

EGEMENLİĞİN KURUCU UNSURLARI ve BİREYİN OTONOMLUĞU

-The Constructive Fundamentals of Sovereignty and Autonomy of Individual –

Dr. Yaşar ÜNAL

yasarunal69@hotmail.com

Abstract: *Sovereignty is a concept that has been debated for ages with different dimensions. The underlying question here is based on the issue, 'to whom sovereignty belongs'. In Islamic culture it is doubtless that Creative-Existent Sovereignty belongs to Allah. The central issue here is whether God has endowed man with sovereignty or not. Man, so as to be regarded as responsible being, has to have sovereignty. Otherwise, such concepts as 'responsibility' and 'accountability' would mean nothing. God created each individual as sovereign and demanded that he should practise his sovereignty rightly. Offering solutions to man, God has guided and led mankind. Man's responsibility is that he should be conscious of his role that God has designated man as sovereign on earth, thereby producing goods and offering services in the best way. This study aims at putting forward that man is the sheer political sovereignty on earth.*

Key Words: *Sovereignty, Individualism, Freedom, Volition, Power, Action, Responsibility.*

Giriş

Egemenlik ve Kavramsal Analizi

Modern devletin bir kavramı, dolayısıyla modernitenin yarattığı toplumsal, ekonomik ve siyasal ilişkilerin sonucu olan “egemenlik”¹ kavramı ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Egemenliğin asıl karşılığı olan kelime Latince “superanus”tur. Bu kelime “en yüksek” anlamına gelir. İngilizce “sovereignty” ve Fransızca “souverainete” kelimeleri de “superanus”tan türemiştir.²

¹ Beriş, Hamit Emrah, *Egemenliğin Dönüşümü: Tarihsel ve Siyasal Açından Egemenlik Kavramının Yeni Anlamı*, AÜSBF, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 18.

² Lütem, İlhan Raşit, *Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk*, Ankara 1947, s. 4. Bodin de, egemenlik kavramını “superanus” teriminden türetmiştir. Fransız hukukçu, “bir devletin mutlak ve sürekli gücünü nitelemek için “souverainite” kavramını ortaya atmıştır. (Bkz. Bodin, Jean, *On Sovereignty*, ed. ve İng. çev. J.H. Franklin, Cambridge University Press, 6. baskı, Cambridge 2003, s. 1.

Egemenlik, bağımsız bir devletin en üstün, mutlak ve denetlenemez gücü olarak tanımlanmakta ve bu yüksek siyasal otoritenin, siyasal güç olarak, kendi kendine yeten pozisyonuna işaret edilmektedir.³ Bu bağlamda bir ülkenin var olan birey ve grup kuvvetlerinin üstünde bulunan ve bunların hepsini yöneten, bunlara direktif veren üstün devlet gücü olarak tanımlanmıştır.⁴ Bu tanımlamaya dayalı olarak egemenlik hukuki anlamda, “belli bir ülke üzerinde yaşayan bir insan topluluğuna siyasî nitelik kazandıran, devlet ve devlet içindeki tüm kurumları oluşturup meşruiyet bahşeden; söz konusu toplumun anayasal ve yasal düzeyde pozitif hukukunun ve bu hukukun yürütülmesinin yetkisel kaynağını teşkil eden üstün irade” biçiminde içeriklendirilmiştir.⁵

Yukarıda yapılan egemenlik tanımlarından hareketle egemenliğin bir irade olduğu konusunda şüphe yoktur. Ancak egemenlik denilen iradenin kendine özgü birtakım özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikler onu diğer irade türlerinden ayırmaktadır. Egemenlik, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenemez bir iradedir. Egemen iradeyi harekete geçirecek tek neden, onun kendisinde bulunan nedendir. Egemenlik, başka bir irade tarafından belli bir harekete zorlanamayacağına göre, egemenliğin eylemini ve konusunu belirleme gücü de var demektir. Ayrıca egemenlik, yönlendirdiği ilişkiler açısından doğası gereği, kendisine üstün ya da rakip herhangi bir gücü tanımayan otorite olarak da düşünülebilir.⁶

Bodin Fransızca’da “souverainete” şeklinde kullandığı terimin Latincesinin “maiestas”, Yunancasının “akra exousia, kurion arche ve kurion politeuma”; İtalyancasının “segnioria”; İbrancesinin “shévet” olduğunu söyler. Tüm bu terimler kendi dillerinde “en üstün hükmetme gücü” anlamına gelmektedir. (Bodin, *On Sovereignty*, s. 1; Bkz. Hamit Emrah Beriş, *Egemenliğin Dönüşümü*, s. 20; Bodin, “Cumhuriyetin Altı Kitabı, Kitap I, Bölüm VIII”, der. Mete Tunçay, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar II, Yeni Çağ* içinde, AÜSBF Yayınları, Ankara 1969, s. 95.

³ Bkz. “Sovereignty”, *Black’s Law Dictionary*, Fourth Edition, West Publishing, 1968.

⁴ Başgıl, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku Türkiye Siyasî Rejimi ve Anayasa Prensipleri*, Baha Matbaası, İstanbul 1960, c. I, Fasikül. I, s. 175.

⁵ Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2001, s. 90.

⁶ Bkz. Can, Nevzat, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2005, s. 113. Egemenliğin şöyle bir tanımı tam bu noktada zikredilebilir. Egemenlik, “kendisine üstün ya da rakip herhangi bir güç tanımayan otorite”dir. Bkz. Hakyemez, Yusuf Şevki, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı*, Seçkin Yayınları, 1.Baskı, Ankara 2004, s. 57. Benzer bir tanım “Egemenlik; yeryüzünde başka herhangi bir kudretten müstakil olan en yüksek otoritedir.” şeklindedir. Bkz. İlhan Lütem, *Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk*, s. 6.

Arapça hkm kökünden türeyen hâkimiyet kelimesi, egemenlik yerine kullanılmaktadır.⁷ Bu kullanımda hâkimiyet, emir verme, yasaklama ve kural koyma gücü olarak tanımlanmaktadır.⁸ Görülüyor ki, egemenlik kavramının hâkimiyet kavramıyla eşanlamlı olmasa da Türkçede onun karşılığı olarak kullanıldığı söylenebilir.⁹ İki kavramın ortaya çıkışındaki zaman farklılığından ötürü, aralarında belirgin bir ayırım yapmak, zaten karışık olan egemenlik kavramının anlaşılmasını daha da zorlaştırabilir. Kavramların belirli bir tarihsel zaman diliminde çeşitli koşulların birbirlerini etkilemesi ya da bir araya gelmesi karşısında, bir ihtiyaca cevap vermek için ortaya çıktıkları, şartlara göre olgunlaşma ve değişim aşamaları geçirdikleri göz ardı edilmemelidir. Kısacası 16. yüzyılda ilk defa Bodin tarafından ortaya atılan egemenlik kavramı, zamanla Türkçemize yerleşmiş ve hâkimiyet kavramının yerine kullanılır olmuştur.

⁷ Hâkimiyet kelimesinin aslı h-k-m fiilidir. Bu fiilden türeyen hâkim, hakem, mahkeme, muhakeme, mahkûm, muhkem, tahkim, hükümet, hikmet gibi birçok kelime Arapçada kullanılmaktadır Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955-1956/1375, c.12, s.140 vd; Firûzâbâdî, *Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. 3, s.430-431; Bustânî, *Muhît*, s.184-185; Akbulut, “Egemenlik Meselesi”, s. 149. H-k-m ve türeyenleri başlıca şu anlamları ifade etmektedir: Hükmetmek, hâkim olmak, idare etmek, emretmek, takdir etmek, devleti, insanları, bir hayvan ya da vasıtayı, gemiyi yönetmek, bir kimseyi istediğinden alıkoymak, ayırmak, bilge olmak, eşyanın hakikatini bilmek, gem takıp, onun değil yönetenin istediği yöne sevk etmek, mahkeme etmek Bu anlamlar için bkz İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956/1375, c.12, s.140 vd. ; İbnu'l-Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, Daru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1366-1368, c. 2, s. 91-92; Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûp b. Necmuddîn, *Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, trc. Ahmed Asım, İstanbul 1268/1272, c. 3, s. 430-431; el-İsfahanî, Râgıb, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çeviren ve notlandıran: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2007, s. 421 vd, el-Bustanî, Butrus, *Muhîtu'l-Muhît*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1987, s. 184-185; Erkan, Arif, *el-Beyan-Büyük Arapça-Türkçe Lügat*, 1.Baskı, İstanbul 2004, c. 1, s. 1028; Maluf, Louis, *el-Müncid*, Beyrut 1949, s. 142; Mesud, Lübran, *er-Raid*, Beyrut 1967, s. 583; Atay, Hüseyin-Atay, İbrahim, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Hilal Matbaası, Ankara 1968, s. 400-401. Bu temel anlamlardan hareketle şu sonuca ulaşabiliriz. H-k-m kelimesi ve türevlerinin mânâlarının hepsi de, birisinin bir başkasını ıslah amaçlı olarak sevk etmesi, yönetmesi, idare etmesini çağrıştırmaktadır. Bkz. Ünal, A.Bülent, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1997, s. 21; Fığlalı, Ethem Ruhi, “Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler”, *Muğla Üniversitesi Yayınları*, Muğla 2001, s. 137; Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yayınları, 13. Baskı, İstanbul 2001, s. 247.

⁸ Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku Türkiye Siyasî Rejimi ve Anayasa Prensipleri*, c. I, Fasikül I, s. 175.

⁹ Bkz. Akbulut, Ahmet, “Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1995, c. 8, sayı: 3-4, s. 149.

1921 ve 1924 Anayasalarında kullanılan “hâkimiyet” sözcüğü Batı’daki benzerleri gibi, dinsel kökenli bir kavramdır. Kur’an’da geçen “hüküm” ve ondan türeyen “hâkimiyet” vb. sözcüklerin gerçekte siyasal egemenlik anlamına gelmediği; ilim ve hikmet, uyumsuzlukların çözümü, takdir etmek, doğruyu yanlıştan ayırmak, karar vermek gibi karşılıklarının bulunduğu, bu nedenle de bazı yazarların siyasî hâkimiyet karşılığı olarak “hâkimiyet” terimi yerine “es-Siyâde” sözcüğünü kullandıkları görülmektedir.”¹⁰

Kur’an’da üç yerde¹¹ geçen “seyyid” kelimesi koca, efendi ve yöneticiler şeklinde kullanılmıştır. Her üç anlamda otorite kavramını çağrıştırmaktadır.

Egemenlik konusu etrafında yaşanan önemli tartışma konularından birisi de egemenliğin kaynağı meselesidir. Bu konuda iki temel yaklaşım vardır:

- a) Teokratik Yaklaşımlar
- b) Demokratik Yaklaşımlar

Teokratik yaklaşımlar egemenliğin kaynağının yöneten ve yönetilenler açısından Tanrı oluşunu esas alırlar. Demokratik yaklaşımlarda ise toplum egemenliğin bizzat kaynağıdır. Egemenliğin beşerî zeminde kabul edilmesi temel prensiptir.¹² Egemenlik konusunda Ontolojik ve Siyasî hâkimiyet kavramlarını kullanmanın doğru olacağı görülmektedir. Ontolojik hâkimiyet Allah’ın mutlak egemenliğini belirtirken, siyasî hâkimiyet ise insana özgü egemenliği ifade etmektedir.

Egemenliği tek tek her insana veren Allah, insandan egemenliğini doğru kullanmasını istemektedir. İnsanın kendine ait bireysel egemenliğini mutlak egemenlik olarak algılaması, diğer bireysel egemenlikleri ihlal etmek ve yok saymak

¹⁰ Bkz.Koçak, Mustafa, *Batı’da ve Türkiye’de Egemenlik Anlayışının Değişimi-Devlet ve Egemenlik*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2006, s. 63-64, 67-68. ; Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s.77. “es-Siyâde” kelimesi, *s-v-d* kökünden türemiştir. Şeref ve asalet anlamlarına gelir. Siyâdet sahibi anlamına gelen “seyyid” ise insanların karaltısına sığındığı kişi, başkalarına akıl, mal ve fayda veren, üstün olan kimse, çok sayıdaki topluluğun işlerini yöneten kimse, başkan vb. anlamlara gelmektedir. Bkz.İbnu’l-Fâris, *Mu’cemu’l-Mekâyisi’l-Luğa*, c.3, s.120; Firûzâbâdî, *Okyanusu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, c.1, s.626-627; el-Bustanî, Butrus, *Muhîtu’l-Muhît*, s. 439.

¹¹ Bkz.Yusuf/25; Âl-i İmran/39; Ahzab/67-68.

¹² Bu ayırım ve tartışmalarla ilgili olarak bkz. Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 106-115; İnan, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur’an’ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması-Yeni Bir İslâm Siyâset Teorisine Giriş*, Se-ba Ofset, Ankara 1999, s. 106-118; Hakyemez, *Egemenlik Kavramı*, s. 20 vd; Koçak, *Egemenlik Anlayışının Değişimi*, s. 107-122.

anlamına gelir. Bu, çatışmaların ve güvensizliğin ortaya çıkması; emninliğin, kurallılığın, düzenliliğin ve ilişkilerin yatay boyutunun devre dışı kalması demektir. Sosyal felaketler bundan sonra gelir. Bu yanılısama ilişkilerin dilini değiştirdiği gibi boyutunu da değiştirmiş, yatay ilişkileri dikey ilişkilere dönüştürmüştür. Bu yatay ilişkiler egemenliğini, piramitsel dikey ilişkiler ağına dönüştürme çabası, en başta bu ilişki biçimini ortaya koyanın egemenliğini tehlikeye atacaktır.¹³

Toplumun her bir ferdini ilgilendiren egemenlik, toplum adına insanların egemenliklerini kendi rızalarıyla devrettikleri temsilciler ve yöneticiler tarafından kullanılır. Toplumsal egemenlik bir hükümet tarafından ancak bu toplumsal korporasyon sonucunda sahip olunabilir bir niteliğe ularışır. Ancak egemen varlık, ne denli kutsal, ne denli dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırını aşamaz ve her insan, bu sözleşme gereğince, mallarından, özgürlüğünden kendine ne kaldıysa ondan tümüyle ve istediği gibi yararlanabilir.¹⁴ İktidar kavramı da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Anlaşılacağı üzere her insan egemen bir varlık olmasına rağmen, iktidar sahibi olamamaktadır. İktidar daha farklı bir pozisyonudur. İktidar içinde rıza sonucu oluşan ve gerektiğinde yaptırım gücü kullanabilme özelliği ön plana çıkmaktadır. İktidar başkalarının davranışlarını etkileyebilme, kontrol edebilme olanağıdır.¹⁵

Egemenliğin gerçek sahibi bireydir. Aslında toplumsal egemenlik dediğimiz Şey bireyin toplumsallaşmış egemenliğini ifade eder. Hiçbir birey birbirinin aynı değildir. Bu durumda kurulmasında, işleyişinde ve gelişmesinde, egemenliğin nasıl kullanılacağı konusunda diğer bireylerle birlikte karar verebilme hakkının bulunması gerekir. Bu kararları birlikte alabilme, işleyişini denetleyebilme, gerektiğinde değiştirebilme, üstelik bunu her an yapabilme hakkının bulunduğu bir toplumsallaşma öngörüsüdür. Çünkü bireyin de kimliklerini var eden Şey o toplumsallaşma sürecidir. Bireysel egemenlik; insanın doğal olarak kendi kaderini belirlemesidir. Birey, bireysel anlamda kendi kaderini kendisi belirlerken, toplumsal anlamda da kaderini diğer bireylerle birlikte yine kendisi belirler. İşte egemenlik, bu toplumsal kaderleri belirleyebilmenin kavramsal adıdır. Bireysel egemenlik,

¹³ Soyalan, Mehmet Yaşar, “Doğal/İlahİ Egemenlikten İnanİ Egemenliğe”, *Söz ve Adalet*, yıl: 1, sayı: 5, Haziran 2008, s. 21.

¹⁴ Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, ev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul 1990, s. 43.

¹⁵ Bkz. Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, no: 431, 2. Baskı, Ankara 1978, s. 27; Ayrıca bkz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 25 vd.

toplumsallaşan bireyin özellikle toplumsallaşan egemenliğidir. Nedeni de olayın içinde bireyin bizzat kendisinin var olmasıdır.¹⁶

Dünyada ve ahirette bireysel mutluluğu esas alan dinimiz, bireyde başlayıp bireyde biten yaklaşımlarıyla, bireysel egemenliğe büyük katkı sağlayabilecek bir yol göstericiliğe sahiptir. Aynı yol göstericiliğe bireysel egemenliğin nasıl kullanılacağı konusunda da sahip olan dinimiz, ne yazık ki Müslüman toplum tarafından yanlış anlaşılmıştır. İşte bu açıdan bakıldığında, egemenlik ile ilgili yapılacak çalışmalar İslâm'ın bireye ve bireyciliğe nasıl yaklaştığının önemini ortaya koymak açısından oldukça önemlidir.

İnsanın Birey ve Özne Oluşunun Kur'an'daki Temelleri

Kur'an insanoğlunun yeryüzünde gerçekleştirmekle yükümlü olduğu yüce görevlerden söz eder. Ona verilen bu görevler, insanlığın iyiliğini ve yararını içerdiği için esasen insanın kendi başına karar verdiği takdirde benimseyeceği türden amaçlardır. Ne var ki, insan ile bu görevleri arasına giren sonsuz sayıda etmenler vardır. Kur'an insanoğlunun bu engellerin hepsini aşmaya kabiliyetli ve yeterli görür. İşte insanın görevlendirilmesinin gerisinde bu yeterlilik yer almaktadır. İnsanoğlu doğru olanı bulma konusunda kendine yeterli olduğu halde tarih içinde baş gösteren her yozlaşmada Allah ona yardım elini uzatmış ve doğru olanı vahiy yoluyla hatırlatmıştır. Kendisini bu özel görevin son temsilcisi olarak tanıtan Kur'an'da aynı misyonu üstlenmektedir.¹⁷

Allah insanlara içinde yaşadıkları âlem ve kendileriyle ilgili alanlarda istediklerini yapabilme yetisi vermiştir: “Biz yer ve göktekilerin hepsini sizin emrinize amade kıldık...”¹⁸ Bu ayetin anlamı şudur: İnsanlar kabiliyet açısından bazı şeyleri yapmak için güç sahibi ve âlem de insanların yaptıklarına boyun eğmeye müsait bir şekilde yaratılmıştır. İnsanlar bu âlemden istedikleri gibi faydalanabilirler. Âlem onlardan itiraz etmeye yetkili değildir.¹⁹ Kur'anî kozmoloji insansız olarak değerlendirildiğinde daima eksik kalmaya mahkûmdur. Zira Kitab, “kozmos”u varlıksal olarak tasvir ederken, aynı zamanda, onu insan ile bağlantılı bir

¹⁶ Sayman, Yücel, “Egemenliğin Gerçek Sahibi Bireydir”, *Söz ve Adalet*, yıl: 1, sayı: 5, Haziran 2008. s. 71.

¹⁷ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınevi, 2. Baskı, Ankara 1999, s. 183; Ayrıca bkz. Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul ty, s. 52.

¹⁸ Câsiye/13.

¹⁹ Baktır, Mehmet, “Hz. Peygamber’in Otoritesinin Dayanakları”, *Dinî Otorite* içinde, Ensar Neşriyat, 1. Baskı, İstanbul 2006, s. 624. Ayrıca “tashir” kavramı için bkz. Ünal, A. Bülent, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 96; el-Butî, Ramazan, *Kubra'l-Yakiniyyati'l-Kevniyye*, Dârul-Fikr, Beyrut 1998, s. 245-252.

varlık bilimsel çerçevede sunmaktadır. “Homocentrizm”²⁰ olarak adlandırılan ilke, bunu konu edinir. Gerçekte, Kur’an kozmolojisinde kozmos, ancak “insan” ile anlamlı bir bütünlük kazanmaktadır. Çünkü birçok ayette bildirilmektedir ki, bu kozmos insana hasredilmiştir.²¹

Allah âlemde işleyen kanunları, varlığın hacimlerini ve boyutlarını insanın donanımına olumlu yanıt verecek, uygarlık kurma faaliyetine aktif ve olumlu bir şekilde katılım sağlayacak şekilde yaratmıştır.²²

İslâmî ahlâk, insanın kâinat içindeki yerini anlamlı kılan bir varlık anlayışına dayandırılmıştır. Allah’a kulluk dışında bir amaç için yaratılmamış olan insanoğlu²³ yeryüzünde ilâhî bir emanetin temsilcisi durumundadır: “*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar yüklenmekten çekindiler. Onu insan yükledi.*”²⁴ Günahsız olarak doğan insanoğlu, bu sorumluluğu yerine getirecek güce de sahiptir; çünkü “*Allah herkese ancak gücü yettiği kadar sorumluluk yükler.*”²⁵ Doğrusu “emanet” yeryüzünde ahlâka dayalı sosyal bir düzen kurma görevidir.²⁶ O halde “emanet”i insan olma şartları olarak anlamak mümkündür. İnsanın hidayete ermesi, bu emanet kavramını ayakta tutmasına, kaybedenlerden olması ise bu kavrama ihanet etmesine bağlı olarak gerçekleşecektir. İnsanın yükseliş imkânı ve umudu, aynı zamanda iniş ve çöküş tehlikesi, kendi fitratına yerleştirilen, onu insan yapan

²⁰ Homocentrizm, insan–merkezcilik anlamına gelmektedir. Antropocentrizm ile eşanlamlıdır. Bu kavram çağdaş ahlâk ve çevre felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir. İnsanların kendilerini kâinattaki ve gerçeği değerlendirmedeki merkez ve en önemli varlıklar olarak görmeleri yaklaşımı olarak tanımlanabilir. Anlamına bakıldığında iki önemli özelliğinin öne çıktığı görülmektedir. Birincisi “insanın her şeyin merkezi ve kâinatın da tek amacı” olması, ikincisi ise “önemli olanın sadece insanın değerleri” olmasıdır. Kâinat ancak bu değerlerin devamı ve geliştirilmesi için vardır. Bu nedenle kâinatın kendi başına ve kendisine ait bir değeri yoktur. Bkz. Özdemir, İbrahim, *Yalnız Gezegen*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001, s. 67 vd; Angeles, Peter Adam, “Antropocentrizm” maddesi, *Dictionry of Philosophy*, Harper &Row, London 1981; Callicot, Baird, “Non-Antrophocentric Value Theory and Enviromental Etichs”, *American PhilosophicalQuarterly*, vol. 21, no:4, October 1984, s. 299.

²¹ Bkz. Câsiye/13; Nahl/5; Nûh/19, 20.

²² Bkz. Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987, s. 53.

²³ Zâriyat/56.

²⁴ Ahzab/72.

²⁵ Bakara/286.

²⁶ Bkz. Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 70-71. Akkad’a göre ise “emanet” sorumluluk anlamına gelir. Bkz. El-Akkad, Mahmud Abbas, *el-İnsan fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, Dâru’l-Hilal, Kahire ty, s. 36 vd.

bu temel kavram etrafında şekillenmektedir.²⁷ İnsan “emanet”in emînidir ve ondan sorumludur. Nüfuz ve otorite sahibidir. İcat ve keşif kaynağıdır. Zaten “emanet” ayetinin sonu da bunu göstermektedir: “*O emaneti insan yükledi.*”²⁸

Bunun yanında insandan aklını kullanması ve düşünmesinin istenmesi, herkesin inancının öznel oluşu ve bu konuda ona baskı yapılmaması da bireysellik ve insanın egemen bir varlık olması açısından önemlidir.²⁹ Fert olarak insan, toplum tarafından üretilmemekte; tam aksine, bireyi çok değişik şekillerde etkilemekle kalmayıp zaman zaman sınırlayan bir gerçeklik olarak toplum, bizzat bireyler tarafından üretilmektedir. Bu şu anlama gelir ki, insanın kendi iradesinin payı olmaksızın içine doğduğu çevre gerçeğinden önce, evrensel nitelikli bir “fitrat” gerçeği vardır.³⁰ Bireyin hangi ırkın, sınıfın üyesi olarak doğarsa doğsun, çevresini ıslah etmekle yükümlü olması, başka türlü izah edilemez. Kur’an böylelikle insanın yeryüzünde gerçek işlevini yerine getirebilmesi için muhtaç olduğu gücü, fitratından

²⁷ Bkz. Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tabiat ve Tarih* (Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri), Lotus Yayınları, Ankara 2005, s. 150; Ünal, A.Bülent, *Hâkimiyet Kavramı*, s. 33.

²⁸ Ahzâb/72. Allah-insan ilişkisinin tarihine baktığımızda, bu ilişkinin “Mîsak” ile başladığını, insanın yaratılması ile eyleme dönüştüğünü, peygamberlerin ve kitapların gönderilmesiyle de geliştiğini görüyoruz. Kur’an’ın da kendisine atıfta bulunduğu söz konusu ilişkinin başlangıcını temsil eden “mîsak”, dinsel düşüncede önemli bir konuma sahiptir. Bkz.A’raf/172. Burada Allah’ın mecâzi olarak anlatmak istediği şey, mahiyeti itibarı ile her bir birey için sezme algılama yeteneğinin insanın yaratılışında var olduğudur. Bu nedenle “evet” cevabı var oluşsal bir ifadedir. Allah insan cinsine vekâleten, onun adına bir sözleşme yaptığını hatırlatmaktadır. İnsanın doğasında bulunan Allah’ı tanıma ve Rab olarak kabullenme yeteneğine din dilinde “fitrat” denir. Bkz.Rûm/30. Bu yüzden Allah’ı inkâr eden kimse, kendi yaratılışında bulunan niteliklere aykırı hareket etmiş olmaktadır. Bkz. Akbulut, Ahmet, “Kur’an’da Tanrı-Birey İlişkisi” *Otorite- Birey İlişkisi: Hristiyanlık ve İslâmiyetteki Teoloji Çalıştayı*, Eugen Biser Stiftung&Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 16-17 Mayıs 2007. Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Draz, Abdullah, *İslâm’ın İnsana Verdiği Değer*, çev. Necmettin Demir, Kayıhan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1983, ss. 73-74.

²⁹ Altındal, Aytunç, *Laiplik Enigmaya Dönüşen Paradigma*, Anahtar Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 1994, s. 40-41.

³⁰ “*Sen yüzünü bir hanif olarak dine çevir; Allah’ın insanları yaratışına uygun olan doğal hal budur. Allah’ın yaratması değiştirilemez. Doğru din işte budur, ama insanların çoğu bilmezler.*” (Rûm/30)

alabileceğini belirtmektedir.³¹ Nitekim Kur'an'da çevresine rağmen fitratına dönebilen insanlar övülmekte ve onlardan örnekler verilmektedir.³²

Kur'an'ın tarih anlayışında bireyin önemli bir yer işgal ettiğini söylemek yanlış olmaz. Kur'an "sünnetullah" olgusunu insanın yüklendiği "emanet"le sıkı sıkıya ilişkili sunmaktadır. Çünkü insanın yüklendiği görev yeryüzünde "halifelik"tir. Bu tarihsel bir görevdir ve insan görevinin konusu olan yeryüzünü imar ve ıslah edecektir. İnsanın yüklendiği "emanet"i anlamlı kılan ve onu tarih karşısında sorumlu yapan, olumlu ve olumsuz güçlerle donatılmış olmasıdır.³³

Kur'an'a göre Allah, insan tabiatına güvenmektedir. Meleklerin karşı çıkmalarına rağmen O, insanı halife olarak yaratmıştır.³⁴ Bu dünya, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Allah'ın "insan projesi"nin şeytan tarafından akâmete uğratılması üzerine, insanın cezalandırılmak üzere fırlatılıp atıldığı, lanetlenmiş bir sürgün yeri değildir. Kozmos insan için bir "arz-ı mev'ud"dur. Temiz bir varlık alanıdır. İnsan, kozmos'a egemen olmak üzere gönderilmiştir.³⁵

Kur'an'ın insanı muhatap alması, yani ona gönderilmiş olması bile insanın yeryüzünde egemen olduğunu göstermek açısından yeterlidir. Çünkü ondan bazı şeyleri yapması, bazılarını ise yapmaması istenmektedir. Yapma ya da yapmama ise ancak egemen bir varlığın özelliği olabilir. Eğer insan egemen bir varlık olmasaydı, Kitap ve Peygamber göndermenin, peygamberlerin insanları takvaya davet edip, iyiliğe teşvik etmelerinin bir anlamı kalmazdı.

İnsan egemen bir varlık olduğu için Allah ile arasındaki ilişkiyi şekillendirecek olan da yine insandır. En güzel şekilde yaratılan insan, "aşağıların aşağısına" düşebilir,³⁶ dilerse iman eder, dilerse inkâr eder.³⁷ Tercihinde özgür olan insan, eylemlerinin karşılığını ise hakkıyla görecektir.³⁸

³¹ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 140.

³² Firavun'un mümine eşi-Tahrim/11; Ashâb-ı Kehf-Kehf/10, 26; Antakyalı Mü'min-Yâsîn/20,27 örnekleri verilebilir.

³³ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 112.

³⁴ Bakara/30. Bkz. İşcan, M.Zeki, *Siyasal İslâm*, Eker Yayınları, Erzurum 2002, ss. 78-79; bkz. Coşkun, İbrahim, "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Despot-Otokrat Tanrı Tasavvuru", *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi* içinde, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Çorum 2002, s. 192, 178 vd.

³⁵ Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, s. 440.

³⁶ Tîn/4-6.

³⁷ Kehf/29.

³⁸ Yâsîn/54.

İman” dikey bir kategori olarak bireyin Allah ile olan ilişkisini, “fitrat” ise yatay bir kategori olarak insanın hem kendi iç tutarlılığını hem de diğer bireylerle olan ilişkilerini düzenler.³⁹ Dinin “iman” alanı Allah’a karşı dikey bir ahlâklılık, yatay kategori ise dinin “Salih amel” ya da “şeriat” kısmıdır. İnsanî ilişkilerde gerçekleşen siyaset, hukuk, iktisat yatay kategoriye girer.⁴⁰

Tabiat, İnsan-Allah ilişkisinin gerçekleştiği maddî çerçevedir. Bunun içindir ki tabiatın varlık sebebi, insanın varlık sebebine bağlıdır. Dolayısıyla, insanoğlu tabiat ile varlıksal anlamda yaratılmışlar olarak aynı düzlemi paylaşmaktadır. Ancak insan Allah’ın halife kıldığı varlık olarak, varlığın şuurunda olma anlamında tabiata egemen olma konumundadır. Allah-insan-kâinat arasındaki bu varlıksal hiyerarşi İslâmî paradigmanın tarihî oluşumundaki temel unsurdur.⁴¹

Yeryüzü insana “teshir” edilmiştir. Teshir kelimesi insana ait sınırlı egemenliği karşılamaktadır. Arz, insana boyun eğecek tarzda yaratılmış, insanın ona hâkim olması istenmiştir.⁴² Bu durumda Kur’an’a göre Müslüman’ın amacı, dünyaya egemen olmaktır. Dünyaya hâkim olacak, ona adeta gem takıp, onu imar edecek, teshir anlamıyla ilişkili olarak, ondan faydalanacak ancak bunu yaparken ona zarar vermeyecektir.

Kur’an’da insanın mülke sahip olabileceğinin imkânı ve insanın aynı zamanda siyasî hükümler olabileceği şu ayette ifade edilmektedir: “*Yoksa mülkten bir payı mı var?*” Öyle olsaydı insanlara bir çekirdeğin çukurunu bile vermezlerdi.”⁴³ Teshir kavramıyla yakın anlama sahip olan mülk kavramı, kullanıldığı alan itibarıyla da yakınlık gösterir. “*Kudretimizle kendileri için hayvanlar yarattığımızı görmezler mi? Onlara sahip de olmaktadırlar. Onları kendilerinin buyruğuna verdik; bindikleri de etini yedikleri de vardır.*”⁴⁴ ifadeleri teshir-mülk arasındaki ilişkiyi destekler. Mülkünde tasarruf etme yetkisine sahip herkes, mülkiyeti ölçüsünde bu yetkiye haizdir O halde insanın da tasarruf etmek için eşya üzerinde “sahip olmak” yetkisine gereksinimi kaçınılmazdır. Buradan hareketle insanın yeryüzü üzerindeki egemenliği tam ve kâmil bir egemenliktir. “Emanet” boyutu ise insanın kendisinden

³⁹ Düzgün, Şaban, Ali, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 17-18.

⁴⁰ Güler, İlhami, *Sabit Din, Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, 1. Baskı, s. 63. Ayrıca bkz. Güler, İlhami, “Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu, Allah’ın Kulları mıyız?”, *İslâmî Araştırmalar*, c.5, sayı: 3, Ankara Temmuz 1991, s. 205.

⁴¹ Davutoğlu, Ahmet, “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan İlmi Araştırmalar*, yıl: 2, sayı: 3, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997, s.12.

⁴² Bkz. Nahl/12; Câsiye/12; Lokman/20.

⁴³ Nisâ/53.

⁴⁴ Yâsîn/71-72. Ayrıca bkz. İnsan/20.

sonra gelen nesilleri düşünmek ve onlara da yaşam alanı bırakmakla ilgili olmalıdır. O halde “emanet” anlayışını çarpıtarak, insanın eşya üzerindeki tam ve kâmil hâkimiyetini zayıflatmaya kalkmak, hatta insanı evrende hiçbir şeyin sahibi değilmiş gibi göstermek doğru bir yaklaşım değildir.

Aydınlanmanın esas mimarları peygamberlerin tarih boyunca en önemli hedeflerinden biri de, insanlara özne olduklarını hatırlatmak ve bunun önündeki engelleri kaldırmaya çalışmak olmuştur. Kur’an bu gerçeği insanın yeryüzündeki ‘halife’ kılınması kavramı ile bildirmektedir. Varoluş amacı, kulluk ekseninde yeryüzünü imar etmek olan insanın bu hedefine ulaşabilmesi, potansiyel bir güce sahip olmasını gerekli kılar.⁴⁵

Bireysel Egemenliğin Kurucu Unsurları

Kur’an-ı Kerim’de yer alan ifadeler dinin tekâmüle erdirildiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Bunun iki anlamı vardır: Birincisi artık vahiy dönemi kapanmıştır. İkincisi ise artık insanoğlu olanla yetinecek, kendi yağıyla kavrulmak durumunda olacaktır. Zira Kur’an vahyi büyük vurgularla, insanın rasyonel ve bilimsel yeteneklerini açığa çıkartmaya ve insanın bunların farkında olmasını sağlamaya çalışmaktadır.

İnsan yaşamak için yalnızca yaratabilmekle kalmaz. Aynı zamanda yaratmak zorundadır. şu var ki, maddî şeyler yaratma, karakterin bir görünüşü olarak yaratıcılığın en sık rastlanan bir simgesinden başka bir şey değildir. Yaratıcılık, insanın kendi güçlerini kullanma ve kendisinde var olan bu imkânları gerçekleştirme yeteneğidir. Yaratıcılık insanın kendini tüm güçlerinin bir araya gelmesinden oluşmuş bir bütün, aynı zamanda bu güçleri gerçekleştirebilecek bir “aktör” olarak hissetmesi demektir. Kendini kendi güçleriyle bir olarak görmesi, aynı zamanda bu güçlerin ondan gizlenmemiş, ona yabancılaşmamış olması demektir.⁴⁷

1) Özgürlük

Sözlüklerde hürriyet kelimesi karşısında birkaç tanım bulunmaktadır. Mesela zorlamanın yokluğu, tutuklu olmayan bir varlığın hali, bir eylemde bulunma veya bulunmama iktidarı gibi... Ancak yapılan tanımların hiçbirisi, mantıkçıların “ağyarını

⁴⁵ Coşkun, İbrahim, “Despot Otokrat Tanrı Tasavvuru” , s. 205. Krş. Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu’l-Fıraku’l-İslâmiyye ve Neş’eti İlmî’l-Kelâmî İnde’l-Müslimîn*, Kahire 1959, ss. 97-99. Bkz. Düzgün, şaban, Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1999, s. 106.

⁴⁶ Mâide/3.

⁴⁷ Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükân, Türkiye İş Bankası Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 1999, s. 105-106.

mani, efradını câmi” diye niteledikleri tam ve tümel bir tanım değildir. Çünkü hürriyet zekâmızın kadranına sığmayan, anlaşılmaktan çok yaşanan ve duyulan bir olgudur. Herkes için kabul edilebilen bir tanımının yapılamamasının sebebi budur. Duyguların tam bir tanımı yapılamaz. İşte hürriyet kelimesine felsefî ve siyasî görüşlere göre farklı anlamlar verilmesi, onun bu kavram niteliğinden ileri gelmektedir.⁴⁸

İnsan, kendisini eylemlerinin meydana getiricisi olarak kavrar. Ayrıca çevresi tarafından da uygun bulunan davranışlarının kendisine yüklenmesini ve kişiliğinin bir yansıması olarak kabul edilmesini ister. Buna insandaki özgürlük bilinci denir. Bu özgürlük bilinci, iradenin özgür, yani belirlenmeyip kendi kendine belirlendiğini açıklıkla ortaya koyar.⁴⁹

Özgürlük; insanın insanlığını gerçekleştirebilmesi, sorumlu tutulabilmesi ve hesaba çekilebilmesi için bir ön şarttır. İnsan tarihi, gelişimsel açıdan da artan bir bireyleşme ve artan özgürleşme süreci olarak tanımlanabilir. İnsanın varoluşu ve özgürlüğü başından beri kopmaz bir bütündür.⁵⁰ Bireysel kaderi ve toplumların tarihsel evrimini nihaî olarak belirleyen mekanizmaları kafamızda canlandırabilmek için kişiyi incelememiz gerekmektedir. Kişiyi çeşitli seçimlerin ve elemelerin gerçekleştiği bir özgürlük odağı olarak ele almalıdır. Bu seçimler ve elemeler “kişiliği” oluşturan yerel topluluk, ulus ya da ümmet nezdinde bir önder, imam, önemli kişi yaratan özelliklerdir.⁵¹

İnsanların yapıp ettiklerinde Allah’ın etkisi ve müdahalesinin olmaması fikri de İslâm düşünce geleneğinde Mu’tezile’yi özgürlükçü bir ekol haline getirmiştir. Ayrıca insanın özgür bir iradesi ve özgür bir seçim hakkı olmadığı durumda peygamber gönderilmesinin bir anlamı kalmaz. Çünkü peygamberlerin insanları iyiye, güzele ve doğruya çağırmaları insanın hür olduğunu göstermektedir. İnsanlar özgür değilse bu çağırmanın bir anlamı yoktur. Her şey Allah tarafından belirlenmişse elçilerin gönderilmesine ve davette bulunmasına gerek yoktur.⁵²

⁴⁸ Bkz. Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982, s. 10, 11; Kılıoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, İFAV, İstanbul 1988, s. 105. Bu konuda bkz. Öktem, M. Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, Sulhi Garan Matbaası, İstanbul 1977, s. 130.

⁴⁹ Kılıoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 129.

⁵⁰ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1996, s. 40-41; Sennett, Richard, *Otorite*, çev. Kâmil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992, s. 26.

⁵¹ Arkoun, Muhammed, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, 1.baskı, İstanbul 1999, s. 115.

⁵² adı Abdulcabbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tah. Fuad Seyyid, Tunus 1986, s. 148.

Özgürlük yoksa sorumluluk da yok demektir. Özgürlüğünden vazgeçmek insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir. Her şeyden vazgeçen insanın hiçbir zararını karşılama imkânı yoktur. Böyle bir vazgeçme insanın yaradılışıyla uzlaşmaz. İnsanın isteminden her türlü özgürlüğü alma, davranışlarından da her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak demektir.

2) İrade

İradenin tanımını yapmak, irade yüksek bir zihin fonksiyonu olduğundan güçtür. Ancak irade bazı nitelikleri sayesinde açıklığa kavuşturulabilir:

1. Aklîlik, en belirgin niteliğidir. İradî bir hareketi otomatik hareketlerden ayıran da budur. Hipnotize edilmiş bir kişi ile normal kişinin hareketi karşılaştırıldığında iradenin özellikleri kendini açık şekilde gösterir.

2. İradede amacın önemi vardır. İradeyi aklî bir iştah diye tanımlamak tam tanım olmasa bile, onun ne olduğu hakkında bir fikir vermektedir. Buradaki iştahın diğer itmelere farkı, aklî olmasıdır.⁵³ Bu anlamda irade “amacın değeri hakkındaki bilinç” ya da “amaç hakkındaki aklî yargı” yani “aklî bir istek”tir.⁵⁴

Burada bir şeyi belirtmek gerekir. İhtiyar yani tercih etme, seçme duygusu mümkün nitelikli şeylerle ilintilidir. Bu yüzden ihtiyar, iradeden daha özeldir. “Her ihtiyar iradedir, ama her irade ihtiyar değildir.” Buna göre insan iradesi mümkün nitelikli yani olabilir şeylerle ilintili olabileceği gibi gayri mümkün yani olamaz nitelikli şeylerle de ilintili olabilir.⁵⁵

Cürcanî’ye göre irade “insanın yararına inandığı fiili gerçekleştirmek için gösterdiği eğilim”dir.⁵⁶ Râgıb el-İsfahanî ise iradeyi, “nefsin bir şeye eğilim göstermesi” ve “bir şeyin yapılması veya yapılmaması gerektiğine hükmetmesi” olarak tanımlamıştır.⁵⁷ İsfahanî bu iki tanımdan birincisinin insan için, ikincisinin de Allah için söz konusu olacağını ifade ederek ilâhî irade ile insanî irade arasında bir ayırım öngörmüştür.⁵⁸

⁵³ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 22-23.

⁵⁴ Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, s. 113.

⁵⁵ Fârâbî, *el-Felsefe ve 'l-Ecvibetu Anha*, Kahire 1907, s. 107-108.

⁵⁶ Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbu 't-Ta'rifat*, Beyrut 1992, s. 30-31.

⁵⁷ el-İsfahanî, Râgıb, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 1275-1277.

⁵⁸ Düzgün, Şaban Ali-Esen, Muammer-Ay, Mahmut, *Sistemik Kelâm*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim (ankuzem) Yayınları, ed. Ahmet Akbulut, Ankara 2006, s. 216.

İrade kavramı, ister Allah için, isterse insanlar için kullanılсын, öncelikle fiillerle ilgisi üzerinde durulmaktadır. Hatta Mu'tezile'ye göre irade doğrudan doğruya fiilin kendisidir.⁵⁹

İnsan iş yapabilmek için iradeye muhtaçtır. Doğrusu irade ve istek olmadan faaliyette bulunmak mümkün değildir. İnsan herhangi bir seçim karşısında kaldığında hür mü, mecbur mu olduğunu kendisi bilir. İki tercihten birini seçme durumunda insan kendi iç dünyasını dinler. Vicdanının sesine kulak verir, tercihini yapar, seçimde bulunur ve onu yapar. Böylece insan kendisinin mecbur olmayıp irade sahibi olduğunu ortaya koyar.⁶⁰

Öyle anlaşılıyor ki, insan kendi iradesini gerçekleştirerek, kendi bireysel özünü gerçekleştirir. Bu özü gerçekleştirmek birey için yüce bir doyumdur. İradenin bireysel özün bir edimi olması, Tanrı'nın buyruğu olduğu için, Tanrı'nın bile insanın kararı üzerinde bir etkisi yoktur.⁶¹

Ancak “Allah hiç kimseye güç yetiremeyeceğini yüklemes”⁶² ayet-i kerimesi bile Cebrî görüşler esas alınıp yorumlanırsa, onları zor durumda bırakacak sonuçlara ulaşılabilecektir. Çünkü böyle bir durumda günahkârların günah işlemekten başka bir çarelerinin olmadığı söylenecektir. Dolayısıyla isyan eden, inkâra sapan, zulüm işleyen vb. kimseler, Allah katında mazurdurlar. Çünkü O'nun kaza ve kaderini yerine getirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Bu durumda resullerin gönderilmesi anlamsızlaşırken, ahiret cezası ise zulüm olarak belirginleşir. Çünkü yükümlülüğün bir amacı, isyan edenin bir günahı ve itaat edenin de bir fazileti olmamış olur. Özgürlük ve serbestlik düşmanlarının çirkin ve yakışsız çıkarsamaları böyle sürüp gider.⁶³ Görüldüğü gibi Cebrî görüşün insanı mecbur bırakan anlayışı Mu'tezile tarafından “adalet” prensibi esas alınarak reddolunmaktadır. Ayrıca Mu'tezile'ye göre “seçme yeteneği” ortadan kalktığında, insanı hayvanlardan ayıran özelliği de kaybolur.⁶⁴

Maturidî kelâmcılar ise, Allah'ın iradesi yanında, insana ait bir iradenin varlığını kabul etmişlerdir. Mutlak ve sınırsız olan Allah'ın iradesine “İlahî irade”, Allah'ın insana verdiği iradeye ise “Küllî irade” demişlerdir.⁶⁵ Eş'ârî anlayışta bu

⁵⁹ Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1996, s. 431.

⁶⁰ Bkz. Gölcük, Şerafettin, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, Pınar Yayınları, İstanbul 1983, s. 88.

⁶¹ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, s. 71.

⁶² Bakara/286.

⁶³ Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, s. 147.

⁶⁴ Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 135.

⁶⁵ Bkz. Atay, Hüseyin-Yazıcıoğlu, Said, *Kelam I*, M.E. B, İstanbul 1996, s. 58.

ayırım farklıdır. Buna göre Maturidiler “cüz’î irade”nin kullanımında insanın hür olduğunu iddia ederek Mu’tezilî anlayışa yaklaşırken, Eş’ârî anlayışı “cüz’î irade”yi Allah’ın güdümü içerisinde kabul ederek, Cebrî anlayışı öne çıkarmıştır. Burada Eş’ârî anlayışa göre “cüz’î irade” yani insanın bir işe yönelik iradesi sıfırlanmakta ya da “küllî irade” kapsamına sokulmaktadır.

Eğer insanî irade, varlıksal konumu itibariyle işlevsel değilse, Allah’ın onu insana vermesinin mânâsı nedir? Hâlbuki insanlara göre, Allah boş ve saçma işlerle uğraşmaktan münezzehtir. O halde O, bu iradeyi insana boş ve saçma olsun diye vermiş olamaz. Bu nedenle rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki, ilâhî iradenin veryüzünde işlenen en berbat ve çirkin kötülüklerle doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlar tamamen insanın Allah’ın kendisine bahşettiği hür iradesiyle yaptığı seçimlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü insan bütünüyle ilâhî iradenin güdümünde olan mekanik ve otomat bir varlık değil, tam aksine, içindeki potansiyelleri gerçeğeştirme imkânına sahip olan özgür bir varlıktır. Bu imkânı ve özgürlüğü ona bizzat Yaraticısı vermiştir.⁶⁶

Yaratıkların kendileri için iyiyi ve kötüyü tercih etmelerine imkân veren güçleri vardır. Allah, yarattıklarına iyiyi önermektedir. İnsan, otonomluğu sebebiyle kendi eylemlerinde özgürlüğe sahiptir. Özgürlük iyiliğin ilk şartıdır, ama bu özgürlük kötülüğü seçmeyi de içerir. Tanrı’nın insan üzerindeki etkisi “ikna edicilik” olduğu için O, yaratıkların özgürlüğünün gerçeğeşmesi için kendini sınırlar. O halde kötülük; varlıkların kısmî anlamda kendi kendilerini belirleme gücüne, dolayısıyla kötülük yapabilme özgürlüğüne sahip olmalarının bir sonucudur.⁶⁷

3) Kudret

Literatürde istitaat olarak da ifade edilen kudret, hayat sahibinin, iradesiyle bir fiile muktedir olduğu sıfattır. Kudret; insanın irade ve seçiminin gerçeğeştirmesini sağlayan bir araçtır. Kısaca kudret irade kuvvetine etki eden sıfattır.⁶⁸

⁶⁶ Bkz. Özdemir, Metin, *İslâm Kelâmında Kötülük Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998, s. 216.

⁶⁷ Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Yayınları, İstanbul 1998, s. 171.

⁶⁸ Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbu’t-Tarifât*, s. 13; Cürcanî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, nşr. es-Seyyid Muhammed Bedruddin en-Na’sânî el-Halebî, Kahire 1325/1907, c. VI, s. 78. Ayrıca bkz. Ay, Mahmut, *Mu’tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002, s. 153; Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979, s. 103; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidî ve Neseft’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayıncılık, Ankara 1988, s. 91. Kudret, istitaat, takat, vus’at kavramları kelâmcıların ve dilbilimcilerin eşanlamlı olarak kabul ettikleri kelimelerdir.

Kudret irade ile bir neticeye yönelir. İrade olmayınca kudret başlı başına fiil meydana getiremez. Fiilin meydana gelmesi için önce irade, sonra kudret gerekir. Ancak kudret bir vücut hali değil, imkân halidir.⁶⁹ Kudretin fiilî durumu ise, onun varlık haline geçmesi ile oluşur. Burada imkân ve varlığın ayrılması söz konusudur. İmkân, var olmadan önceki durum; varlık ise var olduktan sonraki durumdur.⁷⁰

Kudret kavramı hem insan hem de Allah için kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de geçen "*Allah her şeye kadirdir.*"⁷¹ ifadesi, Allah'ın kudretini açıkça ortaya koymaktadır. Bâkılânî bu ayet için şu yorumu yapar: "*Kesin olarak biliyoruz ki fiillerin kudreti olmayan birisinden meydana gelmesi imkânsızdır. Allah'ın şeylerin faili olduğu sabit olursa, O'nun kudret sahibi olduğu da sabit olur.*"⁷² Müslümanlar arasında Allah'ın kudreti konusunda bir tartışma söz konusu değildir. Bu kavram Allah için kullanıldığında O'nun her türlü eksiklik ve acizlikten uzak olduğu kastedilirken, insan için ise onun fiillerini yerine getirebilme gücü kastedilmektedir.⁷³

Allah için kudret konusunda bir tartışma yok iken, insanın eylemlerinin gerçekleşmesinin ön şartı pozisyonundaki kudretin, insanda var olup olmadığı ya da bu gücün keyfiyeti tartışma konusudur. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, Cebriye dışında tüm İslâm ekolleri, insanda fiillerini gerçekleştirebileceği bir kudret olduğunu kabul etmektedir.

Cebri anlayış insanın yaptığı işin sahibinin Allah, aynı zamanda gerçek failin de Allah olduğu iddiasındadır. Onlara göre fiillerin insanlara mecaz olarak nispet edilmesi söz konusudur. Bu tıpkı "güneş battı" cümlesinin ifadesi gibidir. Burada fiilin gerçek yapıcısı Allah'tır. Keza ağaç meyvelendi, su aktı, güneş doğdu vb. gibi tüm örneklerde de aynı durum vardır. Bütün fiiller zorunlu olduğundan, ceza ve mükâfat da "cebiri"dir. Cebir sabit olunca teklifin de cebirden ibaret olduğu

Bkz. en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille*, tahkik ve yayına hazırlayan: Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün, D.İ.B Yayınları, Ankara 2003, c. II, s. 113 vd; es-Sabunî, Nurettin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn-Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2000, s. 129; İbrahim Mustafa ve Üç Arkadaşı, *el-Mu'cem el-Vasut*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986, s. 718.

⁶⁹ Bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 91; Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 103. Ayrıca bkz. Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 30 vd.

⁷⁰ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 91.

⁷¹ Mâide/120.

⁷² Bâkılânî, K. Ebû Bekr, *el-İnsaf*, Kahire 1309, s. 35.

⁷³ Düzgün, Ş. Ali-Esen, Muammer-Ay, Mahmut, *Sistematik Kelam*, s. 217-218.

anlaşılır.⁷⁴ Buradan hareketle Cebriyye'ye göre, insanın gerçek anlamda hiçbir gücü ve yetkisi yoktur. İnsan fiillerinde zgr değildir ve iradesi de yoktur.⁷⁵

İnsan fiil yapan, başka bir ifadeyle fiil sahibi bir varlıktır. İnsanın yaptığı fiil gerçek iken, bu fiilin gerçekleşmesini sağlayan gücü "meczaz" diye nitelemek teknik olarak da, aklen de yanlıştır. Söz konusu edilen insanın fiili olduğuna göre, bu fiile ilişkin gücün insandaki mevcudiyeti son derece doğaldır. Çünkü fiilin varoluş şartı kudrettir. Kudret olmadan herhangi bir fiilin meydana çıkması imknsızdır.⁷⁶

Eş'ar kelm sisteminde esas olan ise insanın kudreti değil, Allah'ın kudretidir.⁷⁷ Bu sistemi insana irade gücü vermesine rağmen, bu gücün insanın fiilleri üzerinde etkisi olmadığını ileri sürmesinden dolayı Cebriyye'den ayırmak zordur. Nitekim Eş'ar anlayışın cebr-i mutavassıt olarak değerlendirilmesi isabetlidir.⁷⁸ Eş'arler insandaki gücü kabul etmelerine rağmen, bu gücün onun öz varlığından kaynaklandığını ve onunla sürekli birlikteliğini kabul etmemektedir. Çünkü bu durumda insan daima kudret sahibi bir varlık olurdu. Hlbuki insan bazen güçlü bazen de güçsüz olarak mevcuttur. O halde onun kuvvetinin ondan başka, onun kendinden olmaması gerekir. İstitaat fiille beraber olup, fiil meydana geldikten sonra yok olur.⁷⁹

Maturid anlayışına göre fiilin gerçek yaratıcısı Allah'tır. Bu fiilleri işlemek noktasında güç sahibi olan insan yaratılmış olan bu fiilleri işlemede herhangi bir zorunluluk içinde değildir. Aksine tamamen özgürdür. İnsan, yaratma söz konusu olmaksızın kendi fiillerine kendi gücüyle etkide bulunabilmektedir. Zira bir fiile iki tür gücün etkisi mümkündür. Nasıl ki, insanın bilgi sahibi olması Allah'ın bilgisine zarar vermiyorsa, insanın belli bir güce sahip olması da, O'nun gücüne bir zarar vermez. Zira bu gücü Allah insana kendi arzu ve iradesiyle vermiştir.⁸⁰

⁷⁴ el-Eş'ar, *Maklatu'l-İslmiyyn*, neşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 338; şehristan, Eb Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1968, c. 1, s. 87.

⁷⁵ Bağdad, Eb Mansur Abdulkadir b. Tahrir et-Temim, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire 1969, s. 211.

⁷⁶ Bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti Kavramı*, ss. 77, 98.

⁷⁷ el-Eş'ar, *el-Luma*, s. fi'r-Reddi al Ehl-i Zeygi ve'l-Bid'a, Mısır 1955., 55-56; el-Eş'ar, *Kitbu'l-İbane an Uslu'd-Diyane*, Kahire 1385, s. 129.

⁷⁸ Bkz. el-Eş'ar, *Maklat*, s. 279; ner, *İnsan Hürriyeti*, s. 54.

⁷⁹ el-Eş'ar, *el-Luma*, s. 55-56; Bakıllan, Kadı Ebu Bekir, *Kitabu't -Temhd*, Beyrut 1414/1993, s.325; Bkz. Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, ss. 128-129.

⁸⁰ Maturid, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud , *Kitabu't-Tevhid*, tah. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s.215-228; es-Sbn, Nureddn, *el-Bidye fi Usli'd-Din-Maturidyye Akidi*, ev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2000, s. 137-138; Pezdevi, İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akidi*, ev. şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları,

Mu'tezilî kelâmcılar ise gücün fiilden önce olabileceğine işaret eden bazı Kur'an-ı Kerim ayetlerinden⁸¹ hareketle gücün fiilden önce olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü istitaatin fiilden önce bulunması, insanın istediği şeyi anında yapabilmesi anlamına gelir. Ayrıca insana yapılan teklifin geçerli ve sağlıklı olabilmesi için gücün fiilden önce olması gerekir. Gücün fiille beraberliği durumunda, insanın güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulması durumu ortaya çıkacaktır.⁸² Allah insanın fiillerinin yaratıcısı değildir diyen Mu'tezilî anlayışa göre insan kendi yaptıklarına kâdirdir.⁸³ Kendi yaptıklarından ötürü de ceza ve ödüle lâyıktır.⁸⁴

Sonuç olarak Mu'tezile, insanın sahip olduğu gücüyle seçim ve eylemini gerçekleştirdiğini, aksi durumda ise insanın "aciz" içinde kabul edileceğini iddia eder. Oysa "âciz"i sorumlu tutmak aklen mümkün değildir. O halde insan kudret sahibidir.⁸⁵

4) Eylem

İnsan, aklı, bilgisi ve yetenekleri ölçüsünde evrende iş yapar. İnsanın eylemde bulunduğu herkesin üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Mesele insanın fiillerinin yaratıcısı olup olmaması konusunda ortaya çıkmaktadır.

Eş'ârî anlayış, insanın eylemlerini "kesb" kavramı ile açıklamaya çalışır.⁸⁶ Lügatte çalışarak iş yapmak, kazanç sağlamak, emek sarf edip kazanmak, toplamak, rızık aramak gibi anlamlara gelen kesb kelimesi,⁸⁷ terim olarak; insanın kudret ve iradesinin fiile ilintisi; insanın yarar gördüğü şeylerden tercih etmesi; insanın kendisi için ve başkası için bir şey alması⁸⁸ gibi anlamlara gelir. Kesb kelimesi, aslında Kur'an'da kullanılan bir kelimedir.⁸⁹ Kelimenin Kur'an'da kullanımında anlam

1.Baskı, İstanbul 1980, s. 152 vd; Taftazânî, Sadettin Mesud b. Ömer, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991,s. 197-198.

⁸¹ Kasas/26; Neml/39; Tevbe/42; Âl-i İmrân/102; Tegâbûn/16; Kehf/67.

⁸² Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 390, 396.

⁸³ Kadı Abdulcabbar, a.g.e, s. 392-393.

⁸⁴ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 45.

⁸⁵ Bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 155-156; Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 126.

⁸⁶ "Kesb" kelimesinin kullanımı için bkz. Yazıcıoğlu, M.Said, *Maturidî ve Neseft'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 55-56.

⁸⁷ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.1, s. 716-717; İbnü'l-Fâris, *Mekâyüsü'l-Luğa*, c.5, s. 179; Firuzâbâdî, *Okyanus*, c.1, s. 250.

⁸⁸ el-İsfahanî, *Müfredat*, s.1277; Cürcanî, *Kitâbu't-Ta'rifat*, s. 184;

⁸⁹ Bakara/134, 141, 286; Âl-i İmrân/25, 161.

olarak ortaya çıkan Şey “kazanç”tır. Kazanç ise insanın dünyadaki iyi-kötü tüm eylemlerine ilişkindir.

Eş’arī kesb kavramını “yaratılmış bir kudretle, insandan meydana gelen Şey” olarak tanımlar. Yani fiili kesbedecek bir kāsib gerekir ki, bu insandır; onu halk edecek bir hālİK gerekir ki, o da Allah’tır. Eş’arī, görüldüğü üzere kesb için insana gerekli olan gücün yaratılmış bir kudret olduğu inancını taşımaktadır. Örneğin kfr de imanı da Allah yaratır. Fakat kāfir ya da mü’min olarak adlandırılan insandır. İnsan kāfir olmayı ya da mü’min olmayı kendisindeki yaratılmış kudretle zgr olarak seçer.⁹⁰ Demek ki insan herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan kendi fiilini kendisi seçer. Fiilini yaratması söz konusu değildir. Kendisi yapmış olduğu için fiil onun olmuş olur, ama onu yaratan Allah’tır.⁹¹

Oldukça anlaşılmaz olan kesb teorisi⁹² insanın iradesini var kabul ederken, bu gücün insanın fiilleri üzerinde etkisi olmadığını iddia ederek ciddi bir çıkmaz oluşturmaktadır. Öyle ki Arap dilinde “Eş’arī’nin kesbi kadar muęlāk” tabiri darb-ı mesel haline gelmiştir.⁹³ “Kesb” sorumluluğa işaret eden bir kazanç getirdiğinden Eş’arī’nin teorisi kabul edilemez niteliktedir.

Mu’tezile mezhebine mensup bilginler ise insanı işlediği fiillerin yaratıcısı olarak nitelendirmekten kaçınmamışlardır. Çünkü onların literatüründe “yaratma” yoktan var etme, örneksiz meydana getirme, benzersiz bir Şekilde ortaya çıkarma anlamı ifade etmez. Tam tersine onların literatüründe “yaratma” insan bağlamında yapma, uygulamaya dönük bir plan ve takdire dayalı olarak hareket anlamı ifade eder. Onlar insanın böyle bir takdir ve planlama yapabilecek gte olduğuna inanırlar. İşte bundan ötürü insanı “yaratıcı” olarak nitelendirmekten kaçınmamışlardır.⁹⁴

Maturidī anlayışa göre ise fiilin gerçek yaratıcısı Allah’tır. Fakat insan yaratılmış olan bu fiilleri işlemede bir mecburiyetle karşı karşıya değildir. Aksine tamamen hürdür. Allah’ın yarattığı fiillerden dilediğini seçerek yapma ve yapmama

⁹⁰ el-Eş’arī, *el-Luma*, ss. 40, 42, 43; el-Cuveynī, İmam el-Harameyn, *el-İrřād*, Kahire 1950, s. 21. (nemli Eş’arī temsilcisi Cuveynī daha sonra başka bir eserinde Kesb Teorisini eleştirir. Bkz. Cuveynī, *el-Akīdetu’n-Nizāmiyye*, Kahire 1948, s. 34-35.

⁹¹ Bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 57.

⁹² Bkz. er-Razī, Fahreddin, *el-Muhassal*, tah. Hüseyin Atay, Kahire 1991, s. 470; Abdulbarī, Muhammed Davud, *el-İradetu inde’l-Mu’tezile ve’l-Eřāire*, İskenderiye 1996, s. 148-149; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1996, s. 363-364; *İslām Ansiklopedisi*, TDV, Ankara 2003, c.22, s. 383.

⁹³ Bkz. Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 55.

⁹⁴ Ammara, *Mu’tezile ve İnsanın zgrlğ Sorunu*, s. 112-113; Gölcük, *Kelām Açısından İnsanın Fiilleri*, s. 123.

tamamen insanın elindedir. İnsanın herhangi bir şeyi yapmaya zorlanması söz konusu değildir.⁹⁵

Görüldüğü gibi fiillerin yaratılmasında, insanın bilgisinin eksik olmasından hareketle, bu eksik bilgiyle fiillerini yaratmasının mümkün olamayacağını iddia eden Eş'ârî anlayış, insanın buradaki payını "Kesb" ile sınırlı tutmaktadır.⁹⁶ Mu'tezile insanın fiillerinin hem yaratıcısı, hem de seçicisi olduğunu iddia ederken, Maturidî anlayış fiili yaratmanın Allah, seçmenin ise insanın sorumluluğunda olduğunu savunmaktadır. Maturidî anlayış, insanın gerçekleştirdiği sıradan bir eylemin bile fizyolojik ve psikolojik birçok ayrıntısının bulunduğunu ileri sürmektedir. Eylemin oluşumunda kişinin bilgi ve gücünün sınırlı kaldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, eylemin bu sınırlı yönü bile, onu gerçek mânâda fail seviyesine çıkarmaktadır.⁹⁷

Bir şeyi dönüştürmek, onun direncini kırmakla mümkündür. Bu ise onun içinin, yasaının bilinmesini gerektirir.⁹⁸ O halde insanın egemen olması dönüştürme yeteneğine, o da dönüştüreceği şeyin içini, özünü ya da yasaını bilmesine bağlıdır. Bu anlamda tevekkül, Allah'a güvenmek, Allah'a güvenmek ise Allah'ın yasalarına güvenmek anlamı taşır. Tevekkülün başarısı ise, Allah'ın yasalarını keşfederek bu yasalara uygun hareket etmekle doğrudan ilişkilidir.

5) Sorumluluk

Kur'an'a göre, insanın yeryüzündeki serüveninin son anlamı, onun denenmesidir. Ahlâkî anlamda deneme zorunlu olarak özgür iradeyi, fiillerin seçiminde ve yerine getirilmesinde özgürlüğü gerektirir. Ahirette insanları sorumlu tutmanın, dolayısıyla onlara ödül olarak cenneti, ceza olarak cehennemi vermenin temeli budur.⁹⁹ Sorumluluk insan için, zorlayıcı ve korkutucu bir hitap değil, şeref verici bir lakap, teklif edici bir hitaptır. O külfetli olduğu ölçüde şeref vericidir.

⁹⁵ Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, ss. 226, 239; Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 58-59.

⁹⁶ el-Eş'ârî, *el-Luma*, ss. 39, 41, 42; el-Eş'ârî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 541.

⁹⁷ Topaloğlu, Bekir, "Ebu Mansur Maturidî'nin Hayatı ve Fikirleri", *İmam Maturidî ve Maturidîlik* içinde, Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003, s. 193.

⁹⁸ Alagöz, Mustafa, *İdeolojik Aklın Serüveni*, Babil Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, ty, s. 33.

⁹⁹ İshakî, M. Halid, "İslâm Siyaset Teorisinin Sorunları", *İslam Siyaset Teorisi ve Sorunlar* içinde, türkçesi: Halim Sırçancı, Ekin Yayınları, İstanbul 1997 s. 41. Ayrıca bkz. Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 228-229; Frankl, Victor E, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1992, s.117; Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 65; Yürüşen, Melih, "Çok Kültürlülük mü, Çok Kültürcülük mü?", *Liberal Düşünce*, sayı: 4, 1996, s. 65; Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 23 vd.

Çünkü zor görevler ancak ona ehil olan kimselere verilir.¹⁰⁰ İşte insanı evrendeki diğer varlıklardan ayıran en bariz özelliklerden birisi “teklif”e muhatap olmasıdır.¹⁰¹ “Teklif”e muhatap olmanın en önemli şartı ise, kendine teklif edilen şeyi yerine getirebilmek için gerekli ve yeterli ruhsal ve fiziksel donanımdır.

Kişinin sorumluluğu, yetkisi ve sahip olduğu imkânlarla kayıtlıdır. Yetkisi ve imkânları arttıkça sorumluluğu da artacak, azaldıkça buna paralel olarak sorumluluğu da azalacaktır.¹⁰² Öyleyse sorumluluk duygusu yüksek bir duygudur. Eşyaya şekil vermek, onu kendisine has bir irade ve azimle yöneltmek kudretine sahip olma şuuru demektir. Bireyin istem dışı zorlamayla gerçekteşen davranışları sorumluluk sahasından dışarı çıkar.

İşlâm’a göre dini sorumluluk bireyseldir. Pek çok ayeti kerime buna işaret eder. “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenemez. İnsan için kendi çabası dışında bir şey yoktur. Onun çabası elbette görülecektir. Sonra ona karşılığı eksiksiz verilecektir.”¹⁰³ “İnsanoğlu başıboş bırakılacağını mı sanır?”¹⁰⁴ “De ki: ne siz bizim suçlarımızın hesabını vereceksiniz, ne de biz sizin işlediklerinizin hesabını vereceğiz.”¹⁰⁵ Benzer ayetler Kur’an’da hayli yer tutar.¹⁰⁶ Birey önce bilgilendirilir¹⁰⁷ sonra da ondan bilinçlenmesi istenir. Daha sonra ise bu bilince uygun hareket tarzı geliştirmesi beklenir. Egemen bir varlık olduğu için aklı, özgürlüğu, iradesi, kudreti ve yetenekleri olan insan, bu özellikleriyle eylemde bulunur. Eylemlerinin karşılığını da tam olarak alır.¹⁰⁸ Determinizm adı altında yer alan tüm Cebrî yaklaşımlar, insanın sahip olduğu tüm değerleri ve gerçekteşirdiği eylemleri inkâr anlamına gelmektedir.

Bireyin Otonomluğu

Birey, ayrı bir birlik ya da birim olarak varolan, aktüel ya da kavramsal olarak, ancak kendisine özgü kimliği yitirmek pahasına bölünebilen tek varlık. Tek

¹⁰⁰ Draz, *İşlam’ın İnsana Verdiği Değer*, s. 77.

¹⁰¹ Yar, Erkan, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ 2001, s. 59. Bkz. Ahzâb/72; el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur’ânî Kavramlar*, çev. Ali Turgut, Yöneliş Yayıncılık 1. Baskı, İstanbul 1998, s. 57.

¹⁰² İşhakî, M. Halid, “İşlam Siyaset Teorisinin Sorunları”, s. 48; Draz, *İşlam’ın İnsana Verdiği Değer*, s. 79.

¹⁰³ Necm/38-41.

¹⁰⁴ Kıyâme/36.

¹⁰⁵ Sebe/25.

¹⁰⁶ Bkz. Kalem/7; Müddesir/38; şems/7-10; Fâtır/18; Zümer/7; Fussilet/46; Câsiye/15, 21; Ahzab/72; Nisâ/79.

¹⁰⁷ İsrâ/13-15; A’raf/172-174; Kasas/59.

¹⁰⁸ Mü’min/16; Nahl/111; Âl-i İmran/182; Enbiyâ/45; Zilzâl/6-8.

tek sayılabilen, kendisinden mantıksal olarak söz edilebilen varlık. Aynı tutulabilen, bağımsız bir varlığı olan, bireyleştirilebilen bir düşünce ya da tümencin öznesinin, dış dünyadaki karşılığı yapılabilen şey. Kendisini gösteren, belirleyen karakteri, temel özellikleri ortadan kaldırılmaksızın bölünemeyen, bölünecek olursa da, parçalarına bütünün adı verilmeyen canlı insan varlığı.¹⁰⁹

Bireycilik, varlıksal, yöntemsel, dinî, siyasî, ekonomik, ahlakî ve gelenekçilik karşısı bireycilik olarak çok farklı anlamları olan bir kavramdır.¹¹⁰ Genel olarak bireylere, bireysel insan varlıklarına varlıksal, mantıksal, yöntemsel ve eylemsel bir öncelik veren, somut gerçekliğini vurgulayan görüş ya da anlayıştır. Bireycilik, toplum içinde bağımsız bireyin önemi ve değerini ileri süren bunun için de toplumcu görüşü reddeden, bireyi toplumun eseri değil, toplumu bireylerin oluşturduğunu kabul eden bir yaklaşım¹¹¹ sergiler. Bireyci öğretiyeye göre toplum ancak ikincil bir gerçek, bağımlı bir varlıktır. Ancak her insan, her birey temel bir bütünlük, bir ilkesel gerçeklik meydana getirir. Her ne kadar toplumsal yaşam uygarlaştırıcı değerleri korumak ve bu değerlerin toplum üyeleri arasında paylaşılması açısından insan için bir zorunluluk ifade etse de, birey her şeyin kendisine bağlanması gereken en yüce amaç olarak kalır.¹¹²

¹⁰⁹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 162. Ayrıca bkz. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. James Mark Baldwin, 1960,c.I, s. 534; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1994, s. 38; Rosenthal, M.- Yudin, P, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Enver Aytekin-Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınları, İstanbul 1972, s.166-167; Güçlü, Abdülbâki-Uzun, Erkan-Uzun, Serkan-Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 243. Buna göre bir taş birey değildir. Çünkü taşın bir parçası yine taştır. Fakat insan bir bireydir. Çünkü insan bölündüğünde, parçalara ayrıldığında, elde edilen şey bir insan değildir. Bu nedenle, felsefede birey kavramı daha çok canlı varlıklar için kullanılarak, cansız varlıklar söz konusu olduğunda, onlar bir türün örnekleri diye adlandırılır. Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 162.

¹¹⁰ Ay, Mahmut, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, *Dinî Araştırmalar*, Ankara Ocak-Nisan 2003, c. 5, Sayı: 15, s. 93; Üskül, Zeynep Özlem, *Bireyselleşme Tarihsel Bakış*, Büke Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2003, s. 220.

¹¹¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 162; Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, İstanbul 1969, s. 109; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akıncay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 73; Crittenden, Jack, *Beyond Individualizm Reconstituting The Liberal Self*, New York 1992, s. 77 ; *Ana Britannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1988, c. 4, s. 192-193; Güçlü, Abdülbâki-Uzun, Erkan-Uzun, Serkan-Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, s. 243.

¹¹² Duverger, Maurice, *Siyasal Rejimler*, Türkçesi: Teoman Tunçdoğan, Sosyal Yayınlar, 1.Basım, İstanbul 1986, ss. 51, 53.

Bireysellik ise bir bireyi bir bütünden, kitleden, sürüden ayırıtıran kişiliksel özellikler, tavır ve yönelimler, tamamen bireye ait ahlâkî nitelikler veya değerler, karakter açısından bir kişiyi diğerdinden ayıran niteliklerdir.¹¹³ Bireyleri birbirinden ayıran ve farklı varlıklar şeklinde tanımlayan işaretler ve kodlar bütünüdür. Bireysellikten kastedilen “kişisel duyarlılık”, beğeni ve bilincin gelişmesidir.¹¹⁴

Bireyselci modeller toplumsal değişmenin, bireyin niteliklerine bağılı olarak gerçekleştiğini ve geliştiğini iddia ederler.¹¹⁵ Bireycilik anlayışlarının çok dağınık olması, anlaşılmaz noktaların artmasına neden olmuştur. Bu durum, bazen bireycilik aleyhine de kullanılmıştır. Bencillikle bireycilik karıştırılmıştır. Sadece kendi çıkarları için yaşamakla eş anlamlı tutulmuştur. Oysaki bireyciliğin amacı bencillik değildir. Evrensel insan hakları ahlakının bir bölümüdür ve bireyin kendisini başkaları için feda ederek yaşamasını yasaklar. Bu ise bencillikten farklı bir şeydir. Bireycilik, bazen de kendi içine döndüğü, zevkini düşündüğü “hedonist” kültle karıştırılmıştır. Bazılarınca bireycilikteki insan biçiminin kişisel sorumluluğu olan ve yurttaş olarak kabul edilen insan biçiminden farkı yoktur. Bazılarınca ise bireycilik yalnız bir ben biçimine de yol açabilir ki bu, sıklıkla yapılan bir eleştiridir.¹¹⁶ Tüm bunlardan sonra bireycilik için şu özellikler sıralanabilir:

- a) İnsan doğası bireycidir.
- b) Bireysel özgürlük ve buna bağılı ifade özgürlüğü meşrudur.
- c) Bireycilik “personalizm” ya da “bencilliğe”e karşıdır.
- d) Bireycilik toplum gerçeğini inkar etmez.¹¹⁷

Görüldüğü üzere bireysellik toplumu ve toplumculuğu birey adına yok saymamakta, bireyselleşmeyi ve toplumsallaşmayı birbirinin seçeneği değil, tamamlayıcısı olarak görmektedir. Nasıl ki tek başına bir insan psikolojik, sosyolojik vb. yönlerden ideal durumda kabul edilemez ise, yaratıcı, öncü, etkin özne vb. durumundaki bireylerden yoksun bir toplumda ideal durumdan uzaktır.

¹¹³ Ay, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, s. 94; Williams, Roger J, “Individuality and Its Significance in Human Life”, *Essay on Individuality*, ed. Felix Morley, Indianapolis 1977, s. 179.

¹¹⁴ Turner, Brayn, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997, s. 95; Ay, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, s. 94-95.

¹¹⁵ Bkz. Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 202-208.

¹¹⁶ Bkz. Üskül, Zeynep Özlem, *Bireyseliciliğe Tarihsel Bakış*, s. 220-221.

¹¹⁷ Bkz. Üskül, *Bireyseliciliğe Tarihsel Bakış*, s. 321-326. Toplum bireylerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bireycilik toplumu yok saymaz. Ancak toplumsal yaşamın gerekçesi, bireylerin rahatının ve mutluluğunun gerçekleşmesidir.

Bireyselleşmenin gerçekleşmesi için, toplumsal bir ortamın kaçınılmazlığı da diğer bir gerçektir.

Bireycilik, içerdiği ben merkezli olmak, başkalarının çıkar ve isteklerine kayıtsız kalmak, bireyi haccı hesaplara göre değerlendirmek¹¹⁸ gibi olumsuzluk sayılabilecek anlamları barındırmaktadır. Ayrıca birey-toplum ikilemi yaratarak birey için toplumu feda etme eğilimi taşımaktadır. Bu sebeplerden ötürü “bireycilik” yerine “bireysellik” ifadesini esas alınması daha doğru olmaktadır. Ayrıca İslâm teolojisinde güçlü bir temeli olan birey ve bireyselliğin, toplumu ve bireyi birbirinin seçeneği olarak gören, belli bir ideolojiyi temsil eden yönetsel bireycilikle bir ilgisinin olmadığı görülmektedir.¹¹⁹ Bireyi ve bireyselliği, insanın aynı zamanda toplum içerisinde yaşama zorunluluğunu ihmal etmeden öne çıkararak İslâm’a göre, tek tek her ferdin hidayeti esastır. İslâm dininin evrensel oluşu, bireylerinin çoğunun iyi ve doğru olduğu bir toplum var etme anlamına gelmez. Nasıl ki batmakta olan bir gemide bulunan insanların çoğunun yüzme biliyor olması, bilmeyenlerin kurtuluşu için yetmiyorsa, toplumun çoğunun iyi nitelikli olması da diğerlerinin kurtuluşu için yetmemekte ve İslâm dinini hedefine ulaştırmamaktadır. Allah bu yüzden tek tek bireyleri muhatap almaktadır. Bu sebeple İslâm’ın amacı da öncelikle bireyler ve bireysel hidayettir.¹²⁰

¹¹⁸ Crittenden, Jack, *Beyond Individualizm, Reconstituting The Liberal Self*, s. 77.

¹¹⁹ Ay, Mahmut, *Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman*, s. 95-96.

¹²⁰ Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1998, s. 80. İnsanın yeryüzü serüveni Hz.Adem ve Hz. Havva’nın işledikleri hata sonucu cennetten çıkarılmaları ile başlamıştır. Bkz.Bakara/30-34; Bakara/35; A’raf/19; A’raf/20; Tâhâ/121. Bu olay farklı yorumlara neden olmuştur. Bu günahı sadece Âdem ve eşi değil, tüm insan neslinin işlediği yolundaki inanç, insanın yaratılması ile ilgili sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Her bir insanın dünya yaşamına olumsuz bir noktadan başlaması ve işlemediği bir günahı kurtulması için uğraşması gerektiği yönündeki kanaat, “Kurtuluş Teolojisi”nin de temelini oluşturmaktadır.

Bireyin doğuştan günahkâr olması, günahı bireyin davranışlarının ahlâkî bir sonucu olmaktan çıkarıp, yaratmanın bir parçası haline getirmektedir. Bu durumda Tanrı yaratıcı mı, kurtarıcı mı sorusunun yanıtını aramamız gerekir. Eğer Tanrı’yı hem yaratıcı hem de kurtarıcı görürsek, kurtarılması gereken varlığın yaratılması, yaratmayı sorunlu, en azından yetersiz kılar. İnsanın yaratılmasının kusursuz olduğunu Bkz.Tîn/4; İnsan/2. düşündüğümüzden, Allah’ın insanı kurtardığını değil de ona yardım ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Yüce Allah, insanın hidayetini ister. Allah insana elçi ve sözlü mesaj göndererek yol göstermiştir. Bu anlamda Kur’an insanlığa bir öğüttür, bir rehberdir. Bkz.Zümer/23; En’am/71; Yunus/57; Yusuf/104; İbrahim/52; Hakka/48, Sâd/87. Allah bizzat insanları kurtarmaz. Çünkü kurtarıcılıkta bireyin iradesi, özgürlüğü işlevsiz hale gelir. Görülüyor ki Allah, insanı çukurdan çıkarmak için değil, insanın çukura düşmemesi için ona öğütte bulunmaktadır. Doğrusu Kur’an “kurtuluşu” değil, “hidayeti” esas

Bireyden topluma doğru bir düzelmeyi ve değişimi amaçlayan İşlm, bütünün onu oluşturan unsurlarının niteliğine göre bir nitelik kazandığı temel tezinden hareket etmektedir. Toplumsal düzelme ve huzur, o toplumu oluşturan bireylerin düzelmesiyle mümkündür. Kur'an birey-toplum ilişkisini en canlı olarak "toplumsal değişim" olayında görür. Zira Kur'an, toplumun iyiye doğru bir gelişim kaydedebilmesinin şartı olarak toplum bireyelerinin kendi ilerinde olanı değiştirmeleridir.¹²¹ Burada toplumsal bir düzelmenin toplumun i değişkenlerinde, dolayısıyla bireylerde bulunduğuna işaret edilmektedir. İşlm'da esas varlıksal gerçeklik bireydir. Bütün hitaplar birey ve birey aracılığıyla toplumdur.¹²² Kur'an gerek inanmaya çağıran, gerekse ödevler ve sorumluluklar yükleyen ayetlerinde bireylere hitap eder.¹²³ Kur'an'daki çoğu hitap ifadeleri "Ey İnsanlar", "Ey Mü'minler" şeklinde ve bunlarla kastedilen istisna'i durumlar dışında bireyüstü kolektif bütünler olmayıp, tek tek kişilerdir.¹²⁴ Zira birey mutlak değer ve temel bir yapıdır. Bireyin varlığı sınıf, halk, toplumsal grup gibi "bütün"lerin varlıklarından daha gerçektir.¹²⁵ Mesele somut birey dururken, soyut toplumun muhatap olamayacağıdır.

İşlm'da sorumlu olan bireydir. Bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için yeterince zgr olması gerekir. Bunun için Hz. Peygamber, ferdi "biz şuurunda kurtarmaya çalışmış, aile, kabile vb. bağlarının üzerinde "vatandaş" statüsünde eşit hale getirmiştir.¹²⁶ Devlet önünde sorumlu tutabilmek için, çeşitli sosyal haklarla tehez ederek, ferdiyetin gelişme yollarını açmıştır. Doğuştan statüleri kaldırmış, kişisel çaba ile varılan sonuca önem vermiştir. Gerçekten bir zamanlar kle muamelesi görenler, bireysel kapasitelerini ortaya koymuşlar, ilerinden başarılı

almaktadır. Bkz. Akbulut, Ahmet, "Kur'an'da Tanrı-Birey İlişkisi" *Otorite- Birey İlişkisi: Hristiyanlık ve İşlmiyetteki Teoloji alıştayın*, Ankara 16-17 Mayıs 2007, Eugen Biser Stiftung & Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹²¹ Bkz. Kur'an Rd/11. Özsoy, *Sünnetullah*, s. 114-115; elik, Celaleddin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 66; Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 53.

¹²² Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, s. 80.

¹²³ Mide/105; Gşiye/21-22; Yunus/99-100.

¹²⁴ Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1998, s. 176.

¹²⁵ Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara 2001, s. 128.

¹²⁶ Bilgiseven, miran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s. 99. Ayrıca bkz. Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlki Kavramlar*, ev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1991, s. 84 vd; Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İşlm Toplumunun şekillenii*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s. 58 vd; Lahbabı, M.Aziz, *İşlm şahsiyetiliği*, ev. İsmail Hakkı Akın, Yağmur Yayınları, İstanbul 1992, s. 29.

komutanlar, valiler vb. çıkmıştır. Hz.Peygamber'in evlatlığı Zeyd ve oğlu Üsame sadece birer örneklerdir.¹²⁷

Birinci derecede olarak başkalarını ilgilendirmeyen hususlarda, birey, “ben varım” demelidir¹²⁸. Ben olmak kişi olmanın ilk temel koşuludur. Gazâlî'ye göre Rabbini tanımak isteyen öncelikle nefsini bilmelidir. Allah'ı tanımının anahtarı kendi nefsini tanımaktır. “*Sana senden yakın hiçbir şey yoktur. Kendini bilmezsen başkasını nasıl bilebilirsin*”¹²⁹ diyen Gazâlî'nin düşünceleri, başta Mevlânâ olmak üzere, “Anadolu Erenleri” olarak bilen bütün mutasavvıflarda kendini gösterir.

Kendini tanıyan kişinin sonraki aşamada yapması gereken şey ise, kendini gerçekleştirmektir. İnsanın “insan-ı kâmil” mertebesine gelmesi kendi egosunu gerçekleştirmesine bağlıdır.¹³⁰ Kendini gerçekleştirme kavramını inceleyen pek çok psikolog, bu kavramın sağlıklı insan davranışlarının temel güdüsü olduğunu belirtmişlerdir. Kendini gerçekleştiren insan ruhsal açıdan tam anlamı ile sağlıklı kişi olarak tanımlanmıştır.¹³¹

Yaratıcılık, bu çerçeveden bakıldığında bireyin kendisinin gerçekleştirmesi olarak tanımlanabilir. Değişim halindeki şartlara uyum sağlayabilmek ve yaşama etkin bir şekilde katılabilmek belirli bir esnekliği ve yaratıcılığı beraberinde getirir. Çünkü yaratıcılık içinde bulunulan duruma karşı en uygun tepkiyi verebilmeyi

¹²⁷ Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. Süreyya Sırma, Düşünce Yayınları, İstanbul 1981, s. 225. Bkz. Ay, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman” s. 98-99. Fazlurrahman'a göre de İslâm'da topluma ve toplumsal varlığa önem verildiği doğru olmakla birlikte, bundan çıkarılan “İslâm Dini'nin kişiden çok toplumu gözettiği veya amaçladığı” sonucu değildir. İslâm dininde kişi her şeyden önce Tanrı katında sorumlu bir varlıktır. Tanrı, sorumluluğu sadece ona yüklemiş, insan da bu sorumluluğu yüklenen tek varlık olmuştur. Kur'an'ın ilgi merkezi “insanın kendisi”dir. Bkz.Fazlurrahmân, *İslâm*, Çeviren: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 2000, ss. 11-12.

¹²⁸ Mill, John Stuart, *Hürriyet*, çev. Osman Dostel, Maarif Matbaası, Ankara 1956, s. 96.

¹²⁹ Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed, *Kimya-yı Saadet*, Bedir Yayınları, İstanbul 1973, 6. Baskı, s. 24.

¹³⁰ İkbâl, Muhammed, *Câvitnâme*, çev. A. Marie Schimmel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 36; Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İlhan Güngören, Onur Basımevi, 3.Baskı, İstanbul 1981, s. 278; Maslow, H.Abraham, *Motivation and Personality*, Harper & Row Publishers, New York 1954, s.270.

¹³¹ Maslow, *Motivation and Personality*, s. 270.

içermektedir. Sorunlarla başa çıkabilme ve özgün seçenekler bulabilme demektir. Yapıcı ve yaratıcı düşünce yeni yaşantılara açılmanın hazırlığıdır.¹³²

İslâm dinine göre mutlak olma niteliği sadece Allah'a özgüdür. Ancak insan da bir varlıktır. Bu insan, Allah'ın bir parçası değil, O'nun bir eseri ve ayrı bir varlıktır. Kendine ait kişiliğiyle, akıl ve iradesiyle yaptıklarından sorumlu olmasıyla kendine özgü bir varlıktır. Yani insanla Allah arasındaki ilişki parça-bütün ilişkisi değil, yaratan-yaratılan ilişkisidir. İnsanın varoluş amacı Allah tarafından belirlenmiştir. Bu amacın gerçekleştirilmesi ise tamamen insana bırakılmıştır. İnsan yaratılıştaki sahip olduğu, akıl, irade, özgürlük ve sorumluluk gibi yapısal formlar aracılığıyla bu amacı gerçekleştirebilecek olanağa sahiptir.¹³³

Tüm bunlardan sonra, "ben olmak" la kastedilenin "egemen olmak" olduğu inkâr edilemez. İnsanın sahip olduğu ve onu bir özne, etkin bir özne durumuna yükselten özellikler elbette ki ona anlamsız bir şekilde, boş yere verilmiş olamaz. Buradan hareketle insana düşen şey egemenliğini gerçekleştirmek ve böylece insan olduğunun bilincine varmaktır. İnsanlaşma ise insanın kendini fethetmesi, yeteneklerini keşfetmesi, varlık âleminde önemli bir fail olduğunun farkına varmasıdır. İnsanlaşma ise insanın kendini fethetmesi, yeteneklerini keşfetmesi, varlık âleminde önemli bir fail olduğunun farkına varmasıdır.

İslâm'da Allah'a kul olmayı öngören, kula kulluk etmeyi kabul etmeyen bir anlayış vardır. O yüzden Allah'tan başkası önünde eğilmemek, bütün isteklerin Allah'a yöneltilerek diğer insanlardan onur ve haysiyeti incitecek taleplerde bulunmamak esas kabul edilmiştir. Bu nedenle İslâm dinine göre Allah ile insan arasında bir kişi veya kurum olarak herhangi bir aracı kabul edilemez. Yüce Allah kendisine yönelenlere doğrudan karşılık vereceğini net olarak belirtmiştir.¹³⁴ Şöyle buyurur Allah: "*Ey Muhammed! Kullarım sana Beni sorarlarsa, Ben yakınım. Yakaranın çağrısına cevap veririm. Onlar da Benim çağrıma uysunlar, Bana inansınlar, böylece doğru yolu bulurlar.*"¹³⁵ "*Beni çağırın size cevap vereyim...*"¹³⁶

İslâm dini, gelişile birlikte bireyi ezen, yok sayan, sindiren tüm düşünce ve oluşumların aksine; kendine egemen, kendi kararlarını kendi veren, etkin bireyleri hedeflemiş, bu anlayışıyla zihinlerde ciddi bir devrime yol açmıştır. Allah tarafından

¹³² Geçtan, Engin, *İnsan Olmak (Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı)*, Hür Yayınları, İstanbul 1984, s. 78.

¹³³ Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları", *AÜİFD*, Ankara 2005, c. 46, sayı: 14, s. 128.

¹³⁴ Ünal, İsmail Hakkı, "Müzakere", *İnsan Onuru* içinde, AÜİF Yayınları, No: 227, Ankara 2005, s. 45-46.

¹³⁵ Bakara/166.

¹³⁶ Mü'minûn/60.

yeryüzünün en değerli ve şerefli varlığı olarak ifade edilen insanın¹³⁷ Allah ile arasına aracı varlıklar koyması, bizzat kendisini aşağı derecelere indirmesidir. Koyduğu aracı varlıkları yani şirk unsurlarını artırdığı ölçüde de egemenliğini zayıflatacağı hatta o varlıklara terk etmek zorunda kalacağı aşikârdır. Allah insana değer verip, onu yücelttikçe, insanın buna karşı çıkıp, kendi değerini düşürmeye çalışması, anlaşılabilir değildir. İnsanın kendi yerine yüceltip, egemenliğini devrettiği varlıkların hiçbirisi insanın sahip olduğu donanım ve yeteneklere sahip değildir. Bu yüzden evrenin tekâmülü konusunda insanın yapabilecekleri geri plana itilecektir. Putçuluğun ve şirkin yaygın olduğu toplumların “ilkel” damgası yemesi, bu yüzden garip ya da anlaşılmaz değildir.

İslâm dininde Allah ile aracısız ilişki kurma anlamında ‘kilise yoktur’ düsturu, bireyciliğin gelişimini destekleyecek metafizik bir temeli teşkil etmektedir. Çünkü insan Allah ile doğrudan ilişki kurabilecek yetenektir. Bu ilişki, adalet, sevgi ve ahlâk üzerine bina edilmiştir.¹³⁸Dinî otoritenin olmaması, birey kimliğini geliştirmek içindir. Çünkü bu takdirde insan “kendi kendinin otoritesi” olmak durumundadır. Kur’an’daki “emir-i bi’l ma’ruf nehy-i ani’l-münker” vazifesi, Allah’ın insanı, ferdi ve ortak hayatını yaratmasını bilen sosyal bir oyun kurucu olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu görev bireyin sosyal bilinç sahibi, yeri geldiğinde siyasî iktidarı denetlemesini bilen bir özne olmasını öngörmektedir.

SONUÇ

Ontolojik Egemenlik, yani varedici-yaratıcı egemenlik, Allah’a, siyasî egemenlik ise, insana aittir. Evreni ve içerisindeki her şeyi yoktan ve kendi tercihlerine göre yaratan Allah, yeryüzünde siyasî egemenliği kullanmak üzere insanı görevlendirmiştir. Bu görevlendirmeyi yaparken de insana danışmamıştır. Böylelikle insan, iradesinin dışında, Allah’ın kendisi için yapmış olduğu tercihin bir sonucu olarak yeryüzünde görevlendirilmiştir.

Allah’ın insanı görevlendirmesi, insana verdiği değeri ve duyduğu güveni ortaya koymaktadır. İnsan görev ve yetki alanında gerekli tüm güç ve yetkilere sahiptir. Kendi egemenlik alanında, egemenliğini doğru bir şekilde kullanarak kendi adına iş yapmakla sorumludur. Çünkü insan “emânet”in emindir. Nüfûz ve otorite sahibi olduğu gibi, icat ve keşif kabiliyetlerine de sahiptir. Bilgeliğini kullanarak problemleri çözmek, sistemler oluşturmak insanın sorumluluk alanı içindedir.

Allah’ın insanı muhatap alarak ona Kur’ân’ı göndermesi, insanın egemen bir varlık olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Çünkü Allah, insana bazı şeyleri yapmak ya da yapmamak konusunda önerilerde bulunmaktadır. Bu önerilere

¹³⁷ Tîn/4; Secde/7-9; Mülk/23; Ahzab/72; Bakara/31; Mü’minûn/78.

¹³⁸ Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu*, s. 14.

uymak ya da uymamak, ancak egemen bir varlığın özelliği olabilir. Eğer insan egemen bir varlık olmasaydı, Kitap ve Peygamber göndermenin, bir anlamı kalmazdı.

Allah'ın özgür bir varlık olarak yarattığı insanın özgürlüğünü yok edecek ya da zayıflatacak tüm yaklaşımlar, kabul edilemez niteliktedir. Çünkü bu yaklaşımlar insan olma gerçeğiyle taban tabana zıttır. Allah'ın insanın özgürlüğü ile ilgili belirlediği yasa, tek bir bireyin değil, toplumdaki her bireyin tek tek özgürlüğünü temel alan yasadır. O'nun koyduğu yasaların bir varlık türünün her ferdi için genel ve geçerli olması, Allah'ın adaletini göstermesinin yanı sıra, tüm bireylerin özgürlüğünün de tek garantisidir. Bireyler aralarındaki farklılıkları, iradelerini kullanma yönleriyle kendileri belirlemektedir.

Kur'an insanın dünyasının da ahiretinin de güzel olmasını ister. Bunun gerçekleşmesinin yolu ise muhatap olan bireyi merkeze almaktır. Bu yüzden İslâm'ın her türlü emri bireye yöneliktir. İman öznel, sorumluluk bireysel, hesap ta bireyseldir. Bu nedenle din bireyde başlamakta ve bireyde bitmektedir.

Bireyden topluma doğru bir düzelmeyi ve değişimi öngören Kur'an, bütünün onu oluşturan unsurlarının niteliğine göre bir nitelik kazandığı temel tezinden hareket etmektedir. Toplumsal düzelve ve huzur, o toplumu oluşturan bireylerin düzelmeleriyle mümkündür. İslâm'da esas varlıksal gerçekeklik bireydir. Bütün hitaplar birey ve birey aracılığıyla toplumdur. Zira birey mutlak değer ve temel bir yapıdır. Bireyin varlığı sınıf, halk, toplumsal grup gibi "bütün"lerin varlıklarından daha gerçektir.

O halde "ben olmak" la kastedilenin "egemen olmak" olduğu inkâr edilemez. İnsanın sahip olduğu ve onu bir özne, etkin bir özne durumuna yükselten özellikler elbette ki ona anlamsız bir şekilde, boş yere verilmiş olamaz. Buradan hareketle insana düşen şey egemenliğinin gereğini yapmak ve böylece insan olduğunun bilincine varmaktır.