



## İNSANIN DOĞASI (FITRATI) VE ÖZGÜRLÜĞÜ ÜZERİNE

Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

duzgun@ankara.edu.tr

### Öz

Fitrat, insanın arzu, ümit ve endişeleri üzerinden İslam'ın teolojik antropolojisinin kurulmasına zemin hazırlayan anahtar bir terimdir. Fitrat bütün yaratılmışların içine doğdukları fiziksel çevrenin etkisine maruz kalmadan doğuştan getirdikleri nötr durumu tanımlamak için kullanılmaktadır. Arapça'daki fa-ta-ra fiilinin isim hâlidir ve 'ikiye ayırmak', 'yaratmak', 'icat etmek' gibi anlamlara gelmektedir. İsim olarak kullanıldığında ise 'bazı yeteneklere ve eğilimlere sahip' varlık' anlamında kullanılmaktadır. Aristo'nun yetenek, kapasite, eğilim, potansiyel, üretkenlik, yeterlik anlamlarında kullandığı 'dunamis' terimi fitrata karşılık gelmektedir. Metnimizde fitrat, insanın mahiyeti, karakteri/cibilliyeti/temel yapısı/mizacı anlamında kullanılacaktır. Bu yazı, burada sıralandığı gibi fitratın birçok anlam ve fonksiyon içeren yapısını analiz etmekte ve Müslüman bilginlerin bu konudaki yorumları üzerinden bir teolojik antropoloji denemesi yapmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fitrat/ karakter; insan eğilimleri ve kapasitesi; insan özgürlüğü.

## ON HUMAN NATURE AND FREEDOM

### Abstract

Fitra is a term through which an Islamic-theological anthropology might be established, in which the human subject with his/her shortcomings, hopes, worries and anxieties takes center stage. Fitra is defined as the basic features and neutral state of all creatures they have inborn or by nature which have not yet been affected by physical environment. Fitra is the nominal form of the Arabic verb fa-ta-ra which connotes 'dividing into two parts', 'create', and 'invent.' And its nominal form means 'creature', 'having some tendencies and capabilities.' Many terms have been used to replace fitra: 'dunamis' (Aristotle's term), 'ability', 'potency', 'capability', 'tendency', 'potentiality', 'proclivity', 'capacity', and so forth. In a very general sense, they mean disposition, or otherwise something close by. To avoid confusion, however, we will stick to the term fitra to mean 'disposition' and 'human nature'. Fitra is a particular type of character which makes someone likely to behave or react in a certain way. Temperament and inclination are also used to replace it. My paper with these versatile structure analyzes the very term of the Qur'an and its theological implications as put forward by Muslim scholars.

**Keywords:** Fitra/Human Disposition; human tendencies and potency; Human freedom.

## 1. Verili İnsan Doğasına (Fıtrata) Karşı, İnşa Edilen İnsan Doğası

İnsanların gösterdiği karakter çeşitliliği ve kişilik farklılıkları, şu soruları sorarak fıtrat yahut insanın doğası meselesini ele almayı zorunlu kılmaktadır: Fıtrat/insan doğası, nötr bir duruma mı, geliştirilecek bir potansiyele mi, yoksa sürekli değişimi içeren anlık 'oluş'lara mı işaret etmektedir? İnsan doğası diye işaret ettiğimiz sabit bir 'insan ben'i var mıdır? Yoksa bütünüyle tecrübeyle inşa edilen bir insan ben'inden/karakterinden mi bahsetmekteyiz? Potansiyellerle donatılan sabit bir insan doğası fikri, Allah'ın mutlak iradesine, ilmine ve yaratma kudretine zarar verir mi? Sabit bir insan doğası var ise insan bu doğaya uygun bir yaşam sürerken, ilahî iradeye dayalı değerler bu yaşamda kendilerine nasıl yer bulmaktadır?

Bu soruları dikkate alarak fıtrat sözcüğüne yüklenen anlamlara göz atabiliriz.

*Fıtrat*, "yarmak, ikiye ayırmak; icat etmek" anlamındaki *fatr* kökünün isim hâlidir ve "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş" anlamlarına gelir. İlk yaratılış, mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde düşünüldüğünden fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Fıtrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş nötr durumlarını gösterir.<sup>1</sup> Fıtrati ilk yaratılış anında Allah'ın insan tabiatına bahsettiği olumlu eğilimler/potansiyeller olarak yorumlayan İbn Abdilberr fıtrati, *selamet/sağlamlık* ve *istikamet/amaçlılık* olarak açıklar. Bu iki kelimeyi fıtratla eş anlamlı sayma sebebini de fıtrat sözcüğünün *hanif* terimiyle ilişkisine bağlar.<sup>2</sup> Zira *haniflik*, insanın doğal hâlini korumayı (*selamet*) ve bu doğaya uygun bir şekilde yol almayı (*istikamet*) imler.

Râgıb İsfehânî fıtrati, Allah'ın insana yerleştirdiği bilme yeteneği olarak tanımlar. Bu yeteneğin en birincil niteliğinin de Allah'ı bilmek olduğunu söyler. Bunu desteklemek için de Zuhruf suresinin, 87. ayetini delil olarak kullanır:

"Kendilerini kimin yarattığını sorsan, "Allah" diyeceklerdir."<sup>3</sup>

Buna göre, kendilerine bir şey öğretilmeden önce insanlarda Allah'ın varlığını bilme yetisi yerleştirilmiştir.

<sup>1</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, (Titvân: 1987), XVIII, 57 vd.

<sup>2</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, XVIII, 70-71.

<sup>3</sup> Râgıb İsfehânî, *Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, (Beirut: Dâru'l-Meârif, ts.), s. 382.

Kurtubî, fıtratı ‘hakikate yatkınlık’ ve ‘hak’ olanı benimseme eğilimi olarak yorumlar.<sup>4</sup> Buna göre, fıtrat, iman-küfür, kabul-ret, hidayet-dalalet gibi insanın geleceğini *belirleyici* anlamlar taşımaz.

İmam A’zam Ebû Hanîfe de fıtratı Kur’an’da anahtar terimlerden biri durumundaki *mîsâk* ile birlikte ele almaktadır:

“Allah, Âdem’in neslini, sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip küfrü yasaklamıştır. Onlar da O’nun Rab olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu, onların imanıdır. İşte onlar bu fıtrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fıtratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden ise fıtratında sebat göstermiş olur.”<sup>5</sup>

Subkî fıtratı, insanın dini kabul etmesini sağlayan selim tabiatı olarak tanımlamakta ve İslam âlimlerinin ağırlıklı görüşünün de bu doğrultuda olduğunu ifade etmektedir.<sup>6</sup>

İslam âlimlerinin ‘nefs’e ilişkin tanımları, yukarıda anılan fıtrat tanımıyla örtüşmektedir. Bu tanımda felsefi geleneğin etkisi görülmektedir. Osmanlı âlimlerinden Hâdimî’nin nefis tanımı bunun tipik örneklerindedir:

“Nefs, yaratılışın başlangıcında ilimlerden yoksundur. Ama *idrake hazırlıklı ve kabiliyetlidir*. Buna, *heyûlanî akıl* adı verilir. Nitekim küçük çocukta böyledir. Sonra nefis için zorunlu olanları idrak ettiği nazariyata kabiliyetli olduğu zaman ona *meleke itibariyle akıl* adı verilir. Nazariyatı idrak ettiği ve onları dilediği zaman, kavramaya ve elde etmeye güç ve kudret kazandığı zaman *bil-fîl akıl* diye isimlendirilir. Sonra nazari şeyler, o nefis yanında hazır ve müşahede altında bulundurma kabiliyetine yükselince *akl-ı müstefâd* adını alır.<sup>7</sup>

Bilginler fıtrata yükledikleri bu anlamları genellikle Rûm suresinin 30. ayetine dayandırmaktadırlar:

“Böylece sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü hanif olarak dine çevir ve Allah’ın insan bünyesine kodladığı **fıtrata** uygun davran (ki) Allah’ın yarattığında bir bozulma meydana gelmesin. Bu, sahil dinin gayesidir; ama çoğu insan bilmez.”<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’ân*, nşr. Ebû İshâk İbrâhîm, (Kahire: 1966-67), XIV, 29.

<sup>5</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber (İmam A’zam’ın Beş Eseri içinde)*, nşr. Mustafa Öz, (4. bs., İstanbul: MÜİFV Yay., 2008), s. 72.

<sup>6</sup> Takiyyüddîn Subkî, *Küllü mevlûdin müledü ‘alâ’l-fıtrati*, thk. M. S. Ebû Ammihi, (Tanta: 1990), s. 16.

<sup>7</sup> Hâdimî, *Berîka*, çev. B. Çetiner v.dğr., (İstanbul: Karaman Yay., 1989), I, 71.

<sup>8</sup> Rûm 30/30:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Ayette geçen *fa-ta-ra* fiili, Arapça'da *cebele* (cibilliyet) (karakter meydana getirmek) fiiliyle eş anlamlıdır. Yaratmak, insanın doğasına işlemek demektir. Bu eşanlamlılıktan hareket ederek Mâturîdî, fıtrata *ma'rifetullah* anlamı vermektedir. Mâturîdî'ye göre, *fa-ta-ra* bilgisel bir kodlamayı içerir. Allah'ın varlığı ve birliği dâhil hayatı devam ettirecek yaşam kodlarının kaynağı burasıdır:

"Fıtratullah, Allah'ın insanda yarattığı marifetullah ve her çocuğa bahsettiği şuurulluk hâlidir ki çocuk onunla rabbinin rububiyetini ve vahdaniyetini bilebilir. Bu marifet, bebekliklerinde kendileri için gıda olan sütü anne göğsünden emme şuurunu Allah'ın insanlara ihsan etmesi gibidir. Nitekim Hz. Peygamber fıtrat hadisiyle bunu kastetmiştir. Allah'ın dağlarda tesbih ve O'na hamd etme şuurunu yaratması da böyledir. Ancak daha sonra ebeveyni çocuğu kendilerine benzetir ve onu asıl fıtratından uzaklaştırırlar."<sup>9</sup>

Bu yoruma göre, insan tecrübesi fıtrata meydana getirmez; aksine bu fıtrata uygunluk, hayata temel karakterini verir. Fıtrat teriminin hem Mâturîdî'de hem de Gazâlî'de *cebele* (cibilliyet/temel karakter kodları) olarak verilmesi şu anlama gelir: İnsan olmanın getirdiği temel kodlar fıtrattadır. Onun dışında hayatı idame ettirmek için gerekli normlar hayat içinde öğrenilir. Gazâlî'nin *Munkız*'daki şu ifadesi bunu dile getirmektedir:

"Biliniz ki fıtrata itibariyle insanın cevheri boştur; Allah'ın âlemlerine ilişkin bir bilgi orada yoktur."<sup>10</sup>

Akl ve kalp gibi bilgi elde etmemize imkân veren yetiler fıtratın türevleridir. Her şey sanki oraya nakşedilmiştir. Sonra bir sebep ortaya çıkmakta ve oraya nakşedilenin açığa çıkmasına vesile olmaktadır. Gazâlî bunu şöyle dile getirmektedir:

"Öyle görünüyor ki bütün nazari bilgiler doğuştan sahip olduğumuz bu yetide (*garîza*) kayıtlıdır. Ama bunların ortaya çıkması için bir sebep gerekmektedir."<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (İstanbul: Mizan Yay., 2008), XI, 185-186. Ayrıca bkz. Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâturîdî'nin Fıtrat Delili (Hilkat Delili)", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4/4 (2015): 93-125.

<sup>10</sup> Gazâlî, *Munkız*, 41.3-4. Gazâlî'nin fıtrat terimini nasıl yorumladığı ve bu yorumun Fârâbî ve İbn Sînâ'daki kaynağı hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Frank Griffel, "Al-Ghazali's Use of "Original Human Disposition" (Fitra) and Its Background in the Teachings of al-Fârâbî and İbn Sina", *The Muslim World*, 102 (2012): 1-32. Ayrıca bkz. Farid Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali* (Beirut: Librairie Orientale, 1985), s. 222-224; Hermann Landolt, "Ghazali and 'Religionswissenschaft' Some Notes on the Mishkât al-Anwâr," *Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizer Gesellschaft für Asienkunde*, 45 (1991): 19-72.

“Allah sizi annenizin karnından çıkardığında siz bir şey bilmiyordunuz. Şükredersiniz diye size duyacak kulak, görecek göz ve hissedecek gönüller verdi.”<sup>12</sup> ayetini bu bağlamda okumak mümkündür. Ayette geçen “Siz hiçbir şey bilmiyordunuz.”<sup>13</sup> ifadesi, insanın varlığa/şeylere ilişkin bir bilgiyle dünyaya gelmediğini bildirmektedir.

Bizi birinci derecede etkileyen şey, tercihlerimizdir. Bu da irade yetimizle ilgilidir; sadece bilmekle ilgili bir şey değil. İki şeyden hangisinin iyi, hangisinin kötü olduğunu bildiği hâlde kötüyü tercih edene, bu bilgisinin ne yararı var! Bir insanın kaderini belirleyen ve hatta kaderini belirleyecek karakteri de belirleyen şey, insanın tercihlerinden başka nedir ki! İnsan, doğumundan sonra doğal olarak ve hatta zorunlu bir şekilde tercihlerde bulunmaya başlar. İnsanın fitraten yönlendirilmiş oldukları ile özgür iradesiyle tercih ettikleri arasında bir uyumun gerçekleşmesi arzu edilen şeydir.

İnsanın irade kullanımı/tercihleri hâliyle doğumundan sonra başlar. Dolayısıyla insanın iradesini kullanmadığı ve dolayısıyla iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi karşıtlıklar arasında tercihte bulunmasının söz konusu olmadığı doğumu öncesinde, yapıp-etmelerinin/kaderinin belirlendiğini söylemenin tutarsızlık içerdiği açıktır. İbn Teymiyye'nin dile getirdiği gibi, insan doğmadan önce belirlemeler yoktur; sadece insanın tercihlerinde rol oynayacak yönlendirmeler mevcuttur. Âlimimize göre, iyi, doğru ve güzel olana fitri yönlendirme sebebiyledir ki insan din olarak İslam'ı, eylemlerin de iyi olanlarını seçer. Çünkü fitrat mükemmel olanı seçmeye yönlendirilmiştir.<sup>14</sup>

“Her doğan fitrat üzere doğar. Bu fitrat, belli bir dilin konuşulduğu kültür ortamına girinceye kadar kendini muhafaza eder.”<sup>15</sup> Yahut “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne-babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar.”<sup>16</sup> hadisleri fitratın boş olmadığını, bir olumluluk içerdiğini göstermektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla kendi hâline bırakıldığında hakikati bulacak

<sup>11</sup> Gazâlî, *Munkız*.

<sup>12</sup> Nahl 16/78.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

<sup>13</sup> لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا

<sup>14</sup> Frank Griffel, “The Harmony of Natural Law and Shari’a in Islamist Theology,” *Shari’a: Islamic Law in the Contemporary Context*, ed. F. Griffel and A. Amanat (Stanford: Stanford University Press, 2007), 45-46.

<sup>15</sup> “ كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه ” Ahmed b. Hanbel, *Musned*, thk. Şuayb el-Arnâvût, XXIII, 113.

<sup>16</sup> Ebû Dâvûd, *Sünne*, 4716. Bu hadiste anılan fitratı İslam olarak tercüme eden bilginler de vardır. Fakat İslam'ın bir din olarak sonradan gönderildiğini oysa insan fitratının bütün dinlerden önce bir ademiyyet olarak var olduğunu düşündüğümüzde, böyle bir tercihin uygun olmadığı açığa çıkmaktadır.

<sup>17</sup> Bu hadisler üzerinden insanın fitrat üzere doğmasının, kader fikriyle ilişkilendirilmesini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'de irdeleyen bir

olan fitrat, sadece yanlış yönlendirildiğinde rotasından çıkmakta ve hanif özelliğini kaybetmektedir. İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı, İbn Nefis'in *er-Risâle el-Kâmilîyye*'si, kendi başına ıssız bir adada yetişen bir insanın hayata kaynaklık eden her türlü hakikati kendi doğası gereği keşfedebileceğini temellendirmeye çalışan felsefi roman türünün en iyi örnekleridir.

Hz. Peygamber'den nakledilen fitrat hadisinin farklı rivayetleri mevcuttur. Bazı rivayetlerde, "Fitrat üzere doğar." değil "İslam fitratı üzere doğar." şeklinde geçmektedir. Buradaki "İslam" kaydından hareket ederek bazı âlimler reşit olmadan önce ölen gayr-i müslim çocukları da Müslüman saymış ve cennetlik olduklarına hükmetmişlerdir.<sup>18</sup> Mu'tezili düşünürler ve İslam filozofları da insanın fitratı ve kendisine peygamberler vasıtasıyla bildirilen vahyin aynı karaktere sahip olduğunu söylerken, 'İslam üzere doğmuş olma' ifadesini dikkate almış görünmektedir.

Müslüman bilginlerin insanın fitratına ilişkin görüşleriyle Batı'da bu konuda ileri sürülenler arasında kesişen ve ayrışan noktalar vardır. Özellikle J. Locke'un daha da bilinir hâle getirdiği *Tabula Rasa* (Boş Zihin) düşüncesiyle İslam âlimlerinde de karşılaşmaktayız.<sup>19</sup> Gazâlî'nin *Munkız*'daki ifadesi bunu göstermektedir:

çalışma için bkz. Livnat Holtzman, "Human Choice, Divine Guidance and Fitra Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Ibn Taymiyya and his Times (Studies in Islamic Philosophy)*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, (Oxford: 2010), 163-88.

<sup>18</sup> Meselenin bu şer'i yönüyle burada ilgilenmediğimiz için detaya girecek değiliz. Ama şu çalışma bu konudaki tartışmalar için önemli bir literatür sağlamaktadır. Camilla Adang, "Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of *Fitrah* in the Works of Ibn Hazm," *al-Qantara*, 21 (2000): 391-410.

<sup>19</sup> Tecrübecilik (*amprisizm*) ve davranışçılık (*behaviorism*) olarak adlandırılan bu düşünceye göre, kişisel farkları yaratan, bireysel tecrübelerdir ve insanlar karakterlerini tecrübeyle elde etmektedirler. Zihnin doğuştan boş olduğunu savunan bu düşünceye göre, yaşamaya başlayınca veriler idrak yoluyla insanın boş zihnine (*tabula rasa*) gelip kaydolmakta; bu veriler işlenince de kurallar, normlar oluşmaya başlamaktadır.<sup>19</sup>

J. J. Rousseau, bu teoriyi insanlığın başına kadar götürür. Ona göre, insanların politik ve rasyonel varlıklar oluşu, zamanla, dil gibi anlaşma aygıtları geliştirmelerine ve karmaşık yönetim sistemleri kurmalarına imkân vermiştir. Yoksa insanlığın başında dil yahut herhangi bir 'sistem' fikri yoktu.<sup>19</sup> Rousseau, Thomas Hobbes'ın, insanların başlangıçta doğaları gereği sosyal olmadıklarını, medenileşme adına sonradan sosyalleştiklerini, doğalarından kopmuş olmaları sebebiyle mutsuzluklarının ana sebebinin de bu olduğunu aktarır. Ona göre insanlar medenileşmelerine rağmen daha vahşi hâle gelmişlerdir. T. Hobbes bu aşamadaki insanları 'şerefli vahşiler' (*noble savages*) olarak tanımlamaktadır.<sup>19</sup> Sabit bir insan doğasının olmadığı, farklı belirleyicilere göre değişkenlik gösterdiği tezi; Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, yapısalcılar ve postmodernistler tarafından da savunulmaktadır.

“Biliniz ki fitratı itibariyle insanın cevheri boştur; Allah’ın âlemlerine ilişkin bir bilgi orada yoktur.”

Gazâlî bu boşluğun, âlemlere/varlığına ilişkin bilgisel bir boşluk olduğunu özellikle belirtmektedir. Zihnin varlığa ilişkin bilgisinin olmaması, tecrübeyle ve algıyla oluşturulabilecek bir zihinsel boşluğun insanda var olduğu açıktır. Gözlem ve deneyin dolduracağı bu boşluğu, insanın tür olarak sahip olacağı karakter özelliklerinden ayırmak gerekir. Bu karakter özelliği insanın iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi karşıtlar arasında ayırım yapabilecek bir potansiyelle dünyaya geldiğini ifade eder. Bu iki durum arasında ayırım yapmak gerekir.

## 2. İnsan Doğasının (Fıtratın) Çatışmacı Yapısı ve İnsanın Doğası Üzerindeki Hâkimiyeti

Kur’an, insan fıtratındaki çatışmacı yapıya dikkatimizi şöyle çekmektedir:

“Kişinin benliğine<sup>20</sup> ve onu biçimlendirene and olsun ki Allah o benliğe iyiyi ve kötüyü tanıyıp davranma yeteneğini yerleştirmiştir. Kim bu ben’i geliştirip arındırırsa kendini kurtarmış, kim de geliştirmese kaybetmiştir.”<sup>21</sup>

Kur’an bu nötr hâli tanımladıktan sonra, insanı iyi yönde eğitmeye başlamaktadır:

“Kim ki Allah’ın kısıtlayıcı buyruklarına saygı gösterirse, bu onun için Allah katında daha hayırlıdır...”<sup>22</sup>

Bu ayette, dokunulmaması gerekenlere (haramlara) dokunmama yönündeki yönlendirmedeki temel amacın insanın dokunulmazlığını/hürmeti (saygınlığı) korumaya dönük olduğu ortaya çıkmaktadır. İslam sözcüğünün anlamlarından biri burada açığa çıkmaktadır. ‘Zarara uğramamış’, ‘dokunulmamış/dokunulmaz hâle gelmiş’ anlamındaki İslam terimi, kök anlamı itibariyle, uzun hayat yolculuğundan sonra varlığın sağ-salim kalmış hâlini tanımlamaktadır.<sup>23</sup> İnsan doğasının bu korunmuşluğu, İbn Abdilber’ın fıtrata *selamet* ve *istikamet* anlamlarını vermesiyle örtüşmektedir.

<sup>20</sup> Ben’liği *nefs* karşılığında kullanıyoruz. Nefs, insanın hem ‘ben’i/kişiliği’ hem de bu kişiliğin hâlleri, yönleri, karakteri ve eğilimleri anlamındadır. Örneğin, ‘*en-Nefsü’l-Mutmainne*’ ifadesindeki ‘nefs’ben’i, ‘mutmainne’ ise hâli, yönü, karakter ve eğilimi gösterir.

<sup>21</sup> Şems 91/7-10.

<sup>22</sup> Hacc 22/30.

<sup>23</sup> Fethi Benslame, *İslam’ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: İletişim Yay., 2005), s. 64.

Sadece insan iradesi, insan doğasına aykırı şeyleri ondan isteyebilmektedir. İnsan doğasının çevre tarafından yahut eğitimle yani dış faktörlerle yönlendirilebildiğine şu ayet işaret etmektedir:

“Gerçek şu ki insan sabırsız ve hırslı yaratılmıştır. Başına bir bela gelince feryat eder. Bir nimete kavuşunca da cimriliği tutar. Ancak namaz kılanlar/Allah’a yönelenler böyle değildir.”<sup>24</sup>

Namaz kılmak, ihtiyaç sahiplerine malından infak etmek, ölümden sonrasına inanmak, ahbine vefa göstermek, emanete ihanet etmemek, doğru şahitlik yapmak gibi eylemlerin, insan için tanımlanan, sabırsızlık, hırs, cimrilik gibi özgürlüğü negatif yönde kullanma eğilimini bloke ettiği ifade edilmektedir.

Âdem’in eşyayı isimlendirmesi, meleklerin değişmeyen karakterine karşıt olmak üzere insanın bütün varlıkların yapısını tanımlama, onlar üzerinde hâkimiyet kurma yetisine işaret eder. Bu hâkimiyet insanın kendi doğasına da uzanmaktadır. İnsanın kendi doğasını sürekli yeniden şekillendirme imkânı, *ideal ben* ile *ben’in idealleri* arasındaki çatışmanın sınırına işaret eder. İnsan fıtratının donatıldığı yetilerin zamanlı ve yerli kullanımının yaratacağı ideal ben; hazların, arzuların güdümüyle ben’in kendisi için belirlediği ideallere doğru sürüklenmeye başlamaktadır. Bu sürüklenme, ben’liğin büsbütün kaybıyla sonuçlanmaktadır. Allah’ı unutanlara, Allah’ın kendi ben’liklerini unutturması<sup>25</sup> tam da bu noktaya işaret etmektedir.

### 3. İnsan Doğasının/Fıtratın Yöneldiği Amaç/Akıbet

İnsanın doğası nötrdür. “Allah istese insanı yüceltirdi, ama ona kendi yolunu bulmasını sağlayacak işaretler göstermekle yetindi. “Bundan sonra insan ya Allah’ın arzusuna uyarak yukarılara çıkacak ya da kendi arzularına uyarak aşağılara düşecektir.”<sup>26</sup> Bu ayete göre, arzuların etkinliği, insanın doğasının yönelmesi gereken ‘doğru’ hedeften (*sırât-ı müstakîm*) sapması demektir. Gözü olup görmeme, kulağı olup duymama<sup>27</sup> bu akıbet fikrinin yoksunluğunun ve amacın kaybolmasının bir sonucudur. Bu da insanın ezeli orijininin ve niteliğinin onulmaz tahribi demektir. İnsan bu köken kaybindan sonra şeytanın kardeşi olarak adlandırılır.<sup>28</sup> Tanrı’nın kendisine ruh üflediği (bilgi ve bilinç verdiği) <sup>29</sup> insanın bu hâlini kaybederek yaşayacağı büyük düşüş, cennetten cinnete geçiş hâlidir. Bu kök/ana (*ümm*) değerlerin kaybedilişi, birlikte yaşam (*ümme*) imkânını ortadan

<sup>24</sup> Meâric 70/19 vd.

<sup>25</sup> Haşr 59/19.

<sup>26</sup> A’râf 7/176.

<sup>27</sup> A’râf 7/179.

<sup>28</sup> İsrâ 17/27.

<sup>29</sup> Hicr 15/29.



kaldırmakta, insanın olguların peşinde sürüklenmeyen, aksine önünde giden varlık (*imam*) olma niteliğini kaybedişini simgelemektedir.<sup>30</sup>

İnsanın doğası yukarı çıkmaktansa (erdemli olmaktansa) aşağıya doğru gitmeye, topraksı/arzi bir karakter kazanmaya daha yakın görünmektedir. Erdem talebinin gayreti gerektirdiği ve Allah'ın da böyle bir amaca yönelene yardım ettiği (*tevfik*) ayetlerde ifade edilmektedir. Yanlışa yöneleni ise Allah kendi hâline bırakmaktadır (*hizlân*). Aşağıya çekildikçe insanlar yükseklerin sesini duyamaz olurlar. Kur'an-ı Kerim, bu insanları, kendilerine uzaktan seslenen ve söyleneni çok zor duyan insanlara benzetmektedir.<sup>31</sup>

“Allah'ı unutup da Allah'ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın. Bunlar fasıktırlar.”<sup>32</sup> ayeti, sürekli teyakkuz hâlinin, erdemli bir yaşama kaynaklık edeceğini bildirir ve Allah'ı unutan insan doğasının, kendi potansiyellerini de unutacağı yönünde uyarıda bulunur.

Tanrı'yı hatırlamanın bütüncül bir yaşamı ortaya çıkarıp *itmi'nan* duygusu yarattığı, bunun tersinin ise parçalanmış bir yaşama götürdüğü ve nihayetinde insanın yönlendirildiği/yöneldiği hedefler ile vardığı nokta arasında uçurumların bulunduğu ortaya çıkar. Kur'an'ın sık sık kullandığı uçurum metaforu, insanın tam da bu hedefin uzağına düşüşünü trajik bir şekilde resmetmektedir.

Kur'an, hanif yapısını bozup şirke düşen ve potansiyellerinin yönlendirildiği hedeflerin aksi istikamette yol almakta inat edenleri; “Gökten (boşluğa) düşen, yırtıcı bir kuşun kapıp parçaladığı ve rüzgârın ücra bir köşeye kaldırıp attığı”, anılmaz, bilinmez, kimliksiz birer ceset olarak tanımlamaktadır.<sup>33</sup>

#### 4. Hakikati Keşif Aracı Olarak Hilkat ve Fıtrat Ahdi

Allah'ın insanları verili bir yapıyla yaratması, bu yapıyı herkese borç olarak vermesi (Allah'ın *Deyyân*/borçlandırın/ödüllendiren oluşu), sonra insanlara din göndererek kendine borçlandırması ve ödüllendirme sözü vermesi, (*din* ile *deyn* yani borç aynı köke sahiptir<sup>34</sup>), nihayetinde insanla bir sözleşme/ahit ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>30</sup> Ümm (*anne*), ümmet (*toplum*), imam (*önder*) terimlerinin aynı kökten türemiş olması, bu semantik analize imkân vermektedir.

<sup>31</sup> Fussilet 41/44.

<sup>32</sup> Haşr 59/19.

<sup>33</sup> Hacc 22/31.

<sup>34</sup> Şehir anlamındaki *medine* de din kökünden gelir. Dinin yaşandığı, medeniliğin hüküm sürdüğü, borcun ödendiği yeri tanımlar. Dünya da büyük bir medinedir. Ölüm dâhil her türlü borcun ödendiği, kimsenin verecekl kalmadığı yeri tanımlar.

“Ey âdemoğulları! Ben, sizlerden şeytana tapmayacağınıza dair **ahit** almadım mı? Muhakkak ki o, size apaçık bir düşmandır.”<sup>35</sup>

Mâturîdî, Allah’ın insandan aldığı **ahdi** üç şekilde yorumlar: İlki, yaratılış ahdidir. Yaratılış ahdi, insanın Allah’ın varlığını tanıyıp, O’na kulluk edecek fıtratta yaratılması demektir. İkincisi, Allah’ın emir ve yasaklarına itaat hususunda, peygamberler aracılığı ile alınan ahittir. Üçüncüsü, insanın, Allah’ın verdiği nimetlere şükretmesini sağlayacak arzu ve ihtiyaçlarla donatılmış olarak yaratılmasıdır.<sup>36</sup>

Şu ayetlerde insanın yaratılmasındaki sebeplere (*el-kasdu’l-halkî*) dikkat çekilmektedir:

“Benim sizi boş yere yarattığımı ve hesap vermek üzere huzuruma gelmeyeceğinizi mi sanıyordunuz?”<sup>37</sup>

“Biz yeri, göğü ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık...”<sup>38</sup>

Bu yaratmaya uygun olarak da Allah insanlara teklifte bulunmaktadır. Yaratmadaki kasıt ile teklifte bulunmadaki kasıt (*el-kasdu’t-teklîfî*) arasında uygunluk ve uyum vardır. Endülüslü âlim Şâtîbî olağanüstü bir üslupla bu uyumu şöyle dillendirmektedir:

“Bir kanunun konulmasındaki temel sebep, insanları kendi heva ve heveslerine kul olmaktan kurtarmak ve onların zorunlu olarak Allah’ın kulları oldukları gibi, seçimlerine bağlı olarak da O’nun kulları olmalarını sağlamaktır.”<sup>39</sup>

## 5. Hidayet: İnsanın Doğal İç Işığı ve Zihinsel Tekâmülü

**Fıtrat** bir bütün olarak; insanın **bedensel uygunluğunu, ruhsal yatkınlığını ve zihinsel kabiliyetlerini** temsil etmektedir. Fıtratın bu üçlü yapısı, insanın duygu, düşünce ve eylemlerine kaynaklık edecek bir niteliğe sahiptir. Bu yapının yatkınlıklarını ifade eden en önemli terimlerden biri **hidayettir**.

“Allah her şeye takdirini ve hidayetini verendir.”<sup>40</sup> ayetinde ifade edilen hidayet, türlerin kendi iç gelişim kanunlarını ifade etmektedir.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Yâsîn 36/61.

<sup>36</sup> Maturîdî, *Te’vilât*, 12/99.

<sup>37</sup> Mu’minûn 23/115.

<sup>38</sup> Sâd 38/27.

<sup>39</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 168.

<sup>40</sup> A’lâ, 87/3.

<sup>41</sup> Allahbukhsh Brohi, “The Qur’an and Its Impact on Human History”, *Islam: Its Meaning and Message*, ed., K. Ahmad and S. Azzam, (Londra: 1975), 84.

Allah, kanunlar koymuş, bu kanunları keşfedecek ve böylece hem kendimizi geliştirecek hem de Allah'ın bütün yaratma planında öngördüğü gelişme ve tekâmüle ayak uyduracak epistemik yeteneği/*hidayeti* de *fitratımıza* yerleştirmiştir. Herkese ihtiyacı olan şeyi ölçüp vermiş (takdir etmiş) ve bu ölçüye uyum göstermek suretiyle tekâmül edebilecek içgüdüler ve fiziksel kabiliyetlerle donatmıştır. **Takdir** tek başına mekanik bir rehberlik olarak insana verilebilirdi; ancak Allah böyle dilememiş ve ardından **hidayeti** de verdiği söyleyerek, takdirle yürüyen tabiattan ve içgüdüleriyle varlıklarını devam ettiren hayvanlardan farklı olarak, insan aklının ve iradesinin işlediği bir düzenin kurulmasını irade etmiştir. Düşük seviyedeki canlılara içgüdüler ve duyular verilmiş, böylece hayatlarını devam ettirmeleri sağlanmıştır. Görme, işitme, koklama, dokunma yoluyla kendilerini çevrelerine adapte etmekte böylece hayatta kalıp türlerini de devam ettirebilmektedirler. Bütün bu duysal yeteneklere ek olarak insana *hidayet* altında topladığımız bir yetenekler bütünü verilmiştir. Bu yeteneği ile içinde sadece duyulara dayanan ve hayvanlarla ortaklaşa paylaştığı içgüdülerini kontrol edebilmekte ve sadece çevresine uymamakta, çevresini değiştirebilmekte ve yenilik yaratabilmektedir.

Bilgisel/epistemik bir insani yetenek olarak *hidayet*, aşama aşama öğrenmeyi ve aydınlanmayı/tekâmülü içerir. Bu aşama aşama öğrenerek tekâmül etme ve aydınlanma hem teker teker her bir birey için geçerlidir hem de bütün bir insanlık için. İnsanın karanlıktan ışığa doğru yürüdükçe aydınlığa çıkması gibi, insanlık da üzerinden çağlar geçtikçe zihnen daha da aydınlığa çıkmaktadır. Bu aydınlığa çıkışa paralel olarak hem insanlığın zihni hem de kutsal kitapların dilleri tekâmül etmektedir. Yine buna koşut olarak, üzerinden asırlar geçtikçe bilinmeyenler yavaş yavaş gizlerinden sıyrılmaktadır. İnsanın aşama aşama kaydettiği bu bilgi ve gizlerin deşifre edilmesi tecrübesini artırmakta, bu tecrübeyi malzeme olarak kullanan insan aklı (bilgisi) da tekâmülüne/evrimine devam etmektedir.

## 6. İnsanın Otonomluğu, Arzuları ve Benliğin Bölünmesi

İyi olanı elde etme sürecinde insanın zihnini kontrol eden iç ve dış yönlendiricilerin olduğu açıktır. İhtiyaç; yarar ya da zarar; haz ya da acı; sevinç ya da hüznün bunların ilk akla gelenleridir. 'Dıştan bir zorlama' ya da 'bağımlılık' insanın bir amaç varlığı olduğunu ona unutturabilmektedir. İnsanın bu iki durum karşısında 'akıl yürütme sürecinin normlarını tam olarak yerine getirerek' aklını kullandığını söylemek mümkün değildir.

Araba kullanan birisini düşünelim. Bir yol ayrımına geliyor ve sola dönüyor. Bir başkası da aynı yerden sağa dönüyor. Sola giden alkol bağımlısı ve alkol almak üzere sola döndü. Sağa dönen de çok önemli bir randevuya gidiyordu. Alkol almak üzere arabasını süren kişinin kendisinin aslında bir yere sürülüyor/çekiliyor olduğu açıktır. Bu süreçte iradenin ve her türlü akıl

yürütme yetisinin esir alındığını görmek gerekir. İnsanın niyet-oluşturma sürecinin ne kadar dış yahut iç faktörler tarafından bu şekilde esir alındığını yahut ayartıldığını sorup insan fıtratının ne kadar otonom olup olmadığını tartışmaya açabiliriz.

Öyle görünüyor ki kişinin fitri otonomluğunu engelleyen en büyük tehdit, akıl yürütme normlarına uygun bir akıl yürütme sürecinin engellenmiş olmasıdır. Akıl yürütmenin prensiplerini bilmek tek başına doğru akıl yürütmek için yeterli değildir. Kendi kabiliyetlerimiz başta olmak üzere, dış faktörler, sonuç doğurma kudretindeki bütün sebepler, irade ettiğimizi gerçekleştirme ya da engelleme konusunda aktiftirler.

İçgüdüler ve akıl arasındaki ilişkinin mahiyeti, insanın ne kadar otonom olduğu sorusunu sordurmaktadır. 'Kendine söz geçiremem'e dediğimiz arzulara aşırı bağımlılığın söz konusu olduğu durumlarda insan ne kadar otonomdur? Zira bu arzuların taleplerinin yarattığı kudret, insanın onları kontrol etme kudretini aşabilmektedir.

## 7. Değer Yüklemeye Kodlu İnsan Fıtratı

Tecrübelerimiz değer yüklüdür; zira insan tecrübesi değer yüklemeye kodludur. Gördüğümüz her nesne, duyduğumuz her ses, bizde uyandırdığı etkiye bağlı olarak değer-lendirilir (*value-ception*). Bunun içindir ki bir meşe ağacı algımıza konu olduğunda sadece yeşil ve büyük değildir, aynı zamanda güzel ve muhteşemdir.

Tecrübe nesnelere aynı zamanda değerlerin taşıyıcılarıdır. Tarihsel nesnelere kültürel değer taşır. Dinî nesnelere kutsal değeri taşır. Bazen bu değerler nesnenin içinde değildir, ona iliştilmiştir. Bir taş (örneğin *hacerü'l-esved'e*) atfedilen değer, insanın ona yüklediği anlamla birlikte ortaya çıkar. Sıradan bir taş (siyah bir taş) *hacerü'l-esved'e* eviren bu anlam yüklemesidir. Sıradan bir yolu (Golgota) Hıristiyanlar için değerli kılan İsa'nın ölüm yolu oluşudur.

Bazen de bir nesne, algılanmadan ve bilinmeden önce bir değere sahiptir. Bu değeri görmek yahut ortaya çıkarmak, insanlığımızla ilgili bir durumdur.

Kur'an bu işaretleri (ayetleri) okuyan yahut bunlara kör kesilen insan tiplerinden bahsetmektedir. 'Ayet', ister Kur'an ayeti olarak isterse yeryüzüne serpiştirilmiş işaretler olarak alınsın Kur'an bunları birer pasif nesne olarak değil, insan üzerinde etki bırakan, onu etkileyerek yönlendiren aktif nesnelere olarak görür. Bunları aktif yapan içlerine gömülü olan niyettir. Tartışmasız her nesne, içine gömülü bir niyet taşır; ama bu niyet bazı nesnelere pasiftir/olmuş bitmiştir. Bazılarında ise aktif olarak kendini gösterir. Örneğin, oturduğumuz bir sandalyenin mevcut tasarımı ona

rahatça oturmamızı sağlamaya dönüktür. O zaman sandalyede gömülü olan niyet 'rahatça oturmayı' sağlamaktır. Ama sandalye bizimle ilişkisinde pasiftir. Zira biz sandalyeye varlığının ötesinde bir anlam/değer yüklemeyiz. Ama hayatımıza giren bütün nesnelere böyle olmadığını biliriz.

Bir değerın yakalanması yahut bir değer atfı dünyayla olan ilişkimizin en birinci ve orijinal olanıdır. Değer atfı, bir anlam verme yahut yaratma aktıdır ve bu özelliği sebebiyle iradeye bağılı olarak yapılan tercihle meydana getirilen bir eylemdir. Değer verme salt entelektüel akt değildir; aksine kalbî/duygusal boyut yüklü bir akttır. Max Scheler'e göre, değer yüklemenin arkasında da iki temel duygusal akt vardır: sevgi ve nefret. Bütün değerlendirmelerin ve değerlere ilişkin bilincin temelinde bu iki akt vardır. Sevgi aktında bir insana yahut nesneye yüklenen değer onun önemine ve vazgeçilmezliğine ilişkin duygularımızı derinleştirir ve onun varlığa devamı için elden gelen yapılır. Nefret ise tam tersine yıkıcı bir eylemdir ve bu yıkıcılıktan önce nefretin yöneldiği nesnenin önemi duygusal olarak azaltılır.

## 8. Özgür Benliğin Temeli Olarak Fıtrat

*Fa-ta-ra*, ayırarak, yarararak yaratmak anlamına geldiği için, insan fıtratının sürekli ayrılma, özgürleşme, bağılı olmama hâline gönderme vardır. Zira insan her zaman 'ilişki'ler içinde olan bir varlıktır ve bu ilişkiler ağı içinde kendi yapısını, sahih tekiliğini koruma güdüsünün fıtratının bir parçası olarak canlılığını koruması, *hanif* olarak varlığa devam edebilmesinin ön koşuludur. Bu, özellikle toplumsal yapı içinde insanın bireyselliğini korumak, toplumsal ağ içinde bütünüyle yitip gitmemesini sağlamak için zorunludur. Düzenli birlik olarak insan toplumunun, bu düzen fikrine sığınarak farklı otoriteler yarattığı ve insanı bu otoritelere bağımlı hâle getirdiği açıktır. Anne-baba otoritesi, toplum otoritesi, devlet/kanun otoritesi insanın tekiliğini tehdit eden otoritelerden sadece bir kaçıdır. İnsan fıtratı, bütün bu otoriteler serisine karşı, 'ben'lik, 'sahih tekilik' dediğimiz bir bağımsızlık hâline ihtiyaç duyar. Tekiliğini korumak için başka tekil varlıklarla işbirliği/sosyallik de bir tür zorlayıcı faktör işlevi görür. Her bir özgür benin özgürlüğünün korunmasının esas kabul edilmesi, özgür benlerden oluşan özgür bir toplumu meydana getirir. Böylece toplum olarak, karşılıklı olarak ilişkiler kurma ve yaşama zorunluluğu, zorunluluk fikrinin sevimsizliğine tahammülü bir dereceye kadar kolaylaştırmış olur. İnsanın diğer insan tekleriyle birlikteliği, hayvanların birlikteliğinden farklı olarak, sadece ihtiyaçtan, çalışmaktan ve duygusal birliktelikten önce zihinsel süreçlere tabi bir birlikteliktir. Bir araya gelen, tekrar ayrılan tekrar birleşen ama birbirlerini hiç etkilemeyen, birbirlerinin yaşamlarına nüfuz edemeyen hayvanlardan bütünüyle farklı olarak, insanlar birbirlerinin yaşamına müdahil olma/nüfuz etme **iradesiyle** ve **kastıyla** toplum içinde etkinleşirler ve bunu mümkün kılacak bir bilgisel donanımın onları var

kılacağını bilirler. Bilinçli ve iradeli bir yaşam, yaşamı insani bir yaşama dönüştürür. Bilinç ve irade, insanı korumaya alan egoizminin aynı zamanda hem bireyi hem de toplumu yokluğa sürüklememesi için de koruyucu tedbirler alır. Böylece fıtraten özgürleşmeye kodlanan insan hem kendi tekilliğini (*hanif*) korumuş olur hem de özgürlük talebiyle toplumun nihayetinde onu yok etmeye yönelebilecek bir güç hâline gelmesinin de önünü kapatmış olur.

## 9. Otonomi ve İnsanın Özgürlük İkilemi

Özgürlüğü, iradeli varlıklar arasındaki bir ilişki olarak tanımlıyoruz. Kapatıldığım bir evden çıkamamak, özgür olmadığımı gösterir. Ama yağın karın kapıdan çıkmamı engellemesi özgürlükle ilgili bir mesele değildir. Yahut sakat doğmuş olmam ve hayatta bazı şeyleri yapamayacak olmam da özgürlük bağlamında ele alınmaz.

Neden (hangi şeyden) özgür oluruz? Neyi yapma konusunda özgürüz ya da değiliz? Kurallar özgürlüğün kullanımını nasıl etkiler? İnsan Nasıl Özgürleşir? Arzuların yönlendirdiği birey ile arzularını yönlendiren bireyden hangisi gerçekten özgürdür?

Özgürlüğün biri olumlu biri olumsuz iki yönü karşımıza çıkmaktadır: Olumlu yanı, özgürlüğün insanı otorite(ler)den kurtarıp kendisine otonomi veren ve özerk bir ahlaki fail (*fâil-i muhtâr*) olarak bireysel tecrübesini anlamlı kılmasıdır. Burada bütün sorumluluk insana aittir, kendisinin elde edemeyeceğini kendisine bahşeden daha üst bir otoriteye değil. Bu, politik ve ruhsal özgürlüğün temelidir. Saadetinin de trajedisinin de özerk faili insandır. Bu özerklik her türlü cebri/kaderciliği devre dışı bırakır ve insanın bir şeyi yapma kadar yapmama hakkını da içinde barındırır.

Özgürlüğün olumsuz yanı, bireye getirdiği yalnızlık duygusu ve güçsüzlük hissidir. Özgürlüğün bu tarafı, insanın iradesini kötüye kullanmasından yahut özgürlüğü gerektiği gibi kullanmamış olmasından kaynaklıdır. İnsan hayatındaki bütün keşke'ler ve iç geçirmeler, insan iradesinin/özgürlüğünün bu kötüye kullanımına bağlıdır. Kur'an bu hâle *hasret* adını vermektedir. Hasret, kaçırılan ve geri gelmesi mümkün olmayan fırsatların ve özgürlüğümüzü kötüye kullanmanın yarattığı hâleri bir daha düzeltmemenin insanda yarattığı iç ezikliğinin adıdır.

Aklın ve iradenin kaybedilmesi yahut unutulması, bizzat insan benliğinin unutulması demektir (*hasret*). İnsanın nefsinin yani benliğini unutması, kendisini fiziksel ve metafiziksel varlık alanına bağlayan aklını (logos) ve sezgilerini (nous) devre dışı bırakmasına sebep olur. Bunun sonucu olarak da insan bütün varlığını fiziksel varlık alanına hapseder ve duygu dünyasının bağımlısı hâline gelir. İnsan, rasyonel tarafının, duyguları

tarafından bastırılmasına izin verdiğinde yaşayacağı benlik ve bilinç kaybı, hem insanın rasyonel benlik şuurunu yitirşini hem de bedenî arzularının doyurulma eğilimini kendine dayatan hayvani benliğe indirgenişini temsil eder.

İnsanın ahlaken bozulmaya yatkın olması ve özgürlüğünü her zaman 'en iyi olan'ı seçme yönünde kullanmaması, yalnız bırakılmaması ve dışarıdan desteklenmesini gerektirmektedir. Bunu şu ayette gözlemlemek mümkündür:

"İnsan zayıf yaratıldığı için, Allah yükünüzü hafifletmek ister." <sup>42</sup>

İnsanın kendi yararına bir eylemde bulunma konusunda gösterdiği zafiyet Allah'ın *inayetine*<sup>43</sup> duyduğu ihtiyacın ana gerekçesidir. İnsanın "zorlukların altından kalkacak irade ve güçte yaratılmış olması"<sup>44</sup> ile Tanrı'nın inayetinin birlikte aktif kılınması, insanı ya da Allah'ı bu süreçlerin dışında tasarlayan birçok doktrini eleştirme imkânı verir.

İnsan iradesinin onu sürüklediği çıkmazdan kurtulmak için imana sarılan Lutheryan doktrini burada hatırlayabiliriz. Luther'e göre, insanı kurtaracak olan iradesi değil, iman"dır. Allah'ın kendisine *iman* bahşetmesiyle insanın karakteri değişir ve insan *şüph*e hâline *kesinlik* hâline geçiş sağlar. Bu kesinlik hâline geçişteki etkin rol Tanrı'ya aittir.

İnsanın bütün yaşamının önceden belirlendiğine dair geliştirilen ve Calvin'in daha da ileriye taşıdığı bu doktrin iki önemli psikolojik yönü var: Doktrin, insanın güçsüzlüğünü ve daha da önemlisi anlamsızlığını ve önemsizliğini vurgulamaktadır. İnsan iradesinin ve sarf ettiği gayretin kayda değer bir önemi olmadığını ve hiçbir anlam ifade etmediğini bunun kadar iyi anlatan bir başka doktrin daha yoktur. İnsanın kaderi üzerindeki karar hakkı tamamen kendi elinden alınmakta ve hakkında verilen kararların değişmesi için de kendisine yapacak hiçbir şey bırakılmamaktadır. Dünyada iyi ya da kötü adına var olan her şey Tanrı'ya bağlanmaktadır. İnsanın kurtuluşunu salt imana bağlayan ve bütün tartışmaları getirip iman eksenine kilitleyen bir doktrin insanları yüzlerce

<sup>42</sup> Nisâ 4/28.

<sup>43</sup> Bu inayeti, Mutezile Allah'ın insana bahşettiği akli meleke olarak yorumlamaktadır. Bkz. Avvâd b. Abdullâh el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûluhum el-Hamse ve Meokifu Ehli's-Sunneti Minhâ*, (Riyad: 1996), s. 192.

<sup>44</sup> Beled 90/4. "Biz insanı çetin tabiatlı, zorluklara ve sıkıntılara dayanıklı, dik duran bir varlık olarak yarattık." Zorluklara ve sıkıntılara dayanıklı ve dik duran anlamındaki kelime *kebed'*dir. Bu ayeti yorumlarken Mâtürîdî, Allah'ın inayetinin insan hayatındaki yerine ilişkin güzel bir metaforla bulunmaktadır. *Kebed* kelimesine Mâtürîdî muntisib/dik duran anlamını verdikten sonra, anne karnında doğum anındaki konumunun tam tersi bir şekilde duran ama doğum vakti geldiğinde ters dönerek yaşama adım atmaya hazırlanan anne karnındaki bebek örneğini verir. Bebeğin yaşamını, vakti geldiğinde *inkilaba*, zorunlu dönüşe mecbur eden ilahî iradenin bu iradesinin yaşayanlar için de yeri geldiğinde devreye girdiğini söyler. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, XVII, 209.

Yıl kalkamayacakları bir narkoza sokmaktan başka ne işe yarayabilir?! İnsan yaşamındaki her şeyin önceden belirlendiğine dair bu doktrinin ikinci yönü, insanın zihnini kemiren irrasyonel şüpheleri böyle bir inancın dindireceğine ilişkin kendine uyguladığı hipnozdur.

Üzerinde iyice düşünüldüğünde bu doktrinin, zihindeki şüpheleri dindirmedeği, aksine artırdığı görülür. Zira insanı, daha doğmadan ebedî lanete ya da kurtuluşa layık görülmüş olmasından daha fazla ne tedirgin edebilir? Sonra kendilerinin seçilip kurtuluşa erenlerden olduğu varsayımıyla, böyle bir doktrini savunanlar acaba nasıl bir psikoloji içindedirler? Kurtuluşun kişinin kendi eylemlerine değil de ezeli yazgıya bağlı olduğunun kabul edilmesi, insanın eylemlerinin de bu eylemlere kaynaklık eden zihnin de hakir görüleceği en ileri seviyedir. Hıristiyanlık dairesine girmeyenleri, ezelde Allah tarafından lanetlenmiş olmalarına bağlayan ve bu lanetli varlıkları soykırıma uğratmanın bile Tanrı'nın iradesi içinde olduğunu söyleyen bu teolojik öğretinin, Jansenizm'in, ruh hâlini ayrıca tahlil etmek gerek!

İnsanın dünyaya gelmeden önce ebedî mekânının belirlendiğini söyleyerek, onun dünyadaki yaşamını gayesizleştiren zihniyet, kutsal kitapların dünyadaki emir ve yasaklarının hikmetini nasıl izah edecektir? Ezeli kaderini yaşayacak olan ve kendisine biçilen rolü oynayacak olan iradesiz(!) insanlara iyiliği emretmenin, kötülükten kaçınmalarını söylemenin ne anlamı olacaktır?

İnsanların doğuştan eşit olmadığını kabul eden bu düşünce, insanların doğal eşitsizliğine dayanıp dünyayı kana bulayan Nazi ve benzeri ideolojilere de kaynaklık etmiştir. Machiavelli, her zaman iki tür insanın var olacağını söylüyordu: Tarihi yaşayan ve Tarihi yapanlar. Malzeme ile mimar. İnsanlara yapacak hiçbir şey bırakmayan ezeli takdir anlayışı, insanları tarihi yapmaya değil, sadece yaşamaya, mimar olmaya değil sadece başkalarının elinde malzeme olmaya iter.

Tanrı'nın iradesiyle kendilerini seçilmiş ve kurtulmuş kişisel 'ben'ler olarak kabul edenler, 'ulusal ben' hâline dönüştüklerinde ve kendi dışlarında bulunanları da ben'leştirmek istediklerinde insanların başına neler geldiğini görmek için pek uzaklara gitmeye gerek yok. Bunun en tipik örneklerinden birini, *Alman Ulusuna Söylev*'in (1807) yazarı Fichte'nin evrensel bir görüşle ileri sürdüğü şu iddialarında görmek mümkündür:

*"İnsan, her türlü gerçeği, ülkesine göre değiştirebilecek bir güce sahiptir. Yeter ki insan o gücün kendisinde saklı bulunduğunu bilerek köle olmadığını anlasın; özgürlüğünün*



*bilincine varsın, ülküsünü bilsin ve tarihsel gelişmesinde "Ben Olmayan"ı nasıl gittikçe "Ben"leştirebildiğini görsün."*<sup>45</sup>

Tüm bunlar, bütün dinsel ve ahlaki değerlerden sıyrılan güçlü ve özgür insanın ikilemidir. İnsan olmanın getirdiği iktidar ile Tanrı'yla ilişkili olmanın getirdiği teleoloji (gayelilik) ve etioloji (ahlaklı davranma) arasındaki ilişkiyi dengeleyemeyen insan, kurbanın kendisi olduğu bir anarşizmin fitilini de ateşlemiş oldu. Tanrı'ya inanmanın kölelik olduğu ve insan iradesini yok saydığı gibi absürt bir varsayımın karşısına, tanrısızlığın özgürlük ve mutlak bir irade hâkimiyetini getirdiği gibi yanlış bir varsayımı koyan insan, bu yanlış varsayımına dayandırdığı hayat felsefesiyle kendisini daha fazla köle ve bir o kadar da iradesiz kılan başka efendilerin buyruğuna girdi. Zira herkesin istediğini yaptığı yerde hiç kimse istediğini yapamaz; efendinin olmadığı yerde herkes efendidir; herkesin efendi olduğu yerde herkes köledir.

## 10. Özgürlüğün Kaynağı

İdealist filozoflar, benliğin ancak zihinsel kavrayışla gerçekleştirilebileceğine inanmışlardır. İnsanın kişiliğinin bölünmesi konusunda ısrar etmişler, insan doğasının bastırılarak aklının ve mantığının denetimine girmesi üzerinde durmuşlardır. Ancak bu bölünme sonucunda insanın yalnız duygusal hayatı değil, zihinsel yetileri de sakatlanmıştır. İnsan doğası denen tutukluyu denetlemekle görevli zihin, kendisi tutuklu hâle gelmiştir. Benliğin gerçekleşmesi, yalnız düşünme eylemiyle değil, insanın bütün kişiliğinin gerçekleşmesiyle, duygusal ve zihinsel potansiyellerinin etkin dışa vurulmasıyla başarılabılır.

Özgürlük, sorumluluğu da beraberinde getirir. Sorumluluğun beraberinde getirdiği riski üstlenmek istemeyen insan, özgürlüğünü devredecek yerler arar. Bundan hareketle de özgürlükten kaçış mekanizmasını çalıştırır. Bu mekanizma, *kişinin kendi bireysel benliğinden vazgeçip, yoksun olduğu güce kavuşmak için benliğini kendi dışında bir şeye ya da bir kimseye kaynaştırma eğilimidir*. Kendini daha aşağı konumda hissetme, güçsüzlük ve bireysel önemsizlik duyguları bu mazoşist çabaların en sık ortaya çıktığı biçimlerdir.

İnsanı yaratılmış varlıklar içinde diğerleriyle aynı düzlemde ele almak, ona bireysel bir otonomi alanı sağlamamak, insanı bütün düşünce, duygu ve faaliyetlerinde bir üst otoriteye bağımlı kılan ve onu kendi başına hareket edemeyecek kadar zihinsel felce uğratan otoriter düşüncenin gelişmesine yol açmıştır. Böyle bir anlayıştan hareket eden her tür otoriter düşüncede ortak özellik, hayatın, kişinin benliği, çıkarları ve istekleri dışındaki güçler tarafından belirlendiği inancıdır. Tek olası mutluluk, bu güçlere boyun eğmektir. İnsan,

<sup>45</sup> Necip Alsan, *Çağımızı Hazırlayan Düşünce, Eylem ve Düşünce Açısından XIX. Yüzyıl*, (İstanbul: 1967) s. 67.

öldürülen benliğinin getirdiği eziklikten ancak üst otoritelere bağlanarak kurtulabileceği yolunda sahte bir bilinçlendirmenin kurbanı olur.

Otoriter kişilik için etkinlik, yenmeye çalıştığı bir güçsüzlük duygusundan kaynaklanır. Bu anlamda etkinlik, kişinin kendi benliğinden daha yüce bir şey adına eylemde bulunmasıdır. Bu, Tanrı adına, geçmiş, doğa ya da görev adına olabilir, ama asla gelecek, doğmamış olan, güçsüz olan ya da hayat adına olamaz. Otoriter kişilik, eylem gücünü üstün güce dayanarak alır.

Hayatları gizli bir biçimde kendilerinin dışındaki bir güce bağlı olan kişilerin bütün yaptıkları, duydukları ve düşündükleri, şu ya da bu biçimde bu güce ilişkindir. 'Ondan' koruma beklerler, 'onun' kendilerine bakmasını isterler, kendi eylemlerinin sonuçları ne olursa olsun, 'onu' da sorumlu tutarlar. Genellikle söz konusu kişi bu bağımlılığın farkında bile değildir. Bir bağımlılığın belli belirsiz farkına varsalar bile, bağımlı oldukları kişi ya da güç belirsizdir. Bu güce ilişkin ayrıntılı bir imge yoktur. Temel özelliği belirli bir işlevi temsil etmesi, yani bireyi koruması, yardım etmesi ve geliştirmesi, yanında olup onu hiç yalnız bırakmamasıdır. Bu güç gerçek yaratıcı olan değil, kendi zihinlerinde yarattıkları güçtür.

Benliğin yitirilmesi genele uyma gereksinimini artırmıştır. Çünkü benlik kaybı, kişinin kimliği konusunda ciddi kuşkulara düşmesiyle sonuçlanmaktadır. Olmam gerektiğini düşündüğüm kişi değilsem, 'ben' kimim? Bireyin kurulu bir düzende, tartışılmaz bir yere sahip olduğu Orta Çağ yapısının yıkılmasıyla, kişinin benliğiyle ilgili kuşklar başlamıştır. Bireyin kimliği, Descartes'tan bu yana, çağdaş felsefenin de temel konularından biri olmuştur. Birey, etrafındaki kurulu düzenin işlemesine katkıda bulunduğu ölçüde 'olmak istediği'nden çok 'olması istenen birey' hâline dönüşür.

Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*'da 17. yüzyıl İngiltere'sinde toprak mülkiyetinin yeniden düzenlenmesi de dâhil birçok faktörün etkisiyle yersiz yurtsuzlaşmış ve 'efendisiz' boşgezerlerin (aylakların), kentlerde yerel gözetim yoluyla denetlenebilmeleri için alınan önlemlerden söz ederken şunları yazmaktadır:

*"Bu nedenle yasa koyucular dikkatlerini efendisiz insanların 'görünürlük'ünü arttırma, böylece onları gözetlenebilir hâle getirme araçlarına çevirdiler. En basit yöntem, her sığır yetiştiricinin bildiği bir uygulamanın akla getirdiği yöntemdi: damgalamak! I. James yönetiminde, daha önce başıboş koyunlarla sınırlı olan bu uygulamanın kapsamı, başıboş insanları kapsayacak şekilde genişletilmişti. 1604 tarihli yasa, damgayla ilgili şu talimatı*

veriyordu: 'Deriye ve ete öyle bir dağlanıp işlenmeli ki 'R' harfi görülsün ve böylece bir alçağım (rogue) üzerinde yaşamı boyunca sürekli bir işaret olarak kalsın.'<sup>46</sup>

Başkalarının beklentilerine uyum göstermekle, kişinin kimliği ile ilgili bu kuşkuları susturulur ve belirli bir güven kazanılır. Doğallıktan ve bireysellikten vazgeçmek, hayatın engellenmesiyle sonuçlanır. Robot gibi uyum gösteren birey, biyolojik olarak hayattadır ama duygusal ve zihinsel olarak ölüdür. Yaşamının gerektirdiği hareketleri yapar durur, ama hayatı kum gibi parmaklarının arasından kayıp gider. Bir doyum ve iyimserlik maskesinin ardındaki çağdaş insan, aslında son derece mutsuz ve umutsuzdur.

## Sonuç

Allah'ın, bütün varlıklardan farklı olarak yaratma planına dâhil ettiği, varlıkları *akletme*<sup>47</sup> yeteneğiyle donattığı, dünyayı *imar* etme<sup>48</sup> sorumluluğunu omuzlarına yüklediği ve bütün bunları gerçekleştirmenin onurunu hissetsin diye özgür kıldığı insanın, farklı gerekçelerle özgürlüğü budanmakta, evrendeki ayrıcalıklı yerini borçlu olduğu yeteneği elinden alınarak içgüdüleriyle davranan robot bir varlığa indirgenmektedir.

Yetilerini kullanamamanın insanda yarattığı güçsüzlük ve beklentilerinin gerçekleşmemesinin meydana getirdiği umutsuzluk, insanı erk sahiplerinin bereketli sömürü tarlasına dönüştürür. Bu umutsuzluğun ve bunalımın insanda yarattığı boşluk, toplumu yapılandırma erkini elinde tutan yasa koyucular ve yorumcular tarafından doldurulur. İnsan, yaşanan toplum standartlarına uyum sağlayacak şekilde yeniden inşa edilir. Bu durumda doğuştan özgür olduğunu iddia eden insanın özgürlük iddiası, salt zihinsel kabulden öteye geçmez. Tanrı'nın özgür yarattığı insan, toplumun tahakkümüyle yerelliklere, sıkıştırılmış mekânın sarsılmaz kurallarını içeren örf ve âdetlere mahkûm edilir. İnsan hiçbir zaman efendisiz bırakılmaz; kanunla, (sözde) ahlak kurallarıyla, örflerle kısıtlanır. Kimi zaman farkında olduğu, çoğunlukla da farkında olmadığı *görünürlüklerle* kodlanır. Özgürlüğün doğasına bütünüyle ters bir şekilde, insanlığını ve kimliğini, 'uygun' olana uyum göstermekle kazanacağı yönünde bir dayatmayla karşı karşıya bırakılır. Bu dayatma ve tek tipleştirme bazen din, bazen kanun, bazen ahlak, bazen örf ve gelenek kisvesi altında kendini dışa vurur.

<sup>46</sup> Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1996); Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi: Bir Müslüman Aydın'ın İslam Üzerine Düşünceleri*, (İstanbul: Timaş Yay., 2009) 227'den aktarım.

<sup>47</sup> *Akletme*: Her bir varlığın varlık alanındaki yerini keşfedip birbirine bağlayarak anlamlı bir bütün/evren/kozmos oluşturma yeteneği

<sup>48</sup> *İmar*: Yeryüzünü ilahî olanın kudretinin, rahmetinin, lütfunun gösterim alanına dönüştürme ve ömür sürmeye değer bir yer hâline getirme sorumluluğu.

Fitrat terimi, insanın hem içten ayartılmalarına (şeytan/vesvese) hem de dıştan yönlendirmelere karşı direnç noktasıdır. Yaşam ayarlarının bozulup bozulmadığını kendisine göre denetleyeceği temel varlık kodlarıdır. Bütün insanlarda bunların varlığını kabul etmek, fiziği metafizikle irtibatlandırma ya da içine kapalı bir evren tasarlamayla ilgili olduğu için salt insan idesini tartışmanın ötesinde bir anlama sahiptir. Bunun içindir ki ilgili ayet insan fitratını söz konusu yaparken Allah'ın fitratını da (bu fitratı kodlayan bir varlık fikrini) öne çıkarmaktadır.<sup>49</sup>

## Kaynakça

- Adang, Camilla, "Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of *Fitrah* in the Works of Ibn Hazm," *al-Qantara*, 21 (2000): 391-410.
- Ahmed b. Hanbel, *Musned*, thk. Şuayb el-Arnâvût.
- Alsan, Necip, *Çağımızı Hazırlayan Düşünce, Eylem ve Düşünce Açısından XIX. Yüzyıl*, İstanbul: 1967.
- Aygün, Fatma, "Allah'ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili (Hilkat Delili)", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4/4 (2015): 93-125.
- Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Benslame, Fethi, *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yay., 2005.
- Brohi, Allahbukhsh, "The Qur'an and Its Impact on Human History", *Islam: Its Meaning and Message*, ed., K. Ahmad and S. Azzam, Londra: 1975,
- Ebû Dâvûd, *Sünne*, 4716.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber (İmam A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, nşr. Mustafa Öz, 4. bs., İstanbul: MÜİFV Yay., 2008.
- Gazâlî, *Munkız*.
- Griffel, Frank, "The Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology", *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, ed. F. Griffel and A. Amanat (Stanford: Stanford University Press, 2007), 38-61.
- Griffel, Frank, "Al-Ghazali's Use of "Original Human Disposition" (Fitra) and Its Background in the Teachings of al-Fârâbî and İbn Sina", *The Muslim World*, 102 (2012): 1-32.
- Hâdimî, *Berika*, çev. B. Çetiner v.dğr., İstanbul: Karaman Yay., 1989.

<sup>49</sup> Rûm 30/30.

- Holtzman, Livnat, "Human Choice, Divine Guidance and Fitra Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Ibn Taymiyya and his Times (Studies in Islamic Philosophy)*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, (Oxford: 2010), 163-88.
- İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, Titvân: 1987.
- İsfehânî, Râgıb, *Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.
- Jabre, Farid, *Essai sur le lexique de Ghazali* (Beirut: Librairie Orientale, 1985).
- Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ebû İshâk İbrâhîm, Kahire: 1966-67.
- Landolt, Hermann, "Ghazalî and 'Religionswissenschaft' Some Notes on the Mishkât al-Anwâr," *Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizer Gesellschaft für Asienkunde*, 45 (1991): 19-72.
- Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul: Mizan Yay., 2008.
- el-Mu'tik, Avvâd b. Abdullâh, *el-Mu'tezile ve Usûluhum el-Hamse ve Mevkifu Ehli's-Sunneti Minhâ*, Riyad: 1996.
- Subkî, Takiyyüddîn, *Küllü mevlûdin mâledü 'alâ'l-fitratî*, thk. M. S. Ebû Ammihî, Tanta: 1990.
- Yavuz, Hilmi, *İslam'ın Zihin Tarihi: Bir Müslüman Aydın'ın İslam Üzerine Düşünceleri*, İstanbul: Timaş Yay., 2009.