da önemli bir sorundur. Öte yandan icra edilmesinin çevresel şartlara önemli derecede bağlı olmasıyla sosyal bir hüviyet kazanan oruç ibadeti, yerine getirilmediğinde herhangi bir ta'zir cezasına konu olup olmayacağı yönüyle de tartışılacaktır.

1) Oruç Kefareti:

İslam dininin farz kıldığı ibadetlerden biri olan Ramazan orucu,³⁰⁹ hastalık, yolculuk vs. gibi sebeplerle tutulamadığında, gününe gün kaza edilmesi gerektiği Kur'an'da geçmektedir: *“Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa ümidi kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir...”*³¹⁰, *“Ramazan ayı insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğru eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun. Kim o anda hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin. Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez. Bütün bunlar sayıyı tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine karşılık, Allah'ı tazim etmeniz, şükretmeniz içindir.”*³¹¹ Bu ayetten hareketle âlimler, hastalık ve yolculuğun oruç tutmayı zorlaştıran yönünü illet olarak alarak, buna kıyasla oruç tutmayı neredeyse imkansız denilebilecek derecede zorlaştıran sebeplerin varlığı durumunda, Allah'tan bir kolaylaştırma olarak, o gün tutulmayıp başka bir gün bunun telafi edilebileceği hükmünü getirmişlerdir.

Ramazan ayında kasten oruç bozmanın dünyevî cezası, bazı rivayetlerden hareketle, sadece kaza ya da bir gün kazayla beraber iki ay oruç tutmak şeklinde kefarete olduğu belirtilmiştir. Bu rivayetler, kaza ve kefarete olmak üzere hadis ve fıkıh kaynaklarında genel hatlarıyla aynı fakat lafızları itibarıyla farklı, bazen de bazı ziyade ve noksanlıklarla nakledilmişlerdir. Konu ile ilgili rivayetlerin bir kısmı başlangıçtan beri

³⁰⁹ Bakara, 2/183, 185.

³¹⁰ Bakara, 2/184.

³¹¹ Bakara, 2/185.

sahih olarak kabul edildiğinden, ayrıca klasik hadis usulü kıstasları itibarıyla tartışılmamış, genel olarak rivayetlerden çıkarılması mümkün olan hükümlerin tespiti cihetine gidilmiştir. Oysa bu rivayetlerin sened ve metin yönünden yeniden değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Ramazan ayında cinsî münasebetle kasten orucunu bozan kimsenin ziharda olduğu gibi kefarete ödemesi gerektiği âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmekle birlikte, kasıtlı olarak yeme ve içmenin de aynı kapsamda değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Hanefî ve Malikîler'e göre Ramazan ayında eşyle birleşen kişi hem kefarete ödemek hem de bir gün kaza etmek zorundadır³¹² ve buna kıyasla kasten yiyip içme de aynı kategoride değerlendirilir. Çünkü burada şehvetlerin her ikisi de aynı şeye, yani orucun bozulmasına sebep olmaktadır. İletleri bir olduğundan (orucun bozulması) her iki durumda da kefarete gerekir.³¹³ Ramazan'da oruç bozmanın kefaretle cezalandırılmasının altında, Ramazan'ın saygınlığına karşı işlenmiş bir suç bulunması yatar. Ramazan ayında oruç bozmak, Ramazan ayına ve Ramazan orucuna yapılmış bir hürmetsizlik olduğu için böyle yapan kimseler için kefarete öngörülmüştür.

Hanefî ve Malikî mezheplerinin konu hakkındaki görüşleri iki açıdan eleştirilebilir. Bunlardan birincisi; her iki mezhebin de kefarete ve hudûd gibi konularda kıyası caiz görmezken kefareti gerektirdiğini düşündükleri böyle bir konuda bu yola başvurmuş olmalarıdır. İkinci eleştiri noktası ise, başvurdıkları kıyas yönteminde kendini göstermektedir. Onlar, iki iftar arasında (kasten bir şey yiyip içme ile cinsî birleşme) bağdaştırıcı âminin yokluğu ve fark büyüklüğü gibi engeller bulunmasına rağmen kıyas yoluna gitmişlerdir. Ayrıca klasik Hanefî kaynaklarında hadis olarak geçen "Kim Ramazanda kasten orucunu bozarsa ona zihar yapan kimseye gerekli olan şey gerekir" sözü hadis olmayıp "kelâm-ı kibâr" kategorisindedir.³¹⁴ Kefaretin başlanılan orucun kasten bozulmasının bir sonucu olduğu, niyet edilmeksizin hiç tutulmayan oruca kefarete gerekmeyeceği yönündeki Hanefî görüş de eleştiren masun değildir. Onlar bu konuda; niyet yoksa oruç da yoktur ve dolayısıyla tutulmayan günlerde oruç bozma suçu

³¹² Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, I, 71; Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Serâi*, Şerîketü Matbûâtî'l-İlmiyye, Kahire 1327, III/97; İbn Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 69; Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf ez-Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî 'alâ Muvattai'l-İmam Malik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1990, II, 229; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 352, 353; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fikr, Şam 1989, II/683

³¹³ Serahsî, *Mebsût*, I/71; İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 71; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 355.

³¹⁴ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, (Sadeleştiren, Yusuf Uralgiray), Ankara 1975, 214, 220.

olmayacağı için kefarete de yoktur demişlerdir.³¹⁵ Bu tarz bir değerlendirmede, ibadeti yerine getirme girişiminde bulunanı hiç girişimde bulunmayana nazaran daha fazla bir cezalandırma söz konusudur. Oysaki ramazan gündüzünde oruç bozmak suç ise, Allah'ın bir emrini ciddiye almamak suretiyle oruca niyet etmemek daha büyük bir suç olsa gerektir.³¹⁶

Şafîî, Hanbelî ve Zahirîler, sadece cinsî ilişkinin hem kaza hem de kefareti, kasıtlı olarak yeme ve içmenin ise sadece kazayı gerektirdiğine hükmetmişlerdir.³¹⁷

Konu hakkında ileri sürülen bir başka görüş ise, her iki durum için de kefaretin gerekmeyp sadece kazanın gerektiğidir. Bu görüş sahiplerine göre nasıl ki bir mü'min namazı kasten terk ettiğinde kefarete gerekmeyp kaza ediyorsa, kasten orucunu bozan da bozduğu orucu kaza etmelidir. Ancak kasten bir farzı terk ettiğinden dolayı da günaha girmiş ve bu günahından dolayı da mutlaka tevbe etmelidir. Ramazan günü kasıtlı olarak oruç bozan kimsenin bu oruç yerine gününe gün kaza etmesi gerekeceğine dair rivayetler sened itibarıyla her ne kadar eleştirilmiş ise de³¹⁸ tabîinden Saîd b. Müseyyeb, Şa'bî, İbn Cüreyc, İbrahim en-Nehâî ve Katâde gibi bazı âlimler, bu görüşü benimsemişlerdir.³¹⁹ Musa Carullah ve bazı çağdaş müçtehidler de aynı görüşü paylaşmaktadır.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisleri dikkate alan âlimlerin çoğunluğu ramazan orucunun bilerek ve mazeretsiz olarak bozulması halinde kefarete³²⁰ gerekeceğini kabul etmişlerdir. Kur'an'da oruç kefareti hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ramazan ayında kasten orucunu bozana kefarete gerektiğini ileri sürenlerin dayanakları Ebu

³¹⁵ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, 222-223.

³¹⁶ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, 223-224.

³¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 353; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Matbaatü'n-Nehdâ, Mısır 1349, VI/185; İbn Kudâme, *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr*, Menâr matb., Mısır 1346, III/ 45-55.

³¹⁸ Yunus Macit, "Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili", <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt5/sayi3/makale/macit.pdf>, (Temmuz 2009), 123-124.

³¹⁹ Buharî, "Savm", 29; Ayrıca bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, c. IV, s. 195-197; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Haydarabad 1967-1983, II, s. 347, 349; III, 111.

³²⁰ Kefaret, dinin belirli yasaklarını ihlal eden kimsenin hem ceza hem de Allah'tan mağfiret dilemek maksadıyla yükümlü tutulduğu köle azat etme, oruç tutma, fakiri doyurma ve giydirme gibi mali veya bedeni nitelikli ibadetlerin genel adıdır. Kefaret, işlenen kusurlu davranış, hata ve günah dolayısıyla Allah'tan af ve mağfiret dileme manasına geldiğinden geniş anlamıyla tövbenin bir türüdür. Kur'an'da bilerek yapılan yeminin bozulması, zihar yemini, hataen adam öldürme, ihramlının avlanması veya tıraş olması şeklindeki dört ihlal için kefarete öngörülmektedir. Kur'an'da zikredilen bu dört kefarete ilave olarak, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisleri dikkate alan âlimlerin çoğunluğu ramazan orucunun bilerek ve mazeretsiz olarak bozulması halinde de -zihar yeminindeki şekliyle- kefarete gerekeceğini kabul etmişlerdir. Kefaret ve çeşitleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Bilmen, *Kamus*, c. III, s. 19; Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 263; Rahmi Yaran, "Kefâret", *DİA*, c. XXV, ss. 179-182; Hasan Güleç, "İslam'da Kefaretler", *DEÜİFD*, 1989, c. VI, ss. 449-473; Beşir Gözübenli, "Kefaret", *Günlük Yaşayış An-siklopedisi*, c. III, ss. 19-24, İstanbul 1997; Nihat Dalgın, *İslam'da Tövbe ve Cezalara Etkisi*, Trabzon 1997, s. 240-253.

Hureyre kanalıyla gelen şu rivayettir: "Peygamber (sav)'e bir adam gelerek: "Helak oldum ya Resûlallah" dedi. Resûlullah (sav): "Seni helak eden nedir?" diye sordu. O zat: "Ramazan gününde eşimle cinsel ilişkiye girdim", cevabını verdi. Peygamber (sav): "Bir köle azad edecek bir şey bulabilir misin?" Buyurdu. Adam: "Hayır", cevabını verdi. Resulullah (sav): "İki ay birbiri arkasına oruç tutabilecek misin?" diye sordu. Adam yine: "Hayır," cevabını verdi. Resulullah (sav): "Öyle ise altmış fakiri doyuracak bir şey bulabilecek misin?" dedi. Adam yine: "Hayır", cevabını verdi. Sonra oturdu. Derken Peygamber (sav)'e içinde hurma dolu bir zenbil getirdiler. Resulullah (sav) o adama: "Bunu (al da) tasadduk et", buyurdu. O şahıs: "Bizden daha fakirine mi? Medine'nin iki taşlığı arasında buna bizden daha muhtaç bir aile yoktur", dedi. Bunun üzerine Peygamber (sav) güldü, hatta yan dişleri göründü. Sonra (o kimseye): "Haydi git bu hurmayı ailene yedir", buyurdu."³²¹ Hadis hakkında Tirmizî, "sahihtir", demiştir.³²² Bu rivayet, metinlerinde bazı farklılıklar olmakla birlikte, genellikle yukarıda mealini verdiğimiz şekil ve formatta kaynaklarda yer almakta ve sened itibarıyla de sahih kabul edilmektedirler. *"Yerine bir gün oruç tut"* ve *"oruçlu olduğum halde"* şeklinde ziyadelerle rivayet edilenler senedleri itibarıyla incelendiğinde, bu ziyadelerin ihticaca mesned olmayacağı kanaati öne çıkmaktadır.³²³

Rivayette geçen orucunu kasten bozana yönelik olarak Hz. Peygamber'in önerdiği seçeneklerin Kur'an'da geçen zihar³²⁴ kefaretiyle aynı olduğu görülür. Zihar ile ilgili hususlar Mücadele suresi 3 ve 4. ayetlerinde şu şekilde ifade edilmektedir: *"Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Kim (köle azat etme imkanı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce ardı ardına iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar Allah ve Rasûlüne hakkıyla iman edesiniz diyedir. İşte bu, Allah'ın hudududur. Kâfirler için ise pek elemli bir azap vardır."*

Zikredilen hadis ile Mücadele suresinin 3. ve 4. ayeti arasındaki bu uygunluk akıllara şu soruyu getirmektedir: Şari' (Hz. Peygamber), eşyle cinsî birleşme suretiyle

³²¹ Buhari, "Savm", 30; "Hibe", 20; "Nefakât", 13; "Keffârât", 2-4; "Edeb", 68; Müslim, "Sıyam", 81-82; Ebû Dâvûd, "Savm", 38; Tirmizî, "Savm", 28; İbn Mâce, "Sıyam", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 241, 273, 281, 516.

³²² Tirmizî, "Savm", 28.

³²³ Yunus Macit, "Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili", 136.

³²⁴ Zihar, kocanın eşini nesep, süt veya evlilikten dolayı kendisi ile evlenilmesi ebediyen haram olan bir kadının tamamına veya kendisine bakılması caiz olmayan bir organına benzetmektir.

orucunu bozan bir insanın zimmetine niçin özellikle zihar kefareti yüklemiştir? Oruç bozma ile zihar günahı arasında acaba bir münasebet mi var? Nitekim Musa Cârullah Bigiyef, konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ramazan gündüzünde oruca saygı göstermeden onun hürmetine karşı suç işlemiş olan bir adamın bir köle azat edecek kadar yahut 60 yoksulu doyuracak kadar zenginliği bulunmamış ise de, şüphe yok ki onun vücudu sağlıklı, kuvvetli ve gayet faal demektir (...) Öyle ise fakirliği sebebiyle köle azad etmekten veya 60 fakiri doyurmaktan aciz olan o oruç bozan adama Şârî Kerîm, iki ay orucu, tayinle niçin yükletmemiştir? Orucu bozma suçu ile zihar suçu arasında acaba bir münasebet mi var?"³²⁵. Bu görüş sahiplerinin Ebû Hüreyre hadisini duymamış olmaları veya Hz. Peygamber'in söz konusu durumdaki taleplerinin emir anlamı taşıyacağını görememiş olmaları uzak bir ihtimaldir. Hadisin başka bir bağlamda varid olduğu düşüncesi ise -Musa Cârullah'da olduğu gibi- aklımıza zihar ile ilgili Seleme b. Sahr rivayetini getirmektedir.

"Ben, bir başkasında rastlanmayacak derecede kadın mevzuunda zaafî olan bir kimseydim. Ramazan ayı girince hanıma temas ediveririm diye korktum ve Ramazan boyu devam edecek bir zihârda bulundum. Gece bedeninden bir yer açılıp bana göründü ve ben de dayanamayarak üzerine atıldım. Sabah olunca yakınlarıma gidip durumu haber verdim. Ve: "Benimle Resûlullah'a gelin (durumumu sorayım)" dedim. -"Vallahi hayır! Gelmeyiz!" dediler. Resûlullah'a tek başıma gittim, durumu haber verdim. -"Yani sen böyle mi yaptın ey Seleme?" buyurdular. Ben: -"Evet, ben öyle yaptım! Evet, ben öyle yaptım. Ancak Allah'ın emri karşısında sabırlıyım, Allah size her ne göstermişse onu bana hükmedin!" dedim. -"Bir köle âzad et!" emrettiler. Ben: -"Sizi hak peygamber olarak gönderen Zât-ı Zülcelâl'e yemin olsun şundan başka rakabem yok" deyip rakabeme elimle şaplattım. -"Öyleyse peş peşe iki ay oruç tutacaksın!" buyurdular. Ben: -"Ama ben bu günahı oruç yüzünden işledim, (dayanamam)!" dedim. -"Öyleyse, altmış fakire bir vask kuru hurma taksim et!" buyurdular. -"Seni hak peygamber gönderen Zât-ı Zülcelâla yemin olsun (ben ve hanım, her) ikimiz aç ve yiyeceksiz olarak geceyi geçirdik" dedim. (Hz. Peygamber bu sözüm üzerine): -"Benî Zureyk'in sadaka mallarına bakan memura git, o miktar (hurma)ı sana versin, sen altmış fakire yedir. Geri kalanını da sen ve ailen yeyin" buyurdular. Ben kavmime döndüm. Onlara: "Sizden zorluk ve bed fikir gördüm.

³²⁵ Musa Cârullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, 215.

Resûlullah'da ise genişlik ve güzel fikir buldum. Bana sadakanızdan verilmesini emretti! dedim."³²⁶

Zihar konusundaki bu hadisler bütün tarikleri ve şahitleri ile sahih kabul edilmiştir.³²⁷ Ramazanda orucunu kasten cinsel ilişki ile bozanların durumu ile ilgili olarak rivayet edilen hadislerle ziharla ilgili olarak nakledilen ve Seleme b. Sahr'ın başından geçtiğini söylediği olayın muhtevası birbirine oldukça benzemektedir. Cinsel ilişki ile kasten orucu bozmanın kefareti gerektireceğini savunanlar zikredilen iki olayın ve dolayısıyla olayın başından geçtiği şahsın farklı olduklarını savunurken, kefaretin gerekmeceğini savunanlar ise, her iki olayın da aynı ve ziharla ilgili olduğunu, ilk rivayette olayın baş kısmının atlanmış olduğunu öne sürmüşlerdir. Buradan hareketle konunun açıklığa kavuşmasının, rivayetlerde geçen bu iki olayın aynı olup olmadığının tespitine bağlı olduğu söylenebilir.

Kaynaklarda geçen bilgilere göre³²⁸ zihar ve oruç kefareti konu olan şahısların her ikisinin de aynı isim ve aynı kabileden olmaları gerçekten bir tesadüf kabul edilebilir mi? İbn Hacer, oruç kefareti konu olan olayın ramazan gündüzünde, zihar olayının ise ramazan gecesinde vuku bulduğu gerekçesiyle, bu iki olayın birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, her iki olay kahramanının aynı kabileden olmaları, aynı kefaretle emir olunmaları ve her ikisinin kefareti edaya muktedir olamamaları, hadiselerin aynı olmasını gerektirmez.³²⁹ Ancak, oruç kefareti ile ilgili rivayetlerde söz konusu edilen "gündüzleyin" ve "oruçlu olduğum halde" ziyadesiyle nakledilen rivayetlerin sened itibarıyla diğer rivayetlere tercih edilmesini gerektirecek haklı bir gerekçe bulunmadığından İbn Hacer'in ileri sürdüğü bu gerekçe, üzerine hüküm inşa edilebilecek sağlamlıkta değildir. Dolayısıyla, bunların aynı olay olma ihtimali oldukça yüksek olduğu söylenebilir. Her iki konudaki hadis metinlerinde yer alan bazı detaylar ve kaynaklardan

³²⁶ Ahmed, *Müsned*, c. IV, s. 37; Dârimî, "Talak", 9; Ebû Dâvûd, "Talâk", 17; Tirmizî, "Tefsir", 58; İbn Mâce, "Talâk", 25; Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1411/1990, II, 221, no: 2815.

³²⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 221, no: 2815; Macit, "Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili", 145.

³²⁸ Yunus Macit, "Kasten Oruç Bozmanın...", s. 146'dan naklen Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, IV, 294; Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî Ebû'l-Fazl, *İzâhü'l-İşkâl*, (thk. Bâsim el-Cevâbire), Kuveyt 1408, 104, no: 140.

³²⁹ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî bi-Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, (thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), I. Baskı, Beyrut 1414/1993, 419; *Fethu'l-Bârî*, IV, 670.

edinilen bilgiler bu ihtimali desteklemektedir. Başka bir ifade ile bu benzerlik böyle bir bağlam kurmaya müsait görünmektedir.³³⁰

Rivayetlerde geçen iki olayın da aynı olduğunu ve dolayısıyla zihar kefaretiyle alakalı olup Ramazan'da oruç bozmakla ilgisinin olmadığını gösteren ihtimaller oldukça yüksektir. Bu ihtimalleri ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Özellikle Ebû Hüreyre'nin rivayetinde zihar ile ilgili bir ayrıntının olmaması ve zihar yaptığı kadınla gece ilişkiye girip daha sonra doğal olarak gündüz vaktinde durumunu Hz. Peygambere aksettirmiş olması, daha sonraki ravilerin haklı olarak cima olayının oruçlu halde gündüz vaktinde vuku bulduğunu anlamalarına sebep olmuştur. Bu durumun idrâc olarak hadis metninde yer alması muhtemeldir.

b. Oruç kefareti için delil olarak kullanılan hadisin sahâbî ravisi Ebû Hüreyre çok hadis rivayet etmesi ve hafıza yönünden de çok kuvvetli olması ile tanınan bir kimsedir. Bununla birlikte, zaman zaman naklettiği rivayetlerin tamamını duymamış olabileceği hususunda eleştirilmiştir.

c. Adam, köle azat edecek zenginlikte olmadığı için kendisine ikinci olarak iki ay oruç tutması söylendiğinde, oruç sebebiyle kefaretlilik bir durumla karşı karşıya kaldığını söyleyerek mazeret beyan etmektedir. Nitekim zihar kefareti ödemek zorunda olan kişi gece-gündüz iki ay boyunca eşiyle birlikte olamayacaktır. Böyle bir kişinin bu durumda iki ay sabredememe gibi bir mazeret ileri sürmesi anlaşılabilir. Ancak oruç kefaretinde ramazanın her gecesinde eşiyle birlikte olma imkânı bulabilen, sağlıklı olduğu halde ramazan gündüzünde oruçlu olduğu saatlerde eşinden ayrı kalmanın zorluğunu ileri süren bir kişinin bu mazeretinin kabulünün anlaşılabilir bir yönü yok gibidir.

d. Oruç kefareatine yönelik rivayetlerin bir kısmının sonunda yer alan "yerine bir gün oruç tut" ilavesi sıhhat itibariyle ihticaca elverişli değildir. Bu da olayın zihar ile ilgili olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Çünkü ziharda cinsel ilişki gece gerçekleştiğinden ayrıca bir günlük kaza söz konusu değildir. Eğer olay zihardan farklı bir şekilde gerçekleşmiş olsaydı, kanaatimizce bu durum sahih bir şekilde bütün rivayetlerde yer alacaktı.

³³⁰ Macit, "Kasten Oruç Bozmanın Cezası...", 147.

e. Bir başka açıdan bakılacak olursa, ziharın kefareti, ayetle sabittir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in lisanından sabit olmuş olan kefareti, ayette sabit olmuş kefarete hamletmek uygun olacaktır.³³¹

Sonuç olarak; oruç kefareatine mesned teşkil eden rivayetlerin Ebû Hüreyre'den sahih isnadlarla, İbn Ömer, İbn Amr, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ali b. Ebî Talib'ten de sahih olmayan isnadlarla nakledildiği tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmında "gündüzleyin", "oruçlu olduğum halde" ve "yerine bir gün oruç tut" gibi ziyadeler yer almaktaysa da bunların senedleri, üzerine hüküm bina edilebilecek kuvvette değildir. Rivayetlerde geçen olayın içeriği ise özetle şu şekildedir: Seleme b. Sahr hanımına bir ramazan ayında ziharda bulunmuş, daha sonra bu ziharın kefareti ödemediği hanımıyla cinsel ilişkide bulunmuştur. Durumuyla ilgili olarak çevresindekilerle istişare ettikten sonra, kesin bir hüküm alabilmek amacıyla Hz. Peygamber'e gelerek yaptıklarını anlatmış, o da kendisine yapması gerekenleri söylemiş olup, bu esnada aralarında zikredilen konuşma geçmiştir. Hz. Peygamber'in etrafında bulunanlardan özellikle Ebû Hüreyre bu olayı sadece mescitte geçen kısmıyla ve duyabildiği kadarıyla hikâye ederek anlatmıştır. Bize göre, Ebû Hüreyre olayın tamamını anlatmamış, özellikle zihar ayrıntısını gözden kaçırmıştır. Hz. Aişe olayın tamamına muttali olamamış sadece son kısmını anlatmıştır. İbn Abbas ise, olayı zihardan bahisle ve kısa bir özet halinde nakletmiştir. Aslında bütün bunlar aynı olayın farklı bakış açılarıyla, farklı kişiler tarafından duyulup anlaşılabilirdiği kadarıyla anlatılmasından başka bir şey değildir. Bu farklı anlatışlar, tabiîn ve sonrasındaki ravilerin anlatımlarındaki tasarruflardan da kaynaklanmış olabilir. Bu kadar farklı anlatımların yer alması böyle bir ihtimali de akla getirmektedir. Gerçek olay, Seleme b. Sahr'ın anlattığıdır ve dolayısıyla rivayetlerin ramazan gündüzünde orucunu kasıtlı olarak bozanlarla bir ilişkisi söz konusu değildir.³³²

Genel olarak farz ibadetler yerine getirilmediğinde büyük bir günah işlenmiş olur; bu günahın telafisi ise ancak Allah katında kabul gören tevbe ile gerçekleşir. İbadetlerin ağırlıklı olarak Allah'a karşı olan vazifeler (Allah hakkı) kategorisinde yer alması, ihmalkarlık veya başka bir sebeple yerine getirilmediğinde affetme yetkisinin de O'nda olmasını gerektirir. Bunun da en uygun yolu öncelikle bağışlanma talebinde bulunarak bir daha böyle bir hatanın işlemeyeceğine dair söz verme –ki “tevbe” kavramı bunu karşılamaktadır- ve sonrasında bu hatayı telafi yoluna gitmedir. Kur'an'da çokça geçen

³³¹ Macit, “Kasten Oruç Bozmanın Cezası...”, 143-150; Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, 217, 218.

³³² Bu değerlendirmeler için bkz. Yunus Macit, “Kasten Oruç Bozmanın Cezası...”, 147-152.

tevbeden sonra durumun düzeltilerek gerçekleştirildiği amel-i salih bunun en güzel ifadesidir. Yerine getirilmeyen bir ibadeti kaza etme de, her nekad zamanında yerine getirilmesi gereken ibadeti (eda) tam anlamıyla karşılamasa da, yüksek oranda af ümidini barındırması yönüyle oldukça önemlidir. Kasıt olmaksızın herhangi bir özür sebebiyle yerine getirilmeyen ibadeti telafi etme gayretidir ve İslam'ın İnsan önüne serdiği geniş müsamahanın bir göstergesidir.

Kasıt olsun-olmasın kılınmayan bir vakit namazının telafisi, o vakte en yakın bir zamanda kaza edilmesi iken, tutulmayan bir günlük oruca karşılık kaza ve altmış günlük kefarete takdir etmek pek de mantıklı görünmemektedir. Buna, delil olarak ileri sürülen rivayetlerin problemlili olması da eklenince, oruçta kefaretin ceza olmak sıfatıyla meşruiyeti kendiliğinden ortadan kalkmaktadır. Oruç tutmaya mani herhangi bir durum karşısında İslam önermiş olduğu geniş ruhsatlarıyla tıkanıklıkları noktalarda insanlara yardım etmiştir. Buradan hareketle kazanın vucubiyetini bir lütuf ve müsamaha olarak görmek gerekir. Eğer bir farz ısrarla *kasten terk edilmemişse* kaza tedarik hükmünde olabilir. Farzın vakti geçtikten sonra onu tekrar iade etmenin imkanı olamayacağından kazanın yersiz ve anlamsız olduğunu savunmak yanlıştır³³³ ve bu tutum, gayet geniş olan Rahmet-i İlahiyyeyi dondurmaya anlamına gelir.³³⁴ Kasıtlı olarak bir ibadeti terk edenle, istem dışı, gayri ihtiyarı bir sebepten dolayı terk edenin durumu arasında elbette ciddi anlamda fark vardır. Kaza bu birinciler için, “nasıl olsa geçti” kayıtsızlığını önlemeye ve ibadeti gerçekleştirememede sözkonusu olabilecek ihmalkarlık payını ortadan kaldırmaya matuf iken, ikinciler için hatanın farkına varma ve af dilenmenin bir ifadesi olma hükmüne bürünmektedir. Kasıtlı ve bilerek terk edilen bir oruç, ona aldırış etmeden, hakaret edercesine, onu küçük görürcesine yapılan bir davranış mahiyetinde olduğundan, onun telafisinde asıl olan, kafaletten de üstün olan tevbe ile af dilenmedir.³³⁵ Kaza sadece bunun yollarından biridir ve son tahlilde affedip etmeme tamamen Allah'ın iradesine kalmaktadır.

³³³ Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre, Hz. Peygamber "Her kim ramazandan günlerinde orucunu özürsüz ve hastaliksız olduğu halde bozarsa, ömrü boyunca devamlı oruç tutacak olsa bile, o günün borcunu hakkıyla ödeyemez" buyurmuştur. (Bkz. Buhârî, "Savm", 29; Tirmizî, "Savm", 27; Ebû Dâvûd, "Savm", 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul-1413/1992, c. II, s. 386; 442; 458; 470; Dârimî, "Savm", 18.) Burada verilmek istenen mesaj, bozulan orucun asla telafi edilemeyeceği değil, önemsiz gerekçelerle ramazan orucunu bozmanın ciddi bir kayıp olacağıdır.

³³⁴ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, 225.

³³⁵ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I*, Ankara 1993, 27.

2) Oruçla İlgili Ta'zir Cezası:

Oruç, diğer ibadetler gibi, kişisel boyutta kalan yönüyle (kişi-Allah ilişkisi) tamamen özgürlük alanına girerken, dolaylı da olsa topluma akseden belirli bazı yönleriyle de bir takım sınırlamalara konu olabilmektedir. Kişi bu ibadetini yerine getirirken ciddî bir nefis imtihanından geçer. Onun bu imtihanda başarılı olması, öncelikle kendi kişisel gayretine sonrasında çevresinin bu konuda göstereceği duyarlılığı bağlıdır. Çevresel koşullar, ibadetin arzulanan şekilde gerçekleştirilme imkânını kolaylaştırabileceği gibi zorlaştırabilir ve hatta ortadan kaldırabilir de. Oruç ibadetinin bu özelliği, onu bireysel boyuttan çıkararak toplumsal boyuta taşımakta, sadece oruç tutan kişi değil, oruç tutsun tutmasın çevresindeki kişiler de belli sorumluluklar altına girmektedir. Kişi –uhrevî sonuçlarına ve dünyevî kayıplarına katlanmak suretiyle- bir ibadeti yerine getirip getirmemekte hür iken, başkasının ibadetine saygı gösterme anlamında bir takım ahlâkî sorumluluklarla mükelleftir. Oruç tutmama hürriyetinden istifade etmek, oruç tutanlara karşı saygısızca tavırlar içerisine girme hürriyetini vermez. Dolayısıyla bir ibadeti yerine getirmeme anlamındaki hürriyetin, o ibadete ve ibadeti yerine getirenlere karşı sergilenecek saygı anlamındaki ahlâkî ilkelerle sınırlı olduğu söylenebilir.

Hanefî ve Mâlikîler, ramazan ayına ve ramazan orucuna yapılmış bir hürmetsizlik olduğu için, ister cinsî münasebet ister yeme içmeyle olsun, ramazanda kasten orucunu bozanlar için kefarete (altmışbir gün) gerektiğini savunmuşlardır. Kefarete, Allah'ın yasaklarını ihlal etme sonucu, bir tevbe olarak, kişinin kendini Allah'a affetirme gayretidir. Orucunu kasten bozarak Allah'a ve emirlerine karşı saygısızlık eden kişiye kefarete gerekip gerekmeyeceğini yukarıda delilleriyle beraber açıklamaya çalıştık. Ramazanda oruç tutmak, ibadet ve dolayısıyla din hürriyeti kapsamında değerlendirildiğinden dileyen bu emri yerine getirir, dilemeyen getirmez. Kişi oruç tutup tutmama açısından serbesttir. Ancak, oruçlunun bu ibadetini yerine getirirken zorlanmasına ve güçlük çekmesine sebebiyet verecek bir takım tavırlar sergilemek, ahlâkî anlamda bir saygısızlık olduğu gibi, hukukî anlamda da ibadet hürriyetini kısıtlayıcı bir tutumdur. Kasıtlı olarak ve sırf oruçluya eziyet çekirme amacını güden davranışların ahlâkî ve hukukî sınırlamalara konu olması kaçınılmazdır. Ancak tercihini oruç tutmama yönünde kullanan bir kimseye “niçin tutmadığı”nın hesabı sorulamayacağı gibi, bir kasıt olmaksızın, alenen de olsa, yeme-içme dahil zaruri ihtiyaçlarını karşılamasına müdahale edilemez.

Klasik fetâvâ kitapları incelendiğinde, ramazanda gündüz vakti, herhangi bir özür olmaksızın, kasten yemek ve içmek, kimilerince *dine ihanetle* eş tutulduğundan,³³⁶ kimilerince de *dini istihza* olarak algılandığından³³⁷ ta'ziri gerektiren bir suç olarak ele alınmıştır: “Günah ve isyanda hürriyet iddiasında olanlar şer'an hür ve muhtar değildirler. Bunlara “emr-i bil maruf nehyi anil münkerde bulunmak, yani namaz kılmayanları kıldırmak, oruç tutmayanları tutturmak, içki içenleri, kumar oynayanları, zina ve livata işleyenlere nehy eylemek ve eğer tutmazlarsa daire-i meşrûiyette *ta'zîr ve tekdîr etmek mutlaka üzerlerine vaciptir.*”³³⁸ Böyle bir hükme varılmasındaki sebep, hakkında haddin sözkonusu olmadığı bütün günahların ta'zîri gerektirdiği düşüncesidir:³³⁹ “Ramazan'da içki içen bir Müslüman'a önce had, sonra haps, sonra da Ramazan'da iftar ettiği için (orucunu bozduğu için) ta'zir gerekir.”³⁴⁰ İncelediğimiz Fetâvâ kitapları, bu kişiye uygun görülen ta'zir cezasının ‘katl’ yani öldürme olması gerektiği noktasında görüş birliği içindedir. Bezzâzî'nin Fetâvâsı³⁴¹ esas alınarak hükümlerde bulunan bu kitaplarda, hemen hemen aynı olmak üzere, şu ifadelere rastlanmaktadır: “Zeyd, Nehâr-ı ramazanda bilâ ömr, müteammiden ekl ve şürib eylese Zeyd'e ne lazım olur? Elcevâb: Katli meşru'dur.”³⁴² Aynı zamanda ramazanda şehvetle birini öpmenin de kazayı değil, ta'ziri gerektireceğine dair hükümler de bulunmaktadır.³⁴³ Kayıtlarda ayrıca, ramazan gününde oruçlu iken isteyerek ve bilerek içki içene, kaza, kefarete, hadd-i şürib ve ta'zîr gerektiği, bu ta'zir cezasının ise ‘ölüm’ olduğu belirtilmiştir.³⁴⁴

Ta'zir cezaları, içinde bulunulan sosyo-kültürel şartların etkisinde tarihsel olanla kayıtlı devlet başkanı tarafından takdir edilen cezalardır. Sadece o günün şartlarıyla alakalı ve şartların değişmesiyle de değişen bu cezalar, bütün zamanlar için geçerli evrensel bir norm olarak algılanmamalıdır. İbadetlerde hakim olan gönüllülük esası onu, beşerî bütün baskı ve zorlamalardan uzak kılar. Dolayısıyla özel (kişi-Allah ilişkisi sınırında kalan ve sosyal alana taşmayan) anlamıyla ele alındığında hiçbir ibadet, hangi derecede olursa olsun cezaya konu olamaz. Dolayısıyla kişi, uhrevî sonuçlarını göze almak suretiyle, oruç

³³⁶ Ali Efendi, *Fetâvây-ı Alî Efendi*, Matbaâtü Âmire, İstanbul 1278, 7-8.

³³⁷ Seyyid Hasan Re'fet İbnü'l-Hâcî İbrahim Rüştî, *Fetâvay-ı İbn Nüceym*, yy., 1289, 19.

³³⁸ Mehmed Fevzî Kureyşîzade, *Hakikatü'l-Hürriyye*, yy., ty., 7.

³³⁹ Ali el-Mürtezâ, *İlâveli Mecmuât-ı Cedîde*, Matbâatü Hayriye, yy., 1329, 48.

³⁴⁰ *Fetâvay-ı İbn Nüceym*, 20.

³⁴¹ *Fetâvây-ı Bezzâziyye*, (el yazması nüsha), 27/a.

³⁴² Ali Efendi, *Fetâvâ*, 19; Ali el-Mürtezâ, *İlâveli Mecmuât-ı Cedîde*, 48. sayfanın kenarında; Krş. *Fetâvay-ı İbn Nüceym*, 19; *Fetâvây-ı Abdürrahim*, Dârü'l-Tıbbâtü'l-Ma'mûre, İstanbul 1243, I, 64; Mehmed Fevzî Kureyşîzade, *Hakikatü'l-Hürriyye*, 7-8.

³⁴³ Ali el-Mürtezâ, *İlâveli Mecmuât-ı Cedîde*, 48, 49.

³⁴⁴ Ebu'l-Fazl Abdullah Efendi el-Yekîşehrî, *Behcetü'l-Fetâvâ*, Tıbbâtü'l-Âmire, yy., 1276, 39.

ibadetini yerine getirip getirmemede serbesttir; oruç tutmadığından dolayı sorgulanamaz ve oruç tutmaya zorlanamaz. Ancak bu ibadetin (zarûrî) zahmetsiz bir şekilde yerine getirilmesi, hâcî ve tahsînî hükmündeki çevresel şartlara bağlı olduğundan, oruç tutmayanlardan en azından, ahlâkî anlamda bir duyarlılık ve sağduyu beklenebilir. Bu anlamdaki bir talep, ‘baskı’ ya da ‘hürriyet kısıtlaması’ olarak değerlendirilemeyeceği gibi, böyle bir talebe verilen olumsuz cevaplar da -dinî ve ahlâkî anlamda kınama hakkı saklı kalmakla birlikte- herhangi bir cebr ya da ceza konusu olamaz.

Her toplum (çevre, grup, cemaat, köy, mahalle, hatta aile) kendi gerçekliğini yarattığından ve o çevrede yaşayanlar da bu toplum gerçekliğinin etkisini üzerlerinde hissettiklerinden, bunların ‘baskı’ adı altında yasaklanıp ortadan kaldırılması doğru değildir. Bu tür bir baskı, ancak toplumun kendisi ortadan kalktığında yok olabilir. Toplum var oldukça, yasaları, ahlâkı, estetiği, dini, felsefesi kısacası değerleriyle kendini, o topluma tam dahil olmayanların, farklılaşanların üzerinde duyuracaktır. Bu etkinin kimilerince baskı gibi algılanması mümkündür ama bu durum kaçınılmazdır. Yerleşik dinlerin de koyduğu emir ve yasakların toplumla ilgili bir nedeni mutlaka vardır. Alkolün yasaklanması ile orucun zorunlu kılınması örnek olarak alındığında her ikisinde de gerek kişilerin gerekse bir bütün olarak toplumun maslahatlarını gözetme söz konusudur. Buna rağmen alkol kullanan ve oruç tutmayan kişilerin de bulunduğu bir toplumsal yapılanmada uzlaş, ötekine karşı korunan bir mesafeyle birlikte, sahip olunan farklı değerlere karşı gösterilecek anlayış ve saygıyla, herkesin herkesi eşit kabul ettiği ve ona hayat hakkı tanıdığı bir dünya görüşüne sahip olmakla ancak gerçekleşebilir. Kişiler bazen ‘ulusal yarar’, bazen ‘sağlık’, bazen ‘din gerçeği’ ya da ‘buyruğu’ adına öteki bellediklerinin yaşam alanlarını yasaklayıp dolaylı baskılarla sınırladıkça, her kesimde doğal olarak kendi içine kapanma refleksi gelişecek ve yine doğal olarak toplumsal uyumun ve bütünleşmenin tam tersi hız kazanacaktır. Hukukun kefâleti altında özgür, eşit bireyler olarak ortak paydalar etrafında yaşamak yerine vazgeçemediği ayrıcalıklarını sürdürebilmek için hukuku bile delik deşik etmekten çekinmeyen bir saltanatın, toplumsal uzlaş adına verebileceği hiçbir şey yoktur. Zira toplumsal uzlaş, herkesi “bizim gibi yaparak” değil; herkesin seçeneklerinde özgür olmasıyla sağlanabilir. Kamu menfaatinin (maslahat-ı amme) zedelenmesi durumunda ise kişilerin göstereceği tepkinin, anayasanın belirlediği dilekçe hakkını kullanarak sivil bir insiyatif sergilemek suretiyle devleti görevini yapmaya davet etmekle sınırlı kalması da bu uzlaşya katkı sağlayacaktır. Devletin de bu konuda,

taleplere karşı duyarsız kalmaması, kişi ve kamu haklarını karuma noktasında hassas davranması önem arz etmektedir.

d. Zekât

1) Bireyden Topluma Akseden Bir İbadet Olarak Zekât:

İbadetler, esas itibarıyla kul ile Allah arasında kalan ve kişinin yaratıcısına karşı duyduğu saygı, itaat ve ta'zimi simgeleyen birer davranış ve yaşayış biçimidir. Kişinin ahlâkî yönden eğitimi merkeze alan ibadetlerin etki ve sonuçlarının, insan ilişkilerinin ve toplumsal yapının iyileştirilmesini sağlamak gibi fonksiyonlarının da olması, onu sırf bireysellikten çıkararak kişilerarası boyuta taşımıştır. İbadetin genel tanımı da bunu gerektirmektedir: İbadet, "Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla -ister bireysel, ister toplumsal anlamda- yapılan, yapılmaya çalışılan ve hatta niyetlenen herşey"dir. Hayatın her anının bu şuurla düzenlenmesi gerektiğini salık veren Kur'an, böylece insanlara bir hayat felsefesi telkin etmektedir. Oradan çıkarılan en temel mesaj ise; "takva" şuuruyla sorumluluklarının bilincine varmış bireylerden oluşan, "tevhid" ve "ahlâk"a dayalı sosyal, ekonomik toplum düzenidir. Fertten başlayarak toplumu ıslah amacını güden bu düzende, *tevhid*, *takva* (ahlâkî sorumluluk) ve *adalet* tam ve eksiksiz bir sistemin ana mihrini oluşturur.

Kur'an'ın hedeflediği ahlâkî toplumun oluşturulmasında temel motivlerden belki de en önemlisi bütün dinlerin en temel inancı ve vahyin değişmez özü olan "tevhid"dir. Tevhid, Allah'ın birliği inancından yola çıkarak hiçbir fark gözetmeksizin bütün insanların temelde birliğini ve insanlık değeri açısından eşitliğini ifade eder.³⁴⁵ Kur'an insanların tek bir nefisten yaratıldığını ve ondan da diğer nesillerin türediğini³⁴⁶ ifade ederek aslî eşitlik ve birliğe vurguda bulunurken, ayrılık ve kopuşların sonradan oluştuğunu³⁴⁷ ortaya koyar. Arızî olan bu ayrılıklara prim verneyen Kur'an, "...Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız takvaca en üstün olanınızdır"³⁴⁸ diyerek asıl üstünlüğün adresine göndermede bulunmuştur.

İslamın öncelediği tevhid anlayışının çıkış noktası olan Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla birliği anlayışının insana yansıması *fitrat* (yartılıştaki birlik) düşüncesiyle kendini

³⁴⁵ Taner Akçam, *İşkenceyi Durdurun! İnsan Hakları ve Marksizm*, 1. baskı, İstanbul 1991, 24.

³⁴⁶ Nisâ, 4/1; A'raf, 7/189

³⁴⁷ Yûnus, 10/19; krş. Bakara, 2/213.

³⁴⁸ Hucûrât, 49/13.

gösterir. Fıtrat, bir yandan "insanların aynı varoluşsal hamurdan yapılı olmaları"nı³⁴⁹ ifade ederken diğer yandan "her türlü ahlâkî bozukluktan (günah) uzak bir şekilde yaratılmayı" ihsas eder. Allah insanı her ne kadar nötr (tarafsız) bir fıtratta yaratmış ise de, ona hem iyiye hem de kötüye eğilim gösterebilecek bir kapasite vermiş ve bu kapasitenin ne yönde kullanılması gerektiğini "aklı"na ve "sağduyusu"na bırakmak suretiyle, sorumlulukla birlikte varolabilen bir özgürlüğü bahşetmiştir.³⁵⁰ Kişinin "iyi" ve "kötü"ye karşı geliştirebileceği en önemli nitelik, onu ahlâkî bozukluk anlamındaki kötülöklere karşı koruyacak en kuvvetli kalkan *takva*dır.

Takva, "cezalandırmaya yol açacak davranışlara karşı kendini korumaya almak"tır. Takvanın yöneldiği varlık Allah olduğundan onun, "Allah bilinci" ya da daha net bir ifadeyle "keskin bir sorumluluk bilinci" şeklinde anlamlandırılması daha uygundur.³⁵¹ Bu bilinç, takvanın nesnesine (Allah) karşı duyulan ilginin (neticesinde elde edilen bilginin) mahiyetine ve derecesine göre anlam kazanır.³⁵² Takvanın en önemli işlevi insana kendisini doğru bir biçimde inceleme ve doğruyu yanlıştan ayırdetme gücü vermesidir. "O, insanın kendisi ve davranışları hakkında doğru yargılar vermesini sağlayan bir iç meşaledir."³⁵³ Bu meşaleye anlamını (ışığını) veren ise, insan fıtratına yerleştirilmekle birlikte Kur'an'la desteklenmeye ihtiyaç duyan ahlâkî öğretilerin bütünüdür. Temelde eşit imkân ve kaabiliyetlerde yaratılmış olan insanların bu öğretileri ne oranda sahipleneceği, sonuçlarına katlanmak şartıyla tamamen kişisel tercihlere bırakılmıştır. Tercihlerin gerçek rengini belirleyen ise, Allah'a ve ahiret gününe iman gibi iki gaybî unsurun itici gücüdür.

Kişisel düzeyde sorumluluk bilincine (takva) sahip fertler yetiştirmeyi hedef edinen Kur'an böylece, gerçekleştirmeyi arzuladığı 'ahlak toplumu'nun oluşmasına doğru ilk adımı da atmış olmaktadır. Fertlerde gerçekleştirilmesi istenen sorumluluk bilinci ancak toplumsal bir çerçevede gerçek ifadesini bulacağından takva, ferdîlikten toplumsallığa geçerek toplumsal bir anlam kazanır. Takva kavramı böylece bireysel ve içsel yaşantı anlamında "özgürlük"e konu olurken, ikinci bir unsurun (insan, tabiat, hayvan, vs.) katılımıyla tamamen bir sorumluluk ve sınırlılık alanı haline gelir. Bütün bunları dikkate aldığımızda *takva*, insanın hem ferdî, hem de toplumsal planda ahlâk kanununa ahlâkî

³⁴⁹ Ş. Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, 110.

³⁵⁰ Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, 26.

³⁵¹ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara 2000, 230.

³⁵² "Kulları içinden ancak âlim olanlar Allah'tan (gereğince) korkar." ayeti bu anlamı ifade etmektedir. Bkz. Fâtır, 35/28.

³⁵³ Çiftçi, a.g.e., 231.

mukabelesi olarak nitelendirilebilir. Bu da doğrudan doğruya toplumsal davranışlarla ilgilidir. O, ahlâkî sınırları aşmamayı ve bu sınırların dengesini ihlal etmemeyi gerektirir.³⁵⁴

Fıtratla başlayıp takvayla devam eden insanın tevhid serüveni, "öteki"ne karşı takınılması gereken tavrı belirlediğinden, kalkış noktası her ne kadar birey de olsa, yöneldiği hedef ahlâkî bir toplumun oluşturulmasıdır. Onun yukarıda açıklamaya çalıştığımız "ahlâkî" içeriğine ek olarak "siyasî, hukûkî, iktisâdî vs. bütün sosyal ilişkiler" düzleminde gerçekleşen bir diğer boyutu daha bulunmaktadır ki buna "sosyal ayrıcalıkların yokluğu" prensibi de diyebiliriz. Tek bir Allah'ın mahlûku, kulu olma ve O'na karşı sorumlu olma noktasında eşit olan bütün insanlar, siyasî, hukûkî, iktisâdî vs. gibi alanlarda da eşit hak ve sorumluluklara sahiptir. Tevhid ilkesine gönülden bağlanan herkes, Allah'ın dışındaki herhangi bir şeye kulluk etmekten kurtularak hür kişilerin sahip olduğu bütün hakları elde eder. Bu anlayışın hakim olduğu toplumda herkesin hür ve eşit olması doğal bir sonuçtur.³⁵⁵ İyilik ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci hariç, insanlar arasındaki değer/kıymet farklılığını ortadan kaldıran Kur'an, mutlak mülkiyeti de Allah'a has kılarak iktisâdî anlamdaki zenginliği³⁵⁶ izafileştirmekte, büyük bir sorumluluk yükünü de beraberinde getiren "emanet"e dönüştürmektedir. Dolayısıyla hiç kimse kendisine emanet olarak verilen gücü kullanarak diğer insanlar üzerinde mutlak ve sınırsız bir tasarruf hakkına sahip olamadığı gibi onlara aynı oranda iyilik yapmakla mükelleftir: "*Allah sana ihsan ettiği gibi sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama.*"³⁵⁷

Kur'an'ın insan bilincine yerleştirmeye çalıştığı ilâhî kodlardan en önemlisi diyebileceğimiz tevhidin yokluğu "şirk"i, şirk ise toplumsal adaletsizliği doğurur.³⁵⁸ Zulmün karıştı oluşu bakımından varoluş amacına uygun davranmayı ifade eden adalet,³⁵⁹ toplumsal alanda karşılıklı ahlâkî hakların, bir ayrıcalık olmaksızın korunmasını; haklarla görevler ve yetkilerle sorumluluklar arasındaki dengeyi ifade etmektedir.³⁶⁰ Bu özelliğiyle adalet kavramının önemli bir fonksiyonu, çoğu zaman diğer ahlâkî kavramların gerçek değerinin anlaşılmasında temel oluşturmasıdır. Aynı zamanda ahlâk, ahlâkî olanla olmayan

³⁵⁴ Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 230-231.

³⁵⁵ Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, Kahire 1366/1960, 156.

³⁵⁶ Mâide, 5/120, 17; Bakara, 2/107, 116, 2, 55; Âl-i İmrân, 3/109, 129; Nisâ, 4/126, 131-132, 171; Tevbe, 9/116; Yûnus, 10/55.

³⁵⁷ Kasas, 28/77.

³⁵⁸ Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 232.

³⁵⁹ Mustafa Çağrı, "Adalet", *DİA*, I, 341.

³⁶⁰ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, 487-488.

arasındaki çizgiyi belirleyen bir kriter olan *adalet* sayesinde somutlaşarak hukuk hüviyetine bürünebilmektedir. Dolayısıyla adaletin yokluğu, beraberinde somutlaşma istidadını yitiren ahlâkın bir ahlâkî kaos haline dönüşmesine, o da hukuksuzluğa ve hukuksuzluğun doğurmuş olduğu dinamik tepkilere yol açar.³⁶¹ Bütün bu zincirleme olumsuzlukların yaşanmaması için insanlığın önüne adalet, hakkaniyet ve eşitlik gibi bir takım hedefler koyan Kur'an, 'yoksulluk içinde insanı küçük düşürmek' de dahil insan hak ve hürriyetlerinden herhangi birine tecavüzü "yeryüzünde karmaşa çıkarmak" (fesâd fi'l-erd) olarak nitelemektedir.³⁶²

İslamın tevhid inancından başlayarak temellendirmeye çalıştığımız *sosyal adaletin zorunluluğu ilkesi*, ümit edilen bir barış ve huzur toplumunun oluşmasında temel taşlardan birini, belki de en önemlisini oluşturmaktadır. Bunun iktisâdî alana tam bir yansımının/uyumunun gerçekleştirilememesi, "bütün toplumsal uyumsuzlukların çekirdeğini oluşturan ekonomik eşitsizlikler"in³⁶³ doğurduğu anarşizmle sonuçlanmıştır. Bu tür olumsuzlukların yaşanma olasılığını en aza indirmeyi hedefleyen Kur'an'ın probleme oluştuktan sonra çözümler üretmekten ziyade, onun sebeplerini ortadan kaldırmaya ve bunların yerine var olması gereken ilkelerin hangileri olduğunu göstermeye yönelik yaklaşımı, sosyo-ekonomik alanda *zekât (olumlu artış)* gibi bir formülü zorunlu kılmıştır.

"Temizlik, artma, arıtma, arınma, büyüme/gelişme/bereket, kurtulma" gibi kelime anlamları olan zekât, terimsel olarak; "Yüce Allah'ın layık olanlara verilmek üzere farz kıldığı ve belirli şartlarda zengin sayılan kişilerin mallarından alınan muayyen bir paya verilen isimdir."³⁶⁴ Zekâtla aynı kökten gelen *tezkiye* kelimesi,³⁶⁵ zekâtın hem şahsa hem de mala yönelik temizleme fonksiyonuna işaret ederken, zekâtla aynı anlamda kullanılan ve *sıdk* kökünden türeyen *sadaka* kelimesi de,³⁶⁶ "içten bağlılık, samimiyet ve doğruluk" gibi anlamlarıyla, zekât ibadetini yerine getirmeyi kişinin dindeki samimiyetine bağlar. Zaten "sadak" teknik anlamıyla fiilin imana uygun olarak gerçekleşmesini ifade eder.³⁶⁷

³⁶¹ Bkz. Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 4. Baskı, Ankara 1994, 192; Ernest Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, (sadeleştiren: Selçuk Baran), 2. Baskı, Ankara 1996, 169

³⁶² Çiftçi, a.g.e., 239, 243.

³⁶³ Çiftçi, a.g.e., 233.

³⁶⁴ Yusuf el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, (çev. İbrahim Sarmış), Kayıhan yayınevi, İstanbul 1984, I, 51; Krş. M. Saim Yeprem, *Oruç, İtikâf ve Zekât, Hükümler ve Delilleri*, 2. Baskı, İstanbul 1968, 49; Şamil Dağcı, "İbadetler (Kişinin Allah'a Karşı Yükümlülükleri)", *Fıkıh*, ankuzem yay., Ankara 2006, 126.

³⁶⁵ Şems, 91/9; A'lâ, 87/14.

³⁶⁶ Tevbe, 9/60, 103.

³⁶⁷ Dağcı, "İbadetler", 126

Zekât kelimesi, Kur'an'da marife olarak otuz, namazla birlikte ise yirmi defa geçmektedir. Mü'minûn suresinde ise biri 2. diğeri ise 4. ayette olmak üzere aynı siyakta olmak üzere birbiri ardına gelmiştir.³⁶⁸ Mekkî surelerin dokuzunda "zekât vermek", on üçünde ise "temizlik, arınma" anlamında olmak üzere toplam yirmi iki yerde geçerken, Medenî surelerde "zekât vermek" anlamında yirmi bir, "temizlik, arınma" anlamında ise on üç yerde geçmektedir.³⁶⁹ Medine'de farz kılınmasına³⁷⁰ rağmen Mekkî surelerde de zekât kavramının çokça zikredilmesi kafalarda soru işaretlerinin oluşmasına neden olmuştur.

Ancak dikkatli bir okumayla yukarıdaki verileri incelediğimizde, her iki dönem arasındaki mahiyet farkı hemen kendini gösterecektir: Mekkî surelerde zekâtın "temizlik, arınma" anlamı daha baskın iken Medenî ayetler daha ziyade "zekât verme" eylemine göndermede bulunmuştur. İlk mü'minlerin vicdanına yönelik bir hitap sözkonusuyken daha sonrasında hitabın şekli değişmiş, bir emir ve yükümlülük hüviyetine bürünmüştür. İslam'ın ilk dönemlerinde (Mekke) halkın imkânsızlıklar içinde zaten elinden geleni yapıyor olması zekâtın, gönüllülük esasına dayanan yönünün (*ibadet*) ön plana çıkarılmasını zorunlu kılmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde İslam devletinin kurumsallaşmasıyla birlikte (Medine) artık zekât, halkın devlete vermekle mükellef olduğu bir *vergi* haline dönüşmüştür. Böylece Kur'an, burada da tedricî/aşamalı bir yöntem izlemiş ve Mekke devrinin başından beri Müslümanların ruhuna malında fakirin kesin hakkı bulunduğu ve onu sahibine vermek zorunda olduğu düşüncesini yerleştirmek istemiştir.³⁷¹ Zekâtın anlam evrilmesiyle zorunlu bir vergi halini almasının, ibadet olma vasfının yitirilmesine neden olduğu şeklinde yorumlanması isabetli değildir. Zira İslam va'z ettiği ibadet sistemiyle, birini diğerine feda etmeksizin, birey ve topluma yönelik çift yönlü/diyalektik bir faydayı gözetmeyi ilke edinmiştir. İbadetlerdeki ahlâkî arka plan ihmal edilmeksizin önemini ve önceliğini daima muhafaza etmiş ancak, onları elde etmek tamamen insanların hür iradelerine bırakılmıştır. Dolayısıyla ibadetlerin bu yönü tamamen hürriyetin konusu olduğundan hiçbir baskı ve zorlamayı kabul etmez.

Zekât ibadetiyle tek tek bireylerden devşirilmek istenen ahlâkî hedefler insanların vicdanlarına ve hür iradelerine emanet edilirken, başkasının faydasının/hakkının devreye girmesiyle vicdanî kalıplardan sıyrılarak yerini zorunlu bir eyleme (vergi) bırakır.

³⁶⁸ el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, I, 56.

³⁶⁹ Esra Gözeler, *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005, 102.

³⁷⁰ el-Kardâvî, a.g.e., I, 68, 71-72.

³⁷¹ el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, I, 69.

2) Bir Kurum/Vergi Olarak Zekât:

İslam, öncelikle fertte, daha sonra da toplumda ahlâkî erdemlerin kabulünü, yerleşmesini ve işlerlik kazanmasını sağlamak amacıyla bir takım ahlâkî ilkeler ve yönlendirmelerde bulunmuştur ki ibadetlerin hepsinde bu temel gayeleri görmek mümkündür. Böylece kişi psikolojik açıdan huzura kavuşturulurken, adaletsizliklerin kaldırılmasıyla da toplumdaki dayanışma sağlanmış olur.³⁷² İslam bunu yaparken tek tek faziletli fertlerle yetinmez dahası, bu fertlerin Allah'ın iradesini yeryüzünde gerçekleştirmeye yönelik dayanışmasıyla oluşan, sağlam bir ahlâk temeline dayalı toplumsal bir düzeni hedefler. Bireyler arası farklılıklarla örülen ve bir dengeye oturtulan yaşamda göze çarpan bu tür bir sosyal dayanışma, teker teker her bir ferdin binbir emek ve katkısıyla ortaya çıkan ve bazılarının elinde toplanan servet üzerinde toplumun da hakkı olduğunu gösterir. Serveti elinde bulunduran, onda toplumun genel menfaatlerini gerçekleştirmeye yönelik bir hakkın bulunduğunu unutmamalıdır.³⁷³ Bu konuda Kur'an'ın tavrı insanların kendi emeğinden ve girdisinden daha fazlasını almaya hakkının olamayacağı yönündedir: *"Verdiğinden daha fazlasını alanlara yazıklar olsun" (Veylün li'l-mutaffifîn),*³⁷⁴ *"İnsanlara eşyaları (hakları)'nı eksik vermeyin"*³⁷⁵ ve *"Mallarınızı bâtil (haram ve haksız) yollarla aranızda yemeyin."*³⁷⁶ Paylaşımı bir dengeye oturtmayı hedefleyen Kur'an "O mallar (servet) zenginler arasında bir üstünlük aracı (*dûleten*) olmasın"³⁷⁷ ayetiyle de bu vurgusunu yineler. Bunun gerçekleşmesi için de toplumsal denge ve güvenliğe dair *zekât* yasasını va'zetmiştir. Dolayısıyla *zekât* Kur'an'ın yasallaştırdığı tek sürekli ve zorunlu vergidir, gönüllü bir yardım değildir.

Zekâtın bir vergi olup olmadığı konusunda yapılan tartışmalarda, manevî ve ahlâkî boyuttan (ibadet olma vasfından) yoksun olan verginin *zekâtın* yerine konulamayacağına dair yorumlar bulunmaktadır.³⁷⁸ Ancak başkasının hakkının ya da kamu menfaatinin sözkonusu olduğu durumlarda Kur'an'ın, sağlıklı bir toplum oluşturma adına umûmî menfaati (dengeli ve müreffeh bir toplum) kişisel menfaatlere (bireysel ahlâkî kazanımlar) öncelemesi *zekâtı* zorunlu bir vergi kılmaktadır. Ahlâkî boyutun varlığı ya da Allah'ın

³⁷² Saadettin Özdemir, "Zekâtın Eğitici ve Ahlâkî Özellikleri", *Dinî Araştırmalar*, VI/18, 235.

³⁷³ Ali Özek vdğ., *İbadet ve Müessese Olarak Zekât*, İslami İlimler Araştırma Vakfı yay., İstanbul 1984, 228.

³⁷⁴ *Mutaffifîn*, 83/

³⁷⁵ *Hûd*, 11/85.

³⁷⁶ *Bakara*, 2/188; *Nisâ*, 4/29.

³⁷⁷ *Haşr*, 59/7.

³⁷⁸ Bkz. Ali Özek vdğ., *İbadet ve Müessese Olarak Zekât*, 222-225; M. Ebu Zehra, Osman Şekerci, *Uygulamalı Zekât Hukuku*, Selçuklu matbaası, y.y. 1978, 42-45.

rızasını elde etme hedefinin güdülmesi zekâtı bir ibadet boyutuna yükseltir ancak o, herşeyden önce Kur'an'ın fakirlerin, zayıfların ve yoksunların durumunun ıslah edilmesi konusundaki son derece ısrarlı yaklaşımının bir neticesi olarak bir vergidir.

Zekât, toplumun bireyleri arasında sosyal adalet, sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı gerçekleştiren en önemli vasıtalardan biri olma özelliğiyle, fertler ve gruplar arasındaki çekişmeleri, kin ve düşmanlığı azaltır, fakirlere de toplumda normal yaşama imkânı hazırlar. Zekâtın hem bireysel hem de toplumsal pek çok faydası bulunmakla beraber, onun bireyde gerçekleştirdiği olumlu etkilerin asıl hedefinin toplum olduğunu söylemek mümkündür. Zekât bu hedeflerin gerçekleşmesinde, zekâtı veren ve zekâtı alana yönelik çift yönlü bir işlerliğe sahiptir. Bu karşılıklı ilişkide her iki tarafın da kârlı çıktığını söylemek mümkündür. Zekâtın "artma, bereketlenme, büyüme" gibi anlam içerikleri de onun bu özelliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla veren için zekât bir zorunluluk, bir görev iken, alan için de bir haktır. Bu sorumluluğun yerine getirilmemesini sadece bir ihmalkârlık olarak değil, aynı zamanda bir hak ihlali olarak değerlendirmek gerekir: *“Öyle ise akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver. Bu Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak isteyenler için daha hayırlıdır...”*,³⁷⁹ *“...Hasat zamanı da hakkını (öşürünü) verin...”*,³⁸⁰ *“Onlar, mallarında; isteyenler ve (istemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir.”*³⁸¹ Bütün bu özellikleriyle zekât, toplumda maddi imkanlar ve güç/otorite açısından zayıf olanların (mustad'afûn) hakkı, sosyal emniyet ve huzurun da sigortası hükmünde olduğundan bu görevin yerine getirilmesi, bireysel ve toplumsal bir hak olarak devletten talep edilir. Devletin, böyle bir talep gerçekleşsin-gerçekleşmesin, bu şekildeki toplumsal ihtiyaçları karşılama sorumluluğu bulunmaktadır. Dolayısıyla zekât, hem bir fert olarak insan hem de devlet tarafından eşit düzeyde yerine getirilmesi gereken bir görevdir.³⁸²

Hiçbir ayrıcalık ve öncelik sözkonusu olmaksızın insanların hakları, bir tarağın dişleri gibi tek bir düz çizgi üzerinde sıralanmıştır; bu konuda hiç kimse bir ayrımcılığa ve öncelikli konuma sahip değildir.³⁸³ Böylece hürriyetin eşitlikle beraber gerçek değerini elde ettiğini söyleyebiliriz. Bunun hukuktaki karşılığı ise adalettir. İslam, “insanca yaşama hakkı” ve “insan hürriyeti” açısından *eşitlik ilkesi* ile *adaletin sağlanması ilkesi* arasında

³⁷⁹ Rûm, 30/38.

³⁸⁰ En'am, 6/141.

³⁸¹ Me'arîc, 70/24-25.

³⁸² Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, 254.

³⁸³ Hüseyin Hatemi, *İnsan Hakları Öğretisi*, İşaret yay., İstanbul 1988, 323.

zorunlu bir bağlantı kurar. İnsanca yaşama hakkı ve insan hürriyetinin potansiyel imkanları ve uygulamaya geçirilmesi açısından “adalet” ve “eşitliği” adeta özdeş kılmıştır.³⁸⁴ Hukuk devleti tarafından insanca yaşama hakkının maddî cephesi açısından temel düzeyde denklik (*adalet*) ve bu temel üzerinde emeğe göre ve istihkaka göre oranlı bir fazlalık (*kıst*) sağlanmalıdır. Önce herkesin meşru ihtiyaçları karşılanmalı, sonra bunun üzerinde emeğin karşılığı “kıst” dairesinde sağlanmalıdır. Bu “adl” seviyesi altında hiçbir birey bırakılmamalı, yani herkes, ortalama millî gelirin fazla altında olmayan bir yaşama düzeyine getirilmelidir. Farklılıklar ise bunun üzerinde olacaktır, altında değil. Temelde eşit bir insanca yaşama düzeyi sağlandıktan sonra, “emek” ile orantılı farklılıkların da “kıst” ile belirlenmesi ve millî gelir ortalamasının çok altında, sefalet içinde yaşayan kimsenin kalmaması yönetimin başlıca görevleri arasındadır.³⁸⁵

Mallarının bir kısmını fakirlere ayırmakla zenginler, fedakârlık yapmış olmadıkları gibi, toplumun bunu bir hak olarak talep etmesi ve devletin bir ödev olarak şart koşmasıyla da kendi malları üzerindeki tasarruf hürriyetleri ve de bir ibadeti yerine getirip getirmeme hürriyetleri de kısıtlanmış olmamaktadır. Çünkü o kısım zaten kendilerine ait değildir ve sahibine iade edilmesi gerekir. Kur’an’ın bu konudaki tavrı nettir: Çevresinde yokluk ve yoksulluk içinde debelenenler varken kimse kendi servetine mutlak hak iddia edemez ve onu istediği gibi harcayamaz. Özellikle maddi alanda kendini gösteren insandaki *bencillik* duygusu, fertlerin maddi menfaatleriyle ilgili konularda hürriyet hakkının kontrol altına alınmasını zaruri kılar. Bu kontrol ise en etkili bir şekilde devlet tarafından yapılır.³⁸⁶

Mekke döneminde kişilerin vicdanına bırakılan mali yardım yükümlülüğü, Medine’de inen Tevbe suresi 103. ayetiyle bir takva ve ihsan işi olmaktan çıkıp “Müslümanım” diyen herkesten alınacak bir vergi haline dönüşmüştür. Diğer vergilerde olduğu gibi zekâtta da “nisab”, “mevzu”, “nisbet” gibi unsurların varlığı, “âmil” gibi zekât memurlarının ve belli sarf yerlerinin olması, zekâtı bir kuruluş haline getirmiştir.³⁸⁷ “İslam bu vergilerden bazısına zekât bazılarına da sadaka dese ve verenleri övse de (...) bunu onların vermelerini (psikolojik olarak) kolaylaştırmak için yapar; yoksa onlar her halükârda devletçe toplanılması gereken zorunlu vergilerdir; yine ve daha da önemlisi İslam zekâtın harcama yerlerini belirtmiştir ve bu yerler bireysel ve toplumsal öneme sahip

³⁸⁴ Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, 93, 96.

³⁸⁵ Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, 93-94, 97.

³⁸⁶ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 84-85.

³⁸⁷ Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, 81.

tüm alanları içerir ve hem devlet hem de toplumla alakalı alanlardır bunlar."³⁸⁸ Nitekim Hanefiler hariç diğer fıkıh alimlerinin çoğunluğunun (Mâlikî, Şafiî, Hanbelî) zekâtın kişinin şahsına değil malına terettüp ettiği, bu nedenle akıl ve bülûğ gibi teklif şartlarını taşımayan kişilerin zekâtının kanuni temsilcileri tarafından ödenmesi gerektiği kanaatini paylaşımları, zekâtın toplumsal bir yükümlülük olduğuna dikkatleri çekmek içindir.³⁸⁹

Zekâtta bu şekilde kamu menfaati sözkonusu olduğundan, devlet bu hakkın mükelleften alınması ve onun hak sahibine verilmesi görevini üstlenmiştir. Günümüz şartları dikkate alınarak değerlendirildiğinde zekâtın sarf yerlerini açıklayan Tevbe suresinin 60. ayeti,³⁹⁰ devletin toplamış olduğu vergileri harcama ve tasarruf alanlarını gösterir. Böylece ayetin; "(Zekât ve) sadaka gelirleri yoksul ve muhtaçlara (*fakirlerin refahı için*), vergi toplayıcılara (*devlet memurlarına*), esirleri hürleştirmek için, kişileri ağır borçtan kurtarmak için Allah yolunda (*tefsirciler bununla savunma, eğitim, sağlık vs.nin kastedilmiş olabileceğini söylüyorlar*) ve yolcular için (*iletişim ve ulaşımın düzenlenmesi, kolaylaştırılması için*) harcanmalıdır" şeklinde anlamlandırılması uygun olacaktır.³⁹¹ Zekât vermekten kaçınılması durumunda ise doğrudan doğruya "kamu menfaatinin ihlali" sözkonusu olacağından devletin bunlara karşı hukuka aykırılık ve de devlet otoritesine başkaldırı sebebiyle cezalandırma ve zor (baskı) yoluna gitmesi gayet doğaldır. İbn Hazm'ın, "eğer sıkıntıları açlıktan ölmeye kadar vardysa yoksulların zenginlere ve siyasî otoriteye isyan etmelerinin İslâmî bir görev olduğuna" dair yaklaşımı da bu açıdan dikkate değerdir.³⁹²

Daha önce namazın terki konusunda detaylı bir şekilde ele aldığımız Ebu Bekir'in zekât vermeyenlere yönelik tavrını yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmak gerekir. Dolayısıyla onun, "Allah'a yemin ederim ki bunlar Rasulullah'a verdikleri bir dişi oğlağı dahi benden esirgerlerse, onlarla mutlaka savaşırım"³⁹³ şeklindeki ifadesi o yıl için kararlaştırılmış zekât borcunun tahsili yönündeki irade ile yorumlanmalıdır. Zekât, Müslüman topluma katılımın ve devlete olan bağlılığın bir ifadesidir. Ebu Bekir de devlet başkanı sıfatıyla vergi olarak da isimlendirilebilecek olan

³⁸⁸ Lebib el-Said'in *el-Suyûciyye ve'l-İslam* adlı eserinden naklen Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler III*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu yay., Ankara 2002, 113.

³⁸⁹ Dağcı, "İbadetler ", 126.

³⁹⁰ Ayrıca bakz. Bakara, 2/177.

³⁹¹ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, 113; Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, 245-248

³⁹² F. Rahman, "Sources and Meaning of Islamic Socialism", (ed. Donald E. Smith) *Religion and Political Modernisation*, New Haven: Yale University Press, 1974, 256; *Allah'ın Elçisi*, 139.

³⁹³ Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "İman", 32; Nesâî, "Zekât", 3.

zekâtları toplamış, aksi uygulamaları devlete karşı isyan olarak değerlendirerek şiddetle bastırma yoluna gitmiştir.³⁹⁴ Bu yönüyle bir ibadet olmaktan ziyade bir vergi konumunda olan zekâtı, yukarıda zikredilen bir takım sebeplerden hareketle "din hürriyeti"ni engelleyici bir unsur olarak görmemek, doğruyu yakalama adına atılacak önemli bir adım olacaktır.

³⁹⁴ Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, 248; Altuntaş, *İslam'da Din Hürriyetinin Temelleri*, 122; M. Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 143.

II. BÖLÜM

BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ AÇISINDAN DİN HÜRRİYETİ

Her din, kendisine bağlanılmadan önce bir tercihin ürünü olarak yaşam alanına girer. İman ise bu tercihin ilk ürünüdür. Bütün bu aşamalar, sancılı bir sürecin sonunda gerçekleşir; iç ve dış belirlenimlerin yoğun baskısına rağmen insan, kendisine verilen akıl ve irade gibi iki karar merciinin dikkatli hamleleriyle bu bağlardan kurtulmaya hatta onları kazanca çevirmeye muktedirdir. Genel anlamda seçmede dışarıdan bir müdahale olmadığı için, kişi bir dini seçerken herhangi bir hürriyetsizlik fikrine kapılmaz; önünde seçenekler vardır ve o kararını hür iradesiyle verir. İlk adım olan imanın, bütün müdahalelere kapalı sağlam bir karargâh olan kalpte konumlanmış olması bunun göstergesidir. Seçmede hürriyetin bulunup bulunmadığının çoğu zaman farkında olmayan insan, konuyu felsefî bir mesele olarak ele alıp ancak bir spekülasyonla bilebilir. Yani ancak 'seçmeyi' düşünce konusu yapıp, onun üzerinde derin bir şekilde düşündüğü zaman hür olup olmadığının farkına varır.³⁹⁵ İnsanın seçmede hürriyetsizliğinin farkında olmaması ve hürriyetin bir yaşantı hali olmasından dolayıdır. Hürriyetin bilincine ise, asıl olarak hürriyetsizlikte varılır. Bu da kendini yapmada/fiil-eylemde gösterir.³⁹⁶ Çetin tartışma ve çatışmalara konu olan ve uğrunda türlü mücadelelerin verildiği hürriyet de "eylem hürriyeti" olmaktadır.

Her fikri teşebbüs gibi iman da son aşamasına kadar tezahürleriyle beraber kendini eylem formunda gösterme eğilimindedir. Özel anlamda ibadet olarak isimlendirilen dini pratiklerle (namaz, oruç, hac,...vs.) kendini dış dünyaya açımlayan iman, insani ilişkilerin baskın olduğu sosyal alana da aksederek dini oluşturur; artık, kendimizle (burada kastettiğimiz, metafizikî alemle diyalog içinde olan benliğimizdir) başbaşa kaldığımız o ilk, sınırlı evrenimize başkaları da dahil olmuştur. Karmaşık ve birbiri içine geçmiş bu ilişkiler yumağında, beklentilere cevap verebilecek huzurlu bir sosyal yapı içinde hürriyetleri dengeli bir şekilde kullanmak oldukça güçleşmiştir. İnsanların sayısı kadar fikir ve eylem çeşitliliğinin olması, ortak paydayı yakalama adına ne derece düşünsel ve fiziksel efor sarfedilmesi gerektiğinin önemli ipuçlarını verir; bir yanda hür olmakla birlikte ben merkezli (egoist) bir yapıya sahip fert, öte tarafta içinde yaşamak mecburiyetinde olduğu, faaliyetleriyle diğer bireylerini etkilediği ve onların faaliyetlerinden etkilendiği toplum. Ferdin hürriyet alanının toplumun diğer bireylerinin

³⁹⁵ Öner, *Felsefe Yolunda*, 328, 341; *İnsan Hürriyeti*, 69.

³⁹⁶ Öner, *Felsefe Yolunda*, 328, 343-344; *İnsan Hürriyeti*, 67.

hürriyet alanlarıyla karşı karşıya gelmesi, tarafların kendi lehlerine hürriyet talepleriyle çoğu zaman çatışma ortamına dönüşmüştür. İnsanlar arasında uzlaşmanın ve birlikteliğin adı olan din de zaman zaman bu çatışmaların konusu olmuştur. Dini bireyin bilincine hapseden ve onu eylemlerden soyutlayan yaklaşımlarla, onun sosyal bir olgu olduğunu ve dolayısıyla toplumsal tezahürleriyle beraber hürriyete konu olduğunu savunan kanaatler arasında düşünsel ihtilaflar olagelmıştır. Fikrî planda kalması gereken bu tür tartışmaların hürriyet adına fiilî alanlara taş(ın)ması ise, problemi çözümsüzlüğe mahkûm etmiştir.

Öncelikli olarak belirtmek gerekir ki inanç özgürlüğü, tıpkı "düşünce özgürlüğü" gibi meşruiyetini yasal hakların da üstünde olan evrensel ve temel haklardan aldığından herhangi bir hukukî kısıtlamaya konu olamazlar.³⁹⁷ Dolayısıyla sosyal hayatın herhangi bir alanında kişileri bu temel haklarından mahrum edici ya da kısıtlayıcı herhangi bir talepte bulunmak bir insanlık suçu ve temel haklara bir saldırıdır.

Bu tür taleplerin varlığı, din ve hürriyet kelimelerinin anlam içeriklerinin tam olarak bilinmemesi ya da kişisel veya grupsal çıkarlar adına bilmezlikten gelinmesi temeline dayanmaktadır. Gerek din gerekse hürriyet, anlam içeriklerini sadece tanımla değil uygulamayla alan kavramlardır. Pratik bir uygulama alanının varlığıyla varlık kazanan, yokluğuyla da silikleşen bu kavramlar, ancak bir bütün halinde değerlendirildiğinde bir anlama kavuşabilirler. Çok yönlülüğüne karşın bir bütün halinde kendini gösteren özgürlüğü, -diğer bütünlerde olduğu gibi-³⁹⁸ parçalarına ayırmak, onu değişik görünüşlerinden birine indirgemek mümkün değildir. Bu aynı zamanda çok yönlü bir bütün olan insanı, ondaki çok farklı yetenekleri gözardı ederek, sadece belli yetenekleriyle öne çıkarmak suretiyle tek boyutlu hale düşürmek demektir. Eğer özgürlükten bahsedeceksek, bir özgürlüğün değerinin kendisiyle ilintili başka özgürlüklerin açılmasına bağlı olduğunu dikkate almak zorundayız. Örneğin, inceleme ve araştırmanın makul prosedürleri kabul edilmediği taktirde ifade özgürlüğü değerini

³⁹⁷ Niyazi Öktem, "Din-İnanç Özgürlüğü ve Site", *Doğu Batı*, sy. 21, Ankara 2002-2003, 209. "Yasal Haklar vardır. Bunlar, bir ülkedeki hukukun kutsal saydığı ve bu halleriyle ancak o ülkenin yurttaşlarına uygulanan haklardır. Ancak, *hayat hakkı, dinî inanış hakkı* gibi, evrensel ve herhangi bir hukuk sisteminden bağımsız oldukları kabul edilen haklar da (doğal haklar) vardır." Bkz. Jon Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı yay., İstanbul 1997, 205-206.

³⁹⁸ Burada Geshtalt'ın "bir bütün kendisini oluşturan parçalardan farklıdır" şeklindeki önemli tezini hatırlamak gerekir. Öte yandan *bütünsellik (holism)* akımı da, kavramları bütünlükleri içinde ele alıp incelemek gerektiğini öne süren ve bütün kavramına önem veren görüş olarak bu konuda önemli katkıda bulunmaktadır. Canlı bir organizmada veya herhangi bir sistemde belirleyici parçalarına indirgenemeyen parçalar olduğunu ileri süren kuramdır. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu yay. Ankara 1998, s. 116, 2 nolu dipnot.

kaybeder. Bu nedenle belli özgürlüklerin bütün bir sistem olarak değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmek önemlidir.³⁹⁹

Subjektif boyutunun yanında objektif bir boyuta da sahip olan din, bireyde ve toplumdaki görünümüleriyle, herhangi bir felsefî kabulün aksine, insanın zihninin dışına taşan, insanlar arasındaki ilişkileri kuran sosyal bir yöne sahiptir. O, salt ferdiyetle sınırlı bir gerçeklik olmadığından, insanı bireysellikten (fert) kurtararak toplumun içinde bir kişi (şahıs) olarak aktif kılmak ister. Dinin gerçekliği toplumsal gerçekliklere rengini verip veremediğine ve asgari insanî standartları herkes için var kılma başarısını gösterip gösteremediğine bakılarak test edilir. Dolayısıyla kendi kavramlarını ve bu kavramların hayat verdiği toplumsal matrisi yaratamayan bir din yahut düşüncenin uzun soluklu olması beklenemez.⁴⁰⁰ Bu bağlamda J. J. Rousseau'nun din olgusunu, "bireyin dini" ve "vatandaşın dini"⁴⁰¹ şeklinde iki farklı kategoride değerlendirmesi ve bundan esinlenen Fransız Devrimi sonrası jakobenlerin dini tamamiyle bireysel sfere atarak toplumsal niteliğinden soyutlama girişimleri⁴⁰² temelsiz olup tarihsel ve felsefî verileri reddetme anlamına gelmektedir. Oysaki din hürriyeti, dini bütün boyutlarıyla hür bir şekilde yaşamayı, dinî taleplerin inananlarca hür bir ortamda gerçekleştirilmesini gerektirir. Bunlar arasında inançsal unsurların, tıpkı düşünce hürriyetinde olduğu gibi ve belki de daha fazla olmak üzere,⁴⁰³ hayata akseden yönleriyle yaşanması da bulunmaktadır. İnanan kişi, bu inanç türünü başkalarına göstermek ister, onları yanına çekme gayreti içerisine girer. Durkheim'in analizini yaptığı "benzeyiş yoluyla dayanışma" ilkesi gereğince, kendisi gibi inananlarla mezhepler, cemaatler kurarak sosyal hayata aktif olarak katılma gayreti içerisine girer.⁴⁰⁴ Dinin ahlâkî, ahlâkî olanın da son kertede sosyal arenada anlamını bulması gerçeğinin gözardı edilmesiyle problem kasıtlı olarak çözümsüzlüğe itilmektedir. İnancı sadece vicdanlara hapsedip, özgürlüğü bu alanla sınırlamak, kelime oyunu yapıp muhatabı aldatma amacına matuftur.

³⁹⁹ John Rawls, *Theory of Justice*, London 1985, 203.

⁴⁰⁰ Ş. Ali Düzgün, "Dinin Sosyal Gerçekliği Üzerine Bir Soruşturma", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 199, Ankara Temmuz 2007, 17-18.

⁴⁰¹ Rousseau'nun birinci tanımıyla din tamamiyle bireyseldir ve Hz. İsa'nın yüreklere yolladığı mesajdır. Pozitif veya kutsal sivil hukuk düzeni diye de adlandırdığı din ise belli bir ülkeye ait olan, belli bir ulusu ilgilendiren, tarihsel ve deneysel (amprik) bir olay olup normatif niteliktedir. İkinci versiyonuyla din, toplum sözleşmesi içerisinde adalet kavramıyla kutsallığı birleştirmektedir. Böylelikle hukuk normlarına uyma operasyonuna manevi yaptırım getirmektedir. Bkz. Öktem, "Din İnanç Özgürlüğü ve Site", 218.

⁴⁰² Öktem, "Din-İnanç Özgürlüğü ve Site", 218.

⁴⁰³ Servet Armağan, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 3, 139, 146.

⁴⁰⁴ Öktem, "Din-İnanç Özgürlüğü ve Site", 210, 214.

Dinin inanılan değerleri bağlilarınca yaşama geçirmeye dair taleplerinin yanında, bağımsız bir değer olarak ahlâkın ve çatışan değerlerin çözüm mercii olan hukuk kurallarının uygulayıcısı ve koruyucusu konumundaki devletin de bireyden beklentileri ve talepleri bulunmaktadır. İyi ve barışçıl bir toplumsal yaşamı hedefleme noktasında gaye birliği içinde bulunan bu üç buyurucu güç (din, ahlâk, hukuk/devlet), nasıl oluyor da bu beklentilere ulaşma konusunda birbiriyle çatışmaktadır? Aracın farklı olması nasıl amacı değiştirmiyorsa, aynı amaç uğruna farklı metodların kullanılması nasıl oluyor da çatışma konusu haline gelebiliyor? Bunlar ideal toplumsal huzurun elde edilmesi adına ivedilikle cevaplandırılması gereken sorulardır. Dinî taleplerin, sosyal ve hukuksal diğer taleplerle uyuşmadığında yapılması gerekenin ne olduğunun tespitine yoğunlaşmadan önce, böyle bir uyuşmazlığın gerçekte var olup olmadığının, varsa nereden kaynaklandığının sorgulanması gerekir.

Öte yandan, insanların her devir ve toplumda özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayanan aynı mantığı kullanmalarına rağmen, aynı olaylar karşısında farklı sonuçlara varmalarının⁴⁰⁵ sebeplerini belirlemek, çözüm adına önemli bir adım olacaktır. Bireyin davranışlarını sınırlandıran otoritelerin fonksiyonlarının ve dinle olan ilişkilerinin belirlenmesi de bu noktada önem arz etmektedir. Bunun içindir ki öncelikli olarak eylemlerin ard bölgesindeki dinamik güçlerin, onları sınırlandıran unsurların ve bütün bunlarda dinin konumunun ne olduğunun iyi belirlenmesi gerekir. Elde edeceğimiz veriler, aynı zamanda bir sosyal yapı içerisinde dini yaşayabilme imkânının/hürriyetinin sınırları hakkında önemli bilgiler sunacaktır.

A. KİŞİLERARASI İLİŞKİ AÇISINDAN DİN HÜRRİYETİ

Yaşama daha ilk adımını attığında çeşitli varlık bağlantıları içine giren insan, farkındalığa (rüştüne erme/kişilik kazanma) ulaştığında bunları anlamlandırarak hayatını örmeye başlar. Bu bağlantıların bir kısmını tabîi (doğal) ve tarihsel çevre oluştururken, diğer bir kısmını da hemcinsleriyle kurduğu ilişkiler oluşturur. Hangi türden olursa olsun bu ilişkilerini çeşitli etkenlerin oluşturduğu bir olay veya olaylar örgüsü içinde, belirli bir bütünlüğü olan bir "kişi" olarak gerçekleştirmektedir. Onun kurmuş olduğu bu ilişki türlerinin en etkili ve kapsamlı olanı ise, kendisi gibi başka "kişiler"le kurmuş olduğu ilişki

⁴⁰⁵ Öner, *Felsefe Yolunda*, 325.

çeşididir. Bireysel farklılıklar⁴⁰⁶ ve tanışma eylemiyle,⁴⁰⁷ insanların yekdiğeriyle ilişkisi üzerine oturan toplumsallaşma süreci insan fıtratına yerleşik bulunan varoluşsal bir özelliktir. Bahşedilen imkan ve beceriler açısından insanlar birbirinden farklı olarak yaratılmış, herbirine farklı istidat ve eğilimler verilmiştir. Bu özel kabiliyetleri sayesinde insanlardan bazıları diğerlerine üstün kılınmış, böylece doğuştan birbirlerine muhtaç hale gelmiş ve birliktelikler kurmaya başlamışlardır. Bu da kollektif hayata geçişi kolaylaştırmıştır.⁴⁰⁸ İnsan kelimesinin, etimolojik tahlile göre "ünsiyet" kelimesinden türetilmiş⁴⁰⁹ olması da bu gerçeği yansıtmaktadır.

Sosyal hayatın temelini oluşturan kişilerarası ilişki kendini, farklı tarz ve karakterdeki eylemlerde gösterir. Gerçekleştirilen bu eylemler, pek çok içsel ve dışsal saikin bazen uyum, bazen de çatışmasının bir sonucu olarak kendini dışa vurur. Dolayısıyla bir eylem, biri öznenin dışında ancak ona bağlı olarak ortaya çıkan objektif bir dışa yansıma (dışsal eylem), diğeri tinsel bir olgu olması yönüyle içsel (içsel eylem) iki unsurdan oluşur. İstekler, arzular, itkiler, hedefler, tercihler (irade), kararlar (akıl/bilgi) eylemin dışa yansımadan önceki içsel oluşumlarıdır. Hürriyet sözkonusu olduğunda yine bu şekilde bir iç ve dış hürriyetten bahsedilse de, "eylem hürriyeti" genel olarak dış hürriyet kapsamında değerlendirilmektedir. Zira gerçek anlamda özgürlük, hür iradeyle seçmenin yanında bunu fiile dönüştürebilmeyi gerektirir ve ilgili alanda bundan yararlanıldığı müddetçe ancak birey için somut bir anlam taşır.

Herhangi bir eylem, öznenin iç dünyasından ayrılıp dış dünyada gerçeklik kazanmasından sonra ancak farkına varılarak bir değerlendirmeye konu olabilir. Değerlendirme, davranışı bir değer ölçeğine vurma işidir. Bu yapılırken eylem, hem içsel hem de dışsal yönüyle bir bütün halinde dikkate alınır. Değerler dünyası ise genel olarak *din*, *ahlâk* ve *hukuk* tarafından oluşturulur. Değer ve eylem birleşerek ahlâkın konusunu oluştururlar. Aynı şekilde din de değer içerikli eylemlerle ilgilenir ve doğru davranışa yönltecek kaideler sunar. Hukuk, her ne kadar eylemin dışsal yönüyle ilgilense de verdiği kararlarda eylemin arkaplanındaki etkenleri (içsel eylem) dikkate almak suretiyle bir değer yargısına yönelir. Hukuk ve onu elinde bulunduran güç (devlet) insanları üstten; ahlâk ve

⁴⁰⁶ "...Onlardan kimini diğerlerine derecelerle üstün kıldık ki biri diğerine iş gördürebilsin..." (Zuhrûf, 43/32)

⁴⁰⁷ "Ey insanlar, sizi bir erkek ve dışıden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en üstün olanınız takvaca en üstün olanınızdır." (Hucurât, 49/13)

⁴⁰⁸ Murtaza Mutahhari, *Tarih ve Toplum*, (çev. Cengiz Şişman), Yöneliş yay., İstanbul 1989, 13-15

⁴⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "ens" md.

din ise alttan biraraya getirip pekiştirerek bir toplum haline getirir. Farklı tarz ve formlarda da olsa, birbiriyle sıkı ilişki içerisinde bulunmakla beraber, genel olarak "ahlâk" ortak paydasında birleşirler; ahlâk, hem din hem de hukukun vazgeçilmez temel unsuru olarak kendini göstermektedir.

İnsanın başka bir insana dair yaptığı faaliyetlerin temelinde bir etik⁴¹⁰ ilişkinin söz konusu olduğunu, bu etik ilişkilerinse diğer ilişkilere nazaran ontik önceliğe sahip olduğunu, yapılanın doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak değer sorunlarıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Etik ilişki; belirli bütünlüğü olan bir kişinin başka insanlara yönelen değer merkezli eylemleriyle yaşayarak var kıldığı ilişkiler türüdür.⁴¹¹ Toplumsal/hukukî bir ilişkiyi meydana getiren ve bu ilişkiler içinde herhangi bir eylemde bulunan da nihayetinde bir "kişi" olduğundan bu tür ilişkilerin temelinde de biraz eşeleyince, gerek kurulma tarzları ve düzenlemelerinde (hukûkî yön) olsun, gerekse bu ilişkiler içinde olan kişilerin eylemlerinde olsun, etik bir ilişkinin var olduğunu ve olması gerektiğini görmek mümkündür. O halde, iyi ile kötüyü ayırdedebilecek zihni olgunluğa erişmiş bir insanın hangi türden olursa olsun kurmuş olduğu bütün ilişkilerin temelinde mutlaka bir "etik değer" duygusunun var olduğunu söyleyebiliriz. Din manevî, hukuk ise fizikî yaptırımlarıyla ona destek vermektedir.

Genel olarak, din, ahlâk ve hukuk tarafından oluşturulan değerler dizgesi eylemle birleşerek hürriyet alanını oluşturur. Ancak eylemlerin ardbölgesindeki değerlerin farklı kaynaklardan besleniyor olması, hürriyetin paylaşımı noktasında bir takım sorunların yaşanmasına sebebiyet vermektedir. Ayırıştırıcı olmaktan ziyade birleştirici olan bu değerlerden hareket eden kişi, kendi hürriyet alanlarına son kertesine kadar sahip çıkarken, başkalarına hürriyet alanı açma adına çoğu zaman kendi iradesiyle kendini sınırlama başarısını gösterememektedir. Bunun en önemli sebebi ise, insanda tabîi bir eğilim olarak var olan *bencillik* (*egoizm*) duygusudur. Kişinin kendi menfaatini başkasına öncelemesi,

⁴¹⁰ Etik ve ahlâk arasında itibari bir ayırımın olduğunu söyleyebiliriz: Ahlâk, olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir fenomen olmasına karşılık etik, bu olguya veya fenomene yönelen, ahlâk görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran felsefe disiplininin adıdır. Etik 'değer'le ilgilenirken ahlâk, değerle beraber eylemden bahseder. Ahlâk olumlu-olumsuz eylem değerlendirmelerini kapsayacak şekilde değer, norm, kurum ve eylem alanlarının tümünü kapsar. Bu ayrımlar için bkz. Harald Delius, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Ara yay., İstanbul 1990, 313; Jon Nuttal, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 15; Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, Ankara 2004, 17, 22-23; Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu yay., Ankara 1992, 4-8; Mustafa Aydın, "İslam Bağlamında Ahlâk", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Dem yay., İstanbul 2007, 69. Biz bu çalışmamızda daha kapsamlı muhtevaya sahip olması ve eylemi de içermesinden dolayı 'ahlâk' kavramını kullanacağız.

⁴¹¹ Etik ilişkinin tanımları için bkz. İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2006, 3, 5; krş. Mustafa Aydın, "İslâm Bağlamında Ahlâk", 71.

başkasının menfaatini kendisinkine tabi görmesi anlamındaki bu duygunun temelinde ise, insanın en kuvvetli eğilimlerinden biri olan kendini *koruma içgüdüsü* vardır.⁴¹² Bu duygusunu her zaman oto-kontrolle zararsız bir seviyede tutma başarısını gösterememe ve kendi çıkarı için başkalarına zarar verebilme riski, dışarıdan kontrol edici ve dengeleyici bir müdahalenin varlığını zorunlu kılmaktadır.⁴¹³ Bireyin davranışlarını sınırlandırarak manevi çevresini oluşturan üç tür otoriteden söz edilebilir: İlahi otorite/din, kollektif bilinç/ahlâk, hukuk/devlet. Toplumsal hayatın olmazsa olmazları olan bu belirleyicilerin kendi hususiyetlerini ve hassasiyetlerini yitirmeden, bir bütünlük ve ahenk içinde çalışması acaba mümkün müdür? Ya da daha doğru bir ifadelendirme ile bu bir imkan alanı mıdır yoksa zorunluluk mudur? Acaba bunların herbiri bir diğerinin alanına müdahale ve sınırlamada bulunma hak ve yetkisine sahip midir?

Dinin sosyal yönünün kabulü, onun ahlâkî ve hukukî alanda da söz sahibi olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. Subjektif ya da sosyal yönüyle din, toplumsal hayatın sacayaklarından diğerlerini oluşturan ahlâk ve hukukla da dirsek temasında olmak durumundadır. Bundan dolayıdır ki, sadece gaybî ya da soyut/objektif bir takım gerçekliklere işaret eden metafizikî bir güç olarak değil, aynı zamanda hayatın bütün alanlarına sinen hayat verici bir unsur olarak da var olmak zorundadır.

Kişilerarası ilişkilerde din hürriyetinden bahsetmek, dinin ahlâkî ve hukukî olana dair söylemlerinin hürriyetle ilişkisinin belirtilmesi anlamına gelir. Ahlâkî olanın hem dinî hem de hukukî olanda içkin bulunması, dinin de son tahlilde –sosyal olması yönüyle– her iki alanla ontik bir birlikteliğinin olması, dini her iki alanla birlikte hareket etmeye yöneltmiştir. Dolayısıyla, çalışmamızın ilerleyen satırlarında ahlâk alanından bahsederken aslında onun dini yönü (teolojik ahlâk), hukukî olandan bahsederken, onun hem ahlâk hem de dinle olan temasının boyutları nazarı dikkate alınacaktır. Ahlâkî ve hukukî anlamdaki hürriyetlerin din hürriyetiyle olan ilişkisi irdelenirken, ahlâkî ve hukukî söylem ve direktiflerle dinin aynı konulardaki talepleri arasında bir paralellik ve uyumun mu, yoksa bir zıtlaşmanın mı var olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Buradan hareketle "acaba ahlâk ve hukuk din hürriyetini engelleyici mi yoksa teşvik edici mi bir yöne sahip?" ya da "din hürriyeti ahlâkî ve hukukî olanla karşılaştığında feda edilebilecek veya görmezden gelinebilecek sınırlı ve kaygan bir hürriyet alanını mı öngörür?" gibi sorulara Kur'an perspektifinden cevaplar bulunmaya çalışılacaktır. Bütün bu sorulara cevap vermeden

⁴¹² Öner, *İnsan Hürriyeti*, 84, 106.

⁴¹³ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 106.

önce, kişilerarası ilişkilerde dengeleyici unsurlar olan bu üç otoritenin sınırlayıcı fonksiyonlarının meşru bir zemine dayanıp dayanmadığını hürriyetle sınırlılık arasındaki ilişkide aramaya çalışacağız.

1. Kavramsal Tahlil: Hürriyet ve Sınırlılık

Var olan bir şeyin "var kılınmaktan" kaynaklanan belli kayıtlarının olması ve insanın idrak alanına dahil olabilmesi için de belli ölçütler içinde kendini sunmak zorunda olması, tercihlerimizde de belirli kayıtların var olması gerektiğini, mutlak bir hürriyetin söz konusu olamayacağını göstermektedir. Hürriyete konu olsun ya da olmasın her bilfiil durum, ölçemediğimiz ve iç yüzünü tam olarak anlayamadığımız bir imkanlar alanı ile ilgilidir. İmkanlar alanına bir sınırlama konmadan hiçbir şey bilfiil varolamaz. Bilfiil varolma yahut gerçeklik, aynı zamanda bir seçme ve seçilme meselesidir. İşte sözkonusu sınırlama,⁴¹⁴ Tanrı'nın yaratıcı kudretiyle omuz omuza işgören insan iradesiyle gerçekleşmektedir. Nitekim Gazzali de fiil için; "yok iken irade sonucu var kılınan şey" ifadesini kullanarak aynı hakikate parmak basmıştır.⁴¹⁵

Varlık alanına çıkmayı mümkün kılan bu tür bir sınırlama, gelişigüzel bir sınırlama olmayıp, ilâhî bir düzen kurgusunu (sünnetullah) ve belli aşamalardan geçerek düzenli bir şekilde işleyen beşerî gayreti gerektirmektedir. Bir düzen ve plan çerçevesinde gerçekleşen böyle bir sınırlama ameliyesi, "nizam ve gaye delili"ni (*teleolojik delil*) akla getirmektedir. Bu delil, ilk bakışta sebep-sonuç ilişkisine dayanan (kozalite) bir düzen fikrini ihsas ederken aslında, bu düzenliliğin bir nimet, ihsan, lütuf olduğuna dikkatleri çekerek "İlâhî inayeti" ön planda tutar. Böylece, Allah'ın bilgi, irade, kudret sahibi bir düzen koyucu olduğunu dile getirmekle kalmıyor; düzen koyucunun ahlâkî mahiyetini (Allah'ın âdil, merhametli, lütfkâr vs. olduğunu) hep gözönünde tutuyor. O, bir yandan Allah'ın varlığına ve birliğine işaret ederken, diğer yandan insanî hür iradenin kullanılabilmesi için imkanlar sunar. Düzen olgusu, kör müşahedemizin tespit edemediği bir takım gayelerin varlığını telkin eder ve "mekânî birlik kavramı"nın yol göstericiliğinde bilgimizin artmasına zemin hazırlar.⁴¹⁶ Özgür bir biçimde, akla uygun karar verebilme durumunu

⁴¹⁴ Burada Whitehead, sözkonusu sınırlamayı koyanın Tanrı olduğunu savunarak O'ndan "yaratma" sıfatını kaldırmaktadır. Bkz. Alfred. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929, 523 vd. Bu görüş İslam teolojisinde yer bulan "tercih prensibi"ni hatırlatmakta ise de ikisi arasında çok önemli bir fark vardır: Kelam âlimlerinin öne sürdüğü "müreccih" yani Allah, var olma imkanına sahip bir şeyi tercih etmekte ve *yaratmaktadır*. Oysa Whitehead'ın "Somutlaşma Sürecinin İlkesi", bir tercih ve sınırlama hareketiyle mümkünün gerçeklik kazanmasını sağlıyor; ama onu *yaratmıyor*. Bkz. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi yay., İzmir 2001, 201-202.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, Ankara 1962, 104 vd.

⁴¹⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 72, 73, 78.

ifade eden ahlâkî bir eylemin gerçekleşmesi için yetkin bir bilgiye sahip olmanın önemi ise tartışılmaz.

Gayeli ve planlı bir sınırlama, bilginin elde edilebilirliğini kolaylaştırmaktadır; bilerek işlediğimiz fiiller ise daha çok bize ait olmakta ve eylemlerimizi belirlemedeki hürriyet alanımız daha da genişlemektedir. Bu anlamda bir sınırlama olarak değerlendirebileceğimiz kurallar da, hiçbir zaman hürriyetimizi kösteklemek için değil, herhangi bir şekilde onu arttırmak için vardır ve var olmak zorundadır. İhtiyacımız olan hakikatleri ararken yerleşmiş bir kuralın avantajı, düşüncemizin mümkün bütün yönlerde dağılıp saçılmasını engelleyerek bizi birçok tereddütlü yoklamalardan esirger ve böylece yanlışlık ihtimallerimizi azaltır. Üstelik faaliyet alanını sınırlandırarak enerji ve potansiyellerin etrafa dağılıp heba olmasını engeller; çevrili/sınırlı bir alandaki yoğunlaşmayla güç ve verimin artmasını sağlar. Kuralın belirlenmiş görevinin ve onunla birlikte onun otoritesinin baskısının bittiği yerde, hürriyetini kullanma hususunda ferdin vazifesi başlamaktadır.⁴¹⁷

İnsanlara bir hidayet, rehber, öğüt verici ve uyarıcı olarak gönderilmiş olan Kur'an'ın, saydığımız bu (ve daha sayamadığımız benzeri) fonksiyonlarını icra edebilmesi için, hürriyet-sınırlılık dengesi üzerine kurulu aynı üslûbu kullanması kaçınılmaz olmaktadır. Çoğu zaman paradoks ya da çelişki gibi görülen ayetlerdeki bu farklı tarz, hakikatin, hiçbir yönü ihmal edilmeden ortaya çıkmasına imkan verir. Soyut, dalgali ve bulanık ile gayet formalist olan somut arasında daima orta yolu gözetten tamamen özel bir tarzı seçmiştir. Böylece onun inşa ettiği kadrolar aynı zamanda hem katı hem de esnekler. "Bedaheti yönünden her kaidenin metni, düzensizlik ve ihtirasın anarşisine karşı bir çeşit set oluşturmaktadır; fakat belirsizliği yönünden o, her bir şahsa, idealini tecrübenin verdiği şartlara adapte edeceği ve onun ödevini ahlâkın öteki mecburiyetleriyle uzlaştıracığı şeklin hür seçimini bırakmaktadır."⁴¹⁸ 'Metin' ve 'okuyucu' işbirliğini (okuyucu tepki teorisi)⁴¹⁹ sağlayarak anlamın dinamik olarak algılanmasına zemin hazırlayan bu adaptasyon ve uzlaştırma, hem gevşeklik hem de kontrolsüz atılganlıktan

⁴¹⁷ Dıraz, *Kur'an Ahlâkı*, 65. Nitekim "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık" (Hucurât, 49/13) ayetinde belirtildiği gibi insanların belirli gruplara ya da kategorilere (kavim-kabile) ayrılması, ırkçılık ya da insanlar arasında ayırım yapmak için değil; kimlik için, onların birbiriyle tanışıp kaynaşmalarını kolaylaştırmak için sunulan bir ilkedir.

⁴¹⁸ Dıraz, a.y.

⁴¹⁹ Teori hakkında bilgi için bkz. Dan Stiver, *The Philosophy Language: Sign, Symbol and Story*, Blackwell Publishers Inc., Massachusetts 1996.

uzak olan basiretli bir gayretle gerçekleşmek zorundadır. Bu tarz sayesinde Kur'ânî mevzuat, başka yerde güçlkle uzlaşabilecek olan çift yönlü bir mükemmelliğe erişmiş bulunmaktadır: Sertlikte yumuşaklık, istikrarda ilerleme, birlikte nüans... Hitap ettiği varlığa yani okuyucusuna ise; "hürriyet içerisinde itaat", "mücadele içerisinde kolaylık", "devamlılıkta girişkenlik" şeklinde formüle edilebilecek olan çift yönlü ama dengeli bir yaşam örüntüsünü armağan etmiştir.⁴²⁰

İçsel ve dışsal sınırlılıkların/zorlamaların ifadelerinden biri olan determinizmi de bu bağlamda değerlendirmek daha uygun olacaktır.⁴²¹ Birisi olmadan diğerini tarif etmenin mümkün olmadığı determinizm ile hürriyet, aslında birbirine bağlı iki terimdir. Hürriyet ortadan kaldırılırsa hayatta bir kendiliğinden oluş, davranışlarda da bir makinalaşma hali kalır. Determinizm yok sayılırsa, geriye kolayca makine hareketlerine indirgenebilecek kayıtsız bir hürriyet kalır. Determinizmin yardımı olmaksızın hürriyetin kendi başına anlaşılması da mümkün değildir.⁴²² Diğer yandan evrende belli oranda bir determinizmin (kader) hakim olması, insanın belirli ölçeklerde tasarrufta bulunarak değiştirme ve dönüştürme faaliyetini kolaylaştırmış, yaşamını belirli bir düzen içerisinde gerçekleştirmesini sağlamıştır.

Denilebilir ki sınırlılık, hürriyetin anlamında içkindir; dolayısıyla bu tür sınırlayıcıları, hürriyetin anlamını boşaltan değil, aksine onun anlamına katkıda bulunan değerler olarak görmek gerekir. Kaldı ki, bir tercihte bulunurken, her türlü etkeni düşünerek son kararı biz verdiğimizden hürüz ve bu hürriyete her hangi bir müdahale de bulunmamaktadır. Kişinin seçme aşamasında, kendini herhangi birşeyi yapmaya zorlaması, eyleminden sonra ise pişmanlık veya memnuluk duygusuna kapılması ve insanda var olan yaratıcı şuurunun özelliği, onun eylemlerini gerçekleştirmede hür olduğunun yeterli kanıtlarıdır.⁴²³

Sosyal bir alanda beşerî ilişkiler kurmak zorunda olan insanın yaşam sahasına başka kişilerin dahil olması, karşılıklı "hak-sorumluluk" gibi birbirini gerektiren ve birbirinin garantörü olan birtakım olguların da devreye girmesiyle hürriyet alanının

⁴²⁰ Dıraz, *Kur'an Ahlâkı*, İz yay., İstanbul 1993, Giriş: XXI.

⁴²¹ Birbirinin zıddı gibi görünen ancak, anlamlı bir bütünün oluşmasını sağlayan çift yönlü bir birlikteliğin ifadesi olan determinizm-indeterminizm, hak-sorumluluk, birey-toplum gibi kavram çiftlerinin yanında ilahilik-beşerilik, evrensellik-yersellik vs. şeklinde çoğaltabileceğimiz başkaca kavram çiftleri de bulunmaktadır. Biz bunlardan sadece konumuzla ilintili olanlarına yeri geldiğinde deyinmeye çalışacağız.

⁴²² Nurettin Topçu, *Bütün Eserleri 1, İsyan Ahlâkı*, Dergah yay., İstanbul 1998, 66

⁴²³ Topçu, *Ahlâk*, Otağ mtb., İstanbul 1975, 64-65

paylaşımını, dolayısıyla sınırlandırılmasını zorunlu kılmıştır. Kişinin kişiyle karşılaştığı anda ortaya çıkan, insaniliğin ve kimliğin kazanılmasıyla anlam bulan bu ilişkiler ağında, herbiri diğeri için mutlak bir sınır oluşturmaktadır; bizim ondan istememiz, onun bizden istemesi kadar koşulsuz ve zorunludur.⁴²⁴ Bu tür bir zorunluluk ise, keyfi hareket edemeyeceğimizin, davranışlarımızın da belli kurallar çerçevesinde belirlenmesi gerektiğinin sinyallerini verir. Zira biyolojik bir karşılıklı bağıllık olgusundan öte ahlâkî bir işbirliği, emek beraberliği olan sosyal dayanışma içindeki bir dünyada, herkes herkese karşı borçludur. Kişi, sahip olduğu haklara karşılık yüklenmiş olduğu vazifelerle borçlarını öder.⁴²⁵ Böylece, kendi başına bir değer olmasından kaynaklanan ve her insan tarafından yararlanılması vazgeçilemez kabul edilen birtakım hak ve özgürlüklere sahip olan birey, bunları ancak yükümlülük ve sorumluluklarını yerine getirerek kullanabileceğinden, temel hak ve hürriyetler ile mükellefiyet ve sorumlulukların içiçeliğinden⁴²⁶ bahsedilebilir.

Toplumsal hayattaki yükümlülük, ödev ve sorumluluk gibi kavramlar birey için, bir "esaret"⁴²⁷ ya da onu seçme yeteneğinden ya da yaratıcılık kaabiliyetinden alıkoyan birer "zindan"⁴²⁸ değil, onun özgürlüğünü belirginleştiren hatlar, hürriyet binasını muhayyel olmaktan kurtaran ve var kılan duvarlardır. İnsanın sosyal bir varlık olarak toplum içinde yaşamak zorunda oluşunun yanında akıl ve irade sahibi olması ve dolayısıyla hür olması, böyle bir sınırlamayı gerekli kılmıştır. Toplum hayatında herkesin hak ve hürriyeti başkalarının hak ve hürriyetiyle sınırlandırılmıştır. Diğer insanların hürriyetlerini yaşatabilmeleri için insanın kendi iradesiyle hürriyetini kısıtlaması gerekir.⁴²⁹ Nitekim İlahî irade de kendini bu şekilde sınırlandırarak insanın hürriyet alanına müdahale etmemiş, onu serbest bırakarak hayat kazandırmıştır. Aksi taktirde hayata katılmayan bir iradenin var kılınmasının anlamı olmazdı.

⁴²⁴ Tuncay İmamoğlu, "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, 10/28, 2006, 113; Anıl Çeçen, *İnsan Hakları*, Gündoğan yay., Ankara 1995, 32.

⁴²⁵ Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 80.

⁴²⁶ es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâidi ve Furûi Fıkhi's-Şâfiyye*, Mısır 1959, 135.

⁴²⁷ Ancak Topçu bu kavramı olumsuzluk anlamında değil, topluma karşı bir borçluluk şeklinde olumlu anlamda kullanmıştır: "Toplumsal dayanışma çeşidinde fert iki kere esirdir: Ohalde bu dayanışmanın kabulü, ferdi ilk esirliğinin itirafıdır; yani fert burada kendi tabiatına karşı esirdir. Ondan sonra da, topluma karşı vazifelerini benimsemek suretiyle ikinci bir defa esir olmaktadır." Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 80.

⁴²⁸ Şeriatî, *materyalizm, natüralizm, sosyolojizm ve tarihselcilik* (ya da sırasıyla, madde, tabiat, toplum ve tarih) olmak üzere dört akımın 17, 18, 19 ve 20. asırlara kadar insanın bu temel özelliklerini olumsuz yönde etkilediğini ve gelişim yolundan alıkoyduğunu savunarak bu dört akımı insanın dört zindanı olarak nitelemiştir. Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, İşaret yay., İstanbul 2005, 31-35

⁴²⁹ Topçu, *İradenin Davası*, 14-15; *Devlet ve Demokrasi*, 145-146; A. Kemal Yörük, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Fakülteler mtb., İstanbul 1958, 29.

Öznel bir varlık olması hasebiyle doğuştan bir takım haklara sahip olsa da, sosyal yönüyle içinde yaşadığı toplumun taleplerine cevap verme zorunluluğunu hisseden bireyin, bu suretle özgürlük arayışında yalnızlığa itildiği ya da hürriyetinden uzaklaştırıldığı bir itiraz olarak akla gelebilir. Ancak unutulmamalıdır ki özgürlük, ancak bireyin bu ikircikli tabiatını, haklarıyla ödevleri arasındaki hassas teraziye dengede tutmakla anlamlı bir varlık kazanabilmektedir. Haklarla ödevlerin birbirine sarmalandığı sosyal yapıda, hürriyet ve sorumluluğun birbirinin korelatı oluşu, hakların varlığının önceden sorumlulukların yerine getirilmesi şartına bağlı olduğu anlamına gelmez. Elbette bireyin toplumsal yaşamın gerektirdiği belli sorumlulukları yerine getirmesi, belli haklara fiilen sahip olmanın, onlardan yararlanmanın koşuludur fakat, bunun böyle olması, sorumluluklar yerine getirilmediği taktirde hakların ve özgürlüklerin ihlal edilebilir olmasındandır. "Genel geçer bir kaide olarak, belli bir hürriyetin kötüye kullanılmasına müsaade edilemez ve hürriyeti kötüye kullanmak, ondan mahrumiyeti doğurur."⁴³⁰ Bu durumda kişi, kendi hürriyetini gerçekleştirmek için bile başkalarıyla dayanışmanın yüklediği vazifeleri yapmak zorundadır. Onun hürriyeti ancak bu anlamda ve karşılıklı işbirliği içerisinde (toplum halinde) hayat bulur.⁴³¹ Kişinin Tanrı'yla kurduğu ilişkide olması istenen denge boyutu bu noktada bize önemli ipuçları vermektedir: "O, ne katıksız itaat, ne de mutlak icattır; o aynı zamanda hem biri hem de diğeri. Bu ne bir kölenin tutumu ne de mutlak bir efendinininki değil fakat, gerçekten hakkı olan seçim ve teşebbüs aracılığıyla adeta kanun yapıcı otoriteye iştirak eden bir vatandaşın tutumudur."⁴³² Kişilerarası ilişkilerde [hak ve sorumluluklar arasındaki] hürriyet dengesini kurabilmek, hem başkalarının hürriyet alanlarına saldırarak tahakküm ve zorbalıkta bulunmamayı (sadizm), hem de kendi temel bireysel haklarını despotun eline bırakmamayı (mazoşizm) gerektirir.

Kişinin daima 'kendi beni'ni ön planda tutarak 'öteki benler'i dikkate almayan egoist tutumu, toplumsal ilişkilerdeki barışçıl zemini problemli hale getirmektedir. Bu da çoğu zaman bireysel ya da toplumsal hak ve taleplerin birbirinin önüne geçme yarışı ve de krizine neden olmuş, hakların savunusu kadar sorumlulukların sahiplenilmemesine yol açmıştır. Hak talep etme hürriyetinin başkalarının haklarına riayetle (sorumluluk) şartlandırılmış olması, haklarla sorumluluklar arasında dengeli bir yaklaşımın varlığını zorunlu kılmaktadır. Nitekim hürriyet ancak, hak ve sorumluluklar arasındaki dengenin adı olan adaletin gerçekleşme alanı olarak bir değer ve anlam ifade eder. Hak ve sorumluluk

⁴³⁰ Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 59-62.

⁴³¹ Topçu, *İşyan Ahlâkı*, 81.

⁴³² Dıraz, *Kur'an Ahlâkı*, 66.

arasında dengeli bir yaklaşımı ön planda tutan ahlâkın, haklar ya da sorumluluklar konusunda bireyin mi yoksa toplumun mu öncelenmesi gerektiğine dair açıklamaları, hürriyetimizin kullanım alanı hakkında önemli ipuçları verecektir.

2. Dinî Hürriyetin Gerçekleşme Zemini Olarak Bireycilik ve Toplumculuk

Özgürlük, insanî potansiyel ve yeteneklerin en iyi yönde gerçekleştirilebilmesi amacıyla yöneliktir. Bu yetilerin tam kapasitesini kazanması için insan, içinde ve uğrunda çalışabileceği bir topluma duyduğu ihtiyaçla şartlandırılmıştır. Aristoteles, "insan şehir devleti hayatı sürmek üzere şekillendirilmiş bir yaratıktır" derken buna yani, insan beyninin tam kapasitesini ancak kendisine benzer düşünce yapısında olan fakat kişinin düşünce hürriyetine de izin veren bir topluluk içinde kazanabileceğine, dolayısıyla özgürlüğün gerçek amacıyla ancak toplumsal hayatta kavuşabileceğine deyinmek istemiştir.⁴³³ Ancak özgürlükle alakalı pek çok problem de kendini burada, yani insanın toplum ve çevreyle karşılaşmasında göstermektedir. *Aidiyet* ve *özgünlük* gibi çatışkı halindeki iki duygunun varlığı, ya da "bireyin mi yoksa toplumun mu öncelenmesi gerektiği" yönündeki sorular böyle bir problemin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Düğümün çözümlendiği nokta; hem sınırlılıklar alanı olarak sosyal hayatın hem de bireyin özgürlük isteminin "iyiyi gerçekleştirme" amacıyla yönelik bir değer duygusunu, yani ahlâkı merkeze almış olmasıdır. Böylece ahlâk bireyselliğimizi yitirmeden nasıl sosyalleşebileceğimizin değerli ipuçlarını verecek ve her iki alan arasında olması gereken sınırı belirginleştirecek olan kriterleri önümüze sunacaktır. Hem bireysel hem de sosyal hayatta insanî kimliğin gerçeklik kazanabilmesi, yükümlülük ve ödev anlayışının geliştirilebilmesi için, ahlâkî değerlerin varlığına ve bu değerlere olan bağlılığa ihtiyaç vardır.

Bir kişinin, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir çağın bilinçli yaşamına egemen olan inaç ve tasarımlar topluluğuna ahlâk denir.⁴³⁴ O sadece psikolojik bir olgu olarak değerlendirilemez. Onun topluma yansıyan tezahürleri olmadan; yavan, ruhsuz ve işlevsiz bir "-lı olma"nın ötesine geçemez. Ahlâkî duygu/hüküm esas itibarıyla "ötekine yönelimli"dir; kişi ile ötekiler/diğerleri arasındaki kuralsal ilişkileri belirler. Bireyin sadece özgür olmadığını; aynı zamanda "bazı yükümlülükleri yerine getirmede özgür" olduğunu hatırlatır. Bu görüş, kendisiyle mukavele kabilinden yükümlülükleri paylaştığımız bir

⁴³³ A. R. Cornelius, "Demokrasi ve İnsan Haklarının İslamdaki Ahlâkî Temelleri", *İnsan Hakları, Müslümanca Bir Yaklaşım*, Aka yay., (çev. Tanju Yunt), yy. 1987, 59.

⁴³⁴ Harald Delius, "Etik", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, (haz. Doğan Özlem) Ara yay., İstanbul 1990, 312.

topluluk ve toplumsal sistem fikrini zorunlu olarak telmih eder.⁴³⁵ Ahlâksal buyrukların oluşumunu sağlayan ilgiler sadece beni değil, başka kişileri de bağlayan ilgiler olduğundan, amacıma uygun eylemlerde bulunduğum sürece geçerli olan *hipotetik* kurallar olarak nitelendirilemezler. Onların, benden ziyade "bizi ilgilendiren" bir durum ve konumdan çıkan koşulsuz geçerli, yani *kategorik* bir görünümleri vardır.⁴³⁶

Nesnel yargıların⁴³⁷ aksine ahlâksal yargılar, bir kişinin bir eylemini, başka kişilerin yarar ve zararını, başka kişilerin ilgi ve niyetlerini gözeterek değerlendiren yargılardır. Bu tür yargıların temelinde kendimize yararlı ama başkalarına zararlı eylemlere değil, kendi özel ilgi ve çıkarlarımıza karşıt da olsa, başkalarının yararını ön planda tutacak eylemlere yönelmek gerektiği gibi bir genel inanç yatar.⁴³⁸ Merhamet zemini üzerine oturmuş ya da merhametle yoğrulmuş bir "İlâhî adalet"⁴³⁹ fikrinden ilham alan İslam ahlâkının, kişilerarası ilişkilerde huzur ve düzenin temeli olarak "adalet" kavramından ziyade "ihsan" kavramına vurguda bulunması bunun en güzel göstergesidir. *İhlas*, bir ideale ya da bir topluma kendini ve her türlü çıkarlarını feda etmedir. Vazifelerin en aşağısı başkalarına karşı *adaleti* gözetmek, yani haksızlık yapmamak, kendisine karşı ise ruhsat göstermektir. Daha üstün derecesi ise başkalarına karşı iyilik, kendine karşı azimetini seçmektir. *İhlas* ise, vazifelerin en yüksek derecesi olup karşılık vermeye gücü yettiği halde kötülüğü iyilikle savmayı bir vazife bilmektir.⁴⁴⁰

Başkalarının faydasının ön planda tutulması her zaman için, öncelenen bireysel faydanın ötekine zarar verme riskini en aza indirir. Zira toplum düzeninin pasif bir uydusu olmak yerine değiştirme ve dönüştürmenin aktif unsuru olan insan, hiçbir şekilde tek başına zarar veya tek başına fayda görmez. Daima onun zarar ve faydasıyla ilgili üçüncü şahıslar bulunacaktır. Şu halde toplum içinde her ferdin hareketi daima başkalarını da ilgilendirici sonuçlar doğurur. Fert, ahlâkî davranışın şekillerini ve bazen gerekçelerini de içinde yaşadığı cemiyet vasıtasıyla öğrendikten sonra istediğini yapmakta hürdür, hür olduğu için de yaptıklarından sorumludur.⁴⁴¹ Bütün bunlardan dolayı o, sosyal hayatın zaruretleriyle kendi bireysel hürriyeti arasında bir denge kurmakla yükümlüdür. Birey

⁴³⁵ Adil Çiftçi, Robert J. Wuthnow, P. L. Berger, *Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I*, Ankara Okulu yay., Ankara 2002, 52.

⁴³⁶ Delius, "Etik", 312

⁴³⁷ Nesnel yargılar, sadece o eylemin hizmet etmesi gereken bir niyete uygunluğu gözetilerek verilen yargılardır.

⁴³⁸ Delius, "Etik", 311.

⁴³⁹ "O, merhamet etmeyi kendi zatına farz kıldı." En'am, 6/12.

⁴⁴⁰ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 107.

⁴⁴¹ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken yay., İstanbul 2000, 105, 106-107.

hakları da nihayetinde toplumsal önceliklerle; bir toplum içinde yaşamının gerektirdiği taleplerle belirlenir. Bireysel taleplerle bireysel haklar arasındaki sınır ise çoğu zaman o toplumdaki değerlere bağımlı olduğundan, toplumsal önceliklerin bireyin taleplerinden önce geldiği söylenebilir.⁴⁴²

Kur'an'ın iki dünya mutluluğu için sunduğu yapı da son tahlilde bir "ahlâkî davranışlar" bütünüdür. Bu bakımdan imana ve onun hayata yansması olan amele de hedefleri itibariyle, ahlâkî nitelik hakimdir. Hz. Peygamber, İslam dinine dair en özlü tanımı ahlâk üzerinden yaparak, "İslam güzel ahlâktır" buyurmuş ve kendisinin de güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini ifade etmiştir. *Müslümanlık imanla başlar, ibadetle gelişir ve güzel ahlâkla olgunlaşır*. Kur'an bir yandan bireysel anlamda şükür, takva, sabır, iffet, doğruluk ve dürüstlük, çalışkanlık gibi ahlâkî değerlerin önemine vurgu yaparken, diğer yandan paylaşma, af, dayanışma, fedakârlık gibi erdemleri ön plana çıkararak toplumsal ahlâka dikkatleri çekmektedir. Müslüman'ın gündelik hayatında yapmak zorunda olduğu dinî vecibelerinde bile toplumsal vurgular söz konusudur. Namaz, oruç, hac ve zekât, bireyi toplumsallaşmaya ve toplumla barış ve huzur içinde yaşamaya teşvik eden mesajlarla doludur. Bu suretle İslam kanunu daima kollektif hayatın ve sürekli müşterek menfaatin korunmasına, özel hayatlar ve geçici küçük menfaatlerinkine nispetle öncelik tanır.⁴⁴³

İslam ferdi esas almıştır ama sosyal bir muhteva ile doldurmuştur. Kur'an, bireyden yola çıkar ve toplumsal değişimi, bireyi yeniden şekillendirmek suretiyle gerçekleştirmek ister. Bununla beraber topluma karşıt ve toplumdan soyutlanmış olarak kurgulanan bireyden ziyade, medeniyetlerin kurucusu olan "kişi"yi hedefler. Neticede, İslam'ın toplumsal yönünü vurgulayan argümanın temel tezleri doğru olsa da, bireyi yadsıyan ve toplumu öncelleyen bir vasfının olduğu düşüncesi yanlıştır. Gerek iman, gerekse imanın motive ettiği davranışlar (takva) toplumun değil, bireyin vafıdır. Kur'an'a göre Hristiyanlıktaki ferdi içsel inanç kesinlikle Allah'ın gayeleri için yeterli değildir ve organize olmuş normatif bir toplum olmak mutlak bir zorunluluktur. Ancak bu durumda bile tüm bu toplumsal vizyonun bireysel bir motivden; imandan ve onun getirdiği

⁴⁴² Şafak Ural, "Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey", *AÜİFD*, Ankara 1999, 40/ 455.

⁴⁴³ İsmail R. Farûkî, *Tevhid*, İnsan yay., İstanbul 2006, 98; Dıraz, *Kur'an Ahlâkı*, 19/56 nolu dipnot. Mecelle'nin "Umumî zararı gidermek için hususi zarar tercih edilir." Şeklinde ifade edilen 26. maddesi de bu minvalde değerlendirilebilir.

sorumluluk bilinci (takva), ilahi sevgi, tevazu gibi motivlerden kaynaklandığı görülecektir. Birey tüm bunların ilk ve gerçek taşıyıcısıdır.⁴⁴⁴ Son tahlilde sorumlu olan bireydir.⁴⁴⁵

İslam ferdîliği, sosyal olmanın bir ön şartı olarak görürken, kendi çerçevesiyle sınırlı kalıp, toplumsallığa dönüşmeyen insan karakterini eksik ve kusurlu sayar ve toplumdaki diğer bireylerin iyiliklerini ve faydalarını arttırmayan ferdî değerleri de boş ve anlamsız bulur.⁴⁴⁶ Hiçbir şekilde ferdi toplumun üzerinde görmez; aksine fertleri eğiterek, yani onları şahsiyet sahibi haline getirerek toplumun hizmetine vermeyi amaçlar.⁴⁴⁷ Onun ferdiyetçilikten ziyade şahsiyetçi olan bu karakteri, haklar bazında toplumu,⁴⁴⁸ sorumluluk söz konusu olduğunda ise ferdi ön plana alır.⁴⁴⁹ İctimaî sorumluluk ise, bir imtihan dünyası esprisi içerisinde bunu tamamlar: "Hepiniz çobansınız ve hepiniz götüğünüzden sorumlusunuz. Devlet reisi çobandır ve götüğülerinden sorumludur. Erkek ailesi içinde çobandır ve götüğülerinden sorumludur. Kadın kocasının evinde çobandır ve götüğülerinden sorumludur ve hepiniz çobansınız ve hepiniz götüğülerinizden sorumlusunuz."⁴⁵⁰

Hak ve sorumlulukların dengeli paylaşımının yapıldığı bir toplumsal düzen fikri, bu erdemlere sahip bireylerin varlığını zorunlu kılar. Gaye "takva" temeline dayalı bir toplumun oluşturulması ise, bu hedefi gerçekleştirecek olan bireydir. Bu gayenin gerçekleştirilebilmesi için ise, potansiyellerin optimum düzeyde dışavurumunu sağlayacak hakların özgürce kullanımına ihtiyaç vardır. Her vatandaş için önemli olan, sadece toplumun talimatlarına uymak ve bir organizma içerisindeki bir hücre gibi davranmak değil, ait olduğu grubunkinin aleyhine olmazsa bile ondan bağımsız olarak bizzat kendi (beni) nin muhafazasına çalışmaktır.⁴⁵¹ E. Fromm'un da belirttiği gibi, insanda doğal olarak var olmakla birlikte iki farklı yönü ifade eden *otoriter vicdan* ve *hümanist vicdanda* önemli olan, bu iki farklı vicdanın direktiflerinin doğru ve yerinde kullanılmasıdır.⁴⁵²

⁴⁴⁴ Fazlur Rahman, "The Status of the Individual in Islam", *Islamic Studies*, v. V, no: 4, 1966, 319, 321-322.

⁴⁴⁵ Meryem, 19/80, 95; En'am, 6/94; İsrâ, 17/13-14.

⁴⁴⁶ Farûkî, *Tevhid*, 98-99.

⁴⁴⁷ Ahmet Tabakoğlu, "İslam İktisat İlkeleri Işığında Birlik ve Kalkınma", *İslam Üzerine Düşünceler*, TDV yay., Ankara 1991, 102.

⁴⁴⁸ "Müslümanlar, kendileri fakirlik ve ihtiyaç içerisinde olsalar bile diğer kardeşlerini kendilerine tercih ederler." (Haşr, 59/9)

⁴⁴⁹ "Ey insanlar, Rabbinizden korkun! Ne babanın çocuğa ne de çocuğun babasına hiçbir şeyle fayda vermeyeceği günden korkun" (Lokman, 31/33)

⁴⁵⁰ Buhârî, "Ahkâm", 1

⁴⁵¹ Dıraz, *Kur'an Ahlâkı*, 4.

⁴⁵² *Otoriter vicdan* insanın itaat etmesi, kendini feda etmesi, görevi yerine getirmesi ya da çevreye uymasıyla ilgilenirken, *hümanist vicdanın* gayesi yaratıcılık dolayısıyla mutluluktur. Otoriter vicdanda din, hukuk, aile ve yöneticiler etkili iken, hümanist vicdanda kişinin kendi iç sesi etkilidir. Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, (çev. Ayda Yörükkan), T. İş Bank. Yay., İst. 99, 172 vd.

Bireyin ve toplumun yararını birlikte gerçekleştirecek adalet temeli üzerinde yükselen şahsiyetçi bir sistemi hedefleyen İslam, kollektif taleplerin rağmına bencilce istek ve arzuları hürriyet iddiasıyla her şeyin üstünde tutan salt bireyciliğe karşı olduğu gibi, şuur ve iradesini başkalarının tekeline bırakarak öznelliğini ve de kişiliğini kaybeden bireyin toplum içinde yitip gitmesine de karşıdır.⁴⁵³ Her ne kadar "İlahî emanet" ve sorumluluğun biricik öznesi bireyse de⁴⁵⁴ İslam, insanların bir toplum olarak işbirliği içinde çalışmasını ister. Bu suretle, bireyi toplumla kaynaştırarak 'mutlak hümanizm'e düşme tehlikesini de bertaraf etmiş olur. Sağlıklı bir toplumsal ilişki, birey ya da toplumdan herhangi birinin diğerine rüçhaniyeti üzerine değil, dengeli bir ilişki temeline dayanır. Bunun içindir ki birey ve toplum arasında bir derecelemeden değil bir sıralama farkından sözedilebilir. İslam hem köleleştiren (mazoşist) kimsedeki 'ben'in inkârına, hem de despottaki (sadist) 'öteki'nin inkârına karşıdır.

3. Özgürlüğün Metafiziği Olarak Determinizm-İndeterminizm

İslam, önerdiği ahlâkî sorumluluk ilkesiyle, hem bireyi hem de toplumu her türlü gayri ahlâki düşünce ve fikirlere karşı teyakkuz durumuna getirirken, herhangi bir sebebin arkasına sığınarak sorumluluk duygusundan kaçınmanın bütün imkanlarını da yasaklar. Bu baktan olmak üzere, yükümlülüklerinden ve dolayısıyla "özgürlüğünden kaçma" anlamındaki her türlü fatalizm ve (sıkı) determinizm düşüncesini reddetmenin yanında, resmettiği insan tipolojisiyle, tevarüs edilen bir günahın keffaretini ödeme yükümlülüğüyle karşı karşıya kalma anlamındaki Hristiyanlığın *aslî günah* doktrinine de karşı çıkar.⁴⁵⁵ Bununla ilintili olmak üzere, insanın amelleriyle, kanuna uygun hareketleriyle asla kurtuluşa eremeyeceği ve dolayısıyla kurtuluşun ancak insan dışında ilahi bir müdahale ile gerçekleşeceği yönündeki "sakration: keffaretle kurtuluş" (Hz. İsanın kendini feda etmesi) fikrini de reddeder.⁴⁵⁶ Doğumunda zaten sıfır noktasının üstünde bulunan insanın, günahsız bir fıtratla yaratıldığını söyleyerek aslî günah (original sin) fikrine karşı çıkan Kur'an, keffaretle kurtuluş fikrini de, bunu sağlayacak yegâne gücün, kendi tevbemiz ve bu tevbeden sonra işleyeceğimiz salih amelle Allah'ın bizi bağışlaması olduğunu bildirerek reddeder. Nitekim Hz. Âdem ve Havva işledikleri gûnahtan sonra tevbe etmiş ve bu

⁴⁵³ Mütevellî, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm*, 315.

⁴⁵⁴ Bakara, 2/30-31; Ahzâb, 33/ 72; Meryem, 19/80; En'am, 6/165.

⁴⁵⁵ "Hiç kimse başkasının günah yükünü yüklenmez." (En'am, 6/164); "Herkesin işlediği iyilik kendi lehine, kötülük ise kendi aleyhinedir." (Bakara, 2/286).

⁴⁵⁶ Fazlur Rahman, "The Status ...", *Islamic Studies*, V, 325; *Ana Konularıyla Kur'an*, 54/6 nolu dipnot; Farûkî, *Tevhid*, 18.

tevbeleri Allah tarafından kabul görmüştür.⁴⁵⁷ İlk insanın işlemiş olduğu bu ilk günahı, insanın özbenlik şuurunun ve hürriyetinin nişanesi olarak değerlendirmek yerine, zorlamalarla bunu bir "aslı günah" fikrine dönüştürmek, hakikatı aslı mecrandan saptırmak demektir. Öte yandan "iyi ve ideal olanın kötü adına feda edilmesi" anlamıyla kendi içinde paradoks oluşturan keffaret doktrinine karşı Kur'an, bireysel sorumluluğu ön planda tutarak bütün araçları reddeder. Kurtuluş, herhangi bir kişinin aracılığına bağımlı olmadığı gibi; vaftiz gibi bir takım sacramentlerin ya da kilise gibi mistik bir kuruma varlıksal bir katılımın sonucu olamaz.⁴⁵⁸ İslam bunların tamamını redderek, Allah ile kul arasına herhangi bir vasıtanın girmesini engeller.⁴⁵⁹

Kur'an bir yandan ferdi sorumluluğu ön planda tutarken⁴⁶⁰ diğer yandan bu sorumluluğu insanın gücüne bağlamaktadır.⁴⁶¹ Sorumluluğun kişiye aidiyeti, geçmişin ağır yükünden insanları kurtarıırken, ataların yaptığı iyi şeylerle övünme ve onlara güvenme (taklit) duygusunu da dışlar. Taklitte direnenler ise, *"Onlar, sağır, dilsiz ve kördürler; akıllarını kullanamazlar"*⁴⁶² ifadesiyle eleştirilir. Kur'an, "Ben" in inkârı ya da başka "benler" de yok olması anlamına gelen taklide karşı "ilk mîsak"ı (söz, antlaşma) hatırlatarak, insanın kendisini tanımasını ve anlamlandırmasını, kişiliğini oluşturan yönleri dengeleyerek anlamlı bütünlüğüne kavuşmasını ve yaradılışındaki yüksek imkânlarla (akıl, irade, şuur, vicdan vs.) yönelerek hayatını kurgulamasını önerir: *"Daha önce babalarımız Allah'a ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen bir nesildik (onların izinden gittik)..."*⁴⁶³ ya da *"Kıyamet günü, 'biz bundan habersizdik' demeyesiniz diye Rabbin âdemoğullarından zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' (Onlar da) 'Evet (buna) şahit olduk' dediler."*⁴⁶⁴ Kur'an bu önemli hatırlatma ile şuurlu bir içe bakış yönteminin taklit duvarlarını nasıl yıktığını göstererek bir yandan insanın özgürlüğünü kendisine teslim ederken, diğer yandan kişisel sorumluluğunu hatırlatır. Bütün bu özellikleriyle o, bireyin otonomisini ve dini sistemle doğrudan kendi başına ilişki kurmasını kabul eder: *"Her nefis kazandığına karşılık bir rehindir,"*⁴⁶⁵ *"İnsana çalıştığından (gayretinden) başkası yoktur ve çalışmasının (meyvesi de) yakında*

⁴⁵⁷ Bakara, 2/37

⁴⁵⁸ Farûkî, *Tevhid*, 84.

⁴⁵⁹ Ankebut, 29/12.

⁴⁶⁰ Bakara, 2/134-141, 286; En'am, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Fussilet, 41/46; Necm, 53/36-39; Müddessir, 74/38;

⁴⁶¹ Bakara, 2/286; Mü'minûn, 23/62.

⁴⁶² Bakara, 2/170-171.

⁴⁶³ A'raf, 7/173.

⁴⁶⁴ A'raf, 7/172.

⁴⁶⁵ Müddessir, 74/38.

görülebilecektir"⁴⁶⁶ ve "...Herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının (günah) suçunu yüklenmez..."⁴⁶⁷

Sorumluluğu yüklenebilmek, sorumlu olduğunun bilincine varmakla ve bunu kabullenmekle mümkündür. Ancak, onun gereğini yerine getirmek, öncelikle onu gerçekleştirebilecek bir güce ve sonrasında özgürlüğe sahip olmakla mümkündür. İslam, taşınılmaz olan her yükü insanın yükümlülük alanından çıkaran, insanın güçlerini aşmasa bile o gücü tüketmeye elverişli her güçlüğü de hariçte bırakan bir özelliğe sahiptir.⁴⁶⁸ Allah'a itaati dahi "gücünüz yettiği kadar..."⁴⁶⁹ şeklinde formüle ettiği imkanla orantılamıştır. Bu formül fiil anının ilhamına ya da o anki duygusal yoğunluğa göre, "size iyi imiş gibi görüneni yapınız" formülü değildir. Aynı şekilde katı, istisnasız ve değişmez bir yükümlülük formülü de değildir. Bu formülde; kanuna, yani "Allah'a itaat" ve "insanın fiil karşısındaki hürriyeti"nin uyumlu birlikteliği dikkatlere sunulmuştur. Güç oranında sorumluluğun yüklenmesi aynı zamanda İslam ahlâkının zorluktan ziyade kolaylık dileyen karakteriyle de uyum sağlamaktadır.⁴⁷⁰

İnsanın birtakım güçlerle donanık olduğu ve bu gücü oranında sorumlu kılındığı yönündeki Kur'anî gerçekliği yadsıyan bir takım fikirler öne sürülmüştür. Bunlardan en katı olanı *fatalizm* olarak da nitelendirilen "katı kader anlayışı"dır. Bu düşünceye göre, kendi yapıp etmeleri de dahil her şey haricî güçlerin tesirleriyle olmaktadır. Bu düşünceye en yakın görüş ise katı determinizmdir. Genel olarak determinizm/belirlenimcilik, her olayın bir takım yakın veya uzak sebeplere bağlı olarak ortaya çıktığını, aynı olayın bu sefer başka olayların sebebi olarak iş gördüğünü ve bütün olup bitenlerin bu şekilde kozal bir süreçle meydana geldiğini savunur. Determinist, fatalistin aksine herhangi bir olayın meydana gelmesinde kendisini de sebepler arasında gördüğünden "bu olaya ben sebep oldum" diyebilirken, fatalistin bunu söylemeye cesareti yoktur. *İlımlı determinist*, tam bir determinenin aksine "başka türlü de davranılabileceğini" ileri sürerek insanın sorumluluğuna kapı aralarken *katı determinist*, böyle bir inancın yanılsamadan ibaret olduğunu savunur.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Necm, 53/39-40; İnsan, 76/3; Beled, 90/10-20; Şems, 91/7-10

⁴⁶⁷ En'am, 6/164.

⁴⁶⁸ Bakara, 2/185, 286; En'am, 6/152; Nisâ, 4/28; Enbiyâ, 21/107; Hac, 22/78; Mü'minun, 23/62; Talak, 65/7.

⁴⁶⁹ Teğâbün, 64/16.

⁴⁷⁰ Bakara, 2/ 185; Hacc, 22/ 78; Nisa 4/28.

⁴⁷¹ M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, 162.

İslam düşünce tarihinde de konu "kader" sorunsalı çerçevesinde ele alınmış ve bu konuda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bunlardan en katı olanı Cebriye'nin görüşüdür ki onlara göre "insan kudreti" tamlaması sadece mecaz bir ifadedir ve gerçek fiil sahibi ancak Allah'tır. İnsanın fiillerinde de gerçek tasarruf O'na aittir. İnsanın ne bir iradesi ne de bir kudretti bulunduğundan, Allah tarafından önceden takdir edilmiş fiilleri yapmaya mecburdur.⁴⁷² Bu görüşün tam karşısında yer alan Kaderiye ve onun takipçisi Mu'tezile, insanın fiillerinde hür olduğunu ve kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunur. Şayet insan böyle bir hürriyete sahip değilse, onun işlediği kötü ve iyi fiillerden dolayı ceza veya mükafat görmesinin anlamı kalmayacağı gibi, Allah'ın adalet sıfatı da tehlikeye girecektir. İnsan kendi fiillerinin yaratıcısıdır ama, bunları yaratmak için ona o gücü veren Allah'tır.⁴⁷³ "Bir fiili yapma ya da terketme gücü" anlamına gelen istitaat, insanın yükümlü tutulabilmesi ve hür olabilmesi için insanda fiile teşebbüs etmeden önce bulunmalıdır. Bunun aksi insana zulümdür, *tekliif-i mâlâ yutâk* ise imkansızdır.⁴⁷⁴

Bu iki zıt görüş arasında orta yolu bulma gayreti içindeki ehl-i sünnet ekollerinden Eş'ariyye, insanda bir kudretin var olduğunu ancak bu kudretin yapılan işler üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını savunarak *kesb teorisini* ileri sürmüştür. Fiiller üzerinde herhangi bir etkisi olmayan bir gücün insanı nasıl sorumlu tutacağı konusunda net bir tavır ortaya koyamaması, bu görüş sahiplerinin "cebr-i mutavassıt" (ya da ılıman cebir) olarak isimlendirilmelerine yol açmıştır.⁴⁷⁵ Zira onlara göre istitaat, Mu'tezilî kalamcılarının zannettiği gibi insanda sürekli olarak var olan bir nitelik değildir. İnsan bazen güçlü, bazen güçsüz olur; dolayısıyla istitaat, Allah'ın insanda fiili işlemekte olduğu anda ve ancak o fiili yapmaya elverişli olarak yarattığı, bu sebeple zıt değerde iki fiilden birini serbestçe kullanmaya elverişli olmayan bir kudrettir. Böyle olunca da insan ancak gücünü kullanabileceği fiili seçip yapabileceğinden bu konudaki özgürlüğü kısıtlanmış olmaktadır. Zira günah işlerken var olan güç, sevap işlemeye; iyilik anında varolan güç de kötülük işlemeye elverişli olamayacağından insan güçle beraber var olan fiili yapmaya mecbur

⁴⁷² Eş'arî, *Makâlât*, 279; Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, Konya 1327, 21; İsferyânî, *et-Tabsîr*, (thk. M. M. Hudayrî), Mısır 1940, 96; 333; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996, 324; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1310 h., 353; Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 197.

⁴⁷³ Ömer Neseî, *İslam İnançlarının Temelleri Akâid*, (çev. M. Seyyid Ahsen), Bayrak yay., İstanbul 1994, 145 vd.; Ömer N. Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Ergin kitapevi, İstanbul 1959, 29; M. Ebû Zehra, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, (çev. E. Ruhi Fırlalı, O. Eskicioğlu), Yağmur yay., İstanbul 1970, 176; İbrahim A. Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, XII, Ankara 1964.

⁴⁷⁴ Abdülcebbâr, *Şerh*, 400; "Ahlâk", *DİA*, 4.

⁴⁷⁵ Ebû Zehra, *İslamda Siyasi ve...*, 218-235; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, DİB yay., Ankara 1964, 239-243.

kalacaktır.⁴⁷⁶ Eş'ariyye'nin çıkış noktası olarak *kesb* anlayışına sığınması ancak, onda da başarılı olamamasındaki ana neden, insana hürriyet tanınırken Allah'ın irade ve *kudretinin* mutlaklığı inancına gölge düşürülmesi endişesidir.

Diğer bir ehl-i sünnet ekolü olan Mâtüridîler ise, bütün fiileri Allah'ın yarattığı inancıyla Mu'tezile'den, insana irade hürriyeti tanıyan kesb anlayışına sahip olmaları yönüyle de Cebriyye ve Eş'ariyye'den ayrılarak başka bir orta yol bulma girişiminde bulunmuşlardır. Mâtüridî'ye göre gücü yaratan Allah, gücü harcayan ise insandır. Yani insan, kendisine Allah tarafından verilen güçle fiili yapıp yapmamakta (kesbedip etmemekte) hürdür.⁴⁷⁷ Mâtüridî'ye göre yaratılmış kudret, zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir. Bu kudretle insan Eş'ariyye'nin aksine, zıt ahlâkî değerlere sahip fiillerden birini veya ötekini seçme ve yapma hürriyetine sahiptir ve kişi, psikolojik olarak bu hürriyetinin farkındadır. Dolayısıyla insan yaptıklarından sorumludur ve bu konuda kader ve kazaya sığınmak yanlış olur.⁴⁷⁸ İleri sürülen görüşler bir bütün halinde değerlendirildiğinde aslında Mâtüridiyye'nin Mu'tezile ile aynı kanaati paylaştığı söylenebilir. Dolayısıyla bu konudaki görüşleri genel olarak Cebri ve Mu'tezilî şeklinde iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

4. Toplumsal Sorumluluk ve Din Hürriyeti

İlahî teşride bir gaye olduğunu, bu gayenin de bireysel ve sosyal bütün yönleriyle birlikte insanın maslahatına yönelik olduğunu daha önceki bölümlerde ifade etmeye çalıştık. İlâhî sıfatları beşerî ölçeklerde gerçekleştirme yetisiyle donanık ve bu görevle de sorumlu olan insanın, buradan hareketle hem kendisi hem de (fizyolojik ve biyolojik) çevresi için iyi ve faydalı olanı (husun) isteme ve hayata geçirme, kötü ve zararlı olanı da (kubuh) yapmama ve engelleme hürriyeti vardır. Beşerî özelliklerinden dolayı çevresinden gelen uyarıcılara karşı hassas ve duyarlı olması, bunların kendisi üzerinde bıraktığı fiziksel veya psikolojik bir takım etkilere karşı “korunma içgüdüsüyle” hemen bir tepkide bulunma ihtiyacı hissetmesi, kendisi için istediği asgari iyiyi çevresi için de isteme ve talep etme hakkını doğurmuştur. Komşunun evindeki yangının kendi evine de sıçrama ihtimaline

⁴⁷⁶ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1993, 324-325; *el-İnsâf*, 46-47; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 21; Hakîm es-Semerikandî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Haydarâbad 1321, 10-12.

⁴⁷⁷ Ö. N. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Ergin kitapevi, İstanbul 1959, 226-228; Kemal Işık, *Mâtüridî'in Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamber Anlayışı*, (Basılmamış Doçentlik Tezi, AÜİF), Ankara 1974, 108; Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 53-54.

⁴⁷⁸ Mâtüridî, *Kitabü't-Tevhîd*, 226, 239, 309-310.

karşı o, belli oranda komşuyu gözetleme ve kontrol yetkisine de sahip olacaktır.⁴⁷⁹ Ancak bu yapılırken bireysel özgürlük alanlarına müdahaleden kesinlikle kaçınılmalı, özgürlük ve sorumluluk alanı ya da kişisel ve toplumsal olan arasındaki sınır iyi tespit edilmelidir. Sınırları belirleyecek en önemli kriter ise, ahlâk ve dinin verilerinden hareketle daha önceden sunduğumuz, zamanın yıpratıcılığından ve mekanın tesirlerinden uzak olan evrensel değerlerdir.

İnsan başlıbaşına bir değer olmakla birlikte (bireysellik-öznellik) bu bireyselliğini yitirmeden başkalarıyla da ilişki kurarak toplumla birlikte var olan sosyal bir varlıktır. Kişilerarası ilişkinin ahlâk temeline dayanıyor olması, başkalarıyla kurulan ilişkilerdeki hürriyetin boyut ve sınırlarını nihai noktada belirleyecek olanın da ahlâk normları olmasını gerektirir. Din de insana gönderildiğine göre ontolojik olarak onun da hem sadece bireyi ilgilendiren hem de onun başkalarıyla kurduğu ilişki alanına deyinen (sosyal) iki yönlü bir fonksiyonu vardır. Dolayısıyla din, ilgi duyar. Her dinin, mensuplarınca paylaşılan karakteristik bir tutumu, bir dünya görüşünü ve bir hayat anlayışını beraberinde getirmesi ise, ona bağlanan her bir ferдин dünyevi sorunlara karşı tavır takınmasını ve tabiatı, tarih ve kültürü belli bir açıdan değerlendirmesini netice vermiştir. Böylece nihai ilgisi ebedî âlem olmakla birlikte her din, resmettiği insan tipolojisiyle yeryüzü âlemi ve bu âlemin ahenkli işleyişini de temel gaye edinir. Dolayısıyla, toplumsal yapının da bir süreç içinde bütün bir insanlık tarafından değiştirilip dönüştürülmesi dinin en önemli ilgi alanlarından biri olmuştur. Kişilerarası ilişkiye dayanan sosyal hayatın en önemli dinamiğinin ahlâk olması, gayenin birliği noktasında din ile ahlâk alanını aynı platformda buluşturmuştur; dinin toplumsal, dolayısıyla ahlâksal bir boyutunun olması bu birlikteliği sağlayan önemli unsurdur.

Toplumsal yaşamın bütün kategorilerinde barış, güven ve huzur gibi vazgeçilemez temel formların sürekliliğini sağlayacak birtakım itici güçlere ihtiyaç vardır ki din ve ahlâk bunların en başında gelenleridir. Bu iki alanın birbiriyle ilişkilerine yönelik farklı yaklaşımlar olmakla beraber⁴⁸⁰ her ikisi de insan ruhunu temizlemek, yükseltmek ve sonsuza yöneltmek gayesini güder, hem birey hem de toplum için "en iyi"nin

⁴⁷⁹ “Öyle bir fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz (umuma sirayet ve hepsini perişan eder). Biliniz ki Allah’ın azabı şiddetlidir” Enfâl, 8/25.

⁴⁸⁰ Din ile ahlâk arasındaki ilişki düşünce tarihinde genellikle iki şekilde ele alınmıştır: Ahlâkı dine bağlayan ve dinî vasfı ağır basan *teolojik ahlâk* ve insanın ahlâkî tecrübesinden hareket ederek ilahiyatı temellendirmeye ve bu şekilde ahlâkî yanı ağır basan bir ilahiyata kapı açan *ahlâk teolojisi*. Birincisi dinden ahlâka giden bir yol takip ederken, ikincisi ahlâktan dine doğru giden bir metodu benimsemiştir. İkinci yol Kant’ın "ahlâk delili" ile kendini göstermiştir. Bk. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, 306.

gerçekleşmesini ister. Ahlâk her ne kadar dinden bağımsız bir alan oluşturmakta ise de⁴⁸¹ bütün beşeri ilişkilerin etik temeline dayanması, bu etik temelin de genelde din, özelde ise İslam'ın ilgi alanına dahil olması, din/İslam ile ahlâkı yanyana getirmiştir.

Bütün benzerlik ve ilişkilerine rağmen ahlâk hem dinden hem de hukuktan ayrı olduğu gibi, din de sadece, sosyal ilişkileri düzenleyen ahlâkî kurallar bütününden ya da ahlâkî görevin yerine getirilmesini teşvikten ibaret değildir. Dinin bundan başka, aşkın bir inanç sistemi, kozmik düşünceleri yani varlığın başlangıç ve sonunu açıklayan ve bir ahlâk ilkesine indirgenemeyen yönü de vardır. Din, ne sadece bir tutum veya zihin halinden ibaretir, ne de bazı meseller eşliğinde dile getirilen bir yaşama siyasetidir. Mesela İslamiyet, ahlâkla hiç değilse ilk bakışta doğrudan doğruya ilgili olmayan bir takım kozmolojik iddialar öne sürmektedir. Evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili ayetler bu cümledendir. Bu tür ayetler ile ahlâk arasında, dolaylı da olsa, mutlaka bir münasebet görebiliriz; fakat onları ahlâkî hükümlere indirgeyemeyiz. Dinî tecrübeyi –dolayısıyla din dilini- başka bir beşeri tecrübeye indirgemek, dinin evrenselliğini ve otonomluğunu yıkar; sonunda onu psikolojik bir teknik durumuna düşürür.⁴⁸² Zira çeşitli boyutların ortak adı olan din, hiçbir durumda uygun görülen herhangi bir boyuta indirgenemez; indirgendiği herhangi bir boyutta temel özelliklerini yitirmesi ise kaçınılmazdır. Dinî tecrübenin çok boyutlu olması, bu tecrübeyi herhangi bir düşünme biçiminin emrine vermenin her umudunu yasaklar.

Din, insanın bizzat Allah'a, kendisine, başkalarına ve çevresine karşı yerine getirmesi gereken vazifelerden ibarettir. Bu cümleden olmak üzere, “*Sen muhakkak ki yüce bir ahlâk üzeresin*”⁴⁸³ ayetinin tefsirinde İbni Abbas ve Mücâhid'in "ahlâk" kelimesini "din" kelimesiyle tefsir etmeleri bu noktada dikkat çekicidir.⁴⁸⁴ Dinî ahlâk, sosyal pratikte, yeryüzünde ahlâklı ve adaletli toplum oluşumunu hedefler. İnsan-Tanrı, insan-insan, insan-evren ilişkilerinde uyumu gözetir. İbadetler bile -taabbudî boyutu ağırlıkta olmakla birlikte- bu ilişkilerdeki uyumu sağlamak içindir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde ahkâma dair ayetleri, ahlâkın hareketlerimizdeki zarurî tatbikatı olarak görmek gerekir. Hz.

⁴⁸¹ Burada kastettiğimiz herhangi bir dine mensup olmadan da ahlâkî değerlerin bilinebileceğidir. Yoksa beşerin fitratına yerleştirilmiş bu kanunun, beşerin kendisini yaratan bir Yaratıcı tarafından konulduğunun inkârı anlamında değil. Boutroux'a göre, din ile ahlâk hem doğuş hem de gelişme itibarıyla birbirinden tamamen ayrıdır. Bkz. Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, (çev. Hasan Hatipoğlu), MEB yay., İstanbul 1988, 428.

⁴⁸² M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, 129, 130; Mustafa Aydın, "İslam Bağlamında Ahlâk", 71-73.

⁴⁸³ Kalem, 68/4.

⁴⁸⁴ Mikdat Yalçın, *İman ve Ahlâkın Hayatî Değerleri*, Hikmet yay., İstanbul 1981, 192, 194.

Peygamber'in, Müslümanlığın huy güzelliği olduğunu söylemesi de bunun en veciz ifadesidir.⁴⁸⁵ Bütün bunlardan sonra dinin, insanın Tanrı ile olan ilişkilerini, ahlâkın ise insanın insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen kaideler bütünü olduğunu savunmak yanlış olur.

Din ve ahlâkın kesişim noktalarından biri de -içerik ve yaptırımları farklı olmakla beraber- kişiye sorumluluklar yüklemeleridir. Bu alanlarda sorumluluk kalkış noktasını insanların içten belirlemelerinde bulmaktadır. Temel özgürlüklerimiz dahil –ki din hürriyeti de bunlar arasındadır- her türlü özgürlüğü yaşama geçirebilmemiz, başkalarının aynı alandaki özgürlüklerine göstereceğimiz saygıyla, yani bu konudaki sorumluluklarımızı bihakkın yerine getirmekle doğru orantılıdır. Aynı zamanda sorumlulukları üstlenebilmek için de hür olmanın zorunlu bir öncül olarak var olması, hürriyetle sorumluluğu birbirinin korelatı haline getirmiştir. Sorumluluk olmadan bir hürriyetten ve hürriyet olmadan bir sorumluluktan bahsetmek mümkün değildir. Özgürlük, kişisel haklarla sorumluluklar arasındaki temel bağı kurar. Dolayısıyla özgürlüğümüzün sınırlarını yakalayabilmek, sorumluluklarımızın evrenini tanımaktan geçmektedir. Bütün bunlara ikna olmadan önce Müslüman bireyin öncelikli olarak, bütün yapıp etmelerinden – buna düşünce ve niyeti de katabiliriz- sorumlu olduğuna dair kuvvetli bir inanca sahip olması gerekir.

a. Sosyal İnşa Sürecinde Aktif Bir Unsur Olarak Din

Berger'in deyiimiyle "evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimi"⁴⁸⁶ şeklinde de ifade edilebilecek olan din, kendine özgü bir mantığı ve aşkın boyutuyla beşerî olayları etkilemede büyük bir güce sahiptir. İnsan ruhunun en gizli köşelerine girdiğı, bir mukavemet gücü ve hayat anlayışı verdiği için sosyal hayat üzerinde tesiri kuvvetlidir. Sosyal müesseseleri ve onları meydana getiren birimleri kaynaştırır, birlik şuuru doğurarak bütüne bağıllık hissini kuvvetlendirir. O başka hiçbir fikir, felsefe, ideoloji ve kurumun yapamadığı ferdin günlük hayatına kadar girip, onu her yönden kuşatır. Mensuplarını dünyaya ve hadiselerle karşı tavır almaya götürür. Kültürleri şekillendirir.⁴⁸⁷ İnananlarına çeşitli toplumsal durumlarda, değişik toplumsal olaylar karşısında takip edecekleri tutum ve tavırları belirleyen bir zihniyet, bir dünya görüşü kazandırır. Böylece inananların yaşam biçimlerini bir şekilde etki altına alır. Bu

⁴⁸⁵ Topçu, *İslâm ve İnsan, (Mevlâna ve Tasavvuf ile birlikte)*, Dergâh yay., İstanbul 1998, 86-87.

⁴⁸⁶ P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İnsan yay., İstanbul 1993, 59.

⁴⁸⁷ Yümnî Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İfav yay., İstanbul 1990, 224

zihniyet dinin, insan hayatında sınırlarla çevrili kapalı bir bölgede hapsolmasını engellemekle kalmaz, sosyal hayatın diğer alanlarında da varlığını devamlı hissettirmesini sağlar.⁴⁸⁸

Aynı aşkın merkeze yoğunlaşma ve bu yoğunlaşmanın doğurduğu zihniyetle hayatlarına yön veren insanların aynı zamanda sosyal bir bütünlük oluşturmaları, dinin *bütünleştirici* özelliğine vurguda bulunur. Bu bağlamda değerlendirilebilecek olan dinî pratik ve sembollerin toplumun değişik üyeleri arasındaki dayanışma ve bütünleşmeyi güçlendiren bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür. *Kimlik kazandırma* işleviyle de kişinin, içinde yaşadığı sosyal çevrede kendini ve konumunu tanımlamasını, ötekine bakış açısını ve tavır alma biçimini belirlemesini sağlar Aynı zamanda insanları toplumsal norm ve değerler çizgisinde tutarak önemli bir *sosyal kontrol* merkezi oluşturur.

Toplumsal olana yönelik önermeleriyle sosyal hayata aktif bir unsur olarak katılan her din, belirli bir toplum ve tarih içerisinde ortaya çıkar fakat mevcut toplumu ve tarihi değiştirmek için gelir. Onun, hem formuna hem de içeriğine etkide bulun bu tarihsel ve sosyal şartlara ilave olarak tarihi aşan bir özelliği de vardır. Bu özelliğiyle din toplumun bir ürünü değildir kuşkusuz ama, her zaman bağımsız bir değişken de değildir; zira sonuçta din toplum tarafından benimsenen ve yaşanan bir fenomen oluşuna göre toplumdan da etkilenmektedir. Ancak bu, -bazı sosyologların iddia ettikleri gibi- dinin toplumun veya toplumsallığın bir ürünü olduğu, toplum tarafından belirlendiği anlamına gelmez; bir sosyal fenomen olarak dinin, sosyal tezahürleri itibariyle değişimden bir şekilde izafî iyi veya kötü yönde etkilendiğini kabul etmek demektir.

Bağımsız bir değişken olarak sosyal ilişkilerde küçümsenmeyecek bir yere sahip olan din, sosyal davranış için kurallar koyar ve empirik açıklamalar, anlamlandırmalar yapar. Aynı zamanda ilgili dinî sistemin karakteriyle bağlantılı olarak belli davranış biçimleri üretir. Dinin sosyal değişimde bu derece etkin olması; onun kurumsal tezahürlerine hapsedilemeyecek bir olgu oluşu ve dolayısıyla dinamik bir kültür ögesi olarak duygu, değer, anlam ve sembollerin üreticisi ve kaynağı oluşuyla direkt ilgilidir. Din-toplum ilişkileri, determinist bir sebep-sonuç ilişkisinden ziyade, karşılıklı olarak birbirlerini etkilediklerinden *etkileşimsel ilişkiler* grubuna girer. Toplumu etkileyen yönüyle din, bir yandan dinsel tecrübe ve onun ifadesi olan kutsal metinlere bağlılık temelinde değişimi yavaşlatıp frenlerken, diğer yandan yerine göre sosyal değişimi takviye

⁴⁸⁸ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, AÜİF yay., Ankara 1964, 71.

etmekte veya sosyal değişimin asli faktörü olmaktadır.⁴⁸⁹ Bütün bunların belirlenmesinde, kendisine bahşedilen hürriyeti kullanarak İlâhî olanı (vahiy) anlamlandırmaya ve yaşanabilir kılmaya çalışan insanın iradî çaba ve yaratıcı gücü merkezi rol üstlenmektedir.

İslam, örgütlendirici ve modernleştirici yönüyle, bu devasa ve köklü değişimi gerçekleştirmede en cesur atılımı gerçekleştirir. O, tarihsel yasaların da doğal yasalar gibi keşfedilebilir ve kontrol altına alınabilir olduklarını bildirmek suretiyle, bu atılımı gerçekleştirecek olan insanın önüne geniş imkanlar alanı sunar. Kişiye düşen, değişime yön veren bu yasaların mahiyetlerini keşfetmek ve yeteneklerini de kullanarak, kendisine bahşedilen hürriyet alanı içerisinde sonuçları, şartların değişmesiyle değişen ihtiyaçları karşılayabilecek olana doğru yönlendirmektir. Bütün bunları yapmada insana duyulan güven, kaynağını, diğer varlıklardan ayrıcalıklı olarak sahip olunan *özgür irade*de bulmaktadır. “Başka türlü de davranabilirdim” şeklinde ifadesini bulan bu özgür irade, kişinin davranışlarını belirlemede özgür olduğunu ve dolayısıyla tarihin akışı üzerinde etkin bir müdahalede bulunabileceğini gösterir. Böylece kişi, önce nefsinin kanunlarını idare etmeyi, oradan da sosyal kanunları değiştirip dönüştürmeyi başararak tarihin oluşumunda edilgen bir unsur (nesne) olarak değil, aktif bir özne olarak yerini alır.⁴⁹⁰ Sebeplerin hazırlanmasını insana, sonuçların yaratılmasını ise Allah'a atfetmek suretiyle Kur'an, gerçekleşen bu olumlu değişimde İlâhî olanla beşerî olanı aynı düzlemde buluşturur: “*Şüphesiz ki Allah, nefislerinde olanı değiştirmedikçe bir toplumun durumunu değiştirmez.*”⁴⁹¹ Burada tasvir edilen değişimin yönü (olumlu-olumsuz) belirlenmemiş, birey ve toplumun iradesine bırakılmıştır. Her sosyal değişimin koşulu psikolojik ya da kişisel değişimdedir. Değişimin dinamiği zihniyet değişimine bağlanmıştır. İnsan karakterinde meydana gelecek değişim ise toplumun karakterini oluşturacaktır. Kur'an'a göre insanlar toplumsal değişimin ekseni ve temel belirleyicisidir. İnsanlar bireysel ve toplumsal iradelerini diledikleri gibi kullanma hakkına sahip olmakla birlikte, ilâhî değerlere uygun değişimleri gerçekleştirmekle yükümlüdürler. Bu değişimin gerekliliğini vurgulayan en önemli Kur'anî ilke “Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker”; bu ilkeye dinamizm kazandıracak iki önemli güç ise imanla desteklenmiş “ahlâk” ve “sorumluluk duygusu”dur.

⁴⁸⁹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, İnsan yay., İstanbul 2003, 102-103, 105.

⁴⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Ş. Ali Düzgün, “Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları”, *AÜİFD*, XXXVIII, Ankara 1998.

⁴⁹¹ Ra'd, 13/11; ayrıca bkz. Enfâl, 8/53.

Kendisinden beklenen ahlâkî evreni oluşturma ve bunu devamlı kılma sorumluluğuyla şartlandırılmış bir özgürlük anlayışı, hemen hemen bütün dinlerin orijinine yerleşmiştir. Birbirini gerektiren bu iki kavramın (özgürlük ve sorumluluk) anlam içeriği, Tanrı kavramı inkar edilmedikçe, ilk yaratılış anına atıfta kendini gösterir. Bu an, insanın hayat sahibi kılınmasındaki temel gayeye göndermede bulunurken, her şeyi bir plan (takdir) ve gayeye (hikmet) göre var eden İlahî iradeyi de dikatlere sunar. İnsanı yaratanın insana verilen yetilerin de yaratıcısı olması, bunların hangi gaye ve ölçüyle kullanılacağını gösterecek güç ve ölçütün sahibine de işaret eder. Dolayısıyla yaradılışı kabul eden her düşünce sisteminin özgürlük ve sorumluluğun kaynağının da Tanrı olduğu noktasında herhangi bir itirazlarının olmaması gerekir.

İnsanın yaratma planında ne anlam ifade ettiği, aynı zamanda onun kendisine bahşedilen özgürlük ve bu özgürlüğü kullanma sorumluluğunu işaretlemektedir. Daha yaratılış anından itibaren temel haklardan biri olarak insana verilen bu yetenek, gerçek anlam ve önemini Kur'an'ın önerdiği insan yapısı ve kaabiliyetleriyle bulmaktadır. “Bir gaye ile yaratılma” ve “Akıl ve irade sahibi olma” şeklinde adlandırabileceğimiz iki önemli hususiyet, sorumluluk duygusunun en genel anlamdaki Kur'anî temellerini oluştururlar.

1) Bir Gaye İle Yaratılma:

Kur'an perspektifinden bakıldığında varoluşun aşkın bir gayesi, ilahî bir tasarımı vardır.⁴⁹² Bu gayeyi belirleyecek olan, varlık hakkında en çok bilgisi olan,⁴⁹³ dolayısıyla onu yaratandır. Zira yaratma iradesi kime ait ise, yaratma gayesini belirleme ve bildirme yetkisi de ona aittir: “*Dikkat edin! Yaratma da O’na aittir, emir de O’na aittir.*”⁴⁹⁴ Her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisi olan Allah, yarattığı her şeyde bir gaye güder; O, hiçbir şeyi gayesiz yaratmadığı gibi abes olsun diye,⁴⁹⁵ zaman geçirmek için ya da eğlence için de yaratmaz.⁴⁹⁶ Söz konusu gayenin gerçekleştirilebilmesi için varlıklar birtakım imkân ve kaabiliyetlerle donatılmıştır. Her varlık kendi tabiatıyla sıkı bağlantı halinde olan bu amaca ulaşmak ister. Böylece varolan herşey Yaratıcısının hedefine hizmet ederek kendine uygun bir ölçü içinde belirli bir düzeni gerçekleştirir.⁴⁹⁷ Gayeli olarak yaratılma, zorunlu olarak bir düzen ve ahenk fikrini ihsas eder. Âlemin adeta tek birşeymiş gibi (*ke-şey’in*

⁴⁹² Âl-i İmrân, 3/190-191; Yunus, 10/5; Ra'd, 13/34; Ğaşiye, 88/17-20.

⁴⁹³ “*Rabbınız öz benliğinizi en iyi bilendir.*” (İsrâ, 17/25); “*Allah onların öz benliğinde olanı en iyi bilendir.*” (Hûd, 11/31); “*Rableri onları en iyi bilendir.*” (Kehf, 18/21).

⁴⁹⁴ A'râf, 7/54.

⁴⁹⁵ Sâd, 38/27; Âl-i İmrân, 3/191.

⁴⁹⁶ Enbiya, 21/16-17.

⁴⁹⁷ Secde, 32/7; A'lâ, 87/2; Mü'min, 40/64; Yâsîn, 36/12.

vâhîdetin)⁴⁹⁸ bir gaye istikametinde faaliyetini devam ettirmesi, bu düzen sayesinde mümkün olmaktadır. Bu ahenkli bütünü oluşturan her unsur kendisindeki tabîî yatkınlıklar sayesinde Allah'a otomatik olarak itaat ederken bunun yegâne istisnası olan insan, itaat edip etmemekte eşit olarak serbest bırakılmıştır. Beşerî eylem Allah'ın iradesinin, zorunlulukla değil, düşünerek, özgürce ve gönüllü olarak kuvveden fiile çıkarıldığı tek örnektir. Hür eylem ise ahlâkî değerler için sözkonusudur; dolayısıyla insan ahlâkî ve de özgür olma anlamında biricik varlıktır.

Evrenin yaratılmasını bir gayeye bağlayan Kur'an, bu gayenin, ahlâklı ve Allah'ı tanıyan, bilen ve O'na hakkıyla ibadet eden "insan" olduğunu belirtir. Kainat ve insan arasındaki bu ilişki, bütün bir evrenin insan için hazırlanmış ve ona sunulmuş olduğunu gösterir: "*O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı*",⁴⁹⁹ "*Allah'ın göklerde ve yerdekileri hizmetinize sunduğunu, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?*"⁵⁰⁰ Kur'an'da bu ilişkinin boyutu *teshir*, *tezlil* ve *temkin* kavramlarıyla anlatılmaktadır. Boyun eğdirme, hizmet ettirme anlamlarını ifade eden bu kelimeler, bir yandan evrendeki her şeyin kayıtsız, şartsız Allah'a boyun eğdiğini özlü olarak ifade ederken, diğer yandan Allah'ın kendisine verdiği yeteneklerle insanın çıkarlarına da boyun eğdirildiğini vurgulamaktadır:⁵⁰¹ Teshir kanunuyla bütün bir kainat emrine verilen insan, otorite ve hakimiyet düşüncesinin yanında ve belki de ondan daha da fazla olmak üzere, belli bir görev ve sorumluluk fikrini telkin eden *halîfetu'l-'arz*⁵⁰² makamına yükseltilmiştir. Bu makam insanın gönüllü olarak üzerine aldığı bir *emanettir*⁵⁰³ ve insan, bu emanetin gereğini yerine getirip getirememesi noktasında *denenecek*, imtihana tabi tutulacaktır. Denenme ise, yaratılış gayesine uygun hareket edilip edilmediğinin kontrolünü ifade eder. O halde insanın kendisi de belirli gayeleri gerçekleştirmek üzere yaratılmıştır: "*Sizi boş yere, bir oyun ve eğlence olarak yarattığımızı ve sizin bize döndürülüp getirilemeyeceğinizi mi sandınız?*",⁵⁰⁴ "*İnsan başıboş bırakılacağını mı zanneder?*"⁵⁰⁵

⁴⁹⁸ Tabir Farabî'ye aittir. Onun "gaye ve düzen" hakkındaki fikirleri için bkz. Farabî, *Medînetu'l-Fâdila*, (nşr. A. Nader), Beyrut ty., 20-21.

⁴⁹⁹ Bakara, 2/29.

⁵⁰⁰ Lokman, 31/20; Benzer ifadeler için bkz. İbrahim, 14/32-33; Nahl, 16/14; Hacc, 22/65; Zuhrûf, 43/13; Câsiye, 45/12.

⁵⁰¹ Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'an ve Medeniyet*, Pınar yay., İstanbul 1996, 107.

⁵⁰² "*Hani Rabbin meleklerle yeryüzünde halife yaratacağım demişti.*" (Bakara, 2/30); "*Sizi yeryüzünde halifeler yapan O'dur.*" (Fâtır, 35/39).

⁵⁰³ "*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.*" (Ahzâb, 33/72).

⁵⁰⁴ Mü'minûn, 23/115.

⁵⁰⁵ Kiyâme, 75/36.

İnsanın başıboş bırakılmadığı gerçeği, Kur'an'ın beşer kalbini doğru yola çevirmek için beyan ettiği ikazlardan biridir. Bununla bütün varlık ve bütün kainatı idare eden büyük irade ile bağlarını, hedeflerini, sebep ve neticelerini daima uyanık bulundurması, yaratılış gayesi üzerinde düşünüp ona göre hareket etmesi istenir. İnsanı onurlandıran üstün yeteneklerin emanet kavramıyla ifade edilmesi, bir yandan görev ve sorumluluk fikrini telmih ederken, diğer yandan ve belki de bunun zorunlu bir sonucu olarak imtihanın gerekliliği fikrini zihinlere getirir. Emanet ve imtihan kavramları ise, tamamı kendi emri altında bulunan varlıkların en üst mertebesinde de olursa, mutlak bir hürriyetin imkânsız; imkânsız olduğu kadar da anlamsız olduğunu gösterir. Bütün bu özellikleriyle insan, evreni kendisine hizmet ettirecek çok özel bir gaye ve görev duygusuyla yaratılmıştır.

Dolayısıyla, insanın imtihana tabi tutulmasıyla yaratılış gayesi arasında doğru korelasyon vardır: "*Sizi yeryüzünde halifeler kılan, size verdiği husunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. Şüphesiz Rabbin cezası çabuk olandır ve gerçekten O, bağışlayan merhamet edendir.*"⁵⁰⁶ Bunun içindir ki Kur'an, insanın sadece inandım demesinin yeterli olmayacağını,⁵⁰⁷ bu imanın gereklerini yerine getirmenin zorunluluğunu "imtihan" gerçeğini dikkatlere sunarak bir kez daha hatırlatmıştır. Bu hatırlatma, ahlâkî ve aynı zamanda dinî sorumlulukların yerine getirilmesinde motive edici bir güç olarak kendini göstermektedir. Öyleki ölüm ve hayatın yaratılması bile bu sebebe bağlanmıştır: "*O hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı.*"⁵⁰⁸ Yaşamın kendisi de bu imtihanlarla yoğrulmuştur: "*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma ile deneriz. (Ey Peygamber) sabredenleri müjdele!*"⁵⁰⁹ Peygamberler de dahil hiç bir kimse imtihanın dışında tutulamaz.

Hayatı boyunca bir tavır alma durumunda olan insan, bunu gerçekleştirirken bir *değere*, bir değer duygusuna dayanır.⁵¹⁰ İnsanî hayata hakim olan bu değer duygusu ise "en yüksek iyi"yi hedeflemekten ibarettir. İnsanlarda var olan "en yüksek ve en değerli şey"e doğru çaba göstermesi gerektiği dürtüsü ve motifi, bu "en yüksek iyi"nin ne olduğuna dair bir inancın ve bu yönde bir çabanın hedefe yerleştirilmesini zorunlu kılmıştır. Hedeflediği şey ise ona yaratılışında verilmiştir. Bu da "ölümsüz bir hayat" ile hiçbir zaman son

⁵⁰⁶ En'âm, 6/165. Ayrıca bkz. Hûd, 11/7; Mülk, 67/2.

⁵⁰⁷ Ankebut, 29/1.

⁵⁰⁸ Mülk, 67/2; Ayrıca bkz. "*Her canlı ölümü tadacaktır. Bir deneme olarak sizi hayırla da şerle de imtihan ederiz. Ve siz ancak bize döndürüleceksiniz*", Enbiyâ, 21/35.

⁵⁰⁹ Bakara, 2/155.

⁵¹⁰ İsmail Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 50.

bulmayan "gerçek bir iyilik"tir.⁵¹¹ Hareket noktası insan olan iradenin, beşerî hiçbir gayede son bulmayarak, devamlı olarak sonsuza yani Allah'a doğru bir seyir halinde⁵¹² oluşu böyle bir sonsuzluk özlemini dile getirmektedir. Bu da kendini, görülür görülmez bütün varlıkların yaratılış gayesi olarak, Yaratıcı'ya doğru bir ibadet ve itaat fiiliyle yönelmelerinde göstermektedir: "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet/kulluk etsinler diye yarattım.*"⁵¹³ Hz. Peygamber de Allah'ın kulları üzerindeki hakkının, O'na ibadet etmeleri ve hiç bir şeyi O'na ortak koşmamaları olduğunu ifade ederek,⁵¹⁴ bu gayeyinin/görevin gerçekleştirilmemesinin Allah'ın hakkına saldırı anlamına geleceğini belirtmiştir.

Allah'a kulluk etmek; görev ve sorumluklarının bilincinde olarak ilahî direktifler doğrultusunda, sabır ve şükür ekseni etrafında örülen bir yaşamla O'na bağlanmak demektir. Felsefi terimlerle bu, insanın varoluşunun amacının *summum bonum* (en yüksek iyi)'unun ya da değerle doluluğunun kavranmasıdır. Kant'ın gaye olarak insanın önüne sunduğu "insan idesi"ni gerçekleştirmek⁵¹⁵ ancak böyle bir değer duygusunu hedefe yerleştirmekle mümkündür. Bunu gerçekleştirirken kişinin, hayata kendi perspektifinden bakarak kişisel faydasını öncellediği öznel/subjektif gayesiyle, Tanrı'nın kendisi için öngördüğü plan için ne ifade ettiğine yönelik nesnel/objektif gayesi⁵¹⁶ arasında sağlam bir dengeyi kurması gerekir. Birbirinin dengeleyicisi olan ve ancak işbirliğiyle anlam kazanan bu iki gayeden herhangi birinin (Tanrı'nın ya da insanın) özgürlüğü adına diğerinin kurban edilmesi, insanın anlam bütünlüğünün parçalanmasıyla kendini ifrat ve tefritlerde gösterir. Bu dengenin sağlanabilmesi ise, hem Tanrı'yla kurulan soyut ilişkinin, hem de onun yansımalarının zorunlu olarak görülmesi gerektiği insanî ilişkilerin geçici ve bencilce duygular üzerine değil, sonsuza yönelen ve bütün bir evreni kuşatan gayelerin merkeze alınmasıyla mümkündür.

Dinin insanın önüne koyduğu gayede dünya ve ahiret mutluluğuna erme şeklinde çift yönlülüğün sözkonusu olması, kişiyi bu tür dünyevî bencilce mutluluk arayışlarından sıyrarak, Aşkın iradenin isteklerine en uygun olanı seçmeye ve bu yönde çaba göstermeye sevketmekte, dünyevi gayeler de buna bağlanmaktadır. Böyle bir hedefe kilitlenmiş kişi,

⁵¹¹ Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Hayat Üzerine Düşünceler*, (çev. Ahmed Mithat Rıfataf), Kaknüs yay., Ank. 2000, 180.

⁵¹² Topçu, *İradenin Davası (Devlet ve Demokrasi ile birlikte)*, Dergah yay., İstanbul 1998, 14, 26.

⁵¹³ Zâriyât, 51/56.

⁵¹⁴ Buhârî, "Tevhid", 1.

⁵¹⁵ Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesi'nin Temel Sorunları*, İstanbul 1984, 80.

⁵¹⁶ Ş:Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, 50.

kendisinin bir eğlence için yaratılmadığını, çok ciddi bir görevinin olduğunu, işlediği her suç ve başarıdan ötürü sorumlu olduğunu görür ve kendisini her yönden tuzağa düşürmeye çalışan şeytanın bütün hamlelerini başarısız kılabilir. Tolumsal bir varlık olması hasebiyle yaratılış gayesini diğer insanlarla diyalog içerisinde gerçekleştireceğinden, kendisi gibi insanlardan oluşan bir toplumun da aynı gaye için insan yetiştirmesini sağlar. Ancak böylece yeryüzünde âdil ve ahlâki temellere dayanan, yaşanılabilir bir toplumsal düzen kurmaya yönelik Kur'anî gaye gerçekleşebilir.

2) *Tabî Yeteneklerle Donatılma: Akıl ve İrade:*

Allah'a ibadet gayesiyle yaratılma, halifelikle bağlantılı olarak yeryüzünü imarı da içerir.⁵¹⁷ İnsanın emrine verilmek suretiyle belirli bir amaç güdülen kâinat sisteminin düzenli seyrinin devamı, dünyayı imar ve inşa anlamına gelen kapsamlı bir görevin gerçeklik kazanması ancak bir takım şartların varlığıyla mümkündür. Bu şartların bir kısmı insanın kendisiyle ilgiliyken, diğer bir kısmı onun ilişkide olduğu diğer varlıklarla ilgilidir. Bir yandan kendisine önemli bir görev tevdi edilen insanın, kendisi ve kendisi dışındakileri değiştirme kabiliyetine sahip olması, diğer yandan hem insan hem de insanın ilişki içinde olduğu diğer varlıkların yaratılış özlerinin, yapısının, şartlarının ve ilişkilerinin değişmeye müsait, dönüşebilir ve bükülebilir olması gerekir. Diğer yandan bu değişim ve dönüşümün üzerinde yükselip gerçekleşeceği bir takım sabitelerin de varlığı zorunludur. İşte evrendeki düzen ve bu düzenin bir parçası olan kozalite, keza doğayla bir bütün oluşturan insandaki fizikî ve zihnî fonksiyonların kendileriyle ilgili kanunlara itaat etmeleri, bu sabit değerleri insana sunmak suretiyle onun işini kolaylaştırmıştır. Varlığın insanın hareketlerini kabule, amacını somutlaştırmaya hazır ve müsait olan bu karakteri ve insanın ruhî fonksiyonlarının kişiye bağımlı olup, onun kararlarını takip eden özgür yönü sayesinde insan, ilahi modeli ya da emirleri kuvveden fiile çıkarabilme imkanına kavuşabilmektedir. İnsanın sorumluluğu ve denenmesi de buradan kaynaklanmaktadır.⁵¹⁸

Sorumluluğun yerine getirilebilmesi, onu gerçekleştirecek yeteneklere sahip olmayı gerektirir. İnsanın, geyesi ve onunla bağlantılı olarak eşyanın hakikatı hakkında bilgilendirilmesi, bilgilendirildiği şey hakkında seçme ve ayıklama gücüne sahip olması bunların başında gelir. Birşeye karar verdiren veya kendilerine göre karar verilen sebepler hakkında ne kadar fazla bilgi sahibi olunursa, kişi kendini o kadar fazla hür hisseder. "Zira

⁵¹⁷ Ridwân al-Sayyid, "Contemporary Muslim Thought and Human Rights", *Islamochristiana*, vol. XXI, Roma 1995, 32

⁵¹⁸ al-Sayyid, "Contemporary Muslim Thought...", 32; Farûkî, *Tevhid*, 22-23; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 38.

hürriyetin en yüksek mertebesi, en münevver olan *akıldadır*."⁵¹⁹ Hürriyetimizin bir göstergesi olarak değerlendirebileceğimiz bilgi ve bilgilenme olmadan beşerî imkanların aktifleşmesi imkansızdır. Öte yandan ahlâkî olarak da kişi ancak bilerek ve isteyerek yaptığı davranışlardan sorumlu tutulabilir. Bir şeyi istemek, iradeyi o şeye yönlendirmektir. Bilinmeyen bir şeyi istemek ise manasızdır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özellik; bilen ve bilgisi nisbetinde ahlaki açıdan sorumluluk yüklenen bir varlık olmasıdır. Böylece Allah, onu ilim elde etme kudreti ve yetileriyle donatmış, bilmediğini öğreterek yarattığı diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konum vermiştir.⁵²⁰ Bilgi yetileri olarak insana akıl, kalp, kulak, göz verildiğinin,⁵²¹ insanları doğru yola iletmesi için elçiler⁵²²ve kitaplar gönderildiğinin⁵²³ bildirilmesi, insan için gerekli bilgiyi elde etmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Kur'an ilk insanın bilgilendirilme sürecini, "esmâ talimi", yani Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesiyle başlatmıştır.⁵²⁴ İsimlerin öğretilmesiyle varlıklarla diyaloga geçen insan, eşyanın niteliklerini, karşılıklı ilişkilerini ve işleyiş kanunlarını keşfetme gücünü⁵²⁵ elde ederek, onları kontrol altına alabilme ve kendi tasarımları doğrultusunda değiştirme ve dönüştürme imkanına kavuşmuştur. Bu suretle kendisine verilen *halifelik* makamıyla diğer varlıklardan üstün kılınan insan, bir yandan etkinlik alanının genişlemesiyle özgürlüğünü eline almış, diğer yandan bu özgürlüğünü nasıl ve ne şekilde kullanacağını çetin ve bir o kadar da riskli sorumluluğu altına girmiştir. Bu sorumluluğu taşımak, İlâhi iradenin yansıması olan tabiat ve ahlâk kurallarını akıl, vahiy ve diğer bilgi vasıtalarıyla anlamaya çalışan insanın, hayatın maddi ve manevi yönlerinde bir denge kurarak, birliği (*tevhid*) sağlamaya çalışmasıdır. Zaten emaneti yüklenmek ve hilafeti kabul etmek suretiyle o, dünyada güvenliği, barışı ve adaleti kısaca "hayrı" gerçekleştirmeye söz vermiş demektir.⁵²⁶

İnsan kaçınılması mümkün olmayan bir şeyi yapmakla pek nadiren ahlâkî bir onur duyar: "Ahlâklılığın olabilmesi için, idealin bize ne yüceltilmiş bir arzunun hedefi olarak ve ne de çevrenin emredici gücünün zalim bir yükümlülüğü olarak kendini sunması

⁵¹⁹ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, (çev. Salih Zeki), Akçağ yay., Ankara 2001, 60.

⁵²⁰ Bakara, 2/30-32; Tâ Hâ, 20/50; İnsan, 76/1-2.

⁵²¹ A'raf, 7/179; Hac, 22/46; Secde, 32/7-9; Kaf, 50/37; Mülk, 67/23

⁵²² Mülk, 67/9-10.

⁵²³ Fussilet, 41/44-45

⁵²⁴ Bakara, 2/31-34.

⁵²⁵ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, 25.

⁵²⁶ Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu yay., Ankara 1999, 130; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 51.

yeterlidir. Her ikisinin de, oradan *akıl* tarafından desteklenmiş ve zorla kabul ettirilmiş, *adalet* yönünden temellendirilmiş bir şekilde, yeni bir görünüşle çıkacağı gerçek bir hazırlıktan geçmesi gerekir."⁵²⁷ Dolayısıyla, insanın nitelikli girişim ve çabasının ürünü olarak ahlâkî eylem, özgür birisi tarafından tamamlanmak için serbestçe istenene ve üstüne alınana kadar ahlâkî olamaz. Bunun içindir ki Kur'an, düşüncesiz arzunun izlenmesini⁵²⁸ ve körükörüne bağlılığı⁵²⁹ reddederek, ahlâklılığın özünü benimizin düşünülmüş faaliyetinde görür. Bunu gerçekleştirecek olan *akıl* ve *irade*⁵³⁰ fiillerimizin sorumluluğunu bize yükleyerek kararlarımız üzerinde gerçek bir baskı yapma hususunda bütün tahriklerin güçsüzlüğünü ortaya koyar: "Ne hikmetin en inandırıcı öğütleri, ne de kötülüğün en güçlü iğvaları, onu kabul veya reddetmek için bizim irademizin hür hamlesi olmaksızın, davranışımız üzerinde hiçbir etki meydana getirmezler."⁵³¹

Sorumluluğun *akıl*, *şuur* ve *irade* şeklindeki bu üçlü yeteneğe bağımlı kılınması, bunlardan yoksun olan ya da onları kullanmaktan aciz olanların da sorumluluktan muaf olduğunu gösterir. Nitekim ibadetleri yerine getirmede akıl ve bu akli kullanma gücüyle birleşen istek ve iradenin varlığının zorunlu olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu minvalde Hz. Peygamber, üç sınıfın üzerinden sorumluluğun kaldırıldığını, kalemin onlar hakkında bir hüküm belirtmeyeceğini ifade etmiştir. Bunlar; uyanıncaya kadar uykudaki insanlar, iyileşinceye kadar deliler ve henüz ergenlik çağına ulaşmamış çocuklardır.⁵³²

Özetle kişi, akıl ve irade gibi iki yetenekle tercihte bulunmak ve tercih ettiği ciheti fiile çıkarmak gücüne sahip olmakla ahlâken hürdür ve kendi ihtiyarı ile yaptığı fiillerden dolayı sorumludur.⁵³³ Akıl ve iradesiyle sorumluluğu yüklenen ve kendisine diğer bütün varlıklar üzerinde tasarruf yetkisi verilen insan, kendisine verilen bu yetenekleri yaratılış amacına uygun olarak kullanıp kullanmadığı noktasında ise sınanacaktır. Kur'an bu konuda yapılabilecek bütün itirazları, öne sürülebilecek bahaneleri daha baştan reddederek davranışların yakın ve uzak gelecekteki sonuçlarının sorumluluğunu insanoğluna havale eder: "*İş bitirilince şeytan diyecek ki: Şüphesiz Allah size gerçek olanı söz verdi. Ben de size söz verdim ama yalancı çıktım. Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de bana hemen geliverdiniz. O halde beni kınamayın, kendinizi*

⁵²⁷ Dıraz, *Kur'an Ahlâkı*, 7.

⁵²⁸ Nisâ, 4/135; Sad, 38/26.

⁵²⁹ Zuhruf, 43/ 23.

⁵³⁰ Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, 91.

⁵³¹ Dıraz, *Kur'an Ahlâkı*, 109.

⁵³² Buhârî, "Hudûd", 8; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17.

⁵³³ Ahmet H. Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı-Ahlâk Dersleri*, (sad. Ali Arslan Aydın), Nur yay., Ankara 1991, 74.

kınayın...";⁵³⁴ "O (cehennem) insan için, ileri geçmek yahut geri kalmak isteyenler için uyarıcı olarak elbette en büyük bir şeydir. Herkes kazandığına karşılık bir rehindir."⁵³⁵

Dinin sosyal alanda yüklenmiş olduğu aktif misyon ve sorumluluk/yükümlülük duygusunun dayandığı kuvvetli temeller ele alındıktan sonra, kısaca *emir ve nehiy* olarak da isimlendirilen “iyiyi isteme ve gerçekleştirme, kötüyü ise engelleme”nin bir hak ve dolayısıyla bir özgürlük alanı olduğunun din hürriyeti bağlamında tartışılması önem arz etmektedir.

b. İyiliği Emr ve Kötülüğü Engelleme Prensibi

1) Dinî ve Ahlâkî Temeller:

İman ve ahlâkın, subjektif bireysel boyutları aşarak, topluma dönük eylemleri ihtiva eden uzantılarıyla kendilerini göstermelerini gerekli kılan en önemli neden, insanın bireyselliğinin yanında sosyal bir yöne de sahip olmasıdır. Sadece bireysel anlamdaki subjektif (içsel) imanın, Allah’ın amaçları için yeterli olduğunu söylemek bu bakımdan yanlış olur. Zira Kur’an’ın vurguladığı iman, organize olmuş normatif (belli kurallara bağlanmış ve tanımlanmış) bir toplum olmayı gerektirir.⁵³⁶ İşte imanın normatif bir toplum vasıtasıyla açık, somut ve organize edilmiş bir tarzda kendini dışa vurmasının adı *İslam*dır. Bunu gerçekleştiren, yani imandan İslam’a, başka bir deyişle, bireysellikten toplumsallığa geçişi sağlayan dinamik unsur ise *takva*dır. Böylece Müslüman bir toplumun öncülü, “*iman* ve *takva* sahibi bireylerin varlığı”dır diyebiliriz. Müslüman bir topluma götürmeyen iman ve takva, Kur’anî bağlamda anlamlı olmamaktadır. “Bir fert bir tür imana sahip olabilir fakat o, İslamî olarak ifade edilmedikçe ya da tezahür etmedikçe ve hakiki bir toplum vasıtasıyla dışa vurulmadıkça gerçek ve tam bir iman olmaz.”⁵³⁷

Toplum olarak organize olmadaki en temel amaç ise, adalet ve eşitlik üzerine kurulan sosyo ekonomik bir düzen kurmak, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktır. İslam toplumu, "iyiliği emretmeyi ve kötülüğü önlemeyi" amaç edinen İslam ideolojisi tarafından oluşturulmuştur. Emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i 'anil münker, en genelinden en

⁵³⁴ XIV, 22.

⁵³⁵ Müddessir, 74/ 36-38

⁵³⁶ Fazlur Rahman, “Some Ethical Concepts of the Qur’an”, *Journal of Religious Ethic*, g, 1975, 175

⁵³⁷ Fazlur Rahman, “Some Ethical ...”, 176.

özeline kadar tüm emir ve yasakları ihtiva eder, başka bir ifadeyle *takvanın toplumsal boyutlarını* temsil eder.⁵³⁸

Kur'an'ın ahlâk temelleri üzerine oturtulmuş bir toplum oluşturma gayesinin altında yatan neden; "sapık yollara düşerek, yeryüzünde fitne ve bozgunculuk yapmaktan insanları alıkoymak"tır. Bu, her peygamber tarafından kendi ümmetlerine yüklenen bir görev idi ve son peygamber Hz. Muhammed ile bu görev Müslüman topluma geçmiştir: “Sizden hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁵³⁹ Bu görevle yükümlü olan İslam toplumu Kur'an'da şöyle tarif edilmektedir: “Onlar, Allah’a ve ahiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayırlı işlere koşuşurlar. İşte bunlar iyi insanlardır”⁵⁴⁰ “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah’a inanırsınız.”⁵⁴¹ “İnanan erkekler ve kadınlar birbirlerinin velisidirler. İyiliği emreder, kötülükten menederler.”⁵⁴² ve yine “Onlar kendilerine yeryüzünde iktidar verdiğimiz zaman (zorbaların yoluna sapmazlar, bilakis) namazı kılar, zekâtı verir ve iyiliğe teşvik edip kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar.”⁵⁴³ “Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki, insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun”⁵⁴⁴ Bu görevin emin bir şekilde yerine getirilmesi için gerekli olan yol ise “hakikati bulma yeteneğinin kaybolmasına fırsat vermemek ve ahlâkî sorumluluk duygusunun (takva) keskinliğini canlı tutmak anlamındaki ‘cihad’ tır.”⁵⁴⁵

Bu görev ve sorumluluğun yerine getirilmemesiyle oluşan bozukluk (münker) toplum içine yerleşince, ona karşı ya daha sık olarak toplum içinden başarılı bir tepki gelir, ya da toplum dışından ona engel olmak için bir kuvvet gönderilir: “Nefsimi elinde tutan Allah’a andolsun ki siz, ya iyiliği emredip kötülükten menedersiniz, ya da Allah kendi katından sizin üzerinize bir azap gönderir. O zaman dua edersiniz fakat duanız kabul edilmez.”⁵⁴⁶ Kur'an, takva ve ahlâkî idrak ve güdünün yitirilmesinden neş'et eden ahlâkî

⁵³⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 85.

⁵³⁹ Âl-i İmrân, 3/104.

⁵⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/114.

⁵⁴¹ Âl-i İmrân, 3/110

⁵⁴² Tevbe, 9/71.

⁵⁴³ Hac, 22/41.

⁵⁴⁴ Bakara, 2/143.

⁵⁴⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 99, 108, 111. *Cihad*, kılıçla yayılan İslam dini değildir. Cihad külli bir gayrettir, topyekün bir çabadır. İnsan gayreti olmadan Allah'ın başarı vermemesi, O'nun değiştirilemez bir kanunudur. (Âl-i İmrân, 3/142; Nisâ, 4/95; Tevbe, 9/16, 24, 86; Ankebut, 29/1-2, 11; Muhammed, 47/31)

⁵⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 16; Tirmîzî, “Fiten”, 9.

ilgisizlik veya duyarsızlıkları, milletlerin çöküş ve yok oluşlarının gerekçesi olarak zikreder: *"Bir ülkeyi helak etmek istediğimiz zaman oranın varlıklarına yola gelmelerini emrederiz ve onlar da orada fışk işlerler. Böylece o ülkeye hükmümüz verilmiş olur ve orayı tamamen helak ederiz."*⁵⁴⁷ Yok olan milletlerin yerine geçen (halîfe/halef) ahlâken daha iyi ve güçlü diğer millet ve medeniyetler de, öncekiler gibi toplumlarındaki kötülükleri kaldırmaya çalışmazlarsa, onların da aynı akıbete uğrayacağını bildirir: *"Sizden önceki nesillerden akıllı ve faziletli kimselerin, yeryüzünde bozgunculuk yapanlara engel olmaları gerekmez miydi? Fakat onlar arasında kendilerini kurtardığımız pek az kişi bunu yaptı. Zulmedenler ise kendilerine verilen refahın peşine düşüp şımardılar ve suçlu olup çıktılar."*⁵⁴⁸ Bu yüzden aynı hatayı işleyen Yahudiler, imalı bir şekilde cezaya çarptırılmakla tehdit edilerek şu şekilde uyarılmıştır: *"Alimleri ve hahamları, onların günah söz söylemelerine, haram yemelerine engel olmaları gerekmez miydi? İşledikleri (fiiller) ne kötüdür!"*⁵⁴⁹ Bütün bunlardan hareketle Kur'an, Tevbe suresi 67. ayette ma'ruf ahlâkına (toplumsal ahlâka) karşı olanları münafık ve fâsık karakterli olmakla eleştirip, 71. ayette ise ma'rufu emredip münkerden sakındıranların mü'min olduklarını hatırlatmak suretiyle bu ilkenin önemine vurguda bulunmuştur. Ayetin ifade ettiği gibi bu prensip, namazdan daha önemsiz değil; bilakis, fahşa, münker ve bağıyden engellemeyi amaçlayan namazla aynı hedefi paylaşan "toplumsal bir namaz"dır; korkudan men eder, suskunluktan ayrılır, sözle kendini dışa vurur, nifak ve aldatma ile de ortadan kaybolur.⁵⁵⁰ Ma'rufun toplum ahlâkı olabilmesi için münkerin yayılmasına engel olacak hukukî, ahlâkî ve eğitsel mekanizmaların oluşturulması gerekir. İyiliği emr prensibi *sosyal sözleşme* gibidir. İslamın "hilfu'l fudûl" ahlâkıdır. Çağdaş *sivil toplumun* oluşumunun ahlâkî zeminini verir.

İslam, ahlâkî düzeni birey ve toplumdan başlayarak yukarı doğru çekmiş, nihayet sosyolojik çerçeve ile yetinmemiş, onu küllî ve mutlak düzene uydurmak istemiştir. Kendisini bütünsel (tüm) bir zaman ve mekanla ilişki içinde gördüğü için, bunun tabîi bir sonucu olarak da bütün bir insanlığın, varlığın ve tarihin akışı üzerinde belirleyici rol oynamak ister.⁵⁵¹ 'Yeryüzünde fesadı ortadan kaldıracak ve onu ıslaha çalışacak' ve yaşama şansı olan ahlâkî bir temel üzerine bir sosyal düzen kurabilmek için 'iyiliği emredip kötülüğü yasaklayacak' bir İslam toplumunun kurulması üzerinde ısrarla duran Kur'an,

⁵⁴⁷ İsrâ, 17/16.

⁵⁴⁸ Hûd, 11/116.

⁵⁴⁹ Mâide, 5/63.

⁵⁵⁰ Hasen Hanefî, *ed-Dînu ve's Sevra, el-Yemînü ve'l-Yesâra fi'l-Fikri'd-Dîniyyi*, Mektebetü'l-Medbûlî, Kahire 1989, 264.

⁵⁵¹ İ. R. Faruki, *Tevhid*, 97.

birçok toplumun çöküşüne ahlâkî bir takım olumsuz tutum, tavır ve davranışların neden olduğunu dile getirmekte ve bütün boyutlarıyla bu ahlakî nedenler üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁵⁵² Bu anlam çerçevesinde İslam, toplumu bir bedenın uzuvlarına benzeterek, uzuvlardan birindeki rahatsızlığın diğerlerini de etkileyeceğini belirtir.⁵⁵³ Bu anlayış, kişinin diğer fertleri görmezden gelmesine veya onlara karşı duyarsız kalmasına engel olarak, toplumsal duyarlılığın gelişmesine, temiz ve sağlıklı bir toplumun oluşumuna önemli katkılar sağlar. İslam aynı şekilde kişinin kendisi için istediğini din kardeşi için de istemedikçe imanda kemale ulaşamayacağına vurgu yapar ve “İman etmedikçe cennete giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe de (gerçek anlamda) iman etmiş olamazsınız” hitabıyla da bu sevgiyi imanın zorunlu şartı kılmıştır.⁵⁵⁴

İslam’ın bütünsel yaklaşımı, bireyin kendine karşı görevlerini yerine getirirken sosyal sorumluluklarını da unutmamasını hatırlatır. Bu çerçeveden İslam hukukuna baktığımız zaman, dinî merasimler, ibadet ve ferdî ahlâkla ilgili cüzî bir kısmı hariç onun önemli bir bölümünün, toplumsal bir muhteva taşıyan *muamelât* ile ilgili olduğu hemen dikkatleri çeker.⁵⁵⁵ Hukukun kişilerle ilgili yönleri bile –ki bunlar ibadet şekilleri ya da merasimler olarak özetlenebilir- İslam’da inkarı ya da görmezden gelinmesi mümkün olmayan sosyal bir içerik taşır.⁵⁵⁶ Bundan daha fazla olmak üzere, İslam’ın beş esası olarak kabul edilen *kelime-i şehadet*, *namaz*, *oruç*, *hac* ve *zekât* hep bireyi toplumsallaşmaya ve toplumla barış ve huzur içinde yaşamaya teşvik eden; toplumsal barışı ve sosyo ekonomik düzeni eşitlik ve adalet üzerine bina etmeyi amaçlayan mesajlarla doludur.⁵⁵⁷ Zikredilen ibadetlerin yerine getirilmesi, Kur’an’ın insanın önüne koyduğu hedeflerin gerçekleşmesi için yeterli değil, ondan daha fazla olmak üzere, onun iyiliği emredip kötülükten men etmesi gerekir.⁵⁵⁸ Bu prensip, Allah’ın hudutlarını himaye eden ve bu hudutların

⁵⁵² *Rabbin, halkları Salih ve ıslah edici kimseler iken memleketleri zulmederek helak etmez.*” (Hûd, 11/117) ; “...Zaten biz, halkları zalim olmadıkça memleketleri helak etmeyiz.” (Kasas, 28/59); “Bunların her birini kendi günahları yüzünden yakaldık..Allah onlara zulmediyor değildi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı.” (Ankebût, 29/40). Ayrıca bkz. Hûd, 11/25-102; A’râf, 7/59-206.

⁵⁵³ Müslim, “Birr”, 17.

⁵⁵⁴ Müslim, “İmân”, 93; Tirmîzî, “Sıfâtü’l-Kıyâme”, 56.

⁵⁵⁵ *Muamelât* en geniş manasıyla “gündelik hayatta yaşayış biçimi” demektir. İnsanın hayatını dine göre düzenlenmesini öngören inançlar ve prensipler manzumesidir. Mâruf ve muamelat ahlakının temelinde modern çağın insan hakları olarak isimlendirdiği “kul hakkı” anlayışı vardır. Farklı karakter ve mizaçlardaki insanların maddi ve manevi istek, arzu ya da eylemlerinin, bir diğerinin hakkına tecavüz etmeden gerçekleştirilmesi ya da yanlışsa düzeltilmesi için gerekli maddi ve manevi emir ve yasakları içine alan düzenleme muamelattır. İslam insanın inandığı gibi yaşamasını öngörür. Bülent Şenay, “Marûftan Muâmelâta Toplum Ahlâkı” *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 204, Aralık 2007, 7, 8.

⁵⁵⁶ Farûkî, *Tevhid*, 98

⁵⁵⁷ Fazlur Rahman, “The Status of the Individual in Islam”, *Islamic Studies*, v. V, no: 4, 1996, 324.

⁵⁵⁸ *Tevbe*, 9/112.

yaşamasını hedefine koyan *sosyal bir ibadet*, insanların haklarını savunan, idarecilerin görevlerini hatırlatan *şer’î bir pratiktir*.⁵⁵⁹

Bütün bunlar toplumda ortak sağduyunun ve kollektif sorumluluk bilincinin oluşmasında önemli etkindir. Dinin fertlere kazandırdığı bu anlayış ve hayat tarzı, zamanla bir toplumsal kültüre, ahlâka ve kimliğe bürünür. Dinin öngördüğü temel ahlâkî değerler yerine getirildiğinde, bunun olumlu yansımaları toplumun her kesiminde kendini hissettirir ve her birey üzerine düşen görev ve sorumluluğu en iyi şekilde yerine getirme geyreti içine girer. Bunun İslâmî literatürdeki karşılığı “iyiliğe teşvik, kötülükten sakındırma” anlamına gelen *emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker*dir.

2) Hukûkî Temeller:

İyiliği emretme ve kötülükten men etme, haklar ve hürriyetler bazında ele alındığında *düşünce hürriyeti* kapsamında değerlendirilir. Düşünce özgürlüğü, düşünsel nitelikli bütün etkinliklerle ilgili bir kaynak özgürlüktür.⁵⁶⁰ Özgürlüklerin bir kısmı düşünce özgürlüğü için aracı bir işlev görürken düşünce özgürlüğünün kendisi de diğer hak ve özgürlüklerin önemli bir kısmı için besleyici bir kaynak oluşturur. Bu durumda düşünce özgürlüğü eksen bir konuma sahip olup, buna ilişkin hukuksal rejim ötekileri doğrudan etkiler.⁵⁶¹ Ferdin serbestçe düşünebilmesi, istediği düşünce ve bilgilere ulaşabilmesi, düşünce ve kanaatinden dolayı suçlanmaması ve kınanmaması, bunları tek başına ya da başkalarıyla birlikte serbestçe açıklayabilmesi ve yayabilmesi anlamına gelir.⁵⁶² Düşünce zihnî bir faaliyettir, beynin işlevidir. İfadeye dönüşmemiş, açıklanmamış bir düşüncenin herhangi bir anlamı olmadığından, ‘düşünce özgürlüğü’ kavramı tek başına ele alındığında bununla ifade özgürlüğü de kastedilmektedir.⁵⁶³ Kur’an’ın düşünmeye teşvik edici karakteri bu alandaki hürriyet açısından önemlidir.⁵⁶⁴

Düşüncelere ulaşabilme, düşüncelerinden ötürü kınanmama ve bunları serbestçe yayabilme hakkı bir bütün oluşturur. Bu bütün gereğince, propaganda ve düşünce suçu diye bir suçun olmaması gerekir. Açıklanıp yayılmadıkça, kişinin kendi iç dünyasında kalan düşüncelerin korunmasıyla yetinmek ve bunu da düşünce özgürlüğünün varlığının

⁵⁵⁹ Hasen Hanefî, *ed-Dînu ve’s Sevra*, 264-265.

⁵⁶⁰ Bülent Tanör, *Türkiye’nin İnsan Hakları Sorunu*, Yön mtb., İstanbul 1994, 77.

⁵⁶¹ İlhan F. Akın, *Temel Hak ve Özgürlükler*, 147.

⁵⁶² Tanör, *Türkiye’nin İnsan Hakları Sorunu*, 59.

⁵⁶³ M. Macit Kenanoğlu, “Hukûkî ve Siyasî Açından Düşünce Hürriyeti”, *Düşünen Siyaset*, (Özgürlük sayısı), Ankara Kasım 1999, 73.

⁵⁶⁴ Bkz. Bakara, 2/164, 218; Âl-i İmrân, 3/191; Yûnus, 10/16; Ra’d, 13/3; Rûm, 30/8, 24; Câsiye, 45/13; Sebe, 34/46; Kâf, 50/37; Ankebût, 29/20.

kanıtı diye takdim etmek, ancak bir aldatmacanın ürünüdür. Bunun adı olsa olsa, düşünce özgürlüğünü “düşünme özgürlüğü”ne indirgemek⁵⁶⁵ ve dolayısıyla bereketli bir zemini kısırlaştırarak anlamsızlığa mahkûm etmektir. İyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanması ilkesi de muhteva bakımından bütün somut dışavurumlarıyla düşünce özgürlüğünü içine alacak kadar geniştir. Kamu lehine faydalı ve zararlı hususların bildirilmesi ancak düşüncenin açıklanması suretiyle gerçekleşir.⁵⁶⁶ Ma’rufun emri ve münkerin yasaklanması, ma’ruf ve münkerin bilgisinden sonra gelmekte ve onun zorunlu sonucu olmaktadır. Bu ilkeyi sosyal hayat açısından vazgeçilmez kılan nokta, bütün Müslümanların doğru bilgiyi öğrenme, uygulama ve başkalarına aktarma yükümlülüğünün varlığıdır. Çünkü ancak bu suretle toplumsal hayat bir denge üzerine oturarak bireylerine sağlıklı ve huzurlu bir ortamı mümkün kılar. “Emr” kavramının sadece istemek değil, istenileni gerçekleştirme anlamına gelmesi,⁵⁶⁷ öte yandan bir uyarı mekanizması olarak da değerlendirebileceğimiz münkerin ortadan kaldırılmasının başlıbaşına bir eylem niteliğinde olması, İslam’ın aktiviteyi zorunlu kılan yapısını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

“Bir mü’min için anlatımını dinin uygulamaya geçirilmesinde bulan davranışlar, bir kanaatin ortaya konması kavramına indirgenemez. Çünkü burada, kişisel bir düşüncenin toplumsal anlatımını aşan, kökeni ve yaptırımı insandan kaynaklanan iktidarın ötesinde bulunan bir kurala itaatin dışı vurumu sözkonusudur.”⁵⁶⁸ Kişiye seçmeyi telkin eden kaynağın neliğine (mahiyetine) göre hürriyetler önem kazanır. Kişinin bu kaynağa bağlılık derecesi önemin de derecesini arttırır.⁵⁶⁹ “Dinsel özgürlüklerin dışı dönük ve aktif yönü, din buyruklarına uyabilme, bunları yerine getirebilme ve bunlara zorlanmama haklarından oluşur. Bunları kucaklayıcı terim, ‘*dinsel uygulama özgürlüğü*’, odak noktası da ‘*ibadet özgürlüğü*’dür.”⁵⁷⁰ Birey, tek başına ya da toplu olarak, özel ya da kamusal yaşamda, ibadet ve ayinlerle inancı doğrultusunda hareket etme serbestliğine sahiptir. Kişilerin dini öğrenme, öğretme ve yayma hakları da din özgürlüğü kapsamındadır.⁵⁷¹

⁵⁶⁵ Tanör, *Türkiye’nin İnsan Hakları Sorunu*, 59; Mustafa Erdoğan, “Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü”, *Türkiye’de Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara 2005, 26.

⁵⁶⁶ Muhammed Hâşim Kemâlî, *İslâm’da İfade Hürriyeti*, (çev. Muhammed Çeviker), İnsan yay., İstanbul 2000, 23.

⁵⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “emr” md., (IV, 26-27); el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 29.

⁵⁶⁸ İbrahim Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, 184; Krş. Servet Armağan, *Din-Vicdan Hürriyeti ve Lâiklik*, 39, 139, 146; Öner, *İnsan Hürriyeti*, 88.

⁵⁶⁹ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 91.

⁵⁷⁰ Bülent Tanör, *Türkiye’nin İnsan Hakları Sorunu*, Yön mtb., İstanbul 1994, 47.

⁵⁷¹ Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, 188.

Öğüt verme ve uyarı bir nevi düşünce açıklamasıdır; hakikati söyleme sorumluluğunun yerine getirilmesidir. Hiçbir Müslüman hak bildiği hususu gizlememeli; mutlaka onu, uygun yöntemleri gözeterek başkasına aktarmalı ve onu bu gerçeğe davet etmelidir.⁵⁷² İslam, insana sahip olduğu tekâmül yeteneğini gücü yettiğinde geliştirebilmesi için hür olma görevini de yüklemektedir. Bu nedenle hürriyet, insanların kullanıp kullanmamakta serbest olduğu veya kanun koyucunun istediği zaman verip istediğinde alabildiği değil, yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için sahip olmak zorunda olduğu bir haktır.⁵⁷³ İslam açısından bilgi ve fikirlerin paylaşımının esas olması, görüş ve düşünceleri açıklamayı yalnızca bir hak olarak değil, bir vecibe (görev) olarak da değerlendirmeyi gerektirir.⁵⁷⁴ Özetle, *Müslüman hürriyete mahkûmdur*. Bu durum, düşünceyi açıklama özgürlüğünü güvence altına almanın da ötesinde, fikirlerin gelişip yayılmasıyla sosyal hayata bir dinamizm kazandırmaktadır.⁵⁷⁵ Her müçtehidin, nass bulunmayan konularda dinin küllî ilkeleri sınırlarında içtihad etme ve içtihadıyla ulaştığı görüşü açıklama sorumluluk ve hürriyetinin varlığını da bu açıdan değerlendirmek gerekir: “Müçtehid içtihadında isabet ederse iki sevap, yanıldığında da bir sevap kazanır”⁵⁷⁶

Evrensel olanlarının yanında şartlara göre değişebilen ma'ruf ve münkerlerin varlığının bir sonucu olarak gerçekleşen çoğulcu yapı, fikir hürriyetinin felsefî temelini oluşturur ve farklı fikirlerin temsiline müsaade eder.⁵⁷⁷ Bu düşünce, beşerî bilginin kesin bir hakikat veya hakikatin kesin bir ölçüsü olmamasından kaynağını alır. Bu gerçek Kur'an'da şu şekilde ifadesini bulur: “*Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen biri vardır*”⁵⁷⁸ Bir düşünce ya da fikrin doğruluğunun ortaya konabilmesi, onu açıklama ve hür bir ortamda tartışma, karşıt görüşlerle mukayese edebilme ve onu yanlışlayabilme özgürlüğünün bulunmasını gerektirir. Yanlışlığından eminim diye bir fikrin dinlenmesini reddetmek, kesin bilginin (ya da hakikatin bilgisinin) kendi tekelinde olduğunu iddia etmek anlamına gelir.⁵⁷⁹ Kişilerin fikirlerini serbestçe açıklamaları, farklı fikir ve kanaatlerden haberdar olma isteği ise ancak düşünce hürriyetinin bir uzantısı olan *basın ve yayın hürriyetiyle* gerçekleşebilir. Klasik anlamda basın hürriyeti devlete karşı bir hürriyet olarak

⁵⁷² Abidin Sönmez, *Şûrâ ve Rasûlullah'ın Müşâveresi*, İnkılab yay., İstanbul 1984, 111.

⁵⁷³ Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İstanbul 1991, 188-189.

⁵⁷⁴ Mütevellî, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm*, 280.

⁵⁷⁵ Osman Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir 1996, 305.

⁵⁷⁶ Buhârî, “İ'tisâm”, 21; Müslim, “Akdiye”, 15.

⁵⁷⁷ Fikir hürriyetinin dayandığı felsefî temel için bkz. Öner, *İnsan Hürriyeti*, 102.

⁵⁷⁸ Yûsuf, 12/76.

⁵⁷⁹ J. Stuart Mill, *Hürriyet*, (çev. Osman Dostel), Ankara 1988, 32, 35-36, 44.

görülse de⁵⁸⁰ insanların bilgiye erişme ve bildiklerini yayma hakkını ve hürriyetini içererek genel bir anlam taşır. Yasal haklar ya da insan hakları bağlamında değerlendirildiğinde bu, “*eğitim ve öğretim hakkı*”yla aynı anlamı ifade etmektedir.

Dini bilmek, bir öğrenme sürecine bağlı olduğu gibi, imanın akılla temellenmiş bilgiye dayalı oluşu, insanın araştırma, düşünme ve bilgiye ulaşma sürecini de gerektirmektedir. Bir dinin devamı, öğrenmek, öğretmek, anlatmak, yayın yapmak ve yaymakla sağlanır ve bu sayede deforme olmaktan, içeriğini kaybetmekten korunur. İlke olarak inanç ve ifade özgürlüğü, bilgi veya düşünceye ulaşma, onu öğretme ve yayma faaliyetini de kapsar. Nitekim BM Genel Kurulu’nun 25 Kasım 1981 tarihli ve 36/55 Sayılı kararıyla ilan edilen “*Din ve İnanca Dayanan Her Türlü Hoşgörüsüzlüğün ve Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Bildiri*”nin 6. maddesine göre; düşünce, vicdan, din ve inanç özgürlüğü şu özgürlükleri de içerir: Bir dinin veya inancın törenlerine veya geleneklerine ilişkin gerekli araçları veya materyalleri gerekli ölçüde yapma, alma ve kullanma; bu alanla ilgili yayımları yazma, yayınlama ve dağıtma; bir din veya inancın öğretimini, bu amaçlar için uygun yerlerde yapma; bireylerden ve kurumlardan gönüllü mali yardım vermelerini isteme ve alma; bir kimsenin dininin veya inancının kurallarına uygun olarak dinlenme günlerine ve bayram tatillerine ve törenlerine uygun davranma; ulusal ve uluslararası düzeyde, din ve inanç konularında bireyler ve topluluklarla iletişim kurma ve sürdürme.

İnanılan dinin bir gereği olarak, yukarıda çizdiğimiz çerçeve dahilinde yerine getirilen marufu emr ve münkeri nehy görev ve hürriyetine karşı, devletin müdahale hakkı bulunmamaktadır. Kamu otoritesinin hukuka aykırı olarak gerçekleştireceği her türlü işlem ve eylemlere karşı ise, kişilerin eleştiride bulunmak suretiyle düşüncelerini ifade etme hürriyeti vardır.⁵⁸¹ Hz. Peygamber’in “cihadın en üstünü, zalim idareciye karşı doğruyu söylemektir” sözü, sözkonusu görevi teyid eder niteliktedir. Bunun dayanağı ise, her inanç sisteminin kendine göre çizdiği birtakım hudutlarının varlığı ve bu hudutların sınırlarını da ancak kendisinin belirleyebileceği ilkesidir. Din hürriyetine temel teşkil eden kaynak, bizzat Tanrı’nın kendisi olduğu için, bu hürriyetin sınırı dıştan herhangi bir güç tarafından tayin edilemez. İnanç hürriyetinin hudutları evvela, bizzat ilgili inanç tarafından tespit edilir.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 103.

⁵⁸¹ Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 119.

⁵⁸² Walter Hamel, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 76; Öner, *İnsan Hürriyeti*, 96.

1948 Birleşmiş Milletler Genel Kurulunca kabul edilen *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin* konusuyla ilgili 18. Maddesi şöyledir: “Her şahsın fikir, vicdan ve din hürriyetine hakkı vardır; bu hak din ve kanaat değiştirme hürriyetini, dinini veya kanaatini tek başına topluca, açık olarak veya özel surette öğretme, tatbikat, ibadet veya ayinlerle izhar etmek hürriyetini içerir.” 19. Madde ise şöyledir: “Her ferdin fikir ve hürriyetlerini açıklama hürriyetine hakkı vardır. Bu hak; fikirlerinden ötürü rahatsız edilmemek, memleket sınırları sözkonusu olmaksızın malûmat ve fikirleri her vasıta ile aramak, elde etmek ve yaymak haklarını içerir.” T.C. 1982 Anayasası md. 25’e göre “Herkes düşünce ve kanaat hürriyetine sahiptir. Her ne sebep ve amaçla olursa olsun kimse düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; düşünce ve kanaatleri sebebiyle kınanamaz ve suçlanamaz.”

Düşünce özgürlüğü, diğer hak ve özgürlüklerin önemli bir kısmı için “besleyici bir kaynak” oluşturur. Bu özgürlük alanını bütün görüngülerinden ve işlevlerinden soyutlamak, “düşünce ya da fikir özgürlüğü” kavramının içeriğini bilmemekten ya da kasıtlı olarak bilmezden gelmekten kaynaklanmaktadır.⁵⁸³ İnanılan ya da benimsenen fikirler kendini bir şekilde dışa vurmak ister. Bu fikir ve düşünceler özellikle de inanılan bir dinden kaynağını alıyorsa, istemenin de ötesinde, bunları gerçekleştirme ve yayma gibi bir görev ve sorumluluk kendini çift katlı bir şekilde gösterir. Tanrının emri ve Allah rızası için yapmak ilkesi "bir eylemi sadece vazife olduğu için yapmak" ilkesine benzemesine rağmen, dinlerdeki ahlâkın temel ilkelerinin kaynağı Tanrı iken, diğerinde insanın kendisi olduğundan birbirinden farklıdır.⁵⁸⁴ İnanan bu görevi Tanrı’dan aldığı için bunu mutlaka yerine getirmeye çalışacak ve bu konuda önüne çıkan pasif ya da aktif engelleri bir şekilde aşmanın yollarını araştıracaktır. Zira o, bunu gerçekleştirmediği takdirde hem bu dünyada hem de ahirette çift yönlü bir sıkıntıyla karşılaşacağını bilincindedir. İşte bu düşünce, inananın inandığı gibi yaşama talebini temel bir hak olarak ortaya koymakta, her hak da mukabili bir hürriyeti gerektirmektedir. Bir hak ve hürriyet konusu olmanın yanında düşüncelerin ifade edilmesi, yanlış fikirlerin ayıklanmasına ve taze, yeni fikirlerin üretilmesine zemin hazırlar. Bundan dolayıdır ki, kişiye haklarını garanti eden toplum, aslında kendi hayatını, üretkenliğini ve kalıcılığını garanti altına almaktadır. Bir toplum, eğer üyeleri farklı düşünme ve bunu açıklayabilme hakkına sahip değilse, asla dinamik bir

⁵⁸³ Adnan Küçük, *İfade Hürriyetinin Unsurları*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara 2003, 5-10; Ahmet Mumcu, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, Savaş yay., Ankara 1992, 10.

⁵⁸⁴ Yasin Ceylan, "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı Dergisi*, yıl:1, sayı: 4, Ağustos-Ekim 1998, 110.

yapıya sahip olamaz ve sabit, katı fikir sahipleri tarafından sindirme politikalarıyla güdülmeye çalışılıyordur demektir.

3) Etimolojik Tahlilden Yönteme Doğru Emir ve Nehiy:

"A,r,f" kökünden gelen *ma'rûf* kelimesi, "bilinen, tanınan, aşına olunan ve bu yüzden de sosyal olarak onaylanan" anlamlarına gelmektedir. "Bilmeme, bir şeyin zor ve sıkıntılı olması" gibi anlamları barındıran nükır veya nekâret kökünden türeyen *münker* ise, "benimsenmeyen, tasvip edilmeyen, yadırganan ve çirkin bulunan, sıkıntı duyulan şey" demektir.⁵⁸⁵ Bu tariflerden hareketle bir şeyin ma'ruf ya da münker olduğunu belirleyen ölçülerin akıl (kimileri buna "nefs" demiştir), şeriat/din ve toplumsal değerler (gelenek ve görenekler) olduğu söylenebilir. Bütün bu bilgi kaynaklarının birbirini desteklediğini, onayıcı, tamamlayıcı bilgiler verdiğini ve aralarında özce herhangi bir farklılık bulunmadığını daha önce ifade etmiştik. Ayrıca vahyin önerdiği bu kavram çiftlerinin cahiliye zihnindeki anlamıyla aynen korunup alınması,⁵⁸⁶ iyi ve kötünün (ma'rûf-münker) bilgisini elde etmeyi sadece vahye dayandırmanın anlamsızlığını göstermektedir. İhtiva ettiği anlam bakımından ma'rûfla aynı kökten gelen *örf* kelimesinin burada zikredilmesi önem arz etmektedir. Örf, insanlar arasında "ortak akla ve ahlâka uygun" bilinen teâmüller ve kabullerdir. Fıkıhtaki tarifiyle örf, nassa yani vahyin açık prensiplerine aykırı olmamalıdır. Ama bir nass, herhangi bir örf ile ilişkili olarak beyan olunmuşsa, ilgili örfün uygulanmasında değişiklik olursa nassın hükmünde de değişiklik imkanı kabul edilir. Mezhep alimlerinin bu konuda farklı görüşlere sahip olduğunu da burada belirtmek gerekir. Buradan hareketle, akıl ve dinin, evrensel ma'ruf ve münker değerlerin bilinmesinde aktif rol üstlendiğini, zaman ve mekanla kayıtlı subjektif olanların ise, toplumun belirli bir zaman dilimindeki ortak kanaatlerinin belirlediğini söyleyebiliriz.

Aynı çeşitliliğin Kur'an'ın genel yapısında da hâkim olduğunu görmek mümkündür. Mümtetine suresinin 12. ayeti başta olmak üzere diğer pek çok ayet⁵⁸⁷ ve "itaat ma'ruftadır"⁵⁸⁸ hadisinde şeriatçe tanınan, onaylanan anlamına gelen ma'rufun, davranışlara ait dinî-ahlâkî bir vasıf oluşu, münker kavramıyla zıtlaştığı,⁵⁸⁹ toplumsal

⁵⁸⁵ İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1970, IX, 240; İsfahanî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, 496; Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, 221, 234; İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (çev. Selahaddin Ayaz), Pınar yay. İstanbul 1997, 281.

⁵⁸⁶ İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, 281.

⁵⁸⁷ Bakara, 2/229, 231-232, 263; Nisâ, 4/5, 8, 19; Âl-i İmrân, 3/15; Ahzâb, 33/32; Muhammed, 47/21; Talâk, 65/2, 6.

⁵⁸⁸ Buhârî, "Meğazî", 59, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmaret", 40; Ebû Dâvûd, "Cihad", 96; Nesâî, "Bey'at", 34.

⁵⁸⁹ Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; Nisâ, 4/114; A'raf, 7/157; Tevbe, 9/67, 71, 112; Hac, 22/41; Lokman, 31/17.

ilişkilerde miktarı ve şekli şeriat tarafından açıkça belirtilmemiş ancak, şeriate uygun, toplumsal koşullar gözönüne alındığında aklın iyi gördüğü şeyler, tavırlar için de kullanılan bir kavram olduğu⁵⁹⁰ gözlenir. Dolayısıyla ilimden gelen ve yalın bilinen anlamını taşıyan *malum* kelimesinin aksine önceden gelen bir bilgi ve tanımanın varlığını hissettirmekte⁵⁹¹ ve ahlâkî bir değer ifade etmektedir. Geniş bir semantik çerçeveye sahip bulunan marifet kavramında bilme kadar tanıma anlamı da önemlidir.⁵⁹² *Ma'rûf* kelimesi aynı zamanda “güzel söz” anlamına da gelmektedir.⁵⁹³ A'raf, 7/199'da “uygun olanı (‘urf) emret” ibaresi, “herkesçe bilinen, münakaşa ve mücadeleye mahal kalmadan açıkça görülen” şeklinde yorumlanmasının yanında gücü aşmayanı göstermek, meşakkat ve şiddetten uzak, kolay ve anlaşılır olmak şeklinde de yorumlanmıştır.⁵⁹⁴ Ma'ruf, genel tarifiyle, malum olan, yani “ortak aklın ve ahlâkın kabul ettiği iyi ve güzel hususlar”dır. Bir toplumda ahlâka uygun olan ve olmayan şeyler, kuşaktan kuşağa dinin ve ondan etkilenen kültürün etkisiyle belli bir zaman içerisinde süzüle süzüle oluşur.

İyiliği teşvik ve kötülükten sakındırmanın mutlak anlamda gerekliliğine inanan İslam düşünce ekollerinden Hâricîler'in dışında kalanlar, “yapılması gerekli olan” (*vacip*) ve “yapılması tavsiye edilen” (*mendup/nafile*) şeklinde iki kısımda değerlendirilen ma'ruf kelimesinin sadece birinci anlamının zorunluluk ifade ettiğini, diğerini gerçekleştirip gerçekleştirilmemesinde insanların kısmen serbest olduklarını ifade etmişlerdir.⁵⁹⁵ Vacibin ihmalî direkt münker olarak karşımıza çıkacağından ve münker de istisna kabul etmeksizin sakınılması gerekli bir zorunluluk ifade ettiğinden, vacip ma'rufun (yapılması mutlaka gerekli iyi, güzel, faydalı olan) emri her halükarda uyulması gereken bir kural olarak karşımızda durmaktadır. Diğer yandan vacip olanlar yerine oturtulmadan nafile kabilinden olanlara öncelik tanımak, gayretleri boşa çıkarmakla kalmayıp toplumsal karmaşayı daha da körükleyebileceğinden, ma'rufa teşvikte bu sıralamaya azamî önem gösterilmelidir. Münkerler, ma'rûfun aksine, kelamcılar tarafından bir bütün olarak değerlendirilmiş ve hepsinden kaçınılması gerektiği vurgulanmıştır. Çünkü menhiyatın yapılması kötüdür, kötülük ise nehyedilenlerin tamamında bulunmaktadır.⁵⁹⁶

⁵⁹⁰ Bakara, 2/180, 231, 233, 236, 241; Nisâ, 4/25; Ahzâb, 33/6.

⁵⁹¹ D. B. Macdonald, "İlim", *İA*, Meb yay. VII, 974; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII, 374.

⁵⁹² İlim ve ma'rifet arasındaki fark için bkz. R. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 331; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîd*, III, 672

⁵⁹³ Nisâ, 4/5; Bakara, 2/263.

⁵⁹⁴ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, (çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce), Dünya yay., İstanbul 1990, VI, 364.

⁵⁹⁵ Abdülcebbâr, *Şerh*, 745; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, II, 75.

⁵⁹⁶ Abdülcebbâr, *Şerh*, 745; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 75.

Emir kelimesi birbirinden farklı iki anlama gelmektedir. Birincisi, “bir şeyi arzu etmek ve yapılmasını istemek”tir ve çoğulu “evâmir”dir. İkincisi ise, “iş, olay hadise” anlamlarındadır ve çoğulu “umûr”dur. Sözlükte “vazgeçirmek, sakındırmak, menetmek, azarlamak, ulaşmak, sonuna varmak, bitirmek” anlamlarına gelen *nehiy* kelimesi, emrin zıddı olarak “bir şeyin yapılmasına mani olmak, yasaklamak”tır.⁵⁹⁷ Emir kelimesinde iki farklı anlamda (‘istemek’ ve ‘iş’) kullanılması, istenen ve arzulanan bir şeyin ancak eyleme dönüşmek suretiyle bir anlam kazanabileceği fikrini zihinlere getirmektedir. Zaten emr, gerçekleştirilmesi istenen durumlar için sözkonusudur.

Emir kelimesinin vücup ifade edip etmediği konusunda da ihtilaf bulunmaktadır. İbn Hazm’a göre her emir doğrudan vücup ifade ettiği⁵⁹⁸ halde Kâdı Abdülcebbâr’a göre bu böyle değildir. Ona göre emir, ancak emredilen şeyin irade edilmesini ifade eder. Onu irade etmekle o vacip olmaz; çünkü Allah vacibi irade ettiği gibi mendûbu da irade edebilir. Onun vacip olduğunun bilinmesi için artı bir delile ihtiyaç vardır.⁵⁹⁹ Benzer şekilde İmam Mâtürîdî de emrin, vücup, nedb ve ibahayı ifade eden müşterek bir lafız olduğunu, bunun da “fiilin talep edildiği” ya da en azından “yapılmasına müsaade edildiği” anlamına geldiğini söyler.⁶⁰⁰ Böylece emr; nedb, ibaha, tehdit, te’dib, irşad ve dua gibi çok geniş bir anlam haritasına sahip olabilmektedir.⁶⁰¹ Nehiy için böyle bir durum sözkonusu değildir; nehiy, aklen ve şer’an kötü olanın (münker) “yasaklanması” anlamında, yani münkerle olan bağlantısından dolayı, yapılması bir zorunluluk, vücûbiyet ifade eder. Aynı şekilde ma’rufun anlam içeriğindeki çeşitlilik onunla ilişkili olan emr kelimesine sirayet etmiş ve nehy-münker çiftindeki tavizsizlik burada yerini, duruma göre, kısmî bir esnekliğe bırakmıştır. Bu durum, iyiliği emretmek ve kötülükten vazgeçirmek için farklı yöntemlerin uygulanması gerektiği sonucunu doğurmuştur. Buna göre, kişilerarası ilişkilerde iyiliğe teşvik etmek (emr-i bi’l-ma’rûf) sadece emirle, yani “sözle” olmakta, başkaca bir yaptırım gücüne başvurma hakkı bulunmamaktadır. Bu bağlamda iyiliğe teşvik niyetiyle de olsa bir kimsenin gizli hallerini araştırıp inceleme, kötü de olsa gizliliklerini soruşturma ve ifşa etme hak ve yetkisi direkt ortadan kalkmaktadır.⁶⁰² Bu durum, ma’ruf

⁵⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “emr” md., (IV, 26-27); el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 29; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm, *İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak*, (çev. Cemaleddin Sancar), Bayrak mtb., İstanbul 1987, 76.

⁵⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, Beyrut 1985, I-IV, 63.

⁵⁹⁹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, (çev. Yüksel Macit), Atılım yay., Malatya 2002, XVII, 61.

⁶⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu), 127.

⁶⁰¹ Konu hakkındaki ayetler için bkz. *Nedb*: Nur, 24/33; *ibaha*: Mâide, 5/2; *tehdit*: Fussilet, 41/40; *irşad*: Bakara, 2/282.

⁶⁰² Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, (thk. Esad Temim), Beyrut 1992, 312; Abdülcebbâr, *Şerh*, 745.

ahlâkını yerleştirmede, "yukarıdan aşağıya" (baskı ve yasaklarla) değil, "aşağıdan yukarıya" (ikna, toplumsal uzlaşma ve kalpleri ısıdırma) yani sosyolojik süreçler dikkate alınarak *tedricî* yöntemin uygulanmasını zorunlu kılmıştır. Ma'rufun yeryüzünde geniş bir alana yerleşip yayılması ancak bu şekildeki bir ikna metodunun sonunda gelecek olan hür bir kabul ve bağlanmayla gerçekleşir. İslâmî *tebliğ* anlayışını *misyonerlik faaliyetlerinden* ayıran en önemli hususiyet de bu olmaktadır.

Peygamberler de görevlerini yerine getirirken aynı yöntemle, uyusukluk ve düşük ahlâkî gerilim çizgisindeki insanları, hakikati görebilecekleri teyakkuz durumuna vicdanlarını silkeleyerek geçirmeye çalışmışlardır.⁶⁰³ Hz. Peygamber de diğer bütün peygamberler gibi bir *ihtar edici* ve *müjdeleyici* olarak, yeryüzünü ıslah etmek ve fesadı kaldırmak, böylece iyiliğin emredildiği, kötülüğün yasaklandığı ahlâk temellerine dayanan ve Allah'ın hâkimiyetini esas kılan bir toplum düzeni kurmakla görevlendirilmiştir: "O (Peygamber) ki, kendilerine iyiliği emreder ve kötülükten meneder; onlara güzel şeyleri helal, çirkin şeyleri ise haram kılar."⁶⁰⁴ Davette tebliğle yetinme, Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitapla tekrar tekrar açıklanmıştır: "Sen sadece bir uyarıcısın."⁶⁰⁵, "O halde (Rasûlüm), öğüt ver. Çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin."⁶⁰⁶ "Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir."⁶⁰⁷ Bütün bu ayetler, sözkonusu görevi yerine getirmede örneklik teşkil eden risalet ve tebliğin rolünün, akli yanılğılardan kurtarmak ve idrak seviyesini yükseltmek suretiyle *insanları özgürleştirmek* ve *bilinçli-hür davranma* imkânını arttırmaktır.⁶⁰⁸ Peygamberin tebliğine uyup uymamada kullara verilen bu geniş hürriyette Allah, insanların inanıp inanmamasından müstağni olmakla beraber⁶⁰⁹ küfre razı olmadığını⁶¹⁰ da bildirmektedir.

Aynı *tedricî* yöntem "münkeri nehiy"de de geçerli olmakla beraber, bir yöntem olarak, emr bi'l-ma'rufun aksine, şartları olduğu zaman kötülükten uzaklaştırmada (nehy-i ani'l-münker) "mutlak nehiy" İslam âlimlerince yeterli bulunmamış, kötülüğün tamamen uzaklaştırılmasının gereği üzerinde önemle durulmuştur.⁶¹¹ Yani bir kötülüğü (münker) yapan görüldüğü zaman buna sadece "yapma" demek bir yöntem olarak kabul edilse de

⁶⁰³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 80.

⁶⁰⁴ A'râf, 7/157.

⁶⁰⁵ Hûd, 11/12.

⁶⁰⁶ Gaşîye, 88/21-22.

⁶⁰⁷ A'râf, 2/199.

⁶⁰⁸ Râşid el-Ğannûşî, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fi'l-Müctemai'l-İslâmî*, Virginia 1992, 54.

⁶⁰⁹ Al-i İmran, 3/97.

⁶¹⁰ Zümer, 39/7.

⁶¹¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 312; Abdülcebbâr, *Şerh*, 745.

yeterli görülmemiş, imkanlar ölçüsünde bu kötülüğe engel olunması gerektiği üzerinde durulmuştur.⁶¹² Bu düşünce, Hz. Peygamber’e dayandırılan şu hadisten kaynağını almıştır: “Sizden kim kötü ve çirkin bir iş görürse onu eliyle düzeltsin; eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle düzeltsin; buna da gücü yetmezse, kalben karşı koysun. Ancak bu imanın en zayıf derecesidir.”⁶¹³

Hz. Peygamber’in, “kalp ile tağyir” şeklinde tabir ettiği ve imanın zayıf bir mertebesi olarak bildirdiği yöntem, hiçbir şekilde kaldırmaya gücümüzün yetmediği kötülöklere karşı *pasif-medenî bir mukavemet* olarak nitelendirilebilir.⁶¹⁴ Kur’an’a göre, engel olma güç ve imkanına sahip olduğu halde kişi, gücünün yettiği meşru araçlar vasıtasıyla müdahale etmeksizin işlenmesine seyirci kaldığı hemcinslerinin kötü davranışlarından da sorumludur. Çekimser kalmak pasif bir suç ortaklığıdır. Tersine hiç olmazsa ister suçluya ödevini hatırlatmak için, isterse onunla ilişkiyi kesmek için olsun bir gayret gösterilmesi gerekir.⁶¹⁵ Münkerden sakındırmada gerektiğinde uygulanacak “el ile düzeltme”nin yani kuvvet kullanımının bir seçenek olarak önümüzde durması onu, sadece ikna ve irşad yöntemiyle gerçekleştirilecek olan ma’rufu tavsiyeden farklı kılan en önemli özelliktir. Münkerin mutlaka kaldırılması gerekliliği, böyle bir alternatifin gerektiğinde hayata geçirilmesini zorunlu kılan en büyük dayanağı oluşturmaktadır.

İslam toplumunun sosyal hayatını düzenlemeyi amaçlayan bu ilâhî buyruğu yerine getireceklerin fert fert bütün Müslümanlar mı yoksa Müslümanlardan bir grup mu olduğu konusu, İslam bilginleri tarafından farklı düşüncelerin öne sürölmesine yol açmıştır. İhtilaf ya da sorun Âl-i İmrân Suresinin 104 ve 110. ayetlerinde geçen “min” harf-i cerinin “tebyin” mi yoksa “teb’iz” mi ifade ettiği noktasında düğümrlenmektedir. Tebyin ifade ettiğini söyleyenler bu görevin bütün Müslüman topluluğuna ait olduğunu savunurken, teb’izde karar kılanlar ise bu görevi sadece ümmetten bazılarının, belli kurum ve kuruluşların üstlenmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu sorumluluğu bütün Müslüman toplumun yüklenmesi gerektiğini savunanlar da,⁶¹⁶ belirli bir grubun bu görevi yerine getirmesiyle mükellefiyetin diğerklerinin üzerinden düşeceği kanaatine ulaşmışlardır. Bu görüşlerden yola çıkarak emr ve nehy görevinin genel anlamda her Müslümana *kifaye*

⁶¹² Abdölcebbâr, *Şerh*, 745.

⁶¹³ Müslim, “İman”, 78; “Rü’yâ”, 3-6; “Salât”, 232; Buhârî, “İlim”, 8; Ebû Dâvûd, “Salât”, 248; “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 11; Nesâî, “İman”, 17.

⁶¹⁴ Dıraz, *İslam’ın İnsana Verdiği Değer*, (çev. Nurettin Demir), Kayıhan yay., İstanbul 1983, 85.

⁶¹⁵ Nisâ, 4/140; En’am, 6/68; Mâide, 5/79.

⁶¹⁶ Bkz. Abdölcebbâr, *Şerh*, 148; Cüveynî, *el-İrşâd*, 311-312.

anlamında *farz* olduğunu söylemek mümkündür.⁶¹⁷ Söz konusu mükellefiyetin sonuç olarak bir gruba tevdi edilmesinin gerekliliği, görevin hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira bireysel ve toplumsal anlamda bir maslahatın gerçekleştirilmesine çalışılırken, yapılacak en ufak bir stratejik hata durumu tam tersine döndürebilir ve tamiri imkânsız hata ve yıkımların oluşmasına sebebiyet verebilir. Bunun içindir ki, ma'rufun ve münkerin içeriklerinin ne olduğunu ve bunların nasıl ve ne şekilde yerine getirilmesi gerektiğini bilen ve bunları uygulamaya muktedir olan bir grubun görevi üstlenmesinin daha sağlıklı olacağı kanaatine varılmıştır.⁶¹⁸ Bu grup ise; “*Mü'minlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grubun dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmaları gerekmez miydi?*”⁶¹⁹ ayetinden hareketle “din alimleri”nin oluşturduğu grup olarak belirlenmiştir.

Ma'ruf ve münkerin çok katlı anlam alanlarına sahip olmaları, bunları gerçekleştirme görev ve sorumluluklarının da çok katlı olması gereğini doğurmuştur. “Hürriyet ve disiplin ittifakı”nın ince bir göstergesi olarak, beşerî eylemlerdeki sınırın bir ucunu ifade eden ma'ruf, *farz/vacip* ve *mendub/müstehab*, diğer ucunu ifade eden münker, *haram* ve *mekruh* şeklinde kategorilere ayrılırken, bu iki uç arasında kalan çok geniş bir alan ise *mübah* ismiyle tamamen insanların hür girişimlerine emanet edilmiştir. Bu konuda Şâtıbî, İslam'da helal ile haram arasında 'afv'ın (meskûnun anı/kanun boşluğu) söz konusu olduğunu, Hz. Peygamber'in hakkında hüküm inmeyen konularda çok soru sorulmasını “eşyada aslolan ibâhadır” şeklinde ifadesini bulan *aslî hürriyet* prensibine binaen hoş karşılamadığını bildirir.⁶²⁰ Hz. Peygamber'in konu hakkındaki şu hadisini hatırlatmak yerinde olur: “Helâl Allah'ın kitabında helâl kıldığı şeyler; haram da Allah'ın kitabında haram kıldığı şeylerdir. Allah'ın kitabında bildirmediği şeyler affettiklerindendir. Kendinizi zorlamayın.”⁶²¹ Emir ve yasak şeklinde belirlenenler haricindeki çok geniş bir alanın hürriyet kapsamında değerlendirilmesi, insan için hürriyetin asıl olduğunun kuvvetli bir nişanesidir. Vahyin önümüze koyduğu bu yapı, istikrarla birlikte değişme ve düzenle birlikte ilerleme imkanını bahşederek toplumsal düzenin bir denge üzerinde sağlam bir şekilde ilerlemesini sağlamıştır. Öte yandan ma'ruf ve münkerdeki bu çeşitliliğin, zikredilen kategorilerin kendi aralarında da gözlenmesi, (Gerçekleştirildiği taktirde

⁶¹⁷ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Ğayb)*, IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, 182-183; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 425; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 74-75.

⁶¹⁸ Abdülcebbâr, *Şerh*, 148.

⁶¹⁹ Tevbe, 9/122.

⁶²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a* (çev. Mehmet Erdoğan), İz yay., İstanbul 2003, I, 152.

⁶²¹ Tirmîzî, “Libas”, 6; İbn Mâce, “Et'ime”, 60.

farzlardan kiminin diğerlerine göre sevabının daha fazla olması, yine kaçınılmayan münkerlerin de “büyük günah-küçük günah” şeklinde ikiye ayrılıp değerlendirilmeye tabi tutulması gibi) uygulanacak yöntemin değişmesiyle orantılı olarak görevi üstleneceklerin değişmesini gerekli kılar. Bu farklılık ve çeşitlilik de “ma’rufu emr ve münkeri yasaklama” ilkesinin *ahlâkî* ve *siyasî* olmak üzere iki farklı boyutta değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Ahlâkî boyut kişilerarası ilişkilerde, siyasî boyut ise münkeri ortadan kaldırmada fiilî müdahale hakkının sözkonusu edildiği *kişi-devlet* ilişkilerinde kendini gösterir.

Bu iki farklı boyut dikkate alınmadan bir genellemeye gidilerek, sözkonusu ilkeyi yerine getirme görevinin belirli bir gruba havale edilmesi, ilkedden beklenen maslahat dikkate alındığında, pek de anlamlı olmamaktadır. Klasik Kelâm kaynaklarında “Husunkubuh” başlığı altında aynı konuyu, aklın doğru, iyi ve güzeli bulmada önemli bir otorite olduğu savından hareketle tartışan düşünürlerin, aynı akla ma’ruf ve münkerin bilgisini elde etme ve yaymada duydukları bu güvensizliğin sebebi merak konusudur. Özellikle de Mu’tezile ve Matürîdîler’e göre akıl evrensel hakikatleri bilmede vahye ihtiyaç duymayacak derecede yetkinliğe sahiptir. Bunun doğal sonucu olarak, evrensel değerleri bilmenin herkesin sorumluluk alanına girdiğinin irdelenmesi gerekirken bu yapılmamıştır. Zira akli olan herkesin bunları bilme sorumluluğu ve şayet bilmiyorlarsa da öğrenme zorunluluğu vardır. Her öğrenen de öğrendiğini öğretme göreviyle yükümlüdür.⁶²² Kelâm düşünürlerinin tahkiki imanı geçerli sayıp, taklidî imanı ise sadece onu tahkiki duruma getirinceye kadar makbul görmelerinin altında yatan gerçek de budur. Bir yandan akla, zarurî iyi ve kötüyü (m’aruf-münkerin vacip olan kısımları) öğrenmeye ve de bu öğrenilenlerin “ilmin zekâtı” şeklinde kavramlaştırarak mutlaka başkalarına aktarılması gerektiğine önemli atıflarda bulunma, öbür yandan bu görevi sadece belirli bir seçkinler grubuna has kılma derin bir çelişkinin ifadesidir. Zikredilen düşüncenin yol açacağı tehlikeli sonuç, emr-i bi’l ma’rufun uzantılarından birini oluşturan yönetim işlerinde de kendini göstermektedir. Nitekim aynı gerekçe yönetim işleri için de öne sürülmüş, sıradan bir Müslümanın doğruyu yanlışlardan ayırt edemediği için, sınırlı sayıda kişiye danışılarak alınan kararların geçerli olduğu savunulmuştur ki bu, Kur’an’ın önerdiği şûra prensibine aykırıdır. Eğer sıradan bir Müslümanın iyiyi kötüden ayırdetmesi için gerekli görüş ufkundan yoksun olduğu düşünülüyorsa, hemen çekinmeden ortada bir İslam toplumunun olmadığını itiraf etmek gerekir. Çünkü Kur’an, karar verme görev ve imtiyazını herhangi bir elit tabaka ya da diktatörün değil toplumun omuzlarına yüklemiştir. Kaldı ki Tevbe,

⁶²² Bkz. Bakara, 2/129, 151- 159, 174; Tevbe, 9/122; Abese, 80/1-4.

9/122’de inanç konusunda derin görüşleri olup dinde uzman olanlardan bahsederken, dini iyi bilenlerin ve onu iyi anlayanların diğerlerini eğitmesini ister. Böylece oluşacak bilenler grubunun diğer bilmeyenleri eğitmesiyle İslam’ın emirlerini iyi bilenlerle sıradan Müslümanlar arasındaki mesafe azalacak⁶²³ ve toplumun bütün üyeleri İslami devleti yürütme işinde olduğu gibi iyiliği emredip kötülüğü yasaklamada da bir denge durumunu yakalayacaktır.

Doğrusu, bütün Müslümanların aklen, dolayısıyla ahlâken ve dolayısıyla dinen –ki bunlar aynı hakikati ifadenin farklı versiyonlarıdır- zorunlu bilgileri öğrenme ve öğretme sorumluluğunun olduğudur. Böyle bir sorumluluk, insanların takatini aşan ve onların sınırlarını zorlayan bir teklif değildir. Ortalama bir akıl bunları rahatlıkla kavrayabilir ve aktarabilir.⁶²⁴ Ancak uzmanlık ve derinlik gerektiren konuların ehline bırakılması ve bu alanlara hiçbir şekilde müdahale edilmemesinin gerekliliği de tartışma kabul etmez bir gerçekliktir. Bütün bunlardan hareketle bu görevin, ma’ruf ve münker olduğu hususunda İslam âlimlerince ihtilaf olmayan, tam bir mutabakat bulunan konularda yapılması gerektiği ve bunu yapmakla da aklî yetkinliğe sahip her Müslümanın gücü ve bilgisi oranında mükellef olduğu söylenebilir. Bu bilgi ise sürekli artan ve kendini yenileyen bir bilgi olmalıdır. Bunun içindir ki her Müslüman, kendini bu göreve ehil olacak şekilde hazırlamalı ve iyilikte diğer kardeşleri ile yarış durumunda olmalıdır ki toplumda huzur ve güven temin edilebilsin.

Ahlâkî anlamıyla tamamen kalbî, aklî ve vicdanî hür bir kabullenmeyle gerçekleşecek olan bu ilke, zikredilen özellikleriyle haricî bir müdahale ve zorlamayı dışarıda tutmaktadır. Buradan hareketle ma’rufun yerleşmesi ve münkerden uzaklaştırmada kalplerin fethinin önemli olduğunu, bunun da ancak sözle tavsiyede bulunmak ve ikna etmek ya da yaşayarak örnek olmak suretiyle gerçekleştirilebileceğini söylemek mümkündür. Onun bu özelliği, ilkeyi bütün Müslümanlar tarafından uygulanabilir bir görev haline getirmektedir. Mükellefin bu görevi en uygun şekilde yerine getirme sorumluluğuna karşın emre muhahatab olan kişi, bunu kabul edip etmemede tam bir hürriyete sahip olmakta ve bu hürriyet, cebir ve zorlama yöntemini geçersiz kılmaktadır. Ancak, münkerden veya yerine getirilmeyen ma’ruftan doğacak yakın ya da uzak zarardan başkalarının etkilenmesi durumunda, kişinin bunun gereklerini yerine getirip getirmemesi

⁶²³ Fazlur Rahman, “İslam’da Başkaldırı Hukuku”, *İslâmî Araştırmalar*, (çev. Adil Çiftçi), VIII, sy. 2, Ankara 1995, 137; *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, 136-137.

⁶²⁴ Kelâm literatüründe *vicdâniyyat* ve *müşâhedât* şeklinde isimlendirilen iç ve dış duyuların bilgisi zarûri bilgilerden sayılmıştır. Bkz. Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, 13; Ebû Ya’lâ, *el-Mu’temed*, 31, 33.

artık bir özgürlük konusu (ya da özel alan) olmaktan çıkıp, başkalarının hukukunun devreye girmesiyle bir sorumluluk ve bir görev hükmüne geçecektir.

Kişilerarası ilişkilerde (ahlâkî boyut) ma'rufu tavsiye ve münkeri engelleme, tedricî bir yöntemle gerçekleştirilmelidir. Bu yöntemi Kur'an şu şekilde açıklamaktadır: *“Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!”*⁶²⁵ Bu ayette muhatabın durumuna göre pozisyon alma, önemli bir kaide olarak önümüzde durmaktadır. Hikmet ve güzel öğütle yola gelmeyen inatçı ve saldırgan kimselere karşı “en güzel bir şekilde mücadele etme”nin gerekliliği vurgulanmıştır. Bu ise, kişinin tatlı bir dile sahip olmasını, soylu bir davranış göstermesini, aklî ve cezbedici fikirler öne sürmesini, polemik, tartışma ve karşıtlıklar içine düşmemesini ifade eder. Çarpık, sert, iğneleyici ve aşağılayıcı sözlere yönelme, muhatabın inatçılık damarını kabartarak daha önceki iyi niyetinden vazgeçmesine yol açar. Bunun içindir ki Allah, Ra'd, 13/22'de akıllı mü'minlerin niteliği olarak, kötülüğü iyilikle savmalarını gösterirken bir başka ayette *“Kötülüğü en güzel olan şeyle sav, o zaman bakarsın ki seninle aranda düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost oluvermiştir.”*⁶²⁶ şeklinde buyurarak bu yöntemin önemine vurguda bulunmuştur.⁶²⁷ Bütün bunlar, gerek ma'rufu emretmede gerekse münkeri engellemede muhatabın hür iradesiyle vereceği karara atfedilen önemi göstermektedir. İslam münkeri kaldırmada dahi, mecbur kalınmadığı müddetçe, fizyolojik ya da psikolojik zorlamalarla değil, ikna ve isteyerek, bilinçli kabul yöntemini öncelikli olarak gözetmiş ve emretmiştir: *“(Müjdele) o kullarımı ki, onlar sözü dinlerler, sonra da en güzeline uyarlar...”*⁶²⁸

Hz. Peygamber'in münkeri ortadan kaldırmaya yönelik zikrettiği hadisi,⁶²⁹ sorunun giderilmesi için, güç ve imkân oranında herkesin mutlaka sorumluluk yüklenmesi ve bunu yaparken de en kısa ve etkili çözümü kullanması gerektiğini belirtmesi açısından dikkat çekicidir. Bu durum, aynı zamanda sorunun boyutuyla orantılı güç kullanımını da ihsas ettirmektedir. Önerilen yöntemlerin güç ile orantılı olarak değişmesi, en fazla gücü elinde bulunduranın, münkeri engellemede en fazla sorumluluğa sahip olduğunu göstermektedir.

⁶²⁵ Nahl, 16/125.

⁶²⁶ Fussilet, 41/34

⁶²⁷ Konuyu irdelenen diğer ayetlerden birkaçı ise şunlardır: *“O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba ve katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafında dağılıp giderlerdi...”* (Âl-i İmrân, 3/159) *“Kullarıma söyle sözün en güzelini söylesinler”* (İsrâ, 17/53), *“Firavuna gidin; çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar”* (Tâ Hâ, 20/43-44)

⁶²⁸ Zümer, 39/18.

⁶²⁹ Müslim, “İman”, 78; “Salât”, 232; Ebû Dâvûd, “Salât”, 248; Nesâî, “İman”, 17.

Fiilî müdahale, gücü en fazla gerektiren yöntemdir. Bu tür müdahalelerde yetkin olmayan eksik güç, sorunu gidermek bir yana, farklı yeni sorunların doğmasına yol açabilir. Bireysel veya grupla yapılacak müdahalelerde böyle bir risk her zaman için söz konusu olabileceğinden, bu görev herkesin üstünde olan en yetkin güce devredilmelidir; o da kanun ve kanunu elinde bulunduran devlettir. Buna göre, kişinin birinci dereceden sorumlu oldukları hariç (ebeveynin çocuklarına karşı sorumluluğu gibi), başkalarının sergilediği münkeri ortadan kaldırmada (kişilerarası ilişkilerde/ahlâkî boyut) fiilî müdahale hakkı sadece devlete düşmektedir. Bu tür toplumsal sorunlara (münker) karşı duyarlı bireyin sergileyeceği en sağlıklı tutum, kanunun kendisine verdiği yetkiler çerçevesinde ilgili makamları göreve davettir.

Sosyal hayatta kişilerin birbirlerine yönelik olarak bu görevi yerine getirmeleri, yukarıda çizilen sınırlar içerisinde kalmalı, ifrata varacak aşırı eylemlere sosyal kontrol vasıtasıyla fırsat verilmemelidir. Aksi tutumlar toplumu kaosa sürükleyecek anarşi ortamını körükleyeceğinden bundan şiddetle kaçınılmalıdır. Dolayısıyla fertlerin ve sivil toplum kurumlarının faaliyet alanı; eğitim, aydınlatma ve uyarı gibi faaliyetler ve iyiliğe uygun ortam oluşturmak gibi hususlarla sınırlıdır.⁶³⁰ Kötülüğün ortadan kaldırılması ve yerine ma'rufun yerleştirilmesinin ahlâkî yöntemlerle gerçekleştirilemediği durumlarda kişilerin bunu devletten bir hak olarak talep etmeleri ve kanun (devlet) gücünün de hem bu talebi karşılama hem de sosyal barış ve huzur ortamını gerçekleştirme adına fiilî müdahalede bulunması, yani kuvvet kullanımına gitmesi, bu ilkenin *siyasî ve hukukî* boyutunu oluşturmaktadır. Bu bilgiler ışığında toplumda meydana gelen haksızlıkları, fitne ve fesadı ortadan kaldırmak için gereken *yaptırımlı fiilî müdahalelerin* sadece *resmî kurumlara* ait olduğu söylenebilir.⁶³¹ Genel bir uzlaşının bulunduğu bu görüşün İslam tarihindeki tek istisnasını Hâricîler oluşturur. Onlar, Hz. Peygamberin yukarıda zikredilen hadisini lafızcı bir yaklaşımla yorumlayarak, bu ilkenin gerçekleştirilmesi için 'el'in, yani fiilin veya kuvvetin (kılıcın) kullanımını öncelemiş ve kuvvet kullanımını da herkesin görevi olarak kabul etmişlerdir. Böyle yapmakla onlar, sadece kendi ölümlerine sebebiyet

⁶³⁰ Mustafa Çağrı, "Emr-i bi'l ma'rûf ve Nehy-i ani'l münker", *DİA*, XI, 138-141.

⁶³¹ Nitekim bu amaçla İslam tarihinde *hisbe* adı altında bu görevi yerine getirecek teşkilatlı bir kurum bulunmaktadır. Genel ahlâkî ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini düzenlemekle, yani marufu emretmek ve münkeri nehyetmekle görevli kurumu ifade eder. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mâverîdî, Ebu'l-Hasan, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*, (çev. Ali Şafak), Bedir yay., İstanbul 1976; Suphî es-Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İbrahim Sarmış), Bir yay., İstanbul 1982; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit), Kayıhan yay., İstanbul 1991; Mustafa Hizmetli, *Endülüste Hisbe Teşkilatı*, (Basılmamış Doktora tezi), Ankara 2002.

vermekle kalmamış, İslam toplumunda yıllarca sürececek iç çatışmaların da ilk fitilini ateşlemişlerdir.⁶³²

B. BİREY-DEVLET İLİŞKİSİ AÇISINDAN DİN HÜRRİYETİ

1. Siyasî Otoriteye Duyulan İhtiyaç: Devletin Lüzumu

Kur'an'ın, sağlam bir ahlâk temeline dayalı sağlam bir toplumsal düzen kurmak olan ana hedefinin gerçekleşmesinin yolu, mümkün olduğunca çok münkerin ortadan kaldırılması ve onun yerine iyiliğin yerleştirilmesinden geçmektedir. Kötülüklerden kaçınma ve iyiliğin toplumsal hale gelmesi ise, “günah işleme ve düşmanlık etme” konusu hariç tutularak, kişilerin birbiriyle dayanışma ve yardımlaşması esasına bağlanmıştır.⁶³³ Kur'an'ın isanın önüne koyduğu bu yüksek idealin gerçekleşmesi için tek tek faziletli kişilerin varlığı yeterli değildir; bu kişilerin oluşturacağı ve ayakta tutacağı bir sosyo-siyasi düzeninin varlığı da zorunludur. Kötülüğün ortadan kaldırılması ve yerine ma'rufun yerleştirilmesinin ahlâkî yöntemlerle gerçekleştirilemediği, sosyal barış ve huzur ortamının ancak fiilî müdahale ve yüksek güç kullanımını gerektirdiği durumlarda, herkesin üzerinde uzlaştığı yetkin ve muktedir bir otoritenin yani devletin varlığı bir zorunluluk, bir ihtiyaç olarak kendini gösterecektir. Devlet olmaksızın bu salih amellerin büyük bir kısmı gerçekleştirilemeyeceği gibi, bazı büyük çaptaki münkerlerin engellenmesi de güçleşecektir. O halde devlet dinin önemli emirlerinin gerçekleştirilmesi için bir araç ve vesiledir.

Başkalarının haklarını gözetme şeklindeki ahlâkî sorumluluk düşüncesi haklarla sorumlulukların bir arada düşünülmesini zorunlu kılmıştır. Haklar ve sorumluluklar/ödevler arasındaki dengenin bozulması, bu denge üzerine kurulu bütün bir düzeni ihlal edeceğinden bu durum sadece birincil kişileri değil, bütün bir toplumu ilgilendirecektir. Ahlâkî şuurun yönlendirdiği tek tek bireylerin bozulan bu dengeyi yerine oturtma güç ve kudretine sahip olamaması durumunda devreye *devlet otoritesi* girmektedir. Bir devletin aslî görevi, insanların insan olmak itibarıyla sahip oldukları tabî ve iptal edilemez haklarını korumaktır. Haklar ise ancak bir hukuk düzeniyle güvence altına

⁶³² A. Mustafa Nevin, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İz yay., İstanbul 1985, 183, 191; İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984, 25; İbn Cevzî, *Telbîsu İblis*, (nşr. M. Mehdi), İstanbul 1976, 95.

⁶³³ Mâide, 5/2.

alınabilir. Bir hukuk düzeninin pozitifleştirilmesini sağlayan ve bireylerin haklarını güvenceye alma gibi bir kaygı taşıyan örgütlenme biçimine devlet adı verilir.⁶³⁴

Dayandığı ahlâkî ve hukukî temeller ve bunlara işlerlik kazandırması yönüyle devlet idaresi (siyaset/politika) -dolaylı da olsa- dinin ilgilendiği konular arasına girmektedir. Nitekim Kur'an, insanın ferdî ve toplumsal, gizli ve açık bütün davranışlarının İlahî emre tabi olduğunu söyleyerek, insanî olan her şeyin her zaman için dinî bir değerlendirmenin konusunu oluşturacağını belirtir. İslamî ya da dinî olanın, tevhid ve meadî göz önünde tutan ahlâkî ve doğru her türlü bilgi ve pratik olduğu ilke olarak kabul edildiği taktirde, dinin hayatın bütün alanlarına nüfuz ettiği ve yönettiği, dolayısıyla siyasî aksiyonun da, İslam'ın ve onun kamu hayatını düzenleyen değerlerinin bir bölümünün açıklaması ve gerekli bir aracı olduğu da zorunlu olarak kabul edilir. İlk İslam Devletinin yapılandığı Medine döneminden önce, devletin hazırlık safhası olan Mekke döneminde, devletin demografik unsurunu oluşturacak bilinçli bir mü'minler topluluğunun oluşturulmaya başlanması, ahlâkî ve dini altyapıdan devlete doğru uzanan yolda takip edilmesi gereken yöntemi göstermesi bakımından önemlidir.⁶³⁵ Buradan hareketle, devlet-toplum ilişkilerinde dinin yerinin, devletin bürokratik, formel, kurumsal örgütlenmesi ve bunu oluşturan reel politika değil, bunlara vücut veren insan ve toplum olduğu; yani bilim ve eğitim kurumları, kültür faaliyetleri, aile, medya, sivil toplum oluşumları olduğu söylenebilir.

Hariciler'in çok küçük bir grubu dışında Müslümanların tamamı kurumsal siyasetin (devlet yönetimi) zorunluluğunda ittifak etmiştir.⁶³⁶ İmamette meşruiyetin dayanağı ise politik bir takım formalitelerden (şekilsel unsur) ziyade 'etik'tir. Dolayısıyla halk ve aydınlar karşısında rejimlere meşruiyet kazandıran unsur erdemdir. Rejimlerin şu ya da bu adı taşımasından çok uygulamaları önemlidir.⁶³⁷ Maksadın gerçekleşmesi esas; maksada götürecek yol ve yöntemler, zamanın gereklerine göre insanın gayreti ve eseri sonucu belirlenecek ikincil konumdadır. İslamî kaynakların siyasal iktidarla ilgili olarak belirttiklerinin sınırlı olması, birçok düşünürü, İslami bağlamda yasal iktidarın konumunu bir fikir meselesi olarak görmeye yöneltmiştir. Bu durumda siyasal sistem, önceden

⁶³⁴ J. V. Kempfski, "Siyaset Felsefesi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, 455; Hüseyin Kâzım Kadri, "Teşrî-i İnsânî ve İlâhî", *İslâmiyât II*, 1999, sayı: 4, 202.

⁶³⁵ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi*, 133.

⁶³⁶ Fahrüddin er-Râzî, *el-Muhassal*, (nşr. Hüseyin Atay), Kahire 1411/1991, 574; Şehristânî, *el-Milel...*, I, 134; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 236.

⁶³⁷ Abel, Arkoun, Mardin, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Metis yay., İstanbul 1995, 50.

bütünüyle belirlenmiş ve sabit değil, rasyonel tartışmayla değişime açık demektir. Bu yaklaşımın en önemli argümanı, yönetimle ilgisi bulunan belli çok genel prensipler dışında, yönetimin şekliyle, hatta genel olarak siyasal yükümlülükle ilgili açık ve kesin bir nassın olmayışındır.⁶³⁸

Kur'an, Müslümanlar'ın yönetimi için belirlenmiş bir sistem; siyasal yapı, hükümet kurumları, bunların fonksiyon ve işleyiş biçimlerine ilişkin ayrıntılı düzenlemeler getirmemiştir. İnsanlara politik sistemin uygulaması gereken özel ahlâkî buyruklar, ilkeler sunmuş, gelişen çağın gerekleri doğrultusunda toplum için uygun bir siyasal sistem oluşturma konusunda insanlara oldukça geniş bir alan bırakmıştır. Bu temel prensiplerin ışığında çağın gereklerine uygun ayrıntılı sistemler çıkarmak, değişik zaman ve yerlerde yaşayan Müslümanlara havale edilmiştir.⁶³⁹ Sünnî kelamcıların imameti, bütün bunları dikkate alıp amele yönelik fûrûattan saymalarına karşın Şia, imametın nassla yani Allah'ın tayiniyle belirlendiğini⁶⁴⁰ ve dolayısıyla i'tikadî (usul) bir konu olduğunu iddia eder. Oysaki Kur'an hiçbir yerde, yönetme işinin dini liderlerin görev ve imtiyazı olduğundan bahsetmez; aksine dini anlamakta derinleşenlerin toplumun geri kalanını eğitmesini ister.⁶⁴¹ Eşit imkan ve özgürlükler açısından değerlendirildiğinde, toplumu yönetme ve siyasal egemenlik sağlama, belirli bir kişiye has olmaktan ziyade, toplumsal iradeyi yansıtacak şekilde her birey için mümkündür.⁶⁴² Öte yandan, bir insanı bütün karar ve fiilleriyle beraber Allah'ın vekili saymak, beşerî iradeyi ilahî iradeye dayandırmak demektir. Bu durumda bireysel içtihadıyla yasa koyan ve yöneten ama iradesi Tanrı'ya refere edildiğinden, baskı ve tahakkümüne karşı toplumun hiçbir yaptırıma başvuramadığı 'olağan[üstü değil de]dışı' bir beşerle karşılaşılır.⁶⁴³ Bu durum, İslam dininin temel değerleri açısından kritize edildiğinde, bir kişi adına bütün bir toplumun hürriyetinin elinden alınması anlamına geleceğinden, hiçbir şekilde kabul edilemez.

Devlet yöneticileri, esasen dünyevî otorite sahibi olmakla birlikte, din işlerinin düzenlenmesi, din eğitimi ve öğretimi ile din hizmetlerinin yürütülmesi genel idarî yapıdan

⁶³⁸ Norman Barry, "Civil Society, Religion and Islam", *Islam, Civil Society and Market Economy*, (Ed. Atilla Yayla), First Print, Ankara 1999, 12.

⁶³⁹ el-Mübarek, *Nizâmü'l-İslâm -el-Hukm ve'd-Devle-*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1394/1974, 52; el-Mütevelli, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm*, 238-239.

⁶⁴⁰ Şehriatânî, *el-Milel*, I, 169.

⁶⁴¹ Tevbe, 9/122. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi*, 23, 130, 136.

⁶⁴² Ahmet Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, VIII, sy. 3-4, Ankara 1995, 150-152.

⁶⁴³ Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslam Devleti*, (çev. Ahmet Karababa, Salih Barlak), İstanbul 1991, 52.

ayrı düşünölemeyeceğinden dolayı olarak dinî otorite sahibi konumundadırlar. Siyaset, eğitim, hukuk, savunma, iktisat gibi dünyevî konularda dinde somut bazı düzenlemeler öngörölmüşse de bunlar oldukça sınırlı ve az sayıdadır. Bu itibarla İslam dini dünyevî alanı büyük ölçüde insanın bilgi ve tecrübesine bıraktığından devleti yönetenler bu görevi yaparlar ve esasen halk adına devlet otoritesini temsil ederler. Din hizmetlerinin yürütölmesi ve farklı dinî mezhepler arasındaki anlaşmazlıkların çatışmaya dönüşmemesi için devleti yönetenlerin dolaylı da olsa, dinî otoriteyle irtibatlarının bulunduğunu kabul etmek, hem reel açıdan, hem yöneticelere itaati emreden din açısından kaçınılmaz görönmektedir. Elbette devleti yönetenler inançları belirleyemez, ibadetleri değıştirmek, Allah adına bazı davranışları helal veya haram kılamaz; ancak, Kur'an'da görölen tahfîf ilkesini (cezaı hafifletme) dikkate almak suretiyle dinin dünyevî konularda haram kıldığı davranışların cezalandırılmasına ilişkin olarak bireyin ve toplumun yararına düzenlemeler yapabilirler.⁶⁴⁴ Bu işlerin yürütölmesi anlamındaki Politika, sadece menfaat, çatışma, iktidarı ele geçirme mücadelesi ve hükmetme tutkusu⁶⁴⁵ değil, bunları da az-çok barındırmakla beraber, toplumun bütün üyelerinin yararına (maslahat) uygun olabilecek bir düzen kurma, haksız bireysel menfaatlara karşı toplumun ortak çıkarını temin etme, iç barış ve düzeni sağlama,⁶⁴⁶ bireysel ve kitlesel zulümleri önleyerek adaleti ayakta tutma mücadelesini vermektir. Aristo'nun 'pratik ahlâk' olarak nitelediği toplumun maslahatına yönelik bu ilkeleriyle devlet yönetiminin dinin ilgi alanına girdiğini itiraf etmek gerekir.

Nerede toplum varsa orada hukuk vardır, nerede hukuk varsa orada devlet vardır.⁶⁴⁷ Hukukun uygulanması, suçluların cezalandırılması, iç güvenliğin ve barışın sağlanması, adli hizmetlerin temini, sosyal güvenliğin sağlanması vs. şeklinde sıralanabilecek kurumsal siyaseti zorunlu kılan hususlar aynı zamanda bireylerin sahip olduğu ve devlete karşı öne sürebileceği vazgeçilemez *temel hak ve özgürlüklerdendir*. İnsanların ontolojik eşitliğine dayanan "Temel Hak ve Özgürlükler,"⁶⁴⁸ teorik düzeyde ele alındığında, Allah tarafından bütün insanlara insan olmaları hasebiyle bahşedilmiş haklardandır. Bu haklardan istifade edebilmek için insan olmak yeterlidir. Ancak bu özgürlüklerin siyasal iktidara karşı ileri

⁶⁴⁴ Y. Şevki Yavuz, "Kur'an-ı Kerim'de Dinî Otorite", *Dinî Ototrite Sempozyumu*, Eylül 2003 Rize, İstanbul 2006, 31.

⁶⁴⁵ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1978, 1.

⁶⁴⁶ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 2-3.

⁶⁴⁷ Niyazi Öktem, "İnsan Hakları", *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul 1993, 37.

⁶⁴⁸ Bu haklar; yaşama hakkı, din ve vicdan hürriyeti, mülkiyet hakkı, özel hayatın gizliliği şeklinde sıralanabilir. Fıkıh literatüründe bunun karşılı "Makâsidü's-Şerîa" şeklinde isimlendirilen, din, mal, can, nesil ve akıl güvenliği şeklindeki formölasyondur.

sürülen, ondan istenen ve elde edilen haklar olmaları⁶⁴⁹ ve pratikte bir anlam ifade etmeleri için sınır ve mahiyetlerinin somut bir şekilde ortaya konmasının gerekliliği bizleri, bütün bunların ancak bir otoritenin ürünü olarak var olabildikleri gerçeğini kabule zorlamaktadır. Teorik düzey ihmal edilmemek kaydıyla, temel hak ve hürriyetlerin varlık kazanmasını, modern devletin çoğulcu yapısından doğan ve devleti insan hak ve hürriyetlerini tanımaya zorlayan birtakım sosyal gerçeklerle açıklamak mümkündür. Belli bir toplumda, devlet tarafından tanınan hürriyetler, o topluma dahil olan fertlerin siyasal inançlarına ve bilinçlerine dayanır. Eğer toplumun fertleri hangi sebeple olursa olsun kendilerine hürriyet tanınmasına inanıyor, bu ihtiyacı duyuyor ve bunu topluma kabul ettirebiliyor iseler, o toplumda bir hürriyetler düzeni kurulacaktır ve bu düzenin temelini de fertlerin bu hürriyetlerin insanlık onuru, insanın maddi ve manevi varlığının sebestçe gelişebilmesi için gerekli olduğuna dair bilinçleri oluşturacaktır.⁶⁵⁰

Yaşama hürriyeti, inanç hürriyeti, mal/mülk edinme hürriyeti, insanlık onurunu koruma (ırz) hürriyeti, akli koruma hürriyeti/hakkı şeklinde sıralanabilecek olan bu beş temel hak ve hürriyeti devlet korumak zorundadır.⁶⁵¹ Bunu yaparken bir takım hukukî sınırlamalara gitmesi zorunluluk taşır. Devletin genel anlamda kişilerin hak ve hürriyetlerine sahip çıkıp koruması, İslam'ın “iyiliği emredip kötülüğü engelleme” ilkesinin *emr-i bi'l-ma'rûf* kısmına girerken, hak ve hürriyet ihlallerini ve hukuka aykırı davranışları belirli müeyyidelere bağlayarak cezalandırması *nehy-i ani'l-münker* kısmına girmektedir. Amaç, bireysel ya da toplumsal hak ve hürriyetleri koruma altına alarak kamusal/toplumsal düzeni sağlamaktır. Bu düzeni sağlayabilmek bir takım yaptırımları da beraberinde getirmektedir. Hukuk bu konuda herkesin durması gereken sınırı belirler ve sınırların ihlalini yaptırımlarıyla engellemeye çalışır.

Toplumsal ilişkilerde hak ve özgürlükler arasında kurulması gereken denge, din ve ahlâkın koyduğu soyut ilkelerden çok daha fazlasına ihtiyaç duyar. Özgürlüklerin yerliyerince kullanılmasıyla oluşacak sosyal düzenin sağlanması ve muhafazası, somut yaptırım gücüne sahip bir idarî organizasyonu yani devletin varlığını zorunlu kılar. Böyle bir otoritenin varlığı asgari hak ve hürriyetlerin garanti altına alınması için şarttır.

⁶⁴⁹ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism-Political Islam and The New World Disorder*- London 1998, 204; Muhammed Selahaddin, *Özgürlük Arayışı ve İslam*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul 1989, 28, 126; Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 142.

⁶⁵⁰ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 144-145.

⁶⁵¹ Fazlur Rahman, “Non-Muslim Minorities in an Islamic State”, *Institute for Muslim Minority Affairs*, sayı: 7, 1986, 15 (Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek içinde*, s. 241.)

Otoritenin varlığı ise bizatihi sınırlama getirir. Devletin asıl fonksiyonu, toplumsal düzenin güvencesi olan hak ve hürriyetleri, hak ve hürriyetlerin yaşaması adına sınırlamasıdır.⁶⁵² İnsanların sahip olduğu haklar onların hürriyet alanlarıdır ve hürriyette herkes için sınır, başkalarının hürriyeti sınırır, başka bir deyişle, her şahsın sahip olduğu haklarını kullanması, toplumun diğer kesiminin aynı haklardan istifadelerini sağlayan hudud ile sınırlıdır. Bu hudud ise ancak kanun ile tayin olunabilir.⁶⁵³ Demokratik hukuk devletlerinde yasama organı bunu, katı bir şekilde yorumlanmayan ve gerektiğinde tüzüklerle anlamı genişletilen *kanun* yoluyla yapar.

Devletin ve toplumun var olabilmesi ve sürekliliğini sağlayabilmesi için hürriyetlerin sınırlanması kaçınılmaz olduğu gibi, bir hürriyetler rejiminin kurulabilmesi için öncelikli olarak bir toplumsal düzeninin varlığı da zorunludur. Düzensizlik, kargaşalık ve huzursuzluk içinde gerçek hürriyetin varlığından söz edilemez.⁶⁵⁴ Şu halde *kamu düzeninin* hürriyetin varlığı için asgari bir şart ve vazgeçilemez bir unsur olduğu söylenebilir. Hürriyetlere belirli sınırlamalar koymak, toplum hayatı, kamu düzeni, fertlerin kendi menfaatleri yönünden gereklidir. Hürriyet bir toplumda ancak toplum düzeninin bozulmamasını sağlamak ve bir de kendisinden herkesin yararlanabilmesini mümkün kılmak amacıyla sınırlanabilmelidir. Bu şartları aşan sınırlamalar gereksizdir, aşırıdır ve meşru değildir.⁶⁵⁵ Mutlak anlamda hürriyet olamayacağına göre hürriyeti, “bir toplumda her ferdin haiz olduğu hukuktan mahrum olmaması” şeklinde tarif etmek mümkündür.

Tam kapasitesini kazanmak üzere, içinde ve uğrunda çalışabileceği bir topluma duyduğu ihtiyaçla şartlandırılmış olan kişi, her ne kadar geniş anlamda pek çok özgürlüğe sahip olsa da, toplumun canlı ve sağlıklı varlığına zarar verecek şeyleri söyleme ve yapma özgürlüğüne sahip olamaz. Bu konuda *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin birinci maddesi insanlar arasında, haysiyetli yaratıklar olarak kardeşlik ruhunu emreder. Toplum ruhunu vurgulayan 29. madde ise: "Herkes, içinde kişiliğinin hürce ve tam olarak gelişebileceği topluma karşı sorumluluklar taşır" ifadesini kullanır. Hemen ardından söylenenler ise kişiyi, kanunun sadece birbirine veya *ahlâkî değerlerin, kamu düzeninin* ve

⁶⁵² Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Ankara 1993, 88 vd.; Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 217 vd.; Ali Fuat Başgil, *Demokrasi Yolunda*, İstanbul 1961, 261; Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, 319.

⁶⁵³ Hüseyin Kâzım Kadri, “Teşrî-i İnsânî ...”, 204; *İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı*, (Yayınlayan: Osman Ergin), İstanbul 1949, 66, 85.

⁶⁵⁴ Kapani, *Kamu Hürriyeti*, 229.

⁶⁵⁵ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 223, 229.

genel huzurun gereklerine zarar vermeleri halinde uygulanmak üzere koyduğu kısıtlamalarla kontrol altına almayı amaçlar.⁶⁵⁶ İnsan Hakları Beyannamelerinin ortak görüşüne göre hürriyet ancak şu esas ve kıstaslara göre kısıtlanabilir: 1) *Kamu düzeni, kamu yararı*: Kamu yararı biraz daha az, kamu düzeni biraz daha şumüllü olarak kısıtlama yapabilir. 2) *Başkalarının hak ve hürriyetleri*: Hiçbir kimse başkalarının hak ve hürriyetlerini ihlal ederek ortadan kaldırarak bir hak ve hürriyet kullanamaz. 3) *Genel sağlık*: hiç kimse genel sağlığı bozacak, zarar verecek faaliyette bulunarak hak ve hürriyet kullanamaz. 4) *Umumi ahlâk*: Bu madde, ahlâkî olanın subjektiviteye açık yönünün olmasından hareketle ihtilaf konusu olmuştur.⁶⁵⁷ Ancak, değişmez evrensel ahlâkî değerlerin varlığı ve bunlara uymanın, beşerî fitratın da bir gereği olarak, zorunlu olması, son madde hakkındaki ihtilafın yersiz olduğunu gösterir. Şartların değişmesine bağlı olarak değişen lokal ahlâkî değerler üzerine bir hüküm inşa etmek doğru olmadığı gibi, bütün ahlâkî değerleri bu kapsamda değerlendirmek de hatalıdır. Doğru olan; evrensel, sabit ahlâkî değerlere uymanın bir zorunluluk olması ve bunun bütün bir beşeriyetin görev ve sorumluluğu altında bulunmasıdır. İslam'da ahkâmın meşruiyetini belirleyen şey ise, insanların maslahatını ve toplumsal faydayı elde etme ve tamamlama, kötülükleri (zarar) ise ortadan kaldırma ya da azaltmadır; “menfaatte aslolan ibaha, mazaratta aslolan tahrimdir” fıkıh kaidesi buna dayanmaktadır.⁶⁵⁸

İlâhî Hikmet'in açık bir yasağı sözkonusu olmadıkça veya hukuk devleti geçici olarak ve belirli şartlar altında hürriyeti sınırlayıcı bir düzenleme yapmadıkça, insanın hürriyeti vardır ve bu esastır. Aslolan hürriyet olmakla birlikte İlâhî Hikmet, insanca yaşama hakkı diye özetlenen insan hakkından doğan hürriyetlerine sınırlama getirebilir. Kendisine iyiyi ve kötüyü seçme yeteneği ve hürriyeti bahşedilen insan, mahremiyet (özel) alanında, aynı mahremiyet alanını paylaşan aile bireylerinin insanca yaşama hakkına zarar vermedikçe, devlet müdahalesi ile karşılaşamayacağı gibi, bu sınıra varmadıkça iyiyi tercih etmeme hürriyetine de sahiptir.⁶⁵⁹ Hürriyetin sınırı, başkalarının maddî ve manevî anlamda insanca yaşama hakkına zarar veren eylemlerdir. İnsan ilke olarak hürdür. Ancak diğer insanlar da eşit derecede hür olduklarından, onların da insanca yaşama hakları olduğundan “başkasına zarar verme hürriyeti” sözkonusu olamaz.⁶⁶⁰ Fikir düzeyinde kaldığı müddetçe

⁶⁵⁶ A. R. Cornelius, "Demokrasi ve İnsan Haklarının İslamdaki Ahlâkî Temelleri", *İnsan Hakları, Müslümanca Bir Yaklaşım*, Aka yay., (çev. Tanju Yunt), yy. 1987, 59, 63.

⁶⁵⁷ Hayrettin Karaman, *İslam'da İnsan Hakları*, Ensâr nşr., İstanbul 2004, 83-84.

⁶⁵⁸ H. K. Kadri, "Teşrî-i İnsânî", 205-206; *İnsan Hakları*, 68, 69.

⁶⁵⁹ Hüseyin Hatemi, *İnsan Hakları Öğretisi*, İşaret yay., İstanbul 1988, 320-321.

⁶⁶⁰ Hatemi, *İnsan Hakları Öğretisi*, 323; *Hukuk Devleti Öğretisi*, 96.

sınırlandırılmayan düşünce açıklaması, yıkıcı eyleme kışkırtma, zor ve şiddet kullanmaya teşvik niteliğine dönüştüğü taktirde dokunulmazlığını kaybedecektir. Bu durumda artık düşünce alanından eylem alanına geçiş söz konusu olmaktadır. Dikkat edilmesi gereken nokta, açıklanan düşünce ile onun yaratabileceği şiddet eylemi arasında doğrudan doğruya ve gerçek bir bağlantının var olmasıdır. Bu yakın tehlikenin var olup olmadığına karar verecek olan da bağımsız yargı organlarıdır.⁶⁶¹

Temel hak ve hürriyetler içinde yer alan “din özgürlüğü”, kişi-devlet ilişkisi açısından bakıldığında, ibadetlerin serbestçe yerine getirilmesinin yanında, aynı dine inanan veya benzer inanışları paylaşan insanların biraraya gelebilme, dinî amaçlarla çeşitli örgütler kurabilme ve çeşitli toplumsal faaliyetlerde bulunabilme hakkını da kapsamaktadır.⁶⁶² Din özgürlüğü, kişinin dinî ya da gayrı dinî bir kanaate sahip olması ve bu kanaatini sözlü ya da fiilî olarak dışa vurmasıyla ilgili bir özgürlüktür. O sadece dindarları değil, aynı zamanda dine kayıtsız kalanlarla herhangi bir dine inanmayanları (ateist) da korur. Ayrıca din değiştirmeyi ve herhangi bir dinden çıkmayı da bir insan hakkı olarak tanır ve güvence altına alır.⁶⁶³ Bu husus, uluslararası insan hakları belgelerinde de açıkça güvence altına alınmıştır.⁶⁶⁴ Belirtmek gerekir ki, zikredilen uluslararası belgelerle güvence altına alınan din özgürlüğü, her ne kadar, belli bir inanç ya da mezhebe eleştirilerden korunmak hususunda özel bir hak bahsetmiyorsa da, din özgürlüğünün içsel boyutunun, bireyin inancının dışardan gelebilecek taciz ve hakaretlere karşı korunmasını zorunlu kılar.⁶⁶⁵

Dinî inanç ve kanaat hürriyeti ancak, eğitim ve öğretim hürriyetiyle oluşacağı gibi, toplumda dinin canlı ve etkin olması için de dindarların gerek bireysel olarak gerekse örgütsel olarak dini, eğitim, kültür ve bilgi-bilim-düşünce olarak aktif tutmaları gerekir. Eğer bu yapılmazsa din duygusu, ilgisi ve bilgisi toplumda zayıflar ve giderek din unutulur

⁶⁶¹ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 227.

⁶⁶² Mill, *Hürriyet*, 23; Dursun, “Din ve Vicdan Hürriyetinin Siyasal Sistem Açısından Anlamı ve Uygulanması”, 97.

⁶⁶³ Din hürriyeti, kişinin istediği dine inanmasını ve bu dinin pratiklerini serbestçe yerine getirme hürriyetini kapsadığı gibi, hiçbir dine inanmama hürriyetini de kapsar. Buradan hareketle, hiçbir dine inanmamayı “vicdan hürriyeti” kapsamında ele alarak onu din hürriyetinden farklı bir kategoriye yerleştirmek ve dikkate alınması gereken asıl hürriyetin bu anlamdaki bir hürriyet olduğunu savunmak, din hürriyetinin anlam içeriğini bilmemekten ya da kasıtlı olarak boşaltmaktan ileri gelmektedir. Bu yaklaşım için bkz. Muzaffer Sencer, “Vicdan ve Din Özgürlüğü”, *Yeni Düşün*, sy. 37, Mayıs 1987, 11, 12.

⁶⁶⁴ *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi* md. 18, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi* md. 9, *Sivil ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi* md. 24, *Avrupa İnsan Hakları Yasa Tasarısı* md. 10/1. *T.C. Anayasası* 24. maddesinin birinci fıkrası da bu hakkı tanımıştır. Bkz. Mustafa Erdoğan, “Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü”, *Türkiyede Din ve Vicdan Hürriyeti*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara 2005, 24-25.

⁶⁶⁵ Akif Emre Öktem, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Ankara 2002, 323.

veya değiştirilir.⁶⁶⁶ Öte yandan tek yönlü bir bilgilendirme ve eğitim süreci sonunda, farklı bilgiler, alternatif fikirler, tartışma ve tenkitler, analiz ve sentezlerle aklın gelişmesi ve iradenin genişlemesi engellenmiş olacaktır. Oysaki hürriyet, seçeneklerin bilincine varmakla talep edilir. Seçeneklerin azalması iradenin daralması demektir. Seçenek teke indirildiğinde ise zihin şartlandırılmış olur. Dine karşı şartlandırılan bireyler ise, kendilerinden özveri ve gayret bekleyen dine karşı soğuk ve mesafeli kalacaktır.

Devlet kişilerin dinlerini öğrenmeleri için asgari imkanlar hazırlamakla yükümlüdür.⁶⁶⁷ AİHS'deki 2. madde,⁶⁶⁸ ana ve babanın dinî ve felsefî inançlarına aykırı fikirlerin eğitim yoluyla açıklanmasını yasaklamakta, devletin bu madde uyarınca üstlendiği yükümlülükler eğitim ve öğretim sisteminin objektif, eleştirel ve çoğulcu bir şekilde yürütülmesini gerekli kılmaktadır. Devletin anne ve babanın dinsel inançlarına aykırı fikir aşılama amacını izlememesi, aşılmaması gereken zorunlu sınırdır.

Din özgürlüğü, inanç ve inancın belirtilmesi yanında, mü'minlerin gerek bireysel-mahrem hayatlarında, gerekse toplumsal ilişkilerinde dinî inançlarının gerektirdiği şekilde davranabilme; ibadet ve ayinleri alenî şekilde yani kamu önünde yapabilme özgürlüklerini de kapsar.⁶⁶⁹ Bu konuda siyasal gücün fonksiyonu, çeşitli mezhep ve din mensuplarının diğerlerini tenkit ederken hukuku ihlal etmemelerini, başka cemaatler üzerinde baskı oluşturmamalarını sağlamaktır.⁶⁷⁰ O, bu görevi yerine getirirken aynı sınırlamalarla kayıtlı olduğunu da unutmamalıdır. Devletin nüfusun ezici çoğunluğunun belli bir dinî inanca mensup olduğu gerçeğini tanımaması veya onun kamusal ifadesini yasaklaması, kesinlikle sivil toplum ilkelerinin⁶⁷¹ ve hak ve hürriyetlerin açık bir ihlâlidir. İslam'da hangi dine mensup olursa olsun insanların inançlarını ilan etme ve -ontolojik açıdan olmasa da, kabule bağlı olarak dine ait olduğu iddia edilen ve kendilerine dinsel atfedilenleri⁶⁷² de dahil olmak üzere- dinî işaret ve sembolleri kullanma ve taşıma hakkı vardır.⁶⁷³ Bu gruptaki özgürlükler de tüm vatandaşlar arasında kamu düzeni ve birliğin korunması için *kamu*

⁶⁶⁶ Güler, *Özgürlükçü...*, 84.

⁶⁶⁷ Servet Armağan, *Din-Vicdan Hürriyeti ve Lâiklik, (Teori ve Pratik)*, 174.

⁶⁶⁸ 19 Mart 1945 tarih ve 8662 sayılı resmî gazetede yayımlanan Ek Protokol no 1.

⁶⁶⁹ Mustafa Erdoğan, *Dersimiz Özgürlük*, 80-81.

⁶⁷⁰ Abula'lâ Maududi, *Islamic Law and Constitution* (trans. İnto Eng. and ed. Khurshid Ahmad), Lahor 1960, 318.

⁶⁷¹ Norman Barry, "Civil Society, Religion and Islam", *Islam, Civil Society and Market Economy*, (ed. Atilla Yayla), Ankara 1999, 7.

⁶⁷² Kadir Cangızbay, *Çok-Hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*, Ankara 2002, 67-68.

⁶⁷³ Suâd Muhammed es-Sibâh, *Hukûku'l-İnsân fi'l-Asri'l-Muâsır*, Lübnan 1997, 28.

yararına ve kamu ahlâkına ilişkin kayıtlamalara tabidir.⁶⁷⁴ Kanunun tesis ettiği ‘*amme huzurunu ihlal etme*’ durumu hariç, hiçbir kimse dini kanaat ve fikrinden, bunları söylemek, yazmak ve neşretmekten dolayı cezalandırılmaz. Yasal sorumluluklarını üzerine almak ve kanuni çerçevede kalmak şartıyla bu haklarını her türlü kayıttan azade bir şekilde kullanabilir.⁶⁷⁵

Dolayısıyla, *gizli örgütlenmeye dayanmadığı, şiddete teşvik etmediği ve kamu ahlâkına zarar vermediği* sürece, dinî kabul edilen her türlü fenomenin sosyal hayatta kendine bir yer edinmesi yasaldır ve ondan da öte dokunulamaz bir hak ve hürriyettir. Bu çerçeveden bakıldığında dine aykırı görülse de her türlü bid’at, hurafe ve heretik inançlarla mücadele yasal düzlemde değil, ilmî-fikrî çerçevede olmalıdır. Keza, “mâbet inşa etmek” her ne kadar, din hürriyetinin bir uzantısı ise de, bu özgürlüğün başta insanların arasına nifak sokmak üzere, gizli ve düşmanca amaçlarla kullanılmasına yukarıda sayılan gerekçelerden dolayı hiçbir şekilde müsaade edilemez. Kur’an, münafıkların, gizli planlarını görüşmek üzere inşa ettikleri Mescid-i Dırâr’ın varlığını ve orada yapılan ibadetleri aynı gerekçelerle reddeder.⁶⁷⁶

Amerikan Yüksek Mahkemesi, din özgürlüğü ile kamu yararını dengelemek yönünde şöyle bir formül bulmuştur: Esas olan, “aksine zorlayıcı bir kamu yararı söz konusu olmadıkça, din özgürlüğünü, kamu alanıyla ilgili olanları da dahil olmak üzere, bütün sonuçlarıyla tanımaktır.”⁶⁷⁷ Mahkeme bu kararıyla dinin gereklerinin serbestçe yerine getirilmesi hakkı karşısında “kamu yararı”nı oldukça dar yorumlama yoluna gitmiştir. Kamu yararının temel haklar için genel bir kısıtlayıcı kriter olarak kabul edilmiş olması karşısında, bu haklara yapılacak müdahalenin keyfi olmaktan çıkarılması için, kavramın muğlaklıktan kurtarılması genel bir ihtiyaçtır. Dinin gereklerinin serbestçe yerine getirilmesi, kamuya somut ve belirlenebilir bir zarar vermediği sürece, ilke olarak kamu alanında da korunur. Bu laiklik ve din özgürlüğü konusunda tutulabilecek en makul yoldur.⁶⁷⁸

Esasında kamu yararı, bireysel hürriyetlere karşıt olmayıp, bireylerin ortak yararından ibarettir. Toplumun nihaî hedefi de hürriyetlerin konusunu oluşturan yararların

⁶⁷⁴ Münib Muhammed Rabi’, *Damânâtü’l-Hürriyye beyne Vakı’iyyeti’l-İslâm ve Felsefeti’d-Dimukrâtiyye*, Riyad 1408/1988, 33.

⁶⁷⁵ H. K. Kadri, “Teşrî-i İnsânî”, 207; *İnsan Hakları*, 71.

⁶⁷⁶ Tevbe, 9/107.

⁶⁷⁷ Erdoğan, “Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü”, 29; *Dersimiz Özgürlük*, 86.

⁶⁷⁸ Erdoğan, “Sivil Özgürlük Olarak...”, 30.

korunması suretiyle, temel hak ve hürriyetlerin güvenceye alınmasıdır.⁶⁷⁹ Kamu yararının tesbiti ise, değerler sisteminde evrensel olanın belirlenmesine yani, genel bir ilkenin kabulü ve bu ilkenin ahlâkî davranışlarda tezahürüne dayanır. Böylece birlik ve çeşitlilik, genel ilkenin tekliği ve mahalli kültürlerin çeşitliliği olarak aynı anda kabul edilebilir. Gerçek evrensel olan, mahallî olanla her zaman rasyonel ve herkese faydalı olan umûmî ilke arasında bir dengedir.⁶⁸⁰ Hangi alanda olursa olsun yönetici grubun, gerek çıkardığı kanunlarla gerekse örgütlenme biçimiyle, bu dengeyi iyi belirleyip uygulaması gerekir. Bunun İslam tarihindeki en somut örneği, bu temel ilkeyi önce muhacirlerle Medineli Müslümanlar arasında *kardeşlik* mukavelesiyle gerçekleştiren, sonrasında ise farklı inançlar boyutuna taşıyan *Medine Vesikası*'dır.⁶⁸¹

2. Hürriyeti Koruma Olarak Hukukun Lüzumu ve Hadler

Kişilerarası ilişkilerde karşılıklı hak ve vazifeler sözkonusudur. Birisinin hakkı başka birinde vazife doğurur. Haklar ve vazifeler/sorumluluklar arasındaki bölge kişinin hürriyet alanıdır. Sorumlulukların yerine getirilmesi oranında haklar, dolayısıyla da hürriyet alanları genişlemektedir. Görev ve sorumluluklardaki ihmalkarlık, topluma dolayısıyla da başkalarının haklarına karşı bir saldırı olacağından yaptırımı ve de hürriyet alanlarında sınırlamayı doğuracaktır. Hakların konusunu oluşturan yararların korunması suretiyle, hak ve hürriyetlerin güvenceye alınmasını nihai hedefine yerleştiren toplum bu görevi, bir yandan bireyleri arasında canlı tutmaya çalıştığı ahlâkî kurallarla gerçekleştirmeye çalışırken, öbür yandan hukuku elinde bulunduran devletin somut yaptırımlarıyla (hukuk) yerine getirmesini talep eder.

Ahlâk ve *hukuk* etik kurallar altında toplanır. Bu kurallar fertlerin ve toplumun maddi ve manevi menfaatlerini gözetmek, onları gerek kendilerine gerekse birbirlerine karşı korumak için meydana getirilirler. Her hukukî ve ahlâkî sistemin görevi, toplumun esaslı sayılan temel değerleri korumaktır. Bu sebeple kişiler, ötesine geçmekten men edildikleri sınırları (hudûd) çizen mutlak kurallara uymak durumundadır.⁶⁸² Devlet bu sınırları hukuk eliyle emir ve yasaklarla belirler; hakkını alamayan kimse devlet kuvvetiyle hakkını alır, hakları gasb edenler ise işledikleri suçlara denk bir cezaya çarptırılır. Bu

⁶⁷⁹ Rabi', *Damânâtü'l-Hürriyye*, 57.

⁶⁸⁰ Hasan Haneî, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", (çev. İlhamî Güler), *İslâmî Araştırmalar*, VI/3, Ankara 1992, 160.

⁶⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, (nşr. Mustafa es-Sekâ vdğr.), (I-IV), Beyrut ty., II, 147-150.

⁶⁸² Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Fakülteler mtb., İstanbul 1958, 56, 62.

durumda kuvvet, Hobbes, Hegel ve Nietzsche gibi düşünürlerin savunduklarının aksine hakkı doğurmaz; bilakis onu himaye eder. Dolayısıyla, “hukuk toplum içindir, toplum hukuk için değildir” gerçeğinden hareketle hak ve hukukun, “adlî olarak himaye edilen menfaatlerden ibaret" olduğu söylenebilir. Eşitlik ve adalet gibi iki asıl unsurun sığındığı son kalenin (hukuk) elitist grupların eline geçmesiyle, güven sorunu tamamen zedelenecek ve süreç bir kaosla neticeleneceğinden, asıl ilgi, üstünlerin hukukuna değil, *hukukun üstünlüğüne* çevrilmelidir.

Müslüman gruplar arasında bir anlaşmazlık ve çarpışma olduğu zaman Kur'an öncelikli olarak adaletle aranının düzeltilmesine (*hukukun üstünlüğü*) başvuruyu emreder.⁶⁸³ İslam'da insan hayatının her alanına yön veren üst ilkeler arasında yer alan *adalet ilkesi*, siyasal alanda da hukukun üstünlüğü/egemenliği ve sosyal adalet esaslarının gerçekleştirilmesini, dolayısıyla bireylerin diğer kişilerle ve toplum ve yönetimle ilişkilerinde ortaya çıkan hukukî problemleri çözmede adil bir yargı sürecinin gerçekleştirilmesini kapsar.⁶⁸⁴ Hukukun üstünlüğü, adalet ve hukuk ile ‘siyasal iktidarın irade ve uygulamaları’ arasında belli bir ilişkiye, birincisinin ikinciyi belirlediği bir kotaliteye işaret etmektedir. Bu bakımdan hukukun üstünlüğü, yönetimde başlıbaşına bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilke, ahlâk ve hukukun evrensel esas ve normlarına bağlı, temel hak ve özgürlüklerin tanındığı, güvenceye alındığı bir hukukun varlığına ve bu hukuka bizzat devletin de herkes için hukuk güvenliğini sağlamak suretiyle uyması gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla konumu ne olursa olsun kimse, meşruiyetini hukuktan almayan hiçbir uygulamada bulunamaz ve devlet tüzel kişiliğinin arkasına sığınarak kendisini sorumluluktan muaf tutamaz.⁶⁸⁵ Burada vurgulanması gereken bir diğer husus, hukukun üstünlüğü kadar üstün bir hukuka sahip olmanın da zorunluluk arzettiğidir.

Devletin keyfî olarak kuvvet kullanımına gidememesi, emir ve yasaklamalarıyla hürriyetleri kayıt altına alırken bir takım gayeleri dikkate alması zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Hürriyet, kanun koyucu tarafından kanun yoluyla sınırlandırılırken bir takım gayeler güdülmeli, bu gayeler de üzerinde konsensüsün sağlandığı toplumsal bir takım kabullere ve ilkelere dayanmalıdır. Hukukun norm (kural, kaziye), sosyal olgu ve etik değer şeklinde sıralanabilecek üç önemli faktörden oluşması, bu gayelerin neler olması gerektiği noktasında önemli ipuçları vermektedir. Bu özelliğinden dolayı, aslında “hukuk

⁶⁸³ Hucûrat, 49/9-10.

⁶⁸⁴ Mütevellî, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm*, 267.

⁶⁸⁵ Abdü'l-Vehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'îyye ev Nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Kahire 1350, 40, 42; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 9.

nedir?” sorusu “hukukun gayesi nedir?” sorusunu da içerir; zira o, nitelik açısından hem fonksiyonel hem de teleolojik (gayeci)’tir. Gözetilmesi gereken bu gayeler, aynı zamanda hukuku keyfilikten kurtaran sınırlayıcılardır. Bunlardan yalnızca birine ağırlık vererek, onu hukukun özü olarak kabul etmek,⁶⁸⁶ hukukun anlam içeriğini boşaltmak ve kendisinden bekleneni verme noktasında onu kısırlaştırmaktır. Hukukun birincil sınırlayıcısı ‘ahlâk’ ve ‘temel hak ve hürriyetler’dir.

Hukukun yöneldiği amaçlar konusunda “güvenliğin sağlanması”, “toplumun mutluluğu ve iyiliği”, “adalet”, “hürriyet”, “eşitlik”, “insanın bağımsız bir değer sayılması” vb.⁶⁸⁷ şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak bunları genel olarak “Ahlâkî değerleri (adalet, eşitlik, hürriyet vb.) ve emniyeti gözetmek,” “İnsanlara faydalı olanı sağlamak ve kamu yararını gözetmek” şeklinde iki başlık altında toplamak mümkün. Özellikle de Tabîî hukuk ekollerince savunulan ilk görüş sahiplerine göre, hukukun son tahlilde asıl gayesi, ahlâkî bir olgu kabul edilen *adaletin* gerçekleştirilmesi ve *hürriyetin* teminidir. Fert ve toplum ihtiyaçlarının giderilmesi, emniyetin sağlanması, bu bağlamda can ve mal güvenliğinin temini, eşitliğin tesis edilmesi, kamu düzeninin ve devletin korunması, ferdî ve kamusal refahın sağlanması ise araç gayeleri oluşturmaktadır.⁶⁸⁸ Bu görüşe göre hukukla ahlâk arasında bir köprü konumunda olan ve ahlâkî bir mefhum olarak sosyal bir değer ifade eden *adalet* fikri olmaksızın hak ve hukukun var olmasına imkan yoktur. Belli bir toplum çerçevesi içinde adaleti gerçekleştirmek, hukukun başta gelen en esaslı gayesidir. Bu sebeple ahlâkî prensiplere aykırı olan bir hukuk düzeni kendi öz karakterini kaybetmeye mahkûmdur.⁶⁸⁹

Hukukun gayesini insanlara faydalı olanı sağlamak ve kamunun yararını gözetmek şeklinde tanımlayan diğer gruba göre hukuk, ferdin ve toplumun menfaatleri gereğince düzenlenmelidir. Adalet, eşitlik ve özgürlük ise bu gayeye ulaşmak için birer araçtır. Epikür’e göre, hukuk fayda sağlayan bir sözleşmedir ve devlet de bir antlaşmanın ürünüdür. Hukuk, bireyin mutluluğuna hizmeti oranında hukuk sayılabilir. Öyleyse kanunların değerini insanlara sağladıkları faydanın derecesine göre ölçmek gerekir.⁶⁹⁰ Aristo’ya göre de devletin kuruluş amacı, en büyük iyiyi gerçekleştirmektir. Devlet

⁶⁸⁶ Öktem, *Hukuk Felsefesi*, Tasvir mtb., İstanbul 1983, 52-53.

⁶⁸⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1987, 61.

⁶⁸⁸ Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Fakülteler Mtb., İstanbul 1963, 29, 30, 33, 51; Yavuz Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Güzel Sanatlar Mtb., Ankara 1954, 77; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 406.

⁶⁸⁹ Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 98; Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, 101, 106-107.

⁶⁹⁰ Ernest Hirsch, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 181-182.

ihitiyaçtan doğar, mutlu bir yaşam sağlamak için devam eder. İnsanları bir araya getiren ortak menfaatlerdir. Fertlerin ve devletin başlıca hedefi ortak menfaati elde etmektir.⁶⁹¹ Bu görüşün hukuka yansması, “menfaatlerin ortak yarara” göre dengelenmesi formülüyle açıklanabilir. Menfaatlerin korunması, bunlar arasında uyum sağlanması ve çeşitli hukuk dallarında fayda ilkesinin uygulanması faydacı okul mensuplarının amacı olmuştur: “Kanun koyucunun amacı kamu yararı olmalıdır; akıl yürütmesinin kaynağı ‘fayda’ olmalıdır. Yasama bilimini oluşturan şey, topluma gerçekten faydalı olan şeyin ne olduğunu bilmektir. Yasama sanatını oluşturan şey ise ‘iyi’yi gerçekleştirecek araçları bulmaktır.”⁶⁹²

Kamu yararı ilkesi hemen hemen her idareci grup tarafından her zaman için geçerliliğini koruyan temel ilke olarak kabul edilmiştir. Ancak bu prensip, niteliğinin ve özellikle onu gerçekleştirmeye yarayan araçların neler olması gerektiğinin net olmaması yönüyle eleştirilmiştir. Bu görüş sahiplerine göre, idare eden grup çoğu kere kendi çıkarlarını kamu yararı olarak kabul ettirmeye çalıştığından ve kamu yararının ne olduğu sorusuna ise kendi çıkarlarına uygun cevaplar verdiğiinden bu ilke mutlak bir ölçü olamaz.⁶⁹³ Elbette ki başıboş bırakılmış bir kamu yararı ilkesi tamamen işlevsiz olacak ve bir kandırmacadan öteye gidemeyecektir. Bunun önüne geçmek için öne sürülen en önemli düşünce, hem ilkenin bizzat kendisinin hem de içeriği belirleyecek olan kişilerin ahlâkî ilkelerle kayıtlı olması gerektiğidir. Bu ilkeler ise subjektif ve değişken olanlar değil, evrensel ve her şartta geçerli olan ilkelerdir.

a. Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Gaye hakkında ileri sürülen görüşlerin hem taraftarlarının hem de eleştirenlerinin çokluğu, ilk bakışta kafa karışıklığına neden olsa da aslında, aynı hakikatin farklı bakış açılarıyla farklı ifadelerinden ibaret olduğunu görmek mümkündür. Toplumun faydasına olan şeylerin temini ve bunların bireyler arasında dengeli paylaşımını öngören bir yaklaşım, temel ahlâkî ilkelerden hareket eden bir yaklaşımdır. Dengeli paylaşım, adalet idesini çağırır. Adalet idesini gerçekleştirecek olan hukuk ise, beşerî ilişkilerin 'adalet idesi' perspektifinden değerlendirilmesi ve normatif bir düzene dönüştürülmesi ihtiyacından doğmuştur. Ahlâkın temel amacı olarak belirlenen 'iyi' kavramının 'adalet'

⁶⁹¹ Aristo, *Politika*, (çev. Niyazi Berkes), Maarif Matb., İstanbul 1944, I, 3, 6-7, III, 119.

⁶⁹² Jeremy Bentham, *The Tehory of Legislation* (İngilizceye çev. Richard Hildreth), Morrison and Gibb, London 1931, 1.

⁶⁹³ Ernest Hirsch, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 220, 302.

kavramını da içermesi, başka bir deyişle adalet değerinin ahlâken iyi olanda içkin olması, hukuk ile ahlâkın bir araya gelmesine imkân tanımaktadır.⁶⁹⁴ Etik değerlere dayanmayan ve özelde adaleti esas almayan bir hukuk anlayışı, hakkaniyete dayalı bir yükümlülük ve ödev kavramını üretemeyeceği gibi, bir güç kullanımından öteye gidemez.⁶⁹⁵ Dolayısıyla hukukun etik bir değer olan adalet idesi üzerine inşası, bireysel ve toplumsal düzeydeki temel hakların güvencesini oluşturur, baskıcı siyasî yapılanmaların da önünü keser. İnsan hakları, bu bağlamda hukukî ve siyasî anlamda somutlaşması istenen etik ilkeler getirme çabası olarak değerlendirilebilir. Öyle ki bu yönüyle insan hakları hukuk değil, hukukun türetileceği öncülleri ifade etmektedir.⁶⁹⁶

Hukuk, "adalete yönelmiş ve dolayısıyla ahlâkî temellere oturtulmuş bir toplumsal yaşam düzenidir."⁶⁹⁷ Bu tanımlamada da görüldüğü gibi *adalet*, *düzen* ve *sosyal olgu* hukukun üç temel işlevidir. Hukukun öngördüğü ya da betimlediği düzen, fiili bir düzen değildir. O, olması gereken ideal bir düzeni veya idealize edilen bir dünyanın düzenini amaçlar. Bu özelliğinden dolayı hukukun, beşerin iç dünyasında var olan temel bir değere dayanması ve o değeri yansıtması gerekir ki bu değer, 'adalet' idesidir.⁶⁹⁸ Dolayısıyla, beşerî hayata hizmet etme görev ve gayesi içinde olan hukukun toplumun genel faydasını ve ortak iyiliğini (ortak hayır ve kamu yararı) hedefine yeleştirmesi gerektiğini savunan görüş, aslında dolaylı olarak hukukun ahlâkî temellerine göndermede bulunur. Hukuk kaideleri, fertlerin menfaatleri istikametinde yapabilecekleri hareketleri tayin eder, diğer bir ifadeyle menfaat takibi yolundaki hürriyetlerinin hududunu çizer. Bu durumda hak, 'hududu çizilmiş bir hürriyet' olma niteliğiyle karşımıza çıkar.⁶⁹⁹ Bu hududun en önemli belirleyicisi ise ahlâktır; hukuk onu somut kaideler şeklinde ortaya koyar ve yaptırımlarıyla da korur. Nitekim fert lehinde veya aleyhinde hiçbir sonucu içermeyen bir ahlâk kanunu, sadece etkisiz olmakla kalmayacak, keyfî ve akla ve mantığa da aykırı olacak; hatta o mecburî bile olmayacaktır.⁷⁰⁰ İnsan eylemleri için ahlâk bir başlangıç olarak kabul edilirse hukuk, sonuç ilkelerini oluşturur. Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki kişiler topluma, toplum devletle, devlet hukukla, hukuk da adalet merkezli, kamu menfaati olarak da

⁶⁹⁴ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 183.

⁶⁹⁵ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 92-93.

⁶⁹⁶ Kuçuradi, "Etik İlkeler ve Hukuk", *HFSA*, sy. 8, İstanbul 2003, 7.

⁶⁹⁷ Orhan M. Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul 1966, 23; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1979, 13.

⁶⁹⁸ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 83, 90-91; Muharrem Kılıç, "Hukuk-Ahlâk İlişkisinin Temellendirilmesi ve Ayırım Kriterlerinin Analizi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, 588.

⁶⁹⁹ Sadri Maksudi Arsal, *Hukukun Umumi Esasları*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara 1937, 53; Ayrıca bkz. Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 28-29; Yörük, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 127.

⁷⁰⁰ Diraz, *Kur'an Ahlâkı*, 134.

isimlendirilen ahlâkî ilkelerle sınırlıdır. Sınırlamalar ise, hürriyetin dağılıp yok olmasını önleyen bariyerler hükmündedir.

Toplumun nihai amaçlarından soyutlanmış bir hukuk asla sözkonusu olamayacağı gibi,⁷⁰¹ ahlâkî değerler ve onlara inanç olmaksızın insanî bir kimliğe bürünebilen ferdî yaşam ve de onun bir uzantısı olan toplumsal yaşam düşünülemez. Ahlâksal bir temel olmadan aileden devlete ve ulusa kadar hiçbir insani grubun gerçek bir düzeni olamaz. Ahlâksal temel, sadece hukukun dayanacağı son temel olmakla kalmaz; aynı zamanda bir toplumsal düzen, etik bir yönelim olmadan benimsenemez de.⁷⁰² Hukuk ise sadece iradeye dayalı ya da sosyal realitiye dayalı olan ile özdeşleştirilemez, o meşruiyetini ahlâka uygun olmaktan alır. Onu ahlâktan tamamen soyutlamak mümkün değildir. Eğer hukuk asgari bir ahlâkilik havasına girmezse, onun sadece çıplak ve kör bir baskı gücü haline gelmesi tehlikesi doğar. Ahlâkî esaslardan soyutlanmış bir hukuk bencil menfaatlere hizmet etmekten ve güç ve baskı politikasının aleti olmaktan başka bir işe yaramaz. Böyle bir hukuk, toplumun nihai hedeflerini gerçekleştirmekten oldukça uzaklaşır.⁷⁰³ Hukukun doğru olanı gerçekleştirebilmesi için ahlâki ilkelere ihtiyaç duyması gibi; ahlâk da gerçekleştirebilmek için ‘doğru hukuk’a muhtaçtır.⁷⁰⁴

İslam özelinde konu değerlendirildiğinde ahlâkın Kur'an'ın merkezinde yer aldığı görülür. Ahlâkî duyarlılığın kesin bir işareti olarak Kuran, sadece genelleştirilebilir olan ahlakî önermelerle yetinmez, aynı zamanda bunları gerçek örnekler haline getirmeye de çok önem verir. Ahlâkî olanı somutlaştırma, genel ilkeleri özel durumlara uygulama ve ahlâkî olanı hukukî ve yarı hukukî emirler şeklinde ifade etme eğilimindedir.⁷⁰⁵ Böylece hukuk ilkeleri, Kur'an'ın emir ve yasaklarının maksat veya hedeflerinin sistemli bir ifadesi sonucu ortaya çıkacak olan ahlâkî öğreti yekûnu, ahlâkın çağdaş ilkelere tatbiki olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁰⁶ Dolayısıyla, Kur'an'ın emirlerinin hükümsel illetlerinin, hukukun gerçekleştirmeye çalıştığı ahlâkî değerler olduğu ve hukukun da, Kur'anî olan bu ahlâk sistemine dayandırılması gerektiği söylenebilir.⁷⁰⁷ Hukuk ahlâka göre oluşturulur ve

⁷⁰¹ Yavuz Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 56.

⁷⁰² Delius, "Etik", 349; Aral, *Toplum ve Adaletli Yaşam*, Bayrak mtb., İstanbul 1988, 96.

⁷⁰³ Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 56, 90-91.

⁷⁰⁴ İsmail Kılıçoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 237.

⁷⁰⁵ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 223.

⁷⁰⁶ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 150, 151; Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 227.

⁷⁰⁷ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi*, 136, 142.

bu hukuk bütünsel bir öğreti olarak Kur'an'ın istek ve hedeflerini tatmin edecek şekilde tesis edilmelidir.

Ahlâkî değerler, tam ve kesintisiz bir sistemin ana mihverini oluşturur ve hukuk da bu değerlerden neş'et ettiğinden zincirin son halkasını oluşturarak toplumun dinî, sosyal, politik ve ekonomik bütün kurumlarına hakim olur. Hukuk, ahlâkî değerler esasına bağlı olarak formüle edilmesi gerektiğinden o zaruri olarak ahlâk ile ilişki içerisinde olacaktır. Fakat hukuk, sadece Kur'an'ın ahlâki gayeleri ve ilkeleri ışığında değil, toplumun gündelik hayatına hakim olduğu için, kaçınılmaz sosyal değişmelerin ışığında yeniden yorumlanmak zorundadır. Kur'an'ın emir ve bildirimleri boşlukta ortaya çıkmayıp, her zaman gerçek ve fiilî sorunlara cevap ya da çözüm olarak geldiğinden, pek çok genel ahlâkî ilke vermekle birlikte, ondan daha fazla olmak üzere tekil ve somut toplumsal sorunlara çözümler sunar. Onun emirlerinin toplumsal kısmının durumsal bir arka planı vardır ki genel ilkeler bu ard bölgelerden çıkarılır. Kur'an'dan elde edilen ilkeler sistemi ise, bugünün şartları göz önünde bulundurularak (Genelden tikele gitme) yorumlanmalıdır. Bunun içindir ki 'kesinliğin' ne Kur'an'ın tek tek ayetlerine, ne de tek tek uygulamalarına ait olduğu söylenebilir; o, onların dayanağını oluşturan genel ilke ve hedeflere aittir. Terk edilemeyecek veya değiştirilemeyecek olan da bizzat bu hedef ve ilkelerdir.⁷⁰⁸ Genel ilkeler ise, tekil bildirimlerle yerine getirilmeye çalışılan ana fikirlerdir ve hükümsel illetleri oluştururlar. Bu hükümsel illet hukukun/kanunun özü olan genel prensipten başka bir şey değildir; diğer bir ifadeyle o, *hükümün gerçekleştirmeye çalıştığı ahlâkî değerdir*.⁷⁰⁹ Dolayısıyla bugünün toplumsal şartlarında Kur'an'ın uygulanmasını lafza hapsetmek doğru olmaz; çünkü bu bizzat Kur'an'ın hedeflerini akamete uğratmak anlamına gelir.

Genel olarak bakıldığında, toplumsal düzenlemelerle ilgili meselelerde ilahî buyruk bir *ahlâkî/teorik boyuta*, bir de hassaten *hukuksal/pratik boyuta* sahiptir; hukukî bildirimler, o zamanki belli durumlara bir cevap niteliğindedir ve uygulamaları da doğrudan kendi bağlamlarıyla alakalıdır. İdeal hukuk olarak da isimlendirilebilecek olan Kur'an'ın bu genel ahlâkî bildirimleri, diğer hukukî bildirimlerinden farklılık arzeder. Gerçek manada Allah'ın emri ya da iradesinin ideal hukuk olduğu, ideal hukuka yaklaştığı sürece hukukî düzenlemelerin emrin tezahürü olduğu söylenebilir. Genel ahlâkî ilkelerden hareketle, zamanın ihtiyaçlarını karşılayacak bir hukukun inşası için, Kur'an'ın kendi

⁷⁰⁸ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 224-225; *İslâmî Yenilenme*, 93, 95; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 258, 261.

⁷⁰⁹ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi*, 141; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 259.

içyapısındaki ideal olanla onun uygulanması arasındaki farklılığı çözmek gerekir. Bunun için de öncelikli olarak, Metin içerisinde ahlâkî olanla hukukî olan ayırteilmeli, bir başka ifadeyle Kur'an'ın hukukî bildirimleri/yasaları ile bu yasaların yerine getirmesi beklenen gayeler/hedefler (ahlâk) ya da değersel olanla tarihsel şartları aksettiren (sosyo-kültürel arkaplan) arasında ayırım yapılmalıdır.⁷¹⁰ Bu ayırım yapıldıktan sonra Kur'an'ın esas aldığı ilkeler ya da hedefler doğrultusunda hukukî hükümler zamanın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde ortaya konmalıdır. Bu hedefler aynı zamanda hukukî hükümlerin kendisine göre düzenlendiği *kamu menfaatini* de gösterecektir; fakat bu kamu yararı (ya da kamu düzeni) boş bırakılmayıp (salt kamu yararından bahsetmek, son derece öznel ve izafiyetçi bir tavra yol açabileceğinden) tekrar en genel ilkelerle sıkı sıkıya bağlanmalıdır.⁷¹¹

Kur'an'ın bir ilke olarak insanın önüne koyduğu yeryüzünü islah ve imar görevinin tam olarak gerçekleşebilmesi, Kur'an'da belirtilen temel ilke ve gayelerin iyi bir şekilde tespiti ve bunların hayata geçirilmesiyle mümkündür. Hukukî hükümler Kur'an'ın önerdiği bu hedefleri gerçekleştirecek şekilde kurgulanmalı, bu yapılırken insanlardan sıkıntının kaldırılması, yüklerinin hafifletilmesi⁷¹² ilkesinden hareketle tarihsel şartlar dikkate alınmalıdır. Belli bir zaman diliminde gayeyi gerçekleştiren bir hükmün bütün zamanlar için geçerli olduğunu savunmak yanlıştır. Tarih ve şartların değişmesiyle zikredilen gaye şayet yürürlükteki hükümlerle gerçekleştiremiyorsa, hangi ad altında olursa olsun bu hüküm, gayeyi gerçekleştirecek şekilde yeniden düzenlenmelidir. İslam'ın her çağa uygunluğunun anlamı da budur; hükümlerinin kendilerinden şekilleri farklı, gayeleri aynı başka hükümler çıkarmaya uygun hikmetleri ve yararları içeren külliyât (genel prensip) ve ma'ânî (soyut kural) olmasıdır.⁷¹³ Asıl olan Kur'an'ın temel ilkeler olarak insanın önüne koyduğu hedeflerdir; bu da yeryüzünün feshadına imkan vermeyecek düzenlemelere gitmektir.

b. Bir Sınırlama Olarak Cezalar ve Hadler

Kur'an'dan devşirilen her hükmün, insanların maslahatına, sosyal menfaate, halkın ve bütün bir alemin şartlarının iyileştirilmesine (*salahına*) yöneldiği görülür: “*Peygamber*

⁷¹⁰ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, 76, 78, 248; *Allah'ın Elçisi*, 136; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 226, 228, 247.

⁷¹¹ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi*, 111; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 262.

⁷¹² “Allah size sıkıntı vermek istemez.” (Mâide, 5/6); “Allah size dinde bir sıkıntı vermek istemez.” (Hacc, 22/78); “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.” (Bakara, 2/185); *Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister; zira biz insanı zayıf olarak yarattık.*” (Nisâ, 4/28)

⁷¹³ Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi*, Rağbet yay., İstanbul 1999, 99.

onlara uygun olanı emreder ve fenalıktan meneder”⁷¹⁴ Teşri’de esasın maslahat olduğu kabul edilerek hukukun genel gayesinin, ümmetin düzenini korumak ve ümmetin yararını (salâh) kendisini meydan getiren insan türünün yararıyla devam ettirmek olduğu belirtilmiştir. Bunun gerçekleşmesi ise öncelikli olarak insanın halinin ıslahı (iyileştirilmesi) ve fesadının kaldırılmasıyla sağlanır.⁷¹⁵ Onun salâhı, aklının, amelinin ve çevresini kuşatan diğer varlıkların salâhını içerir. Bu yüzden İslam, yararların sağlanmasını (*celbu’l-mesâlih*) ve zararların kaldırılmasını (*def’u’l-mefâsid*) kesin olarak istemekle beraber, insanın salâhını diğer insanların (toplumun) ve bütün bir evrenin salâhına bağlamıştır.⁷¹⁶ “Düzelttikten sonra yeryüzünde bozgunculuk etmeyin,”⁷¹⁷ “Bozgunculuk yaparak yeryüzünde karışıklık çıkarmayın.”⁷¹⁸ Böylece İslam hukukunun gayesi, fertlerin ve toplumun, dolayısıyla da bütün bir kainatın ıslahı ve fesadın kaldırılması şeklinde özetlenebilir. *Kamu yararı, müşterek hayır, celb-i menfaat def-i mefâsid* gibi İslâm hukukunu zengin ve zinde kılan bu mefhumlar, sonraki asırlarda giderek katılaştan tarif kalıpları içerisinde dondurulmuştur.

İslam hukukununun “insanların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını korumak suretiyle toplum düzenini sağlamak” olan genel prensibinden hareketle “şeriatın amaçları” olarak da isimlendirilen *toplum düzeni açısından yararlar*; zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât⁷¹⁹ kategorilerine ayrılmıştır. *Zarûriyyât* sırasıyla dinin, nefsin (hayatın), neslin, malın ve aklın korunmasına yönelik, dünya ve din işlerinin sağlam yürütülebilmesi için çok lüzumlu olan hususlardır.⁷²⁰ Geçmiş fakihlerin bu beş maddeyle sınırladığı zarûriyyât bugün de hala zarûrî işler olarak kalmıştır. Yani maslahatların korunmasını hedefleyen her türlü yasama için bu zorunluluklar hala temel olarak durmaktadır. Ancak günümüz şartları, maslahatın

⁷¹⁴ A’râf, 7/157.

⁷¹⁵ “Eğer gerçek, onların heveslerine uysaydı; gökler, yer ve onlarda bulunanlar bozulup giderdi...” (Mü’minûn, 23/71)

⁷¹⁶ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 121.

⁷¹⁷ A’râf, 7/85.

⁷¹⁸ Hûd, 11/85; Şuârâ, 26/183. Ayrıca bkz. Bakara, 2/205; Muhammed, 47/22.

⁷¹⁹ *Hâciyyât*, herhangi bir sıkıntıyı ve zorluğu ortadan kaldırmayı gerektiren işlemleri ve ihtiyaç duyduğu şeyleri kapsamaktadır. Bunlar, yiyecek, içecek, mesken, zaruret anında mükellefin yükünü hafifletmek gibi bazı hallerde sıkıntı ve güçlük doğuran şeylerin izalesi ve benzeri hususlardır. *Tahsîniyyât* (güzel ve iyi olan şeyler) ise, ister zarûriyyât ister hâciyyât katedorilerinde olsun insan aklının güzel gördüğü adetleri ve yenilikleri almak, çirkin gördüklerini ise terk etmektir. İnsanlarla muaşeret adabının ve münasebetlerin kurulması, geliştirilmesi ve onların iyi ahlâkî şuur ve duygularının gözetilmesi için gerekli en iyi ve en güzel üslubu edinmektir. Bkz. Gazâlî, *Kitâbu’l-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, Bulak, Kahire 1322, I, 286 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 10-11; Abdolvahhâb Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), AÜF yay., Ankara 1973, 345 vd.; Kadri, “Teşrî-i İnsânî ve İlahî”, 201; Câbirî, “Çağdaş Dünyada Şeri’atin Tatbiki Problemi”, (çev. Abdullah Şahin), *İslâmiyyât I*, sayı 4, 1998, 45.

⁷²⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 9. Bazıları bu sıralamayı din, nefis, akıl, nesil ve mal olarak yaparken, bazıları da nefsi dinin önüne alırlar. Öte yandan Karâfî buna ırzın korunmasını da ekler. Bkz. İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 139.

sadece bu beş ana noktaya bağlı kalmayıp, modern bir toplumda yaşayan vatandaş olmanın gerektirdiği ifade özgürlüğü, siyasi tercihte bulunma özgürlüğü, yöneticilerin seçimle değiştirilmesi özgürlüğü, çalışma, mal edinme, gıda mesken ve giyimini temin etme hakkı, eğitim, öğretim ve sağlık gibi temel hakların da bu kategoride değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır.⁷²¹

Toplum huzur ve düzeninin korunması fertlerin teker teker bu haklara sahip çıkmasıyla mümkün olur. Bu hakları toplumda bütün fertler ve onları temsilen kamu otoritesine sahip kişilerin koruma, kollama ve kovuşturma hak ve sorumluluğu vardır. Korunmaları ise iki yolla olur: 1) Bu maksatlara varlık kazandırmak ve onların temellerini sağlam atmak 2) Bunlara zarar vereceği ve onları bilfiil ya da beklenti halinde (ihtimal) de olsa ortadan kaldırmaya sebebiyet vereceği bilinen şeyleri uzaklaştırmak (cezalandırmak) yoluyla. Özetle bu koruma, onların ortadan kaldırılmalarına imkan vermeme; böylece mevcudiyetlerinin sürdürülmesini sağlama açısından olmalıdır.⁷²² Bu, aynı zamanda, hem tek tek bireylerden ve kamu otoritesinden talep edilecek bir hak, hem de bu hakkın hürriyet zemininde gerçekleşebilmesi için herkesin üzerine düşeni yapması anlamında bir görev ve sorumluluktur. Hukuk, bu kısım yararların sağlam bir şekilde düzenlenmesine yönelir, terki ve onlara yapılacak herhangi bir tecavüz durumunda birtakım cezaî yaptırımlar koyar.⁷²³ Hem tek tek kişilerin hem de kamu otoritesinin yerine getirmekle mükellef kılındığı bu görevi genel olarak, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama prensibi içerisinde toplamak mümkündür.⁷²⁴

İslam insanların zorunlu olan ihtiyaçlarını karşılamak, korumak, muhafaza etmek suretiyle teminat altına almayı gaye edinmekte ve bunun için cezalar öngörmektedir.⁷²⁵ Kamu otoritesi (devlet) tarafından yukarıda zikredilen iki şart gerçekleştirilmeden hak ihlallerini cezalandırma yoluna gitmek doğru değildir. Kur'an'ın hedeflediği ahlâkî toplumun oluşması için öncelikle adil insanî prensipler üzerinde temel hak ve hürriyetler temin ve ikame edilmelidir. Çeşitli imanî ve ahlâkî değerler ve insanî müesseselerle bütün bu hak ve hürriyetler sağlandıktan sonradır ki, özgür iradelerle tercih edilen böyle bir düzeni ihlal eden fiil ve davranışlar takbih ve mahkum edilerek müeyyideler uygulanabilir. Akîde sağlamlaştırılmadan ameller onun üzerine bina edilemeyeceği gibi, asıllar toplumda

⁷²¹ Câbirî, “Çağdaş Dünyada Şeri’atin Tatbiki Problemi”, 46.

⁷²² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 7, 8.

⁷²³ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 133; Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 348; Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 8.

⁷²⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 8.

⁷²⁵ Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 348; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 171-173.

sağlam bir şekilde yerleştirilmediği müddetçe cezalar (hudûd) da tatbik edilemez. Halktan bir emanet olarak alınan yönetim, bu görevini tam olarak yerine getirmeden halktan hukuka uymalarını isteyemez ve uymayanları da cezalandıramaz. İslâmî düzen fikri, insanlardan sorumluluklarını ve görevlerini yerine getirmelerini beklemeden önce, bu görev ve sorumluluklarını hür iradeleriyle yerine getirecekleri bir takım hakları iade eder ve güvence altına alır. Şeriat, parçalanması imkansız bir bütün olduğundan onun bir kısmının uygulanmasını talep edip diğer bir kısmını ihmal etmek, onun kapsayıcı ve bütüncül anlamını sadece suçluların cezalandırılmasına (hudûd) hasretmek doğru olmaz. Zira müeyyideler, siyasî, iktisadî, ictimai ve ahlâkî düzenle atbaşı gider. Siyasî hayatta şûra ve adalet prensipleri, ekonomik ve sosyal hayatla ilgili olarak yoksulluğun küfürle eşdeğer görülmesi fikri, düşünce hayatıyla ilgili olarak bilenlerle bilmeyenlerin bir tutulmaması prensibi, toplumsal hayatın farklı alanlarında insanların bir tarağın dişleri gibi eşit olmaları ilkesi, sadece hadlerin/cezaların uygulanmasından ibaret görülen şeriat (İslâmî düzen) talebinden önce, yerine getirilmesi gereken daha öncelikli hükümlerdir.⁷²⁶

Bütün cezâî müeyyidelerde Kur'an'ın siyaseti; suçluyu yok etmek, afaroz etmek ya da ona işkence yapmak değil, öncelikle suçu mahkum etmek, suça karşı caydırıcı bir ortam oluşturmak, kamu vicdanını tatmin ederek birtakım intikam duygularının yaşamasına fırsat vermemektir. Ceza, bozulan düzen oranında verilmeli, bunun için de öncelikli olarak düzenin sağlam bir şekilde oturtulmuş olması gerekir. Şayet ortada kurulu bir düzen yoksa ya da bozulmaya müsait bir yapıda ise, orada (hukukî olarak) bir suç unsuru da yok demektir. Devletin, temel hak ve hürriyetleri sağlam bir şekilde yerleştirmeden ve toplum içinde yerleşmelerini güvence altına almadan kişilerden ya da toplumdan bunlara uymasını istemesi ve ancak bu suretle toplumsal düzenin sağlanacağını düşünmesi bir beklentiden öteye geçemez. Vazifenin tam olarak yerine getirilmesi için nasıl bir takım hak ve hürriyetlere sahip olmak asgarî bir zorunluluk ise, halktan vazifelerini yapmalarını istemeden önce onlara temel hak ve hürriyetlerini eksiksiksiz bir şekilde vermek devletin en büyük görevidir.⁷²⁷

Düzen olmadan hak ve hürriyetler var olamaz; hak ve hürriyetler güvence altına alınmadan görevler tam olarak yerine getirilemez; görevlerin yerine getirilmediği bir ortamda düzenden bahsedilemez. Düzensizliğin hakim olduğu bir ortamda ise haklar ve sorumluluklar arasındaki sınırlar net ve belirgin olmadığından sınır ihlallerinden ve de

⁷²⁶ Hasen Hanefî, *ed-Dînu ve's-Sevra*, 249-252; Câbirî, "Çağdaş Dünyada 'Şeriat'ın Tatbiki' Problemi", 48.

⁷²⁷ Hasen Hanefî, *ed-Dînu ve's-Sevra*, 251.

suçtan bahsetmek imkansız olacaktır. Zira genel anlamda cezalar ancak, sebep ve şartların varlığıyla ve de engelleyici herhangi bir unsurun olmamasıyla uygulanabilir. Örneğin, hırsızlık cezasında çalmaya yol açan şartlar ortadan kaldırıldığı taktirdedir ki, çalma mesuliyeti tek başına kişiye yüklenebilsin. Bunun içindir ki, suç işleme imkanını en aza indirgeyen bir düzen fikrinden sonra ancak cezalandırmadan bahsedilebilir; cezalar böyle bir düzen talebinin gerçekleşmesi için bir başlangıç değil, sonuçtur.⁷²⁸ Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki ceza, sebepsiz bir hürriyet kısıtlaması değil, başkalarının hürriyetlerine karşı yapılmış bir saldırının karşılığıdır.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında cezanın mutlaka bir nedene, ihlal edilmek suretiyle suç işlenen emrin de bir hikmet ve gayeye dayandırılmasının gerekliliği kendini göstermektedir. İlahî emirlerde kendini net bir şekilde gösteren bu yapı, beşerî emir ve yasaklarda da bulunmak zorundadır. İslam, insandan anlamadan ve onu bütün anlamlarıyla içselleştirmeden herhangi bir emri yerine getirmekten ziyade, anlayarak, üzerinde düşünerek ve sevgiyle kabullenmelerini, benimseyerek sahiplenmelerini ister. Bunun içindir ki Kur'an, herhangi bir emri oldu-bittiye getirmez; ya hükmün kendisini zikrettikten sonra hemen ardından bunun ahlakî gerekçesini zikreder, ya da ahlâkî bir takım örneklemelerden yola çıkarak bunu hükme bağlar. Aynı şekilde beşerî hükümlerin de insana kendisini herhangi bir baskı olmaksızın kabullendirecek birtakım nedenlere dayanması gerekir. Kanuna uymanın uymayı haklı gösterecek bir sebep olmadan emredilmesi cebri çağrıştıracağından yersiz bir hak ve hürriyet kısıtlaması olarak değerlendirilir. Eğer "sen böyle yapacaksın" ifadesinin arkasında herhangi bir sebep yoksa, bu kanun, baskı ve zorbalık usulüyle aynı anlama geleceği gibi, bu şekildeki bir itaat de, özgür ve de ahlakî bir itaat olmaktan ziyade bir disiplin konusu olur.

Gerek uhrevî gerekse dünyevî cezalarda gözetilen ilk ve esaslı amaç, fena bir hareket sonunda bozulan mutlak düzen veya ilahî nizamın onarılmasıdır. Ceza, suçun işlenmesinden önce insanların suç işlemesine engel olmalı; suç işlendikten sonra ise suçluyu ruhsal hayatında değişiklikler yapmak suretiyle uslandırmalı, başkalarına da ibret olmalıdır. Bu durum, cezanın belli eylemlerden sakındırma anlamında *caydırıcılık* ve işlenen suça bir karşılık olmak üzere takdir edilen *bedel* şeklinde iki amacının varlığını dikkatlere sunar.⁷²⁹ Dolayısıyla, İslam'da müeyyidelerin gayesi intikam ve işkence

⁷²⁸ Hanefî, *ed-Dînu ve's-Sevra*, 252; Câbirî, "Çağdaş Dünyada 'Şeriat'ın Tatbiki' Problemi", 48.

⁷²⁹ Nuttal, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 66, 69-70; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 160; Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Bilimine Başlangıç*, Güzel İstanbul mtb., Ankara 1958, 227.

olamayacağı gibi ceza vermenin anlamı da ceza vermek değil, bilakis; insanlığı *ıslah*, onları kötülük ve cehaletten korumak, suç ve günahı önlemek, tekrarlanmasına ve yaygınlaşmasına engel olmak, kanunlara itaat ve içtimai nizamın korunmasına sevk ve teşvik ederek fitnenin önüne geçmek,⁷³⁰ toplumun hukukunu ve ortak değerlerini koruyup maşerî vicdanı tatmin etmektir. Böylece cezaların hukuk, hukukun da düzenin gerçekleşmesi, yani toplum için var olduğu söylenebilir. Hukuk toplum içindir, toplum hukuk için değildir; toplumun varlığı tehlikede olduğu zaman devlet kesinlikle kanunu feda etmek zorundadır. Kanun ya da kanunun öngördüğü müeyyide ise amaç değildir; bilakis amaca (kamu düzeni) ulaşmak için bir araçtır.⁷³¹

Ulaşılmak istenen hedeflerin gerçekleşmesi, cezaların şekil ve miktarlarının zikredilen hedefleri gerçekleştirecek şekilde düzenlenmesine bağlıdır. Miktar ve şekil ise, toplumun menfaat ve ihtiyacı ile sınırlıdır; ihtiyaçtan ne fazla ne de eksik olmalı, insanların halini ıslah maksadına hizmeti oranında belirlenmelidir. Bu sebeple şayet az ceza onları düzeltirse hukuk daha fazlasına uzanmaz; şayet ceza fayda için gereğinden fazla olursa, yalnızca düzeltme gayesi olmaksızın sıkıntı verme yoluna girmiş olur. Dikkat edilmesi gereken husus, bir yandan suçlunun göreceği zararı en aza indirirken öte yandan caydırıcılık etkisini en çoğa çıkarmak olmalıdır. Kur'an incelendiğinde onun, cezaların en üst tavanına işaret ettiği görülür. Oraya varana kadar verilecek birçok derecede cezalar, devletin durumları inceleyip vereceği karara ve değerlendirmeye bırakılmıştır. Kur'an'daki cezalar, "olmazsa olmaz" kaidesine göre işlediğinden şayet suçun önlenmesi böyle bir ceza ile mümkün ise ve gerekli görülüyorsa, o zaman o ceza verilir. Ancak suçlar, böyle ağır cezalarla karşılığını bulmadan önlenabiliyorsa bunun yol ve yöntemleri bulunmalıdır ve şayet toplumun menfaati ve düzenin korunması suçlunun yok edilmesini gerektiriyorsa bu da hiç tereddütsüz gerçekleştirilmelidir.⁷³² Kur'anî bildirim gerektiğinde cezaların, en sınır ve uç noktalarda da olsa (Had) mutlaka uygulanmasını ve bu konuda hiçbir şekilde gevşeklik gösterilmemesini salık vermiş,⁷³³ şartlara en uygun cezanın belirlenmesini insana

⁷³⁰ Abdulkâdir Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi'l-İslâmî Mukârinen bi'l-Kânûni'l-Vad'i*, Dâru'l-'Arabî, Beyrut ty., I, 609; H. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İrfan yay., İstanbul 1974, 152; Fazlur Rahman, "The Concept of Hadd in Islamic Law", *IS*, IV/3, 246, 248, 249.

⁷³¹ Rudolph von Jhering, *Hukukta Gaye*, (çev. Ahmet Esat), Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1927, 99, 122, 123.

⁷³² İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 116; Sulhi Dönmezer, *Ceza Hukuku*, Sulhi Garan mtb., İstanbul 1959, 547, 568-571; Faruk Erem, *Türk Ceza Hukuku*, Güzel İstanbul mtb., Ankara 1958, 139-140; Karaman, *Mukayeseli...*, 152; Nuttal, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 66; Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, 173-174, 177-178.

⁷³³ Nûr, 24/2.

bırakmıştır. Bu durum, insana duyulan güvenin bir sonucu olarak geniş hürriyet alanına işaret ettiği gibi, yüklendiği ciddi sorumluluklara da göndermede bulunur.

Kur'an topluma hukuk kurallarının da temelini oluşturan İslam ahlâkının egemen olmasını, bir başka ifade ile suçun hiç işlenmemesini esas aldığı için, kamu düzenini oluşturmaya yönelik dokunulmaz hak ve hürriyetleri ifade eden beş esasa (akıl, din, can, ırz ve mal) yönelecek en ağır suçları dikkate alarak örnek kabilinden bir takım cezalar öngörmüştür.⁷³⁴ Bunlar; *zina edene* vurulacak yüz sopa (Nûr, 24/2), iffetli bir kadına *zina iftirasında bulunana* vurulacak seksen sopa ve şahitliğinin kabul edilmemesi (Nûr, 24/4), *hırsızın* elinin kesilmesi (Mâide, 5/38), *Silahlı gasp, yol kesme ve eşkiyalık (hırâbe/bağy)* gibi suçları işleyenlerin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çarpraz kesilmesi veya sürgün edilmesi (Mâide, 5/33-34), haksız yere birini öldürene kısas veya diyet hükümlerinin getirilmesi (Bakara, 2/178-179).⁷³⁵ Had olarak isimlendirilen bu cezalar,⁷³⁶ fıkıh literatüründe toplum haklarını içeren Allah hakları kapsamında ele alınarak, İslam'ın muhafazasını esas aldığı beş temel değer (canın, dinin, malın, ırzın, aklın korunması) ve dolayısıyla da bir bütün halinde *kamu düzeninin korunması* ilkesinin önemli bir parçasını oluşturur. Kısas ve diyet cezası *insan hayatını*, şarap içme ve sarhoşluk için öngörülen ceza *aklı*, zina ve kazf suçlarına uygulanacak cezalar *ırzı*, hırsızlık suçuna verilecek ceza *malı*, eşkiyalık ve bağy suçu için öngörülen cezalar da bu değerlerden birkaçını ve sonuçta *kamu düzenini korumayı* hedef alır.⁷³⁷ Ancak cezayı gerektirecek suç unsurunun tespitinde bu temel ilkeler dikkate alınmakla birlikte, bireysel özgürlük ile topluma karşı sorumluluk arasındaki dengenin korunmasına ve maslahatları gerçekleştirme adına insanların iç dünyasının veya özel yaşamlarının soruşturulmaması, özgürlüklerinin ihlal edilmemesi gerektiğine yönelik ciddi bir duyarlılığın olması gerekir.

⁷³⁴ İslam hukukunda dünyevî cezalar *kisas/diyet*, *had* ve *ta'zir* olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Allah hakkı yani toplum hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli olan, miktar ve keyfiyeti şâri' (nas) tarafından belirlenmiş cezaî müeyyidelere *had*, miktar ve keyfiyeti şâri' (nas) tarafından belirlenmiş olmakla beraber kişi haklarına giren cezalara *kisas/diyet*, toplum haklarına girmekle beraber içeriği hakime bırakılan ve şartlara göre değişebilen müeyyidelere de *ta'zir* denilmiştir.

⁷³⁵ Ali Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 548-549; Ayrıca bkz. İbrahim Çalışkan, "İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları", *AÜİFD*, XXXI, 371-397; Şamil Dağcı, "İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar ile İlgili Özel Hükümler", 1-33.

⁷³⁶ Kur'an'da had kavramının genel anlamda, herhangi bir ceza önermeksizin geçtiği diğer ayetler için bkz. Bakara, 2/187, 229, 230; Nisâ, 4/13-14; Tevbe, 9/112; Talak, 65/1.

⁷³⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 8; İbn Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 140-142; Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 347-348; Ali Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 549.

Klasik doktrinde her ne kadar sadece irtidadın⁷³⁸ cezalandırılması *dini* korumaya yönelik bir ceza olarak görülmüşse de, yukarıda sayılanların tamamını kapsamakla birlikte yeryüzünün kurulu düzenini bozacak her türlü eyleme yönelik yaptırımların –fiilî savaş (kıtal) anlamındaki *cihad* bunun uç noktasını gösterir-⁷³⁹ dini korumaya yönelik olduğu söylenebilir. Nitekim ismi ve ihlal derecesi ne olursa olsun iyice araştırıldığında, bütün suçların mutlaka yukarıda zikredilen beş zarûrî prensipten (*zarûriyyât*) birisini ihlal ettiği, *had* kavramının, hiçbir şekilde ihlal edilmemesi gereken ilkeler, *had cezalarının da*, her ne surette olursa olsun bu ilkelerin ihlalini engellemek üzere öngörülmüş müeyyideler olarak görülmesi gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla bütün cezaların –ki hadler bunun önemli parçasını oluşturur- İslam’ın *kötülüğü önleyip iyiliği hakim kılma* ilke ve gayretinin bir parçası olduğu; onların bizzat bir amaç olmayıp, temelde *toplumun maslahatına* yönelen bireysel yıkıcı eğilimlerin önlenmesini amaçlayan birer araç olduğu söylenebilir.⁷⁴⁰

Ancak, İslam hukunda metindeki nihâi/temel değerler (*ahlâk*) ile araçsal değerler (*hukuk*) birbirinden ayırt edilemediği için hem Kur’an’ın anlaşılmasında hem de hukukî düzenlemelerde ciddi hatalar yapılmış,⁷⁴¹ zamanla, ulaşılmak istenen amaç, yüzeysel ve katı yorumlamaların da etkisiyle, araç (ceza/hudûd) uğruna feda edilmiştir. Had cezalarına dayanak olarak ileri sürülen hukukî düzenlemelerin, ebediyen geçerli olacak şekilde kanun koymaya değil, ardındaki ilkeler açısından anlaşılıp yorumlanmak suretiyle, ıslah etmeye ve yol göstermeye yönelik olduğuna dair önemli ayrıntı ya dikkatlerden kaçmış ya da unutulmuştur. Pek çok ayette toplumsal sağduyuya (ma’rûf) bağlanan “dinî-ahlâkî sorumluluk ve hükümler” anlamında geçen “Hudûdullah” kavramı, bu tür yanlış değerlendirmeler sonucu zamanla hukukî bir muhtevaya bürünmüş, oradan da miktarı sabit cezalar anlamını almıştır.⁷⁴²

Cezalar, gerçekleştirmek istediği gayeler konusunda hukukun kullandığı araçlardan biridir. Dolayısıyla cezalar da sırf cezalandırmak için değil, hukukun gerçekleştirmek istediği gayeye hizmet için vardır. Kur’an da insanın önüne koyduğu birtakım gayeleri gerçekleştirmeye yönelik emredici ve yasaklayıcı karakteriyle bizatihi cezalandırıcı, azap

⁷³⁸ Konu hakkında detaylı bilgi “Din Değiştirme Hürriyeti ve İslam’dan Dönme: İrtidât” başlığı altında incelenmiştir.

⁷³⁹ “*Fitne (her türlü düzensizlik) kalmayınca ve din yalnız Allah’a has kalınca kadar onlarla savaşın.*” (Bakara, 2/ 193)

⁷⁴⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 8; Câbirî, “Çağdaş Dünyada ‘Şeriat’ın Tatbiki’ Problemi”, 48; İbn Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 140-142; Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 347-348; Bardakoğlu, “Had”, 549.

⁷⁴¹ Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi*, 151.

⁷⁴² Fazlur Rahman, “The Concept of Hadd...”, 237, 242.

verici, intikamcı bir “yasal düzenlemeler kitabı” değildir. Ondaki yasal düzenlemeler, yeni düzenlemelerde dikkat edilecek ‘*hürriyet ve ahlâkî sorumluluk yönündeki adımlar*’ olarak ve ardındaki ‘*ahlâkî hedefler*’ açısından değerlendirilemediği için, oldukça erken bir dönemde, tarihsel-toplumsal şartlarla arasında birtakım çelişkilerin doğmasına yol açmış, bütün vazifesi insana “hukuktan nasıl kaçılacağını” göstermek olan *hiyel* literatürü doğmuştur.⁷⁴³ İlk katı bir şekilde savunulan hududun değişmezliği fikri yerini, hırsızlık, zina vs. gibi suçların tanımlarının son derece dar yapılarak ve bütün *hudûd* davalarını düşüren “şüphenin sanık lehine yorumlanması” payı ilkesinin olağanüstü cömertlikle uygulanmasıyla ‘hudud’dan kaçış düşüncesine terk etmiştir. Ahlâkî gevşekliklerin bu şekilde gizlenmesi, onları daha az zararlı ya da daha az çirkin kılmaz. Var olduğu kabul edilmekle birlikte hiçbir şekilde uygulanmayan bir ilahî hükmün bu şekilde işlevsizleştirilmesi, gerçekten suçlu olanların bile hiçbir ceza almadan toplum içerisinde rahatlıkla dolaşmalarına ve bunun sonucunda da ahlâkî bozuklukların ve toplumsal çözümlerin artmasına yol açacağı kesindir.⁷⁴⁴

Gayelerini ümmetin bütünü veya özellikle fertleri için gerçekleştirmeye çalışan pratik bir hukuk olması, İslam hukukunun özelliklerinden birisidir. Bunun için hukuk nazarında önemli olan gayelerini gerçekleştirme imkânıdır.⁷⁴⁵ Cezanın bir yandan belli bir gayeyi gerçekleştirmek için sadece bir araç olarak var olduğunu savunmak, diğer yandan kutsallık atfederek, kendisinden beklenen gayeyi gerçekleştirsin gerçekleştirmesin, ahlâkî özü forma kurban etmek, büyük bir tezadın ve kafa karışıklığının işaretidir. Kur’an, suçların cezasız kalmaması üzerinde önemle durmakla birlikte, toplumun hukukî yönünden ziyade genel ahlâkî durumuyla daha fazla ilgilenir. Dikkatli bir okuma, bütün Kur’an boyunca hukukî bildirimlerin temelinde toplumun dinî ve ahlâkî sağlığını korumaya yönelik ahlâkî ilkelerin yattığını görür. Müslümanlar bu ilkeleri doğru bir şekilde belirleyip gerçekleştirmekle yükümlü oldukları gibi, kendilerini hedefe ulaştıracak yol ve yöntemlerin seçimi ve uygulanımında da hürdürler. Zihar⁷⁴⁶ ayetinde alternatif cezalara yer verilmiş olması, Müslümanlara, farklı durumlara uyacak farklı yöntemler/cezalar bulmayı işaret etmesi açısından önemlidir.

Gayeyi gerçekleştirecek altyapıya sahip bir hüküm, şartların değişmesi ile zamanla gayeyi gerçekleştiremez bir hale gelirse, bu durumda hükmün şekline takılıp

⁷⁴³ Fazlur Rahman, “The Concept of Hadd”, 250; *Allahın Elçisi*, 134; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 249.

⁷⁴⁴ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, 77; “The Concept of Hadd”, 250; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 249.

⁷⁴⁵ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 116.

⁷⁴⁶ Mücâdele, 58/3-4.

kalınmayacak, gayeyi gerçekleştirmek için gerekiyorsa şekilden fedakarlıkla yeni çözümlere gidilecektir.⁷⁴⁷ Zira İslam'ın hüküm koyarken temel aldığı “celb-i menâfi ve def-i mefâsid” daima bir tarzda kalamaz, değişirler. Bu kanunların esasları naslardan elde edilmiş olsa bile, insanların durumuna ve insanlar arası ilişkilere taallukundan dolayı, bunlardaki değişimleri takip etmek gerekir.⁷⁴⁸ Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu *adalet* ve *hakkaniyet*, illa da şu ya da bu yerleşik hükmü, şartlardaki bütün değişmelere rağmen uygulamak değil; onları ilkeler olarak alıp hükmü yeniden onlara bina etmektir.⁷⁴⁹ Hz. Ömer, nass varid olan birçok olayda kendisinin ve istişarede bulunduğu sahabenin içtiihadını esas almıştır. Örneğin yeni fethedilen topraklar gaziler arasında dağıtılmayıp, hem o zamanki hem de gelecekteki maslahat gözetilerek bu topraklardan haraç alınmakla yetinilmiştir. Ganimetler Hz. Peygamber ve Ebu Bekir tarafından eşit olarak dağıtılmasına rağmen, o kendi döneminde adaletin İslam'a girmede öncelik ve Hz. Peygamber'e yakınlık esas alınarak gerçekleşeceğine kani olması nedeniyle yeni bir dağıtım modelinin gerektiğini ortaya koymuştur. O bunu yaparken maslahatı, şeriatın maksatlarını esas almış ve her türlü mülahazanın üstünde tutmuştur.⁷⁵⁰ Ortamın değişmesiyle aynı uygulamayı sürdürme neticesinde gözlenen maksat gerçekleşmiyorsa, mevcut hükümden vazgeçilerek maksadı gerçekleştirecek başka bir hükme geçilir. Neshte olduğu gibi hükmün nihaî olarak kaldırılması sözkonusu değildir. Aynı şartlar tekrar oluşursa aslî hükme tekrar dönmek gerekebilir. Nitekim Hz. Ömer tarafından artık devrini tamamladığı gerekçesi ile durdurulan müellefe-i kulûba hisse ayrılması hükmü, daha sonra Ömer b. Abdülaziz tarafından tekrar işletilmiştir.⁷⁵¹

Kur'an'ın ilke ve hükümlerinin belli sebeplere (illetlere) dayandırılmış olması, açıklamalarında sürekli argüman ve delil getiriyor olması, hükümlerin uygulanmasında gösterilen esneklik, zaman ve mekanın getirdiği şartlara bağlı olarak üzerlerinde yeniden düşünölmeye açık oluşları (içtiihad), vs. dikkate alındığında vahiy, yapısına nüfuz edilemeyen ve tartışılmadan kabul edilen *doğma*⁷⁵² ya da sabit, katı hukukî ilkeler yığını olarak nitelendirilemez. Bunun içindir ki, Kur'an'a bakarak onu kelimesi kelimesine hazır olarak alıp uygulamaya geçmek yerine, Kur'an'daki bütün hukukî bildirimleri ardındaki

⁷⁴⁷ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İfav yay., İstanbul 2000, 80, 84, 89-90.

⁷⁴⁸ H. K. Kadri, “Teşrî-i İnsanî”, 205; *İnsan Hakları*, 68.

⁷⁴⁹ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler II*, (çev. A. Çiftçi), Ankara Okulu yay., Ankara 1999, 95/5 nolu dipnot.

⁷⁵⁰ Câbirî, “Şeraitin Tatbiki”, *İslâmiyât I*, 40-43.

⁷⁵¹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 52-53, 89-90.

⁷⁵² Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *İnsan Onuru, İslam ve Hristiyanlıktaki Temelleri* (Çalıştay), Ankara 2005, 61.

hukukî ilkeler açısından anlamak, hukukî ilkeleri de O'nun göstermiş olduğu ahlâkî yol göstermelerin somutlaşmaları/izdüşümleri olarak değerlendirmek gerekir. Toplamların teakkul seviyeleri yükseldikçe muhayyilenin de yardımıyla somut düzenlemelerin arkasındaki soyut ilkeler tesbit edilip ondan sonra somut düzenlemelere gidilmesi takip edilecek en uygun yöntem olacaktır.⁷⁵³

Kur'an yorumunun ucunun açık olduğu, tektipleştirilemeyeceği, tek bir yorumun mutlaklaştırılıp bütün toplumun önüne uyulması gereken bir inanç ilkesi gibi konulamayacağı kabul edilmeden uygulanacak her yöntem sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Ancak bundan sonradır ki hem metin hem akıl hem de sürekli değişen tarihsel şartların beraber işlemleriyle Kur'an'ın ahlâkî ruh ve ışığından hareketle yasal/hukûkî yön adil bir şekilde çıkarılabilir ve şartlara göre geliştirilebilir. Nasların yorumunda akıl kadar toplumsal gerçekliklerin, değişimin ve buna ayak uydurması gereken bir yaklaşım esnekliğinin öne çıkarılması, hür ve sorumlu atılımlarıyla yorum ve hüküm çıkaran özneyi dikkatlere sunmaktadır.⁷⁵⁴ İslam'ın *iyiliği emretme kötülüğü önleme* prensibinin bir parçası olan bu görev ve sorumluluk, tek bir kişi ya da gruba değil, *şûra* vasıtasıyla bütün bir topluma bırakılmıştır;⁷⁵⁵ işin uzmanı kişiler ise toplum adına bu görevi bir emanet olarak alıp yüklenmelidirler. Böyle bir görev ve sorumluluk yüklenen insan, Metni okuyup aklıyla yorumlayacak ve bu yorumlarını sürekli değişen tarihsel şartlara uyarlama başarısını göstererek, kendisine bahşedilen hürriyete ne derece layık olduğunu ispatlayacaktır.

3. Baskı ve Zorlamalara Karşı Muhalefet ve Sivil Toplum

Bir hukuk düzeninin pozitifleştirilmesini sağlayan ve bireylerin haklarını güvenceye alma gibi bir kaygı taşıyan örgütlenme biçimine devlet adı verilir. Tüm temel hak ve özgürlükleri kullanılabilir hale getiren ortamı hazırlamak, varsa bu hakların kullanılmasını engelleyen tüm engelleri ortadan kaldırmak devletin temel amaçları arasındadır.⁷⁵⁶ Bu amacın gerçekleştirilme aşamasında, kurumlar arası ilişkilerin despotizminden kurtulmak için, mevcut en iyi sistem olarak, yasama-yürütme ve yargının birbirinden ayrılması ve kuvvetler arasında bir dengenin olması gerekir. Yargının varlık nedeni, hak ve özgürlüklerin kullanımında kişiler arasında çıkan anlaşmazlıkları ve

⁷⁵³ Fazlur Rahman, "The Concept...", 240-241; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 243-244.

⁷⁵⁴ Fazlur Rahman, "The Concept...", 240-241; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 243-244; Düzgün, "İnsanın Yetkinliği...", 62-63.

⁷⁵⁵ Fazlur Rahman, "The Concept...", 240-241; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 243-244.

⁷⁵⁶ A. Mehmet Kocaoğlu, "İnsan Hakları Çerçevesinde Ekonomik ve Sosyal Hakların Vazgeçilmez Önemi", *Yeni Türkiye Dergisi*, sy. 22, Ankara 1968, 1068.

kanunların uygulanmasında ve onlara uymada bireyle devlet arasındaki sorunların giderilmesi suretiyle tüm bireylerin dolayısıyla da toplumun korunmasıdır. Bu işlevin tam olarak yürütülebilmesi ancak, İslam'ın da temel bir ilke olarak benimsediği⁷⁵⁷ yargının bağımsızlığı ve tarafsızlığıyla sözkonusu olabilir. Dolayısıyla belli bir siyasal görüşün hukukî forma dönüştürülüp farklı görüş ve talepleri mahkum etmek için kullanılması İslam'a aykırıdır. Öte yandan, yasama yetkisinin topluma verilmiş olması, parlamentodan çıkan her yasanın mevcut hukuk sistemine her zaman uyduğunu göstermeyeceğinden, bunu gerçekleştirecek yüksek bir yargı organının, anayasa mahkemesinin devreye sokulması gerekir.⁷⁵⁸ Yüksek yargı organlarını bağlayan şey ise anayasalarda yer almış olan temel hak ve özgürlüklerdir.

a. Siyasî Otoritenin Sınırlanmasını Gerektiren Teorik Temeller

Hak ve özgürlükler, konusu ve işlevi bakımından temelde bir siyasi kavram olmakla beraber teorik önemini, egemenliğini genişletme imkanına sahip olan devlet otoritesine bağlı güçlerin kısıtlanmasında yatar. Siyasi iktidarın bireyler karşısında zora başvurma olanaklarını azaltmak ve bu yolla kişilerin cebre maruz kalmadan tercihte bulunabilme kapasitesini arttırmak, insan haklarının nihai amacını oluşturmaktadır.⁷⁵⁹ Bunun içindir ki devlet, ferde ait temel hakların kamu alanında kullanış şekil ve şartlarını, vatandaşlık görevlerini kanun ile düzenlerken, bu hakların özüne dokunamaz, onları yok edemez.⁷⁶⁰ Bu durum, savaş hali ve milletin varlığını tehdit eden diğer olağanüstü haller için de geçerlidir.⁷⁶¹ Devredilmez ve vazgeçilmez hak ve hürriyetlere sahip olan kişi ise bunları hem devlete hem de diğer kişilere karşı yükümlülük ve sorumluluklarını yerine getirerek kullanabilir. Bu bakımdan temel hak ve hürriyetlerle mükellefiyet ve mesuliyetlerin iç içe olduğu söylenebilir.⁷⁶² Denilebilir ki hak ve özgürlükler gerçek değerini, hem yönetenler hem de yönetilenlerin sağlam ölçüler çerçevesinde sınırlandırılmasında bulmaktadır.

⁷⁵⁷ Sâ'd, 38/26; Nisâ, 4/135, 58; Mâide, 5/8, 42.

⁷⁵⁸ J. V. Kempski, "Siyaset Felsefesi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, 455-456.

⁷⁵⁹ Jale Civelek, *Uluslararası İnsan Hakları Hukuku*, Marmara Müşavirlik, İstanbul 1984, 79.

⁷⁶⁰ Başgil, *Demokrasi Yolunda*, 261.

⁷⁶¹ Türkiye'nin de taraf olduğu "Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi" içerdiği *yaşama hakkı* (m. 2) başta olmak üzere *işkenceye, insanlık dışı ve aşağılayıcı cezalara uğramama hakkı* (m. 3), *köle ve kul olarak tutulmama hakkı* (m. 41) gibi dokunulmaz haklar listesine daha sonra düşünce, din ve inanç hürriyetlerini içeren "Kişisel ve Siyasal Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme"yi de eklemiştir. (m. 4)

⁷⁶² Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 135; Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Beyrut 1989, 429.

Kişilerin birbirlerine karşı hak ve hürriyet ihlallerinde devreye *hukuk/kanunla kayıtlanma* girdiği gibi, bunu uygulayan devletin kişi hak ve hürriyetlerini olması gerektiğinden daha fazla kısıtlaması halinde de hukuk kısıtlayıcı olarak görev yapar. Tabîi Hukuk ekolüyle kendini gösteren “*Kişi hakları*” doktrininin de bizzat, kuvvetli bir sınırlayıcı olduğu öne sürülmüştür. Bu görüş sahiplerine göre “devlet kudreti mutlak değildir, belli sınırlarla çevrilidir. Bu sınırlar, insanların doğuştan sahip oldukları tabîi haklar ve hürriyetlerdir. İnsanlar bu hakları devletten almamışlardır; devletin kuruluşundan önce onlara sahip bulunuyorlardı.”⁷⁶³ Ancak hak ve hürriyetlerin sınır ve muhtevalarını, kullanıma hazır bir şekilde düzenlenmelerini sağlayacak olanın bizzat devlet olması, bu seçeneği etkili bir vasıta olmaktan çıkarmaktadır. Bununla beraber, siyasal açıdan bu doktrinin devlet iktidarının kullanılmasında kısıtlı da olsa, sınırlayıcı bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Kanunları yapan iktidarların, kişisel hak ve hürriyetler lehine, kendi yetkilerini bizzat kendilerinin sınırlaması (*Auto-limitation*) anlamında da kullanılan *hukûkî sınırlama* ise, devletin çeşitli unsurları arasındaki dengelerden, organların karşılıklı olarak birbirlerini kontrolden doğmakta ve hemen hemen mekanik bir nitelik taşımaktadır. Devlet kendi yapısını altüst etmeden yani, mevcut hukuk düzenini yıkıp anarşiyi getirmeden -bir nevi kendi kendini yok etmeden- bu sınırları aşamaz. Bunu engelleyen en önemli etken ise yönetilenlere, gerektiğinde iktidarı değiştirme imkanının tanınmasıdır.⁷⁶⁴

İslam siyasî düşüncesinde, sınırsızlığı ve mutlaklığı çağrıştıran Tanrı’dan gelen egemenlik görüşü ile Allah’ın egemenliğinin halifede temsil olunduğu fikrine yer yoktur. Her şeyin insan tarafından “Allah’ın bir emaneti” olarak muhafaza edildiği inancı, İslamî yönetim prensiplerinin merkezinde yer alır: “*Allah sizlere emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.*”⁷⁶⁵ Bu emanet, İlâhî bir hak anlamında değil, Allah’ın sorumlulukla birlikte tanıdığı bir yetki olarak insana emanettir. İnsan, yalnızca bir hissedardır, vekildir ve elindeki yetkiyi Allah’ın emirleri doğrultusunda ve bütün toplumun menfaati için kullanır.⁷⁶⁶ Toplumsal sözleşme yoluyla yöneticiye devredilen bu vekalet (emanet), milletle devlet başkanı arasında akdedilmiş olan ve sorumluluk gerektiren kamu velâyeti (velâyet-i âmme) olduğundan yönetici, Allah’ın

⁷⁶³ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 250.

⁷⁶⁴ İlhan Akın, *Temel Hak ve Özgürlükler*, 136-137; Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 252, 253, 259.

⁷⁶⁵ Nisâ, 4/58.

⁷⁶⁶ Harun Han Şirvani, *İslam’da Siyasî Düşünce ve İdare*, (çev. Kemal Kuşçu), Nur yay., Ankara ty., 294-295, 310.

vekili değil, toplumun temsilcisidir ve emanetçisidir.⁷⁶⁷ Yönetim ve kamu işlerinin halkın, temsilcilerine vemiş olduğu bir emanet olarak değerlendirilmesi, dolaylı da olsa siyasal iktidarın halka dayanması gerektiğine işaret eder. Bu suretle siyasal iktidar, emanet kavramının da ifade ettiği geniş anlam içinde egemenliğe değil, ancak sınırlı ve şartlı bir yetkeye sahiptir. Bireyler, hak ve özgürlüklerinden vazgeçmediği ve onları siyasal iktidara devretmediği sürece, toplumun egemenliği devlet başkanında temsil olunamaz. Toplum devlet başkanını belirlerken aslında egemenlik hakkını değil, yetke konusunda hakkını kullanmaktadır.⁷⁶⁸

Devlet başkanının halkın seçimiyle belirlenmesinin yanında, ümmetin çoğunluğunun katılımıyla gerçekleşen “bî’at” de özünde ve esasında devlet başkanı ve çoğunluk arasındaki iki taraflı bir sözleşmedir. Yönetimi üstlenen, Kitap ve sünnet doğrultusunda Müslümanları samimiyetle yöneteceğine bî’at ederken çoğunluk, Allah ve Rasûlüne itaat sınırları içinde ona uyacağına dair biat eder.⁷⁶⁹ Biat, esasında “*Allah’a, rasulüne ve sizden emir sahiplerine itaat edin.*”⁷⁷⁰ ayeti doğrultusunda devlet başkanına ma’ruf sınırlar içinde, ‘hukûkî normlar ve toplumun genel kabulü temelinde’⁷⁷¹ itaat edilmesi yetkisi içinde güvenoyu veren somut irade beyanıdır. Dolayısıyla, İslam’da ne yönetici İlâhî birer temsilci, ne de yönetim İlâhî bir haktır. Yönetim İlâhî direktiflerle kayıtlı, halkın uzlaşmasına bağlı, toplumun iradesini temsil esasına dayalı bir emanettir ve bu emanet de sosyal ve siyasal açıdan topluma ait olup, ancak toplumsal sözleşme sonucunda ortaya çıkar.⁷⁷² Böylece emanet düşüncesi, yöneticinin ve devletin Hobbes’un Kitab-ı Mukaddes’ten alıntılıdığı ve devlet için kullandığı bir canavarı ifade eden “Leviathan”a dönüşmesini engelleyici bir fonksiyonu icra eder. Zira Hobbes’a göre bireyler, kendi aralarında yaptıkları sözleşmeyle bütün haklarını siyasal iktidara bıraktıktan sonra medenî özgürlüğü isteme hakkına sahip değildir. Hükümdar da bu sözleşmede taraf olmadığından, bir kimse onun emriyle öldürüldüğünde bile bir sözleşme ihlali söz konusu olamayacaktır.⁷⁷³ İslam’ın temel ilkelerinden olan emanet doktrini sayesinde devlet, Hobbes’un ifade ettiklerinin aksine, belli kamu yetkilerini ve insanların bazı tabî haklarını

⁷⁶⁷ Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 750; Şirvani, *İslam’da Siyasî...*, 310; İbn Hümâm, *Şerhu’l-Müsâyere*, (Kemal b. Ebî Şerif’in *Kitâbü’l-Müsâyere*’si ile birlikte), İstanbul 1979, 253.

⁷⁶⁸ el-Mütevellî, *Mebâdiu Nizami’l-Hukm*, 267.

⁷⁶⁹ el-Mübarek, *Nizâmü’l-İslâm*, 30; Ğannûşî, *el-Hurriyyetü’l-Âmme fi’d-Devleti’l-İslâmiyye*, Beyrut 1993, 140.

⁷⁷⁰ Nisâ, 4/59.

⁷⁷¹ Muhammed el-Fâr, *Kanûnu’l-Hukûki’l-İnsan fi’l-Fikri’l-Vad’î ve’s-Şerî’ati’l-İslâmiyye*, Kahire 1991, 152

⁷⁷² el-Mübarek, *Nizâmü’l-İslâm*, 30; Ğannûşî, *el-Hurriyyetü’l-Âmme...*, 140.

⁷⁷³ Hobbes, *Leviathan*, 131-132, 157.

devralmış olmaz. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde, yöneticinin hiçbir şekilde İlâhî mesajın insanlara tanıdığı, başka bir ifadeyle doğuştan sahip olunan hak ve hürriyetleri ilga etme veya ihlal etme yetkisine sahip olmadığı ortaya çıkar.

Emanet, emanet edilen şey konusunda belli sorumluluklar gerektirdiği gibi, devlet başkanı da toplumun maslahatını gerçekleştirmek, korumak ve gözetmek amacıyla kendisine emanet edilen yönetsel yetkilerinin kullanımından sorumludur. Çünkü devlette, yöneticinin mülkü olmayan ve bir yönüyle insanların hakları, bir yönüyle de insanların maslahatlarını sağlamaya yönelik Allah'ın hakları vardır. Bu sorumluluk, kaynağını toplumun yöneticilere tavsiyede bulunma ve zalime engel olma sorumluluğunu yükleyen nasslardan aldığından,⁷⁷⁴ İslam'da yürütmenin yetkisini sınırlayan ve yargı kararlarının uygulanmasını sağlayan, insanların hürriyetlerini güvenceye alan kanunlar ortaya koymada herhangi bir engelin olmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁷⁷⁵ Ancak İslam, belli bir sisteme oturtulmuş tek tek kurallar üzerinde durmaktan ziyade, siyasal gücün kontrolünü sağlamayla ilgili maksimlere dikkatleri çeker. Bunlar, hukuka bağlılık ve insanların maslahatını gözetme ilkelerini uygulamada toplumun a) Tüm idarî işlerde ve uzmanlık alanına giren konularda yönetim için öneri sunma anlamında şûrâ, b) hükümet işlerini denetleme hakkıdır.⁷⁷⁶

Yönetimin varlık sebebi ve temel fonksiyonu, güvenlik, özgürlük ve adalet dengesi içinde birey ve toplumun yararını gerçekleştirmek, insanların işlerini en iyi şekilde idare etmektir. Hükümetin hukuka aykırı politikalar izleyerek ve bireylerin haklarını kaldıran yasalar çıkararak kanunu ihlal etmemesi gerekir.⁷⁷⁷ Devlet yönetimi hukuka bağlılık içinde uygulamada *insan hak ve hürriyetlerini ve toplumun yararını* gerçekleştirmeyi hedeflemelidir. Bu nedenle İslam açısından siyasal otorite, bir yandan aşamayacağı hukukî normlarla, diğer yandan toplumun dinî ve medenî menfaatlerini gözetmekle kayıtlıdır. Toplum yararıyla kayıtlılık, yönetici-yönetilen ilişkisinin efendi-köle ilişkisi değil, aksine maslahat ilişkisi olma niteliğinin bir sonucudur.⁷⁷⁸ Hak ve yetkilerin, varoluş maksadının dışına çıkarılmaması gerektiği gibi, devlet otoritesinin de kanun çerçevesinde ve yalnızca

⁷⁷⁴ el-Mübarek, *Nizâmü'l-İslâm*, 37, 81; Abdulvahhab el-Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'îye*, 27; A. Mustafa Nevin, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, 279.

⁷⁷⁵ el-Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'îye*, 50.

⁷⁷⁶ Muhammed Abdülhamîd el-Halîdî, *Kavâidu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâmî*, Kuveyt 1980, 203; el-Mübârek, *Nizâmü'l-İslâm*..., 36, 38, 107.

⁷⁷⁷ Merzûkî, *Hukûku'l-İnsân*..., 354; el-Mübarek, *Nizâmü'l-İslâm*..., 105

⁷⁷⁸ Ali Kumâş, *Hukûku'l-İnsânî's-Siyâsiyye ve'l-İctimâiyye*, 46-47.

toplum yararına kullanılması gerekir.⁷⁷⁹ Dolayısıyla toplum yararını amaçlamayan, yetkiyi sosyal amacından saptıran her tasarruf “yetkiyi kötüye kullanma” veya “yetki gasbı” olarak adlandırılarak meşru görülmeyecektir. Bu nedenle yönetimin, yetki alanının sınırlarını belirleyen kanunu ihlal etmemesi gerekir.⁷⁸⁰

Bütün bir toplumun hukukunu ve menfaatini gerçekleştirmek üzere var olan devletin, bu menfaatlerin merkezini oluşturan insan hak ve hürriyetlerini koruyacak ve aktifleştirecek en iyi sistemi bulması ve uygulaması gerekir. Bu konuda ihmalkar davranan ya da kusurlu olan bir hükümet şekline itiraz, onu değiştirme ve ıslah dinî bir görevdir. İslam’ın sosyal ve siyasal hayata yönelik prensiplerinin özünü oluşturan “*iyiliği emr ve kötülüğü engelleme*” ilkesi, devletin uygulamalarını kontrol etmede, her türlü hakkın ve adaletin zayi olmasına engel olmada aktif bir unsurdur. “Hepiniz çobansınız ve hepiniz raiyetinizden sorumlusunuz” hadisi sosyal hayatta herkesin kötülüklerden sorumlu olacağını bildirdiği gibi siyasal alanda da devleti kontrol etme yetki ve sorumluluğuna sahip olduğunu bildirir.⁷⁸¹ İyiliği emr, yalnızca bireyler arası yatay ilişkilerde kendini göstermez, aynı zamanda yöneticilerle halk arası dikey ilişkileri de kapsar. Bu dikey ilişki de, yönetici erkten (devlet) halka, halktan da yönetici erke olmak üzere çift yönlü bir işleve sahiptir; devletin halka karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesini içerdiği gibi, yöneticilere bir yandan hukuk, diğer yandan da yönetilenlerin maslahatı doğrultusunda hareket etmeleri için yönlendirmede bulunmayı gerektirir.⁷⁸² Bu şekildeki bir aktif kontrol sistemi, kamu hizmetlerinin daha adil ve düzenli bir şekilde işlemlerini sağlayacağı gibi, sosyal huzur ve barışın da garantörü olacaktır.

Bir sorumluluk ve görev bilinciyle insanların önüne koyduğu bu gibi ilkelerle din, bireyin siyasal düzen veya devletle ilişkilerini düzenlemek suretiyle toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunur. İnsanların devlete, devlet adamlarına, anayasa ve yasalara itaat etmelerinde ve dolayısıyla bu itaat vesilesiyle toplumun kaynaşması, barış içinde yaşaması ve çatışmasız bir biçimde varlığını sürdürmesinde önemli bir işlev görür.⁷⁸³ Dinlerde bulunan ahlâkî ilke ve esaslar insanların sosyal eylemlerini güçlü bir biçimde

⁷⁷⁹ el-Mübârek, *Nizâmü’l-İslâm*..., 36, 81; Halidî, *Kavâid*..., 328, 330; Merzûkî, *Hukûku’l-İnsân*..., 86; Kadri, *İnsan Hakları*, 64-65.

⁷⁸⁰ Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhu’l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, Kahire 1989, 217-223.

⁷⁸¹ Hüseyin K. Kadri, “Teşrî-i İnsânî...”, 210-211; *İnsan Hakları*, 73.

⁷⁸² Hallâf, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 58; Muhammed Dıyâuddîn er-Rayyîs, *en-Nazariyyâtü’s-Siyâseti’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Meârif, Mısır 1969, 297; el-Mübârek, *Nizâmü’l-İslâm*, 39.

⁷⁸³ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, 108.

etkiler ve böylece sosyal düzenin objektif yapısının belirlenmesinde önemli bir rol oynar.⁷⁸⁴ Kur'an, kurumlar arasında serbest çoğulculuk ve bireyin temel hürriyetlerini vurgulamasına rağmen, toplumu temsil ettiği sürece, belli şartlar altında devletin en yüksek mevki olmasını kabul eder. İsyan çıkaranlar en şiddetli cezaya çarptırılırlar: " *Allah ve elçisiyle savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapanların cezası; öldürülmeleri veya asılmaları ya da ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi veya bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyada çekecekleri rezilliktir. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır. Ancak siz onları ele geçirmeden önce tövbe edenler olursa Allah bağışlayan ve esirgeyendir.*"⁷⁸⁵ Müslümanlara genel bir ilke olarak emredilen "*Allah'a itaat edin, elçisine ve sizden olan yöneticilere de itaat edin...*"⁷⁸⁶ ayetinden hareketle üretilen "fasık veya zalim de olsa yöneticiye itaatin gerekli olduğu" fikrinin bir siyasal davranış prensibi olarak benimsetilmeye çalışılmasını, pek çok sebeple birlikte genel olarak, huzur ve güven ortamının yeniden sağlanmasına yönelik özlemlerin dile getirilişi olarak görmek gerekir.

Ayette geçen bu ifadeler, itiraz etme veya karşı gelmeye hiçbir zaman izin olmadığı anlamına gelmez. Nitekim devamında gelen "...Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlüne arz edin" kısmında, bireylerin gerek kendi aralarında gerekse siyasal kurumlarla ilişkilerinde ortaya çıkan problemlerin çözümünde hukuka başvurma gereğine, dolayısıyla da yöneticileri dava etme hakkına işaret vardır. İslam siyasî tecrübesinde bu hakkı güvenceye almak üzere, özellikle yöneticilerin etki alanının dışında, davalarda en üst kanuna göre yargıda bulunacak bir heyet (Mezalim mahkemeleri) oluşturulmuştur. Toplumun yöneticilerle ilgili davalarının görüleceği bu heyet, pek çok konuda, devletin bireylere yönelik baskı ve hak ihlallerine karşı dava hakkını verir.⁷⁸⁷ Burada Kur'an için ölçü, "yeryüzünde karışıklık çıkarma" (fesad fi'l-ard) yani, milli veya uluslararası bir durumun kontrolden çıkması ile toplumda genel bir (siyasî, ahlâki veya toplumsal) düzensizliğin baş göstermesidir.⁷⁸⁸ Böylece din, *sosyal kontrol* işleviyle de sosyal ve siyasal hayatın kusur ve yanlışlıklarını düzelterek bir tür yedeklik hizmeti görür; keyfiliği ve yetersizliği ortadan kaldırarak otoritenin başına buyruk hareket etmesini engellediği gibi yetersiz kaldığı yerlerde ona destek olacak bilgi, yasa vb. gibi unsurları sağlar.⁷⁸⁹ Bütün bunlara rağmen

⁷⁸⁴ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (çev. Ünver Günay), İfav yay., İstanbul 1995, 61.

⁷⁸⁵ Mâide, 5/33-34.

⁷⁸⁶ Nisâ, 4/59.

⁷⁸⁷ Halidî, *Kavâidu Nizâmî'l-Hukm*, 212; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 162 vd.

⁷⁸⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 86.

⁷⁸⁹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, 75.

İslam siyasî geleneğinde “otoriteye itaatin” ön planda olduğu, siyasal muhalefeti bir sisteme oturtmaya yönelik girişimlerin oldukça geç dönemlere rastladığı ve etkinlik olarak birincisine göre cılız kaldığı söylenebilir.

İslamın siyasal tecrübesine baktığımızda, bu tür itaat söylemlerinin altında siyasal iktidarların kendilerine meşrûiyet zemini aramaları yatar. İktidar biçimleri, yalnızca baskı ve tahakküm uygulamasıyla yetinmeyip, kendilerini halka kabul ettirecek yeni türden ilişkiler de geliştirir. Siyasal iktidarın gerçekten var olabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi, iktidar arzusunun, kendisine gerekli boyun eğme arzusunu yaratmasına bağlıdır. Siyasal iktidarın kurumsallaşmasıyla birlikte böylece, devletin kendisini sürdürebilmek için gerekli olan, “devletin gerekliliği” üzerindeki ideolojik söylem de hemen belirir.⁷⁹⁰ İdeolojik bir söylem olarak meşrûlaştırma çabalarının kökeninde, insanların davranışlarını ve uygulamalarını başkalarına haklı gösterme arzuları ve (dinî vb.) istismarın kökeninde de meşrûlaştırma çabaları vardır; tümünün temelinde ise, iktidara sahip olma ve onu sürdürme arzusu yatar. Bu açıklama veya meşrû gösterme çabaları, söylenenlerin ve istenilenlerin sadece akıllıca değil, ama yanı zamanda tek doğru (hakikat) olduğuna insanları inandırmaya ve ikna etmeye yönelik olarak kurgulanmıştır. Dinsel alanda bu, Allah’ın emri haline getirilerek⁷⁹¹ halkın itaat altına alınması ve aykırı seslerin susturulması sağlanır.

Özgürlüklerin çeşitli biçimlerde zedelendiği ve hukuksal eşitsizliğin egemen olduğu toplumlarda, yönetici elit tabaka ya da ayrıcalıklılar, önemli yatıştırıcılık işlevlerinden dolayı, toplumun özellikle dinsel vb. geleneksel tasarımlarını canlı tutmaya çalışırlar. Bu işlevler şayet ustaca kullanılırsa, toplumun büyük çoğunluğu hürriyet kısıtlamalarıyla kendini gösteren mevcut eşitsizliği ve bu eşitliksizlikten doğan haksızlıkları doğal karşılamaya başlayacaktır.⁷⁹² Kendisini her türlü hak ve hürriyeti elinde bulunduran Rab ya da O’nun halifesi gibi gören iktidarın ya da elitist tabakanın gönüllü ya da gönülsüz itaat eden kölelere ihtiyaçları vardır; kayıtsız itaat edecek yığınların çokluğu bu tür iktidarların varlık sebebidir. Rab-köle ilişkisinin yaşandığı bu tür hallerde kölenin efendi olmak istemesi bazı koşullarda ayrıcalıklılar tarafından "olağan" görülse de, köle ile efendinin bulunmadığı bir toplum düzeni isteyenlere göz yumulmadığı, bu tür

⁷⁹⁰ Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, (çev. ve yorumlayan Mehmet Ali Ağaoğulları), İmge Kitabevi, Ankara 1995, 81, 92

⁷⁹¹ Adil Çiftçi, “Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım–”, *İslâmiyât: Din İstismarı*, III, sy: 3, Temmuz - Eylül 2000, 16-17.

⁷⁹² J. V. Kempfski, “Siyaset Felsefesi”, 466.

davranışların ise, ya "hukuk dışı sapmalar"⁷⁹³ ya da dinsel meşrulaştırmalar kanalıyla "Allah'a karşı itaatsizlik" olarak nitelendirildiği görülür.

Dinsel meşrulaştırmalar,⁷⁹⁴ düzen ve otoritenin temeli ve sosyal düzenin kendine özgü düzenlemeleri için, daha yüksek bir otoriteye referanslarda bulunarak, güçlü iddia ve açıklamalar sunarlar. Böylece sosyal düzen, beşerî töre, gelenek ve yasadan çok daha güçlü bir izah ve gerekçeyle tasvir edilir, ortaya konulur. Örneğin Avrupaya özgü kralların İlahî hakkı fikri, göstermiş ki kiral, salt politik bir düzenleme olarak değil, tersine değişmez, sürekli, Tanrı-vergisi hak olarak hüküm sürmüştür. Hatta bazı savaşları yapmanın haklılığı da buradan gelmektedir.⁷⁹⁵ Özellikle bireyden büyük fedakarlıklar istendiğinde önem kazanan dinsel meşrulaştırmalarla siyasal yapı, ilâhî gücü insanî alana taşır. Siyasal otorite, Tanrıların bir aracı veya ideal olarak ilâhî tecessümü (inkarnasyonu) olarak tasarımlanır. Beşerî güç, hükümet ve ceza, böylece kutsî bir olgu, daha doğrusu, ilâhî güçlerin insan yaşamına müdahale ettirildiği kanallar olurlar. Siyasal bir otorite olarak yönetici, Tanrılar adına konuşur ya da bizzat Tanrı'dır; ona itaat etmek ve uymak Tanrı ile doğru (iyi) ilişki içerisinde bulunmak demektir.⁷⁹⁶ Devletin yasaları ile İlahî yasalar birleşir, devlete karşı itaatsizlik, Tanrı'ya karşı bir isyan ve küfür olarak değerlendirilir.⁷⁹⁷

Emevî yönetimi de kendi iktidarlarının meşru olduğunu göstermek amacıyla "ilahî bir kaynağa dayandıkları" fikrini öne atmışlardır. İktidarın ilahi kaynaklı olduğuna dair iddia ile yöneten kişinin Allah'ın vekili olduğu düşüncesi yerleştirilmeye çalışılmıştır.⁷⁹⁸ Bu tür bir tezi savunmanın siyasal alandaki temel işlevi, siyasal iktidara ve uygulamalarına yöneltilecek eleştirilerin ve gösterilecek olan muhalefetin sindirilmesi ve susturulması, halkın iktidara karşı yükselecek sesinin kesilmesi, yönetilenlerin dinî duyguları istismar edilerek, bir şekilde iktidara itaatlerinin gerçekleştirilmesidir. Beşerî alanla ilgi bir terim İlahî metafizik alana kaydırılarak yöneticilerin sorumluluktan, hesap vermekten ve eleştiriden kurtulmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı, iktidarın ilâhî kaynaklı olduğu görüşü, daima iktidarı elinde bulunduranların bir numaralı parolası olmuş, siyasal

⁷⁹³ J. V. Kempster, "Siyaset Felsefesi", 466.

⁷⁹⁴ Dinsel meşrulaştırmalar ve din istismarı hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar yay., İstanbul 2003, 108-116.

⁷⁹⁵ Meredith McGuire, *Religion: The Social Context*, Wads Wordth Publishing Company, California 1987, 19-20.

⁷⁹⁶ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, (çev. Ali Coşkun), Rağbet yay., İstanbul 2000, 77.

⁷⁹⁷ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay., Ankara 1996, 164.

⁷⁹⁸ Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, VIII, say. 3-4, Ankara 1995, 150.

iktidar tarafından icraatlarını savunma ve haklılaştırma doğrultusunda destek görmüştür. Yönetme yetkisini Allah'tan alan bir iktidar için, artık halka hesap verme, icraatlarının sorgulanması ve denetlenmesi gibi olgular ve faaliyetler geçerli olmayacaktır. Zira, yönetme gücünü Allah'tan alan siyasal iktidara yönelik bir başkaldırı ya da ayaklanma, doğrudan Allah'a karşı bir başkaldırı ya da isyan hareketi sayılacaktır. Bu durumda halkın ister istemez mevcut fiilî iktidara itaati şer'an zorunlu (vâcib)'dur . Böylece, siyasal söylemlerinde mutlak güç ve yetkilere sahip Allah'ı en üst referans kaynağı olarak kabul eden Emevîler, O'nun adına kötülükler, zulümler ve cinâyetler de işlemekten çekinmemiş, yapılan bu kötülükler de "cebir ideolojisi" ile kılıflanarak meşrulaştırılmıştır.⁷⁹⁹

Muaviye başta olmak üzere Emevî yöneticileri, hem halife olmalarının hem de yaptıkları şeylerin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu, kendilerinin ise sadece Allah'ın kaderini yerine getirdiklerini ileri sürüyorlardı.⁸⁰⁰ Tarihi deterministik bakış açısıyla yorumlayan bu anlayışa göre Tanrı, haksız yere ezilen insanları kurtarmak üzere bazı kullarını seçer. Böylece kendisini kaderin kaçınılmaz olarak seçtiği bir kişi ya da tarihsel ilerlemenin karşı konulmaz gücünün sözcüsü olarak gören bu tür insanlar, öyle bir irade gücü gösterirler ki, yolları üstüne çıkan tüm engelleri süpürüp geçerler.⁸⁰¹ Kendilerini bu kadar yücelten, ancak, halkı da kayıtsız şartsız itaat etmesi gereken bir sürüden ibaret⁸⁰² gören Emevîlerin bayraklaştırdıkları cebir ideolojisi, bu patolojik hal ile birlikte, yaygın bir suç ve günah işleme aleti haline dönüştürülmüştür.⁸⁰³

İnsandan fiili nefyederek onun meydana gelişini tamamen Allah'a nisbet etmek, bu konuda insana hiçbir imkan tanımamak" anlamına gelen 'cebr'⁸⁰⁴ düşüncesine göre, gerçek fiil sahibi ancak Allah'tır. İnsanın fiillerinde de gerçek tasarruf O'na aittir. İnsanın ne bir iradesi ne de bir kudreti bulunmadığından fiillerinde tamamen mecburidir.⁸⁰⁵ Herşey Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. İnsan önceden takdir edilen bu fiili yapmaya mecburdur. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan havada rüzgara uyan bir tüy gibidir.⁸⁰⁶

⁷⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar yay., İstanbul 2002, 100 vd.; Fethi Kerim Kazanç, "Eş'arî Kelamında Siyasal Otorite Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, say. 1, (2004), 153 vd.

⁸⁰⁰ Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Ekin yay., İstanbul 1998, 14; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şiâ*, Ankara 1983, 165; İrfan Abdülhamit, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları* (çev. M. Said Yeprem), İstanbul 1983, 284.

⁸⁰¹ Düzgün, "Değişim Kavramı...", 314.

⁸⁰² Akbulut, *Sahebe Devri...*, 283.

⁸⁰³ Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şiâ*, 168.

⁸⁰⁴ Cürçânî, *Kitâbu Ta'rîfât*, 50.

⁸⁰⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 279; İsfârâyînî, *et-Tabsîr*, 96; Abdülcebbâr, *Şerh*, 324; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 353.

⁸⁰⁶ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 197.

İnsanın özgür ve aynı zamanda sorumlu iradesini yadsıyan cebir ideolojisine yakınlığıyla tanınan Eş'arî ekolü de, "mutlak ilâhî kudret" doktrininin siyasal alana taşınarak oluşan "yöneticelere mutlak itaat" anlayışının şekillenmesinde ve yaygınlaşmasında büyük bir rol üstlenmiştir. Onlar, velayeti akla değil şer'e isnad ettirdikleri için, halifeye mutlak itaatin vacip olduğunu söylerler.⁸⁰⁷ Bu doktrinin geniş kabul görmesiyle devlet, mutlak otoritesini ve meşrûiyetini mutlak itâat doktrininden alarak yarı-ilâhî nitelikleri haiz bir yapıya kavuşmakta, icraatları da her türlü eleştiri ve saldırıdan masun olmaktadır.

Cebrî-Eş'arî ekolün aksine Mu'tezile, Emevi iktidarını siyasî ve kelimî tartışmalarla eleştirmiş, iktidarın cebir ideolojisine karşı insan özgürlüğünü savunmuştur. Bu bağlamda olmak üzere "adl" (adalet) ilkesi çerçevesinde *kader, irade, ihtiyar, kudret, istitaat, fiillerde özgürlük ve sorumluluk* kavramları üzerinde önemle durmuş,⁸⁰⁸ Kelamî zeminde tartışmakla beraber bu kavramları, birtakım siyasî içerik ve mesajlar yükleyerek siyaset alanına taşımıştır. Mu'tezile'ye göre fiillerin doğuşu, insanın özgür seçimiyle gerçekleşmekte, fiilin doğuşuna ise insanda var olan güç (kudret/istitaat) neden olmaktadır.⁸⁰⁹ Cebrî kader anlayışının aksine, insanın kendi fiillerinde hür olduğu ve eğer insanın, herhangi bir şeyi yapmak hürriyetinde değilse, işlediği kötü ve iyi fiillerden dolayı ceza veya mükâfat görmesinin anlamsız olacağı ve Allah'ın adaleti ile bağdaşmayacağı temeline dayalı kader anlayışını savunmuştur.⁸¹⁰ İnsanın fiillere iradesiyle yönelip, kudreti ile de o fiilleri yarattığına yönelik kader düşüncesiyle Mu'tezile, Emevilerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu iddiasını inkar etmiştir.⁸¹¹ Mu'tezile'ye göre, Allah hakîmdir, âdildir; O'na kötülük ve zulüm isnad edilemez. İnsan yaptıklarından dolayı sorumludur. Allah ona bu gücü vermiştir. Allah'ın, insanın gücünü aşan konularda bir emirde bulunması imkansızdır.⁸¹² Yapılmamasını emrettiği bir fiile yöneltmek veya teşvik etmek, o fiili yaparken ona yardımcı olmak, sonra da yaptığı fiilden dolayı insanı günahkar olarak cezalandırmak Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz. Bu zulümdür ve Allah kullarına zulmetmez. O, insanların yaptıklarına müdahale etmez. Müdahalenin varlığı Allah'ın adaletine gölge düşürür.⁸¹³

⁸⁰⁷ A. Kemal Yörük, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 97.

⁸⁰⁸ Abdülcebbar, *Şerh*, 124.

⁸⁰⁹ Abdülcebbar, *Şerh*, 388.

⁸¹⁰ Ömer Nesefî, *İslam İnancılarının Temelleri Akâid*, (çev. M. Seyyid Ahsen), Bayrak yay., İstanbul 1994, 145 vd.; Ö. Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 29; Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 69.

⁸¹¹ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fırlı), Ankara 1981, 103.

⁸¹² Şehristani, *el-Milel*, I, 47.

⁸¹³ İrfan Abdülhamit, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler...*, 290.

Zalim idarecilerin başa geçmesinin Allah'ın bir dayatması olmadığını, halife de olsa herkesin iyi ve kötü adına yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini savunan Mu'tezile, bu konudaki görüşlerini, bütün insanların kendi fiillerini belirledikleri ve bu belirlemelerinde ise özgür oldukları⁸¹⁴ temelinde geliştirerek, yönetimi eleştirme, başkaldırma ve devrim hareketini gerçekleştirme gibi hedeflere ve ufuklara yöneltmiştir. Mu'tezile de muhalefetin meşrûiyetini dini bir temele dayandırmış, böylece haksız Emevî iktidarını kendi silahlarıyla vurmaya çalışmıştı. Buradan hareketle *dinsel meşrulaştırmaların* sadece mevcut sosyal durum ve düzenlemeleri haklılaştırmak, açıklamak ve geçerli kılmak için kullanılmayacağı, mevcut sosyal düzeni eleştirme, reddetme, ona muhalefet etme biçimlerine de potansiyel olarak sahip olabileceği söylenebilir. Hatta devrimci bir hareketi haklılaştırmak için dahi devreye sokulabilirler. Dolayısıyla dinsel meşrulaştırmalar, sadece dominant grupların bir aracı olmaz, aynı zamanda alt ve itizalci, ayrılıkçı, muhalif grupların eylemlerini haklı kılmak için de aracılık edebilir.⁸¹⁵

Mu'tezile, devrim niteliği taşıyan bu çıkışıyla aslında, yıllarca süren yanlış yönlendirme ve sapmalarla asıl mecrandan kaydırılmış dinin özgür ve özgürleştirici karakterini yeniden ihya etmiştir. Samimi olarak kabullenilmiş olsa dahi, bir düşünce, fikir ya da inanç sisteminin diğer insanlar üzerinde bir baskı aracı olarak kullanılması ve dayatılması, birtakım ideolojik ve siyasî çıkarlar adına insanın inanma ve fikir özgürlüğünün elinden alınması demektir. Gönülden, samimi, bilerek ve isteyerek kabullenilen bir iman anlayışını merkezine oturtan bir dinin, yöneticilerine karşı akıl, irade ve kalp gibi yeteneklerini yadsıyarak bilinçsizce ve zorbaca itaati kabullenen insan karakterini öngörmesi düşünülemez. Öte yandan, adalet ve hikmetle iş gören ve gönderdiği Kitabında mükerreren “Allah'ın sünnetinde (sünnetullah) bir değişiklik göremezsin” diyerek insan özgürlüğüne geniş bir alan bırakan Tanrı düşüncesi yerine, irade ve kudretini dilediği gibi kullanan ve dilediği gibi davranan, insanlar üzerinde zorba bir Tanrı tasavvurunun dayatılması, ideolojileri ve konumları meşrulaştırma adına dini kullanmadır. Bütün bunlar, dinî özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı muhalefet hakkının engellenmesini sağlayan birer ideolojik yaklaşım olarak görülebilir.

⁸¹⁴ İnsanın fiillerinin yaratıcısı ve bu fiillerinde hür olduğunu gösteren ayetler: Secde, 32/7, 17; Ahkâf, 46/13-14; Tevbe, 9/82, 95; Kehf, 18/29; Teğâbun, 64/2; En'am, 6/104; Yûnus, 10/30, 108; Fussilet, 41/46; İnsan, 76/3; Mülk, 67/3.

⁸¹⁵ M. McGuire, *Religion*, 20.

Emevî uygulamalarında olduğu gibi totaliter anlayışta devlet ya da iktidar, dinle temellendirilmekte ve belli bir din veya mezhep resmî ideoloji konumuna yerleştirilmektedir. Dinî anlayış ve yaklaşımların herhangi birinin devlete hakim olduğu böyle bir modelde, hem herhangi bir dinî doktrini benimsemeyenlerin hem de resmi din veya mezhepten başkasına inananların özgürlüğü tehdit altındadır. Bu tür devletlerde resmî din veya mezhep, hukukun da kaynağı olduğundan yurttaşlar arasında ister istemez ayırım yapılır; haklıyla haksız bir birine karışır ve bu suretle, resmi dini ya da ideolojiyi benimsemeyenlere ikincil bir statü verilmiş olur. Resmi bir dinî ideolojinin varlığı, dinin devletçe tanımlanması anlamına gelir ki bu da, dinin farklı yorumlarının sapkın sayılmasına, dolayısıyla da bukabil din yorumlarına sahip olanların özgürlüklerinin kısıtlanmasına yol açar.⁸¹⁶

Siyasî kaygılar bir yana, teolojik söylemler adına veya "kutsallıkları savunma" bahanesiyle kişinin düşünce ve muhalefet özgürlüğünden yoksun bırakılması nasıl uygun değilse, dinî eğitimi görüp orada derinleşmenin ve anlamak ve bilmek için dinsel görüngülere ciddî bir alan olarak itibar edip bunları hayatına geçirmeye çalışmanın, farklı kaygılar öne sürülerek engellenmesi de doğru değildir. Dine, bireysel vicdan dışında kendini ifade edecek bir alan bırakmayan bu totalci yaklaşım, engelleme ve yasaklamalarını meşrulaştırmak için, dine dair her türlü atfı ve görüngüyü kategorik olarak 'istismar' sayarak *din istismarı* ya da *gericilik* paranoyasıyla bir başka açıdan din ve vicdan özgürlüğünün önünü tıkamıştır. İdeolojik olarak tamamen tarafgir ve antidemokratik olan bu resmi tutum, inancının gereklerini yaşamak isteyen samimi dindarı, "haksız çıkar elde etmek amacıyla dini inanç ve duygulara atıflarda bulunma" ya da "dinî değerleri kullanarak dindar kişilerden maddi veya manevi çıkar elde etme" şeklinde tanımlanabilecek⁸¹⁷ din istismarında bulunmakla suçlamaktadır. Dindarların herhangi bir sivil veya siyasal özgürlüğü kullanmaları halinde, dini istismar ettikleri veya temel haklarını kötüye kullandıkları peşinen varsayılmakta, eğer öyle olmadığını iddia ediyorlarsa, bunu da kendilerinin kanıtlamaları istenmektedir. Bir bakıma dindarlar için 'suçluluk karinesi' işlemekte, aksini ispat edinceye kadar suçlu oldukları varsayılmaktadır.⁸¹⁸ Sivil etkinliklerde, kamusal ve siyasal hayatta dine herhangi bir biçimde atıf yapılmasının kategorik olarak istismar olarak nitelendirilmesi ve din istismarı için cezaî bir müeyyidenin öngörülmüş olması, dindarlara yönelik kategorik bir önyargının

⁸¹⁶ Erdoğan, "Sivil Özgürlük Olarak...", 32

⁸¹⁷ Mustafa Erdoğan, "Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar", *İslâmiyât III*, sayı 3, 2000, 30, 31.

⁸¹⁸ Erdoğan, "Din İstismarı,...", *İslâmiyât III*, 34.

oluşmasına zemin hazırlamakta ve dindarların sadece siyasal ve kamusal alanda değil, sivil hayatta da kuşatılmalarına yol açmak suretiyle din ve vicdan özgürlüğü için elverişsiz bir zemin oluşturmaktadır.⁸¹⁹ Böylece herhangi bir kısıtlama karşısında dindarların taleplerini dile getirme, kendilerini savunma ve yapılan kanunsuzluklar ve haksızlıklara karşı seslerini duyurma (muhalefet) özgürlükleri daha baştan ellerinden alınmış, iktidarın uygulamalarına karşı muhtemel aykırı sesler sindirilmiş olmaktadır.

Devlet ne dinî meşrulaştırmalarla dini durması gereken alanın dışına taşımak ve yozlaştırmak, ne de gericilik, istismar vb. söylemlerle dini yadsımak ya da bireysel vicdan dışında kendini ifade edecek bir alan bırakmamak suretiyle kitleleri manipüle etme hak ve yetkisine sahiptir. Bu konuda devletten beklenen, dinler ve diğer dünya görüşleri veya ideolojiler karşısında tarafsız kalmasıdır. Bu tarafsızlık ise, seküler değerlerin onaylanması anlamında bir tarafsızlık olmayıp, dindarlık ile dünyevilik arasında bir tarafsızlıktır. Bu durum ise herkesin dilediği gibi inanma-inanmama ve ibadet etmesi için uygun bir çerçeve sağlar. Devletin dinden bağımsızlığı ve dinler karşısında tarafsızlığı, dine karşı saygısız olmasını gerektirmediği gibi, onlardan hiçbir biçimde etkilenmeyeceği, referans ve atıflarda bulunamayacağı anlamına da gelmez. Evrensel bir insani ihtiyaca karşılık gelen dinlerin toplumsal hayata derinden nüfuz etmiş olmaları gerçeği, kamu işlerinin yürütülmesinde dinî kurum ve pratiklerin tümüyle göz ardı edilmesine zaten imkan vermez.⁸²⁰

b. Fiilî Yansımalar: Muhalefet ve Sivil Toplum Kontrolü

Toplumsal talepleri ifade etmenin ve siyasal iktidar üzerinde denetimin etkin bir yolu, örgütlü ya da örgütsüz muhalefettir. Muhalefet, siyasî otoritenin davranışlarını tartışma ve değerlendirmeyi sosyal bir hak olarak görmeye dayanır.⁸²¹ Katılımın bir yönü yöneticilerin seçimi ise, diğer bir yönü de seçilenlerin denetimidir. Bu ikincisi olmadan yapılacak sınırlı bir katılım, iktidarın el değiştirmesini sağlamaktan öte bir işe yaramayacaktır.

Günümüzde parlamentoda iktidar partisinin yanı sıra muhalefet partilerinin ve onlara ayrılan etki alanının varlığı demokrasinin belirgin özelliği ve ölçütü olmuştur. Anayasal bir olgu olarak kurumlaşan muhalefet, çoğunlukla var olan sistemin açıkça veya

⁸¹⁹ Erdoğan, “Sivil Özgürlük Olarak...”, 33-34; Erdoğan, “Din İstismarı,...”, 34.

⁸²⁰ Erdoğan, “Sivil Özgürlük Olarak...”, 32, 33.

⁸²¹ Nevin, *Muhalefet*, 77.

üstü kapalı bir şekilde kabul edilmesi anlamını taşımaktadır. Sistem aynı kalmakta, sadece iktidar ve muhalefette bulunanlar yer değiştirmektedir. İslam siyasî zihniyetinde ise muhalefet kurumsallaşamamış, arızî bir olgu olarak kalmıştır. Sistem ve sistemin işleyişinden ziyade, liderlik ve liderin nitelikleri ve şartları üzerinde yoğunlaşmıştır. Siyasal rollerin (iktidar ve muhalefet) değişimini öngören modern siyasal teorinin aksine, rollerin dağıtımı üzerinde yoğunlaşmıştır. İlginin çoğu kere role değil de ideal tasavvura yönelik ve otoritenin de bir tarafın tekelinde oluşu nedeniyle, uygulamada muhalefet, ‘rollerin değişmesi’ni tanıma şeklinde değil de yok etmek veya kapsamak mantığından doğmuştur.⁸²² Devlet başkanı hayatta kaldığı müddetçe görevde bulunduğu muhalefet de daima muhalefet olarak kalmıştır. Buna bağlı olarak da muhalefet, yöneticide bu ideal niteliklerin kaybolması durumunda gündeme gelir. İdeal nitelikleri belirleyen İlahî kanun olduğundan, bu niteliklerin herhangi birinden ciddi anlamdaki sapmalar, Allah’a itaat sınırını aşma olarak nitelendirilmiş ve muhalefete geçmenin gerekçesini oluşturmuştur.

Zalim sultanın yanında gerçeği söylemenin en önemli cihadlardan sayılması,⁸²³ sadece özgürlük ortamında değil, despotizmin yürürlükte olduğu dönemlerde de siyasal iktidara yönelik ve ahlâkî değerlere dayanan eleştirilerin en başta gelen erdemlerden olduğuna işaret eder. Aynı zamanda eleştirilere açık bir siyaset anlayışının ve sözü edilen hakkı güvenceye alan bir sistemin gerekliliğine de vurgu vardır. Dolayısıyla İslam siyasî tecrübesinde tam bir örgütlü muhalefetin varlığına rastlamak zor olsa da, bunu bir gerekliliğe ve hatta zorunluluğa dönüştürecek temellerin var olduğu söylenebilir. Bunlar, en genel anlamda, *yöneticinin sorumluluğu*, *şûra* ve *kötülükten nehyetme* esaslarıdır. *Şûra*, özellikle siyasal sistem içerisinde kurumsallaşan bir muhalefete zemin oluştururken, *kötülüğü nehy prensibi* de siyasal alana etkin bir muhalefetle yansıyacak bir sorumluluğu ortaya koymaktadır. İslam açısından iyiliği emr, toplumsal olaylara ilişkin bireysel bir sorumluluk ve hak içerdiğinden her Müslümanın zımnen toplumun temsilcisi ve sözcüsü gibi iyiye aykırı politikalara muhalefet etme ve dava açma yetkisi vardır. Hz. Ebu Bekir’in “güzel davranırsam bana itaat edin” derken, halkın yönetim üzerindeki denetim ve fikrî muhalefet hakkını, “kötülük edersem beni doğrultunuz” sözü de fiilî muhalefet hakkını ortaya koymaktadır.⁸²⁴

⁸²² Nevin, *Muhalefet*, 48, 50.

⁸²³ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmîzî, “Fiten”, 13; İbn Mâce, “Fiten”, 20.

⁸²⁴ İbn Kuteybe, *Kitâbu’l-İmâme ve’s-Siyâse*, (nşr. Muhammed Mahmud Rafi’î), Mısır, 1322/1904, I, 28; İbn Teymiyye, *İyiliği Emretmek...*, 79.

Çok sesliliğin (çok partililiğin) varlığıyla ancak gerçeklebilecek olan ‘şûrâ’nın vacipliği,⁸²⁵ örgütlü muhalefet ve çok partililiği dinî bir gerekliliğe dönüştürmektedir. Bu da farklı görüş ve düşünceleri ortaya koyma özgürlüğü ile gerçekleşir. Şûra gerek yönetenlerin gerekse yönetilenlerin üzerine vecibe olan hukukî, dinî ve ahlâkî bir vazife olduğundan⁸²⁶ onunla bağlantılı olarak örgütlü muhalefet de, bugünkü Müslümanların salahını gerektiren bir maslahat olmasının ötesinde İslam açısından hukûkî-siyasî bir zorunluluk hüviyetini alır. Bu nedenle Batı kültüründe muhalefette, bireyin kendi geleceğini kendisinin belirlemesi temel oluştururken, İslam açısından buna bireysel sorumluluğun da ilave edilmesi gerekir.

Şûrayı Batı demokrasisinden ayıran en önemli nokta, İslamî şûranın şeriatin genel kaideleriyle sınırlandırılmış olmasıdır. İslamî şûranın bir kaidesi, bir çerçevesi varken, batı demokrasisi hürriyet için kayıt ve şart tanımaz. İslamî şûra ve hürriyet, şeriatın değişmez ilkeleriyle sınırlandırılmıştır. Bu ilkeler İlahî kanunlardır. Şeriat çerçevedir, halk bu çerçeve dahilinde otorite ve yönetimin kaynağıdır. Sözkonusu çerçeveyi, haram ve helal dairesini aşmayacak şekilde kanun koyar, uygular, geliştirir, değiştirir. Batı demokrasisinde, kurumlarında örgütlenmiş olan halk, hürriyet adına, helalî haram, haramı helal yapacak kanunlar yapabilirken İslamî hürriyet anlayışının sınırları (hudûd) vardır. Bu sınırlar ise Allah’ın haram ve helal kıldığı (*hudûdullah*) şeylerdir.⁸²⁷

Halka, hükümetin yanlış uygulamalarına karşı muhalefet hürriyetini, hatta sorumluluğunu veren İslam’a göre, toplumda anarşi ve fitne teşkil edecek düzeye varmadığı sürece, herhangi bir düşünce doğrultusunda örgütlü ya da örgütsüz muhalefete karşı şiddet kullanılamaz. Hz. Ali’nin ayaklanan Hâricîler’e karşı uygulamış olduğu, “Bizimle savaşa girişmediğiniz sürece, sizinle savaşımayacağız” şeklindeki tutumu, tarihî kaynaklara yukarıdaki sınırlar çerçevesinde, siyasî anlamdaki her türlü muhalefeti engellememe ve meşru görmenin ilk örneği olarak geçmiştir.⁸²⁸ Burada olduğu gibi, belli bir düşünce ve talep doğrultusunda eylem veya örgütlenme özgürlüğünün sınırını “zarar vermeme” ilkesi çizecektir.⁸²⁹ Bu durum, fitne (fiten) ve muhalefet kavramlarının

⁸²⁵ Bakara, 2/233; Âl-i İmrân, 3/159; Şûrâ, 42/38

⁸²⁶ Lokman Tayyib, *Modern Çağda İslam’ın Politik Sistemi*, (çev. Murat Çiftkaya), İlke yay., İstanbul 1996, 70.

⁸²⁷ Muhammed Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, Denge yay., İstanbul 1992, 208-209.

⁸²⁸ Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukunda Fert ve Devlet-İslam Anayasa Hukuku*, (çev. Cemal Arzu), İstanbul 1969, 81.

⁸²⁹ Hüseyin Hatemi, “İslâm’da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları”, *Doğu’da ve Batı’da İnsan Hakları*, Ankara 1996, 9.

birbirinden farklı olduklarını gösterir. Muhalefette, toplumun varlığını tehdit edenin reddedilmesiyle yapının sağlığa kavuşması söz konusu iken, fitne ve isyanda, toplumun vücudunda bulunan hastalığın teşhisi bir motivasyon olarak belirtilir; ama tedavi yöntemi sağlıklı olduğu için toplumsal huzurun yok olmasına neden olur.⁸³⁰

Yönetici kadroyu denetleme yollarından biri demokratik sistemin vazgeçilmezi siyasal partiler, diğeri de sivil toplum kuruluşlarıdır.⁸³¹ Birey siyasal hayata ancak örgütlenmek suretiyle katılabilir; düşünce ve çıkarlarını koruyabilir. Devlet ile halk arasındaki ilişkiyi sağlayan bu örgütlenmelere sivil toplum kuruluşları denir. Devlet ile sivil toplum iç içe geçmiş, birbirinden ayrılmayan, birbiriyle dengeli bir şekilde karışan yapılardır. Devlet ve sivil toplum ayrımı, organik değil; metodik ve hukukîdir. Bu şekilde despotizmin önüne geçilmiş olur.⁸³²

Bireylerin siyasal aygıtın denetimi dışındaki faaliyet alanını belirten sivil toplum; gönüllü, kendi kendini oluşturan, kendi desteklerine sahip, devletten özerk, özel alan ile devlet arasında aracı niteliğinde örgütlü bir sosyal yapılanma ve insan topluluklarının hiçbir güç tarafından zorlanmaksızın içinde hareket edebilecekleri alanın adıdır. Bu yapı, yasal düzen ve ortak kurallar dizisi gibi özgürlüklerin ve özerkliklerin güvencesi olan kurumsallaşmış bir temele oturur. Hem devlet iktidarını sınırlayıcı, hem de o iktidarı hukuka dayandığı sürece meşrulaştırıcı bir gücü bünyesinde taşır. Dolayısıyla, sivil toplum devletten özerk olmayı içerir ama ondan yabancılaşmayı zorunlu kılmaz. Başka bir deyişle, devlet iktidarına karşı dikkatli ama saygılıdır.⁸³³

İktidarın sınırlandırılması, bireysel ve toplumsal alana müdahalesinin en alt düzeye çekilmesi, temel hak ve özgürlüklerin genişletilmesi demektir. Bunun için sivil toplum yapısının geliştirilmesi, halkın hem bireysel hem de toplumsal planda yönetimi denetlemesi son derece önemlidir. Sivil toplum kurumları, ilk olarak devlet otoritesinin sınırlandırılması ve denetlenmesi, ikinci olarak da her şahsın başkalarına dönük şiddet ve zarar amacı taşımayan toplanma, dernek kurma ve derneğe katılma özgürlüğüne sahip olması bakımından önem taşımaktadır. Devlet büyüdükçe sivil toplum daralmakta, sivil toplum geliştikçe devlet daralmakta ve dolayısıyla özgürlükler artmaktadır. Her ne kadar

⁸³⁰ Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde “Sivil İtaatsizlik” Kavramı*, Kaknüs yay., İstanbul 2001, 57.

⁸³¹ el-Halidî, *Kavâidu Nizâmi'l-Hukm*, 203.

⁸³² Gülgün Erdoğan Tosun, *Demokratikleşme Perspektifinden Devlet-Sivil Toplum İlişkisi*, Alfa yay., İstanbul 2001, 57; Mevlüt Uyanık, ... “Sivil İtaatsizlik” Kavramı, 26, 27, 57.

⁸³³ Ali Yaşar Sarıbay, *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil Toplum*, Alfa yay., İstanbul 2000, 58-59.

görünüşte böyle bir zıtlık bulunsa da aslında sivil toplum kuruluşlarıyla devletin birbirini tamamlar şekilde bir arada bulunması gerekir. Bir tarafta devlet, toplumda siyasî ve hukukî kurum ve kurallarıyla sivil alandaki karmaşayı önlerken, diğer taraftan sivil toplum da devletin sınırsız otorite kullanımını dengeleyerek⁸³⁴ despotluğa dönüşmesini önlemekte ve toplumsal alanın tümünü kendi tekeline almasına engel oluşturmaktadır. Bu ikili ilişki İslam'ın “iyiliği emr ve kötülükten men etme” prensibinin devletten halka ve halktan devlete yönelik çift yönlü gerekliliğinin somut bir dışa vurumudur. Devletin halkın menfaatine olana yönelip, zararına olandan kaçınması ve onu yok etmesi, bu prensip doğrultusunda bir görev iken, devletin bu görevlerini yerine getirirken hak ve özgürlüklere riayet sınırları içerisinde kalmasını temin etmek amacıyla sivil toplum kuruluşlarının devleti denetlemesi ve kontrolör görevini görmesi aynı prensibin halktan devlete yönelik olan kısmının ifadesidir.

Devletin faaliyet alanından ayrı olarak bireylerin yerine getireceği denetim rolünü de kapsayan iyiliği emir kuralı, sivil toplumun varlığını bir gerekliliğe dönüştürmektedir. Sosyal ahlâkın yükselmesine de hizmet edecek olan bu kural, gerek birey-devlet arası dikey ilişkide, gerekse bireyler arası yatay ilişkilerde canlı ve dinamik bir biçimde işlev görecektir. Şûra ve iyiliği emretme prensipleri bireysel ve toplumsal sorumluluktan hareket ederek, insanların kendi geleceklerini belirlemede söz sahibi olmalarını sağlar.

Sosyal meselelere katılım ve problemlerin çözümünde sivil toplum örgütleri, olumlu katkı ve denetimleriyle büyük bir rol üstlenmektedir. Bu şekilde iyiliği emretme, kötülükten men etme gayesine motive olmuş sivil toplum örgütleri, hem çeşitli suistimallere karşı yönetimi kontrol edecek harici bir mekanizma sağlar, hem de toplumda bozulmaları giderici bir fonksiyon gerçekleştirir. Kur'an'ın iyiliği emr, iyilikte yarış ve iyilikte yardımlaşma noktasındaki teşvikleri⁸³⁵ hayırseverliğin gelişmesi ve bugün sosyal devletin faaliyet alanındaki pek çok işlevi gören sivil kurumların oluşmasına neden olmuştur. Kur'an'da sorumluluğun tek tek bireylere ve bu bireylerin oluşturduğu topluma yüklenmesi bu tür örgütlenme ve kuruluşların varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu yönüyle İslam, Batı'da bireysel gaye ve arayışların aynı yerde buluşmasından hareket eden sivil toplum fikrinden ayrılır. Ortak sorumluluğun bireysel özgürlüğün daraldığı yerde öne

⁸³⁴ Aytekin Yılmaz, “Sivil Toplum, Demokrasi ve Türkiye”, *Yeni Türkiye Dergisi -Sivil Toplum Özel Sayısı-*, sayı:18, Kasım-Aralık 1997, 90.

⁸³⁵ Bakara, 2/148; Mâide, 5/48; Mü'minûn, 23/61; Fâtır, 35/32.

çıkıldığı Batı’da sivil toplum, bireyi devletin vesayetinden kurtarma arayışını belirtirken⁸³⁶ İslam’da ortak sorumluluk fikri, bireyi doğrudan toplumsal bir birim yapar ve sivil toplum, bireysel sorumluluğun kamusal alana taşınma yolu olur. Dolayısıyla, devletin faaliyetini toplumun maslahat ve değerleriyle, özellikle çoğulcu yapının gerekleriyle uyumlu hale getirmenin araçlarını sağladığı bir anlam çerçevesinde sivil toplum, İslamî bir gerekliliğe dönüşür. O, bir yandan kişinin, devletin haksız uygulamalarına karşı muhalefet ve uyarı özgürlüğünü ifade ederken, diğer yandan topluma karşı yüklenilmesi gereken bir sorumluluk ve göreve işaret eder.

İslam, sorumluluk bilinciyle toplumsal meseleler üzerinde düşünmeye sevk eden en yüksek düzeyde kamu vicdanına sahip bir toplum meydana getirmeyi amaçlar ve sivil toplum tam da bu hedefi gerçekleştirmeye yönelik bir örgütlenmeyi ifade eder. Kamusal yanlısın toplumsal reflekslerle sınırlandığı bir sosyal yapıya işaret eden sivil toplumun önemli teorik alt yapısını oluşturan ilkelere biri de “şûra”dır. Şûra ilkesi, siyasal hak ve özgürlüklerin, eşitliğin tam bir hürriyet ortamında görüş açıklama ve öneride bulunma hakkının gerçekleşme yollarından biridir.⁸³⁷ Siyasî hürriyetler için şûranın rolü iki şekilde kendini gösterir: Birincisi, mevcut otorite üzerinde denetimdir. İkincisi ise, ümmetin çoğunluğu otoriteyi değiştirmenin durumu düzeltereği görüşüne vardığı zaman, otoritenin, yönetimin değişmesidir.⁸³⁸ Şûra ilkesi, düşünce özgürlüğünün en temel dinamiğini oluşturur; düşünce özgürlüğü olmadan danışma (şûra) olamayacağı gibi, sağlıklı bir şûra kararının çıkması için de düşünce özgürlüğü şarttır. Aykırı düşünceleri ifade edebilme imkanı, aynı zamanda bir sistemin, rejimin güvenlik sigortası görevini görür. Düşünce özgürlüğü ve bunun ifade yollarından biri olan şûra sayesinde toplumsal sentezlere ulaşılabilir, toplumdaki değişik sorunlara daha iyi ve rasyonel çözümler bulunabilir. Hem fikrî hem amelî diktalara izin vermeyen yönüyle, yöneticileri eleştirme ve onlara yol gösterme noktasında etkin bir rol üstlenir. Bu şekildeki bir toplum, hukuka aykırı hareket eden kamu otoritesine göz yummaz. Bunu gerçekleştiremeyen toplumlar, ufak bir kıvılcımın fitilini ateşleyeceği sosyal patlamalara karşı kendini hazırlaması gerekir. Şayet patlama gerçekleşmese de, devamlı istikrarsızlık ve çalkantılar hakim olur.

Devlet kurumlarının yurttaşların yaşamını koruma, koordine etme ve düzenleme işlevleri yeniden biçimlendirilerek, sivil topluma karşı daha sorumlu bir hale getirilmelidir.

⁸³⁶ Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara 1998, 216.

⁸³⁷ Salih Huseyin Sümi’, *Ezmetü’l-Hurriyyeti’s-Siyâsiyye fi’l-Vatani’l-‘Arabî*, Kahire 1409/1988, 250.

⁸³⁸ Sümi’, *Ezmetü’l-Hurriyye*, 300.

Bu sayede, hem sivil toplumun kendi elleriyle kendilerini özgürleştirme girişimlerinin hem de devletin ifrata kaçan düzenlemelerinin önü alınacak ve böylece sivil toplum ve devlet bir diğ erinin demokratikleş me koş ulu haline gelecektir. Sivil toplum kuruluş larının güç leri, siyasal temsilcilerini denetim altında tutmak için arttırılmalıdır. Özerk kamusal alanlardan oluş an, güvenli ve bağımsız bir sivil toplum olmaksızın, “özgürlük ve eş itlik”, “katılımcı planlama” ve “toplulukların kendi kararlarını kendileri almaları” gibi hedefler iç i boş sloganlar olmaktan ö teye gidemeyecektir.⁸³⁹

c. Siyasal Otoriteye Karşı Yaptırım: İtaatsizlik ve Direnme Hakkı

İnsan hak ve hürriyetlerinin korunması ve gerçek anlamda yerleşebilmesi için siyasal iktidarın sınırlandırılması kadar, yetki aşımı ve görevi kötüye kullanma durumunda takip edilecek metod ve uygulanacak yaptırımlar da önemli bir problem alanı olarak karşımızda durmaktadır. Devlet kurumlarının yasal olan muhalefet ve sivil toplum örgütleriyle denetlenmesi ve kontrol edilmesinin yeterli olmadığı durumlarda, yasal sınırların dışında birtakım uygulamalara geçilip geçilmeyeceğı ve bunun İslam’ın insan özgürlüğüne vurguda bulunan temel ilkeleri dikkate alındığında, ne derece meşru olduğı da çözülmeyi bekleyen bir sorundur. Modern hukuk bu gibi durumlarda, yani devlet başkanı ve hükümetin despotik uygulamalarda bulunarak ve sınırsız iktidar kullanarak açık hukuk ihlalinde bulunması durumunda, *yasal olmamakla* birlikte *meşrû sayılabilecek* birtakım yöntemlerin sosyal ve siyasal bir hak olarak kullanılabileceğini kabul etmiştir. “Yasallık” ve “meşrûluk” arasında ciddî bir anlam krizinin yaş andığı ve paradoksal bir hal olarak nitelendirildiğı tartışmalara konu olan bu yöntemler; “sivil itaatsizlik” ve “direnme hakkı” olarak belirlenmiştir.

1) Sivil İtaatsizlik (Pasif Direniş)

Sivil itaatsizlik, haksız bir yasa ya da hükümet politikasına karşı ahlâkî bir saikle gerçekleştirilen, kamu vicdanına çağrı niteliğinde açık ve şiddet içermeyen yasa ihlalidir. *Pasif muhalefet* olarak da isimlendirilen *sivil itaatsizlik*, içinde yaşanan sistemi meşru kabul etmekle beraber yapılan haksız ve adaletsiz uygulamalara karşı yasal imkanların (siyasal partilerle muhalefet, sivil organizasyonlar...vs.) tükendiğı noktada şiddete başvurmadan vicdanî bir şekilde ortaya konulan yani, siyasî ve ahlâkî motivasyonu olan; ama bununla birlikte sistemin yasalarına aykırı olan ve düşünülerek bir plan dairesinde

⁸³⁹ John Keane, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, (çev. Necmi Erdoğan), Ayrıntı yay., İstanbul 1994, 36-37.

gerçekleştirilen hareket” diye tanımlanabilir.⁸⁴⁰ Her sivil itaatsizlik, dolaylı ya da dolaysız, düşünce, fikir açıklaması olması nedeniyle, bir tür düşünce ve ifade özgürlüğü olarak görülebilir.⁸⁴¹ Aralarındaki fark, düşünce hürriyeti temel bir hak olarak yasal görülürken, sivil itaatsizliğin, yasaya aykırı bir hak ve hürriyet savunusu olarak nitelendirilmesidir. Sivil itaatsizliğin özelliklerini şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

a) *Ahlâkî bilinçle gerçekleştirilen yasa ihlali olması*: Sivil itaatsizlikte kamu vicdanı harekete geçirilmek istendiğinden, ahlâkî bir motivasyona sahip bilinçli bir yasa ihlali olması gerekmektedir. Sivil itaatsizlik, yasal bir hakkın kullanımının dışında “yasaya aykırı” biçimde gerçekleşen bir eylemdir. Ancak yasadışı eyleme geçmek ilke olarak yasadışı örgütlenmeyi ya da eylemi savunmak anlamına gelmez. Bu yola ancak sonuç getirecek yasal yollar denenip tüketildikten sonra başvurulur. Sivil itaatsizlik, var olan anayasal düzenin temel ilkelerine ya da toplumsal sözleşmeye esastan bir itirazda bulunmanın aksine, bu ilkelerin çiğnenmesinden duyduğu kaygıyı dile getirmek için başvuru bir yoldur. Bu yönüyle *yasadışı fakat meşru bir eylemdir*.⁸⁴² Yasadışı olmasına rağmen hukuk teorileri, kanunlara ve idarenin uygulamalarına yönelik şiddet dışı bu çeşit bir karşı koyuşu uygun görürler. Bu uygun görmenin temelinde, kanunlara itaat etmenin mutlak değil de göreceli olması ve muhtemel yanlışların giderilme olasılığının her zaman için sözkonusu olabileceğinin göz önünde tutulması yatar. Hukuk düzeninin bozulma tehlikesi de böylece kontrol altında tutulabilir.⁸⁴³ Buna rağmen, meşru olma özelliğini bir tarafa atarak sivil itaatsizliği adi bir suçmuş gibi takibe alan devlet, otoriter legalizmin sathı mailine düşmekten kurtulamaz.⁸⁴⁴

b) *Şiddetin reddedilmesi*: Sivil itaatsizlik eyleminde ifadesini bulan ihlal sembolik özellikte olduğundan protestonun barışçı (şiddet içermeyen) araçlarla sınırlanması gerekir.⁸⁴⁵ Protesto, şiddetin diliyle değil de, barışın diliyle yapılmalıdır.⁸⁴⁶ Sivil itaatsizlik, genelde düşmanlıkları derinleştirmenin değil, düşmanlığı gidermenin, karşıtını yok etmenin değil, ikna etmenin bir yöntemi olarak düşünüldüğü için, şiddet kullanmak onun

⁸⁴⁰ Mevlüt Uyanık, ...“*Sivil İtaatsizlik*” Kavramı, 57.

⁸⁴¹ Hayrettin Ökçesiz, “Düşünce Özgürlüğünün Sivil İtaatsizlik Alanları”, *YTD*, say. 25, Ankara 1999, 284.

⁸⁴² Yakup Coşar, “Önsöz: Sivil İtaatsizlik”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı yay., İstanbul 2001, 10; Hans Saner, “Demokasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine”, *Kamu Vicdanına Çağrı ...*, 167; Uyanık, ...*Sivil İtaatsizlik*, 58.

⁸⁴³ Uyanık, ...“*Sivil İtaatsizlik*”, 59-60.

⁸⁴⁴ Jürgen Habermas, “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denektaş. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”, *Kamu Vicdanına Çağrı ...*, 139.

⁸⁴⁵ Habermas, “Sivil İtaatsizlik...”, *Kamu Vicdanına Çağrı ...*, 124

⁸⁴⁶ Uyanık, ...*Sivil İtaatsizlik*, 58.

hedefleriyle uyuşmaz. İnsanların özgürlüklerini sınırlamaya yönelik yaralayıcı ve incitici şiddet eylemleri, eylemin sivil itaatsizlik özelliğinin belirsizleşmesine yol açar. Sivil itaatsizlik, genelde düşmanlıkları derinleştirmenin değil, düşmanlığı gidermenin, karşıtını yok etmenin değil, ikna etmenin bir yöntemi olarak düşünüldüğü için, şiddet kullanmak onun hedefleriyle uyuşmaz. Demokrasi ise kendi olgunluğunu, bu çağrılara kulak vererek, karşı çıkılan konuda bir konsensus oluşmuşsa, sözkonusu uygulamayı ya da yasayı değiştirerek ispatlayacaktır.⁸⁴⁷

c) *Ortak adalet anlayışına, kamu vicdanına yönelik bir çağrı olması*: Çoğunluğa yapılan bu çağrı, toplumda kamusal (ortak) bir adalet anlayışının varlığını temel alır. Kendisine ortak adalet anlayışını/kamu vicdanını temel alan sivil itaatsizlik edimi bireysel çıkarlar ya da toplumun diğer üyelerinin haklarının gaspına yol açacak çıkarlarıyla gerekçelendirilemez. Örneğin dini özgürlükleri ihlal edilen bir mezhebin ya da dinî grubun haklarını savunmak için sivil itaatsizliğe başvurmak mümkün iken, dinî inançları ya da dinî kuralları toplumun geneli için geçerli kurallar haline getirmek amacıyla böyle bir yola başvurulamaz.⁸⁴⁸ Militanın eylemi de kendi ölçülerine göre vicdanidir; ancak onun çoğunluğun adalet duygusuna başvurmak gibi bir amacı yoktur. O, organize yıkıcı eylemler ve farklı direniş yöntemleriyle hâkim adalet anlayışına saldırmaya çalışır.⁸⁴⁹

d) *Alenî ve kamuya açık olma*: Kamu vicdanının harekete geçebilmesi ve devletin yetkili mercileri tarafından kuşku uyandırmamak ve onların da vicdanlarında adalet ve insaf duygularının oluşması için zorunlu bir şart, samimiyetin ise kesin bir ifadesidir.⁸⁵⁰

e) *Ciddî haksızlıklara karşı olması ve çifte standart uygulamaması*: Sivil itaatsizliğe, yasal yollarla sonuç alınamayan her durumda değil, ancak ciddi haksızlıklara, daha ötesi diğer haksızlıkların bertaraf edilmesinin önünde engel teşkil eden haksızlıklara karşı başvurulur. Haksızlığa, onun kime ve kim tarafından yapıldığına bakmaksızın karşı çıkılır, çifte standar uygulanmaz. Eylemin ciddi haksızlıklara karşı olması, onun aynı zamanda ölçülü, amaca uygun ve karşı çıkılan haksızlıkla makul bir ilişki içerisinde olmasını gerektirir.⁸⁵¹

⁸⁴⁷ Rawls, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı”, *Kamu Vicdanına Çağrı* ...,59, 64; Hans Saner, “Demokasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine”, 167-168; Coşar, “Önsöz: Sivil İtaatsizlik”, 12.

⁸⁴⁸ Coşar, “Önsöz: Sivil İtaatsizlik”, 12-13.

⁸⁴⁹ Rawls, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı...”, 61; Uyanık, ...*Sivil İtaatsizlik*, 59.

⁸⁵⁰ Doğan Özlem, “Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm”, *Yeni Türkiye Dergisi*, sayı: 25, Ankara 1999, 273; Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ankara 1999, 110; Rawls, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı...”, 60.

⁸⁵¹ Coşar, “...Sivil İtaatsizlik”, 14-15.

f) *Yasa ihlalinin sonucuna katlanma*: Sivil itaatsizlikte, meşru olmayan pozitif hukuk normuna itaatsizlik, ama aynı zamanda o yasanın yaptırımına yani hukukî ve siyasî sonuçlarına katlanma durumu sözkonusudur. Militan, yasa ihlalinin hukukî sonuçlarını üstlenmeye hazır olmadığı için cezadan kurtulmaya çalışır; çünkü böyle bir şey sadece güvenmediği güçlerin eline düşmek değil, aynı zamanda reddettiği anayasayı tanımak anlamına gelebilecektir. Bu anlamda militan eylem, anayasaya sadakatin sınırları içinde değildir ve meşru düzene daha temelden bir karşı çıkışın ifadesidir.⁸⁵² Oysaki sivil itaatsizlikte her ne kadar yasa ihlal edilmiş olsa da bu, yasaya bağlılık, eylemin aleniliği, barışçı niteliği ve eylemlerin yasal sonuçlarını üstlenmeye hazır olma sınırları içerisinde gerçekleşir.⁸⁵³ Rawls'ın, yasayı ihlal eden bireyin demokrasiye sadakatinden dolayı kefarete ödemeye, verilen cezayı üstlenmeye, yani yaptığı eylemden dolayı aynı zamanda pişmanlık duymaya yükümlü olması yolundaki görüşlerini aşırı abartılı bularak, bunun “demokrasi sofuluğu”ndan başka bir şey olmadığını söyleyenler, bunda kısmen haklıdır. Zira, bu görüş sahiplerine göre de insan, kabul edilemez diye algıladığı bir şeyi, utanmadan ve pişmanlık duymadan reddetmeyi de bilmelidir. “Böyle bir durumda ceza, ödenen bir kefarete değil, kaçınmadığımız, ama bu nedenle olumlamak zorunda da olmadığımız, öç alan bir hukukun zaferidir.”⁸⁵⁴

Adil bir sistemde muhalefeti meşru bir hak olarak tanıyan İslam, zulme karşı muhalefeti ise, bir zorunluluk ve görev olarak kabul eder.⁸⁵⁵ Kur'an, haksızlık etmemesi konusunda insanı uyardığı gibi, başkalarının haklarını ihlal edenlere destek olmaması, hukuka aykırı yasa ve politikalara uymaması için de uyarır ve bunu bir görev olarak insanın önüne koyar. “*Yeryüzünde ıslaha çalışmayıp fesat çıkaran haddi aşmışların emrine itaat etmeyin.*”⁸⁵⁶ Kur'an'ın bu direktifi, devletin meşruiyet zemini ve varlık sebebini kaybettiği durumlarda itaatsizlik ve direnme hakkını göstermektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen “Yaratıcıya isyanda yaratılana itaat yoktur”⁸⁵⁷ ve “İtaat maruftadır”⁸⁵⁸ sözleri, ezeli prensibe açıkça aykırı olan bir emre itaat edilmemesi gerektiğini gösterir. Kur'an bir başka ayetle de, zulüm ve haksızlık ederek idaresi altındakileri ezen bir lidere uymayı

⁸⁵² Rawls, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı...”, 61.

⁸⁵³ Rawls, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı...”, 59.

⁸⁵⁴ Saner, “Demokasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine”, *Kamu Vicdanına Çağrı ...*, 168.

⁸⁵⁵ Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, 86.

⁸⁵⁶ Şu'arâ, 26/151-152.

⁸⁵⁷ Buhârî, “Ahkâm”, 41; Müslim, “İmare”, 39.

⁸⁵⁸ Buhârî, “Megazî”, 59; “Ahkâm”, 4; Müslim, “İmare”, 40; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 96; Nesâî, “Bey'at”, 34.

yoldan çıkma olarak niteler: “*Firavun kavmini küçük düşürdü (fe’stehafe). Onlar da kendisine itaat ettiler. Çünkü onlar yoldan çıkmış (fâsik) bir toplum idi.*”⁸⁵⁹

İslam’da siyasal iktidarın iradesine uyma ilahî direktiflere; hukukî norm ve prosedüre uygun olma şartına bağlı ve kamu yararına dönüktür.⁸⁶⁰ İtaat, yöneticilerin mülkü ve zatına bağlı olmayıp, belli bir amaca yönelik olduğundan sivil itaatsizlik, İslam açısından dinî-ahlâkî bir değere sahiptir. Sivil itaatsizlik, “kamu vicdanına çağrı” olma yönüyle, *iyiliği emir ve kötülükten yasaklama* ilkesinin bazı durumlarda etkin bir pratiğine dönüşmektedir. Kötülükten nehyetme, ifade özgürlüğü ve gösteri gibi temel hakların kullanılması yoluyla olabildiği gibi, bu hakların devlet tarafından tanınmadığı durumlarda da bir yasa ihlali yani sivil itaatsizlik şeklinde olur. İslamda meşruluğu belirleyen yasamanın kendisi olmadığından, konulan bir yasanın ya da yasa yerine geçen politikanın gayrı meşru olabileceği kabul edilir. Meşru olmayan bir duruma ya da yasallaşmış bir haksızlığa karşı konulması “iyiliği emr” prensibinin bir gereğidir: “*Bir haksızlığa uğradıkları zaman yardımlaşırlar.*”⁸⁶¹ Ancak bu karşı koyuş, ‘zararla mukabelenin reddedilmesi’ prensibine uygun olarak, daha farklı ve büyük zararlara yol açmayan şiddet dışı bir yöntemle olmalıdır ki, bunun adı sivil itaatsizliktir. Önerilen, vicdanî bir tepkinin ötesinde fiilen karşı çıkıştır. Zalim bir yöneticiye karşı gerçeği söylemenin⁸⁶² bir sorumluluk olarak ümmetin üzerine yüklenmesi, vicdanî bir tepkinin ötesinde fiilî karşı koyuşun gerekliliğini ifade eder.

Her ne kadar tek kişilik karşı çıkışların sivil itaatsizlik kapsamı dışında değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar varsa da, diğer özellikleri barındırması yönüyle Ebu Hanife gibi, toplulukları peşinden sürükleyen karizmatik kişiliklerin, haksız uygulamalarla şöhret bulmuş idarecilerin kamu görevi tekliflerini reddetmeleri de bir sivil itaatsizlik örneği olarak değerlendirilebilir.⁸⁶³ Karşılaşacağı sert müdahalelere rağmen Ahmet b. Hanbel’in Me’mun tarafından dayatılan Halku’l-Kur’an meselesindeki çıkışı da

⁸⁵⁹ Zuhurf, 43/ 54.

⁸⁶⁰ el-Mübarek, *Nizâmu’l-İslâm*, 49.

⁸⁶¹ Şûrâ, 42/39.

⁸⁶² Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 13; İbn Mâce, “Fiten”, 20.

⁸⁶³ Emevîler döneminde II. Mervan’ın valisi İbn Hubeyre, Irak fakihlerini toplayıp, Emevî idaresinden görev almalarını isteyerek, devlete karşı bağlılıklarını öğrenmek istemiş. Ebu Hanife bu teklifi kesin bir dille reddettiği için hapse atılmış ve işkence görmüştür. O, maruz kaldığı işkenceye ve araçların ısrarlı ricalarına karşı tavrını sürdürmüştür. Abbasîler döneminde de Sultan Mansur’un kadılık teklifini reddettiği için hapsedilmiş ve işkence görmüştür. Bkz. Muhammed Zehra, *İslam’da Fikhî Mezhepler Tarihi*, (çev. Abdülkadir Şener), İstanbul ty., 231, 235-236.

aynı kapsamda yer alır.⁸⁶⁴ Bazı kaynaklar, Hasan Basri'nin Abdülmelik b. Mervan'a yazmış olduğu mektubun⁸⁶⁵ da içerik bakımından bir sivil itaatsizlik örneği taşıdığını ifade eder.

Sivil itaatsizlik, baskıcı toplumlardan ziyade demokratik ilişkilerin var olduğu, temel hak ve hürriyetlerin kanıksandığı, baskı yollarına sapmakla beraber, hiç değilse asgarî bir düşünce ve hareket serbestliğine yer veren, insan kişiliğine ve onuruna en azından değer tanıyan ve dünya kamuoyunun tepkileri karşısında az çok duyarlılık gösteren rejimlerde uygulanma imkanlarına sahip olabilir.⁸⁶⁶ Yoksa bütün bu ölçüleri toptan reddeden, en küçük bir itiraz sesini ve muhalefet belirtisini daha başlangıcında boğan katı totaliter rejimlerde pasif direnme yöntemlerinin etki sağlaması bir yana, uygulama alanına konulabilmesi dahi kolayca düşünülemez.⁸⁶⁷ Bu tür rejimlerde toplumdaki ancak, hadislerde “kalben buğz etmek” şeklinde karşılığını bulan, baskıyı içten onaylamamaları, caniyane uygulamalara katılmayarak kötülüğün ortağı olmamaları ve bu anlamda kamusal alandan çekilmeleri yolunda genel bir sorumluluk beklenir. Kısacası totaliter rejimlerde sivil itaatsizlik eylemlerinin koşulları yoktur. Direnme sorumluluğu, kötülüğe ortak olmamakla sınırlıdır. Kötülüğe ortak olmaktan, çarkın dışı olmaktan kaçınma yolundaki bireysel itaatsizlik ise kamuya yönelik açık bir çağrı, aleni bir girişim şeklinde nitelenen sivil itaatsizlik olarak tanımlanamaz.⁸⁶⁸

Hangi ad altında olursa olsun baskıcı, temel hak ve hürriyetleri kısıtlayan bütün yönetim biçimlerine karşı çıkan İslam, sivil itaatsizliği meşru görmekle birlikte, insanların hak ve hürriyetlerini koruyacak şekilde yasallaşması taraftarıdır. Ancak sivil itaatsizlik eyleminde sözkonusu “yasanın yaptırımına razı olmak” gibi bir teorik çerçeve buna imkan vermez. Ceza gören ya da ceza tehdidi altında yapılan bir eylemin, ne yasal ne de anayasal olamayacağı açıktır. İslam açısından ise, ‘ma’rûf olmayan emre itaat etmeme prensibi’, bunun cezasına razı olmakla pek uyumlu değildir. Kur’an açısından bir haksızlığı kaldırmaya yönelik girişim, kendisi bir haksızlık sınırına varmadıkça, ceza konusu olamaz: *“Zulme uğradıktan sonra, kendini savunup hakkını alan kimseye (ceza vermek için) bir yol yoktur. Ceza yolu ancak, insanlara zulmedenler ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenler içindir...”*⁸⁶⁹ Burada ölçüt, emir meşru olmadıkça, itaatsizliğe biçilen cezanın da

⁸⁶⁴ H. K. Kadî, *İnsan Hakları*, 82.

⁸⁶⁵ Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, “Hasan Basri’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan’ a Mektubu”, *AÜİFD*, II-IV, Ankara 1954, 75-84.

⁸⁶⁶ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 315; Coşar, “...Sivil İtaatsizlik”, 21.

⁸⁶⁷ Kapani, a.y.

⁸⁶⁸ Coşar, “...Sivil İtaatsizlik”, 21, 22.

⁸⁶⁹ Şûrâ, 42/41-42.

meşru olamayacağıdır. Zira itaatsizlik meşruysa, yasa ve dolayısıyla ona biçilen ceza meşru değildir; şayet yasa meşru ise, itaatsizlik meşru olamayacak ve dolayısıyla cezaî yaptırımını hak edecektir.

Sivil itaatsizliğin kendinden bekleneni vermediği ve hatta bir imkan olarak gün yüzüne çıkmasına dahi izin verilmediği bu tür totaliter düzenlerde, halkın göstereceği en ufak bir reaksiyon kamu vicdanında yansımaları dahi bulmadan şiddetle bastırılarak bir gözdağı konusuna dönüşecektir. Demokratik yöntemlerin tıkanma noktasına vardığı bu tür durumlarda yönetici grup tamamen meşruiyetini kaybeder. İslam siyasî tecrübesinde bu tür baskı yönetimlerine sıklıkla rastlanması, hukukla çatışan siyasî karar ve uygulamalar karşısında itaatsizlik teorik olarak kabul edilmekle birlikte asıl ilginin, direnme ve zor yoluyla devlet başkanını azletme konusuna verilmesine yol açmıştır. Temel hak ve hürriyetlerden olan din hürriyetinin ciddi anlamda darbe alması, kişinin anlam bütünlüğünün dağılması anlamına geleceğinden, bu hürriyeti koruma adına son çare olarak kullanılabilecek bir başka imkan “direnme hürriyeti”dir.

2) Direnme Hakkı

Sivil itaatsizlik, meşru yönetimin meşru olmayan tekil uygulamalarına karşı yapılacak bir girişim iken, direnme hürriyeti, “meşruiyetini kaybetmiş” siyasal iktidarın yönetimde kalmakta ya da belli bir politikayı sürdürmekteki ısrarcılığına karşı girişilecek direniştir. Bu direniş pasif ve şiddet dışı olabileceği gibi, güç ve zor kullanımına varan bir hareketi de kapsar. İnsan Hakları Evrensel Bildirisi’ni hazırlayanlar, zulme karşı direnmeyi diğer insan hakları arasında belirli bir hak olarak saymaktan kaçınmışlar, fakat öte yandan başka çıkar yol kalmadığı zaman buna son çare olarak başvurulabileceğini de dolaylı yünden kabul etmişlerdir.⁸⁷⁰

Çağdaş doktrin direnme hakkını hukuk çerçevesi içinde belirli ve meşru bir hak olarak görmekte birlikte direnme hakkının sadece ‘prensip’ olarak kabulü pek bir anlam ifade etmemektedir. Uygulamada görüldüğü gibi, anayasasında direnme prensibine yer veren devlet, ceza kanununa koyduğu hükümlerle, yerleşmiş siyasal düzeni zor kullanarak değiştirme girişimlerini ağır ceza tehdidiyle yasaklamayı ihmal etmemiştir. Öte yandan, kendilerini yeterli ve haklı bulan gruplar da harekete geçmek için direnme hakkının anayasada bulunup bulunmadığına bakmayacaktır. Dolayısıyla, baskıya karşı direnmenin

⁸⁷⁰ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 308.

anayasa maddeleri arasında belirli bir temel hak olarak yer alması pratik bir yarar sağlamamaktadır.⁸⁷¹

Kur'an ve sünnette ulu'l-emre itaatin ölçüsü, İslam'ın bildirdiği temel ilkeler yani Allah'ın emrettiği konular noktasındadır. Allah'ın emrettiklerine aykırı uygulamalarda yöneticiye itaat edilemeyeceği kesin bir hükme bağlanmıştır.⁸⁷² Hadislerde devlet başkanına itaatin ölçüsü masiyet olmamakla sınırlandırılmış,⁸⁷³ mutlak yasama yetkisi Allah'tan başka kimseye tanınmamış, yöneticilerin sadece şer'î hükümlerin tenfizine ve genel teşrî prensipler doğrultusunda ümmetin ihtiyaç duyduğu konularda düzenlemelere yönelik kanunlaştırmada bulunabilecekleri kabul edilmiştir.⁸⁷⁴ Şayet yönetici (halife), yönetsel uygulamalarında şeriatın temellerinden uzaklaşır, yetkisini aşar ve kötüye kullanırsa; malların gasbına, hak ve hürriyetlerin ihlaline göz yumar, bu ihlallerin (hadde tecavüz) gerçekleşmesi durumunda, gerekli kanunî cezaları uygulamazsa adalet sıfatı kalkacağından fasık olur ve halifeliği otomatikman düşer.⁸⁷⁵ Şurâya başvurmadan toplumu bağlayan kararlar aldığı ve istibdatta bulunduğu durumlar da buna dahildir. İmam Şafî'ye göre ise, fasık ve günahkar kimsenin yargı yetkisi olamayacağı gibi başkadı olan devlet başkanının da imameti geçersizdir ve azledilmesi gerekir.⁸⁷⁶ Şafîîler'in zalim yöneticinin halk tarafından azledilmemiş olsa bile kendiliğinden azledilmiş olacağına dair görüşü, sözleşmenin feshini gerektiren şartlar oluştuğunda hilafet sözleşmesinin kanun hükmüyle fesholacağı şeklindeki genel kaideyi teyid etmektedir. Zira yönetim (hilafet), yönetici ve toplum arasında karşılıklı sözleşme niteliğinin açık bir teyididir.⁸⁷⁷

'Hukukun üstünlüğü' ilkesi, yöneticilerin hukuk kurallarının dışına çıkmasını engellediği gibi, topluma bu noktada yönetimi murakabe hakkı da vermektedir. Yönetim sahip olması ve yerine getirmesi gereken koşullardan birini yitirirse, toplumun onu doğrultma ve görevden azletme hakkı vardır.⁸⁷⁸ Hukuka aykırı politika izleyen yöneticinin azledilebileceği veya azledilmesi gerektiği yolundaki görüşlerin başvurduğu dayanaklardan biri, hak ve hürriyetleri gasbedecek zalimlere asla intikal etmemesi gereken hükümetin

⁸⁷¹ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 310, 312.

⁸⁷² Abdülkadir Udeh, *İslam ve Siyasî Durumumuz*, Pınar yay., İstanbul 1984, 240.

⁸⁷³ Müslim, "İmare", 39; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87; Nesâî, "Bey'at", 34; İbn Mâce, "Cihâd", 40.

⁸⁷⁴ Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâî*, I, 232; Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1984, 96, 106.

⁸⁷⁵ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, (Arpçaya çev. Nâdiye Abdürrezzâk Ahmed), Kahire 1989, 246; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 55; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 478; Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, (çev. İbrahim Akbaba), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988, 47.

⁸⁷⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sümmet Akaidi (Usûlü'd-Dîn)*, (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988, 273-274; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 186.

⁸⁷⁷ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe*, 247.

⁸⁷⁸ Rayyis, *en-Nazariyyât*, 297.

mukaddes bir *emanet* olması,⁸⁷⁹ bir diğeri de siyasal iktidarın kaynağının belli şartlar çerçevesinde *toplumla yaptığı sözleşme*dir. Sözleşme yapma hakkına sahip taraflar, sebepleri oluştuğunda sözleşmeyi feshetme hakkına da sahip olacaklardır.⁸⁸⁰ Yönetici gruba Müslüman cemaatin desteği olmaksızın itaat sözkonusu olamaz. Zira onları seçenler de onlara biat edenler de halktır. Yöneticiye itaat, bir nevi, halka itaate ve onların sözbirliği etmelerine bağlıdır. Otorite cemaat olmaksızın var olamayacağına göre, cemaat otoritenin kaynağıdır.⁸⁸¹ Buna göre yöneticiyi seçme ve azletme yetkisi halka aittir. Yönetici de, kullanacağı yönetsel yetkiye ancak toplumun iradeye ve rızaya dayalı *biatiyle* sahiptir. Biat, toplumun bütün haklarını ve yetkilerini tamamıyla yönetime devretmesi anlamına gelmez; toplumun yöneticiyi eleştirme, eksiklerin ve yanlışlıkların giderilmesini talep etme, yetki aşımı ve sınırsız iktidar kullanımını önlemeye çalışma ve bu doğrultuda yönetime karşı tenkit, direnme ve güce başvurma hakkına sahiptir. Hukuk ve adaletten ayrılan devlet başkanını azletme hakkı, temelde toplumun kendi geleceğini belirme ve bu yönde siyasal iktidarı belirleme hakkının bir uzantısıdır.⁸⁸²

Bu temel ilkenin görmezden gelindiği, kişi iradesinin devlet iradesine mutlak tabiiyeti anlayışının hakim olduğu Müslüman geleneğin siyasî pratiğine atfen, İslam'da siyasal iktidara karşı herhangi bir yaptırımın olmadığına⁸⁸³ dair bir takım fikirler öne sürülmüştür. Bu görüş sahiplerine göre egemen iradenin ilahî oluşumuna katılmayan halkın, bu iradenin icra sürecine de müdahalesi sözkonusu olamaz.⁸⁸⁴ Öte yandan, toplumun, “devlet başkanlığı sözleşmesi” anlamına gelen *akdi* gerçekleştirme hakkına sahip olmakla beraber feshetme yetkisine sahip olmadığını⁸⁸⁵ ifade eden görüşler de ileri sürülmüştür. Her iki bakış açısı da İslam'ın temel prensiplerine ve Kur'an'ın sınır tanımayan bir egemenlik kullanımını ‘tuğyan’ (azgınlık) olarak niteleyen⁸⁸⁶ ve her seferinde bunlarla mücadele edilmesi gerektiğine vurguda bulunan ifadelerine tamamen terstir. Halk ile devlet arasında umumun maslahatını gerçekleştirme ve bu yönde hak ve hürriyetlere riayet konusunda gerçekleştirilen bu sözleşmede, taraflardan herhangi birinin sözleşme şartlarına aykırı hareket etmesi sözleşmenin direkt feshini gerektirdiği gibi yaptırımı da beraberinde getirir.

⁸⁷⁹ H. Kâzım Kadri, *İnsan Hakları...*, 64.

⁸⁸⁰ Rayyis, *en-Nazariyyât*, 296-297; Mübarek, *Nizâmu'l-İslâm*, 37.

⁸⁸¹ Udeh, *İslam ve Siyasî Durumumuz*, 202.

⁸⁸² Halidî, *Kavâidu Nizâmi'l-Hukm*, 202, 204.

⁸⁸³ Bahri Savcı, *Hürriyet Üzerine Düşünceler*, Ankara 1968, 138, 142.

⁸⁸⁴ Savcı, *Hürriyet Üzerine Düşünceler*, 138.

⁸⁸⁵ Bâkullânî, *et-Temhîd*, 469.

⁸⁸⁶ Tâ-Hâ, 20/43; Nâzi'ât, 79/17.

İnanç hürriyetinin ilk koşulu dinde zorlamanın olmaması, ancak ikna yönteminin kullanılabilmesidir.⁸⁸⁷ “Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?”⁸⁸⁸ Ayet Allah’ın ‘zor ve ikrah’ meşiyetinde bulunmadığını, İlâhî iradenin beşerî iradeye yer açtığını vurgulamaktadır. O, günaha karşı insanları hacz altına almayı irade etmemiştir. Dolayısıyla beşerî bir otorite de beşeri hacz altına almamalıdır; çünkü insanın özgürlüğüne saygı, Tanrı’nın planına saygıdır.⁸⁸⁹ İnanç hürriyetinin diğer bir koşulu ise, Kur’an’ın inanç sahibini inancını korumaya ve bu konuda pasif bir tavır takınmamaya mecbur etmesidir. Kur’an, dinin anlam ve boyutlarından koparılmaya girişimleri karşısında mü’minlere, şartlara göre aktif ve pasif direnişte bulunmalarını emretmiş⁸⁹⁰ ve bunu “iyiliği emr ve kötülüğü engelleme” prensibiyle formülize etmiştir.⁸⁹¹ Bu prensip, Âl-i İmrân, 3/110’da ifade edildiği gibi Allah’a imanın zorunlu sonuçlarındandır. Buna göre Allah’a iman, mücerret söz, niyet ve ferdî amel olarak değil, insanların hayatlarını etkileyecek “toplu (sosyal) bir amel” şeklinde tanımlamak lazım. O, ölü ve cansız bir yaşamı değil, insan hayatını seçkin ve şerefli kılan dirilişi ifade eder. İyiliği emr prensibi ise, imanın bir neticesi ve o imanın insanların hayatında tezahürüdür.⁸⁹² Böylece, birbirini gerektiren yönüyle iman ve iyiliği emr prensibi din hürriyetinin dayandığı, tam anlamıyla gerçekleştiği iki alandır.

Çok katlı bir anlam zenginliğine sahip olan “iyiliği emr esası”, bütün bu yönleriyle, toplumun doğrudan ya da temsilcileri ile yönetimi denetleme, sorgulama ve keyfî uygulamalardan menetmesini de içerdiğinden, yönetim hukuk ve adaletten uzaklaştığında ya da yetersiz kaldığında toplumun yapabilirse barışçıl yollarla, yoksa devrimle iktidarı değiştirme görevi vardır.⁸⁹³ İslam, bütün insanlara gördükleri fenalıklara karşı değiştirme ve i’tiraz hakkı vermiş, bunu yapmayan kişileri imandan bile tecritten geri durmamış,⁸⁹⁴ meşruluğunu kaybetmiş bir siyasal iktidara karşı insanların direnme hakkı olduğunu belirtmiştir. Şûrâ, 41 ve 42’de geçen; “Zulme uğradıktan sonra, kendini savunup hakkını alan kimseye (ceza vermek için) bir yol yoktur. Ceza yolu ancak, insanlara zulmedenler ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenler içindir. İşte onlar için elem dolu bir azap vardır.”

⁸⁸⁷ Bakara, 2/256; Yunus, 10/99.

⁸⁸⁸ Yunus, 10/99.

⁸⁸⁹ Mohammed Talbi, “Religious Liberty...”, *Islamochristiana*, XI, 113.

⁸⁹⁰ Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 241.

⁸⁹¹ Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; el-A’raf, 7/157.

⁸⁹² Hanefî, *ed-Dînu ve’s Sevra*, 263, 264.

⁸⁹³ Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, 54-55.

⁸⁹⁴ H. K. Kadrî, “Teşrî-i İnsânî ve İlâhî”, 72-73; *İnsan Hakları*, 209.

ayetleri mazlumun zalimden intikam almak hakkı olduğunu ve bundan dolayı cezalandırılmayacağını belirtir.

Savaşa da yol açsa, yöneticinin uygulamalarından dolayı sorguya çekilmesi topluma farzdır. Bunun içindir ki, şayet gerekli ve zorunlu ise ve diğer bütün yolların tükendiği noktaya gelinmişse, zulmüne engel olmak ve ortadan kaldırmak üzere zalim yöneticiye karşı iyiliği emr prensibinin en uç noktası olan *cihad* dahi farz kılınmıştır:⁸⁹⁵ “*Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle (cihad için) izin verildi. Muhakkak ki, Allah’ın onlara yardım etmeye gücü yeter. Onlar, haksız yere, sırf ‘Rabbimiz Allah’tır’ demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir...*”⁸⁹⁶ Ayet özellikle, gerçek anlam ve boyutunu ancak özgür bir ortamda bulabilen inanç ve vicdana yapılan baskının başlı başına cihad için bir gerekçe olduğunu belirtmektedir. Bu şekildeki bir karşı koyuşun başarı bulmaması durumunda dahi ancak özgür bir ortamda kendini gösteren dinin yaşaması adına, hali hazırdaki duruma boyun bükülmemesi, şartların zorlamasıyla son çare olarak *hicrete* başvurulması emredilmiştir: “*Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: ‘Ne durumda idiniz? Onlar da ‘Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimseler idik’ derler. Melekler ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!’ derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir; o ne kötü bir varış yeridir.*”⁸⁹⁷

İslam siyasî literatüründe halifenin azledilebileceği noktasında bir konsensüs bulunmakla birlikte, hangi şartlarda halifenin azledilebileceği konusunda ortak bir görüşün olduğunu söylemek zordur. Zaman zaman, fiske ve zulmünden dolayı adalet vasfını kaybetmiş idarecinin bile azline yaklaşılmamış, azli gerektiren sebepler oldukça zorlaştırılmıştır. Bunun altında yatan sebep, fitne hadislerine ve sahabîlerin zalim Emevî idarecilerine karşı tutundukları tavra itibar etmeleri ve halifeyi azletmenin büyük bir fitneye sebep olup Müslümanlara zarar vereceği ihtimalini dikkate almalarıdır. Bu nedenle şayet güç kullanılarak gerçekleştirilecek azl, fitneye sebep olup Müslümanların maslahatına zarar verecekse halifeye isyan caiz değildir. Ancak böyle bir fitne söz konusu değilse, Müslümanların halifeyi görevinden alıp yerine hilafet şartlarını haiz başka birini halife yapmaları zorunluluk arz eder.⁸⁹⁸ Fiske ve zulüm işleyen bir halifenin hilafet noktasında ehliyetini kaybettiği nazarî planda kabul edilmekle birlikte, halifenin azlini

⁸⁹⁵ Halidî, *Kavâidu Nizâmî’l-Hukm*, 200, 202.

⁸⁹⁶ Hac, 22/39-40; Nisâ, 4/95-96.

⁸⁹⁷ Nisâ, 4/97.

⁸⁹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 201; İbn Hümâm, *Şerhu’l-Müsâyere*, 278; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 186.

kabul etmemesi durumunda ümmetin halifeye baş kaldırmasının caiz olabilmesi için, fitne ve iç savaş ihtimalinin olmaması gerekir.

İslam siyasî geleneğinde meşruiyetini kaybettiği halde güç ve şiddet kullanarak iktidarını korumak isteyen yöneticilere karşı pasif veya aktif direniş şeklinde de isimlendirilebilecek *sabır* ya da *devrim (hurûc)* şeklinde iki uç yöntemden birinin benimsendiği dikkatlere çarpmaktadır. Bir üçüncü görüş olarak *başarı koşullu devrim* fikrinden bahsedilse de, bu düşüncede olanlar şartlara göre sabır ya da devrim seçeneklerinden birini benimsediklerinden, genel anlamda iki farklı yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür.

Devrimci görüşü savunanlar, iyiliği emrin en makul ve etkili yöntemle davet sınırında durması gerektiğini kabul etmekle birlikte kötülükten alıkoymanın bu sınırı aşp kötülüğü durduracak fiile uzanacağı görüşündedirler.⁸⁹⁹ Bu görüş sahiplerine göre kötülükten alıkoymak mutlaka yerine getirilmeli ve bu görev yerine getirilirken kesin ve etkili bir sonuç elde edebilmek için diğer yöntemlere müracaat etmeksizin fiilî müdahaleye, kuvvet kullanımına gidilmelidir. Bu fikrin ilk savunucuları büyük günah işlemenin küfr olduğunu ileri süren Haricîlerdir.⁹⁰⁰ Kötülükten nehyin fiilî kısmı ve cihad, Haricîlerin zalim sultana karşı devrim hareketinde dayandıkları dinî temellerdir. Şia'nın Zeydiyye kolu başta olmak üzere bazı fraksiyonları da zalim imama karşı devrim görüşünü savunur.⁹⁰¹ Devrim görüşünü savunanlar arasında Mu'tezile'nin ismi geçse de⁹⁰² uyguladıkları yöntem ve öne sürdükleri şartlar dikkate alındığında Mu'tezile'nin şartlı bir devrim fikrini savunduğunu söylemek daha doğru olur. Daha temkinli ve planlı hareket eden Mu'tezile, bu yönüyle, ölçsüz ve ifrata varan tutum sergileyen Haricîlerden ayrılır.

Bazı mezhepler tarihi yazarlarının, devrim hareketini Ehl-i sünnet dışındaki bütün fırkaların başvurduğu yöntem olarak nakletmeleri kısmen doğru olmakla birlikte, şartları oluştuğunda Ehl-i sünnetin de devrim fikrine müracaat etmesi dikkate alındığında bu tür değerlendirmelerin yanlı olduğu söylenebilir. Özellikle bu tür konuların akide ve mezheple ilintili olarak ele alınması, bu yöndeki görüşlerin bir önyargının eseri olarak devrim

⁸⁹⁹ Nevin, *Muhalefet*, 192.

⁹⁰⁰ Bağdâdî, *el-Fark...*, 73; Şehristânî, *el-Milel...*, I, 134; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 273.

⁹⁰¹ Şehristânî, *el-Milel...*, I, 181.

⁹⁰² Bağdâdî, *el-Fark...*, 212; Şehristânî, *el-Milel...*, I, 165; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 273.

fikrinin reddiyle onu savunan fırkaların reddi şeklinde kendisini gösteren subjektif bir yaklaşımın ürünü olduğunu akıllara getirmektedir.⁹⁰³

Sabır düşüncesi ise, hükümetin meşruluğunun tartışılır bir noktaya geldiği durumda, hükümetin düşürülmesi için gerçekleştirilecek eylemlerin, toplumun birlik ve bütünlüğünü zedeleyip zedelemeyeceği endişesinin sıkça tartışılmasıyla ortaya çıkan orta yolu arama düşüncesinin ürünüdür. İslam toplumunda meydana gelen iç karışıklık, huzursuzluk, anarşizm ve kanunsuzluğun giderilip önüne geçilmesi noktasında yöneticinin mutlak otoritesine boyun eğme görüşü esas alınmıştır. Böylece bir siyasî simge olarak halifenin otoritesi ve bir insanî temel olarak toplumun birliğinin genel bir vurgu olarak öne çıktığı söylenebilir. Bu birliği ve özlenen huzur ortamını sağlama adına örneğin İbn Teymiyye, “Sultan Allah’ın yeryüzündeki halifesidir” rivayetini kritik etmeden zikrederek “zorba yönetici ile geçirilecek altmış yılın, yöneticinin olmadığı bir geceden hayırlı olduğunu ve bunun tecrübeyle sabit olduğunu öne sürecektir.”⁹⁰⁴

Başta Haşeviyye olmak üzere iyiliği emretmek amacıyla da olsa silaha başvurmayı fitne sayan bazı alimler, zalim sultanın azledilemeyeceğini, ona karşı isyan edilemeyeceğini, öğüt verilmesi, korkutulması ve Allah’ın hükümlerine aykırı emirlerine itaat edilmemesi gerektiğini söyler.⁹⁰⁵ Taftazânî de, selef ve raşid halifelerden sonra fık ve zulüm yaygınlık kazandığından, imamın fık ve zulümden dolayı azledilemeyeceğini söyler.⁹⁰⁶ Ancak dikkati çeken bir durum şudur ki, bir yandan baskıcı, zulüm ve fık işleyen, sınırsız iktidar kullanan devlet başkanını azletmeyip ona uymaya devam edilmesi, diğer yandan ilahî hükümlere aykırı emirlerine ise uyulmaması gerektiği ifade edilmektedir. Zulüm ve haksızlık nereden ve kimden gelirse gelsin ilahî hükümlere aykırı davranışlar kapsamında iken, zalim bir yöneticinin uygulamalarını böyle bir alanın (İlahî emirler) dışında tutmak ancak bir çelişkinin ifadesidir.

Hiz. Osman’ın tutumuyla örneklenen sabır görüşünü savunanlar, iyiliği emir ve kötülüğü nehy görevinin yalnızca kalple ve dille yerine getirileceğini, dolayısıyla şiddet kullanımına ve devrime kadar uzanamayacağını ileri sürer. nir. Sa’d b. Ebî Vakkas, Üsame b. Zeyd, Abdullah ibn Ömer, Muhammed b. Mesleme gibi sahabîlerin tutumlarını örnek alan ve Hâricîlerin uyguladıkları şiddet ve çıkardıkları huzursuzluklar karşısında bir önlem

⁹⁰³ Nevin, *Muhalefet*, 188.

⁹⁰⁴ İbn Teymiyye, *es-Siyasetü’ş-Şer’iyye*, 77.

⁹⁰⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 478.

⁹⁰⁶ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 185.

ve çare olarak bu ilkeye başvuran Mürçi'e, Hanbelîler başta olmak üzere Ehl-i hadis ve Eş'arîler başta olmak üzere Ehl-i sünnet tarafından savunulmuştur. Pezdevî, sahabenin Emevîlerin, tabiûnun da Abbasîlerin imametini kabul etmelerini örnek vererek, "fesada yol açacağı" için günahkar imamın azledilemeyeceğini söyler.⁹⁰⁷

Bu tür görüşleri, dinî bir norm olarak benimsemek yerine, zamanın siyasal ve sosyal şartlarının etkisinde öne sürülmüş, barışı sağlamaya yönelik tutumlar olarak değerlendirmek gerekir. Zalim yöneticinin haksız uygulamalarını düzeltme amacını güden kötülüğü önleme prensibinde kuvvete başvurmaya karşı çıkanlar, bunun haramın mübah kılınması, can, mal ve ırz güvenliğinin kalmaması, kötülüğün yaygınlaşması gibi zararlara neden olacağını ileri sürmüşlerdir. Buna göre sultan, baskı ve zulüm yolunu seçtiğinde ona karşı silahla ayaklanmak, kan akıtmaya ve malların telefine sebep olacağı için caiz değildir.⁹⁰⁸ Öte yandan, zalim sultana ve yönetimin haksızlıklarına karşı sabır, sınırsız ve haksız iktidar kullanımını meşru saymayı içermediğinden, onun karşısında tamamen kayıtsız kalmayı değil, her fırsatta kalple ve dille alıkoymayı gerektirdiğinden muhalefetin ifade biçimlerinden biridir.⁹⁰⁹

Sabır görüşünü savunanların düştüğü bu ihtiyat kaydı, kayıtsız-şartsız bir itaati benimsemedikleri, şartları oluştuğunda direnme ve azlin mutlaka gerçekleştirilmesi gerektiğini savunduklarını gösterir. Sabrı tavsiye ya da devrimi gerçekleştirmenin ön plana çıkmasını belirleyen şey, şartların elverişliliğidir. Bu yönüyle aslında sabrı tavsiye ekolüyle temekkün (başarı koşullu devrim) ekolünün, marjinal bir takım yaklaşımlar bir tarafa bırakılırsa, aynı saflarda yer aldığı söylenebilir. Bir şartla ki; Mu'tezile ve Zahirîler başta olmak üzere Hanefîler'in çoğunluğunun benimsediği temekkün fikrini savunanlar devrimi gerçekleştirme konusunda daha cesur ve girişkendir. Zira her iki ekol de hak ve hürriyetleri gasbeden zalim hükümdarın, eğer mümkünse barış yoluyla, değilse, ümmette şiddete dayalı değiştirmeyi mümkün kılacak zafer vesileleri tamam olduğunda (temekkün) şiddet yoluyla da olsa mutlaka değiştirilmesi gerektiğini⁹¹⁰ savunur. Devrim, öteki bütün barışçıl değiştirme yollarının kapandığı ve değiştirmenin de vacip olduğu zaman ümmetin

⁹⁰⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 185.

⁹⁰⁸ Hakîm es-Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, Haydarabad 1321, 13.

⁹⁰⁹ Nevin, *Muhalefet*, 261.

⁹¹⁰ "Eğer mü'minlerden iki grup birbirleriyle çatışırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri diğerine saldırırsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın" (Hucûrât, 49/9)

başvurabileceği bir yoldur. Bu yalnızca haklardan bir hak değil, yapılması zorunlu bir görevdir.⁹¹¹

Şartlı devrim fikrini savunanlar, emir-nehiy ilkesinin, zulme ve haksızlığa dayalı bir siyasi otoriteye karşı, kuvvet ve silah yoluyla uygulanabilmesini bazı ön şartlara bağlı kılmıştır. Zira onlar Hariciler'in daha önce düştükleri hatalara düşmek istememişlerdir. Bu şartlar: 1. Başarı garantisinin olması, 2. Belli sayıda taraftarın bulunması, 3. Adil bir önderin olması. Bunların tamamı gerçekleşirse zorunlu durumda zalim yönetici görevden uzaklaştırılır, gerekirse öldürülür. Böylece zulme dayalı sistem ortadan kaldırıldığı gibi, halkın da onların görüşlerine uygun olması sağlanmaya çalışılır.⁹¹² Eğer mücadele edilen taraf daha güçlü ise ve zafere ulaşma şansı zayıfsa, başarı ümidi de yoksa fiilî eyleme geçmekten vazgeçilir.⁹¹³ Mu'tezile'nin toplu halde ve tedbirli hareket doktrini; bireysel hareketlerle tırmanmaya meyilli anarşist hareketlerin yol açacağı istikrarsızlık ve daha fazla zararı giderme amacına matuftur. Bunu gerçekleştirmenin en emin ve en etkili yöntemi olarak da, Haricîler'in aksine, "akıl" ve "bilgi"yle temellendirilmiş fikirlerinin kuvvetli hatiplerce sunulmasını tercih etmişlerdir.⁹¹⁴

Halife Ebu Bekir zamanında boy gösteren siyasî düzene karşı başkaldırının (ridde) şiddetle bastırılması, hukukçuları bütün ayaklanma şekillerini yasaklayarak başkaldırıya karşı hükümler vaz' etmelerine sevketmiştir. Bundan sonraki ilk ciddi çıkış, Haricîlerin, Halife Osman ve Ali'nin yönetimdeki hatalarından dolayı kâfir olduklarını ve öldürülmeyi hak ettiklerini, onların küfürlerine hükmetmeyenlerin de kafir olarak öldürülmeleri gerektiğini ve böylece neredeyse bütün bir ümmetin de kafir olduğunu ilan ederek ayaklanmasıyla kendini göstermiştir. Onların anarşizme varan bu devrimci tutumlarına bir aksü'l-amel olarak, kelime-i şehâdet getiren herkesin –ki buna yöneticiler de dahildir– Müslüman olduğunu ve tekfir edilemeyeceğini, onun iman ve amellerinin gerçek durumunun ancak ahirette bilinebileceğini savunan ircâ fikri, Emevî iktidarının da desteğiyle, ümmet arasında baskın görüş olarak yerini almıştır. Toplumun varlığını tehdit eden Haricî tutum karşısında İslam toplumunu kurtarmak için öne sürülen ve hemen hemen bütün Müslümanlar tarafından kabul gören bu akidenin siyasî alandaki tezahürünü, hadis literatürünün özel bir türünü teşkil eden *fiten hadislerinde* görmek mümkündür. Bu

⁹¹¹ Abdülcebbar, *Şerh*, 742, 745; Eş'ârî, *Makalât*, 278; Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, 260; Nevin, *Muhalefet*, 121.

⁹¹² Eş'ârî, *Makalât*, 466-467.

⁹¹³ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Matbaatü't-Temeddün, yy., ty., IV, 170-17.

⁹¹⁴ Cihad Tunç, "İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi", *E.Ü.İ.F.D.*, say. III, Kayseri 1986, 4.

hadislerde Rasulullah’a atfen özellikle; “ilerde fitne vuku bulacak, o zaman oturan dikilenden, dikilen yürüyenden, yürüyen koşandan daha hayırlıdır. Kişi öldürülsün ama katil olmasın.”⁹¹⁵ fikri işlenmiştir.

Gerek bu tür hadisler, gerekse Mürci’e’nin iman-amel ayırımına giderek amellerin önemini yadsıyan bu yaklaşımı, her ne kadar o zamanın şartları dikkate alındığında mazur görülebilirse de, sonraki dönemlerde, ciddî boyutlara varan ahlâkî yozlaşmalara ve zalim yöneticilerin haksız uygulamalarına karşı tepkisizliğe yol açmıştır.⁹¹⁶ Öyle ki, Hadisçiler ve Ehl-i Sünnet, zalim sultana kılıçla, yani güç kullanarak karşı koymayı ve direnmeyi reddetmişlerdir. Çünkü onlar böyle bir faaliyeti ya da girişimi, fitne çıkarmak ve cemâatin bütünlüğünü bozmak ve parçalamak amacıyla gerçekleştirilen bir mücadele (kıtâl) olarak telakki etmişlerdir. Onun için, politik önderlere (imamlar), insanlara hakaret edip köleleştirse, hatta onları öldürse bile, karşı konulamayacağını öne sürmüşlerdir.⁹¹⁷ Ancak Kur’an’ın hem bu şekilde iman-amel ayırımına hem de her türlü haksız ve gayr-ı ahlâkî uygulamalara karşı tepkisizliğe izin vermediği açıktır.

Fitne hadislerinde eve çekilip fitneden uzak durmak, hangi tarafın haklı olduğunun bilinmediği durumlar için geçerlidir.⁹¹⁸ Fitne halinin aksine, haklıyla haksızın birbirinden ayırt edildiği, zulmetme ve zulme uğrama riskinin düşük olduğu ve harekete geçmenin toplumun genelinin maslahatına olacağı durumlarda, pasif kalmak bir suç ortaklığı olacağından başarı getirecek faaliyetlerde bulunmak bir görev ve sorumluluk hükmünü alacaktır. Fitne kavramının ifade ettiği şekilde hak ve haksızlığın bulandığı, barış, adalet ve istikrar vadetmeyen karışıklıkların bulunduğu bir ortamda, zulmetme riski daha fazla olacağından böyle bir ortamda sabırlı olup temkini de elden bırakmadan sonucu beklemek daha isabetli olacaktır. Sabrı tavsiye eden hadislerin bu şartlar çerçevesinde ve imamın hukukî prosedür içindeki uygulamalarıyla sınırlı olduğu şeklinde değerlendirilmesi gerekir. Hukukî bir zorunluluk olmadan hak gasbına ve hürriyet kısıtlamasına gitmek Allah’a isyan anlamında büyük bir zulüm ve günahıdır. Zulme engel olabilecekken buna göz yummak,

⁹¹⁵ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2; Tirmîzî, “Fiten”, 33; İbn Mâce, “Fiten”, 10.

⁹¹⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Firâk*, 77; Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi...*, 120-126; “İslam’da Başkaldırı Hukuku”, *İslâmî Araştırmalar*, 134-136; *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, 65-69; Çiftçi, ...*Yeniden Düşünmek*, 238-239.

⁹¹⁷ Muhammed Ammara, *Mu’tezile ve Devrim*, 52, 55; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 68.

⁹¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 162.

böyle bir zulmün işlemesine ortak olmak ve Kur'an'ın ruhuna aykırı hareket ederek Allah'a isyan etmek anlamındadır.⁹¹⁹

Gerek sabır, gerekse temekkün ekolü, belli grupların toplumu temsilden uzak devrim girişimlerinin yol açtığı kaoslara yönelik bir tepkiyi içermektedir. Nitekim fitne literatürü de bu kaosun bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Her iki ekolün de temsilcileri “iki zarardan daha az olanı seçme” esassından hareketle, meşruiyetini kaybetmiş bir yönetimin zararları ile devrim yoluyla onu değıştirme girişimin yol açacağı zararları karşılaştırmış, tercihlerini hürriyetlerini tamamen kaybetmektense, bazı hürriyetlerden feragat etme yönünde kullanmışlardır. En az zarara yol açacak olanı tercih etmeye yönelme, kusurlu ve sıkıntılı olan yönetimin geçici olarak kabulünü doğurmuştur. Zira problemli yönetim, bütün sıkıntılarına rağmen herhangi bir yönetimin yokluğunun getireceğı mahzur ve zararlardan daha hafif ve geçıştirilebilir olandır. Zorunluluğun var kıldığı hükümler ise, zorunluluk hali devam ettiğı müddetçe geçerli ve mazur görülebilir bir nitelik arzeder. Dolayısıyla, başvurulacak başka bir yöntem ya da seçenek varolduğı müddetçe, özellikle de temel hürriyetleri baskı altına alan güç yönetimlerine teslim olmak İslam'ın temel ilkeleri açısından caiz değildir.⁹²⁰

Bir ülkedeki hukukun kutsal saydığı ve bu halleriyle ancak o ülkenin yurttaşlarına uygulanan “yasal haklar”ın yanında hayat hakkı, dinî inanış hakkı gibi evrensel, herhangi bir hukuk sisteminden bağımsız ve doğuştan var oldukları kabul edilen “tabiî haklar” da vardır. İnsanların hayatlarının sürekli tehlike içinde olduğı ya da kimsenin özgürce dininin gereklerini yaşayamadığı ve hukukun hiçbir koruma sağlamadığı ülkelerin olması, bu hakların evrensel ve dokunulmaz özelliklerini ortadan kaldırmaz; bu ülkedeki insanların aynı temel hak ve hürriyetlere sahip olmadığı anlamı çıkmaz. Yalnızca bunlar insanların böylesi haklardan yararlanamadığı, böylesi hakların askıya alındığı ülkelerdir. Diyebiliriz ki bir hak, insanlar sanki o yokmuş gibi davrandıklarında yok olmaz.⁹²¹ İnsanlar, kendi hak ve hürriyetlerine sahip çıktıkları oranda bu hak ve hürriyetleri gereğı gibi kullanabilme imkanına kavuşabilirler. Egemenliğini duyurmayan ve güdölmeyi peşin kabul etmiş kişilerin karşısında vasilerin belirmesi ise kaçınılmaz olacaktır.

Başkalarının boyunduruğına emanet edilmiş bir hürriyet kölelikle eş anlama geleceğı gibi, doğru, yerinde ve ölçülü kullanılmayan hürriyetler de başkalarının haklarına

⁹¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 173.

⁹²⁰ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe...*, 249-250, 258, 262.

⁹²¹ Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 205-206.

saldırı anlamına gelecektir. Zira haklar, sorumluluklarla birlikte vardır ve ikisi birlikte hürriyet alanını belirler. Doğuştan bir hak olarak var olan hürriyetleri de anlamlı kılan, varlık dünyasına çıkıp kullanılabilir hale getiren bu sorumluluk ve ödev fikridir. Bunun içindir ki hürriyet Batılı için sadece bir “hak” iken, İslam’da bir farzdır. Yönetici olarak başa geçmek nasıl haklardan bir haksa, bütün Müslüman toplumun ve dahi insanlığın maslahatına olacak işlerle uğraşmak ve bu yönde çaba göstermek de o hakkın doğuracağı bir sorumluluktur. Öte yandan teba’a açısından yönetimi denetlemek, gerektiğinde uyarmak ve şayet zorunlu ise değiştirmek bir hak olmakla birlikte farz olan bir görevdir. Eğer, siyasetle uğraşmak Batı’da haklardan bir hak ise, aynı şey İslam’da farizadır. İslam’ın hak ve hürriyetlere yüklediği bu geniş anlam, hiçbir Müslümana hak ve hürriyetlerinden vazgeçme hürriyeti tanımamıştır. Zira İslam’a göre bütün hak ve hürriyetler, ilk ahitleşmenin vücut bulması anlamında İlâhî farizalar ve şer’î yükümlülüklerdir.⁹²²

Hak ve hürriyetlerin kısıtlandığı dikta rejimlerine karşı son çare olarak başvurulacak olan aktif direnme ve onun da uç noktası olan devrim, taşıdığı büyük tehlikeler yüzünden pratik değerini önemli ölçüde kaybetmiştir. Ancak baskı rejimlerinin dayanılmaz bir hal alması, her türlü tehlikesine rağmen, mutlaka fiilî müdahaleye davetiye çıkaracak, onu zorunlu kılacaktır. Bütün mesele, öncelikli olarak baskının doğmasını, yayılmasını ve dayanılmaz hale gelmesini önlemek, hürriyeti kuvvet kullanmayı lüzumsuz kılacak şekilde korumaktır.⁹²³ Direnmede de aslında amaç, toplum ve devletin iyi biçimlerde örgütlenmesi ve baskıya, zorbalığa, adaletsizliğe meydan vermeyecek biçimde düzenin işlemesi ve böylece de direnme hakkının kullanılmasını gerektirecek ortamın bir daha oluşmamasıdır.⁹²⁴ Bunun gerçekleşmesi ise, devletin hak ve hürriyetleri koruyacak şekilde teşkilatlanmasını da kolaylaştıracak olan, hem kanun koyucunun hem de halkın hak ve hürriyetlere sahip çıkan yüksek bir karaktere sahip olmasıyla mümkündür. Anayasalarla meydana getirilen hukukî güvence mekanizmaları teknik yönden ne kadar ustaca kurulmuş olurlarsa olsunlar, hürriyete değer veren ve onu her adımda korumaya azimli uyanık bir kitle bilincine dayanmadıkça adeta boşlukta dönen çarklar gibidir. Asıl teminat, vatandaşların gönüllerinde ve iradelerindedir.

⁹²² Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, 204-205.

⁹²³ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 316-317.

⁹²⁴ Çeçen, *İnsan Hakları*, 51.

SONUÇ

Din olgusunun kategorilendirme ve ötekileştirmeyi çağrıştıran bir karakteri haiz olarak ayrımcılık, kaos ve terörü körükleyen bir yapı arzettiği ve dolayısıyla bir takım sert önlemlerle etkinliğinin minimize edilmesinin gerekliliği üzerindeki söylemler ve bu yöndeki baskılar yüzyıllardır etkinliğini kaybetmeden devam ettirmiştir. Bu tür düşüncelerin tırmanışa geçtiği günümüzde, öncelikle din ve hürriyet kavramlarının anlam içeriklerinin, sonrasında ise bu iki kavramın kişi ve toplum açısından anlam ve öneminin, durulması gereken sınırın ne olduğunun Kur'anî çerçevede net bir şekilde ortaya konması önem arz etmektedir. Özellikle de İslam dinine yönelik bu tür söylem ve eylemlerin, kasıt içermediği müddetçe bilgi eksikliği ve onun sonucunda gerçekleşen birtakım önyargıların ürünü olduğunu belirtmek gerekir. Bu konuda atılacak en önemli adım, İslam'ın din hürriyetine atfettiği önemin ortaya konması suretiyle bilgisizlikten mütevellid önyargıların önüne geçmek, şiddet ve baskı içerikli kasıtlı yaklaşımlara karşı, Müslümanların takınması gereken tavrın ölçü, sınır ve metodlarını belirtmek suretiyle, bu tür girişimlerin etkisini en aza indirmek ya da tamamen ortadan kaldırmaya çalışmaktır.

'Din hürriyeti' kavramının oldukça geniş anlam çerçevesine sahip olmasından kaynaklanan farklı açılardan işlenmeye müsait yapısı, bu alanda yapılmış çalışmaların sınırlı ve lokal kalmasını netice vermiştir. Günümüze kadar yapılmış çalışmalar, en genel anlamda yukarıda zikredilen problemlerden hareket etmekle birlikte, konuyu genellikle, başka din mensuplarına (Gayr-i Müslimler) karşı sergilenecek tavır ya da kişi-devlet ilişkisi açısından ele almış, İslam'ın din hürriyetine yaklaşımı, toplumsal yönün ihmal edildiği kişisel yaşantı (içsel tecrübe) boyutuyla değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bütün bu konuları yerli yerince kavrayabilmek ve bu konuda doyurucu bilgiler sunabilmek, ancak kapsamlı bir hürriyet ve din bilincine sahip olmak ve bunların birbirleriyle ilişkisinin kapsam ve sınırlarını bilmekle mümkündür. Bu bilincin tam olarak yerine oturabilmesi ise, zikredilen değerleri öncelikle kendi ruh dünyasına (nefsine) sindirebilmiş, sonrasında ise içinde yaşadığı toplumda aktifleştirebilmiş kişilerin şuurlu ve dikkatli tutumlarıyla ancak gerçekleşebilir. Tezimiz, zikri geçen konuları problem edinerek, kavramsal tahlilden kişinin kendi dinini belirlemesine, seçtiği dinin gereklerini ibadetler ve diğer sosyal faaliyetler (muâmelât) bazında yerine getirme hürriyetine ne derece sahip olduğundan devletin bu konudaki yaklaşımına ve baskılara karşı takip edilecek yol ve yöntemlerin ne

olacağına yönelik din hürriyetinin İslam toplumundaki izdüşümlerinin ve dayandığı temellerin Kur'an perspektifinden tesbitine yöneliktir.

Konu incelenirken, Kur'an'ın yaklaşımı esas alınmakla birlikte, özellikle Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Hukuk Felsefesi ve İslam Fıkhnın konu hakkındaki verileri Kelâm İlminin sistematığı içinde değerlendirmeye tabi tutularak sağlıklı sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Konular soyuttan somuta, kişinin içsel edimlerinden eylemlerine, bireysel boyuttan toplumsal boyuta doğru bir sıralamaya tabi tutulmuş, bazen tümevarım, bazen de tümdengelim metodu uygulanmıştır. İslam toplumunda hak ve sorumluluklar arasında kurulması gereken dengenin adı olan hürriyet sınırlarının, 'din hürriyeti' bağlamında belirlenmesinin incelendiği tezimizde ulaştığımız sonuçları kısaca şöyle özetlemek mümkündür;

Dini insanın Allah'la olan ilişkisi olarak tanımladığımızda bu ilişki, hayatın bütün yönlerini birleştirmeye yönelik bir kavramlar düzenlemesi olmaktan ziyade canlı ve bütüncül bir ilişkiyi dillendiren boyutlara sahiptir. Böylece din, bu ilişkiye her yönüyle katılan insanın bütün boyutlarını kuşatır. En genel anlamda objektif ve subjektif boyutlara sahip olan din, İslam özelinde değerlendirmeye alındığında iman, ibadet ve ahlâk olmak üzere üç boyuttan oluşur; iman, bireysel bir tecrübe olması yönüyle tamamen kişiseldir. İbadetler, (namaz, zekât, oruç, hac, vs.) gerek icra edilmeleri, gerekse etki ve sonuçları bakımından hem bireysel hem de toplumsal, ahlâk ise büyük yönüyle toplumsaldır. Dinin bütün boyutlarını ve yansımalarını dikkate alarak yapılacak bir hürriyet tanımlaması, hürriyet kısıtlamalarının doğuracağı karmaşaların yaşanmaması adına atılacak önemli bir adımdır.

Dinde hürriyet, bir dine inanma ya da inanmamayla sınırlı olmayıp, sonuçlarına katlanmak suretiyle, bağlanılan dinin gereklerini yerine getirip getirmemede de sözkonusudur. Din, tezahürleriyle birlikte var olabilen, bütünü ifade eden bir özelliğe sahiptir. Dinde hürriyetin olması onun yapısında içkin olduğundan, bu hürriyete yapılacak küçük-büyük bütün müdahaleler, her ne ad altında yürütülürse yürütülsün dinin yapısına yönelmiş onu yok etme amacı taşıyan saldırılar olma vasfından kurtulamaz.

İman, kalpte gerçekleşikten sonra kendisine dışarıdan herhangi bir müdahalenin olamayacağı ve onda tam bir hürriyetin hakim olduğu bir yaşantı halidir. "İrade", "bilgiyle temellendirilen kesin inanç" ve tamamlayıcı unsur olarak "kalp fiilleri" imanı oluşturur. İman, ilk iki unsurun mevcudiyetiyle varlık sahasına çıkar, üçüncü unsurun katılımıyla da

amlığa ulaşır, ancak o bunlardan herhangi birine indirgenemez. İman, kendisi bilgi olmadığı halde, bilgiye dayanan, bilgiden sonra gelip ona ilave olan ve onu aşan bir şey, yani bir tasdik olduğundan, ondaki bu bilgi kişiyi zorlamaz, aksine hür seçimiyle baş başa bırakır.

İmanın şüphe ve tereddütü dışlaması; akla ve bilgiye dayalı bir temellendirmeyi zorunlu kılarak, alışkanlık, gelenek vs. gibi içsel ve dışsal bir takım etkenlerin bireyin akıl ve kalp dünyası üzerindeki tahakkümünün kalkmasına ve hür bir seçimle gerçekleşen gerçek imana ulaşmaya vesile olur. Böyle olunca, gerçek imana ulaşma, baskı ve tahakkümün hakim olduğu değil, araştırma, delil ve bunlardan hareketle tartışmaya dayalı bir yöntemi gerektirir. Gerek aile, gerek kendimizi içinde buluverdiğimiz sosyo kültürel çevre (Eğitim kurumları ve gelenek-örf ve âdetler) her ne kadar kendi değerlerini baskın bir şekilde dayatma eğiliminde bulunsa da kişi, eğitim ve bilgiyle yönlendirdiği tercihleriyle kendi dünyasını yeniden kurabilmektedir. Dinin özgür bir seçime dayanan bu özelliğinden hareket eden İslam, insanın yapısına ve iradesine geniş bir serbestiyet tanıyarak, kimseyi iman etmeye zorlamaz, temel prensipleri arz ederek ancak teklifte bulunur.

Kur'an iman ve inkârı, yasal veya siyasal bir konu olarak değil, Allah'ın iradesine mutlak teslimiyet veya iradî isyan arasında özgür seçim prensipleri olarak ele alır. Bu yüzden herhangi bir dinin kabul veya reddine hakim olan ilke, akıl veya yaratılıştan gelen Allah'ı tanıma eğilimine dayalı beşerî kayıtlardan uzak bir özgürlüktür. Bu esas ve ilkelere rağmen, İslam düşünce tarihinde zaman zaman büyük eleştirilere konu olan “irtidât ya da ridde”, arka planı tam tetkik edilmeden, peşin hükümlerle “dinden çıkanlara karşı uygulanacak ölüm cezalarını” çağrıştıran bir konuma oturtulmuştur. İslam'ın inanma özgürlüğüne tanıdığı geniş imkan göz önüne alındığında, dinden dönme anlamındaki irtidâdın, ilahî ceza veya bağışa konu olacak dinî ve ahlâkî bir karar olarak anlaşılması gerekir. Bu yüzden o, kişisel, iç dünyaya ait ahlâkî bir karar olarak, tamamen hukukun otoritesi dışında kalır. Mürtedin öldürülmesi talimatını, İslam'ın ilk dönemlerindeki mücadele ortamında, bir yandan vatana ihanet olarak değerlendirilebilecek komploların önünü kesmeyi, diğer yandan savaşçı bedevî kabilelerin devlete itaat etmelerini kolaylaştırıcı siyasî bir karar olarak değerlendirmek gerekir.

Din, iman boyutunda kalmayıp bir takım pratiklerle kendini dışa vurması gerekir. İbadetler (özel manasıyla), zorlama kabul etmeyen, tamamen hür iradeye dayalı şuurluca

ve içten samimiyetle yerine getirilen fiillerdir. Ahirete yönelik hedeflerin varlığı ibadetlerin genelinde baskın olmakla birlikte, kiminde dünya hayatını imara matuf amaçların etkinlik düzeyi daha üst seviyelere yükselebilmektedir. Ahlâkî birtakım yansımalarıyla birlikte, kul ile Yaratıcısı arasındaki ilişki boyutunda kalması gereken ibadetler, yanlış kurgulanmış bir zihniyetin ürünü olarak, dünyevî ceza konusu haline getirilmiştir. Kişi –uhrevî sonuçlarına ve dünyevî kayıplarına katlanmak suretiyle- bir ibadeti yerine getirip getirmemekte hür iken, başkasının ibadetine saygı gösterme anlamında bir takım ahlâkî sorumluluklarla mükelleftir. Bir ibadeti yerine getirmeme anlamındaki hürriyetin, o ibadete ve ibadeti yerine getirenlere karşı sergilenecek saygı anlamındaki ahlâkî ilkelerle sınırlı olduğu söylenebilir.

Kişilerarası ilişkilerde din hürriyetinden bahsetmek, dinin ahlâkî ve hukukî olana dair söylemlerinin hürriyetle ilişkisinin belirtilmesi anlamına gelir. Dinin sosyal yönünün kabulü, onun ahlâkî ve hukukî alanda da söz sahibi olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. Kişilerarası ilişkilerde dengeleyici unsurlar olan bu üç otoritenin sınırlayıcı fonksiyonlarının meşru bir zemine dayanıp dayanmadığını belirlemek, hürriyetle sınırlılık arasındaki ilişkinin net bir şekilde ortaya konmasıyla ancak mümkündür.

Sınırlılık, hürriyetin anlamında içkindir; dolayısıyla ahlâkî, hukukî ve dinî zemine dayanmış sınırlayıcıları, hürriyetin anlamını boşaltan değil, aksine onun anlamına katkıda bulunan değerler olarak görmek gerekir. Kişilerarası ilişkilerde birtakım hak ve özgürlüklere sahip olan birey, bunları ancak yükümlülük ve sorumluluklarını yerine getirmek suretiyle kullanabileceğinden, temel hak ve hürriyetler ile mükellefiyet ve sorumlulukların iç içeliğinden bahsedilebilir. Toplum hayatında herkesin hak ve hürriyeti başkalarının hak ve hürriyetiyle sınırlandırılmıştır. Sorumluluk olmadan bir hürriyetten ve hürriyet olmadan bir sorumluluktan bahsetmek mümkün değildir. Allah'ın iradesini arayıp bulma ve onu yeryüzünde gerçekleştirme şeklinde de özetleyebileceğimiz bu görev ve hürriyet alanının fomülize edilmiş hali, “Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker”dir. Bu ilke, en genel hedeflerden en özel bildirimlere kadar Kur'an'ın içerdği tüm emir ve yasakları içine alır.

Kişilerin iyiliğe teşvik etmesi (emr-i bi'l-ma'rûf) sadece emirle, yani “sözle” olmakta, başkaca bir yaptırım gücüne başvurma hakkı bulunmamaktadır. Bu bağlamda iyiliğe teşvik niyetiyle de olsa bir kimsenin gizli hallerini araştırıp inceleme, kötü de olsa gizliliklerini soruşturma ve ifşa etme hak ve yetkisi direkt ortadan kalkmaktadır. İyiliği

emr ve kötülüğü engellemede fertlerin ve sivil toplum kurumlarının faaliyet alanı; eğitim, aydınlatma ve uyarı gibi faaliyetler ve iyiliğe uygun ortam oluşturmak gibi hususlarla sınırlıdır. Kötülüğün ortadan kaldırılması ve yerine ma'rufun yerleştirilmesinin ahlâkî yöntemlerle gerçekleştirilemediği durumlarda kişilerin bunu devletten bir hak olarak talep etme yetkileri vardır. Toplumda meydana gelen haksızlıkları, fitne ve fesadı (münker) ortadan kaldırmak için gereken yaptırımli fiilî müdahaleler sadece resmî kurumlara aittir.

Sosyal barış ve huzur ortamının ancak fiilî müdahale ve yüksek güç kullanımını gerektirdiği durumlarda, herkesin üzerinde uzlaştığı yetkin ve muktedir bir otoritenin yani devletin varlığı bir zorunluluk, bir ihtiyaç olarak kendini gösterecektir. Devlet olmaksızın bu salih amellerin büyük bir kısmı gerçekleştirilemeyeceği gibi, bazı büyük çaptaki münkerlerin engellenmesi de güçleşecektir. Devletin asıl fonksiyonu ise, toplumun maslahatını temin etmek üzere, toplumsal düzenin güvencesi olan hak ve hürriyetleri, hak ve hürriyetlerin yaşaması adına sınırlamaktır. Hürriyet, kanun koyucu tarafından kanun yoluyla sınırlandırılırken bir takım gayeler güdülmeli, bu gayeler de, üzerinde konsensüsün sağlandığı toplumsal bir takım kabullere ve ilkelere dayanmalıdır. Gözetilmesi gereken bu gayeler, aynı zamanda hukuku keyfilikten kurtaran sınırlayıcılar olarak görümelidir. Etik değerlere dayanmayan ve özelde adaleti esas almayan bir hukuk anlayışı, hakkaniyete dayalı bir yükümlülük ve ödev kavramını üretmeyeceği gibi, bir güç kullanımından öteye gidemez.

İslam insanların zorunlu olan ihtiyaçlarını, karşılamak, korumak, muhafaza etmek suretiyle teminat altına almayı gaye edinmekte ve bunun için cezalar öngörmektedir. Ceza, sebepsiz bir hürriyet kısıtlaması değil, başkalarının hürriyetlerine karşı yapılmış bir saldırının karşılığıdır. Dolayısıyla, kanun ya da kanunun öngördüğü, toplumun maslahatına yönelen bireysel yıkıcı eğilimlerin önlenmesini amaçlayan müeyyideler bizzat amaç değil, amaca (kamu düzeni) ulaşmayı sağlayan birer araçtır. Kamu otoritesinin, insanî yaşam standartlarının yükseltilmesi ve fesadın kaldırılması şeklinde özetlenebilecek iki şartı gerçekleştirmeden hak ihlallerini cezalandırma yoluna gitmesi doğru değildir. Kur'an'ın hedeflediği ahlâkî toplumun oluşması için öncelikle adil insanî prensipler üzerinde temel hak ve hürriyetler temin edilmelidir. Bütün bu hak ve hürriyetler sağlandıktan sonradır ki, özgür iradelerle tercih edilen böyle bir düzeni ihlal eden fiil ve davranışlar takbih ve mahkum edilerek müeyyideler uygulanabilir. Devletin, temel hak ve hürriyetleri sağlam bir şekilde yerleştirmeden ve toplum içinde yerleşmelerini güvence altına almadan kişilerden

ya da toplumdan bunlara uymasını istemesi ve ancak bu suretle toplumsal düzenin sağlanacağını düşünmesi bir beklentiden öteye geçemez.

Yönetim İlâhî direktiflerle kayıtlı, halkın uzlaşmasına bağlı, toplumun iradesini temsil esasına dayalı bir emanettir ve bu emanet de sosyal ve siyasal açıdan topluma ait olup, ancak toplumsal sözleşme sonucunda ortaya çıkar. İslam açısından siyasal otorite, bir yandan aşamayacağı hukukî normlarla, diğer yandan toplumun dinî ve medenî menfaatlerini gözetmekle kayıtlanır. İslam'ın sosyal ve siyasal hayata yönelik prensiplerinin özünü oluşturan “iyiliği emr ve kötülüğü engelleme” ve “şûrâ” ilkesi, devletin uygulamalarını kontrol etmede, her türlü hakkın ve adaletin zayi olmasına engel olmada aktif bir unsurdur.

Devlet ne dinî meşrulaştırmalarla dini durması gereken alanın dışına taşımak ve yozlaştırmak, ne de gericilik, istismar vb. söylemlerle dini yadsımak ya da bireysel vicdan dışında kendini ifade edecek bir alan bırakmamak suretiyle, kitleleri manipüle etme hak ve yetkisine sahiptir. Bu konuda devletten beklenen, dinler ve diğer dünya görüşleri veya ideolojiler karşısında tarafsız kalmasıdır. Bütün bunlardan dolayıdır ki kişiler, “gizli örgütlenmeye dayanmadığı”, “şiddete teşvik etmediği” ve “kamu ahlâkına zarar vermediği” sürece, inandıkları dinin gereklerini bütün tezahürleriyle birlikte yerine getirmekten ve sosyal hayata iştirak etmekten dolayı herhangi bir yasaklama veya müeyyideye muhatap kılınamaz.

İnsan hak ve hürriyetlerinin korunması ve gerçek anlamda yerleşebilmesi için siyasal iktidarın sınırlandırılması kadar, yetki aşımı ve görevi kötüye kullanma durumunda sivil itaatsizlik ve direnme hakkı da bir seçenek ve daha da önemlisi bir sorumluluk alanı olarak karşımızda durmaktadır. Kur'an, haksızlık etmemesi konusunda insanı uyardığı gibi, başkalarının haklarını ihlal edenlere destek olunmaması, hukuka aykırı yasa ve politikalara uyulmaması için de uyarılarda bulunur ve bunu bir görev olarak insanın önüne koyar. Fitne kavramının ifade ettiği şekilde hak ve zulmün bulandığı, barış, adalet ve istikrar vadetmeyen karışıklıkların bulunduğu bir ortamda, iki zarardan (meşruiyetini kaybetmiş bir yönetimin zararları ile devrim yoluyla onu değiştirme girişimi) en az olanına yönelme, bazen kusurlu ve sıkıntılı olan yönetimin geçici olarak kabulünü zorunlu kılabilir. Zorunluluğun var kıldığı hükümler ise, zorunluluk hali devam ettiği müddetçe geçerli ve mazur görülebilir bir nitelik arzeder. Dolayısıyla, başvurulacak başka bir yöntem

ya da seçenek varolduğu müddetçe, özellikle de temel hürriyetleri baskı altına alan güç yönetimlerine teslim olmak İslam'ın temel ilkeleri açısından doğru değildir.

Hürriyet, kişinin haklarının sınırını bilmesi kadar sorumluluklarının evrenini de bilmesi, bunları dengeli bir şekilde hayata aktarabilme başarısını gösterebilmesidir. Hürriyet, mutlaklığı ve sınırsızlığı çağrıştıran bir olgu değil, kişinin maddî ve manevî bütünlüğünü sağlayacak maslahatlarla ve başkalarının hak ve hürriyetleriyle kayıtlıdır. Her hürriyet kısıtlamasının ardında, sadece kendi haklarına yönelmiş, başkalarının hak ve hürriyet alanlarını yadsıyan bir tutum vardır. Hürriyetin korunması ve yaşatılması adına İslam, getirdiği ilkelerle hürriyetin, bir yandan her türlü baskıdan uzak karakterini ve yönlerini ortaya koyarken, diğer yandan durulması gereken sınırları belirleyerek, insanın hem kendisiyle hem de çevresiyle daha barışık olmasını sağlayacak bir yaşamı hedefler. Böyle bir yaşam, hiç kuşkusuz, hürriyet bilincine sahip ve yaşamına bu doğrultuda ince ayarlar verebilmiş kitlelerce kurulabilir.

KAYNAKÇA

- ABADAN, Yavuz, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Güzel Sanatlar Mtb., Ankara 1954.
- ABDUH, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, Kahire 1366/1960.
- ABDURRÂZİK, Ali, *İslamiyet ve Hükûmet*, (çev. Ömer Rıza), İstanbul 1927.
- ABDÜLBÂKÎ, M. Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, Kahire 1988.
- ABDÜLCEBBÂR, Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Huseyn Kadî, *el-Muhît bi't-Teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî, A. Fuad el-Ehvânî), Kahire ty.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Abdülkerim Osman), Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1416/1996.
- *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (çev. Yüksel Macit), Atılım yay., Malatya 2002.
- AĞAOĞULLARI, M. Ali, "Siyasal Ahlâk ve Devlet", *Siyasal Ahlâk ve Siyasal Ahlâksızlık*, Bilgi yay., Ankara 1993.
- AHMED Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire 1975.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1979.
- AKBULUT, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, VIII, sy. 3-4, Ankara 1995.
- AKÇAM, Taner, *İşkenceyi Durdurun! İnsan Hakları ve Marksizm*, 1. baskı, İstanbul 1991.
- AKÇAY, Mustafa, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", *SAÜİFD*, sayı:1, 1996.
- AKIN, İlhan F., *Devlet Doktrinleri*, İstanbul 1962.
- *Temel Hak ve Özgürlükler*, İÜHF yay., İstanbul 1971.
- AKSEKİ, Ahmet H., *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı-Ahlâk Dersleri*, (sad. Ali Arslan Aydın), Nur yay., Ankara 1991.
- ALİ Efendi, *Fetâvây-ı Alî Efendi*, Matbaâtü Âmire, İstanbul 1278 h.
- ALTAŞ, Nurullah, *Çok Kültürlülük ve Din Eğitimi*, Nobel yay., Ankara 2003.
- ALTINTAŞ, Hayrani, "Çocukluk Devresinde Ailede Din Eğitimi", *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, Ankara 1981.
- ALTINTAŞ, Ramazan, "Mevlâna'da İrâde Hürriyeti", *CÜİFD*, (VIII/2), Sivas 2004.
- ALTUNTAŞ, Halil, *İslâm'da Din Hürriyetinin Temelleri*, DİB yayınları, Ankara 2001.
- AMMARA, Muhammed, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslam Devleti*, (çev. Ahmet Karababa, Salih Barlak), İstanbul 1991.
- *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Ekin yay., İstanbul 1998.

- *Mu'tezile ve Devrim*, (çev. İbrahim Akbaba), Yöneliş yay., İstanbul 1988.
- ANSAY, Sabri Şakir, *Hukuk Bilimine Başlangıç*, Güzel İstanbul mtb., Ankara 1958.
- ARAL, Vecdi, *Hukuk Felsefesi'nin Temel Sorunları*, İstanbul 1984.
- *Toplum ve Adaletli Yaşam*, Bayrak mtb., İstanbul 1988.
- ARDOĞAN, Recep, "Kelâmî Açısından İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", *Diyanet İlmi Dergi*, (XXXI/1), Ankara 2005.
- ARI, M. Salih, *Hiz. Ebubekir ve Ridde Savaşları*, Beyan yay., İstanbul ty.
- ARISTO, *Politika*, (çev. Niyazi Berkes), Maarif Matb., İstanbul 1944.
- ARKONAÇ, Sibel A., *Psikoloji; Zihin Süreçleri Bilimi*, Alfa yay., İstanbul 1998.
- ARMAĞAN, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, DİB yay., Ankara 2001.
- *Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik, (Teori ve Pratik)*, Ankara 2003.
- ARMANER, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, I, Ankara 1980.
- ARSAL, Sadri Maksudi, *Hukukun Umumi Esasları*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara 1937.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay., Ankara 1996.
- ARSLAN, Zühtü, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, LDT yay., Ankara 2005.
- ATAY, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I*, Ankara 1993.
- *Ehl-i Sünnet ve Şîâ*, Ankara 1983.
- ATİYYE, Cemâleddîn, "İslamda Haklar-Özgürlükler ve Ödevler", *Diyanet İlmi Dergi*, (çev. Musa Kazım Yılmaz), XXIX/3, Ankara 1993.
- AUGUSTINUS, Aurelius, " (Readings from) The City of God", *Readings in Political Philosophy*, (edt. By Francis William Coker), The Macmillan Company, New York 1961.
- el-AVVA, Muhammed Selim, *fî Usûli'n-Nizami'l-Cinâiyyi'l-İslamî*, Kahire 1983.
- AY, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar yay., İstanbul 2002.
- AYDIN, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, DİB yay., Ankara 1964.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi yay., İzmir 2001.
- AYDIN, Mustafa, "İslam Bağlamında Ahlâk", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, (Heyet), Dem (Değerler Eğitimi Merkezi) yay., İstanbul 2007.
- AYOUB, Mahmoud, "Religious Freedom and Law of Apostasy in Islam", *Islamochristiana*, vol. 20, Roma 1994.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak* (nşr. M. M. Abdülhamid), Beyrut 1416/1995.

- *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401/1981.
- BÂKILLÂNÎ, *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecûzü'l-Cehlü bih* (nşr. M. Zahid el-Kevserî), Kahire 1432/1993.
- *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, (thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1414/1993.
- BAKTIR, Mehmet, "İmanın Temellendirilmesi", *CÜİFD*, VI/II, Sivas 2002
- BARRY, Norman, "Civil Society, Religion and Islam", *Islam, Civil Society and Market Economy*, (Ed. Atilla Yayla), First Print, Ankara 1999.
- BAŞÇI, Vahdettin, "İnsaniliğin oluşumunda Dinin Rolü", *Felsefe Dünyası*, sayı: 33, 2001.
- BAŞGİL, Ali Fuad, "Din Hürriyeti", *A. Samim Gönensay'a Armağan*, İstanbul 1955.
- "Hürriyet Terbiyesi ve Hür Mektep", *Demokrasi Yolunda*, Yağmur yay., İstanbul 1961.
- *Demokrasi Yolunda*, İstanbul 1961.
- BAYMUR, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp yayınevi, İstanbul 1984.
- el-BENNÂ, Cemâl, *Menhecü'l-İslâm fî Takrîri Hukûkî'l-İnsân*, Kâhire 1519/1999.
- BENTHAM, Jeremy, *The Tehory of Legislation* (İngilizceye çev. Richard Hildreth), Morrison and Gibb, London 1931.
- BERGER, Peter L., *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, (çev. Ali Coşkun), Rağbet yay., İstanbul 2000.
- P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (çev. Ali Coşkun), İnsan yay., İstanbul 1993.
- BERTRAND, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, (çev. Salih Zeki), Akçağ yay., Ankara 2001.
- BEYDÂVÎ, Nasûriddîn Ebî Saîd Abdillâh Ebî Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- BİGİYEF, Mûsâ Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, (Sadeleştiren, Yusuf Uralgiray), Ankara 1975.
- BİLGİLİ, Menderes, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, Beyan yay., İstanbul 2005.
- BİLMEN, Ömer Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Ergin kitapevi, İstanbul 1959.
- *Yüksek İslam Ahlâkı*, Bilmen yay., İstanbul 1964.
- BİRAND, Kamuran, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜİFD*, VI/1, Ankara 1957.
- BOÉTIE, Etienne de La, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, (çev. ve yorumlayan Mehmet Ali Ağaoğulları), İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- BOLAY, Süleyman H., *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981.

- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, Beyrut 2004.
- "Çağdaş Dünyada Şeri'atin Tatbiki Problemi", (çev. Abdullah Şahin), *İslâmiyât I*, sayı: 4, 1998.
- el-CESSAS, Ebûbekr b. Muhammed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- el-CEVZİYYE, İbn Kayyım Cemalleddin Ebu'l Ferec Abdurrahman b. Ali, *Telbîsu İblis*, (nşr. M. Mehdi), İstanbul 1976.
- *Zâdu'l-Meâd*, (çev. Muzaffer Can), İstanbul 1990.
- CEYLAN, Yasin, "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı Dergisi*, yıl:1, sayı: 4, Ağustos-Ekim 1998.
- CİVELEK, Jale, *Uluslararası İnsan Hakları Hukuku*, Marmara Müşavirlik, İstanbul 1984.
- CORNELIUS, A. R., "Demokrasi ve İnsan Haklarının İslamdaki Ahlâkî Temelleri", *İnsan Hakları Müslümanca Bir Yaklaşım*, (çev. Tanju Yunt), Aka yay., yy. 1987.
- COŞAR, Yakup, "Önsöz: Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı yay., İstanbul 2001.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- CÜVEYNÎ, Eb û'l-Meâlî Abdülmelik, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, (thk. Esad Temim), Beyrut 1992.
- ÇAĞIL, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Fakülteler Mtb., İstanbul 1963.
- *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, Fakülteler Mtb., İstanbul 1962.
- ÇAĞRICI, Mustafa, *İslam Ahlâkı*, İstanbul 1985.
- ÇEÇEN, Anıl, *İnsan Hakları*, Gündoğan yay., Ankara 1995.
- ÇEKMEGİL, M. Said, *İbadet Anlayışımız*, Sanih Kütüphanesi yay., Ankara 1970.
- ÇİFTÇİ, Adil-WUTHNOW, Robert J.-BERGER, P. L., *Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I*, Ankara Okulu yay., Ankara 2002.
- ÇİFTÇİ, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım–", *İslâmiyât: Din İstismarı*, III, sy: 3, Temmuz - Eylül 2000.
- ÇUBUKÇU, İbrahim A., "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, XII, Ankara 1964.
- DAĞCI, Şamil, "İbadetler (Kişinin Allah'a Karşı Yükümlülükleri)", *Fıkıh*, İlitam-Ankuzem yay., Ankara 2005.
- DELIUS, Harald, "Etik", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, Ara yay., İstanbul 1990.

- DEMİRBAŞ, Asaf, "Karakter ve Din Eğitimi", *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, (Nisan), Ankara 1981.
- DIRAZ, M. Abdullah, *Kur'an Ahlâkı*, İz yay., İstanbul 1993.
- *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, (çev. Nurettin Demir), Kayıhan yay., İstanbul 1983.
- *İslam Hakkında Bazı Görüşler*, İstanbul 1977.
- DOĞAN, Lütü-KUTLUAY, Yaşar "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan' a Mektubu", *AÜİFD*, II-IV, Ankara 1954.
- DONALDSON, Dwight M., *Studies in Muslim Ethics*, London 1953.
- DÖNMEZER, Sulhi, *Ceza Hukuku*, Sulhi Garan mtb., İstanbul 1959.
- DURSUN, Davut, "Din ve Vicdan Hürriyetinin Siyasal Sistem Açısından Anlamı ve Uygulaması", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Diyanet Vakfı yay., Ankara 1996.
- DÜZGÜN, Ş. Ali, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ yay., Ankara 1997.
- *Sosyal Teoloji, İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ yay., Ankara 1999.
- "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları", *AÜİFD*, XXXVIII, Ankara 1998.
- *Varlık ve Bilgi, Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule yay., Ankara 2008.
- "Dinin Sosyal Gerçekliği Üzerine Bir Soruşturma", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 199, Ankara Temmuz 2007.
- "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *İnsan Onuru, İslam ve Hıristiyanlıktaki Temelleri* (Çalıştay), Ankara 2005.
- DWELSHAUVERS, G., *Psikoloji*, (çev. Mustafa Şekip Tunç), Doğan Kardeş yay., İstanbul 1952.
- EBÛ YA'LÂ, İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, (nşr. V. Zeydan Harrad), Beyrut 1974.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, (çev. E. Ruhi Fırlalı, O. Eskicioğlu), Yağmur yay., İstanbul 1970.
- *el-Ukûbe*, Kahire ty.
- ERDOĞAN, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İfav yay., İstanbul 2000.
- ERDOĞAN, Mustafa, *Dersimiz Özgürlük*, İstanbul 2001.
- "Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü", *Türkiye'de Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara 2005.
- "Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar", *İslâmiyât III*, sayı: 3, 2000.
- *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara 1998.

- *Anayasal Demokrasi*, Ankara 1999.
- EREM, Faruk, *Türk Ceza Hukuku*, Güzel İstanbul mtb., Ankara 1958.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (çev. C. Koytak, A. Ertürk), İstanbul 1997.
- ESKİCİOĞLU, Osman, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir 1996.
- el-EŞ'ÂRÎ, Ebu'l- Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İstanbul 1928.
- el-FÂR, Abdülvâhid Muhammed, *Kanûnu'l-Hukûki'l-İnsan fî Fikri'l-Vad'i ve's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1991.
- FARÛKÎ, İsmail Raci, *Tevhid*, (çev. Dilaver Yardım-Lâtif Boyacı), İnsan yay., İstanbul 2006.
- FAZLUR RAHMAN, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu yay., Ankara 1997.
- *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu yay. Ankara 1998.
- "İslam'da Başkaldırı Hukuku", *İslâmî Araştırmalar*, (çev. Adil Çiftçi), VIII, sy. 2, Ankara 1995.
- *İslami Yenilenme*, (çev. Adil Çiftçi), İstanbul 2000.
- "Some Ethical Concepts of The Qur'an", *Journal of Religious Ethic*, g, 1975.
- "The Status of the Individual in Islam", *Islamic Studies*, v. V, no: 4, 1996.
- "The Concept of Hadd in Islamic Law", *IS*, IV/3.
- "Sources and Meaning of Islamic Socialism", (ed. Donald E. Smith) *Religion and Political Modernisation*, New Haven: Yale University Press, 1974.
- FREYER, Hans, *Din Sosyolojisi*, AÜİF yay., Ankara 1964.
- FROMM, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, (çev. Ayda Yörükan), T.İ B. yay., İstanbul 1999.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâ*, Bedir yay. (çev. Ahmed Serdaroğlu), İstanbul 1973.
- *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Ankara 1962.
- *Kitâbu'l-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Bulak, Kahire 1322 h.
- GÖZELER, Esra, *Samî Dinî Geleneginde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005.
- GUSDORF, Georges, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), Alfa yay., İstanbul 2000.
- GÜLER, İlhami, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar, Tarihî Dönüşümler", *İslâmiyât*, (I/4), Ankara 1998.
- *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara 2003.
- *Politik Teoloji Yazıları*, Kitâbiyât yay., Ankara 2002.

- *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu yay., Ankara 2004.
- "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel(Kognitif) Temelleri", *İslâmiyât*, I/1, (Ocak-Mart), Ankara 1998.
- GÜNDÜZ, Turgay, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi, Kuramsal Bir Çalışma*, Düşünce yay., Bursa 2002.
- GÜNEY, Salih , *Davranış Bilimleri*, Nobel yay., Ankara 2000.
- GÜNGÖR, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken yay., İstanbul 2000.
- *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1984.
- GÜRİZ, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, 4. Baskı, Ankara 1994.
- *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1987.
- el-ĞANNÛŞÎ, Râşid, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fi'l-Müctemai'l-İslâmî*, Virginia 1992.
- *el-Hurriyyetü'l-Âmme fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Merkezi Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, Beyrut 1993.
- HADDAD, Yvonne Yazbeck, "Kur'an'da Din Teriminin Anlamı", (çev. Ahmet Güç), *UÜİFD*, (IX/9), Bursa 2000.
- HÂKİM, Ebû Abdillâh en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1411/1990.
- HALÎDÎ, Muhammed Abdülhamid, *Kavâidu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâmî*, Dâru'l-Buhûsi'l-İlmî, Kuveyt 1980.
- HALLÂF, Abdü'l-Vehhâb, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye ev Nizâmü'd-Devleti'l-İslâmiyye fi's-Şuûni'd-Dustûriyyeti ve'l-Hâriciyyeti ve'l-Mâlîyye*, Kahire 1350.
- *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), AÜİF yay., Ankara 1973.
- HAMEL, Walter, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, (çev. Servet Armağan), İstanbul 1982.
- HAMÎDULLAH, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963.
- HANEFÎ, Hasen, *ed-Dînu ve's-Sevra, el-Yemînü ve'l-Yesâra fi'l-Fikri'd-Dîniyyi*, Mektebetü'l-Medbûlî, Kahire 1989.
- "el-Vahy ve'l-Vakî': Dirâsâtun fî Esbâbi'n-Nuzûl", *el-İslâm ve'l-Hadâse*, London 1990.
- "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", (çev. İlhamî Güler), *İslâmî Araştırmalar*, VI/3, Ankara 1992.
- HARPUTÎ, Abdüllatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, İstanbul 1330 h.

- HASAN, İbrahim, *Siyasî-Dinî-Sosyal-Kültürel İslam Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit ve diğerleri), (I-VII), İstanbul 1991.
- HATEMÎ, Hüseyin, *İnsan Hakları Öğretisi*, İşaret yay., İstanbul 1988.
- *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret yay., İstanbul 1989.
- “İslâm’da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları”, *Doğu’da ve Batı’da İnsan Hakları*, Ankara 1996.
- el-HATTÂBÎ, Ahmed b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen* (Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd), (I-IV), Matbaatü'l-İlmiyye, Halep 1352/1933.
- el-HERRÂSÎ, el-Kiya İmadüddin b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1983.
- HİRŞ, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, (sadeleştiren: Selçuk Baran), 2. Baskı, Ankara 1996.
- HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV yay., Ankara 2003.
- IDINOPULOS, Thomas A., "Din Nedir?", (çev. Temel Yeşilyurt), *HÜİFD*, (V), Şanlıurfa 1999.
- IZUTSU Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Kevser yay., Ankara 1980.
- *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (çev. Selahaddin Ayaz), Pınar yay. İstanbul 1997.
- *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984.
- İbn ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi (Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye)*, (çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), Rağbet yay., İstanbul 1999.
- İbn DAKÎK el-İD, Takiyüddin Ebu'l-Feth, *İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, Beyrut ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir el-Kufî, *el-Musannef*, Haydarabad 1967-1983.
- İbn HACER, el-Askalânî, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî bi-Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, (thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), I. Baskı, Beyrut 1414/1993.
- İbn HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- *el-Muhallâ*, Matbaatü'n-Nehdâ, Mısır 1349 h. ve Beyrut 1988.
- *Kitâbu'l-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Matbaatü't-Temeddün, yy., ty.
- İbn HÜMÂM, Allame el-Kemal es-Sivâsî, *Fethü'l-Kadîr*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1310 h.

- *Şerhu'l-Müsâyere*, (Kemal b. Ebî Şerif'in *Kitâbü'l-Müsâyere*'si ile birlikte), İstanbul 1979.
- İbn KESÎR, 'Îmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (I-XIV), Beyrut 1988.
- İbn KUDÂME, Muvaffakuddîn, *el-Muğnî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984. Ayrıca *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr*, adıyla Menâr mtb., Mısır 1346 h.
- İbn KUTEYBE, *Kitâbu'l-Îmâme ve's-Siyâse*, (nşr. Muhammed Mahmud Rafi'î), Mısır 1322/1904.
- İbn MANZÛR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim el-Efrikî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1970.
- İbn MÛNZİR, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, Beyrut 1993.
- İbn RÜŞD, el-Kâdî Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. el-Kurtûbî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Elif Ofset yay., İstanbul 1985.
- İbn SÎNA, *Namaz Risalesi*, (çev. Hazmi Tura), Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1942.
- İbn TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhalîm, *İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak*, (çev. Cemaleddin Sancar), Bayrak mtb., İstanbul 1987.
- *es-Siyâsetüş-Şer'îyye fî İslâhi'r-Râ'î ve Râ'îyye*, Mısır 1322 h.
- İbnü'l-ESÎR, *el-Kâmil fî't-Târih*, (thk. C. J. Tornberg), (I-XII), (çev. Ahmed Ağırakça vdğ.), İstanbul 1986.
- İbnü'l-HÂCÎ, Seyyid Hasan Re'fet İbrahim Rüşdî, *Fetâvay-ı İbn Nüceym*, yy., 1289 h.
- İKBAL, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul ty
- İMAMOĞLU, Tuncay, "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, 10/28, 2006.
- el-İSFEHÂNÎ, Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- İSFERÂYİNÎ, Ebu'l Muzaffer, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firkati'n-Naciye an Firaki'l-Halikîn*, (thk. M. M. Hudayrî,) Mısır 1940.
- JEFFERY, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Kahire 1937.
- JHERING, Rudolph von, *Hukukta Gaye, Garp Hukuku Nazariyeleri*, (çev. Ahmet Esat), Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1927.
- JOHNSON, P. E., *Psychology of Religion, Revised and Enlarged*, Nashvill-New York, ty.
- KABOĞLU, İbrahim Ö., *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul 1996.
- KADRÎ, H. Kâzım, *Türk Lügâtı*, İstanbul 1928.

- *İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı*, (Yayınlayan: Osman Ergin), İstanbul 1949.
- "Teşrî-i İnsânî ve İlâhî", *İslâmiyât II*, 1999.
- KAPANÎ, Münici, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara 1981.
- *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1978.
- KARAGÖZ, İsmail, *Din ve Vicdan Özgürlüğü*, DİB yay., Ankara 2007.
- KARAKUŞÇU, M. Nail, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Ankara 1988.
- KARAMAN, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İrfan yay., İstanbul 1974.
- "İslâm Hukukunda Devlet, Fert ve İnsan Hakları", *Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları I*, İstanbul 1992.
- el-KARDÂVÎ, Yusuf, *İslam Hukukunda Zekât*, (çev. İbrahim Sarmış), Kayıhan yayınevi, İstanbul 1984.
- el-KÂSÂNÎ, Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, Şerîketü Matbûâtî'l-İlmiyye, Kahire 1327 h. ve Beyrut 1986.
- KEANE, John, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, (çev. Necmi Erdoğan), Ayrıntı yay., İstanbul 1994.
- KEMÂLÎ, Muhammed Hâşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti*, (çev. Muhammed Çeviker), İnsan yay., İstanbul 2000.
- KEMPSKI, J. V., "Siyaset Felsefesi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, Ara yay., İstanbul 1990.
- KENANOĞLU, M. Macit, "Hukûkî ve Siyasî Açından Düşünce Hürriyeti", *Düşünen Siyaset*, (Özgürlük sayısı), Ankara 1999.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyât*, Ankara 2002.
- el-KİRMÂNÎ, Şemsudîn Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Bağdâdî, *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi'l-Buhârî*, Kahire 1352 h.
- KOÇAOĞLU, A. Mehmet, "İnsan Hakları Çerçevesinde Ekonomik ve Sosyal Hakların Vazgeçilmez Önemi", *Yeni Türkiye Dergisi*, İnsan Hakları Özel Sayısı, sy. 22, Ankara 1968.
- KOLASA, Blair J., *İşletmeler İçin Davranış Bilimlerine Giriş*, (çev. Komisyon), İstanbul 1969.
- KORLAELÇİ, Murtaza, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", *EÜİFD*, sayı: IX, Kayseri 1987.
- KÖKTAŞ, M. Emin, *Türkiye'de Dinî Hayat, İzmir Örneği*, İstanbul 1993.

- KÖSE, Saffet, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İz yay., İstanbul 2003.
- KUÇURADI, İoanna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2006.
- "Etik İlkeler ve Hukuk", *HFSA*, sy. 8, İstanbul 2003.
- KUMÂŞ, Ali, *Hukûku'l-İnsani's-Siyâsiyye ve'l-İctimâiyye*, yy., ty.
- KUREYŞİZADE, Mehmed Fevzî, *Hakikatü'l-Hürriyye*, yy., ty.
- el-KURTÛBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr İbn Fahr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.
- KUTUB, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, (çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce), Dünya yay., İstanbul 1990.
- KÜÇÜK, Adnan, *İfade Hürriyetinin Unsurları*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara 2003.
- MACÎT, Yunus, "Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), sayı: 3, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt5/sayi3/makale/macit.pdf>, Temmuz 2009.
- MAHÇUPYAN, Etyen, "Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar, Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl 2, sayı 2, Ankara 1999.
- MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu), İsam yay., Ankara 2003.
- MAUDUDÎ, Abula'lâ, *Islamic Law and Constitution* (trans. İnto Eng. and ed. Khurshid Ahmad), Lahor 1960.
- MAVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali, *el-Ahkâmu's-Sultânîyye*, (çev. Ali Şafak), Bedir yay., İstanbul 1976.
- McGUIRE, Meredith, *Religion: The Social Context*, Wads Wordth Publishing Company, California 1987.
- MEHMEDOĞLU, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, Dem yay., İstanbul 2004.
- MEHMEDOĞLU, Yurdagül, "0-6 Yaş Çocuğunun Dini Duygu Gelişimi", *Evin Okula Yakınlaşması ve Değişen Anne-Baba Roller*, MEB yay, Ankara 2003.
- MERĞİNÂNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Tercümesi*, (çev. A. Meylânî), I-IV, İstanbul 1986 ve Beyrut 1986.
- MERZÛKÎ, İbrahim Abdullah, *Hukûku'l-İnsan fi'l-İslâm*, (İng.'den çev. Muhammed Huseyn Mürsî), Abudabi 1997.
- el-MEVİLÎ, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-II, İstanbul 1989.
- MILL J. Stuart, *Hürriyet*, (çev. Osman Dostel), Ankara 1988.
- MONTESQUIEU, *De L'Esprit Des Lois*, Editions Garnier Frères, Paris 1949.
- MUMCU, Ahmet, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, Savaş yay., Ankara 1992.

- MUTAHHARİ, Murtaza, *Tarih ve Toplum*, (çev. Cengiz Şişman), Yöneliş yay., İstanbul 1989.
- el-MÜBAREK, Muhammed, *Nizâmü'l-İslâm -el-Hukm ve'd-Devle-*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1394/1974.
- el-MÜRTEZÂ, Ali, *Îlâveli Mecmuât-ı Cedîde*, Matbûatü Hayriye, yy., 1329 h.
- MÜTEVELLÎ, Abdülhamit, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâm*, İskenderiyye 1978.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Mu'în Meymun b. Muhammed, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, (nşr. Abdulhayy Kâbil), Dâru's-Sekâfe, Kahire 1987.
- *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1994.
- *Bahru'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Konya 1327 h.
- *İslam İnançlarının Temelleri Akâid*, (çev. M. Seyyid Ahsen), Bayrak yay., İstanbul 1994.
- NEVEVÎ, Ebû Zekerîyyâ Yahya İbn Şeref İbn Mürî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzebe*, Kahire 1349 h.
- NEVİN, A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (Hz. Muhammed Devrinden Abbasîlerin İkinci Yüzyılına Kadar), (çev. Vecdi Akyüz), İz yay., İstanbul 1990.
- NEYFER, İhmîde, "Mine'r-Riddeti ile'l-Îmânî İlâ Va'yi't-Tenâkudi", *Islamochristiana*, vol: 13, Roma 1987.
- NUTTALL, Jon, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı yay., İstanbul 1997.
- OKUMUŞ, Ejder, *Toplumsal Değişim ve Din*, İnsan yay., İstanbul 2003.
- *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar yay., İstanbul 2003.
- OKUR, K. Hamdi, "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1.
- OLGUN, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul 1946.
- ÖKTEM, Akif Emre, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Ankara 2002.
- ÖKTEM, M. Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul 1977.
- "Din-İnanç Özgürlüğü ve Site", *Doğu Batı*, sy. 21, Ankara 2002-2003.
- *Hukuk Felsefesi*, Tasvir mtb., İstanbul 1983.
- ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi yay., Ankara 2005.
- *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ yay., Ankara 1999.
- ÖZBAYDAR, Belma, *Din ve Tanrı İncancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 1970.
- ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İfav yay., İstanbul 1997.

- ÖZLEM, Doğan, "Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm", *Yeni Türkiye Dergisi*, sayı: 25, Ankara 1999.
- *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, Ankara 2004.
- PAZARBAŞI, Erdoğan, Kur'an ve Medeniyet, Pınar yay., İstanbul 1996.
- PAZARLI, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- PEKER, Hüseyin, "Suçlularda Dinî Davranışlar", *OMÜİFD*, (IV) Samsun 1990.
- PEZDEVÎ, Ebû Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Dîn)*, (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988.
- POPPER, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası*, (I-II), (çev. Harun Rızatepe), Remzi kitabevi, İstanbul 1989.
- QUINTON, Anthony, "Knowledge and Belief", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, vol. IV, New York-London 1967.
- RABÎ', Münib Muhammed, *Damânâtu'l-Hürriyye beyne Vakı'iyeti'l-İslâm ve Felsefeti'd-Dimukrâtiyye*, Riyad 1408/1988.
- RAWLS, John, *Theory of Justice*, London 1985.
- RAYYIS, Muhammed Dıyâuddîn, *en-Nazariyyâtü's-Siyâseti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969.
- er-RÂZÎ, Fahrettin, *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefâtihi'l-Ğayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- *el-Muhassal*, (nşr. Hüseyin Atay), Kahire 1411/1991.
- ROSENTHAL, F., "Hurriyya", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, İngiltere 1978.
- SAİT Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İstanbul 1991.
- es-SÂBÛNÎ, Nureddin, *el-Bidaye fî Usûli'd-Dîn*, (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995.
- SARIBAY, Ali Yaşar, *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil Toplum*, Alfa yay., İstanbul 2000.
- SARUHAN, Müfit Selim, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara 2005.
- SAVCI, Bahri, *Hürriyet Üzerine Düşünceler*, Ankara 1968.
- al-SAYYİD, Rıdwân, "Contemporary Muslim Thought and Human Rights", *Islamochristiana*, vol. XXI, Roma 1995.
- SELAHADDİN, Muhammed, *Özgürlük Arayışı ve İslam*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul 1989.
- SEMERKANDÎ, Hakim, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Haydarâbad 1321 h.
- SENCER, Muzaffer, "Vicdan ve Din Özgürlüğü", *Yeni Düşün*, sy. 37, Mayıs 1987.

- SENHÛRÎ, Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhü'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, (Ta'likât; Tevfik Muhammed eş-Şâvî), Kahire 1989.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl, *Kitabü'l-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989 ve İstanbul 1983.
- es-SEYYÂĞÎ, Hüseyin b. Ahmed es-San'ânî, er-Ravdu'n-Nadîr, Şerhu'l-Mecmû'u'l-Fıkhî'l-Kebîr, Birinci Baskı, Matbaatü's-Sa'âde, yy. 1347 h.
- SEZEN, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İfav yay., İstanbul 1990.
- es-SIBÂH, Suâd Muhammed, *Hukûku'l-İnsân fi'l-Asri'l-Muâsir*, Lübnan 1997.
- SMITH, Janet I., "Continuty and Change in The Understanding of Islam", *The Islamic Quarty*, Vol. XVI, no:3-4, London 1972.
- SMITH, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Newyork 1964.
- SÖNMEZ, Abidin, *Şûrâ ve Rasûlullah'ın Müşâveresi*, İnkılab yay., İstanbul 1984.
- SÜMÎ', Salih Huseyin, *Ezmetü'l-Hurriyyeti's-Siyâsiyye fi'l-Vatani'l-'Arabî*, Kahire 1409/1988.
- SUMMER, William Graham, *Folkways*, Boston 1902.
- es-SUYÛTÎ, Abdurrahman Celâleddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâidi ve Furûi Fıkhî's-Şâfiyye*, Mısır 1959.
- eş-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, el-Matbaatü'l-Kübrâ, Bulak 1322 h.
- ŞAHİNALP, Hacer, *İlk Dönem Kelâm Kaynaklarında Tekfir Tartışmasının Pratik Boyutları*, (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 2003.
- ŞALTÛT, Mahmûd, *el-İslâm'Akîdetün ve Şerî'atün*, Dârü'l-Kalem, Mısır ty.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a* (çev. Mehmet Erdoğan), İz yay., İstanbul 2003.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihâl*, (nşr. thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâur), Beyrut 1415/1995.
- ŞENAY, Bülent, "Ma'rûftan Muâmelâta Toplum Ahlâkı" *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 204, Aralık 2007.
- ŞERİATÎ, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, İşaret Yay., İstanbul 2005.
- ŞEYHZADE, Abdürrahîm b. Ali el-Mueyyed, *Nazmü'l-Ferâid*, İstanbul 1288 h.
- ŞİBLÎ, Ebu Zeyd, *el-Miftâh Şerhu Nûri'l-İzâh*, Matbaatu Daru'l-Kitâb, Mısır 1387/ 1950.
- ŞİRVANÎ, Harun Han, *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdare*, (çev. Kemal Kuşçu), Nur yay., Ankara ty.

- TABAKOĞLU, Ahmet, "İslam İktisat İlkeleri Işığında Birlik ve Kalkınma", *İslam Üzerine Düşünceler*, TDV yay., Ankara 1991.
- TABERİ, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâi*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987.
- TAFTAZÂNÎ, Sâdüddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1310 h.
- *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul 1305 h.
- TALBI, Mohammed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, vol. 11, Roma 1985.
- "el-İslamu ve'l-Ğarbu min Hilâli Tacâvüzi Sademâti ve Mevâtini'l-Ğamûdî", (Orijinal ismi, Islam and Occident :Au Dela Des Afrontements, Des Ambiguites Et Des Complexes), *Islamochristiana*, vol: 7, Roma 1981.
- TANÖR, Bülent, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, Yön mtb., İstanbul 1994.
- TAYYİB, Lokman, *Modern Çağda İslam'ın Politik Sistemi*, (çev. Murat Çiftkaya), İlke yay., İstanbul 1996.
- TEHÂNEVÎ, *Keşşâfu Istılahâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, (thk. Ali Dehrûc), Lübnan 1996.
- TIBI, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism-Political Islam and The New World Disorder*- London 1998.
- et-TİMURTÂŞÎ, Şemsuddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (ö. 1004/1595), Tenvîru'l-Ebsâr ve Câmiu'l-Bihâr, (Haskefî'nin "ed-Dürrü'l-Muhtâr" adlı şerhi ve İbnu Abidî'nin "Reddu'l-Muhtâr" adlı haşiyesiyle birlikte), (I-VIII), Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır 1386/1996.
- TOLSTOY, Lev Nikolayeviç, *Hayat Üzerine Düşünceler*, (çev. Ahmed Mithat Rifataf), Kaknüs yay., Ankara 2000.
- TOPÇU, Nurettin, *Bütün Eserleri 1, İsyân Ahlâkı*, Dergah yay., İstanbul 1998.
- *Ahlâk*, Otağ mtb., İstanbul 1975.
- *İradenin Davası (Devlet ve Demokrasi ile birlikte)*, Dergah yay., İstanbul 1998.
- *İslâm ve İnsan, (Mevlâna ve Tasavvuf ile birlikte)*, Dergâh yay., İstanbul 1998.
- *Ruhbilim*, Üçler Basımevi, İstanbul 1949.
- TOSUN, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A yay., Ankara 2005.
- TOSUN, Gülgün Erdoğan, *Demokratikleşme Perspektifinden Devlet-Sivil Toplum İlişkisi*, Alfa yay., İstanbul 2001.
- TUĞ, Salih, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963.

- TUNÇ, Cihad, "İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi", *EÜİFD*, say. III, Kayseri 1986.
- TUNÇ, Şekip, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul 1949.
- UDEH, Abdulkâdir, *et-Teşrû'l-Cinâi'l-İslâmî Mukârinen bi'l-Kânûni'l-Vad'î*, Dâru'l-'Arabî, Beyrut ty.
- *İslam ve Siyasî Durumumuz*, Pınar yay., İstanbul 1984.
- UMARA, Muhammed, *İslam ve İnsan Hakları*, Denge yay., İstanbul 1992.
- URAL, Şafak, "Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey", *AÜİFD*, Ankara 1999.
- URHAN, Veli, "Akıl-İman-İrade İlişkisi", *DEÜİFD*, sy: X, İzmir 1998.
- UYANIK, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu yay., Ankara 1999.
- *İslam Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik" Kavramı*, Kaknüs yay., İstanbul 2001.
- UYSAL, Veysel, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, Ankara 1994.
- VERNEAUX, ROGER, *Existensiyalizm Üzerine Dersler*, (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Ün. Yay., Kayseri 1994.
- WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (çev. Ünver Günay), İfav yay., İstanbul 1995.
- WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fırlalı), Ankara 1981.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Process and Reality*, New York 1929.
- YALÇIN, Mikdat, *İman ve Ahlâkın Hayatî Değerleri*, Hikmet yay., İstanbul 1981.
- YAPAREL, Recep, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *DEÜİFD*, (IV), İzmir 1987.
- *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1987.
- YARAN, Cafer Sadık, "Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık", *OMÜİFD*, sayı: IX, Samsun 1997.
- *Din ve Bilim*, Sidre yay., Samsun 1997.
- YAVUZ, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB yay., Ankara 1983.
- *Günümüzde Din Eğitimi*, ÇÜİFD yay., Adana 1998.
- YAYLA, Atilla, *Liberal Bakışlar*, Ankara 1993.
- el-YEKÎŞEHRÎ, Ebu'l-Fazl Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, Tıbbâtü'l-Âmire, yy., 1276 h.
- YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İfav yay., İstanbul 1997.
- *Oruç, İ'tikâf ve Zekât, Hükümler ve Delilleri*, 2. Baskı, İstanbul 1968.

- YEŞİLYURT, Temel, "İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik", *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum 2001.
- YILMAZ, Aytekin, "Sivil Toplum, Demokrasi ve Türkiye", *Yeni Türkiye Dergisi -Sivil Toplum Özel Sayısı-*, sayı:18, Kasım-Aralık 1997.
- YÖRÜK, Abdülhak Kemal, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Fakülteler mtb., İstanbul 1958.
- ZEMAHŞERÎ, Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîli ve 'Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*, (thk. Abdurrezzak el-Mehdî), Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1997.
- ez-ZERKÂ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Beyrut 1989.
- ZEYDAN, Abdülkerim, *İslam Hukukunda Fert ve Devlet-İslam Anayasa Hukuku*, (çev. Cemal Arzu), İstanbul 1969.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fıkr, Şam 1989.
- ez-ZURKÂNÎ, Muhammed b. Abdalbâkî b. Yusuf, *Şerhu'z-Zurkânî 'alâ Muvattai'l-İmam Malik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1990.