

KELAMÎ AÇIDAN BİREY-SİYASÎ GÜÇ İKİLEMİNDE BİREYSEL ÖZGÜRLÜK

Doç.Dr. Recep ARDOĞAN*

Özet

İslâm'a göre, insanın özgürlüğü, ilahî bir takdirdir. Çünkü ilahî irade beşerî iradeyi kontrol altına almaktan kaçınmıştır. Bu nedenle İslâm, bireysel irade ve farklılıklara saygıyı öngörmektedir. Ayrıca İslâm, taklidi, vesayet altına girme ya da başkasını vesayeti altına almayı dışlar, siyasal özgürlüğe yer açar.

Anahtar kelimeler: Bireysel özgürlük, sorumluluk, akıl, irade, vesayet, siyasal iktidar.

Abstract

“Individual Liberty Between Political Power And Individual on The Perspective of Kalam”

According to Koran, liberty of man is devine destiny. Because, devine will have refrained from controlling human will. So, Islam commands to respecting to individual will and differences. Islam and rejects subjugation of human being to the wills of other human beings. Besides, it forbids to be under guardianship or to put somebody under tutelage. It's basics principles have made room for liberty.

Keywords: Individual liberty, responsibility, reason, will, tutelage, political power.

GİRİŞ

Bireysel özgürlük, çağdaş siyasal kültürde önemli yeri olan, insan hakları ve demokrasinin düşünsel temellerinden ilkinin oluşturan bir kavramdır. O, "kişinin kendi fikir ve inanç evrenini oluşturma, davranışlarını kendi tercihleriyle belirleme çabasının başkalarınca keyfi olarak engellenmemesi; baskı, zorlama ve müdahaleden kurtulmuş olması" şeklinde tanımlanabilir. Bireysellik nitelemesi ise onu felsefi-teolojik bağlamından siyasal bağlama

*KSÜ. İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilimdalı Öğretim Üyesi,
ardogan46@gmail.com

taşımaktadır. Bireysel Özgürlük, hem ahlâkîliğin hem de kişisel özerkliğin temeli, insan haklarının bir anlamda özü ve düşünsel boyutlarından biridir. Aslında özgürlük her hakta mündemiç bir koşuldur.

İslâm'da sorumluluklar üzerinde durulması ve geleneksel kültürde insanın topluma karşı sorumluluklarının öne çıkması çeşitli yanlış algılama ve eleştirilere konu olduğundan, İslâm'ın bireysel özgürlüğe yaklaşımının çeşitli boyutlarıyla ortaya konulması gerekmektedir.

Klasik kelimelerinde, makalenin ilk bölümünde ele alınacağı üzere, insan özgürlüğü, kader, tefvîd, ilâhi irade-insan iradesi, halk ve kesb gibi açılardan uzun uzun tartışılmakla birlikte, birey-toplum, özerklik-otorite ikilemi açısından *doğrudan* ele alınan bir konu değildir. Bununla birlikte, bazı kelimcilerin çeşitli konularda ortaya koyduğu görüşler, konumuz açısından önemli bazı yaklaşımlar da sunmaktadır. Onların, bu makalede ele alınacak yönüyle birey özgürlüğünü müstakil bir başlık altında incelememiş olmaları, bir ihmaldir. Kelam ilminin yenilenmesine ve onun temel bir disiplini olarak sosyal kelamın inşasına yönelik çabalar, bu konulara da yer açılmadığında eksik kalacaktır.

1. Geleneksel Düşüncede Özgürlük

İslâm'ın bireysel özgürlüğe yaklaşımına ilişkin yanlış algılamalara neden olan önemli bir olgu, Kur'an'da '*özgürlük (liberty)*' kavramını karşılayan '*hurriyya*' kelimesine rastlanmayışı ve geleneksel İslâm düşüncesinde de hürriyetin, çağdaş insan hakları öğretisindeki anlamı taşınamamasıdır. Geleneksel İslâm düşüncesinde hürriyetin başlıca üç anlamda kullanıldığı görülür:

Birincisi, 'köleliğin karşıtı'nı; kişinin tam hukukî ehliyete sahip olmasını, bir şeyin hükmü altında olmayışı

ifade eder.¹ Bu şekilde İslâm hukukuna göre hak ve hürriyet kavramları birbirinden ayrılır, birbirinin yerine kullanılmaz.

Bu anlamla ve cahiliyye dönemi sosyal yapıyla ilgili içinde hürriyet, İslam öncesinde 'şerif (onurlu)' ve 'hasen (iyi)' anlamında kullanılmıştır.² Köle veya mevâli yanında, bütün iyi nitelikler (onur, efendilik vb.) kendisine izafe edilen aslen hür ve soylu insanı tanımlayan 'hurr' kavramı,³ özgürlüğün bugünkü eşitlikçi anlamının zıddına eşitsizlikçi bir anlam taşımıştır.

İkincisi ise, felsefe ve kelam ilmindeki anlamda determinizm ve fatalizmin karşıtı olarak irade hürriyetini, seçenekler arasında insanın seçme iradesi ve gücünü ifade eder.

Bu konuda İslam düşüncesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlardan Cebriyye, insanın kendinde mevcut irade ve gücüne yer açmayacak şekilde her şeyin ilahî yazgıyla belirlendiğini ve insanın davranışlarında mecbur olduğunu savunur. Cehm b. Safvan, cansız varlıkların hareketleri gibi insanın da davranışlarında muztarr (mecbur) olduğunu; kesb ve istitaası bulunmadığını ileri sürmüştür.⁴

Eş'ariyye'nin görüşü de Cebriyye'ye yakındır. M. Sabri, cebriye ile karşılaştırma yaparak Eş'arilerin görü-

¹ Bakara 2/178'de geçen 'hüre hür...' bu anlamdadır.

² Rosenthal, Franz, *İslâm'da Özgürlük Kavramı -İslâm Düşüncesinde Özgürlük Sorunu ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme-*, trc. Vecdi Akyüz, İst. 2000, 27 vd. Rosenthal'ın bu kitabı, ilim dünyasına önemli bir katkı niteliğinde olmakla birlikte, son zamanlarda yapılan çalışmalarla onun aşıldığını söyleyebiliriz. Burada, iki uç arasında gidip gelen *istişrak kompleksinden* kurtulmak gerektiğine de işaret edilmelidir.

³ bkz. Rosenthal, *a.g.e.*, 28.

⁴ Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 333; en-Nesefî, Ebu Muîn, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327, s. 21.

şünü şu şekilde açıklamaktadır: “Cebriyye’ye göre insanın ne gücü, ne iradesi ne de fiili vardır. Buna karşın Eş’ariyye’ye göre ise insanın gücü vardır, ancak fiilin oluşmasında bu gücün tesiri bulunmaz. Yine insanın Allah tarafından yaratılan iradesi ve bu iradeye göre yaratılan fiili de vardır. Bu şekilde insanın fiilin dayandığı bir iradesinin olması ve insanda iradesinin dışında oluşmaması, fiillerine ihtiyarî fiiller denmesi için yeterlidir.” Ancak bu irade ve seçim insandan kaynaklanmayıp Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğinden, Eş’ariyye’ye göre insan, fiillerinde ihtiyar sahibi olduğu halde ihtiyarında mecburdur. Aynı anda hem “İrade”den hem de “mecburiyet”ten söz eden bu görüşü, M. Sabri, ‘*vasıtalı mecburilik*’, yani ‘mecburî seçim’den ona dayanan fiile geçen mecburiyet olarak niteler.⁵ İnsanın fiillerinin dayandığı iradenin insandan kaynaklanmaması, insanın o iradeye sadece yer (mahall), dolayısıyla fail değil, yalnızca fiillerin mahalli olması demektir.

Maturidîlere göre ise iki alternatiften birini tercih özelliğine sahip irade sıfatı (külli irade), Allah tarafından yaratılmış iken, irade sıfatının belirli bir seçeneğe yönelmesi anlamındaki ‘cüzî irade’ ise mahluk değildir.⁶ Aslında cüzî irade, insana ait, yaratma gerektirmeyen bir ma-

⁵ Sabri, Mustafa, *Mevkûfu’l-Beşer Tahte Sultâni’l-Kader*, Kahire 1352, s. 55-56.

⁶ Burada, külli iradenin de cüzî iradenin de insan iradesinin farklı boyutları olduğuna, bunlardan ilkinin farklı alternatiflerden her birine yönelebilen potansiyel irade, ikincisinin de belli bir alternatifte karar kılmış fiili irade olduğuna dikkat edilmelidir. Bir bakıma, külli irade insanın özgür oluğunu, önünde dilediğini seçebileceği farklı seçenekler bulunduğunu düşünebilmesidir. İkincisi de insanın kendine Allah tarafından verilen öznellik kapasitesini belli bir seçeneğe yöneltmesidir. Dolayısıyla külli irade - cüzî irade ayrımı, aslında, insan iradesinin *farklı seçenekler arasında gelip giden bilkuvve hâli* ile *belli bir seçenekte karar kılmış fiili halini* kavramsallaştırmaktadır.

nadan ibarettir, bir emr-i itibaridir.⁷ İnsanın "azm-i musammem"inin akabinde Allah onun azmettiği fiili yaratır. Böylelikle fiil, (salt) hareket, yaratma bakımından Allah'a; karar ve kesb bakımından kula nispet edilir. Maturidilere göre, halk (yaratma) Allah'ın fiilidir ve istitaanın kulda ihdas edilmesidir. Allah tarafından insan için yaratılan bu istitaa, Eş'arîlerin iddiasının aksine,⁸ insanın zıt fiillerden dilediğini yapmasına elverir. Bu muhdes istitaanın kullanılması, kulun mecazi değil hakiki manada fiilidir, Dolayısıyla kulun hakiki fiili vardır, bu mecazi manada değildir.⁹ Mâturîdiyye, "*tefvîd (insana seçim ve fülde bulunmasını sağlayan irade ve gücü insana verdiği ve onu fiilleriyle başbaşa bıraktığı)*" görüşünü reddetmek; "*sebeblilik*" yerine "*iktiran (sebep-sonuç arasında gerçekte illiyet ilişkisi değil ardardalık ilişkisi olduğu)*" ilişkisini benimsemekle Mu'tezile'den ayrılmıştır. İnsanın farklı seçenekler arasında tercihte bulunmasına elveren, Allah tarafından yaratılmamış bir iradesinin (azm-i musammem, Cüz'î irade) bulunduğunu; fiil anında insana verilen istitaatın o fiil gibi zıddını da yapmaya imkan vereceğini; insan hakiki manada fail olduğunu söylemekle Eş'ariyye'den ayrılmıştır.

Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah'ın tek yaratıcı ve iradesinin her şeyi kapsar oluşuna gölge düşürmemeye

⁷ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Ank. 1981, II, 330; Sabri, *a.g.e.*, 56-57.

⁸ Eş'ariyye, şerre elveren gücün iyiliğe elvermeyeceği fikriyle, 'güç yetmeyeni teklifî caiz görmüşlerdir. Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari, Matbaatü Meclisi Dâiretin-Nizamiyye, Haydarabad 1321, s. 19.

⁹ Semerkandî, *a.g.e.*, 11, 19; en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, nşr. Habibullah Hasen Ahmed, Dâru'l-Tibâati'l-Muhammediyye, 1406/1986, 271-272; es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidaye fî Usûlid- Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB yay., Ank., 1995, s. 64; İbn Hümâm, *Kitâbu'l-Musâyere*, İst. 1979, s. 111.

çalışmışlardır. Bunun için de insanın fiillerinden sorumlu oluşunu açıklarken, bu sorumluluğu makul hâle getirecek *etkinlik alanını, asgari düzeyde tutmak*, başka bir ifadeyle *insanın irade, güç ve hürriyetini minimize etmek* istemişlerdir. Dolayısıyla kelamcıların ilgileri, devlet ve toplum karşısında insanın hürriyeti olmamış, irade hürriyeti ise, onun ahlâken sorumlu tutulmasına yetecek en alt düzeyde (kesb) tutulmuştur. Ancak, çoğu zaman Eş'arî kelamcılar, cebr görüşüne kaymaktan kurtulamamışlardır.

Kader konusunu ‘ *adl (adalet)*’ ilkesi altında ele alan Mutezile ise kulun özgür irade ve eylem gücüne sahip olduğunu savunur. Onlara göre Allah, masiyetleri irade etmez, dilemez, seçmez ve ondan razı olmaz. Aksine onu kerih görür, ona kızar. O ancak buyruklarına itaati irade eder, ona razı olur, onu sever ve onu seçer. Allah, kulu gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef tutmaz. Kafir küfrü seçerken Allah tarafından değil ancak kendiliğinden bu duruma gelmiştir.¹⁰ İlahî emir ile meşiet arasında ayırım yapmayan bazı kelamcıların aksine Mâturîdiyye'nin genel görüşünü Ebu Hanife'nin (vf. 150/767)şu ifadelerinde bulabiliriz: “Taât fiillerinin tümü, Allah’ın emri ile vaciptir; Allah’ın muhabbeti, rızası, ilmi, meşieti, kazası, takdiri iledir. Günahların tümü de Allah’ın ilmi, kazası, takdiri, meşieti, iledir ama muhabbeti, rızası ve emri ile

¹⁰ Abdulcebbâr, *el-Usûlü'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Ayn, Matbû'âtü Câmî'l-Kuveyt, Kuveyt, 1998, s. 69; "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetü Daru'l-Hilal 1971, s. 216-217; Bakillânî, Kadı Ebu Bekir b. Tayyib, *el-İnsaf fîmâ Yecibü İ'tikâduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü bihi*, nşr. M. Z. el-Kevseri, Kahire 1413/1993, s. 144. Mutezilenin ilkleri fiili gerçekleştiren faile "hâlik" sıfatını vermekten kaçınmışlardır. Ebu Ali el-Cübbâi ise "tahlik (yoktan var etme)", "icâd (varlık verme)", "ihtirâ" arasında fark görmemiş, insanı "fiillerinin hâliki" olarak nitelemiştir. en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, 275-276.

değildir.”¹¹

İlahî adalet açısından, insanın sorumluluğu, onun özgürlüğünün sonucu; kendi bilgi, irade ve fiiline bağlı olmalıdır. Kur’an’a bakıldığında, iradî davranış ve sorumluluğun gereklerinden olan beşerî bilgiye önemli bir vurgu yapıldığı görülür.¹² Bu konuda “*Sonra da, nasıl davranacağınızı görmemiz için onların ardından sizi yeryüzünde halifeler kıldık.*”¹³ ayeti, insanın fiillerinde kendi bilgisiyle hareket etme imkanına dair bir güvencedir. Buna göre, insan davranışı kurulu bir programa değil bireyin bilgi ve bilincine dayanır.

Yine Kur’an açısından Allah kullarına karşı zalim olmadığından, insanları bir iş, bir emir için yaratıp, sonra onlarla o iş arasına girmez. “*İçinizden ileri girmek ya da geri kalmak isteyenler (için bir uyarıcıdır). Herkes kazandığına bağlıdır.*”¹⁴ ayeti Allah’ın insanın ileri gideceği ya da geri kalacağı bir gücü, onda imtihan için varedtiğini gösterir.¹⁵ Yine başka ayetlerde de insanın ancak gücü yettiği kadarıyla sorumlu olduğu vurgulandığı gibi¹⁶ insanda ve toplumda görülen değişim de onların yaptıklarına bağlanmaktadır.¹⁷

Kur’an, yeminleri kazara ve kasıtlı olmasına göre ayrı ayrı değerlendirilirken de insan iradesinin rolünü vurgulamaktadır:

¹¹ Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, “el-Fıkhu’l- Ekber”, *İmâm-ı A’zâmın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV yay., İstanbul 1992, s. 73.

¹² İsrâ, 17/36.

¹³ Yunus, 10/14.

¹⁴ Müddessir, 74/38-39.

¹⁵ Hasan el-Basrî, Risale fi’l-Kader, “*Resâilu’l-Adl ve’t-Tevhid*”, nşr. M. İmâra, Müessesetü Dâru’l-Hilâl, 1971, s. 83-84. Bkz. Abdulcebbar, “*el-Muhtasar fi Usuli’d-Dîn*”, 218.

¹⁶ Bakara, 2/286, bkz. Mü’minun 23/62.

¹⁷ “*Bir toplum kendilerinde olanı (iyi hali) değiştirmedikçe Allah onlar-dakini değiştirmez.*” Ra’d 13/11. Ayrıca bkz. Enfal, 8/53.

“Allah sizi kasıtsız ağızınızdan çıkıveren yeminlerinizden (*bil-lağvi fi eymâniküm*) sorumlu tutmaz, ancak bilerek yaptığınız yeminlerden (*bimâ akkadtümü'l-eymân*) sizi sorumlu tutar.”¹⁸

İnsanın bilgi, irade ve gücünün varlığı, onun ahlâk açısından değerlendirmeye konu olacak biçimde özgürce etkinlikte bulunabilmesinin Allah tarafından irade edildiğini ve dolayısıyla insanın özgürlük hakkına sahip olduğunu gösterir.

İnsan özgürlüğü ve etkinliğinin değeri bağlamında önem taşıyan bir tartışma da sonsuz iradenin hükmü altında bireysel otonominin mümkün olup olmayacağıyla ilgilidir. Mutlak varlığın beşerî irade ve etkinliği kaldıracığını ileri süren Friedrich Wilhelm Nietzsche ve Jean-Paul Sartre gibi ateist varoluşçular, yaratılış ve varoluşu birbirine aykırı olarak düşünürler. Onlara göre, Tanrı'nın varlığı insanın önceden belirlenmiş bir özle yaratılmış olmasını gerektirir ve durum, ona kendi özünü oluşturma fırsatı bırakmaz ve özgürlük olmaz. Oysa Tanrı varsa, en azından varlıklardan Bir'i hür demektir; çünkü teizme göre Tanrı âlemdeki determinasyonun üstünde ve dışındadır. Hâlbuki Tanrı reddedilince, insan da dâhil her varlık, bu determinasyonun içine girer.¹⁹ Bu bakımdan Sartre'ın “İnsan özgür olmaya zorunludur, çünkü yaratılmamıştır.”²⁰ ifadesi tam bir çelişki taşımaktadır. Diğer yandan insan özgürlüğü için, belli bir düzeyde belirlenmişlik de gerekir. Çünkü akıl ve iradenin teşekkülü için olayların kavranacak ve önceden bilinebilecek şekilde bir sebep-sonuç ilişkisi, belli benzerlik ve farklılıklar içinde

¹⁸ Maide, 5/89. bkz. Bakara, 2/225.

¹⁹ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ank. 1994, s. 218-219, 221.

²⁰ Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk (Ezistentialisme)*, trc. Asım Bezirci, 14. Bsk., İst. 1997, s. 72.

sürmesi de gerekir.

Üçüncüsü ise, etik-pozitif anlamdadır. Bu da ilk önce insanın Allah'tan başkasına kul olmamasını ve sonra içgüdülerinin sürükleyiciliğinden kurtulmasını ve tutkularının tutsağı olmaması demektir.²¹ Bu bağlamda, 'Nefsani arzulara kölelik, boyun köleliğinden daha kötüdür.' denilmiştir.²² Ayrıca 'feth' hareketlerinin de amacını ifade eden 'kulu kulluktan kurtarma ve özgürleştirme', siyasal pozitif özgürlük²³ anlamına yakın bir şekilde, İslam tarihinin ilk dönemleriyle ilgili çağdaş Arapça yazılarda bazen *harrara* fiiliyle dile getirilmiştir.²⁴

Özgürlük, aslında, insanın doğa yaşamını aşip medenî oluşuyla anlam kazanan bir gerekliliktir. Bu nedenle de İslâm'da pozitif özgürlük anlayışı öne çıkar. Bu anlayışa göre insan, aklını kullanabilmeli, davranışlarını *bilinçli* ve *iradî* biçimde belirlemeli; devraldıklarını fizikî, fikrî ve ahlakî açıdan inkişaf ettirebilmelidir. Bu durumda özgürlük, doğa durumu kurgusunun aksine, doğal içgüdüleri kontrol altına alabilmeye ve medenî hayata işaret eder.

²¹ Kanatimizce bu anlamdaki özgürlüğünün "teolojik (kelamî) metafizik boyutu" olarak isimlendirilmesi, -kelamî yönüyle efâl-i ibad, insan istitaatı ve iradesinin oluşumu gibi yönleri de kapsamaması nedeniyle doğru değildir. Krş. Şahin, Eyüp, "İslam Felsefesi Geleneginde Özgürlük Düşüncesi Üzerine", *Kelam Araştırmaları*, VII/1 (Ocak 2009), ss. 121-130. Bu makalede, Razî, Farabi, İbn Sina, ibn Rüşd gibi isimlerden bazı alıntılar yapılmış ancak konunun, İslam açısından dinî-ahlakî ve siyasî boyutlarıyla bireysel özgürlüğün nasıl temellendiğine ilişkin yönü; akli ve nakli yönden eksik kalmıştır.

²² İsfahânî, Râğib, *el-Müfredat fi Ğaribu'l-Kur'an*, İst. 1986, s. 160.

²³ Özgürlük, 'negatif özgürlük' ve 'pozitif özgürlük' şeklinde kavramlaştırıldığında birincisi, kişinin dışardan gelen kasıtlı bir sınırlama ve engelleme ile karşılaşmamasını; ikincisi ise bireyin iradesini bilinçli kullanabilmesini, şartlanmadan veya onu haklarına aykırı sözleşmeler yapmaya iten zorunluluklardan kurtulmasını ifade eder.

²⁴ Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, trc. Fatih Taşar, Kayseri 1992, s. 145.

2. Beşerî Varoluş ve Bireysel Özgürlük

Bireysel özgürlükle insan onuru arasında karşılıklı nedensellik, İslam'ın nazarında insanın anlamı ve değerinin iyi tespit edilmesini gerektirmektedir. Kur'an'ın nazarında insan, yaratılışında bir estetik ve değer taşıyan bir varlık olduğu gibi, aynı zamanda varlıksal bütünlüğü, Allah'ın ona yüklediği mana ve varoluş gayesiyle de ilgili bir onura sahiptir.²⁵

İnsanın meleklerden üstün oluşunu sembolize ettiği şeklinde de yorumlanan²⁶ mutlak iyilik üzere yaratılan meleklerin Âdem(a)'a secdesi²⁷ de bir bakıma, insanda iyilik unsurunun esas olduğunu da ima eder. Rum 30. ayetinde ifade edildiği üzere, insan hayır üzere yaratılmıştır ve ona kötülük sonradan arız olmaktadır. Kur'an'da

²⁵ Mümin 40/64; Teğâbûn 64/3. Tin 95/4. Allah'ın Adem(a.)'ı kendi elleriyle yarattığını ifade etmesi (Sâd 38/7) de insan için bir onurlandırmadır. Ancak, ayetin lafzî anlamıyla alınması teşbihe yol açan ayetteki 'ellerimle' ifadesi, Zemahşeri'nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere, yaratmanın Allah'a izafesini vurgulamaktadır. Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed, *el-Keşşaf fî Hakâiki't-Tenzîli ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, yer ve tarih yok (Darü'l-Fikir), III, 382-383. İ. Mâturidî'ye göre de her şeyin ve tüm yaratılanların tümel olarak Allah'a izafesi, Allah'ı tazim ve onu övme anlamına gelirken onlardan yalnızca birinin Allah'a izafe edilmesi, o yaratılan varlığı tazim manasına gelir. Hz. Âdem'i yaratmayı Allah'ın kendine izafe etmesi de böyle, Âdem (a.s.) için bir tazimdir... el-Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Yavuz, B. Topaloğlu, İst. 2008, XII, 280. Çoğu alim de tabirin özel bir itina ile yaratılışın kinayeli bir anlamı olduğu görüşündedir. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst. trz., VI, 481. Yine "İnsanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık; iyi-temiz şeylerle rızıklandırdık; yine onları yarattıklarımızın birçoğundan gerçekten üstün kıldık." (İsrâ 17/70.) ayeti de insanın değerini, kâinattaki tüm diğer varlıklar karşısında üstünlük ve önceliğini dile getirmektedir.

²⁶ Buradaki secde, ubudiyet (kulluk) secdesi değil, hürmet ve saygı göstermedir. Zemahşeri, *a.g.e.*, I, 273. İnsanlar ve meleklerin iki farklı varlık alanına ait olduğu düşünülünce, bunların birbirlerine üstünlüğü, gerçek anlamda değil, insanı yüceltmeye yönelik ifadeler olarak alınmalıdır.

²⁷ Bakara, 2/34; Araf, 7/11; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116.

insanoğlunun, ilahî mesaja karşı tavrı, inanç, ahlâk ve davranış açısından gireceği ayrımlardan önce gelen bir değeri olduğuna açık bir vurgu vardır.²⁸

İnsanın değeri ve onuru ise bireysel özgürlüğü gerektirir. İslam açısından da insan, ilerde gösterileceği üzere, yaratıcı iradenin onu onurlandırmasına tekabül eden ve onun değer ve haysiyetini koruyan bir özgürlük ve otonomiye sahiptir. Ancak şu husus da göz önünde bulundurulmalıdır: Yaratılıştta insan, *insanoğlu* olarak değerli kılınmakla birlikte o, "*varoluşunu gerçekleştirecek bir birey*" olarak "*nötr*" haldedir. Başka bir ifadeyle, o, kimlik ve kişilik sahibi olmaya doğru gittikçe benliğini (öz) oluşturacak ve kendi değerini kazanacaktır. Onun bu süreçte insan onurunun bilincine varması, kişiliğini oluşturması, birey olarak varoluşu özgürlüğe bağlıdır. Çünkü 'benlik'in gelişimi, ancak özgürlüğün anlam kazandığı çevreyle ilişki içinde ilişki kurdukça; bir yandan yeteneklerinin açığa çıkıp geliştirmesi ve böylelikle kendisini tanımasıyla gelişir. Bu bakımdan İnsanın kendini tanıması ve dolayısıyla kendini bizzat kendisinin inşa etmesi, yani varoluşu için özgürlük şarttır.

2.1. Yaşamın A Priori İlkesi

Kur'an'da özgürlük kavramı geçmese de yeryüzünün insana sunulmuş olması,²⁹ onun mutluluk arama hakkının temelini oluşturduğu gibi, bir ahlâk toplumu oluşturmak üzere insanın yeryüzüne halife ve varis kılınması³⁰ da onun özgürlüğünü gösterir. Esasında, özgür-

²⁸ Yaratılıştta insan, *insanoğlu* olarak değerli kılınmış; ancak *kişi*, özü-nü oluşturacak birey olarak nötr haldedir. Başka bir ifadeyle, birey olmaktan kişi olmaya doğru gittikçe benliğini (öz) oluşturacak ve kendi değerini kazanacaktır.

²⁹ Lokman 31/20; bkz. İbrahim, 14/32-33; Nahl, 16/14; Hacc, 22/65; Zuhruf, 43/13; Casiye, 45/12.

³⁰ Bakara, 2/30; Fatır 35/39; Kasas, 28/5. A'râf, 7/137; Enbiya,

lük, bir varoluş alanıdır. İslâm, insana bu alan üzerindeki siyasal iktidar, toplum, gelenek ve alışkanlıklar, içgüdüler, tutkular ve önyargıların çektiği örgüleri gösterir, aynı zamanda toplumsal düzenin gereği olan belli sınırları (hudud) belirtir. Ancak asıl sınırları, bizzat sorumluluğu yüklenen insanın akıl ve vicdanına dayanan sorumluluk bilincinde oluşturur. Ayrıca insan özgürlüğünü ve özgür olması gerektiğini doğrudan idrak eder ve en dar en soyut şekliyle özgürlük bilinci a priori'dir. Ancak kavramlaşması ve tanımlanması apriori olmadığı gibi, özgürlük bilincinin gelişmesi, -bir temellendirmeye de arka plân sunan- sınırların ve sorumlulukların bilincine varmakla olur. Dinin rolü insana, sorumluluk bilinci içinde bu sınırları ve imkânları görmesine yardım etmektir.

Şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Eğer haklar ve özgürlükler, üzerine hatların çekildiği (sınırlandırma) ve yükümlülüklerin yazıldığı sürecin kendisi kadar geniş bir alan, bir ardağan olmasaydı, ayrıca haklar ve özgürlüklerin tek tek ifade edilmesi gerekirdi. Oysa, özgürlük, asıldır ve hayat onun üzerinde varolur. Hayat, özgürlük demektir; varlıkta hayat seviyesi yükseldikçe, özgürlük de yükselir. Bitkilerden insana doğru özgürlük, hayatîyetin yükselişine eşlik eder. Dolayısıyla, İslâm, özgürlüğün bir hak olduğuna değinmeden onu fitrî bir vakıa olarak kabul eder. Müslüman araştırmacıların İslâm'da seyahat özgürlüğünü göstermek için kullandığı "*Yeryüzünde dolaşın da bakın...*"³¹ anlamındaki ayetler de seyahat ve yerleşim özgürlüğünü belirtmek için gelmediği gibi, Kur'an da olan ve zaten olması gereken bu gibi durumlar üzerinde

21/105 vs.

³¹ Ankebut, 29/20; Al-i İmran, 3/137; En'am, 6/11; Nahl, 16/36.

ayrıca durmaz. İslâm hukukunda “Aslolan serbestliktir (ibaha)” prensibinin altında yatan anlayış da budur.

Hız. Peygamber’in Allah’ın hakkında sükût ettiği şeylerden insanların muaf olduğunu belirtmesi³² de “Eş-yada asl’olan ibâha(serbestlik)dir.” şeklinde ifadesini bulan ‘aslî hürriyet (el-berâetu’l-asliyye)’ prensibini vermektedir. Emredilenler ve yasaklananlar dışında her şeyin insanın özgür seçimine bırakıldığını ifade eden bu prensip, bireysel özgürlüğün temel olduğuna açık delildir.

2.2. Vesayetın Kalkması Olarak Özgürlük

Tevhid inancı, mutlak egemenliği [hüküm], Allah’a ait kılmakla siyasal iktidarı,³³ mutlak mülkiyeti, Allah’a ait kılarak sermaye ve zenginliği³⁴ izafileştirmektir. O halde her kim belli bir güç veya zenginlik sağlarsa, emanet ve sorumluluk bilinciyle hareket etmelidir. Dolayısıyla hiç kimse sahip olduğu siyasal, ekonomik ve entelektüel güç sayesinde diğer insanlar üzerinde mutlak bir tasarruf ve vesayet hakkına, özellikle de gücü başkalarının zararına kullanma özgürlüğüne sahip değildir.³⁵

Allah’ın yegâneliğini (ehadiyyet) ikrar etmeyi ve ona aracısız olarak yönelmeyi öngören anlam yelpazesi içinde tevhit ilkesi de bireyin otonomisi ve özgür iradenin öne çıkması gerektiğini öğretmektedir.

Allah’a yakınlık için araya aracı koymayı kaldıran ‘Allah’a kullukta tevhid (tevhid-i rubûbiyyet)’ prensibi de kula kulluktan³⁶ ve kendisi gibi ölümlü varlıklara bağıllık va tazimden kurtuluşu anlamına gelen bir özgürlüktür.

³² Tirmizî, "Libas", 6; İbn Mâce, "Et'ime", 60; Dârekutnî, "Radâ", 4, 184.

³³ En'am, 6/57; Yusuf, 12/40, 67; Kasas, 28/70, 88.

³⁴ Maide, 5/120, 17; Bakara, 2/107, 116, 255; Al-i İmran, 3/109, 129; Nisa, 4/126, 131-132, 171; Tevbe, 9/116; Yunus 10/55.

³⁵ Bkz. Kasas 28/77.

³⁶ Zümer, 39/17.

Dolayısıyla, tevhid-i rubûbiyyetin neticesi, gayb bilgilerine ve kulun Rabb'i ile iletişimi süpervizörlük etme hakkına sahip olduğunu, ilahî iradenin kendinde tecelli ettiğini, mutlak hakikatin temsilcisi olduğunu ileri süren beşerî iradelere bağlanmaktan kurtuluştur. Dolayısıyla, bireysel sorumluluk vurgusuyla tevhid-i rubûbiyyet, aynı zamanda insanın gerek gönüllü gerekse baskıyla gerçekleşen vesayetten kurtulup özgürleşmesi anlamını kazanır.

Kur'an'ın vurguladığı insanın varoluş gayesi ve buna eşlik eden bireysel sorumluluk, özgürlükten kaçışın tam karşısındadır. İnsan, Allah huzurundaki bireysel sorumluluğunu bir yere devredemeyeceği gibi bu sorumluluğun ön-koşulu olan özgürlüğünü de devredemez. Onun aklını kullanmaktan vazgeçip birilerinin anlayış veya inançlarına teslim olması, özgürlüğünü bir kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine bırakması tasvip edilemez. Böylesi bir durum, onun sorumluluğunu kaldırmaz. Kur'an'a göre böyle bir durumda, insanları nüfuzu altına alan, onların zihinlerini şartlandıran ve doğru yoldan uzaklaştıranlar gibi, onlara iradelerini teslim edenler de sorumludur.³⁷ Güçsüz ve nüfuz etkisinde (müstaz'af) kalma, bu konuda geçerli bir özür değildir.³⁸ Çünkü inanç konusunda baskı ve zorlama halinde bile kişinin kalben itikad etmekten aciz kalması düşünülemez. Mâturîdî kelamcı Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî'nin (vf. 493/1099) ifadeleriyle, "Akıllı kişinin itikada gücünün yetmeyeceği düşünülmemiştir. Teklif de zaten akıllı kişiye yöneliktir."³⁹ Dolayısıyla, ikrah nedeniyle İslam'a aykırı bir inancı, zahiren diliyle ifade eden kişi, mazurdur. Buna

³⁷ Bkz. Arâf 7/172-173.

³⁸ Sebe, 34/31-33; Mü'min, 40/47-48; Ankebût, 29/12-13; Arâf, 7/38-39; Nahl, 16/25; Ahzâb, 33/67-68.

³⁹ el-Pezdevî, Sadru'l-İslam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usulü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İst. 1988, s. 214.

karşın ikrah nedeniyle, batıla itikad eden kişi mazur değildir. İnsanın gönüllü olarak aklını ve iradesini başka bir yere devretmesi ise onun bireysel sorumluluğunu asla kaldırmaz.

Burada, sekülerleşmenin din adamlığını (clergy) ve ruhbanlığı⁴⁰ dışlayıcı yönünün, İslam düşüncesi açısından yeni ve katkıda bulunan bir mefhum olmamakla birlikte, Hristiyan düşüncesinde İslâm'la mutabık bir gelişme olduğu belirtilmelidir.

Din adamlığının (1) kutsanmışlık ve yanılmazlık, (2) Tanrı ile insan arasında aracılık, (3) dinî düşüncede tekel, (4) Tanrı adına karar verme⁴¹ ve bazen de (5) halk üzerinde siyasal vesayet, özellikle de -otorite-otonomi antagonizmasının bir tezahürü olarak- bireysel özgürlüğü, onu kendi kurumsal gücüne bir tehdit olarak algıladığı için kısıtlama gibi özellikleri, İslâm'la bağdaşmaz. Çünkü, Tevhit inancının Tanrı ile insan arasında (bireyler ya da kurumlar olarak) aracılığı, adalet ilkesinin toplum ve siyaset alanında ayrıcalıklı bir sınıfı kaldırdığı görülür. Bu nedenle, Kur'an, müslüman toplumunun tüm unsurlarından oluşmuş bir grubun diğer insanları eğitmek üzere, *"Dinde bilgi ve derinlik elde etmesi (li yetefakkuh fi'd-dîn)"*

⁴⁰ İslâm'ın uzlet ve aşırılık yerine medenî ve dengeli bir hayatı öngören vasatlık (orta yolda olma ve ılımlılık) kavramı da ruhbanlığı (monasticism) kaldırmaktadır. bkz. Hadid 57/27. Ebu Dâvud, "Salât" 317 ve "Edeb" 52.

⁴¹ Hristiyan teolojisi, İsa'nın havarîlere yönelik "İşte ben dünyanın sonuna dek sizlerle birlikteyim." (Matta, 28/20) sözünden Kilisenin İsa'nın manevî varlığı ile bütünleştiği, "Göklerin egemenliğinin anah-tarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak." (Matta, 16/18-20; 18/18) pasajından da din adamlarının yeryüzünde neye karar verirse gökte Allah da (hâşâ) öyle karar verdiği sonucunu çıkartmıştır. Oysa böylesi bir durum, Kur'an'ın nazarında, bilgin ve rahipleri rabler edinmektir (Tevbe; 9/31).

gerektiğini söylemiştir⁴² ki, netice itibariyle, toplumun sıradan üyeleri ile onların dini-ahlaki önderleri arasındaki mesafe, İslam'ın sosyal ve siyasi eşitlikçiliğinin yerine gelebilmesi için en aza indirilmek zorundadır.⁴³ Dolayısıyla, din adamının yerini âlim alır ve dini kurumlar yerini eğitim, ilim ve sosyal tesanütü amaçlayan sivil kurumlara bırakır. Âlimlerin siyaset alanında da dinî bir yetkiden doğan bir rolü olmayıp, ilmî yetkinliğe dayalı ve gerek bir birey olarak sosyal konulara ilişkin görüş açıklama gerekse bir danışman olarak toplumun maslahatını belirlenmesi, hukukî ilkelerin yeni koşullar altındaki uygulamasının tespiti vetiresine katılma hakkı vardır. İslam'ın dini bir hiyerarşi oluşturma anlamında Kilise'si ve ruhban sınıfı yoktur. Çağdaş kullanımda bile hala kilise ve kilise örgütüne ait anlamında *'the church (kilise)'* kelimesinin bir karşılığı Müslümanlarda yoktur.⁴⁴ İslam siyaset düşüncesinde de yöneticiler, asla *"din adamları"* olarak tanımlanmamış, *"dindar adamlar"* olarak düşünülmüştür.⁴⁵

2.3. Makuliyet Olarak Özgürlük

Kelamcılarının dikkat çektiği üzere,⁴⁶ Allah insanları akıl ve düşünme ile diğer varlıklara üstün kılmış olup, akıllı kullanmamak ilahî ikramı heba etmek, nimetin değerini bilmemek demektir. Müslümanın gerek inanç alanın-

⁴² Tevbe 9/122.

⁴³ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I*, trc. A. Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank. 1997, s. 23.

⁴⁴ Lewis, *a.g.e.*, 10.

⁴⁵ Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trc. Yavuz Alogan, Varlık Yay., İst. 1992, s. 65.

⁴⁶ Fuzulî, Muhammed b. Süleyman, *Matla'u'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, Ank. 1962; Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beirut 1970, s. 136-137. İbn Cevzî, ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbisü İblîs*, nşr. Mahmud Mehdi el-İstanbulî, yer yok, 1396/1976, 81.

da gerekse insan davranışları toplumsal konularda bilgi, yorum ve çözümleri yalnızca ‘alma’sı değil onu naslardaki anlam derinliklerine ve dinamizmine derinliklerine götüren ‘anlama (fikh)’dır; taklid değil tahkiktir.⁴⁷ Çünkü tak-

⁴⁷ Marifetullâhın zarurî bilgilerden olduğunu, dolayısıyla bu konuda akıl yürütmenin vacip olmadığını söyleyen bir grup dışında K. Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, thk. es-Seyyid Azmî, Kahire trz., 31; Amidi, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2165, I, 25.b. Mutezile, epistemik olarak marifetullâhın akıl yürütme şartına bağlı olduğunu savunur. er-Rassî, el-Kâsım, “Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd”, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971, 98. İbn Teymiyye'nin kaydettiğine göre, Kaderî Cehmiyye de Allah'ı bilmeyi, muayyen akıl yürütmeye [hudûs delili] bağlamıştır. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyü'd-Dîn Ahmed b. Abdulhâlim, *Mecmû'u'l- Fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386, XVI, 330. Bazı Mürciilerin düşünme olmaksızın itikadın iman olamayacağını söylemelerinden de onların nazarı vacip gördükleri anlaşılmaktadır. Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, İst. 1928, 138. Çoğu konuda Mutezile ile aynı görüşü paylaşan İmamiyye'ye göre de usûlu'd-dîn'de taklit caiz olmayıp, itikatta tefekkür vaciptir... Bu akli vücub, şer'î vücuba takaddüm eder. Dini naslar ise bu vücubu sağlamıştır; inanca dair olan hükümleri teyit ve tahkim eder. Gölpınarlı, Abdalbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991, 229. krş. İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad 1979, VIII, 26. Genel itibariyle Ehl-i Sünnet kelâmı da inanç alanında taklitle yetinilemeyeceği, akıl yürütmenin vacip olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu konuda İbn Teymiyye ile başlayan mütekaddimün selefiyye'nin inanç alanında tahkike değil Eş'arîlerin tahkikte hudus fikri üzerinde yoğunlaşmalarını tenkit ettikleri söylenebilir. Hanbelî âlim Ebül-Ferec İbn Cevzî (ö. 597/1201) ve Eş'ariyye'nin ilkelerinden Ebu İshak Rûknüddîn İbrâhîm el-İsferâini'ye (vf. 418/1027) göre, kelâmcıların tertip ettikleri önerme ve kıyasları bilmedikçe imanının tam olmayacağını düşüncesinin aksine nazar ve istidlalin vacipliği, kişinin imkân bulduğu delil ölçüsündedir.⁴⁷ Eş'ariyye ve Mâturidiyye'ye göre de taklid geçerli bir yol olmayıp tahkik vaciptir. Ebu Mansûr el-Mâturidî, Ebu'l-Mu'in en-Nesefî ve Mutezili kelamcı Kâdî Abdulcebbâr'a göre dünyada biri diğerini küfr ve sapkınlıkla itham eden farklı dinler ve inanç grupları, bunların her birinin de taklid edilen selefleri vardır. onlar, kendi yolunun hak, ötekilerin yolunun batıl olduğu iddiasında ortaktır. Bu durumda taklidin hak yolu bulmada geçerli bir yöntem olacağı ileri sürülemez. Çünkü farklı iddialardan hangisinin doğru olduğu, taklitle, ezbere alanın önermelerle değil ancak akli delille bilinebilir. Bir dini diğerlerine tercih noktasında delil olmadığında seçim batıl, delil getirildiğinde ise taklit batıl olur. K. Abdulcebbâr, “*el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*”, 170; Mâturidî, *a.g.e.*, 3; en-

litlerin çarpışması, sonuçsuz bir kavga, fikirlerin muhakemesi ise hakikatin açığa çıkması için fırsattır.

İslam'da akıl ve ilme değer verilmesinin özgürlük idesi ile yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü özgür insan; *akılın* insan etkinliğinin aktif merkezi olması yönüyle, esas itibariyle akıllı insan demektir. Oysa bilgi ve bilinç düzeyi son derce düşük, bağınaz bir insanı düşünce ve davranış alanında harekete geçiren unsurlar, bir takım haricî ilkelere veya yönlendirmelerdir... Bu nedenle, akıl hür olmalıdır, yoksa insan anlayış, inanç, düşünce ve niyetlerinde özgür olmaması, onun cevherine hükmeden bir köleliktir. Böylesi bir kölelik, toplumda sınıfçı ve çatışmacı bir karakter ve adaletsiz bir yapının bireylerin içlerine işlemesine yol açar.

Kur'an'da akıl, isim olarak geçmemekle birlikte, fiil olarak kullanımları hayli fazladır. Bu şekilde, aklın varlık ve neliği yerine fonksiyonu ön plâna çıkartılmıştır. Akıl, Müslümanın sürekli bir fiilidir ve daima iyidir. Aklın fonksiyonu hiçbir zaman olumsuz değildir, ancak kullanımındaki maksat ve yöntemlerde olumsuzluk bulunabilir.

İslam, bir yandan bilginin araçları ve yöntemlerine başvurmaksızın ilim elde etme iddiasını reddederken, diğer yandan da geçerli yol ve yöntemleriyle ulaşılan bilgi ve görüşlerin paylaşılmasını da emreder. Bu nedenle görüş açıklamak, yalnızca bir hak değil, vecibedir de. Bu ret ve emir, ilim ve medeniyetinin yükselmesini sağlayacaktır.

Kur'an, Allah'ın mutlak, her şeyi kuşatan ilmini vurgulamakta; hakikatin yegâne kaynağı ve mutlak ilim

otoritesi olarak Allah'ı tanımaktadır. Bu durumda ilahî hikmet ve rahmetin bir yansıması olan beşerî ilim görelidir. Kur'an'da “Allah bilir, siz bilmezsiniz”⁴⁸ ifadesi de beşerî bilginin mutlak bir bilgi ve kesin bir hakikat olarak takdim edilemeyeceği sonucuna ulaştırmaktadır. Çünkü “Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır.”⁴⁹ Dolayısıyla, hakikat kimsenin tekelinde olamaz. Aslında tekeli mentalite egoizmden kaynaklanmakta, dejenerasyon ve çatışmaya yol açmaktadır.

İslam'ın Tanrı ve tevhit anlayışı açısından beşerî bilgilerde (hâdis bilgilerde) mutlak doğru yoktur, yani epistemik hâkimiyet yanlıştır. Beşerî bilgilerin hâdis olması, zamanla ortaya çıkması ve değişime açık olması anlamına da gelir. Bu nedenle bilgi, irade üzerinde otorite olsa da onun zamana bağlı, izafiyet ve ihtimaliyet taşıdığı düşünülmelidir. Bilimsel bilginin özellikle beşerî ilimlerde mutlaklığa ulaşması, bilimin ilerleme ve yeni bilgilerle yanlışlarını düzeltme özelliğiyle de bağdaşmamaktadır. Belli bir hâdis bilgi ve düşüncenin egemen oluşu ve bireylerin şuanını ve geleceğini belirlemesi, "tek doğru" anlayışıdır; hakikati inhisar altına almaktır; bilgi ve düşünce isitbdadadır. Bunun sonucu da tekçi toplum anlayışıdır.

İslâm, bilgiye değil, onun kötüye kullanılmasına karşıdır. Bilginin çeşitli stratejilerle insanların bilinçaltını etkileme, beyin yıkama ve yanlış bilgilendirme için de kullanıldığı çağımızda bu, esaslı bir etik kuraldır. Vahyin rolü, beşerî/hâdis bilgiyi kadim varlıktan gelen ilmin temel oluşturduğu değerler bilgisiyle tamamlamak, davranışlarına ahlâkî değerler yüklemesinde insana kılavuzluk etmektir.

⁴⁸ Bakara, 2/216, 232; Al-i İmran, 3/66; Nahl, 16/74; Nur, 24/19.

⁴⁹ Yusuf, 12/76.

2.4. Aracısız İletişim Olarak Özgürlük

İslâm'ın özünü teşkil eden tevhit ilkesi, yalnızca Tanrı'nın yegâneliğini ikrar etmekle kalmaz, aynı zamanda onunla aracısız iletişimi öngörür. Bu nedenle, Allah'tan yardım istenildiği gibi yaratılmışlardan yardım istemek ve kabirdekilerle tevessülde bulunmak meşrû değildir. Kur'an'a göre Allah'a yakınlaştıran *vesîle*, yaratılmışların zâtı, maddi varlığı değil, ilim, ibadet ve dinin güzellikleriyle donanmak suretiyle Allah'a yakınlaştıran yola uymaktır.⁵⁰

İslâm, fitrî bir din olduğundan, akıl ve iradenin hakkı verir. İlahî mesajla akıl arasına başka insanların düşüncelerini perde yapmaz. Bireyin ilahî mesajı özümsemesini ve mesajın sahibiyle (Allah) özerk biçimde doğrudan iletişim kurmasını emreder. Dolayısıyla İslam'da bireyin dini tefakkuh çabası, ruhban süzgecinden geçmez. Kur'an'da, bireyin kendi inanç ve davranışlarından bizzat sorgulanacağı ve başkasının günahını yüklenmeyeceği gibi sonuçlarıyla bireysel sorumlulukla ilgili pek çok ifade vardır.⁵¹ Bireyin Allah'la aracısız diyalogunu öngören reform felsefesi ile bireyin siyasal iktidarın güdümünden kurtulmasını isteyen 'tabii ferdi haklar' görüşü arasındaki ilgiye bakılırsa,⁵² din adamlığı ve aracılık

⁵⁰ Kur'an'da, "Onların yalvardıkları bu varlıklar, "hangimiz daha yakın olacağız" diye Rablerine vesîle ararlar. Onun rahmetini umarlar, azabından korkarlar..." (İsra, 17/57) ayetiyle insanın ibadet ve duada Allah ile arasına aracı koymasını reddeder.

"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşmaya vesîle arayın ve onun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz." (Maide, 5/35.) ayetinde, Allah'a yaklaşma vesîle ibadet ve dua olarak açıklanır. Ayrıca bkz. Tevbe, 9/99. Bkz. ve krş. İbn Teymiyye, *Kâidetun Celiletun fi't-Tevessül ve'l-Vesîle*, nşr. S. Reşid Rıza, Mısır 1345, s. 117, 136; İsfehâni, *a.g.e.*, 821.

⁵¹ Bakara, 2/286; Necm, 53/38-39; Müddessir, 74/38; En'am, 6/164; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Necm, 53/38; Fussilet, 41/46.

⁵² bkz. Akbay, Muvaffak, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, AÜHF Yayın-

öğretilerini kesinkes reddeden İslâm'ın bireyin değerini ve özerkliği tanıyan ilk din olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir.

Müslüman toplumlarda ortaya çıkan kimi cemaatler ve tarikatlarda görülen aşırılıklar da Kur'an'a refere edilemez. Bu aşırılıklar, bir noktadan sonra bireyin ihmaline neden olmakta ve kendi kişiliğini geliştirmesini engelleyici bir etkide bulunmaktadır. Özellikle, tarikatlarda bireylerin hiyerarşik bir yapı içinde lidere bağlanması, bireyin iradesini liderin iradesine teslim etmesi, bireyin özgürlük ve sorumluluktan kaçması demektir. Bu kaçış özgürlüğe bağlı riski daha da arttırmakta, bireyin özgürlüğünü ve öznelliğini kaldırmaktadır. Hâlbuki insan, potansiyellerini kendisi kullanmayacaksa,⁵³ onun 'ben' olmasının anlamı nedir ve o potansiyeller insana niçin verilmiştir? O halde, insanın sorumluluğunu bizzat kendisinin üstlenmesi gerekir.

İnsanın kötülüğe yatkınlığı nedeniyle, özgür olmak, bir risk oluştursa da, bireyin varoluşu, ahlakî değer ve iyiyi gerçekleştirmenin de koşuludur. Bir davranışın ahlakî ve dinî bir değer kazanması bazı şartlara bağlıdır: **Birincisi**, özgür irade ile yapılması, mü'minin niyetinde dış engellemelerden bağımsız olmasıdır. **İkincisi**, fiilin ızdırarî olmaması; insanın onu baskı, zorlama ve engellemeye maruz kalmadan iradî ve bilinçli olarak gerçekleştirmesidir. **Üçüncü**, yapılan amellerden dolayı yalnızca Allah'tan sevabını ummak, uhrevî mükafatını beklemek, günahların affedilmesini ümit etmektir. Bunların gerçekleşmesi, kötülük işleme riskini içinde barındıran özgür-

ları, Ank. 1948, s.183.

⁵³ Bkz. İsrâ, 17/36.

lülle olur. Ancak, gerçekleştireceği değer açısından bu risk, arizîdir. “Ancak risk almak istemeyen insan bu özgürlüğünü devredecek yerler arar.”⁵⁴ Kur’an’ın vurguladığı bireysel sorumluluk özgürlükten kaçışın tam karşısındadır. “Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin.”⁵⁵ ayeti insanın birey olarak sorumlu olduğu; karşılığını da birey olarak göreceği mesajını içermektedir. Kur’an’da, ahirette de insanların fert fert sorgulanacağını,⁵⁶ İktbal’in ifadesiyle, sonlu benliğin, sonsuz benliğin önüne kendi kişiselliğiyle çıkacağı vurgulanır.⁵⁷ Bu çerçevede bireysel sorumluluk şu iki fikri içermektedir: Birincisi, taklitle inanç, davranış ve tutum geliştirmek beşerî varoluşu aşındıran bir yanlıştır. İkincisi, kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine iradeyi teslim etmek ve cemaat içinde benliğini kaybetmek, böylesi bir durumun sorumluluğu kaldırmayacağı anlamında, olumsuz bir tutumdur. Saptıranlar, insanların iradesini emirlerinde kullananlar gibi, onlara iradelerini teslim edenler de sorumlu olup⁵⁸ güçsüz ve nüfuz etkisinde (müstaz’af) kalma, bu konuda geçerli bir özür değildir.⁵⁹ Anlaşılacağı üzere, İslâm, Tanrı’yla aracısız bir diyalog öngördüğü gibi, inanç ve davranışa ilişkin değer yargılarının doğrudan bireyin vasfı olduğunu kabul eder. Bu anlayışın sosyal alana yansımaları ise, bireyin vesayet altına alınması, eylemlerinin hukukî sonuçlarını bireysel olarak üstlendiği

⁵⁴ Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji -İnsanın Yeryüzü Serüveni-*, Çağrı Yay., Ank. 1999, s. 65.

⁵⁵ Zümer 39/41.

⁵⁶ Meryem, 19/95 bkz. 19/80; En’am, 6/94; İsrâ, 17/13-14.

⁵⁷ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, s. 93.

⁵⁸ Bkz. Araf, 7/172-173.

⁵⁹ Sebe, 34/31-33; Mü’min, 40/47-48; Ankebut, 29/12-13; Araf, 7/38-39; Nahl, 16/25; Ahzab, 33/67-68.

ve özgürlüğünün bütün şartlarıyla güvenceye alındığı bir yapılanma olmalıdır.

3. Özgünlük ve Aidiyet İkilemi: Özgürlük ve Sınırlanma

Kur'an insanların bir erkek ve kadından yaratıldığını, kabile ve boylar halinde var olduklarını söylerken⁶⁰ insanın toplumsal bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Gerçekte insan, ne tamamen toplumun bir ürünüdür ne de birey toplumun karşısında olabilir. O, bir yandan başlı başına bir değer, diğer yandan ancak toplumu oluşturan ve hem tüm insanlarla paylaştığı nitelikleriyle hem de kişisel özellikleriyle ancak toplumla birlikte varolan bir varlıktır. İnsan onu ötekilerle diyalog ve işbirliğine zorlayan ünsiyet duygusu ve temel ihtiyaçları nedeniyle toplumdan soyutlanamaz.

Birey, bir yandan kişisel özgünlüğünü görmekten büyük bir onur duyarken, ondaki özgünlük arayışı, bununla aynı güçte olan bir gruba ait olma ve bu gruptaki diğer üyelerle ortak değerlere, sahip olma ilgisiyle birlikte bulunur. Dolayısıyla insan özgürlüğü, bireyin özgünlüğü ve toplumsallığı arasındaki dengeyi gözetmek suretiyle anlamlı bir varlık kazanabilir. Bu nedenle, her toplum bireylere hakları ve güvenliği güvence altına alan ve yaşamın gereklerini etkin biçimde yerine getirmek ihtiyaç duydukları aidiyet, barış ve güven duygusunu hissettiren, farklılık ve uyum dengesine ortam hazırlayan bir prensipler ve kurallar dizisine sahiptir ve sahip olmalıdır. İnsanların uyumsuzluğunu önleyemeyen bir düzende, insan haklarının dayandığı bir sosyal etik ve hakların sosyal güvencesi kalmaz.

Bireysel özgürlük, insanın çevre ile ilişkilerinde

⁶⁰ Hucurat, 49/13.

gündeme gelen sosyal bir kavram olduğundan onun güvenceye alınması ancak özgürlüğün sınırlandırılmasıyla mümkün olur. Buradan bireysel özgürlüğe ilişkin her sınırlandırmanın aslında, onu karşılıklı olarak güvenceye alma maksadıyla kayıtlı olduğu sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla her sınırlandırma, ilgili özgürlüğün güvenceye kavuştuğu sınırdadır.

Kur'an açısından, yeryüzündeki her şeyin insan için yaratılmış olması, bir sınırlandırmayı kaçınılmaz kılan arızî durumlar oluşmadıkça bu yaratılan şeylerde asl'olanın ibâha olduğuna delildir. Yine, "*O size yeryüzünü boyun eğer kıldı. Onun omuzlarında yürüyün ve Allah'ın rızkından yiyin.*"⁶¹ ayeti de insanlar için mutluluk arama, hareket ve yerleşme özgürlüğü, çalışma, mülk edinme ve tasarruf hakkını göstermektedir.

4. Ahlakî Değer ve Özgürlük İkilemi

İslâm'da özgürlük temeldir, başlı başına bir değerdir, ancak nihaî değer değildir. İnsanın boşuna yaratılmamış ve başıboş bırakılmamış oluşunun⁶² anlamı budur. Dolayısıyla, bireyin kendi aklı ile kurduğu toplumsal düzen içinde özgür yaşamına Tanrı dahil hiçbir gücün karışmaması anlamını taşıyan özgürlük, İslâm'la ve kelâm sıfatına sahip bir Tanrı inancıyla uyuşmayacaktır. Varoluşçu filozof K. Jaspers'in vurguladığı üzere, "Tanrı-sız özgürlük savıyla, insanın tanrılaşması arasında bir bağlantı vardır. Bu, kendini, 'ben istiyorum'un sözde salt bağımsızlığı olarak anlayan özgür istencin yalancı özgürlüğüdür."⁶³ İlâhî iradenin mutlaklığının insanın doğasının tamamen belirlenmiş olmasını gerektirdiği şüphesi, ilahî iradenin mutlaklığının yanlış yorumlanmasının sonucu-

⁶¹ Mülk 67/15.

⁶² Kıyame, 75/36.

⁶³ Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, tr. İ. Zeki Eyuboğlu, İst. 1986, s. 71.

dur.

Kur'an, insanın emaneti yüklendiğini belirtirken insana verilen özgürlüğün ona aynı zamanda çok önemli bir sorumluluk yüklediğini hatırlatmaktadır. Kur'an'da "Allah'ı unuttular da Allah da onlara kendilerini unutturdu."⁶⁴ denilmesi, insanın kendini keşfetmesinin bir inançla, yüce bir gayeyle ve aşkınla bağ kurarak mümkün olduğuna işaret eder. Aslında Allah'a bağlılık da, tüm yaşamın nihai manevî temeli Allah olduğundan, zımnen insanın, kendi ideal tabiatına bağlılık demektir.⁶⁵ Neticede, İslâm'da 'doğa durumu'nun 'başıboşlu'ğu değil,⁶⁶ davranışa ahlakî değer veren gerçek bir hürriyet anlayışı söz konusudur.

İnsanın bakışını evrene çeviren İslam açısından, yeryüzünün halifesi olan insanın buna ilişkin temel görevi, nesnel gerçekliği gözlemlemek, keşfetmek ve açıklamakla bitmez. O bilimsel bilgiyi varlığın tabiatına ve kendi varoluş gayesine uygun biçimde kullanmalı; bilimsel bilgiyi değerler bilgisi ile ikmal ederek bir ahlâk düzeni ve adil bir toplum inşa etmelidir. Bu ikinci nokta İslâm'ın, Francis Bacon ve Descartes'ten itibaren psikoloji, sosyoloji, iletişim ve siyaset alanında da bilgiyi güç, bilmeyi egemen olmak olarak algılayan Batı'nın bilim anlayışı ve tabiata yaklaşımından ayrıldığı temel noktadır. Bu anlayış, bilimi tabiata müdahale edebilmek ve tabiata hakim olmak için kullanır, ancak bir sorumluluk ve ahlâkî düzen inşa etme endişesi taşımaz.

5. Güvence ve Özgürlük İkilemi

⁶⁴ Haşr, 59/19.

⁶⁵ Iqbal, Muhammad, *a.g.e.*, 117.

⁶⁶ Doğa durumu (tabii hal), sosyal sözleşme kuramcılarının toplum ve devletin ortaya çıkışından önce bireylerin hukuk ve ahlakî değerlerin azade olarak yaşadığını düşündükleri devre için kullandıkları bir kavramdır.

İslâm açısından da siyaset, ne belli bir zümreye ihtisas edilmiştir ne de herhangi bir kutsiyet içermektedir. Bu temelde bakıldığında, *egemenlik ve siyasal iktidar aynıleştirilemez*. Çünkü İslam inancında, Allah'ın yegâneliğini belirten "Vahdâniyyet" ve "*Muhalefetün li'l-Havâdis*" inancı kralın tanrısal bir unsura, bir kudsiyete sahip olduğu fikrini reddeder. Yine kralın egemenliğinin Tanrı tarafından ya doğrudan ya da ilahî iradeye dayanmakla birlikte onun takdir ettiği düzen içinde insanlar aracılığıyla geldiğini ifade eden ilahî hak fikri de Şia hariç Kelâm ekolleri tarafından kabul görmez.⁶⁷ İmametin nasla tayin edildiğini ileri süren Şia dışındaki kelimciler, toplum tarafından yönetici tayininin gerekliliğini tartışır ve bunun esasının öncesinde özgür seçimin olduğu biat akdi olduğunu benimserler. Biat ise bireylerin hukukunu ve adaleti gerçekleştirmek üzere siyasal iktidarla yapılan iki taraflı bir sözleşmedir.⁶⁸ Başka bir ifadeyle, siyasal iktidar, "kendinde egemen" olmayan, "kişiye bağlı" bulunmayan, aksine sözleşme temelinde ve hukukla kayıtlı bir araçtır.

Diğer yandan İslâm'da Allah'ın mutlak ve sorgulanamaz, insanın ise sınırlı bir etkinlik alanı içinde sorum-

⁶⁷ Şia'ya göre, devlet başkanlığı dinî liderlikle birleşir ve Allah tarafından tayin edilir. Nevbahtî, Ebu'l-Muhammed el-Hasen b. Musa, *Kitabu'l-Firaki's-Şia*, nşr. H. Ritter, İst. 1931, s. 7-11; et-Tusî, Nasireddin, *Risalet-i İmamet*, nşr. M. Takî Dâniş Pejve, Hardadmâh 1335, s. 24 vd.; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995, I, 169; Kâdi Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 751. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, nşr. M. Raşid Sâlim, yer yok 1406/1986, VI, 457, 388. İmam, nassın insanlara kapalı kalan anlamları yanında gayb bilgisine de sahip olduğu için, görünürde nassın üzerinde, ancak Allah'ın bildirmesiyle hükümler koyduğundan vaz' ettiği kurallara bağlıdır.

⁶⁸ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, trc. Ali Şafak, Bedir Yay., İst. 1994, s. 36; Ebu Ya'lâ, İbn Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, nşr. V. Zeydan Harrad, Beyrut 1974, s. 250.

lu bir varlık olduğu inancı,⁶⁹ beşerin ise bir "emanetçi", "bir yed-i emîn" konumunda olduğu anlamına gelmektedir.⁷⁰ "Mâlikü'l-Mülk" ve mutlak hâkim olan Allah, doğrulukla idare etmek üzere, insana bir yandan yeryüzünü imar sorumluluğunu yüklemiştir.⁷¹ Ayrıca adaleti yerine getirmesi için "Kitab" ve "mizan" ve tabiî bir güç vermiştir.⁷² Onun halife ve varis oluşu da adaletle kayıtlıdır.⁷³ Dolayısıyla, siyasî yetki insan tarafından Allah'ın bir emaneti olarak -bütün topluluğun menfaati için- muhafaza edilmelidir. Başka bir ifadeyle yönetim ve siyasi iktidar, cihanşümül ilkelerle kayıtlı, onu tevdi noktasında toplumun irade sahibi olduğu "toplumu temsil" esasına dayalı bir emanettir. Bu emanet, sosyal ve siyasal açıdan belli kişi ya da guruba değil topluma aittir ve toplumsal sözleşme sonucunda ortaya çıkar.

Yine yukarıda değinilen "Vahdaniyet" inancına bağlı olarak ilahi iradenin beşerî iradedden kesin çizgilerle tam olarak ayrılması da yasamanın ilahî direktifler yönünde bir keşf faaliyetinden (içtihat ve kanunlaştırma) ibaret olması, otoriteriyenizmle uyuşmamaktadır.⁷⁴ Bu

⁶⁹ bkz. Enbiyâ 21/23.

⁷⁰ Ahzâb 33/72.

⁷¹ bkz. Hüd 11/61. Bu ayette geçen "ve'ste'mera-kum fi-hâ" çeşitli anlamlara gelmektedir:

1. Allah sizi orada yaşattı ve bir ömür kalıcı yaptı.

2. Allah size yeryüzünü imar etme gücü verdi ve/veya imar etmeyi emretti. Beydâvî, Kâdî Nasıruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaadet Yay., İst. trz., I, 461. Zeynüddîn er-Razî, Muhammed b. Ebi Bekr, *Tefsiru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. H. Elmalî, TDV Yay., Ank. 1997, s. 230.

3. Allah, insana yeryüzünü tam bir mülkiyet olarak değil ömrü boyunca yararlanacağı, ömrünü tamamladığında sonraki nesillerin ona vâris olacağı, nihai varisi de Allah olan, bir yurt olarak verdi. Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 278; Beydâvî, *a.g.e.*, I, 461.

⁷² Hadid 57/25.

⁷³ Sâd, 38/26.

⁷⁴ Bununla birlikte, bazı hadisçi ve Ehl-i sünnet kelimcilerinin beşerî iradeyi ilahî iradedden ayırmakta başarısız kalması, otoriteriyenizm ve

anlayış, devlet başkanına karşı hak talebinin ilk temelidir. Çünkü biat, hukukla kayıtlı olduğu gibi, adalet ve hukuka bağlılık ilkesinin ihlali durumunda, çağdaş anayasalarda da kabul edildiği gibi, itaat gereği de sona erer.⁷⁵ Çünkü hukuku uygulamaktan uzaklaşan siyasi güç, "*varoluş sebebini (raison d'être)*" yitirmiş olmaktadır. Nitekim Ebu Ya'lâ'ya göre, maslahat ve varlık nedeni olan vazifeleri yerine getirmeye engel durumların oluşması halinde devlet başkanı azledilir.⁷⁶ Şia'nın devlet başkanına karşı hak talebini ve muhalefet hakkını tamamen kaldıran ilahî hak (nass yoluyla tayin) ve imamın masumiyeti görüşünün aksine, devlet başkanının yanılmazlık ve sorgulanamazlık niteliğini kaldıran bu fikrî çerçevede, bireyler hak arama ve siyasal sürece katılma imkânına kavuşmaktadır.⁷⁷ Dolayısıyla insanlar eşit ve özgür bireyler olarak siyasal vetireye iştirak eder.

Siyasî dilde bireyin devlete karşı hak ve özgürlükleri hususi konu başlıkları ve terimlerle yansımamışsa da bireyin belli özgürlüklerine dokunulmayacağı hukuk ve akide bakımından ortaya konmuştur.

baskıya da temel oluşturmuştur. Ancak 'otoriteyenizmin teorik temelleri'nin gerçekte, İslam'la ne derece uyduğu, sorgulanması gereken bir meseledir. Bu meselenin açıklığa kavuşturulması, tarihsel pratiğin, yani saltanat dönemi fiili otoriteyenizmin İslam açısından nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bize doğru kriterler sunacaktır.

⁷⁵ Bk. Zemaşerî, *a.g.e.*, I, 309; İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Matbaatü't-Temeddün, Kahire 1321, IV, 171-173; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, İst. 1335, II, 33; Yazır, *a.g.e.*, I, 406.

⁷⁶ Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 242.

⁷⁷ Kelâmcılar, toplumun seçim hakkını kabul etmekle birlikte, seçilen halifenin, azlini hukuken gerektiren ve siyaseten mümkün kılan bir durum ortaya çıkmadıkça görevde kalması gerektiğini kabul eder. Ancak, bu konuda bir nass bulunmayıp, 'periyodik seçim' alternatifinin siyasal kültürde bulunmaması neticesi olan zımnî bir konsensus söz konusudur.

İslâmî ilkeler, devletin amacı ve varlık sebebinin, bireylerin hak ve özgürlüklerini korumak olduğunu göstermektedir. İslâm, bir devlet otoritesinin olmadığı cahiliyye döneminin huzursuz, güvensiz, anarşik yaşam tarzı yerine her şeyden önce insan hayatını güvenlik altına alan bir toplum düzeni getirmek istemiştir. Güvenliğin öncelikli bir sorun olduğu bu ortamda, din dilinde barış ve güvenliği sağlama üzerinde önemli bir vurgu görülmektedir. Ancak, İslâm'da kişilere tanınan hakların insanı devlet otoritesine karşı değil, dış tehlikelerden koruma ve düzenli bir toplumda önce güvenlik sağlamaya yönelik olduğu görüşü de kolayca doğrulanamaz. Çünkü, din dili, çoğunlukla, hak ve özgürlükleri tespitte değil, bunlara yönelik ihlalleri önleyecek yaptırımlara yöneliktir. Bu demektir ki, İslâm açısından bireysel haklar, diğer bireylerden veya devletten gelecek ihlallere karşı belirlenmez, bizzat tabîi-medenî bir olgu olarak düşünülür. Diğer yandan bu dilde, güvenlik ve özgürlüğün birbirine karşıt kavramlar olarak yer aldığı da söylenemez.

Dinin temel vurgusunun sorumluluk üzerinde oluşunun tabîi bir sonucu olarak İslâm'da önce özgürlüklerin ifade edilmesi, sonra da kanun çerçevesinde sınırlandırılması yerine, genel olarak özgürlüğün metne bağlı olmayan fiilî bir esas oluşu, kanunun ise doğrudan bunun sınırlarını göstermesi söz konusudur. Belirtelim ki, Kur'an'a bakıldığında, birey-devlet ilişkisini konu etmediği görülür. Bu bakımdan, devlet karşısında bireyin hakları ve özgürlüklerinden ayrıca bahsetmez. Bu nedenle siyasal manada özgürlük değil, dinî-ahlakî manada meşruluk ve özgürlük fikri öne çıkmıştır. Bu çerçevede, bireysel özgürlüğü bir imtihan sürecinin yani "*hayatın temeli*" olarak, insanın "*varoluş alanı*" olarak tanımlar. Siyasal iktidar da bu "temel"i yıkarak, "varoluş alanı"nı işgal ederek

değil, kendini [1] öncelikle hukukla ve [2] ardından "toplumun maslahat"ıyla kayıtlayarak⁷⁸ kendine yer bulur. Onun toplum önünde sorumluluğu, toplumun da siyasal katılım ve hükümeti kontrol hakkı vardır. Dolayısıyla, birey, kendi geleceğini belirlemek de dâhil haklarını siyasal otoriteye devretmediği gibi, büsbütün onun vesayeti altına da girmez. Allah, en güzeli ortaya koyabilmesi için insana özgürlük vermişken siyasal iktidarın bunu onun elinden alma yetkisi yoktur. Nitekim siyasal iktidar, kursosuz olmadığı gibi, insanların kendisi için en iyiyi yapma ve mutluluğa ulaşma kapasitesini tespit edecek bir ölçüte sahip değildir.

Ayrıca, İslâm'da, ne "hatadan uzak" ve "sorgulanamaz" bir beşerî otorite ne de sorumluluk ve yükümlülüklerin düştüğü bir mertebe vardır.⁷⁹ Diğer yandan klasik hilafet nazariyesinde tüm kamu görevleri/yetkileri halifenin elinde toplanmakla birlikte, ilke olarak toplumdaki her birey onunla eşittir. Halife, ilahî hakikati temsil etmediği gibi hukukun üstünde de değildir. Bu bakımdan halifelik, papalık gibi dinî bir makam değil, dinen gerekliliğine ilişkin tartışmalar bir yana, öncelikle sosyal gereklerin ortaya çıkardığı velâyet-i âmmedir. Uygulamalarından hem topluma hem Allah'a karşı sorumludur.

İslâm, toplum ve insan hayatının hemen her yönünü ilgilendiren değer, norm ve düzenlemeler içerir. An-

⁷⁸ Bu esas, Mecelle'de "*Raiyye (tebaa) üzerinde tasarruf, maslahata menuttur.*" (Mecelle, md. 58.) şeklinde ifade edilmiştir.

⁷⁹ Taftazani'nin açıklamasına göre yalnızca, *Mubâhiler* (mubâhiyyûn), sevginin, kalb temizliğinin ve nifaksız imanı küfre tercihin üst noktasına vardığında kuldân tekliflerin düşeceğini (Taftazani, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst. trz. (Dersaadet Yay.), s. 189; *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. A. Umeyra, Amman 1407, V, 77), bundan sonra onun ibadetinin tefekkür olacağını ve nuruyla semaya yükselip cennete gireceğini iddia etmişlerdir. Ancak İslâm'a göre nebilerden teklifler kalkmazken, velilerden teklifin kalkacağını düşünmek küfürdür. en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 55-57.

cak İslâm'a yüzeysel olarak, otoriteriyenizmin özelliklerine sahip bir görüntü veren her şeyi kapsayıcı inanç ve davranışlarla ilgili hükümlerin, tümüyle hukukî ve dolayısıyla siyasî özellikte olmadığına, ahlâk ve ibadete ilişkin değer ve normların önemli bir yer tuttuğuna dikkat çekilmelidir. Bireyin dinî veya ahlakî sorumluluklarını yerine getirmesi ise ötekinin özgürlük ve hakkına dokunmadıkça, tamamen kendi seçimine bağlıdır. Başka bir ifadeyle bireysel alandaki sınırlama, bireyin kendi vicdanına dayalıdır. İslam'da günah ve suçlarda esas, bunların cezasının ahirete kalmasıdır. İslam fikhında "ukûbât" bölümünün olması ve suç olarak tanımlanan fiillere dünyevî yaptırımlar belirlenmesi, bu fiillerin başkalarına zarar vermesinden dolayıdır.⁸⁰ Basit bir ifadeyle, herkesin imtihan olduğu bir ortamda başkalarına zarar vermenin aynı zamanda imtihan sükûnetini bozmak anlamına gelmesindedir. Bu bakımdan, siyasal iktidarın ve toplumsal paradigmanın yaşamın her alanına tahakkümü, bireye bütün fikirlerini, davranış ve tutumlarını empoze etmesi söz konusu olamaz. Marksizm'de olduğu gibi, insanın sosyal tabiatından hareketle, insanın ferdî tabiatını göz ardı etmek ve bireysel özgürlükleri reddetmek, insan varlığını küçültücü bir sapmadır. Bireysel iradeyi toplumsal irade içinde yok ettiğinden bu düşünce, İslâm'la uyuşamaz. İslâm açısından ahlakî gelişimin yolu, bireysel iradeyi zayıflatmak değil, bilakis kuvvetlendirmektir.

Devleti kendi başına bir varlık sayan, onu iktidarla özdeşleştiren ve soyut millî menfaatleri ahlâk-üstü mevhum bir değer alanına yerleştirerek yurttaşların yalnız çıkarlarından değil, yararlarından da üstün tutan bir anlayış da İslâm'la bağdaşmaz. Bununla birlikte,

⁸⁰ el-Merginânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-Hidâye Tercemesi*, trc. Ahmed Meylânî, İst. 1986, II, 327.

müslümanlar, tarihsel açmazların da katkısıyla, bireysel özgürlükleri sağlayacak bir siyasal teori oluşturmakta başarılı sayılamaz. Pratikte de “özellikle ‘emîr’in uğrunda ve seçkinlerin çıkarına’ bir siyasete dönüşen sultanlık altında, halkın ‘öteki’ konumuna düştüğü görülür.”⁸¹ Ancak teorik olarak ne böyle bir kültür ne de bireysel özgürlüğün toplumsal irade içinde kurgulandığı ve kamu adına bireyin gözardı edildiği bir siyaset İslâm’la bağdaşabilir.

İslam medeniyetinde, ahvâl-i şahsiyye alanına münhasır hukukî özerklik de "kişilerin doğrudan inançlarıyla ilgili konularda inançlarına aykırı düzenlemelere tabi tutulmalarının din özgürlüğü açısından bir kısıtlama anlamına geleceği" esasından hareket eder. Burada önemli bir husus da kültürel özerkliğin grubun özgül taleplerinin; dinî veya etnik kimliğinin bireyi yok saymaya varacak şekilde öne çıkarmakla yorumlanmaması gerektiğidir. İslâm açısından, belirtilen çerçevede hukukî özerliğe sahip cemaatlere mensup insanlar, tâbi olacakları hukuku cemaat baskısı olmadan seçebileceklerdir.⁸² Dolayısıyla tüm gerekleriyle din özgürlüğünü güvenceye almaya yönelik olan özerklik, bu gayesi nedeniyle de fertlerin din özgürlüğünü kısıtlayan bir çerçevede düşünülemez.⁸³

İslam tevhid ilkesinin yansıdığı adalet ve özgürlük esaslarının yön verdiği cihanşumül bir toplum kurmak

⁸¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm’da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İst. 1997, s. 668.

⁸² Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, Ank. 2002, II, 918-919; *İslâm’da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ank. 1979, 489-490.

⁸³ Bu açıdan hukuki özerklik başlı başına bir esas değil gayri müslimleri din olarak benimsedikleri hususlarda özgürlük ve özerkliklerini korumaya yönelik bir esastır. Yoksa hukukî eşitsizlik olarak yorumlanacak çok hukuklu sistem değildir. Nitekim Rasulüallah (s), Kurayzaoğulları ile Nadiroğulları arasında diyet konusundaki eşitlikli yapıyı kaldırmıştır. Bk. Ebu Davud, "Akdiye", 10; Nesai, "Kasame", 7-9.

için geldiğinden ve Allah zorlamanın olmamasına hükmettiğinden, yine insanlara verilen özgürlük, değiştirilmesi istenmeyecek bir kanun olan mezhep ve inanç alanında ebedî bir ihtilafı gerektirdiğinden,⁸⁴ müslümanların önünde bir yandan ikna metoduna dayanma diğer yandan da düşünce, kültür ve inanç farklılığıyla birlikte her insana yaşam güvenceleri konusunda eşitlik hakkını veren adil bir toplum tesis etmekten başka yol yoktur.⁸⁵ Dolayısıyla, bir yanda kendinde 'öteki'nin zihni ve vicdanına hükmetme hakkını görmemek diğer yanda da mutlak iradenin tanıdığı bireysel otonomi ve sorumluluğu üstlenmek 'hak-ödev bütünselliği' içinde din özgürlüğünün hem hukukî hem de moral güvencesini sağlamaktadır.

SONUÇ

İslam açısından birey, bir *insanoğlu* olarak değerli kılınmış ve onurlandırılmıştır. Bununla birlikte o, "*varoluşunu gerçekleştirecek bir birey*" olarak "*nötr*" haldedir. Kimlik ve kişiliğini inşa ettikçe kendi (öz) değerini kazanacaktır. Bu da onun özgür olmasını gerektirir.

Dünya hayatını bir imtihan süreci olarak tanımlayan İslam açısından özgürlük, asıldır ve hayat onun üzerinde varolur. Varlıkta hayat seviyesi yükseldikçe, özgürlük de yükselir. bu nedenle Kur'an, özgürlükleri tek tek sıralamadan onu fitrî bir vakıa olarak tanır.

İslam, hem medeniyetin hem de beşerin kemal ve özgürlüğünün şartı olarak bilgiye ve onun aracı ve yolu olarak akıl ve düşünmeye özel bir değer vermiştir. İslam'ın tevhit anlayışı açısından beşerî bilgilerde mutlak doğru yoktur, yani tekçi epistemeolojinin hâkimiyeti yan-

⁸⁴ Hud, 11/118-119.; Yunus 10/19; Bakara 2/253.

⁸⁵ el-Ğannüşî, Raşid, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fi'l-Mücteme'l-İslâmî*, Virginia, 1992, s. 55.

lıştır.

Kur'an açısından kişinin aklı ve şuuru, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, kutsal ruhun gözetimi altında olduğu veya kutsiyete sahip olduğu düşünülen bir kurum (din adamı sınıfı, clergy) veya kişinin iradesine bırakılamaz. bu nedenle birey, Allah'a bağlılık içinde sorumluluk ve fitri özgürlük bilincini aynı anda taşır.

İslam açısından siyasî iktidar da herhangi bir kişi veya hanedana mahsus ilahî bir hakka dayalı bir mülk değildir. O, iki taraflı fiilî veya zımnî bir sözleşmeye belirlenir. Meşruluğu da ancak sözleşmeye ve ona temel oluşturan hukuka uygun hareket edilmesine bağlı bir roldür. Bu özelliğiyle de iktidarın kullanımı, hukuk ve yararıyla kayıtlıdır. Dolayısıyla, siyasal gücün "kendinde egemenlik" hakkı yoktur ve o mutlak değildir ve bu nedenle de bireyin irade ve otonomisini kaldıramaz.

Netice itibariyle, İslâm'ın nazarında özgürlük, fitri-beşerî bir asl'dır ve bu asl'ın sınırlandırılmasını da zaruret belirler. Yani bireysel özgürlük, şartların zorunlu kıldığı istisnai-arizî bir çözüm olarak en dar şekilde sınırlanır. Toplumun ve hukukun dayandığı diğer bir esası oluşturan güvenlik de özgürlüğün tam ve etkili biçimde kullanılabilmesi içindir.

KAYNAKLAR

Abdulcebbar, *el-Usûlü'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Ayn, Matbû'atü Câmî'i'l-Kuveyt, Kuveyt, 1998.

-----, "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid*, nşr. M. Ammâra, Müessesetü Daru'l-Hilal 1971

Akbay, Muvaffak, *Umumi Âmme Hukuku Dersleri*, AÜHF Yayınları, Ank. 1948

Amidî, Seyfüddin Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed,

- Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2165.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ank. 1994
- Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trc. Yavuz Alogan, Varlık Yay., İst. 1992
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401/1981
- Bakillânî, Kadı Ebu Bekir b. Tayyib, *el-İnsaf fîmâ Yecibül'tikâduhu velâ Yecuzü'l-Cehlü bihi*, nşr. M. Z. el-Kevseri, Kahire 1413/1993
- Beydâvî, Kâdî Nasıruddîn, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaadet Yay., İst. trz.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İst. 1997
- Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, İst. 1335
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji -İnsanın Yeryüzü Serüveni-*, Çağrı Yay., Ank. 1999
- Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, "el-Fıkhu'l- Ekber", *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV yay., İstanbul 1992
- Ebu Ya'lâ, İbn Ferrâ, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, nşr. V. Zeydan Harrad, Beyrut 1974
- el-Ğannûşî, Raşid, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fî'l-Mücteme'l-İslâmî*, Virginia, 1992.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Yavuz, B. Topaloğlu, İst. 2008. *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970
- el-Merginânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-Hidâye Tercemesi*, trc. Ahmed Meylânî, İst. 1986

- el-Pezdevî, Sadru'l-İslam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl -i Sünnet Akaidi (Usulü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İst. 1988
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tebşıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, TDV yay., Ank. 1994.
- , *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, nşr. Habibullah Hasen Ahmed, Dâru'l-Tibâati'l-Muhammediyye, 1406/1986. *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327.
- , er-Rassî, el-Kâsım, "Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidaye fî Usûlid- Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB yay., Ank., 1995
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, İst. 1928
- et-Tusî, Nasıreddin, *Risalet-i İmamet*, nşr. M. Takî Dâniş Pejve, Hardadmâh 1335
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-*, trc. A. Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank. 1997
- Fuzulî, Muhammed b. Süleyman, *Matla'u'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, Ank. 1962
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, Ank. 2002. *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ank. 1979.
- Hasan el-Basrî, Risale fi'l-Kader, "Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid", nşr. M. İmâra, Müessesetü Dâru'l-Hilâl,

1971

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989

İsfahâni, Râğıb, *el-Müfredat fî Ğaribu'l-Kur'an*, İst. 1986

İbn Cevzî, ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs*, nşr. Mahmud Mehdi el-İstanbulî, yer yok, 1396/1976

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Matbaatü't-Temeddün, Kahire 1321

İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Kitâbu'l-Musâyere*, İst. 1979

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyü'd-Dîn Ahmed b. Abdulhâlim, *Mecmû'u'l-Fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386.

-----, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarihi'l-Ma'kûl*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad 1979

-----, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, nşr. M. Raşid Sâlim, yer yok 1406/1986.

-----, *Kâidetun Celiletun fi't-Te vessül ve'l-Vesîle*, nşr. S. Reşid Rıza, Mısır 1345

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Ank. 1981

Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, tr. İ. Zeki Eyuboğlu, İst. 1986

Kâdi Abdulcebbâr, ibn Ahmed el-Hemedânî, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. es-Seyyid Azmî, Kahire trz.

Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, Rey Yay., trc. Fatih Taşar, Kayseri 1992

- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, trc. Ali Şafak, Bedir Yay., İst. 1994
- Nevbahtî, Ebu'l-Muhammed el-Hasen b. Musa, *Kitabu'l-Firaki'ş-Şia*, nşr. H. Ritter, İst. 1931
- Rosenthal, Franz, *İslâm'da Özgürlük Kavramı -İslâm Düşüncesinde Özgürlük Sorunu ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme-*, Trc. Vecdi Akyüz, İst. 2000, 27 vd.
- Sabri, Mustafa, *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*, Kahire 1352
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk (Ezistentialisme)*, trc. Asım Bezirci, 14. Bsk., İst. 1997
- Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari, Matbaatü Meclisi Dâiretin-Nizamiyye, Haydarabad 1321
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995
- Taftazanî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst. trz. (Dersaadet Yay.)
- , *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. A. Umeyra, Amman 1407
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst. trz.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed, *el-Keşşaf fi Hakâiki't-Tenzili ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, yer ve tarih yok (Darü'l-Fikir)
- Zeynüddin er-Razî, Muhammed b. Ebi Bekr, *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. H. Elmalı, TDV Yay., Ank. 1997

Recep ARDOĞAN
