

İSLÂM FELSEFESİ GELENEĞİNDE ÖZGÜRLÜK DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE

Dr. Eyüp ŞAHİN

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

Abstract *In this article, we focus on the thought of freedom in the tradition of Islamic Philosophy from the theological and philosophical dimensions. Freedom perhaps the most powerful of the ideas with its implications, have inspired mankind throughout the ages. Freedom seems a foreign idea, but not alien to Muslims. We have seen that muslim thinkers curiously approached to the concept of freedom. However written on freedom a lot, but it is hard to say that they had set up a free world, succesfully.*

Key Words: *freedom, slavery, law, state, reisu'l-awwal, intellect, morality.*

Giriş

İçinde bulunduğumuz tarihi noktadan geriye doğru bakıldığında özgürlük kavramının dünyanın kabul ettiği en etkileyici kavramlardan biri olduğu görülür. Ancak bu süreçte özgürlük kavramı üzerinde bir görüş birliğinin olmadığını da söylemek gerekir. Gerek özgürlüğün göreceli bir kavram oluşu ve bireylerin algısına göre değişebilir oluşu ve gerekse toplumların sahip oldukları kültüre göre değişkenliği sebebiyle ortaya çıkan farklı felsefi tanımlar, özgürlüğün çeşitli türleri arasında bazı ayrımlar yapma ihtiyacını doğurur. Bu ayrımlar felsefi manada iki temel eğilime dayalı olarak sınıflandırılabilir. Franz Rosenthal'in, *İslam'da Özgürlük Kavramı* adlı eserinde belirttiği gibi¹, bu iki temel eğilim, teolojik (kelâmî)-metafizik ve felsefi-ontolojik temel olarak adlandırılabilir. Bunlardan ilki, felsefenin İslam dünyasına çeviriler yolu ile girmesinden önce, ikincisi de, felsefe etkisiyle anlam kazanmıştır. Burada hemen belirtmeliyiz ki, çalışmamıza konu olan bu iki temel eğilim, İslam düşüncesinin doğuşu ve gelişimini içeren, Emevîler ile başlayıp Abbasîlerle zirveye taşınan bir dönemi ihtiva etmektedir.² Özgür

¹ Bkz. Rosenthal, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, İstanbul, 2000, s. 18.

² Bu dönem, Dimitri Gutas'ın, *Greek Thought, Arabic Culture (Yunanca Düşünce, Arapça Kültür)* adlı eserinde belirttiği gibi, iki yüzyılı aşkın bir sürede halife ve emirlerden başlayarak, devlet memurları, komutanlar, tüccarlar, bankerler, müderrisler ve bilim adamlarına kadar uzanan geniş bir yelpazenin desteği ile oluşan çeviri hareketi sayesinde zirveye ulaşılan bir dönemi ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu dönem insanlık tarihinde

düşüncenin sınırlarının alabildiğine genişlediği bu dönemde ilim ve felsefe de bundan payını almış, böylece büyük oranda İslam'da felsefî düşünce bu dönemde ivme kazanmıştır. İzleyen yıllarda bu ortam Kindî ile başlayıp Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflarla yükselen, İbn Rüşd, Gazâlî gibi filozoflarla zirveye taşınan bir geleneğin oluşmasına vesile olmuştur. Bu makalede biz, yukarıda zikredilen iki temel eğilimden hareket ederek özgürlük tanımlarını tahlil etmeye, daha ziyade felsefi-ontolojik temel üzerinde durarak filozofların özgürlük kavramına bakışlarını anlamaya, nihaî olarak da, özgürlük anlayışları ile şekillenen bir toplum ve devlet modelinin oluşup oluşmadığını irdelemeye çalışacağız.

Özgürlük Kavramı

Özgürlüğün, bireylerin ve toplumların algısına bağlı olarak farklı tanımlardan söz etmenin yanında, Müslüman ve Hıristiyan için ifade ettiği anlam, tek bir durumda kesişir. “Her ikisi de eşit ölçüde sanal ve sözel bir özgürlüğü şartsız araştırmanın karşısında yer alır. Hem Hıristiyan hem de Müslüman aynı şekilde, ancak kendisiyle ve daha yüce bir düzenle tam bir uyum sağlaması durumunda özgürlük duygusuna sahip olur.”³ Rosenthal'den alıntıladığımız bu metinde, özgürlüğün, bireyin ilahî kanun ve düzeni kabulü anlamına gelen yönüne vurgu yapılmaktadır. Ancak, özgürlüğün ilahî olana teslimiyet ve bağlılık anlamındaki dini kavramlaştırma ve yorumlama şekli çok erken dönemlerden itibaren tekçi/tevhidî dinler ortamında gelişmiş bir düşünce olup modern değildir. Bu nedenle İslam dünyasının felsefî düşünce ile tanışmasından önce özgürlüğün dini kavramlaştırma ve yorumlama biçiminde ortaya çıkan bir anlayışın olduğunu belirtmek gerekir. Bu anlayışa göre özgürlük ilahî yasanın belirlediği alan içerisinde hareket etmek ve ona teslim olmak olarak şekillenmiştir.

İlk dönem İslam düşüncesinin hem kelâmî hem de felsefî geleneğine baktığımızda, özgürlük teriminin yaygın olarak “hürriyet” terimi ile karşılandığını görmekteyiz. En genel anlamıyla hür terimi, sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve hareket eden bir şey, buna karşılık, kölelik, belli bir tarzda başka bir etken tarafından varlığı ve aksiyonu tayin edilmiş şey olarak anlamlandırılır.⁴ Hürriyet

yeni bir çağ açmıştır. Bu konuda bkz. Gutas, *a.g.e.*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2003, ss. 16, 20.

³ Bu görüş için bkz. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 21.

⁴ Spinoza, *Ethics*, MacMillan, New York, 1949, s. 253. Felsefede bu tanım determinizm olarak adlandırılır. Tanrının varlığını zorunlu varlık, diğer varlıkları ise mümkün varlık olarak kabul eden İslam düşünürü Fârâbî'nin tanımı da buna benzer. Ancak yukarıda verilen tanım bütünüyle Spinoza'ya aittir.

teriminin buradaki bağlamıyla yukarıda işaret ettiğimiz nokta arasındaki fark dikkat çekicidir. Buna göre, hür birey, tabiatının gereği olarak hareket eder, bu anlamda onu sınırlayacak bir yasa yoktur. Köle ise, kendisine tayin edilen alanda, tayin edilen kurullarla sınırlı olarak hareket eder. Bu nedenle kölenin iradesi sahibinin iradesi ile sınırlıdır. Halbuki özgürlüğün dini kavramlaştırma biçimine göre özgür ya da hür ilahî kanunla çevrelenmiştir.

Bununla beraber hürriyet teriminin köleliğin karşıtı bir terim olarak kullanılması oldukça yaygındır. Bu nedenle, hürriyet terimi, Rosenthal'de, yaygın olarak köleliğin (*abd*) karşıtı hukuk terimini anlatmak için kullanılmış olmalıdır. Bu düşünceye göre hür birey, hukuken, bütün iyi niteliklerinin kendisine nispet edildiği kişidir.⁵ Burada Rosenthal'in ifade ettiği çerçevenin dışında hürriyet teriminin daha geniş bir manada kullanılmasının İslam felsefesinin altın çağına denk düştüğünü kabul etmek gerekir. Hürriyet terimi ile birlikte, İslam felsefe literatüründe bireyin özgürlüğünü ifade eden farklı terimlerin de kullanıldığını söylemek gerekir. Örneğin, "ihtiyar" terimi yaygın olarak özgür iradeyi ifade etmek için kullanılır. İslam filozoflarından Kindî'ye göre "ihtiyar", öncesinde düşünme (*tedbîr*) ve akıl yürütme (*reviyye*) olarak vuku bulan özgür irade olarak tanımlanır.⁶ Öyle anlaşılıyor ki Kindî ortaya koyduğu "ihtiyar" tanımı ile özgür bireyin sahip olması gereken nitelikleri, öncesinde düşünme ve akıl yürütme şeklinde iki aşamalı bir eylem olarak belirlemektedir.

Teolojik (Kelâmî)-Metafizik Boyutu

İslam kelimcilerinden Fahreddin Razî, özgürlüğün felsefî bir tanımını yaparak şöyle der: "Nefs, içgüdüleriyle beden isteklerine arzu duyabilir veya duymayabilir. Arzu duymayan özgür kişidir. Bu duruma özgürlük adını veririz. Dilde özgürlük, köleliğin karşıtı olan şeye denir. Bilindiği gibi tutkular insanı köle eder. Bedenin tutkularına arzu duyan nefis, onları ister terk etsin, ister terk etmesin, özgür olamaz... Özgürlük, nefsin içgüdüsel iffetidir, erdem olmakla birlikte eğitim ve öğretimle olan bir şey değildir."⁷ Razî'nin özgür bireyi beden ya da nefsinin esiri olmamalıdır. Bilakis nefsinin ve onun güçlü isteklerine karşı koyabilme, onu

⁵ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 28. Kanaatimizce burada Rosenthal "hür" sözcüğünün ahlakî boyutuna vurgu yapmaktadır. Zira, bireyin hukuk karşısındaki hürriyeti ahlakî temeller üzerine kurulmuştur.

⁶ Kindî, *Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, Kahire, 1950, s. 167.

⁷ Fahreddin er-Razî, *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye*, Haydarabad 1342, 2, 413 vd. Razî'nin özgürlüğün bir erdem olduğu fakat öğretilmeyeceği şeklindeki ifadesi, Platon'un erdem öğretilen bir şey olmadığı şeklinde meşhur bulan ifadesine benzemektedir.

yönetebilme özgür insanın en önemli vasfı olarak görülmektedir. Hatta Razî bir adım daha atarak bedenî isteklere boyun eğsin eğmesin, ona arzu duyan kişinin de özgür olamayacağını belirtmekte ve bu yönüyle özgürlük tanımına yeni bir boyut getirmektedir. Dolayısıyla Razî'nin özgür bireyi, iradî olarak son derece güçlü olup bedeninin arzularını da kontrol edebilmelidir. Bir başka ifadeyle, özgür birey, bedenle ilişkisi ve ona bağımlılığı az, buna mukabil aklî ilişkisi güçlü olursa daha özgür olur.⁸ Bununla beraber, Razî'nin özgürlüğü, bir erdem olan nefsin iffeti olarak görmesi ve dolayısıyla öğretilmeyeceğini söylemesi, özgürlüğün bilgi ile olan ilişkisinden ziyade, ahlakî boyutunun daha önemli olduğuna ve dolayısıyla ahlakî pratiğin önemine işaret etmektedir. Razî'nin akıl vurgusuna bağlı olarak aklî melekelerin kullanılması özgür bireyin en temel özelliğidir. Özellikle, İslam felsefesinin en önemli filozofu olarak kabul edilen Fârâbî'nin, insanı ölümsüz kılan ve ölümden sonra ruhun dağılması ve yok olmasını önleyen şeyin onun aklî melekesi olduğu görüşü bilinmektedir.⁹ Benzer şekilde filozofun, Tanrı'yı bilmek ve onu düşünmenin ondan başkasının esaretinden ve köleliğinden kurtulmak anlamına geldiğini ve ancak özgürleşmenin bu şekilde olacağını savunması da oldukça anlamlıdır.¹⁰

Yukarıda zikredilen her iki görüşte de ortak olan şey, özgür insanın bütün yüce nitelikleri kendisinde barındırdığı hususudur. Aksi durumda olan nefis için bunun tersi söz konusudur. Kuşkusuz bu düşünceyi en iyi ortaya koyan görüş, Platon'un, "aşağılık nefsler, tabiatın ufkunda ve gölgesinde, erdemli nefsler, aklın ufkunda ve gölgesindedir"¹¹ sözünde kendini bulur. Bu noktada özgür insanın kim olduğu sorusu karşımıza çıkar. Razî'nin yukarıda çizdiği perspektife uygun olarak, özgür insanın vasıfları, eylem biçimleri İslam düşünürleri tarafından uzun uzadıya düşüncelerinin konusu olmuştur. Özgür insan ile ahlakî insan arasında kurulan doğrudan ilişki bu konuda son derece zengin bir literatürün oluşmasına katkıda bulunmuştur. Örneğin, onuncu yüzyılda Bağdat'ta yaşayan İslam düşünürlerinden İbn Suvâr'a göre, özgür, iffetli ve mala karşı zaafî olmamalı bilakis cömert olmalıdır. Filozoflar, insanlığın ve özgürlüğün üstünde hiçbir şey tanımamalıdır.

⁸ Razî, *a.g.e.*, s. 413.

⁹ Detaylı bilgi için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem'*, nşr. Dietrici, Leiden, 1890, s. 69.

¹⁰ Bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, Haydarabad, 1346, s. 19.

¹¹ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989, s. 41. Platon'a göre, aklın süzgecinden geçirilmiş bir atılganlığın ona yarar sağladığı yerde, akla dayanmayan atılganlığın insana zarar verdiği muhakkaktır (*a.g.e.*, s. 41). Bu nedenle, akıldan yoksun nefsler yollarını kaybetmeye de mahkûmdurlar. Bu konuda ayrıca bkz. Fârâbî, *et-Tâlikat*, Haydarabad, 1346, s. 3.

Çünkü bu iki Şey olmaksızın, kişi filozof olamaz. İbn Suvâr'a göre, Platon, gerçek yüce kişinin, özgürlüğünü kulluğa ve ihtiyaçsızlığını ihtiyaca dönüŐtürmeyen kişi olduğunu savunmakla filozof olmanın yollarını göstermektedir.¹² Kuşkusuz burada vurgu yapılan Şey özgür insanın vasıflarıdır. İnsanın ahlakî özellikleri, onun özgür ya da köle oluşunu belirler. Özgürlüğünden veya onun bir kısmından vazgeçmesi istendiğinde buna karşı çıkar. Özgür insanı, Razi'nin tanımına benzer olarak ifade eden, güçlü hayvanî tutkuların başatlığından kurtulan kişi olarak tanımlayan İbn Miskeveyh ise, özgürlüğün cömertlik erdemi ve iffet türlerinden biri olduğunu savunur.¹³ Netice itibariyle, burada zikredilen biçimde bir özgürlük anlayışının en başta ifade ettiğimiz Rosenthal'in, teolojik(kelamî)-metafizik temelli özgürlük anlayışına denk düŐtüğünü söyleyebiliriz.

Felsefi-Ontolojik Boyutu

Kuşkusuz, özgürlüğün ahlakî bir erdem olduğu ortak paydasındaki tanımları çoğaltmak mümkündür. Burada, özellikle tasavvufî gelenek içerisinde özgürlüğün bu türden tanımlamaları içeren zengin bir literatüre sahip olduğunu vurgulamakla iktifa ediyoruz. Ancak, biz klasik dönem İslam filozoflarının özgürlük tanımlamaları perspektifini izleyerek en başta ifade edilen, özgürlüğün felsefi-ontolojik boyutuna değinmek istiyoruz. İslam filozoflarından İbn Rüşd, Platon'un *Cumhuriyet*'i ile ilgili yaptığı açıklamalarda, onun görüşünü, "her insan özgür birey olduğuna inanmalıdır"¹⁴ şeklinde anlamıştır. İbn Rüşd'ün, Platon'a izafe ettiği sözü, "her insan özgür birey olduğuna inanmalıdır" önermesi olarak alması, onun bireyin özgürlüğü sorununa en temelde bakışını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu önermeyi, başka bir ifadeyle "özgürlük, ona inanmakla başlar" şeklinde anlamak da mümkündür. En genel manada özgür insan, özgürlüğün var olduğuna inanan insandır. İbn Rüşd'ün sözünü ettiği özgür insan, özgürlüğün temsil edildiği bir devlet düzeni içerisinde var olabilir ki, o düzen de demokrasidir.¹⁵

¹² İbn Suvâr, *fi Sıfati'r-Raculi'l-Feylesüf*, İstanbul Ragıp Paşa Küt., no.1463, s. 64.

¹³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, Kahire, 1322, s. 8.

¹⁴ İbn Rüşd'ün bu konudaki düşünceleri için bkz. *Menâhıcu'l-Edille*, Kahire, 1964, s. 36. Ayrıca bkz. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 114.

¹⁵ Her ne kadar İbn Rüşd, Platon'un özgürlük tanımını benimseyip onu yorumlasa da, demokrasi ile ilgili O'nun *Devlet* adlı eserinde öne sürdüğü fikirleri oldukça dikkat çekici ve eleştireldir. Zira burada Platon, özgürlüğün en geniş biçimde var olduğu demokrasi devletinde vatandaşların hem zengin hem de ölçülü olamayacaklarını kabul eder (bkz. *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcöz, İstanbul, 1992, s. 239). Platon, demokrasi devletinden sözde en güzel düzen olarak söz eder ve bu düzeni türlü renklere

Ancak böyle bir düzende kişi kendi sınırlarını bilebilir. Örneğin, kötü insan, kendisi için mutlak özgürlük iddiasında bulunabilir. Gerçekte kendisi için bütünüyle ahlakî olan bir şeyi kendisine reddetme hakkı tanıyabilir. Lezzetleri ya da tutkuları elde etmede kendisini tamamen hür görebilir. Bireyin demokratik bir düzen olmaksızın kendisinde böyle bir hakkı görmesine benzer olarak özgürlük devleti de, özgürlüğün sınırsız artışı neticesinde doğasını kaybedebilir.¹⁶ Nitekim, Aristo, *Retorik* adlı eserinde yönetim biçimlerini incelerken, demokrasinin özgürlük kenti olduğuna ve özgürlüğü herkes için sağlayabilecek olanın da demokratik devlet olduğuna işaret eder.¹⁷

Benzer şekilde İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'*'nin onuncu makalesinin dördüncü faslında, Aristo'nun, özgürlüğün doğru olmayan kullanımının, demokratik devleti mecrasından saptıracağı, bunun sonucunda vatandaşları yöneticiye boyun eğdireceği şeklindeki görüşüne katılır. Bu anlayışa göre, özgürlük ile demokratik devlet arasında doğrudan kurulan ilişkinin işlememesi durumunda bu devlette kölelik hâkim olur.¹⁸ Kuşkusuz burada özgürlüğün yanlış kullanımı ile demokratik devletin bir köle devletine dönüşeceğinin vurgulanması da son derece dikkat çekicidir. Öyle görülüyor ki, İbn Sînâ'nın özgür bireyi, herkes için eşit hakların var olduğu demokratik bir devlette ama yasalarla sınırlı olarak yaşayabilir. Özgürlüğün sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği sorunu ile ilgili İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'*'da daha çarpıcı olan şu fikri savunur: “Yasa koyucunun ilk hedefi şehri üç kısımda düzenlemek olmalıdır. Bunlar yöneticiler, sanatçılar ve askerlerdir. Bu gurupların

boyanmış bir kaftana benzetir. Kadınlardan, çocuklardan ve değişik insanlardan oluşan bu topluma göre en güzel devlet budur. Bu düzen özgür olduğu için bütün düzenleri barındırır. Örneğin devlet kurmak isteyenler bu düzene giderek diledikleri düzeni kendileri için seçebilirler. Dolayısıyla demokrasi, herkesin beğendiğini alabildiği bir düzen panayırından farksızdır (bkz. *a.g.e.*, s. 241-242).

¹⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 231.

¹⁷ Aristo, *Retorik*'de, demokrasiyi, halkın devlet görevlerini kura ile aralarında bölüştürdükleri bir yönetim biçimi olarak tanımlamakta ve demokrasinin amacının ise, özgürlük olduğunu ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. *a.g.e.*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, 1995, s. 63. Aristo, özgür devletin en önemli vasfının vatandaşları arasında adaletin tam olarak sağlanması olduğunu savunur. O'na göre, adalet, herkesin kendi malından mülkünden yasaya uygun olarak faydalanma erdemidir; bunun tersi adaletsizliktir. Vatandaşlar, adaletsizlikte, yasalara rağmen, başkalarının malından ve mülkünden yararlanma yoluna gidebilirler (bkz. *a.g.e.*, s. 64-65). Buna paralel olarak Aristo, *Politika*'da demokrasinin en önemli vasfının eşitlik ilkesine dayanması olduğunu açıkça belirtir (bkz. *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, 1993, s. 117).

¹⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2005, s. 202 vd.

her biri için bir başkan seçilmeli, onun altında ise yardımcı başkanlar sıralanmalı ve onlardan da son insana varıncaya kadar onları izleyen başkanlar sıralanmalıdır. Böylelikle şehirde belirli yeri olmayan hiçbir atıl insan kalmamalıdır. Yasa koyucu, tembellik ve boş durmayı yasaklamalı ve hiç kimsenin zorunlu ihtiyacını başkasından temin etmesine ve hiçbir külfete katlanmadan yan gelip yatmasına imkân vermemelidir. Dolayısıyla yasa koyucunun bunları tamamen engellemesi ve vazgeçemedikleri takdirde ülkeden sürmesi gerekir.”¹⁹ Buradan anlaşıyor ki, İbn Sînâ'nın devletinde aslında herkesin yeri bellidir. Bu devlette toplumu oluşturan katmanlar baştan aşağı kendilerine verilmiş görev ve sorumluluklar ile sınırlanmıştır.

İslam filozoflarından Fârâbî ise, ilk bakışta demokrasinin özgürlük devleti olduğu düşüncesine katılır. Fârâbî, bu dünyadaki devlet biçimlerinin mükemmel olmadığını belirterek, bireylerinin tam ve mutlak manada özgür olabildikleri devletlerden birinin özgür devlet (*el-Medînetü'l-Cemâiyye*) olduğunu söyler.²⁰ Fârâbî'nin sözünü ettiği bu devlette bireyler dilediklerini yapmakla özgürdür. Bu nedenle kendilerine önder olma hakkını kimseye vermezler. Çünkü her bakımdan özgür ve eşit olan bireylerden meydana gelen bir toplumda aslında öndere ihtiyaç da yoktur. Böyle bir toplumda bireyler iktidarı, yalnızca kendilerine daha fazla özgürlük verecek ve özel isteklerini gerçekleştirmekte daha fazla fırsat tanıyacak olanlara bırakmaya hazırdırlar. Bu manada, siyasî önderliğe boyun eğişleri tamamen gönüllü bir iştir.²¹ Dolayısıyla devlet, vatandaşlarının iradesine bağlıdır. Bütün eksikliklerine rağmen mevcut devlet şekilleri içerisinde halkı en mutlu olanı budur. *el-Medînetü'l-Cemâiyye*, erdemlilerin, filozofların, hatiplerin ve şairlerin kendilerini rahatlıkla gösterebildikleri bir ortamı kendilerine sunar. İyilik ve kötülüğe en hazırlıklı olanı budur.²² Çünkü iyilik ve kötülüğü seçmek bütünüyle halkın iradesine

¹⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 195.

²⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 58. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da devletleri daha ziyade teleolojik ilkelere göre sınıflar. Burada dile getirilen erdemli şehir, aslında mutlu bir hayatın kazanılmaya çalışıldığı bir şehirdir. Aristokrasi ve demokrasilerde kral ve maiyeti ya fazilet, plutokrasi'de olduğu gibi iyi beslenme, ya da tiranlıkta olduğu gibi hakimiyet vasıtasıyla elde edecekleri şan ve şerefle mutmain olabilir (bkz. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s. 117). Değişik hükümet şekillerinin bir arada bulunduğu devletlerde refah, zevk ve şeref karışmış olabilirken, demokraside zevk, toplumun nihaî amacı olarak kabul görür (bkz. *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990, s. 122).

²¹ Bkz. Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî(Founder of Islamic Neoplatonism)*, Oxford, 2002, s. 102.

²² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 63 vd. Ayrıca geniş bilgi için bkz. *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 69 vd.

bağlıdır. Kısaca ifade edecek olursak, Fârâbî'nin, *el-Medînetu'l-Cemâiyye*'si aslında demokratik ve özgür devletin ideal bir modelini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bunun üstünde özgür bir devlet modelinden söz edilemez. İlk bakışta Fârâbî'nin bu devlet modeli ütöpik bir model gibi görünse de, aslında ideal model olmak bakımından son derece önemlidir. Fârâbî'nin ideal devlet modeli, onun ideal insan modeli ile son derece uyumlu gözükmektedir. Zira mutlu birey ancak bireyleri özgür, kendi özgür devlette var olabilir. Öte taraftan Gazâlî ise, *İhyâ*'da, bireyin özgürlüğünü koruma refleksiyle hareket ederek, siyasî otoritenin bireysel özgürlük için tehlikelerine işaret etmektedir.²³

Kuşkusuz, İslam düşünce tarihinin kalamî-metafizik ve felsefî-ontolojik olarak iki sınıfta toplamaya çalıştığımız Müslüman düşünürlerin özgürlük kavramına bakışlarının; bu kavram çerçevesinde tanımladıkları özgür birey ve bu bireyin kendini bulabileceği özgür devlet modelinin olgusal deneyimlerle sınanmamış olması dikkate değer bir sorundur. Özgür bireylerin ancak demokratik ortamlarda kendini bulabileceği şeklinde kabaca özetlenebilecek olan bu görüşü başta Fârâbî, İbn Sînâ olmak üzere İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürler dile getirmelerine ve yöneticileri, özgürlük düşüncesinin benimsenmesi için ikna etmeye çalışmalarına rağmen,²⁴ arzularını hayata geçirecek bir ortam bulamamaları bir eksiklik olarak nitelenebilir. Ancak, bu eksiklik onların bu konudaki görüş ve teorilerinin ütöpik, dolayısıyla özgürlük kavramı etrafında dönen fikirlerinin değersiz olduğu anlamına gelmez.

Bütün eleştirilere rağmen İslam düşünürlerinin, Grek felsefe geleneğinden gelen ve felsefî literatürün Hristiyanî unsurlarla da karışması ile ortaya çıkan Neoplatonizm akımının Kur'an'ın öğretileri ile sentezinden ortaya çıkan farklı ve zengin bir felsefî gelenek oluşturdukları bir gerçektir. Bütün bu farklı unsurlar onların özgürlük tanımlarını da etkilemiştir. Şişman bir adamla karşılaştığı zaman, "niçin hapishanenin duvarlarını bu şekilde büyötmeye çalışıyorsun?"²⁵ diyen

²³ Gazâlî, *İhyâ Ulûmid-Dîn*, Kahire, 1993, c. 3, s. 241.

²⁴ Fârâbî'nin, özgürlük düşüncesinin benimsenmesi konusundaki çabası için bkz. Sherwanî, Harun Khan, *El-Fârâbî's Political Philosophy*. Proceedings and Transactions of the Ninth All-India Oriental Conference. Trivandrum, 1940, pp. 337-360 (*Islamic Philosophy* içinde, volume 9, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, s. 233).

²⁵ Pythagoras'ın burada zikredilen görüşüne paralel olarak, Platon'un, *Protagoras* diyalogunda, öğrenme ile aklın doyurulduğuna, buna mukabil yemekle ise bedeninin doyurulduğuna işaret edilir (bkz. Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, 1986, s. 150). Dolayısıyla ruh için bir zindan olan bedeninin aşırı doyurulması, onun

Pythagoras'a izafe edilen görüş doğrultusunda, insanın bedenini ruhu için bir hapisane gören ve ölümü, ruhun beden zindanından kurtuluşu olarak yorumlayan bir özgürlük anlayışı ortaya çıkmıştır. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları derinden etkileyen bu anlayışa göre ruh için yalnızca beden değil, içinde yaşadığı dünya da bir zindandır. Gerçek zgrlk ise, ruhun bedenden kurtulması ile sağlanabilir. Buna mukabil, yaratıcıya kulluk ve dünyanın bir imtihan olarak görülmesi bireyin eylemlerini doğal olarak sınırlar. Bu manadaki özgürlük tanımları ise, teolojik-metafizik bir karakter taşır. Bu gelenekten hareket edildiğinde, ahlakî her türlü davranışın, bireyi, gerek yasalar bakımından, gerekse ilahî referanslar açısından sınırladığını da varsayarsak, bu doğrultuda özgürlük tanımlarını yeniden gözden geçirmek ve değerlendirmek gerekecektir.

Sonuç

İslam felsefi düşünce geleneğinde Müslüman düşünürlerin, özgürlük sorununa büyük bir ilgi ile yaklaştıklarını görmekteyiz. Ancak, İslam literatürün büyüklüğüne kıyasla, tartışmaların ve pratikteki yansımalarının o oranda başarılı olduğunu söylemek güçtür. Buna rağmen, Müslümanların, bireysel özgürlüklerinden yoksun bırakıldıklarında bundan büyük bir rahatsızlık duydukları da bir gerçektir. zgrlk düşüncesinin, ister bilinçli, ister örtük olsun, bugün olduğu gibi geçmişte de Müslüman'ın zihninde son derece önemli bir yer tuttuğunu ifade etmek gerekir. Fakat aynı oranda, Müslümanların, zgrlğn metafizik boyutu ile toplumsal boyutu arasında gereken bağlantıyı kurmada başarılı olduklarını söyleyemeyiz. Bu nedenle, toplumsal özgürlüğün değeri, belki de Rosenthal'in haklı olarak işaret ettiği gibi²⁶ düşünceyi daima metafizik temeller üstüne kurmaya alışmış birey açısından kuşkulu olarak kalmaktadır.

Özellikle İslam düşüncesinin gelişiminin en önemli halkasını oluşturan Emev ve Abbas dönemlerinin devlet yönetimlerine rağmen, düşüncenin önündeki her türlü engeli kaldırmadaki gayretlerinin düşünürlerin yetişmesine önemli katkılar sağladığı açıktır. Devletin yönetim biçiminin dışında, dşnrlere sağlanan zgr ortamların İslam düşüncesinin gelişimine teoride büyük katkılar sağladığı da bir gerçektir. Bununla beraber, Ortaçağ Müslümanları için özgürlük düşüncesi, çeşitli düzlemlerde ve çok yönlü bakış açılarına göre değişken olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında izleyen yıllarda çok tutkun bir yapı oluşturan İslam toplumun, özgürlük gibi büyük bir etkisi olan bir düşünce adına kendini değiştirme girişimine

zgrleşmesinin önündeki duvarları yükseltmekten başka bir Şeyi ifade etmez. Bu görüş için ayrıca bkz. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 123.

²⁶ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 140.

tahammül edemeyen bir anlayış içerisinde debelendiği söylenebilir. Bu nedenle bugün, Müslüman toplumların içinde bulunduğu durumun sözü edilen tarihsel seyirden ne kadar etkilendiği sorusu üzerinde önemle düşünmek ve özgürlük kavramı etrafında oluşturulan zengin literatürü yeniden okumak gerekir.

KAYNAKLAR

- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, 1993.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, 1995.
- Fahredden er-Razî, *el-Mebâhisü'l-Maşrikiyye*, Haydarabad, 1342.
- Gazâlî, *İhyâü Ulûmid-Dîn*, Kahire, 1993.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2003.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992.
- Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî(Fonder of Islamic Neoplatonism)*, Oxford, 2002.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem'*, nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabad, 1346.
- Fârâbî, *et-Tâlikat*, Haydarabad, 1346.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Kahire, 1322.
- İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edille*, Kahire, 1964.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2005.
- İbn Suvâr, *fî Sıfâti'r-Raculi'l-Feylesûf*, İstanbul Ragıp Paşa Küt., no.1463.
- Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, Kahire, 1950.
- Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989.
- Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cımcöz, İstanbul, 1992.
- Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, 1986.
- Rosenthal, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, İstanbul, 2000.
- Sherwanî, Harun Khan, *El-Fârâbî's Political Philosophy*. Proceedings and Transactions of the Ninth All-India Oriental Conference. Trivandrum, 1940, pp. 337-360(*Islamic Philosoph* içinde, volume 9, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, s. 233).
- Spinoza, *Ethics*, MacMillan, New York, 1949.