Müslüman Toplumlarda İnsan Hakları ve Demokrasiye Saygıyı Artıracak Bazı İslâmî İlkeler

Recep ARDOĞAN, Dr.

Atıf- Ardoğan, R. (2005). Müslüman toplumlarda insan hakları ve demokrasiye saygıyı artıracak bazı İslâmî ilkeler. *Değerler Eğitimi Dergisi*, *3* (9), 25-58. © Değerler Eğitimi Merkezi

Özet- Makale, insan hakları ve demokrasi eğitiminde, ilgili ayetler ve ilim adamlarının yorumlarından hareketle, bazı İslâmî ilkelerin rolünü ele almaktadır. İslâm'da yaratılış öğretisi, insana bir onur ve değer bilinci vermekte, eşitliğe, bireysel irade ve farklılıklara saygıyı öngörmektedir. Ayrıca İslâm, Allah adına hareket etmeyi, taklit ve vesayeti dışlamaktadır. İslâm, ahlâkî kavramlarla düşünme, hoşgörü ve diyalog gibi yollarla insan haklarına saygının ve demokrasi kültürünün yükselmesinde kılavuzluk eder.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Demokrasi, İslâm, Ahlâk, Değerler, Diyalog.

Giriş

İnsan hakları, gerek içerdiği insan anlayışı gerekse ahlâkî ve hukukî kavramlarla sosyal ilişkileri tanımlaması açısından her bireyi yakından ilgilendiren bir konudur. İnsan hakları ve demokrasinin iyi anlaşılması ve pratikte itinalı bir ilginin gelişmesi için de bireylerin eğitimi gereklilik arz etmektedir. Bu noktada işaret edelim ki bireyin bir hakkı ihlâl edildiğinde, insan hakları kavramı açısından cevaplanması gereken esas soru, bunun bir kamu görevlisi vasfıyla mı yapıldığıdır. Değilse devletin üçüncü kişilerce hak ihlâllerini önleyici bir hukuk ve yargı sistemi oluşturup oluşturmadığı sorusu gündeme gelir.[1] Birinci durumda açıktan, ikinci durumda ise sonuç itibarıyla bir

[1] Hukuk, "insanların birbirleriyle olan dış münasebetlerinin cebrî nizamı" (Ansay, 1958) veya "toplum hayatında kişilerin birbirleriyle ve toplumla ilişkilerini düzenleyen ve uyulması kamu kudretiyle desteklenmiş bulunan sosyal kurallar bütünü" (Bilge, 1975) şeklinde tanımlanır. Ancak bugün, hukuk devletinden söz edilirken, kavram, tasnif edilmiş kanunlar bütünü anlamında değil, kanunların yüksek değerlerle şekillendiği ve insan hak ve özgürlüklerinin tanındığı ve güvenceye alındığı normatif düzeni belirtir. Burada altı çizilmesi gerekir ki hukuk, insanların dokunmak is-

insan hakkı ihlâli söz konusudur. Ancak hakları fiilen çiğneyenler bireyler olduğu gibi, hukukun uygulayıcıları da bireylerdir. Bu durum, insan haklarına saygıyı yükseltmek için bireylerin eğitiminin şart olduğunu gösterir. Diğer yandan insan hakları da ahlâkî anlam yüklü olduğundan toplumu ahlâkî kurallara uymaya yöneltmelidir (Bolay, 1998). İnanan insanlar nazarında önemli bir yere sahip olan din de daimî bir eğitim süreci teşkil etmektedir.[2] Dolayısıyla, insan hakları ve demokrasi kültürünün gelişimiyle eğitim ve din arasında yakın bir ilişki vardır. Makalede ele alınan bu konunun ortaya konması açısından söz konusu ilişkinin açıklanması yararlı olacaktır.

İnsan, aldığı/alabildiği eğitimle tanımlanabilir. Onun doğuştan getirdiği potansiyel yeteneklerinin fiilen gerçekleşmesi eğitim ve öğretim süreçleriyle olur. İnsan, refleksleri dışındaki davranış formlarını sonradan öğrenmiştir. Esasında, reflekslerin de bilinçli bir öğrenme süreciyle olmasa da sonradan kazanıldığı söylenebilir. Bunun yanında, hayvanlarda fizyolojik ihtiyaçlar, dürtüler faktörüyle bilinçsizce karşılanırken, akıl ve şuur sahibi bir varlık olan insanın ihtiyaçlarının hemen karşılanmasını isteyen fizyolojisi ile dinî, ahlâkî ve kültürel değerleri temel alan zihin katmanı arasında çatışma vardır. Benlik, bu iki katman arasındaki gerginlikleri, savunma mekanizmaları ile aşmaya çalışır. Eğitimin ve ilâhî vahyin rolü, bu konuda dengeli ve sağlıklı bir benlik inşasında bireye yol göstermektir. Aksi takdirde, bir kimse davranış ve tavırları için tutunacak bir dal olan ilâhî yüceliği kaybedince ya kendi sübjektif arzularını yüceltir (25/Furkân, 43; 18/Kehf, 28; 7/A'râf, 176; 28/Kasas, 150) veya onları genelleştirip nesnel hâle getirmek suretiyle bir toplumun kendini yansıtmaları olan 'toplumsallaştırılmış arzuları' yüceltmeye başlar (Fazlurrahman, 2000a).

Ağırlıklı görüşe göre, insanın doğuştan gelen bilgileri ve fiilî bir vicdanî duyarlılığı söz konusu değildir (Ardoğan, 2004c). Çünkü belli değer yargılarına varmak hatta düşünebilmek için de belli bir eğitim öğretim süreci gereklidir. Bu da sonradan eğitim, sosyalleşme ve bilgilenme süreci ile oluşur ve

---

tediği şeydir; dokunduklarında ise yasa söz konusu olur. Tabiî hukuk, hukukîlik idesine işaret ederken, insan hakları bu ide ile yasa arasındaki geçiş hattıdır. "Mutlak akıl" ve "mutlak adalet" kavramlarını içeren Tanrı kavramı, yasamanın makul ve adil olanı keşfetmeye yönelik olması gerektiği fikrini verirken, hukukun siyasal gücün iradesinden ibaret olamayacağını belirten insan hakları kavramını teyit eder.

[2] Dinî kuralların önemli bir kısmı, doğrudan ahlâkî kurallardan oluşur. İnanç esasları bu ahlâkî kuralları teyit ettiği gibi ibadetler de ya sadaka örneğinde olduğu gibi doğrudan ahlâkî bir prensibi ortaya koyar ya da namaz (29/Ankebût, 45; 11/Hûd, 87; 107/Mâûn, 4-7), oruç (Buhârî, Savm 2, 9; Müslim, Sıyam 164), hac örneklerinde olduğu gibi dolaylı olarak insanın ahlâken olgunlaşmasına yardım eder.

gelişir. Bunlar olmadan bireyin insanlığı da gerçekleşemez. Bu nedenle eğitim, insanın ihmale gelemez bir ihtiyacı, medenî yaşamın temeli ve çok yönlü bir insan hakkıdır. O hâlde her bireyin çocukluktan başlayarak bilgilendirilmesi ve eğitilmesi, ona sevgi, saygı, iyilik, hak vb. değerlerin kavratılması gerekmektedir. Bu, eğitilecek insan açısından bir hak olduğu gibi, onun eğitimiyle sorumlu kimseler açısından da bir hak ve yükümlülüktür.

İkinci olarak, eğitim hakkının önemli bir temeli de sosyal bir varlık olarak insanın topluma, özellikle aile ve yakın çevreye karşı da yönlendirme ve uyarma yükümlülüğünü de içeren bireysel sorumluluk kavramında yer alır. Bu nedenle İslâm âlimleri, Kur'an'da vurgulanan "başkasının günahından sorumlu olmama" durumunun uyarma görevini yerine getirdikten sonra olduğunu belirtirler (Taftazânî, 1407h). Dolayısıyla, sorumlulukta kişisellik ve bireyin ötekinin yaptıklarının sorumluluğunu taşımaması esas olmakla birlikte, konumuz açısından ifade edersek, yeni nesle demokrasi kültürü ve insan hakları eğitimi vermeksizin, onların başkalarının haklarına saygı tutumunu geliştirmemiş olmalarında sorumluluğumuzun olmadığını düşünemeyiz. Çocuklara insan hakları eğitimi ve uzlaşma kültürünün verilmesi onlar için hak, ebeveyn ve toplum için ise bir yükümlülüktür.

Üçüncü olarak, eğitim çok yönlü bir bütündür. Bu nedenle, ailede başlaması gerekir. Nitekim ailenin önemli bir işlevi de çocuğun eğitimidir. Müslüman toplumlarda aileye verilen önem, yeni neslin otonomi, öz güven, empati gibi özellikleri kişiliğinde gerçekleştirmiş, sağlıklı ve duyarlı bireyler olarak yetişmesine yardım eder. Toplumun yapı taşı olan aile içinde çocuk, -eğitimin ayrı birer unsuru olmamakla birlikte eğitimin alt yapısını ve onu tamamlayıcı vasıtaları oluşturan- korunma, güven, sevgi, şefkat, ilgi ve empati gibi medenî hayatın tüm gereklerini yaşayarak eğitilmelidir. Böylelikle insanlığın sahip olduğu değerlerin bilincine varacak ve kendinde insan tabiatının tüm meziyetlerini geliştirebilecektir. Bunun yanında, çocuğun, diğer kurumlarda verilen eğitimin temellerini ailenin kültür, anlayış ve inancında bulması da gerekmektedir. Çocukların çelişkilerden kurtulabilmesi ve kişilik katmanları arasındaki çatışmalardan başarılı bir çözüme ulaşabilmesi için okulda aldıkları ile aileden tevarüs ettikleri arasında ciddî çatışmaların olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla insan hakları ve demokrasi eğitimi, öncelikle bu kavramların dinle; Müslüman toplumlarda İslâm'la ilişkisinin ortaya konmasını gerektirmektedir.

Dinin mahiyetine ilişkin gerek teolojik tartışmalar, gerekse antropoloji, psikoloji, sosyoloji ve dinler tarihi gibi disiplinlerin ortaya koyduğu veriler, dinî inancın konusu gereği dinin öz alanının bir inanç ve kanaatten ibaret ol-

madığını göstermektedir (Ardoğan, 2005). Dinler, gerek hususî normlarıyla gerekse ilkeleriyle çoğu sivil faaliyetleri de etkilemekte, kültür, eğitim, sağlık vb. alanlarda çalışan hayır kurumlarıyla insan onurunun yükseltilmesinde ve insan haklarının, zayıf ve yoksul insanlar için de fiilen erişilebilir olmasında rol oynamaktadır (Aydın, 2001). Bununla birlikte, insan haklarına saygının yükseltilmesi, insan haklarını, inandığı ve bağlandığı dinle tutarlı görmeyen müminler arasında gerçekleşemez. Bu nedenle, farklı din ve kültürlere ilgi gösterilmediği, onların yok sayıldığı bir ortamda insan haklarının evreselliğinden de söz edilemeyecektir. Diğer yandan dinî inancın bütünlük ve farklı tezahür biçimleriyle yaşatılması da demokrasi kültürü ve insan haklarının etkili biçimde yükseltilmesine bağlıdır. O hâlde din ve insan hakları arasında, her birinin ötekinin değerinin yükseltilmesine katkıda bulunduğu ya da bulunması gerektiği şeklinde karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu sebeple bazı araştırmacılar, toplumlarda insanların çoğunluğunun dine verdiği önem nedeniyle, seküler batı kökenli olmakla birlikte insan haklarının farklı dinî gelenekler bağlamında meşrulaşması gereğine dikkat çeker (an-Na'im, 2002).

Dördüncü olarak değinilmesi gereken bir nokta da insan haklarının ahlâkî zemini ile din arasındaki ince ilişkidir. Din, ahlâk ve hukuk ayrı kurumlar olmakla birlikte, hukuk ahlâktan, ahlâk ise dinden büsbütün ayrı bir mecrada gelişmiş değildir.

Ayrıntılara ilişkin tartışmalar bir yana, ahlâkî ilkelere dayanmayan bir hukuk, '*hukuk devleti*' ve '*hukukun üstünlüğü*' gibi kavramları geliştiremez. Ahlâk da evrensel dinlerin gayesidir. Onlar, mutlak varlık kapısına açılan vicdanla, temellerini ferdî ahlâka dayandırmışlardır (Sezen, 1996). Bu nedenle, ahlâkî ilkeler, başta İslâm olmak üzere dinlerin vazettiği normlar içinde önemli bir kategoriyi oluşturmaktadır. Belli bir dinî inancı temel almaksızın düşünülmüş ahlâk öğretileri bulunsa da insanın onur, iyilik ve olgunluğu açısından gereklilik arz eden ahlâkî kuralların arka planında peygamberlerin getirdiği ilâhî mesajlar vardır. Kültürler arası ortak bir ahlâktan söz etmeyi sağlayan faktör de tarih boyunca her toplumda görülen dinin gösterdiği ahlâk kurallarının insanlığın ortak vicdanı hâline gelmesidir. Dolayısıyla en yüksek ahlâkın sosyal alanda ifadesi demek olan insan hakları fikrinin geliştiği ortak zeminin tesisinde dinin rol oynadığı söylenmelidir.[3] Bu nedenle,

[3] İnsan hakları anlayışı, onur ve saygınlık sahibi, akıl ve vicdan yetileri ile donatılmış, ahlâkî seçim yapabilen, serbestçe davranabilen özgür insan modeli üzerine kurulmuştur (Akıllıoğlu, 1995). O, hukuk ve siyasetin temel değer ve ilkelerine işaret eden bir kavram olması itibarıyla temelde ahlâkî bir kavramdır. Bu yönüyle insan haklarını temellendirme, aslında bir ahlâk anlayışının temellendirilmesidir.

bu çalışmada insan hakları ve demokrasi eğitimine önemli bir boyut katacak olan İslâmî ilkeler üzerinde durulacaktır. Demokrasi bağlamında siyaset felsefesinin ele aldığı bazı hususlara da değinilecektir. Ancak bunun amacı insan hakları ve demokrasi kavramının ahlâkî temellerini göstermektir. Ayrıca sorun teorik açıdan ele alınacak, tarihî pratikler kapsam dışı tutulacaktır.

İnsan hakları, her bireyin bir insan olmak itibarıyla herhangi bir kazanım sonucu olmaksızın sahip olduğu haklardır. Dolayısıyla, bunlar insanın anlam, değer ve saygınlığıyla ilgilidir. İnsan haklarına saygı, öncelikle bu hakların bilinç düzeyine yerleşmesi ve kişinin hem kendinde insan olma değerini bulması hem de o değeri herkeste gözlemleyebilmesi demektir.

1. İnsan Hakları Bilinci

İnsan haklarına saygı, insan onuruna karşılık gelen bir kavram olduğu için, öncelikle bireyin hem kendinde hem de ötekinde insanlık onurunu görmesini gerektirir. Bu da öncelikle bireyin öz saygısını ve eşitlik ilkesini korumakla gerçekleşebilir.

1.1. Öz Saygı

Bireyin yeterlilikleri, sınırlılıkları ve zaaflarıyla bir bütün olarak kendini önemli ve değerli algılama derecesi diyebileceğimiz (Batlaş, 2005) *öz saygı (self-esteem/self-respect)*, kişinin bütünlüğünü oluşturduğu değerlerin yorumlanmasında tutarlılığı sağlayan eğitimsel bir değerdir (Mehmetoğlu, 2003). Öz saygı, hem başkalarından saygı görmenin hem de başkalarına tanıdığı hakları kendine de tanıyabilmenin ön koşuludur (bk. Geçtan, 1997). Bu bakımdan, öz saygının gelişimi, bireyin hak ve özgürlüklerini sahiplenmesinin ve demokrasi kültürünü içselleştirmesinin basamağı olarak görülmelidir.

İslâm açısından öz saygı, insan oluşun ayırt edici anlamı, otonomi, tevazu, değer bilinci ve sorumlulukla gerçeklik kazanır. Bu konuda, Kur'an'daki emaneti yüklenme ve misak kavramları insanlar için eğitici bir perspektif sunmaktadır.

Ahlâk, evrensellik ve süreklilik için aşkın bir dayanak arar. Kant'ın Tanrı'nın ontolojik, kozmolojik ve diğer kanıtlarını çürütmeye çalışmasına karşın, ahlâkîliği pratik rasyonel bir temele oturtmak için Tanrı kavramına başvurması bunu gösterir. "Ben"in gerçek yaşamın bütün uyumsuzluklarına rağmen, bütün ihtiyaç ve içgüdülerinin aksine kendini zorlayarak ahlâkî normları üst ve evrensel bir otorite olarak benimseyebilmesi için ahlâkın mutlak normlar olması gerekir. "Mutlak"a dayanmadan da bu gerçekleşemez. Bu durum, insan haklarını temellendirmeye ilişkin tek boyutlu anlayışların tatmin edici bir sonuca ulaşamamasına yol açmaktadır. Batı düşüncesinde ortaya konan temellendirmeler, böylesi bir kusurla malûldür.

Kur'an, "*Biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar, onu yüklenmekten çekindiler de onu insan yüklendi.*" (33/Ahzâb, 72) ayetiyle[4] insanın evrendeki diğer varlıkların sahip olmadığı ayırt edici bir özelliğe sahip olduğunu vurgular ki bazı âlimler söz konusu emaneti, Müslüman bireyin kendine, toplumuna ve dünyasına karşı üstlenmesi gereken sorumluluklar ve riayet etmesi gereken haklar olarak yorumlamışlardır (al-Sayyid, 1995).

Yine Kur'an'da ifade edildiği üzere insandan misak (söz/ahit) alınması ve insanların kendilerine şahit tutulması (7/A'râf, 172) da iki duruma işaret etmektedir:

Birincisi, insanın özgürlüğüdür. Çünkü, sorumlu tutulma, aynı zamanda sorumluluğu kavrayabilmeyi ve bunun aksine davranabilmeyi de ifade eder. İkincisi de insanın, toplumu taklitten doğan sınırlarının dışına çıkabilme imkânıdır. Arâf Suresi'nin 173. ayetindeki "*'Daha önce atalarımız şirk koşmuştu, biz de arkalarından gelen bir nesildik; bizleri batıla sapanların yaptıkları sebebiyle mi helâk edeceksin?' demeyesiniz.*" ifadesi bunu vurgular. O hâlde başlangıçta, çevresini taklit ve öğrenme süreciyle gelişen insan zihni, düşünme gücüne sahip olup otonomluğa ulaşabilecek ve çevreyi de etkileyebilecektir. Yine insanın veya toplumun kendine ve insanlığa şahit yapılması (2/Bakara, 143; 22/Hac, 78; 9/Tevbe, 17), insanın kendisini görme, tanıma ve anlamlandırma yeteneğini, kendini görünüş ve derinlikleriyle gözden geçirip kontrol edebilmesini, düşünsel yanlışlarını yine düşünce yoluyla değiştirebilmesini de ima eder. Dolayısıyla, bu anlayışın bireysel ve sosyal açıdan önemli yansımaları vardır. Bunların başında, her müminin kalbinde ve vicdanında Allah'a bağlılık ve *iç kontrol* gelir. İslâm'da *nefis murakabesi* denilen iç kontrol, *nefis muhasebesi* denilen öz eleştiri vb. kavramlarla içe dönük dinî yaşantı kadar, iç sükûnetin kaybolduğu ve beden, zihin ve iradî fonksiyonların tamamen dışa döndüğü durumlarda bile ahlâkî şuurun canlılığı, doktriner olarak ortaya konmuştur (Ardoğan, 1998). Dinin ayırt edici bir özelliği olan bu vicdanî dinamizm, kişinin en son kendi imkânlarıyla baş başa kalarak (İqbal, 1989), kendine başkalarının bakabildiği gibi cesaretle bakabilmesini ve kendi yalın gerçeğini görebilmesini sağlayacak, öz saygının boş gurura dönüşmesini önleyecektir. Çünkü, olgun bir insanda onur ve tevazu birlikte bulunur. Başkalarına değer vermeyi sağlayan tevazu, empati ve hoşgörü, onurun bileşenleri arasındadır. Esasında, "insan kendisine değer verebildiği oranda başkalarına da değer verir; diğer insanlara gerçek anlamda değer verdiğini

[4] Ayette emanetin göklere, yere ve dağlara arz edilmesi ve onların bunu yüklenmekten çekinmesi, çoğu müfesirlere göre, "*Göğe ve yere 'ister istemez gelin' dedi, 'isteyerek geldik' dediler.*" (41/Fussılet, 11) ayetindeki gibi emanetin büyüklüğünü vurgulayan *sembolik* bir anlatımdır (Yazır, 1938).

hissettikçe kendisini de değerli bulur" (Gençtan, 1997: 75). Kendini başkalarından üst bir kategoride algılamak ise onur değil ahlâkî eşitlik duygusunun yok olduğu kibirdir. Onurun tevazu ile tamamlanması ise öteki bireylerde de insanlığın anlamını görme ve eşitlik ilkesini kavramak için önemli bir ön koşuldur. Burada, hak sahibindeki hakkın Allah'ın "Hakk" isminin o insandaki yansıması olduğu, insandaki hakkı inkâr edenin, bir ismi de "Hakk" olan Allah'a karşı gizli bir inkâra sapmış olacağı belirtilmelidir. Mevlânâ'nın anlattığı bir hikâyede göz problemi dolayısıyla bir şişeyi iki gören çırak, onlardan birini kırdığında diğeri de kırılır. "Dindeki hak başka, insanlardaki hak başka; din başka dünya başkadır." demek bunun gibi, idrakteki bir yanılgıdır (Solak, 1996). Zaten İslâm da savunma mekanizmasıyla güçlenen böylesi fikirlere karşı insan bilincini uyarmayı amaçlar.

1.3. Eşitlik İlkesini Koruma

İnsan haklarının korunması için insanın kendini başkalarıyla eş değerde görebilmesini sağlamak gerekir. Eşitlik kavramı gelişmeden insan haklarını ne teorik olarak temellendirmek ne de hukukî veya ahlâkî koruma mekanizmaları sağlamak mümkün olabilir. Eşitlik bilincinin yokluğu, Kur'an'daki Nemrut ve Firavun örneklerinden bildiğimiz üzere, insanın kendisini ya da başka insanları rableştirmesine kadar varabilir.

1.3.1. Yaratılışta Eşitlik

İslâm'ın en temel inancı ve ilâhî vahyin değişmez özü olan tevhit, en başta yaratıcının birliği, dolayısıyla tüm insanların temelinin bir oluşu ve aralarında hiçbir ayrım olmaksızın hepsinin de insanlık değeri açısından eşitliği demektir. İnsanlık tarihine bakıldığında, eşitlik anlayışının ilk önce *tevhit* prensibiyle aklî, dinî ve ahlâkî temeline sahip olduğu görülür.[5] Şirk ise tarih boyunca insanlar arasındaki yaratılıştan varsayılan bir ayrımın felsefî düzeyde, akide alanında dayanağı olmuştur. Çünkü, birden fazla yaratıcıya inanmak, yaratılmışlarda çoğulculuğa inanmayı ve ayrımcılığı haklı görmeyi doğurur.[6]

---

[5] Paine, Tevrat'ın yaratılışla ilgili temasının insanın birliği ve eşitliğine yöneldiğini, bütün dinlerin de insanın birliğini temel aldığını ifade eder (Paine, 1988). Bazı dinlerde insanların birliğine aykırı yaklaşımlar bir dejenerasyonun sonucudur.

[6] Nitekim Cahiliye Araplarında her kabilenin ve her ailenin ayrı putları vardı. Antik Yunan'da da herkes, mensubu olduğu sitenin tanrılarına tapmak zorundaydı ve bir sitenin tanrıları diğer sitenin tanrılarına, örneğin Kartaca'nın tanrıları, Roma'nın tanrılarına doğal olarak düşman idi (Talbi, 1985; Akbay, 1948). Eski Hint dininde varna sistemine göre toplumda dört sınıf vardır: Brah-

Kur'an ise insanların aynı kökten geldiğini ve eşitliğini vurgular (4/Nisâ, 1; 7/A'râf, 189). Bu yaklaşıma göre, insanlığın soylar ve boylar hâlinde yaratılmasındaki hikmet, bireyin doğuştan itibaren, kaynaşabileceği bir çevreyi hazır bulması ve toplumsal aidiyet duygusu kazanmasıdır (49/Hucurât, 13). Yine *"İnsanlar tek bir ümmetti, ayrılığa düştüler."* (10/Yûnus, 19) ayeti de insanların aslî eşitliği ve birliği yanında ihtilâfların arızî olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla Kur'an'a inanmak, her insanda insanlık değerini, eşit insanlık onurunu görebilmeyi gerektirir.

1.3.2. Sosyal Ayrıcalıkların Kaldırılması

Tevhit inancıyla insanların eşitliğini dinî bir prensip olarak ortaya koyan İslâm, ırk ve sınıf ayrımını, ruhbanlığı yasaklayarak sosyal ayrıcalıkları da kaldırır. Kur'an'ın büyük bir kısmı insanı Kur'an'ın insan saygınlığı vizyonunu gerçekleştirmekten alıkoyan gelenekçiliğin, her türlü (dinî, siyasî, iktisadî vs.) otoriteryenizmin, kabileciliğin, köleliğin vs. esaretinden kurtarmaya yöneliktir. Her bir insanın Allah'ın kulu olması, insanlık değeri, hak ve ödevleri bakımından aralarında farklılığın bulunmayışı demektir. '*Allah'a kullukta tevhit (tevhid-i rubûbiyyet)*' prensibi (6/En'âm, 162-163) de Allah'a yakınlık için araya aracı koymayı ve tevessülü de kaldırır. Bu esasların sosyal yaşamdaki vizyonu, insanların hukukî eşitliği, hiçbir birey veya topluluğun hukukun üstünde veya dışında olamamasıdır. Buna göre hiç kimse, her insanın asgarî düzeyde üstlenmesi gereken yükümlülüklerden muaf olmadığı gibi, yaptıklarının olumsuz sonuçlarından onu koruyacak bir dokunulmazlığa da sahip değildir (el-Mubârek, 1974).

Tevhit akidesine iman eden herkes, Allah'ın dışında her şeye kulluktan kurtularak, her hür kişinin (diğerleri üzerinde) sahip olduğu hakları elde eder. Bu zihniyete sahip toplumlarda, herkes eşittir. Bu esasın kabul edilmesi, bi-

manlar (rahipler ve alimler), kshatriya (prensler ve askerler), vaishya (tüccar, esnaf ve çiftçiler) ve shudra (işçi ve zanaatkarlar)dan oluşan toplumsal sınıflar bunların tanrının, sırasıyla, ağzından, kollarından, uyluklarından ve ayaklarından yarattığı inancıyla temellenmiştir (Gemalmaz, 1997). Belirtelim ki, İslâm'ın ahiret inancı her insana eşit görme ve onun haklarına saygıyı yükseltmektedir. Oysa, reenkarnasyon ve *karma* inancına göre, ölen kişinin ruhu yaptıklarının karşılığını görmek üzere başka bir bedenle dünyaya tekrar tekrar gelir ki, buna göre, insanların içinde bulunduğu sosyal sınıf ve hayat koşulları önceki yaşamlarının bedelidir. Bu inanç, mahrum ve çaresiz insanlara iyi gözle bakmayı zorlaştırır. Ahiret inancı açısından ise, insanların zor durumda olması, önceki kötü yaşamlarının cezası olmadığı, ayrıca ekonomik, siyasal ve kültürel güce sahip olanlar yoksul, zayıf ve düşkünlere karşı sorumluluk taşıdığı için her insana özenle, sevgi, saygı, şefkat, iyilikseverlikle davranmak gerekir. Özellikle, '*kul hakkı*' kavramı insan haklarına saygıda dinî-ahlâkî bir güvence sağlamaktadır.

reyin çeşitli otoriteler karşısında sadece egemenliğin bir objesi olarak görülemeyeceği anlamına gelir. Bu sebeple birlik ve eşitlik, insanın tüm hak ve hürriyetlerinin şartı ve ilk basamağıdır.

Kur'an'da, geniş bir anlam ve tatbik çerçevesine sahip adalet ilkesi, toplumsal alanda haklarla vecibeler ve salâhiyetlerle sorumluluklar arasındaki dengeyi ve karşılıklı hakların -bir ayrıcalık olmaksızın- korunmasını ifade etmektedir (İsfahânî, 1986).[7] Hak talebi çoğu zaman, insanlardaki adalet duygusuna, karşılık beklentisine dayanmaktadır. Dolayısıyla, adalet, hukukî prensiplerin de başında yer alır ve sadece bireyler arası ilişkilere değil, aynı zamanda siyasal toplumun bireyle ilişkilerine de yön veren ve barışı koruyan bir role sahiptir. Belirtelim ki barış insan gelişiminin, adalet de barışın ön koşuludur.

İnsan hakları, eşitlik ve adalet kavramları yanında özgürlük ve bireyin otonomisini de içerdiğinden, insana saygı bireysellik kavramını gündeme getirmektedir. Bireysellik, aynı zamanda demokrasi ve uzlaşı kültürünün de önemli bir temelidir. Kavramların bu yakın ilgisinden dolayı bireysellik ve demokrasi kültürü birlikte ele alınacaktır.

2. Bireysellik ve Demokrasi Kültürü

Bireyselleşme, olumlu anlamıyla, bireyin özgünlüğü içinde kendini keşfettiği, olumlu bir benlik kavramı geliştirdiği, düşünce, anlayış ve tavırlarıyla farklılığının bilincine vardığı süreçtir. Birey kendini ortak ve özgün yönleriyle öteki aracılığıyla görürken, farklılıkları da kabullenir. Bu da demokrasi kültürü, özgürlük ve hoşgörünün temellerindendir.

Kur'an açısından da dinde bireyselliğin esas olduğu söylenebilir. Kişi iman etmekle, doğal olarak zihnen veya fiilen Müslümanlar zümresine mensup olmuş olur. Ancak bu mensubiyet, belli bir cemaatin bütün inanç, zihniyet ve hareketlerini paylaşıyor olmak anlamına gelmediği gibi ne bireysel iradeyi ne de dinî inancın bireyselliğini kaldırır.

Belirtelim ki bireyselleşmenin başka bazı değerlerle bütünleşmesi gerekir. Yoksa bireyselleşme yalnızlık, bencillik gibi olumsuz sonuçlar getirebilir. Demokratikleşme de bireyselleşmeyi bütünleyici ve dengeleyici değerlerden biridir. Demokratikleşmenin önemli bir boyutunu teşkil eden uzlaşma ve

---

[7] Adalet, İslâm'da, gerek bireysel düzeyde gerekse bir toplumsal ideal olarak tüm insan çabalarına anlam verir. Adalet, inanç, duygu ve harekete dönük tasarımlarıyla gerek insanın zihniyet ve iç dünyası gerekse dış dünyadaki ilişkiler düzeni için nihaî bir ölçüt olarak hizmet eder. Çünkü o, İslâm'ın çağırdığı sabit değerlerin başında gelir, şeriatın ilk maksadıdır ve onun gerçekleşmesini sağlayan yolların hepsi İslâmî'dir (Kadri, 1949).

hoşgörü özellikleri, ötekinin anlayış, düşünce ve davranışlarına ön kabullerle veya duygusal bağlarla değil makul bir perspektifle bakabilmeyi gerektirir.

Demokratikleşme, siyasal bağlamında güç ve otoritenin yönetilenler lehine sınırlanmasını ifade ederken, ahlâkî kültürel bağlamıyla, bireyin ötekilerinin özgürlüklerine saygı göstermesini, öznenin sahip olduğu güç ve olanakların kullanımını uzlaşma yönünde sınırlamasını ifade eder. "Hak-haksızlık konusundaki yargılama yeteneği olarak ahlâklılık demokratik ortamlarda gelişir. Demokratik ortam, demokratik uzlaşma, adalet, hak, ödev bilinci ve duygusu gelişmiş bireylerin oluşturduğu; insan onuru, özgürlüğü, eşitliği, yaşamın dokunulmazlığı ve insana güven gibi değerlerin *temel değerler* olarak kabul edildiği bir dayanışma ve uzlaşma ortamıdır. Böyle bir ortamın kurallarının dayandığı hukuk, aynı zamanda birey haklarını ve özgürlüğünü garanti etmesinden dolayı toplumun üyeleri tarafından uzlaşılmış/sözleşilmiş kuralların ifadesidir" (Çiftçi, 2003).

Bireyin demokrasi kültürünü benimsemesi için, iyi bir sosyalleşme ve sivilleşme (medenî topluma uyum) sürecinden geçmesi, şiddet ve zordan kaçınması gerekir. İslâm bu konuda ilâhî iradeyi beşerî iradeden ayırmak, gerek bireyler gerekse toplumlar, kültürler ve gelenekler arası farklılıkları ilâhî sıfatların tecellileri olarak görmek suretiyle olumlu bir bakış açısı sunmaktadır.

2.1. Mutlak ile Beşerî Olanı Ayırt Etme

Demokrasinin temel ilkesi, siyasal iktidarın kendinde bir egemenlik hakkına sahip olmayışı ve siyasal gücün, bireylerin kendi geleceğini takdir hakkıyla belirlenmesidir. Dolayısıyla, siyasal otorite ve kamu görevleri de kişiye bağlı değil, topluma aittir. Bu anlayış, bireysel iradeyi tanımak ve otoriteyi sınırlamak suretiyle insan hak ve özgürlüklerine yer açmaktadır.

İslâm'da da Allah'ın mutlak ve sorgulanamaz, insanın ise sınırlı bir etkinlik alanı içinde sorumlu bir varlık olduğu inancı, beşere ait her şeyin bir emanet olduğunun altını çizmektedir. Her şeyin hâkimi Allah, doğrulukla idare etmek üzere, insana bir yandan yeryüzünü imar için tabiî egemenliği (2/Bakara, 30), diğer yandan iktidarın hukuka tâbi olduğu bir düzenin kurulması için (57/Hadîd, 25) siyasal gücü (7/A'râf, 128; 38/Sâd, 26) emanet etmiştir (Hamidullah, 1979). Dolayısıyla, siyasal iktidar da insan tarafından Allah'ın bir emaneti olarak -bütün topluluğun menfaati için- muhafaza edilmelidir. O, herhangi bir kişi veya hanedana mahsus ilâhî bir hakka dayalı bir mülk değil, iki taraflı fiilî veya zımnî bir sözleşmeye dayalı, meşruluğu da ancak

sözleşmeye ve ona temel oluşturan hukuka uygun hareket edilmesine bağlı bir roldür. Bu özelliğiyle de iktidarın kullanımı, hukuk ve toplumun yararıyla kayıtlı olup yöneticinin toplum önünde sorumluluğu, toplumun da siyasal katılım ve hükûmeti kontrol hakkı vardır. Dolayısıyla birey, haklarını -kendi geleceğini belirlemek de dâhil- siyasal otoriteye devretmediği gibi, vesayet altına da girmez.[8] Ne yönetici ilâhî bir temsilci, ne de yönetim ilâhî bir haktır. Yönetim, ilâhî direktiflerle kayıtlı, halkın uzlaşmasına bağlı, toplumun iradesini temsil esasına dayalı bir emanettir. Bu emanet, sosyal ve siyasal açıdan belli kişi ya da gruba değil topluma aittir ve toplumsal sözleşme sonucunda ortaya çıkar. Dolayısıyla, gerek egemenlik gerekse siyasal güç mutlak değildir ve bu nedenle de bireyin irade ve otonomisini kaldıramaz.

Ayrıca, Tanrı'nın yegâneliğini ikrar etmek yanında onunla aracısız iletişimi öngören anlam yelpazesi içinde tevhit ilkesi de bireyin otonomisi ve özgür iradenin öne çıkması gerektiğini öğretmektedir. İnsan kendi bireyselliği ile sorumlu olduğu için, başka bir ifadeyle sorumluluk –gerek yaratıcıya gerekse sosyal veya tabiî çevreye karşı olsun- bireysel olduğu için, iman-inkâr ve farklı fikrî konulara ilişkin kanılar, ancak sahibini ilgilendiren şahsî bir mesele olarak değerlendirilir (17/İsrâ, 15; 30/Rûm, 44; 35/Fâtır 39; 39/Zümer, 41). Bu nedenle, ilâhî irade, bireyi kendi inanç ve davranışlarından bizzat sorumlu tutar, kimse başkasının günahını yüklen(e)mez (2/Bakara, 286; 53/Necm, 38-39; 74/Müddessir, 38; 6/En'âm, 164; 35/Fâtır, 18; 39/Zümer, 7; 53/Necm, 38; 41/Fussılet, 46). Davranışlara ilişkin sınırlamalar ise başkalarına ilişkin sonuçları bakımından gündeme gelir.

Kur'an'ın vurguladığı bireysel sorumluluk, özgürlükten kaçışın tam karşısındadır. Buna göre taklitle inanç, davranış ve tutum geliştirmek beşerî varoluşu aşındıran bir yanlıştır. Bu nedenle, delillerle istidlâl suretiyle Allah'ı bilmek vacip, taklit haramdır (konuyla ilgili tartışmalar için bk. Ardoğan, 2004a). Bunun yanında, bireyin bir kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine iradesini teslim etmesi ve cemaat içinde benliğini kaybetmesi, sorumluluğunu kaldırmaz ve bu anlamda olumsuz bir tutumdur. Saptıranlar, insanların iradesini emirlerinde kullananlar gibi onlara iradelerini teslim edenler de sorumludur (7/A'râf, 172-173) ve güçsüz olma bu konuda geçerli bir özür değildir (34/Sebe', 31-33; 40/Mü'min, 47-48; 29/Ankebût, 12-13; 7/A'râf, 38-39; 16/Nahl, 25; 33/Ahzâb, 67-68).

[8] Seyyid Bey de İslâm'da babanın çocuğu üzerindeki velâyeti dışında, hiç kimsenin bir başkası üzerinde onun izni dışında velâyet, zorla söz geçirme hakkına sahip olmadığını söyler (Seyyid Bey, 1997). Ancak belirtelim ki velâyet ve vesâyet, fıkhî tartışmalara konu olan kavramlardır.

Yukarıda ifade edilen anlayışın sosyal alana yansıması olarak da bireyin vesayet altına alınmadığı, eylemlerinin hukukî sonuçlarını bireysel olarak üstlendiği ve özgürlüğünün bütün şartlarıyla güvenceye alındığı bir yapılanma olmalıdır.

Kur'an'a bakıldığında, Allah'ın suça ve günaha karşı insanları hacz (cebr) altına almayı irade etmediği (Taberî, 1992), ona yeryüzünü imar imtiyazı, varoluşunu gerçekleştirme otonomisi, risk ve sorumluluğunu verdiği görülecektir. Dolayısıyla, bir Müslümanın gözünde insanın özgürlüğüne saygı, Tanrı'nın planına saygı olmalıdır (Talbi, 1985). Bu anlayış çerçevesinde, nefsin başkalarının haklarını ihlâli getiren olumsuz arzularından kaçınmak suretiyle "mutlak varlığa yaklaştıkça hürlüğümüz artar; maddeye, çevreye ve şartlara yaklaştıkça hürlüğümüz azalır" (Sezen, 1996).

İslâm'da hoşgörü, hakikate ilişkin şüphelerin veya anlaşılmaz hususların oluşundan değil, hakikatin kendisinden, mutlak varlıktan kaynaklanır (Öner, 1990; Fazlur Rahman, 2000b). En yüce hakikat, insanlara irade vermiş, din ve ahlâk konusunda en güzel davranışlarını sergilemeleri için onları özgür bırakmıştır:

"Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O hâlde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?" (Yûnûs, 10/99).

Ayet, Allah'ın "zor ve ikrah meşiyeti"nde, yani insanı farklı davranış alternatiflerinden belli birini seçmeye zorlamaya yönelik bir irade kullanımında bulunmayıp (Zemahşerî, tarihsiz), ilâhî iradenin beşerî iradeye yer açtığını vurgulamaktadır.

İslâm'ın gelişine kadar asla dinî öğretilerin temel bir parçası olarak öğütlenmeyen din özgürlüğü ve hoşgörü, Kur'an'da Allah'ın kozmik hâkimiyetinin, kuşatıcı ilim ve kudretinin anlatıldığı bir ayetten hemen sonra "*Dinde zorlama yoktur.*" (2/Bakara, 256) ifadesiyle ortaya konmuştur (Pickthall, 1927). Ayet, bir rivayete göre, ensardan daha önceki çocukları yaşamadığı için çocuğu yaşarsa onu Yahudi yapacağını adayan bir kadın, diğer bir rivayete göre İslâm öncesinde Hristiyan olan iki oğlunu Müslüman olmaya zorlayan bir adam, başka bir rivayete göre de İslâm öncesinde Yahudileştirilen çocuklarına engel olmaya çalışan bir grup hakkında inmiştir (Taberî, 1992; Zemahşerî, tarihsiz; İbn Ârâbî, 1988; Cassâs, 1335). Ancak neshedildiğine dair görüşlerin gerek tarihsel açıdan gerekse İslâm'ın temel yaklaşımı açısından doğrulanamadığı (İbn Teymiyye, 1322; Yazır, tarihsiz; el-Ğannûşî, 1992) görülen ayetin anlam ve hükmü geneldir (Taberî, 1992). Dolayısıyla, inanç yolunun

bireyin özgür iradesiyle çizilmesi, inancın mahiyeti gereğidir.

İslâm beşerî iradeyi mutlak iradeden tefrik ettiği gibi, onun daima kendi içinde ve dışardan eleştiriye tâbi tutulmasını öngörür. Belirtelim ki iç eleştiriye izin veren hoşgörülü bir toplumun buna izin vermeyen toplumdan daha iyi oluşunun bir sebebi de insan yanılabilirliğini hesaba katmasıdır. Bir fikri ortadan kaldırmaya teşebbüs edenler yanılmaz değildir, onların meseleyi bütün insanlık namına kestirip atmaya ve öteki bireyleri muhakeme imkânlarından mahrum bırakmaya hiç yetkileri yoktur. "Yanlışlığından eminim." diye bir fikrin dinlenmesini reddetmek, bir şeyin bireysel açıdan kat'î olmasının mutlak kat'îlik ile aynı şey olduğunu sanmak olur (Mill, 1988). Dolayısıyla, hiçbir birey ya da grup, bilgi ve değer tekeline sahip değildir. Sosyal kurum ve örgütler daima kusurludur (Milne, 1979).

Kur'an, insanın yaratılıştan onura sahip oluşu yanında eşyanın bizatihi gerçekliğini Mutlak Hakikat'in varlığıyla birlikte kabul eder. Ancak, Peygamber de dâhil hiç kimse ve hiçbir kurum, Aşkın Hakikat'in temsilcisi değildir:

"Sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin. ... Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir." (88/Gâşiye, 21-26).

O hâlde toplumun herhangi bir üyesi, hakikatin temsilcisi olmayıp izleyicisidir ve görevi hakikati kavrayacak düzeye ulaşmaları için insanları eğitmenin ötesine geçemez.

Yine, "*Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin.*" (39/Zümer, 41; ayrıca bk. 6/En'âm, 107; 17/İsrâ, 54; 25/Furkân, 43; 6/En'âm, 66) ayeti de bir peygamberin bile, insanların vekili ve koruyucusu gibi davranamayacağını (İsfahânî, 1986; Zemahşerî, tarihsiz), onlar üzerinde vesayeti olamayacağını öğretmektedir. Yine, imanın ikna ve içtenliğe dayalı oluşu, en başta hakkın anlaşılması ve kavranması için özgürce düşünebilmeyi gerektirir ve zor yolunu dışlar (el-Bennâ, 1985). Kelâmcıların taklit yoluyla imanın doğru olmayacağında görüş birliğine varmış olmalarına bakılırsa, zor yoluyla imanın doğruluğu düşünülemez bile. Zorlama, gerek bireylerin zihninde veya davranışlarında gerekse toplumsal yaşamda İslâm'ın ne varlığı ne de bekası için var olabilir.

Ayrıca, davranışlara spesifik ahlâkî karakteri veren şey de ahlâkî yargı yeteneğidir (Çiftçi, 2003). Dinî sorumluluğun akla bağlı olması, ahlâkî niteliklerin ancak onları anlayabilecek kapasitedeki insanlar için kullanılması, bu gerçekle ilgili olduğu gibi, eğitimin gayesi de bireylere ahlâkî kavramlarla düşünme, niyetlerini doğru ahlâkî yargılarla belirleme yeteneğini kazandırmaktır.

Burada değinilmesi gereken bir nokta da İslâm'da esasında özgürlüğün *gâî*, yani bir amaca; bireyin kişiliğini en iyi yönde gerçekleştirmesi amacına yönelik oluşudur. Buna karşın, belli bir *iyi* ve *değer* anlayışına sahip olmayan teoriler, insan özgürlüğünün amaçsallığına karşı çıkarlar. Bu teorilerin ileri sürdükleri itiraz, insan özgürlüğünün bir *değer*e yönelik oluşunun bizzat bir kısıtlama anlamına geldiğidir. Ancak, bu bağlamda şu iki zıt noktaya dikkat çekilmelidir: İyiyi gerçekleştirmeyi, hukukî yaptırımlarla özgürlük önünde bir kısıtlamaya dönüştürmek veya özgürlüğü, amaçsız nihaî değer saymak. Özgürlüğün hiçbir amaç ve değere yönelik olmaması, nihaî değer olması, insanın anlam arayışına yön verecek değerler olmaması demektir. Bu da zımnen insanı, fizyolojisine; aklı, eskilerin günlük yaşamın dar akıl yürütme kalıplarına indirgemeyi içermektedir. Burada, insanın özgür olma ama başıboş olmama nitelikleri arsındaki gerilim ortaya çıkıyor. İnsan özgürlüğünün *gâî* oluşu da bu gerilimin dolambaçsız ve tutarlı bir çözümüdür.

İslâm'ın sadece farklı görüşlerin ifadesine müsamaha göstermekle kalmadığı, bilgi ve fikirlerin paylaşılması esasıyla bunu bir hak addetmekten öte -delil getirmek yoluyla yerine getirilecek- dinî ahlâkî bir vecibe saydığı söylenebilir (Mütevellî, 1978; el-Mubârek, 1974).[9] İlmî ciddiyet ve etik duyarlılık, açıklanacak fikirlerin, varsayım ve zan olmaktan başka bir anlam taşımayan ifadelerden öte delile ve sağlam temellere dayanmasını gerektirir. Bu, düşünme ve düşünceyi ifadenin insanın iyiye ve doğruya ulaşma amacına dönük olmasının gereğidir.

İnsan, tüm zihinsel yetenekleri, akıl ve vicdanıyla varoluşunu gerçekleştirmedikçe tam anlamıyla insan onuruna ulaşamaz. Bu nedenle insanlık onuru, onun özgürce düşünmesi, varoluşunu anlamlandırması ve kendi iradesiyle belirleyebilmesine bağlıdır. Başka bir deyişle, bireyin insanlığı, irade ve fikir özgürlüğüne kavuşmasıyla gerçekleşir.

Diğer yandan aklın, insanlar için bahşedilmiş, seçkin bir nimet, kesin delil oluşu ve Kur'an'ın aklı kullanmayı emretmesi de aklı atıl bırakmanın yanlışlığını gösterir. Aklın kendisi de aklı işletmenin gereğine delildir. Akıl ve irade, özgürlüğün temeli ve sorumluluğun nedenidir.

İslâm, bazı ön yargılarla yöneltilen tenkitlerin aksine, dogmatik, otoriteye bağımlı, ön kabullerle hareket eden, bir bilgiyi ya da fikri cahilce reddeden

[9] Burada, düşünce ve din hürriyetinin dinde tafakkuhun ve dinî ilimlerin gelişimine imkân vereceği, böylelikle dinin toplumda öncülük etme görevini daha iyi yerine getireceği belirtilmelidir.

ya da benimseyen insan tipini öne çıkarmak bir yana, insanı böylesi olumsuz niteliklerden uzaklaştırmak için eğitmeyi amaç edinir.

Kutsiyet taşıma ve Tanrı'yı temsil iddiası, yanılmazlık ve sorgulanamazlık fikrini ima etmekte, bu nedenle de insanları baskı altına alma ve onları istismar etmeye zemin oluşturmaktadır. Oysa -asgarîsi Allah adına hareket etmek olan- bu tutum, mutlak gerçeklik ile süjenin algısı arasındaki aralığı gözden kaçıran ve rubûbiyyette tevhidi kaldıran bir yanlışlıktır. Çünkü, bir nassı anlama ve açıklama yahut karşılaşılan problemlere çözüm üretme noktasında Allah adına hareket edilmesi, rablik taslama anlamına gelir ve verilen hükümlerin sorgulanmadan; konuşan kimsenin statüsünden dolayı doğru ve dinî değeri haiz sayılması da onu rableştirmek demektir.[10]

İnsanları belli bir düşünce ya da inancı kabule zorlamak da kendinde ilâhî bir yetki görmek demektir. Kur'an'ın "*Allah'ın yolundan insanları çevirmek*" ve "*fitne*"[11] olarak tanımladığı bu anlamdaki olumsuz girişimler, Tanrı ile kul arasına girmenin en kötü biçimidir. Kısacası, İslâm, Tanrı'yla aracısız bir iletişim öngördüğü gibi, inanç ve davranışa ilişkin değer yargılarının doğrudan bireyin vasfı olduğunu kabul eder (Ardoğan, 2004b).

Kur'an, insanın doğal zaaflarına ve kusurlu yanlarına karşın insan oluşu itibarıyla sahip olduğu onur ve değere işaret eder. Ancak, İslâm'ın ahlâkî bir kavram olarak hoşgörüyü ve gerekse insan özgürlüğünü ve öznelliğini temellendirişi, denebilir ki, çok farklı bir noktadan hareket etmektedir. Dinin ama-

---

[10] Yahudi ve Hristiyanların bilginlerini ve rahiplerini de kendilerine Rab edindiğine dair Tevbe Suresi'nin 31. ayetiyle ilgili Rasûlullâh'ın açıklamasına göre, Allah'ın helâl kıldığını haram, haram kıldığını helal kılan din adamlarına tâbi olmak, onları Rableştirme anlamına gelmektedir (Zemahşerî, 515). Nitekim, İncil'de geçen *"Göklerin egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak."* (Matta, 16/18-20; ayrıca bk. 18/18) ifadesi, din adamlarının dinî norm belirleme otoritesini temellendirmek için kullanılmıştır. Îsâ'nın on bir havarîsine söylediği *"İşte ben dünyanın sonuna dek sizlerle birlikteyim."* (Matta, 28/20) sözünü, kilisenin Îsâ'nın manevî varlığı ile bütünleşmesi ve onun tarihteki varlığını sürdürmesi olarak yorumlayan "*din adamlığı öğretisi (ecclesiology)*" sonucunda, kilise kutsal metinleri anlama, yorumlama, hükümler çıkarma hakkını elinde tutmuştur. Vatikan I. Konsili'nde (1870) kabul edilen "*papanın yanılmazlığı* (*innosent*)" dogmasına göre papa, dinî inanç ve âdetlere dair doktrini tespitte yanılmaz sayılır ve bunlar "tüm Hristiyanları bağlayıcı"dır (Yıldırım, 1995). Din özgürlüğünü savunan düşünürlerce bu öğretiye önemli tenkitler yöneltmiştir (Örneğin bk. Locke, 1998).

[11] Fitne, esasında iptila ve ihtibar, yani ıstırap ve belâya uğratmak suretiyle imtihana tâbi tutmak demektir (Taberî, 1992). Zemahşerî, Bakara Suresi'nin 191. ayetindeki fitneye, insanın başına gelen acı ve ölümden daha kötü belâ ve mihne anlamını verir. Yurdundan sürülmek, ölümü aratan bir fitne ve belâdır (Zemahşerî, 515). İbn Kayyım'a göre, fitne müşriklerin uğrunda savaştığı ve ona uymayanları cezalandırmaya kalkıştığı şirktir. Müşriklere izafe edilen fitne, dinlerinden dönmeleri için müminlere azap etmeleridir (İbn Kayyım, 1990).

cı, insana sorumluluğunu kavratmaktır. İslâm'ın hareket noktası da bu amaç üzerine sabitlenir. Buna göre hoşgörü, insanın bilgi, düşünce, inanç ve davranışının belli bir hakikat kriterine tâbi tutulamayacağı değil, aksine bir kişi yahut kurumu mutlaklaştırmak yerine, bireyin kendi sorumluluğunu bizzat kendisinin üstlenmesi gerektiğini kabulle başlar. Başka bir ifadeyle, bireyin öznelliğiyle var olmasının, ben bilincini ve kimliğini dışarıdan empoze yoluyla değil, içeriden kavrayarak ve bilincine vararak gerçekleştirmesinin koşulu olarak ortaya çıkar. Yani kendi zihniyetini idrak, anlama, açıklama, düşünme ve inanma süreçleriyle bizzat kendi aklı ve iradesiyle oluşturması, davranışlarını başkalarına zarar noktasına varmaksızın özgürce belirleme ve biçimlendirmesinin koşuludur. Dolayısıyla, İslâm, insanı kendi gerçeğiyle, kişilik gerçeği ve inancıyla yüzleştirir ki bu, "düşünme hakkında düşünme yeteneği" (Akınoğlu, 2003) diyebileceğimiz eleştirel düşünme özelliğinin gelişimine katkıda bulunur. Buna karşın hoşgörüsüzlük, kendi ayıbını ve eksiğini görememekten ya da gördüğü eksiklikleri telâfi edememekten veya kendine ve inancına güven azlığından kaynaklanır. Bu nedenle, onda bir fikre ne kendi içinden ne de dışarıdan gelen bir düşünme veya sorgulama (tahkik) olmaksızın sıkı sıkıya bağlanma vardır. Güven azlığı ise farklı fikir ve kanaatleri hoş görmemeye, giderek onları şiddet yoluyla susturmaya yol açar.

2.2. Kesret İçinde Vahdet ya da Hoşgörü Işığının Kaynağı

Sonsuz hayır ve tüm kemal sıfatlarına sahip tek Tanrı inancı, sosyal alanda kesret içinde vahdet; beşerî bir olarak tanınması gereken inanç ve kültür farklılıklarını mozaikleştiren bir uzlaşı kültürü olarak tecelli eder. Kur'an'a göre basit birlik, yegâne varlığın özelliği olarak kalır ve beşerî farklılıklar; ırksal, dilsel ve kültürel kimlikler Allah'ın ayetleri olarak resmedilir:

"*Yine göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve renklerinizin farklı oluşu da onun ayetlerindendir.*" (30/Rûm, 22).

Allah'ın insanlara verdiği özgürlüğün inanç ve fikir ihtilâflarına yol açması da değiştirilemeyecek bir kanundur (11/Hûd, 118). Allah için, tüm insanlığı tek bir toplum yapmak zor değildir. Fakat Allah, hayata zenginlik ve çeşitlilik kattığı için çoğulculukla bize lütufta bulunmuştur (Engineer, 1999). Bu nedenle İslâm'ın getirdiği uzlaşma ve sosyal bütünleşme, değişik kültür ve gelenekleri tanımama ve farklılıkları yok sayma yerine, mevcut olana gerçek değer ve hududunu tayin etmek suretiyle yer açmaktır (Sezen, 1994). O, mahallî olanla her zaman makul ve herkese faydalı olan umumî bir ilke arasında bir denge kurmak suretiyle toplumda aynı anda birlik ve çeşitliliği gerçekleştirme imkânına işaret eder (Hanefi, 1992).

İslâmiyet, bir toplumda birden fazla dinin yaşayabileceğini tüm dünyaya gösteren ve kabul ettiren ilk uygulama olma özelliğini taşımaktadır. Allah'ın Rasûlü'nün Medine'ye hicretinin ardından düzenlenen *Medine Vesikası*, Kureyş'ten ve Medine halkından müminler ile onlara tâbi olanlar, onlara katılanlar, onlarla oturanların tek bir toplum (*ümmeten vâhide*) olduğunu vurgulamaktaydı (Hamidullah, 2003).

İslâm açısından başka dinlere yer açılması, herkesin kendi varlık görüşünü oluşturma ve inancına göre yaşam tarzını belirleme hak ve özgürlüğünün tanınması, teolojik anlamda dinî çoğulculuk değil, sosyal siyasal anlamda bir dinî çoğulculuk esasıdır. Sosyal siyasal anlamda dinî çoğulculuk, hakikatin çokluğuna değil, herkesin hakikati kendi aklı ve iradesiyle bulma gerekliliğine dayanır. Başka bir ifadeyle, hoşgörü ve uzlaşma kültürü, sosyal plüralizm demektir, ancak bunun için teolojik plüralizm şart değildir (krş. Altaş, 2003).

Dinî ve kültürel farklılıkların varlığı ve bunların ahlâk ve insan onurunu korumayı amaçlıyor oluşu, kültürler arasında bireysel haklar ve toleransı, ortak ahlâk yani dinler arası zemin üzerinde kurma ihtiyacına işaret eder (Tibi, 1998). Burada, eğitim olayında da birlik içinde çeşitlilik anlayışıyla hareket edilmesi gerektiğinin altı çizilmelidir. Bu, birey için taşıdığı önemin yanında insanlığın kültürel ve manevî gelişimi için de gereklidir.[12] İnsanların çok farklı eğilimler ve yeteneklere sahip olmaları, zekâlarının farklı alanlarda ve farklı düzeylerde oluşu da tek tip insan yetiştirmenin yanlışlığını gösterir. Dolayısıyla beyin yıkama ve fikir aşılama yerine eğitim öğretim süreçleri ve düşünme öne çıkmalıdır. Bu, dinî kavram ve değerlerin çocuklara öğretilmemesini değil, aksine, onun kavrayışına sunulmasını gerektirir.[13] Aslında, *değer-*

---

[12] Bir düşünür ya da ilim adamının ulaştığı veriler, bilgiler, yargı ve fikirler, insanlığın sahip olduğu birikime katılır, daha ileriki bilimsel veriler ve düşünceler için basamak oluşturur, insanlığın ortak mirasına katkıda bulunur. Bu süreç içinde her bireyin insanlığın ortak mirasından yararlanma, bunun için araştırma, öğrenme ve öğretme hakkı söz konusu olur. İslâm âlimlerine göre, insanlar eğitim ve öğretim yoluyla, her türlü maslahatı celbetmek ve mefsedetleri de defetmek üzere, kendi fıtratlarında gizli bulunan melekeleri, kavrayış ve sezgileri ortaya çıkarma için ilâhî talebe muhatap olmuşlardır. Bu bakımdan, bir çocuğun diğer vasıflara da sahip olması yanında özelikle son derece zeki olduğu, parlak bir anlayış yeteneğine sahip bulunduğu görülürse, bu çocuk, sahip olduğu bu kabiliyetler doğrultusunda yönlendirilmelidir. Bu, o çocuğun sorumluluğunu üstlenen kimse üzerine bir anlamda vacib (Şatibî, 1990), çocuk için de bir hak olmaktadır. İslâm belli ilimleri emredip diğerlerinden kaçınmayı istememiştir. Çünkü, akıl ve bilginin geliştirilmesi insanların hakkı ve dinî bir sorumluluktur. Nitekim, İmam Şafii ve bazı Hanbelî âlimler, insanların ihtiyaç duyduğu ilim ve mesleklerin öğrenilmesinin topluma farz (farz-ı kifaye) olduğunu söylemişlerdir (İbn Kayyım, 1317). Dolayısıyla, bunu güvence altına almak ve bunun araçlarını sağlamak da yöneticilerin görevidir (el-Mubârek, 1974).

[13] Duygu, düşünce, ideal ve davranışların doğrudan doğruya belirtilmesi hadisesi bir fikir aşılamadır. Bu, muhatabın otonomi ve bireyselliğini ezecek, alternatifleri unutturacak şekilde yoğun bir sürece dönüşürse beyin yıkama söz konusu olur. Oysa, öğretim kavramında beyin yıkamadan farklı bir kavram vardır: "Kendi başına düşünebilme kabiliyeti". Olguları tanıma, akıl yürütme, kavram oluşturma, genelleme veya sentez yapma, değerlendirme gibi kabiliyetler düşünen bir zihnin geçirdiği süreçlerdir (Selçuk, 2000).

lere kayıtsız kalmak veya *değerlerin eğitim dışında tutulmaya çalışılması* gibi eğilimler de beyin yıkama kadar tehlikelidir. Çocuklara hiçbir değeri öğretmemek ve değere atıfta bulunmamak ona değerin yokluğunu öğretmek demektir. Diğer yandan, haberlerin sel gibi aktığı, gerçeklerin saptırıldığı, çıkarların gizlendiği, kanaatlerin mutlaklığa dönüştürülmeğe çalışıldığı bir ortamda, değerlerden yoksun bilinçler medyadaki propaganda yağmurundan daha fazla etkilenmez mi? Bir yandan dinî ahlâkî değerlerin üzerinde düşünme ihtiyacı dahi duyulmadan okul programının dışında tutulurken diğer yandan televizyon, radyo, manevî lider, falcı vb. tarafından dayatılan ve hiç düşünülmeden kabul edilen değerlerin(!) varlığı, zihinlerin şartlanmasını kolaylaştıracaktır (Selçuk, 2000). Belirtelim ki dinin insanın duygularını, duyuş tarzını, ruh âlemini ve davranışlarını, kısacası hayatın her alanını ilgilendiren direktiflerinin ve ahlâkî tutumların kavranması, belki yılları kapsayan eğitim sürecinin meyvesi olmaktadır. Hâlbuki bunu dışlayan, sadece sosyal ahlâkı ve kanunlara uymayı salık veren bir eğitim öğretim sonrasında din ve ahlâkın sahasına yükselmek, pek kolay olmamaktadır. Özellikle doğrudan ya da dolaylı olarak dine karşı şartlandırdıktan sonra, bireylerin kendilerinden devamlı özveri ve gayret isteyen dine iyi niyetle yaklaşması söz konusu olmayacaktır. Bu olgu, bir yandan sekülarist yaklaşımın aksine, din eğitiminin gereğine, diğer yandan farklılıkların bilgi ve düşüncelerdeki eksiklikleri tamamlamayıcı ve düzeltici bir rol oynayan zenginlik olduğundan hareketle, din eğitiminde yorumlayıcı, tahkik edici, çok kültürlü yaklaşımların izlenmesinin önemine işaret etmektedir (Altaş, 2003; Jackson, 2003). Din eğitiminin, insan hakları ve demokrasi eğitimine, ideallere bağlılığı insanın kendi tabiatına uyumu (dealination) addetmek, insana karşı sorumluluğu Allah'a karşı sorumluluk içinde düşünmek, hoşgörü ve merhameti Allah'ın rahmet sıfatının, haklar ve hukukî kavramları *Hakk* isminin bir tecellisi olarak görmek gibi zenginlik ve derinlik katıcı rolü göz ardı edilmemelidir.

2.3. Sivil Topluma Değer Verme

Sivil toplum, bireyin özel alanı ile siyasal toplumun çeşitli örgütlenmeleri arasında yer alan ve bireylerin kendi geleceğini belirlemesi ve bireysel hakları güvenceye alacak şekilde devletin sınırlanmasına imkân veren sosyal organizasyonlar bütünü olarak tanımlanabilir.

Sivil toplumun esası, güçlülük ile haklılık arasındaki ayrıma dayanır. Bu ayrım, Locke'un sivil toplum kavramında bulunabilir. O, siyasal gücün, aynı zamanda yargı konumundan çıkmadığı, izlediği politikalara karşı bağımsız bir güç tarafından yargılanmadığı sürece medenî/sivil olamayacağını vurgular (Locke, 1961). *Kuvvetler ayrılığı*nın amacı da siyasal gücün sınırlandığı;

dolayısıyla insanın sahip olduğu güç nedeniyle haklı görülmediği, ama haklı olduğu konuda takdir yetkisinin tanındığı bir düzen sağlamaktır. Böyle bir yapılanmada insan hakları, gücün merhametine bırakılmamış, tarafsız hukuk ve yargının korumasına alınmış olacaktır. İnsan haklarına saygının yükselmesinde olmazsa olmaz bir öneme sahip bu ilkenin yanında demokrasi kültürünün diğer boyutunu oluşturan önemli bir ilke de sivil toplumun güçlendirilmesidir.

İslâm'a bakıldığında sivil toplumu güçlendiren iki esasın sunulduğu görülmektedir. Bunlardan "*(Yapacağın) işlerde (emr) onlara da danış, bir kere de azmettin mi, artık Allah'a dayan.*" (3/Âl-i İmrân, 159) ve "*Onların işleri aralarında şûra iledir.*" (42/Şûrâ, 38) ayetlerinde işaret edilen şûra, toplumsal hayatın her yönünü kapsayan bir ilke, ilâhî bir yükümlülüktür. Bu ayetler, Müslümanların toplumsal sorunları despotlukla değil, uzlaşmayla çözeceğini, bireylerin çeşitli kolektiviteler içinde kendi işlerine sahip çıkacağını ve kendi geleceğini belirlemede söz sahibi olacağını bildirmektedir. Ayrıca İslâm Peygamberi'nin teşvik ve uygulamaları da şûrayı emreden ayetler doğrultusunda olmuştur. Kendisi de Müslüman toplulukların ileri gelenleriyle, sözüne itibar edilen kişilerle ve ilgili oldukları konularda diğer Müslümanlarla istişare etmiştir.

Sosyal meselelerin çözümünde ilgili birey ve grupların görüşlerine başvurma gereği, yalnızca sosyal grupların ya da tüm toplumun yararı konusunda tatmin olması için değil, bunun yanında öncelikle her ferdin bireysel sorumluluğu sebebiyledir. Burada her bireyin toplumsal meselelerde karar alma ve yürütmeye katılmasını gerektiren dinî ve ahlâkî bir sorumluluk, hukukî bir hak vardır.

Sivil toplumun gelişmesi, sosyal uzlaşma yanında, çeşitli konulara ilişkin toplumun yararını gerçekleştirecek çeşitli alternatiflerin belirlenmesine ve en uygun uygulamanın karara bağlanmasına katkıda bulunmaktadır.

Bireyin ve sivil toplumun öne çıkmasında rol oynayacak diğer bir ilke de iyiliği emretmektir. "*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir topluluk bulunsun.*" (3/Âl-i İmrân, 104) ayetinde, *kolektif haklar*a kapı aralanacak şekilde ortaya konan bu ilkenin öngördüğü toplumsal meselelere katılımın günümüzdeki bir izdüşümü de sivil toplum örgütlerinin olumlu katkıları ve denetimi olduğu söylenebilir. Bu şekilde iyiliği emretme, kötülükten menetme gayesine motive olmuş sivil toplum örgütleri, hem çeşitli suiistimallere karşı yönetimi kontrol edecek haricî bir mekanizma sağlar, hem de toplumda bozulmaları giderici bir fonksiyon gerçekleştirir. Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önce bazı arkadaşlarıyla yer aldığı *Hilfu'l-fudûl*

adı verilen örgütlenme de bu bağlamda önemli bir örnektir. Hilfu'l-fudûl, Mekke hudutları içinde ister yerli ister yabancı olsun haksızlığa uğramış kimselere haklarını alıncaya kadar destek olmak üzere yapılan yeminli bir sözleşmeyle oluşmuştu. Hz. Muhammed, peygamber olduktan sonra da Hilfu'l-fudûl'a çağrılsa derhal katılacağını söylüyordu (İbnu'l-Esîr, 1357; Hamidullah, 2003). Sivil toplum tanımı altına konulamazsa da Hilfu'l-fudûl, hukukî amaçlar yönünde faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşları için temel oluşturan nebevî bir örnektir.

Bunun yanında, iyiliği emir, bireylerin özgürlüklerine dokunacak şekilde yorumlanmamalı ve bireysel sorumluluk esası zedelenmemelidir. Bu bakımdan, Kur'an'ın "*Kim doğru yola gelirse sırf kendi iyiliği için gelir. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü çekmez.*" (17/İsrâ, 15; ayrıca bk. 5/Mâide, 105) anlamındaki ifadelerinin iyi değerlendirilmesi önemlidir.

Batıda sivil toplum bireyi devletin (ve kilisenin) vesayetinden kurtarma arayışını belirtirken (krş. Erdoğan, 1998), İslâm'da ortak sorumluluk fikri, bireyi doğrudan toplumsal bir birim yapar ve sivil toplum kuruluşları, bireysel sorumluluğun kamusal alana taşınma yolu olur. Dolayısıyla, devletin faaliyetini toplumun maslahat ve değerleriyle, özellikle çoğulcu yapının gerekleriyle uyumlu hâle getirmenin araçlarını sağladığı bir anlam çerçevesinde sivil toplum, İslâmî bir gerekliliğe dönüşür. Özetle denebilir ki İslâm, sorumluluk bilinciyle toplumsal meseleler üzerinde düşünmeye sevk eden en yüksek düzeyde kamu vicdanına sahip bir toplum meydana getirmeyi amaçlar.

2.4. Şiddetten Kaçınma

Kur'an'ın geçmiş milletler ve peygamberlerin hayatına ilişkin atıfları, toplum ve tarihin belli kanunları olduğunu (sünnetullah) göstermektedir. Bu kanunlardan biri de insanları değiştirmedikçe toplumu değiştirmenin imkânsız oluşudur. Bireylerde hiçbir emaresi bulunmayan bir şey toplumda da var olamaz. Bu nedenle, İslâm, yukarıdan aşağıya değil aşağıdan yukarıya doğru, temelde bireylerin eğitimi yoluyla adil bir topumun inşasını öngörür. Hz. Peygamber'in, çağrısından vazgeçmesi karşılığında onu siyasî ve iktisadî bakımdan en güçlüleri yapmayı öneren Mekkelilere karşı "*Güneşi sağ elime verseler yolumdan dönmem.*" (İbnu'l-Esîr, 1357; Hamidullah, 2003) sözü, İslâm'ın amaçladığı değişimin, yukarıdan aşağıya değil, toplumun moleküllerinden üst yapıya doğru olduğunu, bireylerin vicdanındaki değişimin amaçlandığı-

nı ortaya koymaktadır. Bu nedenle peygamberler, çağrıda bulundukları toplumu ihtilâl yoluyla değil, ancak bireyleri düşünmeye, hakikati aramaya yöneltmek, aydınlatmak ve eğitmek suretiyle toplumsal dinamikleri dönüştüren bir inkılâpla değiştirme yolu izlemişlerdir. Onlar, bireyleri akıl, ilim ve hikmet üzerine kurulu bir sorumluluk bilinciyle değiştirmeye çalışırken, ilâhî direktiflere aykırı gelenek ve yasalara itaat etmemişler, ama şiddete de başvurmamışlardır. Çünkü savaş, koşulları oluştuğunda, en son başvurulacak bir savunma biçimidir. Temeli güç ve şiddete dayalı bir düşünce ya da değişim, hukuk, adalet ve insaf getirmeyecektir.

İslâm, *"Müslümana bir Müslümanı korkutması helâl değildir."* (Ebu Davud, Edeb 93) rivayetinde ifadesini bulduğu üzere, korkutma, tedhiş, tehdit suretiyle saldırmanın da bir hak ihlâli olduğunu öğretmektedir. Dolayısıyla, ne insanlara korku salan şiddet olayları ne de bireylere gözdağı veren, onları kaygı buhranına sürükleyen bir yönetim anlayışı İslâm'la bağdaşabilir.

Müslümanların sürekli düşman tehdidi altında olduğu bir ortamda belirtilen bu kural, aslında Müslümanların birbirleriyle ilişkilerine özgü değildir. Barış ortamında, normal insanî ilişkilere zarar veren sertlik, korkutma ve dışlayıcı yaklaşım Kur'an'a refere edilemez.

Burada İslâm ve Müslümanlara ön yargı, dışlayıcılık ve şüpheyle yaklaşılmasına neden olan cihat kavramı üzerindeki zihin bulanıklığına da değinilmelidir.

İlk olarak cihadın *kutsal savaş (la guerre sainte)* anlamına gelmediğini, bunun için Kur'an'da "*kıtâl fî sebîlillâh" (Allah yolunda savaş)* ifadesinin kullanıldığını belirtmek gerekir.

İkinci olarak, bizzat şiddetten kaçınmak da bir cihat biçimi olarak tezahür edebilir. İslâm Peygamberi, meşru savaşı *"küçük cihat"* diye tanımlarken *büyük cihat*ın kişinin nefsiyle mücadelesi olduğunu, bir başka rivayette de gerçek mücahidin nefsiyle cihat eden kişi olduğunu söylemiştir (Tirmizî, Fedâilu'l-Cihad 2).

Üçüncüsü, hakikatin insanlığa ulaştırılması, tebliğ, delil, ilmî fikrî tartışma ve iknaya dayandığından, zor yoluyla İslâm'ı kabul ettirmek için şiddet ve savaşa başvurulamaz. Allah yolunda savaş, savunma ya da zulmü sona erdirme amacıyla yapılır. Kur'an'a göre savaşa sebep olan şey zulme uğramak (22/Hac, 39; 4/Nisâ, 75; ayrıca bk. 8/Enfâl, 72), savaşın gayesi ise zalim ve saldırganlara karşı koymaktır. Bu çizginin ötesine geçen saldırı ise zulüm ve günahtır (2/Bakara, 190, 193; ayrıca bk. 2/Bakara, 246). Bu öğreti, ganimet ve dünyevî bir çıkar elde etmek için sömürgeci bir maksatla yapılan, saldırı

biçimindeki savaşın meşru sayılamayacağını insanların vicdanına arz etmektedir. O hâlde savaş, "insanın, kötülüğe yönelten duygu, düşünce, istek ve güdülere ve kendisine saldıran insanlara karşı mücadelesi" şeklinde tanımlanabilecek cihadın istisnaî durumlara bağlı bir biçimidir.

Dördüncüsü, savaşın da bir hukuku vardır. Özellikle sivillere yönelmek haddi aşmak demektir. İslâm, savaşta kadınların, çocukların, din adamlarının, savaşamayacak durumdaki hasta ve yaşlıların öldürülmesini yasaklamıştır (Buharî, Cihâd 147,148; Müslim, Cihâd 24; Tirmizî, Cihâd 19; Ebû Dâvud, Cihâd 34). Kur'an, Hz. Süleymân'ın büyük bir orduyla bir vadiden geçişini anlatırken de bu konuda dolaylı bir mesaj vermektedir:

"Nihayet karınca vadisine geldikleri zaman, bir karınca: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!" dedi." (27/Neml, 18).

Ayette "farkına varmadan" ifadesi, büyük bir ordu hâlinde de olsa müminlerin, masum insanlara zarar vermek bir yana, bilerek karıncalara dahi zarar vermeyeceklerini belirtmektedir. Bu anlayış, kültürümüzde "*karıncayı bile incitmemek*" şeklinde deyimleşmiştir. En'am Suresi'nin 38. ayetinde de İslâm'ın canlılara yaklaşımı görülmekte, her bir canlıya itina ile bakmak gerektiği anlaşılmaktadır:

"Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır, sonra hepsi Rablerinin huzurunda toplanırlar." (6/En'âm, 38).[14]

Kur'an'da bir insana yönelik cinayet, mazlumdaki insaniyetin, onun kişiliğinde insanlık değerinin inkârı demek olduğundan, bütün insanlığa yönelmiş bir suç addedilir:

"Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur." (5/Mâide, 32).

Beşincisi, bu açıklamalardan İslâm açısından terörün her türlüsünün yasak olduğu sonucuna da kolaylıkla varılabilir. Çünkü, terörün masum insanları tehdit eden, korku ve dehşete düşüren özelliği, yukarıda geçtiği üzere insan-

[14] İnsanı tabiattan ayıran parçacı yaklaşımın aksine, Kur'an açısından dünyada şükran ve sorumluluk bilinciyle yaklaşılması gereken varlık türleri arasında bir ahenk vardır (55/Rahmân, 5-9; 67/Mülk, 3; 25/Furkân, 2). Dünya ve ahiret hayatını bir arada düşünen, görülen varlıklarda gayb âleminin işaretlerini ve Allah'ın delillerini gören, hiçbir varlığın boşuna yaratılmadığı fark eden bu tefekkür (3/Âl-i İmrân, 190-191) ve estetik zevki (15/Hicr, 16) açısından ekolojik denge, tüm varlıkları kapsayan insicamın bir parçasıdır.

ları korkutmayı bir hak ihlâli sayan öğretiyle bağdaşmamaktadır. Bunun yanında, savaşın da bir hukuku varken terörün hukuku olmaz. Machiavelli'in felsefesinin aksine, hukuksuz başlayan bir hareket, adalet getirmez.

Burada altını çizelim ki İslâm, insan hakları için ahlâkî bir temel ve güvence sağlamaktadır. İslâmî prensipler gereği bireyin kendini hakkı ihlâl edilen kimsenin yerine koyması da (empati) bizzat kendine karşı vicdanî bir yaptırım uygulamasını temin etmektedir. Hristiyanlıktaki günah itirafının aksine kişi vicdanıyla yalın biçimde yüzleşirken, tövbede pişmanlık ve günahı terk etme azmi yanında kefaret ve ötekine verdiği zararı telâfi gerekliliği de bir yaptırım olarak tezahür eder.

İslâm, esasında barış dinidir. Savaş istisnaî bir durumdur, aslolan ise insanlar arasında güven, empati, yardımlaşma ve hayrın yayılmasını sağlayan barıştır. Kur'an'a bakıldığında, bir haksızlık olmadıkça barış ortamının ihlâl edilemeyeceğini, özellikle, dini referans yaparak mevcut iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkilerde değişiklik yapılamayacağını insanın şuur ve vicdanına sunduğu görülecektir (bk. 60/Mümtehine, 8). Bu anlayış, diyaloğu öne çıkartan yaklaşımın eşiğini oluşturmaktadır. İnsan hakları da hem bireyin kendini otonom ve farklı bir varlık olarak görebilmesini, hem de diğer insanlara hemcinsi olarak bakabilmesini ve özgünlük ve aidiyet ikilemi içinde onlarla diyaloğa girebilmesini gerektirir.

3. Diyalog

Demokrasi kültürünün eşiği, husumet yerine ötekine itinalı bir ilgi göstermek ve onunla diyaloğa girmektir. Öteki insanlara karşı ünsiyet, yani ilgi ve empati olmadığı sürece düşünsel ve pratik temellerine sahip bir insan hakları anlayışı gerçekleşemez. Tüm inanç ve kültürel farklılıklarıyla insanlığın her ferdi ve her grubuyla diyaloğa girmeyi sağlayacak ilginin temeli, yani ünsiyet, yaratıcı tarafından insan tabiatına işlenmiştir.

Yaratıcının insana eşyanın isimlerini ve beyanı öğretmesi (2/Bakara, 31-34; 55/Rahmân, 4) onun diyalog ihtiyacına karşılık gelmektedir. Diyalog medenî bir gerekliliktir. Çünkü, diyalog olmadan insanlığın kültürel mirasının, fikrî zenginliğinin gelişmesi mümkün değildir. Her medeniyetin ardında belli toplumların diğerleriyle belli bir karşılaşması ve kültürlerin kaynaşması vardır. Esasında, "medeniyetler çatışması" fikri de tek yönlü ve eksik bir tezdir. Çatışma, aslında kendisiyle de bir hesaplaşma demektir. Akıl, vicdan ve dinî ilkelerin bu konudaki kılavuzluğu, çatışmayı yükseltmek değil, toplumların kendisiyle hesaplaşmasını makul bir yöne kanalize etmektir.

Bunun yanında, Kur'an, sağlıklı bir diyalog için öncelikle kendi sınırlılıklarının bilincinde olmak, ötekine güven vermek, farklılıklara karşın ortak noktalarda buluşabileceğine inanmak, ön yargısız, incitmeden tartışabilmek, fikirleri dinlemek ve en doğrusuna uymak gibi kurallara işaret etmektedir. Önemine binaen bunları ayrı ayrı ele almakta yarar vardır.

3.1. Kendi Sınırlılıklarının Farkında Olma

İnsan, yeryüzündeki canlılar içinde sosyal yaşama, başkalarıyla iletişim kurmaya ve dayanışmaya en fazla ihtiyaç duyan varlıktır. Bu ihtiyacın ve bireysel kapasite ve sınırlılıklarının farkında olma, bireyi farklı ve ortak noktaları tanımak suretiyle ötekilerle bilinçli bir diyalog kurmaya ve dayanışma içine girmeye yöneltir.

İnsanın kültürel birikiminin güçlenmesi, yanlışlardan arındırılması diyalog ortamında olur. Sağlıklı bir diyalog için de insanın kendi sınırlılıklarının farkında olması, sahip olduğu ilim ve fikirlerin eksiksiz olmadığını kabul etmesi gerekir. Bu, diyaloğa açılan kapının eşiğidir. Kişisel bilgi ve düşüncelerin eksik olduğundan hareketle, ilâhî direktifleri tam olarak anlayabilmek için farklı kültürel yapılanmalardaki dinî mesajların bir araya getirilmesi gerektiği sonucuna varılabilir (Altaş, 2003). Kur'an'ın, beşerî bilginin izafîliği gerçeğini vurguladığı görülmektedir:

"Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır." (12/Yusuf, 76; ayrıca bk. 2/Bakara, 216, 232, 255)

Aslında, bir kimsenin ya da bir geleneğin hakikatin kaynağı ve ölçütü sayılması, onun aşılamayacağı fikrini ima eder ki bu, düşüncenin donuklaşması ve zaman dışı kalması demektir (Ardoğan, 2003). İslâm'da tevhit inancına bağlı olarak ilâhî iradenin beşerî iradeden kesin çizgilerle tam olarak ayrılması *mutlak ilim* ile insanın göreli ve parçacı bilgisini de ayrı tutmayı gerektirmektedir. Burada, ilmin gerçek işlevi de bilineni muhafaza etmek ve tekrarlamak değil, farklı olanı anlama, yeni verilerle kendini değerlendirme, bilinenin farklı perspektiflerden panaromasını oluşturma ve bilinmeyene götürmeyi sağlamak olarak görünür. Elbette bu zihniyet, otoriteryenizmin yerine bireyin özerkliğinin öne çıkartılmasını teşvik eder.

Farklı yetenek ve eğilimler, eğitim ve kültürel düzey, kişisel hususiyetler, sosyal şartlar vb. etkenlerle hakikatin herkes için aynı şekilde kavranamayacağı, herkesin farklı ve birbiriyle uyumsuz ümit ve beklentilerine, arayışına cevap veremeyeceği fikri ile de özgürlük haklılık kazanır. Yani mutlak hakikat olsa da insanlar bu mutlak hakikate aynı mesafede değildir. Onları bilgi,

delil, düşünme ve ikna süreçlerinin dışına çıkmak suretiyle aynı mesafeye çekmeye çalışmak da anlamsızdır.

Çatışmaların aşılması, öncelikle iletişim gerektirirken, iletişim de farklılık veya çatışmanın fark edilmesinin ve anlamlandırılmasının ön şartıdır. İletişim bilinçli bir karşılaşma demektir ve bunun önemli bir yönü kişinin kendi yalın gerçeğiyle yüzleşmesidir. Bununla başa çıkmak makul bir özeleştiride bulunmak demektir. Özeleştiri yoksa, anlama yeteneği klişeleşmiş yorumlarla körelir, ötekine sürekli kurumsallaştırılmış bir bakış aşısından yaklaşır (Jackson, 2003). Bunu takip eden aşama ise aynı olanı farklı perspektiften, kendini ötekinin bakış açısından görebilme ve ayrıca ötekinin yerine kendini koyabilmedir. Bu sonuncusu bir güven ortamı ve anlaşma zemini oluşturmaya etki eder.

3.2. Güven Verme

Güvenilirliğin olmadığı bir ortamda diyalog gelişmeyecek veya uzlaşma ve çözüm noktasına varılamayacaktır. Güvenin şartları ise doğru bir inanç, ahlâkî kavramlarla düşünme, rasyonel karar ve irade terbiyesidir.

Din, insanî ilişkilerin ve toplumun temeli olan güven unsurunu sağlar. İslâm'da doğruluk ve iman birbirine paralel olarak değerlendirilmiştir:

"Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" (11/Hûd, 112)

"Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir. Mümin de halkın, can ve mallarını kendisine karşı emniyette bildikleri kimsedir" (Tirmizî, İman 12; Nesâî, İman 8).

Hadiste, *müslim (Müslüman)* kavramının türediği "*s-l-m*" kökündeki selâmette olma, yani zarar görmeyeceğinden güven ve huzur içinde olma anlamına ve *mümin* kavramının türediği "e-m-n" kökünün taşıdığı güven, emniyet içinde olma anlamına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla Müslümanın önemli bir özelliği öteki insanlara güven vermesidir. Güven vermek, kelâmî tabirle emanet (güvenilirlik), aslında Müslümanların model aldığı peygamberlerin karakteristik bir özelliğidir.

İnsan haklarının koşulunun evrensel bir ahlâkın (morality) varlığı olduğunu söyleyen Milne, ahlâkîlik olmadan toplumun temel bir var edici unsuru olan *güven*in, dolayısıyla da toplumsal yaşamın kesinlikle olamayacağını vurgular. Çünkü, birlikte yaşamak için insanların büyük ölçüde birbirlerine güvenebilmeleri zorunludur. Güven ise örneğin dürüst olma ve sebepsiz şiddetten ka-

çınma gibi belli ahlâkî buyrukların karşılıklı olarak tanındığını varsayar. Ahlâkîliğin yokluğunda, böylesi buyruklar ve dolayısıyla güven için hiçbir temel olamaz. Kimse kendinden başkasına güvenemez ve bu, herkesin düşman olması demektir. Milne, bir hak ileri sürmenin zımnen aynı anda hak sahibi ve mukabil yükümlünün aynı ahlâk kanununu paylaştığı fikrini içerdiğine dikkat çeker. Ona göre, kültürel farklılıkları ne olursa olsun medenî ahlâkî varlıklar olan insanlardan herhangi birinin ahlâkî konumunu/özelliğini inkâr, her birey için aynı olan bu temel değeri tanımamaktır (Milne, 1979). Dolayısıyla her bireyde insanlığı görmek ve insana bu onura uygun şekilde muamele etmek insan haklarına saygı ve demokrasi kültürünün yükselmesi için şarttır. Bu anlatılanlardan, güvenin sosyal ilişkileri mümkün kılan ahlâkın asgarî temelini oluşturduğu ve insan hakları için insan oluşu itibarıyla her bireyi aynı ahlâkî düzlemde görmek gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'ın sosyal farklılıklar nedeniyle insanların farklı görülemeyeceğini ve din farklılığının medenî ilişkileri ve adil muamele gereğini kaldırmayacağını insanların kavrayışına sunduğu görülür. Nitekim ehl-i kitaptan güven niteliğine sahip olanlar övülmekte, onlardan bazısında görülen kitap ehli olmayanlara karşı söz ve muamelelerinden sorumlu tutulmayacakları düşüncesi de tenkit edilmektedir (3/Âl-i İmrân, 75-76).

3.3. Ortak Noktaları Öne Çıkarma

Kur'an, inanç konusundaki farklılıkları ikrah yoluyla kaldırmanın değil, diyalog kurma ve bunun için de ortak zemin arama tavrının örneğini sergilemektedir:

"De ki: Ey kitap ehli! Sizinle bizim aramızda ortak olan bir söze geliniz. Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, ona hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmasın..." (3/Âl-i İmrân, 64).

Farklılıkları görmezden gelmek ya da İslâm'ı taviz ve sentez yoluyla dönüştürmek doğru değildir. Ancak insanların sahip olduğu kültürel (bilgi, teknik, etik veya estetik) mirası yükseltmek, ortak değerleri korumak için ortak zeminde buluşmanın önemi göz ardı edilemez. Dolayısıyla dinler arası ortak bir zemin olarak tevhit, adalet ve bunların sosyal yansımaları olan eşitlik ve sorumluluk üzerinde durulmalıdır.

Kur'an'da, ortak ahlâkî zeminin önemine daha başka veriler bulmak da mümkündür. Kur'an, gayrimüslimler içinde ahlâkî değerleri benimseyenlerin, Allah'a ve ahiret gününe inanan, iyiliği emredip kötülükten men eden,

hayır işlerine koşan ve emanete aynen riayet eden kimselerin varlığına dikkat çeker (3/Âl-i İmrân, 75, 113-115) ki bu özellik bir anlaşma zemini oluşturmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, dinî gelenek bakımından Müslümanlarla farklılıkları en az seviyede olan din mensupları olarak Yahudiler ve Hristiyanlar sayılmaktadır. Tevhit anlayışı, ahiret inancı ve *salih amel* bakımından bu dinlerin mensupları ile ortaklıktan bahsedilmekte ve bu hususlar Yahudilerle Hristiyanlara da hatırlatılmaktadır. Allah, Müslümanları, Yahudileri ve Hristiyanları aralarında ortak olan hususlarda birleşmeye çağırmaktadır. (Adam, 2000). Bu onlarla tartışmanın en güzel yoludur:

"İçlerinden zulmedenleri bir yana, ehl-i kitapla ancak, en güzel yoldan mücadele edin ve deyin ki: Bize indirilene de, size indirilene de iman ettik. Bizim ilâhımız da, sizin ilâhınız da birdir ve biz ona teslim olmuşuzdur" (29/Ankebût, 46).

Farklılıklar varlığını sürdürse de ortak noktaları öne çıkarmanın toplumda hoşgörünün gelişmesine, gruplaşmaların yumuşamasına ve diyalog zemininin muhafazasına hizmet ettiği görülür. Aslında diyalog farklılık ve aynılıkların karşılaşmasıdır. Tartışma ortamında da mutlaka ortak noktalar, müsellem kavramlar[15] söz konusu olur, yoksa hitabı algılamadan muhatap olmak gibi bir garabet ortaya çıkar.

3.4. En Güzel Biçimde Tartışma

İnsanı bilgiye ulaştıracak gözlem, araştırma, düşünme ve diğer yollar bir özgürlük ve hak konusu oluşturur. Âdem'in yaratılışının Allah'ın ona öğrettiği bilgiye ilişkin anlam ve hikmetinin meleklerce kabul edilişi (2/Bakara, 31-33), insanın bilgisiyle yükseldiğini göstermektedir. İlk vahyolunan ayetlerde (96/Alak, 1-5) bilgi ve kalemin, yani yeryüzünü imar ve umranın temellerinden yazının insana öğretildiğinin hatırlatılması ve "*Oku*!" emri, İslâm'ın varlık görüşünde bilgiye verilen değerin göstergelerindendir. Bilgi, gerçek barışın hâkim olduğu adil bir toplumun ön koşuludur. Çünkü, insanı hakikatten ve ahlâkî değerlerden uzaklaştıran ya bilgisizlik ya da içgüdülerinin peşine düşmesidir. Çünkü insan doğruyu bildiği hâlde doğrudan uzaklaşabilir, ama doğruya dönme ihtimali yine vardır. Ancak doğruyu bilmiyorsa böylesi bir beklenti de söz konusu olamaz (30/Rûm, 29). Zatta olgunluk sebeplerinden birini oluşturan bilgi kavramından farklı olarak Kur'an'daki konumla-

[15] Bir tartışmada tarafların tartışma dışında tuttuğu, doğruluğunu teslim ettikleri kavram ve fikirler.

rında ilim, ayrıca dinî ahlâkî bir değer ve davranış demektir (Ardoğan, 1998). Bu nedenle bilgi ve düşünceye değer vermek Müslüman toplumun hasleti olmalıdır. Bilginin anahtarı akıldır, insan düşünmek suretiyle algıları bilgiye dönüştürür; mukayese, delillendirme ve tartışma yoluyla onları teyit eder. Tartışma bu sebeple, düşünme sürecinin bir parçasını oluşturur.

Kur'an, tartışmayı beşerî bir olgu olarak ele alır ve en güzel biçimde ve delil getirmek suretiyle olması gerektiğini öngörür.

"İçlerinden zulmedenleri bir yana, ehl-i kitapla ancak, en güzel yoldan mücadele edin" (29/Ankebût, 46).

"(Ey Resulüm!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve o, hidayete kavuşanları da en iyi bilendir" (16/Nahl, 125).

Bu ayetler, farklı kültür ve gelenekten gelen insanlara belli fikirlerin sunulmasının baskı, gözdağı ve güç kullanımıyla değil, güzel bir tartışma ortamıyla, delil ve öğüt verme yoluyla olması gerektiğini ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim, bunun yanında insanların yetiştiği ortam ve bireysel eğilimlerin getirdiği zaaflar ve kırılgan noktalarda hassasiyetle yaklaşılması, kolaylaştırma ve rikkat alternatiflerinin benimsenmesi gerektiğinin de ayrıca altını çizmektedir:

"Sen (o zaman), sırf Allah'ın rahmetiyle onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık onları sen bağışla, onlar için Allah'tan mağfiret dile. (Yapacağın) işlerde onlara da danış, bir kere de azmettin mi, artık Allah'a dayan. Muhakkak ki Allah kendine dayanıp güvenenleri sever" (3/Âl-i İmrân, 159).

Ayetten insanlarla etkili bir iletişimin incelik, nezaket ve yumuşak kalpliliğe dayandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca ayette vurgulandığı üzere insanların görüşlerini almak, onlara değer vermek de sağlıklı bir iletişimin önemli bir koşuludur.

Kur'an'a bakıldığında, peygamberlerin bireylerden başlayarak toplumlarını aydınlatma, doğruluk ve iyiliğe yönlendirme, eğitme gibi hususlarda yoğunlaştıkları, bu yolda karşılaştıkları baskı ve zulüm karşısında şiddet içeren bir direniş yerine hicret yolunu seçtikleri görülmektedir. Hz. İbrâhim'in dinle aynîleşmiş geleneksel bir toplumda, toplumun kurallarına karşı gelerek putları kırması ve kendisine verilen cezadan kaçmaması (21/Enbiyâ, 58-68), yine Hz. Mûsâ'nın yumuşak bir üslûpla, Firavun'u ilâhî mesajı dinlemeye, İsrâiloğulları'na uyguladığı baskı ve soykırım politikasına son vermeye ve onların Mısır'dan gitmelerine izin vermeye, İsrâiloğulları'nı ise Firavun'un gözdağı ve

baskılarına karşı ihtilâle değil sabretmeye çağırması, tebliğ ve tartışmanın artık çözüme ulaştırmayacağı belli olduktan sonra da İsrâiloğulları ile Mısır'dan gizlice çıkması (20/Tâhâ, 47, 77; 7/A'râf, 127-128; 26/Şuarâ, 52), peygamberlerin hayatlarında gördüğümüz şiddet dışı yöntemin önemli bir örneğidir.

3.5. Sözü Dinleme ve En Güzeline Uyma

Diyalog için hem farklılıkların beşerî bir olgu olduğunun hem de belli bir kültürün kusursuz olmadığının, toplumsal yapı ve zihniyet olarak gelişimine katkıda bulunacak ilim, fikir, teknik ve estetik değerlerin –ki bunlara hikmet diyebiliriz- dışarıda, çok uzak kültürlerde de bulunabileceğinin kabullenilmesi gerekir.

J. S. Mill, "Korkunç olan kötülük, hakikatin cüzleri arasındaki şiddetli çarpışma değildir; ancak, hakikatin yarısının sessiz sedasız ortadan kaldırılmasıdır." der (Mill, 1988). Dolayısıyla, dinlemek, eleştirel rasyonel müzakere yeteneğinin bir tezahürüdür; farklı fikir ve kanıları anlama, eleştirel bakışla kendi görüşleriyle mukayese ve değerlendirmede bulunma gayretini göstermektir (Çiftçi, 2003).

Dinlemek, ilgi göstermektir ve aslında diyaloğun en önemli unsurudur. Dinleyen kişi, ötekine değer verdiği, fikirlerine saygı gösterdiği, kanı, duygu ve niyetleriyle onu anlamaya çalıştığı mesajını verir.

Dinlemeden bir fikir, ne başka fikirlerle muhakeme edilebilir, ne de onun doğruluğunu veya yanlışlığını göstermek mümkün olur. Bu nedenle Kur'an, sözü dinlemek, ama en güzeline uymak gerektiğini belirtir.

"O kullarımı ki sözü dinlerler, sonra da en güzeline uyarlar. İşte onlar, Allah'ın kendilerine hidayet verdiği kimselerdir. İşte temiz akıllılar da onlardır" (39/Zümer, 18).

"Sözün *en* güzeli"ne uymak, öncelikle bir karşılaştırma yapmak demektir. Bunun için de farklı kanaatlerin, mukayese edilecek seçeneklerin ifade imkânı bulması gerekir. Dolayısıyla, sadece düşüncenin açıklanması başkalarının insan haklarını engelleyen veya ihlâl eden bir eylem sayılamaz (Hatemi, 1988). Aksi takdirde, seçenekler kaldırılırsa seçme yeteneğinin de anlamı kalmaz. Bu, ayetin dolaylı olarak verdiği mesajdır. Bunun ötesinde, ayet, ifade edilen düşünceleri dinlemeyi de öngörmektedir. Çünkü, anlamanın yolu, saygının ve empatinin bir tezahür biçimidir. Hatta bazı durumlarda karşısındakinin hatasını göstermeye ve ona nasihat etmeye yönelmeden yalnızca dinlemenin en iyi iletişim biçimi olduğu da bilinmektedir.

İnsanları yaptıklarının en güzeline göre değerlendirmek ve ödüllendirmek ilâhî bir metottur (24/Nûr, 38; 39/Zümer, 35; 46/Ahkâf, 16). Bu nedenle insanlarla ilişkilerde iyimser ve hoşgörülü yaklaştığı sürece kişi, Allah'ın yolunu izlemiş olacaktır.

Sonuç

İslâm inancında Allah'ın zatında, sıfatların birliği esası, insanların hepsinin yaratılıştan eşit insanlık onuruna, hak ve imkânlara sahip olmasını kaçınılmaz kılar.

İslâm öğretisi, *özel olarak* yaratılmış ve onurlandırılmış bir varlık olarak insana bir onur ve değer bilinci vermektedir. Bu anlayışta, insan onuru, yalnızca kişinin otonomi ve öz saygısıyla değil, bunları tamamlayan değer bilinci ve sorumlulukla da korunur. İnsanın akıl ve vicdan sahibi, özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu vurgulayan İslâm inancı, bireyin benlik algısının ve özgürlük bilincinin, değer kavramının gelişiminde ve varoluşunda büyük paya sahiptir.

Bunun yanında İslâm, insanın varlıksal bütünlüğüne ve özgürlüğüne saygıyı öngörür. Ayrıca İslâm, Allah adına hareket etmeyi, taklit ve vesayeti dışlar; ahlâkî kavramlarla düşünme, içe bakış, hoşgörü gibi yollarla insan haklarına saygının ve sosyal ahlâkın yükselmesinde eğitici bir rol oynar. Bu olgu, dinî değerlerin eğitimdeki etkisini göstermektedir.

İslâm, toplumu ihmal etmemek ve bireyi sosyal çevresinden soyutlamamakla birlikte, bireyi temel almakta ve onun kişiliğini geliştirmesine yardım etmektedir. Bu süreçte de asıl olan bireyin kendi kavrayış, irade ve yaşantısıdır.

İslâm, mutlak irade ile beşerî iradeyi ayırt etmek ve bireyin yanılabilir olduğunu göz önünde tutmak suretiyle, bireysel görüşlerin öteki bireylere baskı yoluyla aşılanmaması gereğini öğretmektedir. Bu öğreti, toplumsal sorunların bir birey ya da grubun görüşüyle değil, temsil yoluyla bireylerin görüşlerinin ve çeşitli sosyal grupların karar alma süreçlerine katılımı ve uzlaşma yoluyla çözülmesi gerektiği sonucuna varmaktadır.

İslâm barış ve uzlaşma kültürünü öne çıkarmakta ve şiddetten kaçınmayı öngörmektedir. Kur'an'a bakıldığında, fikirlerin ifadesine imkân vermek, bu fikirleri deliller ışığında tartışmak, farklı kültürlerle diyalog kurmak gerektiği anlayışına ulaşılacaktır. Kendi sınırlılıklarının farkında olma, güven verme, ortak noktaları öne çıkarma, en güzel biçimde tartışma, sözü dinleme ve en güzeline uyma, bu konuda dikkat edilecek önemli kurallardır.

Kaynakça

Adam, B. (2000). Dinler arası diyalog. *Din öğretiminde yeni yaklaşımlar*. İstanbul: MEB Yayınları.

Akbay, M. (1948). *Umumi âmme hukuku dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Akıllıoğlu, T. (1995). *İnsan hakları I*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İnsan Hakları Merkezi Yayınları.

Akınoğlu, O. (2003). Bir eğitim değeri olarak eleştirel düşünme. *Değerler Eğitimi Dergisi, 1* (3), 7-26.

al-Sayyid, R. (1995). Contemporary muslim thougt and human rights. *Islamaochristiana*, *21,* 27-41.

Altaş, N. (2003). Çokkültürlü din eğitimi modeli geliştirmede işlem basamakları için bir deneme. *Değerler Eğitimi Dergisi, 1* (1), 19-42.

Altındal, A. (1994). *Laiklik –enigmaya dönüşen paradigma-*. İstanbul: Süreç Yayıncılık.

an-Na'im, A. A. (2002). *Islam and human rights: Beyond the universality debate*, http://www.flwi.rug.ac.be/cie/CIE/an-naim1.htm web adresinden 15.08.2002 tarihinde alınmıştır.

Ansay, S. Ş. (1958). *Hukuk tarihinde İslam Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları.

Ardoğan, R. (1998). *Kur'an ve insan psikolojisi*. Ankara: İlkadım Yayınları.

Ardoğan, R. (2003). *Kelâmî açıdan insan haklarını temellendirme sorunu*, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ardoğan, R. (2004a). Kelâmcılara göre Allah'a İmanda akıl yürütmenin değeri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, *8* (1), 133-157.

Ardoğan, R. (2004b). İslâm açısından bireysel özgürlük. *Düşünen Siyaset*, *19*, 193-206.

Ardoğan, R. (2004c). İnsan haklarına saygının yükseltilmesinde İslâmî teolojinin rolü. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, *45* (2), 83-111.

Ardoğan, R. (2005). Kelâmî açıdan imanın mahiyeti ve din özgürlüğünün muhtevası. *Diyanet İlmi Dergi*, *41* (1), 47-80.

Aydın, M. S. (2001). Dünyevileşme. *İslâmiyât Dergisi*, *4* (3), 13-17.

Baltaş, A. (2005). *Özgüven mi? Özsaygı mı?* http://www.baltas-baltas.com/makaleler.asp?makaleid=155 web adresinden 24.05.2005 tarihinde alınmıştır.

el-Bennâ, C. (1985). *Kadiyyetu'l-hurriyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî.

Bilge, N. (1992). *Hukuk başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi.

Bolay, S. H. (1998). İnsan haklarının felsefî temelleri. *Yeni Türkiye Dergisi*, *21,* 121-129.

Cassâs, Ebu Bekr A. (1335). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.

Çiftçi, N. (2003). Kohlberg'in bilişsel ahlak gelişimi teorisi: Ahlak ve demokrasi eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi, 1* (1), 43-77.

Engineer, A. A. (1999). *Islam and pluralism,* http://www.dawoodi-bohras.com/perspective/islam.htm web adresinden 18.11.1999'da alınmıştır..

Erdoğan, M. (1998). *Liberal toplum liberal siyaset*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Fazlur Rahman (2000a). *Ana konularıyla Kur'an* (çev. A. Açıkgenç). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Fazlur Rahman (2000b). *İslâmî Yenilenme -Makaleler II-* (çev. A. Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Gemalmaz, M. S. (1997). *Ulusalüstü insan hakları hukukunun genel teorisine giriş*. İstanbul: Beta Yayınları.

Gençtan, E. (1997). *İnsan olmak*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

el-Ğannûşî, R. (1992). *Hukûku'l-muvâtanah: Hukûku ğayri'l-müslimîn fi'l-mücteme'i'l-İslâmî*. Virginia: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî.

Hamidullah, M. (1979). *İslâm'da devlet idaresi* (çev. K. Kuşçu). Ankara: Nûr Yayınları.

Hamidullah, M. (2003). *İslâm Peygamberi* (çev. S. Tuğ). Ankara: Yeni Şafak Yayınları.

Hanefi, H. (1992). Dinî değişme ve kültürel tahakküm (çev. İlhami Güler). *İslâmî Araştırmalar*, *6* (3), 158-164.

Hatemi, H. (1998). *İnsan hakları öğretisi*. İstanbul: İşaret Yayınları.

İbn Ârâbî, Ebu Bekr M. (1988). *Ahkâmu'l-Kur'ân* (nşr. M. A. Ata). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Kayyım el-Cevziyye (1317). *Turuku'l-hukm fi's-siyâseti'ş-şer'ıyye*. Mısır: el-Matba'atü'l-Hayriyye.

İbn Kayyım el-Cevziyye (1990). *Zâdü'l-meâd* (çev. M. Can). İstanbul: Cantaş Yayınları.

İbn Teymiyye, T. (1322). *es-Siyâsetü'ş-şer'ıyye fî islâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*. Mısır: el-Matba'atü'l-Hayriyye.

İbnu'l-Esîr (1357). *el-Kâmil fi't-târih*. Mısır: İdâratu't-Tıbâati'l-Münîr.

İqbal, M. (1989). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture.

İsfahânî, R. (1986). *el-Müfradât fî ğarîbi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları.

Jackson, R. (2003). Başkalarının dünya görüşlerini anlama: Din eğitimine yorumlayıcı yaklaşımlar (çev. İbrahim Kapaklıkaya). *Değerler Eğitimi Dergisi 1* (3), 189-215.

Kadri, H. K. (1949). *İnsan Hakları Beyannamesinin İslâm Hukukuna göre izahı -Teşrî-i insânî ve İslâmî-* (nşr. Osman Ergin). İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyatevi.

Locke, J. (1961). Readings from the two treatises of civil goverment. F. W. Coker (ed.), *Readings in political philosophy* içinde (s. 532- 609). New York: The Macmillan Company.

Locke, J. (1998). *Hoşgörü üstüne bir mektup* (çev. M. Yürüşen). Ankara: Liberte Yayınları.

Mehmetoğlu, Y. (2003). Ergenlerin 'kendi olma' bilinçlerini güçlendirme. *Evin okula yakınlaşması ve değişen anne baba rolleri* içinde (s. 109-131). Ankara: MEB Yayınları.

Mill, J. S. (1988). *Hürriyet* (çev. M. O. Dostel). Ankara: MEB Yayınları.

Milne, A. J. M. (1979). The idea of human rights: A civil inquiry. In F. E. Dowrick (ed.), *Human rights, problems, perspectives and texts* (pp. 23-39). Durham: University of Durham Press.

el-Mubârek, M. (1974). *Nizâmu'l-İslâm -el-hukm ve'd-Devle-*. Kahire: Dâru'l-Fikr.

Mütevellî, A. (1978). *Mebâdiu nizâmi'l-hukm fi'l-İslâm*. İskenderiyye: Münşe'etü'l-Maârif.

Öner, N. (1990). *İnsan hürriyeti*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Paine, T. (1988). *İnsan hakları* (çev. M. O. Dostel). İstanbul: MEB Yayınları.

Pickthall, M. M. (1927), *Tolerance in Islam*, http://users.erols.com/gmgm/toleran1/html.intro web adresinden 10.01.2002 tarihinde alınmıştır.

Selçuk, M. (2000). Din öğretimi özgürleştiren bir süreç olabilir mi? *Din öğretiminde yeni yaklaşımlar* içinde (s. 207-225). İstanbul: MEB Yayınları.

Seyyid Bey (1997). Hilafetin Şer'î Mahiyeti. İ. Kara (Ed.), *Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi* içinde. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Sezen, Y. (1994). *İslâm sosyolojisine giriş*. İstanbul: Turan Kültür Vakfı.

Sezen, Y. (1996). *Maddeci felsefenin çıkmazları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Solak, S. (1996). Hak dostu Mevlânâ'dan uyarılar. *Mevlânâ güldestesi 6* içinde (s. 12-30). Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Şatibî (1990). *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a* (çev. M. Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.

Taberî, M. (1992). *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Taftazânî, S. (1407). *Şerhu'l-Makāsıd* (nşr. A. Umeyra). Amman: Âlemü'l-Kütüb.

Talbi, M. (1985). Religious liberty: A muslim perspective. *Islamochristiana*, *11,* 99-113.

Bassam T. (1998). *The challenge of fundamentalism -Political Islam and the new world disorder-*, London: University of California Press.

Yazır, E. M. H. (tarihsiz). *Hak dini Kur'an dili* (nşr. İ. Karaçam ve dğr.). İstanbul: Azim Dağıtım.

Yıldırım, S. (1995). *Mevcut kaynaklara göre Hıristiyanlık*. İstanbul: DİB Yayınları.

Zemahşerî (tarihsiz). *el-Keşşâf fî hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*. Basım yeri yok, Dârü'l-Fikr.

© Center for Values Education

Journal of Values Education
Turkey-, 2005, 3 (9), 25-58.

Some Islamic Principles Enhancing Human Rights and Democracy in Muslim Societies

◆

*Recep ARDOĞAN, Ph. D.**

◆

Citation – Ardoğan, R. (2005). (2005). Some Islamic principles enhancing human rights and democracy in Muslim societies. *Journal of Values Education –Turkey-*, *3* (9), 25-58.

Abstract – This article concentrates on the role of some Islamic principles, derived from holy verses and the commentaries of scholars, in human rights and democracy education. The Islamic view of genesis gives special honor and value to mankind and envisage respect for equality, will power, and individual differences. In addition, Islam forbids acting on behalf of God, imitation, or subjugation. Islamic principles guide morality, tolerance, dialogue, and the culture of democratic behavior.

Key Words – Human Rights, Democracy, Islam, Morality, Values, Dialog.

*** Address for correspondence:** Dr. Reşit Galip Primary School. Çankaya, Ankara, Turkey.
E-Mail: r_ardogan@yahoo.com