

**ÖZGÜRLÜK TANIMLARI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
ÖZGÜRLÜĞÜN NASILLIĞI**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisan Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Türk – İslam Düşünce Tarihi Bilim Dalı**

Fatma Ruveyda ÖZDEMİR

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ferhat AĞIRMAN

**Haziran 2012
DENİZLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Anabilim Dalı, Türk İslam Düşünce Tarihi Bilim Dalı öğrencisi Fatma Ruveyda ÖZDEMİR tarafından Yrd. Doç. Dr. Ferhat AĞIRMAN yönetiminde hazırlanan “**Özgürlük Tanımları ve İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Nasıllığı**” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 08.06.2012 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.




Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

Jüri Başkanı



Prof. Dr. Mehmet AKGÜN

Jüri Üyesi



Yrd. Doç. Dr. Ferhat Ağırman

Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 29/08/2012 tarih ve 15/11 sayılı kararıyla onaylanmıştır.



Prof. Dr. Turhan KAÇAR
Müdür

TEŐEKKÜR

Bu çalıőmam sırasında benden desteklerini esirgemeyen değerli hocam Yrd. Doç Dr. Ferhat Ağırman'a ve aileme çok teőekkür ederim.

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırılmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atfedildiğini beyan ederim.

İmza : 
Öğrenci Adı Soyadı : Fatma Ruveyda ÖZDEMİR

ÖZET

ÖZGÜRLÜK KAVRAMI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN NASILLIĞI

Özdemir, Fatma Ruveyda
Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ABD
Tez Yöneticisi: Yrd. Doç. Dr. Ferhat AĞIRMAN

Mayıs 2012, 61 Sayfa

Özgürlük sorunu felsefe tarihinin önemli sorunlarından birisidir ve üzerinde yürütülen pek çok tartışmaya rağmen can alıcı bir sorun olmaya devam etmektedir. Günümüzde de netlik kazanmayan bir sorun olması, özellikle din felsefesinde özgürlüğün tartışılan bir konu olması özgürlük kavramı üzerine bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Felsefi tartışmada, özgürlük sorunu daha çok ahlak felsefesinin bir konusu olarak görünse de gerçekte özne-eylem ilişkisi problemi temelinde incelenmesi gereken bir konudur. Bu yüzden çalışmamız, İslam düşüncesinde birey ve eylemlerinde özgürlüğü üzerinde gerçekleştirilmiştir. Birinci bölümde ontolojik delillerle Tanrı ve insanın varlığının kanıtlanması incelenmiştir. Bunun yanında insanın iradeli ve akıllı bir varlık olarak yaratılması üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise filozofların özgürlük kavramları incelenmiş ve Doğu – İslam düşüncesindeki özgürlüğe bakışlar incelenmiştir. Üçüncü bölümde İslam düşüncesinde ilahi metinlere dayalı olarak özgürlüğün nasıllığı incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise özgürlük idesinin İslam düşüncesine göre birey üzerindeki etkisi üzerinde çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Özgürlük, İrade, Akıl, İslam felsefesi.

ABSTRACT

DESCRIPTIONS OF LIBERTY AND HOW TO OF LIBERTY IN THOUGHT OF ISLAM

Özdemir, Fatma Ruveyda
M. Sc. Thesis in Philosophy
Supervisor: Assist.. Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN

May 2012, 61 Pages

Freedom issue is one of the most important problems of philosophy history and despite several discussions done about it, it keeps being a vital problem. Today, still be a problem cannot be clarified, especially in religion philosophy freedom is a controversial issue and a study on freedom concept is necessitated. Although it is moreso seen as a topic of philosophy of ethics in philosophic discussion, actually freedom issue is a matter that needed to be examined in subject-object relation problem base. Therefore our study was carried out on person and its freedom on its acts in Islam thought. In the first section, to be proved of the existance of the God and person was examined. Besides to be created as free-willed and clever human, was elaborated. As to second section freedom concept of philosophers was examined and the views to freedom in East - Islam thought were examined. In the third section according to divine texts , how to of liberty on thought of Islam was examined. As to conclusion section according to Islam thought, the effect of freedom idea on person was examined.

Key Words: Freedom, Free-will, Mind, Islam philosophy.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK DELİLLERLE TANRI VE İNSAN

1.1. Tanrının Varlığı	5
1.2. İnsanın Varlığı (Yaratılışı).....	13
1.3 Akıl ve İrade Sahibi Olarak İnsan.....	20

İKİNCİ BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK

2.1. Filozoflara Göre Özgürlük Tanımları	28
2.1.1. Batı Düşüncesinde Özgürlük Tanımları	29
2.1.2 Doğu – İslam Düşüncesinde Özgürlük Tanımları.....	36
2.1.2.1 Cebriye.....	41
2.1.2.2 Kaderiyye – Mu'tezile.....	42
2.1.2.3 Eşari - Maturidi.....	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜRLÜK

3.1. İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Nasıllığı	47
SONUÇ.....	57
KAYNAKLAR	59
ÖZGEÇMİŞ.....	61

GİRİŞ

İnsanlık, kendi kendini konu edinmeye başladığından beri varlık aleminde onu belirleyen en temel özellik olarak, kısaca bizim özgürlük kavramlarıyla ifade edebileceğimiz yönünü görmüş ve bu kavramın insan üzerindeki etkisi her zaman merak edilegelmiştir. Zaman zaman insanın yaratılışından gelen bir özellik olduğu, bazen de felsefi yönleriyle araştırılmaya ihtiyaç duyulan bir konu olduğu fikriyle bir çok tartışma ve araştırmaya konu olmuştur. Özellikle felsefenin başlangıcından beri sistem sahibi filozofların felsefelerinde önemli yer tutmuştur.

Özgürlük bir bütün olarak ele alındığında oldukça geniş kapsamlı bir kavramdır. Bu sebeple biz özgürlüğü üç ana başlık altında özetleyeceğiz; bunlar antropolojik özgürlük, etik özgürlük ve toplumsal özgürlük. Antropolojik özgürlük, tür olarak insanın özgürlüğünü konu alır. Kozmolojik ve ontolojik olarak insanın istemesi ve istediğinin olması anlamında özgürlüğün olup olmadığının araştırılmasından sonra etik ve toplumsal özgürlükten söz edilebilir. Antropolojik özgürlük insanın yapısında özgürlüğün olup olmadığı, varsa bunun ölçüsünün ne olduğu gibi sorular sorar. Bu da bize din konusundaki özgürlüklerin, irade, isteme özgürlüklerinin incelenmesinin kapısını açar. Etik ve toplumsal özgürlükleri incelemek için antropolojik özgürlüğü araştırıp bununla ilgili veriler topladıktan sonra özgürlükle ilgili felsefi tartışmalara sağlam bir zemin oluşturmak için çalışmamızı bu noktadan başlattık.

Bununla ilgili olarak Platon'un herkesin kendi yaşam tarzını seçmedeki özgürlüğünden bahsetmesi antropolojik özgürlüğe girer. Ona göre kendi yaşam tarzını kendi seçen insan daha sonra o yaşam tarzının getirdiği sorumluluklara katlanmak durumundadır zira bu durumu kendisi için seçen yine kendisidir. Aristoteles de tercihin isteyerek yapıldığını ileri sürer. Aristo'ya göre iyi yada kötü olmak insanın elindedir ve insan yaptıklarından sorumludur. Aristo'nun felsefesinde dikkat çeken nokta, başka bir insana tâbi olanın özgürleşemeyeceği, köle olacağı fikridir. Descartes'in özgürlük anlayışında istememiz sınırsızdır ve istemeyi anlamayla birleştirecek hatalarımızı

ortadan kaldırabiliriz. Dolayısıyla hata yapıp yapmamakta özgürüz. Augustinus'un özgürlük anlayışında da soydan gelen ilk günah kabul edilmekle birlikte eğer insanın kendi içine dönerse ilk gūnahtan kurtulacağı gibi insanın dışa dönmesi ile yani ruhun bedenine arzularına uymasıyla yaşama olanağının da elinde bulundurmasına dair inancı seçme özgürlüğünü vurgulamaktadır.

Özgürlük fikrini savunanların yanında özgürlüğün olmadığı fikrini öne sürenler de olmuştur. Örneğin Spinoza bunlardan biridir. Ona göre Tanrı özgürdür fakat yarattıklarının özgür iradesi yoktur. Tüm insanlar aslında bir zorunluluk içindedir fakat bunun farkında değildirler. Bunun farkına varan insan bilge insandır. Hume ise özgürlük sorununa farklı bir açıdan bakar. Ona göre özgürlük sorunu yoktur, sorun sadece dilseldir. Rousseau'da özgürlük anlayışı insan-toplum-devlet arasındaki uzlaşmadan bahsederken yasa koyucu olarak toplumun toplum içinde nasıl özgür olabileceğini anlamaya olanak tanır. Kant özgürlüğün var olup olmadığından ziyade, ne olduğuyla ilgilenir. Özgürlükle ahlak yasasını iç içe alan Kant'a göre özgürlük pratik akılla ilgili bir konudur. İnsanın özgür olmasını ise öznel ilkelerinin ahlak yasasına uygun olup olmamasıyla belirlenebileceğini söyler. Hegel ise insanın aklının aracılığı ile özgürleşeceğini söyler. Hegel'e göre her şey işlerliğini zorunlulukla yapmaktadır. Önemli olan bu zorunluluğun bilincine varmaktır. İnsanı özgür kılan bu bilinçtir. Schopenhauer insanın acı veren bütün istek ve tutkuların ötesine geçebildiği zaman özgür olmayı başardığını söyler. Nietzsche'ye göre özgürlük; tek tek kişilerde ortaya çıkan bir ara dönemdir. Özgürlük; değerlere hayır diyebilme durumudur. Camus'daki absürd bilinci insana sınırsız bir eylemde bulunma özgürlüğü tanır. Fakat burada dikkat çeken nokta insanın her şeyi saçma görmesi ve insan türünün tehlikeye girmesidir. Bunun önüne geçmek için ise insanın eylemlerine sınır çizerek eylemde bulunması gerekir. St. Mill ise insan varlığının en güçlü ihtiyacının karnının doymasından sonra özgür olma isteğine işaret ederek özgürlük konusuna dikkatleri çekmektedir.

Birçok filozofun özgürlük konusundaki fikirleri felsefi akımları etkilemiştir hatta yeni felsefi akımlara ana fikir oluşturmuştur. Örneğin Adam Smith, J. Locke ve St. Mill tarafından savunulan liberalizm bunlardan biridir. Bu yaklaşıma göre ideal bir düzen mutlak anlamda birey özgürlüğünü sağlayabilen düzendir. Bir düzenin ideal sayılabilmesi için özgürlükçü olması gerekmektedir. Diğer taraftan bu yaklaşımlara karşıt görüşler de ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri olan sosyalist düzende ideal düzeni

belirleyen ölçüt eşitlik ilkesidir. Sofistlerin insanın özgür olup olmamasını belirleyen ilkenin kendi istek ve arzuları olduğunu söylemeleri özgürlük konusunun birçok alanda tartışılıp incelendiğini göstermektedir.

Batı felsefesinde tartışılan özgürlük konusunda İslam felsefesinin de söyleyecek sözü olması İslam düşüncesindeki özgürlük ve irade sorununa cevap bulmayı hedeflemiştir. Fahreddin Razi özgürlüğün tanımını yaparken nefis özgürlüğünü kastetmiş, nefsi arzular duymayan insanı özgür insan olarak addetmiştir. İbn Miskeveyh özgür insanı güçlü hayvanî tutkularından arınan kişi olarak tanımlamıştır. Gazali, özgürlüğü tutkuların esaretinden kurtulmak olarak görür ve İslam filozoflarının genel olarak nefis ve bedenî arzularından uzaklaşmayı özgürlük olarak tanımladıkları söylenebilir. Zira İslam düşüncesinde tutkulara yada herhangi bir bedeni isteğe bağlanmak insanı özgürlükten yoksun bırakmaktadır, asıl özgürlük bedenî, dünyevî isteklerin kölesi olmayıp yalnızca Allah'a kul olmaktır. İslam düşünce tarihinde özgürlükle ilgili en dikkat çekici noktayı ise tasavvuf düşüncesi oluşturur. İslam düşüncesindeki tasavvuf düşüncesi özgürlüğün doruk noktalarını oluşturur. Bu felsefeye göre özgürlük, zihnin Allah dışındaki her şeyden kopması, arınmasıdır. Tanınmış Sufilerden biri olan Tehanevi özgürlüğün kulluğun doruk noktası olduğunu söyler.

İslam'da insanın özgürlüğü sorunu, irade ve nefisle ilgili tutumlar bizi bütün bir İslam kelamını incelemeye yöneltir. Ancak bu çalışma genel olarak İslam düşüncesindeki özgürlük kavramının ne ifade ettiği ve ana ekollerin düşüncelerini yansıtmaktadır. İslam düşüncesindeki bu ana ekoller özgürlük konusunun 'kader' ile ilgili kısmında ayrılık göstermiştir. Cebriyye ve görüşleri Mutezile tarafından benimsenen Kaderiye gibi farklı görüşler ortaya çıkmış, Maturidi ve Eşari'nin ifrat ve tefride sapmayan yaklaşımları da kabul görmüştür.

Kelam ilminin yanında özgürlük konusunun tartışıldığı başka bir alan ise siyaset felsefesi olmuştur. İslam tarihinin farklı dönemlerinde, özellikle Hz. Muhammed devrinden sonra İslam dünyasında iç karışıklıklar olmuş, peygamberin eşi Hz. Ayşe ve damadı Hz. Ali dahil bu siyasi çalkantıların içinde yer almışlardır. Halife Osman'ın şehit edilmesi ile başlayıp Muaviye'nin İslam devletinin başına geçmesi ile son bulan iç karışıklık döneminde Müslümanlar fikir ayrılıkları sebebiyle parçalanmışlardır. Bu nokta İslam düşüncesindeki ifade özgürlüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Dinde özgürlüğün olduğu ve zorlamanın olmadığını ilahi metinlerle delillendiren İslam

filozofları özgürlüğün sadece dinde değil, birçok alanda da var olduğunu iddia ederler. Zira İslam düşüncesine göre Allah insanları din konusunda bile özgür bıraktı ise düşünce, ifade ve eylem konusunda da özgür bırakmıştır.

Özgürlükle ilgili kaydedilmiş görüşler farklı eserlerden derlenmiştir. İslam tarihinin geniş literatürü göz önüne alındığında özgürlük fikirlerinin çalışmamızla ilgili kısımlarını ele aldığımızı söyleyebiliriz. Burada ele alınan görüşlerin seçiminde konunun ana fikrini vermesi hedeflenmiştir.

Bu çalışmanın amacı İslam felsefesindeki özgürlük konusuyla ilgili tartışmalara bir ön fikir oluşturmaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM ONTOLOJİK DELİLLERLE TANRI VE İNSAN

1.1. Tanrı'nın Varlığı

İlk çağ felsefesinden başlamak üzere filozofların ilk sordukları sorular; var mıdır? Nedir? Öz nedir? gibi varlıkla ilgili sorular olmuştur. Filozoflar felsefi araştırmayı mümkün kılan temel soruları belirlerken kaçınılmaz bir biçimde ontolojik bir perspektiften hareket etmek zorunda olduklarının farkındaydılar. Konuya bu noktadan giriş yapmak çalışmamıza netlik kazandıracaktır.

Ontoloji; var olanın varlığı, varlığın varlık olarak incelenmesi yada genel olarak varlık bilimi olarak tanımlayabileceğimiz, temel sorunu varlık olan felsefi disiplindir. Ontoloji, görünen dünyayı, maddeyi olduğu kadar ardındaki gerçekliği, varlığın doğasını da inceler. Ontolojinin diğer bilimlerden farklılığı; diğer bilim dallarının var olanı çeşitli alanlara bölerek sadece o belli alanlarda araştırma yapmalarına karşın, ontolojinin var olanı bütünlüğü içinde ele almasıdır. Örneğin jeoloji madensel varlıkları, botanik bitkisel varlıkları, astronomi gök varlıklarını inceleme konusu yaparken, ontoloji bütünüyle varlığın varoluş ilkelerini inceler.

Bunun yanında ontoloji; varlığı varlık olarak, bize görüldüğü gibi değil, hakikatte olduğu gibi ele alır ve inceler. Böylece diyebiliriz ki; bu felsefi disiplin geçici olan şeylerle, başkasına bağlı ve şartlı olan şeylerle değil, bağımsız ve şartsız olan şeylerle ilgilenir. Bu anlamıyla varlık bilimi ya da felsefesi Parmenides'ten bu yana çeşitli filozofların meydana getirdikleri metafizik sistemlere ad olarak verilmiştir. (Dağ, 1978: 287). Parmenides Yunan filozoflarının ikinci kuşağına dahildir. Parmenides değişimin mantıksal olarak imkansız olduğunu iddia eder. Onun argümanını şu şekilde kurabiliriz.

A. Varlık olan vardır.

Varlık olmayan yoktur.

B. Varlık olan düşünülebilir.

Varlık olmayan düşünülemez. (Skirbekk Ve Gilje, 2003: 30).

Descartes'in Tanrı'nın varlığını ispatı için öne sürdüğü ontolojik delillere baktığımızda Parmenides'in "akıl sahihtir, duyular bizi aldatır" , "var olan çoğul değil tekildir ve bu gerçeklik sadece akıl aracılığı ile anlaşılabilir" (Skirbekk Ve Gilje, 2003: 31) gibi argümanlarına dayandığı da söylenebilir.

Yine ilk dönem Yunan filozoflarından Platon'un Tanrı ve evren ile ilgili söylemlerine baktığımızda onun da akla önemli bir yer verdiğini görmekteyiz. Ancak filozof aklın yanında zorunluluk sayesinde varlığa gelen şeylerden de bahsetmenin anlamlı ve gerekli olduğu düşüncesindedir. Filozof açıkça evrenin yaratılışında akıl ve zorunluluğun karma bir fonksiyon icra ettiğini ileri sürmektedir. Ancak rollerin bu bileşiminde akıl yönetici ilke olarak zorunluluğa galebe çalmış, zorunluluğu kendi bilgeliğine boyun eğdirmiştir. İşte bu, evrenin sadece zorunluluğun hiçbir şekilde başaramayacağı ölçüde mükemmel kılan aklın yaratılıştaki üstün ve belirleyici rolüdür. (İbn Sina, 2002: 27). Filozof bu söylemleriyle aklın üstün vasıflarına değinerek evrendeki zorunluluk çarkını aklın kırabileceğini söyleyerek akla, dolayısıyla insanın özgürlüğüne de kapı aralamaktadır.

Zorunluluk kavramı Yunan felsefesinde çeşitli dönem ve ekollerde farklı anlamlar kazanmıştır. Kavram bazı felsefelerde teolojik bir anlam kazanmış, bazılarında da materyalist bir içeriğe sahip olmuştur. Teolojik bakış açısının egemen olduğu görüşler, zorunluluğu daima gaye ve hatta kader fikriyle birlikte düşünürken, bunun zıttı olan fikri eğilimler zorunluluğa gaye kavramını dışlayan bir anlam yüklemişlerdir. Sokrates öncesi felsefede zorunluluk kavramının kullanımı tek biçimde değildi. Bazı kullanımlarda zorunluluk her şeyi bir ilahi inayet ve takdir çerçevesinde yönetmekten ibaret bir ilkedir. Stoa gibi bazı ekoller zorunluluk kavramını kader, akıl ve gaye kavramıyla özdeşleştirmişlerdir. Buna göre de varlıkta içkin olan akıl ve inayet her şeyi yöneten bir ilkeydi. Bu fikri yöneliş daha sonraları Yunan felsefesinde Tanrı fikrinin aşkınlaşması sonucu Tanrı ile kader kavramlarının yeniden ayrıştırılmasıyla sonuçlanacaktır. (Kutluer, 2002: 21).

Aristoteles'in felsefesinde zorunlu şeylerin bir kısmı zorunluluğunu kendisinden başka şeylere borçludur. Onun felsefesinin Tanrı söylemi, zorunluluk kavramının gündelik anlamlarından sıyrılıp yüksek metafizik anlamında ulaştığı fikri düzeyi temsil eder. Aristo'ya göre her şeyden önce ezeli-ebedi bir ilk hareket ettiricinin varlığı

zorunludur. Buna dayanarak, hareket varsa hareket ettirici de vardır. Bu da bizi ilk hareket ettiricinin varlığını zorunlu olarak kabul etmeye götürür. Bunun yanında bu varlık kendinde kuvve hali barındırmayan bilfiil varlık olmalıdır. Eğer kendinde kuvve hali barındırır var olmaması da mümkün olacaktır ki onun var olmaması gibi bir ihtimal söz konusu değildir. Kuvve halinde bağımsız olduğuna göre ilk hareket ettiricinin maddeden de bağımsız olması gerekir. Ayrıca ortada süreklilik arz eden devrî hareketler bulunduğu göre (evren – tabiat – doğa olayları gibi) bunlara ilk hareketini verenin de ezeli – ebedi olması zorunludur. O, evrene ilk hareketi verir ancak onun hareketli olmaması gerekir çünkü kendisi hareket etmeksizin hareket ettiren, hareketin ilkesi olan bir varlığın, olduğundan başka bir şey olması mümkün değildir. İşte bu noktada zorunluluğun tanımıyla karşılaşırız. Filozofa göre ilk dairevi hareketi meydana getiren ve kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici olarak Tanrı zorunlu bir varlıktır. (Kutluer, 2002: 31).

Ontolojik delili Tanrı'nın varlığını ispat için değerlendirmeye geçmeden önce 'ontolojizm' olarak adlandırılan teolojik felsefi öğretiyi de açıklayarak konuya netlik kazandırabiliriz. Antonio Rosmini Serbati tarafından ortaya atılan 'ontolojizm' genel olarak Tanrı bilgisinin insan için doğal olduğunu ileri sürer. Bu öğreti Platon, Kant ve Hegel'in temel görüşlerini uzlaştırıp şunu söyler: "İlk ontolojik şey aynı zamanda ilk mantıkî şeydir." Buna göre her türlü sonlu şeyin bilgisi sonsuz olanın doğrudan sezgisinden çıkmak zorundadır.

Tekrar Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasında kullanılan ontolojik delillere döndüğümüzde, bu anlamda düşünce tarihinde ontolojik delilin izlerine Farabi ve İbn Sina'da rastlamaktayız, daha sonra da Batı dünyasında St. Anselm'de (Aziz Anselm) rastlanır. St. Anselm bunu bir delil formu içinde dile getirdikten sonra felsefeye mâletmiştir. Fakat bu delili felsefi bir formda ortaya koyan ve yaygınlaştıran Descartes'tır.

St. Anselm Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak bazı deliller öne sürmektedir. Bu delillerden önce St. Anselm'in delilleri nasıl meydana getirdiğine bakacak olursak; onun sadece Tanrı'nın varlığını ispat etmekle kalmayıp, onun sıfatlarını da açıklığa kavuşturacak tek bir delil aradığını açıklamalarından anlıyoruz. Ontolojik delilin esası olan 'yetkinlik (kemâl) varlığı gerektirir' fikri onu sürekli olarak uğraştırmış, önce bu

hususunu herhangi bir delil için hayali olarak reddetmiş fakat onu reddetmek için hiçbir akli neden bulamayınca aradığı delilin bu noktadan hareketle elde edileceği sonucuna varmıştır. (Dağ, 1978: 288).

St. Anselm ilk delilini bir dua olarak ortaya koymaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki; o Tanrıya içten inanmış bir kişidir, amacı Tanrı'nın var olup var olmadığını araştırmaktan ziyade, Tanrı'nın varlığını akıl aracılığı ile anlamaya çalışmaktır.

St. Anselm Tanrı'nın varlığı için şöyle demektedir: “Efendimiz, biz senin kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey olduğuna inanıyoruz. O halde akılsız kimse, kalbinde Tanrı yoktur dedi, böyle olan herhangi bir varlık var mıdır? Ama kuşkusuz bu aynı akılsız kişi, benim söylediğim şeyi duyduğu zaman en azından işittiği şeyi anlıyor. Anladığı şey bunun var olduğunu anlamasa bile onun zihninde bulunur. O halde akılsız kimse bile kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şeyin en azından zihninde bulunduğu emindir; çünkü onu işittiği zaman anlıyor ve her neyi anlarsa o şey onun zihnindedir... Ve bu sensin efendimiz, Tanrımız; o halde o kadar gerçekten varsın ki var olmadığını şeklinde düşünülemezsin.” (Yaran, 1997: 53).

Görüldüğü gibi St. Anselm'in argümanları sade anlatımlı bir özellik taşımaktadır ve temel olarak Permanides'in “Akıl sahihtir.” ve Descartes'in “Düşünüyorum o halde varım.” ilkeleriyle benzerlik göstermektedir.

Farabi'nin sistemine ontolojik açıdan bakıldığında karşımıza ilk olarak varlık modaliteleri meselesi çıkar. Filozof, varlıkların ‘zati düşünüldüğünde varlığı zorunlu olarak gerekmeyen’ ve ‘zati düşünüldüğünde varlığı zorunlu olarak gereken’ olarak ikiye ayırır. Eğer bir şeyin tasavvurdaki varlığı ontolojik realite olarak var olmasını zorunlu olarak gerektirmiyorsa, onun var olabileceğini imkan dahilinde görmekle birlikte, sırf varlığı düşünülebildiği için var olması da gerekmiyorsa o varlığa filozof ‘ mümkün varlık’ (mümkün-ül vücûd) demektedir. Ters olarak, varlığının düşünülmesi ile ontolojik realitede var olması zorunlu olarak gereken, sadece tasavvurda kalabilmesi mümkün olmayıp, mutlaka ontolojik realite planında var olması kaçınılmaz olan, var olmama imkan ve ihtimalinin söz konusu bile olmadığı varlığa ise ‘zorunlu varlık’ (vacib-ül vücûd) demektedir. (Kutluer, 2002: 47 - 48).

Mümkün varlık, var olmaması da mümkün olan varlıktır. Onun varlığını imkan alanına sokan bir sebep vardır. Eğer o sebep olmasaydı o varlık da olmayacaktı. Zorunlu varlık ise var olmaması mümkün olmayan varlıktır. Onun var olmadığını düşünmek zihni bir imkansızlık fikrine yol açar. Zorunlu varlığın düşünülmesi yani zihinde bile var olması onun ontolojik olarak var olmamasının düşünülmemesiyle aynı şeydir. Zihnimizin ‘o’ diye atıfta bulunduğu şey, zorunlu varlık için sadece bir kavram değil, aynı zamanda ontolojik bir realitedir. (Kutluer, 2002: 48). Zorunlu varlık bir sebebe bağlı değildir, varlığını herhangi bir sebebe borçlu değildir, öyleyse diyebiliriz ki O kendisiyle zorunludur ve başkasıyla zorunlu varlıkların da ilk sebebidir çünkü aklımız bize bir sebeple meydana gelen mümkün varlıklar zincirinin sonsuza dek gidemeyeceğini, mutlaka sebebi olmayan bir ‘ilk sebep’ sonucuna götürür. Mümkün varlıkların anlamlı bir açıklamasının yapılabilmesi için mümkün varlıkların nihai bir noktada, zorunluluğu başkasından olmayan bir ‘kendisiyle zorunlu’ varlıkta durmak zorundadırlar.

Farabi’de olduğu gibi onun halefi olan İbn Sina’nın da ontolojisinde zorunluluk kavramı merkezi bir öneme sahiptir çünkü onların felsefesinde ontolojik zorunluluk kavramına bakınca varlık, zorunluluk ve sebep kavramları birbirinden ayrı düşünülemez. Buna göre bir şey ontolojik realite olarak varsa zorunludur. Bu anlamda var olmak ve zorunluluk aynı anlamlara gelmektedir. (Kutluer, 2002: 50). Bu noktada İbn Sina, Descartes’in düşünceden varlığa giden tespitinin tersine, varlıktan düşünceye gitmektedir.

Felsefeyi metafizik – fizik – mantık olarak üç farklı alana ayıran İbn Sina konusunu sadece mutlak varlığın teşkil ettiği bir metafizik tanımı yaparak hem metafiziğin alanını daraltır hem de onun teoloji yani Tanrı bilim olduğunu ileri sürer. Ona göre fizik, maddi varlıkları, mantık, zihinsel farklılıkları konu edinirken metafizik mutlak varlığı konu edinerek sınırlı bir ilim olarak kalır. (Bolay, 1988: 44 – 45). Ayrıca ‘özgürlük’ konusunda değineceğimiz akıl ve nefis de İbn Sina’ya göre fiziki alemin ötesinde olduklarından tanım gereği metafiziğin araştırma alanına girerler. (Kutluer, 2002: 61).

Varlık, İbn Sina’da Vacib-ül Vücûd ve Mümkûn-il Vücûd olmak üzere iki kesin kategoriye ayrılmaktadır. İbn Sina’ya göre Vacib-ül Vücûd bizâtihi hakttır. Yani ‘kendiliğinden doğru’dur. Doğruluk zihinde, zihnin ürettiği bir şeyle, bir önermeyle

ilgili anlamdır. O halde Tanrı'nın varlığı doğruluk ile de onaylanabilmekte, zihinsel bir çelişkiye düşülmeden varlığı mantıksal olabilmektedir. Ve O, sonuçta zorunlu bir varlıktır. (İbn Sina, 2005: 346). İbn Sina için kendisiyle zorunlu varlığın var olduğu, zorunlu ve zorunluluğu kendisinden bir varlık olduğu hususu açıktır. İbn Sina kendisiyle zorunlu varlığı nitelerken hem olumlayıcı, hem de olumsuzlayıcı bir yaklaşımda bulunmuştur. Kendisiyle zorunlu varlık için kullandığı 'varlığının sebebi olmamak' söylemi, olumsuzlamalarına bir örnektir. Bu olumsuzlamadan şunu çıkarabiliriz ki; kendisiyle zorunlu varlığın bir sebebi olmuş olsaydı herhalde kendi dışında bir sebeple meydana gelmiş olacaktı. Buda onun zâtının kendisi dışındaki bir varlıktan bağımsız olarak düşünülemeyeceği anlamına gelecektir. Nitekim filozofa göre başkasının varlığı söz konusu olmaksızın zâtını düşündüğümüzde varlığı zorunlu, daha açıkçası bir sebeple meydana gelmemiş olmak anlamında zorunlu olmayan, kendisiyle zorunlu varlık olamaz. (Kutluer, 2002: 92 – 93).

İbn Sina zorunlu varlığın ispatını yaparken şöyle der; “Bilmelisin ki var olan her şeyin var olmasının ya bir sebebi vardır ya da yoktur. Şayet onun bir sebebi varsa biz ona mümkün varlık diyoruz. Eğer hiçbir şekilde bir sebebe dayanmıyorsa biz ona zorunlu varlık diyoruz. Bu kuralı inceleyecek olursak varlık (aleminde) sebepsiz bir varlığın bulunuşunun delili şöyle ortaya konulur: bu varlık ya mümkün ya da zorunlu olmak durumundadır, şayet zorunlu ise istediğimiz gerçekleşmiş demektir. Şayet mümkün ise mümkün olan varlık ancak varoluşunu yok oluşuna tercih edecek bir sebebin bulunmasıyla varlık kazanır. Şayet onun da sebebi mümkün varlık türündense ve mümkün varlıklar böyle bir ilişki içinde olacaklarsa, bu takdirde asla var olamazlar. Zira tasarladığımız bu varlığı, kendisinden önce sonsuz bir varlık öncelemedikçe onun varlık sahnesine çıkması imkansızdır.” (İbn Sina, 1994: 307 – 308). İbn Sina'nın söylemiyle, şu halde mümkün varlıklar bir zorunlu varlıkta son bulmak durumundadırlar.

Doğru, doğruluk, gerçek, metafiziğin en geniş anlamıyla Tanrı'nın varlığı için kullanılan kapsamlı kavramlardır. Tanrı'nın varlığını İbn Sina bu kavramlardan yola çıkarak fenomenal bir idrakin eseri olmaktan kurtarmaya gayret ederken isabetli bir tutum sergilemektedir. Ancak vacibü'l vücûd ile öteki varlıklar arasında abartılı bir ayırım yapmış, hatta Tanrı karşısında varlık konumunda bireylik statüsü verdiği insanı boşlukta bırakacak kadar ileri bir noktaya taşımıştır. Böyle olunca insanın birey olarak

Tanrı'nın varlığı karşısındaki konumunu tespit etmek oldukça güç bir hal almaktadır. (İbn Sina, 2005: 48). Eğer varlığı ve yokluğu eşitse, varlığın konumunun nasıl tespit edileceği sorusu net bir cevap kazanamamaktadır.

İbn Sina diyor ki; zorunlu varlığı ispat etmemiz için sadece varlık kavramını tahlil etmemiz yeterlidir. Buna göre biz zorunlu varlığın kendi varlığına sahip olduğunu biliyor ve onu zorunlu varlık olarak görüyoruz. Bu varlığın mahiyetini düşününce bu varlık kendi varlığını ortaya koyar. Bu bağlamda diyebiliriz ki; biz varlık fikrini duyum ve idraklerin yardımı olmadan, kendi varlığımızı bilmekle elde edebileceğimiz için zorunlu varlığın doğrudan bir sezgisine sahibiz. İbn Sina, bir bakıma Tanrı'nın varlığını hem kozmolojik delille hem de varlık deliliyle ispat edebileceğini kapalı bir şekilde de olsa ortaya koymak için Kur'an'dan şu ayeti naklediyor: "Gerçeği anlamalarına kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz." (Dağ, 1978: 291). Buradan da anlaşılıyor ki İbn Sina'da ontolojik delilin esasları bulunmaktadır. Ancak o, bu delili kendi bütünlüğü içinde ortaya koymamış, eserlerinde münferit parçalar halinde ele almıştır.

Ünlü İslam düşünürlerinden Gazali aklı, hissi ve teolojik deliller ışığında oluşturduğu Tanrı tasavvuru bağlamında, Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu, hakkında konuşulmayan bir Tanrı'nın ise olmayan bir Tanrı olacağını savunmuştur. Gazali'de varlık 'varlığı başkasına bağlı olan' ve 'varlığı başkasına bağlı olmayan' olmak üzere ikiye ayrılır. Varlığı başkasına bağlı olan varlığı 'mümkün' , varlığı başkasına bağlı olmayan varlığı da özü gereği 'zorunlu' (el-Vacibü bi-zatihi) varlık diye isimlendirir.

Gazali Tanrıyı bir isim olmaktan öte, bir tanım olarak görür. Zira ona göre bilgi ya tasdik ya da tasavvurdur. Tekil şeylerin bilgisi tasavvur, iki tekil şey arasındaki bağlantıyı oluşturan bilgi ise tasdiktir. (Bal, 2006: 7). Gazali'ye göre Allah ezeldir. Tanrı'nın ezeli olması, onun var olduğuna ve varlığından önce yokluğunun bulunmadığına işaret eder. O, varlığı kendinden olan vacib-el vücud'dur. Yani var olmak için hiçbir yönden hiçbir illete bağlı değildir. Varlığı kendinden zorunludur. (Gazali, 1981: 81).

Konumuzun temel noktalarından biri olan akıl ile Gazali'nin Tanrı anlayışındaki 'Tanrıyı bilebilir miyiz?' sorusunu sordüğümüzde şöyle bir cevapla karşılaşırız; akıllı

bir insan belirli bir şeyi öncelikle akılla tasavvur eder, sonra onu tasdik eder. (Bal, 2006: 8). Aklî inceleme ile elde ettiğimiz bilgi, duyularımızla elde ettiğimiz bilgilerden daha güvenilirdir. Çünkü aşırı uyarıcılar yaşlılık ya da duyu organlarında bir rahatsızlığın hasıl olması sebebiyle duyularımızı yanıltabilir. Bu sebeple akıl, duyulara göre daha isabetli kararlar verir. Duyular, akla hizmet etme konumundadır.

Ancak Gazali'ye göre aklın iki yönü vardır; birinci akıl doğduktan sonra deneyimle elde ettiğimiz yani yaşam içinde elde ettiğimiz bilgi ve birikim yönü, ikincisi ise doğuştan gelen, Tanrı'nın bize bahsettiği yönüdür. Gazali, yaşam içersinde elde ettiğimiz bilgi birikimi ile yani aklın yaratılmışlara dönük yüzüyle Allah'ın fiillerine bakarak, aklî çıkarımlar yaparak onun varlığı hakkında konuşabiliriz yani onun mevcudiyetinin reel anlamda perdelenmiş olması, yine onun varlığının ve bilgisinin zihnimizde olmamasını gerektirmez.

Burada Tanrı'nın bilinebilirliği sorununu, Tanrı'nın mahiyetinin bilinmesi ve Tanrı'nın bilinmesi şeklinde iki başlığa ayırmak konuya açıklık kazandırması açısından daha sağlıklı olacaktır. Gazali'ye göre, Tanrı'nın mahiyeti tam olarak bilinemez. Gazali'nin Miskat-ı Envar'da naklettiğine göre, Allah'ın mahiyetini öğrenmek isteyen firavun, dış dünyada Allah'ın varlığını göstermesini umarak Musa'ya; "alemlerin rabbi nedir?" (Altuntaş vd., 2009: 394) diye sorar. Hz. Musa ona, Allah'ın fiillerini açıklayarak cevap verir. Çünkü soruyu soran nazarında en açık olan şey fillerdir. (Gazali, 1972: 55). Hz. Musa'nın tavrından da anlaşılacağı üzere, biz O'nun varlığını birliğini bilebiliriz, fakat onun mahiyetini bilemeyiz. Çünkü O'nun eylemleri O'nun mahiyeti hakkında değil, onun varlığı hakkında bilgi verir. Alston'un örneği gibi, nasıl insanlar yüzyıllar boyunca suyun mahiyetinin H₂O olduğunu bilmeden suyun varlığından haberdar olmuşlarsa, biz de Tanrı'nın mahiyetini tam olarak bilmeden Tanrı'nın var olduğunu bilebiliriz. (Reçber, 2004: 105). Bunların yanında tecrübeye konu olmayan yani varoluşumuzla birlikte bizde hazır olan bilgilerle Tanrı'nın varlığını bilebiliriz. Mesela bir şeyin hem var hem de yok olmasının imkansız olduğunu bilmemiz gibi kimi bilgiler aklın yanında hazırdır. (Gazali, 1972: 28). Ancak bu durum yani Tanrı bilgisinin insanda doğuştan bulunuyor olması, Tanrı düşüncesinin herkeste zorunlu olarak ortaya çıkacağı ve aklî çıkarımlara gerek olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Tanrı düşüncesinin insanda doğuştan var olması, insanda belli bir çaba ve istek sonucu ortaya çıkacak bir durumdur.

Tüm bu görüşlerden hareketle diyebiliriz ki Tanrı'nın varlığı bilinmeye ve objeleşmeye muhtaç, bağımlı ve değişken bir fenomen değil, kendi başına var olarak var olan bir hakikattir. Var olan Tanrı ile obje (Tanrı anlayışı) aynı değildir. İbn Sina'nın tespiti ile 'düşünce varlıktan sonradır' yani Tanrı var olduğu için birey inanmaktadır.

Gerek İslam ve diğer inançlar dünyasında, gerekse filozoflar arasında Tanrı'nın varlığını ispat için birçok delil üretilmiş, birçok çalışma yürütülmüştür. İslam dünyasında Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili kelamî ve felsefi seviyede yürütülen tartışmalar önce Yahudi ilahiyatçılar daha sonra da Hıristiyan ilahiyatçılar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin prensi sayılan Aquino'lu Aziz Thomas'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik meşhur 'beş yol' u geniş ölçüde İslam filozoflarının etkisiyle daha anlaşılır bir ifadeye kavuşmuştur. Bununla birlikte düşünce tarihinde hudûs delili, imkan delili, teleolojik delil ve kozmolojik delil gibi pek çok delil çeşidi ile Tanrı'nın varlığı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan bilimsel keşif ve gözlemlerle evrenin ve canlılığın yapısı incelenip, bazı çevrelerce iddia edildiği gibi basit yapılar yerine çok kompleks ve içinde yaşamın oluşabilmesi için oldukça kritik düzenlemelere bağlı mükemmel bir evrende yaşadığımız anlaşılmıştır. (Dorman, 2011: 12). Bu durumda bazı bilim adamlarını hem evrenin hem de canlılığın oluşabilmesi için gerekli olan bir takım hassas ve kritik ayarlardan hareketle 'İnsancı İlke' (Anthropic Principle) olarak bilinen anlayışı formüle etmeye götürmüştür. (Dorman, 2011: 21). Biz de buradan hareketle insanın yaratılışını inceleyerek, hem Tanrı'nın varlığı hem de insanın yaratılışı ile birlikte akıl ve iradesinin işleyişini ele alacağız.

1. 2. İnsanın Varlığı (Yaratılışı)

Tanrı, mahiyeti itibarı ile aşkın olup duyularla algılanabilir bir varlık olmamasına rağmen ontolojik delillerle onun varlığının kanıtlanmasını konu edindik. Tanrı ve evren arasındaki ilişkide Tanrı'nın kendi dışındaki varlık alanına hiçbir bakımdan bağımlı ve muhtaç olmadığını, O'nun varlığını sürdürmesini sağlayan şeyin evrenin var yada yok olması ile ilgili olmadığını, O'nun kendi kendine var olduğuna ve varlığını devam ettirdiğine (Kutluer, 2002: 107) işaret eden görüşler ortaya koyduk. Fakat bu görüşlerden hareketle Tanrı ile evren arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığını

söylememiz yanlış olur. Aşkın bir varlık olarak Tanrı, evrende mahiyetiyle değil nitelikleriyle, kurmuş olduğu düzenle, belirlemiş olduğu yasalarla, gücüyle, yaratıcılığıyla bulunmaktadır. Bu tezden hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanması Kelam biliminde 'hudus delili' olarak adlandırılır.

Tanrı'nın varlığını ispat etmek için bu delil ilk defa Mutezile tarafından kullanılmıştır ve şöyle ifade edilir: "Alem, maddesi ve sıfatları ile hâdistir. (sonradan yaratılmış) Her hâdisin bir muhdisi (varedici) vardır. O halde âlemin de bir muhdisi vardır, o da Allah Teala'dır." (Bağçeci, 2000: 5). Ehl-i sünnet kelamcılarına göre her hâdisin var olması için bir muhdise ihtiyacı vardır ve akıl zorunlu olarak bunu kabul eder. (Bağçeci, 2000: 5).

Günümüzde kabul edilebilir bir gerçektir ki âlem sürekli bir evrim halindedir. Bu evrimin son halkası insandır. İnsan, evrendeki evrimin bir anında hayat sahnesine çıkan yaratık olarak büyük aleme nazaran küçük alemdir.

Tabiat felsefesinin altın çağı 1820 – 1850 yılları arasında en üst noktaya ulaşmıştır. Bu felsefe tabiatın akla hayret veren birçok eşya ve hâdisesini çözümlenmek suretiyle onda önceden tayin edilmiş bir plan bulunduğunu ispat etmiştir. (Morrisson, 1972: 15). Gerek insan neslinin gerek diğer canlıların üreme ve çoğalmasında rol oynayan esrarlı ve çok enteresan olaylar da filozofların dikkatini çekmiştir. Özellikle son yüzyılda astronomide, fizikte, kimyada, biyokimyada, moleküler biyolojide, hücre biyolojisinde ve diğer bilim dallarında gerçekleştirilen keşifler, insanın varlığının çok kritik değerlere bağlı olduğunu göstermiştir. Evrende insanların yaratılışını mümkün kılacak birçok değer varlığı bilim adamlarınca 'İnsancı İlke' (anthropic principle) ile izah edilmeye çalışılmıştır. İnsancı ilkeye göre evrende çok kritik değerlerin sonucunda insanlığın var olabilmesi mümkün olmuştur. Bu düşünce sisteminden hareketle Tanrı'nın varlığını kabul edersek, 'Tanrı evrenin neresinde?' sorusuna çok kısa ve öz bir cevap olarak 'Tanrı evrenin her aşamasında mevcuttur.' diyebiliriz. Gelişen bilimsel verilerle birlikte etkisini kaybeden Darwin'in doğal seleksiyon gibi varlıkların tesadüfen var olup nesillerini devam ettirdikleri şeklindeki teorileri evrenin, varlıkların – özellikle insancı ilkedan hareketle – ve insanın girift ve tesadüflerle açıklanması mümkün olmayan düzenin muhakkak kusursuz bir düzenleyicisi olduğunu düşündüren zorunlu varlık fikrine götürmüştür. Açıktır ki evren bilinçli bir şekilde tasarlanmıştır, biz de bu

tasarının en komplike varlıklarından biri olan insan ile başlayarak insanın yaratılması ve özgür bir varlık olması arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız.

Türkçe'deki varlık kelimesinin Arapça karşılığı 'vücut - mevcud' dur. Felsefe tarihinde varlıktan ilk olarak Elea'lı Parmenides "var olanın var olduğu, var olmayanın da var olmadığı" şeklinde bahsetmiş, sonradan Eflatun "ne varlık vardır ne yokluk, sadece izafi varlık ve yokluk mümkün" demekle konu üzerinde kısaca durmuştur. Meseleye en derin şekilde Aristo yaklaşmış ve varlık ile cevheri eş anlamlı saymıştır. Daha sonra varlık kavramı İslam düşüncesi içerisinde hem kelmacılar hem de filozoflar tarafından işlenmiştir ancak İslam düşünürleri arasında 'vücut' kavramı 'mevcud' kavramından daha fazla tutulmuştur. (Karlığa, 1986: 323 – 324). Vücut kelimesinin çok çeşitleri manalarından biri 'var olmak'tır. İbn Sina hem vücut hem de mevcud kelimelerini hiçbir güçlkle karşılaşmadan ve eş anlamlı olarak kullanmıştır. (Özden, 1996: 53).

Bu konuyla ilgili olarak Eski Yunan filozoflarının görüşlerini ele alarak başlamak konuya açıklık getirmesi bakımından önemlidir. Platon'un yirmi yıllık öğrencisi olan, felsefelerinde ortak noktalar olmakla beraber ayrı düştikleri konular da olan Makedon asıllı filozof Aristo'nun insan ve varlığıyla ilgili düşüncelerine yer vermekte fayda vardır. Aristo'ya göre insanoğlu maddi mevcudiyeti olan en yüce varlıktır. Bu evreni hiyerarşik bir düzen olarak gören filozof ilk neden olarak Tanrı'yı tahayyül eder. Tanrı saf gerçekliktir yani potansiyeli yoktur ve dolayısıyla değişime tabii değildir ama O hareket etmeyen hareket ettiricidir. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 103).

Aristo'nun hiyerarşik evreninde her belirli şey en iyi yoldan potansiyelini gerçekleştirmeye meyillidir. Her şeyin içinde yukarıya doğru bir arzu vardır. Her şeyin amacı yeteneklerini gerçekleştirmektir. Bir şeyin potansiyelinin gerçekleşmesi bu anlamda teolojiktir. Bu arzu ve değişim yoluyla vuku bulan bu gerçekleşme her bir şeyin içine yerleştirilmiştir. Fakat her bir cins için evrende tahsis edilmiş bir yer bulunmaktadır. Bu dünya görüşü 13. Yüzyılda Thomas Aquinas gibi pek çok Hıristiyan filozof tarafından uyarlanmak suretiyle büyük bir etki uyandırmıştır. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 103 - 104).

Burada Aristo potansiyelinin gerçekleşmesinden insanın aklını tam olarak kullanmasını kastetmektedir. Çünkü o, insan için; 'bizler akledebilme kabiliyetine

sahibiz, akıl (geniş anlamıyla) insanoğluna münhasır ruhtur. İnsan düşünen hayvandır. Akıl insanoğlunun formudur.’ (Skirbekk ve Gilje, 2003: 103) diyerek insanın en önemli ve gerçekleştirmesi gereken özelliğinin akıl olduğunu belirtir.

Aristo gibi T. Aquinas da insanları en üstün maddi varlık olarak görmüştür. İnsan aynı anda hem beden hem de ruhtur ama beden ölümlü olduğu halde ruh ölümsüzdür. Ruh, beden karşısında bağımsız bir kanuna sahip olmakla birlikte iki işlevi söz konusudur; kavrama ve irade. Kavrama, bir hedef olarak iynin ne olduğunu anlar ve sonra irade bu hedefe ulaşmak için harekete geçer. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 103). İnsan akıl ve iradeden ayrı olarak hiçbir zaman düşünülmemiştir çünkü ona göre insanın yaratılışındaki doğasını en iyi tamamlayan ve yeteneklerinin en üst düzeyde gerçekleştirilmesini sağlayan iyi davranışlardır. İnsanın doğasındaki bu iyi davranışları gerçekleştirmek ya da başka bir ifadeyle ‘kendini gerçekleştirmek’ akıl ve iradenin kullanımıyla olabilecektir.

Farabi’nin Tanrı’nın genel olarak varlıkları yaratması konusuna değinişi daha genel anlamda olmuştur. O, varlıkların Tanrı’dan türümünün (sudur, çıkış) iradeye bağlı bir olay olarak görmez; bilgi ve rızası olmakla birlikte iradesinin türümde etkili olmadığını söyler. Bununla birlikte varlıklar doğaları gereği olarak ortaya çıkmazlar. Tanrı’nın varlıklara ilişkin bilgisi zamansal olmaz. Tanrı bütün varlıkları akletme (taakkul) yoluyla bilir. Varlıkları yaratması yokken ona varlık vermesi anlamına değil, özü gereği var olmayan bir şeyin varlığını sürdürmesini sağlama anlamına gelir. Bu esaslara kelamcılar şiddetle karşı çıkmışlar, buna karşılık filozoflar bütünüyle bağlı kalmışlardır. (İzmirli, 1997: 85). Konumuzla ilgili olarak Farabi’nin temel önermelerinden biri şudur: her varlık kendine özgü en son yetkinliğe ulaşmak için yaratılmıştır. Dolayısıyla her varlık ve tabi ki insan da kendine özgü yetkinliği elde edebilecek imkanlarla varlığa getirilmiştir. (Bircan, 2009: 178). Bu yetkinliğin neler olduğunu daha sonraki bölümlerde yeri geldikçe açıklayacağız.

Farabi insanın alemdeki yerini alemde gördüğü hiyerarşiye göre belirlemektedir. Tanrı’dan sudur eden diğer varlıklar varlıktan ayrılan paya ve Tanrı’ya yakınlık derecelerine göre hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler. (Bircan, 2009: 180). Yüce alemdeki hiyerarşi en mükemmelden yani ilk önce yaratılmış olan İlk Akıl (ilk varolan) dan başlar ve bu sıralama yukarıdan aşağıya doğru onuncu akıl olan Faal Akıl’da son bulur. Bu sıralama herhangi bir tertibe hiçbir şekilde dahil edilmeyen Tanrı’ya yakınlık

derecesine göre yetkinlik bakımından bir sıralamadır. Ay-altı aleme yani aşağı aleme ait varlıkların tertibi ise değer ve üstünlük bakımındandır; en aşağıda olanların hepsinde ortak olan ilk madde, sonra unsurlar, bunları ise sırayla madeni cisimler, bitkiler, akılsız canlılar ve akıllı canlılar takip etmektedir.

Bu alemde akıllı canlının (yani insanın) üstünde daha değerli bir varlık yoktur. (Farabi, 1997: 57 – 58). Görüldüğü gibi burada insanın yaratılışındaki –akıl- özelliği ile diğer varlıklardan farklı ve üstün olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Farabi insanı diğer varlıklarla karşılaştırarak niçin insanın diğer varlıklardan farklı olduğunu belirtir. Hem tabii hem de iradi şeylerden oluşan insandır, dolayısıyla hem natık nefsi (insanı insan yapan özellik) hem de insana özgü iradesi sayesinde bu alemin en üstün varlığı olan insan, varlığının başlangıcında diğer mümkün varlıklarla ortak bir tabiata (fitrat) sahip ise de hem natık nefsi ve iradesi hem de bedenini oluşturan terkiplerinin letafeti sayesinde diğerlerinde çok farklıdır. Buna bağlı olarak o, yetkinleşme süreci bakımından da, bu sürecin sonucu bakımından da öteki mümkün varlıklardan ayrılmaktadır. (Bircan, 2009: 183).

İbn Sina Aristo gibi metafiziğin temeline ‘varlık’ kavramını koyar. Varlık İbn Sina metafiziğinin temelini teşkil eder. İnsanlık, mahiyet olmakla beraber zihni bir kavramdır. Dışarıda mevcut değildir zira insanlık mahiyettir, mahiyetler tümel anlamlıdır. Dışarıda bulunmaları, görünmeleri, daha doğrusu var olabilmeleri için bir şeye muhtaçtırlar. Bu muhtaç oldukları şey varlık (vücut) tır. Böylece varlık mahiyetlere sonradan arız olan bir sıfattır (Uysal, 2000: 3) diyor İbn Sina. Burada varlığın mahiyete arız oluşu ile varlığın mahiyete zait (artıran) ve onu niteleyen en geniş anlamlı ayrılmaz bir sıfat olmasını ortaya koyar. (Atay, 1974: 19). İbn Sina’ya göre insan yaratılışı itibariyle hem duyuşsal bilgiyi oluşturan hem de akılsal bilgiyi gerçekleştiren bir varlıktır. (Peker, 2000: 7). Yani İbn Sina insan ve akılı yaratılışından itibaren bir bütün olarak ele almaktadır. Ayrıca sadece akıl değildir insanın yaratılışında varolan, ona göre Allah “insanların rabbi...” (Altuntaş vd., 2009: 706) ayetindeki rab ifadesiyle insanın bedeninin düzenlenmesini kastetmektedir. Bedenin düzenlenmesi ise mizaçtır. Allah “onu düzenlediğim (tesviye) zaman...” (Altuntaş vd., 2009: 275) sözüyle de bu anlamı ifade etmiştir. O, önce insanın bedenini uygun bir düzenlemeyle oluşturur ve daha sonra o bedenin mizacına uygun nefsi verir.

İnsanın yaratılışının sadece vücuttan ibaret olmadığını altını çizer İbn Sina. Ayrıca insanın tesadüfler sonucu meydana geldiğini, varlığındaki sistemin de tesadüfen oluştuğunu iddia edenler için şu delili ortaya koyar; “yaratıp düzenleyen” (Altuntaş, vd., 2009: 706) ayetindeki yaratma, canlının bedeninin belirli ölçülerde takdir edilmesidir. Beden; kuruluk, yaşlık, soğukluk, sıcaklık gibi niteliklerin karışımından meydana gelir. İbn Sina bu karışıma mizaç der. “Takdir edip yol gösteren” (Altuntaş, vd., 2009: 675) ayetindeki yol gösterme ise belirli orandaki karışımın sonucu oluşan her bir organ için nefsi bir gücün var edilmesidir. Mesela göz için görme, kulak için işitme, mide için sindirim güçlerinin takdir edilmesi gibi. (Nasr, 1985: 278). Burada açıkça görülmektedir ki Allah insana verdiği her organa ve sisteme ayrı ayrı görevler vermiştir, insana verilen en büyük nimetlerden biri olan aklın görevi de hiç şüphesiz ki vardır ve diğer organların görevine göre çok daha mesuliyetlidir. Bu konuya ‘akıl – özgürlük’ konusunda tekrar değineceğiz.

İbn Sina’nın varlığı idrak ediş meselesi onun orijinal yönlerinden birini meydana getirir. İbn Sina kendine has bir temsil ile varlığın idrakini açıklar. O, bu temsilde boş bir uzayda ani bir yaratılışla var olan bir insan tasavvur eder. Bu insanın bütün organları mükemmel bir şekilde yaratılmış olmasına rağmen birbirlerine temas etmediklerini, birbirlerini hissetmediklerini farz eder. Böyle bütün duyularından arındırıldığı, çevreyle olan irtibatının kesildiği varsayılan bu insan hiçbir şeyin farkına varamamakla birlikte kendi varlığını idrak edebilmektedir. Bu insan hiçbir duyum alamadığı halde kendi varlığının şuurunda olarak ‘ben varım’ diyebilmektedir. (Özden, 1996: 56). Peki bu insan duyum yoksa ne ile ve nasıl olmaktadır? Varlığımızın farkında oluşumuz herhangi bir aracının vasıtası olmadan mı meydana gelmektedir? İbn Sina felsefesinde bahsi geçen ‘uçan adam’ teorisinde İbn Sina duyu organlarının tamamını atıl olarak farz etmektedir. İnsan bütün duyulardan tecrid edilse dahi varlığının farkında olacağına göre, varlığı idrak eden şey duyu cinsinden bir şey olamaz. Bu algılamayı yapan kalp ya da beyin de olamayacağına göre idrak ediş vasıtasız olmaktadır. İbn Sina varlığın algılanışının herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmadan, vasıtasız bir şekilde doğrudan doğruya olduğu kanaatindedir. (Özden, 1996: 56). Tüm bunlardan sonra zihnimize takılan ilk soru ‘varlığın farkında olan nedir?’ olmaktadır. İbn Sina felsefesine göre buna şöyle yanıt verilebilir; varlık ruhta herhangi bir vasıtayla değil, doğrudan doğruya tasavvur edilir. Öyleyse varlık ruh tarafından idrak edilmektedir ‘ben varım’ hükmünü

ruh vermektedir. Öyleyse diyebiliriz ki; insanın cismi yanında ruh gibi metafizik bir boyutu da vardır.

İbn Sina'nın mahiyet ve varlık anlayışına özetle bakacak olursak nesnelere ve mahiyetlerinin üç şekilde ele alınabileceğini söyler.

1. Nesnenin kendisine, mahiyetine bakarak – buna mutlak mahiyet diyelim – o buna zihne, dış dünyaya ve onlardaki özelliklere nisbet edilmeyen mahiyet olarak mahiyet der. Bunun zihin ve zihin dışı bir niteliği yoktur.
2. Dış dünyada (ayan) mahiyet ki bu zihnin dışında bulunmasından ötürü dış dünyadaki özelliklerle muttasıf olur. Şüphesiz bunların başında varlıkla ittisaf etmek gelir.
3. Zihinde bulunan mahiyet. Burada ise zihnin gerektirdiği özelliklerle nitelenir.

İnsanın mahiyeti ise ikisi birdendir yani mahiyet olmakla beraber zihni bir kavramdır.

'İnsan – Kainat Ve Ötesi'nde Morrison, insanın yaratılışıyla ilgili birkaç görüşü bir arada verir. Bir görüşe göre insan ilk hayat kıvılcımının evrimi yoluyla meydana gelmiştir. Bütün evrim kavramının dayandığı temel budur. Diğer bir görüşe göre Yüce Allah kendi hikmeti uyarınca hayatı yeryüzünde icat etmiş ve insanı ya eski haliyle veya bugünkü durumuyla ilerlemiş bir canlı olarak yaratmıştır. Buna bağlı olarak şöyle bir fikir de ileriye sürülür: Tanrı'nın inayeti sürekli olmuş ve birbirini takip eden yaratıklar halinde bütün cepheleriyle hayatı yaratmıştır. Bir üçüncü tahmin de şöyle; insan hayatı bünyelerinde su ihtiva eden kimyasal maddelerden tesadüfen meydana gelen bir bileşiğin mutlu eseridir. Şöyle de düşünebiliriz; varlığına kesinlikle inandığımız yaratıcı, yeryüzünün temel elemanlarından hayat taşıyan bir şey yaratmak istemiştir öyle ki bu canlı evrimin son noktasında zeka fonksiyonlarına sahne teşkil edebilecek bir beyne sahip olsun. Diyebiliriz ki Yüce Allah bu zekaya canlı – cansız bütün kainata hakim olma kudretini vermiştir. (Morrison, 1972: 57).

Tüm bu görüşlerden hareketle varlığın varlığının nedeninin Tanrı olduğu, Tanrı'nın neden, sonradan yaratılanların nedenli olduğu (Atay, 1974: 142) ve nedenlinin nedensiz meydana gelemeyeceğini söylemememiz yanlış olmaz. İnsan ve yaratılışında özellikle aklın ve iradenin varlığına dikkat çeken filozoflar insanın yaratılışındaki mükemmeliyetin akıl ve irade ile tamamlandığını vurgulamaktadırlar. Muhakkak ki

Allah'ın yarattığı canlı ve cansız tüm varlıklarda mükemmel ve inkar edilemez bir sistem mevcuttur ancak konumuz itibarıyla bundan sonraki bölümlerde 'akıl ve irade'yi ön plana çıkararak konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

1. 3. Akıl ve İrade Sahibi Olarak İnsan

Sözlükte düşünme, şuur, anlama ve kavrama (Ağakay vd, 1974: 23) anlamlarına gelen akıl; iyi ile kötü, doğu ile yanlış arasında tercih yapabilme yeteneğidir. İnsanın en büyük özelliği düşünen bir varlık olmasıdır. Gerçi onu hayvandan ayıran çeşitli yanları vardır fakat en önemlisi bilmesi, bildiğini öğretebilmesi ve bilgi üzerine düşünce sistemleri kurabilmesidir.

İrade ise; isteme, bir şeyi yapmayı ya da yapmamayı belirten iç güç, istemek yetisi (Ağakay vd, 1974: 416) anlamlarına gelen ve tarih boyunca gerek özgürlükler konusunda gerek sorumluluk ve ahlak konusunda filozofları düşündüren karmaşık sorunların başında gelir.

Akıl ve irade gibi yetiler İslam felsefesine göre insana Tanrı'nın birer armağanı olup Tanrısal bir özellik olarak belirirler. İnsan aklının inanmak, bilmek ve düşünmek gibi temel görevleri vardır ve bu görevler aracılığı ile inanan ve inanmayı bilen bir varlıktır insan. Burada inanmak, insan aklının direk bir görevi olmayıp, dolaylı olarak gerçekleştirdiği bir faaliyettir diyebiliriz. Çünkü insan bildiklerini bir yana, inandıklarını da başka bir yana koyarak bölünmüş bir hayat yaşayamaz. Bir noktada bütünlük arz eden fikrî ve manevi bir yaşayış tarzına kavuşmak durumundadır. İşte bu noktada akli ile idrak ettiği verilere inanıp inanmamak yada kabul edip etmemek konusundaki seçimi kendine verilmiştir. Zira insan inanç konusunda zaman zaman bazı şüphelere düşebilir yada şüphe içindeki insanların itirazlarıyla karşılaşabilir. Bu durumda kendisini yada başkalarını tatmin etmek için akli ile bir takım deliller arayıp bulma ihtiyacı duyabilir. Çünkü din, açıklamaya ihtiyaç hissetmeyen ve körü körüne bağlanılan bir müessese değildir. (Aydın, 1999: 22). Bu sebepten dolayı da Tanrı insanı akıllı ve iradeli bir varlık olarak yaratmıştır diyebiliyoruz.

Tanrı'nın var olduğuna akli ile ikna olmuş birey Tanrı'nın varlığına inanır. Tanrı'nın yokluğuna akli ile ikna olmuş birey Tanrı'nın yokluğuna inanır. Her

halükarda iman yada inanmak aklî bir temele dayanmaktadır. Bu temel öyle bir noktadadır ki İslam düşüncesinde akıl sağlığı yerinde olmayan bireyler dinî herhangi bir sorumlulukla mesul değildirler.

Her insan işlerinin çoğunu serbest ve hür iradesiyle yapar. Oturup kalkması, yemesi-içmesi böyledir, o bütün bunları dışarıdan birinin onu itmesiyle veya dışarıdan ona herhangi bir hareketin verilmesiyle değil içinden gelen bir irade ile gerçekleştirir. Madde âtıldır, harekete geçmesi dışarıdan bir itelemeye olur, örneğin atılan bir taşın yere düşmesi onun yere düşme isteğinden değil yer çekiminden dolayıdır. Ne kadar organize edilirse edilsin maddelerin hür hareketi yoktur, her madde zorunlu olarak tabiat kanunlarına bağlıdır. Ne kadar mükemmel tasarlanırsa tasarlansın bütün makineler de dışarıdan kendilerine verilen bir enerjiye muhtaçtırlar. (Bağçeci, 2000: 70). İşte insanda irade ve hürriyete sahip kendiliğinden bir ruh vardır ki insan seçimlerinde dışarıdan herhangi bir güce ihtiyaç duymaz. Burada dikkatimizi çeken nokta; İslam filozofları Tanrı'nın bedenden önce ruhsal bir töz yarattığını, bunun ne cisim ne de maddede var olmayan, kendi özünü bildiği gibi yaratanını da anlayan saf bir nur olduğunu söylerler ve bu saf nur da akıldır. (İzmirli, 1995: 151). Yine buna bir delil olarak Gazali şu hadisi ortaya koyarlar; "Tanrı ilk olarak akılı yarattı, ona yüzünü bana çevir dedi, çevirdi. Sonra geriye dön dedi, döndü. Sonra yüceliğime ve ululuğuma and olsun ki senden yüce bir şey yaratmadım. Seninle verir, seninle alırım, seninle ödüllendirir, seninle cezalandırırım." (Canan, 1997: 334).

İnsanın akıllı ve iradeli bir birey olması ahlak metafiziği oluştururken bu iki özelliği ön plana çıkarmıştır. Ona göre insan sadece çevresinde bulunanları kavrayıp onlar hakkında teoriler kuran, teorik bir akla sahip olan, başka bir deyişle bilme ihtiyacı içinde olan bir varlık değil, aynı zamanda ne yapması gerektiği hakkındaki bilgiyi de kendisinde taşıyan salt pratik akla sahip olan kısacası eylemde bulunma, davranma ihtiyacı içinde olan bir varlıktır. Kant'ta eylemi konu alan etik yani ahlak Tanrı'ya, ruhun varlığına, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe inanmamızı gerektirir. (Öktem, 2007: 11).

Kant özgürlüğün imkanı ve gerçekleşmesini insanın bilen varlığında değil, aklın pratik alanda kullanılmasında aranması gerektiğini söylemiştir. (Öktem, 2007: 12). Burada kastedilen özgürlük idesinin akla dayanan davranışlarda gerçekleşme imkanı bulan bir yapıya sahip olmasıdır. Aklın insan hayatının farklı aşamalarındaki rolü hiçbir

şekilde inkar edilemez. İnsanın diğer kuvve ve güdülerini yönlendirmek için aklın varlığı ve hakimiyeti gereklidir. Özgürlüğün imkanı ve gerçekleşmesi de aklın pratik alanında aranmalıdır.

Özellikle ruh ve madde ayrımını yapan ve insanın yaratılışındaki en büyük özelliklerinden biri olarak aklı gösteren Farabi şöyle der; “İnsan bütün hayvanlardan farklı özellikleriyle ayrılır; çünkü onda gücü ortaya çıkaran, madde organları yoluyla hareket eden bir güç vardır, bu güç akıldır. Yukarıda belirtilen güçlere onlardan her biri için görev gücü olan beslenme, büyüme ve çoğalma gücü dahildir. Kavrama gücüne dış güçler ve iç duygu özellikle hayal gücü, tahmin gücü, hafıza gücü, düşünce gücü ve vücudu harekete geçiren hareket güçleri, ihtiras ve nefret dahildir. Saydığımız bu güçlerden her biri belli bir organ yardımıyla hareket eder, aksi takdirde iş olmaz, bu güçlerden biri bile maddeden ayrı gerçekleşmez.” (Ulutan, 1999: 200). Farabi'nin varlık anlayışındaki ilk varlık olan Tanrı her şeydir. O bilen, bilinen ve bilgidir. Her şey Tanrı'dan çıktığına ve onun hiçbir şeye ihtiyaç duymadığına göre Farabi bu noktada mümkün varlıkların ortaya çıkması konusunda şöyle der; yaratıklar Tanrı'ya en yakın akıllar halinde Tanrı'dan çıkıp varlığa gelirler. Ve sonrasında Farabi meşhur akıl silsilesini ortaya koyar; onun sudur anlayışına göre Tanrı'nın kendi tözünü bilmesinden birinci akıl doğar, bu aklın Tanrı'yı bilmesinden ise ikinci akıl doğar. Birinci akıl gibi ikinci akıl da Tanrı'yı düşünmesinden üçüncü akıl ortaya çıkar ve bu silsile sırası ile onuncu akıl ortaya çıkana kadar devam eder. Onuncu akıl etkin akıldır (akl-ı faal). Birinci aklın varlığı Tanrı dolayısıyla zorunlu ama kendi özünde mümkündür. (Atay, 1974: 109-111). Etkin akıl insan ruhunun da nedenidir. Daha önce belirttiğimiz gibi Farabi'nin insan anlayışında insan ruh ve bedenden meydana gelir. Bedenin yetkinliği ruhtan, ruhun yetkinliği ise akıl dolayısıyla olmaktadır. Ruhun görevleri eylem, anlama ve algılamadır. Farabi ahlak anlayışında da aklı ön plana çıkararak onun iyiyi ve kötüyü ayırt edebileceğini savunur. Böylece faal akıl insanı sağlıklı düşüncüyü kavramaya götürecektir, bu da ancak iyiyi kötüden ayırıp iyiyi seçmekle gerçek mutluluğa ulaşmayı mümkün kılacaktır.

Hilmi Ziya Ülken insanın yaratılışının aşkın varlığa bağlı olduğunu söyler ve yine insanın kuvvetinin aşkın varlıktan geldiğini söyleyerek sahip olduğu şuur nispetinde hür olabileceğini savunur. Bunun için onun hürlüğüne, varlık derecelerine nazaran yükselen ve mutlak varlığa nazaran alçalan nisbi muhtarlık demek doğu olur.

Allah'ı, alemi ve insanı birlikte düşünmedikçe ne bu hürlüğü, ne bu şuuru anlamak kabildir. (Ülken, 1997: 275).

İnsanın akıllı ve irade sahibi olması konusunda aydınlanma dönemindeki akıl ve onu kullanma konusundaki eleştirilere değinmekte yarar vardır. Aydınlanma dönemi, Batı düşüncesine göre insanlık tarihinde akıl ve düşüncenin bireyin en güçlü yetisi olarak birleşmiş bir biçimde, dünyanın ve toplumun metafizik ve gerçek dışı anlaşılmasına dayalı geleneksel toplum ve bilgi yapılarını ortadan kaldırmak üzere göreve çağırıldığı önemli bir aşamayı teşkil etmektedir. Dinî dünya görüşüne meydan okuma, aydınlanmanın temel özelliğiydi. (Çiğdem, 1997: 21).

Ortaçağda Hıristiyanlık iki otorite; devlet ve kilise tarafından yönetilen bir toplumun hakim dini haline gelmiştir. Toplumun bütün üyeleri bu her iki otoriteye tabii olup her ikisine karşı bağıllık göstermek durumundaydılar fakat bu iki otorite arasındaki ilişki çatışma ile yüklüydü. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 155). Bu dönemde papa da imparator da güçlerinin Tanrı'dan kaynaklandığını ve eşit derecede meşru olduklarını iddia etmişlerdir. Bu durumda kilisenin dünyevi işlere, devletin de ruhani işlere karışmamaları mümkün olmamıştır. Bu durumda iki otorite karşılıklı olarak birbirlerine yardım etmek durumunda kalmışlardır. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 155).

16. yüzyılda Roma Katolik kilisesi resmen ikiye ayrıldı. Reformcular ve özellikle M. Luther (1483-1566) geleneğe ve papaya karşı İncil'in ve bireyin imanının savunucusu oldu. Böylece birey Tanrı ile ilişkisinde geleneğin ve kilisenin aracılığı olmadan, daha yalıtılmış halde yer aldı. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 188). Bunun yanında kilise, İncil'in aksini iddia eden bilim adamlarını da tehdit ediyordu. 1633 yılında Galileo'nun Roma Engizisyon Mahkemesine çıkartılıp işkence tehdidi altında dünyanın hareket ettiği görüşünden vazgeçip ömür boyu hapse mahkum olması (Skirbekk ve Gilje, 2003: 217) buna en iyi örneklerden biridir. Doğa bilimlerinin din ile ve rahiplerin otoritesi ile zıtlaşması, rahiplerin halk içinde birtakım ayrıcalıklara sahip olması, aforozlar ve engizisyon mahkemeleri aydınlanma hareketini tetiklemiştir. Yani dinin bilime ya da akla dur demesi ilahi vahiyden ya da Tanrı'dan değil, o zamanın dinî ve siyasi entrikalarından kaynaklanmaktadır.

Akıl, aydınlanma felsefesinde işlevsel bir öznedir, muhtevası itibariyle beşeridir, din, hurafe, metafizik gibi güçlere tarafsız kalmayan bir güçtür. Bu dönemde Kant'ın

iddiasına göre insan aklını başka birinin yönlendirmesi olmadan kullanamamaktadır. ‘Bilmeye cüret et! Aklını kullanmaya cesaretin olsun!’ aydınlanmanın metnosu budur. (Çiğdem, 1997: 22). Kant’ın aydınlanma söyleminden anladığımız; insanın aklını kullanmasında bir tahakküm ya da baskı olarak adlandırabileceğimiz özgürlüğü ve dolayısıyla aydınlanmayı engelleyen bazı unsurlar vardır ki bunlar gelenek ve otoritedir. Din konuştuğunda, bu konuşma kesinlikle gelenek ve otoriteyle birlikte bir konuşmadır, otorite bütünüyle dinî kılınmıştır oysa akıl aydınlanmanın ortaya koyduğu biçimde, gerçekte kamusaldır yani her birey aklını kullanma yetisine sahiptir. Aklın özerkliği iddiası burjuvazinin kilise ve aristokrasiye karşı savunduğu bir iddiaydı. (Çiğdem, 1997: 24). Burada aydınlanma filozoflarının gözden kaçırdığı bir nokta var ki o da gerçek ilahi dinlerin aklın kullanılmaması konusunda hiçbir şekilde baskı yapmayacağı, tam tersine bir ifadeyle onun kullanılması konusunda sürekli insanlara telkinde bulunma yönüdür.

Aydınlanma filozoflarının düştükleri hata dini tamamen dünya görüşünden çıkarma eğilimleri olmuştur. Çünkü onlar akli ön plana çıkarırken akıl kavramını oldukça muğlak bıraktılar. Aydınlanmayı şu noktalarda formüle edersek eleştirdiğimiz noktaları daha net bir şekilde görebiliriz.

1. Herkes akla sahiptir. (Sadece öncelikli olanlar yani ayrıcalıklılar değil.)
2. Doğal hukuk bireyin haklarını korur. (Ayrıcalıklara ve zalimlere karşı.)
3. Aydınlanmış öz-çıkar ahlak teorisi hepimizin kendimiz için en iyi olanı aramamız gerektiğini vaaz eder.
4. Sosyolojik olarak öz-çıkarların bir uyumu vardır. Kendi çıkarımız için savaşmak herkesin saadetine katkıda bulunmaktır.
5. İdeal bir devlet, mülkiyet haklarını ve birey özgürlüğünü garanti eder ayrıca verimlidir de. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 316-317).

Herkesin akla sahip olduğu ve herkesin onu kullanması gerektiği kabul edilen bir gerçektir ama bireyin haklarını koruyacak doğal hukuk kime bağlıdır ya da hangi otorite tarafından ortaya atılmıştır ki tarafsız olabilsin. Tanrı inancında insan bir sonraki yaşamını da düşünerek, belki arada mükafatını alacağını düşünerek iyi ya da adaletli olacaktır fakat bu düşünceyi insan hayatından çıkarıp iyi olmayı sadece bu dünyanın amacı yaparsak iyilik düşüncesini evrensellikten çıkarıp bireye indirgemiş oluruz ki bu da bireyden bireye değişebilecek bir seçim olduğundan başka bir birey bize göre kötülük yaptığında, kendine göre iyilik yaptığı için doğal bir hukuk geliştirmek

neredeyse imkansız hale gelecektir. Ayrıca hepimizin kendimiz için iyi olanını istememiz düşüncesi yani birey üzerine çok güçlü odaklanması, kurumların ve geleneklerin karmaşık toplumsal etkileşiminin gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 318).

Kendi çıkarlarımız için mücadele etmek de sağlıklı bir düşünce değildir çünkü ileriki zamanda eylemimizin sonucunun ne olacağını her zaman bilemeyiz. Burada sonuca dayalı ahlak ile iyi niyete dayalı ahlak arasında seçim yapmak durumunda kalırız. Aydınlanma fikrinde tüm bu muğlakta kalan düşüncelerin sebebi ahlakın yalnızca akla, aydınlanmaya dayandırılmaya çalışılmasıdır. Akla güven tabii ki olmalıdır ama aydınlanma filozoflarının düşündüğü gibi daha fazla ‘aydınlanmayla birlikte insan otomatikman daha ahlaklı olur’ (Skirbekk ve Gilje, 2003: 316) iddiası gerçekleşmemiştir. Çünkü insan kendi kendini idare eden, vahiyden bağımsız bir varlık değildir. O, ortaçağdan önce birçok Müslüman filozofun söylediği gibi Zorunlu varlık, vacib-ül vücudun yarattığı akıllı ve vahiyden bağımsız olmayan bir varlıktır. Aydınlanmacıların tam tersi olarak, insanı Tanrı’nın yarattığı, aklını da onun yarattığı üzere faydalı olarak kullanan sadece bu dünya için değil, bir sonraki dünya için de iyi ve ahlaklı olan ve ahlakı bireylerin insiyatifine değil, evrensel bir ahlak olarak belirlediğimizde muğlakta kalan tüm düşünceler yerli yerine oturmaktadır.

Hıristiyanlığın hakim bir din haline gelmesinden hemen sonra yaşayan, Hıristiyanlık ve Neo-Platonculuk arasında bir sentez yaratan (Skirbekk ve Gilje, 2003: 157). Augustine insanı evrenin merkezine koyar. İnsan; sadece Tanrı her şeyi onun için yarattığı için değil fakat kendisi Tanrı suretinde yaratılması ve kurtuluşa yönelmesi ile yaratılışın mükemmel bir örneğini oluşturduğu için de her şeyin merkezindedir. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 157).

Aslında Augustine özgür bir iradeye sahip olduğumuzu düşünür. Ona aynı zamanda Tanrı’nın önceden tasarlanmış kurtuluş planına bütünüyle tabii olduğumuza dikkat çeker. Ayrıca ruh ve beden ile ilgili olarak bedeni ruhun kaynağı, ruhu ise insanda ilahî olanı temsil eden unsur olarak görür fakat Hıristiyan Augustine için ilk günah fikri de beraberinde gelir. Ruhun kendisi de günahattan doğrudan etkilenir. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 157).

Onun bu düşüncelerine bakarak gerçek bir özgürlük ya da irade fikrini benimsemediğini düşünebiliriz. Eğer ki Tanrı’nın önceden tasarlanmış kurtuluş planına

tâbi olduysak eylemlerimizin bir önemi yok demektir. Ayrıca ilahi olanı temsil eden ruhumuz bile günahtan doğrudan etkilenmişse gerçek ilahi olanın günahtan arınmışlığına nasıl emin olabiliriz ayrı bir tartışma konusudur.

Augustine'e göre inanç ve akıl belli bir ortak zeminde durur yani 'inanç' yolun doğrusudur – bu duruşun erken dönem ilahiyatçıları arasındaki alışılmış ifadesi – eğer düşünce ve inan arasında bir çatışma söz konusu olursa, doğru olan inançtır. Bu, Augustine'den Thomas Aquinas'a kadar çoğu Hıristiyan ilahiyatçısının temel duruşudur. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 159). Burada anlatılmak istenen; Aydınlanma felsefesinde eleştirdiğimiz gibi, inanç olmaksızın düşüncenin kesin ya da net bir sonuca ulaşamayacağı fikri olabilir. Bu bağlamda sadece aklın – düşüncenin faydalı olamayacağı, bunun vahiy – inançla desteklenmesi gerektiğinin nedenini daha önce açıklamıştık.

Bu konuyla ilgili son olarak Thomas Aquinas'ın antropoloji ve ahlak felsefesinden bazı noktalara değinmekte fayda görüyorum. İnsanın yaratılışı konusunda Aquinas'ın insanın ruh ve beden olarak yaratıldığını, insanın özellikle iyiye ulaşmak için ruhani yeteneklerini kullandığını söylemiştik. Aquinas felsefesinde davranışlarımızın bir amacı vardır. Bu amaç ise insana özgü yeteneklerimizi geliştirmektir ve biz bu amaca akıl yardımı ile ulaşabiliriz. Burada iradenin varlığı reddedilmemekle birlikte aklın iradeden önce geldiğine dikkat çekilmiştir çünkü biz aklın iyi olarak bildiği şeyi yaparız, aklın gösterdiği amaçlara ulaşmayı hedefleriz. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 180). Hedefimiz ise iyi olmaktır çünkü bizi yaratan Tanrı iyi olanı arzular. İyi olan, Tanrı'nın iradesine göre değildir fakat Tanrı iyi olanı irade eder. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 181). Aquinas'ın düşüncesinde şu da vardır ki dünyevi akıl ve seküler bir yaşam sürme yetisi bizim için yeterli değildir, amacımız 'iyi'ye ulaşmak olsa da onun ötesinde bir de 'kurtuluş' amacımız vardır ki 'iyi'den daha yüksektir. Bu 'kurtuluş' için sadece toplumsal olan ve ahlaki olarak kabul edilebilir bir yaşam yetmemektedir. Vahiy ve iman da gereklidir ki iman bize kurtuluşun hedefini öğretir.

İnanç ve eğitim bize kurtuluş amacımızı gerçekleştirmek için yardım edecektir. İman ve aklın yardımı ile kurtuluşa erebiliriz. İman ve akıl ile birlikte insana hür iradenin Tanrı tarafından verildiğini kabul eden Aquinas, iradenin iyiye ulaşmak için kullanıldığı gibi, kötülük için de kullanılabileceğini söyler. Zira Tanrı'nın insana dürüstçe yaşaması veya günah işlemesi için hür irade bağısladığı doğrudur fakat hür

iradenin kötüye kullanılmasına yani kötü olan davranışa Tanrı neden olmaz. Bu kötülük, tamamen yok-olan iyi olandan ve Tanrı'dan yoksunluk anlamında kötüdür ve bu yok-olan yoktur ve dolayısıyla bir nedene sahip değildir, nedeni Tanrı bile değildir. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 185).

Sonuç olarak insanın günahı ve gerçek kötülük Tanrı'dan kaynaklanmaz, insanın hür davranışlarının bir sonucudur. Aquinas'ın ele aldığımız bu görüşlerinden de anlaşılmaktadır ki o da insanın iradeli ve akıllı bir varlık olarak yaratıldığını kabul etmektedir.

Gerek Batı dünyasından gerekse İslam dünyasından ele aldığımız filozofların görüşlerinin tutarlılıkla ve mantıklarını da anlamaya çalışarak bakarsak insan üzerinde düşünme ve irade gibi yetilerin yaratılışından gelen bir yeti olduğu, insanın akıllı ve iradeli bir varlık olmaması durumunda yaşanacak sıkıntıların varlığı, bu konu hakkında fikir yürüten tüm filozofları düşündürdüğü aşikardır. Bu noktada anlaşılmaktadır ki insanın akıl ve irade sahibi oluşu Kuranî düşünce ile felsefenin uzlaştığı bir konudur.

Hilmi Ziya Ülken her ne kadar insan için; “İnsan aşkın bir varlıktır. İnsanı anlamaya insan ilimlerinden hiçbiri hatta onların toplamı yetemez. Antropoloji, psikoloji, sosyoloji ve sosyal ilimlerin insanı izah için yaptıkları bütün gayretler parçalı ve neticesiz kalmaya mahkumdur.” (Ülken, 1957: 273) diyerek insanın yaratılışındaki mucizevi yapıyı belirtse de biz bu noktadan sonra insanın akıllı ve iradeli bir varlık olarak önce özgürlüğünü ele alıp, daha sonra bu özgürlük karşısında insanın sorumluluğu konusunu ele alacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK

2.1. Filozoflara Göre Özgürlük Tanımları

Antik Yunan'dan modern döneme kadar tüm düşünen, düşünce dünyasına katkı sağlamayı amaçlayan ya da söyleyecek önemli bir şeyi olan tüm bilim insanları şu ya da bu şekilde özgürlük sorunuyla ilgilenmişlerdir. Çünkü bizzat özgürlük konusunu incelemeseler dahi, ilgilendikleri – inceledikleri alan bir şekilde özgürlük konusuna dayanmıştır. Gerek antropoloji gerek sosyoloji gerekse ahlak ve burada sayamadığımız bilim dallarının temelini oluştururken filozoflar ‘özgürlük nedir ne değildir?’ sorusuna cevap aramışlardır.

Özgürlükle ilgili kaydedilmiş görüşler eserlerin dağınık yerlerinde bulunurlar, biz burada araştırıp derlediğimiz bu bilgileri bir arada sunacağız. Muhakkak ki tam ve eksiksiz bir derleme yapabilmek özellikle bu konu için zor görünmektedir çünkü yazımızın başında da belirttiğimiz gibi hemen hemen her düşünürün özgürlük konusuyla ilgili fikirleri vardır. Buna rağmen özgürlüğün göreceli bir kavram olması sebebiyle bu konuyla ilgili görüş birliği bulunmamaktadır.

En basit anlamıyla özgürlüğün sözlük tanımından başlayabiliriz. Özgürlüğün sözlük tanımında; özgür olma durumu, serbesti, hürriyet (Ağakay vd, 1974: 635). kavramlarıyla karşılaşırız. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de göreceğiz ki bazı düşünürler hürriyet kavramını da özgürlük kavramı yerine kullanmışlardır ki hürriyet de özgürlük ile aynı anlamlara gelmektedir. (hürriyet: özgürlük, seçmek, baskıdan kurtulmak ve hür yaşamak için davranışta bulunmak) (Ağakay vd, 1974: 388). Burada özgürlüğün sadece seçme, serbest olma durumundan bahsedilmekteyken şu nokta da atlanmamalıdır ki özgürlük bir mesele üzerinde yalnız düşünmekle, karar vermekle kalmaz, yapmaya kadar uzanır ve yaptıktan sonra da muhakemeyi gündeme getirir. (Akgün, 1996: 21).

Görüldüğü gibi özgürlük tanımları pek çok yerde ve pek çok şekilde kendini gösterir ve tek yönlü değil, çok yönlü bir kavramdır. Bu nedenle zaman ve anlam kargaşasına yol açmamak için filozoflar ve özgürlükle ilgili görüşlerini üç bölümde toplayarak sunmak çalışmamızın anlaşılmasını daha kolaylaştıracaktır.

2.1.1. Batı düşüncesinde özgürlük tanımları

Temel hak ve hürriyetlerin doğuşu genellikle XVI. Yüzyılda Avrupa'da başlayan düşünce akımlarına kadar götürülmektedir. (Balcı, 2001: 16). Ama görüşümüze göre bu durum, bundan önceki yüzyıllarda hürriyet anlayışının olmadığı anlamına gelmemektedir.

Bu konuda ilk akla gelen eski Yunan medeniyeti olmaktadır. Bu dönemde demokrasi anlayışının bir ürünü olarak nitelendirilen site devletlerinin mevcudiyetleri söz konusu idi. Buradaki site devletlerinin bir çoğunda vatandaşlar devlet yönetimine açık bir şekilde katılmaktaydılar fakat buradaki demokrasinin de tartışılması gerektiği görüşündeyiz çünkü yönetime katılan vatandaşlar dediğimiz kesim küçük bir azınlık grubu oluşturmaktaydı. Sitedeki diğer unsurlar olan köylüler ve köleler ise her türlü haktan yoksun, kanun nazarında eşya veya hayvandan farksız idi. (Göz, 2006: 15). Buradan şu sonucu çıkarabiliriz ki eski Yunan'daki yönetim demokrasi değil, bir azınlık oligarşisidir ki buna siyasi tarih ve düşünce tarihi uzmanları da ittifak etmiştir. (Afşar, 1992: 84-85). Özgürlükle ilgili düşüncelerine yer vereceğimiz Sokrates, Platon ve Aristo'nun içinde yaşadıkları şartları protesto eden tavırlarından da bu gerçeği görmemiz mümkün olacaktır.

Antikçağ filozofları zamanı dairevi bir akış olarak ele aldıklarından insanın özgürlüğünü tam olarak anlayamamışlardır. İnsanın ancak bilgiye sahip olmakla, iyinin ve kötünün bilgisini elde etmekle hür olabileceğini ileri sürmüşlerdir. (Descartes, 1967: 53).

Eski Yunan düşünürlerinden Sokrates hayatı boyunca içinden gelen değerlendirmelere çok önem atfetmiş ve 'Daimonion' dediği bu duygularına her zaman uymuştur. Gerçek mutluluğa böyle ulaşacağını belirterek hürriyetin de gerçek mutlulukta gizli olduğunu vurgulamış, insanların bedenlerine hükmedebileceği, ancak düşüncelerine ve iç dünyalarına hakim olunamayacağını göstermiştir. (Göz, 2006: 18). Sokrates'ten sonra onun görüşleriyle ortaya çıkan ekoller bu düşünceyi daha da

sistemleştirerek kendi kendisiyle yetinen ve başkalarına bağı olmayan insanın dünya hayatında mutlu yakalayabilmiş insan olduğunu öne sürerler. Öyleyse diyebiliriz ki dış etkenlerin etkisinden kurtulan insan özgür insandır. Sadece dış etkenler değil, insan kendi içindeki dürtü ve istekleri de kontrol altına alır ve onları etkisiz hale getirirse kendini tamamen özgürleştirmiş olur ki biz bunu İslam düşüncesinde nefsin bağlarından kurtulmak olarak ifade edeceğiz.

Kendisini Sokrates'in etkisine bırakan Platon ise 'Devlet' adlı eserinde direkt olarak hak ve hürriyetlerden söz etmemekle birlikte sınıfsal gerçekliğin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. (Göz, 2006: 20). Buradan da anlaşılacağı üzere Platon'un kabul ettiği temel bir hürriyetten ya da insanların eşitliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir.

Bu dönemin bir diğer düşünürü Aristo'nun özgürlükle ilgili düşüncelerine baktığımızda onun da Platon gibi sınırsız bir özgürlüğe karşı çıktığını görürüz. Onlara göre esas olan bireylerin özgürlüğü değil, toplumun iyi yöneticiler tarafından sağlıklı bir şekilde yönetilmesidir, buradan da anlaşılacağı üzere onların özgürlükten kastettikleri, devlete ve yasaya boyun eğmektir. Zira Aristo'nun köleliğin adeta doğal olduğunu savunan fikirleri eski Yunan'da çok da özgürlükçü bir yapı olmadığını ya da özgürlüğün her insana doğal bir hak olarak verilmediğinin kanıtıdır. Öyle ki özgür Yunan için uygulanan töre ve kurallar köle ve barbarlar için uygulanmamaktadır. Bu hukuk anlayışında köleler ve barbarlar normal bir vatandaş olarak kabul edilmedikleri için devletin vatandaşlarının hak ve özgürlüklerini korumak için belirlediği töre ve kurallardan yararlanamamaktadırlar. Bu da bize eski Yunan'da özgürlükçü ve eşitlikçi anlayışın sınırları hakkında aydınlatıcı bilgiler vermektedir. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 83-111-132).

Bu dönemde sınıfsal ayrımcılığı desteklemeyen filozofların anıldığı ekol ise Stoacılar'dır. Gerçek hürriyetin insanların tutkularını ve nefislerini yenebilmelerinde gizli olduğunu belirten Stoacılar insanlar arasında eşitlik ve kardeşlik fikrini yaymaları yönüyle temel hak ve hürriyetlerin en eski felsefi kaynaklarından biri sayılmıştır. (Kapani, 1993: 19). Stoacı düşünürlerin tutku ve nefisle ilgili söylemlerinde gerçek özgürlüğün insanların tutkularını ve nefislerini yenebilmelerinde saklı olduğunu ifade etmeleri, onların da insanın özgürleşmesi için kendini bilinçli olarak sınırlaması fikri

İslam düşüncesindeki nefsin kontrol edilmesiyle insanın özgürleşmesi arasındaki bağlantıyla oldukça benzerlik göstermektedir.

Daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Aquinolu Thomas'ın özgürlük hakkındaki görüşlerine değinecek olursak; ortaçağa doğru ilerlememiz gerekir çünkü Aquinolu Thomas ortaçağda yaşamış bir düşünürdür. Dönemin siyasi ve dini yapısını göz önünde bulundurursak, Ortaçağ düşünce tarihi açısından çok da parlak olmayan bir dönemdir. Bu dönemde kilisenin bir baskı unsuru olarak halk ve hatta devlet üzerindeki otoritesini iyi bilmekteyiz. Bu açıdan değerlendirdiğimizde kilisenin bu baskısı insanların düşüncelerini engelleyemese bile düşündüklerini söylemeyi engellemiş olacak ki bu döneme ait düşünürler ya da kalıcı eserler azdır. Bunun yanında ortaya atılan düşünce sistemleri ise hep Hıristiyanlık ile bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Örneğin kölelik müessesesini İlkçağ ve Ortaçağdaki uygulamalarıyla olduğu gibi kabul eden Aquinolu Thomas, köleliğin ilk günah mahsulü olduğunu kabul etmektedir. (Göz, 2006: 30).

Özgürlükle köleliğin bir arada bulunması büyük bir çelişkidir ama Hıristiyan öğretilerine uydurulan düşüncelerde özgürlük fikri savunulurken bile köleliğin meşrulaştırılması Batılı düşünürleri rahatsız etmemiş görünmektedir. Bunun yanında vicdan hürriyetini de kesinlikle reddeden Thomas, vicdanlar üzerinde kilisenin egemenliğinin mutlak olduğunu söyler ve bu hususta en küçük bir hoşgörüyeye bile yer vermez. (Kapani, 1993: 44). Burada da açıkça görülmektedir ki özgürlük düşüncesi tüm zamanlarda kolay kolay hazmedilip kabul gören bir düşünce sistemi olamamıştır çünkü toplumlar kendi çıkarlarını ve elde ettikleri otoriteyi özgürlüğün üstünde tutmuşlar ve halkları özgürlüğünü bu çıkarlarına kurban etmişleridir tıpkı Ortaçağda özgürlüğün kilisenin otoritesine kurban edilmesi gibi.

Özgürlükler, temel hak ve hürriyetler açısından çok parlak geçmeyen Ortaçağdan sonra Yeniçağ ferdi ön plana çıkararak yapısıyla özgürlük konusunda merhaleler katetmiştir. Özellikle 1215 yılında imzalanan Magna Carta Libertatum (Büyük Özgürlükler Sözleşmesi) çağına göre özgürlükten çok, toplum güçleri arasında bir denge kurma uygulamasına yönelik olsa da önemli bir adım sayılabilir. Bunun yanında dönemin öne çıkan düşünürlerinin özgürlük anlayışları ve değerlendirmeleri de konumuza ışık tutacaktır.

İngilizlerin düşünce ve siyasette etkin filozofu Thomas Hobbes'un özgürlük konusunda insanın davranışlarını kısıtlayan dış etkilerin bulunmaması der. Her şeyiyle özgür olan insan aklı ve iradesinin elverdiği ölçüde istediğini yapan kişidir. (Göz, 2006: 37). Burada Hobbes bir noktayı atlamış görünmektedir çünkü insan aklının ve iradesinin elverdiği ölçüde özgür olabilir evet ama yaratılışının da bu özgürlüğe elvermesi gerekir zira biyolojik olarak insan belli kapasitelerde yaratılmıştır ve bunların dışına çıkamaz. Örneğin ben irademle on gün hiçbir şey yemeden, aç kalmak isteyebilirim ama biyolojik olarak bu mümkün değildir. Mümkün olup da on gün aç kalsam da artık sağlıklı bir vücuda ve düşünme yeteneğine sahip olacağım düşük bir ihtimal olduğu için kendi elimle özgürlüğümü ortadan kaldırmış olurum. Akıl ve iradenin yanında biyolojik yapımızın da elverdiği ölçüde özgür olabildiğimizi eklemekte fayda vardır.

Descartes özgürlükle ilgili farklı bir yaklaşım ortaya koyar ve şöyle der; “bizi yaratanın her şeye gücü yetse de hatta bizi aldatmaktan zevk duysa da kendimizde hürriyetin varlığını duymaktan geri durmayız. Bu öyle bir hürriyettir ki onunla biz istediğimiz zaman iyice bilmediğimiz şeylere inanmaktan sakınmak suretiyle aldanmamızın önüne geçebiliriz.” (Descartes, 1967: 52). Burada Descartes'in vurgulamak istediği yumuşatılmış bir determinizm gibi görünmektedir. Determinizmin varlığına ihtimal vermekle birlikte sahip olduğumuz hürriyetle ve bilgimizle –ki bu da akıl yardımıyla olmaktadır- istediğimiz şeylere inanıp inanmama noktasında seçim hakkına sahibiz. Ayrıca Descartes iradenin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmekte fakat hareketlerinin Tanrı tarafından olmadığını belirtmektedir hatta bu bakımdan insanın iradesinin, irade olmak bakımından Tanrının iradesinden farklı olmadığını söyler. (Descartes, 1967: 53). Bu da Descartes'in determinizm söyleminde farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

Spinoza özgürlükle ilgili olarak şöyle der; “insanlar kendi doğalarına dayanarak hareket edebildikleri hangi dereceye kadar olursa olsun kendi varlık ve özgürlüklerine sahiptir. Öyleyse özgürlük kendi doğamızı kesin olarak bilmemizi gerektiren bir vazifedir.” (Skirbekk ve Gilje, 2003: 271). Spinoza'nın doğamızı bilmek ifadesinden insanın kendi yaratışın, fitratını tüm özellikleriyle bilmeyi ve buna göre davranmayı özgürlük olarak addeder. Bunun yanında Spinoza istenç özgürlüğünü yüksek bir yerden düşen taşın, bilinci olsaydı kendi isteğiyle inmekte olduğunu sanacağına

(Hacıkadıroğlu, 2002: 79) benzetmesi, özgürlüğü zorunlu bir determinizm gibi algılamamıza yol açmaktadır.

Aydınlanmanın habercilerinden, fikir tarihinde bir geçiş figürü denebilecek düşünürlerden John Locke 17. yüzyılda yaşamasına rağmen 18. yüzyıl felsefesi özelliklerini gösterir. İnsanların doğal olarak eşit olduklarını (Skirbekk ve Gilje, 2003: 284) ve eylemleri akla göre düzenleme fikri onun akla ve özgürlüğe önem verdiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Özgürlüklerden bütün insanların faydalanmaları gerektiğini vurgulayan Locke, özellikle din ve ifade hürriyetinin çok önemli olduğunu belirtir. Hoşgörü üstüne bir mektup adlı eseri özgürlüklerden faydalanma durumunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

İnsanın aklını kullanmasıyla özgür olabileceğini savunan Locke, aklî olduğumuz kadar da özgür olduğumuzu söyler, bu durumda Tanrının bireye akıl vermesi ile özgürlüğü arasında kurduğumuz ilişkiyi Locke felsefesinde teyit etmiştir diyebiliriz. İnsanın yaratılışındaki özellikleriyle özgür olduğunu fakat bu özgürlüğü kendi sınırlılıklarını ve diğer canlıların özgürlüklerini de göz önünde bulundurarak elde edeceği konusundaki tezimize Locke'ın "Her insan kendi hayat kanununu ortaya koyma ve yolunu istediği gibi seçme özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlük başkalarının hayatına, malına zarar vermemeyi emreden tabiî kanunla birleşen ve sınırlandırılan bir özgürlüktür." (Locke, 1998: 2) ifadesini bu fikrimize örnek bir düşünce olarak sunabiliriz.

1700'lü yılların en başta gelen siyaset teorisyenlerinden olan Montesquieu özgürlüğün, insanın zihnini oldukça uğraştıran ve birçok değişik anlama gelen bir ifade olduğunu söyler. Ve tanım olarak ise: "yasalarca yasak edilmeyeni yapabilmek" (Akın, 1974: 150) der. Bu tanım bizce, özgürlük için sığ bir ifadedir çünkü yasaların ne derecede adil, özgürlükçü ve insan yaratılışına uygun olduğu tartışılmalıdır. Yasaları da koyanlar insanlar olduğuna göre yasa koyucuların kişisel yargılarından uzak ve objektif olabilmeleri önemlidir. Buna göre yasa koyucular ya da günümüzdeki anlamıyla devlet nizamı oluşturmalı, bireyin özgürlüklerini korumalı fakat kendisi hayata girmemelidir. Varsayım olarak yasaların düşünmeyi yasaklaması, bizim düşünmeyeceğimiz anlamına gelmez, ya da insan yasak olsa dahi düşünme eyleminin önüne geçemez. Belirtmeye çalıştığımız sığılık buradadır, yasalarla belirlenen özgürlük bir noktaya kadar müdahaleci

olabilir, eylemleri kontrol edebilir belki fakat düşünceleri kontrol edemez, o yüzden özgürlük için daha kapsamlı bir tanım gerekmektedir.

Oldukça karmaşık bir insan ve düşünür olarak Jean-Jacques Rousseau, Aydınlanma felsefesine karşı negatif bir tavır ortaya koymuştur. Aydınlanma filozoflarının birey ve öz-çıkârı önemseydiği yerde o, toplum ve genel iradeyi önemsemmiştir. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 327). Bu yüzden de özgürlük için şöyle bir ifade kullanmıştır; “İnsan özgür olarak doğar ama kendini birtakım zincirler ile bağlanmış bulur.” (Gökberk, 1974: 397). Ona göre insanın özgür olması bir nimettir ve kendi için zararlı dahi olsa doğanın kendisi için belirlediği kurallara uymayabilir, bu insanın iradesi ile özgür bir seçim yapabildiğinin göstergesidir. Böylece insanın doğal özgürlüğünden söz etmek mümkün olmaktadır fakat Rousseau toplumun yasalarının doğal eşitlik şartlarını ortadan kaldırdığını söyler. Aydınlanma fikriyle bu yüzden ters düşmüştür. O, kötülüğün medeniyetten kaynaklandığını düşünür, medeniyet suni ve yoz bir yaşama yol açmıştır. Bu nedenle doğaya dönmemiz gerektiğini ifade eder, buradaki doğaya dönüş, toplum içinde doğal ve erdemli bir yaşam sürmektir. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 328).

Rousseau'nun bu ifadelerinde şunu çıkarabiliriz ki; insanlar yaratılışları itibariyle özgürdürler, ancak çıkarlarımız için özgürlüklerimiz kısıtlanabilir, bu da bir arada yaşama zorunluluğumuzdan kaynaklanan, yasalara uymadır fakat bu da tüm bireyler için eşit ve insan doğasına uygun yasalar olmalıdır. İnsanlar arasındaki eşitlik, sosyal toplumun üstün gücü ve bireylerin özgürlüğü ile sağlanabilir.

Sık sık muhafazakârlığın babası şeklinde anılan İrlandalı düşünür Edmund Burke'un özgürlükle ilgili tanımı dikkat çeker. Burke özgürlük için şöyle der; “ideal anlamda özgürlük, özgürlük ve aydınlıktan yeniden faydalanmak için kendi hücrelerinin karanlığından ve kısıtlamalardan kaçan ve benim hassaten tebrik ettiğim çılgın adamların insanlığa bahsettikleri en hayırlı şeyler arasında değerlendirilebilir.” (Burke, 2003: 110). Liberalizm ve muhafazakârlığın birbirine zıt olduğu (Skirbekk ve Gilje, 2003: 332) dönemde muhafazakâr olarak öne çıkan bir düşünürün özgürlük için böyle bir ifade kullanması kayda değerdir.

Yararcılık, liberalizm ve emprisizm teorilerinden etkilenen John Stuart Mill en meşhur eseri olan ‘Özgürlük Üzerine’ de modern sanayi toplumunda özgürlükçü olmayan güçlerin ağırlık kazanacağını o zamandan tespit etmiş ve insanların öğütlerine sonradan döneceklerini belirtmiştir. (Ebenstein, 1996: 250). En önemli değerleri arasında kişisel özgürlüğü, özsaygıyı, dürüstlüğü ve sosyal refahı sayan Mill kişisel özgürlüğe oldukça önem vermiştir, öyle ki özgürlük için şunu söylemiştir; “insan varlığının en güçlü ihtiyacı, karnının doymasından sonra özgürlüktür.” (Mill, 2005: 178). Özgürlüğe bu kadar düşkün olan filozofun sosyal tarzda sistemleşmiş bir özgürlük fikrinin olmamasının sebebi ise sosyolojinin o dönemde henüz emekleme seviyesinde olmasından dolayıdır. Bu yüzden Mill toplumda var olan güçleri yapısal olarak ortaya çıkarmaktansa kişisel özgürlüğün savunuculuğunu yapmıştır.

Mill özgürlüğü bir iktidar meselesi değil, hak ve vazife meselesi olarak görmüştür. Onun şu söylemi özellikle düşünce özgürlüğünde oldukça önemli bir yol katettiğinin bir göstergesidir; “biri hariç bütün insanlar aynı kanaatte olsalar ve yalnızca bir kişi zıt kanaate sahip olsa, insanlık bu insanı susturmakta haklı olmaz, tıpkı onun iktidarı ele geçirdiğinde insanlığı susturmasının haklılaştırılmayacağı gibi.” (Mill, 2005: 57). Görüldüğü gibi iktidar olsa dahi bireysel hakların korunması konusunda özgürlüğü üstün tutmaktadır düşünür. Sadece bireysel haklar değil, düşünce ve ifade özgürlüğü ve özellikle insanın özgürlük sahasın olarak nitelendirdiği vicdan özgürlüğüne ayrı bir önem vererek, bu özgürlüğün bütünü ile mevcut olmadığı toplumun özgürlüğünden bile bahsedilemeyeceğini söyler. (Göz, 2006: 47).

Mill’in özgürlük anlayışında hükümet şekli ne olursa olsun bireyler hak ve özgürlüklerini kullanabilmeliler, düşüncelerini ifade edebilmelilerdir, zira böyle olmazsa fikri kapasite de yüksek olmayacaktır zira tün bireyler hem siyasi hem de hukuki olarak eşittir (Skirbekk ve Gilje, 2003: 345) ve bireyler başkalarına zarar vermedikleri sürece potansiyellerini gerçekleştirebilmelidirler. Bunların yanında Mill’in savunduğu önemli noktalardan biri de biyolojik sosyal durumlarımızdan bağımsız olarak hepimizin aynı siyasi ve yasal haklara sahip olduğumuzdur, böylece ırk, cinsiyet ya da sosyal arka plan gibi niteliklerin pek ehemmiyeti kalmaz. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 345). Burası şu açıdan önemlidir ki Platon ve Aristo kadınların bireysel hakları konusunda bazı kısıtlamalardan söz etmiştir fakat Mill kadınları biyolojik ve sosyal

kısıtlamalardan nispeten bağımsız olarak ele almıştır. İslam düşüncesindeki insan hakları ve birey özgürlükleri incelendiğinde bunların kadın ve erkek olarak ayrılmadığı, İslam düşüncesindeki kadının hakları ile batı dünyasındaki kadının hakları ve özgürlüklerini karşılaştırdığımızda İslam düşüncesinde kadına verilen önem daha açık bir şekilde görülmüş olacaktır.

Batı dünyasında birçok düşünür özgürlük konusunda fikir beyan etmiş olsalar ve bu konuda çalışmalar yapmış olsalar da özgürlüğün bireylere ve toplumlara hak olarak verilmesi yani sosyal hayatta yerini bulması çabuk olmamıştır. Batı düşüncesinde özgürlük anlayışı önce fikri olarak benimsenmiş, ancak daha sonra 1215 Magna Carta, 1787’de ABD’de doğan dünyanın ilk yazılı anayasası gibi hukuki geçerlilikleri olan belgelerden sonra tam bir güvence altına alınmıştır.

Özetle şöyle söyleyebiliriz ki Batı düşüncesi özgürlük birey üzerine temellenmiştir, kişi toplumdan öncedir. Bunun yanında Spinoza, Leibniz ve Locke gibi determinizmi temsil eden görüşlerin ağırlıkta olması bireyin sorumluluk bilincini yeterince işlememekte, dolayısıyla özgürlük problemine gerçekçi çözümler getirememiştir.

2.1.2. Doğu – İslam düşüncesinde özgürlük tanımları

Özgürlük problemi Batı dünyasında olduğu gibi Doğu ve İslam dünyasında da irdelenmiş, üzerinde uzun tartışmalar yapılmış, insan zihnini oldukça meşgul ederek hala felsefi bir çözümü tam olarak ortaya konulamadan günümüze kadar gelmiştir. Bu konuda çok çeşitli, birbirine zıt görüşün olduğunu ve bunların Kelam ilminin doğuşunu tetiklediğini söylemek gerçek dışı olmaz. Kelam, İslamî düşüncede tasavvura dayalı ilimlerden birisidir ve ona İslam felsefesi nitelemesi yapmak da mümkündür. Zira Kelam ilminin tarifinde Cürcanî, bu ilmin Allah’ın zât ve sıfatlarından başlangıç, yaratılış ve sonuç itibari ile yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilim olduğunu söyler. (Bağçeci, 2000: 30). Yani Kelam ilmi Allah’ın sıfatları ve varlıkların hallerinden İslamî esasları temel alarak bahseder. Felsefi düşüncenin zamanla İslam dünyasında da etkili olmasından hareketle Kelamcılar da Kelam ilminin gelişip ilerlemesine katkı sağlamışlardır. Kelam ilminin mevcut felsefi düşünceden farkı şudur; felsefi düşünce varlıklardan sırf akli temel alarak bahseder, Kelam ilmi ise İslami

esasları temel alır. Bu sebepten dolayı Kelam ilmine İslam felsefesi nitelemesi yapılmaktadır. Biz çalışmamızın bu bölümünde Doğu-İslam düşüncesinde ve Kelam ilminde özgürlük konusunun nasıl anlaşıldığı ve anlatıldığı üzerinde duracağız.

Batı dünyasında özgürlük probleminin en sık karşılaştığı terim determinizm idi. Determinizm prensibi basit bir ifadeyle söyleyecek olursak her olayın bir takım yakın sebeplere bağlı olarak ortaya çıktığını, ortaya çıktıktan sonra da bu kez bizzat o olayın birtakım başka olaylar için bir sebep olduğunu ve bütün olup bitenlerin kozal bir açıklamasının yapılabileceğini – en azından teorik bir imkan – olarak kabul eder. (Aydın, 1999: 162). Bu kavramı sıkı ve ılımlı determinizm olarak iki başlıkta ifade edebiliriz. Sıkı determinizmde birey yaptığından başka ya da farklı bir şey yapamaz. İlimli determinizmde ise bireyin seçimleri gelişigüzel bir tarzda ortaya çıkmaz, birey her halükarda bir takım sebeplere bağlı olarak hareket eder.

Sadece Batı düşüncesinde değil, İslam düşünce tarihinde de buna benzer görüşü benimseyenler olmuştur. Örneğin Cebriyecilik bu yolu seçmiş ve buna göre bir düşünce sistemi oluşturmuştur. Doğu – İslam toplumunda problemin tartışma konusu oluşu ve çözüm arayışına girilişi ‘kader’ ile ilgili birtakım soruların gündeme gelişiyle başlamıştır. Zaten Hz. Peygamber zamanında da ‘kader’ meselesi, insanların hür iradeyle mi yoksa cebr altında mı hareket ettikleri şeklinde bir çok tartışmaya yol açmıştır. (Nasr ve Leaman, 2007: 108). Doğu – İslam düşüncesinde bu konuya göre İslam kelamcılarının ekollerini üç başlık altında toplayabiliriz, bunlar; Cebriye ve Kaderiye’dir. Cebriye ve Kaderiye’nin görüşleri ekstrem görüşler olarak ortaya çıkmıştır. İkisi arasında ise Maturidi ve Eşari’nin ifrat ve tefride sapmayan yaklaşımları söz konusudur. (Elibol, 1991: 13).

Kelamcılarının görüşlerine geçmeden önce özgürlüğü tanımlayan düşünürlerin ifadelerine yer vermekte fayda vardır. Sözlük tanımlarında daha çok köleliğin zıttı olarak karşılaştığımız özgürlük kavramı İslam’dan önce bilindiği biçimde ‘hür’ sözcüğünün içeriklerini de kapsayan ahlaki bir özellik biçiminde anlaşılır. (Rosenthal, 2000: 43). Yani sadece eylem ya da düşünceleri yapıp etme noktasına değil, ahlakiliği noktasına da değinmişlerdir. Doğu – İslam düşüncesinde özgürlük tanımına irade, nefis, dünyevi arzular, sorumluluk gibi kavramlar da dahil olur. Örneğin Buhari ve İbn Mace’nin nakillerine göre Hz. Peygamber (sav) şu hadisinde dünyevi arzuların

özgürlüğe mani olduğu göndermesi vardır; “Dinarın (paranın) kölesine yazıklar olsun.” (Rosenthal, 2000: 44).

İslam filozof ve Kelamcılarında Fahreddin Razî özgürlüğün tanımını yaparken nefis özgürlüğünü kasteder ve şöyle der; ‘Nefis içgüdüleriyle bedeni işlere ya arzu duymaz ya da duyar. Arzu duymayan, özgür kişidir. Bu duruma da özgürlük adını veririz. Çünkü dilde özgürlük, köleliğin karşıtı olan şeye denir. Tutkular ise bireyi köleleştirir. Bedeni işlere arzu duyan nefis ise ister onları terk etsin isterse terk etmesin, özgür olamaz. Bilakis terk eden arzu duyardan, hemen bulan arzu duyardan daha kötü durumdadır. Çünkü yoksunlukla arzu duymak, sonuçta daha kötü durumda olsa bile, erdemleri edinmekten nefsi alıkoyar. Bu söylediklerimizden çıkan şudur: Özgürlük, nefsin içgüdüsel iffetidir, erdem olmakla birlikte eğitim ve öğretimle olan bir şey değildir.’ (Rosenthal, 2000: 45). Buradan şu sonuca ulaşmamız mümkündür ki özgürlüğün temeli nefsi özgürleştirmektir. Bu nefsin her istediğini elde etmesi anlamında değil, nefsi köle eden şeylerden özgürleştirmektir. Nefsi köleleştiren tutkular, onu bağımlı hale getirir, bağımlılık ise özgürlüğe engeldir. Bunun yanında erdemın doğuştan mı geldiği yoksa eğitim-öğretimle elde edilebilirliğinin mümkün olup olmaması ayrı bir tartışma konusunu beraberinde getirir.

Aristo’nun; ‘Özgürlük; nefsi, yapma değil, özden koruyucu bir nefsanî melekedir’ (Rosenthal, 2000: 45) tanımı da özgürlüğün içsel, nefsi bir hâl olduğundan bahseder. Yine Eflatun’un şu sözleri özgürlük-nefis ilişkisini destekler ve hatta buna akli da dahil ederek bedeni isteklere yönelen nefsi zayıf, aklı melekelerle hareket eden nefsi daha güçlü ve özgür olarak ifade eder: “Aşağılık (merzule) nefisler, tabiatın ufkunda ve gölgesindedir. Erdemli nefisler aklın ufkunda ve gölgesindedir.” (Rosenthal, 2000: 45).

Özgürlüğün tanımlarında değinilmesi gereken bir diğer nokta tasavvufçuların bu konu üzerinde görüşleridir. İslam uygarlığında da benimsenen bu görüşlerin yüksek düzeyi ve ulaştığı anlamlar özgürlüğün en açık tanımları arasında gösterilebilir. Bu düşünürlerden biri olan Curcani, et-Tarifât adlı eserinde özgürlük için şöyle der; “Hürriyet, hakikat ehlinin terminolojisinde, varlıkların (kainat) köleliğinden kurtulmak ve bütün bağlar ve özgelerle (agyar) ilişkiyi kesmektir.” (Rosenthal, 2000: 46). Bir

başka düşünür Hintli Tehanevi, Mecmua's Sulûk adlı eserinde şöyle der; "Hürriyet, saliklere göre zihnin yüce Allah dışındaki şeylerden bütünüyle kopmasıdır.

Köle, dünyevi maksatlarından bir şey kalmadığında ve dünya ile ahiret korkusu olmayınca özgürlük makamına yükselir. Çünkü bağımlı olduğun bir şey varsa onun kölesi sayılırsın." (Rosenthal, 2000: 48). Bu iki tanımdan da açıkça anlaşılacağı gibi tasavvufçular özgürlüğü nefsi istek ve arzuların kurtuluşu olarak görmüşlerdir. Nefsin istek ve arzuları tıpkı ayağına pranga takılmış biri gibi insanı hiçbir yere bırakmamakta, işini zorlaştırmakta, kısaca özgürlüğüne engel olmaktadır. Nefsi arzularına boyun eğenler bağımlıdırlar ve bağımlılık ister maddi ister manevi olsun özgürlüğe engeldir.

Buna benzer bir yaklaşımı Hindistan'da M.Ö. 6. yüzyılda Buda tarafından kurulan dini-felsefi bir akım olan Budizm'de de görebiliriz. Sarayda debdebeli bir hayat yaşayan Buda, bir gün bundan sıkılıp saraydan çıkar ve dışarıdaki hayatın saraydan çok daha farklı olduğunu görür. İlk gün bir ihtiyara, ikinci gün bir hastaya, üçüncü gün bir cenazeye ve dördüncü gün dilenci bir keşişe rastlar, bu tecrübelerinden sonra yaşanan hayatın boş olduğunu anlar ve dünya nimetlerinden el çeker. Otuz beşinci yaşında bir incir ağacının altında 'Buda' yani aydınlanan, uyanan anlamına gelen bir aydınlatıcı olur. (Tümer, 1993: 162). Budizm öğretisinde öne çıkan değerler; duyguları dizginleme, ahlaken temizlenme, insanları eşit görme, insanlara ve diğer canlılara sevgi ve şefkat duyma olarak özetlenebilir. Bunlardan anlaşılmaktadır ki Budizm ahlaki öğretiler üzerine kurulmuştur. Budizm'in özgürlükle ilgili söylemi ise şöyledir; "Gerçek hürriyet, nefsi tezkiye etmekle elde edilmektedir. Nirvana'ya ulaşmak, hürriyeti olanca gücüyle idrak etmek demektir. Nefsi arzu ve ihtiraslarından kurtulmak hürriyetin en uç noktası olarak kendini göstermektedir. Nefsin esaretten kurtulması, temizlenmesi, serinlemesi ancak Nirvana'ya ulaşmakla mümkün olacaktır." (Şerif, 1991: 50).

Tasavvuf öğretisiyle benzerlik gösteren Budizm'de görüldüğü gibi dünyevi işlerden, nefsi arzuların kurtulmak özgürlük olarak kabul edilmektedir. Burada özgürlüğün sosyal boyuttaki temel haklardan ziyade psikolojik boyuttaki ahlaki olgunlaşması esas alınmıştır. Bu açıdan değerlendirdiğimizde özgürlük, tutkuların uzaklaşmasıdır. Ulaşabileceği ya da ulaşamayacağı hedeflerin ve maddi şeylerin peşinden gitmek insanın özgürlüğünü elinden alır. Hipokrat'ın bu görüşümüzü destekleyen şu sözü dikkat çeker; "Özgür olmak isteyen, mâlik olmadığını elde etmeye

çalışmamalıdır. Mâlik olmaktan kaçınması gerekir, yoksa edindiğinin kölesi durumuna düşecektir.” (Rosenthal, 2000: 103). Dünyevi hırslarının peşinden gidenler hem onu elde etmek için hem de elde ettikten sonra onu ellerinde tutmak için çaba harcarlar, bu çaba onları bağımlı hale getirir. Burada açık bir psikolojik kölelik söz konusudur. Tasavvufçular dünyevi işlere ve nefse bağlanmayı kölelik kabul eder, özgürlüğü de bu yol üzere yorum getirirler.

Bazı kimselerin kul, özgürlük makamına erişince kulluk etme yükümlülükleri düşer gibi fikirlerine yine tasavvufi yorumuyla cevap vermek yerinde olacaktır. Kulluk kimsenin üzerinden düşmez zira Allah’ın peygamberlerinden bile kulluk vazifesi düşmemiştir. Bu durum şöyle açıklanabilir; kul özgürlük makamına erişince kendi nefsinin kulu olmaktan azat olur, kendi nefsinden özgürleşir. Bu noktadan sonra o kendi nefesine egemen olur, nefsi de ona itaat eder, ibadetin yükü ve zorluğu ondan uzaklaşır, ibadette kendisi için sevinç ve emniyet olduğunu bilir. Tehanevi kulun özgürlüğünden böyle bahsederken şu noktaya değiniyor; “Hürriyet (özgürlük) ubûdiyyetin (kulluğun) doruğudur.” (Rosenthal, 2000: 48).

Hür insanı güçlü hayvanî tutkularından soyunan kişi olarak tanımlayan İbn Miskeveyh özgürlük tanımında cömertlik ve iffetin özgürlüğün kaynaklarından olduğunu iddia eder.* Cömertliği, sahip olduklarında cimrilik yapmamak, paylaşabilmek gibi anlamlarda kullanabildiğimize göre her şeye malik olmaya çalışmamak ya da malik olduklarımızı başkalarına verebilmek onların kölesi olmadığımız anlamına gelir. Miskeveyh’in bu yorumundan da nefsin özgürleştirilmesi fikrini çıkarmamız yanlış olmaz.

Tasavvufta daha çok ahlakî bir konu olarak kendini gösteren özgürlük konusu Farabi’yi de bu şekilde etkilemiş ve o özgürlüğü keremle eş anlamlı olarak kullanmıştır.

Gazali ise tutkuların esaretinden kurtuluşu** hürriyet olarak tanımlamakta ve bu manayı pekiştirerek insanın eylemlerinin sağlayacağı hazlara kapılmadan iyi ile kötü arasındaki farkı gözeterek iyi olanı seçip yapma yeteneği olduğunu vurgulamaktadır. (Göz, 2006: 66).

* İbn Miskeveyh’in hürriyet hakkındaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Miskeveyh (1987). *Tehzibü'l Ahlak* (Ahlakın Olgunlaştırılması) Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

** Gazali’nin hürriyet hakkındaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gazali (1974). *İhya-u Ulûmi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul.

Tüm bu görüşlerden de anlaşılacağı gibi Doğu-İslam düşüncesinde özgürlük daha çok manevi boyutta ele alınmıştır. Metafizik-felsefi yorumların dışında pek tabiki hukuki-toplumsal içerikli kısımlara da değinilmiştir zira bunları ileriki bölümlerde ele alacağız. Genel olarak ele aldığımız özgürlük tanımlarından sonra kelamcıların ekollerine yer vereceğiz.

2.1.2.1. Cebriye

İnsanın fiilleri ve nasıl sâdır oldukları sorunu, İslam felsefi düşüncesinde zirveye ulaşmış olan en eski felsefi meselelerden biridir. Müslüman alimler ve muhtelif İslam düşünce ekollerinin bu konuda ihtilafli görüşleri bulunmaktadır.

Bunlardan ilk olarak Cebriye'yi ele alacak olursak, onların fikirlerinin çıkış noktası sadece dinî değil, sosyo-politik bir durumu da yansıtmaktadır zira ekollerin ortaya çıktığı dönem siyasi anlamda Müslümanların bir belirsizlik içinde olduğu ve Emeviler gibi baskıcı bir rejimin söz sahibi olduğu dönemdir. Bu dönemde Cebriye ekolü kişinin fiillerinde özgür olmadığını savunuyordu yani onlara göre insan özgür değildir, onda irade kudreti de yoktur, insanın hareketleri tıpkı cansız varlıkların hareketleri gibidir.

Cebriye kula bir şey vermez, onun fiillerini Allah'a izafe ederler, bu da dönemin siyasetçilerinin işine gelir. Gerçekte zorbalıkla suçlanmış hiçbir rejim - ki burada söz konusu olan Emeviler'dir - kişinin özgürlüğü ve kaderine hakim olma kabiliyetinden yana olan düşünceleri isteyerek benimsemezler. Bilakis, böyle bir rejim, insan özgürlüğünü ortadan kaldıran zorlayıcı bir kaderin arka planında, yaptıklarını temize çıkarma ve devletin başında bulunmasına bir açıklık ve haklılık kazandırmış olmaktadır. Buna göre bu haklılık, ilahî iradenin böyle dilemesinden kaynaklanmaktadır. Buna hiç kimse karşı çıkmamalıdır zira hiç kimse Allah'ın iradesinden hiçbir şeyi değiştiremez. Öyleyse herkes bu iktidara tevekkül içinde (kadere boyun eğmiş bir vaziyette) ve hiçbir karşı çıkışı olmaksızın katlanmalıdır. (Salame, 2002: 206). Buna en meşhur olarak verilen örnek şöyledir ki; kul kaderin karşısında rüzgarın önünde sürüklenen yaprak gibidir, yaprağın yönünü kendisi değil, rüzgâr belirler.

Allah geleceği bildiği için meydana gelecek olayları da önceden, kendi iradesine göre tespit etmiştir, nasıl ki yukarı doğru fırlatılan taş aşağı düşmeye mecbursa, insan da yaptığını yapmaya mecburdur. Cebriye'nin bu konuda ileri sürdüğü iki kanıt vardır, birincisi; Allah'ın birliği ve ona ortak koşulmaması fikridir. (Öner, 1987: 42). Bu şu anlama gelir; eğer kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır dersek Allah'a ortak koşmuş oluruz, zira yaratmak Allah'a mahsus bir sıfattır. İkincisi ise; Allah'ın 'âlim' sıfatıdır. (Öner, 1987: 42). Buna göre Allah mutlak ilim sahibidir, bir insanın yapacaklarını Allah önceden bildiğine göre her şey onun bilgisi dahilinde oluyor demektir. İnsan kendi iradesi ile hareketlerini değiştirirse bu durum Allah'ın ezeli bilgisine ters düşer. Burada şu soruyu sormak mümkündür; biz fiillerimizi Allah bildiği için mi yapıyoruz yoksa biz yapacağımız için mi Allah biliyor?

Bunun yanında Cebriye düşüncesinin problemleri bir noktası da insanın her türlü fiilini yapmasına elinin mahkum olmasından dolayı günahları da elinde olmaksızın işlemesi durumudur. Bu halde insan iradesi dışında günah işleyecektir ve her halükarda işlediği günahın cezasını çekecektir zira Kuran-ı Kerim'de zerre kadar kötülük yapanın cezasını çekeceği (Altuntaş vd, 2009: 691) söylenmektedir. İslam'da irade-i cüz'iyeye inancının kökü şu düşünceye dayanmaktadır; Allah âdildir ve adaletinden dolayı insanları muhtar olmadıkları hareketlerinden dolayı cezalandıramaz. Bu durumun Allah'ın ilahi adaleti ile ters düşmesi bize göre Cebriye'nin en zayıf noktasıdır.

2.1.2.2. Kaderiyye – Mu'tezile

Mutezile, diğer din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşma ve etkileşim sürecinde fikrî tartışmalarla beslenen, akılcı, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemini benimseyen ve geliştiren bir zihniyet olarak İslam düşüncesinde derin izler bırakan bir mezheptir. (Aydınlı, 2003: 27).

İslam alimleri içinde Mu'tezile topluluğunun ortaya çıkışı konusunda çeşitli ihtilaflar vardır. Çoğuna göre Mutezilenin ortaya çıkışı Hasan-ı Basri'nin talebelerinden Vâsıl bin Atâ'nın hocasından büyük bir günah işleyen insanın mümin kalamayacağı (Günah-ı kebir) konusundaki bir tartışmadan dolayı ayrılması ile doğmuştur. Bununla ilgili bir diğer görüşse Kaderiyye adının zaman içerisinde yetersizliğinden dolayı bu adın kullanılmış olmasıdır. (Aydınlı, 2003: 30). Kaderiyye ve Mutezile'nin birbirine karıştırılma sebebi benzer fikirleri benimsemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira

Kaderiler insanların kendi fiilleri üzerinde kudret sahibi oldukları görüşünü benimsemişlerdir. (Nasr ve Leaman, 2007: 109). Öyle ki bazı Kaderiler cebr imkanını ortadan kaldırmak için, Allah'ın hadiseleri önceden bildiğini inkar edecek kadar ileri gitmişlerdir. (Nasr ve Leaman, 2000: 109).

Mutlak kaderin inkar edilmesi, özgür irade ve ihtiyar fikrinin savunulması kısmında benzerlik gösteren Mutezile ve Kaderiyye'nin İbn Kuteybe ve Bağdadi gibi bazı yazarlar tarafından bir fırka gibi söz edilmesi (Aydınlı, 2003: 30) çok da mantıksız değildir fakat Mutezile'nin Allah'ın gaybı önceden bildiğini itiraf etmesi (Nasr ve Leaman, 2007: 109) ile birbirlerinden ayrılmışlardır. Kimi düşünürlere göre Kaderiyye şemsiye bir kavram olarak kullanmakta ve Mutezile Kaderiyye'den bir topluluk veya fırka olarak takdim edilmekte, (Aydınlı, 2003: 30) kimi düşünürlere göre ise Kaderiyye Mutezile içinde eriyen bir fırka (Şerafüddin, 2003: 439) olarak yer almaktadır.

Tüm bu isim ve konum tartışmalarını bir kenara bırakarak, nakli delillerin yanında aklî delilleri kullanarak kendilerine özgü bir metot geliştirmiş olan Mutezile'nin irade ve kulun özgürlüğü hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Bu ekol Cebriye'nin tersine, irade-i cüz'iyeyi kabul eden bir görüşü benimsemiştir. Mutezile, ilahî adalete inanarak kudret ve yetkinin kullara bırakılması akidesine başvururlar ve Allah'ın bizi yarattığını, bize akıl ve kudret verdiğini ve tüm işlerimizi bize tevdi ettiğini söylerler. (Nasr ve Leaman, 2007: 167). Yani yaptıklarımızda tam bir özgürlüğe sahibiz ve Allah'ın fillerimiz üzerinde etkisi yoktur. Buradaki problem de Mutezile'nin fiilleri yaratma konusunda insanın yapacağı fillerin Allah tarafından bilinip bilinmediği ve fiilleri kimin yarattığı konusudur. Bu duruma göre insanların kendilerinden sadır olan tüm fiillerin faili olup olmadığı sorusu akla gelmektedir.

Cebriye'de eleştirdiğimiz Allah'ın âdil olması meselesi Mutezile'de de işlenmiştir. Mutezililer ilahi adaleti belirtebilmek için insanın sorumluluk ve özgürlüğü noktasından hareket ederler, böylece ilahî adalet ilkesinin insanın özgürlük ve sorumluluğunu da içerdiğini veya başka bir deyişle özgürlük ve sorumluluğumuzun yine aynı ilahî adalet ilkesinden kaynaklandığını ifade ederler. (Corbin, 2010: 214). Fakat burada da şunu belirtmek gerekir ki insanın eylemlerinde özgür olduğu, insanın kendi kaderine hakim olduğu olgusu, Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerle çelişmektedir zira bu ayetlerde başımıza gelen ve gelecek olanların ilahî bir kadere göre olduğu, her yaptığımızın semavi bir kütükte (kitapta) yazılı bulunduğunu (Corbin, 2010: 215)

biliyoruz. Mutezililer'in buna cevabı şöyle özetlenebilir; ilahî iradenin her şeyi kaplayıp çevrelemesi ilahî irade ve emr tasarruflarının her şeyi düzenleyerek irade özgürlüğüne imkan bırakmaması anlamında değil, Allah'ın sonsuz ilmi her şeyi kaplayıp kavradığı içindir. Demek istenenin Allah'ın ilmini her şeyi kuşatmasının insanın özgürlüğüne engel olmadığıdır zira Allah katında zaman kavramı olmadığı için onun ilmi önce ve sonra olarak sınırlandırılmaz, bu da insan davranışları üzerindeki özgürlüğü ortadan kaldırmaz. Ayrıca Mutezililer'in bu konudaki dayanakları Kur'an-ı Kerim'deki "Kim hayır işlerse kendinedir, kim şer işlerse yine kendine." (Altuntaş vd, 2009: 545) ayetleridir. Burada insanın davranışlarında sorumlu olduğu düşüncesi kabul edilebilir.

Mutezile insanı mükellef bir varlık olarak görmekte ve bunu akıl, özgür irade ve kendisine verilen potansiyel güce bağlamaktadır. Allah, kullarının fiillerini yaratmaz, insan fiillerini Allah'ın kendilerine verdiği kuvvetle yapar. Allah insanlara bazı şeylerin yapılmasını, bazı şeylerin yapılmamasını emretmiştir. İnsan kendi iradesiyle buna uyar ya da uymaz, uyarsa mükafat, uymazsa ceza görür. (Öner, 1987: 43). İnsanın fiillerini kendisinin yaratması ve seçme hürriyeti Allah'ın adil sıfatıyla bağlantılıdır. (Aydınlı, 2002: 46). Bu düşüncede insanın fiillerini yaratması, sadece Allah'a mahsus olan bir sıfatı insanlara atfetmesiyle soru işaretlerini beraberinde getirmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen'in bizim görüşümüzü destekleyen görüşü vardır ki o da; Mutezile için insana yaratıcılık sıfatı vermiş olmasından dolayı bir nevi şirke girdiğini söyler. (Öner, 1987: 45).

2.1.2.3. Eşari - Maturidi

Yaklaşık 40 yaşına kadar Mutezili öğretisini savunan Ali İbni İsmail el-Eşari tarafından kurulmuş bir ekoldür. Ali İbn-i İsmail ehl-i sünnetin iki itikad imamından biridir. İnsanın özgürlüğünün çözülebilmesi için Eşari Mutezililerin kullandığı anlamı ile kudret, yaratıcı güç kavramına değil, 'kesb' (kazanç) kavramına başvurmaktadır. (Corbin, 2010: 223).

Eşari ekolü görüşlerinde bir yandan insana özgürlüğünü ve sorumluluğunu vermekle, diğer taraftan Mutezilenin yaptığı gibi insana 'kudret' yani fiillerini yaratma yeteneğini vermeyip, bu sıfatın yalnızca Allah'a mahsus olduğu üzerinde durur. İşte bu yüzden Eşari insana yaratma gücü değil, 'kesb' yani fiilleri kazanma imkanını izafe

eder. Eşari ekolünün ana hatları da bu şekilde belirlenir; insanda irade kudreti vardır fakat bu kudretin yaptığı işler üzerinde etkisi yoktur. O ancak kazanmaya (kesb) muktedirdir.

Eşari, ‘cebr’ den kurtulmak için ‘kesb’ kavramını kullanır, böylece kulun sorumluluğunu belirtir. Eşari’ye göre kesb, kulun kudretinin takdir olunana yanaşmasıdır. (Öner, 1987: 45). Yani insan fiillerini yaratmaz, onları diler ve kazanır lakin onun bu fiilleri kazanması da kaderinde olduğundan dolaydır ve fiillerini kazanmadan önce kaderine göre o fiilleri yapmaya karar verir. Eşari’nin kesb teorisinde anlaşılabilir bir nokta ortaya çıkmaktadır, insanın irade gücü vardır fakat fiilleri üzerinde bunun bir etkisi yoktur. Buna göre Eşari’nin görüşü ‘cebr-i mutavassıt’ yani orta cebir olarak adlandırılabilir. (Öner, 1987: 45).

Eşari’nin Basra ve Bağdat çevrelerinde İslam’ın karşılaştığı sorunları fark edip bunlara çözüm aramaya çalıştığı sıralarda Semerkand’da yine Sünnilikle yetişen Ebu Mansur el-Matüridi de benzer sorunları fark etmiş ve öğrencileri ile birlikte bu sorulara cevap ararken ‘Matüridilik’ akımı ortaya çıkmıştır. İmam Matüridi’nin öğrencileri, Eşari okulunun gayretini eksik kalmış bir reform olarak görürler. Bu hareketteki tutuculuk ve uygunculuğu eleştirirler, yarı yolda kalan Eşarilik’ten sonra yenilemeyi kendilerinin gerçekleştirdiklerini ve ehl-i sünneti ihya ettiklerini iddia ederler. (Uludağ, 1982: 40).

Matüridî irade hürriyeti bakımından, insanı iradesiz bir robot olarak gören Cebriye ile irade, hürriyet ve yaratma ile ilgili tüm kudreti insanın eline verem Mutezile arasında bir yol belirlemiştir. Buna göre Matüridilik şöyle der; insan fiillerinde irade hürriyetine sahiptir fakat fiillerinin yaratıcısı değildir. İnsana verilen özgürlük, o fiilleri kesb etmesidir. İnsan kesb eder, Allah yaratır. Matüridi’de kesb, yapılmasına kesin şekilde karar verilmiş kasıttır (azm-ı müsemmem). (Öner, 1987: 45). Öyleyse diyebiliriz ki insan kendisine verilen kudretle kesb edip etmemekle yani dolayısıyla yapıp yapmamakta hürdür, insanın sorumluluğu bu noktada ortaya çıkar.

Matüridi, Akaid Risalesi’nde şöyle der; “İnsanların yaptıkları eğer Allah’ın hâlki ise Allah niçin onları azaplandırıyor denirse şu cevap verilir; sevap yada azap görmek, kişinin meydana gelen işe fiillini kullanmasından ötürüdür, meydana gelen asıl işten değildir. İşlediğine göre ceza görmesi, iyiliğe de kötülüğe de elverişli olan gücünü

harcadığı içindir. Gücünü meydana getirdiği için değil.” (Öner, 1987: 46). Buradan hareketle diyebiliriz ki; insan bir işi yapmaya kendi iradesi ile karar verir yani kesbeder, bu noktada özgürdür. Kesbettiği fiilli Allah yaratır ve insan kendi fiilli ile bu işi yapar, sorumlu olduğumuzu kısım o fiilli ilk olarak kesbetmemiz ve sonrasında yaratılan fiilli yapmamızdır.

Ömer Nasuhi Bilmen, Maturidiliğin kesb teorisiyle ilgili şöyle der; “Bir kimse kendi kudret ve iradesini bir fiille tevcih edip de onu vücuda getireceği anda derhal Hak kendi kuvveti ve tekvin sıfatlarının daha evvel teveccüh ve taalluku ile o fiilli halkeder.” (Öner, 1987: 47). Öyleyse şunu söylememiz yanlış olmaz; burada önemli olan insanın niyetidir, insanın bir fiilli ne amaçla yapmaya niyet etmesi, yapmak istemesi, onu yapmaya teşebbüs etmesi sorumluluğu ortaya çıkarıyor.

Özetle diyebiliriz ki; fiillerimizin iki boyutu vardır, ilki kendi irademizle fiilli işlemektir. İkincisi Allah’ın iradesiyle o fiillin yaratılmasıdır; bu iradeyi O bize vermiştir ve bize fiilli işleme kudreti vermiştir. (Nasr ve Leaman, 2007: 169).

Görüldüğü gibi irade ve hürriyet meselesi İslam dünyasında da oldukça tartışılmış ve konunun çok boyutluluğundan dolayı tek bir genel yargıya varılamamıştır. Ne Cebriye’nin tamamen teslimiyetçi görüşü, ne Mutezile’nin kudret ve yetkinin insanın eline bırakılması anlayışından ne de orta yolu bulmaya çalışan Eşari ve Maturidi’den ne de burada yer veremediğimiz bir çok görüşten herhangi biri için kesin doğrudur tanımını yapmamız mümkün değildir. Ancak şu var ki; aklî ve naklî delillerle birlikte düşünüp, bireyin özgürlüğü konusunda sağlıklı fikirler yürütmek mümkündür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜRLÜK

3.1. İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Nasıllığı

Özgürlük sorununun insanlık tarihinden günümüze kadar pek çok alanda tartışıldığı bilinmektedir. Özgürlük kimi zaman siyasetin konusu olmuş, kimi zaman ahlakın, kimi zaman ise sosyolojik boyutta ele alınmıştır. Biz bu bölümde İslam düşüncesinde özgürlüğü irdelerken İslam felsefesini ve teolojisini tarihi bir çatı içinde beraber ele almaya çalışacağız.

İslam düşüncesinin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Peygamber'in sünneti, bireyin özgür iradeyle düşünüp karar verebilen bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. (Altuntaş vd, 2009: 311). İslam düşüncesinde özgürlüğü temellendirmede en sık kullanılan argüman akıl ve sorumluluktur. Özgürlük, sorumluluk ile kayıt altına alınmıştır. Eğer özgür irade olmasaydı bireyin sorumluluğundan söz edilemezdi. Nasıl ki zorla yapılan kötülük ahlaki olarak kötü sayılmazsa, zorla yapılan iyilik de ahlaki olarak iyi sayılmayacaktır. Kant, iradenin özerkliğini bütün ahlaki yasaların ve sorumlulukların temel ilkesi olarak görmüştür. (Hanönü, 2007: 11).

Birey ancak kendi özgür iradesi ile yaptığı iyilik yada kötülükten sorumludur. Ve ancak özgür irade ile yapılan eylemlerin ahlakiliğinden söz edilebilir. Ahlakiliğin tabiatımızda yer aldığı fikrini ortaya atan Kant (Skirbekk ve Gilje, 2003: 365) bu görüşüyle ahlaki ilkeler üzerinde irademizi kullanabileceğimize de işaret etmiştir diyebiliriz. Örneğin fizik kurallarındaki doğal yasaları ihlal edemezken, Kant'ın tabiatımızda var olduğunu söylediği ahlaki ilkeleri zaman zaman ihlal edebiliyoruz. Dolayısıyla ahlaki ilkelerin tabiatımızda var olması, hepimizin ahlaki ilkelere göre davranacağı anlamına gelmemektedir. Bu ahlaki ilkeleri düşünüp seçebilmemiz ahlaki bir irademiz olduğunu gösterir.

Kişi kendi dünyasındaki ontolojik yalnızlığını özgür irade ve sorumluluk gerçekliğiyle aşmaktadır. Böylelikle bu dünyada yalnız, sahipsiz, bir başına olmadığının farkına varır. Kant'a göre her akıllı varlık eylemlerini gerçekleştirebilmede zorunlu olarak özgürdür. (Gül, 2007: 103). Buradaki zorunluluğu iyi irdelemek gerekir. Zira Kant; kendi aldığı kararlara kendisi uyan kişinin özgürlük idesine uygun eylemde bulunan insanın özelliği (Gül, 2007: 103) olduğunu söyler.

Genel bir söylem olarak İslam'ın sadece dini işlerle ilgilendiği bilirse de durum bundan farklıdır. İslam dini bireyin sadece dini hayatında değil, sosyal hayatında da etkilidir. Yani İslamiyet'te Hıristiyanlık'ta olduğu gibi kilise ve dünya şeklinde iki kategoriden bahsedilmez. Çünkü Watt'ın söylemine göre din, Batı'dakinin aksine hayatın hemen hemen bütün idaresini kuşatan bir anlama sahiptir. (Bilgin, 2010: 604).

İslam düşünce tarihinde irade konusunun özgürlükle çok yakın bir ilişkide irdelendiğini söylememiz yanlış görünmemektedir. Önceki bölümde belirttiğimiz gibi, irade özgürlüğünde kelamcıların benimsediği üç başlık mevcut idi. Bunlardan biri tam bir irade özgürlüğünü savunan Mutezile, temelde insanın özgürlüğünü reddeden Cebriye ve her ikisi arasında orta yolu bularak özgürlüğü 'kesb' düşüncesiyle açıklayan Eşari ve Maturidi'dir. (Göz, 2004: 64).

Bireyin özgür iradesi konusunda Kur'an-ı Kerim'de öne çıkan örnek ahd-i misaktır. Ahd-i misak; "Elestü bi rabbiküm? (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) - Galû bela... (Evet şahit olduk (ki Rabbimizsin) dediler." (Altuntaş vd, 2009: 108) şeklinde geçen bir diyalogdur. İslam inancına göre bu diyalogda Allah kulların ruhlarına soru sormakta, ruhlar da kendi iradeleri ile cevap vermektedirler. Şüphesiz ki tüm bu alıntılar bizzat Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlere dayandırılır. Bu alıntı yaptığımız kısım da Araf Suresi'nde şu şekilde geçmektedir; "Hani Rabbin Ademoğullarından; onların bellerinden (gelmiş, geçmiş) zürriyetlerini (sulplerinden zerrelere halinde) almış ve onları kendilerine şahit tutarak; Ben sizin Rabbiniz değil miyim? demişti. Onlar da; evet (Rabbimizsin), şahit olduk, demişlerdi. İşte bu (dünyada kafirliğe sapıp da) kıyamet günü; bizim bundan haberimiz yoktu, dememeniz içindir." (Altuntaş vd, 2009: 181). Bizim burada üzerinde duracağımız konu ruhların özgür iradeleri ile cevap vermeleri olacaktır zira özgür bir irade olmadan ruhların Allah'a bu şekilde cevap vermesinin bir anlamı olmayacaktır. Allah'ın ruhlara bir dayatma olmadan soru sorması ve ruhların bir

dayatma olmadan cevap vermesi irade-akıl ve özgürlük çerçevesinde değerlendireceğimiz önemli bir delildir. Bu delillere göre Allah insanı akıllı ve özgür iradeli bir varlık olarak yaratmıştır. Peki buradaki amaç sadece insanın akıllı ve özgür iradeli bir varlık olarak yaratılmış olduğunu delillendirmek midir? Bu da başka bir tartışma konusu olabilir. Fakat insanın yaratılışından itibaren akıllı ve seçimini kendi yapabilecek kapasitede yaratılmış olduğunu temellendirmesi açısından önemli bir veri olarak kabul edilebilir. Bunun yanında insanın yaratılışından itibaren bir şeye inanmasının zorunlu olup olmadığı da tartışılabilir konulardandır. İnsan hiçbir şeye inanmama seçeneğine sahip midir? Yoksa hiçbir şeye inanmama da bir inanış biçimi midir?

Bu konuyla bağlantılı olarak Platon'un bilgi ve idealar teorisinden bahsedecek olursak ona göre bilgi teorisinde insanlar ideaların ve duyuların dünyasıyla ilişkili olarak tavrı alırlar. Buradaki sorun, tek bir ruhun hem idealar hem de duyuların dünyasıyla nasıl ilişki kurduğudur. Çünkü Platon, insanın hem yaşam öncesinden hem de yaşam sonrasında bahseder. Filozof bu soruna cevap olabilecek nitelikte şöyle bir düşünce ortaya atar; ruh, yani gerçek kişi doğumdan önce vardır ve ölümden sonra yani, beden öldüğü zaman yaşamaya devam edecektir. "İnsanoğlu ideaların dünyası ile duyuşal idrak dünyası arasında bir yaratıktır. Ruh ideaların dünyasına, beden de duyuşal idrakin dünyasına aittir." (Skirbekk ve Gilje, 2003: 80). Buradan çıkarabileceğimiz sonuç; insan ruh ve beden olarak iki parçadan oluşur ve insanlar ruh ve fiziki beden olarak aynı anda aynı yerde bulunurlar. Fakat ruh bedenden sonra da varlığını devam ettirmektedir, tıpkı bedenden önce varlığını devam ettirdiği gibi. Öyleyse bununla ilgili olarak, önce ruhların yaratılıp sonra dünyaya fiziki beden içinde gelmeleriyle ve öldükten sonra yine ruh olarak diğer dünyaya dönmeleri olarak bahsedilen 'insanın yaratılış süreci ve ahiret inancı' ilkeleri benzerlik göstermektedir diyebiliriz.

Ruhun bedenden önce yaratılmış olabileceği ve ruhun özgür bir iradeyle Allah'la konuşması bize neyi delillendirmekte yada bize nasıl yardımcı olmaktadır? Platon'un felsefesinde sorumuza cevap olacak nokta bilgi teorisindedir. Ona göre ruh fiziki bir bedenine içine girdiği zaman (doğumda) önceden bildiği her şeyi unuttur. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 81). Öyleyse bizim ahd-i misakta yaptığımız konuşmayı hatırlamamız normaldir. Fakat Platon'un teorisine göre yaşam esnasında ruhun önceden bildiklerini hatırlaması yaratılışımızdaki inanç eğilimini tetiklemektedir.

Yine Platon'un söylemiyle ruh yaşam esnasında daha önce bildiklerini hatırlar, öğrenme bir yeniden keşiftir. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 81). Öyleyse yaratılışımızda bir inanç eğilimi vardır. Bu iddiaya göre herkesin bir inanç eğiliminin olması özgür iradeyi sınırlar mı? Sorusu sorulabilir. İnanç eğilimi yaratılışımızdan gelse bile neye inanacağımız kısmı boş bırakılmıştır. Öyle ki günümüzde herkes kendi akli ve mantığına yakın gelen bir kutsala inanmakta hatta isterse hiçbir kutsalın varlığına da inanmamaktadır. Ahd-i misak'ı delil göstererek Allah'ın insanların iradesini inanç konusunda sınırladığı yargısını ileri sürersek var olan gerçekleri göz ardı etmiş oluruz.

İslam düşüncesinde özgürlüğe yine Kur'an'dan birçok örnek gösterilmektedir. Nakle göre İbrahim peygamberin aklını ve özgür iradesini kullanarak Allah'ın varlığını bulmuş ve ona iman etmiştir. Bu nakilde özgür iradenin yanında aklın ve bilinçli bir seçmenin de üzerinde durulmuştur. Zira özgür iradenin temel unsurlarından biri de seçme eylemidir. Seçme tesadüfen olandan çok farklıdır. Seçme olgusunda işin içine bilinç girmektedir. (Öner, 1995: 14-15). Bilinçli bir seçme de davranışlarımızda sorumluluğun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır ki ileride bunun üzerinde de duracağız.

Kur'an-ı Kerim'de En'am Suresinde şöyle denir;

"İbrahim, atası Âzer'e demişti ki: 'Sen putları ilah mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görüyorum.' Böylece kesin bilgi ve imana erenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu (muhteşem varlıklarını ve sırlarını akıl ve kalp gözüyle) gösteriyorduk. Üzerine gece bastırınca, bir yıldız gördü: 'Rabb'im budur' dedi. Yıldız batınca da: 'Ben batanları (ilah olarak) sevmem' dedi. Ay'ı doğarken gördü: 'Rabb'im budur' dedi. O da batınca: 'Yemin ederim ki, Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapıklığa düşen topluluktan olurdum' dedi. Güneş'i doğarken görünce: 'Rabb'im budur, bu hepsinden büyük' dedi. O da batınca dedi ki: 'Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.' 'Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben asla Allah'a ortak koşanlardan değilim' dedi." (Altuntaş vd, 2009: 143-144).

Bu nakle göre insan Allah'ın kendisine verdiği akıl sayesinde yüce yaratıcı fikrine ulaşabilmektedir. İbrahim peygamberin Allah'a ulaşma yolu incelendiğinde insanın yaratılış özelliklerine vurgu yapıldığı görülür. İbrahim peygamber Allah'ı akli

ve özgür iradesi ile bulmaktadır. Hick'in ifadesiyle tüm bunlardan çıkarılabilecek sonuç; önümüzde hazır bulunmayan şeyleri bilmenin önce o şeyler hakkındaki inançlara sahip olmamızla mümkün olabilmesidir. (Özcan, 2002: 77). Buna göre inanç önce gelmekte, bilgi bu inancın neticesinden doğmaktadır. Tıpkı üzerinde çalışılan bir deneyin önce gerçekleşeceğine dair inancın olması, deneyin neticesinde bu inancın doğrulanmasının gerçekleşmesi gibi. Daha önce belirttiğimiz gibi bu buluşta yaratılışa sahip olduğumuz inanç eğilimi de bu fikre ulaşmamıza yardımcı olmaktadır. Bu noktada zihnimizdeki yüce yaratıcı fikrinin oluşmasının bir önceki basamağını ele alan Descartes'in 'Mükemmel Tanrı' görüşünü ele alabiliriz.

Descartes ünlü formülasyonu "Düşünüyorum, o halde varım"dan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının bir tür ispatını yapar ve bu Tanrı ona göre mükemmeldir. Başlangıç noktasında kafamızdaki kusursuz varlık anlayışını alıp zihnimizde var olan kusursuz varlık düşüncesinin, var olmasının o kusursuz varlığın gerçekte var olduğuna bir kanıt olarak gösterir. Biz yada zihnimiz kusursuz olmadığına göre ve kimi kusursuz şeylerin kusursuz anlayışına sadece mükemmel bir varlık neden olabileceğine göre, bu anlayışın kaynağı mükemmel varlık yani Tanrı'dır. Zira böyle kusursuzluk ancak mükemmel bir varlıkta olabilir. Öyleyse mükemmel varlık vardır, Tanrı vardır. (Skirbekk ve Gilje, 2003: 252). Görüldüğü gibi burada hem Tanrı'nın varlığı, hem onu akıl yolu ile bulma ve seçerek inanmanın temellendirilmesi yapılmıştır. Öyleyse diyebiliriz ki özgür iradede akıl ve bilinçli seçme de önemli rol oynamaktadır.

Akılsız bir seçme özgürlük olarak adlandırılmaz çünkü özgürlük insanın iradesiyle seçtiğini eyleme dönüştürmesidir. (Öner, 1995: 15). Bu şekilde kendi iradesiyle seçtiğini davranışlarıyla da gösteren insan kendisinin 'özgür' olduğunu hissedecektir. (Göz, 2006: 67). Bu noktada istediğimiz her şeyi yapmanın özgürlük demek olmadığını da belirtmekte fayda vardır. Özgürlüklerin sınırlarından ve sınırlandırılmasından da söz etmek gerekir.

Özgürlükle birlikte ele alınması gereken kavramlardan biri de sorumluluktur. İslam düşüncesinde özgürlükle birlikte ele alınan sorumluluk, özgür iradeyle yapılan eylemlere bir sınır getirmektedir. Çünkü özgürlük sınırsız değildir. Özgürlük, başkalarının hak ve hürriyetlerine saygıyı ve onları koruma sorumluluğunu da içinde barındırır. (Göz, 2006: 69). Sorumluluk bilinci olmadan kullanılan özgürlüğün sonu çatışma yada kaosa varır. Bu sadece İslam düşüncesinde değil, genel olarak hayatın tüm

alanında kabul edilen bir gerçektir. Örneğin trafikte araçla yol alırken kırmızı ışıktaki durması gerekirken özgürlüğünü kullanmak iddiası ile yoluna devam eden sürücü bir kazaya sebep olup başka bir insanın yaşama özgürlüğünü elinden alabilir. Bu ve bunun gibi verebileceğimiz pek çok örnek özgürlük konusunda belli bir sorumluluğumuz olduğunu göstermektedir.

Toplum içinde insanın her istediğini yapamayacağı ve belli bir sorumluluk bilinci kazanması gerektiği bazı kurallarla belirlenmiştir. Bu kurallar yazılı ve yazısız olarak ikiye ayrılır. Yazısız kurallar toplumun kendi içinden çıkıp, örf ve adet dediğimiz kurallardır, herhangi cezai yaptırımları yoktur. Yazılı olan kurallar ise devlet tarafından konulmuş olan ve cezai yaptırımı bulunan kurallardır. İslâm'da kişinin sorumluluk alanı Allah'ın emir ve yasaklarınca belirlenir. Sorumlulukların sonuçlarına, karşılıklarına ilişkin düzenlemeler de yine Allah tarafından yapılır. Sorumluluk alanı içinde kalan davranışların bir bölümü için dünyada çeşitli karşılıklar, yaptırımlar öngörülür. Bu tür sorumluluklar ve yaptırımlar İslâm hukukunun başlıca konularından birisini oluşturur. Bununla birlikte sorumluluklar konusunda İslâm'ın öngördüğü asıl karşılıklar ahiret hayatına ilişkindir. İnsanın bu dünyadaki tüm davranışları ahirette hesap konusu olacaktır. Bizim burada değinmek istediğimiz nokta, İslam düşüncesindeki 'ahiret inancı' ve bu inançla birlikte verilmek istenen sorumluluk bilincidir. Böylelikle insan davranışlarını belirleyen bu etmen insanın bütün hayatını ve davranışlarını kapsar.

İslam filozofları ve kelimciler, insanın başıboş olmayıp Allah'a karşı sorumlu olduğunu, insana verilen cüzi irade sebebiyle davranışlarından mesul olduğunu belirtmişlerdir. (Armağan, 1992: 58). Ahiret inancının temelinde de bu görüş vardır. Kur'an'da yer alan; 'O gün insanlar amellerini görmeleri (karşılığını almaları) için bölük bölük kabirlerinden çıkacaklardır. Kim zerre miktarı hayır işlerse onun mükafatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca kötülük işlerse onun cezasını görecektir.' (Altuntaş vd., 2009: 691). Ayetleri insanın her yaptığı için bir karşılığının olduğunu en açık göstergelerindendir denebilir. 'O gün' olarak bahsi geçen hesap gününde insanların yaptıklarından dolayı ceza yada mükafat görmeleri hem insana seçme hem de irade özgürlüğünün verildiğinin delili olarak gösterilmektedir. Zira mükemmel yaratıcı fikrinde her şeyiyle mükemmel olan Tanrı muhakkak ki adaletiyle de mükemmel olmalıdır. Eğer mükemmel Tanrı insana seçme özgürlüğü vermediyse insanı yaptıklarından dolayı yargılamamalıdır. Eğer mükemmel Tanrı insanı

yaptıklarından dolayı yargılayacaksa onlara seçme özgürlüğü vermiş olması lazımdır. Mükemmel Tanrı insanı yaptıklarından dolayı yargılayacağını söylüyorsa O, insana seçme özgürlüğü vermiş demektir. Aksi durumda Mükemmel Tanrı mükemmel değil demektir, böyle bir durum ise Mükemmel Tanrı için mümkün değildir.

İslam düşüncesinde insanın sorumluluğu Allah'ın emir ve yasaklarına göre belirlendiğinden, bu emir ve yasakların bilinmediği toplumlarda sorumluluk yoktur. Başka bir ifadeyle sorumluluk için Allah'ın bir peygamber aracılığı ile emir ve yasaklarını bildirmesi gerekmektedir. Peygamber gönderilmiş, Allah'ın emir ve yasakları tebliği edilmemiş toplumlar sorumlu değildirler ve yaptıkları kötülükler nedeniyle cezalandırılmazlar. Bu yüzden sorumluluk tebliğle başlar; mükafat ve ceza Allah'ın koyduğu hükümler doğrultusunda verilir. Ancak son peygamber Hz. Muhammed'in gelişinden sonra durum farklılık göstermiştir. Çünkü Hz. Muhammed, önceki peygamberler gibi yalnız belli bir zaman ve toplum için değil, tüm toplumlar ve kıyamete kadar sürecek tüm zamanlar için gönderilmiştir. Buradan yola çıkarak kendilerine peygamber gönderilmemiş toplumların durumlarının ne olacağı merak edilmektedir. Fakat İslam inancına göre her insan topluluğuna peygamber gönderilmiştir. Kur'an'da; "...hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın." (Altuntaş vd, 2009: 472). "...biz, hiçbir memleketi, uyarıcıları olmadıkça helak etmedik. " (Altuntaş vd, 2009: 404). "Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana anlattıklarımız da var, sana anlatmadıklarımız da var.. " (Altuntaş vd, 2009: 516). "Sonra arka arkaya peygamberlerimizi gönderdik. Her ümmete kendi peygamberi geldikçe onu yalanladılar, biz de onları birbiri ardından helak ettik ve onları birer ibretli hikaye yaptık. Artık inanmayan bir kavim Allah'ın rahmetinden uzak olsun!" (Altuntaş vd, 2009: 367-368) mealindeki ayetlerde her topluma peygamber gönderildiği ve peygamber gönderilmeyen toplumun herhangi bir sorumluluğunun olmadığı belirtilmektedir.

Tüm bunlara göre Allah'ın insanları özgür iradede yaratmış olması fikrini ele alırsak Allah'ın tüm insan topluluklarına peygamber göndermiş olması gereksiz bir iş gibi görünmektedir. Zira insanın özgür bir iradeyle seçme hakkının olmaması, gönderilen peygamberleri de işlevsiz hale getirmektedir. Yine Mükemmel Tanrı fikrinden hareketle, Mükemmel Tanrı'nın böyle mantıksız bir işi yapması mümkün görünmemektedir. Öyleyse Mükemmel Tanrı peygamberleri

göndermiştir ve insan, bu peygamberlere özgür iradesi ile inanabilecek kapasitede yaratılmıştır diyebiliriz.

Özgürlükle birlikte sorumluluğu da temel alan İslam düşüncesinde akıl ve bilgi de temel alınan esaslardan biri olarak belirtilmektedir. Sorumluluğun temel şartları; ergenlik, akıl ve özgür iradedir. Buna göre akıl sağlığı yerinde olmayanların dini hükümlerden sorumlu olmadığı ifade edilmektedir. Akıl ve ruh sağlığı yerinde olmayan kişiler yükümlü, dolayısıyla sorumlu tutulamazlar. (Kalkan, 2009: 32). Nakledilen bir çok ayette de aklın önemine vurgu yapılmış ve akıl sahiplerine hitap edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de "... hala düşünüp ibret almaz mısınız?" (Altuntaş, 2009: 217). "Sana bu mübarek kitabı, ayetleri düşünsünler ve akılı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik." (Altuntaş vd, 2009: 134, 477, 494). "Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı hizmetinize – istifadenize verdi. Yıldızlar da onun emri ile boyun eğmişlerdir. Şüphesiz ki bunların her birinde aklını kullanan bir toplum için deliller – ibretler vardır." (Altuntaş, 2009: 281) ve bunlara benzer ayetler akla vurgu yapmıştır. İslam inancına göre aklın ve iradenin rehberliğinde her insan Allah'ın varlığını ve birliğini bulabilecek kapasiteye sahip yaratılmaktadır. İradenin yanında ona yön veren aklın varlığını reddetmek imkansızdır çünkü bu durumda irade de bir işleve sahip olamayacaktır. İradeyi ve tüm tümel hareketleri kontrol eden akıldır. 'Tümel hareketi akleden, onu irade eden (tümel hareketi düşünen ve isteyen) sonra onun bir sınırdan başka diğerine geçişini akleden bir aklın bulunduğunu vehmetmek şarttır.' (İbn Sina, 2005: 128). İbn Arabi'nin dediği gibi; tefekkür (düşünmek) ettikleri zaman, bu tefekkür onlara daha önce sahip olmadıkları bir ilim kazandırır. (İbn Arabi, 2009: 114).

İslam düşüncesinde özgürlüğün bir başka boyutu da nefsin yönetimidir. Nefs; ruh, can, asıl, maya, bir şeyin ta kendisi (Devellioğlu, 1970: 979) anlamlarına gelmektedir. Nefs, iradenin dışında, davranışlarımızı seçmemizde etkili olan bir unsurdur. Nefs; akıl ve iradeyi isteği doğrultusunda yönlendirmeye gücü olan bir cevherdir. Bu yüzden insanın iradesini zorlayan ve sorumluluğun asıl sebebidir denebilir. "Kur'an'ın nefis konusuna değinmiş olması sebebiyle İslam kültür ortamında nefsin varlığını reddeden bir düşünce akımı ortaya çıkmamıştır." (Toktaş, 2004: 157). Bu noktada İslam düşüncesinde bireyin ve ruhun özgürlüğü için nefsin özgürlüğü önemli bir adım olarak kabul edilir. Zira nefis birey için iyi yada kötü diye ayırt etmeden

bir çok şey istemektedir. Bunları iyi yada kötü olarak ayırt edip istediğini yapmak ise bireye bırakılmıştır.

Nefs birçok şeyi istese de kontrolü insanın elindedir. Nefsi kontrol etme yada nefse hakim olma fikri ise bireyin kendi faydasına olan şeyleri akli ile düşünüp ona göre hareket etmesidir. Özgürlük aynı zamanda nefse hakim oluş demektir. Çünkü nefesine hakim olamayan özgür sayılmaz. (Rosenthal, 2000: 100). Nefs bir çok şeye bağlanabilir, bunlar mal, mülk yada herhangi başka bir alışkanlık olabilir. Mal, mülk yada herhangi bir bağımlılığı olan kişi özgür olarak kabul edilemez. İslam düşüncesinde özgürlük, Allah'tan başka hiçbir şeye bağlanmamayı esas alır. Nefsin ve hevanın bağımlılığından kurtulmanın yegane yolunun Allah'a tam bir bağlılıkta yattığı gerçeği vardır. Nefsin ve tutkunun bağlarından kurtulma fikri İslam düşüncesinde bireyin özgürlüğünü getirmektedir. O yüzden İslam düşüncesinde Müslüman kişi; özgürlüğünü nefsinin ve tutkularının esaretinden kurtarmakla bulmaktadır.

İslam düşüncesi Allah'tan başka hiçbir şeye yada hiç kimseye kulluk edilmemesini temel alarak bu noktada insanı özgürleştirmektedir diyebiliriz. Kulluk noktasından sonra dünyevi maddi getirilerin de aşırı düşkün olunmaması yada daha önce naklettiğimiz gibi malın insanı köleleştirmemesi için de bazı ibadetler mevcuttur. İslam öğretisindeki zekat, kurban, fitre gibi ibadetler dünya malının geçiciliği ve onlara bağlanılmaması gerektiği fikrini bireylere yerleştirmeye çalışır. Yine bunları yapmak yada yapmamak da insanın iradesine bırakılmıştır. Hasan el-Basri Allah'ın insanı yaratma gayesini ibadet etmek olarak tespit etmiştir. Ama bu iş için yarattıktan sonra insanlara müdahale etmemiştir. (Uyanık, 2001: 110).

İslam düşüncesinde irade – seçme ve özgürlük konusunda üzerinde durulan konulardan biri de Allah'ın iradesidir. Buna göre Allah da bir iradeye sahiptir ve bu 'Küllî İrade' olarak adlandırılır. Kulların sahip olduğu seçme ve karar verme yetisine ise 'Cüz'i İrade' denir. Küllî irade, Ebu Mansur Maturidi'nin ifadesiyle söylersek, insanın fiillerini nasıl gerçekleştirdiği meselesiyle yakından ilgilidir. (Uyanık, 2001: 109). Çünkü insanın fiillerinin hepsi Allah'ın iradesi, dilemesi (meşiyet) hükmü, kazası ve takdiriyledir. (Tafzani, 1982: 233). İnsanlara ait bütün filleri yaratan Allah'tır ve buna küllî irade denir. İnsanlara ait fiillerin yaratıcısı Allah ise, bu insanın özgürlüğüne bir engel teşkil eder mi? İslam düşüncesine göre bu durum insanın özgürlüğüne bir engel teşkil etmez zira o fiili yapmak isteyen, kendi isteğini o yönde kullanan insandır. Fiili

yaratmak ise Allah'ındır. İnsan cüz'i iradesiyle seçer, karar verir, Allah da külli iradesiyle onu yaratır. Bu seçme eyleminden dolayı da insan yaptıklarından sorumlu bir varlık haline gelir. İnsanın sorumlu olması, seçme kabiliyetini istediği fiili yapmaya yönelttiği ve yaptığından (kesb) dolaydır, yoksa fiilini yarattığı anlamı gelmez.

Ahret gününde yaptıklarından hesaba çekilmenin sebebi seçmedeki özgürlüğünden, cüz'i iradenin varlığından kaynaklanmaktadır. Bunların yanında Hasan Basri, insanın dünyevi ilişkilerinde geleceğinin ne yapacağını tamamen belirlendiği fikri yerine; Allah'ın bilgisi dahilinde istediğini yapabileceği hususuna dikkat çekmektedir. (Uyanık, 2001: 109). Yani Allah yarattığı için insan o fiilleri yapmaz, insan dilediği için Allah o fiilleri yaratır şeklindeki düşünce sistemi külli irade – cüz'i irade konusuna özetlemektedir diyebiliriz.

Görülmektedir ki İslam düşüncesinde insanların fiillerinin önceden belirlenmesinin ilahi adalete uygun olmadığı düşüncesi temel ilke olarak alınmıştır. Yapılan eylemlerin farklı seçeneklerden birinin bilinçli bir biçimde bireyin kendisi tarafından seçildiği ve bu nedenle onlardan sorumlu olduğu vurgulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında cebri ve kaderi din anlayışlarının aksine külli ve cüz'i iradeye dayalı bir birey özgürlüğünün İslam düşüncesinde var olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Özgürlük problemi, felsefi düşüncenin yöneldiği en eski problemlerden biridir. Öteden beri hem çok önemli, hem de güç bir konu olarak karşımıza çıkan özgürlük problemini felsefi alanda derinlemesine ve temellerine inerek inceleyen birçok filozof olmuştur. Çalışmamızda da çeşitli filozofların özgürlük hakkındaki düşüncelerine yer vermiştik. Kimi filozoflar özgürlüğün ontolojik boyutuyla, kimi kozmolojik boyutuyla ilgilenmiş, kimi de konuyu daha basite indirgeyerek yapıp etmelerimizdeki serbestliği özgürlük olarak tanımlamışlardır. Bazı felsefi akımlar da eylem, düşünce ve birey özgürlüğünü ele almışlardır. İnsanın özgürlüğünün olmadığını iddia edenlerin yanında özgürlüğün insan için bir zorunluluk olduğunu ileri süren iddialar da mevcuttur. Tüm bu çeşitli görüşlerden hareketle özgürlüğün tartışılması gereken ilk basamağının özgürlüğün gerçekte olup olmadığı ve mahiyeti olduğu sonucuna vardık. Özgürlüğün gerçekten var olup olmadığını bilincine vardıktan sonra eylem, düşünce ve benzeri özgürlüklerin mahiyetinin daha iyi anlaşılacağı söylenebilir. Bu düşünceden hareketle hazırlanan bu çalışmadan özgürlükle ilgili bir takım veriler elde ettik.

İnsan, bir yapıp etmeler zenginliği içindedir. Fakat bunların hepsini birden gerçekleştirme imkanı yoktur çünkü buna hem fiziki yapısı müsaade etmez hem de bu gerçek hayatın gidişatına uymaz. İnsan bir takım fiziki sınırlamaların içinde olduğu gibi antropolojik sınırlamaların da içindedir. Zira insanın sınırsız olması, sınırlı bir beden ve sınırlı bir akıl ile sınırlı bir dünyada mümkün görünmemektedir. O halde insanın, yapıp etmelerini düzene sokmak ve sonra bunları hayati önemlerine göre gerçekleştirebilmek için, kendine özgü bir sınırlama gücüne sahip olması gerekir. Ama insan, yapıp etmelerinden birini ya da öbürünü gerçekleştirilmede öncelik hakkı tanıyabilir yada bunlar arasında tercih yapabilir. Bu durumda, öncelik hakkı tanıma yeteneğini kullanan ya da kullanabilecek bir ‘yapabilme’ gücünün de varlığı söz konusudur. İşte bu imkan, insanın özgürlüğüdür. Bu imkanı kullanabilmek için de insana akıl ve irade gücü verilmiştir.

Antropolojik anlamda özgürlük insana verilmiş fakat bu özgürlüğü keşfetmek ve kullanabilmek insanın kendisine bırakılmıştır. İnsan kendi özgürlüğünü keşfedebildiği derecede onu kullanır. Akıl ve irade ile birlikte verilen özgürlük insan için bir imkandır ve her insan bunu kendi gerçekleştirir. İşte bu yüzden de İslam düşüncesine göre insan özgür iradesiyle karar verip gerçekleştirdiği her türlü eylemden sorumludur.

İslam düşüncesine göre meleklere bile verilmeyen iradeyle özgür eylemde bulunabilme özelliğiyle insan değerli bir varlık olarak yaratılmıştır. Kur'an-ı Kerim'deki Hz. İbrahim örneği ve Hz. Adem – Hz. Havva – yasak meyve metaforu buna delil olarak gösterilmektedir. Buna karşılık Allah insandan maddi olan, gelip geçici olan hiçbir şeye bağlanılmaması, hiç kimsenin kölesi olunmamasını ister. Buna göre gerçek özgürlük insanın sadece Allah'a kul olmasıdır. Özgürlüğün en üst noktası Allah'tan başka hiçbir şeye yada hiç kimseye boyun eğmemektir. Tutkulardan kurtuluş, özgürlüğün en üst noktasıdır. İslam düşüncesindeki özgürlüğün metafizik boyutunu dikkate aldığımızda başta sorumluluk ve ahiret inancı düşüncesi İslam'da insanın seçimlerinde özgür bir yapıya sahip olduğuna işaret etmektedir.

Tüm bu sonuçlardan hareketle denebilir ki özgürlüğün ne olduğu yada olup olmadığı konusuna önce Tanrı'nın varlığı ve sonra insanın antropolojik yapısını konu alan araştırmalar incelendiğinde insanın yaratılıştan gelen bir özgürlüğe sahip olduğu birçok filozof tarafından söylenmiştir. İslam düşüncesindeki özgürlük söyleminde de hem Tanrı'nın varlığı hem de insanın yaratılıştaki özellikleri, Tanrı'nın mükemmelliği, öldükten sonraki hayat inancı, insanın yapıp etmelerinden sorumlu olması, özgürlüğün kullanılabilmesi için akıl ve irade gibi yetilerin verilmesi, akıl sağlığı yerinde olmayanların hiçbir şeyden sorumlu tutulmaması, Kur'an-ı Kerim'den ve Hz. Muhammed'in sözlerinden hareketle İslam düşüncesinde özgürlüğün mevcudiyetini gösterir.

Tüm bu elde edilen verilerden hareketle, belli sınırlamaların içinde olsa da özgürlüğün insana yaratılıştan itibaren verilen bir özellik olduğu ve bu özelliği akıl ve iradesi ile kullanabileceği söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Afşar, T. (1992). *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul.
- Ağakay, M. A. vd. (1974). *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara.
- Akgün, M. (1996). Dağarcık Dergisinde Felsefeye Verilen Önem, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 22, s. 8-28.
- Akın, İ. (1974). *Kamu Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Altuntaş, H. vd. (2009). *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- Armağan, S. (1992). *İslam Hukukunda Temel Hak Ve Hürriyetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Atay, H. (1974). *Farabi Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Aydın, M. S. (1999). *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir.
- Aydınlı, O. (2003). Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri Ve İslam Düşüncesine Katkıları, *Marife Dergisi*, Sayı: 3, s.27-54.
- Balcı, M. ve Sönmez, G. (2001). *Temel Belgelerde İnsan Hakları*, Danışman Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, V. (2010). İslam Düşünce-Siyaset Tarihinde Laikliğin İzini Sürmek, *1. Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa, s. 598-615.
- Burke, E. (2003). *Özgürlük Üzerine*, Çeviren: Yaşar Vural, Çizgi Yayınları, İstanbul.
- Canan, İ. (1997). *Kütüb-ü Sitte*, Zaman Gazetesi Yayınları, Cilt:5, İstanbul.
- Corbin, H. (2010). *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, A. (1997). *Akıl Ve Toplumun Özgürleşimi- Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*, Vadi yayınları, Ankara.
- Descartes, R. (1967). *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul.
- Devellioğlu, F. (1970). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Yayınları, Ankara.
- Dorman, E. (2011). *Modern Bilim : Tanrı Var*, İstanbul Yayınları, İstanbul.
- Durusoy, A. (2008). *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Ebenstein, W. (1996). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çeviren: İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul.
- Elibol, S. (1991). *Felsefe Konuşmaları*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Gazali, (1974). *İhya-u Ulûmi 'd-Din*, Çeviren: A. Serdaroğlu, Bedir yayınları, İstanbul.
- Gazali, (1981). *Filozofların Tutarsızlığı*, Çeviren: Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1974). *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- Göz, K. (2006). *İslam'da Ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*, Aysu Yayınları, İstanbul.
- Gül, F. (2010). Özgürlük Sorununa Etik-Politik Bir Yaklaşım, *1. Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa. s.98-110.

- Hacıkadiroğlu, V. (2002). *Özgürlük Ahlakı*, Cem Yayınları, İstanbul.
- Hanönü, H. (2007). *Gazali'nin Ahlak Felsefesinin Psikolojik Temelleri* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İbn Arabi M, (2009). *Hakikat Ve Tefekkür*, Çeviren: Mahmut Kanık, Hece yayınları, Ankara.
- İbn Miskeveyh, (1987). *Tehzibü'l Ahlak*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- İbn Sina, (2000). *Arş Risalesi-Allah'ın Birliği Ve Sıfatları Üzerine*, Çeviren: Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Cilt:9, Sayı:9, Bursa.
- İbn Sina, (2005). *Kitabu's Şifa-Metafizik II*, Çeviren: Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul.
- İzmirli, İ. H. (1995). *İslam'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Kalkan, A. (2009). *Müslümanın Akaidi İnaç Esaslarımız*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Kapani, M. (1993). *Kamu Hürriyetleri*, Yetkin Yayınları, Ankara.
- Mill, J. S. (2005). *Özgürlük Üzerine*, Çeviren: Alime Ertan, Belge Yayınları, İstanbul.
- Nasr, S. H. and Leaman, O. (2007). *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Şamil Oçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitabevi, İstanbul.
- Öktem, Ü. (2007). Kant Ahlakı, *Ankara Dergileri*, Cilt 18, s. 11-22, Ankara.
- Öner, N. (1987). *İnsan Hürriyeti*, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Özcan, H. (2002). *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Rosenthal, F. (2000). *İslam'da Özgürlük Kavramı*, Ayışığı Yayınları, İstanbul.
- Salame, C. (2002). Kelam İlminin Temellerinde Rasyonalist Ve Literalist Akımlar Ve Büyük Kelam Okulları, Çeviren: Kamil Güneş, *Marife Dergisi*, Sayı:1, s.197-213. Konya.
- Skirbekk, G. and Gilje, N. (2003). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çeviren: Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul.
- Şenel, A. (1999). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Şerafuddin, M. (2003) Kaderiyye Yahut Mutezile, *Marife Dergisi*, Sayı:3, s.433-447. Konya.
- Şerif, M. M. (1991). *İslam Düşünce Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Tafzani, S. (1982). *Şerh-ul Akaid*, Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Toktaş, F. (2004). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Tümer, G. (1993). Budizm, İslam Ansiklopedisi, Cilt 6, TDV. Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, S. (1982). *Taftazânî-Kelam İlmi Ve İslam Akaidi Şerh-ul-Akaid*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Ulutan, B. (1999). *Farabi Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- Uyanık, M. (2001). *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1997). *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Yaran, C. S. (haz.) (1997). *Klasik Ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun.

ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında Denizli’de doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Denizli’de tamamladı. Lisans öğrenimine 2004 yılında On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde başladı, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2008 yılında mezun oldu.

Milli Eğitim Bakanlığı’nda ilk görevine 2008 yılında Aydın’ın Nazilli ilçesinde Pirlibey İlköğretim Okulu’nda başladı. 2010 yılında Denizli Merkez Hacı Halil Bektaş İlköğretim Okulu’na tayin oldu ve halen buradaki görevini yürütmektedir.

2009 yılında hem Dokuz Eylül Üniversitesi hem de Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne yaptığı ve kabul edildiği yüksek lisans programlarından Pamukkale Üniversitesi’ni tercih ederek bilimsel çalışmalarına Pamukkale Üniversitesi’nde, felsefe alanında devam etmektedir.