

Diyânet

İLMİ DERGİ

POPÜLER DİNİ KÜLTÜRLERDE HZ. PEYGAMBER
-VESİLETÜ'N-NECÂT ÖRNEĞİ-
Bilal Kemikli

İSLÂM HUKUKUNDA TAHKİM
Hüseyin Çeliker

KELÂMÎ AÇIDAN İMANIN MAHİYETİ VE
DİN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN MUHTEVASI
Recep Ardoğan

ÖLÜMSÜZLÜK ARZUSU
VE UZUN SÜRE YAŞAMAK MESELESİ
Hidayet Aydar

KUR'AN VE ŞİFRE
Abdülhakim Yüce

TELEVİZYONUN BİREY VE TOPLUM ÜZERİNDEKİ
OLUMLU VE OLUMSUZ ETKİLERİ
İbrahim Turan



KELÂMÎ AÇIDAN İMANIN MAHİYETİ VE DİN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN MUHTEVASI

Recep ARDOĞAN*

Özet:

Din özgürlüğü, vazgeçilmez bir insan hakkıdır. Onun boyutlarını belirlemek, imanın mahiyeti ve unsurlarının iyi tespit edilmesine bağlıdır. İslâm açısından iman, akla dayanan bilgi, duyguları etkileyen ve onlardan etkilenen irade boyutlarına sahiptir. Bu nedenle, imanın bir özgürlük konusu olması gerekir. İman, ayrıca salih amele motive etme ve bireye kimlik sağlama özelliklerine sahiptir. Dolayısıyla, gerçek ve kamil bir din hürriyeti, dinî pratikleri de içermelidir.

Anahtar kelimeler: Din özgürlüğü, akıl, irade, iman, amel.

Abstract:

Essences of Faith and Contents of Religious Freedom on the Perspective of Muslim Theology

Religious freedom is an abnegotiable human right. To make its dimensions firm is dependent on determining essences and components of faith. According to Islam, faith has cognitive and sentimental dimensions. So, faith must be a subject of liberty. Besides, faith has characteristics of guiding individual to good work (amal) and getting well to him identity. So, a factual and perfect liberty of religion must include religious practices.

Key words: Freedom of religion, reason, will, faith, religious practices.

* *Dr., Din Öğretimi Genel Müdürlüğü*

Giriş

'*Din özgürlüğü (religious liberty)*', kişinin, aşkın ve mutlak varlığa ilişkin inanç, inançsızlık ya da bir dini benimseme arasında seçim yapma ve bu inanca bağlı davranışları bir baskı ve engelleme olmadan kendi iradesiyle özgürce bireysel veya topluluk içinde gerçekleştirebilmesidir.¹ Din ve vicdan özgürlüğü hakkı, bireylerin hem kozmik-metafizik inanç veya kanaatlerini, hem de bu dinî-felsefî öncüllerden kaynaklanan bireysel ve toplumsal alana ilişkin ödev tasavvurlarını gerçekleştirme iradelerini korur. Birinci boyut, vicdani özgürlükle, ikincisi ise inancı dışı vurmakla ilgilidir.² Bazılarına göre de din özgürlüğü, hürriyetlerin asıl kalkış noktasını oluştururken, bazılarına göre de düşünce, kanaat ve vicdan özgürlüklerinin tabîî bir sonucu ve tezahürüdür.³ Oysa, din özgürlüğü, subjektif yönüyle, vicdan hürriyetinin içindedir. Ancak objektif yönüyle onu aşar. İnanç özgürlüğü daha kapsayıcı olarak görünmekle birlikte,⁴ aslında din hürriyeti kavramı içinde, inanç özgürlüğü ve onun tezahürleri doğrudan mevcuttur. Din, tezahürleri doğrudan içeren bir kavram olduğundan, din özgürlüğü bir bütünü ifade eden farklı bir kavramdır.

Daha çok ahlâk ve hissiyatla ilgili görünen vicdan ve kanaat kavramları, dine göre daha bireysel bir anlam taşır. Bu nedenle de kanaatlerin çok farklı tezahürleri vardır ve bunu belli içeriklerle sınırlamak mümkün değildir. Tabîî olarak bir kanaate dayanan din ise, belli biçimlerde tezahürlere sahiptir. Dolayısıyla, kanaat hürriyeti ve din özgürlüğü benzer noktalara sahip olsalar da bunlardan ikincisi, ayrı bir kategori oluşturur. "'*Vicdan hürriyeti (liberty of conscience)*' tabiri 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."⁵

Din özgürlüğü, sahip olunan ve açıklanan kanaatin dinle ilgili (dinî) olma özelliği ve açıklama yollarının dinî bir değer ifade etmesiyle, '*düşünce ve ifade özgürlüğü*'nden ayrılır.⁶ Ancak bir dinî değere inanmamak, bir bakıma dinin de-

¹ bk. Talbî, Mohammed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, vol. 11, Roma 1985, 102; Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ank. 1990, 80; Kaboğlu, İbrahim Ö., *Özgürlükler Hukuku*, İst. 1996, 186.

² Erdoğan, Mustafa, *Dersimiz Özgürlük*, İst. 2001, 79.

³ Sezer, Abdullah, *Türk ve Amerikan Yüksek Mahkeme Kararlarında Din-Vicdan Özgürlüğü ve Din-Devlet İlişkisi (Lâisizm-Sekülerizm)* (Yüksek Lisans Tezi, Danışman: S. Inceoğlu, MÜ. SBE.), İst. 2000, 53.

⁴ Öktem, Akif Emre, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Ank. 2002, 3.

⁵ Armağan, Servet, *Din-Vicdan Hürriyeti ve Lâiklik (Teori ve Pratik)*, İst. 2003, 39.

⁶ bk. Armağan, a.g.e., 139, 146.

ğer kaynağı olmadığına, yanlış veya saptırıcı olduğuna inanmaktır ve din özgürlüğünün muhtevası da bu çerçevede (*yapabilme* şeklinde değilse de *kaçınabilme* şeklinde) olur. Bunun yanında, din özgürlüğü, dinin mahiyetini belirleyen belli *normatif* çerçeveyi dışarıda bırakan düşünce özgürlüğü içinde de düşünülemez. Belli bir fikrî arka plana sahip eğitim, uygulama ve toplanma, dernek oluşturma gibi sosyal faaliyetler, düşünce özgürlüğünden ayrı olarak ifade edilirken bunlar, dinî saikli olduğunda din özgürlüğü içinde yer alır.

Dinin insan için taşıdığı değer ve önem, din özgürlüğünü en temel haklar arasına koyar. Dinin insanda yaratılıştan gelen bir eğilim olan mutlak varlığa inancın bireysel olduğu kadar sosyal yaşamda da objektif ifadelerini içermesi yanında, insanın kişilik ve karakterinin oluşumunda önemli bir yeri vardır. Bu durum, din özgürlüğünün, insan için varoluşsal bir sorun; vazgeçilmez ve dokunulamaz bir hak olduğunu gösterir.

Bu makalede amaçlanan, inanç hürriyetini temellendirmeden çok,⁷ İslâm'da imanı gerçekleştiren faktörler ve olgun bir imanın gereklerinden yola çıkarak, teoride din özgürlüğünün neleri içerdiği ve içermesi gerektiğini tespitte çalışmaktır. Bununla birlikte, söz konusu özgürlüklerin sınırları ve sınırlandırma gerekçeleri, araştırmanın dışında tutulmuştur. Burada imanın (faith) dinî inanç (belief, itikâd) içinde yer almakla beraber, onun daha üst bir noktası olarak değerlendirildiği, ancak din özgürlüğüne konu olma yönüyle –bir karşılaştırma söz konusu olmaksızın- birinin diğerinin yerine kullanılabilirdiği göz önünde tutulmalıdır.

Temel bir insan hakkı olan din özgürlüğünün muhtevasının iyi tespit edilmesi, bu özgürlüğün etkin biçimde kullanılabilmesi açısından gereklidir. Bunun için de en başta dinî inancın anlam ve içeriği belirlenmelidir. Ancak bu tespitle, dinî inancın kendisinden hareketle din özgürlüğünün boyutları dayandığı temellerle gösterilebilir.

1. İmanın Bilgi, Duygu ve İrade Boyutları Açısından Din Özgürlüğü -Sübjektif Alan-

Dinî inancın ya da imanın mahiyetine ilişkin açıklama, din özgürlüğünün hem gerekçesini hem de kapsamına işaret eden bir çerçeve sunacaktır. Din özgürlüğünün önemli bir dayanağı da imanın özü gereği zorlama kabul etmemesidir. Bu noktanın açıklığa kavuşması için, öncelikle, İslâm açısından imanın özüne ilişkin ve din özgürlüğünün içsel kapsamını gösteren iki özelliği üzerinde duracağız.

⁷ Bu konu, henüz yayınlanmamış olan "Kur'an Açısından Din Özgürlüğünün Teolojik Temelleri" adlı makalemizde ele alınmıştır.

a) İmanın Akılla Temellenen Bilgi Boyutu

Dinî inanç, tamamen akîl bilgiye eşit değildir; fakat onun özellikle İslam açısından sağlam bir bilgi temeli de vardır ve zorunlu olarak bilme/bilgiyi (cognition) gerektirir.⁸ Bu durum, düşünme, araştırma, bilgiye ulaşma bakımından bireyin özgürlüğüyle de ilgili olan imanun bilişsel temeline nasıl ulaşılabileceği sorusunu gündeme getirir.

İmanın konusunu oluşturan bilgiye ulaşmakta taklit ve akıl yürütme yollarından hangisinin izlenmesi gerektiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve hararetle tartışmalar olmuştur.

İnanç alanında nazar ve istidlalin Allah'ın elçisi ve ashabının ilgilenmediği bir bid'at olduğu; diğer yandan akli incelemenin karşıt delillere imkan hazırlamakla şüphe ve ihtilafa yol açtığı ve "Allah'ın ayetleri hakkında ancak kafirler münakaşa eder."⁹ ayetiyle cedelin yasaklandığı üzerinde duran¹⁰ Haşviyye, Sa'lebiyye ve marifetin nefis terbiyesi ve kalbin artırılması ile gerçekleşen keşf ve ilham ile elde edileceğini ileri süren Suffiler -Muhâsibî ve Kuşeyrî gibi istisnalar bir yana- akıl yürütme ve istidale karşı çıkarlar.¹¹ Buna karşın kelamcılar, keşf ve ilhamın her zaman doğru bilgi vermeyeceğini, bu nedenle de bilginin doğruluğunun akılla bilinebileceği vurgularlar.¹²

Bunun yanında yine yukarıdaki argümanlardan hareketle, Kâdî Ebû Ya'la ve Mu'tezileden Anberî gibi bazıları da akıl yürütmenin imanun bilişsel temelinin oluşumunda bir koşul değil, bir imkan olduğunu, bu nedenle de akıl yürütmenin dinî bir gereklilik olmadığını söylemişlerdir.¹³

Allah'ın ancak akılla bilinebileceğini vurgulayan Kelamcılar ise, genel itibarıyla, marifetullah'a ulaşmada nazar ve istidlalin şart ve dolayısıyla vacip oldu-

⁸ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-* (trc. Adil Çiftçi), Ank. 1997, 3.

⁹ el-Mü'min, 40/4.

¹⁰ Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Risâle fi Istihşâni'l-Havz fi İlimi'l-Kelâm* (nşr. Maccarty), Beyrut 1953, 88; İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü'l-İblîs* (nşr. M. M. el-İstanbulî), Basım yeri yok, 1396/1976, 85; Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, 135; Hudaî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Beyrut 1389/1969, 381.

¹¹ Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, *Matta'u'l-İtkâd fi Marifeti'l-Mebde' ve'l-Meâd* (nşr. Muhammed et-Tancı), Ank. 1962, 11; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, "Kitabu'l-Keşf an Menahici'l-Edille", *İbn Rüşd'ün Felsefesi* (trc. N. Ayasbeyoğlu), Ank. 1955, 52; İbn Haldun, Ebî Zeyd Abdurrahman, *Şifâ'üs-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil* (nşr. Muhammed et-Tancı), İst. 1958, 25-6.

¹² Maturîdî, a.g.e., 6; en-Neseî, Ebû Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (nşr. H. Atay), Ank. 1994, I, 35; Teftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst. ts., 45-46.

¹³ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyü'd-Dîn Ahmed, *Mecmû'u'l-Fetevâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), I-XXXV, Mekke 1381-1386, XVI, 331; Hudaî, a.g.e., 380.

ğunu savunmuşlardır. Çünkü, Allah'ı bilme vacip olunca, bu bilgiye ulaştıracak yegane yolu izlemek, yani akıl yürütmede bulunmak da vacip olur. Vahiy bu bilgiye ulaştırır, ancak, vahyin delil oluşu, vahyeden bir Yaraticının ispatına bağlıdır.¹⁴ Onlar, Allah'ın insanları akıl ve düşünme ile diğer varlıklara üstün kıldığına, gaflet ve aklı kullanmamanın nimeti kaybetmek demek olacağına dikkat çekerler.¹⁵ Aslında kelam, istidlalin gereğine dayalı bir ilimdir. Ancak akıl yürütmeyi 1) Şüphesi olanlar için 2) Allah'ı başka yolla bilemeyen kimse için vacip sayan İbn Hazm gibi bazılarının göre, akıl yürütme, akıl seviyesi müsait olsa da, Allah'ı başka bir yolla bilen ve şüpheden uzak kimseler için bir gereklilik değilken, İbn Rüşd'e göre akıl düzeyi yeterli herkese vaciptir.¹⁶

İmanın bilişsel temelini ulaşmak üzere akıl yürütmenin vacipliği yanında, Bakıllânî, Cüveynî, Razî, Neysaburi, Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar gibi çoğu kelamcılar, bunun insanın ilk yükümlülüğü olduğunu söyler.¹⁷ Çünkü gerçek bir iman için aklın kesin bilgi ve delillere dayanması şarttır. Bu nedenle, kelâmcılar inanç konularında, özellikle Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunda düşünmeyi, dinî ve aklî bir gereklilik saymaktadır. Anlaşılabacağı üzere, imanda temellendirme bir gereklilik olduğundan, ona götüren yol baskı ve zorlama değil, tartışma ve delildir.

Kur'an da aklı atıl bırakmayı, özellikle inanç konularında inceleme, tefekkür ve istidlalde bulunmamayı şiddetle kötilediği gibi,¹⁸ yaratılış ve kozmolojik düzende düşünmeyi ve Allah'ı bir düşünme süreci içinde anmayı emreder.¹⁹

¹⁴ er-Rassî, el-Kâsim, "Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* (nşr. M. Ammâra), Müessesetu Darî'l-Hilâl, 1971, 98; Bağdadî, Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak* (nşr. M. M. Abdülhamîd), Beyrut 1416/1995, 175; *Usûlu'd-Din*, Beyrut 1401/1981, 255; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed, *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, (nşr. E. A. Mehnâ, A. H. Fâur), Beyrut 1415/1995, I, 85, 87-89; Fuzûlî, a.g.e., 8; Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Ist. 1928, 138. İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 330; en-Nesefî, a.g.e., I, 45.

¹⁵ Fuzûlî, a.y.; Maturîdî, a.g.e., 136-137. İbn Cevzî, a.g.e., 81.

¹⁶ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Mîlel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Matbaatu't-Temeddün, 1321, IV, 40; İbn Rüşd, a.g.e., 38. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (nşr. M. R. Sâlim), basım yeri yok, 1401/1981, VIII, 8.

¹⁷ Bakıllânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibu l'tikâduhu velâ Yecuzû'l-Cehlû bih* (nşr. M. Zahid el-Kevserî), Kahire 14132/1993, 22; Cüveynî, *Kitabu't-Telâhîs fî Usûli'l-Fikh* (nşr. Abdullah Cevlîm en-Nezbani, Ahmed el-Umerî), Beyrut 1996, I, 129-130; Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* (nşr. M. Ammara), Müessesetu Darî'l-Hilâl, 1971, 170; *el-Muhît bi't-Teklif* (nşr. es-Seyyid Azmî, A. Fuad el-Ezherî), Kahire ts. (Dânu'l-Mısriyye), 31, 33. Mutezile'den Ebû Haşim ise insana ilk vacibin şüphe etmek olduğunu ileri sürer ki, bu görüşün başlangıç itibarıyla tabii bir olaya, tabii olmayan bir mahiyet veren bir aşırılık olduğu açıktır. bk. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2165, I, 29-b; Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., 30.

¹⁸ el-Enfâl, 8/22.

¹⁹ Yunus; 10/101; el-Ankebût; 29/20; el-En'âm; 6/99 ve Â-i İmrân; 3/191.

Dinî inancın akla ve düşünceye dayalı olmasını öngördüğü için Kur'an, geleneğin bireyin zihni ve kalbi üzerindeki tahakkümüne ve dinî inancın zanna ve doğuştan gelen bir eğilim olan taklide göre oluşturulmasına karşı çıkar.²⁰

İslam açısından dinî inanç, şüphe ve tereddütten uzak olmalıdır. Buna karşın şüphe, inanç ve amel konusunda kayıtsız olmama ve akli devreden çıkarmamanın neticesidir. Şüphenin izale edilebilmesi için de imanın akla, düşünmeye ve delilere dayanması gerekir.

Nitekim Mill'in de belirttiği gibi, farklı düşünce ve inançların argümanlarından habersiz olduğunda kişi, tercihte bulunurken, ya otorite tarafından güdülür ya da –çevrenin de tesiriyle- en çok temayül duyduğu fikri kabullenir.²¹ Bu şekilde, düşünsel süreçlere dayanmayan inançlar, karşıt bir delil gibi görünen itiraz ve sorular karşısında güvenini kaybeder. Yine korkusuzca münakaşa edilemeyen bir fikre de canlı bir hakikat diye değil, ölü bir dogma olarak inanılır.²² Bu durumda dinde samimiyetin önüne kuşkular geçer. Bu sebeple iman akıl yürütme ve istidlalle teyit edilmeli; birey, itikadın konu ve yüklemine bilincinde olmalıdır.

Dinin gerek inançla gerekse ibadet, ahlâk ve sosyal hayatla ilgili hükümleri, bilinçsizce yerine getirilecek akıl dışı şeyler değildir. İtikadî konulardaki bilginin 'istidlâlî/nazarî bilgi' olarak; amelî konulardaki bilginin de 'ictihadî bilgi' olarak nitelenmesi,²³ her iki alanda da aklın rolüne işaret etmektedir. Bu nedenle, amel sahasında da bir muhakeme süreciyle desteğini bulmadıkça bir müctehidi taklit etmek de doğru görülmez.²⁴

İslâm, din özgürlüğünün içsel boyutunu, inanç esaslarını temellendirme, dinî mesajı anlama ve yorumlama yönünde düşünsel süreçleri ve bu süreçler sonunda ulaşılan fikirleri ifade edebilme gibi şartlarıyla tanımaktadır. Bu bağlamda Kur'an açısından düşünce özgürlüğünün iki nedenden dolayı bir gereklilik olduğu görülür: Birincisi, çok sayıda ayette insanlar düşünme, anlama ve değerlendirmeye çağrılmıştır. İkincisi, nassların tafsilatsız olarak gelmesi, onlar üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir.²⁵ Düşünmek, farzdır ve en iyi şekilde ancak fikir hürriyetiyle gerçekleşir. Farzın ancak kendisiyle gerçekleştiği şey de vacip olduğu

²⁰ Hüd, 11/62; ez-Zuhruf, 43/21-4; Yûnus, 10/78; el-Bakara, 2/170; el-Mâide, 5/104; Lokmân, 31/21; en-Necm, 53/23.

²¹ Mill, J. Stuart, *Hürriyet* (trc. Mehmet Osman Dostel), Ank. 1988, 69.

²² Mill, *a.g.e.*, 66.

²³ Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, lst. 1305, II, 44-45, 47; bk. Özcan, Hanifi, *Maturidî'de Dinî Çoğulculuk*, lst. 1995, 78-81.

²⁴ İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, Mısır 1325, 28.

²⁵ es-Sibâh, Suâd Muhammed, *Hukûku'l-İnsân fil-'Asri'l-Muâsir*, Lübnan 1997, 30.

na göre, düşünce özgürlüğü İslam'da yalnızca bir hak değil aynı zamanda müminler için bir vaciptir.²⁶

İnsanlar eşit olduklarından ve hiç kimse topluma ihtiyaç duymadan yaşayamayacağı ve medenî yaşam için gerekli bilgi ve fikir donanımını da tek başına oluşturamayacağına göre, bir kimse ötekileri kendi doğrularını kabul etmeye zorlayamaz. Dolayısıyla gerek taklit gerekse istidlale dayalı bilgi ve itikatların insanlara dayatılması, ancak *akıl-üstü* bir kaynağa sahip bir kurum (din) açısından mümkün olabilir. Oysa Kur'an'ın vurguladığı üzere dinde de zorlama yoktur.²⁷ O halde daima kusurlu olan beşer ve beşerî kurumların da düşünce, inanç, ifade, ibadet, yaşam tarzı, kültür ve eğitim gibi akıl ve irade alanında bireylerin bu tabî hakkını tanımazlık edemez. Ayrıca, bir düşünenin doğruluğunun ortaya konabilmesi için öncelikle tartışılabilmesi, Mill'in dediği gibi, karşıt görüşlerle mukayese edebilme ve onu yanlışlayabilme özgürlüğünün bulunması gerekir.²⁸ Bir fikri karşıt görüşlerin ifadesine dahi izin vermeden mutlak doğru gibi empoze etmek yanılmazlık taslamaktır. Oysa hiç kimse yanılmaz olmadığına göre, bir konuyu insanlık adına karara bağlama ve diğer her şahsı muhakeme imkanlarından mahrum bırakma hakkına sahip değildir. Çünkü insan muazzam bir bilme kapasitesine sahip olmakla birlikte, mutlak bilginin sınırlarını hesaplayabilme imkanına ulaşamaz. Bir defa onun evreni mutlak değildir; fizik alanında bile rölativizm söz konusudur. Aslında sınırları çizen de kalın ve düz bir çizgi değil, dönüşümler ve değişimlerdir. Yanlışlığından eminim diye bir fikrin dinlenmesini reddetmek, bir şeyin kendi gözünde kati olmasının mutlak katılık ile aynı şey olduğunu sanmak olur.²⁹ Kur'an, "**Allah bilir, siz bilmezsiniz.**"³⁰ derken, insan bilgisinin mutlak olmadığını ve "**Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır.**"³¹ derken de beşerî bilginin kesin bir hakikat olarak empoze edilemeyeceğinin altını çizer. Bireyler açısından doğrular, gerçeklikler değil, kendi doğruları ve algılayış biçimleri vardır. Aslında bilgiyi kuran, bireysel akıldır.

Bu gerekçelerle birlikte Kur'an, düşünce ve inanç özgürlüğünü başka farklı temellerle ortaya koyar. Birincisi, burada açıklamaya çalıştığımız üzere, dinin ve dinî inancın özel niteliği dolayısıyla zorlamaya konu olamayacağıdır. İkincisi ise Mutlak Hakikat'in (Tanrı) bu konuda bireyin özgürlüğünü irade ve takdir etmesidir.

²⁶ et-Tabliyye, Dr. el-Kutb Muhammed, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1404/1984, 276.

²⁷ el-Bakara, 2/256.

²⁸ Mill, *a.g.e.*, 35-36.

²⁹ Mill, *a.g.e.*, 32, 44.

³⁰ el-Bakara, 2/216, 232; Al-i İmran, 3/66; en-Nahl, 16/74; en-Nur, 24/19.

³¹ Yusuf, 12/76.

b) İmanın Duygularla Bütünleşen İrade Boyutu

İmanda dînî kaynaklı, imanın konusuna yönelik duygular vardır. İnsanın diğer duygularından büsbütün ayrı olmamakla birlikte, temel özelliğini kutsiyet karşısında hissedilme ve özel bir harmoniye sahip olma şeklinde belirtebileceğimiz bu duygular, bugün psikolojide “*dinî duygu (religious sentiment)*” genel adıyla bir konu başlığı oluşturmaktadır. Dinî duygular, Allah sevgisinde olduğu gibi kimi yerde küllî bir hal olan imanla iç içe geçmiş iken, bir müslümanın ezan sesi karşısında içinde duyduğu his gibi kimileri de imandan kaynaklanmakta ve onu etkilemektedir.³²

Batıda “Zihniyeciler” düşünürler, inancın tek başına zihnî faaliyetin eseri olduğunu, “İradeciler” düşünürler de onun iradenin kararıyla kazanıldığını iddia ederken,³³ “Hissiyatçılar”ın inancı duygulara bağladığı, hatta dinî duygunun tek bir görünümüne indirgediği görülür. Örneğin W. James’ın nazarında din, spekülâtif ve aklî türden değildir; özü ferdî duyguda yatar. Scheiermacher ise düşüncelerin dine tamamen yabancı olduğunu,³⁴ dinin esasını bağlanma duygusunun teşkil ettiğini ileri sürmüştür.³⁵ Ancak insan duygu, temayül, beklenti ve varsayımlardan tamamen uzaklaşmış biçimde düşünemeyeceği gibi, irade de fiilen akıl, idealler ve duygulardan büsbütün soyutlanamaz. Dolayısıyla, ne yalnız başına iradenin ne de hislerin inancı meydana getirmesi mümkündür. İrade ve duyguların inancı meydana getirebilmesi için inanç konusunun aklîleştirilmesi (rationalizasyon) ve ‘*hissiyat mantığı*’nın oluşması da gerekecektir.³⁶ Belki bu aklîleştirme, bilinçli bir süreçle olmasa bile çevrenin tesiri, duygusal birikim, içgüdüler, irade ve hislerin şekillendirdiği bilinçdışı bir süreçle olacaktır.

İmanın bütünüyle rasyonel temellerle gerçekleştiğini ileri süren ve tasvirî olmaktan çok normatif olan yaklaşımlar, inanç önermelerini ve teolojik spekülasyonları aşan ve yaşanan bir hal olan imanı açıklamakta yetersizdir.³⁷ Çünkü, akıl, imanın objesini kavramanın vasıtası ise de iman gerçekleşmesi, bireyin sahip olduğu bilgi, fikir, duygu, istek, beklenti ve toplumsal saiklerin etkilerini taşıyan

³² Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İst. 2002, 95.

³³ Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, İst. 1972, 19; Günay, Enver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1993, 151; Alper, a.g.e., 130-131.

³⁴ Günay, a.g.e., 154-5.

³⁵ Yavuz, a.g.e., 35. bk. Clark, Walter Houston, “Çocukluk Dönemi Dini” (trc. Neda Armaner), *AÜİFD*, XXIV (1981), 178.

³⁶ bk. Pazarlı, a.g.e., 19-22.

³⁷ Bk. Yeşilyurt, Temel, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum 2001, 79, 83.

iradenin işidir. Nahl sûresi 106. ayette ‘*Kim kalbini küfre açarsa...*’ ifadesi, iman ve inkarda irade ve kalbin fonksiyonuna; Allah’ın müminlere imanı sevdirdiğinden bahseden ayet³⁸ de duyguların zihni iman ve teslimiyete açık ya da kapalı tutabildiğine işaret eder.

Yine Mürcie’nin imanda dinî duygulara dikkat çektiği,³⁹ semantik açıdan iman kavramının ‘(kalp ile) tasdik’ anlamına geldiğini ifade eden Eş’arî ve Maturîdî alimlerin de aynı zamanda tasdikle ikrarın arasını ayırdıkları görülür.⁴⁰ İmanda tasdik, yaratıcının varlığına yakînen, görüyor gibi inanmaktır. Yoksa, mantıktaki tasdik veya mantikî önerme değildir. Çünkü o, vuku’u değil, bağın vuku’unu kabulüdür.⁴¹ Böylece onların imanı içselleştirme olmaksızın ‘doğrulama’ dan ayırdıkları gibi, aklın ve bilginin zorunlu kıldığı (mantık ilmindeki) tasdikten de ayırdıkları ve ‘tasdik yoluyla hakk’a boyun eğme(iz’ân)’⁴² tabiriyle imanın oluşumunda kalbin fiilini şart koştukları görülür.⁴³ Önemli bir noktada tasdik ‘*kalb ile (bi’l-kalb, bi’l-cenân)*’ olacağı vurgulanmasıdır. Buradaki ‘*kalb ile*’ sözü, “sevgi ve tazim hisleriyle rıza ve kabulü bildiren ruhsal haldir.”⁴⁴ Bu durumda tasdik, 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 bilincinin şekillenmesinde önem kazanan bir psikolojik olgudur. “*Allah tek olarak anıldığında, ahirete inmayanların kalplerini sıkıntı basar ama Allah’tan başkası anılınca hemen yüzleri güler.*”⁴⁵ ayetinde de imandaki bu psikolojik oluşumlar kendini belli eder.

Belirtelim ki, “*Âmene bi*” ile “*believe in*” fiilleri, yöneldiği varlığın kendisiyle diyalojik ilişki kurulan bir “*zât*” olma niteliği gereği, duygulardan uzak de-

³⁸ El-Hucurât, 49/7.

³⁹ Örneğin, imanı ‘kayıtsız Allah’ı bilme (marifet)’ diye tanımlayan Mürcie’den Salîh b. Amr es-Sâlihî Allah’ı bilmenin O’nu sevmek ve O’na boyun eğme olduğunu ileri sürmüştür. Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 167; Eş’arî, *a.g.e.*, I, 127. krş. Bağdadî, *el-Fark*, 207. Diğer yandan Ebû Şimr, Gaylan b. Mervan ve Kaderî Mürcîî düşünürlerden Muhammed b. Şebîb, imanı tanımlarken ittifakla, bilgi ve ikrarın yanına Allah sevgisi, Allah’a karşı boyun eğme duygularını katar; Ğassan el-Kufî ve Yunus b. Avn es-Semîrî ve tabîleri, ayrıca buna Allah’ı tazim ve O’na karşı kibirlenmeyi terk etmeyi de ilave eder. bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 162-8; Bağdadî, *a.g.e.*, 203; Eş’arî, *a.g.e.*, I, 128, 131. Ebû Muaz et-Tümeni de imanın bilmek, tasdik etmek, sevmek, ihlas ve Peygamber’in getirdiklerini ikrar hasleti olduğunu söylemiştir. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 166.

⁴⁰ Neseî, Ebû Muîn, *Bahru’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm*, Konya 1327, 22.

⁴¹ Beyazî, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü’l-Merâm min lbârâtü’l-İmâm* (nşr. Y. Abdurrazık), Kahire 1368/199, 74.

⁴² Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 152. Ayrıca bk. İsfahanî, Râğîb, *el-Mufradat fî Ğaribi’l-Kur’an*, İst. 1986, 31.

⁴³ Işık, Kemal, *Maturidî’nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ank. 1980, 38.

⁴⁴ Pazarlı, *a.g.e.*, 25.

⁴⁵ ez-Zümeir, 39/45.

ğildir.⁴⁶ Çünkü tasdik edilen, sıradan bir varlık değil her şeyin ötesinde her şeyin üstünde; bazı felsefecilerin insanlığa karşı ilgisiz, durağan bir yaratıcı mefhumunun aksine insanlara şah damarlarından daha yakın,⁴⁷ onları gözetleyen,⁴⁸ gizliyi de gizlinin gizlisini de bilen,⁴⁹ seven ve buğzeden, azap ve rahmet eden bir varlıktır. O, mikrokozmozdan makrokozmoza her şeyin ve sonsuz bir kudretin sahibi olduğu gibi, aynı zamanda hükümler koyan ve bundan insanları sorumlu tutan ve ahirette sorgulayacak olan bir varlıktır. İman ise böylesi bir aşkın varlığa karşı gelişen olumlu tavidir; düşünsel çerçevedekinin açılması, kalbe yerleşmesi ve duygulara vurmasıdır.

Anlaşılabileceği üzere iman, hem insanın kişilik ve karakterini saran dinî duygularla gelişir, hem de böylesi duygulara kaynaklık eder ve insanın duygusal yaşantıları ile bütünleşir. Bu duyguları, tevazu ve teslimiyet; korku ve ümit; sevgi ve bağlanma; şükran ve minnettarlık şeklinde özetleyebiliriz.

Kur'an'ın tasavvurunda dinî inanç, Tanrı'ya karşı ta'zimle bütünleşen ve kişiyi kötülüklerden kaçınmaya sevk eden bir korku duygusunu⁵⁰ ve 'sevgi'nin 'saygı' şeklinde davranışlarda görülmesini getirir.⁵¹ Ancak bu korkunun, insanı Allah'ın yasakladıklarından uzaklaştırmanın ötesinde, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye dönüşmesi ise, Kur'an'ın özellikle sakındığı korkunç bir duygusal durumdur.⁵² Allah'a karşı duyulan tevazu ve saygı, hayranlık, minnettarlık ve sevgiden uzak değildir. Din kelimesinin türediği "d-y-n" kökünün borçluluk anlamını taşıması imandaki minnettarlık duygusuna işaret ederken, 'itaat ve boyun eğme' anlamları da teslimiyet duygusunu gösterir.⁵³

Tanrı'ya tüm aşkın ve sonsuz sıfatlarıyla iman etmek, her şeyden önce kendini ihata edilemeyecek bir büyüklüğün huzurunda hissetmektir. Bu duygu, kişinin kendini büyük görmekten, kibirden uzaklaşıp tüm varlık aleminin hakimi karşısında duyduğu tevazudur.⁵⁴

Gerçekte imanın olgunlaşması, **"Bizim ayetlerimize imanı olanlar, teslim olanlardır (müslimun)"**⁵⁵ **"Eğer Allah'a inanıyorsanız, gerçekten teslim olanlar"**

⁴⁶ Yeşilyurt, a.g.m., 80.

⁴⁷ Kâf, 50/16.

⁴⁸ en-Nisa, 4/1, el-Fecr, 89/14.

⁴⁹ Meryem, 19/7.

⁵⁰ el-Enbiya 21/49; ez-Zümer; 39/23.

⁵¹ İsfahani, a.g.e., 213; Hatemi, Hüseyin, *İnsan Hakları Öğretisi*, İst. 1988, 254.

⁵² İbn Ebî'l-'İzz, *Usûlu'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1988, 134-135; es-Semerkandi, Hâkim, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Haydarâbâd 1321, 11.

⁵³ İsfahani, a.g.e., 253.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, Ank. 1998, 153-154.

⁵⁵ ez-Zuhuf, 43/69.

(muslimün) iseniz, O'na dayanın”⁵⁶ ayetlerinde belirtildiği üzere, fikir ve duygu dünyası ve davranışlarla bir bağlılık ve tüm benliğiyle O'na teslimiyet ile olur. Kur'an'ın getirdiği mesaj ve onu kabul eden ümmetin ismi de olan ‘İslâm’,⁵⁷ teslimiyet anlamıyla amel olarak gerçek itaat ve tevazu’un başlangıç noktasıdır.⁵⁸ Cahiliyyede ‘*esleme*’ fiili, bir kimsenin kendisi için çok değerli olan, vazgeçilmesi çok güç olan bir şeyi, hatta kendi varlığını isteyen kimseye vermesi demektir.⁵⁹ Kur'an'da çoğunlukla “*esleme vecheh*” tabirinde olduğunda ‘*müslim*’ olmak, tüm benliğiyle kendini Allah’a teslim etmek demektir.⁶⁰

Kur'an'da ayrıca, Allah'ın çok seven ve sevilen anlamına gelen ‘*el-Vedûd*’ isminden ve insanların Allah’a duyduğu fiilî bir sevgiden söz edilir.⁶¹ Ancak bu sevgi, tevazuyla bütünleşen ve itaat fiillerinde tezahür eden bir sevgidir.⁶² Kur'an'daki ‘*Rabbîn vecheh*’ni aramak ve istemek⁶³ tabirleri de itaat ve ibadetin arkasındaki bu duygusal çerçeveyi hatırlatmaktadır. Nitekim Batı dillerindeki ‘*din* (religion)’ kelimesi de bazı ilim adamlarına göre, bağlanmak anlamındaki ‘*religare*’ kökünden türediğine⁶⁴ bakılırsa, Scheiermacher’in üzerinde durduğu üzere, iman ve dinî tecrübede sevgi ve bağlılık duygusunun önemli yeri vardır.

Gerçek dinî akt, ne yalnız aklın ne de yalnız duygunun eseridir. Esas dinî akt, ben’in bütün fonksiyonları ile birlikte bir bütün olarak Tanrı’ya yönelmesi; O’na derinden bağlanması ve insan benliğinin yeni bir şekillenmesidir. Bu şekilleniş, Tanrı karşısında takınılan, insanın canlı bir sentez içinde bütün psişik kuvvetleriyle oluşan şahsî ve subjektif bir tavırla ortaya çıkar. Bu, bir yandan, heyecan ve dindarlık duyguları ile canlanmış, öte yandan düşünce ile aydınlanmış bir eylemdir.⁶⁵ İman’da duygu, bilinç, irade ve potansiyel halde fiil bulunur. Bu demektir ki, iman, insanın samimi isteği ve arzusu dışında, yani herhangi bir zorlamayla veya farkında olmaksızın kurulabilen ve uygulamaya koyma temayülü taşımayan bir ilişki değildir.⁶⁶ Kur'an'da zahiren teslim olmakla gerçekten iman et-

⁵⁶ Yûnus, 10/84. bk. el-Kasas, 28/52-53; Âl-i İmrân, 3/52.

⁵⁷ bk. el-Hacc, 22/78.

⁵⁸ bk. el-Mücâdele, 58/26. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. S. Ateş), 1st. ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat), 253, 258.

⁵⁹ İzutsu, a.g.e., 253, dip. 6

⁶⁰ Fazlur Rahman, a.g.e., 4.

⁶¹ Hûd, 11/9; 85/14; el-Bakara, 2/165.

⁶² el-Mâide 5/54; Âl-i İmrân 3/31.

⁶³ el-Leyl, 92/20; el-Bakara, 2/272; er-Ra'd, 13/22; el-En'âm, 6/52; er-Rûm, 30/38.

⁶⁴ Günay, a.g.e., 147.

⁶⁵ Birand, Kamuran, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, *AÜİFD*, 1/3 (1957), 132.

⁶⁶ Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, 1st. 1992, 19.

miş olmak arasında ortaya çıkan ayırım⁶⁷ yanında, imanı sevme ve küfür, fısık ve isyandan hoşlanmama olarak ifade edilen⁶⁸ olgunluk seviyesi de zorlamanın imanın karakteristiğine aykırı olduğunu ortaya koyar. Zorlama anlamına gelen “*ik-râh*”, hoşlanmama, sevmeme ve kerih görme manalarını taşıyan “*k-r-h*” kökünden gelir.⁶⁹ Dolayısıyla, ikrâh, hem imanın gereği olan Allah sevgisine hem de imanın bir olgunluk seviyesi olan dinî değer taşıyan amelleri sevme ve istemeye aykırıdır.

Dinin akıl ve iradeyle temellenme ve özgür süreçlerle yaşanırılığı, İslâm alimlerinin din tanımına da yansır:

“*Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle hayra sevk eden ilahi kanunlardır.*”⁷⁰

Tanımda dinin akıl sahiplerini hayra, kendi iradeleriyle sevk ettiği ifade edilmektedir ki, özellikle dinî ve ahlâkî davranışların özü ve değer kriteri irade ve niyettir. “kendi iradeleriyle” tabiri de dinin akla, düşünce ve bilgiye itibar eden iradeye dayandığını; dolayısıyla düşünce ve din özgürlüğünü temel aldığını anlatır. Yine ‘hayra sevk etmek’ cebr ve zorlamanın olmaması demektir. Din, akıl sahipleri için ve akılla kavranır oluşu, din için düşünmenin ve düşünce özgürlüğünün gereğine işaret eder.

İslâm’da iman tasavvuru da dinde iradenin rolünü, dolayısıyla dinî özgürlüğün gereğini ortaya koyar. İslâm’da iman, sadece tanımak ve bilmek ya da kuru bir ikrar değildir.⁷¹ İmanda en büyük rol iradenindir. “*De ki, hakk Rabbinizden dir; dileyen inansın dileyen inkar etsin.*”⁷² ayetleri de imandaki bu iradî yönünü göstermektedir. İman, kesin bilgi derecesine varan kalbe ait, gözetim altında olmayan ve –mümin tarafından izhar edilmedikçe- gözlenemeyen bir onaylama olduğundan, onun oluşumu ancak ikna ile mümkündür.⁷³ İmanın iradî bir fiil olduğu gerçeği, İslâm’da imanın düşünce ve bilgiden sıyrıldığı bir manada değil, tabîî, fikrî ve ilmî temellerinin açık biçimde görülmesi ve bundan sonra iman edip etmemenin bireyin karakter ve psikolojik durumuna ve ihtiyarına kalması anlamındadır. Yani, (1) aklî bilgi, tek başına imanı gerçekleştirmediğinden ve (2) imanın kognitif temeli tecrübî olmadığından,⁷⁴ iman iradîdir.

⁶⁷ el-Hucurât, 49/14.

⁶⁸ el-Hucurât, 49/7.

⁶⁹ İsfahânî, a.g.e., 647.

⁷⁰ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (nşr. İ. Karaçam vd.), İst. ts. (Azim Dağıtım), I, 92-93. bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdû'l-Meâd* (trc. Müzaffer Can), İst. 1991, IV, 1547.

⁷¹ el-Kehf, 18/29; el-Mâide, 5/99.

⁷² Ammara, Muhammed, *İslâm Devleti* (trc. Ahmet Karababa, Salih Bartak), İst. 1991, 152.

⁷³ Kalamcılar, iç ve dış duyuvarın bilgisini (vicdaniyyat ve müşahadat), zarurî bilgilerden sayarlar. bk. Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 13; Ebû Ya'lâ, İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Din* (nşr. V. Zeydan Harrad), Beyrut 1974, 31, 33.

Diğer yandan imanın bir gereği de onun mü'minin iç aleminde kök salışı ve onun kişilik ve karakteriyle sarmalanışı, Kur'an'ın ifadesiyle, kalbin onunla mutmain olması ve sükunet bulmasıdır.⁷⁵ Dolayısıyla, gerçek iman içtenliğe bağlı olduğundan, İslâmî öğreti, din ve vicdan özgürlüğü için kendini sınırlar ve insanlar üzerinde baskı oluşturmayı reddeder. Yukarda verilen din tanımı ve dinî inancın mahiyetine ilişkin açıklamalardan gerçek dinî inanç ve yaşamın ancak özgürlük koşuluyla gelişeceği ve bu yüzden insanın inanç, düşünce ve davranışlarını akıl ve iradesiyle belirlemesi gerektiği sonucu açıklık kazanıyor. Bu, İslam açısından din özgürlüklerinin, teolojik bir gereklilik oluşu demektir.

Bu bağlamda, “**Sen onların üzerinde bir zorba da değilsin**”⁷⁶ ayeti risalet ve tebliğin rolünün, aklı yanılığardan kurtarmak ve idrak seviyesini yükseltmek suretiyle insanları özgürleştirmek ve bilinçli-hür davranma imkanını artırmak olduğunu belirtir.⁷⁷ Çünkü, imana zorlama Yaratılış ve formunda üstün kılınan insanın özel tabiatına aykırı olduğu gibi, onun yeryüzü hayatının bir imtihan süreci olma niteliğiyle de çelişir. Zira, zorlama yoluyla tasdik ve ikrar ihlas ve buna bağlı ihšana götürmemesi yanında riyayla veya kerhen yapılan ameller de ahirette boşa çıkacaktır.⁷⁸ Dolayısıyla, İslâm açısından inanç ve imanda iradeyi kullanma ve dileme insanî, tabîî, kevnî bir olgudur ve ferde inanç hürriyeti güvencesi verir.⁷⁹

Burada üzerinde durulması gereken bir nokta da İslâm'ın diğer din ve inançları sapkınlık (dalâlet) olarak saymakla birlikte, onlara özgürlük tanınmasıdır. Doğrusu, insanların dini olan şey, müminlerin inanç, ahlâk ve yaşantısına yön veren manalar ve ilkelerdir. Dinin gerçeği, insanın bir anlama sürecinden geçerek pratiğe, inanan kimselerin yaşantısına geçer. Bu bakımdan bir dini benimsemiş birine o dine mensup olmayan birinin ‘Senin anlayışının aksine dinin bu!’ demesi tutarsız olacaktır.

Objektifleşen dinî muhtevalar, ancak, dindar insanın, kendilerini, içten bir imanla kavraması ve şahsî dindarlık duyguları ile canlandırması sayesinde dinî konu olurlar.⁸⁰ Dinî olan, kendi içinde (in se), ontolojik açıdan değil, kabule bağlı olarak dine aittir. Örneğin haç ya da hilal, ancak kendilerine dinsellik atfedilen-

⁷⁵ en-Nahl, 16/106.

⁷⁶ Şûrâ, 42/48.

⁷⁷ el-Ğannûşî, Raşid, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fi'l-Müctema'îl-İslâmî*, Virginia 1992, 54.

⁷⁸ el-Ahzab, 33/19.

⁷⁹ bk. el-Bakara 2/253, 256; Hud 11/28.

⁸⁰ Birand, *a.g.m.*, 132.

ler varsa, onlar için ve onların varlığından haberdar olanlar için dinîdir. Buna bağlı olarak, dinsel'in temelinde bir anlam ve değer atfetmek bulunduğundan o aynı zamanda kültürel'dir de.⁸¹ Ancak dinin objektif yönü süreç içinde kültür haline dönüşmekle birlikte, yine taşıdığı anlam ve değer itibarıyla kültürel olandan ayrılır. Bir fiilin bir dinî inançla yapıyor oluşu, dinî mahiyette sayılması için şarttır. Diğer yandan o fiilin dinselliği sosyolojik açıdan kesinlik arzemesi, teolojik açıdan kesinlik gerektirmez. Örneğin yatır kültürü, sosyolojik açıdan dinseldir, ancak bunun sahihliği, İslâm'ın gerçeğine uygunluğu tartışmalıdır.

Bu konunun işaret ettiği sorun, dalalet ve bid'at olarak nitelenecek ya da bu niteliği açıkça bilinen inanç ve davranışların durumudur. Dalalet ve bid'at, sosyal alanda bir engelleme ya da baskı olmaksızın varlığını sürdürebilmeli midir? Bunun yanıtı, insan hakları açısından bir şeyin teolojik olarak dinsel oluşu ya da kültürel olmasının bir farklılık meydana getirmeyeceğidir. İnsan hakları açısından dinî olan, varlıksal açıdan değil, öyle anlamlandırmaya bağlı olarak dinseldir. Bid'at, hurafe ve heretik inançlarla mücadelenin yolu, onların ortaya çıkış ve kendilerini ifade yollarına mutabık olmalıdır. Dolayısıyla, din özgürlüğünün gizli örgütlenmeye dayanmadığı, şiddete teşvik etmediği ve kamu ahlâkına zarar vermediği sürece, bunlarla mücadele yasal düzlemde değil, ilmî-fikrî çerçevede olmalıdır.

Kişiler, sadece ispatlayabildikleri fikir ve kanılara değil, ispatlayamadıkları veya inandıkları dinde varolduğunu kanıtlayamadıkları fikir ve kanılara da inanma hakkına sahiptirler. Eğer inanma hakkı, ispatlayabilmeye bağlı olsaydı, gerçekte bir hak değil ancak vatandaşların bir yükümlülüğü olurdu. Bu durumda da söz konusu inanç veya dinin belli bir yorumunu ispatlamak da devletin işi olur; devlet kilisenin (clergy) rolünü oynardı.

Burada, bir inanç veya dini benimseme özgürlüğüne karşın İslam'dan dönmenin (irtidatın) cezalandırılmasına ilişkin görüşlerin de tartışmalı olduğu belirtilmelidir. İslâm Peygamberi'nin hayatında ve ölümünden kısa bir süre sonra mürtedin öldürülmesi ile ilgili rivayetlerdeki olaylar, muharip tarafa geçip Müslümanlara silah çeken insanların olayları idi.⁸² Hz. Peygamber gizli düşmanlıkları ve İslam toplumuna yönelik tuzakları Kur'an'da açıklanan münafıklara bir ceza uygulamamıştır. Daha sonra, irtidata bağlı olarak İslam'a karşı savaş açılmasıyla birlikte, açık fiilî savaş esasına binaen ceza uygulanmıştır.⁸³ Mürtedin ceza-

⁸¹ Cangızbay, Kadir, *Çok-Hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*, Ank. 2002, 67-68.

⁸² Tabî, a.g.m., 109.

⁸³ el-Bennâ, Cemâl, *Menhecû'l-İslâm fi Takrîri Hukûkî'l-İnsân*, Kahire 1519/1999, 67.

landırılmasının nedenini tek başına irtidata ya da -Hanefîlerde ait- İslâm'a karşı fiilî tehdit teşkil etmeye bağlayan görüşün⁸⁴ aksine bu durum, sözkonusu cezanın Müslümanlara ve İslâm'a karşı fiilen savaş açma durumuna ilişkin olduğu⁸⁵ düşüncesini desteklemektedir. Diğer yandan Kur'an'ın da irtidatla ilgili uyarılarda bulunmakla birlikte, dünyevî bir cezadan bahsetmediği görülür.⁸⁶ Bize göre, mürtetlerin cezalandırılması, dinî bir norm değil, dinden dönmenin sonucunda işlenen terör ve ihânet suçlarına bağlı bir uygulamadır.

Kur'an, iman ve inkarı yasal bir konu olarak değil, aksine Allah'ın iradesine mutlak teslimiyet veya iradî isyan arasında özgür seçim prensipleri olarak ele almaktadır. Çünkü, kalbin karar kılmadığı bir ikrar geçersiz olup, kişi, zorlama sonucu söyledikleriyle değil, gizlediği inancıyla yargılanır.⁸⁷ Bunun yanında Kur'an, Allah'ın insanlara verdiği özgürlüğün 'değiştirilmesi istenmeyecek bir kanun olan mezhep ve inanç alanında ebedî bir ihtilaf'a neden olduğunu belirttiğinden⁸⁸ dolayı, sonuç itibarıyla, müslümanların önünde insanların din özgürlüğü hakkını tanımaktan başka bir seçenek yoktur.

İşaret edilmesi gereken bir husus da dinde zorlamanın olmamasının sadece gayr-i Müslümlere mahsus değil, akîde konusunda şüpheye düşmeleri halinde, Müslümanları da kapsayan akîlî bir hüküm olduğudur.⁸⁹

Bir yaklaşıma göre din ve inanma hürriyeti manevî hürriyet alanına aitken, ifade hürriyeti dış eylem hürriyeti gibi fizikî alanla ilgili olup manevî hürriyet alanının dışında kalır.⁹⁰ Bu görüş açısından, *devlet* ve *toplumun* bireyin özgürlüğünü belirleyebilecek ve kısıtlayabilecek bir takım düzenlemeler yapabileceği Kur'an'da bir iç mana olarak bulunmaktadır. Ancak bu düzenlemelerin ifade ve eylem hürriyetinin alanı olan fizikî sahada etkin ve geçerli olacağı düşünülürse, inanma ve din hürriyetini kısıtlama gücünde olamayacakları görülür.⁹¹ Oysa -en azından dinî inancın ifadesi ile bunun tezahür biçimleri ve pratikleri arasında bir ayırım yapıldığında- devlet ve toplumun din özgürlüğünü kısıtlayıcı düzenlemeler

⁸⁴ Merginânî, Ebu'l-Hasan Ali B. Ebi Bekr, *el-Hidaye Tercümesi* (trc. A. Meylanî), I-IV, İst. 1986, II, 327; el-Mavsîfî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr*, I-II, İst. 1989, II, 674-675.

⁸⁵ Karaman, Hayreddin, "İslâm Hukukunda Devlet, Fert ve İnsan Hakları", *Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları* I, İst. 1992, 313.

⁸⁶ el-Bakara, 2/217; el-Mâide, 5/54; Âi-i Imrân 3/86, 90; en-Nisâ; 4/137.

⁸⁷ bk. en-Nahl 16/106.

⁸⁸ Hud, 11/118.

⁸⁹ el-Bennâ, *a.g.e.*, 70. Ayrıca bk. Yazır, *a.g.e.*, II, 164.

⁹⁰ Şahin, Hasan, *Maturîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, 41.

⁹¹ Şahin, *a.g.e.*, 42.

yapabileceği fikrini Kur'an'a refere etmek, objektif bir okumadan kaynaklanmaktadır. Ayrıca, dinî inancın ifadesine getirilen bir kısıtlama, örneğin açıklanmasına getirilen hapis cezası, düşünceyi kendinde saklı tutma kaygısına ve ortaya çıkar endişesiyle düşüncenin etkisinden uzaklaşma durumuna yol açar. Neticede ifade özgürlüğünden soyutlanmış anlamda düşünce ve inanç özgürlüğü de dolaylı yoldan kısıtlanmış olur.

Burada belirtelim ki, dinin özünü oluşturduğundan inanç konusunda özgürlük kısıtlanamaz niteliktedir. Nitekim, AİHS⁹² 9. md 1. fıkrasına göre, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün 'içsel' görünümü, yani 'forum internum' tabir edilen şahsî kanaatler ve dinin inanç alanı mutlak niteliktedir.⁹³ Subjektif alanda din özgürlüğü hakkının sağladığı somut güvence, devletin dinî-vicdanî inançları nedeniyle bireyleri herhangi bir şekilde kınamaya, hak mahrumiyetine ve ayrımcı muameleye maruz bırakmaması ve inancını değiştirmek için baskı yapmamasıdır.⁹⁴ Burada, belli bir dine inananların veya bir dinin belli bir yorumunu benimseyenlerin potansiyel suçlu olarak görülmemesi, ayrıca kamu görevlilerince kınanmalarının da bir suç kabul edilmesi önemlidir.

Inanç ve din özgürlüğü, kişinin içinde gizlediği, açığa vurmaya gerekli bulmadığı veya istemediği inancını 'açığa vurmaya zorlanmamasını' gerektirir. Böyle bir zorlama maneî bir suç sayılır.⁹⁵ Din veya inancını açıklamama özgürlüğü, olağanüstü durumlarda dahi, her ne sebeple olursa olsun, kullanılması ke-sintiye uğratılamaz niteliğe sahip, yani diğer hak ve özgürlüklere oranla daha ayrıcalıklı hak ve özgürlüklerdir. Bu nedenle bunlara 'sert çekirdekli temel haklar' 'dokunulmaz alanlar' veya 'sınırlamaya kapalı hak ve özgürlükler' de denir. Ancak söz konusu müdahale edilemez alanın yalnızca din veya inancını açıklamaya zorlanamamayı içerdiği; bunlardan başka ibadet, dinî eğitim ve propaganda özgürlüğünün söz konusu mutlak dokunulmazlık güvencesinden yararlanamayacağı ileri sürülmektedir.⁹⁶ Oysa, dinî inancın dille ifadesine getirilecek bir kısıtlama da din özgürlüğünün özüne dokunmaktadır. Yine inancını açığa vurmaya zorlanamama ile dinî inancın farklı yollarla ifade edilebilirliği aynı koruyucu esasa dayanmaktadır.

⁹² 'Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi' ya da tam adıyla "İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetleri Korumaya Dair Sözleşme", 04.11.1950'de imzalanmış, 03.09.1953'te yürürlüğe girmiş ve 18.05.1954'de de Türkiye tarafından onaylanmıştır.

⁹³ Öktem, a.g.e., 318.

⁹⁴ Erdoğan, a.g.e., 80.

⁹⁵ Rabi', Münib Muhammed, *Damânâtü'l-Hürriyye Beyne Vâki'yyeti'l-İslâm ve Felsefeti'd-Dimokrâtiyye*, Riyad 1408/1988, 33.

⁹⁶ Sezer, a.g.e., 72.

2. İmanın Tezahürleri Açısından Din Özgürlüğü –Objektif Alan-

Din, bir yandan bilgi, inanç ve duygu boyutlarıyla insanların iç dünyasında, akıl ve kalbinde başlar ve yaşanır; diğer yandan da direktifleri yönünde, ibadetler ve diğer uygulamalarla sosyal hayata yansır. Bununla birlikte, Batıda özellikle protestan ilahiyatçı ve filozofların etkisiyle XVIII. ve XIX yüzyıllar boyunca ortaya çıkan subjektivizm örneğinde olduğu gibi, dini tamamen ferdî bir olaymış gibi anlama eğilimi de mevcut olmuştur.⁹⁷ Bunun yanında sekülerizmin de dini bir değer kaynağı olarak kabul etmediği ve sosyal alanın dışına ittiği görülür. Elbette böyle bir fikrî zemin, dinin sosyal alana gözlemlenebilir şekilde yansımalarını öngörmez. Oysa, söz konusu yaklaşımın aksine, dinî yaşantının subjektif alanı aşarak değişik şekillerde objektifleşmesi de sosyolojik bir vakıadır. Nitekim, Din Sosyolojisinde dinde görülmez alemle ilgili olanın gözlemlenebilir tezahürleri yanında onun, dinî topluluk ve sivil toplumla münasebetlerinden de söz edilir.⁹⁸ Glock'a göre de dinin tecrübî, ritüalistik (mensekî/ayinsel), ideolojik, bilgi ve etkileme boyutları vardır.⁹⁹ Gerçekte, dinî yaşantı, dinî objeye yani Tanrı'ya yönelmek ve dinin insanın varoluş amacına ilişkin telakkileri temel almakla öteki iç yaşantılardan ayrılır. Bundan dolayı, dini yaşantıda, bir sübjektif olan iç yaşantı yönü, bir de objeye yönelmiş bulunan ve obje ile ilgili olan muhteva vardır.¹⁰⁰ Başka bir açıklamayla, sübjektif unsur, cemiyet içindeki fertlerin dinî tecrübesi, kutsallık ve aşkın varlık karşısındaki hissiyatıdır. Objektif unsur ise, dinin cemiyetle bir arada bulunuşu ve belli sosyal rolleri ve görülür sonuçlarının olmasıdır.¹⁰¹

İmanın iradî yönü yanında, insanın bütün zihnini kuşatan ve tüm yaşamına etki eden bir rolü vardır. Çünkü, dinî inanç, sıradan bir önermeye inanmaktan çok daha başka bir şeydir ve Tanrı'ya iman, sadece tanımak, bilmek ve ikrar etmek değildir.¹⁰² Aksine o, konusu ve psikolojik mahiyeti gereği insanın bütün duygu, düşünce ve niyetlerine nüfuz eder, salih amelde bulunmak için motivasyon kaynağı olur.

İslâm'da Allah'a karşı duyulan korku, saygı ve teslimiyet duygularının asıl anlam ve fonksiyonunu, yani sorumluluk bilinci ve bu bilinçle davranmayı ifade

⁹⁷ Günay, *a.g.e.*, 161.

⁹⁸ bk. Günay, *a.g.e.*, 167 vd.

⁹⁹ Glock, Charles Y., "Dindarlığın Boyutları Üzerine" (trc. M. Emin Köktaş), *Din Sosyolojisi* (nşr. Y. Aktay, M. E. Köktaş), 2. bs., Ank. 1998, 255.

¹⁰⁰ Birand, *a.g.m.*, 132.

¹⁰¹ Sezen, Yümnî, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, İst. 1996, 251.

¹⁰² bk. İbn Kayyım, *a.g.e.*, IV, 1547.

eden takva kavramı, bunun açık bir anlatımıdır.¹⁰³ Aynı zamanda iyilik ve mükafata ulaşma ümidinden beslenen takva, müminin günahattan sakınma ve tevbe gibi iki imkanını ifade eder.¹⁰⁴ “Dinî şuurla ilgili akt, Tanrı şuuruna eren insanın, bu kâdir varlığa korku ve niyazla yönelmesi, Tanrı'nın buyruk ve çağırışlarına neda- met ve sevgi ile karşılık vermesidir. İşte dinin psişik yönünü, yahut başka bir de- yimle iç yönünü, bu ilk dinî yaşantı meydana getirir.”¹⁰⁵ İlahî mesajın kötülükler- le ilgili uyarı ve tehditleri, iyiliklerle ilgili müjde ve vaatleri, iman sahibi kimse- leri korku ile ümit arasına yerleştirmekte ve onlar için en önemli motivasyon kay- nağı olmaktadır.¹⁰⁶

Bu duygusal muhtevasıyla imanın, müminin bireysel ve toplumsal alandaki pratik, kültür, bilişsel ve şuur alanındaki tecrübe ve tutumları üzerinde etkili ol- duğu görülür. Aslında, “duygular, motive dönüşmeye hazır potansiyel güçler- dir.”¹⁰⁷ Çünkü, iradenin tercihte bulunması, duygulara ve duyguların etkileşim içinde olduğu düşünce ve inançlara dayalıdır.¹⁰⁸

İman-amel ayrılmazlığını vurgulayan bir görüşe göre, iman mahiyeti gereği davranışı da içermekle birlikte, imanın varolması için hangi davranışların gerek- tiği konusunda nokta tayini yapılamaz. İman, kişilik ve karakteri ilgilendiren kül- lî bir psikolojik hal olarak tanımlandığında insan bütünlüğüne ait olan davranış- ları da ihtiva edecektir.¹⁰⁹ Oysa, ayrı bir kavram olduğundan ameli imanın içinde düşünmek problemlili olduğu gibi, davranış imanın unsuru sayıldığında da onun ne(ler) olduğunun belirlenmesi gerekir. Bu nedenle, imanun mahiyeti olan şeyin iyi davranışlar değil, insanı buna sevk etme özelliği olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

İmanın olgunluğa ulaşması, inanılan şeye bir bağlılık ve teslimiyeti gerektir- diğinden, iman müminin gerek duygu ve düşünceleri gerekse davranışları için tem- mel bir saik olur. Burada motivasyonun gücü ile imanun mükemmelliği arasında bir bağ kurmak da yanlış olmayacaktır. Dinin objektif yönü de imanun temel bir

¹⁰³ 'Koru(n)ma' manasını taşıyan "v-k-y" kökünden gelen takvâ ve ittikâ, nefsin korkulan şeylere karşı korumaya alınması, 'Allah'ın korumasına girmek, emrini tutup azabından korkmaktır.' İsfahani, a.g.e., 833; Yazır, a.g.e., VII, 176; bk. İzutsu, *Kur'an'da Dinî-Ahlakî Kavramlar* (trc. Selahaddin Ayaz), İst. ts. (Pınar Yay.), 260.

¹⁰⁴ Tevbe olayının psikolojik açıdan değerlendirmesi için bk. Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji* (trc. Hayati Aydın), Ank. 1998, 237-240.

¹⁰⁵ Birand, a.g.m., 131.

¹⁰⁶ Ardoğan, a.g.e., 160-163; Necati, a.g.e., 140-141.

¹⁰⁷ Şentürk, Hâbil, *Din Psikolojisi*, Konya 1997, 69.

¹⁰⁸ Şentürk, a.g.e., 193.

¹⁰⁹ Alper, a.g.e., 140-141.

karakteristiği olan ve iman-amel ilişkisini açıklayan '*motive edicilik*' ile temellenmektedir. Motive olunan davranışlar dinî ilke ve normlarla biçimlenir. Bu sebeple, dış yaşantıda hürriyet, dinin muhtevasının ve yaşantıdaki bütünlüğün bir gereğidir. Çünkü, din sadece subjektif bir olay değildir ve hürriyet bu alana sıkıştırılamaz. "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 itaatın dışı vurumu söz konusudur."¹¹⁰ Bu durumda hürriyetin tam olarak varolabilmesi için, dine objektif alanda da müdahale edilmemelidir. Diğer yandan, dinî yaşantının temel ilgisi yaşamın kendisidir. Çünkü ahiret alemi, sadece kimi dinî buyrukların münhasıran Tanrı tarafından müeyyidelenmesiyle ilgilidir. Oysa dindarların işi 'bu dünya'dadır.¹¹¹

Aslında özgürlük, özgür iradeyle seçmenin yanında bunu fiile dönüştürebilmeyi de gerektirir ve özgürlük konusundan iradî biçimde yararlanma durumunda birey için somut bir anlam taşır. "İnsan hürriyetin bilincine seçmede değil, yapmada erer. İnsanın kavgasını yaptığı hürriyetler hep eylemle ilgilidir."¹¹² Bu bakımdan din özgürlüğü de inancın dışı vurumunda keyfi bir engelle karşılaşmama veya üçüncü şahıslarla ihlali halinde hak talebi şeklinde ileri sürebilme durumunda anlamlı hale gelir.

Aslî dinî aktin dinî objeye yönelmesi, bütün dinlerde, dinî hakikatlerin ortaya çıkması, ayin formlarının ve sosyal formların teşekkül etmesi ile objektiflemiştir. Bu olguyla ilgili olarak, "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."¹¹³ Bu özgürlüklerin toplum ve cemaat halinde kullanılmasının tanınmasıyla da temelde üç konuyla ilgili olduğu belirtilmelidir. Birey, tek başına veya 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.¹¹⁴ Bun-

¹¹⁰ Kaboğlu, a.g.e., 184.

¹¹¹ Erdoğan, Mustafa, "Din İstisarı", Hukuk ve Temel Haklar", *Yasama Bülteni*, sy. 2, Ank. 2000, 11.

¹¹² Öner, a.g.e., 6.

¹¹³ Tanör, Bülent, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, Yön Matbaası, 1994, 47.

¹¹⁴ Kaboğlu, a.g.e., 188. İHEB md. 18'e göre, din ve vicdan hürriyeti, "din inancını değiştirme özgürlüğünü ve din ya da inancını, tek başına ya da topluca ve açık ya da özel olarak öğretme, uygulama, tören ve ibadet yoluyla açıklama özgürlüğünü içerir." (md. 18).

ları ayrı ayrı ele almak, bunların temellerini ve boyutlarını göstermek konunun ortaya konması için yararlı olacaktır.

2.1. Dinî Normları Uygulama Hakkı

İslâm'a bakıldığında, dinin özünü oluşturan inanç konuları dışında, ibadet, ahlâk ve sosyal alana ilişkin kurallar içerdiği görülür. Dinî yaşantının temel bir unsuru olan ve her dinde görülen ibadetin özünde taşıdığı anlam (Allah'a kulluk) hiçbir vahyî öğretilerde değişmemekle birlikte, Kur'an, menâsiklere dönmüşen pratiklerin farklılık arz ettiğini bildirir.¹¹⁵ İyilik, denge ve barışın yolunu gösteren ahlâk kuralları da bireyin kendi benliğiyle, öteki insanlarla ve evrenle ilişkilerini kapsar. Bunlar ve bunun dışında, sosyal alanla ilgili ve mümine yükümlülük getiren kurallar İslâmî terminolojide 'amel' kavramıyla ifade edilir.

Kelam ekolleri, imanın tanımı, mahiyeti ve iman-amel ilişkisi konusunda çok farklı görüşler ileri sürmüştür.

Haricîler ve büyük günah işleyen mümin olmadığını söyleyen Mu'tezile, ameli imandan saymışlardır.¹¹⁶ İ. Şafîî ve bazı Hadisçiler de "İman, kalp ile tasdik, dille ikrar ve uzuvlarla ameldir." demişlerdir.¹¹⁷

Eş'arî ve Maturidî kelâmcılar ise amelin imanın cüz'ü ya da şartı olmadığını belirtir.¹¹⁸ Bunların bazılarına göre, iman dille ikrar ve kalple tasdiktir. Kalp ile tasdik ettiği halde de ikrar etme imkanı varken, gizli de olsa, diliyle ikrar etmezse, kişi mümin olamaz.¹¹⁹ Maturidî ise, imanın 'tasdik' anlamına geldiğini söylerken, tasdik zıddının yalanlama ve küfr, bilginin zıddının ise cehalet olduğunu, dolayısıyla imanın gerçekte, kalpte bilginin ötesinde bir şeyin varlığına bağlı bulunduğunu vurgular.¹²⁰ Bakıllânî, İcî ve Taftazânî gibi çoğu alimlere göre de ima-

¹¹⁵ el-Hacc 22/67, 34.

¹¹⁶ Haricîlere göre, günah işleyen, onda imanın mahiyetinden bir cüz' bulunmadığı için mutlak kafirdir. Mutezile ise, büyük günah işlemenin fısık olduğunu ve fâsık'ın da imanla küfür arasında bir yerde bulunduğunu iddia eder. Onlara göre, itaat fiilleri, imanın geçerlik şartıdır. el-İcî, Adûduddin, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelâm*, Beyrut ts. (Âlemü'l-kütüb), 385; İbn Humâm, Kemâleddin, *Kitabu'l-Musâyere*, İst. 1400/1979, 286.

¹¹⁷ el-İcî, *a.g.y.*; Neseî, *a.g.e.*, 21; es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usulî'd-Dîn* (nşr. B. Topaloğlu), Ank. 1995, 87. Pezdevî'ye göre, onların itaat fiillerini terk edenin kafir olmadığını da söylemeleri, ameli "tabi olma yönünden" imandan saydıkları şeklinde yorumlanabilir. *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İst. 1998, 210.

¹¹⁸ Onlara göre, Kur'an'da atıf vâvî ile iman amele atfedilmesinin gösterdiği gibi, amel imandan [imanın varedici bir unsuru] değildir. Çünkü atfedilen, kendine atıfta bulunulandan başkadır. Ayrıca Tâhâ, 20/112'de olduğu gibi, iman amelin sıhhatinin şartıdır. Çünkü, şart, şart koşulandan başkadır. es-Sâbûnî, *a.g.e.*, 88. en-Nisâ 4/46'da teslimiyet, Mutezilenin zannettiği gibi amellerle zahiri teslimiyet değil, itirazın terki anlamındadır. Beyâzî, *a.g.e.*, 74.

¹¹⁹ es-Semerkandî, *a.g.e.*, 9; Beyâzî, *a.g.e.*, 69.

¹²⁰ Maturidî, *a.g.e.*, 380; Neseî, *a.g.e.*, 21-22.

nın gerçeği, mahalli kalp olan tasdikdir. Dilin ikrarı ve uzuvların ameli ise imanın kalpte bulunan şeyin ifadesi ve delilidir. Bu görüşe göre, kalple tasdik ettiğini bildirmek olan ikrar, kişi için dünyada mümin hükmünün uygulanmasında şart olup, bir kez yapılması yeterlidir.¹²¹

İmanın yalnızca dille tasdik, mücerret ikrar olduğunu ileri süren Kerramiyye ise, bununla ilk başlangıçtaki ikrarı kastederken¹²² Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve izleyenleri (Neccâriyye) de iman, Allah'ı, elçilerini ve müslümanların üzerinde icmâ ettikleri farzları bilmek; Allah'a boyun eğmek ve bunları dille ikrar etmek olarak tanımlar.¹²³ Ğaylan'a göre de iman, Allah'ı "ikincil bilgi"yle bilme, sevmeye, boyun eğme ve vahyi ikrardır.¹²⁴

İman için tasdik değil de 'bilgi' ya da bilgiyle birlikte 'ikrar' kavramlarını kullanan çoğu mürciîlerin de imanda irade ve kalbî fiillerin (Allah sevgisi, Allah'ı tazim, O'na karşı tevazu, boyun eğme vs.) rolünün farkında oldukları anlaşılmaktadır.

İmanı yalnızca dile ait bir fiil veya marifet olarak alanlar bir yana, Mürcie'nin tanımlarında dikkat çekici nokta, imanın tasdikle özdeşleştirilmeyip, kavramın psikolojik muhtevasını açarak tasvir etme yoluna gidilmesi; imanın kognitif, duygusal ve bunlarla gelişen durumlarla (stuation) ilgili boyutların açıklanmasının yapılmasıdır. Bu sebeple, marifetullah kavramı kullanılmış, ancak o, çoğunlukla imanın bir cüz'ü, bir boyutu sayılmıştır.

Ancak, iman kavramsal açıdan amelden tamamen ayrı olmakla birlikte, pratikte imanın amelden ayrı tutulması Kur'an açısından kesinlikle savunulamaz. Kur'an imandan ya da daha sıklıkla, mü'minlerden bahsettiğinde, iman ile ameli devamlı birlikte anar. İyi amellerden söz etmeksizin tek başına imandan ise yalnızca mesela, "inanlanları", "inanmayanlar" ile karşılaştırdığında bahseder.¹²⁵ Burada şu nokta tespit edilebilir: mü'min olup olmama arasında kalbin fiil(ler)i vardır; ancak olgunlaşan bir iman, bireyin tüm benliğini saracağı için dolaylı biçimde amelleri gerektirecek; amel imanının direkt izdüşümü olacaktır. Neticeleri ve izdüşümlerin dahil olduğu bir anlamda olgun iman, ameli içerir.

¹²¹ es-Sâbûnî, *a.g.y.*; Bakillânî, *a.g.e.*, 55. Teftazânî, tasdikî imanın aslî ruknû olup, hiçbir şekilde düşmeyen bir yükümlülük iken, ikrarın ikrah halinde düşebilen bir yükümlülük olduğuna dikkat çeker. *a.g.e.*, 153.

¹²² Eş'arî, *a.g.e.*, I, 135; Nesefî, *a.g.e.*, 21; Bağdadî, *a.g.e.*, 223.

¹²³ Eş'arî, *a.g.e.*, I, 129-130; Bağdadî, *a.g.e.*, 208.

¹²⁴ Onun yaptığı ayırmada, 'birincil bilgi', yani alemin bir sanatkarı, bir yaratıcısı olduğu bilgisi zarurî olup iradî değildir. Bunun dışında kalan iktisabî bilgiler imandandır. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 130-131; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 168; Bağdadî, *a.g.e.*, 206.

¹²⁵ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, 3

“İslâm” kavramının ifade ettiği teslimiyet, söz konusu zihinsel durumu içerdiği gibi, iman da teslimiyet davranışlarından fiilen ayrılmaz. Bunun dışında imanı, bütün pratik sonuçlarından soyutlayan bir zihinsel durum, “İslam”ı da bu zihinsel durumun dışında, onun dışı vurumu ve somutlaşması şeklinde anlamak yanlıştır. Çünkü, Kur’an’ın nazarında, tek başına ferdi içsel iman katiyetle Allah’ın gayeleri için yeterli değildir ve organize olmuş normatif [belli kurallara bağlanmış ve tanımlanmış] bir toplum olmak mutlak bir zorunluluktur. İslâm, bu sebeple, haklı olarak imanın “somutlaşması” veya “normatif toplumun artırılması (sublimation)” olarak adlandırılabilir.¹²⁶

İnanan insan için ‘Mutlak Varlık’ın emrinin yerine getirilmesi mecburidir (obligatory). Emirlerde zorunluluk (necessity) ancak mutlak varlığın emirlerinde bahis konusudur. Bunun dışındaki emirler olumsaldır (contigent).¹²⁷ Din özgürlüğünün önemi ve onun sosyal yaşamdaki tezahürleri kapsamı bu noktayla ilgilidir. Dinî inanç, mutlaka aşkın varlık karşısında onun emirleri yönünde davranışlarını şekillendirme sorumluluğunu ve bu emirleri yerine getirememeden duyulacak bir kaygı ve ıstırapı getirir. Dinî inancın ayırterdici özelliği, varlığı ve yokluğu arasındaki kriterlerden biri de budur.

Sosyal baskı yüzünden inanmayanın Ramazan ayında alenen bir şey yiyip içmemekten duyduğu rahatsızlıkla, inanmış kişinin oruç tutmasının engellenmesinden duyduğu rahatsızlık aynı değildir. Birinci durumdaki kişinin rahatsızlığı, hürriyetsizlik hali sona erince biter, ikincisinininki ise devam eder.¹²⁸ Bunu söylerken alenen yeme – içmenin yasaklanmasının haklı görülebileceğini söylemek istemiyoruz. Dinin, mü’minin psikolojisi üzerindeki belirleyici etkisinin boyutuna işaret etmek istiyoruz. Kişiye seçme telkin eden kaynağın niteliğine (mahiyet) göre hürriyetler önem kazanır. Kişinin bu kaynağa bağlılık derecesi önemin derecesini artırır.¹²⁹ Bu bağlamda Kur’an’da dini özgürlüklere yer bulmak için hicretin emredilmesi¹³⁰ din ve vicdan özgürlüğünün önemini anlatmaktadır. İslam’ın diğer dinlere karşı yaklaşımı da sade hoşgörüden daha fazladır, dini inanç ve pratik özgürlüğünü daima garanti eder.¹³¹

Burada ibadetlerle (mensek, menâsik) diğer dinî pratiklerin (amel) kapsam farkına dikkat edilmelidir. Dinî normların mahiyetini göz önüne alırsak, uygula-

¹²⁶ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, 9.

¹²⁷ Öner, *a.g.e.*, 81.

¹²⁸ Öner, *a.g.e.*, 82.

¹²⁹ Öner, *a.g.e.*, 83.

¹³⁰ Nisa 4/97-100.

¹³¹ bk. Iqbal, Javid, *Ideology of Pakistan*, Lahore 1971, 61.

manın ibadet ve dinî ritüellerden daha geniş kapsamlı olduğu anlaşılır. Uygulama unsuru, bireyin mensup bulunduğu dinin emir, tavsiye ve sakındurmalarını günlük yaşama aktarmasını ifade eder. İbadet dışında diğer günlük faaliyetlerin yerine getirilmesi, biyolojik, sosyal ve kültürel ihtiyaçların giderilme yollarına ilişkin farklı tercihler başta olmak üzere, giyim-kuşam, beslenme, barınma, eğlenme, diğer bireylerle kurulacak sosyal ilişkilerde takınılan dinî kaynaklı tutumlar ve sergilenen tavır, uygulama hareketleri olarak adlandırılabilir.¹³² Ancak dinî inancın belli periyodik aralıklarla yapılmasını öngördüğü ritüeller, uygulama kavramının dışında¹³³ değil, uygulamanın özel biçimleri olarak görülmelidir. İslâm'da amel belli ibadet biçimlerini de içerir.

Resmî Türkçe metin ve diğer çevirilerin çoğunluğunda AİHS 9. md. 'ibadet', 'ayın' ve 'öğretim' biçimlerinden söz edilmektedir. Oysa, söz konusu maddenin İngilizce ve Fransızca metinlerindeki sayım farklı olup, Türkçe metinde yer verilmeyen '*practice and observance*' terimi, Türkçe '*amel*', yani 'bir kimsenin dinin buyruklarını yerine getirmek suretiyle yaptıkları' anlamına gelmektedir. Bütün sorun söz konusu 'uygulama hareketleri' kavramının, 'ibadet şekli (tapınma usulü)'nin yanı sıra, bir din veya inancın emrettiği 'toplumsal davranış'ı da içerip içermediğidir.¹³⁴ Oysa, devletin nüfusun ezici çoğunluğunun belli bir dinî inanca mensup olduğu gerçeğini tanımaması veya onun kamusal ifadesini yasaklaması, kesinlikle sivil toplum ilkelerinin açık bir ihlâlidir.¹³⁵ Amerikan Yüksek Mahkemesine göre, esas olan, aksine zorlayıcı bir kamu yararı söz konusu olmadıkça, din özgürlüğünü kamu alanıyla ilgili olanları da dahil olmak üzere bütün sonuçlarıyla tanımaktır.¹³⁶

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.¹³⁷ Bu özgürlüğün sağladığı somut güvence, din hürriyetinin en önemli bölümünü teşkil eden dinî inanç ve duyguların kişiyi sevk ettiği tezahürlerin; dinin mümine yüklediği sorumluluklar, ibadetler, dinî seramonilerin serbest olması ve devletin faaliyet alanının dışında kalmasıdır.¹³⁸

¹³² Sezer, *a.g.e.*, 66.

¹³³ bk. Sezer, *a.g.y.*

¹³⁴ Sezer, *a.g.e.*, 65, dp. 299.

¹³⁵ Barry, Norman, "Civil Society, Religion And Islâm", *Islam, Civil Society And Market Economy* (ed. Atilla Yayla), Ank. 1999, 7.

¹³⁶ Erdoğan, *Dersimiz Özgürlük*, 86.

¹³⁷ Erdoğan, *a.g.e.*, 80-81.

¹³⁸ Dursun, Davud, "Din ve Vicdan Hürriyetinin Siyasal Sistem Açısından Anlamı ve Uygulanması", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, İst. 1996, 96.

Öte yandan, bu konuda devletin yalnızca karışmama yükümlülüğü değil, aynı zamanda bunları güvenceye alma ve üçüncü şahıslardan gelecek ihlalleri önleme ve tazmin edilmesini sağlama gibi yükümlülükleri de vardır.

2.2. Dini Tebliğ, Öğretme ve Yayma Hakkı

İlke olarak inanç ve ifade özgürlüğü, bilgi veya düşünceye ulaşma, onu öğretme ve yayma faaliyetini de kapsar.¹³⁹ Zira, yukarıda belirtildiği üzere, dini bilmek bir öğrenme sürecine bağlı olduğu gibi, imanın akılla temellen bilgiye dayalı oluşu, insanın araştırma, düşünme ve bilgiye ulaşma sürecini de gerektirmektedir. Bu bakımdan din özgürlüğü, en başta din ve metafizik konularında araştırma, düşünme, inanacağı şeyi kendi aklıyla belirleme hakkını gerektirir.

Özellikle İslâm'da görüldüğü üzere dinî ilke ve normların yalnızca vicdanî alana ait olmayıp, insan ilişkilerinde de yol gösterici olması ve belli maslahat (insanların yararı) ve illetleri (sebepleri) içermesi sebebiyle onları öğrenmek kadar, anlama, yorumlama ve içtihatla bulunmak için ciddi bir tahsil, araştırma ve inceleme vazgeçilmezdir. Bu nedenle din hürriyeti, dinî tedris ve inceleme ve araştırmayı da içermelidir.

İslâm'da dinin açıklanması ve yorumlanması, dinî direktiflerden güncel meselelerle ilgili yeni hükümler çıkartılması yönetimin ya da Hıristiyanlık'takinin aksine din adamları sınıfının tekelinde değildir. Dini anlama ve yorumlamakta ilmî gereklere sahip herkesin araştırıp akıl yürütme ve hükme çıkartma (icthât) hakkı, ilk önce İslâm'da pratiğini bulmuştur. Çünkü İslâm'da din adamları sınıfı olmadığı gibi, İslâm'ın ilk yüzyıllarında yasamanın bir boyutunu oluşturan içtihatlar, bağımsız fıkıh ekollerince gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla, birey benimseyemediği inancı resmî bir anlayışa göre şekillendirmek zorunda değildir.

Din akılla anlaşılır ve dinî düşünce özgür ortamda gelişir. Dinin devamı, öğrenmek, öğretmek, anlatmak, yayın yapmak ve yaymakla sağlanır ve bu sayede deforme olmaktan, içeriğini kaybetmekten korunur. Ayrıca, kültürleşen bir dinin

¹³⁹ "Herkesin görüş ve anlatım özgürlüğüne hakkı vardır. Bu hak, karışmasız görüş edinme ve herhangi bir yoldan ve hangi ülkede olursa olsun bilgi ve düşünceleri arama, alma ve yayma özgürlüğünü içerir." (IHEB, md. 19). BM Genel Kurulunun 25 Kasım 1981 tarihli ve 36/55 Sayılı Kararıyla ilan edilen "Din ve İnanca Dayanan Her Türü Hoşgörüsüzlüğün ve Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Bildiri"ye göre, düşünce, vicdan, din veya inanç özgürlüğü, şu özgürlükleri de içerir: Bir dinin veya inancın törenlerine veya geleneklerine ilişkin gerekli araçları ve materyalleri yeterli 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 (md. 6).

yabancı ve yanlış unsurlardan ya da yanlış yorumlardan arınması için, özgür düşünce ve yorum şarttır. Ancak, belli bir dine sonradan giren inanç ve normlardan ayıklama, din özgürlüğünün nihai temeli olamaz, fakat toplumsal atalet, bilgisizlik, dar görüşlülüğü kaldırarak böyle bir yarara ulaştırılabilir.

Dinini öğrenme, öğretme, tebliğ etme, yayma ve dinî yayın yapma hürriyeti, en çok tartışılan haklar arasındadır. Mill, fikir söyleme ve yayma hürriyetini, düşünce hürriyetinin kendisi kadar önemli olduğu ve büyük ölçüde aynı sebeplere dayandığı ve fiiliyatta ondan ayrılmadığı için şuurun iç sahasına giren mutlak fikir ve his hürriyetine dahil eder.¹⁴⁰ Tebliğ ve davet din özgürlüğünden olmakla birlikte, mecburî telkine tabi tutulma bu özgürlüğünün sınırını teşkil eder.¹⁴¹

Din özgürlüğünün içsel yönünün korunması, bireyin bugün devlet kaynaklı ve beyin yıkama boyutuna kadar varabilecek 'sistemik dinî telkin (indoctrination, indoctrination)' e karşı da korunmasını gerektirmektedir. Ancak, belli inancı ve ibadet biçimini aşılama değil de din üzerine bilgiler verme ise dinî telkin olarak yorumlanamaz.¹⁴²

İslam, her ferde istediği yoldan görüşünü oluşturma hakkını vermiş ve her mümine görüşünü açıklama ve hakkı söylemede kınayanın kınamasına aldırmasın emretmiştir.¹⁴³ "(Müjdele) o kullarımı ki, onlar sözü dinlerler, sonra da en güzeline uyarlar..."¹⁴⁴ ayetine göre, bir fikrin veya inancın özgürce açıklanabilmesi ve tartışmasının yapılabilmesine işaret eder. Dolayısıyla, insanlar düşüncelerini anlatıp öğretme, zamanın basın ve yayın vasıtalarıyla yayma hakkına sahip olmalıdır. Dinin bireysel temeli yanında toplumsal boyutunu da ihlal etmediğinden, İslâm'da ayrıca her din ve mezhebin farklı biçimlerde kendini sosyal alana aktarma, tebliğ ve tartışma özgürlükleri vardır.¹⁴⁵ Belirtelim ki, din özgürlüğü, belli bir inanç ya da mezhebe eleştirilerden korunmak hususunda özel bir hak bahsetmemekte, ancak, din özgürlüğünün içsel boyutu, bireyin inancının dışardan gelebilecek taciz ve hakaretlere karşı korunmasını da gerektirmektedir.¹⁴⁶ Bu nedenle, Müslümanların başka dinleri tenkit konusunda sahip olduğu haklar, düşünce düzeyinde kalıp hakaret ve kışkırtmaya varmamak kaydıyla, Müslüman olmayanla-

¹⁴⁰ Mill, *a.g.e.*, 22.

¹⁴¹ bk. Erdoğan, *a.g.e.*, 81.

¹⁴² Öktem, *a.g.e.*, 320.

¹⁴³ Rıdvan, Zeyneb, *en-Nazariyyetü'l-İctimâiyye fi'l-Fikri'l-İslâm -Usûluhâ ve Binâuhâ Mine'l-Kur'an ve's-Sünne-*, Kahire 1982, 116.

¹⁴⁴ ez-Zümer, 39/18.

¹⁴⁵ Sâbık, Seyyid, *Fikhu's-Sünne*, Beyrut 1397/1977, II, 604-605.

¹⁴⁶ Öktem, *a.g.e.*, 323.

ra da İslâm'ı tenkit konusunda tanınacaktır. Nitekim Âl-i İmrân 61. ayetin iniş sebebi olan Hristiyan Necran heyetinin İslâm Peygamber'i ile Tevhîd ve İsa(a)'nın tabiatı konusunda tartışması bunun bir örneğidir.¹⁴⁷ İslâm tarihinde gayri müslim ilim adamlarınca İslâm'a yönelik, müslümanlar tarafından da diğer dinlere yönelik reddiyelerin yazılması da bu bağlamda dikkat çekicidir. Bu konuda siyasal gücün fonksiyonu, çeşitli mezhep ve din mensuplarının diğerlerini tenkit ederken hukuku ihlal etmemelerini, başka cemaatler üzerinde baskı oluşturmamalarını sağlamaktır.¹⁴⁸

Her Müslümanın olduğu gibi, gayri müslimlerin de toplanma, dinlerini öğrenme ve özellikle çocuklarına kendi dinlerini öğretme özgürlüğü de sabittir. Bu, dinî naslarda açıkça ifade edilmemekle birlikte, daima dinî özgürlüklerin kapsamında düşünülmüş ve -müslüman geleneğinde devlet tarafından gerçekleştirilen zorunlu bir eğitim olmadığı için de- kısıtlamaya konu olmamış bir hakktır.¹⁴⁹

Dinî eğitim bir yönüyle de eğitim hakkının içerisinde yer alır. Nitekim, 'Avrupa Birliği Temel Haklar Bildirgesi (7 Aralık 2000)'nde eğitim hakkı kapsamında, "Demokratik ilkelere ve ailelerin çocuklarının kendi dini, felsefi ve eğitim konusundaki inançlarına uygun olarak eğitim ve öğretim görmelerini sağlama hakkına saygı gösterilerek eğitim kurumları tesis etme özgürlüğüne, bu özgürlük ve hakkın kullanılmasına ilişkin ulusal mevzuata uygun olarak saygı gösterilmelidir."¹⁵⁰ denilmektedir.

Aynı zamanda bu hak, ebeveynin kültür ve inancına göre eğitim ve öğretim görme; ailesinin kültür ve dinini öğrenme bağlamında 'çocuk hakları' arasında da yer almakta¹⁵¹ ve ebeveyn ve devlet için bir yükümlülük de getirmektedir. Devlet kişilerin dinlerini öğrenmeleri için asgari imkanlar hazırlamakla yükümlüdür.¹⁵²

Bu hak açısından önemli bir nokta da ana-babanın çocuklarının kendi inançları doğrultusunda öğrenim görmelerini sağlama hakkıdır.¹⁵³ Çocuğa, kimse ken-

¹⁴⁷ Belâzurî, Ebu'l-Hasen, *Futûhu'l-Buldân* (nşr. R. M. Rıdvân, Mısır 1350/1932, 75; bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf fi Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, basım yeri yok, ts. (Darü'l-Fikir), I, 434.

¹⁴⁸ bk. Maududî, Abula'lâ, *Islamic Law And Constitution* (trans. into Eng. and ed. Khurshid Ahmad), Lahor 1960, 318.

¹⁴⁹ Peygamber zamanında Yahudiler'in 'Beytu'l-Midras (Bilimevi)' denen bir eğitim kurumu vardı. (Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), Ank. 2002, I, 187, 571.) Bunu, gayr-i müslimlerin çocuklarına dinî eğitim verecek kurumlar oluşturmalarının ilk örneği saymak mümkündür. Köse, Saffet, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İst. 2003, 34.

¹⁵⁰ Md. 14/3.

¹⁵¹ bk. *Çocuk Hakları Sözleşmesi*, md. 29/2.

¹⁵² Armağan, a.g.e., 174.

¹⁵³ Erdoğan, a.g.e., 83.

di anlayışına göre eğitim ve öğretim verme konusunda ebeveynlerden daha hak sahibi değildir. Nitekim BM Beyanamesi madde 26/c'de "Ana baba çocuklarına verilecek eğitim ve nev'ini tercihen seçmek hakkını haizdir." denir.

*AİHS'ye Ek Protokol 1*¹⁵⁴ madde 2'de "Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneyeceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir." denir. *AİHM*'ne göre, söz konusu madde, ana ve babanın dinî ve felsefî inançlarına aykırı fikirlerin eğitim yoluyla açıklanmasını yasaklamakta, devletin bu madde uyarınca üstlendiği yükümlülükler eğitim ve öğretim sisteminin objektif eleştirisel ve çoğulcu (pluralistic) bir şekilde yürütülmesini gerekli kılmaktadır. Anne-babanın dinsel ve felsefî inançlarına aykırı fikir aşılama (indoctrination) amacını izlememesi, aşılması gereken zorunlu sınırdır.¹⁵⁵

Bütün uluslararası hukuk belgelerinde din ve vicdan özgürlüğünün '*öğretim hakkı*'nı da içerdiği hüküm altına alınmıştır. Devlet okullarında dinî eğitim ancak isteğe bağlı olarak yapılması halinde bu özgürlükle uyuşabilir; kimse kendi dini inancına veya vicdani kanaatine aykırı olarak din eğitimi almaya zorlanamaz. Ancak, belli bir din ve/veya mezhebin eğitimi şeklinde olmamak kaydıyla, dinler ve ahlâkî öğretiler hakkında genel kültür bilgisi veren dersler müfredatta yer alabilir.¹⁵⁶ Dinler arası din eğitimi; öğrencilerde ahlâkî kavramların gelişimi, değer bilinci, pozitif özgürlük anlayışı ve insan haklarına saygının gelişiminde önemli rol oynaması bir yana, seküler perspektifin yanında dinî bakış açısının sunulması açısından da bir gerekliliktir. Bunun din özgürlüğünün tamamlayıcı bir unsur olduğunu söylemek de mümkündür. Din öğretimi ise 'doktrin ve dogma aşılama' anlamına gelmediğinden mecburî dersler arasında yer alması din özgürlüğüne aykırı değildir. Diğer yandan burada belli bir din veya mezhebin öğretilerine bağlı olmadan verilecek bir eğitim-öğretim de aslında, din ve vicdan özgürlüğü bakımından sorunsuz değildir. Çünkü, insan mutlaka bir hayat ve varlık görüşüne, değer ve insan tasarımına sahiptir ve bu 'Dinler Tarihi'nin konu ettiği veya sosyolojik manada bir din değilse de, kişi için dinin oynadığı rolü oynayan bir inanç, insanlık ve yaşamın anlamına ilişkin bir felsefedir. Bu bakımdan belli bir dine bağlı olmayan eğitim-öğretim de aslında belli bir inancı önelemekte, hatta dini, istisnâî bir durum olarak değerlendirmektedir.

Bireye dinini öğrenme imkanının tanınmadığı durumlarda, din hürriyetinden söz edilemez.¹⁵⁷ Bir kişi için bir halin hürriyet hali olması, ancak o kişinin ona ihtiyaç duyması ile mümkün olur. Din, Tanrı, yaratılış, vahiy ve kulluk gibi kav-

¹⁵⁴ 19 Mart 1945 tarih ve 8662 sayılı resmî gazete de yayımlanmıştır.

¹⁵⁵ Sezer, *a.g.e.*, 61-62.

¹⁵⁶ Erdoğan, *a.g.e.*, 82.

¹⁵⁷ Dursun, *a.g.m.*, 97.

ramlardan habersiz kalma, din özgürlüğünün bilinç alanından uzak kalması demektir. Bir hürriyetin ihtiyacını bir fert veya zümreye duyurabilmek, o hürriyet alanının bilincine vardırmağa olur.¹⁵⁸ Meseleye özellikle psikolojik açıdan yaklaşınca, dinî inanç ve kanaat hürriyetinin, eğitim ve öğretim hürriyetiyle oluşacağı açıktır. Çünkü, eğitim ve öğretim yoluyla yeni neslin veya beyin yıkama suretiyle insanların gönüllerine ve vicdanlarına hükmedilebilir. Takip edilecek eğitim ve öğretim sistemiyle, çocukların kafaları şartlandırılabilir; hür düşünceleri telkinle engellenebilir.¹⁵⁹ Hürriyet seçeneklerin bilincine varmakla talep edilir. Tek yönlü bir bilgilendirme ve eğitim süreci sonunda, toplum ve bireyler yalnızca gelenekleri ve geleneksel düşünceleri tekrarlayacak, farklı bilgiler, alternatif fikirler, tartışma ve tenkitler, analiz ve sentezlerle aklın gelişmesi ve iradenin genişlemesi önlenmiş olacaktır. O halde, seçeneklerin azalması, iradenin daralması demektir. Seçenek teke indirildiğinde de zihin şartlandırılmış olur. Zihnin farklı bilgiler ve tasarıların yüklenmediği ve bunları oluşturma imkanına sahip olmadığı bir durum, iradenin, gücün ve yapıcılığın zemininin kayganlaştığı bir durumdur. Bu durumda eğer rastlantıdan sözedilmeyecekse, geriye kapalı toplumun standart bireyi, kitle bireyi kalacaktır.

Özellikle, dinin insanın duyguları, duyuş tarzı, ruh alemini ve davranışlarını; kısaca hayatın her alanını ilgilendiren direktifleri ve ahlâkî tutumların kavranması ve kazanılması, belki yılları kapsayan eğitim ve terbiye sürecinin meyvesi olmaktadır. Halbuki bunu dışlayan, sadece sosyal ahlâkî ve kanunlara uymayı salık veren bir eğitim öğretim sonrasında din ve ahlâkın sahasına yükselmek, pek kolay olmamaktadır. Özellikle dine karşı şartlandırdıktan sonra bireyler, kendilerinden özveri ve gayret isteyen dine soğuk, mesafeli ve ilgisiz kalacaktır.

Din eğitimi, 'din özgürlüğü'nün temel bir unsuru olarak 'insan hakları' içinde yer alan, diğer yandan ahlâk ve değer bilincinin gelişiminde, insan haklarına saygının yükselmesinde aklî, vicdanî ve aşkın bir temel sağlayan olgudur.

2.3. Toplumsal Faaliyet Hakkı

İnançlar, bir dine inanan insanların fevkine çıkararak onları birbirine bağlayan köprü rolüne sahiptir.¹⁶⁰ Bu nedenle din özgürlüğü, aynı dine inanan veya benzer inanışları paylaşan insanların bir araya gelebilme, dinî amaçlarla çeşitli örgütler kurabilme ve çeşitli toplumsal faaliyetlerde bulunabilme hakkını da kapsamaktadır.¹⁶¹ Bu gruptaki özgürlükler de tüm vatandaşları arasında kamu düzeni ve bir-

¹⁵⁸ Öner, a.g.e., 63-64.

¹⁵⁹ bk. Karaman, Hayreddin, *İslam'da İnsan Hakları*, İst. 1996, 11.

¹⁶⁰ Günay, a.g.e., 169.

¹⁶¹ Mill, a.g.e., 23; Dursun, a.g.y.

liğin korunması için kamu yararına ve kamu ahlâkına ilişkin kayıtlamalara tabidir.¹⁶² Esasında, kamu yararı, bireysel haklara karşıt olmayıp, bireylerin ortak yararından ibarettir. Toplumun nihaî hedefi de hakların konusunu oluşturan yararların korunması suretiyle, temel hak ve hürriyetlerin güvenceye alınmasıdır.¹⁶³

Din özgürlüğünün öznelinin kişiler olabileceği gibi, dinsel cemaatler de olabileceği,¹⁶⁴ yani onun bireysel bir hak olduğu kadar bir topluluk hakkı (the community right) olduğu da ileri sürülmüştür. Bu olgu, din özgürlüğünün bireysel ve özel alanın hudutlarında kalan bir hak olmadığına işaret eder.

Din özgürlüğünü bireysel bir hak olduğu kadar bir topluluk hakkı olarak anlamamanın lehindeki güçlü bir argüman, dinin kendi tabiatıdır. Bir bireyin herhangi bir cemaatle ilişkili olmayan bir inanca sahip olabilmesine karşın, açıkça din, dinî cemaatlerde köklenir. Dinin bir cemaate bağlı olmaksızın yaşanabilmesi mümkünse de onun varlığı dinî cemaati getirir. O halde realitede dinî toplulukların özgürlüğü olmaksızın din özgürlüğü var olamaz.¹⁶⁵

İslâm açısından imanın temel bir özelliği de inanan kimseye bir benlik algısı ve kimlik sağlamasıdır. Dinî inancın ve dinî aktın yöneldiği Tanrı, bütün öteki hakikatlerin kendisine bağlı olduğu mutlak hakikat, dinî değer de tüm öteki normlarla ulaşılmaya çalışılan mutlak değerdir. Bu yüzden dinî inanç, insanı tüm benliğiyle kavrar; duygu, düşünce ve davranışlarıyla yaşamın bütün alanlarına nüfuz ederek onun karakterini ve kişiliğini şekillendirir.¹⁶⁶ Bireye bir benlik algısı ve bir kimlik sağlar. Dinî kimlik ise, sadece ferdi bir kimlik değil, aynı zamanda sosyal bir kimlik, sosyal bir aidiyet/mensubiyet biçiminde kendini gösterir.¹⁶⁷ Bazen bir dini kabule yol açan önemli bir etken arasında, bireyin o dinin mensupları içinde yer alma ve kimlik kazanma girişimi de olabilir.¹⁶⁸

Makalenin baş tarafında imanın dille ifadesi olarak açıklanan ikrar da bize göre, mücerred söz olarak değil, kişinin -öncelikle kendi içinde- '*kendini tanımlaması*' ve -sonra- benlik bilincinin dışı vurumu şeklinde alınmalıdır. İslâm'ı kabul, kendini müslümanlardan biri olarak görmek demektir.

¹⁶² Rabi', a.g.e., 33.

¹⁶³ bk. Rabi', a.g.e., 57.

¹⁶⁴ Sezer, a.g.e., 53.

¹⁶⁵ Trear, Robert, *Religious Freedom: Community Rights* http://www.geocities.com/r_trear/Freedom/religious.freedom.htm

¹⁶⁶ Birand, "*Dinin Mahiyeti Üzerine*", 133.

¹⁶⁷ Bolay, S. Hayri - Türköne, Mümtaz'er, *Din Eğitimi Raporu*, Ank 1995, 3; 20

¹⁶⁸ bk. Kayıklık, Hasan, "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", *Dinî Araştırmalar*, V/13 (2002), 29-30. din İman konusunda bir baskının görülmediği Medine dönemindeki nifak olgusunun arkasında da önceki inanç ve sosyal çeresinden kopamayan insanların ikinci bir kimlikle İslâm toplumundan görünme çabası vardır. Bk. en-Nisâ, 4/143; el-Haşr, 59/11-12.

Yalnızca dinin sosyal ve kolektif tezahürlerini göz ardı eden bir din özgürlüğü kavramı, dine ilişkin herhangi bir yargının başka insanları da etkilediği halde onları dışlayarak genelleştirilmesidir. Oysa, din anlayışı, kutsal yerlerin ve toprakların, halkın dini inancını ifadesinde merkezi bir öneme sahip olduğu kültürleri de içerecek şekilde düşünülür ve buna mukabil olarak da din özgürlüğü koruması genişler.¹⁶⁹

Burada İslâm'ın 'dinî/teolojik çoğulculuk (*religious pluralizm*)' fikrinden ayrılan sosyal ve siyasal anlamda bir çoğulculuğu öngördüğü belirtilmelidir. Dinin zorlama konusu olmayacağına dair Kur'an'ın vurgusu ve insan özgürlüğüne ve farklı yaşam tarzlarına izin veren İslâmî pratikle temellenen çoğulculuk farklı dinî cemaatlerin ve kültürlerin tanınması ve varlığını sürdürebilmesini mümkün kılmaktadır. İslâm, evrensel ve tabîî bir din olduğu için mahalli kültüre yer verir, onun otonomisini korur ve her türlü kültürel tahakkümü önler. Gerçekte tabîî dininin gelişile yeni değer sisteminde evrensel olan, genel bir ilkenin kabulü ve bu ilkenin ahlâkî davranışlarda tezahürüne dayanır. Böylece birlik ve çeşitlilik, genel ilkenin teklifi ve mahalli kültürlerin çeşitliliği olarak aynı anda kabul edilebilir. Gerçek evrensel, mahalli olanla her zaman rasyonel ve herkese faydalı olan umumi ilke arasında bir dengedir.¹⁷⁰ İslâm bu bakımdan kendini taşıyan belli bir kültürü evrensel olarak dayatmaz, her kültürün içinde var olan dinamizmi, iyi yönde gelişmesi için inanç ve ahlâk ilkeleri ile kanalize eder. Allah'ın rasulü'nün Medine'ye hicretinin ardından düzenlenen "Medine Vesikası" bu anlayışın bir ifadesidir. Barış ve çoğulculuk esaslarını koruyan ve Müslüman, Hıristiyan, Yahudi ve müşrik ayırımı gözetmeden, bunların ittifakına dayanan bu sözleşme, sosyal uzlaşmayı sağlayan anayasal bir metindir. Uygulama bu sözleşmenin hükümlerine uygun olarak gerçekleşmiştir. Medine Vesikası, Kureys'ten ve Medine halkından mü'minler ile onlara tabi olanlar, onlara katılanlar ve onlarla oturanların tek bir toplum (*ümmeden vâhide*) olduğunu vurgulamaktaydı.¹⁷¹ 25-31. maddelerinde öncelikle, ilk İslâm toplumu ve devletinin sınırları içinde yaşayan grupların bir bir zikredildiği ve resmen tanındığı bu belge, çok-dinli toplulukları (mîlel) ve çeşitli fonksiyonel birlikleri (esnaf) ile birlikte gelecek yüzyıllar boyu İslâmî devleti karakterize edecek 'çeşitlilik içinde birlik'i temel alan bir 'korporatist' geleneğin kaynağı olarak görülür.¹⁷²

Din özgürlüğünün başkalarıyla topluluk halinde kullanılabilmeyle birlikte, bu hakkın temelde bir bireysel hak olarak kaldığına, içeriğe ilişkin ayrıntıların te-

¹⁶⁹ Trear, a.g.y.

¹⁷⁰ Hanefî, Hasan, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm" (trc. İlhamî Güler), *İslâmî Araştırmalar*, VI/3 (1992), 160.

¹⁷¹ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (nşr. Mustafa es-Sekâ v. dğr.), I-IV Beyrut, ts., II, 147-150; Ebû Ubeyd, İbn Sellam, *Kitabu'l-Emvâl*, Kahire 1981, 126.

¹⁷² Ayubi, Nazih, *Political Islam -Religion And Politics in The Arab World-*, London and New York, 1994, 6.

mel haklara karşı kullanılmaması gerektiğine dikkat edilmelidir. Dini topluluklar, topluluğa gönüllü olarak katılmış olsalar bile, mensuplarının bireysel temel insan haklarını tanımama, yadsıma özgürlüğüne sahip değildir.¹⁷³ Dini topluluğun din özgürlüğü ve dini otoritelerin yetkileri bireyin özgürlüğünü kaldırmamalı ve kültürel özerklik, grubun özgül taleplerini; dinî veya etnik kimliğini bireyi yok saymaya varacak şekilde öne çıkarabilmesi olarak yorumlanmamalıdır. İslâm kültüründe farklı dinî topluluklara belli ölçüde özerklik tanındığı görülür. Ancak, özerk cemaatlere mensup insanlar, tâbi olacakları hukuku cemaat baskısı olmadan seçebileceklerdir.¹⁷⁴ Dolayısıyla özerklik, fertlerin din özgürlüğünü kısıtlayan bir çerçevede düşünülemez.¹⁷⁵ Belirtelim ki AİHS'de Kilise içi özgürlük korumazken, yani müminlerin ve özellikle din adamlarının inanç konusundaki farklı görüşlerini korumak amacıyla mensubu buldukları kilisenin yetkili makamlarına karşı 9. madde ileri sürülemezken,¹⁷⁶ İslâm, alimleri içtihat etmeye sevkeder ve doktrini belirleme otoritesini elinde tutan bir ruhban sınıfı tanımaz. Kararları alimlerin farklı içtihatla bulunmalarını engelleyici bir rol oynayan konsül olgusu, İslâm'a yabancıdır.

BM Genel Kurulu'nun ilgili bildirisinde din özgürlüğünün "Bir dinin veya inancın gerekleri ve standartları bakımından uygun olan liderleri yetiştirme, atama, seçme ve yerini alacak olanı belirleme"yi de içerdiği bildirilir.¹⁷⁷ Necran Hristiyanları ile yapılan sözleşmede ortaya konduğu üzere, din ve vicdan özgürlüğünün bir unsuru da dinî grupların kendi din adamlarını, dini kurumlarını özgürce örgütleyebilmektir. İslâm'da ayrıca, dinî cemaatlere belli bir özerklik tanınmış olup, onların mabetlerine ve din adamlarına da müdahale edilmez. İslâm Peygamberi, Hristiyan Necranlılarla yaptığı antlaşmada onların mevcut durumları ve haklarının korunacağı, din adamlarından hiç kimsenin değiştirilmeyeceği ve bulunduğu konumdan alınmayacağı kayıt altına alınmıştır.¹⁷⁸

Bir din veya inanç ile bağlantılı olarak, ibadet etme veya toplanma ve bu amaç için gerekli mekânlar; dernek, vakıf gibi kurumlar teşkil etme ve kullanma da din özgürlüğünün kapsamındadır.¹⁷⁹

Kur'an farklı dinlere ait mabetlere ihtiram gösterilmesini ve tahrip edilmesini çarpıcı biçimde şöyle ifade etmektedir:

¹⁷³ Trear, a.g.y.

¹⁷⁴ Hamidullah, a.g.e., II, 918-919; *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), Ank. 1979, 489-490; Güner, Osman, "Hz. Peygamber'in 'Öteki'ne Bakışı", *İslam ve Öteki* (ed. Cafer Sadık Yaran), İst. 2001, 244-245.

¹⁷⁵ Köse, a.g.e., 39.

¹⁷⁶ Öktem, a.g.y.

¹⁷⁷ BM Genel Kurulu "Din ve İnanca Dayanan Her Türü Hoşgörüsüzlüğün ve Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Bildiri", md. 6/g.

¹⁷⁸ Belâzurî, a.g.e., 76; Ebû Yusuf, *Kitabu'l-harâc*, Kahire 1397, 72-73; Ebû Ubeyd, a.g.e., 182 vd.

¹⁷⁹ bk. "Din ve İnanca Dayanan Her Türü Hoşgörüsüzlüğün ve Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Bildiri", md. 6/a-b.

“Eğer Allah, bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah’ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılır giderdi.”¹⁸⁰

Bazı fakihler, yeni mabetlerin inşasına izin verilmeyeceğini söylese¹⁸¹ de İbn Abbas Müslümanların kurduğu şehirler dışında buna izin verileceğini söylemiştir.¹⁸² Bu konuda siyasal ortamın etkilediği bir eğilimi yansıtan kısıtlayıcı rivayetler ve uygulamaların dinî bir kural şeklinde değerlendirilmesi yanlıştır.

Mabet inşa etmek, din özgürlüğünün bir uzanımı olmakla birlikte, bu özgürlüğünün başta insanların arasına nifak sokmak olmak üzere gizli ve düşmanca amaçlarla kullanılmaması gerekir.¹⁸³

Dini inancın sembollerini kullanma ve taşıma, ifadenin dış görünümü alanını, yani bireysel imanın pozitif yönünü oluşturur.¹⁸⁴ İslâm’da da hangi dine mensup olursa olsun insanların inançlarını ilan etme ve dinî işaret ve sembollerini kullanma hakkı vardır.¹⁸⁵ Halid b. Velid’in Hirelilerle yaptığı ahidde de onların hiçbir mabedi, kilisesi ve düşman hücumunda iltica ettikleri istihkamlarının yıkılmayacağından başka, çanlarını çalmaktan, bayramları esnasında haçlarını çıkararak dolaşmaktan men olunmayacakları kaydedilmiştir.¹⁸⁶

Burada belirtelim ki, gayri müslimlerin tanınmalarını ve müslümanlardan ayırt edilebilmelerini sağlayacak semboller taşımaları veya Müslümanlara benzecek şekilde giyinmemeleri gerektiği yolundaki görüşler, Ömer b. Abdülaziz’in uygulamasına ilişkin rivayetlerle desteklenmekle birlikte¹⁸⁷ nassa dayalı değildir. Kasa’nın bu uygulamaya yönelik bir itiraz kaydının bulunmayışını, bir icmâ’ın gerçekleşmesi demek olduğunu söylemesi de çarpık bir anlayışı gösterir. Doğrusu, Müslümanların İslâm Peygamberi’nin uygulamalarında gayri müslim vatan-daşlara verilen tüm hakları tanımaktan başka seçeneği olmadığını, bunun yanında, İslâm öğretilerine aykırı olmamak kaydıyla, onlara ilave haklar belirleme yetkisine sahip olduğunu söylemek¹⁸⁸ daha doğru olacaktır. Öncelikle zimmîlere ta-

¹⁸⁰ el-Hacc; 22/40.

¹⁸¹ Ebû Yusuf, *a.g.e.*, 137.

¹⁸² Merginânî, *a.g.e.*, II, 323-324. Bu görüş, bir uygulama olarak, müslümanların kurdukları şehirde, özellikle ihtida olayı sebebiyle gayr-i müslim mabedlerine ihtiyaçlar duyulmamasına da tetabuk eden bir takdir yetkisi kullanımı olarak görülmelidir. Krş. Köse, *a.g.e.*, 46-47.

¹⁸³ Tevbe, 9/107. ayet, münafıkların gizli düşmanlıkları için bir kalkan olmak üzere inşa ettikleri mescitle ilgilidir. Kur’an’ın ‘mescid-i dirâr’ olarak adlandırdığı bu mabet, Rasûlullah tarafından yıkılmıştır. Zemaşşerî, *a.g.e.*, II, 213-214.

¹⁸⁴ Rabî’, *a.g.e.*, 33-34.

¹⁸⁵ es-Sıbâh, *a.g.e.*, 28; Abdülkerîm, Fethî, *ed-Devletu ve’s-siyâdetu fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*, Kahire 1404/1984, 335.

¹⁸⁶ Turnagil, Ahmet Reşit, *İslamiyet ve Milletler Hukuku*, İst. 1977, 245-246.

¹⁸⁷ bk. Ebû Yusuf, *a.g.e.*, 137-138; Kasânî, Ebû Bekr b. Mes’ud, *Bedâi’u’s-sînâi fî tertibî’s-şerâi*, Mısır 1328, VII, 113. krş. el-Mavsıfî, *a.g.e.*, II, 665.

¹⁸⁸ Maududi, *a.g.e.*, 297.

ninan özgürlüğe karşı, belli bir tarihten sonra siyasal iktidar tarafından getirilen kısıtlama icmâ oluşturmaz. Çünkü icmâ', bir nassın yorumu ve içtihat ile ilgili olup, tek başına hüküm kaynağı veya yasama yolu olamaz. Dolayısıyla belli bir nasla ilintili olmayan bir kural, üzerinde mutabakat olsa bile delil sayılamaz.¹⁸⁹ Hukukun egemenliği ilkesinin fonksiyonu da tam bu noktada devreye girer ve toplumun fikir birliğinin, hukukî ilkeler ve temel hakların önüne geçmesini engeller.¹⁹⁰ Belirtelim ki, haklarının korunması için gayri müslimler için de yargıya başvurma hakkı, Rasulüallah'ın Necranlı Hıristiyanlarla yaptığı antlaşmada, "Onlardan biri hak isteyince zulmetmeden, zulme uğramadan insafla hükmedilecek." ifadesiyle vurgulanmıştır.¹⁹¹

3. Sonuç

İslam açısından din özgürlüğünün hareket noktası, Allah'ın akıl, vicdan ve irade sahibi bir varlık olarak yarattığı insanın bizzat kendisinin üstlenmesi gereken bir sorumluluk taşıdığıdır. Bu sorumluluk, onun inanç ve davranışlarının karşılığını ahirette göreceği bir imtihan dünyasında yaşıyor oluşu sebebiyle, kişinin bütün iradî davranışlarını kapsar.

İnsanın benliğine saygı, çoğu durumda onun benliğinden ayrılmayan bir özellik olan dine saygıyla beraberdir. Din, insana kendini gerçekleştirme, potansiyellerini geliştirme ve dünyayı imar etme noktasında kılavuzluk ettiği gibi, ona inanan insanın kişiliğinin de bir unsuru olur. Bundan dolayı, dine ve din özgürlüğüne saygı göstermeden insanın onurunu yükseltmek ve kişilik haklarına saygı göstermek mümkün olmayacaktır. Toplumda insanların düşünce, dinî inanç ve davranışlarından dolayı baskı görmemeleri, onların kendilerini güvende hissetmelerini, sağlıklı, bütünlüklü, onur ve özerklik bilincine sahip bir kişiliğe ulaşmalarını sağlar.

¹⁸⁹ Bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 236; Hudari, *a.g.e.*, 283, 287.

¹⁹⁰ İcmâ'nın bağlayıcı dinî bir norm şeklinde anlaşılması, özellikle nassın dışında ayrı bir delil olarak alındığı durumlarda, makuliyet açısından oldukça sorundur. Kanaatimizce, icmâ belli bir tarih diliminde bir toplumun kendi sosyal-kültürel ve siyasal koşulları içerisinde alimlerin genel itibarıyla vardıkları bir konsensüstür. Bunun önem ve işlevi, söz konusu toplumsal ortamda, alimlerce dinî ilkelere ve nassların nasıl anlaşıldığı veya nasıl anlaşılması gerektiğini göstermesidir. İcmâ'nın nassın nasıl anlaşılması gerektiğini göstermesi, bir nass hakkında görüş birliğine varılan tefsirin doğruluğu temel varsayımından hareket edileceği anlamına gelir. Bu demektir ki, kesin bir delille yanlışlanmadıkça icmâ geçerli görüş olarak kalacaktır. Dolayısıyla icmâ, bir toplumda nassın nasıl somutlaşacağını, sistemin yapı ve işleyişine nasıl yansıtacağını göstermesidir. Devletin faaliyeti dışında oluşan icmâ, devletin yasama faaliyetine yön verecek ve devletin yasama faaliyetinde de geçerli bir yöntem olacaktır. Önemli bir nokta da icmânın özerk değil de nassa aykırılık taşımaması gereken bir norm şeklinde görülmesi, hukukun üstünlüğünün gereğidir.

¹⁹¹ Ebû Yusuf, *a.g.e.*, 72-73; Ebû Ubeyd, *a.g.e.*, 184 vd.

Kelam ekolleri arasında Eş'ariyye ve Maturîdiyye, imanı "tasdik" veya "tasdik ve ikrar" olarak tanımlarken Selefiyye, Mu'tezile ve Hariciler ise onu "tasdik, ikrar ve amel" üçlüsü olarak düşünür. İmanı 'bilgi (marifet)' ile tanımladığı kaydedilen Mürcie'ye bakıldığında, onların da bilgiye farklı anlamlar yüklemek ve iman tariflerinde kalp fiillerine yer vermek suretiyle, imanda irade unsurunu ve motive edicilik özelliğini göz ardı etmedikleri görülmektedir. Kur'an'da müminin özelliklerine dair ayetler açısından ve Kelam ekollerinin imanın tanımına ilişkin görüşleri bağlamında imanın 4 ana özelliği olduğunu söylemek mümkündür:

1. İmanın akılla temellenen bilgi boyutu
2. Duygularla bütünleşen irade boyutu
3. Salih amele motive edicilik
4. İnsana kimlik sağlayıcılık

İman, ne iradeden ne de irade bireyin sahip olduğu idelerden ve duygularından soyutlanabilir. İslam'da din ve iman kavramlarını tahlil ve tanımlamaya yönelik incelememizin gösterdiği akılla temellenen bilgi boyutu ve duygularla bütünleşen irade boyutu, içsel boyutuyla din özgürlüğünün gereğine işaret eder. İman haricî baskı ve gözetimden bağımsız gerçekleşebildiği gibi, -tehdit, gözdağı, tahkir gibi etkenlerden korunmak üzere bilinçaltı bir mekanizmayla- dış etkenlere göre de oluşabilir. Dolayısıyla kişinin inancını açıklama zorlanmaması ve ifade ettiği itikadı sebebiyle baskı ve ayrımcılığa maruz kalmaması inanç özgürlüğünün bir gereğidir.

İslam'da iman mahiyeti gereği zorlama kabul etmemesinden başka, insanın bireysel sorumluluk ve özgürlüğünü ortaya koyan imtihan öğretisi; risalet ve tebliğin fonksiyonunun uyarı, çağrı, açıklama ve örneklik etmekten ibaret oluşu; herhangi bir zümrenin bizatihi öteki üzerinde vesayet hakkına sahip olmayışı ve dinî farklılıkların insanî ilişkiler ve adil muameleyi duraksatma ya da kaldırmayı gerekçe oluşturmayı da inanç özgürlüğünü temellendiren diğer ilkelerdir.

Dinî inancın bilgidен farkını ve salih amele motive ediciliğini göz önünde bulundurduğumuzda, bunun objektif tezahürleri olacağı açıktır. Onun konusu, insanlara iyiye yönelmelerini buyuran ve niyet ve davranışlarından dolayı sorgulacaklarını ve bunların karşılığını eksiksiz göreceklerini kesin dille bildiren bir Tanrı olduğundan, dinî inancın insanın tüm duygu ve düşüncelerini belli gayelere doğru yönlendirmesi kaçınılmazdır. Bu yönüyle ibadet ve diğer dinî pratikler, tebliğ, öğretme, yayma ve dinî saikli sosyal faaliyetler de din özgürlüğünün tamamlayıcı unsurlarından olmaktadır.