

İSLAM AND HUMAN RIGHTS ADLI KİTABI ÖZELİNDE ANN ELIZABETH MAYER'İN İSLÂM VE İNSAN HAKLARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Y. Doç. Dr. Tevhit AYENGİN*

Abstract

On the specificity of the book "Islam and human rights" Ann Elizabeth Mayer's approach to Islam and human rights

In this article one of the most profound researchers and critiques of the West on "Islam and Human Rights" Ann Elizabeth Mayer's views in her work *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* have been evaluated. Mayer argues that the nature and concept of human rights are the cognitive consequence of the Western culture and law; hence, the past and present interpretations of Islam are far from the norm and logic of universal human rights law. In its origin, Islam, which is in accord with human rights and was a fundamental challenge against the human rights' encroachments of its revealed era, may be reinterpreted in congruent with the norms of universal human rights.

Giriş

İslâm ve insan hakları konusu son zamanların en güncel tartışmalarından birisidir. İslâm dünyasının insan hakları ihlalleri ile bağlantılı olarak sıklıkla gündeme gelmesi, geleneksel İslâm kültürüne ait eserlerdeki bilgilerin çağdaş insan hakları kuramıyla uyup-uyamayacağı problemi, insan hakları kavramının ve bu kavramın içeriğinin Batı kökenli olduğu iddiaları, Müslüman yazarlarca ortaya konan eserlerdeki görüşlerin çağdaş insan hakları anlayışına uygunluğu problemi ve bölgesel ve uluslararası organizasyonlar tarafından hazırlanan İslâm insan hakları projelerinin gerçek anlamda insan haklarını korumada yeterli olup-olmadığı gibi bir dizi konu etrafında gerçekleşmekte olan çok yönlü tartışmalar, bu güncelliğin en önemli sebebidir.

Bu konuları yoğun bir biçimde tartışanlardan birisi hiç şüphesiz Ann Elizabeth Mayer'dir. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*¹ adlı kita-

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-mail: tevhitay@comu.edu.tr

¹ Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Westview Press, Boulder 1991, 1995, 1999.

bında yukarıda değinilen konuları ağırlıklı olarak tartışmaktadır. Elbette ki onun İslâm ve insan haklarına ilişkin çalışması sadece bundan ibaret değildir. Makale sonunda isimlerini vereceğimiz çalışmalarından da görüleceği gibi o, daha çok İslâm ve insan hakları konusuna yoğunlaşmıştır. Biz sadece adı geçen bu eseri ekseninde görüşlerini inceleyeceğiz.² Bu yaklaşımın onun İslâm ve insan hakları konusundaki düşüncesini tespit için yeterli olacağını düşünmekteyiz. Çünkü, eserin ilk baskısı 1991’de yapılmıştır ve insan hakları alanındaki makale, bildiri ve kitap bölümü şeklindeki çalışmaları, genellikle, bu tarihten sonra gerçekleşmiştir. Kitabın 1995 ve 1999’da iki ayrı baskı yaptığını görmekteyiz. Bu durum kitabındaki tezini hala savunduğunun işaretidir. Yine Mayer’in adı geçen kitabı için “Ortadoğu tarihi ve hukuku üzerine yaptığım otuz yıllık deneyim ve çalışmalarımın bir sonucudur” (s. xix) ifadesini kullanıyor olması ve ayrıca İbrahim A. J.’nin bu kitap için, “içerisindeki görüşler gerçekleri yansıtmaktan uzak olsa da, Batı’da *İslâm ve İnsan Hakları* konusunda en çok okunan bir kitaptır”³ demesi, konuyu sınırlayışımızı haklı göstermektedir.

1945 Texas doğumlu olan Mayer, lisans eğitimini yaptığı Michigan Üniversitesinde Ortadoğu Tarihi alanında doktora yapmış ve aralarında Mısır, Fas, Pakistan, Tunus, İran, Sudan ve Türkiye’nin de bulunduğu birçok İslâm ülkesi hakkında kapsamlı araştırmalarda bulunmuş ve muhtemelen bu özelliğinden dolayı Ortadoğu araştırmaları konusunda uzman kabul edilmiştir⁴. Halen Pennsylvania Üniversitesi Wharton Fakültesi’ndeki (Wharton School) Hukuk Araştırmaları Bölümü’nde çalışmakta olan Mayer, araştırma alanlarının; Mukayeseli Hukuk, Ortadoğu Hukuku, İnsan Hakları Hukuku, Uluslararası Hukuk, İslâm Hukuku ve Uluslararası Hukuk olduğunu belirtmektedir⁵.

Yöntem olarak Mayer’in, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* adlı eserinin 1995 tarihli ikinci baskısı ekseninde görüşleri önce nesnel olarak sunulacak, ardından kısa bir değerlendirme yapılacaktır. “Kısa bir değerlendirme” ifadesini, kapsamlı bir değerlendirmenin müstakil bir çalışmayı gerektirdiğini çağrıştırmak için kullanmaktayız. Çünkü, görüşlerini her yönü ile değerlendirmek bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Aslında, bu kitap hakkında İngilizce yazılmış epeyce eleştiri bulunmaktadır⁶. Ancak Türkçe yazılmış bir eleştiriye ulaşabilmiş değiliz. Bilebildiğimiz kadarıyla Mayer’in makalelerinden sadece

² Dipnotların fazla yer işgal etmemesi için adı geçen kitaba atıfların sayfa numaraları metin içerisinde verilecektir.

³ Abraham, A.J., “Ann Elizabeth Mayer Islam and Human Rights”, *Journal of Third World Studies*; Americus, Georgia 1998, IV/1, s. 317.

⁴ <http://www.getcited.org/mbrx/PT/2/MBR/10044636> [06.04.2004].

⁵ <http://www.wharton.upenn.edu/faculty/mayera.html> [06.04.2004].

⁶ Önemli eleştirilerden bazıları şunlardır: Strawson, John, “A Western Question to the Middle East: Is there a Human Rights Discourse in Islam” *Arab Studies Quarterly*; Belmont 1997, XIX/1, s. 31-58; Shamsher Ali, “Misguided Theorizing and Application/Islam and Human Rights: Tradition and Politics, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Abingdon 1999, XIX/2, s. 299-320.

birisi Türkçe'ye çevrilmiştir⁷. Dolayısıyla Mayer'in İslâm ve insan haklarına ilişkin görüşleri ve bunların eleştirisi, üzerinde daha fazla araştırma yapılabilen bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

1. Mayer'in metodu

Mayer, İslâm ve insan hakları konusundaki değerlendirmelerini; muhafazakar olarak adlandırdığı bazı müslüman yazarların eserlerindeki görüşlerden, İslâm insan hakları tasarısı olarak nitelendirdiği sözleşmelerden, bazı İslâm ülkelerindeki anayasalardan ve İslâmileştirme programlarından hareketle şekillendirmektedir (s. 20). Eserinde görüşlerine yoğun olarak⁸ yer verdiği ve değerlendirdiği muhafazakar yazarlar Tâbende⁹ ve Mevdudî¹⁰; sözleşmeler *İslâm İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*,¹¹ *İslâm Anayasa Taslağı*,¹² *İslâm İnsan Hakları Kahire Sözleşmesi*;¹³ anayasalar 1979 tarihli *İran Anayasası*¹⁴ ve 1992'de yürürlüğe giren *Suudi Arabistan Temel Kanunu*'dur (s. 24). İslâmileştirme programları ile de İran, Pakistan ve Sudan'daki çalışmaları kastetmektedir (s. 25).

Mayer'in bu tür bir tercihte bulunmasının birkaç gerekçesi vardır: a- İnsan hakları konusunda araştırma yaptığı coğrafya Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki (İran, Pakistan ve Sudan) ülkelerdir, b- Bu coğrafya hem Sünnî hem de Şîî düşünce ve uygulamaların hakim olduğu bölgedir (s. 20-21), c- Bu bölgeler-

⁷ Mayer, "Şer'î Hukuk Bir Metodoloji mi, Bir Pozitif Kurallar Bütünü mü?" (trc: Sami Erdem), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2000, XVIII.

⁸ Kitapta karşılaştırma ve tenkit amacıyla görüşlerine bazı vesilelerle çok az atıfta bulunulan isimler arasında; Pakistan Hukuk ve Din İşleri Eski Bakanı Allah Bukhsh K. Brohi (s. 51-54) ve Sudan Devlet Başkanı Cafer Numeyri'yi (s. 31-32) örnek olarak gösterebiliriz.

⁹ Sultanhussein Tabandeh'nin, [Sultan Hüseyin Tâbende] *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights* adlı eseri, 1966'da Farsça olarak yazmış ve eser 1970'de İngilizce'ye çevrilmiştir (Mayer, s. 21).

¹⁰ Abu'l A'la Mawdudî'nin [Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî] *Islam and Human Rights* adlı eseri, 1975 yılında Lahor'da yaptığı konuşmaların 1976'da İngilizce'ye çevrilmesinden oluşmaktadır (Mayer, s. 21).

¹¹ Bu bildiri, Londra merkezli özel bir kuruluş olan ve Dünya İslâm Birliği'ne bağlı olarak çalışan İslâm Konseyi'nin desteği ile Mısır, Pakistan ve Suudi Arabistan'dan temsilcilerce hazırlanmış (Mayer, s. 22.) ve UNESCO binasında Konsey genel sekreteri Salim Azzam tarafından 19 Eylül 1981 tarihinde ilan edilmiştir. Bildirinin Türkçe çevirisi için bk: *İslâm ve İnsan Hakları* (trc: Tahir Yücel ve Şennur Karakurt), [seçki] Endülüs Yayınları, İstanbul 1995, s. 208-232.

¹² Ezher Üniversitesine bağlı İslâmî Araştırmalar Merkezi tarafından hazırlanan bu taslak, 1979 yılında Ezher Üniversitesinin dergisi olan *Mecelletü'l-Ezher*'in 51. sayısında yayımlanmıştır (Mayer, s. 22).

¹³ Bu sözleşme Viyana'da düzenlenen 1993 *Dünya İnsan Hakları Konferansı*'na, Suudi Arabistan Dışişleri Bakanı tarafından, İslâm dünyasının insan hakları konusundaki ittifakı olarak sunulmuştur. Bu sözleşmenin gerçek önemi ise, İslâm Konferansı Teşkilatı'na üye ülkelerin dışişleri bakanlarınca (Ağustos-1990) onaylanmış olmasından kaynaklanmaktadır. (Mayer, s. 23-24).

¹⁴ Bu anayasa üzerinde 1989'da önemli değişiklikler yapılmıştır (Mayer, s. 23).

deki yönetimlerde İslâm hukuku etkili olmaktadır, d- Bu bölgelerde insan hakları ihlalleri açısından göze çarpan olaylar yaşanmaktadır. Bu yöntemi kullanarak Mayer, söz konusu bölgeler ile insan hakları anlayışının buralarda alt seviyede ele alınmakta oluşu ve insan hakları ihlalleriyle İslâm hukuk geleneği arasında bir bağlantı olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır (s. 38).

Bu amaçla Mayer, İslâm dünyasına ait yukarıda sözü edilen metinlerdeki görüş ve hükümler ile o bölgelerdeki uygulamaları, *Evrensel İnsan Hakları Bildirisi* (10 Aralık 1948), *Uluslararası Medenî ve Siyasî Haklar Sözleşmesi* (16 Aralık 1966) ve *Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi*'nde (16 Aralık 1966) yer alan hükümlerle ve Batı'daki uygulamalarla karşılaştırmaktadır.

Elbetteki Mayer sadece bu çağdaş çalışmalarla yetinmemiş, yeri geldikçe, İslâm geleneği ve siyasi uygulamalarını da evrensel insan hakları sözleşmelerindeki hükümlerle karşılaştırma yoluna gitmiştir. Aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacağı gibi o, özellikle, modern dönem öncesi İslâm hukuk geleneğinde yer alan, kadın-erkek, hür-köle, müslüman-gayr-i müslim ayrımları ve bunların hukuki statüleri ve hakları ile din değiştirenlere uygulanması istenen cezaya ilişkin hükümleri, Batılı çağdaş insan hakları kuramlarıyla karşılaştırmaktadır. Ancak bütün bu karşılaştırmaları, medeni ve siyasi haklarla sınırlı tuttuğunu öncelikle ve özellikle belirtmektedir (s. 2).

Mayer, mukayeseli hukuk alanındaki çalışmalarda bu tür karşılaştırmaların zorunlu olduğunu ifade ederek, Batılılarca yazılmış olan ve insan haklarını konu edinen eserlerde İslâm'ın insan haklarına yaklaşımının ihmal edilmesinin bir eksiklik olduğunu düşünmektedir (s. 3). Çünkü geliştirmekte olan ve yönetiminde İslâm hukukunun etkili olduğu ülkelerdeki insan hakları ihlallerinin iyi tahlil edilebilmesi için İslâm düşüncesinin ve İslâm hukukunun tarihi geçmişinin iyi araştırılması gerekmektedir (s. 39). Diğer yandan, evrensel insan haklarına alternatif olarak sunulmaya çalışılan ve hatta onun yerini alması önerilen İslâm insan hakları kuramlarının Batılılarca araştırılmasının haklı ve gerekli bir davranış olacağını ileri süren (s. 10) Mayer, bu sebeple her iki kuramı bilimsel olarak karşılaştırdığını ifade etmektedir.

Yanlış anlaşılmalardan kaçınmak isteyen Mayer, bu araştırmayı, İslâmî çevrelerde insan haklarının geliştirilemeyeceğini ortaya koymak amacıyla yapmadığını, aksine amacının İslâm insan hakları kavramının, Batı ve uluslararası insan hakları modelinin üretiminden sonra ortaya çıktığını delillendirmek olduğunu ve bunu bir mukayeseli hukuk çalışması olarak ele aldığını dolaylı olarak belirtmektedir (s. 40).

2. İnsan haklarının kökeni ve özellikleri

Mayer, insan hakları kavramı ve bu kavramın içeriğinin Batı'da geliştirildiği, (s. 37) dolayısıyla kökeninin Batı kültür ve medeniyeti olduğu görüşünü

temel tez olarak kabul etmekte ve İslâm ve insan hakları konusundaki araştırmalarını büyük oranda bu tezi ispatlamada araç olarak kullanmaktadır. Ona göre, insan hakları kavramını çağrıştıran düşüncelerin temelleri Antik Yunan'a kadar götürülebilse de, bunun entelektüel gelişimi rasyonalist ve hümanist düşüncelerin oluşumuna zemin hazırlayan Rönesans'la başlamaktadır (s. 37). Rönesans'la başlayan ve bireysellik düşüncesiyle şekillenen insan hakları, bütün insanlar için gerekli ve geçerli olması yönüyle evrenseldir. Dinî ve yerel kaygılarla, yani kültürel rölativizme sığınarak (s. 12-14), insan hakları kavram ve içeriğinin evrensel olamayacağını savunmanın mantığı yoktur (s. 8-9).

Batı medeniyeti bu dönemden itibaren bireyselliği merkeze alarak bir düşünce yumağı oluşturmuş ve bütün hümanist kuramları bu düşünce etrafında şekillendirmiştir. Benzer bir merkezîyetçilik İslâm düşünce geleneğinde oluşturulmadığından, tarihte ve günümüzde İslâm insan hakları kapsamında kabul edilebilir bir sistem geliştirilememiştir. Her ne kadar İslâm geleneğinin ana unsurlarından olan sûfizm ve mistisizm bireyselliğin unsurlarına sahip olsa da, bireyselliğin İslâm toplumlarında ve İslâm kültüründe köklü bir dayanağı yoktur. Dolayısıyla, İslâm medeniyeti bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasına öncelik veren entelektüel bir ortam oluşturamamıştır (s. 40).

Yerel unsurları ön plana çıkaran gelişmekte olan ülkelerin yazarları gibi, kültürel rölativizmi savunan çağdaş İslâm insan hakları kuramcıları da evrensel bir insan hakları kuramı düşüncesine karşı çıkmaktadırlar. Müslüman yazarların evrensel insan haklarına karşı çıkışları sadece kültürel rölativizm temeline dayanmamakta, bunun yanında bir çok teorik ve pratik kaygılardan da kaynaklanmaktadır. Mayer'in tespitine göre bu pratik kaygılardan en dikkat çekicileri şunlardır:

- a. Eğer insan hakları evrensel olsaydı, Batılılar Ortadoğu'da bulundukları dönemde insan hakları konusunda evrensel normlara uygun davranırlardı. Halbuki Batılılar o bölgede bulundukları dönemde bu normları dikkate almamışlardır (s. 5).
- b. Evrensellik iddiaları Batılı olmayan ülkelerin iç işlerine müdahale etme ve çağdaş kolonileştirme eylemlerini meşrulaştırma aracı olarak kullanılabilmektedir (s. 7).
- c. İnsan haklarının evrenselliği bahane edilerek geçmişte ve günümüzde Batı'nın her alanda üstün olduğu dayatılmaktadır (s. 7).
- d. Müslümanlar kendi kültür ve dinlerinin insan haklarını, diğerlerine oranla, daha iyi ve eksiksiz olarak ihtiva ve garanti ettiğini düşünmektedirler (s. 10).

Mayer, müslüman insan hakları yazarlarının bu endişelerini gidermek için Batılı insan hakları araştırmacılarının bilimsel davranışları (s. 7) ve Doğu-Batı ayrımı yapmadan her insanın eşit olarak insan haklarına sahip olduğunu ve

bundan yararlanmasının onun en doğal hakkı olduğunu vurgulamaları gerektiğine işaret eder (s. 7). Aynı şekilde kültürel rölativizm ve yukarıda değinilen endişelerle insan haklarına karşı çıkmanın oryantalistlerin; “İslâm, Doğu toplumlarını baskı altında tutan statik ve değışime kapalı bir dindir” şeklindeki görüşlerine teslim olmak anlamına geleceğinden, müslümanların bu düşünceden vazgeçmeleri gerekmektedir (s. 7). Çünkü, İslâm’ın mevcut insan hakları kuramıyla uyumsuzluğunu savunan Müslüman yazarlarla oryantalistler, kültürel rölativizmi kabul etmiş olmaları yönüyle aynı amaca hizmet eden elitler grubuna dahildir (s. 8).

3. İslâm ve insan hakları: teoriye yönelik eleştiriler

İslâm özü itibariyle insan haklarıyla uyuşsa bile tarih içerisindeki yorumlar ve insan hakları alanında Batı’daki gelişmeler karşısında son asırda müslümanlarca geliştirilen çağdaş insan hakları kuramları, gerçekte evrensel insan hakları normlarında gündeme getirilen hakları gerçekleştirmekten uzaktır. Dolayısıyla hem ilk yorumların ve hem de çağdaş yaklaşımların modern insan hakları kuramıyla uyuşmasından söz edilemez. Bu uyumsuzluğun çok yönlü gerekçeleri vardır. Bunların başında modern dönem İslâm yorumunun geleneksel toplumların sosyolojik özelliklerini bünyesinde barındırıyor olması gelmektedir. İlk dönemlerden itibaren yapılan yorumlarda, İslâm’ın haklar konusunda insanlara tanıdığı haklar göz ardı edilmiş, mevcut sosyal yapıdaki hiyerarşik düzeni koruma belirleyici ve yönlendirici olmuştur. Aslında mevcut hiyerarşik yapıyı koruma geleneksel toplumların tümünde var olan en belirgin özelliktir. İlk dönem müslümanları da kendilerini bu yaklaşımdan uzaklaştıramamışlardır.

Müslümanların tarihte bir insan hakları geleneği oluşturmalarını engelleyen faktörlerden birisi de İslâm dünyasında rasyonalist ve hümanist bir anlayışın geliştirilememiş olmasıdır. Bunun bir uzantısı olarak İslâm düşüncesine vahyi merkeze alan, insan aklına gerekli önemi vermeyen ve hatta onu devre dışı bırakan bir anlayış hakim olmuştur. Bu anlayış yönetim desteğini de arkasına alarak rasyonalist ve hümanist düşünceyi temsil eden Mu’tezile’yi susturmuş ve ona karşı düşmanca bir tavır sergilemiştir (s. 41). Mutezili gelenek olarak oluşan ve Sünnî (Ortodoks) müslümanlarca tepki sonucu susturulan bu anlayış bir süre Şia’nın İsnaaşeriyye kolu ile varlığını sürdürse de çok kısa zamanda susturulmuş ve yok edilmiştir (s. 41). Söz konusu Sünnî yaklaşım, tarihin her döneminde İslâm düşüncesine hakim olmuş ve vahyin akla hakim olduğunu savunmuştur. Bu anlayış, vahye dayalı kaynaklardan çıkarmış oldukları hukukun da, insanlar arasında adaleti ideal ve mükemmel bir şekilde sağladığını düşündüğünden ve toplumda genel kabul gördüğünden dolayı, insan aklının ilkelerine göre hukukun oluşturulması gerektiğini savunanlar, her zaman sapıklık [bidat ehli] damgası yeme riski taşımışlardır (s. 41). Dolayısıyla Allah’ın iradesinin Şer’î hukuku şekillendirdiği düşünülerek, akli ön planda tutmanın bu hukuka zarar vereceği ve aklın adalete uygun hükümleri tespitte yetersiz kalacağı endişesi

ısrarla sürdürülmüştür (s. 41-42). Ehli sünnetin bu tutumu, İslâmî bir akıl çağının oluşumunu engellemiştir (s. 42). Müslümanlardaki bu teslimiyetçilik ve rasyonalist düşünceye karşı olumsuz yaklaşım, yöneten-yönetilen ilişkilerine ve bununla bağlantılı olarak her bir grubun hak ve sorumluluklarını belirleme noktasındaki anlayışlarına yansımıştır. Sonuçta insan hakları, toplumsal haklar lehine ihmal ve ihlal edilmiştir. (s. 40, 42). Hümanist ve rasyonalist düşüncelere düşmanca bir tavır takınan bu Sünnî yaklaşım, doğal olarak insan hak ve özgürlükleri ile ilgili kavramların oluşumunu da engellemiştir (s. 49).

İslâm hukukunun toplum yararını bir bütün olarak temin etmeyi amaçladığı varsayılarak, yöneten ve yönetilenlerin hepsinin ilahi mükafat veya ceza düşüncesi ekseninde bu hukuki kuralara uyması gerektiği düşünülmüştür (s. 42). Ancak asıl sorun, yönetenlerin bireysel hakları ihlal etmeleri durumunda ortaya çıkacak suiistimallerin önüne geçmek için ne tür önlemlerin alınabileceği noktasında yoğunlaşmaktadır. İslâm hukuk alimleri, bu önlemleri ortaya koymak yerine, yöneticilerin ve yönetilenlerin samimi birer Müslüman olduğu varsayımından hareketle, aralarındaki ilişkinin ideal biçimini tespit etme gayreti içerisinde olmuşlardır (s. 42). Dolayısıyla, mülkiyeti korumaya yönelik düzenlemeleri saymazsak, bireylerin haklarını koruma adına herhangi bir düzenlemede bulunmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz (s. 42).

Müslümanların tarih içerisinde kapsamlı ve bugünkü insan hakları normlarıyla örtüşen bir kuram geliştirememelerinin en önemli etkenlerinden birisi de, İslâm dünyasında bireyi merkeze alan anlayışların geliştirilememiş olmasıdır. İslâmî doktrinler, biraz önce de işaret ettiğimiz gibi tarihsel olarak geleneksel toplumlarda oluşmuş ve gelişmişlerdir. Geleneksel toplumlarda ise bireysel hak ve özgürlükler değil, toplumsal talepler ön planda tutulmaktadır. Dolayısıyla bireylerin bağımsız birer şahsiyet olmaktan çok aile ve toplumun birer unsuru olarak kendilerine biçilen role göre davranan varlıklar olarak görüldüğü bu tip toplumlarda insan haklarından söz etmek çok zordur. (s. 40). Böyle bir ortamda oluşan ve gelişen modern dönem öncesi İslâm düşüncesi de, doğal olarak bu geleneksel değerleri ve özellikleri yansıtmaktadır (s. 40).

Mayer, bütün Müslümanları aynı kategoride değerlendirmenin yanlış olacağına işaretler, müslümanlar içerisinde rasyonalist ve hümanist düşünceleri savunanlar bulunduğu gibi, bireyseliği ön plana çıkaranların da var olduğunu belirtmektedir. Örneğin, siyasi özgürlük düşüncesinin temelleri sayılan ve modern dönem demokrasisini çağrıştıran düşüncelere, Hâricî düşüncede rastlamanın mümkün olduğunu savunmaktadır. Halifenin halk tarafından seçilmesini savunan ve bu sebeple ana gövdeden ayrılan Hâricî anlayışta insan haklarının temelini oluşturan demokrasinin varlığı, İslâm düşüncesinde de tarihsel olarak bireyselliğin var olduğunun göstergesidir (s. 43). Yine, Sûfî teoloji ve ilahilerinde de hümanizm ve bireyseliğin prototiplerini görmek mümkündür (s. 43).

Yukarıda değindiğimiz eleştirilerinden yola çıkan Mayer, tarih içerisinde müslümanların insan hakları ve bu hakların pratikleri konusunda ortak bir doktrin ve uygulama geliştiremedikleri sonucuna varmıştır (s. 47). Ona göre, günümüzde de durum aynıdır. Çağdaş müslümanlar da üzerinde ittifak edecekleri bir insan hakları düşüncesine ve İslâm'ın evrensel insan hakları standartlarının neresinde yer aldığı hususunda ortak bir kanaate sahip değillerdir (s. 10).

İslâm'ın ilk dönem yorumları gibi çağdaş yorumlarının da çoğu, evrensel insan hakları normları ile uyum içerisinde değildir. Mayer, bu noktada çağdaş müslümanları; muhafazakarlar ve liberaller olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Birinci grubun, İslâm hukukunun tarihsel mirasını ve yerleşik kurumlarını olduğu gibi korumayı savunanlardan, ikinci grubun ise, İslâm hukukunun mevcut haliyle insan haklarıyla örtüşmesinin mümkün olmadığını bilincinde olup, onun yeniden düzenlenmesini düşünenlerden meydana geldiğini ileri sürmektedir.

Ona göre, muhafazakar müslümanların evrensel insan haklarına sağlayacakları bir katkı yoktur. Modern dönem öncesi yorumların ve bu yorumların meydana getirdiği İslâm hukukunun, insan haklarına katkıda bulunamayacağını savunan ve muhafazakar müslümanları bu geleneği sürdürme çabası içerisinde gösteren Mayer, doğal olarak muhafazakar Müslümanların da insan haklarına katkıda bulunamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Çünkü bunlar da selefleri gibi insan haklarına direnmekte ve seleflerince modern dönem öncesinde oluşturulmuş olan kurumlardaki düzeni sürdürmek için gayret göstermektedirler (s. 21).

Mayer, liberalleri ya da reform taraftarlarını, demokrasi yolunda reform ve ilerlemeyi benimseyen, uluslararası insan hakları normlarını kucaklama eğiliminde olan ve modern dönem öncesindeki hukukun günün şartları doğrultusunda yeniden şekillenmesi gerektiğini savunanlar olarak takdim etmektedir. Ona göre, Müslümanları muhafazakarlar ve liberaller şeklinde kategorize etmek, onların insan haklarına yaklaşımını anlamada bize yardımcı olacak yerinde bir yöntemdir (s. 21).

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Mayer bu çalışmasında, muhafazakar müslümanların müstakil eserlerinde ve ortaklaşa oluşturdukları insan hakları projelerinde yer alan görüşleri değerlendirmekte, liberal olarak adlandırdığı çağdaş müslümanların görüşlerine sadece mukayese amacıyla ve kabaca değinmektedir. Dolayısıyla bu taksimin pratikteki sonucunu ayrıntılı olarak ortaya koyabilme imkanına sahip değiliz. Yapılan eleştirilerin muhafazakar olarak adlandırdığı müslümanlara yönelik olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz.

Mayer'e göre, İslâm insan hakları alanında yapılacak yeni çalışmalarda, insan hakları konusunda parlak geçmişi olmayanların düşünce ve metodolojilerini devam ettirmenin aynı hataları tekrarlamak anlamına geleceği ortadadır. Halbuki çağdaş İslâm insan hakları kuramcılarının yapmış oldukları bunun öte-

sine geçebilmiş değildir. Bunlar da selefleri gibi, vahyi merkeze almışlar ve aklı ikinci planda tutmuşlardır (s. 49-50).

Bu vahiy merkeziliğe rağmen, görüşlerinin evrensel insan haklarıyla bağlantısını kurmaktan uzak durmamışlardır. Elbette metodolojileri birbirinden farklı olan bu iki anlayışın insan haklarına yaklaşımlarını bağdaştırmak ve aralarındaki bağlantıyı sağlam temellere oturtmak kolay değildir. Zaten bunu başardıkları da söylenemez (s. 45). Aslında muhafazakar yaklaşımı sürdüren bu yazarların farklı yöntemle ele alınan iki fenomen arasındaki bağlantıyı kurmak yerine, İslâmî kaynaklarda yer alan insan hakları anlayışını sistematik olarak bir araya getirmeleri ve değerlendirmeleri daha tutarlı bir metodolojik yaklaşım olurdu. Dolayısıyla, insan haklarının İslâmî açıdan hangi anlama geldiği veya bunların İslâmî kaynaklardaki hangi prensiplerden alındığı hususundaki belirsizlik devam etmektedir. Muhafazakarlar, insan hakları konusunda ulaştıkları sonuçlarının İslâm'la bağlantısını kurmada başarısız oldukları gibi, bu sonuçların evrensel insan hakları normlarına uygunluğunun rasyonel meşruiyetini sorgulamada da yetersiz kalmışlardır. Dolayısıyla yaptıkları, evrensel normlarla şekli bir benzerlik kurmanın ötesine geçebilmiş değildir. Benzer bir terminolojiyi ve sistematiki kullanmakla veya Batı'daki benzer görüşleri ve farklı kültürlerdeki terminolojileri bir araya getirmekle insan hakları kuramı oluşturulmaz, aksine bu tür bir yaklaşım insan haklarının kalitesini düşürür (s. 46).

Öte yandan çağdaş Müslüman insan hakları araştırmacıları, insan haklarının İslâmî orijinini tespit için Kur'an ve Sünnet'te yer alan ifadelerden hakların geçmişine işaret ettiğini düşündükleri metinleri delil olarak sunma gayreti içerisindeyler. Gerçekte, hakları ifade amacıyla gönderilmeyen metinlerden, hakların seçmesini çıkarmaya çalışmalarının metodolojik tutarlılığı olmaz (s. 47).

Metodolojik yanlışlardan birisi de insan haklarının orijinini Peygamber çağında aramalarına rağmen, o dönemle günümüz arasındaki bin yıllık süreci atlamalardır. Dolayısıyla bu zaman aralığının entelektüel tarihindeki aktüel kayıtları görmezlikten geliyorlar. İslâm hukukunun birçok asrının görmezlikten gelinmesi ile büyük bir bölümü ihmal edilmiş olmaktadır. Halbuki İslâm'ın insan hakları konusundaki birikiminin Batı'dan daha eskilere dayandığını iddia edenlerin, kaynaklardaki insan hakları vurgularının tarihsel olarak nasıl yorumlandığını göstermeleri gerekmektedir. Bunu gösteremedikleri gibi, örnek aldıkları veya görüşlerini otorite kabul ettikleri tarihi bir şahsiyetten de yoksundurlar (s. 47).

Müslümanlar, İslâmî kaynaklarda –şayet varsa- insan haklarına yapılan vurgunun farkına ne zaman vardılar. Kaynaklar çok yakın zamana kadar bunun farkına varılmadığını göstermektedir. Bu durum İslâm dünyasında insan haklarının Batı'dan çok sonra ortaya çıktığının delillerinden birisidir (s. 47). İnsan hakları konusunda uzun bir tarihi geçmiş olmayan müslümanlar, bu hakların

tarihi gelişiminin kayıtlarını yeniden yazma hususunda büyük gayret gösteriyorlar (s. 48). Dolayısıyla, Müslümanların tarihte insan haklarını müstakil olarak araştırıp tespit etme amaçları olmamasına ve bunu metodolojik olarak ortaya koymamalarına rağmen, çağdaş Müslüman yazarlar sanki tarihte böyle bir çalışma yapılmış da bunun tarihi kayıtlarını yeniden hazırlamaktalar. Bu bir çelişkidir.

Çağdaş insan hakları araştırmacıları, selefleri gibi bireyselciliğe karşıdrlar ve bireysel hak ve özgürlükleri ihlal eden yönetime karşı, bu hakların güçlü bir şekilde nasıl korunması gerektiği hususuna değinmemişlerdir. Bu tür bir yaklaşımı sergileyenlerden, bireysel hak ve özgürlükleri önceleyen modern insan hakları kuramının, İslâmî yapıda yerinin olmadığını söylemeleri beklenirdi (s. 51). Onlar böyle bir itirafta bulunmak yerine, paradoksa düşmüş bir biçimde, insan hakları ile uyuşmayan bu bünyeye insan haklarını yamama uğraşı içerisine girmişlerdir (s. 55). Müslüman yazarların yönetimlerin hak ihlalleri karşısında insanların yönetime karşı geliştirebilecekleri tavırlara ilişkin yaklaşımları, müslüman ülkelerdeki uygulamalarla paralellik arz etmektedir (s. 56). Mayer, bu yazarların hak ihlalleri konusundaki duyarsızlıklarının pratiğe yansıdığını belirtmektedir.

Öte yandan Müslüman yazarların insan hakları konusundaki önerileri arasında uzlaşmanın olmayışının dahası bu görüşler arasında çelişmelerin varlığının önemli bir problem olduğuna işaret eden Mayer,¹⁵ müslümanların hak olarak sundukları pek çok hususun gerçekte hak olmadığını aksine insana sorumluluk yükleyen (s. 57) durumlar olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin, insanın yaşama hakkına saygı olarak takdim edilen *kısâs*, insan haklarını gözetmeyle alakalı bir durum değil aksine, ceza hukukunun konularını ilgilendiren suç ve bu suça öngörülen cezayla ilgili bir durumdur (s. 57).

Müslüman insan hakları kuramcıları, hakları tanımlamada İslâmî kriterleri kullanmış olsalar da (s. 61), bu vurgu onların evrensel insan hakları normlarındaki vurguyu aşırı bulduklarının bir işaretidir. Çünkü bu yazarlar, hakların İslâm hukukunun doğasında var olduğunu düşündükleri ideal kriterlerle kontrol edilmesi gerektiğini düşünmektedirler (s. 61). Bu gerekliliğe rağmen onlar, uluslararası insan haklarıncı vurgulanan medeni ve siyasi haklar konusunda – eğer varsa- İslâmî kriterlerin ne olduğu tam olarak oluşturulabilmiş değildir (s. 62). Dolayısıyla var olduğunu düşündükleri bu kriterler, insan haklarına sınırlama getirilebileceğinin dayanağı olarak kullanılmaktadır. İnsan haklarının bazı durumlarda bir takım kriterlerle sınırlandırılması, uluslararası medeni ve siyasi haklar sözleşmesi ve evrensel insan hakları sözleşmesi tarafından da ya-

¹⁵ Örneğin, Müslüman yazarlardan birinin kadın hakkı olarak değerlendirdiği bir durum bir başkasına göre kadın hakkı olarak değerlendirilmeyebilmektedir (Mayer, s. 56).

pılmaktadır.¹⁶ Bu durumların ve kriterlerin ne olduğu hususu adı geçen sözleşmelerde de yeterince açık değıldir. Ancak aynı kapalılık daha büyük oranda İslâm insan hakları tasarılarında da yer almaktadır (s. 62-64).

Uluslararası insan haklarında temel insan haklarının herhangi bir dinin öğretisi sebebiyle sınırlandırılabilceğini gösteren herhangi bir işaret yoktur (s. 64). Aksine, dini tercihleri farklı da olsa bütün insanların eşit olarak insan haklarından yararlanması gerektiğı savunulmaktadır. Dolayısıyla uluslararası insan hakları hukuku İslâm dininin öğretileri sebebiyle gayr-i müslimlerin haklarının kısıtlanabilceğini kabul etmez (s. 64). Yine uluslararası insan hakları sözleşmeleri, İslâm hukukunda yer alan hükümler sebebiyle müslümanların haklarının kısıtlanabilmesine imkan tanıyan bir hükme yer vermezler (s. 64).

İslâmî kriterler sebebiyle insan haklarının sınırlandırılabilceğı hususu, müslümanlar tarafından hazırlanan anayasa, anayasa taslağı ve insan hakları sözleşmelerinde de vurgulanmaktadır (s. 61-87). Örneğın İran Anayasası, kanunların İslâmî ölçülere aykırı olamayacağına dikkatleri çekmektedir (s. 66-73). İslâm burada hakları tanıyan, sağılayan ve koruyan bir bağlamda değıl, seküler anayasalarda ve uluslararası hukuklarda insanların hak olarak iddia edebilecekleri şeyleri sınırlama ve reddetme aracı olarak kullanılmaktadır (s. 69).

İslâm İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, hakları sınırlama konusunda İran Anayasasından daha da ileri gitmiştir (s. 73). Sınırlamayı sadece Kur'ân ve Sünnet'le değıl bunun yanında, bu iki kaynaktan hareketle oluşturulmuş olan İslâm fıkındaki hükümlerle de olabileceğini vurgulamıştır (s. 73). Buradan çıkarılabilecek sonuç şudur: hakları sınırlama konusundaki İslâmî gerekçeler, Batıdakiinden çok fazladır (s. 69).

4. Teorik eleştirilerin pratiğı

Mayer, İslâm'ın tarihi ve çağdaş yorumlarının uluslararası insan hakları normlarıyla uyuşmamasının teorik temellerini oluşturduktan sonra, bu yorumlardaki pratik sonuçlardan yola çıkarak eleştirilerini somutlaştırmaktadır. Bu bağlamda o, diğerk bazı Batılı insan hakları araştırmacıları gibi birkaç noktaya yoğunlaşmaktadır. Mayer bunları; kadın ve erkeğın sahip olduğı haklar arasındaki farklılıklar, müslümanlarla gayr-i müslimler arasındaki ayrımcılık ile din değıştirme yasağı ve cezası şeklinde ayrı bölümler halinde ve kitabın hacmine oranla ağırlıklı olarak ele almaktadır. Pratikteki bu ayrımı ortaya koymak için teorik eleştirilerini tekrarlamakta ve bunların ayrıntısına girmektedir. Biz de aynı yöntemi kullanarak, bu ayrıntıların anlaşılabilmesi için daha önce değındiğimiz teorik eleştirilere metin içerisinde kısaca değınmek durumunda kaldık.

¹⁶ Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmesi, madde. 29.2; Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi, madde 19, 21, 22, 25.

a. Kadın hakları konusundaki ayrımcılık

Mayer'e göre, İslâm'ın geleneksel yorumlarında ve çağdaş çalışmalarda kadın hakları konusunda ayrımcılık yapılmaktadır. İslâm, özü itibarıyla bu tür ayrımcılıkları onaylamasa da, dönemin sosyal yapısındaki hiyerarşik yaklaşımı kadın hakları konusundaki yorumlara yansımıştır (s. 79).

Müslümanlar bugün uluslararası insan haklarıyla uyumlu bir kadın hakları anlayışı ortaya çıkarmak istiyorlarsa, öncelikli olarak vahyin iniş dönemindeki kadınlara yönelik hak ihlallerini iyi analiz etmekle işe başlamaları gerekir. Bu analizleri sağlıklı bir şekilde gerçekleştirdikten sonra, kadın hakları konusuna yeni açılımlar kazandırabilmeleri mümkün olabilir. Çünkü İslâm daha ilk döneminde, Batı'nın ancak son dönemlerde elde edebildiği reform niteliğindeki düzenlemeleri yapabiliyordu. Kadın hakları alanında reform sayılabilecek bu düzenlemeler, sadece dönemin Arap toplumunda cari olan hak ihlalleri değil, aksine dünyanın her tarafında karşılaşılabilen ayrımcılık örnekleridir. Dolayısıyla İslâm, kadın haklarına yönelik çok önemli düzenlemeleri getirmiş bulunmaktadır (s. 94).

Örneğin İslâm, kız çocuklarının öldürülmesini yasaklamak, mirastan pay almalarına izin vermek, çok kadınlı evliliği sınırlamak, kocanın keyfi boşamasını engellemek ve kadına mehrinin sahibi olma hakkını vermek sureyle kadın hakları konusunda çok önemli düzenlemeler yapmıştır (s. 94). Bu düzenlemeler, Peygamber döneminde hayata geçirilmiş ve kadın tıpkı erkek gibi hukuki kişiliğe ulaşmış, mal sahibi olabilmiş, malını kendisi idare edebilmiş ve boşama konusunda yetkilendirilmiştir (s. 94). Ancak İslâm'ın özünde var olan ve Peygamber döneminde uygulamaya konulan bu haklar, modern dönem öncesi hukukçularınca dikkate alınmamış ve erkeklerin lehine, kadın haklarında ayrımcılık yapılmıştır (s. 79). Çağdaş müslüman feminist kadınlar bu duruma karşı çıkmakta ve erkek egemen hükümlerin yer aldığı İslâmî kaynakların orijinal ve gerçek İslâm'ı tahrir ettiğini düşünmeye meyletmektedirler (s. 94). Çünkü, Kur'an ve Sünnet kadınlara mülkiyet edinme ve onu idare etme hakkı tanımasına rağmen, İslâm hukuku bunun pratikte kullanımını engellemiştir. Kocasının emirlerini tutmayı ve evin dışına izinsiz çıkmamayı içeren hükümlerin, kadını mülk edinme ve onu dilediği gibi idare edebilme hakkıyla nasıl bağdaştırılacağı hususu problem olmaya devam etmektedir (s. 95).

Mayer, İslâm hukukunun ayrıntılarının, bir çok hukuk sistemi gibi, modern dönem öncesinde şekillendiğini ve dolayısıyla aile yapısında erkeğin egemen olduğu bir çevrede şekillendiğini vurgulamaktadır. Bu tür bir aile yapısının egemen olduğu çevrelerde, erkek isteği dışında evlendirilemezken, kadınlar çok rahat evlendirilebiliyordu. Yine, kadın birden fazla erkekle evlenemezken, erkek evlenebiliyordu. Mayer devamla kadının erkeğe itaat zorunluluğundan, boşama hakkına sahip olmasından, boşanma sonrası velayet hakkının erkeğe

aidiyetinden hareketle geleneksel İslâm hukukunda hükümlerin kadın aleyhine oluşturulduğundan söz etmektedir (s. 95).

Çağdaş muhafazakar müslüman yazarlar, kadının evi dışındaki iş alanlarında çalışmasına karşı çıkmalarına, görevlerinin çocuk bakımı ve ev işleri olduğunu söylemelerine rağmen, sadece kadınları ilgilendiren alanlarda (örneğin jinekolog olarak) çalışmalarında bir sakınca görmezler. Ancak eğitim ve çalışma alanlarında erkeklerle bir arada bulunmalarının uygun bir davranış olmadığını düşünmektedirler. Yine bu yazarlar, kadınların siyasetle uğraşmalarının ve hatta oy kullanmalarının, sürücü olmalarının, sportif aktivitelere katılmalarının, radyo ve televizyonda konuşmalarının uygun bir davranış olmadığını kabul etme eğilimindedirler (s. 96). Buna karşı, İslâm dünyasında iyi eğitim almış reformist müslümanlar, muhafazakarların bu yaklaşımlarına karşı çıkmakta, İslâm'ın özüne dönülerek bu problemlerin aşılabileceğini düşünmektedir. Bunlar İslâm'da kadın-erkek eşitliğinin var olduğunu, İslâm geleneğinde buna aykırı hükümlerin tespit edilip bunların ayıklanması gerektiğini söyleyerek, ayıklanması gereken hükümlere örnekler verirler (s. 96). Mayer, kitabında değerlendirmesini yaptığı İslâm insan hakları tasarılarının uluslararası hukukun kadınlara hak olarak kabul ettiği pek çok şeyi reddederek, reformistlerin değil, muhafazakarların görüşlerini benimsediğini ileri sürmektedir (s. 96).

Mayer, daha sonra bu tasarılarıdaki maddelerden bu görüşünü destekleyen örnekler üzerinde durur. İslâm İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin 19.a maddesinde yer alan "Her şahıs; din, gelenek ve kültürü ile uyumlu olarak evlenme, yuva kurma ve çocuk yetiştirme hakkına sahiptir" ifadesi ile Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 16.1 maddesindeki: "Yaşı tutan kadın ve erkek; ırk, milliyet ve dini bir sınırlama olmaksızın evlenme ve yuva kurma hakkına sahiptir" ifadesi karşılaştırıldığında, İslâm İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ndeki hükümde Şeriat'ın kurallarının bu hakları belirlemede etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu maddeden hareketle, İslâm izin vermediği için müslüman kadının, gayr-i müslim ile evlenmesine izin verilmediği sonucu çıkarılabilir (s. 102). İslâm İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin 20.d maddesi kadınların, erkeklerin aldığı mirasın yarısını alabileceklerini dolaylı olarak vurgulamaktadır. Dolayısıyla burada da kadınların ayrımcılığa tabi tutuldukları görülür (s. 107).

Görüldüğü gibi İslâm İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, haklar konusunda İslâmî değerlerin etkili olacağını kabul etmektedir. Bu kabulün tek istisnası, kadın ve erkek arasında ayırım yapmadan hiç kimsenin kendi rızası dışında evlendirilemeyeceğini vurgulamasıdır (s. 104). Yine aynı tasarının 20.c maddesinde geçmekte olan "Evli her kadın, 'İlahi Kanun'la belirlenen hükümler çerçevesinde boşanmayı talep etme ve elde etme hakkına, bunu bağımsız mahkemeler önünde isteme hakkına sahiptir" ifadesi, boşama konusunda kadının erkeğe kıyasla eşit haklara sahip olmadığını göstermektedir. Çünkü, boşama konusunda erkek için gerekli görülmeyen mahkemeye müracaat veya eşini boşamaya

ikna etmek için mal teklifinde bulunma şartının sadece kadından istenmesi, kadının daha alt düzeyde hakka sahip oluşunu göstermektedir (s. 107-108).

Mayer, kadın hakları konusundaki ayrımcılığın İran Anayasası, Sudan'daki İslâmileştirme Programı, İslâm Anayasa Taslağı, İslâm İnsan Hakları Kahire Sözleşmesi ve Suudi Arabistan Temel Kanunu'nda (s. 109-116) da yapıldığını ileri sürerek bunları somutlaştırmakta ve şu sonuca ulaşmaktadır: Bütün bu dokümanlardaki ifadeler onların, kadınların erkeklerle eşit hak ve özgürlüklere sahip olduğunu kabul etmede isteksiz davrandıklarını göstermektedir (s. 117).

Pratikteki bu isteksizliğe rağmen, İslâm insan hakları tasarıları ve müslüman insan hakları kuramcıları teoride cinsiyet, ırk, milliyet, sosyal statü farkı gözetmeden bütün insanların eşit haklara sahip olduklarını, din ve cinsiyet ayrımcılığını kabul etmediklerini ifade etmektedirler (s. 81-82). Ancak eşitlikten kastettikleri daha çok “kanun önünde eşitlik”tir. Dolayısıyla aynı cins arasında eşitliği dile getirsel de bu farklı cinslerin de eşit olacağı anlamına gelmemektedir (s. 84). Halbuki herhangi bir dini kaygıdan uzak yaklaşımlar sosyal, siyasi ve ekonomik değişimlerin kadının hayatına kazandırdığı avantajları desteklerken, müslüman din adamları ve kurumları, kadınların bu değişimin getirdiği fırsatlardan, imkanlardan yararlanmasını engelleme, kadının daraltılmış rolünü sürdürme eğilimindedirler (s. 96). Çünkü, çağdaş insan hakları normlarına göre cinsiyet ve din ayrımcılığı olarak görülen bu hükümlerin dışlanması, İslâmî değerlere zarar verip vermeyeceği hususundaki görüş ayrılıkları hala devam etmekte ve zarar vereceği görüşü ağır basmaktadır (s. 80).

Müslümanların bu tür bir eğilimde ısrarlarının temelinde, gelenekteki cinsiyet ve din ayrımcılığına dayalı hükümlerin çağdaş insan hakları normları dikkate alınarak dışlanıp dışlanamayacağı sorunu yer almaktadır. Çünkü cinsiyet ve din ayrımcılığına dayalı hükümlerin, dinin talepleriyle uyushup uyuşmayacağı hususu hala Müslümanlar arasında ihtilaflı bir konudur (s. 79). Tartışmalarda, bunların dışlanmasının veya korunmasının Şeriat'a zarar verip vermediği konusunda ihtilaf devam etmektedir. Bugün zarar vermeyeceği görüşü ağır basmaktadır (s. 80).

b. Müslümanlarla Gayr-i müslimler arasında ayrımcılık

İnsan hakları konusunda müslümanlara yöneltilen eleştirilerden birisi de, Müslümanların yönetimde olduğu ülkelerde yaşayan tebaa arasında müslüman-gayr-i müslim şeklinde kategorik bir ayırımın yapılmış olmasıdır. Modern dönem öncesinde müslümanların toplumlaşma sürecinde yazılan eserlerde bu ayırım net olarak görülmektedir. Bu ayırımın temelinde de, eserlerin yazıldığı dönemin şartları etkili olmuştur. Oluşum döneminde müslümanlar, toplumda henüz müslüman olmayan unsurların tehdidi altındaydı. Kendi bölgelerinde yaşayan bu Müslüman olmayan unsurları topluma entegre etme ve onlardan gelebilecek zararları en aza indirme endişesini taşıyan modern dönem öncesi

İslâm hukukçuları, yeni dinlerini yaymak için *cihad* emri ile muhatap olduklarının da farkındaydılar (s. 126). Bu endişe ve farkındalık aynı toplum içerisinde yaşayan insanların hakları arasında ayrımcılık yapmanın teorik temellerinin hazırlanmasına ortam hazırladı. Ancak, bu endişelerden kaynaklanan gayr-i müslimlere yönelik ayrımcı ve yanlış muamelelere rağmen, şu gerçeği itiraf etmek kadirşinaslık olacaktır: Konu o günün şartları içerisinde değerlendirildiğinde, dini azınlıklara muamelede müslümanlar, Hristiyan Batı'dan daha geniş bir tolerans ve insanlık göstermiştir (s. 127). Özellikle Yahudi azınlığa yapılan muamelelerde bu görülmektedir (s. 128).

İslâmî fetihlerin ilk yıllarında pek çok Hristiyan ve Yahudi, kendi inançlarını üstün ve mükemmel gördüklerinden İslâm'ı kabul etmeye yanaşmamıştı. Bu durumda müslüman entelektüel, kendi inancını sürdüren bu Hristiyan ve Yahudilere nasıl davranılması gerektiğini tartışmaya başlamıştır. Çözümü, müslümanların idaresi altında olan Hristiyan ve Yahudilere *zimmî* statüsü vermekte bulan Müslüman alimler, bunların cizye vermek suretiyle askerlikten muaf olacaklarına karar vermişlerdir. Zimmîler, sadece askerlikten muaf tutulmamış, aralarındaki ihtilaflarda kendi hukuklarını uygulamalarına da müsaade edilmiştir. Ancak taraflardan birisinin Müslüman olduğu durumda hukuki ihtilafın İslâm hukuku esas alınarak halledileceği benimsenmiştir (s. 127).

Modern dönem öncesi Müslümanların hukuk anlayışına göre, Hristiyan ve Yahudilerin dışındaki gayr-i müslimler müşrik sayıldıklarından, fethedilen bölgelerde bu iki din mensupları dışındaki insanların müslümanlığı kabul etme veya öldürülme arasında tercihte bulunmaları gerekiyordu. Müslümanlar doğruya doğru fetihlerini genişletince, doktrinde değişiklik yapıldı; Hindular ve diğer çok tanrılı milletlerle bir arada yaşamaya başlandı (s. 127).

Bugün çağdaş dünyada Müslümanlar, uluslararası hukukun da etkisiyle, *cihad* anlayışını yeniden değerlendirmişler ve savaşmak anlamında kullanılabilecek devre dışı bırakmışlardır (s. 127). Müslümanların zimmîler konusundaki görüşleri de değişmiştir. Bugün müslümanlar, ülkelerinde yaşayan gayr-i müslimlere kendilerinden farklı muamele yapılmasını istememektedir (s. 128). Ancak, müslüman bayanların gayr-i müslimlerle evlenmesinin hala yasak kabul edilmesinin, din temeline dayalı ayrımcılığın tamamen ortadan kalkmadığını ve bu konuda evrensel insan hakları normlarına eksiksiz uyulmadığını göstermektedir (s. 130-138).

c. Din değiştirebilme özgürlüğü

İslâm'ın ortaçağ yorumu müslüman olmayı kabul eden bir şahıs için herhangi bir ceza öngörmezken, müslümanlıktan vazgeçenlerin cezalandırılacağını gösteren hükümleri ihtiva etmektedir. Bu cezaların başında, dinden dönenlerin öldürüleceğine, eşinin boşanmış sayılacağına ve müslümanlardan miras alamayacağına dair hükümler yer almaktadır (s. 141).

İslâm insan hakları tasarılarında gerçekte, uluslararası insan hakları normlarında yer alan hak ve özgürlüklerin mantığı değerlendirilmemektedir. Bu sebeple tasarılarıdaki düzenlemeler, uluslararası hukuktaki sivil ve siyasi hakların sulandırılmış halini çağrıştırmaktadır (s. 163). Çünkü bu tasarılarında yazarlar, bireysel hak ve özgürlüklere çok az değinmiş, yönetimden gelebilecek baskılara karşı bireyi koruma yerine, sosyal birliği sağlama endişesi taşımış ve toplum içerisinde kadın-erkek, müslüman-gayr-i müslim şeklinde bir kategorik ayrımı sürdürmeye meyletmıştır (s. 163).

Bu yazarlar, bireysel hak ve özgürlükleri ön plana çıkarmak yerine, muğlak bir takım İslâmî kriterler kullanarak, siyasi otoritenin bu hakları kısıtlama yetkisinin olduğunu altını çizmektedirler (s. 163). Bu durum, insan hakları konusunda tutarlı bir metodoloji takip etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Doğal olarak çalışmaları, pek çok çelişki ve tutarsızlığı içerisinde barındırmaktadır (s. 163).

Evrensel insan hakları hukukunun ahlaki ve felsefi öncülleri ile sivil ve siyasi hakları korumanın doğası arasındaki tarihsel bağlantıyı ihmal eden müslüman insan hakları yazarları, insan haklarını korumayla ilgili her alanda İslâmî prensiplerin önceliğini merkeze almışlar ve bunları bu ilkeler doğrultusunda yorumlamışlardır (s. 163). Dolayısıyla, İslâm insan hakları tasarılarında, ortaçağ İslâm hukukçularınca geliştirilen hükümlerin ve geleneksel toplumların değerleri etkili olmuş ve bunlar modern toplumlardaki gelişmeler ekseninde kritik edilmeden sunulmuştur (s. 163). Halbuki, kendi görüşlerini desteklediğini düşündükleri ve kanıt olarak kullandıkları pek çok hükmün tam zıddını yine aynı gelenek içerisinde bulabilmek mümkündür. Bu tür bir yaklaşım içerisinde olmaları doğal olarak onların güvenilirliklerine zarar vermektedir (s. 168).

İslâm geleneği içerisinde birbirinden farklı pek çok düşünce biçimi ve hukuk anlayışı bulunmaktadır. Dolayısıyla, İslâmî insan haklarının muhafazakar versiyonunu savunanların, modern dönem öncesi İslâm hukuk ve düşüncesinin çağdaş temsilcileri olduğunu tam olarak söyleyebilmemiz mümkün değildir. Ancak bu gelenek içerisinde anti-rasyonalist ve anti-hümanist düşünceyi benimsemiş olanlardan, kendi tercihlerini destekleyenleri temsil etmekte olduklarını söylemekte bir sakınca yoktur (s. 168). Dolayısıyla bu muhafazakar yaklaşım, modern dönem öncesinde var olan ve anti-rasyonalist ve anti-hümanist değerleri içeren bu hukukun günümüz müslümanları için de uygulanması gerektiğini savunmaktadır (s. 168).

İslâmî insan hakları tasarılarında ve bu alanda yazan müslümanların eserlerinde kültürel milliyetçilik vurguları ön planda tutulmaktadır. Bu vurgunun temelinde; Batı'nın insan hakları adı altında, emperyalist emellerini İslâm dünyasına taşımakta olduğu ve böylece müslümanları kendi kültürlerinden uzaklaştıracağı düşüncesi yer almaktadır. Bu endişe insan haklarının kökeninin İslâm olduğu tezi etrafında yoğunlaşmaya götürmüştür. Böylece onlar, kültürel milli-

yetçilik adına, ta yedinci asırdan bu yana İslâm'da insan haklarının varolduğunu vurgulamak istemektedirler. Mayer bu iddiaların gerçekte bağdaşmadığı görüşündedir (s. 170). Daha önce de belirttiğimiz gibi bu kitabını adeta, İslâm'da insan haklarının tarihi bir oluşum ve gelişim sürecinin olmadığını kanıtlamak için yazmıştır.

Sonuç

İslâm ve insan hakları konusuna değinen Batılı araştırmacılar temelde iki sorunun cevabını arama uğraşı içerisindeyler. Bunlardan birincisi, İslâm'ın özü itibarıyla uluslararası insan hakları normlarıyla uyum içerisinde olup olmayacağı,¹⁷ ikincisi ise, İslâm'ın geleneksel yorumunun daha doğrusu geleneksel İslâm hukukunun bu normlarla bağdaşıp bağdaşmayacağı sorusu etrafında yoğunlaşmaktadır. Mayer, bu sorulardan birincisine olumlu, ikincisine ise olumsuz cevap vermektedir.

Mayer'e göre insan haklarının kökeni Batı kültür ve medeniyetine dayanmaktadır. Bu temel tezin geçerliliği, Batı'daki gelişmelerden önce insan hakları kuramının var olmadığının ispat edilmesine bağlıdır. Dolayısıyla insan haklarının kökeninin İslâm'ın geleneksel yorumuna dayandığı tezinin çürütülmesi gerekmektedir. Bu amaçla Mayer, İslâm'ın özü itibarıyla insan hakları normlarına uygun olsa da gerek geleneksel yorumu, gerekse çağdaş açılımının uluslararası insan haklarıyla uyuşmadığını ispat etme uğraşı içerisinde olmuştur. Müslümanlardan gelebilecek tepkileri aza indirme endişesinin bir sonucu olsa gerek, Mayer kitabında zaman zaman, bugün Batı'nın İslâm'dan daha modern ve ileri bir hukuk geleneğine sahip olduğunu söylemenin, İslâm hukukunun özü itibarıyla Batı'dan daha aşağı düzeyde olduğunu kabul etme anlamına gelmeyeceğini vurgulama gereği hissetmiştir. Aynı durumun insan hakları konusunda da geçerli olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre, Müslümanlar bu gerçeğin farkına varmış olmalı ki insan haklarının İslâmî versiyonunu hazırlama girişiminde bulunmuşlardır.

Mayer, insan hakları düşüncesinin gelişmemiş olması ile hukuk düşüncesinin geliştiği sosyal ve kültürel çevre arasında bağlantı kurmaktadır. Aynı bağlantıyı, Batı hukuk geleneği ile sosyal şartları arasında kurmamış olması bir eksikliktir. Mayer'in modern dönem öncesi İslâm geleneği ve bunun bir bölümünü oluşturan hukuk anlayışı ile çağdaş insan hakları anlayışını karşılaştırması onun anakronik bir yaklaşım sergilediği şüphesini akla getirmektedir. Modern dönem öncesinin bazı uygulamalarını İslâm ve Batı ekseninde birer cümle ile

¹⁷ İslâm'ın özü itibarıyla evrensel insan hakları kuramıyla örtüşmeyeceğini kabul edenlere örnek olarak bk. Donnelly, Jack, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları* (trc: Mustafa Erdoğan ve Levent Korkut) Yetkin Yayınları, Ankara 1995, s. 58-60.

karşılaştırsa da, bugünden geriye giderek ve bugünün kavramlarını kullanarak İslâm geleneğinin geçmişini yargılamanın haklılık payı oldukça düşüktür.

Çalışmasını geleneksel İslâmî yorumların bugünkü uluslararası insan hakları normlarıyla uyuşmadığı tezi etrafında şekillendiren Mayer, bu yargının bir bütün olarak geleneği kapsamadığını da ifade etmektedir. O, bu gelenek içerisinde, insan haklarının inşasında kullanılabilecek felsefî kavramların, hümanist değerlerin ve ahlaki ilkelerin var olduğunu ifade etmektedir. Mayer'e göre, sözünü ettiği bu değerleri savunan Mutezili ve Hâricî anlayışın susturulması bu ilkelerin İslâm dünyasında benimsenmediğinin delilidir. Ancak bu sonuca ulaşmasında hangi argümanlara dayandığı noktası yeterince açık değildir. Mayer, bu tip genellemeleri sıkça yapmaktadır. Örneğin, İslâm hukukçularının akla önem vermedikleri, akla güvenmedikleri, vahyin belirlemelerinin dışına çıkmadıkları gibi tamamen soyut iddiaları İslâmî gelenekte insan haklarının olmadığına temel argüman olarak kullanmasına ve bunu genellemesine rağmen, bu sonuca hangi geleneksel bilgidен ulaştığını gösteren işaretlere yer vermemektedir.

Dolayısıyla Mayer, görüşlerini kanıtlamak için, konuya ilişkin İslâm geleneği içerisindeki tartışmaların gerekçelerini ve sonuçlarını ortaya koymak yerine, “İslâm geleneğinde rasyonalist ve hümanist düşünce geliştirilmemiştir” iddiasını ortaya atıp kanıt olarak da “vahyin önceliği/üstünlüğü” ve “akla önem verilmemesi” gibi yüzeysel ifadeleri kullanmış olması, görüşlerinin güvenilirliğini olumsuz yönde etkilemektedir. Shamsheer Ali'nin, Mayer'in kitabının İslâm ve insan haklarının hukuki yönünü araştıran bir çalışma olmaktan çok, konunun siyasi, sosyolojik ve ekonomik yönünü araştıran bir çalışma” olduğunu söyleyerek, herkesçe kabul edilen yöntem ve yaklaşımları kullanmaması ve kendi deneyimini bırakıp bilgi ve olgunluğunun sınırlı olduğu diğer alanlara kaymış olmasının Mayer için bir dezavantaj olduğunu,¹⁸ belirtmesi Mayer'in metodolojisini ve iddialarının bilimsel değerini özetler durumdadır.

Mayer'in Kitapları

Mayer, (Ed.), *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East*, New York 1985, State University of New York Press.

Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder (üç baskı) 1991, 1995, 1999, Westview Press.

Makaleleri

“Becoming Modern in Bayt al-Shabab”, *The Middle East Journal*, XXIX, 1975.

“A Survey of Islamifying Trends in Libyan Law since 1969”, *Society for Libyan Studies Annual Report*, VII, 1975-1976.

¹⁸ Shamsheer Ali, s. 229, 300.

“Stratification, Authority and Justice in the Law of the Islamic Middle East: A Bibliographical Essay”, *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, IV/2, 1977.

“Developments in the Law of Marriage and Divorce in Libya since the 1969 Revolution”, *Journal of African Law*, XXII/1, 1978.

“Stratification, Authority and Justice in the Law of the Islamic Middle East: A Bibliographical Essay”, *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, V/1, 1978.

“The Regulation of Interest Charges and Risk Contracts: Some Problems of Recent Libyan Legislation”, *International and Comparative Law Quarterly*, XXVIII, 1979.

“Le Droit Musulman en Libye a l'age du Libre Vert”, *Maghreb Machrek*, XIX, 1981.

“Economics and the Koran”, *Wharton Magazine*, VI/2, 1982.

“Islamic Criminal-Justice”, *The American Journal of Comparative Law*, XXXII/1, 1984.

“Islamic Banking and Credit Policies in the Sadat Era: The Social Origins of Islamic Banking in Egypt”, *Arab Law Quarterly*, I/1, 1985.

“Law and Religion in the Countries of the Muslim Middle East”, *The American Journal of Comparative Law*, XXXV, 1987.

“Law and Religion in the Muslim Middle East”, *The American Journal of Comparative Law*, XXXV/1, 1987.

“Islam and the State”, *Cardozo Law Review*, XII, 1991.

“Islam Inside and Out”, *The Journal of Interdisciplinary History*, XXII, 1991.

“Moroccans--Citizens or Subjects?”, *New York University Journal of International Law and Politics*, XXVI, 1993.

“Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?”, *Michigan Journal of International Law*, XV, 1994.

“Reform of Personal Status Laws in North Africa: A Problem of Islamic or Mediterranean Laws?”, *The Middle East Journal*, XLIX/3, 1995.

“Reflections on the Proposed United States Reservations to CEDAW: Should the Constitution be an Obstacle to Human Rights?”, *Hastings Constitutional Law Quarterly*, XXIII, (Spring) 1996.

“Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma”, *Iranian Studies*, XXIX/1-2, 1996-1997.

“Islam and Human Rights Policy”, *International Review of Comparative Public Policy*, IX, 1997.

“Symposium - Law and Ethics in Emerging Markets – Introduction”, *University of Pennsylvania Journal of International Economic Law*, XVIII/4, 1997.

“Women's Human Rights and the Islamic Tradition”, *Annual of the Society of Christian Ethics*, XVII, 1997.

“A rebuttal”, *Arab Studies Quarterly*, XX/1, 1998.

“Comments on Majid's “The Politics of Feminism in Islam”, *Journal of Women in Culture and Society*, XXIII/2, 1998.

“Libyan Legislation in Defense of Arabo-Islamic Sexual Mores”, *American Journal of Comparative Law*, XXVIII, 1998.

“Philosophy and Religion--Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World” *The Middle East Journal*, LII/1, 1998.

“The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf”, *The Middle East Journal*, LIII/2, 1999.

“Misguided Interpretation”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, XX/1, 2000.

“The Universality of Human Rights: Lessons from the Islamic Republic”, *Social Research*, LXVII/2, 2000.

“A Benign Apartheid: How Gender Apartheid Has Been Rationalized”, *Journal of International Law and Foreign Affairs*, V/2, 2000-2001.

“Conundrums in Constitutionalism: Islamic Monarchies in an Era of Transition”, *Journal of Islamic and Near Eastern Law*, I/1, 2002.

“Islamic Law as a Cure for Political Law: The Withering of an Islamist Illusion”, *Mediterranean Politics*, VII/3, 2002.

Kitap Bölümleri

Mayer, “Islamization and Taxation in Pakistan”, *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State*, ed.: A. Weiss, Syracuse NY 1986, Syracuse University Press.

“The Shari’ah (Islamic law)”, *Encyclopedia of Religion*, ed.: Mircea Eliade, New York NY 1987, Macmillan.

“The Dilemmas of Islamic Identity”, *Human Rights and the World’s Religions*, ed.: L. S. Rouner, Notre Dame 1988, University of Notre Dame Press.

“Current Muslim Thinking on Human Rights”, *Human Rights in Africa; Cross-Cultural Perspectives*, ed.: A. A. An-Na’im ve F. M. Deng, Washington D.C. 1990, The Brookings Institution.

“Reinstating Islamic Criminal Law in Libya”, *Law and Islam in the Middle East*, ed.: D. H. Dwyer, New York 1990, Bergin and Garvey Publishers.

“The Shari’a: A Methodology or a Body of Substantive Rules?” *Islamic Law and Jurisprudence*, ed.: N. Heer ve F.J. Ziadeh, Seattle 1990, University of Washington Press.

“War and Peace in the Islamic Tradition and in International Law”, *Just War and Jihad*, ed.: J. Johnson ve J. Kelsay, New York 1991, Greenwood Press.

“A Critique of an-Na`im's Assessment of Islamic Criminal Justice”, *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*, ed.: T. Lindholm ve K. Vogt, Copenhagen 1993, Nordic Human Rights Publications.

“Islam and Human Rights: Different Issues, Different Contexts, Lessons from Comparisons”, *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*, ed.: T. Lindholm ve K. Vogt, Copenhagen 1993, Nordic Human Rights Publications.

“The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan”, *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, ed.: R. S. Appleby ve M. E. Marty, Chicago 1993, University of Chicago Press.

“Cultural Particularism as a Bar to Women’s Rights. Reflections on the Middle Eastern Experience”, *Women’s Rights, Human Rights; International Feminist Perspectives*, ed.: J. S. Peters ve A. Wolper, Routledge 1995.

“In Search of Sacred Law: the Meandering Course of Qadhafi's Legal Policy”, *Qadhafi's Libya 1969-1994*, ed.: D. J. Vandewalle, New York 1995, St. Martin’s Press.

“Legal Reform in the Modern Period, Human Rights, and Inheritance”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed.: J. L. Esposito, New York 1995, Oxford University Press.

(Norman Calder, Farhat J. Ziadeh ve Abdulaziz Sachedina ile birlikte), “Law” *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York 1995, Oxford University Press.

“Rhetorical Strategies and Official Policies on Women’s Rights”, *Faith and Freedom: Women’s Human Rights in the Islamic World*, ed.: M. Akfhami, Syracuse NT 1995, Syracuse University Press.

“Modern Law”, *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York 1996, Macmillan Reference.

“Aberrant Islams and Errant Daughters: The Turbulent Legacy of Beijing in Muslim Societies”, *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*, ed.: M. Afkhami ve E. Friedl, Syracuse NY 1997, Syracuse University Press.

“Citizenship and Human Rights in Some Muslim States”, *Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium*, ed.: G. M. Muñoz, London 1999, I. B. Tauris.

“Islamic Law and Human Rights: Equivocations and Conundrums”, *Religion and Human Rights: Competing Claims?*, ed.: C. Gustafson ve P. Juviler, Armark NY 1999, M. E. Sharpe.

“Protection for Religious Freedom: The Grim Legacy of Zaheeruddin v. State” *Democracy, the Rule of Law, and Islam*, ed.: A. O. Sharif ve E. Cotran, The Hague 1999, Kluwer Law International.

“Religious Legitimacy and Constitutionalism: The 1992 Saudi Basic Law and the 1992 Moroccan Constitution Compared”, *Religion and Law in the Global Village*, ed.: D. Quinn, C. Barrigar ve K. Young, McGill Series of Religion, Québec 1999, Scholars Press.

“Religious Reservations to CEDAW: What Do They Really Mean?”, *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, ed.: C. Howland, New York 1999, St. Martin’s Press.

“Issues Affecting the Human Rights of Muslim Women”, *Women and International Human Rights Law*, ed.: K. D. Aksin ve D. M. Koenig, Ardsley New York 1999, Transnational Publishers.