

T.C.
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İSLAM SİYASET FELSEFESİNDE FİLOZOFLARIN HÜRRİYET
ANLAYIŞLARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NESLİNUR DOĞU

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. KEMAL GÖZ

BİLECİK, 2025

10753603

T.C.
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM SİYASET FELSEFESİNDE FİLOZOFLARIN HÜRRİYET
ANLAYIŞLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NESLİNUR DOĞU

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. KEMAL GÖZ

BİLECİK, 2025

10753603

BEYAN

İslam Siyaset Felsefesinde Filozofların Hürriyet Anlayışları adlı yüksek lisans tezinin hazırlık ve yazımı sırasında bilimsel araştırma ve etik kurallarına uyduğumu, başkalarının eserlerinden yararlandığım bölümlerde bilimsel kurallara uygun olarak atıfta bulunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, tezin herhangi bir kısmının Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Bu çalışmanın, Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP), TÜBİTAK veya benzeri kuruluşlarca desteklenmesi durumunda; projenin ve destekleyen kurumun adı proje numarası ile birlikte, ETİK KURUL onayı alınması durumunda ise ETİK KURUL tarih karar ve sayı bilgilerinin beyan edilmesi gerekmektedir.			
DESTEK ALINMIŞTIR		DESTEK ALINMAMIŞTIR	X
Destek alındı ise;			
Destekleyen kurum;			
Desteğin Türü		Proje Numarası	
1- BAP (Bilimsel Araştırma Projesi)			
2- TÜBİTAK			
Diğer;.....			
ETİK KURUL onayı var ise;			
ETİK KURUL karar tarih/sayı:		/.....	

Öğrenci Adı ve Soyadı

Neslinur DOĞU

Tarih

.....

İmza

.....

ÖN SÖZ

Bu tez çalışmasının yazılmasında, çalışmamı sahiplenerek takip eden danışmanım Sayın Prof. Dr. Kemal GÖZ'e değerli katkı ve emekleri için teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

Aynı zamanda tez çalışmamın yazımı aşamasında çalışmanın son haline gelmesindeki değerli katkıları adına değerli jüri üyelerim Prof. Dr. Osman Mutluel, Doç. Dr. Nurullah Aydeniz'e teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

Son olarak bugünlere ulaşmamdaki emekleri adına başta sevgili babam Ramazan Doğu, annem Hatice Doğu ve desteğini esirgemeyen kardeşim Lütfullah Doğu'ya teşekkür ederim.

Neslinur DOĞU

2025



ÖZET

İSLAM SİYASET FELSEFESİNDE FİLOZOFLARIN HÜRRİYET ANLAYIŞLARI

Bu çalışma, İslam felsefesi bağlamında bireyin özgürlüğünü hem ahlaki hem de siyasal yönleriyle inceleyerek kavramın felsefi temellerini ve tarihsel dönüşümünü ortaya koymaktadır. Araştırma; Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Haldûn, Gazâlî, Kindî ve Râgıb el-İsfahânî gibi düşünürlerin özgürlük anlayışlarını sistematik ve karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır. Tezin temel soruları; İslam felsefesinde hürriyetin nasıl tanımlandığı, bireysel ve siyasal özgürlüğün hangi çerçevede yorumlandığı, kavramın tarihsel süreçteki dönüşümü ve klasik düşünceyle modern özgürlük anlayışı arasındaki bağlantılar olmuştur.

Üç temel hipotez geliştirilmiştir: İslam filozofları özgürlüğü bireysel hakla sınırlamayıp ahlaki ve toplumsal sorumluluklarla birlikte değerlendirmiştir. Sistematik, karşılaştırmalı analiz, literatürde parçalı ele alınan hürriyet konusuna bütüncül bir bakış sağlar. Bu inceleme, günümüz özgürlük tartışmalarının yeniden değerlendirilmesine katkı sunar.

Tezin ilk bölümleri felsefe kavramı ve alt disiplinlerine genel bir bakışla başlamakta; ardından İslam felsefesinin yapısı, siyaset ve ahlak ilişkisi incelenmektedir. Klasik düşünürler özgürlüğü erdemli yaşam, toplumsal düzen ve etik sorumluluk temelinde ele almış; bireyin özgürlüğü, devlet ve toplumla olan karşılıklı ilişki bağlamında tanımlanmıştır. Bu çerçevede “itaat”, “adalet” ve “düzen” kavramları merkezi bir rol oynamıştır.

Günümüz özgürlük tartışmaları ise daha çok bireysel haklar ve siyasal özgürlük eksenindedir; ancak klasik mirasın ahlaki boyutu hâlâ güncelliğini korumaktadır. Tez, hürriyet kavramını hem metafizik hem ahlaki hem de siyasal yönleriyle bütüncül biçimde ele alarak literatüre özgün bir katkı sunmaktadır. Ayrıca klasik İslam düşüncesinden hareketle modern özgürlük teorilerine ve güncel konulara değer temelli bir perspektif geliştirme potansiyeli taşımaktadır.

Sonuç olarak, İslam filozoflarının hürriyet anlayışı, bireyin özgürlüğünü toplumsal sorumluluk ve etik ilkelerle dengeleyen derinlikli bir yaklaşım sunmakta ve modern özgürlük tartışmalarına zengin bir düşünsel zemin kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Felsefe, Siyaset, Hürriyet, Özgürlük.

ABSTRACT

PHILOSOPHERS' UNDERSTANDINGS OF FREEDOM IN ISLAMIC POLITICAL PHILOSOPHY

This study examines individual freedom from both moral and political perspectives within the context of Islamic philosophy, revealing the philosophical foundations and historical transformation of the concept. The research systematically and comparatively examines the understandings of freedom of thinkers such as Farabi, Ibn Sina, Ibn Khaldun, Ghazali, Kindi, and Raghīb al-Isfahani. The fundamental questions of the thesis are how freedom is defined in Islamic philosophy, the framework within which individual and political freedom are interpreted, the transformation of the concept throughout history, and the connections between classical and modern understandings of freedom.

Three fundamental hypotheses are developed: Islamic philosophers did not limit freedom to individual rights but considered it in conjunction with moral and social responsibilities. A systematic, comparative analysis provides a holistic perspective on the subject of freedom, which is treated fragmentarily in the literature. This study contributes to the reassessment of contemporary debates on freedom.

The first sections of the thesis begin with a general overview of the concept and its subdisciplines; It then examines the structure of Islamic philosophy and the relationship between politics and ethics. Classical thinkers considered freedom as the basis of a virtuous life, social order, and ethical responsibility; individual freedom was defined within the context of the interrelationship between the state and society. Within this framework, the concepts of "obedience," "justice," and "order" have played a central role.

Today's discussions of freedom, however, are focused more on individual rights and political freedom; however, the moral dimension of the classical legacy remains relevant. The thesis makes an original contribution to the literature by holistically addressing the concept of freedom, encompassing its metaphysical, moral, and political aspects. Furthermore, it carries the potential to develop a value-based perspective on modern theories of freedom and current issues, drawing on classical Islamic thought. In conclusion, Islamic philosophers' understanding of freedom offers a profound approach that balances individual freedom with social responsibility and ethical principles, providing a rich intellectual foundation for modern discussions of freedom.

Keywords: Islam, Philosophy, Politics, Liberty, Freedom.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖN SÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
1. GİRİŞ	1
2. FELSEFE NEDİR?	3
3. SİYASET FELSEFESİ VE AHLAK FELSEFESİ	5
3.1. Siyaset ve ahlak felsefesi arasındaki bağ.....	7
3.2. İslam siyaset düşüncesinde düzen, adalet ve itaat ilişkisi.....	8
3.2.1. Devlet – düzen ilişkisi.....	9
3.2.2. Düzen – adalet ilişkisi	9
3.2.3. Düzenin temelleri	10
4. İSLAM FELSEFESİNDE HAK VE HÜRRİYET KAVRAMLARI	12
4.1. Hak.....	12
4.1.1. Bazı islam filozoflarına göre hak kavramı.....	13
4.1.2. İnsan hakları.....	15
4.2. Hürriyet	16
4.2.1. Tasavvufi hürriyet.....	18
4.2.2. Kelam ilmi ve hürriyet.....	18
4.2.3. İrade ve hürriyet	19
4.2.4. Klasik islam hukukunda hürriyet.....	19
4.2.5. İslam siyaset kültüründe hürriyet	20
5. İSLAM’DA DEĞERLER, AHLAK ANLAYIŞI VE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ	21
5.1. İnsan, ahlaki sorumluluk ve hür irade.....	21
6. BAZI İSLAM FİLOZOFLARININ HÜRRİYET ANLAYIŞLARI	28
6.1. Fârâbî.....	28
6.1.1. Farabi el-medinetü’l-fâzıla (erdemli şehir).....	28
6.1.2. Fârâbî’de hürriyet kavramı	28
6.2. İbn sînâ	30
6.2.1. İbn sînâ - kitâbu’n-nefs.....	30
6.2.2. İbn sina’da hürriyet kavramı.....	31
6.3. İbn haldûn	32

6.3.1. İbn haldûn - mukaddime.....	33
6.3.2. İbn haldun'un hürriyet anlayışı.....	34
6.4. Gazâlî.....	35
6.4.1. Gazali'nin ihya'u ulumi'd-din (din bilimlerinin yeniden dirilişi).....	35
6.4.2. Gazali'de hürriyet kavramı.....	36
6.5. Ragıp el-isfahani	37
6.5.1. Ragıp el-isfahani - ez-zerîa ila mekârimi's-şerîa	37
6.5.2. Râgıb el-isfahânî'de hürriyet kavramı.....	38
6.6. İbn miskeveyh	39
6.6.1. İbn miskeveyh- tehzîbü'l-ahlâk ve taḥḥîru'l-a'râk (ahlâkın arıtılması).....	39
6.6.2. İbn miskeveyh'de hürriyet kavramı.....	40
7. SONUÇ	42
KAYNAKÇA.....	46

KISALTMALAR LİSTESİ

Bk. : bakınız

Çev. : çeviren

D. : doğum

Ed. : editor

H. : Hicri yıl

Md. : madde / maddesi

No : numara (Yayın No)

S : sayfa

(T.y.): tarihsiz yayın

Ö. : ölüm

1. GİRİŞ

İslam felsefesi, insanın varlıkla, bilgiyle ve değerle olan ilişkisini ele alan çok yönlü bir düşünce sistemidir. Bu sistem içerisinde, bireyin iradesi, özgürlüğü ve bu özgürlüğün ahlaki ve siyasal bağlamdaki yeri, tarihsel süreçte filozoflar tarafından derinlemesine tartışılmıştır. İslam düşünce geleneğinde hürriyet, yalnızca bireyin seçim yapma kapasitesiyle sınırlı bir olgu olmayıp; aynı zamanda erdemli yaşamın, ahlaki sorumluluğun ve toplumsal düzenin inşasında temel bir kavram olarak değerlendirilmiştir.

Felsefe, insanın varlık, bilgi, ahlak ve siyaset gibi temel meseleler üzerine düşünmesini sağlayan bir alan olup, İslam felsefesi de bu bağlamda özgün bir yaklaşıma sahiptir. Felsefe insanı mutluluğa ulaştıracak bilgiye götürmeyi amaçlayan bir disiplindir. Bu bilgi, insanın doğru yolda kalmasını sağlayarak erdemli bireylerin yetişmesini destekler. Ancak felsefenin tanımı, zaman içerisinde filozofların ve toplumun değişimiyle farklılaşmış, çeşitli kültürel ve düşünsel geleneklere göre şekillenmiştir.

İslam siyaset felsefesinde, “itaat”, “adalet” ve “düzen” kavramlarının merkezi rolü, hürriyetin salt bireysel bir hak olmaktan çok, toplumsal bütünlük ve hikmetle uyumlu bir değer olarak görülmesine neden olmuştur. Bu anlayışa göre, özgürlük bilinçli bir tercih, hakikate yönelmiş bir irade ve toplumsal barışı hedefleyen bir sorumluluktur. Bu nedenle, siyasal itaat de keyfi bir boyun eğiş değil; adaletle temellendirilmiş bir sadakat ve ortak iyiliğe hizmet eden bir bilinçtir.

Hürriyet kavramı, İslam siyaset felsefesinde, bireyin devletle, otoriteyle ve toplumla olan ilişkisi bağlamında önemli bir konumda yer alır. Devletin otoritesi ile bireyin özgürlüğü arasında kurulan denge, adaletin ve düzenin tesisi açısından felsefi bir sorun alanı olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle İslam filozofları, bireyin özgürlüğünü hem ontolojik bir gerçeklik hem de ahlaki bir sorumluluk alanı olarak ele almış, siyasal yapının meşruiyetini de bu çerçevede temellendirmişlerdir.

Bu çalışma, İslam felsefesi bağlamında hürriyet kavramını ele alarak, farklı filozofların özgürlük anlayışlarını incelemeyi amaçlamaktadır. İslam filozoflarının siyaset felsefesi ile ahlak anlayışlarını nasıl temellendirdikleri ve özgürlük kavramını nasıl yorumladıkları irdelenecektir. Farabi, İbn Haldun, Gazali, Kindi, İbn Sina gibi düşünürlerin görüşleri, onların siyaset ve ahlak felsefesi içindeki konumlarıyla birlikte ele alınacaktır. Çalışmada, söz konusu filozofların özgürlük anlayışlarını sistematik biçimde karşılaştırmalı olarak analiz edilerek,

İslam siyaset felsefesi bağlamında hürriyet kavramının felsefi temellerini ve dönüşümünü ortaya

koymayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümlerinde felsefe kavramı ve alt disiplinleri kısaca ortaya konulacak, ardından İslam felsefesinin özgün yapısı incelenecektir. Siyaset felsefesi ve ahlak arasındaki ilişki detaylı şekilde analiz edilerek; nihayetinde İslam düşüncesindeki özgürlük anlayışı, farklı filozofların bakış açılarıyla birlikte değerlendirilecektir. Böylece, İslam siyaset felsefesindeki hürriyet anlayışının, klasik felsefi tartışmalarla nasıl ilişkilendirildiği ve günümüze nasıl yansıdığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu tez çalışması, İslam siyaset felsefesi bağlamında hürriyet kavramını derinlemesine ele alarak, yukarıda adı geçen filozofların özgürlük anlayışlarını karşılaştırmalı ve analitik bir yaklaşımla incelemeyi amaçlamaktadır.



2. FELSEFE NEDİR?

Felsefe, "bilgelik sevgisi" anlamına gelir ve insan yaşamının derinliklerine inerek bilgi, varlık ve değer konularını ele alır.¹ Bu disiplin, bireylerin düşünme, sorgulama ve mantıklı çıkarımlar yapma yetilerini geliştirir. Felsefe, evrenin ve insanın anlamını araştırırken, bireylerin günlük yaşamlarında rehberlik sağlayan bir pusula işlevi görür. Aristoteles ve Eflatun'un felsefe tanımları, İslami literatürde önemli bir yer tutar. Felsefe, üç ana dala ayrılır: varlık felsefesi, bilgi felsefesi ve değer felsefesi, her biri insanın dünya ve evrenle olan ilişkisinde derin anlayışlar sunar.²

Varlık felsefesi, evrenin doğasını, kaynağını ve niteliğini sorgular. Antik Yunan filozofları arasında Parmenides varlığın değişmez olduğunu savunurken, Herakleitos sürekli bir değişimi öne sürmüştür.³ Platon ve Fârâbî, idealizmi savunarak gerçek varlığın düşüncede olduğunu belirtirken, materyalistler varlığı maddeye indirgemıştır. İslam felsefesi ise varlık kavramını Tanrı'nın varlığı ile ilişkilendirerek metafizik bir boyutta ele alır.⁴

Bilgi felsefesi (epistemoloji), bilginin kaynağını ve doğruluğunu araştırır. Dogmatizm doğru bilginin varlığını savunurken, septisizm bunu reddeder. Rasyonalizm akli, empirizm ise deney ve gözlemi bilgi kaynağı olarak görür. Pozitivizm bilimi, pragmatizm ise bilginin pratik yararını ön planda tutar. Felsefe, bu farklı perspektifleri inceleyerek bilginin doğasını anlamaya çalışır.⁵

Değer felsefesi, insan yaşamını şekillendiren ahlak, estetik, sanat, din ve siyaset gibi konuları ele alır. Ahlak, bireyin doğru ve yanlış seçimlerini değerlendirirken, estetik güzellik anlayışlarını, siyaset ise adalet ve özgürlük değerlerini tartışır. Değer felsefesi, evrensel normlar ve insan ilişkilerinin düzenini belirlemeye çalışarak, bireylerin kişisel ve toplumsal yaşamlarına rehberlik eder.⁶

Ahlak felsefesi, bireylerin ve toplumların ahlaki değerlerini sorgular. Sokrates mutluluğun, Aristippos hazzın, Platon ise mutluluğun doğasını sorgulamanın temel amaç olduğunu savunur. Aristoteles ise erdeme ulaşmanın nihai amaç olduğunu belirtmiştir. Ahlak felsefesi, bireylerin ahlaki seçimlerini nasıl yapması gerektiği üzerine düşünmeyi teşvik eder.⁷

¹ Işıldak, M. (2006). "Felsefe Nedir?" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1., 48.

² Kaya, M. (1995). "Felsefe". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 12., 311.

³ Durusoy, A. (2013). "Vucûd". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 43, 137.

⁴ Kılıç, "VARLIK PROBLEMİNİN ZİHİNSEL GELİŞİMİ", 45-50.

⁵ Önal, M. (2014). *Bilgi Felsefesi (Epistemoloji)*. Lisans Yayıncılık, 70.

⁶ Önal, "Bilgi Felsefesi (Epistemoloji)", 70.

⁷ Aktan, C.C. (2009). Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 40.

İslam felsefesi, ahlaki eylemleri insanın özgür iradesi, akıl yetisi ve Allah'a inancı çerçevesinde değerlendirir.⁸ İslam'a göre insan doğuştan temizdir ve iyiliğe eğilimlidir, bu da onun ahlaki sorumluluğu taşımasını sağlar. Ahlaki eylemler, niyetin önemi, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla rehberlik ve tevhit inancıyla bağlantılıdır.⁹ İslam filozofları, ahlaki eylemleri din ve akıl temelli bir kavram olarak ele almışlardır. İslam düşünürlerine göre, ahlaki eylemlerin amacı dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmektir.¹⁰

Siyaset felsefesi ise toplumun yönetimini ve devletin işlevlerini ahlaki ilkeler doğrultusunda ele alır.¹¹ Batı ve İslam felsefelerinde, toplumun adalet, eşitlik ve özgürlük gibi değerler üzerinden düzenlenmesi gerektiği tartışılmıştır.¹² Batı düşüncesinde filozoflar, siyasal otoritenin etik ilkelere dayandırılarak nasıl sınırlandırılması gerektiğini tartışırken, İslam düşünürleri de devletin ahlaki sorumluluklarını vurgular.¹³

⁸ Mutluel, O. (2021). *İslam'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*. Ankara: Fecr. 27-33.

⁹ Çelikkol, S. (2019). Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme. *Bilimname Dergisi*, 37(1). 2.

¹⁰ Yıldırım, A. (2018). İslam Düşüncesinde Felsefi ve Dini Bir Etkinlik Olarak Ahlak. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 1228–1239., 1236.

¹¹ Köse, H.M. (t.y.). Siyaset. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37, 294.

¹² Gewirth, A. (2011). Siyaset Felsefesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(1), 349–379, 355.

¹³ Ed. Tepe, H. (2018). *Siyaset Felsefesi I*. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2270, 22.

3. SİYASET FELSEFESİ VE AHLAK FELSEFESİ

Kur'an-ı Kerîm, hadisler ve İslâmî ilimler literatüründe yönetenler, yönetilenler ve yönetimle ilgili birçok siyasî-idarî kavram yer alır. Bu kavramlardan *imâm*, bazı âyetlerde "toplumsal ve siyasal lider" anlamında kullanılmıştır.

İmam kelimesi, “devlet başkanı” anlamında ilk halifeler döneminden itibaren siyasî literatürde kullanılmaya başlanmış, cemaat imamından ayırmak için devlet başkanına “büyük imam” denmiştir. Kelâm ve fıkıh literatüründe siyasî teoriler genellikle *imâmet* başlığı altında incelenir. *Halîfe* ise “devlet başkanı” ve “siyasî lider” anlamında kullanılan diğer bir terimdir.

Ümmet, sözlükte “din, mezhep, yol” anlamlarına gelir ve Kur'an'da “insan topluluğu veya dinî grup” olarak, hadislerde ise genellikle İslâm toplumu için kullanılmıştır. Zamanla dinî içeriği zayıflamış ve siyasî anlamda “yönetilenler topluluğu” için temel terim haline gelmiştir. *Millet* ise Kur'an'da ve hadislerde daha çok “din” anlamında, hadislerde genellikle “İslâm milleti” gibi dinî grupları ifade eder.¹⁴

Devlet kelimesi Kur'an ve hadislerde yer almaz. Ancak “elden ele dolaşan şey” anlamındaki *dûle*, bir âyette ve bazı hadislerde geçer. “Devlet”in siyasî hâkimiyetin teşkilatlanmış şekli anlamında kullanımı, Abbâsîler döneminde başlamıştır.¹⁵

Siyaset felsefesi konusu gereği bütün bireyleri ve güçlü siyasal iktidarlara denetim altına alarak amaç ve hedefleri kapsamında onları ahlaki koşullarla denetimleyip ölçütler getirmekle ilgilenir. Bu açıdan bir bakıma siyaset felsefesi, ahlak felsefesinin bir alt dalı veya uygulaması sayılabilmektedir. Fakat bu iki alan arasındaki ilişki bazı sebeplerden ötürü yanlış anlaşılmıştır. Aralarında birtakım farklar olduğu ileri sürülmektedir. Şöyle ki, siyaset felsefesi devlet ile ilgili konularla ilgilenip devletin iyi ve olması gereken zorunluluklarına bakar. Ahlak felsefesi ise birey için zorunlu ve iyi olanla, kişinin iç hayatıyla ilgilenir. Bu sebeplerden ötürü siyaset ilminin ve ahlak ilminin birbirlerinden gözle görülür şekilde keskin hatlarla ayrılmaları gerektiği savunulur. Bu gibi görüşler çerçevesinde siyaset ve ahlak felsefesi birbirinden çok farklı yönleri bulunan alanlar olarak görülmüşlerdir.¹⁶

Tüm bunlara ahlak felsefesinin sadece birey merkezli konularla ilgilenmediği görüşünü eklemek gerekir. Aynı zamanda ahlak felsefesi sadece iç güdüler ve bunların amaçlarıyla da ilgili değildir. Çünkü bireylerin yaptığı eylemler de onların altında yatan özel güdüler dikkate

¹⁴ Köse, “Siyaset”, 293.

¹⁵ Köse, “Siyaset”, 294.

¹⁶ Köse, “Siyaset”, 295.

alınmadan değerlendirilebilir. Bunun gibi siyaset felsefesi de görünen eylemlerle ilgilendiği gibi altında yatan iç güdü ve kişilikle de uğraşır. Ahlak felsefesi, genel ahlaki değerler ve sorumluluklarla ilgilenirken, siyaset felsefesi bu değerlerin siyaset ve yönetim düzenine nasıl uygulanacağıyla ilgilenir.¹⁷

Siyaset felsefesinin odak noktası, siyasi güçle ilgili temel ahlaki sorulara akılcı cevaplar sunmak ve bunları mantıklı bir şekilde savunmaktır. Ancak başka iki önemli görevi daha vardır. Birincisi mantıksal görevidir. Siyaset felsefesi sadece genel siyasi yargılar öne sürmekle kalmaz aynı zamanda bu yargıların mantıksal analizini de yapar. Bu ise siyasi yargıların desteklenebileceği veya haklı çıkarılabileceği mantıksal yöntemlerin incelenmesini içerir. Ayrıca "devlet", "hukuk", "hükümet", "güç", "otorite", "adalet", "hak", "özgürlük", "eşitlik" gibi önemli siyasi kavramların anlamlarının incelenmesini de içerir. Siyaset felsefesinin bu mantıksal görevi ile temel ahlaki görevi arasında bazı karmaşıklıklar olsa da bu durum ilişkinin doğası gereği ortaya çıkmaktadır. Bu tez çalışmasında siyasi kavramlar içerisine giren 'hürriyet'i İslam siyaset felsefesi bakış açısınca ele alacağız.¹⁸

Siyaset felsefesinin ikinci önemli görevi gerçeklere veya tecrübeye dayanır. Bu açıdan siyaset felsefesi, siyaset biliminden ve sosyal araştırmalardan elde edilen gerçeklere başvurmalı veya bunları en azından göz önünde bulundurmalıdır. Siyaset felsefesi insanların siyasi ilişkilerinde ahlaki normları belirleyen filozoflar için önemlidir. Bu filozoflar, muhtemel olayları tahmin edebilmek için gerçeklerden hareket etmelidir çünkü kesinliklerin yani bilinenlerin, muhtemel olanları sınırladığı düşünülmektedir. Başka bir deyişle belirli bir siyasi kararın ahlaki doğruluğunu değerlendirmek için gerçek dünyadaki koşulları göz önünde bulundurmak ve olası sonuçları tahmin etmek önemlidir. Bu nedenle siyaset felsefesi gerçekçi bir temele dayanmalıdır çünkü siyaset felsefesi, pratik ahlaki sorunlar ve siyasi ilişkilerde karşılaşılan gerçek durumlarla ilgilenmektedir.¹⁹

Siyasal ahlakın sonuçları genellikle yaşanan pratik sorunlara doğrudan verilen cevaplardan türetilir. Ancak bu cevaplar bazen pratik durumlarla sınırlı olabilir ve bu da cevapların uygulanabilirliğini veya genel geçerliliğini etkileyebilir. Bu cevaplar genellikle belirli ahlaki prensiplerden türetilmiştir ve bu prensipler, doğru veya etik olanı belirlemede rehberlik eder. Dolayısıyla bu cevaplar, uygun ahlaki öncülere dayanan yeterli koşulları sağlayarak siyasal

¹⁷ Gewirth, "Siyaset Felsefesi", 350.

¹⁸ Gewirth, "Siyaset Felsefesi", 351.

¹⁹ Gewirth, "Siyaset Felsefesi", 352.

ahlakın doğruluğunu belirlemede önemli bir rol oynamaktadırlar.²⁰

Siyaset felsefesinin ana odağında, genel ve temel ahlaki ölçütler veya ilkeler geliştirerek siyasal ahlakın temel sorularına cevap vermek bulunur. Bu sorular insanların toplumsal ilişkilerinde ve devlet işlerinde siyasi gücün işlevi ve doğru işleyişiyle ilgilidir. Bu tür sorular somut ve özel durumlardan soyut ve genel düzeylere kadar birçok farklı bağlamda ortaya çıkabilir. Siyaset felsefesinin ana konusu, toplum ve yönetim teşkilatının en genel ahlaki meseleleriyle ilgilidir ve bu meselelere yönelik çözümler, siyasal ahlakın diğer tüm sorunları için doğrudan veya dolaylı olarak kesinlik ifade etmektedir.²¹

3.1. Siyaset ve ahlak felsefesi arasındaki bağ

Siyaset felsefesi, iktidarın kaynağını, sınırlarını ve amaçlarını ahlaki ilkeler doğrultusunda değerlendirmeye çalışırken; ahlak felsefesi daha genel anlamda doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi etik kavramlar üzerinde durur. Geleneksel olarak, siyaset felsefesinin devlet için iyi olanı, ahlak felsefesinin ise birey için iyi olanı konu aldığı düşünülse de bu ayrım kesin çizgilerle yapılabilecek bir ayrım olmamaktadır. Çünkü ahlaki değerler yalnızca bireyin iç dünyasına ait olmayıp, toplumu ve siyasal düzeni de kapsayan geniş bir alana yayılırlar.²²

İslam siyaset düşüncesi, ahlak felsefesiyle iç içe olup bireyin sorumluluğu, adalet ve toplum düzenini esas alır. Siyaset, bireyin ahlaki kemale ulaşmasını ve toplumsal uyumu sağlamayı amaçlar.²³ İslam filozoflarından Fârâbî adaleti merkeze koyarken, İbn Sînâ ortak yaşamın önemini vurgulamaktadır. İbn Haldûn ise ideal siyaset anlayışını gerçekçi bulmamaktadır. Yönetici seçiminde ehliyet ve güvenilirlik esas olup, yönetimin amacı insanların dünya ve ahiret mutluluğudur.²⁴

Siyasal gücün de ahlaki çerçevede sınırlandırılması gerekmektedir. Devletler ve siyasal temsilciler, toplumun en büyük otoritesi konumunda oldukları için, eylemlerinin ahlaki eleştiriye tabi tutulması kaçınılmazdır. Çünkü bu eylemler yalnızca bireylerin hayatlarını etkilemekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal huzur, adalet ve bireysel özgürlükler üzerinde belirleyici bir rol oynar. Bu nedenle siyaset felsefesi, hükümetlerin ve kamu politikalarının etik temellerini inceleyerek adil ve meşru yönetim anlayışını desteklemeye çalışır.

²⁰ Gewirth, 351-52.

²¹ Gewirth, 351-52.

²² Yalçın, M. F., Aksu, İ., & Kömbe, İ. (2022). Otorite ile Otoritenin Kullanımı Açısından Halife-Sultan Kavramı. *İçinde İslam Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı* (1. bs.). Nobel Yayıncılık, 20-27.

²³ Köse, “Siyaset”, 296.

²⁴ Yalçın, Aksu, ve Kömbe, “Otorite ile Otoritenin Kullanımı Açısından Halife-Sultan Kavramı”, 20-27.

Bazı görüşler, siyasetin doğası gereği çıkar çatışmaları ve güç mücadeleleri üzerine kurulu olduğunu, dolayısıyla ahlak ile bağdaştırılmasının mümkün olmadığını savunurlar. Örneğin, "siyasal anlaşmazlıkları ahlak kavramlarıyla tartışmanın onları çözülemez hale getirdiği" iddiası, siyaset ve ahlak arasındaki ilişkinin karmaşıklığını gösterir. Ancak, ahlaki ilkelerin tamamen siyasetten dışlanması, keyfi yönetimleri ve adaletsizlikleri meşrulaştırma riskini doğurur. Bu yüzden ahlak kuralları çerçevesinde yapılan siyasal değerlendirmeler, ideolojik hoşgörüsüzlükten kaçınarak karşılıklı düşünmeyi teşvik etmelidir.²⁵

Siyaset felsefesi ve ahlak felsefesi birbirinden bağımsız alanlar değildir. Siyaset, bireylerin ve toplumun iyiliğini sağlamayı hedefleyen bir organizasyon olduğundan, ahlaki ilkelerden soyutlanamaz. Devletlerin ve siyasal aktörlerin gücünü ahlaki denetime tabi tutmak, adalet, özgürlük ve insan hakları gibi evrensel değerlerin korunmasını sağlar. Bu noktada önemli olan, ahlaki ilkelerin siyasal gerçeklikle uyumlu bir şekilde değerlendirilmesi ve uygulanabilir kılınmasıdır.²⁶

3.2. İslam siyaset düşüncesinde düzen, adalet ve itaat ilişkisi

İslam siyaset düşüncesinde düzen, ahlaklılık ve adalet kavramları öne çıkmaktadır. İnsan sosyal çevrede yaşamını sürdürmek zorunda olan bir varlıktır. Tek başına yaşayarak kişisel ihtiyaçlarını sürdürebilmesi mümkün değildir. Bu sebeple şehirleşme topluluk halinde yaşamının temel gerekliliği olmuştur. Şehir medeniyetin göstergesidir ve bu konuda Farabi'nin *Erdemli Şehir* eseri bize örnek olarak gösterilmektedir.²⁷ Toplumun istikrarı düzen ile sağlanırken, düzenin sürdürülebilmesi yöneticinin ve halkın ahlaklı olmasına bağlıdır. Ahlaklılık ise toplumsal adaletin temelini oluşturur. Adaletle dayalı bir toplum, düzeni kendiliğinden getirecektir. Bu nedenle, İslam siyaset düşüncesi bu üç kavram üzerine inşa edilmiştir.²⁸

Ancak, günümüz açısından değerlendirildiğinde bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Yöneticinin yalnızca Tanrı'ya hesap vermesi ve hukuki yaptırımlara tabi olmaması, hukukun işleyişinde görüş birliğinin sağlanamaması ve yeni sorunlara eski yasalarla çözüm aranması hukuk açısından eksiklikler doğurmaktadır. Ayrıca, tüm Müslümanların eşit kabul edilmesine rağmen mezhep, ırk gibi ayrımların görevlendirme ve paylaşımlarda etkili olması, eşitlik ve ahlak ilkeleriyle çelişmektedir. Bu çelişkiler, İslam siyaset düşüncesinde iç tutarsızlıklara işaret

²⁵ Gewirth, "Siyaset Felsefesi", 350.

²⁶ Gewirth, "Siyaset Felsefesi", 351.

²⁷ Göz, K. (2020). *Erdemli Ol*. Fecr Yayınları, 15.

²⁸ Bağdatlı, Ö. (2016). İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri. Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sos. Bilimler Enst, Felsefe Anabilim Dalı, 195-97.

etmektedir. Bu nedenle, düzen, ahlaklılık ve adalet kavramları İslam siyaset düşüncesinin temel değerleri olarak ele alınmalıdır.²⁹

3.2.1. Devlet – düzen ilişkisi

Düzen, toplumsal hayatın en önemli unsurudur. Düzenin olmadığı durumlar kargaşa, karışıklık veya fitne olarak adlandırılmıştır. Düzen, bir toplumu oluşturan unsurların uyum içinde hareket etmesi anlamına gelir. İslam siyaset düşüncesinde düzen, “istikrarı sağlamak ve fitneyi önlemek” olarak görülmüştür. Dini ve dünyevi hayatın en iyi şekilde sürdüğü ortam düzenli kabul edilirken, düzensizlik ise din ve dünya işlerinin bozulmasıyla ilişkilendirilmiştir. Düşünürler, dini ve dünyevi düzenin bir arada olması gerektiğini savunmuşlardır. İbn Teymiyye’ye göre adil bir düzen, din ve dünya işlerinin düzgün olduğu düzendir. İslam filozoflarından Gazali ise bu konuda dünyevi düzenin, dini düzenin ön koşulu olduğunu belirtmiştir. Dini düzenin bilgi ve ibadetle sağlanacağını, ancak bunun gerçekleşmesi için temel ihtiyaçların karşılanması gerektiğini vurgulamıştır. Düzenin bozulma nedenleri arasında ise yöneticinin yönetimde etkisiz olması ve cezaları uygulamakta zayıflık göstermesi, isyanlar, ilahi kuralları küçümseme ve Allah’ın emirlerine uymama gibi unsurlar sayılmıştır.³⁰

Devlet ise düzenin sağlanmasında en önemli kurumdur. Toplumsal varoluş, devletin düzeni sağlamasına bağlıdır. İslam siyaset düşüncesinde devletin ortaya çıkışı, insanların düzen ihtiyacıyla açıklanmıştır. Düzenin sağlanması için bir devlet gücüne ihtiyaç duyulmuş, farklı isteklerden doğan anlaşmazlıkları ve bozgunculuğu önlemek için otoriter bir yönetim gerekli görülmüştür. Yönetici, düzenin baş sorumlusu olarak kabul edilmiş ve Allah tarafından halk arasından seçilip gerekli niteliklerle donatıldığı düşünülmüştür. Yöneticiye duyulan ihtiyaç da hem dini hem de insan doğasının bir gereği olarak değerlendirilmiştir.³¹

3.2.2. Düzen – adalet ilişkisi

Düz ve adalet arasında doğrudan bir ilişki vardır. Adalet, toplumsal düzenin sağlanmasını mümkün kılar ve düzenin varlığı adaletin varlığını gösterir. Adalet, İslam inancına dayalı evrensel bir düzenin işleyişidir. Bu düzendeki herhangi bir bozulma da adaletsizlik olarak görülür. Kınalızade, herkesin yalnızca kendi mesleğiyle uğraşması gerektiğini savunmuş, aksi takdirde düzenin bozulacağını belirtmiştir. Farabi de faziletli bir şehirde her bireyin yalnızca tek bir işle meşgul olması gerektiğini vurgulamıştır. Lütfi Paşa ise halktan birinin sipahi yapılmasının

²⁹ Bağdatlı, “İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri”, 195-97.

³⁰ Bağdatlı, 200.

³¹ Bağdatlı, 201.

devlete ekonomik zarar vereceğini ve sosyal dengenin bozulmasına yol açacağını ifade etmiştir. İslam düşünürleri, toplumda herkesin kendi işiyle uğraşmasının, düzen ve adaletin korunması açısından önemli olduğunu böyle değerlendirmişlerdir.³²

Adalet, devletin ve düzenin sürdürülebilirliği için temel ilkedir. İslam siyaset düşüncesinde, devletin küfür ile devam edebileceği ancak zulüm ile ayakta kalamayacağı görüşü hakimdir. Bu nedenle, kargaşayı önlemek adına adil olmasa bile yönetimin devamlılığı tercih edilmiştir. Tarihsel tecrübeler, alimlerin yönetime karşı temkinli bir tavır almasına neden olmuş, yöneticiyi eleştirmek veya haksızlıklara karşı çıkmak, "ulu'l emre itaat" ilkesiyle çelişkili görülmüştür. Düzenin sürdürülmesi, adaletin önüne geçmiş ve "zorunluluklar mahzurlu şeyleri mubah kılar" anlayışı benimsenmiştir. Bu nedenle yönetici seçerken adalet ve ilim gibi ideal özelliklerden ödün verilebileceği kabul edilmiştir. Gazali de bu anlayış doğrultusunda, düzenin korunması adına iki kötünden daha az kötü olanın tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur.³³

3.2.3. Düzenin temelleri

İslam siyaset düşüncesinde düzen kavramı; devlet, yönetici, iktisat, hukuk, adalet, itaat ve kanun-i kadim ile ilişkilendirilmiştir. Düzen, dini, dünyevi ve evrensel olarak üçe ayrılmaktadır. Tanrı'nın merkezinde olduğu evrensel düzen, toplumsal yapıyı belirler ve dünyevi düzeni şekillendirir. Evrensel düzenin dünyadaki yansıması, siyasi iktidarı elinde tutan ve Tanrı tarafından görevlendirildiği kabul edilen bir yöneticinin bulunduğu devlet düzeni olmaktadır. Dünyevi düzenin sağlanması ise dini düzenin hayata geçirilmesine imkân tanır. Devlet, dini düzenin amacına hizmet eden bir araç olarak görülür.³⁴

Düzenin sürmesinin temel dayanağı adalettir. Adalet, mevcut düzeni koruyan ve bozulmasını engelleyen bir kavramdır. İslam siyaset düşüncesine göre, herkesin kendi konumunu koruması adalet olarak kabul edilir ve halkın kendi işinden başka bir şeyle meşgul olması düzeni bozar. Adalet, yöneticinin zulmü engellemesiyle de sağlanır. İtaat ise toplumsal düzenin sürmesi için önemlidir. Dini düzende Tanrı'ya ibadetle yapılan itaatin yerini, toplumsal düzende yöneticiye itaat alır. Bu itaat, bireyin yöneticiye, topluma ve kendisine karşı bir sorumluluğudur. Bugünün dünyasında bağımsızlık vurgulansa da dönemin siyaset anlayışında itaatin önemi büyüktür. Yöneticiye itaat, düzenin korunması için gerekli görülmüş ve dini bir emir gibi benimsenmiştir. Hukuk hem dini hem siyasi düzenin ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken, iktisadi

³² Bağdatlı, 206-8.

³³ Bağdatlı, 206-8.

³⁴ Bağdatlı, 224.

düzen toplumsal istikrar için temel kabul edilir. Bu düzen anlayışları iç içe geçmiş olup, dini düzen diğerlerine göre daha yüce kabul edilmiştir. Sonuç olarak, dini, dünyevi, iktisadi, hukuki ve siyasi düzen, evrensel düzenin bir parçası olarak toplumsal düzeni şekillendirmektedir.³⁵

³⁵ Bağdath, 225.

4. İSLAM FELSEFESİNDE HAK VE HÜRRİYET KAVRAMLARI

4.1.Hak

Kelime anlamı olarak ‘Hak’, sözlükte “gerçek, sabit, doğru olmak”, “bir şeyi gerçekleştirmek” ve “bir şeye yakından vakıf olmak” gibi anlamlara gelir. İsim olarak “gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey” demektir ve genellikle bâtılın zıddı olarak tanımlanır. Köken itibariyle Hak kelimesinin İbrânîce’den geldiği iddia edilse de Sâmi dil ailesindeki Arapça ve İbrânîce gibi dillerde benzer anlamlar taşıması doğal karşılanmaktadır.

Hak kelimesinin Râgıb el-İsfahânî’ye göre anlamları:

1. Hikmete uygun olarak yaratılan her şey (Allah’ın isim ve sıfatlarından biri).
2. Hikmetin gereğine uygun yapılan iş (Allah’ın tüm fiilleri).
3. Aslına uygun ve doğru inanış veya bilgi.
4. Gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda gerçekleşen işlerdir.³⁶

Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yorumu:

Sözlük anlamı: "İnkârı mümkün olmayacak kesinlikte gerçek (sabit) olan şey".

Terim anlamı: "Gerçeğe mutabık olan hüküm", ayrıca bu hükmü taşıyan söz, inanç, din
Şehâbeddin es-Sühreverdî, ‘Hak’ kavramına dair tanımları *el-Meşâri’* ve *’l-muṭârahât* adlı eserinde özetlemiştir.

Ehl-i Hak ve Ehl-i Bâtıl: Kitâbî dinlere mensup olanlara, Müslümanlara ve Ehl-i sünnet mezhebinden olanlara “ehl-i hak” denir. Diğer din ve mezheplere “ehl-i bâtıl” veya “ehl-i dalâl” denmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hak kelimesi 247 kez geçer ve genellikle bâtılın zıddı anlamında kullanılır. Genel anlamı itibariyle "Gerçek, sabit, doğru" anlamlarıyla Kur’an’ı ve İslam’ı ifade eder (el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29). Kur’an’daki hak kelimesinin müfessirlere göre on sekiz anlamı vardır. İbnü’l-Cevzî bunları, âyetlerle birlikte şu şekilde sıralar: Allah, Kur’an, İslâm, adalet, tevhid, sıdk, mal, vücûb, ihtiyaç, pay, beyan, Kâbe’nin durumu, haram ve helâli açıklama, kelime-i tevhid, ölüm, kesinlik, cürüm, bâtılın zıddı (Nüzhetü’l-a’yün, s. 266-269).

Hak kelimesi, Kur’an’daki anlam genişliğiyle hadislerde de sıkça yer alır (bk. Wensinck, *el-Mu‘cem*, “ḥḳḳ” md.). Hz. Peygamber’in uzun bir duasında hak kelimesi şu ifadelerde

³⁶ Çağrı, M. (1997). Hak. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15, 137.

geçmektedir: “Allahım! Sen haksın, senin vaadin haktır, sana kavuşmak haktır, senin sözün haktır, cennet haktır, cehennem haktır, peygamberler haktır, Muhammed haktır, kıyamet haktır” (Buhârî, “Teheccüd”, 1). Burada ilk “hak” kelimesi, “varlığı kesin ve sabit olan, kuşkuya yer bırakmayan gerçek” anlamındadır ve bu sıfat yalnız Allah’a mahsustur. Hz. Âişe’nin “Peygamber’e hak geldi” ifadesinde (Buhârî, “Bed’ü’l-vaḥy”, 3, “Ta’bîr”, 1), hak kelimesi “vahiy” anlamında kullanılmıştır. Hz. Ömer’in ise “Biz hak üzerinde, düşmanlarımız bâtil üzerinde değil midir?” (Buhârî, “Şürûṭ”, 15) ifadesinde, hak kelimesi İslâm’ı, bâtil ise putperestlik ve inkârcılığı temsil etmektedir.³⁷

4.1.1. Bazı islam filozoflarına göre hak kavramı

İslâm düşüncesinde hak kavramı, genellikle dış dünyada gerçekten mevcut olan, mevcudiyeti sabit ve devamlı olan varlık, gerçeğe uygun bilgi, hüküm ve söz anlamlarında kullanılır. *Kindî*, felsefeyi insanın gücü ölçüsünde varlığın gerçeklerini bilmesi olarak tanımlamıştır. *Kindî*, filozofun bilgi faaliyetindeki amacını hakkı bulmak, amelî faaliyetindeki amacını ise hakka uygun davranmak olarak ifade etmiştir. Ona göre, bir konuda hakka ulaşıldığında fiil sona erer. Bu düşünceden ilham alan *Râgıb el-İsfahânî*, insanı diğer varlıklardan üstün kılanın hak bilgi ve doğru amel olduğunu belirtir. *Kindî*, hak kavramını her şeyin varlığının ve gerçekliğinin sebebi olarak görür. Sebeplilik bağıntısını bilinmeden hakka ulaşamayacağını söyler. Hak, aynı zamanda “var olan” anlamına geldiği için, her varlığın ilk illeti olan Allah, “ilk hak”tır. Felsefenin en şerefli ilim olmasının nedeni de ilk hakkın, yani Allah’ın bilgisine yönelmesidir.³⁸

Fârâbî, hakkı “aklın dış dünyadaki gerçekliği tam bir uygunlukla kavraması” olarak tanımlamıştır. Allah’ın hem varlığı hem de düşünülür olması itibarıyla hak olduğunu ifade etmiştir. O’na göre, Allah’ın gerçekliği kendi zatından kaynaklanır ve başka bir sebebe bağlı değildir; bu nedenle Allah, bizâtihi hak olarak kabul edilir. *Fârâbî*, bu yaklaşımıyla *Kindî* gibi Allah’ı “ilk hak” olarak adlandırmıştır (*el-Medînetü’l-fâzıla*, s. 48, 80).³⁹

İbn Sînâ, hak terimini üç ana tanımda toplar ve vâcibü’l-vücûd olan Allah’ı, bizâtihi ve sürekli bir gerçek olarak tanımlar. Ona göre, mümkünü’l-vücûd olan diğer varlıklar, mevcudiyetlerini vâcibü’l-vücûd olan Allah’tan aldıkları için bağımsız bir gerçekliğe sahip değildirler ve bu yönleriyle bâtil sayılırlar. Bu nedenle *İbn Sînâ* da Allah’ı “ilk hak” olarak

³⁷ Çağrı, 138.

³⁸ Çağrı, 139.

³⁹ Çağrı, 140.

adlandırır. Zira bir varlığa gerçeklik kazandıran sebep, o varlıktan daha fazla hak olmayı hak eder ve bu hakka dair bilgi, mutlak anlamda gerçek bilgiyi ifade eder.⁴⁰

Gazzâlî, hakkı kısaca bâtılın zıddı olarak tanımlamış ve muhtemelen İbn Sînâ'nın ontolojisinden esinlenmiştir. Böylelikle bilgiye konu olan her şeyin ya mutlak bâtıl ya mutlak hak veya bir yönüyle hak bir yönüyle bâtıl olabileceğini belirtmiştir. Ona göre, bir şey zatı itibarıyla varlığı imkânsızsa mutlak bâtıl; zorunluysa mutlak hak, mümkünse bir sebebe bağlı olarak bir yönüyle hak veya bir yönüyle bâtıl sayılır. Bu çerçevede mutlak gerçek, "her gerçek varlığın gerçekliğini borçlu olduğu, bizâtihi gerçek olan varlık" şeklinde tanımlanır. Bu tanımsa Allah'a aittir. Ayrıca *Gazzâlî*, hakkın doğruluğu ifade eden anlamından hareketle, en doğru sözün "lâ ilâhe illallah" olduğunu belirtir. Bu bağlamda, hak kavramı gerçek varlığı, doğru bilgiyi ve doğru sözü ifade eder; gerçek varlık Allah'tır, O'nun hakkındaki bilgi haktır ve O'nu tasdik eden şehâdet sözü de haktır.⁴¹

Hakikat kelimesi, Sözlükte "gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek" gibi anlamlara gelen *ḥaqq* kökünden türetilmiştir. *Hakikat* kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de yer almaz. Ancak Buhârî, *Kitâbü'l-İmân*'da hakikat değeri taşıyan ve taşımayan iman konusunu ele alarak, Âl-i İmrân 3/19, 85 ve el-Hucurât 49/14 gibi âyetlere atıfta bulunur. Burada, bencil istek ve duygusal endişelerden arınarak İslâm'ı hak din olarak benimsemenin hakiki iman olarak değerlendirildiği görülür. Ayrıca bazı hadislerde geçen "Allah'ı bilmenin hakikati, takvânın hakikati" gibi ifadelerde hakikat, "en doğru ve en mükemmel olan" anlamında kullanılmıştır.⁴²

Râgıb el-İsfahânî, hakikati "gerçek ve var olan şey, doğru inanç, riyadan arınmış amel, maksada tam uygun düşen söz, ebedî olduğu için asıl gerçek hayat kabul edilen âhiret" olarak tanımlar. Ayrıca fıkıh ve kelâmıda, bir lafzın bir dilde asıl olarak konulduğu anlamı ifade etmesi de hakikat kapsamında değerlendirilmektedir (*el-Müfredât*, "ḥqq" md.).⁴³

Hakikat, mantıkta düşüncenin dış dünyadaki nesnelere uygunluğunu ifade eder. Bu anlayışla hak, bir önermede hükmün gerçekle örtüşmesi olarak tanımlanır. İslâm felsefesinde ise hakikat daha çok ontolojik bir kavram olarak ele alınmıştır. *Fârâbî*, "şeyin hakikati"ni "bir şeyin kendine özgü varlığı" olarak açıklar. *İbn Sînâ* da benzer bir yaklaşımı benimsemiş ve her şeyin bir hakikati olduğunu, bu hakikatin o şeyin kendisi olmasına sebep olduğunu belirtmiştir. İbn

⁴⁰ Çağrı, 139.

⁴¹ Çağrı, 139.

⁴² Mustafa, Ç. (1997). Hakikat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15. 116.

⁴³ Mustafa, "Hakikat", 117.

Sînâ'ya göre hakikat, her varlığın ona belli bir gerçeklik kazandıran özelliğidir. Hakikati olmayan bir şeyin ne dış dünyada ne de zihinde gerçekliği olabilir. Zihinde tasarlanan bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesi için fâil ve gâî illetlere ihtiyaç vardır. İbn Sînâ'nın idealist anlayışına göre, hakikat zihinde oluşan ve kavranabilen gerçeklik iken, vücut bu gerçekliğin zihin dışında sabit olan varlığıdır. Bu açıdan, Tanrı ve diğer varlıkların iki türlü hakikati vardır: biri kendilerine özgü olan (vücûdî), diğeri ise zihnimizde tasavvur edilen (zihnî) hakikatlerdir.⁴⁴

Cürcânî, bir şeyin hakikatini, o şeyi kendisi yapan ve varlığını sağlayan cevher olarak tanımlar. Bu anlayışa göre hakikat, bir şeyin varlık ve doğasının temel kaynağıdır. *Fârâbî* ve *İbn Sînâ* geleneğini takip eden İslâm filozofları, Allah'ın zâtı dışında ezeli ve ebedî sıfatların varlığını kabul etmenin, O'nun birliği ve basitliğiyle çeliştiğini savunmuşlardır. Bu filozoflar, Allah'ın yalnızca zâtının hakikat olduğunu, sıfatların ise yalnızca O'nun zâtını ifade eden kavramlar olduğunu belirtmişlerdir. Ancak, Selefiler ve Ehl-i sünnet âlimleri, bu görüşleri sıfatların inkârı olarak değerlendirerek eleştirmiştir. *Gazzâlî*, Allah'ın hem zâtı hem de sıfatlarının zorunlu varlıklar olduğunu savunmuş ve Allah'ın varlığı ile zâtı ve sıfatlarının birbirinden ayıramayacağını ifade etmiştir. Ona göre, mâhiyet ve hakikat birbiriyle bağlantılıdır; birinin yokluğu, diğeri de yokluğuna yol açar.⁴⁵

4.1.2. İnsan hakları

İnsan hakları doktrini, tüm kültür, din, inanç, gelenek ve siyasî rejim farklarını aşarak herkesin sahip olduğu temel hakları savunmayı amaçlar. Ancak bu fikir, evrensel standartlar iddiasına rağmen, mevcut inanışlar, hukuk sistemleri ve siyasî yapılarla sıklıkla çatışır. İnsan haklarının tarifi üzerinde uzlaşma zor olsa da bu hakların mevcut yapılarla tamamen uyumlu olmayacağı açıktır. Örneğin, din değiştirme özgürlüğü ya da cismanî cezaların insan haklarına aykırı sayılması gibi anlayışlar, geleneksel İslâmî yaklaşımlarla bağdaşmaz. İnsan haklarının demokrasiyi, hukukun üstünlüğünü ve özgürlükleri gerektirmesi, bunları sağlayabilecek rejimlerin azlığı nedeniyle, insan hakları talebi dolaylı olarak rejim değişikliği çağrısı olarak algılanabilir.⁴⁶

Bunun yanı sıra, insan hakları doktrini, bireyi devlete karşı korumayı ve devletin vatandaşlarına yönelik muamelelerinde uluslararası hesap verebilir olmasını savunur. Bu durum, millî egemenlik anlayışıyla çelişir. İnsan haklarını uluslararası düzeyde koruma çabası ise, bazen

⁴⁴ Mustafa, "Hakikat", 117.

⁴⁵ Mustafa, "Hakikat", 118.

⁴⁶ Gündüz, A. (2000). İnsan Hakları. İçinde *İnsan Hakları* (Cilt 22). TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 323.

diğer devletlerin müdahalesiyle istismar edilebilir. Bu nedenle, insan haklarının hem devlet içinde hem de devlet tarafından korunmasının yolları aranmalı ve millî standartların uluslararası standartlara uyum sağlaması için devletin gücü kullanılmalıdır. Bu çelişkiler, insan haklarının uluslararası korumasının ulusal korumaya göre daha sınırlı kalmasına neden olmaktadır.⁴⁷

Modern devletin doğuşuyla, yönetenlerin baskıcı tutumlarına karşı bireyi koruma fikri felsefî temeller kazandı ve bu anlayış John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Montesquieu gibi düşünürlerin katkılarıyla şekillendi. Tabii hukuk doktrinine göre, insan dünyaya bazı temel haklarla doğar; bu haklar şahsa bağlı, devredilemez ve vazgeçilmezdir. İnsanlar hukuken özgür ve eşit doğar ve bu durum devam eder. Özgürlük, başkalarına zarar vermeyen her türlü eylemi gerçekleştirme hakkı olarak tanımlanır. Ayrıca, bireylerin özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve zulme karşı direnme gibi hakları olduğu belirtilir. Hak ve özgürlüklerin tanınması ile korunmasında hâkimiyetin esasen millete ait olduğu vurgulanır.⁴⁸

Modern devletin doğuşuyla, yönetenlerin baskıcı tutumlarına karşı bireyi koruma fikri felsefî temeller kazandı ve bu anlayış John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Montesquieu gibi düşünürlerin katkılarıyla şekillendi. Tabii hukuk doktrinine göre, insan dünyaya bazı temel haklarla doğar; bu haklar şahsa bağlı, devredilemez ve vazgeçilmezdir. İnsanlar hukuken özgür ve eşit doğar ve bu durum devam eder. Özgürlük, başkalarına zarar vermeyen her türlü eylemi gerçekleştirme hakkı olarak tanımlanır. Ayrıca, bireylerin özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve zulme karşı direnme gibi hakları olduğu belirtilir.⁴⁹

Hak ve hürriyetler konusu, modern devletin doğuşuyla, yönetenlerin baskıcı tutumlarına karşı bireyi koruma fikri ile felsefî temeller kazandı. Bu anlayış John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Montesquieu gibi düşünürlerin katkılarıyla şekillendi. Tabii hukuk doktrinine göre, insan dünyaya bazı temel haklarla doğar; bu haklar şahsa bağlı, devredilemez ve vazgeçilmezdir. İnsanlar hukuken özgür ve eşit doğar ve bu durum yaşamı boyunca devam eder. Özgürlük, başkalarına zarar vermeyen her türlü eylemi gerçekleştirme hakkı olarak tanımlanır. Ayrıca, bireylerin özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve zulme karşı direnme gibi hakları olduğu bildirilmektedir.⁵⁰

4.2.Hürriyet

İnsan, yaşadığı sürece kendini tarihin ve zamanın ortasında, bilinmez bir yolun yolcusu

⁴⁷ Gündüz, “İnsan Hakları”, 323.

⁴⁸ Gündüz, 324.

⁴⁹ Gündüz, 325.

⁵⁰ Gündüz, 325.

olarak bulur. "Ben kimim?" sorusunu sorduğunda varlığını anlamlandırmaya çalışır. İnsanın temel görevi, varlığını anlamak ve ona anlam kazandırmaktır. Şerefli ve seçkin bir canlı olan insan, düşünen, gülen, ağlayan, soru soran ve sonunda ölen bir varlıktır. Ölümle birlikte ise bu niteliklerini kaybederek hareketsiz ve sessiz bir hale gelmektedir.⁵¹

İnsanın bu dünyada mutsuzluğunun temelinde ise şehadet getirememesi ve bu bilinçten uzak olma yatmaktadır. Kâinatın mükemmelliğini itiraf edip dışa vurmak, insan ruhunu özgürleştirir ve ona üretken, yapıcı, koruyucu bir zihniyet kazandırır. Güven ve anlam arayışı, özgürlüğün temelidir; erdem ve bilgelik ise özgür insanların tutumudur. Modern dünya ise manevi hayatın ideal anlamda bir özgürleşme süreci olduğunu göz ardı etmektedir. Allah'a kul olmak özgürlüğü kaybetmek değil; O'nda bulduğumuz güvenle gerçek özgürlüğe ulaşmaktır. İslam'daki kulluk bilinci de bireyin maddi ve manevi baskılardan arınmış bir özgürlük hâlini temsil etmektedir.⁵²

Klasik sözlüklerde "*hürriyet*" kelimesi genellikle "soylu olmak" anlamında kullanılırken, "*hür*" kelimesi "köle olmayan, şerefli, soylu; her şeyin en iyisi" gibi anlamlara gelir. Eski Arap edebiyatında "*hürriyet*" nadiren görülürken, "*hür*" kelimesi daha yaygın olarak "soylu, şerefli, seçkin, iyi" anlamlarında kullanılmıştır. Ayrıca, bir şeyin üstün ve değerli olduğunu ifade etmek için de "*hür*" kelimesi tercih edilirdi. Örneğin, bir yerin en güzel kısmına "*hürü'd-dâr*" veya "*hürü'l-arz*", meyvenin en iyisine "*hürü'l-fâkihe*", fesahat değeri taşıyan bir söze "*hürü'l-keâm*" denirdi. Sosyal anlamda "*hür*", efendi ya da köle olmayan kişiyi ifade ederken, ahlaki olarak cömertlik ve yüksek davranışları ilke edinmiş kişilere de "*hür*" denirdi. Kur'an-ı Kerim'de "*hürriyet*" kelimesi geçmemekle birlikte, Bakara Suresi 2/178. ayette "*hür*" kelimesi, "efendi" (kölenin karşıtı) anlamında iki kez kullanılmıştır.⁵³

İslam düşüncesinde hürriyet, irade kavramı ile sıkı bir ilişki içindedir ve özellikle kelam ilminde insan fiilleri açısından ele alınır. Bu bağlamda, Allah'ın iradesi ve insanın iradesi olmak üzere iki temel irade anlayışından söz edilir. Kur'an'a göre insanın sorumluluğunun dayandığı üç temel unsur bilgi, irade ve hürriyettir. İnsan, bir fiili gerçekleştirmeden önce onu düşünme ve tercih etme yetisine sahiptir. Bu yeti, irade kavramı ile açıklanır.⁵⁴

Hürriyet, insanın kendi doğasına uygun hareket etmesi olarak tanımlanır. Ancak bu, sınırsız bir özgürlük değil, ahlaki ve sorumluluk bilinciyle şekillenen bir özgürlüktür. Kant'a göre de gerçek hürriyet ancak bir ahlaki sistem içinde anlam kazanır. Eğer insan tamamen dış etkenlerin

⁵¹ Saruhan, M. S. (2019). *Özgür Ol*. Ankara: Fecr. 15-17.

⁵² Saruhan, 32-33.

⁵³ Çağrı, M. (1988). Hürriyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. 502.

⁵⁴ Pattabanoğlu, F. Z. (t.y.). Âmiri ve Gazâlî'de İrade Hürriyeti., 135-37.

yönlendirdiği iradesiz bir varlık olsaydı, sorumluluk diye bir kavramdan söz edilemezdi. Bu yüzden, irade hürriyeti olmadan ahlaki iyi ve kötü kavramları da geçerliliğini yitirir. Sonuç olarak, hürriyet, insanın ahlaki sorumluluğunu yerine getirmesini mümkün kılan temel unsurlardan biri olarak görülmektedir. İnsan, belirli sınırlar içinde hareket edebilen özgür bir varlık olup, iradesiyle gerçekleştirdiği fiillerden sorumludur. İlahi dinler, akıl ve irade sahibi bireyleri ibadet ve sorumluluklarla yükümlü kılarak, eylemlerinin sonucunda ceza ya da mükâfat alacaklarını bildirmişlerdir. Bununla birlikte, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu ve adaletinin tartışılmaz olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁵

Akıl ve iradesi sayesinde bilinçli tercihler yapabilen insan, sahip olduğu bilgiyle çevresini anlayıp değerlendirebilir ve buna göre seçimlerde bulunabilir. İrade gücü, insanın özgürlüğüyle doğrudan bağlantılı olup, onu diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biridir. Ancak bu özgürlük, sorumluluk bilinciyle birlikte ele alınmalıdır. Felsefe ve bilim açısından, insanın özgürlüğü ile sorumluluğu arasındaki ilişki önemli bir tartışma konusu olarak kabul edilir.⁵⁶

4.2.1. Tasavvufi hürriyet

Tasavvufta "nefis ve dünya tutkularından kurtuluş" olarak tanımlanan hürriyet, ilk sûfilerden itibaren tasavvuf ahlâkının temel ilkelerindendir. Kuşeyrî, hürriyeti, kulun yaratılmışlara köle olmaması ve maddî güçlerin üzerinde etkili olmaması şeklinde tanımlar. Gerçek hürriyet, Allah'a tam kulluktur; yani insanın Allah'a olan kulluğu ne kadar samimi olursa, o kadar başka varlıklara bağımlılıktan kurtulur ve saflaşır. Tasavvufî kaynaklar, büyük sûfilerin Allah'tan başka her şeyden özgür olmayı ve gerçek kulluk mertebesine ulaşmayı ifade eden bu hürriyeti elde etmek için verdikleri mücadeleleri anlatır. "Fakr" makamı da hürriyeti kapsar, çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından çok, Allah'tan başka hiçbir şeyin insana sahip olmaması demektir. Hürriyet, tasavvuf düşüncesinde, felsefe ve kelâmda olduğu gibi ahlâkın hareket noktası değil, aksine ahlâkın gayesidir. Bu nedenle hürriyet ulaşılması zor bir makamdır. Seyrüsülûk sürecinde mürid, dünya ve nefis bağlarından kurtularak gerçek hürriyetini kazanır. Ancak tasavvufî edebe göre, insanın iradesi her zaman Allah'ın iradesine bağımlıdır ve sûfinin kendi iradesinden söz etmesi de tasavvufî edebe aykırıdır.⁵⁷

4.2.2. Kelam ilmi ve hürriyet

İrade hürriyeti, İslâm düşüncesinde kelâm ilminde tartışılmış, ancak "hürriyet" yerine

⁵⁵ Pattabanoğlu, "Âmiri ve Gazalî'de İrade Hürriyeti", 135-37.

⁵⁶ Pattabanoğlu, "Âmiri ve Gazalî'de İrade Hürriyeti", 135-37.

⁵⁷ Çağrı, "Hürriyet", 503.

genellikle "ihtiyâr" kullanılmıştır. Mu‘tezile tam özgürlüğü savunurken, Cebriyye ise özgürlüğü tamamen reddetmiştir. Ehl-i sünnet, bu iki uç arasında "kesb" teorisini geliştirmiş, Eş‘arîler Cebriyye’ye, Mâtürîdîler ise Mu‘tezile’ye daha yakın bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşımlar, insanın fiilleri üzerinde ne derece özgür olduğu ve ilahi irade ile beşerî irade arasındaki dengeyi nasıl anlamamız gerektiği konusunda İslam düşüncesinde önemli tartışmalar doğurmuştur.⁵⁸

4.2.3. İrade ve hürriyet

Hürriyet, irade kavramıyla doğrudan bağlantılıdır. Fârâbî, insanın iradesi sayesinde bilinçli tercihler yapabilen bir varlık olduğunu vurgular. Sahip olduğu bilgiyle çevresini anlayabilir, değerlendirebilir ve buna göre seçimlerde bulunabilir. İrade gücü, insanın özgürlüğüyle bağlantılı olup, onu diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerdendir. Ancak insanın sahip olduğu bu özgürlük, sorumluluk bilinciyle birlikte ele alınmalıdır. Felsefe ve bilim açısından, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu arasındaki ilişki önemli bir problem olarak değerlendirilir. İbn Sînâ ve Gazâlî gibi düşünürler de hürriyeti ahlaki bir boyutta ele alarak, insanın nefsinin esaretinden kurtuluşunun gerçek hürriyet olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁹

4.2.4. Klasik islam hukukunda hürriyet

Klasik İslâm hukukunda hürriyet, köleliğin zıddı olarak kişinin doğuştan sahip olduğu asli statüyü ifade eder. Hürriyet, dinî-hukukî hak ve yükümlülüklerle uygunluk (vücûb ehliyeti) ve bu hakları kullanma yetkisi (edâ ehliyeti) için temel şarttır. Bazı ibadet ve sorumluluklar için hür olma şartı aranır, bu durum sosyal telakkiden kaynaklanır ve nimet-külfet dengesini sağlamaya yöneliktir. Klasik fıkıh literatüründe ise hürriyet kavramının dar bir anlamda ele alınması, kelimenin tarihsel gelişimiyle ve İslam hukukundaki hak, makâsıdü’ş-şerîa ve maslahat kavramlarının birey ve kamu haklarını da içerecek geniş bir çerçevede değerlendirilmesiyle ilişkilidir. Hürriyet, bir kişinin başkasının hakkını ihlal etmeden dilediğini yapabilmesi olarak tanımlanırken, kamu hürriyetleri devletçe düzenlenen ve korunan hakların kullanım serbestisini ifade eder. Bu nedenle hak ve hürriyet kavramları iç içe geçmiştir. Hak, hürriyetin temeli ve konusu; hürriyet ise hakkın gerçekleşme aracıdır. İnsan hakları, insanın kişiliğine bağlı soyut, değişmez ve devredilemez yetkiler anlamına gelirken, kamu hürriyetleri bu hakların pozitif hukuk aracılığıyla düzenlenmiş ve güvence altına alınmış halidir. Günümüzde, uluslararası gündemin ve hukuk düzenlemelerinin etkisiyle, temel hak ve hürriyetler sisteminin insan hakları

⁵⁸ Çağrı, “Hürriyet”, 504.

⁵⁹ Çağrı, 504-5.

perspektifinden ele alınması daha anlamlı görülmektedir.⁶⁰

4.2.5. İslam siyaset kültüründe hürriyet

Klasik İslam siyaset kültüründe iyi ve kötü yönetim tartışmalarında ise odak noktası özgürlük değil, adalet olmuştur. Ancak Batı'da olduğu gibi İslam dünyasında da siyasi, hukuki ve toplumsal özgürlükleri ifade eden "hürriyet" kavramı, Fransız İhtilali'nin etkisiyle Tanzimat döneminden itibaren yaygınlaşmıştır. Osmanlı'da özgürlük anlamında ilk kullanılan kelime Farsça "serbest" olmuş, ardından "azad" ve nihayet "hürriyet" kavramı yerleşmiştir. Fârâbî, siyasal anlamda hürriyet kavramını ilk kullanan İslam filozofu olup, toplumsal yönetim biçimlerinde bireysel özgürlüğü vurgulamıştır. Onun siyaset felsefesine göre, bireylerin diledikleri gibi davranmakta eşit ve tamamen serbest olduğu, geleneklerin kimseye üstünlük tanımadığı "cemâî devleti" ideal bir yönetim biçimi olarak görülmemiştir. Ancak halk iradesinin hâkim olduğu toplumlarda erdemli bireylerin, filozofların ve sanatçıların yetişebileceğini kabul etmiştir. Sonuç olarak, İslam siyaset düşüncesinde hürriyet kavramı Batı'daki gibi bireysel özgürlüğe vurgu yapmaktan çok, adalet ve kamusal düzenle birlikte ele alınmıştır.⁶¹

⁶⁰ Çağrı, 504-5.

⁶¹ Çağrı, 505-6.

5. İSLAM'DA DEĞERLER, AHLAK ANLAYIŞI VE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Kur'an, insanların uyması gereken emirler ve yasakları belirler. Allah, filozofların "ilk muharrik" olarak tanımladığı Tanrı'dan farklıdır; aktif, müdahil, ezeli ve ebedidir. İnsan, en mükemmel şekilde yaratılmış olup, sorumluluk safhasında zorlanmaması için güzel, iyi, çirkin ve kötü emirlerle yönlendirilmiştir. Ancak bu emir ve yasaklarda zorlama yoktur. Allah, insanı yalnızca kendisine kulluğa davet eder ve başkalarına kul olmamasını ister. Kur'an, insanlara iyilik yapmayı, kötülüklerden uzak durmayı, adil olmayı, insanlara değer vermeyi, gururdan kaçınmayı ve ahireti hatırlayarak yaşamayı öğütler. İnsan, güzel işlerle bir ömür geçirerek hem kendine hem de başkalarına karşı bu değerleri uygulamalıdır. İyilik yapmak, adil davranmak, yardım etmek, dürüst olmak ve infak gibi erdemli davranışlar öne çıkar.⁶²

Cahiliye dönemindeki yanlış inançlar yeni sistemle reddedilerek, ibadetler (namaz, oruç, hac) takva kavramı etrafında şekillendirilmiştir. Ayrıca Kur'an insanları, yasaklara düşmemeleri için uyarmış; Allah'a ortak koşmama, yaşama hakkına saygı, haksız yere cana kıymama ve mala el uzatmama gibi temel yasaklara vurgu yapmıştır. Peygamberler ilahi vahiy ile topluma rehberlik ederek değerler sistemini oluşturmuştur. İnsan ise irade ve karar verme özgürlüğüne sahip olduğu için davranışlarından sorumludur. Ancak zorla yaptırılan eylemlerden sorumlu tutulamayacağı açıkça belirtilmiştir. Sorumluluk, kişinin özgür iradesiyle gerçekleştirdiği davranışları kapsamaktadır. İnsanın özgürlüğünün İslami açıdan önemi açıktır.⁶³

İnsan davranışlarından sorumlu tutulur ve bu sorumluluk, fitratına uygun olarak Allah'ın ona verdiği nimetlere şükretmenin bir gereği olarak kabul edilir. İnsan, büyük bir sorumluluğu yerine getirmek için yaratıcı tarafından verilen yeteneklerle donatılmıştır. Bu sorumluluğu yerine getirebilmek için büyük bir mücadele ve çalışma gerekmektedir. İnsanın sahip olduğu yetenekler, onun mükemmelliğini ve değerlerle yaşama kapasitesini ortaya koymaktadır. Değerler, insanın insanlık kimliğini sürdürebilmesi için gereklidir.⁶⁴

5.1.İnsan, ahlaki sorumluluk ve hür irade

Allah, insana akıl ve düşünce vererek, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt etme yeteneğini kazandırmıştır. Bu sorumluluğun yerine getirilmesinde peygamberler rehber olarak görev yapmıştır. İnsan, irade ve seçme özgürlüğüyle sorumlu tutulur ve bu sorumluluk bilgi, irade ve muhayyerlikten oluşur. İnsanın iradesini etkileyen önemli bir unsur da Allah'ın nimetlerine karşı

⁶² Göz, K. (2016). *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları*. Ankara: Fecr. 52-53.

⁶³ Göz, *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları*, 52-53.

⁶⁴ Göz, *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları*, 52-53.

şükretmektir. Kur'an ahlâk sistemine göre insan, Allah'a karşı sorumlu olup, eylemlerinden mesuldür. Sorumluluğun temeli bilgi, istek ve hürriyettir. İnsanın mesuliyetinin oluşabilmesi için doğru bilgi edinmesi, peygamberlerin uyarılarıyla pekiştirilir.⁶⁵

İrade, bir iş yapmadan önce oluşan arzudur ve bireyin hür irade beyanı olarak tanımlanabilir. Hür irade, bireyin davranışlarının sonucundan sorumlu olmasını gerektirir. İrade hürriyetinin yokluğunda ahlâkî iyilik ve sorumluluk da anlamını yitirir. Hürriyet, sınırsız değildir; belirli değerlerle sınırlandırılır. İslâm ahlâk sisteminde hürriyet, değerler sisteminin temelini oluşturur. Allah, sorumluluğu insanlara nefsin kötülüklerini ortadan kaldırmak ve iyileştirmek için yükler. İnsan yalnızca bireysel değil, toplumsal sorumluluğa da sahiptir. Bu sorumluluk, sosyal varlık olarak insanın topluma katkısını vurgular. Ayrıca insan, davranışlarını değerlendirirken ahiret hayatını da göz önünde bulundurur. Ahiret, iyi ve kötü davranışların sonuçlandığı bir ortam olarak İslâm ahlâkında temel bir değer olarak kabul edilir.⁶⁶

İnsan, genel anlamda bütün insanları kapsayan bir kavram olup, zıt kavramlar olan ünsiyet (dostluk) ve nısyân (unutkanlık) gibi özellikleri içinde barındırır. İslâm ahlâk sisteminde insanın iki yönü vardır: birincisi, insanı "eşref-i mahlûkat" (yaratılmışların en şerefli) olarak tanımlar ve bu yönü insanın yüksek amaçlarını ifade eder. İkincisi ise "esfel-i safilin" (en aşağı derecede olan) yönüdür; bu yön, insanın değerini yitirmesi ve kötü davranışlar sergilemesi durumudur. İnsan hem iyi hem de kötü yönleri sahip bir varlık olarak yaratılmıştır, bu yüzden insanın kendi nefsinin farkında olması çok önemlidir. İnsan, Allah'ın halifesi olarak yaratılmış ve ona birçok nimet verilmiştir; bununla birlikte, doğru bir şekilde yaşaması ve ahlâkî değerlere uygun davranması beklenir. İnsan, kâinatın emrine musahhar kılınmış en değerli varlık olarak, sorumluluğunun farkında olmalı ve ahiret hayatını göz önünde bulundurmalıdır.⁶⁷

İslâm ahlâk felsefesinde hikmet, şecaat, iffet ve adalet gibi dört önemli erdemden biridir. Hikmet, varlıkların hakikatini bilme yeteneğini ifade eder ve doğru bilgiye dayalı olarak gelişir. Akıl ve güzel huy, hikmeti ortaya çıkaran faktörlerdir. İslâm filozofları, insanın düşünme, gazap ve şehvet gibi üç temel yeteneği arasında dengeyi bulduğunda erdemlerin ortaya çıkacağını savunmuşlardır. Özellikle, akıl gazap gücüne hâkim olduğunda şecaat erdemi gelişir ve toplumlar daha mutlu olur. İffet erdemi de aşırı isteklerin dengelenmesiyle elde edilir ve bireylerin iradelerini bu doğrultuda kullanmaları, toplumun mutluluğunu sağlayan önemli unsurlardandır. Erdemler, bireylerin kararlılığı ve iradesiyle şekillenir ve toplumların huzurlu bir

⁶⁵ Göz, 54-57.

⁶⁶ Göz, 54-57.

⁶⁷ Göz, 54-57.

şekilde gelişmesini sağlamaktadırlar.⁶⁸

İnsan hem erdemlere ulaşabilen hem de reziletlere düşebilen bir varlıktır. Şehvet ve dünyevi arzularla donatılmış olan insan, bazen Allah'a verdiği ahdi unutup yolunu şaşırabilir. Ancak, doğru bir değerler sistemine göre hareket ettiğinde hikmet ve güzel amellerle yükselir. İslâm ahlâkında hikmet, çok önemli bir kavram olup, insanın doğru kararlar almasını ve salih ameller işlemesini sağlar. Bu değerler, toplumda birlik ve huzur için vazgeçilmezdir. İnsan, akıl ve irade ile doğru kararlar alarak hayatını şekillendirir ve bu eylemleri hem kendisi hem de toplum için değerlidir. Toplum, bireylerin değerlerini içselleştirmelerine yardımcı olur ve insanın hayatı, toplumsal değerlendirmelerle şekillenir. İnsan, mükemmelliğini çevresine yansıtarak hoş bir iz bırakmalıdır.⁶⁹

Platon, adaleti ruhun farklı parçaları ve toplumun sınıfları arasındaki uyumlu düzen olarak tanımlar ve adaletin, bu düzenin devamlılığını sağladığını belirtir. Devlet yönetiminde de ideal yönetimin ancak adaletle kurulabileceğini vurgular. Sokrates ise erdemli yaşamdan vazgeçmeyerek, erdemlerin önemini günümüze taşımıştır.

Kindi, hikmet, yiğitlik ve iffetin diğer erdemlerin koruyucuları olduğunu belirtir. Ona göre, insan değerleri hikmetle kavrar, yiğitlikle savunur ve iffetle eğitimini sürdürür. Erdemlerde orta yol, ifrat ve tefritten kaçınarak bulunmalıdır. Kindi'ye göre ahlak ilmi, insanın mutluluğa ulaşmak için davranışlarını şekillendirme sanatıdır. Bu mutluluk, sadece dünyevi hazlar değil, aynı zamanda manevi ve akli yetkinliğin sonucunda ölüm ötesinde elde edilecek manevi mutluluktur.

70

Fârâbî, erdemli davranışlar ilmini, bilgiyle ilişkilendirerek, bilginin fazilet olduğunu ve insanın dünya ile ahiret mutluluğunu kazandıran bir kaynak olduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre, bireylerin, şehirlerin ve milletlerin mutluluğa ulaşması için dört yol vardır:

Nazarî Erdemler: Varlıkları ve özelliklerini anlamayı sağlayan ilimler. Bunlar hem doğuştan hem de öğrenme yoluyla elde edilebilir.

Düşünme Erdemleri: İlk bilgilerle bilinenlere dayanan, düşünme, araştırma ve öğrenmeyle elde edilen bilgiler. Bu erdem, toplumsal iyiliği keşfetmeye yöneliktir.

Ahlâkî Erdemler: Birey hem kendisi hem de başkaları için erdemli davranışları ancak ahlâkî erdemleri geliştirdiğinde sergileyebilir. Gerçek iyilik ve güzellik, hem düşünce hem de

⁶⁸ Göz, 59-74.

⁶⁹ Göz, 59-74.

⁷⁰ Göz, 77-95.

davranışla elde edilir.

Amelî Erdemler: Toplumların mutluluğa ulaşabilmesi için bilgi ve erdemlerin hayata geçirilmesi gerektiğini vurgulayan Fârâbî, erdemlerin pratikte uygulanmasıyla bireylerin ve toplumların şekillendiğini ifade eder. Erdemli davranışların sonucunda fert ve toplum mutluluğu elde edilebilir.⁷¹

İbn Miskeveyh, insanın erdemli fiillerinin gerçekleştirilmesi için eğitimin önemini vurgular ve bu süreçte alışkanlıkların etkili olduğunu belirtir. Aristo'nun görüşünü benimseyerek, doğuştan gelmeyen ahlakın eğitim ve alışkanlıklarla değiştirilebileceğini savunur. İbn Miskeveyh, insanın mutluluğa ulaşabilmesi için toplumda etkileşim ve iletişimde bulunmasının gerekliliğini ifade eder; çünkü insan tek başına mükemmelliği yakalayamaz.

İbn Miskeveyh, mutluluğa ulaşmak için dört temel faziletten bahseder:

Hikmet: Düşünme ve ayırt etme gücüdür, insanın ne yapılması gerektiğini bilmesini sağlar.

İffet: Şehvet duygularını akla göre yönetebilme faziletidir.

Şecaat: Cesaret ve kahramanlık erdemidir, insanın zorluklara karşı dayanıklılığını ifade eder.

Adalet: Toplumda düzeni ve eşitliği sağlamak için gerekli erdemdir.

İbn Miskeveyh'e göre, insan erdemlilik düzeyini iradesiyle belirler ve iradesini kullanarak kendi olgunluğunu artırabilir. İnsanların erdemlilikleri arasındaki farklar, doğuştan gelen özellikler, alışkanlıklar, bilgi seviyeleri, gayretler ve arzular gibi faktörlerden kaynaklanır. Erdemlerin nihai hedefi, insan fiillerinin ilâhî fiiller haline gelmesi ve mutlak iyiliği amaçlamasıdır. Bu fiiller, insanın özünü oluşturan ilâhî akıldan türetilmiştir.⁷²

İbn Sîna felsefesinde insan, ruh ve bedenin birleşiminden oluşan bir varlık olarak kabul edilir. Ruh, bitkisel, hayvanî ve akli olmak üzere üç parçaya ayrılır. Bu ruhsal parçalar, insanın farklı faaliyetlerini yönetir: bitkisel ruh beslenme, büyüme ve üreme; hayvanî ruh irade, duyum ve hayal gücü; akli ruh ise bilme, doğruyu yanlıştan ayırt etme gibi zihinsel faaliyetlerle ilgilidir. İbn Sîna'ya göre, insanın akli ruhu, diğer hayvanlardan üstün olmasını sağlar.

İbn Sîna, akli ruhu pratik ve teorik olmak üzere ikiye ayırır. Pratik aklın görevi, ahlaki

⁷¹ Göz, 77-95.

⁷² Göz, 77-95.

davranışları yönlendirerek erdemli eylemleri ortaya çıkarmaktır. Pratik akıl, bitkisel ve hayvanî ruhları kontrol ederek, insanı ahlâkî olarak doğru davranışlara yönlendirirse, iyi ve güzel huylar gelişir. Ancak, eğer bu ruhsal parçalar akli ruha hâkim olursa, insanın ruhsal dengesi bozulur ve kötü huylar, ahlâkî olmayan davranışlar ortaya çıkar.

İbn Sîna'ya göre erdemlerin başında iffet, hikmet ve şecaat gelir. Bu üç erdem, adaletin temel bileşenleridir ve bu erdemlerle donanmış bir insan, mutluluğa ulaşmış sayılır. Adaletli bir insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul edilir. Adalet, iki şekilde ortaya çıkabilir: birincisi, nefis arzuların egemenliğini kırmak; ikincisi ise, beden ve neslin bekâsını korumak adına adaletli olmaktır.⁷³

Hikmet sahibi olan kişi, bilgi ve eylem düzeyinde yetkinliğe ulaşmış kişidir. Bilgi alanındaki yetkinlik, varlıkları oldukları şekilde tasdik etmekken, eylem alanındaki yetkinlik ise adaletin insanın eylemlerine hâkim olmasıdır.

Gazâlî, felsefî sistemini aklın yanılabilceği ihtimaliyle, ilham ve bilgi üzerine inşa etmiştir. Herhangi bir felsefî akıma bağlı kalmadan kendi sistemini kurmuş ve bu prensipler doğrultusunda görüşlerini açıklamıştır. Ona göre, bilgi, inanç ve ahlâk birbirleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olup, her birinin oluşumunda diğerlerinin karşılıklı etkisi bulunur.

Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sîna'dan etkilenmiş, ancak kendi fikirlerini Kur'an ve hadislerle açıklayarak dini erdemlere vurgu yapmıştır. Bu erdemlerin mutluluğa ulaşmak için gerekli olduğunu savunmuş ve kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Filozofların eleştirilerini de dikkate alarak sistemini, ahlâkî ve tasavvufî eserlerle temellendirip güçlendirmiştir.⁷⁴

İbn Bâcce felsefesinin merkezi insan ve insanın mutluluğudur. İnsanı evrenin küçük bir modeli olarak gören İbn Bâcce, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğin akıl olduğunu vurgular. Aklın olmadığı hiçbir davranışı insânî olarak değerlendirmez. İnsan davranışlarının bir amaca yönelik olduğunu belirten İbn Bâcce, bu amacı "tedbir" kavramıyla açıklar. Bu tür davranışlar insanı erdemli kılar ve sonunda mutluluğu elde etmeyi sağlar.

İbn Bâcce, insanın sorumluluğunun akıl ile ilişkili olduğunu ve aklın, insanın fiillerine yön vermekle sorumlu olduğunu söyler. Erdemlerin amacının sadece mutluluk olduğuna inanan İbn Bâcce, ahlâkî erdemlerin temel bir hedef olamayacağını savunur ve Gazâlî'nin tasavvufî

⁷³ Göz, 98-110.

⁷⁴ Göz, 98-110.

düşüncelerini sert bir şekilde eleştirir.

İbn Bâcce'ye göre insan, maddî ve hayvânî pasif özelliklerle donatılmış şerefli bir varlıktır. Eğer insan, Allah'ın emirlerine uyarak takdirine rıza gösterirse barış ve huzura ulaşabilir.

İbn Bâcce, insan davranışlarını hayvânî ve insânî olarak ikiye ayırır. Hayvânî fiiller, insanın temel ihtiyaçlarıyla ilgiliyken, insânî fiiller insanın mutluluğa ulaşması ve hayatını sürdürebilmesiyle ilgilidir. İnsânî fiilleri belirleyen unsurlar, irade ve düşünme ile ilgilidir. Erdemleri, doğuştan gelenler ve fikrî olanlar olarak ikiye ayırır. Doğuştan gelen erdemler, irade ve düşünmeyle ilgili değildir ve örneğin bir köpeğin sadakati gibi insana özgü değer taşımazlar. Fikrî erdemler ise hür irade ve düşünmeyi temel alır; sadece hakikat uğruna yapılan davranışlar insânî değil, ilâhî olarak kabul edilir.⁷⁵

İbn Rüşd, felsefî sistemini vahiy ve felsefenin bağımsız olarak anlaşılabilceği, birbirini geçersiz kılmadan sağlam bir şekilde bağlantı kurabileceği bir yapıda oluşturmuştur. Ona göre, din ve felsefe kendi kurallarına sahip olup, birbirleri aleyhine kullanılmamalıdır. Felsefenin amacı, varlıkları düşünerek onları Allah'ın varlığına delaletleri açısından incelemektir. İbn Rüşd, din ve felsefenin doğaları gereği dost olduğunu belirtir.

Ahlâkî değerlere ilişkin olarak, İbn Rüşd "iyi"nin Allah emrettiği için değil, zâtı itibarıyla iyi olduğu görüşündedir. Aklî değerlendirmenin sonuçlarına göre fiillerin ahlâkî olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Aklın, insanların mutluluğa ulaşabilmesi için ahlâkî değerleri belirlemede rol oynadığını ifade eder.

İbn Rüşd'e göre, hikmet en değerli erdemdir ve diğer tüm erdemleri içine alır. Adalet ise, aklın gazap ve şehvî güçlere üstün gelmesinin bir sonucudur. İffet ise, dengeli bir şekilde yeme, içme ve şehvî arzulara ifrat ve tefritten kaçınmayı ifade eder.⁷⁶

İsfahânî, felsefeyi kabul etme konusunda muhafazakâr bir yaklaşım sergileyerek, Gazâlî'yi etkilemiştir. Gazâlî'nin, İsfahânî'nin ahlâkla ilgili eseri *Zerîay*ı çok beğenip sürekli yanında bulundurması, bu etkiyi gösterir. İsfahânî, aklın ilâhî vahyin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, akıl olmadan İslam'ın gerçekliği anlaşılamaz. İnsan, ancak akıl ve vahiy desteğiyle gerçek değerini bulabilir ve mutluluğa ulaşabilir.⁷⁷

Fârâbî'nin siyaset felsefesine bakıldığında, onun "*Medînetü'l-Fâzıla*" (Erdemli Devlet) anlayışı görülmektedir. Fârâbî, ideal bir devlet düzeninin ancak erdemli bireyler tarafından

⁷⁵ Göz, 98-110.

⁷⁶ Göz, 116-19.

⁷⁷ Göz, 116-19.

oluşturulabileceğini ve toplumun ancak bilgi, ahlak ve fazilet ile gerçek mutluluğa ulaşabileceğini savunmuştur. Ona göre devlet, bireylerin yardımlaşarak nihai mutluluğa erişmeyi amaçladıkları bir yapıdır. Erdemli bir devletin başında, yüksek ahlaki niteliklere ve entelektüel güce sahip bir filozof-kral yer almalıdır.⁷⁸

Fârâbî toplumları üçe ayırır: büyük toplum (bütün insanlık), orta toplum (milletler) ve küçük toplum (şehirler). Ancak sadece "faziletli toplum" gerçek mutluluğa ulaşabilir. Bu toplum, Tanrı, varlık düzeni ve ahlaki ilkeler konusunda doğru bilgiye sahip olan bireylerden oluşur. Fârâbî, yöneticinin doğuştan liderlik özelliklerine sahip olması gerektiğini belirtir ve ideal yöneticinin filozof, peygamber veya yasa koyucu niteliğinde olması gerektiğini savunur. Eğer erdemli bir devlet yoksa, faziletli bireyler için yaşamak anlamsız hale gelir ve onların böyle bir toplumda yer sakıncalıdır.⁷⁹

Erdemsiz toplumlar, mutluluk yerine maddi çıkarları hedefler ve sahte bir adalet anlayışıyla yönetilir. Fârâbî'nin bu düşünceleri, Platon'un "*Devlet*" eserinden etkilenmiş olup İslam siyaset felsefesinde önemli bir yer tutmuştur.⁸⁰

⁷⁸ Mutluel, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Kısa Tarihi*, 105-8.

⁷⁹ Göz, *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları*, 26-30.

⁸⁰ Kaplan, Y. (2021). Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Fikri Güç ve Fikri Eylemler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10(3), 2921.

6. BAZI İSLAM FİLOZOFLARININ HÜRRİYET ANLAYIŞLARI

6.1. Fârâbî

Farabi, 9. yüzyılın sonları ile 10. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan İslam felsefesinin kurucularından ve en önemli temsilcilerinden biridir. Asıl adı Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Farabi olan filozof, Türk-İslam dünyasında “Muallim-i Sani” (İkinci Öğretmen) unvanıyla anılmıştır. Bu unvanı Aristoteles’ten sonra felsefeye yaptığı büyük katkılar nedeniyle almıştır. Farabi, mantık, metafizik, siyaset, ahlak ve müzik gibi pek çok alanda eserler vermiş; Yunan felsefesini özellikle Aristoteles ve Platon’un görüşlerini İslam düşüncesiyle sentezlemeye çalışmıştır. En önemli hedeflerinden biri, akıl ile dini uzlaştırmak olmuştur. "*El-Medinetü'l-Fâzıla*" adlı eseriyle ideal bir toplumun nasıl olması gerektiğini felsefî ve ahlaki bir temelde açıklamıştır. Farabi'nin düşünceleri hem İslam dünyasında hem de Batı Orta Çağ felsefesinde derin etkiler bırakmıştır.⁸¹

6.1.1. Farabi el-medinetü'l-fâzıla (erdemli şehir)

Farabi'nin *El-Medinetü'l-Fâzıla* adlı eseri, ideal toplum düzenini ve bu toplumun nasıl yönetilmesi gerektiğini konu alan felsefî bir yapıttır. Farabi, insanların gerçek mutluluğa ancak birlikte yaşayarak ve erdemli bir düzen içinde hareket ederek ulaşabileceklerini savunur. Bu bağlamda, "erdemli şehir", bireylerin bilgi, ahlak, adalet ve hikmet gibi yüksek değerlere göre yaşadığı bir toplum modelidir. Bu şehrin başında hem akli hem de ahlaki olarak en yetkin kişi olan, filozof-kral niteliğindeki bir lider bulunmalıdır. Farabi, bu liderin aynı zamanda bilgeliği, dini önderliği ve yasa koyucu vasfıyla toplumu hem dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaştıracak kişi olduğunu belirtir. Eserde ayrıca erdemli olmayan şehirler de tasnif edilir; bunlar arasında cahil şehir, fasık şehir, mübdil şehir ve dalalet şehri gibi örnekler vardır. Bu şehirlerde ya mutluluk yanlış tanımlanır ya da hiç bilinmez. Farabi'ye göre, gerçek mutluluk ve düzen ancak akıl, hikmet ve erdemle yönetilen bir toplumda mümkündür. *El-Medinetü'l-Fâzıla*, hem siyaset hem de ahlak felsefesi açısından İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir.⁸²

6.1.2. Fârâbî'de hürriyet kavramı

Fârâbî, hürriyeti keremle eşdeğer görerek, onu kibirlenme ve alçalma gibi aşırılıkların ortasında bir erdem olarak tanımlamıştır. Ona göre, ahlâkî açıdan hürriyet, insanın peşin hazzın etkisinde kalmadan iyi ile kötü arasında ayırım yaparak iyiyi seçebilme yeteneğidir. Fârâbî'ye

⁸¹ Kaya, M. (1995). Farabi. *TDV İslam Araştırmaları Merkezi*, 12, 145-46.

⁸² Kaya, “Farabi”, 145-46.

göre hür olmak, sağlıklı bir düşünme kapasitesine, kararlılık ve irade gücüne sahip olmayı gerektirir. Bu bağlamda, sağlıklı düşünen ve güçlü bir iradeye sahip olan kişi "hür", bu niteliklerden yoksun olan "hayvanî insan", irade gücü zayıf olan ise "köle tabiatlı" olarak tanımlanır. Fârâbî, bireylerin diledikleri gibi davranmakta serbest olduğu "cemâî devleti" ideal bir sistem olarak görmemiş, toplumun ortak bir ahlâk ve değerler sistemine dayanması gerektiğini savunmuştur. Fârâbî'nin hürriyet kavramını siyasal ve toplumsal bağlamda ele alması, bireysel özgürlüklerle siyasal otorite arasında denge kurmaya yönelik bir yaklaşım sunmuştur. Ancak bu anlayış, sonraki düşünürler tarafından büyük ölçüde bireysel ahlâkî erdemlerle sınırlandırılmıştır.⁸³

Farabi'nin siyaset ve toplum anlayışı çerçevesinde "hürriyet" kavramı, bireyin kendi aklını kullanarak evrensel iyiliğe, yani mutluluğa ulaşabilme yeteneği olarak tanımlanır. Bu süreçte bireyin en temel rehberi ise felsefedir. Farabi'ye göre ideal devlet, felsefi olarak aydınlanmış bir yöneticinin önderliğinde halkı doğru bilgiye ve erdemli yaşama yönlendirmek amacıyla inşa edilir. Bu bağlamda din, felsefi hakikatlerin halk düzeyinde daha anlaşılır bir biçimde sunulmasını sağlayan sembolik bir anlatım biçimi olarak değerlendirilir. Din, bu yönüyle bireyin özgürlüğünü kısıtlamaz; aksine, akla ve evrensel doğrulara dayanması şartıyla özgürlüğü destekleyen bir işlev üstlenir. Farabi'nin sisteminde özgürlük, keyfi bireysel tercihlerden ziyade, aklın evrensel ilkelerine uygun olarak yaşamakla mümkündür. Devletin ve dinin temel amacı da bu aklî ve erdemli yaşam biçimini birey için mümkün kılmaktır. Bununla birlikte bireyin toplumsal düzenin dışında bir özgürlük arayışı bu modelde mümkün değildir; çünkü toplumsal düzen, aklın ürünü olarak en doğru olanı temsil eder. Bu açıdan bakıldığında Farabi'nin özgürlük anlayışı, bireyin "iyi olanı yapma özgürlüğü"nü temel alan pozitif özgürlük anlayışı ile örtüşmektedir.⁸⁴

Farabi'nin *El-Medinetü'l-Fâzıla* adlı eserinde hürriyet ve özgürlük temaları, yüzeyde açık bir kavramsal çerçeveye sunulmasa da eserin derin yapısında bu temalara felsefi bir boyutla yaklaşıldığı görülür. Farabi'ye göre insanın doğasında akıl vardır ve bu akıl sayesinde insan, kendi iradesiyle doğruyu ve yanlış ayırt edebilir. İşte bu noktada özgürlük, insanın kendi aklıyla hakikate ulaşma, kendi nefesine hâkim olma ve kendi tercihiyle erdemli yaşamı seçme kapasitesiyle ilgilidir. Farabi, özgürlüğü modern anlamda bireysel haklar ya da siyasal serbestlik bağlamında ele almayıp daha çok içsel bir özgürlük yani kişinin tutkularının, cahilliğin ve

⁸³ Ocak, H. (2012). Hürriyet Problemleri Bağlamında İnsan Fiillerindeki Temel Dinamiklerin Farabi Felsefesindeki Yeri. 2(1), 47.

⁸⁴ Çilingir, L. (2009). Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset. *Araştırma Yayınları*, 51. 127-30.

nefsin esaretinden kurtularak aklın rehberliğinde hareket etmesi şeklindedir. Gerçek özgür birey, sadece irade sahibi değil, aynı zamanda bilgi ve erdemle donanmış kişidir. Bu kişi, toplumun iyiliğini kendi arzularının önünde tutar, çünkü özgürlüğü yalnızca kendi başına hareket etme yetisi olarak değil, doğru ve erdemli olanı seçebilme yeteneği olarak görür. Aynı zamanda eserde ideal devlet düzeni, insanların nihai mutluluğa ulaşmalarını sağlayacak şekilde kurgulanmaktadır. Bu düzende bireyler rastgele bir özgürlük anlayışıyla değil, belli bir ahlaki ve entelektüel disiplin içinde yaşarlar. Farabi'ye göre toplumun lideri – filozof-kral– yalnızca toplumun yasalarını koyan kişi değil, aynı zamanda bireylerin ruhlarını eğiten ve onları gerçek anlamda özgürleştiren kişidir. Çünkü bireyin akıyla kavrayamadığı ya da yanlış yönlendirildiği bir özgürlük, onu felakete sürükler. Bu nedenle erdemli şehirdeki hürriyet anlayışı, bireyin doğru bilgiye ulaştırılması, iradesinin olgunlaştırılması ve nefsin etkisinden kurtarılmasıyla inşa edilir.

85

Sonuç olarak, Farabi'de özgürlük, bireyin içsel olarak olgunlaşması, akıyla erdemli olanı seçebilmesi ve böylece hem bireysel hem toplumsal mutluluğa katkı sunabilmesi şeklindeki bir felsefi anlayıştır. Bu, modern liberal özgürlük anlayışından farklı olarak, özgürlüğü ahlaki sorumluluk ve hakikate yönelişle tanımlayan klasik bir perspektiftir.⁸⁶

6.2. İbn sînâ

İbn Sînâ (980–1037), İslam dünyasının en büyük filozoflarından ve hekimlerinden biridir. Batı'da Avicenna adıyla tanınır. Buhara yakınlarında doğmuş, genç yaşta mantık, felsefe, tıp ve doğa bilimlerinde derin bilgi sahibi olmuştur. Tıp alanındaki en önemli eseri *el- Kanun fi 't-Tıb* (Tıbbın Kanunu), yüzyıllar boyunca hem Doğu'da hem Batı'da ders kitabı olarak okutulmuştur. Felsefede ise Aristoteles ve Platon'un görüşlerini sentezleyerek özgün bir düşünce sistemi geliştirmiştir. *eş-Şifâ* adlı ansiklopedik eseri mantık, doğa bilimleri, matematik ve metafizik gibi alanları kapsar. Ruh, akıl, varlık ve bilgi konularında derin analizler yaparak hem İslam hem Batı skolastik düşüncesine yön vermiştir. İbn Sînâ, akıl ve gözleme dayalı yaklaşımıyla Orta Çağ'ın en etkili düşünürlerinden biri sayılmaktadır.⁸⁷

6.2.1. İbn sînâ - kitâbu'n-nefs

İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* adlı eseri, insanın ruh (nefs) yapısını felsefi bir zeminde inceleyen klasik bir psikoloji metni örneğidir. Ona göre nefis, bedenin maddi olmayan bir yönüdür

⁸⁵ Farabi, (t.y.). *Medînetü'l-Fazıla (Erdemli Şehir)* (N. Topçu, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 35-60.

⁸⁶ Farabi, “Medînetü'l-Fazıla (Erdemli Şehir)”, 35-60.

⁸⁷ Macit, M. (2015). *İbn Sînâ Felsefesi: Akıl, Ruh ve Ahlak*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12-20.

ve varlığı bağımsızdır; bedene şekil vermekle kalmaz, aynı zamanda onu yönetir. Eserin başında İbn Sînâ, ruhun varlığının zorunluluğunu akli ve mantıksal kanıtlarla ortaya koyar. Ardından ruhun çeşitli güçlerini (kuvvelerini) sınıflandırır: Bitkisel ruh (beslenme, büyüme), hayvani ruh (hareket, hissetme) ve insani ruh (düşünme, akletme). Bu yetiler arasında en yücesi ve insanı diğer canlılardan ayıran özellik, akıldır. İbn Sînâ, özellikle "faal akıl" (el- aklü'l-fa'âl) kavramına büyük önem verir; insanın bilgiyi nasıl elde ettiğini ve evrensel formları nasıl kavradığını bu akıl aracılığıyla açıklar. Ruhun ölümsüzlüğü de eserde ele alınan temel konulardan biridir. İbn Sînâ'ya göre insani ruh, beden ölümünden sonra da varlığını sürdürür çünkü maddi bir varlık değildir. *Kitâbu'n-Nefs*, ruhun mahiyetini sadece dini açıdan değil, akıl ve deneyim temelli olarak açıklamaya çalışması bakımından hem İslam felsefesi hem de psikoloji tarihi açısından büyük öneme sahiptir.

6.2.2. .İbn sina'da hürriyet kavramı

İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* adlı eserinde hürriyet kavramı doğrudan belirgin bir şekilde tanımlanmasa da insanın özgürlüğü, onun akıl, irade ve ruh yapısı üzerinden dolaylı olarak ele alınır. *Kitâbu'n-Nefs*'teki temel anlayış, hürriyetin insanın akıl ve iradesiyle ilişkili olmasıdır.

İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*'te insanın ruhunu üç temel bölümde incelemiştir: bitkisel ruh, hayvani ruh ve insani ruh. İnsani ruh, akıl ve irade gibi özelliklere sahip olan, insanı diğer canlılardan ayıran yüksek bir ruhtur. Akıl, insanın bilinçli tercihler yapma yeteneğini sağlar ve bu durum özgürlük için kritik bir öneme sahiptir. İnsan, aklını kullanarak fiillerini bilinçli olarak seçebilir. Dolayısıyla, insanın hürriyeti, aklın rehberliğinde hareket etme kapasitesine dayanır. İbn Sînâ, insanın kendi akli ve iradesiyle hareket edebilmesini, onun özgürlüğünün temel koşulu olarak görür.⁸⁸

İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*'te ruhun ölümsüzlüğüne de değinir ve ruhun özgürlüğünü, bedenden bağımsız bir varlık olarak varlığını sürdürebilmesiyle ilişkilendirir. Ona göre, insanın ruhu özgürdür çünkü akıl ve irade gibi yüce özelliklere sahip olan ruh, bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebilir. Ruhun özgürlüğü, onun maddi dünyadan bağımsız ve ölümsüz olmasında gizlidir. Bu da insanın, ahlaki ve entelektüel gelişimini sürdürebilmesi için bir özgürlük alanı oluşturur. Ruh, bedeni terk ettiğinde bile özgürce varlığını sürdürmeye devam eder. İbn Sînâ, hürriyeti "nefsin, yüksek değerli ve faydalı işler için gerekli harcamalardan hoşlanması" olarak tanımlar. Ona göre, insan ancak erdemli eylemler gerçekleştirerek gerçek anlamda hür olabilir. Hürriyet, insanın nefsiyle olan mücadelesiyle yakından ilişkilidir ve bu mücadelede başarılı olan

⁸⁸ İbn Sînâ, (t.y.). *Kitâbu'n-Nefs (Nefs Kitabı)* (İ. S. Yener, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür, 28-120.

kişi gerçek anlamda hür kabul edilir.⁸⁹

İbn Sînâ, insanın özgürlüğünü sadece dışsal kısıtlamalardan arınmış olmasıyla değil aynı zamanda nefsin yetkinleşmesiyle ilişkilendirir. Nefsin gelişmesi, insanın düşük arzu ve tutkularından sıyrılarak akıl ve hikmet doğrultusunda yaşamasını sağlar. Bu bağlamda özgürlük, nefsin erdemli hale gelmesiyle mümkündür. İbn Sînâ'ya göre, insanın gerçek özgürlüğü, arzularının ve duygularının ötesine geçip akıl ve erdemle yaşamaya başlamasıyla gerçekleşir. Kişi, ruhsal ve ahlaki gelişimle özgürleşir; çünkü onun eylemleri artık sadece dışsal etkilerden değil, içsel akıl ve erdemden kaynaklanır. İbn Sînâ, insanın akıllı ve iradesi sayesinde fiillerini seçme yeteneğine sahip olduğunu belirtir. Akıl, insanın en yüksek yetisidir ve insan, aklını kullanarak neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğine karar verebilir. İbn Sînâ'ya göre, insan özgürdür çünkü seçim yapabilme kapasitesine sahiptir. Ancak bu özgürlük, sadece dışsal zorlamalardan kurtulmak değil, aklın yönlendirmesiyle bilinçli kararlar alabilmektir. Bu anlamda insan, kendi akıl ve iradesiyle fiillerini yönlendirdiği için özgürdür. Farabi'den farklı olarak, İbn Sînâ daha çok içsel özgürlük kavramına odaklanır. Yani insanın gerçek özgürlüğü, sadece dışsal engellerin ortadan kalkmasıyla değil, içsel olarak doğruyu seçebilme yeteneğiyle ilgilidir.⁹⁰

İbn Sînâ'nın özgürlük anlayışı, sorumlulukla sıkı bir şekilde bağlantılıdır. İnsan, iradesini doğru kullanarak iyi seçimler yapma sorumluluğuna sahiptir. Akıl, insanın doğruyu yanlıştan ayırt edebilmesi için bir araçtır; dolayısıyla birey, aklını kullanarak seçim yaparsa, bu seçimlerden sorumlu olur. Hürriyet, bireyin ahlaki sorumluluğu ile de ilgilidir. İbn Sînâ, insanın özgür olduğunu kabul etse de bu özgürlüğün yalnızca akıl ve erdemle şekillendiğinde gerçek anlamda değerli olduğunu savunur. İnsan, yaptığı eylemlerden sorumludur çünkü bunlar aklının ve iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Sonuç olarak İbn Sînâ özgürlüğü, insanın akıl ve irade ile fiillerini seçme yeteneği olarak tanımlar. Gerçek özgürlük, insanın içsel olarak erdemli hale gelmesi ve nefsinin yüksek düzeye ulaşmasıyla mümkündür. İbn Sînâ'nın özgürlük anlayışı, sadece dışsal engellerden kurtulmakla değil, insanın içsel olarak akıl ve erdemle doğruyu seçmesiyle ilgilidir.⁹¹

6.3. İbn haldûn

İbn Haldun (1332–1406), İslam düşünce tarihinin en önemli tarihçi, sosyolog ve siyaset teorisyenlerinden biridir. Tam adı Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî olan İbn

⁸⁹ İbn Sînâ, “Kitâbu'n-Nefs (Nefis Kitabı)”, 28-120.

⁹⁰ İbn Sînâ, “Kitâbu'n-Nefs (Nefis Kitabı)”, 28-120.

⁹¹ İbn Sînâ, “Kitâbu'n-Nefs (Nefis Kitabı)”, 28-120.

Haldun, 1332 yılında Tunus'ta doğmuş, kökeni Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya göç eden seçkin bir aileye dayanır. Küçük yaşlardan itibaren İslami ilimler, mantık, matematik, dilbilim ve felsefe gibi alanlarda yoğun bir eğitim almış, çeşitli İslam şehirlerinde önemli devlet görevlerinde bulunmuştur. Fas, Cezayir ve Endülüs'te siyasi görevler yürütmüş, daha sonra Mısır'da kadılık görevini üstlenerek burada da saygın bir konuma ulaşmıştır. En önemli eseri, *Kitâbu'l-İber* adlı tarih kitabının giriş kısmı olan *el-Mukaddime*'dir. Bu eser, tarih yazımına sosyolojik ve felsefi bir bakış kazandırarak İbn Haldun'u modern sosyal bilimlerin öncülerinden biri haline getirmiştir. İbn Haldun, toplumsal olayları sebep-sonuç ilişkisi içinde incelemiş; bu yaklaşımıyla yalnızca İslam dünyasında değil, Batı'da da büyük ilgi görmüştür.

19. yüzyıldan itibaren Batılı düşünürler tarafından keşfedilmiş ve sosyolojinin kurucularından biri olarak kabul edilmiştir. Onun fikirleri, tarih, siyaset bilimi ve sosyoloji gibi birçok alanda öncü nitelik taşımakta; günümüzde dahi sosyal bilimler alanında temel referanslardan biri olarak değerlendirilmektedir.⁹²

6.3.1. İbn haldûn - mukaddime

İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde devletin doğuşu, gelişimi ve çöküşü; asabiyet (toplumsal dayanışma), iktisadi yapı, eğitim, kültür ve din gibi konular sistematik bir şekilde ele alınmıştır. İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde ortaya koyduğu hürriyet anlayışı ile bireyin mutlak özgürlüğünden ziyade, toplumsal düzenin korunmasıyla uyumlu bir özgürlük tasavvuruna dayanmaktadır. İbn Haldun'a göre insan doğası gereği "medeni" bir varlıktır; yani tek başına değil, toplum içerisinde yaşayarak varlığını sürdürebilir. Bu durum, bireyin sınırsız bir özgürlüğe sahip olmasının mümkün olmadığını gösterir. Toplumsal düzenin sürdürülebilirliği için bir otoriteye ve hukuki sınırlamalara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda hürriyet, bireyin başkalarına ve topluma zarar vermeyecek şekilde sınırlanmış bir serbestiyet olarak değerlendirilir. İbn Haldun, devletin ortaya çıkışını ve meşruiyetini de bu ihtiyaç çerçevesinde açıklar. Devletin otoritesi güç kazandıkça bireysel özgürlüklerin daraldığını, ancak otoritenin aşırı baskıcı hale gelmesinin de toplumsal çözülmeye yol açacağını belirtir. Ona göre, adalet ile otorite arasında sağlanacak denge, bireysel hürriyetin varlığını sürdürebilmesi için zorunludur. Ayrıca, göçebe (bedevi) ve yerleşik (hadari) hayat tarzları arasında yaptığı karşılaştırma da özgürlük anlayışını şekillendirir. Göçebeler daha sade ve bağımsız bir yaşam sürerken, şehir halkı otoriteye ve lükse daha fazla bağlı hale gelir. Bu durum, İbn Haldun'un özgürlüğü yalnızca siyasal bir hak olarak değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi olarak da değerlendirdiğini gösterir. Sonuç olarak, *Mukaddime*'deki

⁹² İbn Haldun, (2004). *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları, 27-35.

hürriyet anlayışı; bireyin toplum içindeki rolü, devletin otoritesi ve toplumsal yapının devamlılığı çerçevesinde dengeli ve sınırlı bir özgürlük perspektifine dayanır.⁹³

6.3.2. İbn Haldun'un hürriyet anlayışı

İbn Haldun'un topluma ve siyasete yaklaşımı, Farabi gibi ideal düzene dayalı felsefi modellerden farklı olarak, tarihsel gözleme ve toplumsal gerçekliğe dayanır. Onun düşünce sisteminde dinî siyaset, belirli bir tarihsel bağlamda gelişen asabiyet (toplumsal dayanışma gücü) temelinde işler. Din, bu bağlamda toplumu bir arada tutan bir unsur olmanın yanı sıra, siyasal iktidarın meşruiyetini sağlamada işlevsel bir araç konumundadır. Siyasal düzen ise güçlü bir liderlik ve asabiyet etrafında şekillenir. Bu durum, bireyin mutlak anlamda özgür hareket etmesini sınırlandırabilir.⁹⁴

İbn Haldun'un özgürlük anlayışı, felsefi ya da idealist bir hedef olarak değil, sosyolojik ve tarihsel bir gerçeklik olarak ele alınır. Ona göre birey, içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız bir varlık değildir; tersine, bu koşullar tarafından şekillendirilir. Dolayısıyla bireysel özgürlük, teorik bir idealden ziyade, pratik olarak içinde yaşanılan toplumsal yapının sınırları içinde mümkündür. Bu bağlamda hürriyet, negatif özgürlük (müdahaleden bağımsızlık) şeklinde değil; tarihsel süreç içinde ortaya çıkan zorunluluklar doğrultusunda biçimlenen, toplumsal konumla sınırlı bir özgürlük olarak ortaya çıkar.⁹⁵

İbn Haldun'un hürriyet anlayışı, onun toplum, siyaset ve devlet teorisi çerçevesinde dolaylı olarak şekillenir. *Mukaddime* adlı eserinde açıkça "özgürlük" kavramını modern anlamda ele almasa da birey ile toplum arasındaki ilişkiyi açıklarken özgürlük fikrine dair önemli ipuçları verir. İbn Haldun'a göre insan doğası gereği "medeni" bir varlıktır ve toplum içinde yaşayarak varlığını sürdürebilir. Bu durum, bireyin mutlak anlamda özgür olamayacağını, toplumsal düzenin ve otoritenin gerekliliğini ortaya koyar. Bu bağlamda, hürriyet toplumun düzenini bozmayacak ölçüde mümkündür. Özellikle devletin gücünün artmasıyla bireyin özgürlüğünün azaldığını ve bu durumun zamanla devletin çöküşünü beraberinde getireceğini belirtmesi, onun özgürlük kavramına dair düşüncelerini açıkça ortaya koyar. Ayrıca İbn Haldun, göçebe hayatı şehirli hayata göre daha özgür olarak değerlendirir; göçebeler doğaya ve kendi iç düzenlerine bağlı yaşarken, şehirde yaşayan insanlar otoriteye ve lüks yaşama daha bağımlı hale gelir. Asabiyet kavramı çerçevesinde ise birey özgürlüğünü kolektif dayanışma içinde bulur; bireyin

⁹³ İbn Haldun, 55-63.

⁹⁴ Çilingir, "Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset", 130-34.

⁹⁵ Çilingir, "Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset", 130-34.

gücü, ait olduğu grubun gücüyle sınırlı hale gelir. Bu değerlendirmeler, İbn Haldun'un bireysel özgürlüğü toplum yararına sınırlandırılmış bir değer olarak gördüğünü ve siyasal otoriteyle dengeli bir ilişki içinde yorumladığını göstermektedir.⁹⁶

6.4.Gazâlî

İmam Gazali (1058–1111), İslam dünyasının en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilir. Felsefe, kelam, tasavvuf ve dini ilimler alanlarında derinlemesine çalışmalar yapmış olan Gazali, özellikle ahlak, tasavvuf ve dinî hikmet konularındaki katkılarıyla tanınır. "*İhya'u Ulum'id-Din*" adlı eseri, onun en önemli yapıtıdır ve İslam ahlakı, ibadetler, tasavvuf ve dini bilgilerin pratiği üzerine kapsamlı bir rehber sunar. Gazali, aynı zamanda *Akıl ve Vahiy Arasında* adlı tartışmalarıyla, felsefi düşünceler ile dini inançları birleştirerek, Batınîlik ve kelamcılarla mücadele etmiştir. Tasavvuf yolunu benimsemiş ve tasavvufun temel ilkelerini eserlerinde işlemiştir. İslam düşüncesinde hem kelamcı hem de tasavvufî bir bakış açısını sentezlemesiyle büyük bir etki yaratmıştır.⁹⁷

6.4.1. Gazali'nin ihya' u ulumi'd-din (din bilimlerinin yeniden dirilişi)

Gazali'nin *İhya' u Ulum'id-Din* (Din Bilimlerinin Yeniden Dirilişi) eseri, İslam dünyasında büyük bir etkiye sahip olan hem teorik hem de pratik yönleriyle dinî yaşamı ele alan bir başyapıttır. Gazali, eserinde, bireyin ruhsal ve ahlaki gelişimini sağlamaya yönelik kapsamlı bir rehber sunar. *İhya* dört ana bölümden oluşur: Birinci bölümde, ibadetler ele alınır ve ibadetlerin sadece fiziksel ritüeller değil, aynı zamanda ruhsal birer tecrübe olduğu vurgulanır. Namaz, oruç, zekât ve hac gibi farz ibadetlerin, insanın manevi gelişimi üzerindeki etkisi ve bunların doğru bir şekilde yapılmasının gerekliliği üzerinde durulur. İkinci bölümde, ahlak konusu işlenir; Gazali, insanın iç dünyasını, kalbinin temizlenmesini ve ahlaki erdemleri kazandırmayı amaçlar. İnsanın kalbindeki kötü huylar -kibir, haset, gurur gibi- ortadan kaldırılmalı, ahlaki erdemler -sabır, tevazu, cömertlik gibi- geliştirilmelidir. Üçüncü bölümde ise, ilim üzerinde yoğunlaşılır.⁹⁸

Gazali, gerçek bilginin sadece dünya bilgisiyle sınırlı kalmaması gerektiğini savunur. Hem dini ilimler hem de tasavvufî bilgiler üzerinde durarak, gerçek bilgiye ulaşmanın yolunun kalp temizliği ve Allah'a yaklaşma olduğunu belirtir. Son olarak, tasavvuf konusuna değinilen dördüncü bölümde, Gazali, bireyin manevi yolculuğunu anlatır ve tasavvufun temel ilkelerini, zühd (dünyevi arzulardan uzaklaşma), sabır, tevbe ve riya gibi kavramlarla açıklar. *İhya*, sadece

⁹⁶ Erdoğan, M. (2010). İbn Haldun'un Devlet ve Toplum Teorisi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45(2), 75–92. 85-90.

⁹⁷ Çağrıci, M. (1996). Gazzali. *TDV İslam Araştırmaları Merkezi*, 13., 490-500.

⁹⁸ Çağrıci, "Gazzali", 490-500.

bireysel dini hayatı düzenlemekle kalmaz, toplumsal düzende de adaletin, ahlaki sorumluluğun ve sosyal düzenin sağlanmasına yönelik dersler verir. Gazali, dinin yalnızca teorik bir bilgi değil, yaşanması gereken bir deneyim olduğunu savunarak, insanın hem ahlaki hem de manevi olarak olgunlaşmasını amaçlar. Bu eser, İslam düşüncesinde hem felsefi hem de pratik anlamda dini hayatın nasıl şekillendirilmesi gerektiğine dair önemli bir rehberdir.⁹⁹

6.4.2. Gazali’de hürriyet kavramı

Gazâlî, İbn Sîna'nın hürriyet anlayışını benimsemekle birlikte, tasavvuf geleneğine uygun olarak hürriyeti "tutkuların esaretinden kurtuluş" olarak yorumlar. Ona göre, dünyevî arzulara bağılılık, insanın gerçek anlamda hür olmasını engeller. "Kanaatte hürriyet ve izzet vardır" diyerek, insanın içsel huzuru ve nefis terbiyesini esas alan bir hürriyet anlayışını savunur. İmam Gazali, hürriyet ve özgürlük kavramlarına özellikle insanın ahlaki gelişimi, irade ve manevi sorumluluk açısından yaklaşmıştır. Gazali’nin özgürlük anlayışı, genellikle insanın içsel hürriyetini ve ahlaki sorumluluğunu ön plana çıkarır. Bununla birlikte, İslam’ın öğretileriyle uyumlu bir şekilde özgürlüğün sınırlarını ve insanın sorumluluklarını tartışır.¹⁰⁰

Gazali’ye göre, gerçek özgürlük, insanın nefisini ve tutkularını kontrol edebilme gücünden gelir. Bir insan, arzularının ve dünyasal isteklerinin esiri olmamalıdır. Tasavvufi bakış açısıyla, kişi ancak nefisini terbiye ederek özgürleşebilir. Gazali, içsel bağımsızlık ve özgürlüğün, insanın kalbini kötü duygulardan arındırarak, akıl ve hikmetle doğruyu seçmesinden geçtiğini savunur. Yani gerçek özgürlük bir kişinin manevi gelişimiyle elde edilir ve dışsal etkilerden ziyade içsel bir süreçtir. O, insanın iradesini doğru yönde kullanarak kendi eylemlerini seçme kapasitesine sahip olduğunu kabul eder. Ancak bu özgürlük, sadece dünyevi isteklerin peşinden gitmek değil, dini sorumlulukların yerine getirilmesiyle sınırlıdır. İslam’ın emirleri ve yasakları çerçevesinde birey, özgürdür ama bu özgürlük, ahlaki sorumlulukla birlikte gelir. İbn Sina ve Farabi gibi düşünürlerden farklı olarak, Gazali özgürlüğü sadece akıl ve iradeye dayalı bir güç olarak görmez, bununla birlikte Allah’a karşı sorumluluk bilincini de vurgular.¹⁰¹

Gazali’ye göre, insan özgürdür çünkü akıl ve irade sahibi bir varlıktır, ancak özgürlük aynı zamanda büyük bir sorumluluk getirir. İnsan, seçimlerinden sorumludur çünkü Allah’a karşı sorumluluğu vardır ve bu sorumluluk, bireyi doğru yolu seçmeye zorlar. Özgürlük, sadece bireysel bir hak değil, manevi ve ahlaki bir yükümlülüktür. Yani bir insan ne kadar özgürse yaptığı

⁹⁹ Çağrı, “Gazzali”, 490-500.

¹⁰⁰ Gazali, (2019). *İhyau Ulumiddin* (D. Selvi, Çev.). Semerkand Yayınları, 1, 22-200.

¹⁰¹ Gazali, “İhyau Ulumiddin”, 22-200.

seçimlerin sorumluluğunu da o kadar taşır. İyilik yapmak ve Allah’a yakınlaşmak, gerçek özgürlüğün temel amacıdır. Gazali, insanın özgürlüğünü, toplumsal ve dini düzenle de ilişkilendirir. Ancak onun zgrlğ anlaıışı, genellikle dışsal zorlama ve toplumsal kısıtlamalardan bağımsız bir manevi zgrlğ perspektifine dayanır. İnsan, kendi içindeki manevi potansiyeli keşfettikçe özgürleşir ve Allah’a olan kulluk görevini en iyi şekilde yerine getirebilir.¹⁰²

Sonuç olarak Gazali’nin hürriyet ve zgrlğ anlaıışı, daha çok manevi zgrlğ ve ahlaki sorumluluk ekseninde şekillenir. Ona göre insanın özgürlüğü, nefsini terbiye etmesi, ahlaki erdemleri geliştirmesi ve dini yükümlülüklerini yerine getirmesiyle mümkündür. zgrlğ, sadece dışsal etkenlerden bağımsızlık değil, aynı zamanda insanın içsel dünyasında hakikati arayarak manevi bir olgunluğa ulaşmasıdır.¹⁰³

6.5. Ragıp el-isfahani

Ragıp el-İşfahani (d. 1040, İşfahan - . 1108, Bağdat), İşlam dünyasının önemli düşünürlerinden biri olup, özellikle İşlam ahlakı, kelam ve tasavvuf alanlarındaki katkılarıyla tanınır. Eğitimini İşfahan ve Bağdat’ta tamamlayan İşfahani, en çok "*Ez-Zerıa ila Mekârimi’ř-şerıa*" (şeriatın Yüksek Erdemlerine Giden Yollar) adlı eseriyle bilinir. Bu eser, İşlam ahlakını ve manevi gelişimi ele alarak, insanın şeriate uygun bir yaşam sürdürmesi ve manevi erdemlere ulaşması gerektiğini vurgular. Ayrıca "*el-Mufredat fi Garibi'l-Kur’an*" adlı eseriyle de Kur’an’daki zayıf ve belirsiz kelimelerin anlamlarını açıklayarak önemli bir dilbilimsel katkı sağlamıştır. Ragıp el-İşfahani, tasavvuf ve dini yaşamı, nefsin terbiyesi, manevi olgunlaşma ve Allah’a yakınlaşma perspektifinden incelemiş ve İşlam düşünce geleneğinde derin izler bırakmıştır.¹⁰⁴

6.5.1. Ragıp el-isfahani - ez-zerıa ila mekârimi’ř-şerıa

Ragıp el-İşfahani’nin *Ez-Zerıa ila Mekârimi’ř-şerıa* adlı eseri, İşlam ahlakı ve tasavvufuna dair önemli bir eserdir. Ragıp el-İşfahani, bu eserinde, insanların ahlaki ve manevi olarak yüksek erdemlere ulaşabilmesi için takip edilmesi gereken yolları ve yöntemleri tartışır. Eserin adı, "şeriatın Yüksek Erdemlerine Giden Yollar" anlamına gelir ve bu, kişinin dini yaşantısını yüceltme amacı taşır. Eserde İşlam ahlakı ve manevi gelişim konularına geniş bir yer ayrılmıştır. İşlam’ın temel ilkeleri ve ahlaki değerlere ulaşmanın yolları hakkında önemli bilgiler sunar.

¹⁰² Gazali, "İhyau Ulumiddin", 22-200.

¹⁰³ Gazali, "İhyau Ulumiddin", 22-200.

¹⁰⁴ Rağıp el-İşfahânî, (2015). *Erdemli Yol – Ez-Zerıa ilâ Mekârimi’ř-şerıa* (M. Tan, ev.). İz Yayıncılık, 3, 9-250.

Ragıp el-İsfahani, şeriatın emirlerine uymanın ve ahlaki erdemlerin insanı nasıl yücelteceğini anlatırken, bunun yanı sıra manevi olgunlaşma ve tasavvufi yaşamın gerekliliklerine de dikkat çeker. Eserde insanın kalbini temizleme, nefsini kontrol etme ve Allah'a yaklaşma yolları anlatılır. Ana teması, insanın yüce ahlaki değerlere ulaşabilmesi için doğru yolu bulması ve buna ulaşmak adına şeriatın öngördüğü erdemleri yerine getirmesidir. Ayrıca, insanın içsel gelişimini sağlaması için dua, zikir, sadaka gibi pratiklerin önemini vurgular. İslami ahlaki erdemler arasında sabır, şükür, tevazu, adalet gibi değerler, eserde geniş bir şekilde ele alınır.¹⁰⁵

Dini hayatı daha derinlemesine anlamak ve manevi erdemlere ulaşmak için insanı rehberlik etmeyi amaçlamıştır. *Ez-Zerîa ila Mekârimi's-Şerîa*, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde erdemli bir yaşam sürdürmenin yollarını göstermeyi hedefler.¹⁰⁶

6.5.2. Râğıb el-isfahânî'de hürriyet kavramı

Ragıp el-İsfahani de hürriyet ve özgürlük kavramlarına dair doğrudan kapsamlı bir felsefi inceleme yapmamış olsa da eserlerinde insanın manevi özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu üzerine önemli ipuçları sunar. "*Ez-Zerîa ila Mekârimi's-Şerîa*" gibi eserlerinde özgürlüğü, insanın nefsinin ve arzularını kontrol etmesi açısından ele alır. Ragıp el-İsfahani'ye göre, gerçek özgürlük nefsin ve dünyevi arzuların etkisinden kurtulmakla elde edilir. İnsan, dışsal bağlamdan bağımsız bir şekilde, Allah'a yönelme ve manevi gelişim yolunda özgürdür. Yani, gerçek özgürlük, insanın içindeki zayıflıkları, arzu ve istekleri denetleyerek, ruhsal olgunlaşmayı sağlamasında yatar. Bu anlamda, manevi hürriyet kişinin içsel disiplinine ve ahlaki erdemlerine dayanır.¹⁰⁷

Ragıp el-İsfahani, özgürlüğün sorumlulukla birlikte geldiğini savunur. Ona göre, şeriatın hükümleri doğrultusunda insan, özgürdür ancak bu özgürlük Allah'a karşı sorumluluğuyla sınırlıdır. Özgürlük, bireyin sadece dünya hayatındaki seçimleri değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi sorumluluklarını da içerir. İnsan, dini yükümlülüklerini yerine getirerek özgürlüğünü gerçek anlamda kazanır. Bu bağlamda, özgürlük, bir kişinin içsel dünyasında iyi seçimler yapabilme kapasitesine sahip olmasıyla ilgilidir. İsfahani, özgürlüğün toplumsal düzeydeki sorumluluklarla da ilişkili olduğunu belirtir. Dini ve ahlaki yükümlülüklerin, bireyin hem kendi yaşamını hem de toplumu olumlu bir şekilde etkilemesi gerektiğini savunur. Bu, bireysel özgürlüğün toplumsal sorumlulukla dengelenmesi gerektiği anlamına gelir.¹⁰⁸

O, hürriyeti hukukî ve ahlâkî olarak iki farklı boyutta ele alır. Hukukî anlamda hürriyet, bir

¹⁰⁵ Râğıb el-İsfahânî, "Erdemli Yol – Ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa", 9-250.

¹⁰⁶ Râğıb el-İsfahânî, "Erdemli Yol – Ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa", 9-250.

¹⁰⁷ Bostan, Y. (2015). Ragıp el-İsfahânî'nin Ahlak İlmine Yaklaşımı. *İz Yayıncılık*, 4, 55– 63, 57-60.

¹⁰⁸ Bostan, "Ragıp el-İsfahânî'nin Ahlak İlmine Yaklaşımı", 57-60.

kişinin statüsüne ve durumuna uygun hükmün uygulanmasıdır. Ahlâkî anlamda ise hürriyet, dünyevî menfaat hırsı gibi çirkin sıfatlardan kurtuluş anlamına gelir. Hz. Peygamber'in, "Kahrolsun altına, gümüşe ve lükse kul olan kimse!" hadisi, ahlâkî hürriyetin önemini vurgulayan önemli bir delildir. İsfahânî'ye göre, gerçek hürriyet, insanın arzulara ve dünyevî bağımlılıklara kul olmamasıdır. O, hürriyetin eyleme dönüşmüş güzel huylar ve davranışlar olduğunu ifade etmiştir. Bazı bilginler ise hürriyetin tüm iyilikler için, keremin ise yalnızca büyük iyilikler için kullanıldığını belirtir. Hürriyet genellikle bir hakkı bağışlamayı ifade ederken, kerem başkasına iyilik ve yardım etmekle ilgilidir.¹⁰⁹

Sonuç olarak, Ragıp el-İsfahani'nin özgürlük anlayışı, bireyin manevi olgunlaşması, ahlaki sorumlulukları ve Allah'a yönelmesiyle şekillenir. Özgürlük, sadece dışsal kısıtlamalardan kurtulmak değil, içsel dünyada irade ve nefsin kontrol edilmesiyle de ilgilidir.

6.6.İbn miskeveyh

İbn Miskeveyh (ö. 1030 / H. 421), İslam ahlak felsefesinin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilen, çok yönlü bir alimdir. Tam adı Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh olan düşünür, bugünkü İran topraklarında bulunan Rey şehrinde doğmuştur. Felsefe, tarih, tıp ve kütüphanecilik gibi birçok alanda derin bilgi sahibi olan İbn Miskeveyh, özellikle Büveyhîler döneminde önemli yöneticilere kütüphanecilik ve danışmanlık yapmıştır. En dikkat çeken görevlerinden biri, Büveyhî veziri Adududdevle'nin özel kütüphanesinde yöneticilik yapması olmuştur.¹¹⁰

İbn Miskeveyh'in en önemli katkısı, İslam ahlak düşüncesini sistematik hale getirmesidir. Onun ahlak anlayışı, Antik Yunan felsefesiyle İslami düşünceyi birleştiren rasyonel bir yapıya dayanır. Ahlakı bireysel ve içsel bir disiplin olarak ele alan Miskeveyh, insanın akıl yoluyla nefsini eğiterek erdemli bir kişiliğe ulaşabileceğini savunur. Bu bağlamda özgürlük (hürriyet) anlayışı da yalnızca siyasi bir kavram olarak değil, insanın tutkularından arınarak içsel bir özgürlüğe ulaşması anlamında değerlendirilir. *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk* (Ahlâkın Arıtılması) adlı eseri, onun bu konudaki fikirlerinin en açık ifadesi olmuştur.¹¹¹

6.6.1. İbn miskeveyh- tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk (ahlâkın arıtılması)

¹⁰⁹ Çağrı, "Hürriyet", 503.

¹¹⁰ İbn Miskeveyh, (1991). *Ahlâkın Arıtılması: Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk* (H. Atay, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1, 30-89.

¹¹¹ İbn Miskeveyh, "Ahlâkın Arıtılması: Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk", 30-89.

İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk* (Ahlâkın Arıtılması) adlı eserinde hürriyet (özgürlük), ahlaki erdemlerin kazanılması ve nefsin eğitimi ile doğrudan ilişkilendirilir. İbn Miskeveyh'e göre, gerçek özgürlük, aklın ve iradenin kötü arzulara ve tutkulardan arınmasıyla elde edilir. Burada içsel özgürlük, bireyin sadece dışsal kısıtlamalardan değil, aynı zamanda nefsinin kötü eğilimlerinden de özgürleşmesini ifade eder.¹¹²

Bu eser, sadece İslam dünyasında değil, Batı düşüncesinde de etik kuramları etkileyen klasik metinlerden biri olarak kabul edilir. Miskeveyh'in düşünceleri, kendisinden sonra gelen İbn Sînâ, Gazâlî gibi düşünürler üzerinde de önemli etkiler bırakmıştır. Bu yönüyle o hem felsefi hem de ahlaki mirasıyla İslam düşünce tarihinde seçkin bir yere sahiptir.¹¹³

6.6.2. İbn miskeveyh'de hürriyet kavramı

İbn Miskeveyh, özgürlüğü yalnızca dışsal baskılardan bağımsızlık olarak değil, insanın içsel dünyasında gerçekleştirdiği bir özgürleşme olarak tanımlar. İrade, akıl ve nefis arasındaki denge insanın hürriyetini sağlamak için gereklidir. İnsan, nefsinin arzu ve tutkularına boyun eğmeden akıl ve iradesiyle doğruyu seçebilmelidir. Hürriyet, burada insanın kendi içsel dünyasında hakiki bir erdemli yaşam kurmasına olanak tanır. İbn Miskeveyh'in hürriyet anlayışında, içsel gelişim ön plandadır. İnsan, sadece dışarıdan gelen baskılardan değil, içsel zaaflardan da özgürleşmek zorundadır. Bu, kişinin kendini tanıması, arzularına hâkim olması ve sürekli olarak nefsini arındırması ile mümkün olur. Bu süreçte akıl, erdemlerin rehberi ve kontrol edici unsuru olarak işlev görür. Hürriyet, bireyin kendisini terbiye etme sürecinin bir parçasıdır ve bunun sonucunda kişi, doğruya ve erdeme yönelir.¹¹⁴

İbn Miskeveyh'e göre, insanın gerçek özgürlüğü, ahlaki erdemleri kazanabilmesiyle mümkün olur. Ahlaki erdemler, insanın akıl ve iradesini kullanarak nefsin kontrol etmesiyle elde edilir. Arzularda ve tutkulara hâkim olmak, insanı özgür kılar çünkü ancak bu şekilde kişi, dışsal etkilerden bağımsız olarak doğru ve erdemli bir yaşam sürdürebilir. Bu bağlamda, özgürlük, ahlaki bir başarıdır ve her birey, nefsin terbiye ederek ve akıl yoluyla erdemli bir yaşam sürerek gerçek özgürlüğüne ulaşabilir.¹¹⁵

İbn Miskeveyh'in hürriyet anlayışı, ahlaki erdemlerin kazanılması ve nefsin arıtılması ile doğrudan ilişkilidir. Gerçek özgürlük, sadece dışsal zorlamalardan bağımsızlık değil, kişinin içsel zaaflarından ve arzulardan kurtulmasıyla elde edilir. Hürriyet, bireyin akıl ve iradesini kullanarak

¹¹² İbn Miskeveyh, "Ahlâkın Arıtılması: Tehzibü'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'râk", 30-89.

¹¹³ İbn Miskeveyh, "Ahlâkın Arıtılması: Tehzibü'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'râk", 30-89.

¹¹⁴ İbn Miskeveyh, 100-199.

¹¹⁵ İbn Miskeveyh, 100-199.

doğru seçimler yapması, böylece erlik ve erdemli bir yaşam kurmasıyla mümkündür. Bu anlayış hem bireysel hem de toplumsal ahlaki gelişim açısından büyük önem taşır.¹¹⁶

İbn Miskeveyh, hürriyetin ahlâkî bir erdem olduğunu ve iffetin bir parçası olarak ele alınması gerektiğini savunur. Ona göre, hür insan, meşru yollarla kazanç sağlayan ve kazancını erdemli şekilde harcayabilen kişidir. Gerçek hürriyet, şeref ve efendilik iddiasından çok, erdemli davranışlarla kişinin kendi onurunu korumasıyla ilgilidir. "Nice kölelerden gördüğüm vefayı, pek çok sözde hürden görmedim" diyerek, gerçek hürriyetin ahlâkî yükselişle ilişkili olduğunu vurgular.¹¹⁷

İbn Miskeveyh'in hürriyet anlayışı, temel olarak ahlaki erdemler ve içsel gelişimle ilişkilidir. Gerçek özgürlük, sadece dışsal kısıtlamalardan bağımsızlık anlamına gelmez; bunun ötesinde insan, nefsin ve arzularını terbiye ederek, akıl ve iradesiyle erdemli bir yaşam kurmak suretiyle özgürlüğe ulaşır. İbn Miskeveyh, insanın gerçek anlamda özgürleşmesini ahlaki ve ruhsal bir arınma süreci olarak görür. Bu süreç, kişinin günahlarından ve kötü arzularından arınmasıyla mümkün olur. Hürriyet, bir tür özgürleşme ve kendini terbiye etme olarak tanımlanır ve kişi, ancak içsel zaatlardan özgürleşerek gerçek anlamda bağımsız olabilir. Sonuç olarak İbn Miskeveyh'in hürriyet anlayışı, sadece bireysel bir özgürlük değil, aynı zamanda toplumsal erdem ve adaletin temellerini atmaya yönelik bir içsel gelişim sürecidir.¹¹⁸

¹¹⁶ İbn Miskeveyh, 100-199.

¹¹⁷ İbn Miskeveyh, 100-199.

¹¹⁸ İbn Miskeveyh, 100-199.

7. SONUÇ

Bu çalışma, İslam felsefi geleneğinde hürriyet kavramının nasıl temellendirildiğini ve özellikle ahlak, siyaset, irade ve toplum gibi alanlarla olan çok katmanlı ilişkisini ele almak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmanın temel problemi, İslam filozoflarının bireyin özgürlüğünü nasıl tanımladıkları ve bu özgürlük anlayışını hangi değer ve ilkelere dayandırdıklarıdır. Bu doğrultuda, yöntem olarak nitel bir analiz benimsenmiş; felsefi ve metinsel çözümlemelerle hem kavramsal çerçeve hem de özgürlük anlayışlarının sistematik bir karşılaştırması yapılmıştır.

Tezin kapsamı, İslam düşünce tarihinde önemli yere sahip altı düşünürün (Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Haldûn, Gazâlî, Râgıb el-İsfahânî ve İbn Miskeveyh) özgürlük kavramına yaklaşımlarını analiz ederek, hürriyetin İslam felsefesi içindeki evrimini anlamayı hedeflemiştir. Bu yönüyle çalışma, İslam felsefesi literatüründe sıklıkla göz ardı edilen ya da parça parça ele alınan hürriyet konusuna bütüncül bir yaklaşım sunarak önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Bu çalışmada felsefenin tanımı, siyaset ve ahlak felsefesi arasındaki ilişki ve İslam felsefesinde hak ve hürriyet kavramlarının nasıl temellendirildiği ele alınmıştır. Elde edilen bulgular göstermektedir ki, İslam düşünce geleneğinde hak, adalet ve hürriyet kavramları hem bireysel hem toplumsal boyutlarıyla, metafizik ve ahlaki bir bütünlük içermektedir.

Felsefenin tanımı üzerinden başlayan tez incelemesi, düşünsel faaliyetlerin yalnızca teorik düzeyde kalmadığını, ahlaki ve siyasal gerçeklikleri de şekillendirme iddiası taşıdığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda siyaset felsefesi ile ahlak felsefesi arasındaki sıkı bağ hem bireyin hem toplumun doğru bir yaşam sürmesi için zorunlu görülmüştür. Ahlaki ilkelerden soyutlanmış bir siyasal düzenin kalıcılığı mümkün görülmezken, adalet ve düzen kavramlarının siyasal sistemin temelini oluşturduğu vurgulanmıştır. İslam siyaset düşüncesinde ise düzen, ilahi hikmetle uyumlu bir varoluş biçimi olarak görülürken; devlet bu düzene aracılık eden, adalet onun ruhunu temsil eden ve itaat ise bilinçli, değer temelli bir sadakat olarak anlam kazanan bir ilkedir.

Hak ve hürriyet kavramlarına ilişkin olarak, İslam filozoflarının yalnızca pozitif hukuk düzeyinde değil, metafizik ve ahlaki bir bağlamda da bu kavramlara anlam yükledikleri görülmektedir. Hak, insana Allah tarafından verilen bir emanet ve sorumluluk alanı olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle hak kavramı, modern anlamından farklı olarak, bireysel taleplerden ziyade insanın varoluşsal yükümlülükleriyle ilişkilendirilmiştir.

Hürriyet kavramı, İslam felsefesinde çok boyutlu bir şekilde ele alınmış; sadece siyasal baskılardan bağımsızlık olarak değil, bireyin nefesine, tutkularına ve dış etkilerle şekillenmiş sahte yönelimlere karşı mücadele etmesi anlamında da değerlendirilmiştir. Tasavvufi düşüncede

hürriyet, kulun Allah'tan başkasına bağlanmaması ve içsel esaretten kurtulması anlamını taşıırken; kelam ilminde insanın fiilleri üzerindeki sorumluluğu bağlamında, irade özgürlüğü tartışılmıştır. Klasik İslam hukuku ise hürriyet kavramını daha çok toplumsal statüyle ilişkilendirmiş, ama aynı zamanda özgürlüğü hukuki bir değer olarak da değerlendirmiştir.

Bu bağlamda, İslam düşüncesinde hürriyet sadece bir "serbestlik" değil, ahlaki olgunluk, akli yetkinlik ve ilahi iradeyle uyumlu yaşama çabasının bir tezahürüdür. Gerçek özgürlük, bireyin hem kendi iç dünyasında nefsine hâkim olması, hem de toplumda adaletli bir düzenin parçası olabilmesiyle mümkündür. Bu sonuçlar, İslam felsefesinde özgürlük kavramının yalnızca bireysel hak ve özgürlükler bağlamında değil, aynı zamanda insanın varoluşsal sorumluluğu ve toplumsal uyum açısından da çok katmanlı bir şekilde ele alındığını göstermektedir.

Çalışmanın ana konusu olan, İslam felsefesi geleneğinde hürriyet kavramının nasıl anlaşıldığını ve bazı seçkin İslam filozoflarının bu kavrama yaklaşımları ele alınmıştır. İncelediğimiz filozoflar, bu çok katmanlı yapıyı kendi düşünce sistemleri içinde farklı şekillerde ele almış, ancak hepsi nihayetinde özgürlüğü, insanın hem kendisiyle hem de toplumla kurduğu ilişki çerçevesinde anlamlandırmıştır.

Fârâbî, hürriyeti akıl ve erdem temelinde tanımlar. Ona göre birey, aklını kullanarak nefsanî arzulardan sıyrılıp erdemli bir toplum düzeni içinde yer aldığında özgür olabilir. Erdemli şehir anlayışı, bireyin kendi iyiliğini toplumun iyiliğiyle bütünleştirerek özgürleşmesini öngörür. Dolayısıyla hürriyet, bireysel tercih değil, ahlaki ve siyasal düzenle uyumlu bir yaşam biçimidir.

İbn Sînâ, hürriyeti insanın akıl ve iradesiyle bilinçli seçimler yapabilmesiyle ilişkilendirir. Ona göre gerçek özgürlük, nefsin tutkularına karşı aklın ve erdemin galip gelmesiyle mümkündür. Hürriyet, sadece dışsal kısıtlamalardan arınmak değil; içsel bir olgunluğa erişmek, ahlaki sorumlulukla hareket edebilmektir. Ruhun maddi bedenden bağımsız, akıl ve hikmetle gelişime açık oluşu, özgürlüğün metafizik bir boyut kazandığını da gösterir. İbn Sînâ'da özgür birey, aynı zamanda kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen etik bir varlıktır.

İbn Haldûn, hürriyeti bireysel iradede çok, toplumsal yapı ve tarihsel bağlam içinde ele alır. Ona göre birey, toplum içinde varlık kazanır ve bu durum özgürlüğü zorunlu olarak sınırlandırır. Hürriyet, bireyin içinde yaşadığı toplumsal düzene zarar vermeyecek şekilde davranabilmesiyle mümkündür. Asabiyet, siyasal otorite ve tarihsel şartlar, bireyin özgürlüğünü hem şekillendiren hem de sınırlayan unsurlar olarak belirir. Göçebe hayatın şehir hayatına göre daha özgür görülmesi de bu bağlamda dikkat çekicidir.

Gazâlî, hürriyeti nefsin terbiyesi ve dinî-ahlaki rehberlikle ilişkilendirir. Ona göre

özgürlük, bireyin arzu ve tutkularına boyun eğmeden, aklını ve iradesini ilahi hakikate yönlendirmesiyle mümkündür. Hür insan, manevi bir yetkinliğe ulaşmış kişidir. Bu bağlamda özgürlük, sadece bir hak değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluk ve içsel disiplin meselesidir.

Râgıb el-İsfahânî, hürriyeti içsel bağımsızlık ve nefsanî zincirlerden kurtuluş olarak tanımlar. Gerçek özgürlük, bireyin akıl ve hikmet doğrultusunda yaşamasıyla kazanılır. Hürriyet, bireyin kendini tanıması, içsel farkındalığa ulaşması ve ruhsal bir olgunluk kazanmasıyla ortaya çıkar.

İbn Miskeveyh, hürriyeti ahlaki erdemle özdeşleştirir. Nefse hâkimiyet, bireyi hem kendisine hem de topluma karşı daha sorumlu ve dengeli kılar. Aklın rehberliğinde erdemli bir hayat süren kişi, tutkuların köleliğinden kurtularak gerçek anlamda özgürlüğe ulaşır. Ona göre hür insan, kendi iç dünyasında barışı sağlayabilmiş, nefsin alt derecelerini aşarak ruhsal bir denge kurmuş insandır.

İslam filozoflarının çoğunluğu için hürriyet, sadece dışsal engellerin ortadan kalkması değil; bireyin içsel olarak akıl, erdem ve sorumluluk temelinde yetkinleşmesidir. Hür insan, ya nefesine hâkim olan (Gazâlî, Miskeveyh), ya da aklını kullanarak erdemli yaşama yönelen (Fârâbî, İbn Sînâ) kişidir. Toplumsal bağlamda ise (İbn Haldûn), özgürlük, bireyin toplumla olan ilişkisine göre tanımlanır ve mutlak değil, göreceli bir değerdir.

Bu perspektifler, İslam düşünce tarihinde hürriyetin ahlaki, metafizik ve toplumsal boyutlarını bir arada değerlendirme imkânı sunar. Her filozof, kendi felsefi sistemi içinde hürriyeti farklı temellere dayandırırsa da özgürlüğün insan varoluşunun temel bir yönü olarak kabul eder. Bu da İslam düşüncesinde özgürlüğün sadece bir hak değil, aynı zamanda bir sorumluluk, olgunluk ve bilgelik alanı olduğunu ortaya koyar.

Tüm bu değerlendirmeler göstermektedir ki, İslam filozoflarının özgürlük anlayışı, modern bireyci özgürlük tanımlarından oldukça farklıdır. Onlar için özgürlük; sadece seçim yapma hakkı değil, bu seçimi akıl, ahlak ve hikmet ekseninde yapabilme sorumluluğudur.

Dışsal özgürlük, içsel özgürlüğün bir sonucu olarak anlam kazanır. Hürriyet, bireyin nefesine hâkimiyeti, toplumsal düzen içindeki rolü ve en nihayetinde ilahi düzene uygun yaşama iradesiyle tanımlanır.

İslam felsefesinde hürriyet, çok katmanlı ve derinlikli bir kavramdır. Bu filozofların katkıları, özgürlük tartışmalarını sadece siyasal haklar düzleminde değil, ahlaki, metafizik ve ruhsal yönleriyle de anlamlandırmamıza olanak sağlar. Bu yönüyle klasik İslam düşüncesi,

çağdaş özgürlük anlayışlarıyla kıyaslandığında daha bütüncül ve sorumluluk merkezli bir özgürlük tasavvuru sunmaktadır.

Ortaya çıkan bulgular, İslam filozoflarının özgürlüğü yalnızca siyasal ya da hukuksal bağlamlarda değil, daha çok ahlaki olgunlaşma, nefsin terbiyesi, aklın rehberliği ve iradenin eğitimi ile ilişkilendirdiğini göstermektedir. Bu filozoflara göre, gerçek özgürlük yalnızca dışsal baskılardan kurtulma değil, bireyin iç dünyasında arınma ve yetkinleşme ile elde edilir. Özellikle İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi düşünürlerde, içsel özgürlüğün çağdaş etik kuramlarla da bağ kurabilecek şekilde felsefi temellere oturtulduğu dikkat çekmektedir. Fârâbî’de erdemli şehir ve ideal yönetim, Gazâlî’de nefsin tezkiyesi, İbn Haldûn’da toplumsal yapı ile bireysel özgürlüğün çatışması bu anlayışın farklı yüzlerini temsil etmektedir.

Bu çalışma, yalnızca bireysel özgürlük fikrinin İslam düşüncesindeki yerini ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda ahlak, siyaset ve toplum teorileriyle bu fikrin nasıl iç içe geçtiğini de göstermiştir. Bu bağlamda tez, disiplinler arası bir bakış açısıyla hem felsefi çözümleme hem de kavramsal derinlik açısından özgün bir katkı sunmaktadır. Alan yazındaki parçalı yaklaşımlara kıyasla, bu çalışmanın bütüncül yapısı, sağlam kavramsal temeli ve karşılaştırmalı yöntemi, onu literatürde öne çıkan ve başvurulabilir bir kaynak hâline getirmektedir. Bir anlamda bu anlamda çalışma, bir başlangıç ve yön gösterici nitelik taşımaktadır.

Gelecekteki araştırmalarda İslam düşüncesindeki özgürlük anlayışı, modern liberal özgürlük kuramları ya da varoluşçu etik ile karşılaştırmalı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca kadın özgürlüğü, siyasi muhalefet hakkı, toplumsal eşitlik gibi daha güncel konular, bu temel üzerine bina edilebilir. Hürriyetin Kur’an’daki kökensel anlamı ile felsefi yorumları arasında bağlantı kuran araştırmalar da literatüre değerli katkılar sunacaktır.

Sonuç olarak bu tez çalışması, İslam felsefi geleneğinde özgürlüğün sadece dışsal bir hak değil, aynı zamanda ruhsal, ahlaki ve düşünsel bir yetkinlik olarak ele alındığını ortaya koymuştur. Bireyin gerçek hürriyeti; aklını etkin kullanması, nefsin kontrol etmesi ve erdemli bir yaşam sürmesiyle mümkündür. Bu yönüyle İslam filozoflarının ortaya koyduğu özgürlük anlayışı, günümüz insanının özgürlük arayışına derinlikli, ölçülü ve değer temelli bir bakış sunmaktadır. Çalışma, hem klasik metinlere yeniden ışık tutmakta hem de çağdaş özgürlük tartışmalarına İslam düşünce geleneğinden güçlü bir felsefi alternatif önermektedir.

KAYNAKÇA

- Akşit, M.** (2018). İbn Rüşd’de siyaset ve ahlak ilişkisi. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 1-47.
- Aktan, C. C.** (2009). Ahlak ve ahlak felsefesine giriş. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 1-29.
- Bağdatlı, Ö.** (2016). *İslam siyaset düşüncesinin kavramsal temelleri* (Doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı.
- Bostan, Y.** (2015). Ragıb el-İsfahânî’nin ahlak ilmine yaklaşımı. *İz Yayıncılık*, 4, 55–63.
- Çağrı, M.** (1988). Hürriyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18, 1-34.
- Çağrı, M.** (1989). Ahlâk. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2, 1-45.
- Çağrı, M.** (1996). Gazzali. *TDV İslam Araştırmaları Merkezi*, 13, 1-29.
- Çağrı, M.** (1997). Hak. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15, 1-36.
- Çelikkol, S.** (2019). Stoa felsefesinin temel görüşleri üzerine bir inceleme. *Bilimname Dergisi*, 37(1), 1-72.
- Çilingir, L.** (2009). *Farabi ve İbn Haldun’da siyaset* (s. 51). Araştırma Yayınları.
- Durusoy, A.** (2013). Vucûd. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 43, 1-55.
- Erdoğan, M.** (2010). İbn Haldun’un devlet ve toplum teorisi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45(2), 75–92.
- Fârâbî.** (t.y.). *es-Siyâsetü’l-Medeniyye* (Cilt 2). Litera Kitap.
- Farabi.** (t.y.). *Medînetü’l-Fazıla (Erdemli Şehir)* (N. Topçu, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gazali.** (2019). *İhyau Ulumiddin* (D. Selvi, Çev.). Semerkand Yayınları.
- Gewirth, A.** (2011). Siyaset felsefesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(1), 349–379.
- Göz, K.** (2016). *İslam felsefesinde ahlakın temel paradigmaları*. Ankara: Fecr.
- Göz, K.** (2020). *Erdemli ol*. Fecr Yayınları.
- Gündoğan, A. O.** (t.y.). *Felsefe* (Cilt 2, s. 19). Popüler Bilim Yayınları.
- Gündüz, A.** (2000). İnsan hakları. *İçinde İnsan Hakları* (Cilt 22). TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Işıldak, M.** (2006). Felsefe nedir? *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 1-66.
- İbn Haldun.** (2004). *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.
- İbn Miskeveyh.** (1991). *Ahlâkın artırılması: Tehzibü’l-Ahlâk ve Tathiru’l-A’râk* (H. Atay, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbn Sînâ.** (t.y.). *Kitâbu’n-Nefs (Nefis Kitabı)* (İ. S. Yener, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- İsfahânî.** (2009). *ez-Zerî'a ilâ mekârimi 'ş-şerî'a*. İz Yayıncılık.
- Kaplan, Y.** (2021). Farabi'nin siyaset felsefesinde fikri güç ve eylemler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10(3), 12-218.
- Kaya, M.** (1995). Farabi. *TDV İslam Araştırmaları Merkezi*, 12, 1-97.
- Kaya, M.** (1995). Felsefe. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 12, 1-94.
- Kılıç, C.** (2004). Varlık probleminin zihinsel gelişimi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 1-??.
- Köse, H. M.** (t.y.). Siyaset. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37, 1-84.
- Macit, M.** (2015). *İbn Sînâ felsefesi: Akıl, ruh ve ahlak*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mustafa, Ç.** (1997). Hakikat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15, 1-152.
- Mutluel, O.** (2021). *İslam'da felsefî düşüncenin kısa tarihi*. Ankara: Fecr.
- Ocak, H.** (2012). Hürriyet problemleri bağlamında insan fiillerindeki temel dinamiklerin Farabi felsefesindeki yeri. 2(1), 1-157.
- Okumuş, E.** (2021). Gazali'nin siyaset yönetim yaklaşımı. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21(2), 1-33.
- Önal, M.** (2014). *Bilgi felsefesi (Epistemoloji)*. Lisans Yayıncılık.
- Özen, Y.** (2013). Değerler felsefesi açısından irade ve bileşenleri. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi*.
- Öztürk, H.** (2019). İnsan hürriyeti ve ahlak ilişkisine bir bakış. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 69, 1-194.
- Pattabanoğlu, F. Z.** (t.y.). Âmiri ve Gazâlî'de irade hürriyeti.
- Rağıb el-İsfahânî.** (2015). *Erdemli yol – Ez-Zerî'a ilâ Mekârimi 'ş-Şerî'a* (M. Tan, Çev.). İz Yayıncılık.
- Saruhan, M. S.** (2000). *İslam ahlak felsefesinde bilgi ve hürriyet*. Ankara Üniversitesi.
- Saruhan, M. S.** (2019). *Özgür ol*. Ankara: Fecr.
- Subaşı, R.** (2023). İmam Gazali düşüncesinde siyaset ve devlet. *Tokat Enderun Dergisi*, 7(2), 1-115.
- Taylan, N.** (1992). Bilgi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6, 1-63.
- Urhan, V.** (2016). Siyaset felsefesinde adalet, eşitlik, özgürlük. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26, 1-47.
- Yalçın, M. F., Aksu, İ., & Kömbe, İ.** (2022). Otorite ile otoritenin kullanımı açısından Halife-Sultan kavramı. *İçinde İslam Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı* (1. bs.). Nobel Yayıncılık.
- Yıldırım, A.** (2018). İslam düşüncesinde felsefi ve dini bir etkinlik olarak ahlak. *İnsan ve Toplum*

