

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

tekeoz
malam
fik toplantıları

Editörler:

Şaban Ali DÜZGÜN
Tuğba GÜNAL**DİNİ DÜŞÜNCEDE**
GELENEK, DÖNÜŞÜM
ve GELECEK

DİNİ DÜŞÜNCEDE GELENEK, DÖNÜŞÜM VE GELECEK

Editör:

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Arş. Gör. Tuğba GÜNAL

Bu çalışma 16.01.2017-15.12.2017 tarihleri arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'nda yürütülen "Tematik Kelam Toplantıları-2" projesinin yayımıdır.



Kitap Adı:	Dini Düşünce Gelenek, Düşünce ve Gelecek
Editör:	Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün Arş. Gör. Tuğba Günal
ISBN:	978-605-2105-09-2
Tematik Kelam Toplantıları:	2
Genel Yayın Yönetmeni:	Savaş Cihangir TALİ
Dizgi&Mizanpaj:	Endülüs - Mevlüt Sami
Kapak:	Endülüs - Ozan
Baskı&Cilt:	Step Ajans Matbaa Ltd. Şti. Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar / İstanbul Tel: 0212 446 88 46 Sertifika No:12266

ENDÜLÜS YAYINLARI

Adres:	Esenevler Mahallesi. Yunus Emre Caddesi. Seheryeli Sokak No: 11 Ümraniye/İstanbul
İletişim:	+90 506 101 88 34
E-Posta:	endulusyayinlari@gmail.com savastali.st@gmail.com

*Bu kitapta yer alan metinlerin bilimsel
açıdan sorumluluğu yazarlarına aittir.*

İSTANBUL 2017

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....	5

— BİRİNCİ BÖLÜM — SOSYAL VE SİYASAL TARİH/7

Mustafa Said Yazıcıoğlu/Din ve Siyaset İlişkileri Üzerine.....	8
Ahmet Akbulut/Müslüman Geleneğinde Önemli Kınılma Noktaları.....	13
Şaban Ali Düzgün/Ulemadan Aydına Değişim ve Dönüşüm	32
Muammer Esen/Akaid Metinlerinin Söylem Eleştirisi	49
Sönmez Kutlu/İslam Düşüncesinde Mehdi İnanışlarının Tipolojileştirilmesi.....	66
Selda Güner/Muhammed b. Abdilvehhab ve Selefiliği	91
Tuğba Öztürk-Hatice Kübra İmamoğlu/Sami Geleneğinde Tanrı Tasavvurunun Esma Bağlamında Değerlendirilmesi.....	106
Onur Özatağ/Âdâb: İslâm Entelektüalizminde Seküler Bilgi.....	123

— İKİNCİ BÖLÜM — DİN VE DEĞERLER SİSTEMATİĞİ/141

İlhami Güler/İmanın Ahlaki Temeli Ve Din	142
Mahmut Ay/Dinsel Kurumsallaşma Süreçleri Ve Dinin Bütünsel Kavranışı	155
Metin Özdemir /Mutezile'nin Kur'an Tasavvuru.....	177
Mehmet Hayri Kırbaşoğlu/Çağdaş Dönemde Kelam Geleneği ve Hadis Araştırmaları	198
Erol Göka/"Ruh" (Zihin)-"Beden" (Beyin) Problemi	207
İbrahim Aslan/Kelâmda Değer Tartışmaları Üzerine	225
Engin Erdem/Müslüman Geleneğe Üç Varlık Tasavvuru, Üç Dünya Görüşü.....	249
Rabiye Çetin /Onurlu Bir Birey Mi? İradesiz Bir Köle Mi?: 'Abd' Kavramı Üzerine Bir Tahlil.....	265
Tuğba Günel-Meryem Kardeş/Kur'an'da Peygamberlerin Muhalefetine Doğası	285
DİZİN	304

EDİTÖRDEN

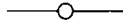
Peygamberle tarihin gidişatına müdahale eden ilahî iradenin bozulan insan ilişkilerini; hak, hakkaniyet, adalet, merhamet gibi değerler eşliğinde *değiştirmek* ve uzun vadede de *dönüştürmek* istediği açıktır. Kur'an-ı Kerim bu yeni düzeni üç ana eksen üzerine oturtmuştur: İlk olarak, din adına insanın omuzuna bindirilen fazlalıklardan onu kurtarmıştır. İkinci olarak, dinden eksiltilen adalet, merhamet gibi değerleri tekrar yerine iade etmiştir. Üçüncü olarak da, din kisvesine bürünmüş hurafelerin/mitolojilerin hepsine Allah kendi dinini galip kılmıştır. Kur'an bunlardan ilkinde, *ihlâsu'd-dîn* (39/Zümer, 2); ikincisine *ikmâlû'd-dîn* (5/Mâide, 3); üçüncüsü ne ise *izhârû'd-dîn* (9/Tevbe, 33) adını vermektedir. Şüphesiz, Hz. Peygamber'in ilahî mesajla gerçekleştirdiği bu üç kırılma, her çağın inananının yaşama müdahil olma biçiminin de ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Bu ipuçlarının Müslüman halkları tarihsel olarak nereden nereye taşıdığına ilişkin birikim şüphesiz geleceği kurmak isteyenler için derin tecrübeler barındırmaktadır. 'Gelenek'te yapılan hataları tekrarlamamak ve bu vetirede yaratılan erdemleri 'gelecek'e taşımak, her dönemin entelektüellerinin ana sorumluluğudur.

Daha adil, daha eşitlikçi, daha barışçıl, daha insancıl bir dünyanın inşası için gerekli norm ve değerleri üretmek Müslüman âlimin/aydının boynunun borcudur. “İnsan için sadece çalıştığının karşılığı vardır ve çalışmasının karşılığını kesinlikle görecektir.” ilahî beyanı, insanı karşılıksız bırakılmayacak zorunlu bir çabanın öznesi olmaya davet etmektedir. Adil bir dünya yaratmak zorunluluksa, bunu yaratacak bilginin ve ilkelerin ortaya konulması da bir zorunluluktur. Zira ulema kendini bu ilkeyle bağlamıştır: “Vacip olanın tamamlanması için lazım olan şey de vaciptir.” Elinizdeki eser bu gayretin bir ürünü olarak çok değerli bilim insanlarının katkılarıyla bir yıllık çalışmanın neticesinde elinize ulaşmaktadır. Eser, birbirinden oldukça farklı konuları ele alıyor görünse de yukarıda anılan ortak ana eksene sahiptir ve endişeleri ortaktır. Bu vesileyle bütün yazarlarımıza değerli katkıları için müteşekkirimiz. Serisinin ikinci kitabını basan Endülüs Yayınları’na da teşekkürü bir borç biliriz.

Eserin düşünce hayatımıza dokunması ve kalıcı bir etki bırakması dileklerimizle...

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
Arş Gör. Tuğba GÜNAL
Aralık-2017

— B İ R İ N C İ B Ö L Ü M —



SOSYAL VE SİYASAL TARİH

DİN VE SİYASET İLİŞKİLERİ ÜZERİNE

Mustafa Said YAZICIOĞLU*

Dinin devletle, dolayısı ile siyasetle ilişkisinin tarihi çok eskilere dayanır. Batı toplumlarında dinle devlet, şiddetli çatışma dönemlerinin ardından *laiklik* ilkesini geliştirerek alanları ayırmış ve kısmi bir çözüme ulaşmıştır. Fakat bu alan ayrımı; sıkıntıların, zorlukların ve tartışmaların devam etmesini engellememiştir. Bu çok doğaldır; çünkü konuya *kesin bir çözüm* bulma imkânı yoktur. Zira bulunan her çözüm şekli, başka sorunları beraberinde getirir. Öyle veya böyle Batı toplumları kendilerine göre bir din-devlet uzlaşmasına varmak sureti ile bir sistem oluşturmuşlardır.

Din-devlet ilişkisi bağlamındaki tüm bu düzenleme ve yapılanmalara rağmen; her iki kurumdan birinin diğerinin işlerine ilgi duyduğu bir gerçektir. Durkheim'e göre dinin öznesi olan kutsallık aynı zamanda bir kamusal olgudur. Siyaset ise kamusalın en önemli açılımlarında biridir. İlişki bu bakımdan kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır; zira ilişki, sadece egemenlik paylaşımından ibaret değildir. Batıda en laik bazı ülkelerde dahi siyasetçiler kutsal kitaba el basarak göreve başlamaktadırlar.

* Prof. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, msyazicioglu@ticaret.edu.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Özellikle bölgemizde genelde ise İslam dünyasının hemen hemen her köşesinde yaşanan ve Kur'an'ın ruhu ile bağdaştırılma imkânı olmayan bu olan bitenlerin makul ve mantıklı bir izahının yapılması gerekmiyor mu? En son ve mükemmel dine sahip Müslümanların sergilediği içler acısı durumun sebep(ler)i üzerinde durmak ve çözüm önerileri geliştirmek aciliyet arz etmiyor mu? Bu doğrultuda, detaylara değil savrulmanın *sapma noktalarını* tespit etmeye yönelik çabalara, her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğu ortadadır. Çünkü detaylarla, şekilci ve bir kalıba dayalı anlayışlarla bir yerlere varılamayacağı, iyice belirgin hale gelmiştir. Ancak bütüncül bir bakış açısı ile yapılacak değerlendirmeler yeni ufuklara kapı aralayacaktır.

Bu bakış açısı ile konuya yaklaşıldığında özetle şu tespitleri yapabiliriz: Her şeyden önce Kur'an'da devletin şekli ve rejimin nasıl olacağı ile ilgili hükümler bulunmamaktadır. Devletin oluşum şekli veya yönetimin ayrıntılarına ilişkin kurallar ve detaylar bulunmaz. Yalnızca yönetimle ilişkilendirilebilecek, *istişare* (Şura), *adalet*, *liyakat* ve *ehliyet*, *itaat* vb. birtakım kavramlardan ilkesel anlamda bahsedilir. Hz. Peygamberin de -en azından Sünni İslam anlayışına göre- pek çok ayrıntıya ilişkin ifadesine rağmen, kendisinden sonraki yönetim tarzına ilişkin beyanı yoktur. Dört halifeden her birinin, kendi dönem şartlarına göre belirlenen farklı üsluplarda seçilmeleri de bu olguyu destekler mahiyettedir.

Konu hem Kur'an'ın hem bir uygulama modeli olan Sünnet'in hem de ilk tarihi uygulamaların ışığında ele alındığında, devletin/ümmetin başına geçecek kişiyi belirlemenin dinin değil toplumun görevi olduğu; başka bir ifadeyle dini/ilahi¹ olmayıp dünyevi/beşeri/siyasi olduğu açıklık kazanacaktır. Dolayısıyla bu durum; o dönemin sosyal şartlarına göre, Kur'an'ın bu konuda belirlediği temel ilkeler ışığında, toplum tarafından çözüme kavuşturulması

1 Örneğin Şia düşüncesi konuyu ilahi menşeli olarak kabul etmiş, inanç esaslarından birisi olarak görmüştür.

gereken bir sorun olarak algılanmalıdır. Hz. Peygamber sonrası ilk dönemlerde bu ilkeler işlevsel kılınmasına rağmen; yönetim meşruiyetini temellendirmek için girilen eylemleri Allah'ın takdiri olarak topluma sunan ve zımnen Allah'ın onayı ile hareket ettiğini, O'nun izni ve müsaadesi olmadan bu işlerin olamayacağı dikte eden Emevi saltanatı ile ana eksenden kaymanın ilk örnekleri verilmiştir. Başka bir ifadeyle, kendi siyasi otoritelerini desteklemek/yerleştirmek için icra ettikleri eylemlerin gerçek sebebi olarak ilahi bir varlığa işaret etmekle, *sorumluluk* anlayışını temelden yok etmiştir. Bu yok ediş, uygunsuz eylem ve uygulamaların gerekçesi olarak da görülebilecek *takdir-i ilahi* anlayışının doğmasına sebep olmuştur.

Siyaset, olumsuzlukları başkalarına atfederek sorumluluktan sıyrılmayı, en azından başarısız sayılmamanın bir yolu olarak görür. Özellikle bu atfın Aşkın Varlık'a yapılması; eleştirmenin, sorgulamanın, hesap sormanın önünü kapatmıştır. Bu siyasi anlayışın sorumlulukları aşkın bir varlığa öteleme tutumu, her dönemde genel kabul görmüş, destek bulmuştur. Sonuçta bu anlayış kökleşmiş, adeta bir inanç haline dönüşmüştür. Zaman içinde *kader* kavramının içinin boşaltılması; yanlış bir tevekkül anlayışına yol açmış, insanlar başlarına gelecek her şeye razı olacak bir anlayışa adeta mahkûm edilmişlerdir. Atalet ve çözümsüzlük odaklı bu mahkûmiyet; bir olumsuzluğu düzeltmek için çaba içine girmeyen, her yanlışlığı “*baş’a gelen çekilir*” anlayışına endeksleyen, “*inşallah düzelir*” temenni/duasından başka bir şey yapamayan anlayışı üreterek üst üste yığılan sorunlar yumağı oluşturmuştur. Birey için hiçbir inisiyatif tanımayan, kendisi için belirlenmiş kaderden başka çıkış yolunun olmadığı anlayışına dayanan siyasi temelli bu zihni yapı sorgulanmalıdır.

Bu yapı ve anlayış çağlar boyunca siyasetin katkı ve desteği ile devam edegelmiş ve daha vahimi dinin gereği olarak algılanmıştır. Buna Osmanlı'da din-siyaset ilişkisi de bir örnek olarak

verilebilir. Osmanlı'da din, devlet yapısı içinde düzenlenmiştir. Öyle ki, bu yapıda, din konusunda üst otorite sayılan Şeyhülislam, padişah tarafından atanan ve azledilen bir kamu görevlisidir. Osmanlı günün şartlarına göre bir sistem oluşturmuştur; fakat ifade etmek gerekir ki devlet yapısı içerisindeki bu dini örgütlenme biçimi, İslam dünyasının geleneğidir. Cumhuriyet döneminde de bazı farklılıklarla aynı gelenek devam etmiş; aynı şekilde din kurumu devlet yapısı içinde örgütlenmiştir. Burada resmi Diyanet teşkilatı dışında tarikat ve cemaat yapılanması sivil bir görünüm arz etmektedir. Din-siyaset anlayışı/çizgisi bu şekilde bir süreçten geçerek günümüze gelinmiştir.

İki türlü beklentiden kurtulmadıkça sağlıklı bir çıkış yolu bulmak imkânsızdır:

1. Bir şeyhin/ulu kişinin peşine takılarak, aklını ona emanet edip ebedi hayatını kurtarmayı düşünenler, büyük bir vebalin altına girdiklerini bilmelidir. Ancak yaptıkları ile değerlendirilecek olan insanın² bu tür arayışlara girmesi, onu sorumluluktan kurtarmadığı gibi büyük bir vebal altına sokmaktadır. Burada pasif bir anlayış içinde olduğumuz gerçeği mutlaka sorgulanmalıdır.
2. Dünyevi anlamda kendi üzerine düşeni yapmayıp bir liderin her şeyi düzeltereğine inanıp beklemek, tam bir akıl tutulmasıdır. Bir işe sahip herkes, o işin hakkını vererek en iyi şekilde yapmak zorundadır. Böyle bir anlayışa sahip topluma; dürüst, liyakatli ve ehliyetli bir yönetici önderlik ettiğinde ancak olumlu yönde ilerleme sağlanabilir. Kişisel olarak üzerine düşenin hakkını veremeyen bir birey, her şeyin bir liderce düzeltileceğini bekleme hakkına sahip değildir. Dolayısıyla burada odak, bireydir.

Siyasi düşüncenin, şimdye kadar izahını yaptığımız sorunların tam merkezinde, belirleyici bir şekilde bulunduğu açıklık kazanmıştır. Çünkü siyaset pragmatiktir. Duruma ve ortama göre tavır belirler, ona göre kadrolar oluşturur. Siyasette görülen bir kısım ani değişim ve dönüşümlerin izahı budur. Başka bir deyişle, dışardan bakıldığında anlamakta zorlanılan bazı tutum ve tavırların, siyasi zihin tarafından öncelenen pragmatik iç dinamikleri ve sebepleri vardır. Kader doktrinini, siyasetin bu bakış açısıyla ürettiği görülmelidir. Bundan çıkış yolu nedir diye sorduğumuzda ise karşımıza; Kur'an'ın insan tasavvurunun yeniden hayata geçirilmesi ve bu doğrultuda; duruş sahibi, dürüst, çaba gösteren, soran, araştıran, haksızlık karşısında susmayan, işinin hakkını veren, zarar vermekten sakınan aktif kişiliğin inşa edilmesi çıkmaktadır. Bunun ise yalnızca *ilimle* olacağı açıktır. Klasik literatürümüzde bu anlayışın tohumlarının ekildiğini de söylememiz gerekmektedir. Örnek vermemiz gerekirse, Matüridi düşünce; insanın yapıp etmelerinin bizzat kendi iradesi ile oluştuğunu, sonunda da hesabının bizzat yapan tarafından verileceğini söyler. Böyle bir anlayışta insan merkezde yer almakta, kendi iradi eylemlerinde belirleyici bir rol üstlenmekte ve sorumluluğu kendinde görmektedir. Çünkü üzerine düşeni hakkı ile yapmadan işlerin düzelmesini beklemek, vakit kaybından başka bir şey değildir.

MÜSLÜMAN GELENEĞİNDE ÖNEMLİ KIRILMA NOKTALARI

Ahmet AKBULUT*

*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı,
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı.¹
M. A. Ersoy*

GİRİŞ

Bu makalenin hedef kitlesi, akıl ve ilim sahipleridir. Zira Yüce Allah'ın mesajını anlaşılması önemlidir. Başka bir deyişle Kur'an'ın, *“Helak olacak olan da bir delile dayalı olarak yani bilerek helak olsun. Yaşayacak olan da bilerek yaşasın.”*² ilkesi temel olarak alınmaktadır. Buradan hareketle akıl ve bilgi sahibi olmadan müstakîm iman sahibi olmanın mümkün olamadığı görülmektedir. Yegâne rehberimiz Kur'an-ı Kerim, müstakîm imanın dayanağının da akıl³ ve ilim

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, ahmet.akbulut@divinity.ankara.edu.tr

1 Ersoy, Mehmet Akif, *Safabat*, Ankara, 2004, s. 466.

2 8/Enfal, 42.

3 “Kur'an, insanoğluna iki önemli bilgi kaynağı verildiğini vurguluyor ve kendisi de bu ikisine dayanıyor: Akıl ve Vahiy. Kur'an aklın karşıtı ve onun alternatifi değil, onunla iç içe, onun destekleyicisidir ve ona dayanır. Kur'an'ın Kur'anlığı, akıl ile ispat edilir. Kur'an'ın dayandığı din mantığı budur.” (Atay, “Dinde Mantıklılık”, s. 50.)

sahipleri olduğunu vurgulamaktadır.⁴ İlim-iman ilişkisini de şu şekilde açıklamak mümkündür: İnsanın iç dünyasını ancak iman değiştirir ve geliştirir. Birey imanını ise ancak ilimle değiştirebilir veya dönüştürülebilir. Kur'an'ın bilgiyi öncelemesinin arkasında da bu gerçek yatar. Çünkü ilimsiz imanın müstakim olması tesadüfe bağlıdır. İman ise tesadüflere bırakılamayacak kadar önemlidir. Müslüman bireyin rehberi iman değil, ilimdir. İlimle temellenirilmiş iman sonucunda ahlakilik,⁵ iman kalplerde hapsolmayıp eylemlerimizde ortaya çıkmasıdır.

Kur'an, eğitimli ve donanımlı Müslüman birey yetiştirmemizi önerir. Bu doğrultuda Kur'an hem tek tek her insana değer vermekte hem de her insandan değer üretmesini beklemektedir. Çünkü Kur'an Müslüman bireyi tarihin *nesnesi* olarak değil, *öznesi* olarak konumlandırmaktadır. Bireyi geçmişin esaretinden de kurtarmayı öncelemektedir.⁶ Özne olunabilmesi için düzeltilmesi gereken ilk basamak ise Müslüman zihninin düşünme biçimidir; yani geleneksel Müslüman mantığıdır. Bu düzeltme de ancak eğitim yoluyla mümkündür. Zira bir toplumun yüceltilmesi; güç yoluyla değil, eğitim yoluyla olabilir. Kısaca demek istiyoruz ki, bizim sorunumuz Yüce Allah'ın gönderdiği İslam Dini ile ilgili değil, Müslüman geçmişimizin oluşturduğu kurumsallaşmış din ile yani Müslümanlıklardır. Çünkü yarattığımız kaderi değiştirmek, bizim elimizdedir. Her kaderi ancak o kaderi yaratan değiştirebilir. Bizler, Müslüman olarak Kur'an'ın önerdiği temel değer yargılarını tespit etmek durumundayız.

Hem kırılma noktalarına nasıl gelindiğini; yani ortamın hazırlanma sürecini, hem de bu kırılma noktalarının nelere sebep olduğunu tespit etmek yaşamsal öneme sahiptir; Müslüman

4 2/Bakara, 179, 197 ve 269; 3/Al-i İmran, 7, 18 ve 190; 13/Ra'd, 19; 14/İbrahim, 52; 38/Sa'd, 29 ve 43; 39/Zümer, 9, 18 ve 21; krş: 5/Maide, 100; 12/Yusuf, 111; 40/Gafir, 54; 65/Talak, 10.

5 58/Mücadele, 11.

6 2/Bakara, 134, 141; krş: 13/Ra'd, 30.

geçmişimiz konusunda üretilen algıya değil, geçmişten bize miras kalan olguya bakarak belli bir okuma biçiminden hareketle tutarlı, dengeli ve olgusal bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

1. Siyasi Kırılma Noktası

Hız. Peygamber ve ona bağılı Müslümanlar M.S. 622 yılında Mekke'den Yesrib'e göç ettiler. Hız. Peygamber, boş bir siyasi alan ile karşılaştı. Hız. Peygamber'in yaptığı ilk siyasi eylem, tüm Medinelileri; dini alan ile siyasi alanı ilkesel olarak ayırdığı anlamını taşıyan⁷ bir anayasa etrafında toplamak oldu.⁸ Müslüman geleneğinde ilk siyasi süreç böyle başladı. Dolayısıyla Hız. Peygamber, Yüce Allah'tan aldığı vahyi alenen tebliğ etmenin sorumluluğunun yanında bir de siyasi sorunlarla ilgilenmek ve çözmek sorumluluğunu yüklendi. Böylece Hız. Peygamber'in iki niteliğinin yanına üçüncü bir nitelik eklenmiş oldu. Bunlar: a) Beşer olması, b) Allah'ın elçisi olması ve c) Medine Devleti'nin başkanı olması.

Hız. Muhammed, Miladi 632 yılının Rebiulevvel ayının ikinci Pazartesi günü vefat etti.⁹ Aynı gün Ensar, Medine Devleti'nin başına, Ensar'dan birini seçmek için Beni Saide Gölgeği'nde toplandı. Bu durumu haber alan Hız. Ebu Bekir, Hız. Ömer ve Hız. Ebu Ubeyde, Ensar'ın toplandığı mekâna geldiler. Muhacirlerin ileri gelenlerinden olan bu grubun toplantıya dâhil olması ile siyasi tartışmanın şekli değişti ve sonuç olarak Hız. Ebu Bekir'e toplantıya katılanların çoğı biat etti ve Hız. Ebu Bekir, siyasi bir sorumluluk olan devlet başkanlığı görevine seçildi.¹⁰

7 İbn Hişam, *Hız. Mubammed'in Hayatı*, s. 208/Medine Anayasası Madde: 25-31. Özellikle 37-45. maddeler de vatan savunmasını düzenlemektedir: İbn Hişam, *a.g.e.*, s. 209-210.

8 İbn Hişam, *Siret*, 2/147-150; Hasan İbrahim Hasan, *Târîbu'l İslâm*, 1/103. Bu anayasanın 47 maddesi için bkz: İbn Hişam, *Hız. Mubammed'in Hayatı*, çev: Arif Erkan, İstanbul, 1995, s. 204-211; Watt, *İslamic Political Thought*, Edinburg, 1968, s. 130-134.

9 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/272; İbn Hişam, *Siret*, 4/305; Taberi, *Târîb*, 2/442; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 5/242; Buhari, 4/194.

10 Bu konuda geniş değerlendirmeler için bkz: Akbulut, Ahmet, *Sababe Dönemi İktidar Kavgaı*, Ankara, 2015, s. 54-83.

Beni Saide hadisesi, Hz. Peygamber'den sonra sahabenin *ilk siyasi sınavı* niteliğini taşımaktadır. Bu sınavda sahabenin zorlanması da doğaldır. Hz. Peygamber, devletin başına geçecek kişinin kimliğine ilişkin bir belirlemede bulunmamıştı. Aslında Kur'an'ın önerdiği dünya görüşüne göre, siyasi alanla ilgili olan devlet başkanını seçme görevi, bireylerden oluşan topluma aitti.

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine, zamanın koşullarına göre ileri gelen sahabenin toplanıp toplumsal rızaya dayalı olarak birini seçmeleri en doğru tercihti. Fakat durum böyle olmamış, Beni Saide'de *İslam öncesi cabiliye siyasi kültürü* devreye girmiştir. Hz. Ebu Bekir'in ileri sürdüğü argümanların¹¹ Kur'an'ın ilkeleri ile örtüşüğünü söylemek mümkün değildir. Bu ilk halife seçimindeki toplumsal rıza eksikliği, Müslüman siyasi tarihine damgasını vurmuştur. Siyaset, insanın üç önemli fıtratından biridir ve insanlar arasında siyasi yarışın olması da doğaldır. Müslüman geleneği, bu siyasi yarışın çatışmaya dönüşmesini engelleyecek ölçüleri koymamıştır.¹² Tedvin döneminde¹³ yapılan hatalar, sonraki nesillerce de düzeltilememiştir. Çünkü hataların sebeplerini inceleyip düzeltilmesine gidilecek yerde, siyasi yanlışlar görmezden gelinmiş ve yer yer kutsanmıştır.¹⁴ Başka bir ifadeyle yanlışlar, birer ideale dönüşmüştür.

11 Hz. Ebu Bekir'in bu tartışmada öne sürdüğü deliller oldukça dikkat çekicidir. Bu argümanlar: a) "Biz Muhacirler Peygamber'in aşiretindiniz." ve b) Biz Ensar'dan önce Müslüman olduk, c) Araplar "Kureyşliden başkasına itaat etmezler." şeklindedir. (İbn Kuteybe, *Uyûnu'l Abbâr*, 2/233; İbn Abdi Rabbih, *Kitâbu'l İkdî'l Ferid*, 4/258; İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, 2/221; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/56.)

12 Gelenek, geçmişin gelecek üzerindeki tahakkümüdür. Bu nedenle gelenek yaşayanları değil, ölenleri dikkate alır. Sonuçta yaşayanların bedenlerinde ölümleri yaşatır. Bu nedenle Kur'an, muhataptan geleneğisorgulamasını ister. Bkz: 2/Bakara, 170; 7/A'raf, 71; 18/Kehf, 5; krş: 2/Bakara, 168-169; 5/Maide, 104; 31/Lokman, 21; 43/Zuhruf, 21; 37/Saffat, 69.

13 Tedvin dönemi: Hz. Peygamber'in vefatı ile başlayıp m. 861 yılında Abbasi Halifesinin Kalam ilmini yasaklamasına kadar geçen 229 yıllık bir dönemdir.

14 Hz. Peygamber sonrası kurulan siyasi modelden kaynaklanan çatışmaların sonucunda: Sahabe ve tabiin nesilleri tarafından, İslam politik bir sistem getirmediği için, İslam öncesi siyasal zihin miras olarak alındı.

Hz. Peygamber'den sonra, Müslüman insanın dünyaya bakışı değişti. Kötümser bir algı oluştu. Tarihin gittikçe kötüye gideceği tezi güçlendi.

Müslüman bireyin sınama alanı olan 'dünya hayatı' kötü addedildi.

2. Dini Kırılma Noktası

2.1. Kaderin İman Esasları Arasına Girmesi ve Dinde Sapmanın Başlangıcı

Muaviye, halife Hz. Ali'ye karşı isyan etmiş ve kuvvet yoluyla yönetimi ele geçirmişti. Başta Muaviye olmak üzere Emevi Devleti'nin yöneticileri, kuruluştaki gayr-ı meşruluğun sıkıntısını sürekli olarak çektiler. “Muaviye, yönetimi zorla gasp ettiğini çok iyi biliyordu.”¹⁵ Hadislerin henüz yazıya geçirilmediği bir dönemde Müslümanları, meşruluğu tartışmalı bir iktidarın yönetmesi, hadis külliyyatına da damgasını vurdu. Yönetimin Kureyş'in hakkı olduğu tezi geliştirildi ve hadis olarak piyasaya sürüldü.¹⁶ Başta Muaviye olmak üzere Emevi halifeleri, kendilerinin Allah tarafından göreve getirildiği, bundan dolayı Allah'ın halifesi oldukları tezini geliştirdiler. Bu nedenle de kendilerine karşı yapılacak isyanın Allah'a karşı yapılmış olacağını belirttiler.¹⁷ Hâlbuki *Allah'a itaat* dini bir kavram, *yöneticiye itaat* ise siyasi bir kavramdır. Yine Muaviye'nin oğlu Yezid halka şöyle seslenmişti: “Boşuna çaba harcamayın. Allah bizi istiyor. Eğer Allah bir işi beğenmezse onu değiştirir.”¹⁸ Siyasi hâkimiyetin Allah'a ait olduğu iddiası, teokratik

Müslüman siyasal zihin, çözümünü başkasından ve gelenekten bekleyen bir yapıya dönüştü. Müslüman zihin, siyasal geleneği düzelterip kurumsallaştıracağı yerde, Kur'an'ın uyarmasına rağmen dinsel yorumların kurumsallaşmasına öncelik verdi.

Siyasi öngörüsüzlüğün sebebi olarak *kader* kavramı devreye girdi.

Kader algısının toplumda yerleşmesi için de Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler tedavüle çıktı.

15 Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 113.

16 Burada konuya ilişkin Mahmud Ebu Reyne'nin şu değerlendirmesi oldukça önemlidir: “Ama bizler Emevi döneminde söylenen hadis sayısının Hulefa-i Raşid döneminde söylenenden daha fazla olduğu, aynı şekilde Abbasiler dönemindekilerin, Emevi dönemindekilerden daha kabarık olduğunu görüyoruz.” Bkz: *Mubammedi Sünnetin Aydınlatılması*, çev: Muharrem Tan, İstanbul, 1988, s. 161.

17 Şii siyasal kültürü, bu süreçte “mazlum olmayı kurulu düzene karşı koymaktan daha tatminkâr bulan bir zihinsel tavır geliştirmesiyle de despotizm için çok güçlü bir müttefik olmuştur.” Bkz: Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Düşünce*, s. 61.

18 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l Abbâr*, 2/239; krş: Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 114-116.

bir iddiadır ve bu iddia, yeryüzünde “halife” olacağı¹⁹ belirtilerek *kendi adına iş yapacak bir varlık* olacağı vurgulanan insanın; sınav alanında özgür ve sorumlu olmadığı anlamına gelir. Oysa Kur’an bizden adaletle²⁰ hükmetmemizi isteyerek siyasi egemenliğimizi nasıl kullanacağımızı belirtmektedir.

Emeviler’in gayr-ı meşru yönetimlerini temellendirmek için geliştirdiği *kader* doktrini, öz itibarıyla isyancılığı ve darbeciliği meşrulaştırma çabasıdır. Kur’an’a rağmen geliştirilen bu doktrin hem zalime hem de mazluma hitap etmektedir. Zalim, zulmünün gerekçesini ve mazlum da aczinin gerekçesini *kaderle* açıklamaktadır. Hâlbuki insan eylemlerini yaparken Tanrı’ya bağımlı olsaydı; yani özgür olmasaydı, Tanrı’nın kitap ve peygamber göndermesinin, insana doğru yolu göstermesinin de bir anlamı kalmazdı. İnsan özgür ve sorumlu bir şekilde hareket ederken Allah’a veya başka bir güce bağımlı değildir. İnsanın başka bir güce bağımlılığı, onu yaşama yabancılaştırmaktadır. Daha doğrusu bireyin kendi özüne ait olanları, Allah’a yansıtması bir saptırmadır. Yüce Allah, insanın kaderini insanın eline vermiştir. İnsan için Allah’ın belirlediği kaderi de elçileri ve kitapları yoluyla insana bildirmiştir. Başka bir açıdan *kader* doktrini aklı ortadan kaldıran bir ideolojidir.²¹ Bu konuda “..Ulema, ilahi bir takdir havası vererek zulmün sürekliliğine bizzat neden”²² olmuştur.

2.2. Mevali Tehlikesi

Emeviler zamanında mevali²³ Müslümanların sayısının artması önemli bir sorun oldu. Bu durumdan Arap Müslümanların

19 2/Bakara, 30.

20 4/Nisa, 25, 105; 3/Al-i İmran, 55; 39/Zümer, 46 vb.

21 Müslüman geçmişimizde ortaya çıkan üç ideoloji, aklı ortadan kaldıran; yani akıl dışı ideolojilerdir. Bunlar: Emevilerin “cebir ideolojisi”, Haricilerin “tekfir ideolojisi”, Şiiilerin “imamet ideolojisi”dir. (Cabiri, *İslam’da Siyasal Akıl*, s. 515-585.)

22 Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Düşünce*, s. 138.

23 Mevali, Arap olmayan Müslüman halklar için kullanılan ortak bir terimdir. Bu terim, kendi istekleri ile Müslüman olan; doğuda İranlılar ve Türklerin, Mısır’da Kiptilerin, kuzey

çoğu rahatsız olmaya başladığı gibi Emevi yöneticilerinin büyük çoğunluğu da *Müslümanların eşitliği* ilkesini bir yana bırakarak mevali ile Araplar arasında ayrımcılık yaptılar.²⁴ Emevi Devleti'nde savaşçı sınıf kimliğini önemli ölçüde koruyan Arapların; ilim, el sanatları ve esnaflığı mevali ve zımmilere²⁵ bıraktıkları bilinmektedir. Irk ayrımının mümkün olmadığı ilim alanında mevaliden çıkan âlimler, bu nedenle İslamî ilimlerin kuruluş ve gelişmesinde etkin rol oynamışlardır.²⁶

Emeviler'in mevaliden olan Müslümanlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapması, Arapçılığı körüklediği gibi mevali ile Araplar arasındaki kırılmayı da derinleştirmiştir. Doğrusu mevalinin Emevi yönetimine karşı tutumu, Emevi devleti'nin kaderini de çok derinden etkiledi. Emevi yönetimine karşı yapılan tüm isyan hareketleri mevaliden önemli ölçüde destek buldu. Özellikle mevalinin Abbasoğulları hareketine verdiği destek, Emevi Devleti'nin yıkılışında büyük rol oynadı.

Kısaca, Hadisçiliği tahrik eden ikinci endişe ise Mevali'nin kültürel tehdididir. Hadis ve Sünnetçilik, özellikle Emeviler döneminde Arapların İslam üzerindeki tekellerini kaybetme endişesine karşı geliştirilen bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Arap kültürünün İslam Dininin içine dâhil edilmesi ise dinin ilkelerini sarsmıştır.

Afrika'da Berberilerin oluşturduğu Müslümanlar için kullanılmıştır. Arap olmayanlar Müslüman olmakla, hukuken Müslüman Araplara eşit duruma geliyorlardı.

24 "Arap ulusçuları, Beni Ümeyye dönemini Arap bilincinin üstünlük dönemi olarak yüceltiyorlardı." Bkz: Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Düşünce*, s. 213.

25 Zımmi: İslam devletinin korumasında ve yönetimi altında bulunan ve haraç veren gayr-ı müslim.

26 Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 479-487.

3. İlmî Kırılma Noktası

Halife Hârûnürreşid'in oğlu Me'mun; zeki, âlim, filozof ve ilme değer veren bir kişilikti. Halife olduğunda kırk üç yaşındaydı. Her siyasi gibi o da Müslümanları birleştirmenin çarelerini aradı. Bu nedenle Mutezili âlim İbn Ebu Duad'ın telkinleriyle Haziran 212/827 tarihinde Mutezile'yi resmi mezhep ilan etti.²⁷ Herkesi Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini benimsemeye zorladı. 218/833 yılında Kur'an'ın mahlûk olmadığını düşünen hadisçilerin sorgulanması emrini verdi. *Karşı mihnenin* sebebi olan "mihne"yi başlattı ve aynı yıl öldü.²⁸ Toplam yirmi yıla yakın süren bu süreç, 237/852 yılında halife Mütevekkil tarafından kaldırıldı. Yani Mütevekkil döneminde, Me'mun'un devlet felsefesi terk edilmiş ve "Mütevekkil'in hilafeti, sünnetin zaferi olarak"²⁹ tarihe geçmiştir.

Abbasi halifeleri Mütevekkil, Mutad, Mehdi ve Kadirbillah dönemlerinde Ashabul Hadis'in dini düşüncenin yönlendirilmesinde tek egemen olduğu bilinmektedir.³⁰ Karşı mihne sürecinde yalnızca Kur'an'ın dindeki konumu parçalanmakla kalmamış,³¹ Mutezile'nin dini anlamada öne çıkardığı akıl da hedef tahtasına oturtulmuştur. Hadisçiliğin oluşturduğu algı, Kur'an'ın ortaya koyduğu olguların önüne geçmiştir.³² Müslüman zihinde rivayet kültürünün öne çıkarılmasıyla da *Kitab'ı uymanın* yerini

27 Siyasi iktidarın dinsel düşünce ile ilgilenmesi, "dini problemlerin üzerinde ciddi bir düşünsel faaliyet sürdürmeye de engel olur." Bkz: Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 31.

28 Bozkurt, Nahide, "Me'mun" Maddesi, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2004, 29/101-104.

29 İşcan, Zeki, *Selefilik*, İstanbul, 2006, s. 165; Bkz: Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah (847-861)", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c. 32, s. 212-214.

30 Erdemci, Cemalettin, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", s. 106.

31 17/İsra, 9, 41, 89; 18/Kehf, 54; 20/Taha, 2; 30/Rum, 58; 39/Zümer, 27; 54/Kamer, 17, 32, 40; 41/Fussilet, 2.

32 Hadisçi zihin, Yunus suresinin 15 ve 16. ayetlerinde dile getirildiği gibi Kur'an'ın yanına başka kitaplar getirmeyi gerçekleştirmişlerdir. Bu nedenle İslam, dinin kaynağı konusunda metodolojik bir sorunla karşı karşıya gelmiştir. Hâlbuki dinin kaynağı konusu Maide suresinin üçüncü ayetinde belirtilmiştir.

sünnete uyma aldı. Dolayısıyla yüce Allah'ın değil, geleneğin muhatabı durumuna düşüldü. Hz. Peygamber'den iki yüz sene sonra dinin yegâne kaynağı olan Kur'an'ın yanına ikinci bir nass/kaynak daha eklendi.³³ Arkasından icma, daha sonra da kıyas, dinin delilleri olarak belirlendi. Hâlbuki Hz. *Peygamber'in yegâne sünneti yalnız Kur'an'a uymaktı*.³⁴ Bu zihinsel yapı, bugün de Müslüman dünyaya egemendir; çünkü Müslüman siyasal aklı, bu kaynak düalizmini desteklemektedir.³⁵ Doğrusu entelektüel Müslüman zihin, Sünnet ve Hadisleri tanımlamaya değil, Hadis ve Sünneti tanımaya özel çaba harcamak sorumluluğunu taşımaktadır.³⁶ Fakat bunun yerine Kur'an'ın yanına Kur'an gibi³⁷ bir kaynağın ilavesi ile kaynaklar arasındaki tutarsızlıkların sorgulanması bir yana, Hadis ve Sünnet olmadan Kur'an'ın anlaşılamayacağı ve hatta sünnetin Kur'an'ı neshedeceğine³⁸ dair teoriler geliştirildi.³⁹

33 *Mubammedi Sünnetin Aydınlatılması* adlı eserinde Mahmud Ebu Reyeye, bugün elimizde bulunan İmam-ı Malik'in derlediği ilk hadis kitabı "Muvatta" konusunda şu değerlendirmeye yer vermektedir: "Ebu Bekr b. El-Arabî, 'Hadiste Muvatta ilk asıdır. Sahih-i Buhari de ikinci asıdır ...' der. Malik, rivayet ettiği yüz bin hadisten on binini Muvatta'ya almıştır. Bilahare onu her yıl Kur'an ve Sünnet (amelî sünnet) muvacehesinde gözden geçiriyor, bazı hadisleri atıyordu. Sonunda müsned hadis sayısı beş yüze kadar indi. İbn el-Hibban der ki: 'Malik, Muvatta'daki hadisleri Kur'an ve Sünnet esaslarına vurmaya devam etti. Ta ki bunların sayısı beş yüze indi. İbn Ferhun ise şöyle diyor: 'Atik ez-Zühri der ki: 'Malik, Muvatta'ya yaklaşık on bin hadis aldı. Bunları her sene gözden geçiriyor ve bazılarını atıyordu. Sonuçta bu kadar az hadis kaldı. Eğer biraz daha yaşasaydı tamamını atabilirdi.'" Bkz: *Mubammedi Sünnetin Aydınlatılması*, s. 322.

34 6/En'am, 50; 13/Ra'd, 37; 10/Yunus, 15-16, 104-106; 69/Hakka, 44-47; 33/Ahzab, 1; 39/Zümer, 11-14; 72/Cin, 20-23; krş: 2/Bakara, 285; 11/Hud, 88; 46/Ahkaf, 8-9; 42/Şura, 52-53; 38/Sa'd-86-87.

35 Dinsel, sosyal veya siyasal açıdan işlerin gidişatından memnun olmayan Muhammed İkbâl, düşüncesinde çelişkileri barındırmaktadır. İslam'da dini düşüncenin yeniden inşasının gerekliliğini savunmasına ve bu konuda bir kitap da yazmasına (*İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev: N. Ahmet Asrar, İstanbul, 1984) karşın, "neredeyse kendisine rağmen çaresizce Sufi düşüncenin ağlarına takıldı." Bkz: Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 57.

36 "Bir yandan imamların masumiyetini reddeden Sünnilerin, diğer yandan aynı vasfı sahabeye izafe ettiklerini söylemektedirler." Bkz: Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Düşünce*, s. 69.

37 Ebu Davud, 5/10; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/131.

38 Şafii, *er-Risale*, çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara, 1996, s. 65-73; Gazali, *Mustasfa*, çev: Yunus Apaydın, İstanbul, 2006, 1/211-214.

39 Hadis ve Sünnet konusunda temel sorun, Allah-insan ilişkisinden değil, yüce Allah'ın gönderdiği mesajı yani Kur'an'ı, Müslüman dinsel zihninin İslam'ın yaşanması için yetersiz bulmasından kaynaklanmaktadır.

Başlangıçta rivayetçiler sadece hadisçilerden oluşmakta iken siyasi iktidarın da yönlendirmesi ile bu kervana fukaha da katıldı. Bu durumu Hüseyin Atay Hoca şöyle özetlemektedir:

“Rivayetçiler dört sınıftır:

1. Hz. Peygamber’den rivayet eden hadisçiler. Hz. Peygamber’in ölümünden sonra birinci asırda kısıtlandıkları halde ikinci asırda rivayete başladılar.
2. İkinci asırda tasavvufçular yüce Tanrı’dan rivayet etmeye başladılar.⁴⁰
3. Üçüncü asırda mukallitler imamlardan rivayet ettiler.
4. Dördüncü asırda kelimciler imamlarından rivayette bulundurlar.⁴¹ Bu dört rivayetçi sınıfın ortak ilkeleri: Din akılla olmaz. Kur’an’ı imamlarından başka kimse anlamaz. İmamların içtihatları kıyamete kadar yeter.⁴²

Tarihsel süreç içinde oluşan Müslüman zihni, Hz. Peygamber’in İslam Dinindeki konumunu anlamakta zorlanmıştır. Gerçek o ki, doğru, sağlam ve tutarlı bir din algısı için Müslümanların Hz. Peygamber’in sünnetini Kur’anî doğrultuda anlamak zorundadırlar. Sünneti doğru anlamanın ilk adımı ise Hz. Peygamberi Kur’an’dan öğrenmektir. Hz. Peygamber’in dindeki konumuna ilişkin Müslüman zihinde karışıklığın sebebi, onun bizim gibi bir insan olamayacağı yargısına dayanmaktadır.⁴³ Tarihsel süreçte Müslüman insanın,

40 Gibb, Müslüman dini düşüncesinin, teolojik panteizmi benimseyen sufilikle uzlaşmasını, kalenin içeriden çürümesi olarak değerlendirmektedir. Bkz: *İslam’da Modern Eğilimler*, s. 24.

41 Rivayetleri temel alıp aklını kullanmayan yalnız dünyasını değil, ahiretini de mahveder.

42 Atay, Hüseyin, “Ehlü’d Diraye-Ehlü’r Rivaye”, *Selefilik*, s. 87.

43 Hadisçilik, vahyin temeline yapılan bir saldırı olarak görülmelidir. Sonuç olarak Kur’an vahyini sulandırmakta ve ilahi vahiy çeşitlerini çoğaltmaktadır. Peygamberin de beşer olmasını değersizleştirmektedir. Bu durum ise Müslüman zihni ikircikli bir yapıya götürmektedir. Söz konusu durumun sonucu ise teolojik krizdir. Burada bir konuya dikkat çekmek isterim: Hadis ve Sünnet konularını mahiyetleri açısından sorgulamak

farkında olmadan; kendi özlemlerini, sorunlarını, korkularını ve amaçlarını elçi tasavvuruna yansıttığı anlaşılmaktadır.

İslam ümmetinin Hadis ve Sünnet konusundaki yanlışlığının temelinde, Allah ve elçisini ayrı ayrı otoriteler olarak kabul etmek yatmaktadır.⁴⁴ Hâlbuki “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin ve elçisine itaat edin ve insanlardan olan uzmanlara da itaat edin. Herhangi bir konuda uzmanların yetkinliğinde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah’a ve abiret gününe inanıyorsanız, o konuyu Allah ve elçisine arz edin; yani iki uzmana daha götürün. Bu daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir.” ayetinde iki otorite kaynağı olduğu açıkça ifade edilmiştir. Birinci otorite Allah ve elçisi, ikinci otorite ise alanında uzman insanlardır. Elçiye itaat, vahye itaattir; vahye itaat de Allah’a itaattir.⁴⁵ Allah ile elçisinin arasını ayırmamamız gerektiğini Kur’an belirtmektedir.⁴⁶

Mihne’den önce hadisçiler, doğrudan kültürel ve sosyal alanda tartışırken, Mihne’den sonra siyasal alan da hadisçilerin ilgi alanlarına girdi. Mihneye kadar *bilgiden imana gitmek* öncelenirken mihneden sonra *imandan bilgiye gitmek* öncelendi. Bu durum, realist bakışın yerini idealist bakışın alması sonucunu doğurdu. Hz. Peygamber zamanında nass olarak dinde yegâne kaynak Kur’an idi. Mihne’yle beraber artık sahaya dini nass olarak Sünnet ve Hadis çıktı.⁴⁷ Sünnet ve Hadisin teorik kaynak olması ile Müslümanlar Sünneti ve Hadisi delil olarak almakla, örnek olarak almanın ayrı şeyler olduğunu karıştırmış oldular.

Kelam İlminin konusudur. Müslüman dini geleneğinin benimsediği temel kabuller üzerinde yeniden düşünmek zorundayız. Çünkü sorunların çözümünü sebepler arasında aramak gerekir.

44 Bkz: Kashif Ahmed Shehzada, *Dinin Kaynağı Olarak Kur’an Yeter mi?*, çev: Afşin Bilgili, İstanbul Yayınevi, 2013, s. 22-24.

45 4/Nisa, 80.

46 4/Nisa, 150; krş: 3/Al-i İmran, 103.

47 Müslümanın peygamber sevgisi, rivayetlere güvenmeyi değil, onları reddetmeyi gerektirir. Bkz: Kashif Ahmed, *Kur’an Yeter mi?*, s. 37-38.

4. İdeolojik Kırılma: Ezilmişlerin İdeolojisi Olarak İslamcılık/Bilinçaltı Müslümanlığı

İdeoloji, olaylara ve olgulara tek bir pencereden bakmaktır. “İster dinsel olsun, ister laik olsun ideoloji kutsal olanla ilgilidir.”⁴⁸ İdeolojik yaklaşım olay ve olguların gerçekliğini algılamamızı engeller.⁴⁹ Çünkü ideolojik bakış, bütünü göremez. Bu bakışın yerini gerçekçi yani realist bakış almalıdır. Yine ideolojik bakışlar, “karşıt ideolojiye değil, devamlı olarak kendi özel söylemlerine kulak verirler.” Hâlbuki yapılması gereken “‘yeni bir bakış açısı’ ortaya koymak değil, ‘bakışı yenilemek’tir.” Doğru olan herhangi bir tutumu yüceltmek değil, bütün tutumları bilişsel dayanakları ve tarihsel kökenleri açısından araştırıp gözden geçirmektir.⁵⁰ Demek istiyoruz ki sadece ideolojik referansları değil, bilişsel referansları da dikkate almak gerekir.

İdeolojik İslam’ı veya İslamcıyı şöyle tanımlayabiliriz: Halkı Müslüman ülkelerde, siyasetin ve toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiğine ilişkin, iman düzeyinde kabulleri olan ve bu kabullerin Müslüman toplumu ve onun kurduğu devleti, hatta tüm insanlığı kurtaracak ilkeler olduğunu ileri süren ütöpist kişiye “İslamcı” diyebiliriz. Bu anlayış, İslam’ı bir din olarak değil de toplumları ve devletleri kurtaracak bir siyasal sistem olarak görür. Doğrusu bu, Arab siyasi kültürünün sonucudur. Devletin siyasi temelinin İslam Dini olduğunu benimsemek, dini devletleştirir. Bu nedenle olsa gerek, “İslamcılık da ümidini devletin ıslah edilmesine”⁵¹ bağlamaktadır. “Bir devletin değeri, nihayetinde o devleti oluşturan bireylerin değerlerinin toplamından ibarettir.”⁵² Dini devletleştirmek, dini din olmaktan; yani gönüllülük esasına dayanmaktan

48 La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, s. 104.

49 Olanı anlamak yerine, olması gerekeni belirleyip buna uymaya çalışmayı “hevaya uymak” olarak görmek gerekir.

50 Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 24-25.

51 Coşkun, Ahmet Hakan, *Ali Bulaç ile İslamcılık Üzerine*, İstanbul, 2001, s. 16.

52 Mill, John Stuart, *Hürriyet Üzerine*, çev: Mehmet Osman Dostel, Ankara, 2003, s. 199.

çkarır. Dolayısıyla dini devletin organlarından biri durumuna getirir.

Kötü olan Müslüman bireyin siyasi amaçlarının olması ve siyasetle uğraşması değildir. Fakat siyasetin değerleri ile dinin değerleri çok farklıdır. Dinsel zihinde önemli olan hakikate uyulmasıdır. Siyasal zihinde önemli olan ise egemenliğin kurulması ve korunmasıdır. Yanlış olan, dinsel değerlerin siyasi amaçlar doğrultusunda kullanılmasıdır.⁵³ İslamcı ideoloji,⁵⁴ insanın sınav alanı olan siyaseti,⁵⁵ İslam Dininin belirlediği sanısının peşinden koşmaktadır.⁵⁶ Özellikle Ebu'l Hasan el-Eş'ari ile Sünni hilafet teorisi Kelam ilminin alanına dâhil edilmiş ve Kelamın imametle ilgili işlevi, geçmişi meşrulaştırma ile sınırlanmıştır. "Bu da Sünni siyasi düşünceyi bu geçmişe dönük yönelime mahkûm etmiştir."⁵⁷ Görülüyor ki, siyasal İslamcılarının hareket noktaları yanlıştır.

İslamcılık, Batı Dünyası'ndan gelen siyasi, iktisadi, ilmi ve kültürel meydan okumalara karşı durma ihtiyacı nedeniyle dinsel ilkelere ve değerlere sığınma olarak görülebilir. Bu tutumuyla Siyasal İslam, sorunların sebeplerini doğru tespit edememekte ve Müslüman bireye sorumluluklarından kaçış olanağı sunmaktadır. Bu nedenle İslamcılarının geleceğe bakmaları mümkün değildir. Onlar maziye bakarlar.⁵⁸ Çünkü İslamcılarının nazarında 'mazi', dersler çıkarılacak bir dayanak değil, ulaşılması gereken bir

53 Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 700-712.

54 İdeolojik İslam, mücahit yaratır. Kültürel İslam ise müçtehit yaratır.

55 Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 713-736.

56 "İslam, din ve dünya işleri arasında ayırım gözetmez; aksine dini işlerin düzgün olmasını dünyevi işlerin düzgün olmasına bağlar." (Bkz: Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 49.) İslam birey için bir din, millet için veya toplum için bir kültürün kaynağıdır. İslamcılık hem siyasi alanda hem de kültürel alanda gittikçe Müslümanlaşmayı öngörür. Bu nedenle İslamcılarının, birey özgürlüğünü temel alan İslam'ın ilkeleri ile çatışmaları kaçınılmazdır.

57 Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 154; krş: Ashmawy, *İslam'a Karşı İslamcılık*, s. 11.

58 Modernite: İki yüzyıl önce Avrupa'da ortaya çıkmış ve tüm dünyaya yayılmış bir uygarlık türüdür. İslamcı zihin, bu uygarlık türünü değerlendirmekte zorlandı. Bu nedenle İslamcılar modernleşmenin kurbanları olarak da görülebilir.

idealdir.⁵⁹ Geleneksel Müslüman siyasi söylemi, ütopyaya dayanan birtakım iddialardan ibarettir. Doğrusu “Müslüman ütopya, kendine özgü kaderinden çok çekti.”⁶⁰ Günümüzde de çekmeye devam etmektedir. Çünkü İslamcıların referansları da Kur’an ve Sünnet’e dönüş, şer’i delillerden hareketle sorunların çözümü ve cihat ruhunun geliştirilmesi gibi geleneksel ilkelere. Hâlbuki Kur’an, “zaman ve mekâna uygun olarak yasa yapıcılığı görevini, akla seslenerek ümmete bırakmıştır.”⁶¹ Onun önerileri ahlaklı yani iyi insan yetiştirmeye yöneliktir. Bu nedenle İslamcıların tutarlı bir siyasi kavramları yoktur. Aslında tartışmamız gereken şey, İslam’ın ne olduğu değil, Müslüman siyasal zihnin, İslam’dan ne beklediği ve onu nasıl algıladığıdır.

Siyasal İslamcıların söylemleri “ideal İslam”a, uygulamaları ise “tarihsel İslam”a dayanır. İdeal İslam; Müslümanların inanç, yaşantı ve kamusal hayatlarında yapmaları gereken şeyleri içermektedir. Tarihsel İslam ise Müslümanların on dört asır boyunca, bireysel ve toplumsal olarak inanç ve davranış bakımından uyguladıklarını içermektedir.⁶² Siyasal İslamcı söylemin, geçmişteki uygulamaları yüceltmesinin ve kutsamasının altında söz konusu zihinsel ikilem bulunmaktadır.

Müslüman geleneğinde 19. yüzyıldan önce de Müslüman yöneticiler; dini, siyasi bir araç olarak kullanıyorlardı. Bu zamanlarda dinsel değerler, çatışmaların araçları durumundaydılar. Siyasal İslamcılıkla beraber, dinin ilkeleri bizzat çatışmaların kaynağı durumuna evrildi; çünkü siyasal İslamcı zihin, son beş asırlık süreçte Müslüman ülkelerin geri kalmalarının sebeplerini doğru tespit edememiştir. Daha doğrusu ideolojik Müslüman zihni bir ironi

59 İbret alınması gereken maziye, oraya dönmeyi yücelten bir özleme çevirmek tam bir ideolojik kırılmadır. Bu zihinsel yapı, Müslüman bireyi tarihin dışına itmektedir. Hâlbuki insan tarihin merkezidir.

60 Gibb, *İslam’da Modern Eğilimler*, s. 115.

61 Ashmawy, *İslam’a Karşı İslamcılık*, s. 40.

62 Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 37.

yaşamaktadır. Bu zihin söylemlerini, *algıladıkları İslam'a*; uygulamalarını ise *geleneksel İslam'a* dayandırmaktadır.

Burada Graham Fuller'in, "Gerek din, gerekse siyaset, tarih boyunca devamlı olarak birbirlerini istismar etmişlerdir."⁶³ yargısını Müslüman geleneği açısından düzeltmek gerekmektedir. Medine döneminde Hz. Peygamber'in, siyaseti, tebliğ görevini yerine getirmek için bir araç olarak kullandığı doğrudur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, siyasal zihin dine el koymuştur. On dört asırdan beri Müslüman siyasiler, İslam Dinini araç olarak kullanmaktadırlar. İdeolojik zihin, bu durumun farkında bile değildir. Siyaset konusunda Müslüman geleneğinin hareket noktası yanlıştır. "Haricilikten itibaren, dinsel olanla siyasal olan"⁶⁴ karıştırılmıştır. Din kültürünün oluşum sürecinde hata yapılmıştır. Müslüman dinsel zihin, tarihsel pratiğin bağlayıcılığının dinsel bir mantığının bulunmadığını henüz anlamış değildir.

Siyasi anlamda, "Allah'ın hâkimiyeti öğretisinin... İslam'la hiçbir ilişkisi yoktur."⁶⁵ Zira "yöneten ve iktidarı ele geçirmek için mücadele verenler, insanlardır."⁶⁶ Bu nedenle Kur'an'ın önerdiği ilkeleri, yaşama geçirmek, Müslüman nesiller arasında rekabetin; yani "hayırdan yarış"ın konusudur. Çünkü vahyedilen, uygulamalar değil, uygulamaların dayanması gereken ilkelerdir. Çünkü ancak ilkeler evrensel olabilir. Hiçbir uygulamanın evrensel olma imkânı yoktur. Yani her Müslüman nesil, İslam'ın dini içeriğini Kur'an'a giderek yeniden oluşturma sorumluluğunu taşımaktadır. Zaten zamana ve mekâna egemen olmanın başka bir yolu da yoktur. Fakat Müslüman dini gelenek; akıl, zaman ve mekân olgularını dikkate almamıştır. Bu nedenle oluşan algı, Kur'an'ın ilkelerini, belli bir mekânın ve zamanın koşulları ve uygulamaları ile sınırlandırmıştır. Dolayısıyla Müslüman entelektüel zihin, değer

63 Graham Fuller, *Siyasal İslam'ın Geleceği*, s. 25.

64 Ashmawy, *İslam'a Karşı İslamcılık*, s. 51.

65 Ashmawy, *İslam'a Karşı İslamcılık*, s. 31.

66 Ashmawy, *İslam'a Karşı İslamcılık*, s. 32.

üretmeyen ve fakat Kur'anî değerleri tüketen Müslüman birey tipinin oluşmasını öncelikle nasıl önleyeceği üzerinde düşünmek ve bu konuda projeler geliştirmek zorundadır.

SONUÇ

İslam kültürünün tedvin döneminde, m. 632-861 arası, Müslüman kültürün inşası yanlış temeller üzerine kurulmuştur. Müslüman toplumların siyasi, sosyal, iktisadi, ilmi ve ahlaki açılardan bulundukları yerleri çok yetersiz bulduğumdan, mevcut Müslüman zihnini, geleneğimize karşı kıskırtarak, onu sorgulamasını bekliyorum. Bunun benim ilmi ve dini sorumluluğum olduğunu düşünüyorum. Müslüman geçmişimizin hatalarına ortak olmamamız gerekmektedir.⁶⁷ Tedvin dönemine entelektüel bir yolculuk yaparak ulaştığım sonuçları okuyucu ile paylaşmayı görevim saymaktayım.

Kur'an İslam'ı, Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermiştir. Din kültürünün oluşmasında referans çerçevesi olan “tedvin asrı”⁶⁸ başlamıştır. Bu dönem de m. 861 yılında Abbasi halifesinin Kelam İlmini yasaklaması ile sona ermiştir. Müslümanların bugünkü açmazlarının arkasında tedvin dönemindeki siyasi, dini ve ilmi yanlışlıklar bulunmaktadır. Benî Saide olayı ile başlayan yöneticiyi belirlemek için bir ölçü bulamama sıkıntısı, önce siyasi alanda kitlesel çatışmalara sebep oldu. Bu çatışmaların nedenlerinin incelenmesi gerekirken, sorumluluktan kaçış diyebileceğimiz “kader”e iman devreye sokuldu. Mihne ve Karşı Mihne süreçlerinin sonunda Sünnet ve Hadisin dini delil olarak Kur'an'ın yanına ilavesi ile dinin nass kaynakları çoğaltıldı. Müslüman zihne ayetler yetmediğinden rivayetler tedavüle çıktı. Bunların da zorunlu sonucu, yüce Allah'ın insana verdiği en büyük nimet olan akıl mahkûm edildi. Bu zihinsel trajedi günümüzde de devam etmektedir.

67 2/Bakara, 134, 141; krş: 13/Ra'd, 30.

68 Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 186.

Karşı Mihne döneminde imanın aklın önüne geçirilmesi Müslüman zihninin intiharıdır. Zira Kur'an'ın muhatabı iman sahipleri değil, akıl sahipleridir. Artık Kur'an muhatapsız kalmıştır. Bundan sonra Müslüman zihninde İslam Dini'nin nass olarak kaynağının yalnız Kur'an olamayacağı algısı egemen olmuştur. Doğrusu tedvin döneminin sonunda Müslümanlara miras olarak yalnız Kur'an'dan hareket edilemeyeceği yargısı kalmıştır. Müslüman toplumların geleceklerini kurma ve medeniyet yarışında bulunmalarının önü, Müslüman siyasi, ilmi ve dini gelenekleri ile kesilmiştir. Bu tarihsel yanlışlarımızı düzeltmek zorundayız. Geçmişteki hataları göremeyenler veya görmezden gelenler, hatta bunların üzerini örtmek için özel çaba harcayanlar, söz konusu hataları mutlaka tekrar edeceklerdir. Özellikle Kelam İlminin yasaklanmasından sonra Müslüman toplum, entelektüel ve dindar aydınını yetiştirmekte oldukça zorlanmıştır. Bütün yetersizliklerin temelinde cehalet yatmaktadır. Cehaletin en kötüsü ve korkuncu da eğitim yoluyla elde edilendir.

Her Müslüman nesil, İslam'ın dini içeriğini Kur'an'a giderek yeniden oluşturmak sorumluluğunu taşımaktadır. Zamanı ve mekânı yönetmenin de başka bir yolu yoktur. Bu Kur'an'ın önerdiği ilkeleri değiştirmek değil, güncellemektedir. Müslümanın kendisini yenilemesini sağlamaktır. Dini anlayışta fiziksel temizlik kadar, zihinsel temizliğe de önem vermemiz gerekmektedir. Bize bulaşan "stratejik körlük" hastalığından kurtulmamızın başka bir yolu yoktur. Her şeyden önce bizim sadakatımız, Kur'an ve Peygamber'e olmak zorundadır. Zaten Peygambere sadakat, Kur'an'a sadakattır.

Müslüman bireyin zihnini açmak gerekir. Zihin paraşüt gibidir. Açılmadığı zaman bir işe yaramaz. Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkelerden zamanına ve mekânına uygun değerler üretemeyen Müslüman nesiller, insanın fıtratına, Kur'an'a ve dine gittikçe yabancılaşmaktadır. On beş asırlık Müslüman tarihi bu gerçekliğin

belgesi niteliğindedir. Geçmiş nesillerin ürettikleri değerlerle yetinmek, yeni değerler üretememek; yalnız önceki nesillerin ürettikleri değerleri tüketmemekte, aynı zamanda dinin ilkelerini de tüketmektedir. Tüm insanlığa rahmet olarak gönderilen Kur'an, üretilen ve uydurulan rivayetler yoluyla yerelliğe mahkûm edilmiştir. Doğrusu Müslüman entelektüel zihninin, Hadis ve Sünneti tanımlamayla değil, Kur'an ayetleri ışığında Hadis ve Sünneti tanımayı önlemesi gerekmektedir.

Günümüzde İslami ilkelerin yaşama aktarılma biçimi de geleceğin esaretinden kurtarılmalıdır. İslami dünya görüşünü zaman ve mekâna göre inşa etme sorumluluğu kelimcilerin omuzlarındadır. Bu sorumluluk, geçmişe öykünerek yerine getirilemez. Çünkü Müslümanlık, atalarımız tarafından yörüngesinden çıkarılmıştır. Bize ulaşan haberlerin ve dine ait bilgilerin doğru olup olmadığını sorgulamak zorundayız. Kur'an'ın şu uyarısı oldukça önemlidir. “De ki: Yapıp ettiklerinde en büyük zarara uğrayan kimseleri size haber vereyim mi? Bunlar, güzel işler yaptıklarını zannettikleri halde dünya hayatındaki tüm uğraşları ve koşuşturmaları çarpık ve yanlış olan kimselerdir.”⁶⁹ Unutmayalım ki insanlara en sağlam yolu Kur'an göstermektedir.⁷⁰

69 18/Kehf, 103-104; kırs: 18/Kehf, 102.

70 17/İsra, 9.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet, *Sababe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara, 2015.
- Ashmawy, Muhammed Said, *İslam'a Karşı İslamcılık*, çev: Sibel Özbudun, İstanbul, 1993.
- Atay Hüseyin, "Dinde Mantıklılık", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1995, cilt: 34, sayı: 1, s. 25-50.
- Atay, Hüseyin, "Ehlü'd Diraye-Ehlü'r Rivaye", *Taribte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul, 2014.
- Bozkurt, Nahide, "Me'mun" Maddesi, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2004.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev: Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, İstanbul, 2011.
- , *İslam'da Siyasal Akıl*, çev: Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997.
- , *Arap Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.
- Coşkun, Ahmet Hakan, *Ali Bulaç ile İslamcılık Üzerine*, İstanbul, 2001.
- Ebû Reyze, Mahmut, *Mubammedi Sünnetin Aydınlatılması*, çev: Muharrem Tan, İstanbul, 1988.
- Erdemci, Cemalettin, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", *Mibne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed: Mahfuz Söylemez, Ankara, 2012.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safabat*, Ankara, 2004.
- Gazali, Mustasfa, çev: Yunus Apaydın, İstanbul, 2006.
- Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, çev: M. Kürşad Atalar, Ankara, 2006.
- Graham Fuller, *Siyasal İslam'ın Geleceği*, çev: Mustafa Acar, İstanbul, 2004.
- Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Düşünce*, çev: Yusuf Ziya, İstanbul, 1988.
- Hasan İbrahim Hasan, *Târibu'l İslâm*, Kahire, 1964.
- İbn Abdi Rabbih, *Kitâbu'l İkdî'l Ferid*, şerh ve tsh: Ahmed Emin, Kahire, 1367/1948.
- İbnu'l Esir, *el-Kâmil fi't Târib*, Mısır, 1348/1929.
- İbn Hişam, Hz. Mubammed'in Hayatı, çev: Arif Erkan, Huzur Yayınevi, İstanbul, 1995.
- İbn Hişam, *es-Siretün Nebeviyye*, nşr: M. Seka, İ. Ebyari, A. Sulebi, Mısır, 1355/1936.
- İbn Kuteybe, *Uyûnu'l Abbâr*, Kahire, 1343/1325.
- İbn Sa'd, *Tabakâtu'l Kubrâ*, Beyrut, tsz.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev: N. Ahmet Asrar, İstanbul, 1984.
- İşcan, Zeki, *Selefilik*, İstanbul, 2006.
- Kashif Ahmed Shehzada, *Dinin Kaynağı Olarak Kur'an Yeter mi?*, çev: Afşin Bilgili, İstanbul Yayınevi, 2013.
- Kırkpınar, Mahmut, "Mütevekkil-Alellah (847-861)", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c. 32.
- La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev: Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul, 2011.
- Mill, John Stuart, *Hürriyet Üzerine*, çev: Mehmet Osman Dostel, Ankara, 2003.
- Şafii, *er-Risale*, çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara, 1996.
- Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg, 1968.
- Taberi, *Târibu'l Umem ve'l Mulûk*, Kahire, 1357/1939.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n Nibâye*, Mısır, 1351/1932.

ULEMADAN AYDINA DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM -Ulema/Aydın ve Devlet İlişkileri-

Şaban Ali DÜZGÜN*

1. Çoklu Devlet Aygıtları İçinde Ulema

Hem klasik hem de modern anlamıyla devlet, yönetimi kolaylaştırmak için aygıtlara/aparatlara ihtiyaç duyar. Bu aygıtlardan bir kısmı baskı gücü, bir kısmı ise ikna gücü olarak çalışır. İkna gücünün gerekliliği, devletin yahut yönetici elitin halka empoze edeceği bir ideolojinin varlığına bağlıdır. Din ve devlet ilişkisi söz konusu olduğunda mezhepler veya dinin herhangi bir yorumunun devletin ideolojisi olarak kabul edilmesi, ikna gücünün varlığını zorunlu kılar. Bu ikna gücü bulunamadığında ise baskıcı/dayatmacı bir devletin ortaya çıkması kaçınılmazdır.¹

Bu girişten sonra şu soruyu sormak gerekmektedir: Kabul edilen din yorumunun halka empoze edilmesinde yahut halkın buna ikna edilmesinde âlimler bir aygıt olarak kullanılmışlar mıdır? Dinî hükümlerin kaynağını Kitap, Sünnet, icma ve kıyas şeklinde

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, duzugun@ankara.edu.tr

1 Louis Althusser, modern devlette baskıcı (*repressive*) ve zorlayıcı (*coercive*) devlet aygıtı olarak yargıçların iş gördüğünü söylemektedir. Bkz: Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev: Y. Alp ve M. Özışık, İletişim Yay., İstanbul, 1994.

sıralayan geleneğimizin, icmâ ve kıyas üzerinden ulemaya büyük bir güç transferi yapması, aynı zamanda devleti ayakta tutan bir güç olarak iş görmüş müdür?

Ulemâ üzerinden sağlanan kontrolün İslam tarihinde iş gördüğüne ilişkin serzenişi, Amirî'nin (ö.381/992) *El-İ'lâm bi menâ-kibi'l-İslâm* (İslam'ın Faziletlerini Bildirim) adlı politik risalesinde; dini, politikacılara payanda yapan fakihleri eleştirirken görmekteyiz:

“Onların bir zamanlar övgüyü hak eden işleri, Allah'ın âyetleri bağlamında (Mâûn sûresi) yeniden okunduğunda kınanmayı hak etmektedir: *“Allah'a niyazda bulunanlara yazıklar olsun ki, onlar bu yaptıklarının (neleri gerektirdiğinin) farkında değildirler. Sadâkat gösterisinde bulunurlar ama bunu desteklemek için hiçbir şey yapmazlar.”*

Gazalî, âlimleri peygamberlerin mirasçıları olarak gösteren Peygamber hadisini andıktan ve “Allah'a götüren yolu aydınlatanlar, gerçek âlimlerdir” dedikten sonra, kendi zamanında bu nebevî mirası yüklenmesi gerekenlerin ortalıklarda hiç görünmediğini, aksine meydanlarda âlim diye geçinenlerin, şeytanın ayartmasıyla nasıl şerre hizmet ettiklerini sızlanarak anlatmaktadır:

“Bunlardan her biri, şerri hayır, hayrı da şer gösterecek şekilde kendi kişisel çıkarını öne çıkarmaktadır. Bu tutum dinî bilgi olarak görüp ardına düşeceğimiz bilginin ortalıktan çekilmesine sebep oldu. Bu da dünyayı aydınlatacak olan hidayet ışığının sönmesine yol açtı. Bu ışık yokluğunun yarattığı körlükle, bu sahte âlimler insanları, yegâne bilginin, yöneticilerin kontrolünde üretilen bilgi (*fetvâ hükümetin*) olduğu inancına sürüklediler.”

Gazalî, hem *büküm* ve *fetva*'dan hem de bütün varlığını bunların varlığına bağlayan âlimlerden ve otoriteyi (hükmü) ellerinde bulunduranlardan şikâyet etmektedir.

Bu kontrole ve baskıya meşru gerekçe olarak bazen 'yeryüzündeki fesat/bozgunculuk' bazen de 'sürü'yü(!) kontrol (isyânı önleme) gösterilmiştir. Bunun için kurumsal yapılar olarak medreseler ve hângâhlar/zaviyeler/tekkeler kullanılmıştır.

Devleti ayakta tutan aygıtlar, Selçuklu döneminde, dört temele oturtulmuştu: Toprak sistemi (*ikta*'), istihbarat sistemi (*berîd*), medreseler ve *bânağâh* (zaviyeler/ribatlar).² Son ikisi yani medreseler ve zaviyeler tartışmamızla doğrudan ilgilidir. Selçuklu özetinde devlet ideolojisinin halka benimsetilmesinden daha önemli bir misyon, Şiilere karşı ulemanın hem halkı hem de devleti konsolide ediyor olmalarıdır. Selçukluların Bağdat'a Abbâsî halifesi tarafından davet edilmesinin ana gerekçesi de budur.

Devleti ayakta tutan güçlerden biri olarak dinin otoritesi, âlimler üzerinden dinî otoriteye dönüştürülmüş, oradan da yönetimin meşruiyeti garanti altına alınmıştır. Dinî otorite ile dinin otoritesi birbirinden farklıdır. Dinin otoritesi Kur'an'ın otoritesidir. Dinî otorite, bu iki kaynağa yaslanarak kişilerin otorite kullanımıdır. Yaptırım ve yasak koyma hakkını dinden alan otorite, dinî otoritedir. Otorite kanunu temsil eder. Otoritenin olmadığı yerde kaos vardır, denilebilir. Ama tarihsel tecrübeye dayanarak rahatça ileri sürülebilir ki, çoğu kaos da otoritenin kötüye kullanımından doğmuştur. Bu, otoritenin düzenleyici bir mekanizma olmaktan çıkıp yöneten kişinin otoritaryen bir kişiliğe dönüşmesi demektir. Bu da sulta/saltanat yahut tahakküm adını almaktadır. Bu durumda eğer otoriteyi bir kanun koyucu yahut düzenleyici olarak kabul edeceksek, o zaman otoritenin

2 Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, USA, 2006, s. XLIII.

kullanımını denetleyecek mekanizmalara ihtiyaç olduğu da kendiliğinden ortaya çıkar. Bu, ister dini ister siyasi olsun her türlü otorite için geçerlidir.

Toplumsal yaşamı hükümler ve fetvalar üzerinden kurmak bir tür toplum mühendisliğidir. Hükümler ve fetvalar tek tek fertleri dinle buluşturmayı amaçlayan ahlakın aksine, tepeden inme düzenlemeyi içerir. Böyle bir hüküm ortamında iş görmek istemeyen gerçek âlimler, konformist bir tutum takınarak hakikati, yürüyen sistemin/iktidarın normlarına bağlı hale getirmektense, bu sürecin dışında kalmayı tercih etmişlerdir. Fetvalar ve hükümlerle tepeden toplum inşa etmeye aracılığı/aygıtlığı reddettiği için hem Emeviler hem de Abbasîler tarafından kovuşturmaya uğrayan, hapsedilen ve hapiste ölen Ebû Hanîfe; fıkıhın toplumun vicdanını karartma aracına dönüştürüleceği endişesiyle, yargıcılığı reddeden ve on yıl sürgün hayatı yaşayan Süfyân-ı Sevrî ve nihayetinde dinin kabuğu olarak gördüğü fıkıh ve hükümler tarafından ele geçirilen dinin ruhunu ihya etmek için medreseden firar eden Gazalî bu yolun öncüleridir. Emeviler ve Abbasîler döneminde de önde gelen devlet ideolojisini halka benimsetme ya da tahammül edilebilir kılma konusunda bir aygıt olarak iş görmeyi reddeden âlimlerin olduğunu biliyoruz. Devlette görev almak ile devletin ideolojisini temsil etmek ve daha sonraki aşamada bunun halk tarafından benimsenmesi için ileri karakol görevi görmek gibi bir misyon yüklenmemişlerdir. Abbasi halifesi Ebu Cafer Mansûr'un, İmam Malik'ten *Muvatta'* adlı eserini bütün İslam coğrafyasının uyması gereken temel hukuk eseri olarak tamim etme talebinde bulunması ama İmam Malik'in bunu reddetmesi, devletin ulemayı bir aygıt olarak kullanma girişimini kabul etmemenin önemli başka bir örneğidir.

Ulema bir yandan kendini böyle konumlandırırken diğer yandan, yöneticilerin konumunu tespit ederek ulema ve yönetici arasındaki ilişkinin nezaketine dikkat çekmiştir. Bu çerçevede en

fazla referansı “Allah’a, Resulüne ve sizden *ulu’l-emre* itaat edin”³ ayeti almaktadır. İlgili ayetin yorumunda Maturidi’nin *ulu’l-emr*’i, sivil inisiyatif sahipleri ve ulema olarak yorumlaması, ulemayı aygıt olarak görmek isteyen stratejiye bir karşı duruştur.⁴ Maturidi Allah ve Peygamber’e itaatten sonra anılan *ulu’l-emri* yöneticiler olarak tanımlamanın ve onlara *itaatin* Allah’tan sonra anılmış olmasının getireceği, ‘otoritenin kaynağı’nı ilahi olanla irtibatlandırma riskini dikkate alarak, *itaat* emrini yöneticilere ilişkin olarak almamıştır. Ulemadan kastı da, ulemanın temsil ettiği tüzel kişilik değil, onların da uyması gereken her türlü ilkedir/prensip tir. Ulu’l-emr’i bilginler olarak görme konusunda Matüridi, sahabeden İbn Abbas ile tabiundan Mücahid’i takip etmektedir. Bu iki isim de ulu’l-emr’i yöneticiye atfetmemektedirler.⁵ İlginç bir nokta da ulu’l-emr olarak tespit edilen ulema grubunun, aynı zamanda yöneticiyi gerekli şartlar oluştuğunda görevinden azletme yetkisine sahip olan *eblü’l bal ve’l-akde* evrilmiş olmasıdır. Böylece ulemaya, ümera karşısında ciddi bir denetim (*velayet*) görevi yüklenmiş olmaktadır.

Ulu’l emr’in sadece ulema olarak yorumlanmasının bir anlam daralması yaratacağı düşünülerek, *ulu’l emr*’in yöneticilere (*ümera*) de işaret ettiği iddia edilse ne olur? denebilir. Eğer terkip, *ümera* (yöneticiler) olarak alınacaksa, bu durumda ayetin, ‘Sizden *ulu’l-emr’e itaat edin*’ kısmının iyi tahlil edilmesi gerekir. Yöneticinin bizden (*minküm*) olması ne anlama gelir? Can alıcı soru budur. Bazı yorumcuların iddia ettiği gibi, yöneticinin ‘biz’den olmasından kasıt Müslüman olması mıdır? Kişisel kanaatimiz, kişinin yönetici olma ve yönetme kudretini elde etme süreçlerine halkın; seçim yoluyla, şura/meşveret yoluyla, denetim yoluyla vs. katılması,

3 4/Nisa, 59.

4 Matüridi, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, (thk: Bekir Topaloğlu), Mizan Yay., İstanbul, 2005, c.3, s. 293.

5 Zafir el-Kasîmî, *Nizamü’l-bükm fi’ş-şeria ve’t-târîb’l-İslâmî*, Beyrut, 1974, s. 235. Ayrıca bkz: Raşid el-Gannuşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, Mana Yay., İstanbul, trsz., s.168.

yöneticiyi ‘biz’den yapmaktadır. Böylece yöneticinin meşruiyeti de halka dayanmış olacaktır.

2. Muhalif Unsur Olarak Ulema

Muhalefet bazen siyasal iktidara bazen de yerleşik düşünce ve uygulamalara karşı yapılır. Buradaki muhalefeti, salt karşı çıkan değil, alternatif sunan sistematik muhalefet anlamında kullanıyoruz. “Din hem sefaletin ifadesi hem de gerçek sefalete karşı bir protestodur” sözüyle K. Marx, dinin muhalif güç konumuna işaret etmektedir. Din hem dünyanın haklılaştırılmasına araç yapılabilir hem de dünyaya karşı bir protesto aracı olarak iş görmektedir. Dinin ‘afyon’ olarak tanımlandığı toplumsal işlev, dinin bir avutma ve yanılısma unsuru olarak takdimi ile gerçekleşir. Bu durumda ulema konformizmi denilen durum ortaya çıkmaktadır. Ama din bir uyum değil de inşa aracı olarak ortaya çıkınca, aşılması/muhalefet edilmesi gereken şartları değiştirme hamlesiyle kendi karşıtlarını yaratmakta ve doğal olarak da muhalif konumuna düşmektedir.

Ulemanın muhalefetinde, Arap siyasal kültürünü tetikleyici unsur olarak iş gördüğünü söylemek abartı olmaz. Cahiliye döneminden kalma bu kendinden olanı koruyup diğerlerini ötekileştirme stratejisi (*hamiyye*), özellikle gayr-ı Arap ulemayı hem fıkıh (*tefekkuh*) hem tasavvuf (*tezehbüd*) hem de kelam (*tekellüm*) üzerinden muhalefet yapmaya itmiştir.

Fıkıh ve Kelam başta olmak üzere İslam düşüncesinin kurucu disiplinlerinde Arap olmayan unsurların büyük ağırlığı vardır. Ebû İshâk eş-Şirâzî, ebâdilenin⁶ ölümünden sonra fıkıhın mevaliye geçtiğini zikretmektedir. Mekke’nin hukukçusu ‘Atâ, Yemen’in Tâvûs, Yemame’nin Yahya b. Ebî Kesîr, Basra’nın Hasan el-Basrî, Suriye’nin

6 Dört Abdullah: Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Amr el-As.

Mekhûl, Horasan'ın Atâ el-Horasanî olduğunu zikreder ve sadece Arap olarak Medine kâdısı Saîd b. El-Müseyyeb'in kaldığını söyler.⁷

Basra, Kûfe, Bağdat gibi kozmopolitan kentlerdeki dinî ve kültürel tartışmaların ortasında kalan kelimcılar bir yandan bunlarla başa çıkacak argümanlar geliştirirken, bir yandan da yerleşik sistemin yarattığı ideolojiye muhalefet etmiştir. Basra'da Hasan el-Basrî, Kûfe'de İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Bağdat'ta Mutezile'nin birçok ismi bu muhalif unsurların arasındadır. Hz. Ali'ye karşı yaptıkları darbeyle iktidarı ele geçirip, Emevîleri deviren Abbasî ihtilaline giden yolda bu isimlerin muhalefetine büyük katkısı olmuştur.

Fakihlerin, kelimcilerin ve sûfîlerin muhalefeti, yöneticilerin aşırılıklarını törpüleme konusunda önemli rol oynamıştır. Gazneli Mahmud ve Biruni ile Firdevsi arasındaki muhalefet; Gırnata emiri V. Muhammed ile İbn Haldun arasındaki muhalefet; Moğol imparatoru Cihangir ile ikinci bin yılın müceddidi olarak anılan Ahmed Sirhindi arasındaki kavga; Evrengzib ve onun emriyle katledilen sûfî Sermed arasında olup bitenler, bu muhalif gücün önde gelen örnekleridir. Bunun tersi örnekler de bulunmaktadır: Sufileri kendi haline bırakan yönetici örneklerinden Moğol sultanı Ekber'in Muînüddin Çişti'yle olan ilişkisi bu türdendir. Âlimler, seyyahlar, sanatçılar, astronomlar ve etnograflar, bütün bunlarla İslam, tam bir rönesans adamı denilen donanımlı kişiyi yaratmıştır. Bu, idealin kendisinde tecessüm ettiği bir figürdür. Avrupa kolonyalizmi İslam coğrafyasının kaynaklarını kurutana kadar, Batı'nın şövalye ruhu dediği bu alp-erenlik-tamlık/mükemmellik İslam coğrafyasında hem saray hem de özel kişilerce desteklenerek varlığını korudu. Bu âlim tipinin ortadan kaybolması, medeniyetin de kaybı demektir.

7 Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukabâ*, Beyrut, 1401, 1981, s. 58. Ayrıca bkz: Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Convert in the Development of Early Islamic Law," *The Formation of Islamic Law*, içinde ed: Wael Hallaq, USA: Ashgate Pub., 1995, s. 153.

3. Ulemanın Sınanma Dönemleri/*Mibneler*

Selef uleması, Mutezile, Eş'arilik ve Mâtürîdilik; İslam'ın hem inanç hem de toplumsal yaşamı için gerekli çatıyı kurmuştur. Daha sonra bu ana akım düşünceleri takip edenler, bu dönemlerdeki gibi bir sistem fikrinden uzaklaşarak, öne çıkan yeni düşüncelerin bu ana akımlara uygunluğunu denetleyen birer yargı mekanizmasına dönüşmüştür. Kendileri yeni bir şey söyleme derdinde olmadıkları gibi, söyleyenleri de zındıklıkla veya küfre girmekle suçlayarak, yeni arayışları gelişmeden boğma yolunu tutmuşlardır. Emevîler ve Abbasîler döneminde ana akım düşünceye uygun olmayan düşünürlerin bir engizisyon mantığıyla yargılanması sıkça şahit olduğumuz olaylardandır. Gaylan ed-Dımeşkî'yi, Hallac-ı Mansur'u ve daha nicelerini bu sürecin kurbanları olarak görürüz. Subkî, *Tabakât*'ında genç âlim Aynü'l-kudât Hemedânî'nin, zındıklıkla suçlanıp hapse atıldığında yazdığı ve suçsuzluğunu dile getirdiği *Şekvâ'l-ğarib (Bir Garibin Şikâyetleri)*⁸ adlı eserini, 'taşa okunsa çatlardı', diye kaydeder. Ama eserin Hemedânî'yi tekfirle suçlayanları hiç etkilemediğini, onu derisini yüzerek ders verdiği medresenin önüne asmalarından ve iki gün sonra da yakmalarından anlamaktayız. Bu mihneler tarihi, İslam düşüncesinin yaratıcı gücüne ket vurması anlamında büyük bir talihsizliktir. Sahabe döneminden başlamak üzere işkenceden geçirilen veya öldürülen insanların hikâyesini anlatan Ebu'l-Arab'ın (ö. Hicri 333) *Kitabu'l-miben* adlı eserini hatırlamakta yarar var.⁹

Pezdevi'nin *Usul*'ünde bilginleri mezhep (Ehl-i Sünnet) kriterine göre değerlendirip, eserleri evde bulundurulmaması gereken

-
- 8 Hemedânî bu eserini öldürülmeden birkaç ay önce Bağdat'ta hapisteyken yazmıştır. Eser Türkçe, Farsça, Fransızca ve İngilizce'ye çevrilmiştir. Hallâc'ın şatahâtını meşrulaştıran söylemlerde bulunduğu için zındıklıkla suçlanan Hemedânî'nin katlinin ardında açık politik sebepler vardı. Ama öldürülmesine 'gerekçe' olarak sunulan zındıklık halk nezdinde güçlü bir kamufraj malzemesi olarak iyi keşfedilmiş ve asırlarca kullanılmıştır.
- 9 Ebu'l-Arab, *Kitâbu'l Miban*, thk: Dr. Yahya Vehib el-Cebbûri, Daru'l Arab el-İslami, 2006.

yahut hiçbir şekilde okunmaması gereken âlimlerin listesini vermesi bu mezhepçi tahakkümün göstergelerinden birisidir. Kindî'yi bu liste içinde anan Pezdevî, Matüridi'yi değerlendirirken eserlerinin okunmasında bir beis bulunmadığını, sadece *Te'vilat*'ta gereksiz uzatmaların bulunduğunu söyler. Kendisini hangi kitapların okunup okunmayacağına karar veren bir merci olarak görenlerin yaslandıkları ana zemin, mezhep zeminidir. Pezdevî gibi değerli bir âlim bile kendini bu tahakkümden kurtaramamıştır. 'Ehl-i sünnet'e uyanlar ya da uymayanlar; Mutezile'ye uyanlar ya da uymayanlar; Şia'ya uyanlar ya da uymayanlar şeklinde uzatılabilecek bu zemin, iradî, bireysel, ahlâki otonomiyi Allah'a teslimiyetin zeminine yerleştiren Kur'an'ın mücadele ettiği bir zihniyettir. Bu zihin, Hristiyan Orta Çağlarının derlediği okunması yasak kitaplar indeksini (*Index Librorum Prohibitorum*) hatırlatmaktadır.

Devletin bir görüşü/mezhebi diğerlerine karşı bir baskı unsuru olarak kullanması da mihnelerin yaşanmasında önemli bir faktördür. Bunun en iyi örneklerinden biri Amidü'l-mülk Kundurî'nin (ö. 1064) Cüveynî dahil Selçuklu yönetimindeki medreselerde çalışan yahut kâdılık yapan Şafîi-Eş'arî ulemaya uyguladığı sürgünlerdir.¹⁰ Kozmopolitan bir siyaset uygulayarak din ve etnik temelde ayrışma ve çatışmayı önleyecek örnek politikalar geliştiren Selçuklularda Kundurî, bir ara dönemi ve hakkın ve hukukun geri plana itildiği bir istisnâ devlet politikası yahut olağanüstü hâl rejimini (*state of exception*) temsil etmektedir. Cüveynî buhrandan çıkış yollarını gösteren *el-Gıyâsî*¹¹ adlı siyasetnâme türü eserini, bu tecrübelerinin bir neticesi olarak kaleme almış olmalıdır.

Gücü elinde bulunduranların kendilerince takip edilmesi gereken bir *ana yol* veya *normal* tanımı yapıp, toplumun geri kalanını da buna uyup uymadığı yönünde *kontrol eden* ve *gözetleyen*

10 Omid Safi, a.g.e. s. XXVI.

11 Eserin tam adı: *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem* (Karanlıkların Kıskaçından Toplamların Kurtuluşu).

siyasetinin problem üreteceği ortadadır. Bu *kontrol* ve *gözetleme* kültürü, doğası gereği halkı sürü olarak tanımlamaktadır. M. Foucault'nun özellikle *kontrol* ve *gözetleme* yöntemleri üzerinden *pan-optikon* olarak sembolize edilen stratejiler hakkındaki analizlerini burada hatırlamakta yarar var.¹² Pan-optikonla hedeflenen *gözün iktidarından gözün vicdanına*; *gözetleyen* değil, *gözetilen* göze geçiş yapmak gerekir. Tabiri caizse bu herkesin Tanrı tarafından gözetildiği bir *teoskopik* dünya tasavvuru demektir.

4. Aydın ve Aydın Muhalefeti

Edward Said aydını/entelektüeli şöyle tanımlar:

“... Aydın, hakikati seslendirme kudretinde olan kişidir. Hiçbir dünyevî gücün kendisine büyük gelmediği cesur ve kızgın bireydir. Gerçek entelektüel her zaman dışarıdadır. Kendini sürgüne yollayandır, toplumun çeperinde yaşayandır. Zorunlu olarak kamuda ve kamu için, mahrum bırakılanlar için, temsil edilmeyenler için ve unutulmuşlar için söz söyleyendir.”¹³

Neoliberalizmin teorisyei Milton Friedman, *sosyalizme kaydıkları için entelektüellerin*, ekonomik imtiyaz istedikleri için ise iş adamlarının kapitalizmin düşmanı olduklarını söyler. Ona göre aydın, kendisi için istediği özgürlüğü başkaları için istemediğinden, özgür toplumun ve hür teşebbüsün düşmanıdır.

12 Panopticon, Jeremy Bentham'ın 19. Yüzyıl İngiltere'sinde bir gözetim ve denetim mekanizması olarak tasarladığı hapishaneyi tanımlamaktadır. M. Foucault, panoptikonu modern zamanlarda iktidarın işleyiş biçimini anlatan bir metafor olarak yorumlar. Sürekli gözetim ve denetim altında tutulmakta olduğunu bilen mahkûm, zaman içinde kendini kuledeki gardiyanın gözüyle görmeye ve o gözün beklentileri doğrultusunda hareket etmeye başlar. O kadar ki artık kulede bir gardiyan olup olmadığı bile önemsizleşir; zira zaten artık mahkûm hapishanenin gözünü otoritenin bakış açısını içselleştirmiş ve otomatik olarak mahkûmluk rolünü benimsemiştir. Dolayısıyla çoğu zaman kulede bir gardiyan tutmaya bile gerek yoktur artık, ne de olsa zaten mahkûmlar sürekli kulede bir gardiyan varmış gibi hareket etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir.

13 Jeremy Jennings ve Anthony Kemp-Welch. (Ed.) *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to Salman Rusbdie*, 1997, s. 1-2.

F. von Hayek, geniş vizyon, toplumsal düzeni daha kapsamlı kavrama iddiası ve planlı bir sistem vaadinden dolayı, aydınların sosyalizme ve sosyal demokrasiye doğru bir kayma gösterdiklerini söyler. Hayek, böyle geniş-vizyon felsefelerinin, kendi toplumlarını değiştirip dönüştürme konusunda entelektüellere bir tahayyül/*imgelem* ruhu aşılama da daha başarılı olduğu kanaatini dile getirir.¹⁴ Ona göre, yanlış bile olsa fikirlerin formülasyonu değil başkalarına onları empoze etme iradesi, entelektüellerin ölümcül günahıdır.

Burada şu soruyu sorabiliriz: Din var olanı muhafaza etme değil de bir inşa çabası olduğuna göre; bu, onu, bireyi ve onun üzerinden toplum organizasyonunu; dolayısıyla toplumu değiştirmeye-dönüştürmeye, bunun için de idea üretmeye ve bunu otorite marifetiyle uygulamaya götürür mü? Dinin herhangi bir değerini empoze etmeye kalkmak, dinin ideolojiye dönüştürülmüş formunu temsil eder. Bunun için Kur'an, yeni bir insanın meydana gelebilmesini zikir'e (hatırla(t)ma) bağlamaktadır ama empozeye/diktaye asla geçit vermemektedir. Peygamberin ve onu takip eden toplumların elindeki güç zikir'dir; yani ebedi değerlerin sürekli insanlara hatırlatılmasıdır;¹⁵ onların empozesi değil.¹⁶

5. Kültürel Kimlik ve Aydın

Yer yer kültür kodları içermekle birlikte, ulemanın *dini kimlik* inşa etme gayretinde olduğunu biliyoruz. Bu inşa görevinin aydındaki karşılığı, *kültürel kimlik* inşasıdır. Ulus devlet yapılanmalarının da bunda etkisi olduğunu söylememiz gerekir. Bu, evrensel dinsel kodları da içeren bir kültürel kimlik inşasıdır ve dini kimlik inşası iddiasından çok daha esnektir, toleranslıdır ve eleştirilerek doğrulanmaya açıktır. Kültürel kimlik inşasının şöyle bir süreci

14 Friedrich von Hayek, "The Intellectuals and Socialism", *The University of Chicago Law Review*, İlkbahar, 1949.

15 21/Enbiya, 10; 43/Zuhuruf, 44.

16 88/Gâşiye, 22.

imlediğini tespit edebiliriz: Öncelikle sürekli reaksiyon gösteren bir kültürden kurtulmak, kendi gücünü değerlendirmek, çağdaş dünyanın gerçekliğini kavramak ve hızlı değişime ayak uydurmak; bu inşa sürecinin ilk safhasıdır. Yine kültürel kimlik inşası; öngörülerle geleceği şekillendirmeye çalışmak, mevcut çıkmazların tahlilini iyi yapmak, tarihsel kısıtların ve handikapların hesabını iyi çıkarmak ve mevcut global gerçekliğin ne istediğini ve neyi gerektirdiğini iyi değerlendirmektir.

Aydının bugüne ve geleceğe ilişkin düşünceleri vardır. Bunun için de hem bugünü hem geleceği düşünüp planlama yapar. Geleceği planlama bir kimlik inşasıdır; zamana bir ruh enjekte etme iradesi göstermektir. Gelecek (*ahiret*), sorumluluk-güven (*hilafet*) ideaları İslam'ın gelecek tasarımının iki kurucu terimidir. Bu tasarım, şu âyet-i kerimenin iki boyutuyla dikkat çektiği zamanın akış ritmini kontrol etmeye çalışır: “Önünüzde (geçmiş) ve arkanızda (gelecek) olup bitene dikkat edin. Ancak böyle yaparsanız merhamet bahşedilirsiniz.”¹⁷

Gelecek ideası olmayan bir toplum, geleceği güçlü bir ırmak olarak tasavvur eder. Bunlara göre, güçlü bir ırmak gibi tarihin akış gücü, karşı konulmaz bir şekilde önüne kattığı her şeyi sürükleyerek alır götürür. Bu ırmağın akış yatağını değiştirmeye çalışmak, ırmağa atılan küçük çakıl taşlarının akıbetinden farksızdır. İrmağın akış rotası ancak deprem, heyelan gibi doğal felaketlerle değişebilir. Bu da Tanrı'nın iradesinin aktif olarak kontrol ettiği bir süreç, bir fatalizm demektir. Diğer taraftan bir yön arayışında olan toplum, geleceği bir okyanus gibi görür. Farklı varış noktaları vardır ve buralara bizi götürecek alternatif yollar mevcuttur. İyi bir navigatör seyir sırasındaki değişiklikleri dikkate alarak gemisini seyrettirir; hava şartlarındaki değişimi dikkatlice gözlemler; kasırgalara, şiddetli rüzgarlara, sise karşı tedbirini alır.

17 36/Yâ-Sin, 45. “Ve iza kile lebüm itteku ma beyne eydiküm ve ma balfeküm le’alleküm turbamün.”

6. Çağının Vicdanı Olarak Aydın

Bernard Lewis, yirminci yüzyılın özellikle son on yıllarında Orta Doğu'nun iki büyük kriz geçirdiğine işaret etmektedir: Bunlardan biri ekonomik ve sosyal krizdir. Çünkü ekonomik yoksulluktan kaynaklanan zorluklar ve yer değiştirmeler ağır toplumsal sonuçlar doğurmaktadır. Diğeri ise politik ve sosyaldır. Uzlaşının ortadan kayboluşu, politika dâhil herkese yön veren temel ilke ve kuralların sönükleşmesi, toplumun işleyen bir organizma olma özelliğini kaybetmesine yol açmıştır. Otokratik yönetimler de bile böyle olmuştur.¹⁸

Bu durumda son iki yüzyılın yarattığı olumsuz şartları aşacak teori geliştirmede yaşanan kısırlık da dikkate alınarak aydının, öncelikli görevlerinden biri tümüyle bağlayıcı olan ve üzerinde uzlaşılan bir dizi prensip geliştirmektir. Aydın rasyonel bir temelde, kendi iç tutarlılığı olan ilkeler geliştirmeye odaklanmalıdır. Mezhepsel temelde görülen meşruiyeti, makuliyet temeline çekmenin zorluğuna rağmen denenmesi gereken budur. Bu makuliyet temeline klasik ulemanın *icmâ/konsensüs* (otorite) ve *kıyas* otoritesine karşı *içtihad*a (bireysel yaratıcı eylem) ağırlık verilmelidir.

Cezayirli düşünür Malik bin Nebi, modern dönemlerde Müslüman dünyasındaki kaosu sebebinin sadece kolonizasyon değil, aynı zamanda kolonileştirilebilirlik olduğunu söyler. Malik bin Nebi'ye göre, Müslüman dünyanın uyku çektiği kampın tam ortasına dinamit yerleştirip havaya uçuran ve kamptaki sessizliği bozan Batı, farkında olmadan Müslüman dünya için ciddi bir motivasyon yaratmıştır. Sömürülebilirliğe toplumu iten şartların analiz edilmesiyle başlayan bu ters tepme durumu, bunu bir çatışma faktörü olarak görüp öne çıkaran aydınlarca gerçekleştirilebilir. Müslümanların meselelerini bir medeniyet meselesi olarak gören Mâlik bin Nebî, bir milletin insanlık gerçeğini, medeniyeti

18 *Political Tbeology* (ed.) Peter Scott ve William Cavanaugh, Malden, USA, 2004, s. 507.

kuran ve yıkan etkenleri doğru kavramadıkça kendi medeniyet problemini aşmasının da mümkün olmayacağını söyler.

7. Yeniden İnşa Çabasında Ulemanın ve Aydının Takip Edeceği Siyasa

Strateji, temel sabiteleri/değişmezleri belirler. Siyasa (siyaset değil) ise sabiteler ve değişkenler (politika) arasında bize ait bir tutumu nasıl geliştirebileceğimizle ilgili fikir yürütür. Çağın meydan okumaları karşısında topluma yeni bir şey önermek isteyen düşünürler, ana stratejilerini fıkıh/hukuk değil, ahlak üzerine oturtmalıdırlar. Ahlakla dayalı bir irade, muhakeme eder ve ancak uygunluk testinden geçirdikten sonra değerleri insanlara önerir ve bu önerilere uygun yaşam modelleri geliştirilmesini ister. Müstakim bir yol üzere olmanın anlamı da budur. Bu müstakim yol hem düşüncede hem de bu düşüncenin hayat vereceği yaşam normlarında kendini açığa vurur.

Dinin inşa çabasının bir keşif (hakikatin beyanı) ve yönlendirme (keşfedilen hakikatin gereğinin yapılmasını insanlara tavsiye etme) şeklinde olması ve bir dikteyi içermemesi önemlidir. Diktenin dikta yaratacağı, dini diktenin de dinsel dikta yaratacağı açıktır. Dinin yorumlar üzerinden insanlara ulaştığını düşündüğümüzde, karşıt diktelerin birer karşıt dinlere dönüşebileceği ve bunun da toplumu, Kur'an'ın fitne adını verdiği iç kaosa sürükleyeceği tartışmasızdır. Tarih bunun örnekleriyle doludur. Hakikat arayışında ve yönlendirmede ne kadar evrensel ilkeler temelinde hareket edilirse o kadar az muhalefet ortaya çıkar. Bütün devrimlerin ortak sloganları evrensellik dolayımında benzerlik taşır. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinde Mekke göçmenleriyle Medine yerlilerini kardeş ilan etmesi, inşa edilecek yeni toplumun en önemli ipuçlarını vermektedir.

Bu yeni toplumun üzerine oturacağı ikinci temel, özgürlük ve eşitlik esasına dayalı bir toplumsal düzen fikridir. Nihayetinde üçüncü ilke de herkesin karnının doyacağı bir toplumsal yapı inşa etmektir. Hülâsa kardeşlik, özgürlük ve açlıkla mücadele, çıkarlarını bunların yokluğuyla sağlayanlar hariç herkesin hemfikir olacağı mücadele alanlarıdır. Bunu hem peygamberlerin mücadelelerinde hem de devrimlerde görebiliriz.

Muhalefetin hangi temelde yapılacağıyla ilgili sistematik bir örneklik teşkil etmesi bakımından Sudanlı mütefekkir âlim Mahmut Muhammed Taha'nın *İslam'ın İkinci Mesajı* adlı eserine bakabiliriz. Taha, 23 yıllık nübüvvet tarihini Mekke ve Medine olarak ikiye ayırmakta; Mekke'yi İslam'ın, Medine'yi imanın tarihi olarak vermektedir. Mekke'de Kur'an'ın hitabının "Ey insanlar! Ey Ademogulları!" şeklinde evrensellik içerdiğini ve külli ilkelerin Mekke döneminde insanlarla buluşturulduğunu; Medine'de ise iman edenlere hitap edilerek, Mekke'nin evrensel ilkelerinin başarılı pilot bir uygulamasının hayata geçirilmesine gayret edildiğini söyler. Ona göre bugün bütün düşünce ve eylemlerimizde bize yol gösterecek olan, önerilerimize kaynaklık etmesi gereken Mekke döneminin evrensel İslam ilkeleridir; Medine döneminin imanî ilkeleri değil.

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde ulemanın siyasetin felsefesini ve toplum organizasyonunu etkileyecek ve devletin idare sürecinde dikkate alınacak etkin bir grup olarak ne kadar dikkate alındığı ve etkin olduğu tartışmalıdır. Hem kılıcı hem de kalemi (kutsal kitabı) temsil ettiği iddiasıyla kilisenin böyle bir etkinlik tarihinden söz edilebilir. Bunun da nihayetinde kilise ile seküler yönetimin çatışmasıyla sonuçlanan ve laik yönetimin benimsenmesiyle aşılacak bir süreci takip ettiğini biliyoruz.

Ulemanın bir sınıf/tüzel kişilik olarak temsilinden bahsedememek de hem bağlayıcılığı olan hem de meşruiyet zemini oluşturan ilkeler geliştirerek Müslüman toplumların düşünce, eylem ve politik organizasyonunda ‘görünmez el’ olarak etkin olduklarını ifade etmeliyiz. “İslam’da ruhbanlığın olmadığı” yönündeki nebevî beyan, ulema yahut aydın etkinliğinin nasıl gerçekleştirileceği yönünde bir soruya da davetiye çıkarmaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlık başta olmak üzere uzak doğu dinleri dahil İslam öncesi dinsel geleneklerde, dinin otoritesini dinî otoriteye çevirerek kendilerine güç devşiren din adamlarının yarattığı anomali, İslam’la yeniden olağan rotasına sokulmuştur. Bilginin ve bilenlerin yönlendirici gücüne Kur’an’ın yaptığı bütün vurguyla birlikte, daha önceki tecrübenin insanlığa öğrettiği bir şey vardı: İlahî otoriteyi kendilerine güç devşirme vesilesi yapanların önü bloke edilmeliydi.

Daha adil, daha eşitlikçi, daha barışçıl, daha insancıl bir dünyanın inşası için gerekli norm ve değerleri üretmek Müslüman âlimin/aydının boynunun borcudur. “*İnsan için sadece çalıştığıının karşılığı vardır ve çalışmasının karşılığını kesinlikle görecektir*”¹⁹ ilahî beyanı, insanı karşılıksız bırakılmayacak zorunlu bir çabanın öznesi olmaya davet etmektedir. Adil bir dünya yaratmak zorunluluksa, bunu yaratacak bilginin ve ilkelerin ortaya konulması da bir zorunluluktur. Zira ulema kendini bu ilkeyle bağlamıştır: “Vacip olanın tamamlanması için lazım olan şey de vaciptir.”

19 53/Necm, 39-41.

KAYNAKÇA

- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev: Y. Alp ve M. Özışık, İletişim Yay. İstanbul, 1994.
- Ebü İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukabâ*, Beyrut, 1401, 1981.
- Ebu'l-Arab, *Kitâbu'l-miban*, thk: Yahya Vehib el-Cebbûrî, Daru'l- Arab el-İslâmî, 2006.
- Friedrich von Hayek, "The Intellectuals and Socialism", *The University of Chicago Law Review*, İlkbahar, 1949.
- Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Converst in the Development of Early Islamic Law," *The Formation of Islamic Law*, edt: Wael Hallaq, Ashgate Pub., USA, 1995.
- Jeremy Jennings ve Anthony Kemp-Welch. (edt.), *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to Salman Rusbdie*, 1997.
- Matüridî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk: Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2005.
- Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, USA, 2006.
- Peter Scott ve William Cavanaugh (edt.), *Political Theology* Malden, USA, 2004.
- Raşid el-Gannuşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, Mana Yay., İstanbul, trsz.
- Zafir el-Kasimî, *Nizamü'l-bükm fiş-şeria ve't-târibi'l-İslâmî*, Beyrut, 1974.

AKAİD METİNLERİNİN SÖYLEM ELEŞTİRİSİ

Muammer ESEN*

GİRİŞ

Akaid ve eleştirisine geçmeden önce kısa da olsa akide ve çoğulu olan akaidin sözcük ve terim anlamlarından; akaidin konusu, metodu, gayesi ve tarihçesinden; bu alanda yazılmış risaleler ile söz konusu risalelerin mevzu bahis ettikleri inanç konularından bahsetmek istiyorum.

Akide, sözcük anlamı itibariyle “dügümlemek” anlamında olup çoğulu *akâiddir*. İtikad sözcüğü de yine aynı kökten (a-k-d) türemiştir ve *dügüm atmışçasına bir şeye bağlanmak, gönülden bir şeyi benimsemek ve inanmak* manasına gelir.¹ Terim olarak akide ise *inanılması zorunlu ilkedir*. Buna göre akâid, İslam’ın temel ilkeleri ve inanılması zorunlu hükümleri anlamına gelir. İşte bütün bu ilke ve hükümlerden bahseden ilme de “akaid” denmiştir.

Akaidin konuları her ne kadar mezheplere göre birtakım farklılıklar arz etse de özellikle Ehl-i Sünnet akaidi söz konusu olunca *ulubıyyet* bağlamında genellikle; Allah’ın varlığı, birliği (tevhid),

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, mesen@ankara.edu.tr

1 Şu verdiğimiz lügatlerin *a-k-d* kökünden hareketle *akide* (ç. akâid) ve *itikad* maddeleri için bkz: Cevherî, *es-Sıbâb*, Mısır, ty.; İbn Manzûr, *Lisânu’l Arab*, Beyrut, ty.; Ezberî, *Tebzibu’l Luga*, ty.; İbn Fâris, *el-Mekâyis f’l Luga*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1994.

yaratıcılığı, sıfatları ve kader -özellikle insanın kaderi- gibi konular irdelenmektedir. Uluhiyyet konusundan sonra çoğunlukla nübüvvet konusu ele alınmakta; bu bağlamda meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman gibi hususlar da kısa bir şekilde ve tartışma konusu yapılmadan incelenmektedir. Son olarak da ahiret konusu ve hallerinden bahsedilmektedir.²

Bu yönüyle akaid, iman esaslarından bahseden ilmin genel adı olmaktadır. Özel manada ise akaid; dinin, inanç esaslarını herhangi bir tartışmaya girmeden kısa bir şekilde ele alan bir ilimdir. Nitekim akaidin söz konusu edilen bu özelliği, onun kelamla olan farklılığını ortaya koymaktadır. Akaidin; İslam dininin temel hükümlerinden bahseden *Usûlû'd-Din*, özellikle Allah'ın birliği ve sıfatları konusunu mevzu bahis eden *İlmü't Tevhid ve's Sıfât* ve söz konusu konuları öncelikli ve önemli görüp odağa alan *Fıkhu'l Ekber* ile ilgisi vardır.³

Bütün bunlardan anlaşılabacağına göre akaid ilminin konusu, iman esaslarıdır. Gayesi ise insanları taklitten kurtarıp doğru yola ulaştırmak; batıl ve bid'at ehli olarak görülen mezheplerin görüşlerini çürütmek gayesiyle savunuyu yapmaktır.

TARİHÇE

Hız. Muhammed döneminde vahiy süreci devam ettiğinden bu dönemde akaid risalelerinden bahsetmek söz konusu olamaz. Bu dönemde insanlar herhangi bir konuya (özellikle itikada) dair bir sorusu olduğunda, doğrudan Hız. Peygamber'e başvuruyorlar ve onun verdiği cevabı kabul ediyorlardı. Ancak Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte Müslümanlar arasındaki bu ittifak, yerini bazı ihtilaflara bırakmıştır.

2 Akide, akaid ve türevleriyle ilgili daha geniş bilgi için *Dî'A'nın ilgili maddelerine* bakılabilir.

3 Akaid ve ilgili olduğu ilmi disiplinlerle ilgili özet kapsayıcı bilgi için örneğin bkz: Düzgün, Ş. Ali-Esen, Muammer-Ay, Mahmut, *Sistematik Kelam*, s. 18-22.

Başlangıçta yaşanan imamet/hilafet konusu, Cemal ve Sıffin savaşlarından sonra büyük günah meselesi ile kader konusu etrafında şekillenen ihtilaflar ve bu ihtilafların çözümüne ilişkin farklı görüş ve yorumların ortaya çıkması daha ilk planda Şia, Haricilik, Kaderiyye; Mu'tezile ve Cehmiyye gibi mezheplerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Örneğin; büyük günah işleyeninin durumuna yönelik Hariciler, Mu'tezile ve bu konuda Ehl-i Sünnet'in öncüsü durumundaki Mürcie'nin farklı tavır alışları söz konusu olmuştur. Ayrıca bu iç savaşların sonucunda ölen, öldürülen insanların akıbeti de gündeme gelmiş ve bu bağlamda kader konusu daha ilk dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, Mabed el-Cüheni ile Gaylan ed-Dimeşki'nin insanın özgür iradesini savunan görüşleri önemli bir yer tutmaktadır.

Buna karşılık özellikle Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Enes b. Malik gibi sahabilerin bu konuda (kader) daha farklı görüşleri olduğu da bilinmektedir. Bu arada insan hürriyetinin; eylemlerinde ve yapıp etmelerinde insanın hiçbir özgürlüğünün bulunmadığını söyleyen Câ'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan gibi cebr ideolojisini savunanlar da olmuştur.⁴ Birinci yüzyılın sonunda ise Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd önderliğinde doğan Mu'tezile, itikadi konularda genelde akla ve nakle birlikte yer vermiştir. Eş'arisi-Matüridisiyle Ehl-i Sünnet kelamı ise başkaları da olmak üzere daha çok Mu'tezilî fikirlere karşı bir tepki olarak gelişmiş ve bilahare bunlar marifetiyle sistematik bir hale getirilmiştir.

Bizim burada eleştiri bağlamında üzerinde duracağımız akaid risaleleri, Ehl-i Sünnet bilginlerince yazılan bazı eserler olacaktır. Oysa her ne kadar pek çoğu elimizde olmasa da daha ilk dönemde Hariciler, Şia, Mürcie ve Mu'tezile gibi mezheplerin akidelerini yansıtan akaid risalelerinin varlığı da bilinmektedir.

4 Peygamber (a.s) sonrası gelişen imamet, büyük günah, kader gibi konularla ilgili derli toplu öz bilgi için bkz: Düzgün, Ş. Ali-Esen, Muammer-Ay, Mahmut, *Sistematik Kelam*, s. 38-47.

Sünnî akaid risalelerinin başlangıcı Hicri I. yüzyıla kadar ulaşmaktadır. İlk dönem Sünnî risaleleri genellikle *Fıkhu'l Ekber*, *Akide-Akaid*, *Kitâbu'l İman*, *Risâletü't Tevhîd* gibi adlarla anılmıştır. Bu arada başta Ebu Hanife olmak üzere Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Taberî, Tahavî, Buharî, Dârimî, Ebu Dâvud ve İbn Mende gibi fakih ve muhaddis İslam bilginlerine ait birtakım risalelerin olduğu da bilinmektedir ki, bunlar daha çok farklı akidelere karşı geliştirilen ve tepki zemini üzerine inşa edilen akaid eserleridir.

İlk Sünnî kelimciler ilk Sünnî kelimciler sayılan Abdullah b. Küllâb, Hâris el-Muhâsibî ve Ebu'l-Abbas el-Kalânisi gibi âlimler de daha önceki Selef âlimlerinin akaid risalelerinde dile getirdikleri görüşleri, kelami bağlamda özellikle Mu'tezile gibi muarızlara karşı savunmak suretiyle, Sünnî akaidin bir nebze de olsa kelami zemine taşınmasına vesile olmuşlardır. Nitekim Eş'arî ve Maturidî gibi âlimlerden neredeyse bir asır önce yaşamış olan yukarıda adını andığımız bu Sünnî önderler, Sünnî-Selef akidesinin savunulması bağlamında getirdikleri kelami yorumlarıyla daha sonra özellikle Eş'arî-Maturidî marifetiyle sistematize edilen Sünnî kelamın öncüleri olmuşlardır.⁵

Sünnî kelamın sistematize edilmesiyle birlikte, bundan sonra yazılan Sünnî akaid risaleleri de daha öncekilerine nispeten kelami bir özellik taşır hale gelmiştir. Nitekim akaid müellifi Ömer Nesefî'nin, daha önceki -özellikle Matüridî ve onun devamı durumundaki Ebu'l-Muin en-Nesefî- konuları kısa ve veciz şekilde aktardığı *Akâid*'i buna örnek olarak verilebilir. Ancak ne var ki, kelama bulaşmadan Selefî akaid geleneğini sürdürenler de olmuştur. Beyhakî'nin *el-Esma ve's Sıfât ve'l İtikâd*'ı, İbnü'l-Kudame'nin *Lümâtü'l İtikâd*'ı ve daha sonra gelen selef âlimlerinin öncüsü İbn Teymiyye'nin akaid konularına temas ettiği eserleri ve özellikle *Akîdetü'l Vasiyye*'si, Şevkânî'nin ve burada hepsinin adını

5 Selefî akideyi kelamileştirerek sistemleştiren Sünnî öncüler ve görüşleri için bkz: Esen, Muammer, *Kelam Tarîhî*, s. 87-90.

zikredemeyeceğimiz diğer birtakım Selef alimlerinin yazdığı aka-id risaleleri örnek olarak verilebilir.

Bugün özellikle Eş'arî-Matüridî kelamının akidevi bir şekilde ele alındığı akaid risalelerine örnek olarak da Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *el-Akîde'si*, Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n Nizamiyye'si*, İbn Tumert'in *el-Akîde'si*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Umde'si*, Ömer en-Nesefî'nin *Akâid'i*, İcî'nin *el-Akâidü'l Adudîyye'si* ile akaid konularının ezberlenmesi kolay olsun diye manzum bir şekilde yazılan Üşî'nin *el-Emâlî'si* ve Hızır Beyin *el-Kasidetü'n Nuniyye'si* örnek olarak verilebilir.

1. Akaid Söyleminin Genel Bir Eleştirisi

Akaid söyleminin eleştirisini, daha çok, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıku bu'l Ekber*, Hanefî-Mâtüridî çizginin takipçisi olan, akaidini buna göre tanzim eden Nesefî ile yine aynı çizginin Selefîliğe de kaymış yönünü temsil eden ve Sünnî akaidi derli toplu ve en kapsayıcı bir şekilde veren Tahavî'nin akide metinleri üzerinden gerçekleştireceğiz. Bu bağlamda daha çok şu konular üzerinde kısaca durmaya çalışacağız:

1. Tevhid-İlâhiyât (Allah'ın varlığı, birliği, yaratıcılığı, sıfatları vs.)
2. Kelam Meselesi (Allah'ın kelam sıfatı bağlamında Kur'an)
3. Kaza-Kader ve İnsan Fiilleri
4. Hilâfet-İmamet, Fazilet Sıralaması ve Yönetici Erke İtaat Meselesi

1.1. Tevhid-İlâhiyât (Allah'ın Varlığı, Birliği, Yaratıcılığı, Sıfatları vb.)

Başlıklar halinde bu şekilde bir konu tasnifini, burada ben yapıyorum, zira bu tür akaid metinlerinde açık bir başlık kullanma durumu genelde yoktur. Özellikle üzerinde duracağımız bazı

akide meselelerini bu şekildeki başlıklar ile ele almanın, konuların tek tek tahlil edilmesi açısından önem arz ettiği kanaatindeyiz.

Ebû Hanife'nin *Fıkbu'l Ekberî*⁶ başta olmak üzere, özellikle ilk dönemde yazılan akaid risalelerinde doğrudan tevhid konusuna girilmekte ve daha sonra diğer akaid meseleleri ele alınmaktadır. Tahavî ve Ôşî gibi akaid yazarları da benzer şekilde risalelerine tevhid konusu ile başlamışlardır. Ancak Nesefî'nin akaid risalesinin hemen girişinde -sonradan olması ve Mâtürîdî çizgideki daha önceki kelamcı seleflerinin kelami görüşlerini kısa akideler halinde özetleyen risale olması hasebiyle- kısa da olsa varlığın gerçekliği, bilgi ve bilgi edinme yolları gibi konulara değinilmek suretiyle ontoloji ve epistemoloji de yapılmaktadır.⁷ Bundan maksat, şüphesiz varlığın gerçekliğinden ve bu gerçeklikler üzerinden Mutlak Varlık olan Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmektir. Nitekim bu bağlamda varlığın gerçekliğinin sabit olduğu (*bakâiku'l eşyâi sâbitetün*) ve bu gerçeklikler üzerinden bilgi edinmenin mümkün olduğu üzerine kısaca durulduktan sonra, bilgi edinme yolları olan duyular (*bavâss*), doğru haber ve akıl üzerinde durulur ve bu arada *ilhamın*, ehl-i hak (ehl-i sünnet) nezdinde bilgi kaynağı olarak kabul görmediğine vurgu yapılmaktadır. Daha sonra ise Nesefî, hâdis olarak gördüğü *a'yan* ve *arazdan*, cisimlerden hareketle bütün bunların oluşturduğu âlemin de hâdisliği; yani sonradan olduğu ve dolayısıyla yok iken âlemi yaratanın Allah olduğu üzerinde durur. Böylelikle asıl tevhid konusuna girilerek sıfatlar ve eşi benzeri olmayan bir varlık olması bağlamında Allah'ın birliği konusuna değinilir.⁸

1.2. Kelam Meselesi (Allah'ın Kelam Sıfatı Bağlamında Kur'an)

Bu mesele Allah kelamının, Kur'an'ın yaratılmış olup (hâdis-mahlûk) olmadığı (kadim-gayr-i mahlûk) ile ilgili bir akide

6 Ebû Hanife, *el-Fıkbu'l Ekber*, s. 5.

7 Bkz: Nesefî, *Hulâsatu Metni'l Akâid*, s. 2-3.

8 Nesefî, *Hulâsatu Metni'l Akâid*, s. 2-3.

konusudur. Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu tezine karşı, Ehl-i Sünnet onun yaratılmamış olduğu tezini savunur. Nitekim daha başlangıçta Ehl-i Sünnet'in öncüsü durumundaki Ebû Hanife, "Kur'an Allah kelamı olup mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim onu telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahluktur; fakat Kur'an mahluk değildir; (...) harfler mahluktur, fakat Allah'ın kelamı mahluk değildir"⁹ derken, esasen -harfleri, sesleri vs. Allah'ın yaratılmamış kelamına dahil eden Ashâbu'l Hadis'in bir kısmı dışındaki- Ehl-i Sünnet'in bu meseledeki duruşuna öncülük etmiş olmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in kalamcı öncüleri sayılan İbn Küllâb, Abbas el- Kalânisi ve Hâris el- Muhasibî gibi bilginler *kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lafzi* ayırımına giderek bu meseleye aynı yaklaşımı gösterirken;¹⁰ daha sonraları bu ayırımı daha da sistematik bir şekilde işleyen Eş'arî ve Mâtüridî kalamcıları da aynı mesele üzerinde durmuş; *yaratılmış kalam* ile *yaratılmamış kadim kalamın* ayırdına varmışlardır.

Ebû Hanife, -risalesindeki bu ifadeler eğer kendisine aitse ve sonradan ilave edilmemişse- sıfatlar bağlamında onların mahlûk (*muhdes*) olduğunu söyleyenlerin yahut bunda tereddüt veya şüphe eden kimsenin Allah'ı inkâr etmiş (kâfir) olacağını belirtmektedir.¹¹ Ne var ki, Ebû Hanife de Cehmî olmakla suçlanıp¹² bir bakıma aynı şekilde tekfir edilmiştir. Zira bilindiği üzere Cehmiyye'nin, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in de içinde olduğu bazı Ashâbu'l Hadis taraftarlarının "Kitâbü's Sünnê" türü eserlerinin pek çok yerinde, birtakım görüşleri yüzünden küfre düştüklerine dair rivayetler bulunmaktadır.¹³ Hatta Ebû Hanife,

9 Bkz: Ebû Hanife, *el-Fıkbu'l Ekber*, s. 5-6.

10 Bkz: Esen, Muammer, *Kelam Taribi*, s. 88.

11 Bkz: Ebû Hanife, *el-Fıkbu'l Ekber*, s. 5.

12 Bkz: Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's Sünnê*, I/181.

13 Bkz: Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's Sünnê*, I/102, 129.

bir rivayete istinaden, İslam’a en zararlı kişi olarak bile değerlendirilebilmiştir.¹⁴

Tahavî de Kur’an’ın, keyfiyeti bilinmeyen bir kelim olarak Hz. Muhammed’e indiğini ve bu itibarla yaratılmamış olduğunu belirtmekte; onun insan sözü olduğunu iddia edenlerin kâfir olacağını belirtmektedir. Buna karşılık aynı hususta Hızır Bey ise daha bilimsel bir dil ve üslup kullanarak dillerin yaratılmış olmasının İncil ve Furkan gibi Allah kelimalarının yaratılmış olmasını gerekli kılmadığını söylemektedir.¹⁵

Bu ve benzeri konulardaki farklı tutum ve görüşler, mezheplerin teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. Bu doğaldır. Doğru ve doğal olmayan, farklı birtakım yorum ve düşüncelerinden (mezhep) dolayı inanan insanların tekfir edilerek itikadi-siyasi ötekileştirilmeye tabi tutulması ve bu suretle onların türlü mihnelere, azap ve sıkıntılara duçar edilmesidir. Nitekim Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışmalar yüzünden önce Mu’tezile “marifetiyle” Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin; daha sonra konjonktürün değişmesiyle de Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin bu hususta farklı düşünen İslam bilginlerine neler yaşattıkları bilinen bir gerçekliktir. Fakat bu yaşananlar *ibrete* dönüşmemekte, geçmişte olduğu gibi, ümmet coğrafyasının farklı yer ve kesimlerinde, şu veya bu türden mihneler hala devam etmektedir.

Ehl-i Sünnet’in benimsediği “ehl-i kible tekfir edilmez” düsturu bağlamında konu ele alındığında, tekfir etmenin ne kadar anlamsız olduğu çok daha belirginleşmektedir. Bu hususta sonuç olarak söyleyeceğimiz şudur ki, bir insan Kur’an’ın Allah’tan gelen ilâhî bir kelim olduğuna inandıktan sonra, onun mahiyetiyile ilgili farklı yorum ve düşüncelerinden dolayı tekfir edilemez.

14 Bkz: Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu’s-Sünne*, I/127.

15 Bkz: Hızır Bek, *Kasidetü’n-Nüniyye*, s. 3.

Çünkü böylesi suçlayıcı tutum ve davranışların ümmetin birlik-beraberliğini parçalamaktan başka bir işlevi yoktur.

1.3. Kaza-Kader ve İnsanın Fiilleri

Ebû Hanife, Allah'ın, varlıkları ezelde bildiğini; O'nun, varlığı takdir edip oluşturan olduğunu söylemektedir. Yine bu bağlamda o, Allah'ın dilemesi, takdiri ve Levh-i Mahfuz'daki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şeyin vâki olmayacağını söylemektedir¹⁶ ki, esasen ilmi, iradesi, gücü kudreti dahilinde evreni ve onda cereyan eden oluşumları belli bir ölçüye (kader, mizan) göre yapıp edenin O olduğu anlamında bu türden bir kadere karşı hiçbir Müslüman bilginin bir şey söylemediği ve herkesin bunu onayladığı bilinen bir husustur. Haddi zatında bu türden bir kader, toplumsal olanları da kapsayan Allah'ın evrensel yasalarıdır ki, âyetlerin de ifade ettiği üzere O'nun bu yasalarında herhangi bir değişiklik olmaz, olması düşünülemez.

Burada şunu da zikretmek gerekir ki, Ebû Hanife, Allah'ın Levh-i Mahfuz'daki yazısını, hüküm olarak değil, vasıf olarak değerlendirmiş; kaza, kader ve dilemeyi (meşiet) Allah'ın nasıl olduğu bilinmeyen sıfatları olarak görmüş; O'nun ilminde, yaratılanlardakine benzer bir değişme ve ihtilafın olmadığını da ayrıca vurgulamıştır.¹⁷ Ebû Hanife, ayrıca şu değerlendirmeleri yapmaktadır: İnsan, iman ve küfürden hâli olarak yaratılmıştır. Allah hiçbir kulunu iman ve küfre zorlamamış; mümin veya kâfir olarak yaratmamıştır. Kâfir olan; kendi fiili, inkârı ve Allah'ın yardımı kesmesi (hızlân) ile küfre sapmıştır. İman eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah'ın muvaffakiyet ve yardımı ile iman etmiştir. Allah insana akıl vermiş, (o akla) hitap etmiş, imanı emredip küfrü yasaklamıştır. İnsanın Rabbini ikrar etmesi imandır ve esasen insan işte bu fitrat üzere doğmuştur. Dolayısıyla sonradan

16 Ebû Hanife, *el-Fıkbu'l Ekber*, s. 6.

17 Bkz: Ebû Hanife, *el-Fıkbu'l Ekber*, s. 6.

küfre sapan bu fıtratı değiştirip bozmuş olur. Dolayısıyla insanın bütün fiilleri kendi kazanımıdır (kesb); yaratıcısı Allah'tır. Hepsisi de O'nun dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi ile olur.¹⁸

Ebû Hanife'nin bu sözleri, onun, Cebrî ve Mu'tezilî söylem arasında; Cebrî anlayıştan daha uzak, insanın irade özgürlüğünü savunan Mu'tezile'ye daha yakın, kendine özgü bir yerde durduğunu göstermektedir. O, insanın kendi yapıp ettiklerini, Allah'a değil de insanın kendisine nispet etmekle Cebrilikten uzaklaşmış ve insanın özgürlüğü ve sorumluluğunu ortaya koymuştur. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki Ebu Hanife, bu türden ifadeleriyle daha sonra Eş'arî-Mâtüridî marifetiyle sistematize edilen Ehl-i Sünnet kader anlayışına da esaslı şekilde kaynaklık etmiş olmaktadır.

Bir diğer akide yazarı Tahavî ise Allah'ın, mahlûkatı Kendi ilmiyle yarattığını, olacak-olmayacak olan her şeyi önceden bir levhada yazdığını, bunun hiçbir şekilde değişmeyeceğini; dolayısıyla yarattıklarının ne yapacağını önceden bildiğini, bunu önceden muhkem bir şekilde takdir edip hükme bağladığını, her şeyin O'nun dilemesiyle olduğunu, O'nun dilemesi dışında bir şeyin olmadığını/olamayacağını söyler¹⁹ ki, kadere ilişkin bu görüşleri ile o, cebrî bir yerde konuşlanmış gözükmektedir.

Hanefi-Selefi çizgideki Sünniliğin önemli bir temsilcisi durumundaki Tahavî'nin bu husustaki diğer bazı görüşleri de özetle şöyledir: Ona göre Allah ezelde cennet ve cehenneme gireceklerin sayısını tek bir bütün halinde bilir ve bu sayıda bir artma-eksilme olmaz. İnsanların ileride yapacaklarını da bilir.²⁰ Tabii olarak burada Allah'ın bütün bunları bilmesinin hükmî-cebrî mi; yoksa

18 Bkz: Ebû Hanife, *el-Fıkbu'l Ekber*, s. 6-7. İnsan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu şeklindeki Sünnî kabulü ifade eden bir başka akaid söylemi için ayrıca bkz: Hızır Bek, *Kasidetü'n Nüniyye*, s. 3.

19 Bkz: "Tahavi Akidesi", s. 323-324, 351.

20 Bkz: "Tahavi Akidesi", s. 350.

yukarıda Ebû Hanife'nin dediği gibi vasfı mi olduğu meselesi akla gelmektedir. Eğer birincisi söz konusu ise o zaman cebrilik kaçınılmaz olmakta ve bu ise insanın yapıp ettiklerinde özgür olup olmadığı, dolayısıyla sorumluluğu ve adaleti gündeme taşımaktadır. Yine o, “Herkes, kendisi için takdir edilen kolaylaştırılır”²¹ denilmektedir ki, bu da bizi, o halde insan kendisi için takdir edilenin dışına çıkamaz mı; böyleyse bu, özgürlüğe, sorumluluğa, imtihanın gayesine ve nihayet adalete sığar mı, sorularına götürmektedir. Aynı minvalde Tahavî'nin “Cennetlik (*said*) Allah'ın hükmü ile cennetlik; cehennemlik (*şaki*) ise (yine) O'nun hükmü ile cehennemlik olmuştur” sözünü²² nasıl değerlendireceğiz?! Eğer onun bu söylemi, ahiretteki bir kazayı, hükmü ifade ediyorsa bunda bir sıkıntı yoktur ve adalete uyan da budur. Fakat eğer bu söylem, cennetlikler ile cehennemliklerin önceden belirlendiğini söylemek istiyorsa o zaman bu ifade Kur'ani ilkelere uymamaktadır.

Tahavî, kaderin, kimsenin bilmediği bir sır olduğunu; bu meselede akıl yürütmenin ilahi yardımdan mahrumiyete (hızlân) yol açacağını; “Allah niçin böyle yaptı?” diye sormak hükmü reddetmek olacağından bu kişilerin “kâfir” olacağını ve nihayet böylelerinin Allah'a hasım olduğunu söylemekte;²³ dolayısıyla bundan kaçınmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.²⁴ Bu, onun, Selefi-Sünnî söylem mantığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu bakış açısınca; düşünce özgürlüğü bir kenara bırakılıp sırf kendi mezhebinin inandığı gibi inanmadıkları, düşündüğü gibi düşünmedikleri için başta kader konusunda olmak üzere nübüvvet²⁵, ahiret inancı²⁶ imamet²⁷ gibi daha pek

21 Bkz: “Tahavî Akidesi”, s. 350.

22 Bkz: “Tahavî Akidesi”, s. 350.

23 Bkz: “Tahavî Akidesi”, s. 350-351.

24 Bkz: “Tahavî Akidesi”, s. 350.

25 Bkz: Gazâlî, *Fayṣalü't Tefrika*, s. 49.

26 Bkz: Şerafettin Gölçük, *Kelam Tarihi*, s. 168.

27 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: İci, *Mevâkıf*, s. 419, 420, 429.

çok meselede²⁸ birçokları küfürle itham edilebilmişlerdir. Hatta bu mesele zamanla öylesine tuhaf bir hal almıştır ki, cevher ve arazlarla ilgili meseleler²⁹ ve daha pek çok konu³⁰ tekfire malzeme yapılabilmektedir.

“Kâfirlik” ya da “mürtedlik”le suçlanıp yaftalananların; selamının alınmaması, kendilerine selam verilmemesi, onlarla aynı mecliste bulunulmaması, hastalandıklarında ziyaretine gidilmemesi, arkalarından namaz kılınmaması, kestiklerinden yenilmemesi, böyleleriyle evlenilmemesi, nikâhlarının hükümsüz kalacağı iddiasıyla eşlerinden boşatılması, cenazelerine gidilmemesi, mirastan men edilmesi, mallarının ganimet olarak alınması ve nihayet öldürülmesi gibi cezaların verilmesi “uygun” görülebilmektedir.³¹

Sonuç itibarıyla şunu diyebiliriz ki, her şeyin bir ölçüye (kader-takdir-mizan) göre yaratılmasını ifade eden kaderin inkârı söz konusu değildir. Tüm âlimlerimiz bu konuda hemfikirdir; burada bir tartışma yoktur. Asıl tartışma, *Efâlül’ibâd* meselesinde; insanın seçiminde, yapıp-etmesinde özgür olup olmadığı, özgürlüğünün sınırı gibi hususlarda olmuştur. Bu konulardaki farklı görüşlerinden dolayı kişiyi tekfir etmenin doğru olmayacağı, her vicdan sahibinin kabul edeceği bir husus olmasına rağmen tarihimiz, bunun aksi söylemlere tanıklık etmiştir.³²

28 Örneğin Allah’ın ahirette görülmesi (rü’yetullah), kabir azabı gibi daha dokuz konudaki farklı düşüncelerinden dolayı Eş’ari, Mu’tazile’yi tekfir etmiştir. Bu husustaki tekfir olayları için bkz: Eş’ari, *el-İbâne*, s. 7-8.

29 Bkz: İci, *Mevâkıf*, s. 416; Bağdâdi, *el-Fark beyne’l Fırâk*, s. 198.

30 Bunun için bkz: Esen, Muammer, “Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları”, s. 99-102.

31 Bu ve benzeri cezalandırma biçimlerine örnek oluşturması için örneğin bkz: Bağdâdi, *a.g.e.*, s. 189; Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’s Sünne*, I/102-129, 384; II/385. Ayrıca bkz: Âcurri, *eş-Şeria’*, s. 149-150, 190-191; Bağdâdi, *Usûlud Din*, s. 241.

32 Bu vb. konularda özellikle tekfire malzeme yapılan hususlara ilişkin olarak şu kitaplara bakılabilir: Şeybânî, *Kitâbu’s Sünne*, Beyrut, 1985; Âcurri, *eş-Şeria’*, Beyrut, 1983; Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel *eş-Şeybânî, Kitâbu’s Sünne*, Riyad, 1981; Malâti, *Tenbih ve’r Redd ‘alâ Ehlil’ Ebvâ ve’l Bid’a*, İstanbul, 1939; Şehristânî, *el-Milel ve’n Nibal*, Kahire, 1948; İsferyâini, *et-Tabsir fi’d Din*, Beyrut, 1983; Bağdâdi, *el-Fark beyne’l Fırâk*, Kahire, ty.; İci, *el-Mevâkıf*, Kahire, ty.; Şevkânî, *et-Tubâf fi Mezâbibî’s Selef*, Tanta, 1979.

1.4 Hilâfet–İmamet, Fazilet Sıralaması ve Yönetici Erke İtaat Meselesi

Kadim medreselerimizde çokça okutulan Nesefî *Akaid*'inin bu husustaki söylemleri özetle şudur: Yasaları hâkim kılacak, cezaların yerine getirilmesini sağlayacak, sınırları koruyacak, ordular hazırlayacak, zekâtları toplayacak, hırsızın yol kesenin cezasını verecek, Cuma-bayram namazlarının kılınmasını sağlayacak, çıkan anlaşmazlıkları çözüme kavuşturacak vb. bir imam/devlet başkanı gerekir.³³ Görüleceği üzere bir dönemler devlet başkanının üstüne yüklenen bütün bu görev ve sorumluluklar, esasen bir *sosyal* realite ve gerekliliktir. *Bunların akide ile irtibatlandırılması doğru değildir.*

Bu hususta akidevi manada asıl tartışılan mesele devlet başkanının kimlerden olacağı hususudur. Bu konuda Şi'a; imamın vasiyetle, nass ve tayinle belirlendiğini bunun da Hâşimîlerden Hz. Ali ve onun soyundan belli kişilere hasredildiğini düşünmektedir.³⁴ Haricîler ise devlet başkanı olacak kişinin Kureyşli, Hâşimî veya Arap olmasının şart olmadığını; bir kölenin bile halife olabileceğini söylemişlerdir. Hatta bunlardan bir grup (Necedât), insanların kendi aralarında insafî davranışları halinde halifeye bile ihtiyaç duyulmayacağını dile getirmişlerdir.³⁵ Bu konuda Ehl-i Sünnet'in de genel kabulünü Nesefî üzerinden takip edecek olursak: İmam Kureyş'ten olur, başkalarının olması caiz değildir. Dolayısıyla imamet Hâşimîlere, özellikle de Hz. Ali'nin evlatlarına tahsisî söz konusu değildir. İmamda masumiyet ve efdaliyet şartı aranmaz. İmamın; siyasal becerisi olmalı, hükümleri herkese uygulama kudreti gösterebilmeli, sınırları koruyup zalimden mazluma gelebilecek her türlü girişimi bertaraf edebilmelidir.³⁶

33 Nesefî, *Hulâsatu Metni'l Akâid*, s. 5-6.

34 Daha geniş bilgi için bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n Nibal*, s. 17, 78.

35 Konuya ilişkin daha geniş bilgi için bkz: Eş'ari, *Kitâbu Makâlât'l İslâmiyyin*, s. 54.

36 Nesefî, *Hulâsatu Metni'l Akâid*, s. 6.

Bütün bu hususlar, siyasal ve sosyal kaçınılmazlıklardır. “İmanın Kureyş’ten olması” ilkesi üzerinden bu durumu örneklendirecek olursak, bu rivayet, *o dönemin* sosyo-politik ve psikolojik durumları göz önüne alındığında, çıkabilecek ihtilafları önlemesi açısından önemli bir durumun ifadesidir. Müslüman toprakların genişleyip yeni birtakım unsurların devreye girmesi ile birlikte bu sözün uygulanma kabiliyeti de kalmamıştır. Zira siyasal-sosyal realiteler, güç dengelerinin değişmesi gibi hâdiseler bunu gerekli kılmıştır.³⁷ Bu da, literatürümüzdeki halinin aksine, devlet başkanı ile ilgili dile getirilen tüm düşüncelerin, akideyle hiçbir ilgisinin olmadığını göstermektedir.

Bu konuda üzerinde durulması gereken ikinci mesele, efdalîyet teorisidir. Buna göre, Hz. Peygamber’den sonra insanların en faziletlisi, sırasıyla, Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali (r.ahm) olmaktadır.³⁸ Görülüyor ki, *realite* göz önüne alınarak bir söylem geliştirilmiştir. Hilafete gelme sırası bir *realite* olarak bundan farklı olsaydı, şüphesiz ona göre bir eftalîyet söylemi geliştirilecekti.

Bir diğer mesele ise yönetici erke mutlak itaatın gerekliliğidir. Ehl-i Sünnet’in bu konudaki genel tutumunu Tahavî üzerinden göreceğ olursak: İmamlara karşı gelinmesi caiz değildir, zulmetseler dahi yöneticilere isyan edilip başkaldırılmaz, onlara beddua edilmez. Masiyeti emretmedikleri sürece, Allah’a itaat gibi onlara itaat bir görev (farîze) bilinir.³⁹ Sünniliğin hemen bütün unsurlarınca kabul görmüş olan bu anlayış, patlak veren kargaşalara karşın; devletin ayakta kalması, kaosun önlenmesi açısından ele alınması gereken bir meselenin itikadi bir meseleye nasıl dönüştüğünün resmidir.

37 Bu konuda daha çok bilgi için bkz: Hatipoğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Ankara, 2011.

38 Nesefî, *Hulâsatu Metni’l Akâid*, s. 6; Halifelerin fazilet sıralaması ile ilgili ayrıca bkz: Öşi, *el-Emâli*, s. 364.

39 Bkz: “Tahavî Akidesi”, s. 354.

Peygamberlik, iman-amel ve büyük günah, kabir azabı, şefa-
faat, keramet, kabir azabı, havuz, mizan, kıyamet alametleri ve
rü’yet gibi diğer bazı meseleler de akaid metinlerinin itikadi söy-
lemleri arasında yer almıştır. Bütün bunlar, yukarıda söz konusu
ettiğimiz meseleler kadar tartışma konusu teşkil etmediğinden
bu gibi hususlara metnimizde yer verilmemiştir.⁴⁰

40 İman-amel ve büyük günah meselesindeki görüşleriyle Ehl-i Sünnet’e de kaynaklık etmiş
olan Mürcie’nin bu husustaki görüşleri için bkz: Eş’ari, *Kitâbu Makâlâtî’l İslâmiyyin*, I /
132-134; Ebu Hanife, *el-Fıkbü’l Ekber*, s. 306; ayrıca bkz: “Tahavi Akidesi”, s. 353; Sübki,
es-Seyfu’l Meşbûr fî Şerbi Akideti Ebi Mansûr, s. 38. Eş’ari’nin imana ilişkin hususlardaki
görüşleri için daha geniş bilgi için bkz: Eş’ari, *Kitâbu’l Luma’*, s. 154; İbn Fûrek, *Mücerredü
Makâlâtîş Şeyb Ebi’l Hasan el-Eş’ari*, s. 150, 512; İman konusunda bizzat Mâtürîdî’nin
daha geniş görüşleri için bkz: Mâtürîdî, *Kitâbu’t Tevbid*, s. 370-377. Kabir azabı ile ilgili
derli toplu bir bilgi için bkz: Ay, Mahmut, “Ahirete İman”, s. 227-232. Özellikle Kur’an
âyetlerine dayalı olarak şefaath konusunda bir bilgi sahibi olmak için bkz: Esen, Muammer,
“Peygamberlere İman”, s. 206-207.

KAYNAKÇA

- Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbu's-Sünne*, thk: Dr. Muhammed b. Sa'id b. Sâlim el-Kahtânî, Riyad, 1981.
- Âcurrî, Ebûbekr Muhammed b. Huseyn, eş-Şeria', thk: Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut, 1983.
- Ay, Mahmut, "Ahirete İman", *İslam İnanç Esasları*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l Fırâk*, thk: Tâhâ Abdurraûf Sa', Kahire, ty.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıbâb*, nşr: Abdulgafur Attar, Mısır, ty.
- Düzgün, Ş. Ali-Esen, Muammer-Ay, Mahmut, *Sistematik Kelam*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara, 2011.
- Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't Tevbid*, nşr: Fethullah Huleyf, İstanbul, 1970.
- Esen, Muammer, "Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları", *AÜİF Dergisi*, 52:2, (2011).
- Esen, Muammer, *Kelam Taribi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2013.
- Esen, Muammer, "Peygamberlere İman", *İslam İnanç Esasları*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.
- Eş'arî, Ebu'l- Hasan, *Kitâbu Makâlâtî'l İslâmiyyîn*, nşr: H. Ritter, Wiesbaden, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l- Hasan, *Kitâbu'l Luma'*, nşr: Abdulaziz İzzuddin, Lübnan, 12987.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâ'il, *el-İbâne*, Medine, 1975.
- Ezherî, Ebû Mansur, *Tebzibu'l Luga*, nşr: A. A. El-Berdûnî, ty.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalû't Tefrika*, Beyrut, 1986.
- Hatipoğlu, M. Said, *Hilafetin Kureysliliği*, Otto Yayınları, Ankara, 2011.
- Hızır Bek, *Kasidetü'n-Nûniyye*, Dersaadet, 1309.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn İbn Zekeriyâ, *el-Mekâyis fi'l Luga*, nşr: Şihâbuddîn Ebû Amr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İbn Fûrek, Ebubekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâtî's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, nşr: Danial Gimarât, Beyrut, 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fazl, *Lisânu'l Arab*, Beyrut, ty.
- İcî, Abdurrahmân b. Ahmed, , *el-Mevâkıf*, Kahire, ty.
- İmam A'zam Ebû Hanife, *el-Fıkbu'l Ekber*, Haydarabad, 1342.
- , *el-Fıkbu'l Ekber*, (İslam İnanç Esasları İçinde), Ankara, 2013.
- İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsir fi'd Din*, nşr: Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983.
- Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ eblî'l-ebvâ ve'l-bida'*, nşr: Zâhidu'l-Kevserî, İstanbul, 1939.
- Nesefî, Ebû Hafs, *Hulâsatu Metni'l Akâid*, Derseadet, 1309.
- Öşi, Siraceddin Ali b. Osman, *el-Emâli*, (İslam İnanç Esasları içinde), Ankara, 2013.

- Sübki, Tâcüddin Ebû Nasr, *es-Seyfu'l Meşbûr fi Şerbi Akideti Ebi Mansûr*, nşr: M. Saim Yeprem, İstanbul, 2000.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n Nibal*, nşr: Ahmed Fehmî Muhammed, Kahire, 1948.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n Nibal*, nşr: Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, 1948.
- Şerafettin Gölcük, *Kelam Taribi*, İstanbul, 1998.
- Şevkânî, İmam Muhammed Ali b. Muhammed, *et-Tubaffi Mezâbibî's Selef*, thk: Seyyid Âsım Ali, Tanta, 1979.
- Şeybânî, Ebûbekr 'Amr b. Ebî Âsım ed-Dahhâk, *Kitâbu's Sünne*, Beyrut, 1985.
- Tahavî Akidesi, (*İslam İnanç Esasları* içinde), Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MEHDİ İNANIŞLARININ TİPOLOJİLENDİRİLMESİ*

Sönmez KUTLU**

Mehdilik, tarihte ve günümüzde Müslümanlar arasında en çok tartışılan sorunların başında gelmektedir. Bu sorun, 15 Temmuz Vak'ası'ndan sonra uzmanların tartışması olmaktan çıkarak güncel cemaat tartışmalarının bir parçası haline geldi. Aslında mezhepler tarihçileri bu sorunla çok önceden ilgilenmeye başladı. Kurtarıcı inancı, Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarının ana temalarının ilk sıralarında yer aldı. Bu çerçevede soruna eleştirel bakan pek çok makale ve müstakil araştırma araştırma yapıldı. Sorunun analizine girmeden, mukaddime niteliğinde olabilecek bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Alanın dışındaki incelemeler, genelde sahih kabul edilen eserlerde yer alan otuza yakın hadis etrafında dönüp durmaktadır. İlgili hadisler için bu sahihtir, bu uydurmadır, bu mütevatirdir, bu meşhur mütevatirdir, bu zayıftır şeklinde başlandığı için söz konusu meselede ilmî sonuçlara ulaşılamamaktadır. Hadislerin kayda geçirildiği dönemden sonra,

* Bu makale, KURAMER tarafından düzenlenen *Beklenen Kurtarıcı İnancı* adlı ilmi toplantıya sunulan bir tebliğden ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde *Kelam Tematik Toplantıları* adıyla düzenlenen çalışmadaki sunumlardan faydalanılarak hazırlanmıştır. Bkz: Kutlu, Sönmez, "Beklenen Kurtarıcı İnancına Dayalı Siyasi ve Dini hareketlerde Mehdilik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, KURAMER, İstanbul 2017, s. 291-351.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, sonmez.kutlu@divinity.ankara.edu.tr

onlarla tarihî anlamaya çalışmak, tarihi peygamber hadisleri ile başlatmak ve onunla inşa etmek anlamına gelir. Ben *Kütüb-i Sitte* veya *Fiten-Melahim* kitaplarındaki çok sayıdaki rivayeti senet açısından sahih, zayıf veya uydurma olup olmadığını tartışmayacağım. Böyle bir yaklaşım tarihî ve siyasî olaylarda özne olarak karşımıza çıkan veya çıkarılan mehdiyi anlamamızı zorlaştırmaktadır. Ayrıca bu rivayetlerin doğru ya da yanlış bilgi içerip içermediği ile de ilgilenmeyeceğim. İçeriklerinin uzlaştırılması güç konuyla ilgili bazı hadislere göre, Kıyamet kopmadan önce Peygamber tarafından haber verilen bir kurtarıcı, yani mehdi gelecektir. Onun gelişi kıyametin kopmasının önemli alameti olacaktır. Bu mehdi Kahtanî, Süfyanî, Talibî, Fatımî ve Abbasî soyundan olacaktır. İsmi Hz. Muhammed'in ismine, babasının ismi Abdullah ismine uygun olacaktır. Mehdi, 7, 9, 19 veya 40 yıl kalacaktır. Bazı rivayetlerde ise, "Mesih'ten başka mehdi yoktur." Yani mehdi, İsa'dır, mesihtir. Mehdi geldiğinde domuzları öldürecek, haçları kıracak, helalleri yerleştirecek, yani İslam adaletini hâkim kılmaya çalışacak ve mezheplere son verecektir.

Mehdi, İsrailoğullarına benzeyen birisi olacaktır. Mehдинin şemaili, soyu ve sopu, görevleri, kaç yıl kalacağı, nelerle ve nasıl hükmedeceğini bu rivayetlerden hareketle açıklamaya çalışmak, bir yarar sağlamayacaktır. Bunların ortaya çıkmasına kadar yaşanan hadiseleri, yani İslam düşüncesinde kurtarıcı rolündeki mehdi olgusunun tezahürlerini, tarihsel süreçteki dönüşümünü ve sonunda mehдинin Peygamberin müjdelediği ve kıyametin hemen öncesinde gelip her tarafı adaletle dolduracak bir kişiye nasıl dönüştüğünü süreç analizini izleyerek incelemeye çalışacağım. Öncelikle mehdi sözcüğünün Cahiliye ve İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılıp kullanılmadığını, kullanıldı ise ne anlamlarda kullanıldığı, ne gibi anlam değişmesi ve kırılmalarına sebep olduğunu ortaya koymak gerekir.

1. Mehdi Kavramının Kısa Analizi

He-de-ye kökünden türeyen *bedâ* kelimesi ve türevlerine Kur'an'da sıkça rastlanmakla birlikte “mehdi” kelimesi hiçbir ayette geçmemektedir. Ama bu ayetlerde Allah'ın kendisi ve Kur'an hidayetini yolunu gösteren olarak ve Peygamberler hidayete yönlendiren kimseler olarak tanımlanmaktadır. Mehdiliğin Arap siyasi kültür tarihinden soyutlanarak anlaşılması mümkün değildir.

Mehdilik kavramının İslam sonrası tarihsel süreçte Arap şiirindeki kullanımları dikkate alındığında, bu kavramın “imam”, “örnek kişilik” ve “adaletli lider” gibi anlamlar yüklendiği görülmektedir. Hz. Muhammed hayattayken, hatta onun vefatından hemen sonra yazılmış bazı şiirlerde bu şekilde kullanılmaktadır. Örneğin Hz. Muhammed'i öven şiirleriyle meşhur Hassan b. Sabit, onun için mehdi tabirini kullanmıştır. Bunun sebebi, onun peygamber olmadan önce hakemlik yaptığı olaylarda adaletli hüküm vermesi, mazlumların hakkını savunanlardan olması ve sorunların çözümünde başkalarının görüşlerine de değer vermesidir. Hz. İbrahim de benzer nedenlerden dolayı mehdi olarak nitelenmiştir. Örneğin şair Cerir, divanında Hz. İbrahim için mehdi nitelemesini, “örnek ve önder kişilik” anlamında kullanmıştır. Fakat daha sonra, şairlerin birçok kişi için mehdi sıfatını kullanmaya devam ettiğini görüyoruz. Dört halife olarak bilinen Hulefâ-i Râşidîn'e de aynı anlamda el-Mehdiyyin denmiştir.

Tarihsel süreçte mehdiliğin Arap dili ve siyasî kültüründe nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirerek dinî kavramlar dizisine dahil edildiği sorunu önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Kelimeler ve kavramlar, hangi siyasî ve toplumsal şartlarda kullanılmışsa, onun izlerini taşır. Şartlar değiştikçe, onların anlamlarına paralel olarak lafızları da değişir. Mehdi ve imam kavramları da, siyasî ortamdaki değişikliğe uygun olarak anlam farklılığına uğradı ve yeni içerikler kazandı. Özellikle mehdi, tıpkı imam gibi,

siyasî bir kavrama dönüştü. Hatta siyasî alanda kalmayarak itikadî alana taşındı.

2. Mehdi İnanişlarının Tipolojileştirilmesi

Tarihsel süreçte kurtarıcı bekleme inaniş, dönemin öne çıkan toplumsal ve siyasî durumuna, dinî-toplumsal yapıların içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak, İslam mezhepleri ve alt gruplarında, Sufî oluşumlarda ve çağdaş dinî hareketlerde ve İslamcılar arasında farklı şekillerde yansıdı. Mehdilik türlerini kronolojik olarak Kabileci ve Asabiyetçi Mehdi Tipolojisi (Haşimî, Emevî, Süfyanî ve Abbasî Mehdiler), Mitolojik Mehdi Tipolojisi (Gulat-ı Şia, İsmaililik-Dürzilik), Vahdet-i Vücutçu (Sufî) Mehdi Tipolojisi (İbn Arabî), Sembolik Mehdi Tipolojisi (Mirza Gulam Ahmed/Kadiyanilik, Said Nursî ve Nurculuk/Fethullah Gülen ve Gülen Hareketi) ve İslahatçı Mehdi tipolojisi (Senusilik/Afgani/Mevdu-dî) olmak üzere beş ayrı tipoloji şeklinde sınıflandırmak suretiyle ele alacağız.

2.1. Kabileci ve Asabiyetçi Mehdi Tipolojisi (Haşimî, Emevî, Süfyanî ve Abbasî Mehdiler)

Mehdilik, ilk dönemlerde Arap toplumunun siyasî kültürünün merkezinde yer alan “imam” ve “emîr” kelimelerinin içeriğine yakın bir anlamda kullanıldı. İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinde mehdilik hadisleri ile ilgili değerlendirmeleri, mehdiliğin ilk dönemlerde Arap asabiyetçiliği ve kabileciliği ile yakından ilişkili olduğunu açıkça göstermektedir. Meselenin çözümlenmesinde İbn Haldun ile aynı yöntemi takip ettiğim söylenebilir. Daha önce tarihsel, sosyal, kültürel şartlarda Ehl-i Beyt kavramının dönüşümünü aynı metotla incelemiş olmam, benim işimi biraz daha kolaylaştırmıştır. Çünkü mehdi olgusu ile Ehl-i Beyt olgusu arasında sıkı bir ilişki vardır. Siyasî, dinî ve toplumsal bir olgu olarak Ehl-i Beyt’i anlamadan “imam” ve “mehdi” olgusunu anlamak, bana göre, imkansızdır.

Asabiyetçi ve kabileci mehdilik ve tezahürlerinin daha iyi anlaşılması için Cahiliyye döneminde Arap kabileleri arasında oldukça etkin olan ve Hz. Muhammed'in vefatından sonra sosyal ve siyasî hayatta tekrar etkinlik kazanan ehl-i beyt veya ehl-i buyûtat olgusunu kısaca analiz etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Arap cahiliye döneminden bahseden eserlerde, ehl-i buyûtatullah (Allah'ın Ehl-i Beytleri) veya ehl-i buyûtat (Ehl-i Beytler) şeklinde bir kavram kullanılmaktadır. Ehl-i Beytler, cahiliye döneminde Kabe'de putları olan ve Kabe'nin etrafında evleri olan (onun için ehl-i buyûtatullah deniliyor) önemli kabilelerin temsilcileri için kullanılmaktadır. Arap kabilelerinden Kâbe ile ilgili veya siyasî bir göreve talip olmak için, saygın ve güçlü ehl-i beytlerden olmak gerekir. Her kabile böyle bir talepte bulunamaz. Özellikle de Kâbe'nin etrafında evleri olan ve ehl-i buyûtat diye tanımlanan kabileler, İslam vahyiyle ve Hz. Muhammed'in Müslümanları eşit kılmasıyla, bu gruba giren kabileler ayrıcalıklarını kaybettiler. Ama Peygamberimizin vefatı sonrasında yaşanan siyasî ve toplumsal hadiseler, "Ehl-i Beyt" veya "Ehl-i Buyutâtî'l-Arap" anlayışının canlanmasına ve yeni ehl-i beytlerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Ehl-i beyt, mevcut ehl-i âbâ/kisâ rivayetine dayanarak Hz. Muhammed ve ev halkına indirgenmiştir. Ehl-i beyt sosyolojik anlamda ev halkını ifade etse de, Kur'an-ı Kerim'in temel felsefesinde, sıhrî veya nesebi bağlılıkla oluşan sosyolojik bağlamın dışında kullanılır. Ehl-i Beyt'in dinî içeriğini belirlemede esas olan, bir peygambere inanç bağı ile bağlanmaktır. İnananlar, peygambere ümmet olarak âl-i Muhammed'dir. Yani onun Ehl-i Beyt'idir. Nitekim Hz. Muhammed'in eşleri, Kur'an'da bu yüzden müminlerin anneleri olarak gösterilmiştir. Buna göre bütün Müslümanlar, dinî açıdan gerçek anlamda Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyti, sosyolojik açıdan ise mecazen onun Ehl-i Beyt'i konumundadır.

Arap şairleri, divanlarında Ehl-i Beyt, Ehli Buyûtatullah ve benzerleri terimleri kullanmıştır. Arap kültüründe en büyük ehl-i

beyt (ümmü'l- ehl-i beyt), Kureyş kabilesidir. Onun alt kollarına ehl-i beytler denilmektedir. Emeviler, bir ehl-i beyt; Haşimîler ayrı bir ehl-i beyt'tir. Daha sonra Emeviler arasında Süfyanî ve Mervanîler, ayrı ayrı ehl-i beyt olmuştur. Diğer taraftan Haşimîler arasında Talibî ve Abbasîler iki ayrı ehl-i beyt olmuştur. Bunlardan Hasanî ve Hüseyinî ehl-i beytler çıkmıştır. Mehdi nitelemesinin yukarıda zikredilen ehl-i buyûtat ile ilişkili kullanıldığı görülmektedir. Örneğin şair Züheyr, Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'i "hâdiyen mehdiyyen" olarak övmüştür. Özellikle Hz. Hüseyin'in Haşimî soyundan gelmesi de mehdi olarak nitelenmesinde etkili olmuştur. Mehdi nitelemesi, sadece Haşimî soyundan saygın şahsiyetlere özgü kullanılmıştır. Emeviler, Zübeyrîler ya da başka soylara mensup "yönetime namzet", "örnek ve önder şahsiyetler"e de mehdi denmiştir. Çünkü Haşimîler karşısında Emeviler de bir ehl-i beyt idi. Onlar da buna binaen iktidardaydılar. Bu kullanımlarda Hz. Peygamber'in haber verdiği gizlenen, gözlenen ve beklenen bir şahsiyet kastedilmemektedir.

Mehdi nitelemesinin Ehl-i Beytler ile yakından ilişkisini ortaya koyan en önemli delil Emeviler ve Abbasiler döneminde şairlerin şiirlerinde mehdi şeklinde övülenlerin veya normal hayatta mehdi olarak görülenlerin Hz. Osman'ın seçiminde Seçiciler Kurulu'nda yer alanların soylarıyla ilişkilerinin olmasıdır. Bu kurulda Zübeyr, Talha, Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Osman yer almıştı. Mehdi nitelemesinin, genel olarak bu kişilerin çocukları veya soyundan gelenler için kullanıldığını görüyoruz. Mesela Hz. Ali için, Hüseyin şehit edildiğinde *mehdi oğlu mehdi* tabiri kullanılmıştır. Bu fikrimizi destekleyen en önemli delillerden birisi İbn Sad'ın tarafından kaydedilmiştir. Buna göre, Muhtar es-Sekafî, Muhammed el-Hanefiyye adına biat almak için Kufe'ye gittiğinde, orada yaşayan Talha'nın oğlu Musa (b. Talha), Basra'ya kaçtı. Basra'ya gittiğinde, ona "Basra'ya niçin geldiği" sorulduğunda "beni zamanın mehdisi olarak görüyorlar, fakat

benim böyle bir iddiam yok. Abdullah b. Ömer'in yolundan gideceğim." cevabını vermiştir. En tipik örneklerden birisi de Abdurrahman b. el-Eş'as ile ilişkili olarak Kahtanî mehdi nitelemesidir. Daha sonra Kahtanî nitelemesi, mehdilik tartışmalarıyla ilgili rivayetlere konu olmuştur.

Ehl-i Beyt olarak görülen Emevî devletinin yöneticileri için de mehdi nitelemesi yapılmıştır. Örneğin Cerir, Divan'ında Hişam b. Abdulmelik'i övdüğü bir şiirinde onu "emiri'l-müminin", "adaletle hükmeden", "haramdan sakındıran", "adil imam ve mehdi" olarak tanımlamıştır. Farazdak, şiirlerinde Süleyman b. Abdulmelik ve Hişam b. Abdulmelik başta olmak üzere Emevî halifelerinden beş veya altısını mehdi olarak övmektedir. Ömer b. Abdulaziz için de mehdi nitelemesi yapılmıştır. Hatta onun mehdiliğini Hasan Basri tarafından görülen bir rüyaya dayandıranlar olmuştur.

Birinci asırda ve ikinci asırda mehdi, önemli ve saygın kabilelere mensup hayatta olan yönetici adaylar veya yönetime namzet kişiler için kullanılmıştır. Bu durum, Melahim ve Fiten kitapları ile hadis kitaplarına Kureyşî, Emevî, Mervanî, Süfyanî, Temimî veya Kahtanî mehdiler olarak yansımıştır. Özellikle Emevî-Haşimî veya Talibî-Abbasi iktidar mücadelesinde öne çıkan adayları nitelemede gündeme gelmektedir. Hz. Ali'nin Hanefiyye isimli eşinden olan oğlu Muhammed el-Hanefiyye bu amaçla mehdi ilan edilmiştir. Abbasilerin mehdilik (saltanat ve hilafet) iddiası Muhammed el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Haşim üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Emevilerin yıkıldığı ve Abbasilerin kuruluş yıllarında, Hz. Hasan'ın soyundan en-Nefsü'z-Zekiyye olarak bilinen Muhammed b. Abdullah 140'lı yılların başında isyan etmiştir. Taraftarları Emevilerin ardından Abbasilerle mücadele ettiği ve onlara karşı isyan ettiği için hayatta iken ona mehdi ünvanı kullanılmıştır. Emeviler ve Abbasiler, kendilerine karşı mehdi olarak ortaya çıkıp isyan edenleri bertaraf etmek için mehdinin kendileri olduğunu iddia etmiştir. Örneğin Muhammed b. Abdullah,

en-Nefsü’z-Zekiyye’ye karşı Abbasi halifesi Mansur, oğlu Muhammed b. Abdullah’ı “el-mehdi” olarak çıkarmış ve kendinden sonra halife olarak onu tayin etmiştir. Hatta her ikisinin adı Muhammed b. Abdullah olunca hangisinin mehdiliğinin doğru olduğuna dair delil aranmıştır. Bunun üzerine mehdinin kekeme olduğu ve konuşmakta zorlandığı için ellerini dizlerine vurarak konuşacağına dair rivayetler tedavüle sokulmuştur.

Ehli Beyt’ler olarak görülen Haşimîler ve Emevîler, Zübeyrîler, Abbasîler, Talibîler, Hasanîler ve Hüseyinîler ve yönetime talip diğer güçlü soylardan iyi bir yönetici niteliklerine sahip kabile reislerine ve imamlarına mehdi denilmiştir. Bu yaşanan hadiseler, bu tarihlerde tedavüle giren hadislere yansımış görünmektedir. Gerek Şîi çevrelerde gerekse diğer çevrelerde, mehdi olarak görülen şahıslar için asabiyetçilik belirleyici bir unsurdu. İbn-i Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde, mehdilikle ilgili hadisleri tek tek eleştiriye tabi tutmuş; onların kavmiyet ve asabiyetçiliğin bir ürünü olarak ortaya çıktığı sonucuna varmıştır. İbn-i Haldun, “Fatıma evladından zuhuru beklenen Mehdi hakkında bilgilerin, fikirlerin ve meselelerin açıklanması” adını verdiği bu bölüme, oldukça geniş yer ayırmış ve sahih kabul edilen kitaplardaki bütün hadisleri burada incelemiştir. Hadisleri inceledikten sonra şu kanaate varmıştır: Bu hadisler sahih veya mütevatir değildir. Çoğunlukla asabiyetin etkisiyle uydurulmuş zayıf rivayetlerdir. Bu rivayetlerden hiç birisi Hz. Muhammed tarafından müjdelenen bir mehdinin geleceği fikrini doğrulamaz. O, asabiyetin ürünü olan mehdileri dikkate alarak bu olayla ilgili ciddi analizler yapmıştır. Kendinden sonra çıkan mehdileri görseydi, onlarla ilgili eleştirilerini sürdürürdü. Biz ona göre daha şanslıyız. Çünkü tarihte ortaya çıkan mehdilerin tamamına dair bilgimiz var. Dolayısıyla İbn Haldun dönemindeki asabiyetçiliğe uymayan daha pek çok mehdi tipi türemiştir.

Hadislerdeki mehdilikle ilgili nitelikler, asabiyetçiliğin ve kavmiyetçiliğin baskın olduğu dönemin nitelikleriyle uyuşmakta ve

rivayetlerde asabiyetçi unsurlar hakim görünmektedir. Mesela mehdi çıkınca Arapları yönetecek. Peki, diğer milletleri kim yönetecek? Mehdi ve taraftarları, Horasan'dan çıkacak siyah bayraklılar olarak tanımlanmaktadır. Bu tür rivayetler Abbasi ihtilali yapanlardan bahsetmektedir. *Fiten ve Melabim* kitaplarındaki mehdilik ile ilgili hadisler, Dabık etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu tür rivayetlerin etkisi bugün Suriye'de etkin olan şiddet yanlısı akımlar üzerinde devam etmektedir. Rivayetlerde mehdinin Kahtanî olacağından bahsedilmesi, Abdurrahman b. el-Eşas'ın isyanını akla getirmektedir. Çünkü o, Yemen'in iki büyük kabilelerinden birisi olan Kahtanîlerden idi. Emevilerden iktidarı alıp Yemenlilere devredecek kişi olarak beklenenin kendisi olduğu söyledi. Yine rivayetlerde mehdinin Mekke'de rükn ile makam arasında halkı zorla kendisine beyat ettireceğinden bahsetmektedir. Bu hadisler Mekke'de hilafeti kurmaya çalışan ve bir süre oraya hakim olan, Mekke'nin ileri gelenlerini rükn ile makam arasında be'yat vermeye mecbur eden Abdullah b. Zübeyr'i hatırlatmaktadır. Onun döneminde çok büyük olaylar olmuş; bir sürü masum insan Kâbe'de öldürülmüştür. Bu rivayetler, asabiyet unsurunun ve yaşanan siyasî çatışmalarla bire bir örtüşmektedir. Emeviler'in yıkılmasından sonra, onlardan Süfyanî bir mehdinin gelip kurtarmasından bahsedilmektedir. Ancak muhtemelen Süfyanî mehdi Abbasiler ve Talibîler tarafından Deccal olarak görülmektedir. Bu tanımlama Arap kültüründe hep kötülüğü temsil eden mitojik bir şahsiyetle uyuşmaktadır.

Kuruluş yıllarında Abbasiler, Emevilerin iktidarı tekrar ele geçirmemesi için, onların mehdilik iddialarına hadisleştirilmiş rivayetlerle karşılık vermiş olabilirler. Emevilerin iktidar merkezinin Şam olması ve yöneticilerin orada olması, şairlerin onların mehdi ile gerçekleştirecekleri karşı devrimin merkezi olarak burayı seçmelerine sebep olmuş olabilir. Bu durum mehdilerin genelde Şam ve civarında ortaya çıkacağı şeklinde rivayetlere yansımış

olduğunu göstermektedir. Alioğullarının mehdilik iddialarına karşı Abbasiler de kendilerinin mehdi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhtemelen rivayetlerdeki *Ehl-i Beyt'imden* veya *Haşimilerden* ifadeleri bu çekişmeleri yansıtmaktadır. Bazı rivayetlerde Fatıma'nın soyundan olma şartı yoktur. Asabiyetin bu rivayetlere yansıdığı açıkça görülmektedir. Hadiseleri bu rivayetlere göre anlamak yerine rivayetleri bu hadiseler doğrultusunda anlamak daha doğrudur.

2.2. Mitolojik Mehdi Tipolojisi (Gulat-ı Şia, İsmaililik-Dürzilik)

Abbasilerin ikinci asrında mehdilik fikri ile ilgili Şii çevrelerde önemli gelişmeler yaşandı. İmamiyye Şiası, mehdiliği Şii itikadının bir parçası haline getirirken aşırı Şii gruplar ve İsmaililer arasında irfanî öğretinin yayılmasıyla birlikte, mehdilik mitolojik bir çehreye büründürüldü. Emeviler ve Abbasilerin ilk döneminde hakim olan asabiyete ve kabileciliğe bağlı politik mehdilik türünden farklı olarak mitolojileştirilen ikinci bir mehdilik türü oluştu. Birinci mehdi tipolojisinde belirleyici Arap kabilecilik ve asabiye-ti idi ve siyasi iktidar rekabetiyle üretilmiş idi.

Şii Gulât arasındaki Mehdilik anlayışı Batınî çevrelerde oldukça farklı bir hüviyet kazandı. İlk İsmaililer, oluşturdukları bilgi kuramının ve kozmoloji anlayışının merkezine imam, mehdi ve ilgili kavramları yerleştirdiler. Onlara göre, dinin bir zahir bir de batın yönü vardır. Dinin batınî yönünü oluşturan gizli hakikatler, sistemli bir batınî ve gnostik düşünce doktrinine dönüştürüldü. Bu doktrinin insan ve evrenle, zaman ve sonsuzlukla ilgili kendine özgü devirsel/döngüsel bir kozmolojisi vardı. Onun oluşturulmasında İslam'dan önceki dinî mitolojiler, Şii-gulat inanışlar, Hermes kültürü ve Gnostik unsurlardan yararlanılmıştı.¹ İsmaililer;

1 Geniş bilgi için bkz: Walker, Paul, "Eternal Cosmos and Womb of History: Time in Early Ismâ'ili History", *IJMES*, 9 (1978), s. 355-366.

nübüvvet, yaratılış, dinlerin tarihi, Ulu'l azm peygamberler, vahiy ve imamet anlayışlarını bu döngüsel zaman ve evren sistemi içerisinde izah etmeye çalıştılar.

Fatimîlik öncesi dönemde İsmailî imamet anlayışı, temelde Muhammed b. İsmail'in Mehdi-Kaim olarak ricat etmesi fikri üzerine inşa edilmiş ve tarih anlayışı dâhil, tüm öğreti bu esasa göre teşekkül etmişti. Bu manada insanlık tarihi yedi büyük döneme ayrılmaktaydı.² Bu yedi dönemin altısı Hz. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed olmak üzere şariat sahibi altı nâtık tarafından temsil edilmekteydi. Söz konusu nâtıkların her biri kendi dönemlerinin şariatının bâtınında gizli olan hakikatleri *tevil* etmesi için *vasî*, *esâs* ya da *sâmit* adı verilen birer vekile sahiptiler. İlk altı devrin vasileri sırasıyla Şîs, Sâm, İsmail, Harun (veya Yuşa), Şemunu's-Safâ ve Ali b. Ebî Tâlib idi. Ayrıca her bir devirde, o devrin vasisinden sonra kendilerine *mutim* adı verilen yedi imam mevcuttu. Bu imamların asli görevi, kendi devirlerinin şariatının hem zahirî, hem de batınî manalarını muhafaza etmektir. Her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin nâtıkı makamına yükseldi ve böylece getirdiği yeni şariat ile bir önceki devrin nâtıkının şariatını iptal ederdi. Bu ilk altı nâtık dönemi *gizlilik/setr dönemi* olarak isimlendirilmekteydi. Birbirini tekrarlayan bu yedili döngü anlayışı sonsuz değildi ve yedinci ve son devir ahir zamanda ortaya çıkacak Kaim-Mehdi ile son bulacaktı. Yedinci son devrin başlatıcısı Kaim Mehdi olarak Muhammed b. İsmail, daha önceki altı nâtık imamdan farklı olarak kendisinde önceki bütün şariatların gizli/bâtınî anlamlarını (*hakâik*) kendisinde toplayan ve ifşa eden yegâne otorite kabul edilmekteydi.³ Kâim-Mehdi olması hasebiyle o tüm gizliliklerin ortadan kalktığı keşf döneminin (*devru'l-keşf*) temsilci olmaktaydı.⁴

2 Cafer b. Mansuri'l-Yemen, *Kitabu'l-Kesf*, thk: Mustafa Galib, Beyrut, 1984, s. 27.

3 Ebû Halef el-Kummi (301/913), *Makâlâtü'l-Fırak*, Tahran, 1963, s. 84.

4 Sicistani, *İsbâtün-Nübüvât*, thk: Arif Tamir, Beyrut, 1966, s. 181.

İsmaililikte, mehdi diye algılanan şahsiyetler, neredeyse Allah'ın gizli bilgilerini bilen, ondan doğrudan alan, onunla ilişki kurabilen bir şahsiyete dönüşmüştür. Bu anlayışta mehdi Muhammed b. İsmail, Allah'ın kendisine hulul ettiği bir varlık gibi algılanır. Artık bu mehdinin Lahutiliği ve Nasutiliğinden bahsedilir. Burada gnostisizmin ve Hermes kültürünün önemli izleri bulunmaktadır.

2.3. Vahdet-i Vücuda (Sufi) Mehdi Tipolojisi (İbn Arabî)

Sufi gelenekte kendine özgü sistematik mehdilik tasavvuru örneğine, İbn Arabî ve onun izini süren; Selçuklular döneminde Sadreddin Konevi (672/1273), Osmanlılarda Abdülvehhab Şa'ranî(973/1565)⁵ ve İsmail Hakkı Bursevi (1137/1725)'de rastlamaktayız. Sorunların çözümünde akla önem vermeleri dolayısıyla Hanefî-Maturidî çevrelerde Osmanlı'ya kadar mehdilik iddiasında bulunanlara rastlamamaktayız. Osmanlı döneminde mehdilik iddiasında bulunan ve devlete karşı isyana kalkışanların tamamına yakını, Sufilikle bağlantısı olan veya Sufiliğin etkisinde kalan kimselerdi.

Mehdilik iddiası ile isyan edenlerin ortaya çıkmasında hadislerden daha çok, "irfanî (gnostik) gelenek" etkili olmuştur denebilir. Hadis koleksiyonlarının oluşmasından sonra mehdilik fikri Sufi Sünniler arasında da benimsenmeye başladı. Ancak sufilerin mehdi fikri irfanî söylemleri ile birleştirilmiştir. Sunilikte mehdilik vurgusu ve savunusu yapan çevreler, ya sufiliğe mensuptur veya onlardan etkilenmiştir. Sünnilerden mehdilik iddiasında bulunanlar arasında Sufi meşrep olmayan, hemen hemen yoktur. Mehdi iddia edenler, seyyid veya şerif soyundan geldiğini iddia eder. Yani kendini peygamber soyuna dayandırır. Ayrıca kendinin geleceğini peygamberin müjdelediği mehdi iddiasıyla ortaya

5 O, İbnü'l Arabî'nin görüşlerini çok az farklılıklarla tekrarlar ve şerh eder. Geniş bilgi için bkz: Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973), *el-Yevâkit ve'l-cevâbir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, Beyrut, trsz., s. 561-571.

çkar. Bu rivayetlerin ve Şia'nın mehdilik iddialarının tesiriyle Hatmü'l-Velayet olarak bilinen bir nazariye geliştirilmiştir. Bunu ortaya atan ve sistemleştiren Sufî Hakim et-Tirmizî'dir. O, "Son Veli"nin kendisi olduğunu ileri sürmüştür.

Hakîm et-Tirmizî'nin velilik konusundaki görüşleri kendinden sonra pek çok mutasavvıfı etkilemiştir, ancak onun bu konudaki görüşlerinden en fazla etkilenen ve bu tartışmalara mehdiliği de dahil eden ve önceki tartışmalara yeni bir boyut kazandıran Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmuştur.⁶ Şöyle ki, ona göre Peygamberler yoluyla devam edip gelen ve Hz. Muhammed'in şahsında sona eren "Son Nebilik" görevi, sona ermeyen ve soyunda devam eden "velayet" görevi bulunmaktadır. Bu görevi "Son Batınî imâm (Son Velî)" ve "Son Zahirî İmam (Mehdî-Vasî)" adı verilen kimseler üstlenmiştir.

İbnü'l-Arabî; velayet, imamet ve mehdilik meselesini kelâmî çerçevede değil tasavvufî bir bakış açısıyla ele alır. O, "Son Velî"den hareketle "Son İmam" görüşünü ortaya atar. Gerek İmamın gerek velinin dayandığı velayetin kaynağı Allah'tır. Dolayısıyla en yüce vali/imam (*el-İmam el-Alâ*),⁷ Allah'tır. Ona göre, birisi zahir imam, diğer batın imam olmak üzere iki ayrı imam daha vardır. Zahir imam, siyasî yönetici olan halife, batin imam ise gerçek halifedir.⁸ Bu iki imam birbiriyle görüş ayrılığına düşmez. Hatta birincisi ikinciye yardım eder. Onun ikinci gerçek halifesi; *Kutup*, *Gavs* ve *Sabibu'l-Vakt* dediği kimsedir. Veliliğin bir sonu olduğu gibi imamet de en büyük imam ile biter. En büyük imam, İmam Mehdi'dir. Onun Allah için en yüce imam ve en yüce veli demesi, aslında, "her şey gerçekte Allah'tır" düşüncesinin,

6 Abdulfettâh Abdullah Bereke, "Hakim et-Tirmizî", *DİA*, 15/198. İbnü'l Arabî'nin Hatem-i Evliya hakkındaki görüşleri için bkz: İbnü'l Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (638/1240), *Fûsûsü'l-Hikem*, çev: Ersin Balcı, İstanbul, 2002, s. 16-17, 84-86.

7 İbnü'l Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (638/1240), *Ankaü Mugrib fi [Marifeti] Hatmi'l-Evliya ve Şemsi'l-Magrib*, s. 143 (www.pdfactory.com)

8 İbnü'l Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (638/1240), *Fütûbât-ı Mekkiyye*, Dâru Sadır, Beyrut, 2004, IV/3.

yani vahdet-i vücûd anlayışının bir sonucudur.⁹ Dolayısıyla onun sisteminde, imam veya imamet, bir şahıs değil bütün yaratıkları ilgilendiren bir mertebedir. Yaratıklar içerisinde bu mertebede olanlar, Allah'ın verdiği tasarruf ölçüsünde, tasarruf ederler.¹⁰ Her bir ümmetin kendi cinsinden imamı vardır. Kendisine uyulması gereken bir imam mutlaka bulunmalıdır. Onunla anlaşmazlığa düşen helak olur. Her bir imamda, imamlığın şartlarından biri yok olursa ve onun alameti kaybolursa, ölmeden önce onun imameti düşer. Her bir insan, kendisi, ailesi ve çocukları için bir imamdır. Ancak en büyük (*el-İmam el-Ekber*) imam; kendisine tabi olunan, bütün işlerin kendisine havale edildiği ve son kararı verendir. O kendi alametleriyle ortaya çıktığında hiçbir imam ona karşı gelemez. Diğer bütün imamlar onun yönetimi altındadır. En büyük imam (*el-İmam el-Ekber*) ise kudretli ve güçlü imamin (Allah) emri altındadır. O, alırken de verirken de hak ve adaleti gözetir. Ona karşı çıkanlar rezil rüsva olur. Allah en yüce imam (*el-İmam el-A'la*) ve uyulacak en yüce kimse olduğu için “Sana beyat edenler gerçekte Allah’a beyat etmişlerdir”¹¹ buyurmuştur.¹² İbnü'l-Arabî, maddî ve manevî iktidarın en yüksek makamı olarak Allah'ı gördüğü için zahir ve batın imamlarını onun emri altında çalışan ve ona bağlı makamlar kabul etmiş görünmektedir. Onun Mehdi'nin kim olduğu sorusuna verdiği cevabı da bu kanaatimizi desteklemektedir: “Mehdi elinde hakikat kılıcı bulunan ve Medeni siyasetin sahibidir. Mertebe ve menzilinin ihtiyaç duyduğu kadarını Allah'tan öğrenir. Mehdi Allah tarafından desteklenmiş bir halifedir.”¹³ İbnü'l-Arabî, Muhammedî Velayetin Hatem'ini, yani “batın imamı”nı, kendi zamanında ve daha sonra yaratıklar içinde Allah'ı ve onun hükümlerinin bağlamalarını ondan daha iyi bilen

9 Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 350, 127.

10 İbnü'l Arabî, *Fütûbât-ı Mekkiyye*, Dârü Sadır, Beyrut, 2004, IV/3.

11 48/Fetih, 10.

12 İbnü'l Arabî, *Anka'ü Mugrib*, s. 141-142.

13 İbnü'l Arabî, *Fütûbât-ı Mekkiyye*, XIII/66-67; *Fütûbât-ı Mekkiyye*, VI/41.

yoktur. Siyasî gücü temsil eden Mehdi ile kılıç nasıl kardeş ise Hatem (Son Veli) ve Kur'an da, iki kardeşir.¹⁴

2.4. Sembolik Mehdi Tipolojisi (Mirza Gulam Ahmed/ Kadiyanilik, Said Nursi ve Nurculuk/ Fethullah Gülen ve Gülen Hareketi)

Müslümanların arasında 19. asırdan itibaren ortaya çıkan bazı şahsiyetler ve bunların etrafında oluşan hareketler, daha önceki tasavvurları da kullanarak, yeni bir mehdilik tasavvuru geliştirmişlerdir. Bunların başında Gulam Ahmed (1908) ve Kadiyanilik, Said Nursi (1960) ve Nurculuk ve Fethullah Gülen ve Gülen hareketi gelmektedir. Bu üç hareketin önderlerinin mehdilik tasavvurlarındaki ortak nokta; tek kişinin değil bir kişinin önderliğini yaptığı cemaatin, mehdiyi şahs-ı manevi olarak temsil ettikleri ve onun görevlerini ifa etmekte olduklarıdır. Bu hareketlerin kurucuları; ilham, rüya, mübeşşirat, keramet, Hz. Muhammed ile veya daha önce yaşamış kutup ve ricalu'l-gayb ile görüşebilme, Hızır ile görüşme, gaybı bilme, batını bilgiye sahip olma ve ilahî yardıma mazhar olma gibi oldukça önemli kutsî vasıflara sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Bu üç hareketin mehdilik algısının klasik mehdi algılarından bir farkı, geçmiştekilerin hemen hemen tamamı kutsiyet atfettikleri soy olarak kendisini Hz. Peygamber'in Fatıma'dan devam eden soyu ile ilişkilendirerek seyyid olduğunu iddia ederken, onlar böyle bir iddiada bulunmamışlardır. Başka bir deyişle daha öncekiler kutsallığı Hz. Peygamber'in Fatıma'dan gelen soyuna atfederken bunlar, kendilerine yazdıkları eserler, etrafına topladıkları cemaatlere kutsiyet atfetmektedirler. Ayrıca bu şahsiyetler, böyle bir bağlantıyı Hz. Muhammed ile veya ricalu'l-gayb'ın ruhaniyeti ile görüşmek suretiyle kurmaktadırlar. Bazı noktalarda birbirinden farklı düşünseler de Mehdilik, onlar ve cemaatleri için sembolik bir kimlik olarak kullanılmaktadır.

14 İbnü'l Arabî, *Fütûbât-ı Mekkiyye*, XIII/70; *Fütûbât-ı Mekkiyye*, VI/41.

Gulam Ahmed, Said Nursî ve Fethullah Gülen, batınî bilgi kumaranından hareketle, derin bir inziva ve riyazat sonucu gelecek ile ilgili sırlara, Kur'an'ın hakikatlerini açıklayacak ilahî bilgiye sahip olunabileceğini zannetmektedir. Buna olan inançlarından dolayı, eserlerinin Allah tarafından yazdırıldığını veya ilham ile yazdıklarını doğrudan veya dolaylı yoldan ifade etmekte ve mensuplarını da buna inandırmaya çalışmaktadırlar. Bu hareketler, daha önceki mehdilik algılarından etkilenmekle birlikte, pek çok noktada onlardan ayrılmışlar ve kendilerine özgü yeni bir mehdi tasavvuru oluşturmuşlardır. Bu mehdi tasavvurunun temelinde, mehdinin şahs-i manevîsini temsil iddiası bulunmaktadır. Bu sebeple onların mehdilik algısını Sembolik/Temsilî mehdilik olarak isimlendirdik. Her üçü de kendisine ve cemaatine seçilmişlik misyonu biçmektedir. Bu mehdilik algısı Şii-Batınîlerin mitolojik mehdilik anlayışından ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücudçu mehdi tasavvurundan önemli izler taşımaktadır.

Gulam Ahmed'in taraftarları, tıpkı kurucuları gibi Müslüman Ahmedîye Cemaati'ni, "Yüce Allah'ın emriyle kurulmuş bir cemaat"¹⁵ olarak görürler ve bu cemaate ilahî bir kutsiyet ve seçilmişlik atfederler. Bu cemaat onlara göre Mehdi, Mesih ve "Aherîn'e" gönderilen Cüz-i Nebî'nin cemaatidir. Yani Gulam Ahmed'in cemati, Ahmedilik veya Kadiyanilik, bunların şahs-ı manevîsini temsil etmektedir.

"Mehdiliğin şahs-i manevî olarak temsili" fikrini açıktan açığa savunan ilk kişi, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Said Nursî(1960)'dir. Gulam Ahmed kendisinin müceddid, mesih ve mehdi olduğunu, buna binaen cemaatinin kutsiyetini savunurken; Said Nursî, bu kavramları *Risâle-i Nur* adını verdiği eserleri için kullanır. O, kendisinin çocukluğundan beri defalarca Gavs-ı A'zam

15 *Vadedilen Mesih ve Mehdi Hz. M. G. Ahmed'(A.S.)'in Eserlerinden Derlenmiştir*, çev: Muhammed Celâl Şems, İslam International Publication Ltd., Islamabad-London 1990, s. 5.

Abdulkadir Geylanî'nin himmetlerine mazhar olduğunu söyler.¹⁶ Kendi kutsiyetini ve cemaatinin kutsiyetini bu eserlerine dayandırır. “Nur Şakirtleri” veya “Hizbü'l-Kur'an” olarak tanımladığı cemaatinin, müceddid, mehdi ve mesihi, şahsı-manevi olarak temsil ettiği ölçüde kendisinin de bu şerefe nail olacağını itiraf eder.

Said Nursî'ye göre, klasik kültürde Mehdilik ve Mesihlik ile ilgili haberleri,¹⁷ sahih olmasalar dahi mana olarak doğrudur. Ancak geleceği müjdelenen Mehdi şahıs olarak değil şahs-i manevî olarak temsil edilecektir. Daha önceki mehdi tasavvurlarından farklı olarak Said Nursî, sembolik bir mehdilikten bahsetmiştir. Bu temsili mehdi anlayışında, esas olan rivayetlerde mehdiye verilen bütün görevleri tek bir kişinin yerine getirmesi şeklinde değil, İslam tarihi boyunca farklı kişilerin Mehdi'nin farklı görevlerini üstlenip yerine getirmesi şeklinde olmuştur.

Said Nursî, Mehdi geldiğinde “o mübarek zat Risale-i Nur'u bir programı olarak neşr ve tatbik edeceği” iddiasında bulunur.¹⁸ Ona göre, bir asır sonra zulmetleri dağıtacak kimseler olarak Nur şakirtleri, Mehdi geldiğinde “Hazret-i Mehdi'nin Şakirtleri” olacaktır.¹⁹ Dolayısıyla kendisinin “şarktan çıkıp karanlıkları dağıtacak bir nurun (mehdi)” çıkışına ektiği tohumlarla (Nur şakirtleri) zemin hazırladığı inancındadır.²⁰ Bu yüzden kendisini, “O ileride gelecek acib şahsın bir hizmetkârı ve ona yer hazır edecek bir dümdarı ve o büyük kumandanın pişdar bir neferi”²¹ olarak tanımlamıştır. Said Nursî, ölümünden sonra kendisinin, Risale-i Nur ve Nur şakirtlerinin, mehdinin şahs-ı manevisini temsil etmeye

16 “Ben 8, 9 yaşlarındayken cevзим bile kaybolsa “Yâ Gavs-ı Geylânî” derdim. “Yâ Şeyh! Sana fatiha, sen benim şeyimi buldur” derdim. Şaşırtıcıdır. Ama yemin ederim ki, böyle bin defa Hz. Şeyh, himmet ve duasıyla imdadıma yetişti.” (Bkz: Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, Yeni Asya Söзler Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 124)

17 Said Nursî, *Mektûbât*, Söзler Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 412.

18 Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 9.

19 Said Nursî, *Şualar*, Söзler Yayınevi, Çeltüt Matbaası İstanbul, 1960, s. 605.

20 Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 129, 189; *Mektûbât*, s. 345.

21 Said Nursî, *Barla Labikası*, Söзler Yayınevi, İstanbul, 1987, s. 162.

devam edeceğine inanmaktadır. O, kendisine mehdi denilmesini bu yüzden kabul etmemiştir. Kendisine “mehdi” denildiğinde “adî bir tercüman” olduğunu söyleyerek tevazu gösterirdi. Mehdiliğin şahs-ı manevî olarak temsilini gerekli kılan bir başka nokta ise bu dönemde “bu üç görevin bir şahıs veya bir cemaatte toplanmasının ve onun en iyi bir şekilde yerine getirilmesinin” imkansız olmasıdır. Çünkü pek çok şahıs ve cemaat, birbiriyle anlaşılamamaktadır. Bu sebeple “Ahir zamanda Al-i Beyt-i Nebvî’nin (a.s.m.) cemaati-i nuraniyesini temsil eden Hazret-i Mehdi’de ve cemaatindeki şahs-ı manevide ancak içtima edebilir.”²²

Said Nursî’nin Mehdi’nin şahs-ı manevî olarak temsil edilmesi şeklindeki Sembolik Mehdi anlayışının Fethullah Gülen tarafından aynen benimsendiğini, ilave olarak Said Nursî tarafından belirlenen Mehdi’nin son iki görevini üstlenme ve onları uygulamaya koyma yönünde hareket ettiğini görmekteyiz. Kendisine İbnü’l-Arabî’nin kullandığı “En Büyük İmam” ünvanını çağrıştıracak şekilde “Kainat İmamı”nı bir sıfat olarak kullanması veya cemaati tarafından öyle algılanması, onun seçilmişlik psikolojisi ile hareket ettiğini göstermektedir. Bu seçilmişlik psikolojisi, kendi cemaatine mensup olanlara bir kutsiyet atfetme şeklinde tezahür etmektedir. Cemaate atfedilen kutsiyet, mensuplarının; aile, millet ve ümmete bağlılık şeklindeki İslamî değerlerden koparılmasına sebep olmuştur. Cemaat mensuplarının bütün özel hayatı ve sosyal hayatı, “Kainat İmamı” ve etrafında ona bağlılığını ispat etmiş zevat tarafından kontrol altında tutulmuştur.

Fethullah Gülen, vaazlarında ve kitaplarında, Said Nursî’nin “Mesih ve Mehdi’nin şahs-ı manevî temsili”²³ fikrine mutlaka

22 Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 156; Said Nursî, *Kastamonu Lâbikası*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 190.

23 Fethullah Gülen, “Hz. Mesih ve Nüzûl Keyfiyeti”, <http://www.m-fgulen.org/a.page/eserleri/prizma/al1496.html>. Gülen, Said Nursî’nin Mehdilik ile ilgili görüşlerini tekrarlar ve onları savunur. (Bkz: Gülen, Fethullah, “Mesih Nerede, Mehdi Kim”, <http://www.mfgulen.org/a.page/eserleri/kirik.testi/al2729.html?PHPSESSID=90909aeaed4d9049bb0le99880ac86a2>)

referansta bulunmakta, onu şiddetle savunmaktadır.²⁴ Gülen, onu takip ederek “Mesih’in nüzulünün Mesihîyet şeklinde değil Mehdilik veya Muhammedilik şeklinde”²⁵ olacağından ve “din-i Ahmedîyi muhafaza”²⁶ etmesinden bahseder. Muhtemelen Said Nursî’nin mehdîye verdiği üçüncü görevi ifa etmek üzere geleceğini ima etmiştir. Ancak hem “Muhammedilik”²⁷ hem de “din-i Ahmedî”²⁸ kavramları, Said Nursî’den alınıp kullanılmıştır. Yalnız bu iki kavramın, daha önceki mehdilik tartışmalarında, bu anlamda kullanıldığına rastlanmamaktadır. Gülen, Risâle-i Nur’dan ve Sufilikten aldığı mehdî, kutb, akit ve ricâl-i gayb, rüya ve ilham gibi kavramları güncellemiş ve siteminin merkezine sembolik Mehdilik tasavvurunu yerleştirmiştir. Türk toplumunda, mehdilik inancı, Said Nursî’nin *Risale-i Nur*’u ve Fethullah Gülen’in konuşmaları ve kitapları yoluyla yayılmaya başlamıştır.

Said Nursî’nin şahs-i manevî olarak temsili mümkün olan sembolik mehdilik fikri Fethullah Gülen tarafından kendi cemaati için kullanılmıştır. Böyle bir fikir, kendisini “Kainat İmamı” ilan etmeye, cemaatini de Mehdî’nin manevî şahsiyetinin temsil eden “ahir zaman cemaati”²⁹ veya “ahir zamandaki diriliş hareketi”³⁰ olduğu iddiasına götürmüştür. Tıpkı Gulam Ahmed gibi, Allah ile münasebetini derinleştiren kişilerin, riyazat yoluyla “gayb âlemine muttali olacağı, melâike-i kiramla görüşebileceği, cinlerle münasebete geçeceği, ruhanîlerle muhabereye girişebileceği, Hızır’ı (aleyhisselâm) göreceği, Mesih’le hemdem olacağı; “Hazreti Mehdî” ile tecdit musahabesinde bulunacağını”³¹ söyleyerek,

24 Fethullah Gülen, “Mesih Mehdi Müceddid”, <http://www.m-fgulen.org/a.page/eserleri/fasildan.fasila/fasildan.fasila.2/bir.zaviyeden.hadis/a5438.html>; Gülen, “Mesih Nerede, Mehdi Kim”

25 Geniş bilgi için bkz: Gülen, “Hz. Mesih ve Nüzül Keyfiyeti”

26 Gülen, “Mesih Nerede, Mehdi Kim”, herkul.org, 11.10.2004

27 Said Nursî, *Mektûbât*, s. 408.

28 Said Nursî, *Mektûbât*, s. 401.

29 Gülen, M. Fethullah, *Fasıldan Fasıla I*, der. Ahmet Kurucan, trsz., yrz., s. 88.

30 Gülen, Fethullah, s. 159.

31 Gülen, Fethullah, *Asrın Getirdiği Tereddütler-2*, Nil Yayınları, İstanbul, 2011, s. 123.

muhtemelen cemaat mensuplarına kendisinin böyle birisi olduğunu ima ettirmeye çalışmaktadır.

Fethullah Gülen, mehdilik anlayışında Said Nursî'nin görüşlerine çok yeni bir şey katmamıştır. Onları biraz sadeleştirerek ve basitleştirerek aynen tekrarlamıştır. Onun bu konudaki farklılığını, kendisinin ve cemaatinin mehdinin hangi görevini temsil ettiği noktasında aramak gerekir. Çünkü “İman-ı tahkikiyi gerçekleştirmek” ve “ehl-i imanı dalaletten kurtarmak” şeklindeki birinci görevden daha çok, son iki göreve talip olduğu söylenebilir. Onun Türkiye’de ordu ve polis içerisindeki yapılanması ve darbe girişimine bakılırsa, “Şeriatı icra ve tatbik etmek” şeklindeki ikinci göreve; Hristiyanlarla (İsevilerle) ittihat amacıyla diyalog toplantıları ve çalışmalarına bakılırsa, “Hilafet-i İslamiye’yi İttihad-ı İslam’a bina ederek İsevi ruhanileriyle ittifak edip Din-i İslam’a hizmet etmek” şeklindeki üçüncü göreve talip olduğu söylenebilir. Gülen’in de benimsediği Sembolik Mehdilik tasavvuru, son iki görevin güncellenmesi ve icrasının eklenmiş haliyle, Said Nursî'nin Sembolik Mehdilik anlayışının bir ileri sürümü olarak değerlendirilebilir.

2.5. Islahatçı Mehdi tipolojisi (Senusilik/Afgani/Mevdudî)

Mehdiliği bu şekilde yorumlayanların başında, Muhammed Ahmed el-Mehdî, Afganî, Hamdi Yazır ve Mevdudi gelmektedir. Osmanlı Devlet’inin zayıflamasıyla birlikte Kuzey’de Ruslar, Hint alt kıtasında İngilizler ve Güney’de Fransız, İngiliz ve İspanyollar, İslam dünyasını sömürgeleştirmek için faaliyetlerini artırdı. Osmanlı idaresindeki topraklar, sömürgeci güçlerin eline geçmeye başladı. Müslümanlar; siyasî, askerî, iktisadî, toplumsal, dinî ve ahlakî boyutları olan çok yönlü bir buhranın içine düştüler. Buna bağlı olarak Müslüman toplumlarda sömürgeleştirilmeye karşı durabilmek için diğer alanlarda olduğu gibi İslam düşüncesinin de yenilenmesi talepleri yükseldi. Islahat hareketleri ve Müslüman topraklarından işgalcileri kovmayı amaç

edinen özgürlük hareketleri, her geçen gün güçlenmeye başladı. Batılı sömürgecilerin sınırlarını ve isimlerini belirlediği kabile esasına veya ulus esasına dayalı müstemleke devletler kuruldu. Bu süreçte gerek İslahat hareketlerinde gerekse özgürlük ve bağımsızlık hareketlerinde kurtarıcı fikri tekrar önem kazandı. Bu mücadelede öne çıkan siyasî karizmatik kişilere, müceddid veya mehdi gözüyle bakıldı. Bazen bunların kendileri mehdiliğini ilan etti.

Mehdilik ve müceddidlik fikri, Şii toplumların aksine Sünnî toplumlarda daha büyük ilgi uyandırdı. Kafkaslar'da ve Orta Asya'da işgalci Rusları vatanlarından kovmak için İmam Mansur ve Şeyh Şamil gibi, Kuzey Afrika'da ve Arap Yarımadasında İngiliz, Fransız ve İspanyol sömürgecilerden kurtulmak için Muhammed Ahmed Mehdi (1302/1885) ve benzeri kahramanlar çıktı. Mehdi-lik inancı, İslam dünyasında özgürlük ve bağımsızlık hareketlerinin dinamizmi olduysa da Müslümanların sorunlarını çözmede diğeri kadar başarılı olamadı.

19. asırda Mehdi-lik iddiasında bulunan ve kısa süreli de olsa devlet kurmayı başaran önemli şahsiyetlerden birisi Sudan mehdisi olarak tarihe geçen Muhammed Ahmed el-Mehdi'dir. Semaniyye tarikatının kurucusu Şeyh Ahmed et-Tayyib'in torunu olan Muhammed Ahmed, "Hz. Peygamber rüyasında onun ahir zamanda beklenen mehdi olduğunu defalarca müjdelediğini"³² iddia etti. O, bölgedeki âlimlere ve şeyhlere "Kitap ve Sünnet'te belirtilen mehdi olarak görevlendirildiğini" bildiren ve kendisine tabi olmaya çağıran mektuplar yazdı. Mistik ve etkileyici siyasî kişiliği ile siyasî, iktisadî, sosyal sıkıntılar çeken Sudan halkı üzerinde önemli tesir bıraktı. Bu sebeple mehdi-lik iddiası etrafında pek çok kimseyi topladı ve sömürgecilere karşı açtığı savaşlarda büyük başarılar elde etti.

32 Öz, Mustafa, "Muhammed Ahmed el-Mehdi", DİA, İstanbul, 2005, XXX/497.

Muhammed Ahmed, Sünnî-Sufî çevrelerde yetişmiş bir şahsiyet idi. O, mehdilik iddiasını desteklemede hadisleri ve Sünnî Sufiliğin argümanlarını kullandı. Ancak onun mehdilik anlayışı Sünnî İrfancılıkta bulunan türden farklı idi. Çünkü geleneksel sufiliğin mehdi anlayışını, siyasî bir güç elde etmek ve bunu devlete dönüştürme konusunda başarılı bir şekilde kullandı. Ayrıca Sufî düşüncenin mehdilik anlayışında bazı ıslahatlar yaptı. Bir dinî ıslahatçı gibi davranarak gönderiliş amacını akideyi ve sünneti ihya etmek olarak açıklamış idi. Bazı uygulamalarından hareketle, Selefilikten etkilendiği söylenebilirse de, sosyal ve siyasî alanda ıslahatlar gerçekleştirmesi dolayısıyla onun mehdilik tipolojisi, sömürgecilığe karşı direnmesi, dinî, ahlakî ve sosyal alandaki ıslahatlarıyla ihyacı ve ıslahatçı bir mehdilik tipolojisi olarak tarihe geçmiştir.

İslam toplumlarında hayatın dinî alan dahil çeşitli alanlarında yenilenmeyi ve terakkiyi hemen hemen bütün çağdaş düşünürler savundu. Fakat İslahatçı ve Yenilikçi düşünürler, bu süreçte mehdi veya müceddid ünvanı verilen tek bir kişiyi öne çıkarmayı, ümmetin kurtuluşunu tek bir kişiye bağlamayı doğru bulmadılar. Özellikle onlar arasında siyasal ve sosyal alandaki ıslahatları dünyadaki gelişmeler ışığında İslamî değerleri yenilemekle başarmadığını savundular. Akla, bilime ve kişisel sorumluluklara dikkat çektiler. Hatta mehdilik fikrini, Aliya İzzet Begoviç gibi, “Müslümanların tembelliğinin adı” olarak görenler olduğu gibi Tatar Ceditci Musa Carullah gibi “her Müslüman kendisinin mehdisidir” şeklinde algılayanlar da oldu. Çağdaş dinî Hareketlerde, özellikle Selefiler³³ ve selefi eğilimli *Hizbu't-Tabrir* ve *İbvan-ı Müslimin* ve benzerleri, hadisleri savunmak adına Mehdilik inancını savunmaya devam etmektedirler. Ancak siyasal İslamcılık yönü ağır basan hareketlerde, mehdilik yerine halife, İslam şeriatı veya hilafet

33 Örneğin Elbanî, Mehдинin çıkacağına Hz. Peygamber'den sabit ve mütevatir bir akide olduğunu savunur. (Geniş bilgi için bkz: Nasirüddin el-Elbânî, “Havle'l-Mehdi”, *Makâlât'u'l-Elbânî*, haz: Nuruddin Talib, Dârî Atlas li'n-Neşri ve't- Tevzi, Riyad, 2000) adlı kitap içerisinde, s. 150-110.)

devleti gibi kavramlar daha fazla ilgi gördü. “Kıyamet öncesinde müjdelenmiş bir mehdinin geleceğine dair” rivayetler savunulmakla beraber, insanları tembelleğe düşüreceği ve hilafet devletinin kurulması konusunda onları pasifleştireceği düşüncesiyle, bütün ümitlerin ona bağlanmasına karşı çıkılmaktadır.

SONUÇ

Mehdilik bir inanç değil, İslam kültürüne sonradan sokulan bir inanıştır. Kaynağı İslamî değil insanidir. Bu inanış, insanları fıtratına yabancılaştırmakta, akıl düşmanı yapmakta, çift kimlikli, gizli gündemli yapmaktadır. İslam’ı ve İslamî değerleri istismar etmeleri sebebiyle, toplumda dine karşı büyük bir güvensizlik sorununa sebep olmaktadır. En önemlisi de İslam’ın ahlakî değerlerini istismar eden, cemaatlerin menfaatlerini koruma altına alan “cemaat ahlak(sızlığı)” ve “sahte dindarlıklar” oluşturmaktadır. İslam doktrininde hidayet kaynağı Kur’an ve akıldır.

Mehdici hareketler, ortaya attıkları ilham, rüya, mübeşşirat, son velilik, cüz-i nebilik, Muhammedî nebilik, müceddid, mehdi, mesih, ilahî bilgiye sahip olma gibi iddialarıyla İslam’ın peygamberlik ve vahiy müessesesi etrafında şüpheler oluşturmaktadırlar.

Tarihte hangi tipoloji ile çıkarsa çıksın, hiçbir mehdi ve mehdici hareket, Müslümanların sorunlarını çözememiştir. Çünkü çözümünü tek kişide ve onun emriyle hareket etmekte aramaktadırlar. Günümüzde toplumsal, hukukî, siyasî ve ekonomik olgular o kadar karmaşıklaşmıştır ki bütün bunları tek bir kişinin çözebilmesi, Allah’ın sosyal ve tabii yasalarına aykırıdır. Dolayısıyla uzun zaman alacak köklü bir toplumsal değişime ve zihniyet değişimine ihtiyaç vardır. Hayatın her alanında karşılaşılan sorunların çözümü ayrıntılı uzmanlıklar gerektirmektedir. Ona yüklenen siyasî, hukukî ve ahlakî ıslahat görevleri, tek kişinin yerine getirebileceği görevler değildir. İnsanlığın bu konulardaki tarihsel müktesebatından yararlanmayı gerektirir. Ayrıca bu, bireysel sorumluluğu

güçlendiren, ahlakî dindarlığı, eleştirel yaklaşımı ve bireysel farkındalığı öne çıkaran toplu bir aydınlanmaya ihtiyaç vardır. Dünya hiçbir zaman bütünüyle adaletle yönetilmedi, yönetilme-yecektir. İslam'ın amacı bütün dünyayı adaletle doldurmak değil, iyiliğin hakim olduğu erdemli bir toplum oluşturmaktır. Bunu yolu, insan hak ve özgürlüklerinin esas alındığı bir hukuk devleti, toplumun kendi kendini yönetebilmesinin (milli irade) imkânlarını sunan demokrasi kültürü; toplumu ahlakî yozlaşma ve çürümeden kurtaracak “anamlı varoluş bilinciyle yaşayan” yeni nesiller yetiştirmekten geçmektedir.

Türk tarihinde mehdilik iddiaları başlangıç dönemlerinde ilgi görmedi. Ancak Osmanlı'da, Sufi öğretinin etkisinde, özellikle İbnü'l-Arabî'nin etkisiyle mehdilik iddialarında bir artış olduğu görülmektedir. Bazı tarikatlar, isyan ettiklerinde mehdi adını kullanarak, taraftar toplamaya çalışmıştır. Osmanlı uleması, onlara cevaben mehdinin Osmanlı sultanları olduğunu söyleyerek karşı mehdilik anlayışı ile onları bertaraf etmiştir. Örneğin mehdinin yapacağı şeyleri onun yaptığını, başka mehdiler aramaya gerek kalmadığını gerekçe göstererek Kanuni Sultan Süleyman'ın mehdi olduğunu söylediler.

Türk toplumu, tarihin her döneminde ve en ağır şartlarda özgürlük ve bağımsızlığına sahip çıkmıştır. Bu yüzden, kurduğu devletleri “beklenen mehdi inancı” ile kurmadığı gibi, çöküş dönemlerinde de mehdi beklentisine girmemiştir. Kendi mehdisi kendisi olmuştur. Bireylerin kurtuluşu cüz-i irade ile yapılan salih amellerde; toplumun kurtuluşu millî irade ve tarih şuuruyla gerçekleştirilecek toplu aydınlanmadır. Türk toplumları Fıkıh ve Kelam literatüründe, destanlarında ve hikâyelerinde³⁴ hep bu değerleri canlı tutmaya çalışmıştır.

34 Ömer Seyfettin'in 20. asrın başlarında yayınladığı Mehdi hikâyesi bunun çok güzel bir örneğini oluşturmaktadır. (Hikayenin için bkz: Seyfettin, Ömer, *Bütün Hikâyeler* 2, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1974, s. 742-755.)

KAYNAKÇA

- Abdulfettâh Abdullah Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, DİA.
- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973), *el-Yevâkit ve'l-cevâbir fî beyânî akâidî'l-ekâbir*, Beyrut, trsz.
- Cafer b. Mansuri'l-Yemen, *Kitabu'l-Keşf*, thk: Mustafa Galib, Beyrut, 1984.
- Ebû Halef el-Kummî (301/913), *Makâlâtü'l-Fırak*, Tahran, 1963.
- Sicistani, *İsbâtü'n-Nübüvvât*, thk: Arif Tamir, Beyrut, 1966.
- Gülen, M. Fethullah, *Fasıldan Fasıla I*, der. Ahmet Kurucan, trsz., yrz.
- , *Asrın Getirdiği Tereddütler-2*, Nil Yayınları, İstanbul, 2011.
- , “Hz. Mesih ve Nüzûl Keyfiyeti”, <http://www.m-fgulen.org/a.page/eserleri/prizma/all496.html>.
- , “Mesih Nerede, Mehdi Kim”, herkul.org, 11.10.2004 <http://www.mfgulen.org/a.page/eserleri/kirik.testi/a12729.html?PHPSESSID=90909aeaed4d9049bb01e99880ac86a2>
- , “Mesih Mehdi Müceddid”, <http://www.m-fgulen.org/a.page/eserleri/fasildan.fasila/fasildan.fasila.2/bir.zaviyeden.hadis/a5438.html>
- İbnü'l Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (638/1240), *Füsûsü'l-Hikem*, çev: Ersin Balci, İstanbul, 2002, s. 16-17, 84-86.
- , *Ankâ'ü Mugrib fî [Marifeti] Hatmi'l-Evliya ve Şemsi'l-Magrib*, s. 143. (www.pdfactory.com)
- , *Fütûbât-ı Mekkiyye*, Dâru Sadır, Beyrut, 2004, IV/3.
- Kutlu, Sönmez, “Beklenen Kurtarıcı İnanişına Dayalı Siyasî ve Dinî hareketlerde Mehdiilik Tipolojileri”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, KURAMER, İstanbul 2017, s. 291-351.
- Nasirüddin el-Elbânî, “Havle'l-Mehdi”, *Makâlâtü'l-Elbânî*, haz: Nuruddin Talib, Dâri Atlas li'n-Neşri ve't-Tevzi, Riyad, 2000.
- Öz, Mustafa, “Muhammed Ahmed el-Mehdi”, DİA, İstanbul, 2005, XXX.
- Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, Yeni Asya Sözlere Yayınevi, İstanbul, 1991.
- , *Mektûbât*, Sözlere Yayınevi, İstanbul, 1992.
- , *Şualar*, Sözlere Yayınevi, Çeltüt Matbaası İstanbul, 1960.
- , *Barla Labikası*, Sözlere Yayınevi, İstanbul, 1987.
- , *Kastamonu Lâbikası*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Seyfettin, Ömer, *Bütün Hikayeler 2*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1974.
- Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Vadedilen Mesib ve Mehdi Hz. M. G. Ahmed'(A.S.)in Eserlerinden Derlenmiştir*, çev: Muhammed Celâl Şems, Islam International Publication Ltd., Islamabad-London 1990.
- Walker, Paul, “Eternal Cosmos and Womb of History: Time in Early İsmâ'îli History”, *IJMES*, 9 (1978), s. 355-366.

MUHAMMED B. ABDİLVEHHAB VE SELEFİLİĞİ

Selda GÜNER*

GİRİŞ

Vehhâbîlik, teolojik olarak Arabistan’a, özellikle Necid bölgesindeki toplumların İslâm anlayışına ilişkin bir meseledir. Bununla birlikte Vehhâbîlik, İslâm dünyasındaki genel bir bunalımın habercileri olan; Şah Veliyullah Hareketi (Hindistan), Fulanîlik (Batı Afrika) ve Mehdî önderliği (Sudan) ile birlikte düşünüldüğü zaman, 18. yüzyılda henüz Batı kolonyalizminin veya onun pozitivizm, materyalizm gibi ideolojik aygıtlarının tazyik ve tehdidinden bahsedemeyeceğimiz bir dönemde ortaya çıkmış bir harekettir. Zira, Muhammed b. Abdilvehhâb ve diğer ıslâhçı önderler, hemen her yerde, ölmüş ve halihazırda yaşayan Müslümanlardan, onların İslâm adı altında sahip oldukları teorik repertuvar ve ritüellerden müştekiydiler. Başka bir ifadeyle, mevcut Müslüman algısını “sahih İslâm” adına eleştirmekteydiler. Bu nokta, aynı zamanda Batı tesiri dışında bir iç *eleştirinin* İslâm toplumlarında salt 18. yüzyılda değil bunun çok öncesinde de var olduğunu hatırlatır. Sözgelimi Abdülvehhâb’ın tenkitçi söylemine İbn Hanbel’in (ö. 855) ve İbn Teymiyye (1263-1328)’nin sesi karışmıştır.

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, sguner@hacettepe.edu.tr

1. Muhammed b. Abdilvehhab

Muhammed b. Abdilvehhâb 1702 (1703) yılında Necid'in Uyeyne kasabasında doğmuştur.¹ Babası, Hanbelî bir din bilgini ve kadı olan Abdilvehhâb b. Süleymandır.² Muhammed b. Abdilvehhâb, ilk eğitimini babasından almıştır ve bunun yanı sıra, eğitiminde Medine ve Basra şehirleri de önemli bir yere sahiptir.³ Ancak belirtmek gerekir ki onun eğitimi için yaptığı seyahatler hakkında kaynaklar sessiz kalmaktadır.

Vehhâbî hareketi, ismini, kurucusu olan Muhammed b. Abdilvehhâb'dan (1703-1792) almaktadır. Fakat onun takipçileri kendilerini Vehhâbî değil, Allah'ın birliğini savunanlar anlamına gelen *muvaḥḥidûn* (Birleyenler) ya da *Ehlü't-tevhîd* (Birleme Ehli) olarak adlandırırlar.⁴ Vehhâbîler kendilerini tanımlamak için *muvaḥḥidûn* teriminin yanı sıra doktrinlerini adlandırmak için de, *Da'vetüt-Tevhîd*, *Da'vetül-Muhammediyye*, *Da'vetüş-Selefiyye* ya da sadece *ed-Da'vâ* gibi isimler kullanmışlardır.⁵

Muhammed b. Abdilvehhâb (1703-1792)'in hareketinin, selefiyyeye dahil edilmesinin en önemli sebebi, bu hareketin hedefi olarak, İslâm'ın başlangıcındaki saflığına döndürülmesi ve dindeki

1 Bkz: Cook, Michael, Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb", *İA(TDV)*, 2005, cilt: 30, s. 491; Eyüp Sabri Paşa, *Tarib-i Vebbâbiyan*, çev: Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 2-23; Al-Uthaymin, Abd Allah Salih, *Mubammad ibn Abd al-Wabbab The Man and His Works*, I.B. Tauris, London, 2009, s. 21-22.

2 Bkz: Attar, Ahmad Abdulğafur, *Mubammad b. Abdilvebbab*, Dar al-İlın li'l-Malayin, Beyrut, 1967, s. 43; Cook ve Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", s. 491-495.

3 Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz: Useymin, Abdullah El-Salih, *Eş-Şeyb Mubammed İbn Abdilvebbab*, Riyad, 1986, s. 43. Ayrıca bkz: İbn Gannâm, Hüseyin, *Tarib-i Necd*, ed: Nasireddin el-Esad, Matbaatü'l Medeni, Kahire, 1961; Abu Hakima, Ahmad Mustafa, *Lam' al-Shebab fi Sırat Mubammad b. Abd al-Wabbab*, Dar as-Sakafa, Beirut, 1967; İbn Bişr, Osman B. Abdullah, *Unvanu'l Mecd fi Tarib-i Necd*, ed: Abdulrahman bin Abdüllatif bin Abdullah Âl-eş-Şeyh, Saudi Arabian Ministry of Education, Riyad, 1971, cilt: 1.

4 Bkz: Useymin, *Eş-Şeyb Mubammed İbn Abdilvebbab*, s. 113; Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1980, s. 105; Kurşun, Zekeriya, *Necid ve Absa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vebbâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, TTK, Ankara, 1998.

5 Bkz: al-Uthaymin, *Mubammad ibn Abd al-Wabbab*, s. 110-11.

bid'atlerle savaşmanın gösterilmesidir. Muhammed b. Abdilvehhâb da İbn Teymiyye gibi tevhîdi, amelî açıdan değerlendirmiştir. Ona göre de gerçek tevhîd, Allah'ın ve Peygamber'in emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, "tevessülü" terk edip Allah'ı birlemektir. Buna "tevhîd-i amelî" denmektedir. Ona göre *iman* ile *küfr* arasındaki kesin delil, ancak Kur'an ve hadisin, tev'ilden uzak zahirî hükümleridir. Başkalarını *taklit* ederek hüküm vermek ise *şirk*tir.⁶

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşlerine göre, Müslümanlar için sahih bilgi kaynağı sadece Kur'an ve Sünnet'tir. Dolayısıyla peygamberin ölümünden sonra benimsenen âdet ve anelerin tümü sırat-ı müstakim adına reddedilmelidir.⁷ 1738 yılında, Arap Yarımadası'ndaki Hureymila'da bu mealde en tanınmış eseri *Kitabüt-Tevbîd'i* yazmıştır.⁸ Mez-kûr eseri yazmasındaki gaye, Allah'ın birliği ve çok tanrıcılık hakkındaki fikirlerini açıklamak ve kendi çağındaki birçok dinî pratiğin *sahib İslâm*la uyuşmadığını göstermektir.⁹ Muhammed b. Abdilvehhâb, "Kur'an ve Sünnet"te olmayan her şeye bid'at¹⁰ gözüyle bakmış ve bunlara uymanın veya

6 Bkz: İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilğin Taribi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 34-35.

7 Bkz: Yörükân, Yusuf Ziya, "Vehhâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1953, cilt: 1 s. 55; Çağatay, Neşet, "Vehhâbîlik", *İA(MEB)*, 1986, cilt: 13, s. 263; El Azme, Aziz, *Muhammed b. Abd el-Wabbab*, Riad el-Rayyes Book, Beirut, 2000, s.10; İna-yet, Hamid, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev: Hicabi Kırlangıç, Yöneliş, İstanbul, 1997, s. 20.

8 Muhammed b. Abdilvehhâb *Kitabüt-Tevbid* adlı eserinde, velilerin ve zâhid kişilerin manevî güçlere sahip olduklarına dair yaygın inançlara ve bu inançlara dayalı tatbikâtlara reddiye yazmıştır. Ayrıca, İslâm'ın ve imanın esasî olan tevhîdin, *kelime-i şâadet*le yeterli olmayıp her çeşit ibadeti Allah'a yöneltmek ve şirkten korunmak olduğunu vurgular. Bkz: İbn Abdilvehhâb, Muhammed, *Kitabüt-Tevbid*, ed: A. Shakir, Kahire, 1974, s. 5; Bin Bâz, Abdülaziz b. Abdullah, *Muhammed b. Abdilvebbab Da'vetubü ve Siretubü*, Riyad, 1995, s. 20. Ayrıca bkz: Cook, Michael, "On the Origins of Wahhabism", *Journal of Royal Asiatic Society*, 1992, s. 192, Rahman, Fazlur, *İslam*, çev: M. Dağ, M. Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996, s. 274

9 Bkz: İbn Abdilvehhâb, *Kitabüt-Tevbid* s. 11. Ayrıca bkz: İbn Gannâm, *Tarib-i Necd*, s. 18, İbn Bîşr, *Unvanu'l Mecd fi Tarib-i Necd*, s. 85.

10 Bid'a(t) İslâm tarihinde, *sünnetin* karşısı olarak ve bir şeyin ilk halinde olmayan zamanla ortaya çıkan uygulama ve yenilikler olarak tanımlanır. Bkz: Gibb, H. A. R.- Kramers, J. H., "Bid'a", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1953, s. 62.

uygulamanın sapkınlık olduğunu iddia etmiştir.¹¹ Muhammed b. Abdilvehhâb'a göre, *baram* ve *helâlin* takdiri yalnız Allah'a aittir ve Peygamber'den sonra hiç kimsenin sözü din konusunda delil olamaz. Kuran ve Sünnete veya kaynaklara dönüş diye nitelendirilen bu tezde; Kur'an ve Sünnetin *zahirine* sıkı sıkıya bağlanma, şimdiye kadar Kur'an ve Sünnet üzerine yapılmış akla ve ilme dayalı yorumları (te'vil) reddetme vardır.¹² Gerek inanç ve ibadet biçimleri, gerekse hukuk açısından getirdiği kısıtlamalarla Vehhâbilîğin, ilk aşamada Arap Yarımadası'ndaki toplumu *türdeşleştirmeye* yönelik önemli bir unsur olduğu düşünülebilir. Böylece Vehhâbilik, kendisini kabul ettirmeyi başardığı toplulukları bir örnekletirmeye, nihai otoriteyi ve gücü elinde tutanların, yani Suûd¹³ Hanedanı'nın vereceği biçimi almaya hazır hâle getirmeye çalışmıştır.

Der'iyye¹⁴ emiri Muhammed b. Suûd, 1744/1745 yılında Muhammed b. Abdilvehhâb'la yaptığı bir anlaşmayla dinî ve siyasi iktidarı aralarında paylaşma yoluna gitmiştir.¹⁵ Bu anlaşmanın

11 Bkz: Çağatay, "Vehhâbilik", s. 263.

12 Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*, Markus Wiener, Princeton, 1996, s. 133; Ecer, Ahmet Vehbi, "Osmanlı Tarihinde Vehhabi Hareketinin Sebep ve Sonuçları", IX. Türk tarih Kongresi Ankara 21-25 Eylül 1981 Kongreye Sunulan Bildiriler, TTK, Ankara, 1989, cilt: 3, s. 1229-1237; Graham, William A., "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", *Journal of Interdisciplinary History*, 1993, cilt: 23, sayı: 3, s. 500-503.

13 Arendonk, C. V., "Suûd, Âl", *El*, (New Edition), 1997, cilt: 9, s. 903-905.

14 Muhammed b. Abdilvehhâb, Hureymila'dan halkın tepkisi sebebiyle ayrılmak zorunda kalmış, daha sonra Uyeyne'ye gitmiştir. Burada insanların yardım dileyip, dua ettikleri kabirlerin kubbelerinin yıkılması ve ağaçların kesilmesini emir Muammer'e bildirmiştir. Uyeyne'deki kadılığı esnasında da tepkilerle karşılaşmıştır. Necid'in önde gelen kabilelerinden Benû Halid kabilesi emiri, mali yardımlarda bulunduğu Emir Osman'dan Muhammed b. Abdilvehhâb'ı himayesinden çıkarmasını istemiştir. Bu baskılar sonuç vermiş ve Uyeyne'den Der'iyye'ye gelen Muhammed b. Abdilvehhâb, bu kez Emir Muhammed b. Suûd'un himayesine girmiştir. Der'iyye Emiri Muhammed b. Suûd (ö. 1765), tüm Arap Yarımadası'na yayılmış olan Aneze Aşiretinin Mesalih kabilesine mensup zayıf bir şeyh idi. Aile sık sık bu bölgelere sefer düzenleyen Ahsâ'nın yöneticileri Beni Halid ile ihtilaf halindeydi. Daha önce Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Uyeyne'den çıkarılmasında da Beni Halid liderlerinin rolü olmuştu. Böylece Muhammed b. Abdilvehhâb ile Der'iyye Şeyhi Muhammed b. Suûd arasında ortak bir düşmana karşı ittifakın yolu açılmıştı. Bkz: Abu, Hakima, *Lam' al-Sbebab fi Sırat Mubammad b. Abd al- Wabbab*, s. 27, 49-50; Çağatay, "Vehhâbilik", s. 262.

15 Bkz: Kurşun, *Necid ve Absâda Osmanlı Hâkimiyeti...*, s. 23, Kurşun, "Suûdiler". *İA* (TDV), 2009, cilt: 37, s. 584-587; Laoust, Henry, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, çev: E. R. Fırlalı, S. Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 341.

yapıldığı tarihi, hem Suûd Devleti'nin başlangıcı, hem de Vehhâbîliğin siyasallaştığı tarih olarak kabul etmek mümkündür. Bu yeni oluşum zamanla İbn Suûd Hanedanı adıyla anılmaya başlanacaktır. Bu hanedanın kurucusu ise Muhammed b. Suûd olarak kabul edilmektedir.

Bu ikilinin yaptığı söz konusu anlaşmayı takiben oluşan siyasal çekirdek, hâkimiyetleri altındaki Arap kabilelerinin ürünlerinden ve hayvanlarından alınan zekât sayesinde malî yönden güçlenmiştir.¹⁶ Bunun yanı sıra, yeni dinî akımı yaymak için ve çevre kabileler üzerinde otoritenin tesisi için askerî bir yapı oluşturulmuş ve Necid bölgesinde bulunan kabilelere saldırılarda bulunulmuştur. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın söz, kitap ve mektuplarla başlayan Vehhâbîliği yayma “cihadi”, Suûdilerle ittifakından sonra aktif bir savaş haline dönüşmüştür. Vehhâbîler, tıpkı ilk İslâm toplumunda olduğu gibi, savaştıkları kabilelerin mallarının beşte birini devlete (Suûdilere) ayırmışlar, geri kalanını savaşçılar kendi aralarında *ganimet* olarak paylaşmışlardır.¹⁷ Vehhâbî hareketi, Suûdî Hanedanı'nın idaresi altında siyasî ve askerî teşkilatlanmasını gerçekleştirirken, dinî eğitimle cihadın birleştirilmesini sağlamıştır.¹⁸ Buradan hareketle, Suûdilerin, Arap Yarımadası'nda ele geçirmeyi başardıkları yerlerde, yeni bir toplumsal ve dinî yapılanmaya gittiklerini söyleyebiliriz.

Bu dinî hareket, silahlı mücadelenin yanı sıra farklı bölgelerde Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşlerinin sözlü olarak anlatımıyla da kendine taraftar bulabilmiştir. Onun dini yayma konusundaki fikri, eğitim ve tartışma/müzakere metoduna yaptığı

16 Bkz: Natana J. Delong-Bas, *Wabbabi Islam From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 49.

17 Bkz: Çağatay, “Vehhâbîlik”, s. 263, Algar, Hamid, *Wabbabism: A Critical Essay*, Islamic Publications International, New York, 2002, s. 27; Delong-Bas, *Wabbabi Islam From Revival and Reform...*, s. 194-195.

18 Bkz: De Corancez, Alexandre Oliver, *The Founders of Saudi Arabia The History of the Wabbabis from Their Origin Until the End of 1809*, çev: Eric Tabet, Garnet Publishing, London, 1995, s. 10.

vurguyla açıklanabilir. Zira onun, tevhid çağrısını izah ederken başvurduğu ilk kelime *iknadır*,¹⁹ savaş daha sonra gelmektedir. Bu, İbn Haldun'un, bir devletin teşekkülü sürecinde sadece asabiye-tin belirleyici olmadığı, aynı zamanda “dine davet” ve “dini yay-ma” iddiasının bir kabileyi -kendisine sayıca denk ya da kuvvetçe kendisinden üstün olan- diğer kabilelere karşı gâlib kıldığı şeklin-deki nazariyesini çağrıştırmaktır.²⁰ Ayrıca İslâm tarihinde din ve devlet ilişkilerinin iki şekilde biçimlendiğini hatırlamak gerekir: Birincisi, Peygamber ve ilk dört halife zamanında “devlet”in kay-nakları ve aygıtları, İslâm'ı yaymak ve “kurmak” için, ikincisi ise İslâm devletini korumak için kullanılmıştır.²¹ Burada Vehhâbîlik, Necid'de bulunan siyasî potansiyeli; yani kabile siyasî geleneğini, Suûdî devletin lehine harekete geçirmiştir.²² Dolayısıyla Veh-hâbî-Suûdî Devleti'nin doğuşunda dinin önemli bir motivasyon sağladığı aşîkârdır.

Vehhâbî akidesine ters düşen Müslümanlar, *kâfirdirler* ve bu sebeple malları-kanları *belâl* sayılmıştır. Vehhâbîlik hareketi-ne paralel olarak yeniden yorumlanan “cihad” fikri, bedevîlerin yağma ve ganimet toplama alanlarını genişletmiştir. Vehhâbîlik, Suûdîler'in ideolojisine dönüştükten sonra, yeniden uyarlanan yeni tür *asabiye*nin dışında kalan her şey, yağma edilip hâkimiyet altına alınması meşru; toplumsal, siyasî ve coğrafi bölgeler ola-rak tanımlanmaya başlamıştır. Bid'atlerle mücadele, onların *cihad* anlayışını sanki Müslümanlarla yapılması gerekli bir savaş haline sokmuştur. Diğer taraftan *cihadda* siyasî organizasyona (devlete)

19 Bkz: İbn Abdilvehhâb, Muhammed, “Kitabü'l-Cihad”, *Mu'allafâtü's-Şeybi'l-İman Mubammed Bin Abdilvebbâb: El-Fıkıh*, Camiatü'l-İmam Muhammed Bin Suûd el-İslamiye, Riyad, 1298, cilt: 2, s. 359.

20 Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988, c: 1, s. 487.

21 Bkz: Nevo, Joseph, “Religion and National Identity in Saudi Arabia”. *Middle Eastern Studies*, cilt: 34, sayı: 3, 1998, s. 34.

22 Bkz: Al-Rasheed, Madawi, “Durable and Non-Durable Dynasties: The Rashidis and Sa'udis in Central Arabia”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1992, cilt: 19, sayı: 2, s. 144. Ayrıca bkz: Commings, David, *The Wabbabi Mission and Saudi Arabia*, I. B. Tauris, London, 2006, s. 30-39.

bağlı bulunan husus, İslâm; dolayısıyla da Müslüman hâkimiyetinin inşasıydı.²³ Vehhâbilik gibi *tecdid* ve *ihyâ* hareketlerinde *cihad*ın yorumlamasında, İslâm'ın toplum düzenindeki rolünün azaldığı inancı merkezî bir yere sahipti. Dolayısıyla İslâmî kimlik, değerler ve iktidarın güçlenmesini sağlayacak yegâne şey; gerçek İslâm'a geri dönmektir. Bundan kasıt, Peygamber ve ilk İslâm devleti örneğinde görülen ve Şeriat'ın hayatın her alanını kuşatıcı tabiatında somutlaşan Kur'an'da emredildiği şekliyle kapsamlı bir hayat tarzıdır.²⁴ Böylece Vehhâbiliğe göre her türlü bid'ata karşı cihad fikri altında fetih bir zorunluluk haline gelir: Hem büyümekte olan bir devletin siyasî eylemi hem de hukukî (şer'i)-dinî bir yükümlülüktür. *Küfür* yalnızca diğer dinlerle sınırlı değildir, Vehhâbiliği benimsemeyen ve bu harekete dâhil olmayan Müslümanları da içine alır. Vehhâbiler, bu surette kendi yaşadıkları ve teorik çerçevesini çizdikleri İslâmî anlayışın dışında kalanları, *ehl-i küfr* ilan ederek, kendisine karşı savaşılmaya farz olan yeni bir *darü'l harb* yaratmayı başarmışlardır.

Diğer yandan Vehhâbiliğin güç kazanmasında ulemânın dikkat çekici bir rol üstlendiği görülür. Vehhâbî doktrininin vaizleri olan ulemâ ile politik gücün temsilcisi Suûdî liderler arasındaki ittifak, bu âlimlere siyasal güç kazandırmıştır.²⁵ Muhammed b. Suûd ile Muhammed b. Abdilvehhâb arasında, Der'iyye'de 1744/1745 yılında yapılan ilk anlaşmayla, Vehhâbî din adamları hukukî sistemin işleyişiyle görevlendirilmişlerdir. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın daima vurguladığı ilke; nasıl ele geçirilmiş olursa olsun, iktidarın meşru sayılacağını ve bu iktidar sahibinin, ona tâbi olan herkesten sorumlu olduğunu öngörmekteydi.²⁶ Dolayısıyla,

23 İşcan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Taribi Temelleri*, s. 35.

24 Bkz: El-Azmeh, Aziz, "Islamist Revivalism and Western Ideologies", *History Workshop*, 1991, cilt: 32, s. 44-53.

25 Bkz: Al-Azmeh, Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev: Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 228-229.

26 Bkz: Cook, "On the Origins of Wahhabism", s. 197; Peskes, Esther. "Wahhabiyya", *EP*, 2002, cilt: 11, s. 40.

Vehhâbî ulemâsının önde gelenleri, Suûdî Hanedanında iktidar değişikliklerini meşrulaştıran kişiler olarak da görülmeye başlanacaktır. Bu konuda ise Muhammed b. Abdilvehhâb'ın torunlarının yani *Âl eş-Şeyb*'in nüfûzu, hem aile ittifaklarındaki konumlarıyla hem de iktidarın el değiştirmesini meşrulaştıran güçleriyle ilişkilidir.²⁷ Daha açık bir ifadeyle *Âl eş-Şeyb*, Suûdî Hanedanı'nın resmî ulemâsı olarak bir görev üstlenmiştir.

2. Kavramsal Bir Tartışma: Selefilik ve Vehhâbîlik

Selefiyye itikadî konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol olarak tanımlanmakla birlikte, önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak anlamındaki *selef* kelimesinden türeyen “geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler” demektir. Selef terim olarak ilim ve fikir hayatı bakımından Müslümanların önderleri kabul edilen ashab ve tabiîn için de kullanılmaktadır.²⁸ Selefin üstünlüğü “ümmetin en hayırlısının Peygamber döneminde yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler olduğu” yolunda rivayet edilen hadise dayanır. Bunun da ötesinde dinin aslını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu “ideal bir devir” farz etmedir.

Sünnî İslâm'ın yeniden dirilişiyle ilgili genel bir manevî birikim daima faaliyet halinde olmuştur. Zira selefî ihyâ fikri, kendisini yeniden üretebilecek malzeme, ortam ve geleneğe sahipti. İbn Hanbel, İbn Teymiyye, Vehhâbîler ve neo-sufilerin tarihi, İslâm toplumlarında sürekli olarak yeniden yapılanan bir “ortodoksi” oluşturmaya yardım eden ve birbirleriyle ilişki içinde olan bir dinamik olarak düşünülebilir.²⁹ İslâm dünyasında 17. yüzyıl sonları

27 Bkz: Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 229.

28 Bkz: Fırlı, Ethem Ruhi, a.g.e., s. 38-40; Nafi, Basheer M., “Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an”, *International Journal of Middle East Studies*, 2002, cilt: 34, sayı: 3, s. 465-466.

29 Bkz: Tasseron, Ella Landau, “Cyclical Reform: A Study of the Mujaddid Tradition”, *Studia Islamica*, 70, 1989, s. 79-81; Kutlu, Sönmez, *Selefilik'in Fikri Arka Planı -İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, Otto Yayın, Ankara, 2016, s. 211-213.

ve 18. yüzyılın başları arasındaki süreç içinde *tecdid/ihyâ* hareketlerinin ortaya çıkışı sorgulandığında, bu hareket içinde bir şekilde tasavvuf teşkilatlarıyla ilişkide bulunan insanları gözlemlemek mümkündür.³⁰ Bu, Fazlur Rahman'ın "neo-sufizm" diye adlandırdığı gelişmedir³¹ ve bunun en önemli örneğini de Hindistan'da görmek mümkündür.³²

Vehhâbilîğin doğuşu, geleneksel Sünnî anlayış içerisinde İbn Hanbel'den beri mevcut olan selefi anlayışın tezahürlerinden biri olarak görülebilir.³³ Ancak hem bir dinî doktrin olarak hem de siyasî bir motivasyona sebep olması bakımından farklılıklar arz etmekteydi ve ayrıca ortaya çıktığı yüzyıldaki ilk ve son hareket de değildi. Vehhâbilikten daha önce, 17. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan Şeyh Ahmed el-Sirhindî (İmam Rabbanî) (1564-1624)'nin hareketi selefi gelenek içinde önemli bir yere sahiptir.³⁴ *Müceddid-i Elf-i Sâni*³⁵ (ikinci bin yılın yenileyicisi) olarak tanınan Sirhindî'nin İslâm'ın ihyâsına katkısı, tasavvufî doktrin ve pratiği, şeriatın koruması altına sokma ve halk tasavvufunda zamanla peygamberliğin yerine geçmiş velîlik (velâyet) statüsüne karşı, peygamberlik statüsünü savunma çabalarında yatmaktadır.

30 Bkz: Rahman, *İslam*, s. 231, 269; Koca, Ferhat, Özervarlı, M. Sait, Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *İA (TDV)*, 1999, cilt: 20, s. 391-414. Ayrıca bkz: Laoust, H., "İbn Taymiyya", *El*, 1971, cilt: 3, s. 951-955; Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin İlk Sufilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: 1, sayı: 1, s. 63-67.

31 Bkz: Voll, John O., "Modernizm ve Fundamentalizm: İslâm Tarihinde Yenilenme ve Reform", *İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi 22-23 Şubat 1997*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 231-243.

32 Bkz: Nafi, Basheer M., "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani", *Die Welt des Islams*, 2002, cilt: 42, sayı: 3, s. 313-314.

33 Bkz: Koca, Ferhat, "Hanbelî Mezhebi", *İA (TDV)*, 1997, cilt: 15, s. 525-546.

34 Bkz: Rentz, George Snavely, *Muhammad İbn Abd al-Wabbab (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of California, Berkeley, 1948, s. 27-28; Voll, John O., "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1975, cilt: 38, sayı: 1, s. 32-38.

35 Bkz: Rahman, Fazlur, "The Reformer of the 2nd Millennium", *Pakistan Quarterly*, 1957, s. 45-48; İbn İdris, Ahmad, *The Exoteric Ahmad İbn İdris A Sufi's Critique of the Madbabib and the Wabbabis*, çev: Bernd Radtke, John O'Kane, Brill, Leiden, 2000, s. 191.

Sirhindi, şeriatı diriltme ve eski gücüne kavuşturma gayesini, tamamen tasavvuf sınırları dahilinde savunmuştur.³⁶ Buna mukabil Muhammed b. Abdilvehhab'ın ideal cemaat örneği, kendi zamanının Arap toplumu değil, ilk Müslüman neslin örneğine dayanan bizzat Muvahhidündür.³⁷ *İctibadı* ise ciddi bir şekilde adres göstermeyip ve kendisini *müctebid* olarak görmeyerek, *selefin* yolunu takip eden olarak değerlendirir.³⁸

Muhammed b. Abdilvehhâb eserlerinde sufi pratiklerle çeşitli şekillerde yayılmış olan 'halk dini' arasında kategorik bir ayırım yapmamıştır. Onun, kabirlerin kutsanması yoluyla ortaya konan dinî tezâhürler ve uygulamalar için kullandığı kavram "el-itikâd fi'l-enbiyâ ve's-sâlihîn" dir. Ona göre bütün bu uygulamalar *küfür*-dür. *Salıblere* inanan "el-itikâd fi's-sâlihîn" putperestliğe sapmış ve *küfre* girmiş olur.³⁹ Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kabirlerin tazim edilmesi şeklindeki uygulamaların bütün çeşitlerine olan tavrı Vehhâbiler'in, bu mezarlıkları ya kime ait olduğuna bakılmaksızın bütününü imhaya ya da bazı mezarların üzerine inşa edilen kubbeleri, mezarlıklarda inşa edilen mescidleri kısmen tahrip etmeye sevk etmiştir. Kabirlerin ve türbelerin tahrip edilmesi, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın geçmiş ve günümüzdeki İslâm toplumları ile ilgili tepki ve değerlendirmelerinin en belirgin sonucu idi.⁴⁰ Vehhâbî ismi zikredildiğinde de ilk akla gelen bu nevi uygulamalardır.

18. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar görülen ıslâhatçı hareketler, usul ve gaye olarak siyasî bir karakter geliştirmişlerdir. Bu durum,

36 Bkz: Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhâb...", s. 32-38.

37 Bkz: İbn Abdilvehhâb, Muhammed, "Risa'il el-Da'va", *Sirat el-İmamü's-Şeyb Mubammad İbn Abdilvebbab*, ed: Amim Sa'id, Şerikatü'l Tevzi el-Arabiya, Beyrut 1384, s. 113.

38 Bkz: Dallal, Ahmad, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of the American Oriental Society*, 1993, cilt: 113, sayı: 3, s. 350-351. Ayrıca bkz: Lapidus, Ira M., *İslam Toplamları Tarihi*, çev: Y. Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, cilt: 1, s. 359-360.

39 Peskes, Esther. "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbîlik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Mehmet Çelenk, 2003, cilt: 12, sayı: 2, s. 422.

40 Haydarizâde İbrahim Efendi, "Vehhâbîlik 4", *Sebilürreşad*, 1335, cilt: 18, sayı: 448, s. 64-66. Ayrıca bkz: Peskes, "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbîlik", s. 423.

Müslümanların politik güç bakımından gerilemeleri teorisiyle izah edilmektedir ve Hindistan’da olduğu gibi bu gücün tam olarak yok olması siyasî bir boşluk meydana getirmiştir.⁴¹ Faaliyetçi bir ıslâhat hareketi olan ve İslâm’a yalnız dinî ve ahlâkî öğreti niteliğini değil, aynı zamanda bir devletin kurulmasına yol açan ahlâkî siyasî aksiyon niteliğini de kazandıran ilk devir İslâm tarihi örneği, İslâmî tasfiyeci (selefî-ihyâcî) hareketlerin bazı ihtilalci metodlara başvurma eğiliminde kendini gösterir.⁴² Bu siyasî faaliyetçilik, modern İslâm’a doğrudan doğruya aktırılmış olan bir özelliktir.

Bugünün seleflerine göre, Ahmed b. Hanbel’den sonra “ikinci imam” İbn Teymiyye’dir.⁴³ Gerçekte İbn Teymiyye, Sünnî siyasal İslâm hareketlerinin her eğilimden baş referansıdır. Ahmed b. Hanbel ekolüne mensup olan İbn Teymiyye bu ekolü yeniden canlandırma teşebbüsü ile *tevhîd* akidesini itikadî mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu dinî ve içtimaî bir prensip olarak sunmuştur. Ona göre *tevhîd*, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı beraberinde getirmelidir.⁴⁴ Rey ve görüş, nasslara beşerî mantıkla müdahalede bulunmaktır ve Allah’a *şirk* koşturur. İbn Teymiyye’den sonra *selefe dönüş* fikri, İslâm’ın bütün kazançlarını ortadan kaldırarak “asr-ı saadet” devrini aynen ihyâyâya muktedir olduğu kanısındaki radikal tasfiyeci bir harekete dönüşmüştür.⁴⁵ Bunun en önemli örneği ise 18. yüzyılda ortaya çıkan Vehhâbî hareketidir. Fakat Vehhâbîlik meselesinin de dahil olduğu *selefilik* bahsinde, kavramsal bir anlaşmazlığın olduğu görülmektedir. Zira hemen her kaynakta farklı bir terimin kullanılmasından bu anlaşılabilirlikte: *Tecdid*, *ihyâ*, *ıslâh*, *reform* veya *tasfiyecilik* (püritanizm). Bu kavram çeşitliliği bir tanımlama

41 Bkz: Choueiri, Youssef, *Islamic Fundamentalism*, Continium, London, 1997, s. 7.

42 Bkz: Rahman, *İslam*, s. 293-294.

43 Bkz: Laoust, *İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*, 283-306.

44 Bkz: Ende, W., “Wahhabiyya”, *EP*, 2002, cilt: II, s. 39-47.

45 Bkz: İşcan, *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, s. 32-33; Gencer, Bedri, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2008, s. 128-129.

yanlışlığına mı işaret etmektedir? Zira her teolojik ve tarihî yaklaşım, kendi “doğru” tanımlamasını ortaya koymaktadır: Fazlur Rahman’a göre *reform*, Lapidus’a göre *tecdid*.

SONUÇ

Bu çalışma, Vehhâbi-Suûdî tarihinin erken döneminin, özellikle Necid toplumunun iç dinamikleri tarafından şekillendirildiğini söylemektedir. Bu dinamikler, Muhammed b. Abdilvehhâb tarafından Hanbelîlik miras ve muhtevası üzerinde yorumlanmış ve Suûdî kabilesi tarafından işleme konulmuştur. Ancak farklı form ve içeriklerdeki İslâmî girişimlerin, aynı dönemde İslâm coğrafyasının farklı yerlerinde de ortaya çıktığı hatırlanmalıdır. Bunların farklılık ve benzerliklerini besleyen İslâmî-toplumsal saiklerin neler olduğuna dair detaylı çalışmalar fayda sağlayacaktır. Keza 19. yüzyılda Batı üstünlüğüne karşı geliştirilen İslâmî-tecdidci cevapların, Vehhâbîliğin de dâhil olduğu bir önceki modern öncesi cevaplarla karşılaştırılması gerekmektedir. Zira İslâm tarihi bağlamında, inancın dinamik canlılığı, tarihî şartlardaki değişime bağlı olarak farklı biçimler almıştır.

18. yüzyılda Vehhâbilik gibi ortaya çıkan ihyacı hareketlerin yüzyılın genel siyasî-sosyal ve iktisadî problemlerine uygun olarak, toplumsal-ahlakî yeniden inşa ruhuna sahip olduğu ileri sürülebilir. 17. ve 18. yüzyılın değişen tarihî şartları, daha muhafazakâr ve daha fundamentalist unsurlar için yeni imkânlar sağlamıştır. Yerel/bölgesel şartlardaki farklılık, takip edilen sürecin de farklı olması anlamına gelmektedir. Ancak her yerde ortak payda, Kur’an’a ve Peygamber’in sünnetine daha sıkı bağlılığı öngören toplumsal-ahlakî yeniden inşa ruhudur.

KAYNAKÇA

- İbn Abdilvehhâb, Muhammed, “Kitabü'l-Cihad”, *Mu'allafâtü's-Şeybi'l-İman Mubammed Bin Abdilvebbâb: El-Fıkıb*, Camiatü'l-İmam Muhammed Bin Suûd el-İslamiye, Riyad, 1298.
- , *Kitabü't-Tevbid*, ed: A. Shakir, Kahire, 1974.
- , “Risa'il el-Da'va”, *Sirat el-İmamüş Şeyb Mubammad İbn Abdilvebbab*, ed: Amim Sa'id, Şerikatü'l Tevzi el-Arabiya, Beyrut, 1384.
- İbn Bişr, Osman b. Abdullah, *Unvanu'l Mecd fi Tarib-i Necd*, ed: Abdulrahman b. Abdüllatif bin Abdullah Âl-eş-Şeyh, cilt: 1-2, Saudi Arabian Ministry of Education, Riyad, 1971.
- İbn Gannâm, Hüseyin, *Tarib-i Necd*, ed: Nasireddin el-Esad, Matbaatü'l Medeni, Kahire, 1961.
- Abu Hakıma, Ahmad Mustafa, *Lam' al-Sbebab fi Sırat Mubammad b. Abd al-Wabbab*, Dar as-Sakafa, Beirut, 1967.
- Al-Rasheed, Madawi, “Durable and Non-Durable Dynasties: The Rashidis and Sa'udis in Central Arabia”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1992, cit:19, sayı: 2, s. 144-154.
- Al-Uthaymin, Abd Allah Salih, *Mubammad ibn Abd al-Wabbab The Man and His Works*, I.B. Tauris, London, 2009.
- Algar, Hamid, *Wabbabism: A Critical Essay*, Islamic Publications International, New York, 2002.
- Arendonk, C. V., “Su'ûd, Âl”, *El*, (New Edition), 1997, cit: 9, s. 903-905.
- Attar, Ahmad Abdulğafur, *Mubammad b. Abdilvebbab*, Dar al-İlm li'l-Malayin, Beyrut, 1967.
- El Azmeh, Aziz, “Islamist Revivalism and Western Ideologies”, *History Workshop*, 1991, cilt: 32, s. 44-53.
- , *Mubammad b. Abdel-Wabbab*, Riad el-Rayyes Book, Beirut, 2000.
- , *İslâmlar ve Moderniteler*, çev: Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Bin Bâz, Abdülaziz b. Abdullah, *Mubammad b. Abdilvebbab Da'vetubû ve Siretubû*, Riyad, 1995.
- Choueiri, Youssef, *Islamic Fundamentalism*, Continium, London, 1997.
- Commings, David, *The Wabbabi Mission and Saudi Arabia*, I. B. Tauris, London, 2006.
- Cook, Michael, “On the Origins of Wahhabism”, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1992, s. 191-202

- Cook, Michael ve Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *İA(TDV)*, 2005, cilt: 30, s. 491-495.
- Çağatay, Neşet, "Vehhâbilik", *İA(MEB)*, 1986, cilt: 13, s. 262-269.
- Dallal, Ahmad, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought 1750-1850", *Journal of the American Oriental Society*, 1993, cilt: 113, sayı: 3, s. 341-359.
- Delong-Bas, Natana J., *Wabbabi İslam From Revival and Reform to Global Jibad*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- De Corancez, Alexandre Oliver, *The Founders of Saudi Arabia The History of the Wabbabis from Their Origin Until the End of 1809*, çev: Eric Tabet, Garnet Publishing, London, 1995.
- Ecer, Ahmet Vehbi, "Osmanlı Tarihinde Vehhabi Hareketinin Sebep ve Sonuçları", *IX. Türk tarih Kongresi Ankara 21-25 Eylül 1981 Kongreye Sunulan Bildiriler*, TTK, Ankara, 1989, cilt: 3, s. 1229-1237.
- Ende, W., "Wahhabiyya", *El*², 2002, cilt: 11, s. 39-47.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezbepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1980.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2008.
- Gibb, H. A. R. ve Kramers, J. H., "Bid'a", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1953, s. 62.
- Haydarizâde İbrahim Efendi, "Vehhâbilik 4", *Sebilürreşad*, 1335, cilt: 18, sayı: 448, s. 64-66.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Koca, Ferhat, "Hanbeli Mezhebi", *İA(TDV)*, 1997, cilt: 15, s. 525-546.
- Kurşun, Zekeriya, *Necid ve Absa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, TTK, Ankara, 1998.
- , "Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1517-1919)", *Yeni Türkiye Osmanlı Özel sayısı*, 2000, cilt: 1, sayı: 31, s. 128-137.
- , "Suûdiler", *İA(TDV)*, 2009, cilt: 37, s. 584-587.
- Kutlu, Sönmez, *Selefilik Fikri Arkaplanı, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yayın, Ankara, 2016.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılmışlık Görüşler*, çev: E. R. Fiğlalı, S. Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- , "İbn Taymiyya", *El*, 1971, cilt: 3, s. 951-955.
- Lapidus, Ira M., *İslam Toplamları Tarihi*, çev: Y. Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, cilt: 1.

- Nafi, Basheer M., "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani", *Die Welt des Islams*, 2002, cilt: 42, sayı: 3, s. 307-355.
- , "Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies*, 2002, cilt: 34, sayı: 3, s. 465-494.
- Nevo, Joseph, "Religion and National Identity in Saudi Arabia", *Middle Eastern Studies*, 1998, cilt: 34, sayı: 3, s. 34-53.
- Peskes, Esther, "Wahhabiyya", *EF*, 2002, cilt: 11, s. 39-45.
- , "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Mehmet Çelenk, 2003, cilt: 12, sayı: 2, s. 413-429.
- Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*, Markus Wiener, Princeton, 1996.
- Rahman, Fazlur, "The Reformer of the 2nd Millennium", *Pakistan Quarterly*, 1957, s. 45-48.
- , *İslam*, çev: M. Dağ, M. Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1996.
- Rentz, George Snively, *Muhammad İbn Abd al-Wahhab (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, Basılmamış Doktora Tezi, University of California, Berkeley, 1948.
- Tasseron, Ella Landau, "'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition", *Studia Islamica*, 1989, cilt: 70, s. 79-117.
- Voll, John O., "Muhammad Hayya al-Sindî and Muhammad ibn Abd al-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1975, cilt: 38, sayı: 1, s. 32-39.
- , "Modernizm ve Fundamentalizm: İslâm Tarihinde Yenilenme ve Reform", *İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi* 22-23 Şubat 1997, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 231-243.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "Vehhâbilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1953, cilt: 1, s. 51-67.

SAMİ GELENEĞİNDE TANRI TASAVVURUNUN ESMA BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ*

-Yahudilik ve İslamiyet Özelinde-

Tuğba ÖZTÜRK**
Hatice Kübra İMAMOĞLUGİL***

GİRİŞ

Tanrı tasavvuru genelde Tanrı-âlem özelde ise Tanrı-insan ilişkisinin anlamlandırılmasıdır. Epistemik açıdan iki tür Tanrı tasavvurundan bahsedebiliriz. İlki; ilahi metinlerin ortaya koyduğu tanrı tasavvuru, ikincisi ise insanın kendi kognitif dünyasında; sosyolojik, psikolojik ve antropolojik havzasında oluşturduğu Tanrı tasavvurudur. Bu ikincisinde *insan tecrübesi tanrı tasavvuru için adeta bir hammadde*dir.¹

Semitik geleneğin ortak epistemolojik alanlarından biri esmadır. Her ne kadar birbirinden kesin çizgilerle ayırmak pek mümkün görünmese de insanlık tecrübesi bize gösteriyor ki tanrıya dair ortak bir tasavvur mevcuttur: Mutlak Yaratıcı, Mutlak

* Bu makale Turkish Studies dergisi vol: 12, issue: 27, s. 295-306'da yayınlanmıştır.

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, ozturkt@ankara.edu.tr

*** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, imamoglugil@ankara.edu.tr

1 Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Özcan, Zeki, Emin Yayınları, Bursa, 2012, s. 29.

Kudret Sahibi, Mutlak Merhametli ve Mutlak Adil. Dolayısıyla bu durum tanrının fiilleri üzerinden tanrıyı tanıma çabasını ifade eder. Yani esmanın tanrının fiillerinden bağımsız olmadığını söyleyebiliriz.

Öte yandan antropolojik ve ahlaki boyutlarıyla insan düşüncesi de Tanrı'nın isim ve sıfatlarına zemin oluşturmuştur. Zira Tanrıya atfedilen isim ve sıfatlar insandaki isim ve sıfatların mutlak halidir. Zati sıfatları hariç Allah'a dair bütün isimlendirmeler insanda bulunmaktadır.² Bu durumda Allah tasavvurunun oluşumunda insanın düşünce ve tecrübesinin, ilahî olanın kendini fiilleriyle dış dünyada tezahür ettirmesinin ve nihayetinde kutsal metinde Tanrı ile ilgili anlatımların ne kadar etkili olduğunun birlikte düşünülmesi zorunlu görünmektedir.

1. Tevrat ve Kur'an'da Ulûhiyet Meselesi

İnsanoğlu öteden beri kendi varlığını anlamlandırmaya çalışmış, bu çabanın neticesinde tanrı fikrine ulaşmıştır. Şüphesiz bu çaba kutsal metinlerle de desteklenmiş ve sonuçta Tanrı'nın varlığına iman, antik çağlardan günümüze insanlığın ortak kabulü olmuştur. Kutsal kitapların Tanrı'nın varlığından ziyade birliği üzerinde durması, bu ortak kabulün varlığını göstermektedir. Buna paralel olarak ilk ilahi metin olan Tanah'ta Tanrı'nın varlığı değil tekliği ve bu tek varlığa ibadetin gerekliliği yer almaktadır.³

Yaygın kanaate göre Yahudilerin tanrısı olan Yhvh'ye⁴ ilişkin tasavvur *benoteizm* ya da *monolatri* olarak başlamıştır. İlyā(s) gibi

2 Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarib*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s. 136

3 Ayrıca bu bağlamda *iman* kavramının Tevrat İbranicesindeki kullanımı; *Tanrı'nın fiillerine, iradesine ve işlerine güvenmeyi* ifade eder. Gürkan, Salime Leyla, *Yabudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 106.

4 Bazı araştırmacılara göre İsrailoğulları *büyük peygamberler dönemine* kadar monoteist değil; monolater idiler. Peygamberler dönemi m. ö. 7. 8. ve 6. Yüzyılda yaşayan Amos, Hosea, İşaya ve Yerehya gibi peygamberlerin mesajlarında Tanrı Yahve sadece İbranilerin değil; kâinatın yaratıcısı ve tüm insanlığın hâkimidir. İşaya, 40/18-26, 43/10, 44/6, 45/12, 21; Amos, 1/3, 2/16,

peygamberlerin dönemine kadar antik İsrail dininin esasında *monolatri* olduğu öne sürülmektedir. Yani başlangıçta Yahudiler birden çok tanrının varlığını kabul etmeleri ile birlikte sadece kendi kabilelerinin tanrısı olan Yahve'ye ibadet etmişlerdir. *Monolatri*'ye göre önemli olan şey kendi kabile tanrısını ibadete layık tek tanrı olarak görmektir.⁵ Yahudiliğin tek bir Tanrı vurgusunun başat referansı olan *Dinle Ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'tir* (Shema İsrail, Adonai Eloheynu, Adonai Ehad!)⁶ şeklindeki pasajda sözü edilen tanrı ibrânî atalarının tanrısı olan Yahve'dir.

Buna göre tek tanrı inancı İsrailoğulları arasında M.Ö. VIII-VII. yüzyıllarda ortaya çıkmakla beraber II. Mabad döneminde resmi inanç haline getirilmiştir.⁷ Başka bir ifadeyle onlar erken dönemde atalarının farklı Tanrı isimleri ve düşünceleri arasında tektanrı olma yolundaki putperestlerdi. Dolayısıyla İsrailoğullarının tek tanrıçılıkları yavaş bir gelişme sürecini takip etmiştir.⁸

Kronolojik sıraya göre incelendiğinde son vahiy olan Kur'an'da ulûhiyet meselesi Tevrat'ın tahrif edilmemiş halinden farklı değildir. Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arapların Cahiliye dönemindeki ilahı, *deus otiosus*⁹ olarak ifade edilmektedir. Yani onlar da

9/5-8. Hick, John, "Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Tanrı Kavramı", çev. Aydın Topaloğlu, İstanbul, *MÜİF Dergisi*, 28 (2005/1), 207-216, s. 208; Antes, Peter, "Eski Ahit Özelinde Tanrı Anlayışının Politeizmden Monoteizme Doğru Gelişimi", İslam ve Hristiyanlıkta Monoteizm, ed. Mualla Selçuk, Richard, Heinzmann, Kohlhammer, Stuttgart, 2011, s. 16.

5 Akbaş, Muhsin, *Yabudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*, Ayraç Yayınları, Ankara, 2002, s. 36. Genel itibariyle monoteist bir karakterde olmasına karşın Eski Ahit'in henoteizm ya da politeizm unsurlarına dair problemleri tamamıyla çözdüğü söylenmemektedir. Yhvh, her ne kadar Filistin'in Dagon'u ve Moabitiler'in Camoş'u gibi tanrılardan apayrı da olsa başlangıçta bir kabile tanrısı hüviyetinde kabul ediliyordu. Hick, *a.g.m.*, s. 208.

6 Tesniye, 6/4-5

7 Gürkan, *a.g.e.*, s. 107; Bkz: İşaya, 44/6, 45/22.

8 Akbaş, *a.g.e.*, s. 37-38. Başka bir yaklaşıma göre ise eski İsrail dini için, monolatriden monoteizme değil; bilakis monoteizmden monolatriye doğru bir evrimden söz edilebilir. Kaufmann, Yehezkel, *The Religion of Israel: from its beginnings to the babylonian exile*, George Allen and Unwin, Londra, 1961, s. 148.

9 Deus Otiosus/ Latince: "neutral god" veya "hidden god" (Yarattığı dünyadan elini çekmiş, yarattıklarına karışmayan Tanrı) <https://global.britannica.com/topic/deus-otiosus>. Erişim Tarihi. 24.04.2017.

Yahudilerde olduğu gibi Allah'ın, sadece yaratıcı olduğuna inanıyorlar ve O'nun tabiata bizatihi müdahil olmayıp müdahalesini araçlar eliyle gerçekleştirdiğini düşünüyorlardı.¹⁰ Cahiliye döneminde Araplarda mevcut olan bu tanrı anlayışı yeni gelen vahiy ile, olması gereken anlayışa çevrilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da Allah'ın varlığından çok birliği üzerinde durulmuştur.

Kur'an'da Allah'a dair kapsamlı bilgi 21. sırada nazil olan ve tevhid suresi olarak da anılan İhlas Suresi'nde verilmiştir.¹¹ İhlas suresinin daha ilk ayetinde Allah'ın bir, tek, yegâne ve eşsiz oluşuna “De ki: O, *Ebad'dir*”¹² denilerek dikkat çekilmiştir. Surenin son ayetindeki *ebad* kavramının Allah'tan başka bütün varlıkları dışlamak amacıyla kullanılmasıyla, Allah'ın benzersiz olduğu düşüncesi son bir defa daha vurgulanmıştır. Öte yandan Tanrı'nın tekliğinin en sarıh ve öz halde açıklandığı ihlas suresinde geçen *ebad* kelimesi tüm Sami dillerinde kullanılan ortak bir kelimedir ve Eski Ahit'te yegâne ve tek anlamında Tanrı'yı ifade eder. Özellikle M.Ö. 7. Yüzyıla tarihlendirilen Tesniye kitabında Yahve'nin *ebad* oluşu ile ilgili çok sayıda pasaj yer almaktadır.¹³ Bu durum *Musaddık* ve *Müheymin*¹⁴ vasıflarıyla Kur'an'ın, Tevrat'ı tasdik ettiği ve onadığı hükümlerden birini oluşturmaktadır. Dahası Tanrı'nın eşi ve benzeri olmayan, biricik, kâdir ve yüce

10 Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003, c. 1, s. 79-81.

11 Sure İhlas ismini yalnız Allah'tan bahsetmesi bakımından almıştır. Bu surenin sebebi nüzülü olarak ya müşriklerin ya da Yahudilerin Hz. Muhammed'e gelip Allah'ın özelliklerini sormaları gösterilmiştir. Bkz: Uraler, Aynur, *Hz. Mubammede Yabudi ve Hristiyanların Yöneltiltikleri Sorular*, M.Ü.İ.F Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 76-79.

12 Burada *vabid* yerine *ebad* kullanılmış olmasının müfessirler dilbilimsel açıdan ele alarak *ebad* kelimesinin çoğulu olmaması sebebiyle *teklik*'i yansıtmak için en uygun kelime olduğunu ifade etmişlerdir. Oysaki *vabid* doğal sayılar kümesinin ilk rakamı olup arkasından diğer rakamların gelmesiyle teklik ilkesini sağlamamaktadır. Paçacı, , Mehmet, “De ki: Allah Bir [...] İhlas Suresinin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri”, *İslamiyat*, sayı:3, s. 52; Surenin önemine binaen “*ehad*” kavramına İbni Sina'nın tefsirine bakılabilir. İbn Sina, *İhlas Suresinin Tefsiri*, çev. Ahmed Hamdi, Akseki, DİB Yayınları, İstanbul, 2014, s. 36-50.

13 Tesniye, 6/4, 5/6; Çıkış, 20/2, 3/14; Paçacı, a.g.m, s. 52-53, 62.

14 5/Maide, 44,48,68; 21/Enbiya, 48; 35/Fâtır, 31.

olduğunun belirtildiği Tevrat'ın Kur'an ile uyumlu tüm pasajları da bu kapsamdadır.

Diğer taraftan Kur'an'ın Yahudilerin ulûhiyet anlayışını eleştirdiği ayetler de bulunmaktadır. Özellikle En'am 6/91 ile Zümer 39/67 ayetlerinin başlangıcındaki "Allah'ı layığınca tanımadılar..." ifadesinin Yahudilerin ulûhiyet anlayışlarındaki noksanlık ve çarpıklıklara dikkat çektiği görülür.¹⁵ Kur'an'ın Yahudilerin ulûhiyet anlayışını eleştirdiği hususlardan en önemlisi, "Seçilmiş Halk"¹⁶ düşünceleridir.¹⁷ Kaynaklarda Medine Yahudileri arasında Allah'ın *Âlemlerin Rabbi değil Yahudilerin Rabbi* olduğuna yönelik bir yaklaşımın mevcut olduğu zikredilmiştir.¹⁸

2. Tevrat ve Kur'an'da Tanrı Tasavvurunun Esma Üzerinden Değerlendirilmesi

Tanah literatürünün uzun bir süreçte oluşması Tanrı tasavvuruna dair farklı yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Tevrat, tarih boyunca değişik etkenlerle müdahalelere uğradığı için, araştırmacılar yazım üslubu, tarihi veriler gibi birtakım bilgilerden yola çıkarak onun, farklı dönemlere ait dört metinden oluştuğu görüşüne varmışlardır. Bu metinlerin ilk ikisi içerdikleri pasajlarda Tanrı'yı ifade eden kelimeye göre isimlendirilmiştir. Bunların ilki olan *Yahvist Metin (J)*; M.Ö. 9-10. Yüzyıllarda yazılmış ve metin içerisinde Tanrı için JHVH (Yahve/Yehova) kelimesi kullanılmıştır. Diğerisi ise *Elohist Metin (E)*'dir. M.Ö. 8. Yüzyılda yazılmıştır. Tanrı Elohim (Tanrılar) ismi ile ifade edilmiştir.¹⁹ Yahvist metnin

15 5/Maide, 18, 64; 10/Yunus, 68; 3/Âl-i İmran, 181;

16 Tekvin, 7/6: "Siz Tanrınız Rab için kutsal bir halksınız. Tanrınız Rab, öz halkı olmanız için yeryüzündeki bütün halkların arasından sizi seçti."

17 5/ Maide, 18; 2/ Bakara, 80, 111, 135; 3/ Âl-i İmran, 23-24; 62/ Cuma, 6.

18 Arslantaş, Nuh, Hz. Mubammed Döneminde Yahudiler, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2016, s. 351-352.

19 Diğer iki bölüm ise *Deutoronomist Metin (D)*: Tesniye'nin bir kısmının redaksiyonundan ibarettir. MÖ. 622 tarihlidir. *Patriark (Rabipler) Metni (P)*: Kaynağı Levililer ve diğer bazı yazılar olan, bir grup rahip tarafından kaleme alınan bir metindir. Uğur, Hakan, *Kur'an'ın*

tasarımladığı tanrı insanî forma sahipken Elohist metinde bulutların ötesindedir ve ancak insanlarla elçileri aracılığı ile konuşur.²⁰ Elohim ismi, Tanrı'nın gazap tarafını; Yahve ise rahmet tarafını temsil eder. Yahudiler Tanrı'nın gazabından korktukları için Elohim adını daha çok kullanırlar.²¹

Yahudi geleneğinde İlahi isimlerin farklı nosyonları vardır. Tanrı'nın tüm isimleri eşit derecede kutsal değildir. Yahudilik için en büyük ve en güçlü isim y-h-v-h (*The Tetragrammaton*)'dir.²² Dört sessiz harften oluşan bu ismi yüksek sesle telaffuz etmek yasaktır. Ayrıca kadim İbrani alfabesi sesli harf içermediği için bu ilahi ismin gerçek telaffuzu kaybolmuştur. İlahi isim yalnızca Kudüs Mabedi'nin Baş Koheni tarafından yılın en kutsal günü olan Yom Kipur'da (Kefaret Günü) yüksek sesle söylenebilir.²³ Bu nedenle pasajlarda bu ismin geçtiği yerlerde genellikle *Adonai* (y)/Efendim (*My Lord/Kyrios*) kelimesi zikredilir.²⁴

Yahudi kelamına göre Tanrı'nın kitaplarda mevcut isimlerinin çoğu fiillerden müştaktır ve bu kendisiyle gizlenmiştir. Ancak tek bir ismi müstesnadır o da irticalen ifade edilen y-h-v-h ismidir. Bu sebepten İsm-i Azam olarak isimlendirilerek *Tanrı'nın zatına ve herhangi bir benzeri/ortağı olmadığına açık bir beyyine ile delalet etmek* manasına gelir.²⁵ Y-h-v-h; bir şeyler yaratmasından bahsedilmeksizin, Tanrı'nın mutlak özü anlamına gelen tek sözcüktür. Bu

Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008, s. 133. Eliade, a.g.e, s. 204.

20 Örs, Hayrullah, *Musa ve Yabudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 31.

21 Adam, Bâki, "Yahudilik", Yaşayan Dünya Dinleri, ed. Şinasi, Gündüz, DİB Yayınları, Ankara, 2016, s. 236.

22 Brill, Alan, *Judaism and Other Religions Models of Understanding*, Algrave Macmillan, 2010, s. 83. Yunanca dört harf demek olan Tetragrammaton İbranice yod, bey, vav, bey harflerinden oluşan bir isimdir.

23 Firestone, Reuven, *Yabudiliği Anlamak- İbrahim'in Çocukları*, çev: Çağlayan Erendağ-Levent Kartal, Gözlem Yayınları, İstanbul, 2004, s. 92; Heschel, Abraham Joshua, *God in Search Of Man*, Harper Torchbooks, 1966, s. 63-64.

24 Jacobs, Louis, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford University Press, 1995, s. 544-547.

25 İbn Meymun, Musa, *Delâletü'l-Hâirin*, thk. Hüseyin, Atay, A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara, 1972, s. 153-154.

yüzden, Yahudiler bunun kesinlikle Tanrı'nın tek adı olduğunu iddia ederler; kullanılan diğer bütün sözcüklerin yalnızca lakaplar olduğuna ve aslında Tanrı'nın diğer adlarının sadece niteleyici ve yaratılmış şeylerle ilgili olarak düşünüldüğü ya da onlar aracılığıyla gösterildiği kadarıyla O'na ait olduklarına inanırlar.²⁶ Tevrat'ta geçen ilahi isimler de bu görüşü destekler niteliktedir. Buna göre başlıcaları;²⁷

Elohim; Tanrı'nın Tevrat'ta geçen ilk ve en çok zikredilen ismidir.²⁸ Güçlü olan anlamına gelen *El* veya *Eloah* kelimesinin çoğuludur. Pagan tanrıları veya hâkim ve elçileri ifade etmek içinde kullanılan bu kelimenin çoğul yapısının Tanrı'nın büyüklüğüne işaret ettiği veya Kenan dilindeki politeist tanrı vurgusundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Genellikle *Y-b-v-b* ismi Tanrı'nın rahmetini, *El* ve *Elohim* ise adaletini ve gücünü niteleme amacıyla kullanılmıştır.

- ✓ *El- Elyon*; İsrail Tanrısı söz konusu olduğunda *en yüce olan*-Kenan dilindeki kullanımında *Tanrıların efendisi/tanrısı*-anlamına gelir.²⁹
- ✓ *El-Olam*; *Sonsuz olan/ebedi Tanrı* manasındadır.³⁰
- ✓ *El Şaddai(y)*; İbranice “Güçlü/Yeterli olan Tanrı” anlamına gelir.³¹
- ✓ *El- Berit*; “*Abitin Tanrısı*” anlamındadır.³²
- ✓ *El- Røi*; (*Beni*) *Gören Tanrı* anlamındadır.³³

26 Spinoza, Benedictus, *Teolojik- Politik İnceleme*, Diyanet Vakfı Yayınları, çev. M. Kâzım, Arıcan, Ankara, 2011, s. 202-203.

27 Ayrıntılı bilgi için bkz: Hartman, Louis F./Sperling, S. David, “Names of God”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Micheal Berenbaum, Keter Publishing House, 2. baskı, Kudüs, 2007, c.7, s. 669-675.

28 Tekvin, 1/1

29 Gürkan, *Yabudilik*, s. 112. İşaya, 7/3.

30 Tekvin, 21/33.

31 Çıkış, 6/2-3; Tekvin, 17/1, 35/11, 43/14

32 Hâkimler, 9/46.

33 Tekvin, 16/13.

Tanrı için kullanılan bu isimlerin ortak özelliği insan gücünü aşan, korku, boyun eğme ve tapınmaya dayalı bir tanrı tasavvurunun ortaya koymalarıdır.³⁴ Bu bağlamda Tanrı'ya dair Tevrat'ta geçen söz konusu eksen isimler, merhamet, adalet, güç, kudret ve teklik üzerinden Tanrı'yı vasıflandırmaktadır. Tanrı her şeyi yaratan ve hükmeden yüce bir varlıktır. Ezeli ve ebedidir, eşi ve benzeri yoktur.³⁵

Her iki dinin de dil bakımından aynı aileye mensup olmaları sonucunda Allah lafzı ortak kullanılmakta olup etimolojisine bakıldığında da şöyle bir tabloyla karşılaşmaktadır; Arapçada *ilab*³⁶, Süryanicede *laba*, Aramicede *alaha*, İbranicede ise *elohim*'dir.³⁷ Yahudi geleneğinde *Allah* kelimesi *Eloha* ve *Elohim* kelimeleri ile aynı kökten gelmesine rağmen Tanrı'nın ismi olarak değil; sıfatı olarak kabul edilir. Musa b. Meymun, Allah kelimesinin *elibe* (ilahlık yapmak) kökünden ma'bud anlamında bir sıfat olduğunu düşünür.³⁸

Kur'an'da ise Yahudiliğin İsmi Azam'ına (Yahve) tekabül eden isim *Allah*'tır. Kur'an düşünce sisteminde Allah ismi odak kelimedir; derece ve önem bakımından ondan üstünü yoktur.³⁹ Allah ismi, bütün ilahi isimleri cem ederken; diğer isimler ise yalnız ifade ettikleri mana birimlerine delalet ederler (Âlim, Hâlim gibi). Allah ismi O'ndan başkasına ıtlak edilemez.⁴⁰ Nitekim

34 Theophile, James Meek, *Hebrew Origins*, Harper&Brothers, Newyork, 1960, s. 85.vd.

35 Hartman, *a.g.madde*, s. 669-670.

36 Yaratılan ve yaratan arasındaki ilişkiyi gösterip tapınılan manasına gelen ilah kelimesinin İslam'a özel olarak kullanımı Allah şeklinde olmuştur. Paçacı, *a.g.m.*, s. 52.

37 Yılmaz, *a.g.m.*, s. 202.

38 Bu doğrultuda İbn Meymun, Allah lafzının yazıldığı yerden silinebileceği ve yıkanabileceğine dair bir fetva vermiştir. Ayrıca bu kelimenin İslam öncesinde Araplar tarafından politeist bir bağlamda kullanılmış olması Tanrı'nın silinmesi yasak olan isimleri arasında kabul edilmemesinin başlıca sebebinin teşkil eder. Meral, Yasin, *Maimonides/İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 255-259.

39 Yılmaz, Selahattin, "Arapçada Allah İsminin Etimolojisi ve Onunla Yapılan Deyimlerin Filolojik Yapısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2003, c. 7, sayı. 2, s. 201.

40 Gazzali, Ebu Hâmid, *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*, çev. M. Ferşad, Ferşad Yayınları, İstanbul, 2005, s. 73-74.

Meryem Suresinin 65. Ayetinde: “...Adı onunla anılmaya değer bir başkasını biliyor musun?” ifadesi Allah isminin hem biricikliğine hem de çoğul formunun olmayışına delalet etmektedir.⁴¹

Kur’an’da Allah Araplara aşına oldukları kavramlarla hitap etmiş ancak o kavramlara yeni anlamlar yüklemiştir. Yeni anlam yüklenen kavramların başında Allah’ın isimleri gelmektedir. Cahiliye döneminde *Rab*, *İlah*, hatta Arap yarımadasının güney kısmında *Rahman* lafzının kullanıldığı bilinmektedir.⁴² Bu bağlamda ilk inen ayetlerde geçen *Rab*⁴³ ismi, Arapların kullandıkları anlamda pasif tanrı anlayışından çıkıp, onları her an gözeten, eğiten ve merhamet sahibi olan aktif bir Tanrı anlayışına evrilmiştir.⁴⁴ *Rab* kelimesine yakın anlama sahip olan ilah ismini de Allah kendisi için sıkça kullanmıştır. Sadece ilah kelimesinin çoğulu putları kastetmek için kullanılmıştır. İniş sırasına göre üçüncü sırada olan Müzzemmil suresinin 9. ayetinde *ilab* ifadesine doğunun ve batının Rabbi olmasının yanında birliği de eklenmiş, Kur’an’ın temel vurgusu olan tevhid ayetleri başlamıştır.⁴⁵ Böylece tevhid vurgusu açıkça yapılmış ve Kur’an’ın ilk ayetlerine nazaran söz konusu ayetlerde te’vile mahal verilmemiştir.⁴⁶ Tevhid vurgusundan sonra Allah’ın merhametinin inanan/inanmayan herkesi kuşattığını göstermesi açısından Kur’an’da Allah’ın Rahman-Rahîm isimlerine de ağırlık verilmiş⁴⁷

41 Yurdağür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâü'l-Hüsna İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 2006, s. 66; Yıldırım, Suat, *Kur’anda Ulubiyyet*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1987, s. 100-108.

42 Topaloğlu, Bekir, “Esmâ-i Hüsnâ” maddesi, TDVİA, İstanbul, 1995, c.II, s.403.

43 Kur’an’ın ilk nazil olan ayetlerinde Allah kendisi için en çok *Rab* ismini kullanmıştır. *Rab* ismi müşahhas anlamda terbiye etmek, çocuğu büyütme manalarına gelirken soyut anlamda rızık veren ve rızıkı mahlûkat arasında taksim eden manasındadır. Bkz: 96/Alak, 1-5; 74/Müddessir, 1-7; 73/Müzzemmil, 9-10; 68/Kalem, 6-8; 48/Fetih, 1

44 Atay, Hüseyin, *Kur’anda İman Esasları*, Atay Yayınevi, Ankara, 1998, s.39vd.

45 Söz konusu ayette “bir” veya “tek” ifadesi geçmez fakat O’ndan başka Tanrı yoktur ifadesiyle teklik vurgusu yapılmıştır. Atay, a.g.e, s. 51-52. Benzer ayetler için bkz: 11/Hud, 14; 6/En’am, 16; 28/Kasas, 70, 80; 40/Mümin 63; 35/Fatır 3.

46 Allah’ın birliğine açıkça vurgu yapan ayetler. 2/Bakara, 163; 16/Nahl, 22; 18/Kehf, 110; 21/Enbiya, 108; 22/Hac, 34; 41/Fussilet, 2; Atay, a.g.e, s. 52.

47 “De ki: İster Allah diye çağırın ister Rahman diye çağırın, hangisiyle çağırırsanız çağırın, en güzel isimler O’nundur.” 17/İsra, 110.

ve en güzel isimlerin (*Esmâü'l-Hüsna*)⁴⁸ Allah'a ait olduğu vurgulanmıştır.⁴⁹

Sonraki inen ayetlerde Allah, isimlerini zikretmeye devam etmiştir. Geleneğimizde de 99⁵⁰ ismiyle sabitlenip akılda kalıcı olması sağlanmıştır. Kur'an'da Allah'ın isimlerinin sayıca fazla olması ve insanların da Allah'ı tanıma çabaları sonucu, hicri ikinci yüzyıldan itibaren ilk defa bu isimler çerçevesinde Allah hakkında konuşulmaya başlanmıştır.⁵¹ Söz konusu isimlerle ilgili yorumlar yapılması sonucu *isim-müsemma, isimlerin tevkifi ya da kıyâsi olduklarına* dair Müslümanlar arasında yeni tartışma başlıkları açılmıştır. Daha sonra ortaya çıkan kelâmî mezheplerle de bu isimlerin Allah'ın sıfatları olduğu görüşü geliştirilmiştir. İsimlerin sıfat olarak kabul edilmesi beraberinde sıfatların Allah'ın gayrisi olup olmadığı gibi yeni kelâmî konular gündeme gelmiş ve Müslümanlar arasında yeni grupları ortaya çıkarmıştır.⁵² Özellikle filozoflar ve mütekellimler arasındaki görüş farklılığı sonucunda İslam geleneğinde daha çok Allah'ın Âlim, Mürîd ve Kâdir oluşu, ilim, irâde ve kudret sıfatları çerçevesinde ön planda tutulan isimlerinden olmuştur.

Her iki sami gelenekte Tanrı isminin anılması bağlamında: Tevrat'taki “*Tanrı'nın adını boş yere ağzına almayacaksın, Çünkü Rab,*

48 20/Tâhâ, 8.

49 Allah'ın Rahman ismine Tevrat'ta geçen *Rabima* ve *Rabum* kelimeleri tekabül etmektedir. Meral, a.g.e, s. 255. Nitekim İsrâ Süresi 110. Ayetinin nüzul sebepleri arasında yer alan bir rivayete göre; Hz. Muhammed'e “Sen çok az Rahman'ı zikrediyorsun. Hâlbuki Allah Tevrat'ta bu ismi sıkça zikretmekteydi” denilmiştir. Çetiner, Bedrettin, *Fatibâdan Nas'a Esbâb-ı Nüzul*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2010, c. 2, s. 580.

50 İbn Hazın sadece isim formunda geçen ilahi isimlerin sayısının 81 olduğunu ifade ederken, âlimlerin geneli hadiste geçen 99 rakamına mukabil Allah'ın 99 ismi olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Ancak burada da ilahi isimleri 99'a tamamlamak için âlimler kendilerine göre Kur'an'da geçen fiilleri Allah'a isim olarak isnad etmeleri başka bir ihtilaf konusunu meydana getirmiş, hatta âlimlerin yeni ekledikleri isimlerle III, 125, 155 ve 167 gibi yeni rakamlar ortaya çıkmıştır. Topaloğlu, a.g.madde, s. 404- 408.

51 Topaloğlu, a.g.madde, s. 406.

52 Bu tartışmalar için bkz: H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 156vd.

adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır”⁵³ buyruğu ile Kur’an’daki “En güzel isimler Allah’ındır. O’na o isimlerle yakarın. O’nun isimleri hususunda eğriliğe sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını göreceklerdir”⁵⁴ ve “Ey İman edenler! Allah’ı çokça anın”⁵⁵ ayetleri karşılaştırılabilir. Öncesinde aşırı tenzih beklentisinde olduğu kabul edilen *Yhwh*; sonrasında ismini bolca anmayı/zikretmeyi emreden Allah lafzına dönüşmüştür. Kanaatimizce bu durum insana uzak bir Tanrı tasavvurundan, şah damarından daha yakın Tanrı imajına evrilmesinden ibarettir.

3. Tevrat ve Kur’an’daki Antropomorfik Anlatıların Ortaklığı Meselesi

Yahudiler, temelde monoteist anlayışa sahip olmalarına karşın Tevrat’taki antropomorfik pasajların etkisiyle beraber pagan kültürün kodlarını taşımışlardır. Dolayısıyla Eski Ahit, bu yönüyle heterojen niteliktedir.⁵⁶ Yani Tanrı bir yandan müteâl/aşkın özellikler taşıırken öte yandan birtakım insanî özelliklere sahiptir. Özellikle erken dönem tarihli Yahvist metindeki Tekvin ve Çıkış bölümlerinin, Tanrının yoğun bir şekilde antropomorfik bir üslupla tasvir edildiği pasajlardan oluştuğuna değinmiştik. Buna göre Tanrı’nın yüzü⁵⁷, gözleri⁵⁸, kalbi⁵⁹, sesi⁶⁰ vardır; Tanrı görür, işitir ve konuşur.⁶¹ Tanrı’nın faaliyetleri insani formdadır. Tanrı, yerin toprağından adam; Aden’de bir bahçe⁶², duvarcı ustası gibi mabed⁶³ yapar. Savaşır⁶⁴, Yakup ile güreşir ve ona

53 Çıkış, 20/7.

54 7/ A’raf, 180.

55 33/ Ahzap, 41.

56 Antes, *a.g.m.*, s. 18.

57 Tekvin, 32/30; Çıkış, 33/11; Tesniye, 5/4; 34/10; Hezekiel, 20/35.

58 Tesniye, 11/12; Mezmurlar, 11/4; 33/18; 34/16; 66/7.

59 Tekvin, 6/6.

60 Tekvin, 3/8, 10; Çıkış, 5/2, 15/26; Tesniye, 4/12, 30, 8/20.

61 Çıkış, 3/4; 33/11.

62 Tekvin, 2/9.

63 Çıkış, 15/17.

64 Çıkış, 14/14-25.

mağlup olur.⁶⁵ Günün serinliğinde bahçede dolaşır⁶⁶, yeryüzüne iner⁶⁷, yukarıya çıkar⁶⁸, uyanır⁶⁹, Nuh tufanı esnasında geminin kapısını kapatır⁷⁰. Tanrı tıpkı bir beşer gibi duygulanımlar yaşar; güler⁷¹, öfkelenir⁷², pişman olur⁷³, kıskanır.⁷⁴ Bu nedenle Yahudi geleneği içerisinde antropomorfik ifadelerin te'vili sorunu sıklıkla gündeme gelmiştir. Zira Tanrı'nın ulûhiyetine dair sorunların temelinde bu ifadeler yer almaktadır. Önde gelen Yahudi düşünür ve âlimlerinin odağında ise Tanrı'nın tenzihi olmuştur. Teolojik sistem kurma teşebbüsünde bulunmuş ilk Yahudi düşünür olan Philo⁷⁵'ya göre Tanrı, tam anlamıyla mükemmel ve aşkın bir varlıktır. Öyle ki O, kendisine atfedilecek her türlü yüce sıfattan o kadar aşkındır ki, O'nu bu dünyaya ait kavramlarla kavramak mümkün değildir.⁷⁶

İbranice Tevrat metnini Arapça'ya ilk olarak tercüme eden Saadia Gaon (892-942)⁷⁷ ise metindeki antropomorfik ifadeleri -sembolik bir anlatıma sahip oldukları gerekçesiyle- olduğu gibi

65 Tekvin, 32/24-32.

66 Tekvin, 3/8.

67 Tekvin, 11/5, 18/21; Çıkış, 19/18; 34/5.

68 Tekvin, 17/22.

69 Mezmurlar, 44/24; 78/65.

70 Tekvin, 7/16.

71 Mezmurlar, 2/4.

72 Çıkış, 4/4, 32/9-12; Sayılar, 16/22; Tesniye, 6/14-15; 13/18.

73 Tekvin, 6/5-7; Çıkış, 32/11-14.

74 Tesniye, 4/24, 8/9; Çıkış, 20/5; 34/14.

75 İskenderiyeli Philo, M.Ö. 20- M.S. 40 yılları arasında Mısır'ın İskenderiye şehrinde yaşamış ilk Yahudi filozofudur. Harry A. Wolfson, "Philo Judaeus" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, Londra, 1967, c. 6, s. 151-155; Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004, s. 173-174.

76 Philo, Tanrı'nın ancak tenzih ederek anlatılabileceğini ileri sürerek negatif teolojinin kurucusu sayılmaktadır. Bu bağlamda, Tanrı'ya 'O âdildir' denilemez. Bunun yerine, 'O adaletsiz değildir' denebilir. Taşpınar, İsmail, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru-İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milal ve Nibal Dergisi*, cilt: 8, sayı: 1, Ocak - Nisan 2011, s. 143-164, s. 152-153.

77 Asıl adı, Said b. Yusuf el- Feyyumi'dir. Ortaçağ Yahudi dünyasının önde gelen âlimleri arasındadır. *Kitâbu'lEmânât ve'lİtikâdât* adlı eseri Ortaçağ Yahudi felsefesinden günümüze ulaşan en eski eserdir. Eserinde Yahudiliğin iman esaslarını sekiz maddede toplamış ve Allah tektir, cismi yoktur esasını temel almıştır. Genel olarak Gaon'un düşünce sistemi üzerinde Mutezili etki göze çarpmaktadır. Bkz: Kutluay, a.g.e, s. 175.

tercüme etmekten kaçınır; Allah'ın mücessemliğini îmâ eden ifadeleri değiştirerek çevirir. Ona göre bu ifadeler kelime anlamıyla değil, kastedilen/mecâzi anlamıyla anlaşılmalıdır. Örneğin, Tekvin, 1/4'de geçen “(ve Yar’e Elohim)- ve Tanrı gördü” ifadesindeki “gördü” fiilini “ve Allah bildi/O’na malum oldu”; Çıkış, 9/3’de geçen “(yad Yehova)- Tanrı’nın eli” ifadesini “Allah’ın musibeti/belası” olarak çevirerek antropomorfik ifadelere olan hassasiyetini gösterir.⁷⁸

Saadia Gaon’dan yaklaşık iki buçuk yüzyıl sonra yaşamış, Yahudi teoloji geleneğinde en etkin isim olan Musa b. Meymun’a göre ise Tanrı’nın bedeni yoktur ve O, hiçbir şekilde tasvir edilmez. Bunun için Eski Ahit’teki antropomorfik ifadeleri açıklamak ve te’vil etmek zorunludur.⁷⁹

Kur’an’da da Allah gerek deyim olarak gerekse konuyu insanlara anlatırken anlaşılır olması için zaman zaman çeşitli benzetmelerde bulunmuştur. Bu benzetmeler arasında kendisini anlatırken insanlar için olan kavramlar da mevcuttur. İslam âlimleri söz konusu kavramların geçtiği ayetleri yorumlarken, Allah tasavvurunda kendilerini ya aşırı tenzihçi ya da aşırı teşbihçi gibi, iki uçtan birinde bulmuşlardır.⁸⁰ Bunun yanında Selef âlimleri ise bu ayetlerde tevakkuf edip/duraklayıp, yorum yapmadan Allah’ın sözleri olmasıyla yetinmek gerektiğini savunmuşlardır.⁸¹

Kur’an’da antropomorfik yorumlara kapı aralayıp en çok tartışma konusu yapılan ayetler: oturmak anlamında, *Rahman Arşa istivâ etti/oturdu*⁸²; yüz anlamında, *(Yalnız) Celâl ve ikram*

78 Bağır, Muhammed Ali, “Saadia Gaon’un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi”, Turkish Studies, Ankara, 2015, cilt: 10, sayı:1, s. 121-148.

79 Arkan, Atilla, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 108-114.

80 İbrahim Coşkun, “Seyfeddin el-Amidi’nin Allah Tasavvuru,” *Marife*, 2016, cilt: 16, sayı:1, s. 21.(Bkz: Seyfeddin Âmidi, *Ebkaru’l-efkâr fi usulîd-din*, Daru’l-Kutubu’l-Vesaiki’l-Kavmiyye, Kahire, 2007.)

81 Bulut, Zübeyir, *Haberi Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Fecr Yayın, Ankara, 2015, s. 78.

82 20/Tâhâ, 5.

sahibi Rabbinin vecbi/yüzü bâki kalacaktır,⁸³ gözü anlamında; *Gözümün önünde (Benim nezâretimde) yetiştirilmen için*,⁸⁴ eli olması açısından; *Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir*.⁸⁵

Bilindiği gibi yukarıda bahsi geçen ayetlerin anlaşılmasında Mutezili âlimler ve Müslüman filozoflar tenzihçi bir metot izleyerek, bu ifadelerin mecaz olarak anlaşılması ve kastedilenin de Allah'ın kudreti/ desteği olduğunu kabul etmişlerdir. Tenzihçi metot tarihte birçok âlimin uyguladığı Allah'ı insanbiçimci düşünmeden uzak tutmak için geliştirilmiş formüllerdendir. Anılan ayetler bağlamında tenzihçi metotla *yed/el* için Allah'ın nimeti, *vech/yüz* için Allah'ın rızası ve *ayn/göz* içinse Allah'ın ilmi⁸⁶ te'vilini yapmışlardır.⁸⁷ Bunun yanında te'vilin caiz olmadığını savunup, ayetleri olduğu şekliyle anlaşılması gerektiğine inananlar da olmuştur. Bu gruplar ise Allah'ı adeta bir varlık gibi düşünmüşler ve Allah'ın suret ve aza sahibi bir cisim olup, sınırı olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁸ Böylece ortaya Mücessime, Müşebbihe ve Zâhirilik gibi çeşitli gruplar çıkmıştır. Kelam tarihi içerisinde bu tartışmalar Haberi sıfatlar başlığı altında ele alınmıştır.⁸⁹

Kur'an ve Tevrat; Allah'a haberi sıfatlar izafe edilmesi bakımından benzerlikler taşımaktadır. Buna karşın Kur'an'ın Tanrı tasavvuru daha soyut ve müteâl karakter taşımakta iken; Tevrat son derece somut tasvirleri de içermektedir. Ortaçağ Yahudi düşünürlerinin Tevrat'ın antropomorfik ibarelerinin mümkün olduğunca te'vil ve mecaz bağlamında ele alınması gerektiğine dair görüş belirtmelerine rağmen bunun istisnalarının bulunması

83 55/Rahmân, 27.

84 20/Tâhâ, 39.

85 48/Fetih, 10.

86 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, hazırlayan: Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s. 300-301.

87 Bulut, *a.g.e.*, s. 164.

88 Bulut, *a.g.e.*, s. 116.

89 İmam Maturidi, *Kitabu't-tevbid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2005; Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005.

kaçınılmazdır. Bu itibarla Müslümanlarla Yahudilerin ortak buluşukları nokta söz konusu ayetlerin te'vil edilmesidir.

SONUÇ

Yahudilerin ve Müslümanların tanrı tasavvurları arasındaki fark; onların tarihsel tecrübelerinin başkalığından kaynaklanır. Buna göre başlangıçtan itibaren Müslümanlar, Tanrı tasavvurlarını monoteist bir çizgiden sapmaksızın devam ettirmişken; Yahudiler, tarihsel süreçte ilahi vahyin doğasından zaman zaman uzaklaşmalarına (henoteizm) rağmen monoteist kalmışlardır.

Tevrat'ta yoğun bir şekilde bulunan antropomorfik ifadelerin çokça yer alması, Yahudilerin Tanrı tasavvurlarında tecsim ve teşbihe düşme riskini yaratmıştır. Bu da Yahudi âlimlerin tenzihçi bir doktrin geliştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Böylelikle Tevrat'ta geçen Tanrı'ya dair antropomorfik ifadelerin te'vil edilmesine yönelik yaklaşımlar, her iki dinin mensuplarını ortak bir çizgide buluşturmuştur.

Tevrat ve Kur'an'da Tanrı, mutlak anlamda birbirinden farklı tasavvurlara götürecek şekilde isimlendirilmemiştir. Bilakis *Tek Olan İlah*'ın isimlerinde bir ortaklık söz konusudur. Bunun nedeni de aynı kaynaktan gelen vahiy metinlerine sahip olmalarıdır. Yani *Mutlak Yaratıcı*, *Mutlak Hâkim*, *Mutlak Kâdir* gibi ortak anlam alanının farklı dillerle ifade edilmesinin bir bakıma doğal sonucudur, denilebilir.

Ayrıca Tevrat'a nazaran Kur'an'da Allah'ın ilahi isimlerinin sayısı daha fazladır. Bir bakıma Allah kendisini insanlara son vahiyde daha çok tanıtmıştır. Allah'ın isimlerinin sayıca fazla olması sonucunda Müslümanların zihninde daha net bir tasavvur oluşmuştur.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki, “Yahudilik”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi, Gündüz, DİB Yayınları, Ankara, 2016.
- Akbaş, Muhsin, *Yabudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*, Ayraç Yayınları, Ankara, 2002
- Antes, Peter, “Eski Ahit Özelinde Tanrı Anlayışının Politeizmden Monoteizme Doğru Gelişimi”, *İslam ve Hristiyanlıkta Monoteizm*, ed. Mualla Selçuk, Richard, Heinzmann, Kohlhammer, Stuttgart, 2011
- Arkan, Atilla, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Arslantaş, Nuh, *H. Muhammed Döneminde Yabudiler*, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2016.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınevi, Ankara, 1998.
- Bağır, Muhammed Ali, “Saadia Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi”, *Turkish Studies*, Ankara, 2015, cilt: 10, sayı:1.
- Brill, Alan, *Judaism and Other Religions Models of Understanding*, Algrave Macmillan, 2010.
- Bulut, Zübeyir, *Haberi Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Fecr Yayın, Ankara, 2015.
- Çetiner, Bedrettin, *Fatıha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzul*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarib*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Taribi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Firestone, Reuven, *Yabudiliği Anlamak- İbrahim'in Çocukları*, çev: Çağlayan Erendag-Levent Kartal, Gözlem Yayınları, İstanbul, 2004.
- Gazzali, Ebu Hâmid, *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*, çev. M. Ferşad, Ferşad Yayınları, İstanbul, 2005.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Özcan, Zeki, Emin Yayınları, Bursa, 2012.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yabudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.
- H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Harry A. Wolfson, “Philo Judaeus” maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, Londra, 1967.
- Hartman, Louis F/Sperling, S. David, “Names of God”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Micheal Berenbaum, Keter Publishing House, 2. baskı, Kudüs, 2007, c.7
- Heschel, Abraham Joshua, *God in Search Of Man*, Harper Torchbooks, 1966.
- Hick, John, “Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Tanrı Kavramı”, çev. Aydın Topaloğlu, İstanbul, MÜİF Dergisi 28 (2005/1)

<https://global.britannica.com/topic/deus-otiosus>. Erişim Tarihi. 24.04.2017

İbn Meymun, Musa, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin, Atay, A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara, 1972.

İbn Sina, *İhlas Suresinin Tefsiri*, çev. Ahmed Hamdi Akseki, DİB Yayınları, İstanbul, 2014.

İbrahim Coşkun, “Seyfeddin el-Amidi’nin Allah Tasavvuru,” *Marife*, 2016, cilt: 16, sayı:1.

İmam Maturidi, *Kitabu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2005.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, hazırlayan: Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Jacobs, Louis, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford University Press, 1995.

Kaufmann, Yehezkel, *The Religion of Israel: from its beginnings to the babylonian exile*, George Allen and Unwin, Londra, 1961

Kitâb-ı Mukaddes, Ohan Matbaacılık, İstanbul, 2006.

Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, Anka Yayınları, İstanbul, 2004.

Meral, Yasin, *Maimonides/İbn Meymûn'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2016.

Örs, Hayrullah, *Musa ve Yabudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

Paçacı, Mehmet, “De ki: Allah Bir [...] İhlas Suresinin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri”, *İslamiyat*, sayı:3.

Seyfeddin Âmidî, *Ebkaru'l-efkâr fî usul'id-din*, Daru'l-Kutubu'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, Kahire, 2007.

Spinoza, Benedictus, *Teolojik- Politik İnceleme*, Diyanet Vakfı Yayınları, çev. Musa Kâzım, Arıcan, Ankara, 2011.

Taşpınar, İsmail, “Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru-İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel ve Nibal Dergisi*, cilt 8 sayı 1 Ocak – Nisan 2011.

Theophile, James Meek, *Hebrew Origins*, Harper&Brothers, Newyork, 1960.

Topaloğlu, Bekir, “Esmâ-i Hüсна” maddesi, TDVİA, İstanbul, 1995.

Uğur, Hakan, *Kur'an'ın Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.

Uraler, Aynur, *Hız. Muhammede Yahudi ve Hristiyanların Yöneltiltikleri Sorular*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

Yıldırım, Suat, *Kur'anda Ulubiyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987.

Yılmaz, Selahattin, “Arapçada Allah İsmi'nin Etimolojisi ve Onunla Yapılan Deyimlerin Filolojik Yapısı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2003.

Yurdağür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâü'l-Hüсна İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 2006.

ĀDĀB: İSLÂM ENTELEKTÜALİZMİNDE SEKÜLER BİLGİ

Onur ÖZATAĞ*

ĀDĀB' Nedir?

‘Oluşum yıllarında’, der Peter Adamson, ‘Fārābī gibi oldukça uzmanlaşmış filozoflar ve Bağdat okulunun üyeleri vardı. Fakat felsefi malzeme, müştereken *ādāb* olarak bilinen ince ve arı bir faaliyet

* Doktora öğrencisi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Tarih Bölümü.

- 1 Bu makale, bir yüksek kültür örneği olarak adlandırılabileceğimiz *ādāb*'ı temel hatları ile tanımlamak, İslam tarihi bağlamında içeriğinden bahsetmek ve onu hümanizma ile kıyaslamayı amaçlamaktadır. Bizim *ādāb* ile ilk karşılaşmamız, Celâleddin Suyûtî'nin miladi on altıncı asrın başlarında kaleme aldığı *Taribu'l-Hulafâ* adlı eserini Türkçeye tercüme çalışmamız sırasındaadır. (Celâleddin Suyûtî, *Halifeler Tarihi*, çev: Onur Özatağ, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2014.) Burada kısa da olsa içerikten bahsetmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Suyûtî, Arapça metnin iki yerinde, Abbasi halifeleri el-Vâsik (47-842) ve el-Mutevekkil'in (97-1479) hal tercümelerini özetleyip aktarırken, *edeb* (أدب, ç. *ādāb*: sözcüğünü, 'el-Vâsik edebiyat alanında geniş bir bilgiye sahip idi' (a.g.e., s. 353) ve el-Mutevekkil için de, '...oldukça kibar (terbiyeli ve kültürlü) idi' (a.g.e., s. 519) şeklinde kullanmıştır. Görüldüğü üzere *edeb* burada hem edebiyat (polite literature; belles-lettres) hem de kibar, terbiyeli, görgülü (kind behavior) ve kültürlü kişi anlamlarını karşılamaktadır. Çalışmamızın birinci ve ikinci baskısında 'el-Vâsik adap bilirdi' şeklinde yapmış olduğumuz tercümemiz hatalıdır. İfadenin aslı, 'كان الواقى وافر الأدب' şeklindedir. Bu durum maalesef tashih sırasında da gözümüzden kaçmıştır. Eldeki makale *ādāb* teriminin orijinal metindeki kullanımını gözden geçirmemiz ve kendi yanlışımızın düzeltilmesi bakımından bulunması zor bir fırsattır. Bu bağlamda olmasa da, Suyûtî, İlk halife Hz. Ebü Bekir'in erdeminden ise şöyle bahsediyordu: 'Akil b. Ebi Tâlib ve Ebü Bekir birbirlerine hakaret etmeye başladılar –Ebü Bekir ise büyük bir nesep âlimi idi– fakat Peygamber (sav) ile olan akrabalığından dolayı günahıtan sakınıp geri durdu ve ondan uzaklaştı...' (Celâleddin Suyûtî, a.g.e., s. 69. Arapça aslı: أَسْتَبْعَيْلَ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَأَبُو أَسْتَبْعَيْلَ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَأَبُو بَكْرٍ نَشَابًا، غَيْرَ أَنَّهُ تَخَرَّجَ مِنْ فَرَايِهِ مِنَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ. (Bkz: Jalalu'ddin A's Suyuti, *History of the Caliphs*, çev: Major H. S. Jarrett, Baptist Mission Press, Calcutta, 1881, s. 356.) İngilizce ifadenin dilimize tercümesi, 'o, Peygamber ile olan dostluğundan tavırda nezaket öğrenmişti' şeklinde yapılabilir. Fakat İngilizce ifadenin Arapça asıl ifade ile örtüşmediği de açıktır. Başka bir deyişle Arapça تَخَرَّجَ من ifadesi günahıtan sakınmak, geri durmak, imtina etmek gibi anlamlara gelmektedir ve hiçbir şekilde 'courtesy of manner' ifadesine (haliyle edebe) karşılık gelmez. Biz metni tercüme ettiğimiz sırada İngilizce metinden yola çıkarak elim bir hataya düştük ve 'courtesy of manner' ifadesini *edeb*'in çoğulu olan *adab* ile karşıladık. (A.g.e., s. 69) Bu hatayı da düzeltmek hem okuyucuya hem de akademiye karşı boynumuzun borcudur. Öte yandan, Arapça asıl metin ile İngilizce tercüme metin arasındaki tutarsızlığın muhtemel kaynağı da bizce önemlidir. Eserin İngilizce tercümesini yapan H. S. Jarrett asıl metnin Kalküta'daki Asiatic Society'ye ait olan tek el yazmasını kullandığını belirtmektedir. (Bkz: *History of the Caliphs*, s. xxii.) Bu bilginin sorumuzun cevabı olması kuvvetle muhtemeldir. Görünüşe göre Arapça el yazması metindeki ifade çevirmen tarafından تَخَرَّجَ من şeklinde okunmuş ki; öğrenim görmüş olmak anlamına gelmektedir. Buradan yola çıkarak Jarrett'in '...he had learned...' ifadesini kullanmış olabileceği öne sürülebilir. Matbu metindeki (bkz: *Matba'atu'l-Medeni*, Kahire, 1966) ifade ise, yukarıda da belirtildiği üzere, تَخَرَّجَ من şeklindedir.

aracılığıyla toplumun üst sınıflarında çok daha geniş bir dağılıma sahipti. Kimi zaman ‘belles-lettres’ olarak da anılan *ādāb* ile bir yazar dilsel maharetini, zekâsını ve zevkini sergilerdi. Böylesi yazarlar, *felâsife* (filozoflar) ve onların biricik Grekçe kaynaklarını zaman zaman eleştirmişlerdir. Sıkça alıntılanan bir paragrafta, *ādāb*’ın en büyük destekçisi el-Câhız (ö. 868-9) Grekçeyi başarılı bir şekilde Arapçaya tercüme etmek hususundaki şüphelerini dile getirmiştir. Ayrıca, cimrilik üzerine mizahî bir kıssalar kitabında el-Kindî’yi tiye almıştır. Nihayetinde el-Câhız’ın ‘kitap kurdu’ olarak anılması yerindedir ve engin okumaları onu Grek düşüncesine aşina kılmıştır, erken dönem *kelâm* üzerine derin bir bilgi birikimi vardır. El-Tevhîdî (ö. 1023) gibi daha sonraki *ādāb* yazarları ise, akşam yemeği sohbetleri sırasında Grek filozoflarından alıntılar yapmanın olmazsa olmaz hale geldiği edebî bir salon kültürünü tasvir ederler. Fakat bu edebiyatçıların felsefe ile olan ciddi bağlarını da göz ardı etmemeliyiz. Zira el-Tevhîdî çok yönlü bir şahsiyet idi; Miskeveyh ile fikir alış verişi yapan bir kâtip ve bir saray entelektüeli idi. Entelektüel bilimler üzerine bir inceleme yazmıştı. Aynı zamanda Platonist felsefeye ve tasavvufa da ilgi duymaktaydı.”²

Bu alıntı Arapça konuşulan toprakların diğer uygarlıklarla, özellikle de geç antikitenin doğuda hâkim dili olan Grekçe ile karşılaşmasını sergilemekte, Grek dili ve kültürünün Arapça konuşan üst tabaka içinde ne derece yaygın hale geldiğini dokuzuncu ve on birinci yüzyıllardan iki büyük isimle örneklemektedir. Görüldüğü üzere ‘ince ve arı’ yani oldukça rafine bir saha olan *ādāb* ancak bu birikimi tüketebilecek bir düzeye hitap etmiş ve ilk ivmeyi tercüme faaliyetlerinden kazanmıştır. Mevzu bahis, ivmenin başlangıcı ne zamana tarihlenebilir?

Burada Gibb’in³ yaklaşımı önemlidir: ‘Şimdi seküler edebiyat ve edebiyatın genel sahasına dönecek olursak, 9. yüzyılın başlangıcında çözüm bekleyen sorun, Arapça beşerî bilimlerin (*humanities*) ilmi

2 Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, Oxford University Press, Oxford, 2015, s. 98.

3 H.A.R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford-London-New York, 1974, s. 75.

(*scholarly*) ve fennî (*technical*) tecritten sıyrılarak kamu yararı ve günün toplumsal meseleleri ile nasıl olumlu ve yapıcı bir ilişki içine çekilebilecekleri idi; zira böylece kâtipler ekolünün hak iddialarına karşı etkin bir şekilde meydan okunabilecekti.⁴

Gibb'in tespiti göre başlangıç 9. asırdadır ve kilidi ilk açan da el-Câhız'ın ta kendisidir. Yine de, Gibb'in söylediğine göre, onun oldukça kendine has tarzı daha sonraki yazarlar için örnek teşkil etmekten uzaktı ve ilerleme ancak kâtipler ekolünün dilsel ekipmanları ile donanmış olan Mervli İbn Kuteybe (ö. 889) gibi kalemlerce sağlandı. Gibb bu gözlemini şu sözlerle dile getirir: 'Nihai çözüm, kâtip tarzının berraklığını geleneksel sanat dili ve lisaniyat-fıkıh ekollerinin tartışma nesirleriyle (argumentative prose), gerçeğin, hayalî olanın ve soyut konuların tüm çeşitlerini büyük bir incelik ve isabetle ifade edebilen bir terkipile sonraki çağdaşları tarafından geliştirildi. Bu ... yeni 'standart' Arapça idi.'⁵

Dilde adım adım elde edilen standartlaşma, özellikle de Beytu'l-Hikme'de gerçekleştirilen tercüme hareketi ile artık kâtipler ekolünün kalıpları içine de sıkıştırılamayacak kadar engin bir tecrübe idi; 'Bu genişletilmiş Arapça-İslâmî gelenek...' der Gibb, 'hem İran hem de Helenistik kaynaklardan uyarlamalar da dâhil olmak üzere, tüm eserlere uygulanacaktı.'⁶ Fakat Grek etkisi, özellikle bilimsel ve felsefî alanda –birkaç eser hariç– Arapçaya bütünüyle yabancı kalmışlardır. Gibb'e göre bunun nedeni temelde yabancılık ve uzman çevreler dışında anlaşılamama ögesidir.⁶

İran etkisi ise *ādāb* için temel teşkil etmektedir. Ira Lapidus bunu şöyle ifade eder, 'Farsça etkisi Emevi devrinde hissedilir oldu. Halife Hişâm'ın (724-43) iktidarında İran saray usulleri benimsendi ve Farsça siyasi evrakların ilk tercümeleri yapıldı.'⁷

4 A.g.e., s. 76-77.

5 A.g.e., s. 78.

6 A.g.e., s. 78.

7 Benzer bir tespit için bkz: Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, Oxford University Press, New York, 1985, s. 44-45.

Abbasi iktidarı altında İranlı kâtipler, tüccarlar, işçiler ve askerler Farsça davranış ve usul nasihatnamelerini (*ādāb*) kâtip ve idareciler için Arapçaya çevirdiler. Nasihatnameler ilişkilerin nasıl yürütüleceğine dair tavsiyeler ve farklı mevkiler için gereken meziyetleri içeriyorlardı. Bu tavsiyeler, geçmişin büyük İran hükümdarlarının üzerine masal ve kıssaların içine yerleştirilmişti.⁸ Lapidus şöyle devam eder, ‘Siyasi nasihatnameler ile teknik ve bilimsel bilgi de geldi. İran, Hint ve Helenistik tıp, matematik ve astronomi fikirlerinin önemli bir taşıyıcısı idi. At biniciliği, silah bakımı ve kullanımı, idare, tarımsal yönetim ve sulama üzerine tüm uygulamalı bilgiler Arapçaya çevrildi. Bunlarla birlikte, *Kelile ve Dimne*, *Bin Bir Gece* gibi edebî başyapıtlar da Arapçaya tercüme edildi.’⁹ Buna rağmen, Gibb’in belirttiğine göre, Helen kültürünün bir parçası olan Sāsānī etkisini de abartmamak gerekir.¹⁰ Nihayetinde sundukları katkı ‘dinî ve hukukî türdendir.’¹¹

Ann K. S. Lambton ise *ādāb*’ın bu ortaya çıkış ve şekilleniş döneminde el-Cāhız’ın yanına İbn Mukaffa’a (ö. 759), Ebü Yüsuf (ö. 798) ve İbn Kuteybe’yi (ö. 889) de katarak nasihatname literatürünün gelişimi üzerine şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: ‘... Bu sırada¹² halifeliğin yönetim şeklinin nazariyesini belirlemek zorunlu idi.’¹³ Başka bir deyişle Müslümanlar bu dönemde İslâm’a uygun bir devlet modelini kesin hatları ile belirlemek durumunda kaldılar. Emevilerin Bizans’ı, Abbasilerinse Sāsānī yönetim şekillerini kendilerine uyarlayarak benimsemeleri bu bağlamda şaşırtıcı değildir. Lambton şöyle devam eder, ‘Dört yazarın eserleri, ki her biri bu soruyla ya da onun bir veçhesi ile ilgilidir, sekiz

8 Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 76.

9 *A.g.e.*, s. 76.

10 Gibb, *a.g.e.*, s. 58.

11 *A.g.e.*, s. 59.

12 Sekizinci ve dokuzuncu yüzyılları kastediyor.

13 Lambton, *a.g.e.*, s. 48.

ve dokuzuncu yüzyıllarda devlet teorisinin gelişimini göstermek üzere ele alınacaktır. İbn Mukaffa'a ve Ebü Yüsuf; Şâfi'i'nin yeni bir *sünnet* kavramının gelmesine yol açmasından, hadislerin ilk standart koleksiyonunun toplanmasından ve imamet doktrininin, Şâfi'i'nin başarılarının ışığı altında fakihler tarafından yapılan nihai formülasyonundan önceki döneme aittirler. Onlar aynı zamanda Mu'tezile'nin baskın olduğu bir döneme de aittirler.¹⁴ İbn Mukaffa'a kalem oynatırken Abbasi yönetimi de şeriatı (Islamic law) devletin dini yapma girişiminde idi. Fakat o sırada şeriatın kendisi de henüz şekillenme döneminde idi. İbn Mukaffa'a ve Ebü Yüsuf'un ölümü arasındaki yaklaşık kırk yıllık zaman zarfı içinde, şeriat ayrıntılı bir şekilde hazırlanarak ortaya konmuş ve temel şekline kavuşmuştu ki; bundan sonra da bu yapısını muhafaza edecekti. El-Câhız, Mu'tezile dönemi ile Mu'tezile sonrası dönem arasındaki köprüyken, İbn Kuteybe Mu'tezile'ye karşı tepki dönemine aittir. İbn Mukaffa'a, el-Câhız ve İbn Kuteybe; Arap olmayan nüfusa aittirler. İlki, Sāsānî imparatorluğunun ana merkezlerinden biri olan Fârs'tan, ikincisi muhtemelen Habeşistan'dan ve üçüncüsü de nüfusu ne Arap ne de İranlı olan, fakat bunun yerine 651'de başlayan Arap kolonizasyonundan kaynaklanan bir karışım olan Horasân'daki Merv'dendir. Fakat her üçü de Arapçanın ustası idi ve kültürüne de derin bir hâkimiyetleri vardı.¹⁵

Nihayet Müslümanlar artık Grekçe ve Farsçanın hâkim olduğu yeni medeniyet sahalarına girmişlerdi. Tercüme hareketlerinin ilk önce Emevilerin elinden başlaması ve onların ardından da Abbasilerin hamiliğinde daha etkin bir şekilde sürdürülmesi Müslümanların bu kadim kültürlerden –özellikle de

14 Benzer bir tespit için bkz: Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press, New York, 1994, s. 104.

15 *A.g.e.*, s. 49.

onların idarî ve felsefî birikimlerinden– etkilenmelerinin önünü açmıştır.

Hem kâtipler ekolünün karakterine bir örnek olması hem de hareketin erken dönemi; yani Emevi döneminden günümüze *ādāb*’ın içeriğine dair ışık tutmasından dolayı son Emevi halifesi II. Mervan’ın kâtiplerinden ‘Abdu’l-Hamīd’in kâtiplik üzerine risalesinden ve Abbasi dönemine örnek olmak üzere de İbn Mukaffa’a’dan kısa bir alıntıyı burada vermek gerekirse:

“Önemli işlerinde ona itimat eden efendisinin talep edeceği üzere bir kâtip, gerektiği vakit sabırlı ve hoşgörülü, görüşü sorulduğu vakit sağduyulu ve basiretli, gerektiğinde cüretkar olup gerektiğinde geri adam atabilen, namuslu, adil, sır tutan, bela vakti sadık, fitnenin nereden gelebileceğini sezebilen, ölçülü biri olmalıdır. Bilginin her dalını aramakla kalmayıp, bunlarda ehil de olmalıdır; şayet ehil olamıyorsa, en azından işini görecekt kadarını öğrenmenin derdine düşmelidir. Akli dürtülere sahip, *ādāb* bilen olmalıdır; henüz başına musallat olmazdan evvel gelecek olanı sezme yeti ve tecrübesine haiz olmalı; verdiği tepkinin sonucunu da evvelden kestirebilmelidir. Böylece, ey kâtipler, *ādāb*’ın çeşitli türlerinde birbirinizle yarış içinde olun ve kendinizi dinde de geliştirin. Önce Kitabullah’ı öğrenmekle başlayın, sonra dinî görevlerinizi ve ardından da Arap lisanını; zira konuşmanızı düzgün ve fasih kılacak olan Arapçadır. Yazışmalarınızın hoşluğu için hat sanatında uzmanlaşın, şiir okuyun; bunun derinliklerini ve manalarını öğrenin. Arap olmayanların ve Arapların Günleri’ni öğrenin; onların hikayelerini ve kıssalarını öğrenin; zira sizi hedefinize götürecek olan budur. Bir de sakın ola aritmetiği de unutmayın; zira vergi ve divan işlerinin temeli de budur.”¹⁶

16 Tarif Khalidi, a.g.e., s. 90-91.

İbn Mukaffa'a'dan:

“Kendisini dinî bir önder tayin eden kişi öğrenmeyle ve şahsiyetini, hayat tarzını, görüşlerini, konuşmasını, etrafındaki iyice bir gözden geçirmelidir; zira artık hayatı, dilinden daha açık sözlü bir öğretmen haline gelmiştir. Nasıl bilge söz kulağa hoş geliyorsa, bilgece hareketler de göze ve kalbe hoş gelir... Din ile görüş (doxa) arasındaki fark şudur ki; din imanla güçlendirilmişken, görüş tartışma ile takviye bulur. Dinini tartışma konusu yapan onu bir görüşe dönüştürür; görüşünü dini yapan ise kanun koyucu olur; her kim kendi adına kanun koyar, dini de yoktur!”¹⁷

2. ĀDĀB Gerilimden Beslenir

Tarif Khalidi'nin belirttiğine göre özü itibarıyla *ādāb*, kadim Yunan'ın *paideia* ülküsü ile yani ahlâkî ve entelektüel bir öğrenim süreci ile yakın bir benzerlik gösterir. Böylece hem aklın hem de şahsiyetin (hatta Sokratik manada ruhun da denilebilir) oluşumu ile ilgilidir.¹⁸ ‘İlk günlerinde’ diye yazmaktadır Khalidi, ‘*Adab* eğitim-öğretim anlamına geliyordu. Zamanla özel bir tür eğitim-öğretim manası kazandı; belirli bir şehirli sınıfa ve bu sınıfın ihtiyaç ve arzularına yönelik ahlâkî ve entelektüel bir müfredat.’¹⁹

Ādāb'ın idarî gelişimine değindikten sonra onu dinî çerçevede içinde de inceleyen Khalidi onun sadece bürokratik etkenlerden dolayı ortaya çıkmış olamayacağını vurgulamaktadır.²⁰

“İlm, orta ve geç Emevi döneminde gitgide artan bir şekilde dinî bilgiyi -ki bu basitçe hadis, tefsir ve fıkıh demekti- işa-

17 A.g.e., s. 94.

18 A.g.e., s. 83.

19 A.g.e., s. 83.

20 A.g.e., s. 85.

ret eden bir terim haline gelirken; *ādāb* dünyevî bilgi, yani lisanîyat, nahiv, şiir, tarih, doğa bilimleri vb. bağlamında kullanılıyordu. Fakat dilsel maharet dinî bilginin olmazsa olmaz bir şartı kabul edilegeldiği için bu fazlaca basite indirgemek olur. Fakat yine de bizler için iki ruh, iki niyet ve iki tarz arasındaki farkı toplumdaki işlevleri ve yayılımları bakımından ayırt etmek mümkündür:

1. İkinci ve üçüncü yüzyıllardaki bir *hadis alimi*²¹, hadisleri bir iman ve fiiliyat düzenine eklemek adına malzemesini derleme, değerlendirme ve düzenlemeyle meşgul olurken, *edīb* bunları sırf kendi adına; onu nereye yönelebileceklerine bakmaksızın toplar.
2. Muhaddis İslâm'ı eksiksiz ve tamamen ermiş bir kültürel düzen olarak algılamak, *edīb* İslâm'ı kültürel bir başlangıç; hatta insan ve doğayı sorgulamak için sürekli bir davetiye olarak algılar.
3. Bir hadis alimi bilgiyi sınırlı ve hatta gitgide azalan bir meta olarak görürken, *edīb* bilgiyi geleceğe doğru durmaksızın ilerleyen ve gelişen bir olgu olarak algılar.
4. Muhaddis belirli konuları alakasız, lüzumsuz, hatta imana karşı bir tehdit olarak görebilecekken, *edīb* tüm bilgi türlerini hoşgörüyü karşılamaya yatkın olacaktır.
5. Dinî ilimlerin git gide katılaşarak fikir birliği ile tek tipleştiği yerde, *Adab* durmaksızın genişleyen bir kişisel zevk skalasına ve eleştirel muhakemeye hoşgörü ile yaklaşmıştır.²²

21 Vurgular ve numaralandırma tahlil kolaylığı sağlamak amacıyla eldeki makalenin yazarına aittir.

22 Khalidi, a.g.e., s. 87.

Bu yüzden, Khalidi'nin iddia ettiği üzere, *ādāb* pek çok kaynaktan beslenir.²³ Belirli gerilimler sorunlu zamanlarda savaşa dahi dönüşebilir, istikrar dönemleri ise edebî çatışma için verimli bir kaynaktır.²⁴ Khalidi bu gerilimi şöyle detaylandırmaktadır, 'Kûfe ve Basra, Irak ve Hicaz, şehirli ve göçebe, Arap ve mevâlî, güneyli ve kuzeyli Arap, İslâmî ruh ve Câhiliye döneminin çekiciliği, yeni tesis edilmiş olan başkentlerdeki bir toplumsal sınıf ile bir diğeri, din âlimleri, vaizler ve edîpler – tüm bunlar arasındaki gerilim, hem nesir hem de şiir biçiminde pek çok polemige ilham kaynağı olmuştur.'²⁵

Gerilimin kutupları eskiler-yeniler tartışmasında tebellür eder. Khalidi'nin ifade ettiğine göre geç Emevi ve erken Abbasi *Adab*'ında Arap lisaniyatının iki ilkesi geniş bir kabul görmüştü. Bunlar, bir aruz ve ölçü, nahiv ve kullanım modeli olarak Cahili şiirinin İslâm şiirine üstünlüğü ve Bedevî Arapların doğru ve fasih Arapça üzerine hakemlikleri idi.²⁶ Khalidi'ye göre bu iki ilkenin temellenişi, özünde kadim olanın yeniden inşası idi ve sert tartışmalara sahne olmuş bir süreç zarfında ortaya çıkmıştı. Nihayetinde bir grup Cahiliye dönemi aruz ve şiiri 'yeniden keşfedilmişti.' Fakat tartışmanın kendisi *Adab*'ın potansiyelinin özgürleşmesine, yeni uzmanlık sahalarının sınırlarının belirlenmesine ve 'hümanistik' bir ruhun dirilerek gelişmesine yardımcı oldu ki; bu ruh, hızla olgunlaşan hadis ilmi ile her zaman barış içinde ortak bir varoluş sergilememiştir.²⁷ Bu noktada Khalidi'nin aktardığı örnek şöyledir: "Ebü 'Avane [Basra muhaddisi, ö. 786] şöyle söyledi, "Amir ibn 'Abdu'l-Mâlik Katade'ye Arapların Günleri'ni, nesep-lerini ve masallarını sordu ve bundan hoşlandı. Sonra ben ona bunları sormak için döndüm ve bana şöyle cevap verdi, 'Bu seni

23 *A.g.e.*, s. 85.

24 *A.g.e.*, s. 85.

25 *A.g.e.*, s. 85-6.

26 *A.g.e.*, s.87.

27 *A.g.e.*, s. 87.

ilgilendirmez. Bu tür bilgileri ‘Amir’e bırak ve sen de kendi işine bak.”²⁸ Son tahlilde *ādāb* Cāhiliye’nin yeniden keşfidir.

Eskiler-yeniler tartışmasına İbn Mukaffa’a’nın *Ādāb el-Ke-bir*’den şu alıntı da güzel bir örnektir:

“Onların öyle bir kaygısı vardı ki; içlerinden birine bir ilim dalı musallat olmaya görsün... Kendisini ıssız topraklarda görür, bu ilmi derhal taşlara kazırlardı... Zira artlarından gelecek nesil için kaybolmasından korkarlardı... Böylece, ancak böylece, günümüz âlimi onların bilgeliğinden faydalanabilir, erdem sahibi olana düşen de ancak onların örneğine gıpta etmektir... Bugün bizim yazmaya kalkıştığımız, lakin onların evvelden el atmadığı tek bir konu dahi yoktur... Tüm temel alanlarda, artık söylenecek hiçbir şey kalmamıştır; eskiler hepsini söylediler.”

Ādāb’ın tarihsel seyri, özellikle hicri ikinci ve üçüncü asırlarda, İran’ın kadim bir medeniyet olarak Araplardan daha üstün olduğunu savunan Şu’übiyye hareketinin doğuşuna şahitlik etmiştir. ‘Taraftarlarınca Şu’übiyye adı verilen hareket,’ der Gibb, ‘ırk ve kültür bakımından İranlılar idi ve Sāsānī geleneğinin destekçileriydiler. Arapların gösterişlerine ve dillerine saldırdılar, şiirleriyle alay ettiler ve sadece eşitlik talep etmedikleri gibi İranlıların ve neredeyse hayatın her alanında yer alan mevalilerin Araplara üstün oldukları iddiasında bulundular. Çatışma, takip eden asır boyunca da sürdü ve sadece Irak edebiyatının büyük bir kısmında değil, aynı zamanda ilahiyat ve hukuki eserlerde bile bu görüldü. Hiçbir şekilde İranlıların tümü için *şu’ûbi* denemezdi; hattâ Arap rakipleri kendi içlerinde neredeyse muhalifleri kadar çok İranlı saymıştır. Fakat *Şu’ûbiler*, Arap kabile toplumunun daha az derecede itimada şayan ve hattâ barbarca olan

28 A.g.e., s. 87.

yönlerini teşhir etmek için Ebü 'Ubeyde'nin monografilerinin çoğundan bölüm ve mısralar bulmuşlardır; öyle ki, sonraki nesiller Ebü 'Ubeyde'nin (muhtemelen Cezîreli Yahudi kökenlidir) bizzat kendisini *Şu'ûbilerin* en fanatik önderlerinden biri olarak görmüşlerdir. Ancak Kur'ân tefsiri üzerine ilk derlemeyi üreten gene Ebü 'Ubeyde'dir.²⁹

Hişâm ibn Kalbî'nin aktardığı hikâye, çatışmanın uluslararası boyutuna işaret eder. Buna göre Hira'nın Arap kralı, el-Nu'mân ibn Mundîr, tabi olduğu Pers şahı Kısra'nın sarayına gider. Burada Bizans, Hindistan ve Çin'den gelen heyetlerin toplandığını görür. Heyetler kendi krallıkları ve ülkelerinden söz etmeye başladıklarında el-Nu'mân Arapları yere göğe koyamaz ve onları, Persliler de dahil olmak üzere diğer tüm milletlerin üzerinde tutar. Bunun üzerine şah şöyle konuşmuştur:³⁰

“Arapların ve diğer milletler meselesi üzerine düşündüm... Bizanslılar, kanımca, yek olmalarıyla, topraklarının büyüklüğüyle, pek çok şehirleriyle ve heybetli abideleriyle ayrıcalık sahibidirler. Okuyanı okumayandan ayıran, günahkârı cezalandıran bir dinleri vardır... Hint ülkesini de bilgelikleri ve tıp ilimleriyle, pek çok nehirleri ve meyve ağaçlarıyla, müthiş zanaatkârlıklarıyla, baharatlarıyla, kesin matematikleri ve büyük nüfuslarıyla Bizans'a eşdeğer görürüm. Çinliler ise yekvücut olmaları, askerlik zanaatları, demircilikleri, at binmeleri ve hükümdarlıklarıyla ayrıcalık sahibidirler. Hatta Türkler ve Hazarlar bile, o sefil ve zavallı varlıklarına rağmen... topraklarının en uçlarını dahi birleştirmiş olan krallara sahiptirler... Lakin Araplarda ne din ne devlet, ne siyaset ne de güç bakımından bir erdem görürüm. Onların o aşağılık ve acınası vaziyetleri, ülkelerindeki

29 Gibb, *a.g.e.*, s. 55.

30 Khalidi, *a.g.e.*, s. 103.

vahşi hayvanlar tarafından daha da iyi kanıtlanıyor. Onlar ki, açlıktan kendi çocuklarını öldürürler; ihtiyaç halinde yamyamlık edip birbirlerini yerler.”³¹

Son tahlilde, dokuz ve onuncu yüzyılda *âdâb* artık oturmuş bir literatüre ve tüm bu konuların tartışıldığı meclislere (*mecâlis*) sahipti. Artık yüksek kültür çevrelerine hizmet verebilmek için İslâm ilimlerine paralel bir müfredat geliştirmiş ve bilimler taksonomisinde dünyevî meseleleri derinlemesine incelemeye ve aktarmaya çabalayan bir mücadele içine girmişti. Temel düsturu ise ‘muaşeret insan yaratır’³² idi.

3. Peter Burke ve Avrupa’da Rönesans

Çalışmamızı teşvik eden ifade Peter Burke’ün Avrupa’da Rönesans kitabındandır. Rönesans hümanistlerinin dikkatini çeken metinlerden, ki bunlar *Picatrix* ve *Zohar*’dır, bahsederken Burke iki yeniden doğuş arasında şöyle bir paralellik kurar: ‘İslâm’ın eğitim ve edebiyatı bir araya getiren düşünsel ülküsü *adap* da, Rönesans’ın humanitas ülküsünden çok uzak değildir.’³³ Burke, kilise skolastiği, yani necat ve soterioloji (ilm-i necat) hedefli, öte dünyacı bir anlayışla bu dünyayı tanzim ederek mevcut toplumsal hiyerarşiyi (soylular-ruhban-köylüler) meşrulaştıran bir eğitim-öğretim sistemi yerine, insan ve onun tarihsel bilgi birikimini eleştirel bir yöntemle araştırıp geliştirmek üzerine temelli seküler bir eğitim-öğretim aracı olan hümanizmin (beşerî bilimler) peyderpey yaygınlaştığı bir Avrupa’dan bahsetmektedir. Bunun İslâm coğrafyasındaki karşılığı ise ilâhiyat ilimlerinin yanına, bilhassa da yerel saraylarda eğitim-öğretim alan genç

31 A.g.e., s. 103.

32 Gibb, a.g.e., s. 52.

33 Peter Burke, *Avrupa’da Rönesans: Merkez ve Çeperler*, çev. Uygur Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 3.

havas için, felsefe, tarih, coğrafya, astronomi, aritmetik, fizik, müzik, simya, tıp gibi seküler-beşerî bilimlerin eklemelenmesi idi.

Burke bu tespitinde yalnız da değildir. Literatür benzer yaklaşımlarla doludur ve tam da bu noktada Gibb'in gözlemleri araştırmacı için önem arz eder. Emevilerin çöküşü ve yerlerine Abbasi ailesinin gelişinin yol açtığı dramatik değişimden bahsederken Gibb şöyle yazar:

“Arapça edebiyatın hanedan değişimi ile neden aniden altın çağına ulaştığı şimdi anlaşılır olacaktır. Şimdiye dek Müslüman öğrenimi, daha çok eski kültür merkezlerinin dolaylı etkisi ile tamamen Araplar tarafından orijinal bir plan üzerine inşa edilmişti. Irak'ta filizlenen şehirli toplumlar sadece yabancı düşünce sistemleri ile karşı karşıya gelmekle kalmadılar, daha da önemlisi, bu düşünce sistemlerinin, tüm zihinsel çevrelerinin nesillerdir Helenizm'in Doğulu dallarından biri ya da diğeri ile şekillenmiş olan insanlar tarafından çalışılmaya başlamasıdır. Bunun sonucu, Yunan edebiyatının Rönesans Avrupası'na yeniden tanıtılmasının ortaya koyduğundan pek farklı olmamıştır. İki akım derhal çatışma içinde girmemiştir. İleride göreceğimiz gibi, İslâm bilimleri yöntem, çerçeve ve ifade bakımından Helenistik gelenekten derinlemesine etkilenmiştir. Sonuçta Yunan düşüncesinin İslâm dünyası üzerindeki en etkin mirası bilimlerde değil, yöntem, düzen ve entelektüel merak üzerinde olmuştur. Yöntem ve sistem mantığının işlenmesinden gelmiş (bilhassa Porphyrios'un *İsagoge'si* ve Aristoteles'in *Organon'u* aracılığıyla) ve öğrenimin tüm dallarını, gramerden ilahiyata, coğrafyadan edebiyata kadar etkilemiştir...”³⁴

34 Gibb, *a.g.e.*, s. 49.

Klasik İslâm öğreniminde ilimlerin tasnifi ise Franz Rosenthal'in aktardığına göre şöyledir:

“10. yüzyıl, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*’nden, dünyevi refahı arttırmak için ‘Başlangıç İlimleri’ adıyla dokuz ilmi tasnif eder:

1. Okuma-yazma
2. Sözlük-nahiv
3. Matematik (*divân* kayıtları ve ticaret için)
4. Şiir ve aruz
5. Astroloji (kehanet için)
6. Büyü, tılsım, kimya, mekanik
7. Ticaret, zanaat
8. Tarım, hayvancılık
9. Siyer ve tarih.

Yine *İhvân-ı Safâ Risaleleri*’nden ilahiyat ilimleri, ruhun kurtuluşu, yani necat için:

1. İlm-i Vahiy
2. Kur’ân’ın bâtinî tefsiri
3. Sahabe kıssaları ve hadis
4. Fıkıh
5. Dua, ibadet, inziva, tasavvuf
6. Rüya tabirleri

Harezmi’nin *Mefâtibu’l-Ulûm*’undan, İslâm hukuku ve buna ilişkin Arap ilimleri:

1. Fıkıh
2. Kelâm
3. Nahiv
4. Kâtiplik
5. Şiir ve aruz
6. Tarih

Yine Harezmi'nin *Mefātīhu'l-Ulūm*'undan, Yunan ve diğer milletlerden alınan bilimler:

1. Felsefe
2. Mantık
3. Tıp
4. Aritmetik
5. Geometri
6. Astronomi-Astroloji
7. Müzik
8. Mekanik
9. Simya
10. Fārābī'nin *İhsāu'l-Ulūm* (İlimlerin Sayımı):
11. Dilbilimi (Tefsir, hadis, ve belâgat için)
12. Mantık (Kadim Yunan temelli, kelâm için)
13. Matematik çalışmaları (Aritmetik, geometri, optik, astronomi, mekanik, müzik)
14. Doğa bilimleri ve metafizik
15. Siyaset, fıkıh ve kelâm”³⁵

35 Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, çev. Emile ve Jenny Marmorstein, University of California Press, Berkley, 1975, s. 54-58.

SONUÇ

Sunulan bilgiler ve literatür ışığında, özellikle de ilahiyat ilimlerinin dünyevî bilgidен ayrılmış olması hususu göz önünde bulundurulduğunda, şu soruları sormakta fayda görüyoruz:

1. Büyük Selçuklu elinden on birinci yüzyıldan kurulan Nizâmiye medreselerinden günümüze ulaşan formel medrese geleneğinde *ādāb* müfredata dahil edilmiş midir?
2. Şayet dahil edildiyse bu hangi medreselerde ve hangi dönemlerde gerçekleşmiştir?
3. Başka şekilde ifade edecek olursak, İbn Mukaffa'a'nın (ö. 756), Cābir b. Hayyān'ın (ö. 815), Harezmi'nin (ö. 850), Kindi'nin (ö. 873), er-Rāzi'nin (ö. 925), Fārābî'nin (ö. 951), İbn-i Sīnā'nın (ö. 1037), İbn Heysem'in (ö. 1040), Bīrūnî'nin (ö. 1048), İbn Rüşd'ün (ö. 1198) eserleri ve çalışmaları sonunda elde ettikleri sonuçlar medreselerde ders olarak okutulmuş mudur?

Makalemizin amacı bu soruların sorulmasını ve İslām dünyasında eğitim-öğretim tarihinin standart medrese geleneği içindeki yerinin yeniden değerlendirmeye tabi tutulmasını sağlama çabasıdır. Son olarak Gibb'den İslām coğrafyasındaki fikrî çölleşme üzerine bir alıntıyı paylaşıyoruz:

“Bu etkiler söz konusu çağda Doğu'dan başlayarak başarılı bir şekilde Müslüman kültür dokusunun bütününe nüfuz ettiler. Bu başarıya büyük katkı sağlayan tek etkenin, en ünlüsü Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi büyük Sünni medreselerin kurulması olduğu konusunda neredeyse hiç şüphe yoktur. Genç öğrenciye verilen başlıca görev hafıza ve ezber talimiydi. Altı ve yedi yaşındaki erkek çocuklar Kur'ân'ı, Makāmât'ı ve Mutenebbî'yi ezberliyorlardı. Yıllar

boyunca gece gündüz tüm faaliyetleri devasa tefsirleri, nahiv, mantık ve ilahiyat şerhlerini ezberlemeye ve çalışmaya adanmıştı. Yirmilerindeki bir öğrenci için yüz ila iki yüz arasındaki mensur eseri aklında tutmak hiç de alışılmadık bir şey değildi. Yüksek öğrenimi denetimleri altında tutan ilahiyatçılar ancak dehayı kısırlaştırabiliyor, aşırı bağımsız bir mizaç ve çalışma çeşitliliğinden kaynaklanan tehlikeleri yok edebiliyorlardı. Ancak böyle bir sindirme ve bastırma menfi sonuçlarını da beraberinde getirdi; çağın özgün düşüncesinin baş faaliyet sahasını kesin olarak ilahiyat çevresi içinde bulması muhtemelen tamamıyla bir çelişki değildir.”³⁶

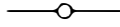
KAYNAKÇA

- Adamson, Peter, *Philosophy in the Islamic World*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Burke, Peter, *Avrupa'da Rönesans: Merkez ve Çeperler*, çev: Uygur Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul, 2003.
- Gibb, H.A.R., *Arabic Literature: An Introduction*, Oxford University Press, London Oxford New York, 1974. Eserin çevirisi için bkz: Gibb, H.A.R., *Arap Edebiyatı*, çev: Onur Özatağ, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017.
- Khalidi, Tarif, *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge University Press, Cambridge [England], New York, 1994.
- Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1985.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, çev: Emile ve Jenny Marmorstein, University of California Press, Berkley, 1975.
- Suyütî, Celâleddin, *Halîfeler Tarihi*, çev: Onur Özatağ, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014.
- A's Suyütî, Jalálu'ddin, *History of the Caliphs*, trans. By Major H. S. Jarett, Baptist Mission Press, Calcutta, 1881.

36 Gibb, a.g.e., s. 120.



— İ K İ N C İ B Ö L Ü M —



DİN VE DEĞERLER SİSTEMATİĞİ

İMANIN AHLAKİ TEMELİ VE DİN

İlhami GÜLER*

I

1. İbrahimi Monoteist (Vahiy-Peygamber) Dinin Ahlak Metafiziği

Din özünde bir “ilişki”dir. 1-Allah ile ilişki (İman-İbadet). 2-İnsanlık ile ilişki (Salih Amel: Merhamet-Adalet). Dinin ilk bölümü olan Allah ile ilişkinin iman kısmının iki boyutu vardır: a)-Neden-selliğe dayalı mantıki çıkarım (ilk neden, sâni/dizainar, eserden müessire geçiş); yani doğru düşünme. b)- Varlığın (insanın kendi de dahi) “verili” oluşunun manidarlığını (“Bu değirmenin suyu nerden geliyor?”) ahlaki bir saik ile bir ihsan, ikram, lütuf, bahş olarak duyumsama-düşünme (anlama-yorumlama) ve bunun “Veren”ini sorumluluk, minnet, şükran ile keşfetme (iman) ve ona saygısını değişik formlarda (menâsik) ifade etmektir (ibadet). İkincisi olan insanlıkla ilişkide de, hemcinsine karşı empati duya-bildiği oranda “merhamet” etmek ve menfaatin altın kuralı olarak da: “sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapmama” olarak “Adalet”tir. “Allah rızası”nı kazanmak da, yatay düzlemde erdemli olmanın bir saiki olarak –nadir de olsa- mevcuttur.¹ Bu

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, ilhamiguler@hotmail.com

1 2/Bakara, 208,265; 4/Nisa, 114; 30/Rum, 38-39.

ahlaki kabiliyet, genel olarak “vicdan/basiret/lübb” olarak isimlendirilir ve Kur’an’a göre yaratılıştta Tanrı tarafından insan tabiatına yerleştirilmiştir. Tanrı ile İnsan cinsi arasındaki ahlaki ilişki olarak din, Kur’an’da “ezeli misak” kavramı ile bir sözleşmeye dayanır. İlişki; Kant, Derrida ve Levinas’ın ahlak teorilerinde olduğu gibi salt insani düzlemde “asimetrik” değil; simetrik (karşılıklık-bakışlılık). Tanrının insana lütfunu ifade eden: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna, insanlık modu/ruhu: “Tabii ki Rabbimizsin.” cevabını vermiştir.² Dolayısıyla Tanrı’nın insan cinsi için otorite olması, salt güç olmaktan değil; insan hakkındaki hayırhah edimlerinden (ihsan-ikram, lütuf, kerem, rahmet...) ve taşımış olduğu ahlaki sıfatlarından doğmaktadır. İnsanın ahlaki kapasitesi ile keşfedilen Tanrı, dönüp ahlakın sigortası olur. “Yemin” olayı, bunun ifadesidir.

Kant’ın –Allah’ı dışlayan- “Pratik Ahlak” olarak da isimlendirdiği “ödev” kavramı ve Levinas’ın Tanrıyı dışlamayan “Öteki” kavramı; iddia ettikleri gibi insanın bilişsel yetilerini dışlamak zorunda olmayan (akıl öncesi olmayan), insanın ilk sorumluluğunu veya Levinas’ın deyimi ile “Etik ilk felsefe”yi ifade eder. Kur’an, ahlaki tutum ile ahlaki epistemoloji arasındaki diyalektik ilişkiyi ve iç içeliği/kopmazlığı vazeder.³ Felsefe, genellikle “özne-nesne” ayrımı ile Epistemolojiyi ontolojiye (bilim-mantık), ahlaki da mahiyeti bulutumsu olan “duygu”lara indirgemıştır. Mantıkçı pozitivism de sonunda “anlamı/doğruluğu” önermelerin mantıki veya dilsel yapılarına indirgeyerek ahlaki önermelerin anlamlılığını bütünü ile reddetmiştir. Wittgenstein’in ikinci döneminde çekingen bir şekilde dili-varlığı-mantığı aşan alanda “susmayı” terk etmeden “mistik olan” diye ahlaka/dine bir alan açtığını bilmekteyiz. Amelî-Ahlakî olan, aynı zamanda “Akli” nitelemesi ile, Kur’an’da daima vakii/gerçek/ontik (Bilimsel= nedensel/causal-rational)

2 7/A’raf, 172.

3 92/Leyl, 5-10.

olanı aşar. Bu aşmayı göze almak, önemli bir “cürettir”; ama aynı oranda büyük de bir “risk”tir. Çünkü bu metafizik ve ahlaki alan, -eğer olgusal-mantıksal ve kavramsal olandan ipini kopardığında- dinler tarihinin ortaya koyduğu gibi vehim, hayal, batın, zann, hurafeler bataklığıdır.

Vahiy-peygamber esasına dayanan ve yaklaşık M.Ö 3500’lerde Hz. Nuh ile başlayıp Hz. İbrahim ile devam eden Teistik din olarak Yahudilik-Hristiyanlık ve İslam, bozulmamış hali ile Tanrının tekliğini ve insanın ahlaki bağlamda hayatta/dünyada kendini ıslah-dünyayı imar misyonu olan “denenme” amacı ile yaratıldığını öğretir. Tanrı, insana tanıdığı özgürlük alanında kendi iradesini geri çekerek bir nevi “risk”e girmiştir. Tanrılık, su sızdırmayan “mükemmel” düzenler yaratmanın yanında, risk almaktır da. Risk almayan, Tanrı olamaz. İnsanlık kategorisi, Tanrının en önemli/ciddi (bi’l-hakk) projesidir. Filozofların kılı kıpırdamayan “Mutlak” Tanrı tasavvuru (Vacibu’l-Vücut, İlk/Yeterli Neden, En Yüksek İyilik İdeası..vs) “Mürid” ve “Fââil” olamaz. Zira “O her an yeni bir iş ve durumdadır”⁴ ve “O, varoluşu yaratmaya başlamıştır ve onu yenilemektedir.”⁵ Denenmenin ahlaki sonucu olarak da “Ahiret” konulmuştur.

İnsanlık tarihi göz önünde tutulduğunda; insanlık, Tanrıyı tek olarak takdir etmekte fakat ortada olmadığı için (Ğayb) ahlaki niteliklerini (sıfatlar) takdir etmekte pek başarılı olamamaktadır. Bir ilahi pedagoji programı olarak “vahiy-peygamberlik” kurumuna ve çabasına rağmen, iman ve ahlak davası tarihte pek tutmamıştır (Kıssalar, 29/40). Son üç peygamberden (Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed) ilk ikisinininki yanlış tutmuş (tahrif); ancak son peygamberin aldığı vahiyler sahih olarak korunmuş; fakat onun davası da, ölümünden sonra siyasi (Harici-Şii-Sünni)

4 55/Rahman, 29.

5 10/Yunus, 4; 27/Neml, 64; 35/Fatır, 1; 36/Yasin, 81-82 vb.

ve teolojik (Eş'arilik-Mutezile-Tasavvuf) olarak belli oranda de-
formasyona uğramıştır.

Tanrıya karşı insanın ahlaki sorumluluğu, minnettarlık ve şük-
ran hissi ile *iman* ve ona saygı ifade etmek olarak *ibadettir*. İnsa-
na karşı ahlaki sorumluluğu ise empatiden doğacak *merhamet* ve
menfaatten doğacak *adalettir*. Bu kadarı, resmi “din” (vahiy-pey-
gamber) olmaksızın evrensel denenmenin koşullarıdır.⁶ Yahu-
diliğin “Seçilmişlik”, Hristiyanların “Kurtulmuşluk” ve Batı’nın
“Üstünlük” dogmaları asılsızdır. Vahiy ve Peygamberler, bu iki
ahlaki sorumluluğu, Tanrının “tavsiyesi/emri” olarak teşvik etmiş,
bilgisel olarak daha da netleştirmiş ve bu denenmenin ahlaki so-
nucunu (Ahiret/cennet-cehennem) yine teşvik ve tavsiye bağla-
mında vurgulamışlardır. Minnet/şükran ve merhamet, salt ahlaki
tutumlar iken; menfaat/adalet; yani ahiret, pragmatik-faydacı
(ekonomik) ahlaki-hukuki bir ilkedir. Kur’an’da Allah, kendisi ile
insan arasındaki ilişkide adaletini vurguladığı kadar, merhameti-
ni ve sevgisini de vurgular. Ancak insanların kendi aralarındaki
ahlaki ilişkide “sevgi ve merhamet” erdemleri son derece azdır.⁷
Bu düzlemde ağırlıklı olarak “veresiye ticaret ekonomisi” olarak
“adalet” (ahiret) vurgulanır. Bunun sebebi, muhtemelen Arapla-
rın ahlaki hazır bulunuş seviyeleridir. Şunu belirtmek gerekir ki
söylemin bu yapısı, başından beri Müslümanlarda bu iki erdemin
olmadığı anlamına gelmez.

2. Ahlak Metafizikleri Karşısında Kur’an’ın Yeri

Platonun ve Aristo’nun “mutlulukçu” ahlak teorileri, Tanrıya
karşı sorumluluğu için içine katmazlar. J. S. Mill’in “Utulitarizm”i,
W. James’in “Pragmatizm”i, bu mutluluğu fayda ve yarar olarak
yine insani düzlemde vaz ederler. Kant’ın “Ödev” ahlakı, mut-
luluk ve yararı reddederek “insan onuruna saygı”yı ahlaki ödev

6 21/Enbiya, 94; 40/Mü’min, 40; 41/Fussilet, 30.

7 23/Mü’minun, 96; 13/Rad, 22; 41/Fussilet, 34-35; 30/Rum, 21; 90/Beled, 17.

olarak vazeder (ödevden dolayı eylemde bulunmak). Kant’a göre de insanın Tanrıya karşı herhangi bir ahlaki “ödev”i yoktur. Olsa da zaten bilemez.⁸ Tanrı, Kant’ın ahlak teorisinde, ödevini yerine getiren insanın hak ettiği mutluluğu yaşaması için ruhun ölümsüzlüğü (ahiret) ile birlikte “gerekli” bir aktör olarak (postüla-koyut) sonradan devreye girer. Kant’ın kategorik buyruk mesabesindeki “ödev”inin yerini Kur’an’da nimet/rahmet/lütuf/ikram/ihsan/bahşedilmiş olmağın (manidar verilmişliğin) karşılığı olarak, O’na karşı şükran (iman) ve hemcinsimize karşı empatinin ürünü olan merhamet alır.

İnsanın ahlaki bağlamda vicdanî hazır bulunuşluluğunun zamanla geliştiğini söyleyebiliriz. Ancak, ahlaki iradesinin geliştiğine dair bilinen tarihte pek bir şey söylemek mümkün değildir. Bu konuda ne “ilerlemeci” tarih algısı; ne de “kısır döngüsel” tarih algısı doğru değildir. Ahlaki bağlamda insanlık tarihi açık-mümkün ve zikzaktır.

3. Dini Ahlakın Karşı Karşıya Bulunduğu Tehlike

İman-ibadet ve ahlak (din), insanın düşünme-duygu (vicdan) ve davranış kapasitelerinin birlikte olmasıyla gerçekleşebilir. Cehalet, taklit, alışkanlık, mistifikasyon; asli/sahih dinî duyarlılığın yokluğudur. Başı/kafası boş (cahil) veya kilitli (taklitçi/dogmatik/selefi) olanın, gönlü/kalbi katı ve karadır. Kafası sadece mantıkla-bilgi ile dolu olanın da gönlü/kalbi boştur. Bu hale dönüşen dindardan pek hayır beklenmez. Kur’an, doğadaki nedensellikten-kozmota yola çıkarak (delil-burhan, sultan) bunun ötesine yönelen bir maneviyat/manidarlık (iman ve ahlak) önerir. Dinlerin en büyük zaafı, insanın cehaleti ve hayvanlığı (sürü-canavar) ile karıştırılmasıdır. İnsanı insan yapan temel aktlar, düşünme faaliyeti ve onunla iç-içe olan ahlaki duygusal değerlilik

8 “There are no special duties to God in a universal religion. For God can receive nothing from us; we cannot act for Him, nor yet upon Him”: <http://www.webpages.uidaho.edu/ngier/103/Kant>

yaşantılarıdır (vicdan-kalp). Vahiy ve peygamberler, bu akları aktifleştirerek insanı cehalet ve hayvanlıktan uzaklaştırıp onu özgürleştirmeye ve medenileştirmeye çalışmışlardır. Müminler bu moddan çıkıp cehalet-taklit ve hayvanlık (sürü-canavar) moduna düştükleri andan itibaren, din sefalet ve zulüm aracı haline gelmektedir. Hasbi olmak, dini bir erdemdir. Ancak “muhasibi” olmakla (düşünce-sorgulama-itiraz etme) birlikte bu erdem sonuç verir. İkinci olmadığı takdirde; cehalet, taklit ve alışkanlık halinde samimiyet, dinde coşkulu bir “kötülük” kaynağı haline gelebilir.

Dinin ocağı vahiy, ateşi vicdandır. Ocak, ateşi yakmak ve korumak/tüttürmek içindir. Ateş sönerse ocakta küller kalır. Ocaktaki ateş ile insanların kalbindeki “vicdan” ateşi, aynı ateştir. Kur’an’daki “ateş” ile, kalplerimizdeki potansiyel ateşi tutuşturabiliriz. Ancak bu iş için gerekli dış (hava/oksijen) ortam, günümüzde hayli zor ve çetindir. Dış dünya fırtına, yoğun yağmur ve çamurdur: Sekülerizm, kapitalizm, teknoloji, postmodernizm, nihilizm. Vicdanı “tohum” metaforu ile ifade edecek olursak, iklim kurak; yeryüzü hayli çölleşmiştir.

Kutsal kitapların aslında/orijinalinde dinin; düşünce, duygu ve davranış boyutları birlikte verilmiştir. Daha sonraları düşünce ve vicdan boyutunun kitapla (Kur’an-Hadis) sınırlandırılıp bireysel olarak gelecek kuşaklar için iptal edilmesi; yani temel kaynaklara “örneklik” yerine “ölçü” olarak bakılması, dindarları ahlaki bağlamda kısırlığa sevk etmiştir. Mutlaklaştırma, bir taraftan müminlerin Tanrıya karşı saygısının-itaatinin bir ifadesi iken; aynı zamanda onların tembelliğinin-duyarsızlığının ifadesidir. Kur’an’daki tümellerin tarihsel/tikel örnekliklerini mutlaklaştırarak tikel hakikatlerin/insanlık durumlarının biricikliğini arama meşakkatini/zorluğunu ıskalamaktır. Oysa Kur’an: “Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme”⁹ ve “Hiç kimse diğerrinin sorumluluğunu

9 17/İsra, 36.

üstlenemez”¹⁰ diyerek hakikati görmenin ve onun sorumluluğunu üstlenmenin tekilliğini vurgulamıştır. Bunu söylemekle gelenek, kural, kod, alışkanlık, kurum oluşturmaya (şariat) reddetmiş olmuyoruz; bunları sürekli yenileme (tecdit/update)nin zorunluluğuna işaret etmek istiyoruz. İslam’da bu süreç Selefilik ve Sünnilik ile oluşmuştur. Düşünceyi (duygu boyutunu büyük oranda ihmal ederek) devam ettirmek isteyen “Rey Ehli” başarılı olamamıştır. Kur’an’da Allah’ın kendisinin kullandığı ve insana da kullanmasını (düşünme) her sayfada tavsiye ettiği akıl, -Rey Ehline karşıt olarak- İmam Şafii ve Selefiler tarafından “heva” ile yaftalanmıştır. Yine Kur’an’da Allah’ın otoritesi, neredeyse her sayfada anlam ve gerekçe ile temellendirilirken; Şafii-Eş’ari ve Selefiler tarafından koşulsuz/mutlak güce kesin (Hikmetinden sual olunmaz) boyun eğme (itaat), dindarlığın en yüksek hali olarak tescil edilmiştir. Tasavvufta ise keşif, ilham, sezgi kavramları –ki hepsi aklın/kalbin ve dilin/mananın dünyasına aittirler- ile “Ma’na(vilik)ten (kelimeye dökülebilme) kopan; “bâtınlılığı/gizliliği” önemseyip “aklı” lanetleyen bir tutum ortaya çıkmıştır.

Biz ve öteki yaratma (müminler-kafirler), Hak-Batıl/Hidayet-Dalalet oluşturma (müstakim olanlar-dalalette/sapık-zındık olanlar) ve sabit/değişmez/mutlak olan- değişebilenler/izafi olanlar kategorileri, insanın düşünme ve vicdan kabiliyetlerini –Tanrının birincilerin arkasında olması hasebi ile- dumura uğratmıştır. Bu zihinsel yapı, beğenmediğimiz, bizden olmayan kişilerin ıstıraplarına karşı güçlü bir ahlaki duyarsızlık yaratır.

4. Akil-Baliğ Olma ve Çocuk Yaşta Din Eğitimi

Bütün dinlerde geçerli olan, daha çocuk yaşta iken/akıl-baliğ olmadan, dini dogma ve doktrinlerin insan yavrularına şartlandırılarak beyinlerine kazınması, insan hakları/makâsıduş-şeria açısından büyük bir zulümdür. Yetişkin hale geldikten sonra bu

10 35/Fatır, 18.

kabullerin sökülmesi, neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Toplumsal birlik ve siyasi istikrar uğruna, insanların hayatını karartan bu uygulama iptal edilmeli ve çocuklar, erişkin (âkil-baliğ) hale geldikten sonra onlara dinler anlatılmalıdır. Bundan, ancak kendine güvenemeyen, dogmaları katı/saçma olan ilkel dinler korkar. Hz. Nuh, Allah’tan kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakmamak üzere yok etmesini istemiş ve gerekçe olarak da “Çünkü sen onları bırakırsan; insanları saptırıp sadece ahlaksız ve kâfir kimseler yetiştirirler (doğururlar)”¹¹ demiştir. Hz. Nuh’un gerekçesini doğuran ahlaki husus, bahsetmiş olduğumuz yanlışlıktır. İslam, kendini yetişkinlere gönüllü olarak kabul ettirerek hayata başlamış bir dindir. Çocuk yaşta insanları kapatma teşebbüsü, bir tür korsanlıktır. Milli eğitimler, -çocuklar akıl-baliğ oluncaya kadar- meslek eğitiminin ötesinde, onlara âdâb-ı muaşeret, ahlak, yabancı dil ve insan olma aktlarını yaratıcı bir şekilde nasıl aktifleştirebileceklerinin eğitimi vermelidirler.

J. Piaget’in zihinsel gelişim kuramında 0-7 yaş arası “işlem öncesi (oyun); 7-11 yaş arası “Somut İşlemler Dönemi”; 11-15 yaş arası ise “Soyut İşlemler Dönemi”dir.¹² Din de doğası gereği soyut bir mevzu olduğu için, ancak akıl baliğ olduktan sonra kavratılabilir.

5. İslam’ın Maneviyat Macerası

İslam için konuşacak olursak, düşünce boyutu, yayıldığı coğrafyada mevcut olan kadim din ve felsefelerin yönelttikleri eleştirileri karşılamak için kuru, yavan, şekilsel akılcılık olarak Kelam’da gerçekleşmiştir (Mutezile-Mürctie). Kısa sürede demografinin artması sonucu zuhur eden toplumsal sorunları çözmek için kılı kırk yaran zahiri, şekilci, formel davranış/muamelat boyutu “Fıkıhta gerçekleşmiştir. Duygu boyutu, akıl ve davranış ile birlikte ele alınmadığı için, boşlukta kalmış; daha sonra “salt duygu”

¹¹ 71/Nuh, 27.

¹² www.dym.info/blissel-gelisim.kuramlari/

olarak “Tasavvuf” şeklinde tecessüm etmiştir. Yine Antropolojik olarak Arapların –İbn Haldun’un “Mukaddime”de genişçe izah ettiği gibi- şiddete teşne bir halk olmaları (Ficar savaşları-çapul yapma), İslam başladıktan sonra yoğun olarak aktüelleşmiştir. Mekke dönemi boyunca pasif kalmalarına rağmen; önce Habeşistan’a ve bilahare Medine’ye göç etmek ve orada da kendilerini korumak için şiddete başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu sebepten, Kur’an yoğun olarak tehdit (kıyamet-cehennem), Tahattur (Helak tarihi-Kıssalar) ve kıtal sahneleri ile doludur. Nitekim Arapların tabiatındaki bu şiddet, nüzul süreci boyunca geriletilmediği için, Hz. Muhammed’in ölümünden sonra yaklaşık yüz yıl boyunca “iç-savaş” (Ridde, Cemel, Sıffin, Kerbela, Emevi-Abbasi kavgası), daha sonra da saldırı savaşı (Daru’l-Harp-Cihat) olarak sürmüştür. Yeni Müslüman olmuş kitleler, dini hamiyet-takva/dindarlık kazanmak için kolayca –içeriğinin sertliğinden dolayı- Kur’an’a yaklaşmadıkları gibi; erken dönem olaylarını da hatırlamak istememişlerdir. İmam Şafii’nin “Onların kılıçları ile katıldıkları hadiseler biz dillerimizle katılmayalım” sözü, bunu ifade eder. Dindarlık (takva), ikinci yüzyıldan itibaren derlenen “Hadis”lerin okunması ve “Tasavvuf” a meyledilerek sağlanmaya çalışılmıştır (Sünnilik). Sadece Kur’an’ı ve Hadisleri okuyan Araplar ise “Selefi” olarak dindarlıklarını ifade etmişlerdir.

Semitik peygamberlerde temel bir idea olan yeryüzünün imarı ve insan soyunun ıslahı fikrini devam ettiren Kur’an’ın “Dünya Görüşü”nün aksine, çok önceleri Hermesçilik’te, Hindistan’da, Yeni Platonculukta ve son olarak Hristiyanlıkta kristalleşen, dünyaya-hayata ve insana kötümser bakan zahit dünya görüşü, Tasavvufta tecessüm etmiştir. Sahabeden Hz. Ali, tâbiundan Hasan-i Basri, üçüncü kuşaktan Amr İbn Ubeyd, Ebu Müslim Horasani gibi şahıslar, mitoloji ve mistikliğe düşmeden manidar/manevi bir dindarlık (takva) örnekliği ortaya koymuşlardır. Bu zayıf damar, maalesef zamanla yok olmuştur.

6. Hakikatin Ahlaki Epistemolojisi

Kendini ilim, hikmet, nur, hak, hidayet, furkan, tezekkür, kalb-i selim, basiret vb. olarak tanıtan Kur'an; düşünme ve duygunun birlikteliği olarak aktif vicdanın tezahürüdür. Vicdanı diriltme çabası olarak Kur'an, paradoksal olarak ancak vicdanı diri olanlara etki eder.¹³ Kur'an, Allah'ın insan kalbi, dili ve insan aracılığı ile insana hitabıdır. Vahiy, insan aklının ve kalbinin alternatifi değildir. Onlarla arasında sadece derece farkı vardır. Kendini, insanın bilgi aktarı olan akıl-kalp, göz, kulak verilerine yaslar. Karşıtları heva, zan, batıl, zulumat, vehim ve kalbin taşlaşmış/katılaşmış, paslanmış, hastalanmış halleridir. Heva aslında acil olarak talep edilen hoşluk, zevk, heves, haz, arzu, biyolojik-fizyolojik itki/içgüdü şeklinde kendini "akıl" olarak sunabilmektedir. Oysa Kur'an'a göre hakiki akıl ve hikmet, "ötekinin" yani Tanrı ve hemcinsimizin hakkını ve uzak geleceğimizi gören derin (tedebbür-teemmül, tefekkür, tafakkuh, tezekkür ve taakkul) ve gerekçeli (manidar-manevi) düşünmedir.

7. Günümüzde İslam

1400 sene boyunca İslamiyet, Müslüman toplumlara belli oranda ahlaki bir kapasite kazandırmıştır. Şimdilerde ise hayli zayıflamış görünüyor. Tekrar asli davasına dönmek isteniyorsa, Kur'an'ın yapmaya çalıştığına; yani duygusal boyutu da olan (maneviyat), ancak sonuna kadar muhasibi olan düşünceyi başlatmak zorundayız. Zira Kur'an, taklit, cehalet ve hayvanlık (sürü-canavar) boyutunda olan müşriklerde; yani ortalama sokak insanında kendi tipini yaratmaya, oluşturmaya cüret etmiş bir kitaptır. Mevcut katılaşmış yorumsal-yapılar (Mezhepler-Tarikatler), ezberler ve rutinler (taklit-alışkanlık), insanların vicdanına-kalbine pek etki etmiyorlar gibi. Ülkemizde İslam'ın merhamet ve sevgi erdemleri halkımızın yardımseverlik, misafirperverlik ve aile hayatında

13 36/Yasin, 70.

gelenekselleşmiş iken; ibadet olarak kurban, oruç ve Hac ibadetleri daha yaygındır. Kamu veya ötekinin hakkına/malına karşı duyarsızlık ve din istismarı, en yaygın ahlaksızlık olarak gözlemlenmektedir. İsmet Özel'in "Hak yemek, sol el ile yemek yemek kadar dikkat çekmedi bu ülkede" sözü, bu gerçeği ifade eder. Seksenlere kadar Türkiye'de "Allah korkusu (Cehennem korkusu), muhafazakâr kesimde etkili idi. O tarihlerden itibaren şelale haline getirilen tüketim arzularımızı karşılamak için –üreten bir ekonomiye sahip olmadığımız için- siyasetin kurnazlıkları ile (rant yoluyla) paraya ulaşmaya çalışıyoruz. İslam'ın "sembolik kapital" değeri, "devlete/mala" ulaşmanın iyi bir aracı durumundadır.

II-

Teknik Çağında Din

Ortaçağlar boyunca Endülüjans ve Engizisyon ile Canavarlaşan Kilise, müminlerini Nietzsche'nin deyimi ile solucanlaştırmıştır. Nihayetinde Kilise tarafından kafese kapatılan "Sarışın Canavarlar" (Avrupa Halkları-Nietzsche), kafesi parçalayarak kurtulmuşlardır (Aydınlanma-Rönesans). Felsefe-Bilim ve Teknoloji sayesinde yarattıkları Ekonomik zenginlik ile bütün dünyanın topoğrafyasını değiştirmişler ve onu işgal etmişlerdir. Akabinde iki dünya savaşı ve iki despotik rejim tecrübesinden (Faşizm-Komünizm) sonra, demokrasi, insan hakları, hukuk devleti ve laiklik ile kendi iç barışlarını kurabilmişlerdir. Ancak, kendilerinden olmayanlara karşı ikiyüzlülükleri büyük oranda devam etmektedir.

Nihilist metafiziklerinin (Pozitivizm-Materyalizm ve Postmodernizm) tecessümü olan Teknoloji sayesinde -İnsanlığın elinin ve beyninin uzantısı olarak onun hayatını kolaylaştırmış olmasına rağmen- insanlığın, Tanrının rahmeti-inayeti-ihsanı-ikramı ve lütfu olan (ayât) doğadan (Tanrı'nın Evi-Eco-sistem) büyük oranda koparak, iştahlarının tatmini doğrultusunda dünyayı bir

kaynaklar/stoklar/rezervler deposu olarak tahakküm altına almaya girişmesi, insanlığın küresel bir net-work olarak çepeçevre kuşatılıp, bir koza içinde rehin alınmasını doğurmuştur (Kapitalizm). Benzer bir eğilime karşı geçmişte Hûd peygamber şu eleştiriyi yapmıştır: “Siz her yüksek yere bir kule/gökdelen yapıp boş şeylerle eğleniyorsunuz; içinde ebedi yaşayacakmış gibi sağlam şatolar/saraylar yapıyorsunuz; tutup yakaladığınızda zorbaca yakalıyorsunuz.”¹⁴

Çağımızda dışınme ve bilim, tanecik ve sayı (matematik), uzay ve zaman matrixleri içinde “Hesaplamaya (Calculation)” indirgenmiş durumda. İbrahimî-monoteist dinin başlatmış olduğu “Ahlaki –Metafizik/Ahlaki Dışınme (Dini Dışınme)”, neredeyse tamamen bitmiş durumda. Ortalıkta bu dışıncenin mirası olarak “Fundamentalist” Yahudi-Hristiyan ve İslami dogmatizmleri ve bunlar adına girişilen şiddet ve terör dolaşıyor. İnsanlığın bugün karşı karşıya kaldığı en büyük tehlike, Heidegger’in işaret ettiği gibi, “hakiki/şükreden dışınmenin” olmadığını dışınmemesidir.

Modern megalopolislerde (metropoller), tecno-citylerde insanlık, Tanrı’nın evinden/doğadan taşındığı için, onu zorunlu olarak unutacaktır. Tanrı’nın teknolojisi olan beyin, atom, gen, hücre, tohum ve yumurta-spermiler ile ölçüsüz oynamalar, yeryüzündeki canlı yaşamı-insan cinsini ve Eko-sistemi tehlikelere açık hale getirmiştir. Robotların çoğalması, insanlığın özgürlüğünü tehdit eder hale gelebilecektir. Kur’an’da işaret edilen ve kâfirlerin bir işi olarak “Yeryüzüne hâkim olunca orayı ifsat etmek, bitki örtüsünü ve canlıları (Eko-sistem) helak etmek”¹⁵ ve şeytanın insanları ayartma eylemlerinden biri olarak sayılan “Allah’ın yarattığını değiştirmek”,¹⁶ bugün olup biten karşısında anlamlıdır.

14 26/şuara, 128-130.

15 2/Bakara, 205.

16 4/Nisa, 119.

Böylece dinin ocağı da giderek sönümlenmekte; Tanrı da giderek dünyamızdan uzaklaşmaktadır (“Tanrı Öldü.” Nietzsche). Ne var ki, İnsanın hevasının yarattığı bu kafes/koza/pranga ve ellerinin ürünü olarak rehin kalma durumu¹⁷, aslında Kur’an’ın benzetmesi ile bir “örümcek ağı” kadar “ehven”dir.¹⁸ Yeter ki insan sahici anlamda şükreden düşünmeyi başlatabilsin. Kur’an’ın “Rahman” suresini okumak, böyle bir düşünmenin “anahtar”ı olabilir.

17 52/Tur, 21; 74/Müddessir, 38.

18 29/Ankebut, 41.

DİNSEL KURUMSALLAŞMA SÜREÇLERİ VE DİNİN BÜTÜNSEL KAVRANIŞI

Mahmut AY*

“Dinlerinin bütünlüğünü bozarak parçalara
bölünen ve her gurubun yalnız kendi sahip
olduğuyla övündüğü kimselerden olma!”

30/Rum, 32.

GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz zaman dilimine kadarki kültürel literatür irdelendiğinde, ister entelektüel isterse popüler düzeyde olsun, din kavramından; yanlış anlamalara, tahriflere, tartışmalı tanımlamalara, gerçekleştirmek istediği hedeflerden oldukça uzak algılara maruz kalmış başka bir kavram bulmak neredeyse imkansızdır. Bugün din, herkesin bildiği ve hakkında rahatça konuşabildiği, ancak hiç kimsenin uzlaşamadığı belirsiz subjektif bir alan görünümündedir. Belirsizliği gidererek üzerinde uzlaşa sağlanacak ortak nesnel hakikatler, değerler ve tutumlar ortaya koymak; dinin gerçekleştirmek istediği hedef ve adeta varlığının gerekçesi iken, geline nokta din, kişiden kişiye değişen subjektif anlam ve değerlere indirgenmiştir.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, mahmut.ay@ankara.edu.tr

Din fenomeni hakkında hemen her kültürde tecrübe edilen bu uzlaşmazlık ve indirgemecilik, modern dönemde bilimsel anlayışa uygun bir tarzda, bilimin konularından birine dönüştürülerek ve bilimsel süreçlere dahil edilerek sürdürülmüştür. Dini ilimlerin, din bilimleri şeklinde kavramsallaştığı bu süreçte din; felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, etnoloji ve tarih gibi bilimsel disiplinlerin kavram ve yöntemleri ile sınırlandırılarak anlaşılmaya ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Söz konusu bilimsel ve entelektüel süreçler ile dinin va'z ediliş gayesi ve işlevleri arasında zaman zaman derin uçurumların olduğu gözden kaçmamaktadır. Din olgusu hakkında ortaya çıkan tartışma, uzlaşmazlık, indirgemecilik ve tahrifat gibi durumlar ile dinin kurumsallaşma süreçleri arasında doğru bir orantıdan söz edilebilir. Bu durumda kurumsallaşma ile ne kastettiğimizi açıklamamız gerekiyor.

Her şeyden önce dinsel kurumsallaşma süreçleri ile bilim, sanat, hukuk, iktisat gibi diğer kültürel faaliyetlerin formları arasında büyük benzerlikler söz konusudur. Dinde kurumsallaşma, din tarafından va'z edilen verilerin, belirli bir organizasyon dahilinde, belirli toplumsal formlara dönüşümüdür. Başka bir ifadeyle, dinde birbiri ile kaynaşmış bir biçimde anlam ve işlev ifade eden inanış, düşünüş, duyuş ve davranış biçimlerinin, bireylere bağlı kalmaksızın, toplum tarafından değer atfedilen formlara dönüşüm süreçleridir. Kurallar ve kaynaklardan oluşma, tekrar tekrar ve düşünümsele olarak yeniden üretilme, pratikler ve usullere göre biçimlenme, güç ve yaptırıma dayanma, anlam, tahakküm ve meşrulaştırma üzerine kurulu olma, bireysel inisiyatiften bağımsız işleme, belirli bir sistem ve mekanizmaya bağlılık, manevi yaptırım gücü, tespit edilen ilke ve değerler çerçevesinde varlığını sürekli kılma, biz ve öteki ayrımı, otoritenin varlığı, meşrulaştırıcı

ve rasyonelleştirici işlev görme gibi ortak özellikler kurumsallaşmanın¹ temel unsurlarını oluşturur. Kurumsallaşma teorik ve entelektüel düzeyde seyrettiği gibi belki de daha güçlü bir biçimde pratik ve sosyal düzeyde cereyan eder. Teorik düzeyde ilmi paradigmlar şeklinde tezahür ederken, pratik ve sosyal düzeyde mezhep, tarikat, cemaat vb. organizasyonlar biçiminde kendini gösterir. Çeşitli sebep ve saiklerle ortaya çıkan bu tarihsel fenomenler, büyük oranda dinin mahiyetinin tek taraflı telakkileri olarak somutlaşmışlardır. Her biri hakikatin ancak bir parçasını ihtiva ve temsil etmek bakımından kuşatıcılıktan uzaktırlar. Bütün bunlara rağmen dinde kurumsallaşma veya dinin kurumsal yapılar aracılığıyla varlığını sürdürmesi, bir tarihsel gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Özellikle dinin toplumsal işlevini ön plana çıkaran çevrelerce herhangi bir dinin yayılmasının, mensuplarının çoğalmasının, toplumun farklılaşması ve giderek karmaşık bir yapıya bürünmesinin ister istemez güçlü bir kurumsallaşmayı gerekli kıldığı savunulmuştur.² Başka bir ifadeyle, getirdiği ilke ve esasların taşıdığı kuşatıcılık ve güç sayesinde dinin, içine doğduğu toplumla sınırlı kalmadığı vurgulanmıştır. Mensuplarının çoğalmasına, toplumun kemiyet ve keyfiyet bakımlarından genişleyip çeşitlenmesine, sosyal, entelektüel, kültürel vb. açılardan farklılaşmasına uygun olarak yeni yorum, anlayış ve yaşayışlara duyulan gereksiminin, dinde kurumsal yapıları adeta zorunlu hale getirdiği ileri

1 Yapı ve kurumsallaşma temel özellikleri hakkında bilgi için bkz: Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Macmillan, London, 1979; *Toplumsal Kuruluş: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, çev: Hüseyin Özel, Ankara, 1999; Weber, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev: Özer Ozankaya, Ankara, 1995, s. 83 vd.; Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev: Ali Coşkun, İstanbul, 1993, s. 61 vd.

2 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 2002, s.263. Örneğin Hz. Muhammed'e indirilen din anlamında İslam, çok inançlı ve çok kültürlü bir ortamda var kılınma, İbrahimi geleneğin tamamlayıcı son halkası olma ve taşıdığı içeriksel kapasite itibariyle kapsayıcı olma gibi özellikleri nedeniyle, İslam'da kurumsallaşma süreci oldukça erken, güçlü ve çok boyutlu bir motivasyonla başlamıştır.

sürülmüştür.³ Hatta bir dinin kurumsallaşma yeteneği ile ayakta kalma ve kalıcılığı arasında güçlü bir bağ varsayılmıştır. Kurumsallaşamayan bir dinin hayatta kalma imkânını yitireceği düşünülmüştür.

Bütün bu iddia ve tezler, dinde kurumsallaşma ile birlikte ortaya çıkan ve dinin anlam, değer ve işlevini tahrif eden, onun bütünselliğini ortadan kaldıran sonuçları görmemize engel oluşturmaz. Dinin kurumsallaşma sürecine girmesiyle birlikte özgünlüğünü,⁴ dinamizmini, heyecanını yitirerek katı bir dogmaya dönüştüğü, bunun da ötesinde belirli bir süre sonra herhangi bir kurumsal yapı ile dinin özdeş hale geldiği tarihsel bir gerçektir. Görülmesi gereken bir başka gerçeklik ise dinin varoluşsal bütünlüğünün parçalanarak, spesifik bir unsura indirgenmesi ve bunun sonucunda kuşatıcılığını ve işlevini yitirmesidir. Dinde kurumsallaşmanın, dinin değersel bütünlüğünün bozulmasına, hatta belirli bir noktadan sonra değersizliğe yol açan bir enstrümana dönüşmesine neden olduğu da bir vakıadır. Dinde kurumsallaşmanın yarattığı ve dinin işlevsizleşmesine yol açan standartlaşma ve rutinizasyon, Weber'in karizmatik erk için kullandığı tekdüzeleşme süreci,⁵ din için de geçerli kılınabilecek özelliktedir.

Müslüman geleneğinde teorik düzeyde entelektüel, literalist/fideist, mistik, fıkhi kurumsallaşma yanında pratik düzeyde mezhepleşme, cemaatleşme, tarikatlaşma gibi kurumsallaşmadan da söz edilebilir. Bu yazıda teorik düzeyde gerçekleşen kurumsallaşma ve kurumsal yapılar üzerinde durmakla yetineceğiz.

3 Günay, a.g.e., s.263.

4 Kurumsallaşma süreci esnasında Müslümanların yaşamına sadece kolektif Arap anlayışı egemen olmamış, aynı zamanda Helenistik paganizm ve İran kültürü de buna eklenmiştir. Müslüman geleneğinde gelişen sosyal, siyasal ve kültürel kavram ve kurumlar incelendiğinde Kur'an'ın temel kavram ve önermelerinden başka eski Arabistan'ın, Helenistik paganizmin ve İran medeniyetinin bu yapılar üzerinde ne oranda bir etkiye sahip olduğu rahatlıkla görülecektir. Bkz: Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev: Ünver Günay, Kayseri, 1990, s. 280.

5 Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Trans: A. M. Henderson and Talcott Parsons, New York, 1947, s. 363 vd.

1. Dinde Entelektüel Kurumsallaşma

Entelektüel temellerden yoksun bir dinin bir mitoloji olarak kalmaya mahkûm olacağını belirtmek gerekir. Ancak bir dini, bütünüyle teorik entelektüel bir olgu olarak görmek, onu işlevsizleştirmek demektir. Dinde kurumsallaşma süreçlerinden biri, dinin salt bilginin bir nesnesi olarak düşünülmesidir. Bu süreçte vahiy ile bilgi eşdeğer kılınmaktadır. Varlık ve kendimiz hakkındaki bilgimiz din değildir. Dinin nihai amacı, varlık ve kendimiz hakkında bilgi edinmek de değildir. Bilakis onun nihai hedefi, varlık ve kendimiz hakkında tefekkürde bulunarak Nihai Hakikati takdir etmektir. Din ile bilgi veya din ile akıl yürütme arasındaki ilişki özdeşlik ilişkisi olmadığı gibi karşıtlık ilişkisi de değildir. Bu iki olgu arasındaki ilişki, hareket ettiren-hareket eden/güdüleyen-güdülenen ilişkisidir.

Din en genel anlamda Tanrı-insan-evren arasındaki ilişkiye dair bir çerçeve çizer. Müslüman geleneğinde entelektüel düzeyde gerçekleşen kurumsallaşma sürecinde bu ilişki, büyük oranda teorik bir çerçeve ile sınırlandırılmıştır. Bunun tipik yansıması Tanrı hakkında konuşmaya dair literatür ve doktrinal amentüdür. Bunlar ise ilahiyatçıların eliyle düzenlenip biçimlendirilmiş normlardan oluşmaktadır. Müslüman ilahiyatçılar ve felsefeciler, belli bir sistematik yapı oluşturduktan sonra dini, entelektüel bir faaliyet alanına ve sisteme indirgeme eğiliminde olmuşlardır. Felsefeci ve ilahiyatçıların Tanrı hakkındaki soyut spekülasyon tartışmaları, bireyde dinin bütünsel tarzda (düşünüş-duyuş-davranış) bir yaşantı haline dönüşmesine katkı sağlamadığı gibi, buna dair bir farkındalık da yaratmamaktadır.

Tanrı-insan ilişkisini salt teorik düzeyde yapılan tartışma ve spekülasyonlara indirgemek, Tanrı'nın evrendeki sözlü ve kevnî ayetlerini de sınırlandırmak anlamına gelir. Bu durumda din, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun hakkındaki bilgimizin kaynağı

ve imanın ne olduğuna yönelik sonu gelmeyen spekülasyon ve tartışmaların dramatik bir enstrümanına dönüşmektedir. Bu bağlamda Sünni teolojinin iman formülasyonuna ve yaklaşımına uymadığı gerekçesiyle din dışı ilan edilen diğer Müslümanları, Sünniliğın çizdiği çerçeveve uygun olmadığı gerekçesiyle tecrit edilen kişi ve gurupları, Gazali'nin başlattığı ve ilahiyatçılarla filozofları karşı karşıya getiren tehafüt literatürünü hatırlamak yeterlidir. İmanın teorik formüllere dökülerek gerçek mahiyetinden nasıl saptırıldığını Hıristiyan-Ortodoksi örneklığı üzerinden değerlendiren G. Gusdorf, tarihteki tüm inanan engizisyon mahkumlarının, ortodoksluk iman etme biçimine uymadığı gerekçesiyle, iman adına kurban edildiğini ifade etmektedir.⁶

Mehmet Akif'in, teorik dinsel yapının tek taraflı yaklaşımına ilişkin şu ifadeleri, söz konusu yapının dinsel kavrayışın pratik yaşama herhangi bir etkisinin olmadığını ifade eder:

*Neye israf edelim bir sürü iknaiyat
Hoca mademki bu din, din-i beşer, din-i bayat!
Nazariyat ile bir şeyler olur zannetme
O berahini artık yetişir dinletme.*

Entelektüel dinsel kurumsallaşma sürecinde Tanrı, kendisi hakkında yürütölen tartışmanın bir objesine dönüştürölerek, yaşamla irtibatı olmayan kurgusal ve donuk bir varlık halini alır. İnsanın ne aklına ne de kalbine hitap etmeyen, ne de insanlar için

6 Gusdorf, dogmatik ve totaliter entelektüel yaklaşımın dini/imanı tahrif edici boyutunu şu şekilde özetlemektedir: "Her iman, formüllere dökölmek zorunda kaldığında kendine kurulan bir tuzağa düşer, bu tuzağı kuran da gerçeğe uygunluk'un dini bir otorite tarafından belirlenmek zorunda olmasıdır. İlahiyatçıya özğü, dogmatik ve totaliter teşebbüs, imanın teorik temellerini bozar; çünkü ilahiyatçının tek kaygısı, amentünün ve imanla ilgili diğer hususların biçimsel açıdan doğru olup olmadığını düşünmektir. Böylece o aslında samimi, içsel bir karar olan imanın, onu formüllere bağlamak suretiyle şeklini değıştirir. Engizisyon, dudaktan kalbe ulaşmayan ve kuru formüllerde kalan dinin sembolüdür. Ve tarihteki bütün engizisyon mahkumları, gerçek imanı temsil ettiğini ileri süren Ortodoksluk ruhu tarafından aforoz edilmiş imana sahip olduklarından iman adına kurban edilmişlerdir." Bkz: Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev: Zeki Özcan, İstanbul-Bursa, 2000, s. 79.

bir değerler sistemi veremeyen böyle bir Tanrı'nın “yok”tan da kötü olduğunu belirten Fazlur Rahman, böyle bir Tanrı'nın ölü olmasının insan için daha iyi olduğunu düşünmektedir.⁷

2. Dinde Dogmatik/Literalist-Fideist Kurumsallaşma

Dogmatik-literalist kurumsallaşma, Eseriyye, Ehl-i eser, Ehl-i hadis, Ehl-i rivaye, Selefiyye, Sıfatiyye gibi isimlerle bilinen ve dini, rivayetlere indirgeyen kimseler tarafından gerçekleştirilmiştir. İslam'ı anlama konusunda sahabe, tabiun ve tebe-i tabii'nin izinden yürümeyi, onların inanç ve düşüncelerini olduğu gibi taklit etmeyi, hiçbir konuda onları aşmamayı ilke edinen Selefi yaklaşım açısından din, en ideal haliyle ilk üç nesil/kurun-i selase tarafından yaşanmıştır. Söz konusu bu üç neslin iman etme biçimi değil, her türlü söz, tutum ve davranışları da nihai ölçü olarak benimsenmiştir. Literalist-dogmatik kurumsallaşmayı sağlayan aktörler açısından ilk üç nesil tarafından yapılan aktarımlar ve içerikleri, mutlak olma özelliğine sahiptir. Dinde akla ve herhangi bir akli açılıma yer vermek, dini tahrif edecektir. Dini, rivayetlere indirgeyen bu yaklaşımda, *örnek* alınması gereken tutum ve davranışlar, *nihai ölçü* haline dönüştürülmüştür. Taklid ve tekrara dayanan bu anlayışta, insanın düşünce, duygu ve davranıştan oluşan ve sürekli yenilenebilen doğası reddedilmiştir.⁸

Literalist kurumsallaşmanın dine hangi anlamı yüklediğinin ve onu hangi çerçeveye sınırlandırıldığının en iyi ifadesi, Selefin önde gelenlerinden Said b. Cübeyr'in “Bedir gazileri'nin bilmedikleri, dinden değildir.” şeklindeki sözüdür. Selefi kurumsallaşma sürecinde menkulat, sem'iyyat ve merviyat şeklinde adlandırılan Kur'an ile birlikte hadis ve ilk üç neslin söz ve davranışları,

7 Fazlur Fahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, 1990, s. 287.

8 İlhami Güler, *Sünniliğin Eleştirisine Giriş*, Ankara, 2017, s. 17.

dokunulmaz ve kutsal kabul edilmiştir. Bu yaklaşım biçiminde, Kur'an ve ilk üç neslin söz ve uygulamaları aynileştirilmekte ve dini olanla beşeri olan birleştirilmektedir. Başka bir ifadeyle, bir yandan dinin ilahilik vasfı tahrif edilirken diğer yandan beşeri olan ilahileştirilmektedir. Dinin ilk ve son defa kuşatıcı bir biçimde yaşandığını, bundan sonra hiç kimsenin buna ulaşamayacağını savunan bu kurumsal yapı, değişmezlik, dokunulmazlık, eleştiri ve itiraz edilemezlik özellikleri ile dinin dogmalaşması ya da dinin dogmaya dönüşmesi süreci olarak da görülebilir. Kur'an'ın eleştiri konusu ettiği ve terk edilmesi gerektiğini salık verdiği "ataların sünnetine uyma" bağnazlığının bu yapıda tekrar nüksettiği anlaşılmaktadır.

Dini tekrar edegelen kuru şekilciliğe hapseden bu yapıda, hiçbir insani yaratıma imkan verilmez. Bu durum sadece dinin anlam alanını oldukça dar bir çerçeveye hapsetmek değil, aynı zamanda insanın varlık gerekçelerini de hiçe saymak anlamı taşır. Literalist-dogmatik yapının bilgiyi, sadece rivayetler yoluyla bildirilenlere indirgemesi de oldukça sorunludur. Sadece naslar ve ilk üç neslin söz ve davranışlarını ilim olarak gören bu yapıda bir tür ilim düşmanlığı söz konusudur. Zira bu anlayışa göre haber dışında insanın bilgi elde etme yolları, mücadele edilmesi ve karşı durulması gereken süreçlerdir. Hatta onlara göre ilim, nass ve nakil dışında kalan şeyleri bilmemektir. Cahil kalmayı ve cehaleti ilim olarak nitelendiren bu yaklaşımın, dinin bütünselliğine ilişkin bir kaygısından söz edilebilir mi? Şehristani (ö.1153)'nin -kendisi katı bir selefi olarak bile değerlendirilemez, o, daha ziyade Eş'ari söyleme yakın duran biri olarak bilinir- ilim hakkındaki değerlendirmesi,⁹ selefi dinsel söylemin boyutlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

9 "İlim öğretilen yerlerin hepsini dolaştım. Her yere bakındım durdum. Hayretinden elini şakağına dayayarak kara kara düşünen veya dişlerini sökecek kadar sıkın ve pişmanlık duyan kimseden başkasını görmedim. Sizin için en doğru olan yol koca karıların dini üzere olmanızdır." Bkz: Şehristani, *Nibayetu'lİkdam fi lmi'l-Kelam*, Beyrut, 2004, s. 7.

İnsanın akli, bilişsel ve yaratımsal kapasitesini yadsıyan bu yapıda, belirgin bir ötekileştirme, itham etme ve ayrıştırma söylemi dikkatlerden kaçmaz. Bu yapıya ilişkin literatür irdelendiğinde, dini alanda özellikle akli çıkarımlara dayananları, akli metodolojiye yer verenleri, kelami ve felsefi sitemi benimseyenleri; zındıklıkla itham etme (men tekelleme tezandaka), sopa ile döverek bu haldeyken halkın arasında teşhir etme, şahitliklerini kabul etmeme, güvenilir bulmama gibi söylem karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu itham edici, dışlayıcı, ayrıştırıcı ifadeler, bu yapının din anlayışını yansıtmaları açısından çok sıradan örneklerdir. Bu kurumsal yapının söyleminde, dinin insanlar arasında tesis etmeye çalıştığı karşılıklı hak ve hukukun korunması, insan onurunun dokunulmazlığı, merhametin gözetilmesi, karşılıklı nezaket ve anlayış gibi ahlaki ilkeler adeta hiçe sayılmıştır. Bu tutuma ve söyleme verilebilecek en özlü cevap, dinin bütünselliği ile insanın bütünselliğini kendi şahsında toplayan ve bu yönüyle örnek bir karakter oluşturan Hz. Ali'nin, “sen hakikati kişilerle tanıma, kişileri hakikat ile tanı, önce hakkı bil, sonra hak ehlini.” şeklindeki ifadesidir.

3. Dinde Duygusal/Mistik Kurumsallaşma

Ortaya çıkışından itibaren meşruiyeti sürekli tartışma konusu yapılan; bazı kesimlerce dinin gerçek yüzünü temsil ettiği gerekçesiyle sürekli yüceltilen ve savunulan, buna karşın bazılarınca dinin özüne ve bünyesine aidiyeti hep şüpheyile karşılanan ve dışarıya ait bir unsur olarak görülen tasavvufun, kalp ve duygu merkezli bir dinselilik üzerine inşa edildiği gerçektir. Bu yönüyle mistik kurumsallaşma, dinin aklilik ve şeriat boyutuna hep mesafeli ve eleştirel yaklaşmıştır. Müslüman geleneğini oluşturan diğer kurumsallaşma süreçleri ile kıyaslandığında, dinin varoluşsal bütünlüğünün en fazla göz ardı edildiği, en fazla tahrifatın yaşandığı alanın duygusal kurumsallaşma süreci ile gerçekleştiği

söylenebilir. Hatta mistik kurumsallaşma süreci dikkatli bir zihin tarafından irdelendiğinde, bu yapıda dinin özüne ait temel kavramlar ve ilkeler yerine alternatif kavram ve ilkelerin ikame edildiği gözden kaçmayacaktır. Bazen de bu yapıda, dinden temel kavramlar transfer edilerek yeniden içeriklendirilmekte ve dinin bütünsel yapısı başka bir olguya dönüşmektedir.

Din olarak İslam, Arap yarımadasının dışına taşarak kadim inanç, öğreti ve kültürlerin egemen olduğu belirli merkezlere ulaştığında, İslam düşüncesini oluşturan paradigmaların tümünde olduğu gibi dini-ahlaki yaşantıda da ciddi bir dönüşümün yaşandığı vakıadır. Çift kutuplu; yani pozitif ve negatif bir tarzda cereyan eden bu dönüşüm, etkileme ve etkilenme şeklinde de ifade edilebilir. Başka bir ifadeyle, çatışma ve uzlaşma şeklinde gerçekleşen bu karşılaşma ve tanışma sonucunda yaşanan dönüşüm, en fazla dini-ahlaki yaşantı alanında kendini göstermiştir. Arap yarımadasında doğal ve sade bir biçimde tezahür eden bireysel dini-ahlaki yaşantı, yüzyıllardan beri kadim kültürlerin egemen olduğu belirli merkezlerde kök salan, kaynağı irfani metafiziğe dayanan ruhsal tecrübenin, manevi tasallutuna maruz kalarak, yeni bir paradigmaya dönüşmüştür¹⁰ denebilir. Çatışma ve reddetme ile

10 İbn Haldun, *Şifau's-Sail li Tezbil'i Mesail* adlı eserinde, felsefi tasavvufun dinin özellikle müteşabih tarzdaki kavramlarını bağlamlarından ve metnin anlam bütünselliğinden koparıp çoğu zaman dinin özüne aykırı bir biçimde aşırı yoruma tabi tuttuğunu vurgulayarak, söz konusu dönüşümü şu şekilde ifade etmektedir: “Sonrakimutasavvıflardan bir gurup, mükāşefe ilmine önem verdiler. Onun hakkında konuşup durdular. Onu, ilim ve istilah kabilinden (teknik) bir şey haline dönüştürdüler. Bu konuda özel bir talim yolu benimsediler. Keşflerine dayanarak varlıkları özel bir şekilde sınıflandırdılar, bu hususun vicdan ve mükāşefe ile bilinebileceğini iddia ettiler. Çoğunlukla da kendi aralarında farklı kanaatlere ayrıldılar. Böylece kendi içlerinde çeşitli mezhepler ortaya çıktı. Muhtelif meslekler ve arzular zuhur etti. Bu mezhep ve tarikatlar biri diğerine zıt bir hal aldı. Çeşitli zümreler ortaya çıktı. Tasavvuf ismi, mükāşefe ilmine ve tıpkı kesbi ilimlerde takip edilen bir yöntem tarzında melekût esrarından söz etmeye, varlığın hakikat ve mahiyetini izah etmeye, onun hikmet ve sırlarına vakıf olmaya tahsis edildi. Daha sonra ruh, arş, kürsi, melek, vahiy ve bunların benzeri şer'an müteşabih sayılan ifadeleri ya anlamları açık olmayacak ya da açık değildir denebilecek bir tarzda tefsir ve te'vil ettiler. Bu tefsir ve te'viller genellikle reddedilen görüşleri ve bid'at mezhepleri içermiştir. Sebep ve anlamları bilinen pek çok Kur'an ayetini Bâtuni manalarla izah eden Batıniyye sözlerinde olduğu gibi. Böylece nasların açık yüzlerine ve hakikatlerine te'vil perdeleri

başlayan, uzlaşma ve kabullenme ile sonuçlanan bu süreç -ki İbn Haldun bu durumu hadariliğin bedeviliğe hakimiyeti şeklinde tasvir etmektedir- yeni bir ara türün/sünni sufilik doğmasına da neden olmuştur. Hermetik ve gnostik temalar üzerine kurulu olan irfani metafizik, Müslüman coğrafyada büyük oranda bu ara tür sufilik üzerinden meşruiyetini sağlamıştır denebilir.

Bu ara türün nasıl teşekkül ettiğini ayrıntılı bir biçimde tasvir eden İbnu'l Cevzi, zühd ve ubudiyet ile kurumsal sufilik arasındaki ayrıma dikkat çekmekle birlikte, her iki olgunun birbiriyle irtibatını vurgulamaktadır. Kurumsal sufiliğin teşekkülünden önce zahid ve abidlerin dinin temel verileriyle çelişen pratikleri üzerinde duran İbnu'l Cevzi, bu çelişkinin ve sapmanın kurumsal sufilikle birlikte ileri boyutlara taşındığını savunmaktadır. Bununla birlikte o, kurumsal sufiliğin, bazı özellikleriyle, zühd ve ubudiyetten farklı olduğunu da belirtmektedir. Zühd ve ubudiyet üzerine kurulu sufi tecrübenin İslam öncesi Arap kültüründeki iz düşümlerine de dikkat çeken İbnu'l Cevzi, sufi pratiğin dünyayı terk etme ve kendini ibadete adama fikrine dayandığını ifade temektedir.¹¹ İbnu'l Cevzi'ye göre kurumsal sufilik yolundaki en önemli

çektiler... İtirazda bulunan biri çıkıp da, bu davaların aslını ve hakikatını delille izah edin, dendiği zaman, hemen delil olma özelliği taşımayan vicdana sığınır." İbn Haldun, bu değerlendirmelerden sonra felsefi tasavvuf mensuplarının söz ve davranışlarının insanlar için hiçbir yarar sağlayamayacağını vurgulayarak, bir parça kapalı bile olsa dinde yer alan ifadeleri araştırmanın, hadislerle takviye edilen anlamlarını iktibas etme haline dönmeyen, herhangi bir akli kanıt ve burhana dayanmayan söz konusu müphem tasavvufi ifadelerden daha doğru ve tercih edilir olduğunun altını çizmektedir. Bkz: İbn Haldun, *Şifau's-Sail li Tezbîl-i-Mesail/Tasavvufun Mabiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., II. Baskı, Bursa, 1983, s. 156-158.

- 11 İbnu'l Cevzi tasavvufun ortaya çıkış sürecini ve kurumsal sufiliğin zühd ve ubudiyet ile ilişkisini şu şekilde tasvir etmektedir: "Sufiler, zahitler kategorisine girerler. Ancak onlar, bazı özellikleriyle zahidlerden ayrılırlar. Tasavvuf, zühd ile başlayan bir yoldur. Bu yola girenler, sema' ve raks ederler. Halktan dünyayı terk edip ahireti talep edenler onlara yönelirler, yaşadıkları zühtten dolayı da onlara katılırlar. Halktan dünyayı isteyenler ise onların oluşturduğu rahat ve eğlenceli ortama meyledip onlarla birlikte olurlar. Resulullah döneminde imana ve İslam'a nispet varken ve insanlar mü'min ve müslim şeklinde adlandırılırken sonraları zahid ve abid isimleri türemiştir. Zühde ve ibadete sarılanlar, dünyayı terk edip kendilerini ahirete ve ibadete adanmışlardır. Böylece kendilerine özgü bir yol tutturmuşlar, kendilerine özgü bir ahlak edinmişlerdir. Bu bağlamda ilk olarak Beytu'l Haram'da, kendisini Allah'a adayan ve sadece O'na hizmet eden, kendisine Sufe

sapmalardan biri, vahye ve rasyonel bilgiye duyulan kayıtsızlık ve ilimden uzaklaşma, buna karşın asıl amacın amel olduğuna yönelik tutumdur. Sufiler söz konusu ettikleri ameli de, dünyadan yüz çevirip onu terk etmek şeklinde belirlemişlerdir. Bu bağlamda onlar, bedensel ihtiyaçları bile terk etme yoluna gitmişlerdir. Mal ve mülkü, akreplere benzeterek, bunun insanın yararlanması için yaratıldığını unutmışlardır. Söz konusu sufiler, kendilerine öyle acı ve işkenceler çektirmişlerdir ki, insan için doğal ve zorunlu bir ihtiyaç olan uyumaya bile iyi gözle bakmamışlardır. İbnu'l Cevzi, sufilerin bütün bu düşünce ve pratiklerinin kaynağında iyi niyet olmasına rağmen, yanlış bir yola girdiklerini, bu hususta bu yaptıklarını meşru gösterme adına doğruluğundan emin olmadıkları rivayetlere dayandıklarını ifade etmektedir.¹²

Kur'an'da inanç, ibadet ve ahlak alanlarında en fazla vurgulanan ve hissettirilen hususlardan biri hiç şüphesiz ölçü ve sınırlandırma meselesidir. İslam'da ölçülü olma ilkesi ayırt edici bir özellik ve ilke durumundadır. Tanrı her şeyi bir ölçüye göre yaratmıştır. İlahi bir fiil olarak dinin kendisi de bir ölçüdür. Mistik kurumsallaşma tecrübesinde ise her türlü ölçünün ve sınırlandırmanın aşındırılması ve aşılması neredeyse itikadi bir prensibe dönüşmüştür. Burada esas olan ölçsüzlük ve sınırsızlıktır. Her türlü ölçü ve sınırlandırma, sufi için birer pranga konumundadır. Dinin varoluşsal bütünlüğünün ayrılmaz bir unsuru olan bireysel ahlaki duyarlılık ile mistik kurumsallaşmada ön plana çıkan zühd ve arınma arasında ciddi farklılıkların olduğu söylenebilir. Mistik kurumsallaşmanın temel inanç ve pratiklerinden olan züht, dünyaya karşı mesafeli olmayı, bazen de dünyayı kötölemeyi salık

denilen bir adam ortaya çıkmıştır. Aslında adamın gerçek adı Ğavs b. Murr'dur. Daha sonraları onun yolunu takip edenler ve ona benzemeye çalışanlar onun Sufe şeklindeki adıyla anılmaya başladılar ve bunlara da Sufiyye denmiştir....Cahiliyye döneminde, Kabe'de ikamet eden, kendilerini sadece Allah'a adayan bu insanlar ve onlara benzemeye çalışanlar Sufiyye şeklinde adlandırılmışlardır.” Bkz: İbnu'l Cevzi, Cemaleddin Ebi'l Ferec Abdurrahman, *Telbisü İblis*, thk: Seyyid Cümevli, Kahire, 1984, s. 199.

12 İbnu'l Cevzi, *Telbis*, s. 201-202.

verirken, dindeki bireysel ahlaki duyarlılık ancak dünyadaki risklerle anlamlı hale gelmektedir. Din zahit olmayı değil, muhsin ve muttaki olmayı talep etmektedir.

Mistik kurumsallaşmanın ontolojik temelini oluşturan vahdet-i vücud, ittihad, hulul gibi süreçler, dinin temelini oluşturan Tevhid ilkesini tahrif etmekle kalmaz, aynı zamanda Yaratan-yaratılan ayırımını da ortadan kaldırır. Bu kavram veya haller, dini olmaktan ziyade metafizik kurgulardan ibarettir. İbn Haldun bu noktada filozofların sufilere göre daha tutarlı olduğunu düşünmektedir. Zira filozoflar hiç olmazsa bu tür ontolojik tasarımların dini olduklarını iddia etmezler. Kur'an'da, ister iman alanında olsun isterse amel alanıyla ilgili olsun belli bir delile ve bilgiye dayanma, dinin varoluşsal bütünlüğü açısından hayati bir önem taşır. Sufi epistemolojiye kaynaklık eden ilham, keşf, mücadele, müşahade ve nihayetinde fena gibi haller tümüyle sübjektif bir karakterde işler. Din nesnellığe davet ederken mistik kurumsallaşmada olabildiğince sübjektifliğe çağrı vardır. Duygu merkezli sufi kurumsallaşmada nesnellik sıradan yeteneksiz insanlar/avam açısından bir anlam ifade eder.

Hermetik ve gnostik kaynaklı pek çok inanç ve öğretinin meşruiyeti, sufi kurumsallaşma vasıtasıyla, kuralsız ve denetimsiz yeni bir Kur'an yorumu tarzında, dini alanlarda ikame edilmeye çalışılmıştır. Hatta sadece Kur'an ayetleri değil, hadisler ve bizzat Hz. Peygamber'in yaşamı bu kuralsız batını yoruma tabi tutulmuştur. Bu bağlamda dinin inanç, ibadet ve ahlak alanında temel esas ve ilkelerine; alternatif akaid, ritüel ve ahlaki öğretiler türemiştir. Dinin söz konusu temel esas ve ilkeleri ile irfani metafiziğe ait kavram, inanç ve öğretileri dikkatli bir kıyaslamaya tabi tutulduğunda, adeta dine alternatif dinsel/mistik yapıların inşa edildiği gözden kaçmayacaktır. İlhamın vahye, velayetin nübüvvete, kerametinin mucizeye alternatif olarak ortaya çıkması bir yana, dinde hiçbir temeli olmayan mehdîyet, kutup, gavs, evlad,

efrad, ebdal gibi inanç ve yapılar birer dini esas olarak tezahür etmiştir. İlham yoluyla elde edildiği varsayılan bilgiler, keramet adı altında olağanüstülükler, maddi evrende tasarrufta bulunma, zaman ve mekan dışılık, ölen kimselerle irtibat kurma, melek ve cin gibi duyu dışı varlıklarla temasa geçme, evliya olarak inanılan kişileri kutsama ve onların gizemli gücüne bağlanma gibi inanç ve anlayışlar dinsel yaşamı kuşatan ögelere dönüşmüştür.

4. Dinin Fıkha İndirgenmesi ya da Dinin Şeriatla Özdeşleştirilmesi

Dinin varoluşsal bütünlüğünün parçalanarak belli kural ve kaidelere indirgenmesi, dinsel duyarlılığın da ibadet ve muamelelata ilişkin kılı kırk yaran şekli duyarlılık olarak görülmesi; dinin gerçekleştirmek istediği işlev ve gayeleri boşa çıkarmaktadır. Nurettin Topçu, bu kurumsal sürecin dini tahrif etmek şöyle dursun tümüyle öldürdüğünü vurgulayarak, dinin yerine ikame edilen bu yapının düşmanlıktan başka bir şey üretmediğini ifade etmektedir:

“Müslümanlık bugün müminlerine namaz kılmak, oruç tutmak gibi birtakım hareket kaideleri veren ölü dinlerdendir. Bundan daha öteye gitmiyor, ruhlara hiçbir gıda vermiyor, sanki ruhunu kaybetmiş gibidir. Yalnız birtakım hukuk ve hareket kaideleri sunmaktadır. Müminleri, içerisinde pek zor teneffüs edilen geleneksel bir hayatın örfleriyle kaaidelerden örülmüş bir ağın içerisine hapsetmiştir. Onların içsel dileklerine hiçbir doyum getirmiyor. Ruhu eziyor; onu ne yükseltiyor, ne de kurtarıyor... İslam, hala Arap istilaları devrinde olduğu gibidir. Neşriyat ve tedrisatları hep aynı şeylerdir; bunlar, din adamlarının dairesinin dışını aydınlatmamaktadır. Müslümanları birbirine bağlayan yegâne bağ, başka dinden olanlara karşı düşmanlıklarıdır. Gelenekleri

ile muhafazakârlıktır. Onlar, yabancılar hakkında taşıdıkları kinle yaşamaktadırlar.

Zamanla yıprana yıprana birer otomatik hareket haline getirilen ve bu şekilde emr olunduğu anlatılan ibadetler ise iyi hesaplayan ve dikkatle kaydeden meleklerin takip ettiği bedende birtakım şekil değişimleri haline getirildi. El, ayak, baş, beden hareketlerinde maharet, dindarlığın şartı oldu; bunlar dinin esasları sayıldı. Bütün ruh ve manasından sıyrılan dini hayatın bu şekilperestliğine züht ve takva adını verenler, bu vehimlerinin kaskatı gururu içinde gömülüp kaldılar ve bu yolda yürürken Allah'a götüren ahlak yolunun izlerine bile rastlamadılar. Dıştan görünüşüyle dini yaşamın kuvvet kazandığı bir tarihi anı andıran zamanımız, iç yüzünde dinin madde dünyasına aktarıldığı ve İslam ruhunun sihri inançlar ve hareketlerle perişan edildiği bir devirdir...

Mecburiyetleri yerine getirerek azaptan kurtaran ve kendi kendine bir mana taşımayan beden hareketleri, musiki, vaveyla, seyahat, düşmanlara karşı zafer ve onlara beddua, kendilerinden olmayanlara haset ve lanet, bunların hepsi dini hayatı doldurmaktadır.”¹³

Fıkhi kurumsallaşma sürecini analiz eden Fazlur Rahman, onun asırlar süren bitmez tükenmez tartışmalar sonucunda ortaya konup bir kenara atılmış olan bir mirasa dönüştüğünü, bunun da büyük oranda pratik anlamda bir karşılığının ve değerinin bulunmadığını vurgular. Ona göre ahlakı göz ardı eden bir hukuk, hukuk cambazları ve manevracıları elinde oyuncak haline gelecektir.¹⁴

13 Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan*, İstanbul, 1969, s. 18, 19, 33, 34.

14 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 285-286.

5. Dinin Bütünsel Kavranışı

Arapça orijinli din kelimesinin anlamları ile Kur'an'daki din ve türevlerinin anlamları, her biri dinin varoluşsal bütünlüğünü tamamlayan zengin bir çerçeve sunmaktadır. Kur'an'ın yüze yakın ayetinde söz konusu edilen din ve türevlerine ilişkin şaşırtıcı sayıda anlam belirlenmiştir.¹⁵ Kur'an'da din kelimesini karşılayacak şekilde kullanılan; tevhid, itaat, şeriat, millet gibi kelimeler ve anlamları, dinin, din kelimesinin içerdiği anlam seviyesini aşan bir anlam çerçevesine sahip olduğunu göstermektedir.

Kur'an'da, Allah'ın din gününün otoritesi/*maliki yevmid-din*¹⁶ olduğuna yönelik ifadesi, müfessirlerce ve dilcilerce çoğunlukla uhrevi mükâfat ve ceza ya da uhrevi muhasebe şeklinde anlaşılmıştır. Bu ifade, dinin sadece dünya hayatına ilişkin bir gerçeklik değil, dünya ve ahiret hayatını birlikte kuşatan bir anlam ve değer alanına sahip olduğunu göstermektedir. Kur'an'da, *mubli-sine lebu'd-din*, *es-sıratu'l-mustakim*, *ed-dinü'l kayyım*, *millete İbrâhime Hanıfa*, *dinu'l hakk* şeklindeki, bazen tek başına bazen de bir arada kullanılan ifadeler¹⁷ gerçek din ile sahtelerini ayırt etme konusundaki duyarlılığın yanında, gerçek dinin ne olduğuna ve neleri içerdiğine ilişkin bir perspektif sunmak amacıyla gündeme gelmektedir. Kur'an'da din ile İslam kast edilir ve sadece Allah'a özgü olan bu dinle tahrif edilmiş dinler arasında kesin bir ayırım yapılır.¹⁸ Allah'ın birliği ve ibadetin sadece O'na yapılması gerektiği esasına dayanan İslam, sade, herkesçe anlaşılabilir ve yaşanabilir, güvenilir, geçerli, kanıta dayalı, değişmez vb. özelliklere sahiptir. Aynı zamanda İslam akla ve insan doğasına uygunluğu ile yegâne geçerli dindir. Başka bir ifadeyle, akıl ve fıtrat dinidir.

15 Mütercim Asım Efendi, din kelimesi hakkında otuzun üzerinde anlam belirlemiştir. Ceza, karşılık, İslam, örf ve adet, hesap, hakimiyet, saltanat, mülkiyet, hüküm, ibadet, millet, şeriat, itaat bunlardan bazılarıdır. Bkz: Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "dyn" maddesi.

16 1/Fatiha, 4; 51/Zariyat, 6.

17 6/En'am, 161; 9/Tevbe, 29,33; 30/Rum, 30, 43; 48/Fetih, 28.

18 3/Al-i İmran, 19, 85; 4/Nisa, 125; 5/Maide, 3; 48/Fetih, 28.

Bu bağlamda Maturidi, insan aklının insanı doğal olarak tevhide çağırıldığını vurgulayarak, insanın yaratılışı ile İslam arasında tam bir uyumun ve uygunluğun olduğunu belirtir. Ona göre, Allah'ın birliğine dayalı dinin hak ve kayyım olduğunun kanıtı, bizzat insanın yaratılışı ve doğasıdır.¹⁹

Kur'an'da din hakkında mantıksal bir tanımlama yerine, onun isim, nitelik, içerik ve sınırlarına ilişkin bir anlam çerçevesi, belirli bağlamlara ve olaylara referansla çizilir. Bu çerçeve nihayetinde varoluşsal bir bütünlük taşır. Din hakkında söz konusu edilen herhangi bir isim, nitelik veya içerik tek başına din olgusunu kuşatamaz. Din olgusu bunların tümüyle eş zamanlı anlamlı ve bütünsel bir yapı arz eder. Kur'an'ın çizdiği çerçeve, teoriyi ve pratiği, içselliği ve dışsallığı; birlikte, iç içe, eş zamanlı ve birbirine kaynaşmış biçimde içerir. Bu çerçeve, insanda alışkanlık haline gelmiş olan ve varlığı parçalayarak veya indirgeyerek anlama ve anlamlandırma zaafını dışlayan bir nitelik taşır.

Buhari'nin, "dinin talimi" başlığı altında gündeme getirdiği ve gelenekte Cibril hadisi olarak bilinen rivayet, dinin varoluşsal bütünlüğüne veya anlam kargaşasına ilişkin problemlerin erken dönemden itibaren yaşandığına işaret etmektedir. Buhari, kamil/bütünsel bir dinin, iman, islam ve ihsan şeklindeki unsurlardan oluştuğunu söz konusu rivayete referansla temellendirmeye çalışır. Muhtemelen bu rivayetten mülhem olsa gerek ki, Müslüman geleneğinde dinin bütünsel yapısı inanç, ibadet ve ahlak şeklinde sınıflandırılarak formüle edilmeye çalışılmıştır. İnancın Kelam ilmini, ibadetin Fıkıhı, ahlakın ise Tasavvufu ilgilendirdiği varsayılmıştır. Dinin varoluşsal bütünlüğü kaygısını taşıyan modern dönem Müslüman entelektüellerinden Fazlur Rahman, Cibril hadisinde ifade edilen ihsan kavramı yerine takva kavramını yerleştirerek, bütünselliğin çerçevesini çizmeye

19 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s. 31, 127, 129, 130, 150.

çalışmaktadır.²⁰ Fazlurrahman tarafından yapılan bu kategorizasyonda iman, islam ve takva kavramlarının birlikteliğine ve iç içeliğine ilişkin duyarlılık ve vurguya rağmen, onun dini ahlakla özdeşleştirme eğilimi dikkatlerden kaçmaz. Ona göre takva, imanı ve islamı da kapsayan anlam çerçevesine sahiptir.²¹

Dinin varoluşsal bütünlüğü ile insanın varoluşsal bütünlüğü arasındaki uyum, ilahi irade ile insani iradenin uyumunu ifade eder. Bu bağlamda dini, işlevsel anlamda, insan doğasında verili olanı harekete geçiren, ilahi bir eylem şeklinde değerlendirmek de olanaklıdır. Dindeki kurumsallaşma süreçleri bu uyumu destekleyen girişimler olmaktan çok, tahrif edici enstrümanlar olarak işlev görmüştür. Müslüman geleneğinde ortaya çıkan kurumsal dinsel yapıların ne Tanrı-insan ilişkisine, ne de insanların kendi aralarındaki ilişkiye te'lif edici bütüncül bir katkı sağladığı söylenebilir. Tarihsel koşulların neden olduğu ve insan eliyle gerçekleşen her türlü itikadi, ilmi, fıkhi, siyasi vb. yapılar, büyük oranda ayrıştırıcı, dışlayıcı, indirgemeci ve tekelci anlayışlar olarak işlemiştir. Oysa din veya dinin nihai hedeflerinden biri, sadece insanların kendi aralarındaki bir müsaleme (islam) değil, aynı zamanda bireyle Allah arasındaki bir müsalemedir (islam). Bu müsaleme aracılığıyla yaratıcının iradesi ile yaratılmışın iradesi arasında uygunluk sağlanmış olmaktadır.²²

Müslüman geleneğinde dine rağmen yürütülen tartışmalardan biri de akıl ile imanın birbirini dışladığına yönelik yaklaşımdır. Ağırlıklı olarak ehl-i hadis veya rivayet ehli tarafından temsil edilen fideist anlayış, ister teorik düzeyde olsun isterse pratik alana ilişkin olsun tümüyle rivayete dayanır. Bu bağlamda herhangi bir dini meselede, aklın herhangi bir inisiyatifi söz konusu olamaz.

20 Fazlur Rahman, "Kur'an'ın Bazı Temel Ahlakî Kavramları", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1997, s. 3-25.

21 Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s.11.

22 Yazır, *Hak Dini*, II/s. 61-64.

İman ile akıl bağdaşır durumda değildir. Hatta akıl itikadi alana sokulduğu takdirde imanın veya dinin tahrifi ile sonuçlanır. Kur'an'ın çerçevesini çizdiği ve aklılığı, duyguyu ve ahlakılığı eş zamanlı olarak zatında barındıran dinde, akletme ve iman etme insanın varoluşsal/tinsel öğeleridir ve birbiriyle iç içedir.

Kur'an'da akliliğe ilişkin sıra dışı vurgu, güçlü ve zengin kavramsal çerçeve, ne felsefi anlamda tanrısal cevhere, ne de man-tıksal katılığı ve teknik hesaplamayı içeren metodik içeriğe karşılık gelir.²³ Tefekkür, tedebbür, teemmül, tezekkür, taakkul vb. türevleriyle daha ziyade anlam, değer, hakikat, norm ve ilkelerin kaynağı olup adeta insan olmaklıkla özdeşdir. İmanın ve şükrün temeli,²⁴ insani yaratıcılığın kaynağıdır. Onunla insan, sadece kendisini inşa etmekle kalmaz, kendi dışındaki varlığa ve yaşama katılma ve katkıda bulunma imkânı bulur. Bu tür bir akletmenin imanla çelişmesi bir yana; bu, dinin varoluşsal bütünlüğünü kavrama ve sağlam bir iman oluşturma yolunda güçlü bir zemin oluşturur. İnsanın varoluşsal bütünlüğü ile dinin varoluşsal bütünlüğü arasındaki harmoniye imkân sunar. Zira akletmeyi dışlayan ve hiçe sayan bir inanma biçimi, insan olmaklığı dışlama ve hiçe sayma anlamına gelir ki bu da insanın kendisine yabancılaşması demektir. Vahyolunan ile akledilen, sözlü ayet ile kevnî ayet arasındaki uyum dinin ve insanın varoluşsal-değersel bütünlüğüne güçlü bir kapı aralar. Her biri birer hidayet kaynağı durumunda olan bu olgular, birbirini dışlayıcı ve birbirinin alternatifi şeklinde

23 İmanı varoluşsal bir hakikat ve nihai kaygı olarak değerlendiren Paul Tillich, teknik aklın gerçekliği tanımak ve denetim altına almak için çeşitli araçlar sunduğunu belirterek bu tür aklın günlük yaşamı ilgilendirdiğini ve teknik açıdan medenileşmeye katkı sağlayan bir güç olduğunu savunmaktadır. Dilin, özgürlüğün ve yaratıcılığın temeli olarak gördüğü aklın; daha çok bilginin araştırılması, sanatın tecrübe edilmesi, ahlaki emirlerin pratiğe geçirilmesiyle ilgili olduğunu düşünmektedir. Tillich, bilgiye, ahlaka ve estetiğe kaynaklık eden yaratıcı aklın kutsalın varlığının farkındalığına temel oluşturduğunu düşünmektedir. Bkz: Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev: Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara, 2000, s. 72.

24 Kur'an'da akletmeye ilişkin bu kavramsal zenginlik, "şükreden düşünme" şeklinde kavramsallaştırılarak, dinin, rasyonel-sezgisel birlikteliğine dikkat çekilmiştir. Güler, İlhamî, *Sünniliğin Eleştirisine Giriş*, s. 12.

algılandığında, varoluşsal-değersel bütünlüğe ulaşma imkânını ortadan kaldıracak, ne aklın ne de vahyin amaçladığı aydınlanma gerçekleşmeyecektir. Bu durum Kur'an'da şu şekilde tespit edilmektedir: “(O zaman) Diyecekler ki, eğer biz vahye kulak verseydik veya aklımızı kullansaydık cehennemliklerden olmazdık.”²⁵

SONUÇ

Dinin gerçek mahiyetini ve işlevini kısmen veya tümüyle ortadan kaldıran kurumsal süreçlerin, insanların dini algıları üzerinde yönlendirici etkiye sahip olduğu ve bir yönüyle insanların dinden uzaklaşmalarına da büyük katkı sağladığı söylenebilir. Kurumsallaşma süreçleri ile ortaya çıkan dinsel teorik ve pratik paradigmlar, iman ve amelde standardizasyon, beraberinde gerçekçi olmayan, insan doğasını kuşatamayan, insan bilincini parçalayan indirgenmiş din anlayışlarını ve yaşayışlarını doğurmuştur. Dinin beşerileşmesi şeklinde de adlandırılabilir bu durumu, bir tür dinden uzaklaşma olarak da görmek mümkündür.

Dinin, insanın varoluşsal bütünlüğüne yönelik bir motivasyon olduğu düşünüldüğünde, kurumsallaşma süreçleri söz konusu bütünlüğü parçalayan dışlayıcı/exclusivism ve ötekileştirici girişimlere dönüşmektedir. İnsanın varoluşsal bütünlüğünü oluşturan temel işlevlerden biri, dinle özdeşleştirildiğinde, dinin varoluşsal bütünlüğünün tahrifi ile sonuçlanmaktadır. Aslında insan olma-lığı belirleyen her bir fonksiyon, dinin varoluşsal bütünlüğünü kavramada belirli bir işlev gördüğü için kurumsallaşma süreçlerinin her biri tümüyle yanlış ve geçersiz olmamakla birlikte, kuşatıcı değildir. Dinde ister teorik düzeyde entelektüalizm şeklinde olsun isterse pratik düzeyde mezhepleşme, cemaatleşme, tarikatlaşma vb. biçimde olsun dini kurumsal yapılar, tekeli ve çatışmacıdır. Herhangi bir dini kurumsal yapıya mensup olan bir

25 67/Mülk, 10.

kimsenin çoğunlukla sergilediği başat tutumlardan biri, mensup olduğu kurumsal yapının din anlayışının ve yaşam tarzının diğerlerine göre daha doğru ve daha geçerli, hatta bazen tek doğru ve geçerli yol olduğunu düşünmesidir. Teorik ve pratik düzeyde gerçekleşen söz konusu kurumsal yapılarda belki de kaçınılmaz olarak söz konusu edilen bu üstünlük söylemi ve tekelci yaklaşım, tabiatı gereği çatışmacı ve dışlayıcıdır.

Müslüman geleneğini oluşturan literatür irdelendiğinde, her bir kurumsal yapının kendini, dinin yegane geçerli temsilcisi gördüğüne yönelik söylem ve argümanlar karşımıza çıkacaktır. Esasında bu durum büyük dini gelenekler için düşünülebileceği gibi herhangi bir dini gelenek içerisindeki alt organizasyonlar için de söz konusu edilebilir. Hristiyanlıkta Protestanlık ortaya çıkıncaya dek “yegâne kurtuluşun Katolik kiliseye bağlı olmakla” mümkün olduğu tezi, bunun tipik yansımalarından biridir. Benzer bir yaklaşım Müslüman geleneğinde “fırka-i naciye” rivayeti ile gündeme gelmiştir. Dinin çok yönlü kurumsallaşma biçimlerinin ortak özelliği, onların belirli bir aşamadan sonra belli bir standarda ulaşmaları ve statik oluşlarıdır. Bu süreçler genellikle aynı zamanda ve yan yana işlerler. Bu yapıların ortak özelliklerinden biri de, sahip oldukları ve temsil ettikleri dinin özel bir boyutu için, nihai doğruluk iddiasında bulunmalarıdır. Hakikat tekerciliği veya dogma savunusu şeklinde de adlandırılabilen bu anlayış; ayrıştırma, ötekileştirme ve çatışmadan başka bir şey doğurmamaktadır.

KAYNAKÇA

Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, “dyn” maddesi.

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev: Ali Coşkun, İstanbul, 1993.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990.

Fazlur Rahman, “Kur’an’ın Bazı Temel Ahlaki Kavramları”, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, çev: Adil Çiftçi, Ankara, 1997.

Giddens, Anthony *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Macmillan, London, 1979.

-----, *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, çev: Hüseyin Özel, Ankara, 1999.

Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev: Zeki Özcan, İstanbul-Bursa, 2000.

Güler, İlhami. *Sünniliğin Eleştirisine Giriş*, Ankara, 2017.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 2002.

İbn Haldun, *Şifau’s-Sail ii Tebzibi’l-Mesail/Tasavvufun Mahiyeti*, haz: Süleyman Ulu-
dağ, Dergah yay., II. baskı, Bursa, 1983.

İbnu’l Cevzi, Cemaleddin Ebi’l Ferec Abdurrahman, *Telbisü İblis*, thk: Seyyid Cü-
meyli, Kahire, 1984.

Maturidi, *Kitabu’t-Tevbid*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002.

Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev: Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara, 2000.

Şehristani, *Nibayetu’l İkdām fi İlmi’l-Kelām*, Beyrut, 2004.

Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan*, İstanbul, 1969.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev: Ünver Günay, Kayseri, 1990.

Weber, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev: Özer Ozankaya, Anka-
ra, 1995.

-----, *The Theory of Social and Economic Organization*, Trans: A. M. Henderson
and Talcott Parsons, New York, 1947.

MUTEZİLE’NİN KUR’AN TASAVVURU

Metin ÖZDEMİR*

GİRİŞ

Kur’an’ın Tanımı ve Mahiyeti

Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), Kur’an’ın tanımı ve mahiyeti konusunu, *Şerbu’l-usûlî’l-bamse* adlı eserinde, “Adalet İlkesi” içerisinde ele alır ve bunu şöyle gerekçelendirir: “Bu konuyu adalet bahsi içerisinde ele almamızın nedeni, Kur’an’ın Allah’ın fiillerinden bir fiil olmasıdır. Fiilin, bir yönden çirkin, diğer bir yönden ise güzel olması mümkündür. Adalet de Allah’ın fiillerine, O’nun yapması mümkün olan ve olmayan şeylere dair bir bahistir. Yine bu konunun, daha önce bahsi geçen, Allah tarafından bize gönderilen nimetler meselesiyle de çok sıkı bir ilişkisi vardır. Çünkü Kur’an, Allah’ın nimetlerinden birisi, belki de en büyüğüdür. Helal ve haramın kaynağı odur. Dinin yasaları ve hükümleri onunla bilinir...”¹

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, ozdemirmetin@hotmail.com

1 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu’l-usûlî’l-bamse*, thk: Abdülkerim Osman, 3. baskı, Kahire, 1996, s. 527.

Bu çerçeveden hareketle Mutezile konuyu adalet prensibi içerisinde değerlendirir ve buna göre bir Kur'an tanımı yapar. Ehl-i sünnet ise onu ilahi sıfatlara bağlı bir konu olarak görür ve buna göre bir Kur'an tanımında bulunur. Örneğin, Seyyid Şerif el-Cürcânî, Ehl-i sünnetin Kur'an tanımını şöyle aktarır: “O, Hz. Peygamber'e indirilmiş, Mushaflarda yazılmış ve ondan hiçbir kuşkuyla yer vermeyecek şekilde mütevatir olarak nakledilmiştir. Kur'an, Ehl-i hakka/Ehl-i sünnete göre, bütün hakikatleri bünyesinde toplayan, ledünnî/Allah katından gelen, icmali bir ilimdir.”²

Kadı Abdülcebbar ise Mutezilenin Kur'an tanımı konusunda şöyle demektedir:

“Üstatlarımızın görüşüne göre Kur'an, Allah'ın kelimidir ve müşahede âleminde anlaşılabilen/makul kelam cinsindedir. O, dizilmiş harflerden ve kesik seslerden oluşmaktadır. Yine o, Allah'ın cisimlerde, işitilebilecek ve manası anlaşılabilir tarzda yarattığı bir arazdır.³ [Vahiy] meleği onu peygamberlere, Allah'ın emrettiği ve [kullarının] yararına olduğunu bildiği şeye uygun olarak indirir. O, kulların kelimasında olduğu gibi, emir, nehiy, haber ve diğer kısımları içine alır. Onlara göre tıpkı kadim bir hareket ispat etmenin doğru olmadığı gibi bizim kelimamıza aykırı olan kadim bir kelam ispatında bulunmak da doğru değildir. Yine onlara göre, ‘kelam, Allah'ın zatı ile kaimdir’ diyenlerin sözünden anlaşıldığı üzere, bu, anlaşılabilen kelama aykırı bir yaratılmış kelam ispatında bulunmak da kabul edilemez.”⁴

Mutezile, yukarıda çerçevesi belirlenmiş olan kelimullah anlayışına uygun bir kelam tanımı yapmıştır. Onlara göre kelam,

2 el-Cürcânî, S. Şerif, *et-Târifât*, Beyrut, 1995, s. 174.

3 Kur'an'ın, Allah'ın yaratılmış bir kelamı olduğu fikrinin ortaya çıkışı ve tarihsel seyri için bkz: M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam'ın Kurucu Metni*, Otto, Ankara, 2015, s. 7 vd.

4 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni -Halku'l-Kur'an-*, metin haline dönüştüren: İbrahim el-Ebyârî, Kahire, 1960, VII, s. 3.

idrak yoluyla zorunlu olarak bilinir. Nitekim o, en açık olarak kavranan şeylerden birisidir. Dolayısıyla onun tanımının ve hakikatinin açık bir şekilde ortaya konması gerekir. Bu bağlamda onların tercih ettikleri kelam tanımı şöyledir: “Kelam, anlam yüklü harflerin özel bir dizininin bulunduğu şeydir. O iki ya da daha fazla harflerden oluşur. Bu özelliği taşıyan herhangi bir şeyin kelam olarak nitelendirilmesi zorunludur. Bu özelliği bulunmayan şey ise kelam olarak kabul edilemez. Bu şey, bir mana ifade eden ya da etmesi mümkün olan bir kimseden çıkmadığı sürece, tanıdık bir yerden gelmiş olsa da durum değişmez. Bu bakımdan kuşdili, her ne kadar iki ya da daha fazla harf dizininin oluşmuş olsa bile kelam olarak nitelendirilemez.”⁵ Kısacası, Mutezileye göre kelam, bir anlamı olan harfler dizinidir. Bu itibarla onlar, kelamın zihinde ya da kalpte bulunan bir mana olduğu görüşüne katılmazlar.⁶ Onlar, ilahi kelamı değerlendirirken bu noktadan hareket ederek şahitle gaip arasında bir ayırma gitmezler.

Bu bağlamda Kadı Abdülcebbar, “Allah’ın kelamının, Kendi zatı ile kaim, ezeli bir kelam olduğunu” iddia edenlere itiraz ederken şunları söyler: “Kuşkusuz siz cehalette en uç noktaya vardınız. Çünkü Kur’an’ın bazı bölümleri, diğerlerinden önce gelir. Bu özellikte olan bir şeyin kadim olması mümkün değildir. Zira kadim olan, başkası kendi önüne geçmeyendir. (الحمد لله) sözünde, elifin, lam harfinden, lamın da ha harfinden önce gelmesi, bu durumu açıkça gösterir. Dolayısıyla böyle bir şeyde, kıdem söz konusu olamaz. Bu husus, Kur’an’ın her yerinde görülür. Çünkü Kur’an, ayrı ayrı surelerden ve parça parça ayetlerden oluşmaktadır. Kur’an’ın başı ve sonu, yarısı, çeyreği, altıda ve yedide biri vardır. Bu özellikte olan bir şeyin, kadim olması nasıl mümkün olabilir?”⁷

5 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu’l-usûl’l-bamse*, VII, s. 6.

6 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu’l-usûl’l-bamse*, VII, s. 9.

7 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu’l-usûl’l-bamse*, VII, s. 531.

Sonuç olarak, Mutezile, Allah'ın kalamı ile beşerin kalam arasında, kalam oluşları yönünden bir farklılık gözetmez. Onlara göre, her ikisinin de bir anlam ifade eden dizilmiş harflerden oluştuğu zorunlu olarak bilinir. Bu özellikte olan bir şeyin ezeli olması mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an, Allah'ın emirlerini, yasaklarını ve kullarının yararına olduğunu bildiği her şeyi bize peygamberleri aracılığıyla gönderdiği yaratılmış bir kelimadır.

KUR'AN TASAVVURU

1. Kur'an'ın Gönderilişindeki Hikmet

Özellikle bazı Yahudiler, Kur'an'ın otantikliğine nesih teorisi⁸ üzerinden itiraz ederler. Onlara göre nesih, bedâyî⁹ gerektirir. Bedâ, dinde gizli olan bir yönün Allah'a açık hale gelmesi anlamına gelir. Bu durum, Allah'ı zatı gereği âlim olmaktan çıkarır. Dolayısıyla bedâ fikrini kabul etmek, akıl yönünden mümkün değildir. Bedâyî, akıl açısından mümkün gören Yahudiler ise, Hz. Muhammed'in peygamberliğine, Hz. Musa'nın şeriatının neshi imkânsız kıldığı, neshi akıl ve din yönünden mümkün gören diğerleri ise, onun mucize göstermediği gerekçesiyle itirazda bulunur.¹⁰

8 Mutezileye göre nesih, “dini/şer’i bir delâlet ile sabit olan hükmün benzerinin, başka bir dini delil ile ortadan kaldırılmasıdır. Öyle ki, eğer başka bir dini delil bulunmasaydı, [eski hüküm] yerinde kalır ve şu an itibarıyla ortadan kaldırılmış olmasına rağmen varlığını sürdürürdü.” Mutezile bu konuda sabit olan hükmün benzerinin ortadan kaldırılmasına itibar etmiştir. Çünkü önceden sabit olan hükmün kendisi ortadan kaldırılmış olsaydı, bu nesih değil, nakz / çelişki olurdu. Onlar nesih konusunda, sadece dini delillere itibar edilebileceği görüşündedir. Bkz: *Şerbu’l-usûl’l-bamse*, VII, s. 584.

9 Bedâ, gerçekleşmesi, mükellefin, fiilin, zamanın ve fiile ilişkin tercih hakkının/vechin tek olmasına bağlı olan şeydir. Ayrıca onda, emirden sonra nehyin ya da nehiyden sonra emrin bulunması gerekir. Kadı Abdülcebbar, bu duruma şöyle bir örnek verir: “Bizden biri uşağına, güneş battığında ve pazara girdiğinde, et satın al, ardından da ona, güneş battığında ve pazara girdiğinde, et satın alma der. İşte böyle bir durum ancak bedâ olarak nitelendirilir. Çünkü bu durum, ona, et satın alma ile ilgili daha önce gizli kalan bir şeyin açığa çıkmasını gerektirir.” *Şerbu’l-usûl’l-bamse*, VII, s. 584-585.

10 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu’l-usûl’l-bamse*, VII, s. 576.

Mutezile, bu tür itirazları, neshin gerekliliğini temellendirmeye çalışarak cevaplandırmayı tercih etmiştir. Onlar açısından şeriatlar, kulların maslahatı ve ilahi lütufla ilgili bir konudur. Maslahatlar zamanın ihtiyaçlarına bağlı olarak değişebileceği için, onlara bağlı olan şeriatların değişmesi de mukadderdir. Bunların hepsi ilahi bilginin kapsamı içerisindedir. Bu durum, bir babanın, çocuğunu eğitirken, onun maslahatının bir durumda şefkatte, diğer bir durumda ise sertlikte olduğunu bilmesine benzer. Kısacası, Allah'ın, bizim maslahatımıza bağlı olarak, bizi bazen hastalandırması, bazen de bize şifa vermesi gibi, bazen bizim Kendisine bir şeriata, bazen de başka bir şeriata göre kulluk etmemizin maslahatımız açısından daha uygun olduğunu bilir ve buna göre şeriatından birisini kaldırıp yerine bir başkasını getirebilir.¹¹

Mutezileye göre nesih, Yahudilerden bir kısmının iddia ettiği gibi, hak olanın batıl, batıl olanın da hak olarak görülmesini gerektirmez. Çünkü nesih, hak olanın kendisini kapsamaz. Dolayısıyla onun, hakkı batıla, batılı da hakka dönüştürmeyi gerektirdiği söylenemez. O, sadece hak olanın bir benzerini içerir. Benzerlerden birinin hak, diğerinin ise batıl olması imkânsız değildir. Örneğin, bir eve sahibinin izni ile girmek, iyi ve güzeldir. Ancak ona, sahibinin izni olmadan girilirse, bu çirkin ve batıldır. Hâlbuki her iki durumda da eve girme işi birbirinin benzeridir. Mutezile açısından, nesih teorisini temellendirmek maksadıyla buna benzer pek çok örnek vermek mümkündür.¹² Bu yüzden ki, Hz. Musa'nın şeriatı da kendisinden önceki şeriatların bir kısmını iptal etmiştir. Nitekim Hz. Âdem'in, oğullarını kızlarıyla evlendirmesine rağmen, bu durum, Hz. Musa'nın şeriatında yasaklanmıştır. Şeriatlar içerisinde buna benzer pek çok örnek bulmak mümkündür.¹³

11 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûl'l-bamse*, VII, s. 577.

12 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûl'l-bamse*, VII, s. 577.

13 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûl'l-bamse*, VII, s. 579.

Mutezile, Hz. Musa'dan nakledilen, “şeriatının asla neshedilmeyeceğine” ilişkin rivayeti, kendileri bundan haberdar olmadığı için mütevatir kabul etmez. Nesh konusunda ise mütevatir olmayan haberlere itibar edilmez.¹⁴

Mutezile, Yahudilerin, Hz. Muhammed'in bir mucizesi olmadığı, bu nedenle de onun peygamberliğinin ve Kur'an'ın sahih kabul edilemeyeceği şeklindeki üçüncü itirazlarına ise, Kur'an'ın onun en büyük mucizesi olduğu iddiasıyla cevap verir.¹⁵ Bu konu aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Mutezileye göre Kur'an'ın, diğer kutsal kitapların ardından gönderilmesinin açık nedeni, kulların maslahatlarının onların neshedilmesini gerektirmiş olmasıdır. Onlara göre bu durum, ilahi lütfun bir tezahürüdür.

2. Kur'an'ın İcazı/Mucize Oluşu

Mucize, lügatte, “başkasını aciz bırakan şey” anlamına gelmektedir. Kadı Abdülcebbar, mucizeyi şöyle tanımlar: “O, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delalet eden fiildir. Onun lügat anlamıyla ilişkisi ise beşerin onun tarzında olan bir şeyi getirmekten aciz kalmasıdır. Böylece mucize gösteren, onları aciz bırakmış olur.”¹⁶ Kur'an'ın mucizeliği söz konusu olduğunda, mucize kavramı yerine daha çok *icaz* kavramı kullanılır. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni* adlı eserinin 16. cildini bu konuya ayırmış ve onun ismini *İcâzu'l-Kur'an* koymuştur.

İcaz, terim olarak “manayı mümkün olan en belîğ şekilde ifade etmektir.”¹⁷ Mutezileye göre icaz, Kur'an'ın icazına alternatif oluşturma çabasında olan kimselerin, onun sahip olduğu

14 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûl'l-bamse*, VII, s. 579-580.

15 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûl'l-bamse*, VII, s. 586.

16 Kadı Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûl'l-bamse*, VII, s. 568.

17 el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 31.

fesahat¹⁸ ve belagat¹⁹ ölçüsünde bir benzerini yapmaktan aciz kalmalarıdır.²⁰

Mutezile açısından, bir mucize ancak iki şartla kesin bilgi ifade eder. Birincisi, söz konusu mucizenin, bir peygamberin, peygamberlik iddiasının ardından onun bu iddiasıyla ilgili olduğu açıkça bilinebilecek bir tarzda meydana gelmiş olması, ikincisi de başkaları tarafından taklit edilememesi ya da tekrarlanamamasıdır.²¹

Mutezileye göre Hz. Peygamber'in bu şartları yerine getiren en büyük mucizesi Kur'an'dır. Kur'an, belagat ve fesahatte bütün Araplara meydan okumuş, onları, bütün güçlerini ortaya koyarak Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmeye davet etmiş; hatta bu konuda yardım alabilecekleri her varlığa başvurmalarını önermiştir. Ancak, onlar Kur'an'ın bu çağrısına hiçbir zaman cevap verememişlerdir.²² Câhız, bu duruma işaret ederken şunları söyler:

“Herhangi bir kimse, kendi içlerindeki hatiplerden ve belagat ehlinde birisine kısa ya da uzun bir sure okusaydı, o kimse onun nazmı, lafızlarının mahreci ve eşsiz özelliği

18 Fesahat, “sözün (hiçbir karineye ihtiyaç bırakmayacak şekilde) karmaşıklıktan / ta'kid arınmış olmasıdır”. Fahrüddin er-Râzi, *Nibâyetu'l-İcâz*, thk: Bekri Şeyh Emin, Beyrut, 1985, s. 89.

19 El-Câhız belagati; “anlamı doğru verme, delile kısa yoldan gitme ve cümle atfının nerede olup nerede olmayacağını bilme (*ma'rifetu'l-fasl mine'l-vasl*)” olarak tanımlar. Bkz: el-Câhız, *Resâil*, (el-Belâğa ve'l-İcâz), thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, 1991, IV, s. 151. Mutezileden er-Rum'ânî'nin de katıldığı bir başka tanıma göre belagat; “manayı zihne sözün en güzeli ile iletmektir”. Bkz: Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk el-Lugaviyye*, (Mu'cemu'l-Furûki'l-lugaviyye içerisinde), haz. Beytullah Bayat, Kum, 2000, s. 30.

20 Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni -l'câzu'l-Kur'an-*, thk: Emin el-Hüli, tsz., XVI, s. 226; *Şerbu'l-Usûl'l-Hamse*, s. 586; *Tesbitu Delâil'in-Nübüvve*, thk: Abdülkerim Osman, Beyrut 1966, II, s. 372-373; el-Câhız, *Resâil*, (Hucecu'n-Nübüvve), III, s. 279-280.

21 *el-Muğni*, XV, 171. Ayrıntılı bilgi için bkz: *Şerbu'l-Usûl'l-Hamse*, 568-72.

22 Kâdı Abdülcebbar, *el-Mubtasar fi Usûl'd-Din*, (Resâilu'l-Adl içerisinde), nşr. Muhammed Ammara, Mısır, 1971), I, s. 238-239; *Şerbu'l-Usûl'l-Hamse*, s. 586; *Tesbitu Delâil'in-Nübüvve*, II, s. 372. Kur'an'ın icazı konusunda ayrıca bkz: El-Câhız, *Resâil* (Hucecu'n-Nübüvve), III, s. 229, 251, 277, 278; İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbar*, İstanbul, 2002, s. 319.

karşısında, benzerini meydana getirmekten aciz olduğunu açıkça görürdü. Onunla meydan okunsaydı, Arapların en beliğ olanları bile ondan aciz kaldıklarını net olarak ortaya koyarlardı. Elbette bu acizlik, bir veya iki harf ya da kelimede ortaya çıkmaz. Nitekim insanlar, mizaçları itibariyle, içlerinden birisinin, “elhamdulillah, innâ lillah, alellahi tevekkelnâ, rabbunellahu ve hasbunellahu ve ni’me’l-vekîl” gibi şeyler söylemesini dillerinde dolandırmaya alışkındırlar. Bu ifadelerin hepsi de Kur’an’da mevcuttur. Fakat onlar bir arada değil, farklı yerlerde bulunurlar. Eğer insanlardan konuşmada en mahir olan birisi, bu tarzda; Kur’an’ın nazmına ve yapısına, onun telifine ve mahrecine uygun, uzun ya da kısa bir sure telif etmeye kalkışsa, bütün Kahtan’dan ve Muad ibn Adnan’dan yardım alsa bile, asla ona güç yetiremez.”²³

Elbette Kur’an’ın, icazıyla ilgili meydan okumasına bazı cevap verme girişimleri olmuştur. Ancak bunların hiçbirisi başarılı olamamıştır. Kadı Abdülcebbar, bu konuya ilişkin bazı örnekler sunar. Biz burada onlardan sadece bir kaçına değinmekle yetineceğiz.

Nadr b. el-Haris, büyük sıkıntılara katlanarak İran’a gitmiş ve oradan Kur’an’a nazire yapmak için Perslerin kitaplarını getirmişti.²⁴ Bir başka örnek ise, fesahat ve belagatte ileri düzeyde olan Velid b. Muğire’nin durumudur. Kureyş ona, Hz. Peygamber’i engelleyebilmek ve Kur’an’a nazire getirebilmek için nasıl bir çıkış yolu bulabilecekleri konusunda danışmıştı. “Bu esnada o şöyle demişti.

23 el-Câhız, *Resâil* (Hucecu’n-Nübüvve), III, s. 229; krş: Özdemir, Metin, *Mutezile’nin Kur’an Müdafası*, Ankara, 2011, s. 19-20.

24 Nadr b. el-Hâris, Hz. Peygamber’den daha güzel sözlü olduğunu iddia ediyor, ona nazire olarak İran krallarından Rüstem ve İsfendiyar’ın sözlerinden bahsediyordu. Bkz: et-Taberi, *Câmi’ul-Beyân Fi Têvîli Âyât’l-Kur’an*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu’r-Risâle, 2000, XIX, s. 238; Ibnu’l-Cevzi, *Zâdu’l-Mesîr*, thk: Muhammed b. Abdirrahman b. Abdillâh, Beyrut, 1987, VI, s. 160; es-Süheyli, *er-Ravzu’l-Ünûf*, thk: Abdürrahman el-Vekil, Kahire, trs., III, s. 289.

Ben nutuklar, şiirler ve kâhinlerin sözlerini dinledim, bu (Kur'an) onlardan hiçbirisine benzemiyor. Sonra düşündü, gözlerini dikip kaşlarını çattı ve suratını asarak şöyle dedi: "Bu, başkasından nakledilen bir sihirden başka bir şey değil."²⁵

Kâdı Abdülcebbâr'a göre onun bu sözü, Kur'an'a alternatif sunmaya güç yetiremediğinin açık bir kanıtıdır. Çünkü eğer bu imkâna sahip olsaydı, kesinlikle böyle söylemez; aksine şöyle söylemesi gerekirdi: "Bu onun (Hz. Peygamber'in) ortaya koyduğu bir sihir olduğuna göre, ona benzer olanı getirmeye ne engel olabilir ki?" Diğer taraftan onun Kur'an'ı sihir olarak nitelendirmesi, ona güç yetirememesi durumunda söz konusu olur. Nitekim o da sırf bu yüzden Kur'an'ı, kavminin kendileri açısından gerçekleştirilmesini imkânsız gördükleri, onu ancak inceliklerini bilenlerin gerçekleştirebileceğine inandıkları bir şeye nispet etmiştir. Daha da önemlisi, bizzat Lebid'in²⁶ kendisi şiirde ve fesahatte ileri düzeyde bir şahsiyettir. Dolayısıyla böyle bir şahsiyet, nasıl olur da Kur'an karşısında şiir söylemekten geri durur ve hatta "şüphesiz ki Allah artık şiirin yerine Bakara Suresi'ni getirmiştir" diyebilir? Şimdi, söz konusu kişilerin Arap edebiyatı tarihinde önde gelen

25 74/Müddessir, 24. el-Muğni, XVI, s. 269. Bir keresinde de Velid, kendi cemaatine Kur'an hakkında şöyle demişti: "Hiç şüphesiz onda bir tatlılık ve güzellik (*balâve*) var. Baş tarafı zarif, sonu ise bereketi bol sağanak yağmur (*muğdik*). Dolayısıyla o bir beşer sözü olamaz." el-Kirmâni, *Esrârü't-Tekrâr*, thk: Abdülkadir Ahmed Atâ, Dürü'l-Fazile, tsz., s. 13; ez-Zerkeşi, *el-Burbân Fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1957, II, s. 110; Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâbilu'l-Irfân*, Matba'atu İsa el-Bâbi el-Halebî, 3. baskı, tsz., I, s. 215.

26 Hicretin 9. yılında (631) Müslüman olan Lebid, 660-661 yılında ölmüştür. Öldüğünde çok yaşlıydı. Yaşıyla ilgili olarak 130-157 yılları arasında farklı rakamlar verilmektedir. İbn Sellâm el-Cümahî, Araplar tarafından şiiri çok beğenilen Lebid'i, en-Nâbiğa el-Ca'dî (ö. 650), Ebû Zu'eyb el-Huzeli (ö. 648) ve eş-Şemmâh (ö. 650) ile birlikte üçüncü tabaka şairler arasında zikreder. Lebid de kendisini, İmru'ul-Kays ve Tarafa b. El-'Abd'dan sonra en büyük Arap şairi olarak takdim eder. Bkz: *Yedi Askı*, çev: Nurettin Ceviz ve arkadaşları, Ankara 2004, s. 67. Lebid "Müslüman olduktan sonra şiir söylemeyi bırakmıştır. Hz. Ömer ona bir gün: 'Ey Ebu Akil! Şiirlerinden bana bir şeyler okusana!' demişti. Lebid 'Allah'ın bana Bakara ve Âl-i İmran sûresini öğretmesinden sonra, ben asla şiir söylemem! Allah, beni, bu Kur'an'la değiştirdi!' demiştir". Bkz: Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1989, XVI, s. 378-379. Lebid'in şairliği ve müslüman oluşu ile ilgili ayrıca bkz: Clément Huart, *Arap ve İslam Edebiyatı*, çev: Cemal Sezgin, Ankara, 1971, s. 52-54.

şairlerden olduğu bilindiğine göre, nasıl olur da onların hepsi ya da bir kısmı için Kur'an'a alternatif sunmaları mümkündür denebilir? Hâlbuki onlar en çok ihtiyaç ve arzu duyulduğu anlarda bile böyle bir teşebbüste bulunamamışlardır. Bu ölçüde bir ihtiyaca ve arzuya rağmen onların böyle bir teşebbüse gerek duymadıklarını düşünmek; tıpkı şiddetli susuzluk çeken birisinin kendisine ikram edilen suyu reddederek çok daha güç ve kendisini arzusuna ulaştıramayacak olan başka alternatiflere yönelmesinin mümkün olduğunu varsaymaya benzer. Bu tür işlerin hepsinin akla aykırı olduğu açıkça bilinmektedir. Eğer birisi kalkar da “evet onlar buna rağmen böyle bir şeye gerek duymamışlardır” derse, onları örf, akıl ve ilimden hiçbir nasibi olmayan fikir yoksunu insanlar olarak kabul etmiş olur. Zira zorunlu bilgi, bunun aksini göstermektedir. İşte bunların her birisi, Kur'an'a bir nazire getirilemediğinin açık kanıtıdır. Bunların hepsini birlikte düşündüğümüzde ise söz konusu kanaatin çok daha güçleneceği açıktır.²⁷

Kâdı Abdülcebbar'a göre Kur'an, eğer Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş bir kitap olsaydı, bir benzeri yapılabilir; söz konusu iddiayı taşıyan başkaları tarafından da kolaylıkla taklit edilebilirdi. Böyle bir şey gerçekleşmediğine göre, Kur'an'ın uydurma bir kitap olmadığını, tam aksine ilahî bir kaynaktan geldiğini teslim etmek gerekir. Bunun aksini düşünmek, inatçılık ya da gerçeğe karşı gözlerini bile bile kapamak olur. Çünkü Arapların bu konudaki bilgileri zorunludur. Onlar Kur'an ile şairlerin ve edebiyatçıların sözleri arasında ne kadar büyük bir uçurum bulunduğunun zorunlu olarak farkındadırlar. Bu konuda en ufak bir şüpheleri yoktur.²⁸

Bununla birlikte, Mutezile içerisinde, Nazzam (ö. 231/845) gibi, Kur'an'ın mucize oluşunu fesahat ve belagatin dışında, başka kriterlere dayandıran kimseler de vardır. Nazzam'a göre, Kur'an'ın meydana okumasına cevap verilememesinin nedeni, belagat ve fesahat

27 *el-Muğni*, XVI, s. 269. Krş: Özdemir, Metin, *Mutezile'nin Kur'an Müdafaası*, s. 102 vd.

28 Bu konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz: *El-Muğni*, XVI, 271-315.

bakımından taklit edilmesinin imkânsız olması değil, ilahi iradenin bunu engellemesidir. Nazzam'ın bu görüşü, sarfe nazariyesi olarak meşhur olmuştur. Onun şu ifadeleri bu konuya açıklık getirir:

“Şüphesiz Kur'an geçmiş ve gelecek olaylardan haber vermesi, her türlü vesilenin kendisine karşı koymaktan alıkonması, Arapların bu konularla ilgilenmelerinin zorla ya da aciz bırakma suretiyle engellenmesi/sarfe²⁹ bakımlarından benzeri ortaya konulamayacak olan bir Kitaptır. Nitekim Allah onları kendi başlarına bırakmış olsaydı, elbette belagat, fesahat ve nazım açısından onun benzeri bir sure getirmeye güç yetirebilirlerdi.”³⁰

Sonuç olarak, Mutezileye göre, Kur'an'ın mucizevî yönü, onun icazıdır. Hz. Muhammed'in peygamberliğini kanıtlayan en somut ve büyük mucizesi budur. Araplar, canlarının ve mallarının telef olması pahasına Hz. Peygamberle savaşmayı göze almışlar, ancak daha az riskli olmasına rağmen, onun icaz konusundaki meydan okumasına karşı cevap verme girişiminde bulunmaya cesaret edememişlerdir. Bu durum, onların bu konuda aciz kalmalarının en somut kanıtlarından birisidir. Kur'an mucizesinin, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delalet yönü, onun söz konusu meydan okumasına ne geçmişte ne de şimdi cevap verilememiş olmasıdır. Kısacası Mutezileye göre Kur'an, Allah'ın, tüm insanlığa, onların

29 Bu teorinin, “Nazzâm'ın çağdaşı Hişâm b. Amr el-Fuvâti (ö. 226/840) ve Abbâd b. Süleyman'ın yanı sıra, Ebû İshâk el-İsferâyini (ö. 408/1017), İbnu'l-Murtazâ (ö. 436/1044) ve İbn Hazin (ö. 456/1063) ile İbn Sinân el-Hafâci (ö. 466/1073), Rummânî (ö. 386/996), en-Nuket ve'l-Uyûn adlı tefsiriyle tanınan Mâverdi (ö. 450/1058) ve hatta er-Râğb el-İşfehâni (ö. 503/1109) gibi muhtelif mezheplere mensup çok sayıda İslam âlimi tarafından da belli ölçülerde kabul edildiği” söylenmektedir. Bkz: Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara, 2002, s. 165-166.

30 Şehristâni, *el-Milel ve'n Nibal*, thk: Muhammed Seyyid Geylâni, Beyrut, trs., I, s. 56-57. Krş: el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1969, c. I, s. 296; el-Bâkîllâni, *İcâzu'l-Kur'an*, thk: es-Seyyid Ahmed Sakr, Mısır 1954, s. 65; Abdulkahir el-Bağdâdi, *Mezbepler Arasındaki Farklar*, (el-Fark beyne'l Fırâk), çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, s. 104-105; eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, thk: İbrahim el-Ensâri ez-Zencâni el-Hûi, Beyrut, 1993, s. 64; Fahrüddin er-Râzi, *Nibâyetü'l-İcâz Fi Dirâyetü'l-İcâz*, thk: Bekri Şeyh Emin, Beyrut, 1985, s. 79.

maslahatını gözeterek peygamberi aracılığıyla gönderdiği yaratılmış ve mucizevi bir kelimadır. İcazı konusunda tüm insanlığa yapmış olduğu meydan okumaya cevap verilmediği için, ona yöneltilen tüm eleştiriler ve ithamlar, anlamsız ve geçersizdir.

3. Kur'an'ın İçeriğine Yönelik Tartışmalar

Kâdı Abdülcebbâr, İbn Râvendî'nin *ed-Dâmiğ*³¹ adlı eserinde, Kur'an'ın içeriğine bazı eleştirilerin yöneltildiğinden söz eder. Bu eleştiriler, genel olarak Kur'an'da bazı çelişki ve ihtilafların bulunduğu, hakim bir kimsenin kelimasında bulunmaması gereken akla aykırı ya da yetersiz (mukassar) ifadelerle yer verildiği şeklindedir.³²

Kadı Abdülcebbâr, bu tür genel eleştirilere, Ebu'l-Huzeyl el-Alla'f'tan yaptığı bir nakille şöyle cevap verir:

“Biz, Arapların sözdeki çelişkiyi bu muhaliflerden çok daha iyi kavradıklarını; yine Arapların Hz. Peygamber'in davasını iptal etmek için çok arzulu olduklarını biliyoruz. Hz. Peygamber, onlara Kur'an ile meydan okumakta; onların bu konudaki acizliklerini yüzlerine vurmaktaydı. Onlara, eğer o Allah'tan başkasından gelmiş olsaydı, onda birçok ihtilaf bulacaklarını belirterek meydan okuyordu. Kur'an'ı onlara lafız ve mana olarak irat ediyordu. Onu hakim olan Allah'a nispet ediyor, ona ne önünden ne de arkasından batılın ilişemeyeceğini açıklıyor, onun açık bir kanıt olduğunu iddia ediyor ve onda şifa bulunduğunu haber veriyordu. Eğer Kur'an'da çelişki meselesine ilişkin durum bu topluluğun dediği gibi olsaydı; Hz. Peygamber döneminin Arapları bu konuda onlardan önce davranırdı. Onların bunun yerine başka şeylere yönelmiş olduklarını gördüğümüze

31 İbn Râvendî'nin Kur'an'a yönelik eleştirileri kaydettiği kitabı. Bkz: İbnu'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 128. Bu eserin İbn er-Râvendî'ye nispeti ile ilgili eleştiriler hakkında bkz: İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996, s. 44-45.

32 *el-Muğni*, XVI, s. 346.

göre, onda çelişkinin bulunmadığını ve onun dil açısından sağlam olduğunu anlarız.”³³

Sözde çelişki, daha önce söylenen şeyin zıddının ya da zıddının bir benzerinin ifade edilmesi veya nefyin ispata, ispatın da nefye dönüştürülmesinden ibarettir. Kadı Abdülcebbar’a göre, eğer Kur’an’da böyle bir çelişki bulunmuş olsaydı, bu daha önceden muhalifler tarafından hemen ortaya konurdu. Böyle bir şeyin söz konusu olmadığı açıkça bilinmektedir.³⁴

O, bu konuyla ilgili pek çok örnek vermektedir. Ancak biz onun bu konudaki bakış açısını göstermesi bakımından sadece birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

İbn Râvendî’nin çelişkili olduğunu düşündüğü ayetlerden üçü şu şekildedir: “Aslında şeytanın hilesi zayıftır”,³⁵ “Şeytan onların başlarına dikilip Allah’ı anmayı unutturmuştur”³⁶ ve “Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş de onları doğru yoldan alıkoymuş”³⁷ Ona göre, birini mağlup edenin, kalbini kuşatanın ve (*doğru yoldan*) alıkoyanın hilesinin zayıf olması mümkün değildir. O halde bu sözler arasında çelişki vardır.³⁸

Kadı Abdülcebbar, İbn Râvendî’nin bu iddiasını, Ebû Ali el-Cübbâî’den (ö. 303/916) yaptığı bir nakille şöyle cevaplar:

“Şeytanın hilesi zayıftır” sözüyle kastedilen anlam, onun kâfire zarar vermeye gücü yetmez, yalnızca ona vesvese verir ve davette bulunur. Kâfir ona uyduğu takdirde zarar görür. Aksi takdirde onun durumunda bir değişiklik olmaz. Onun durumu, malını kendisine vermesi için zengine telkinde

33 *el-Muğni*, XVI, s. 387.

34 *el-Muğni*, XVI, s. 388.

35 4/Nisâ, 76.

36 58/Mücâdele, 19.

37 27/Neml, 24.

38 Bu değerlendirmeler için bkz: *el-Muğni*, XVI, s. 390-392; *el-Münye ve’l-Emel*, s. 129-131.

bulunan fakire benzer. Zenginin bundan kaçınma imkânı vardır. Eğer fakirin telkinine kanarsa, bu, fakirin hilesinin kuvvetinden değil, aksine zenginin görüşçe zayıflığından, dolayısıyla da onun (sözüne) uymasındandır. Kâfirin şeytanla ilişkisi bundan ibarettir. Bu bakımdan onun onlara galip gelmesi, kendisine uydukları için mecazi bir anlam ifade eder. Allah, şeytana uydukları için mecazi anlamda, “şeytan onları (hak yoldan) uzaklaştırdı” dedi. Nitekim büyük bir kral hakkında da; “yardımcısı ona galip gelip egemen oldu da, onu adaletten ve iyilikten alıkoydu” denilir. Bu, yardımcının zatının ve hilesinin zayıf olmasına engel bir durum değildir. Bahsettiğimiz konuda da görüşümüz bu yöndedir. Allah bu sözüyle, şeytanın kâfirlere karşı bir yol bulmasından dolayı onların zayıflığına dikkat çekmiştir. Hâlbuki şeytanın durumu, yukarıda sözünü ettiğimiz gibidir. Kâfirlerin kesin olanı terk edip doğru olandan sapmalarında, şeytanın yalnızca vesvese verme imkânı vardır. Zaten bu vesvese olmasaydı da kâfir küfre düşecekti. Çünkü kâfirin şeytanın vesvesesi olmadığı takdirde küfre düşme durumu olmadan şeytanın davetine katılması mümkün değildir. O halde onun vesvesesinin bir etkisi yoktur.”³⁹

İbn er-Râvendî, Kur’an’da matematiksel hataların bulunduğu- na ilişkin iddialarda da bulunur. Aşağıdaki ayetler bu konuya ilişkin olarak verilen örneklerden birisidir.

“ ‘Siz yeri *iki günde* yaratana mı inkâr ediyor ve O’na eşler koşuyorsunuz! O, âlemlerin Rabbidir’ de. O, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada tam *dört günde* isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti. Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve

39 el-Muğni, XVI, s. 392; el-Münve ve’l-Emel, s. 130-131.

yerküreye: ‘İsteyerek veya istemeyerek, gelin!’ dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik’ dediler. Böylece onları, *iki gün* içinde yedi göğe tamamladı...”⁴⁰

İbn er-Râvendî’ye göre bu ayetler, yerin ve göklerin sekiz günde tamamlandığını ifade etmektedir. Hâlbuki Kur’an’ın başka yerlerinde, göklerin ve yerin altı günde yaratıldığı⁴¹ açıkça belirtilmiştir. O halde burada da bir çelişki vardır.

Kâdı Abdülcebbâr, bu iddiaya da üstadı Ebu Ali’den yaptığı bir nakille şöyle cevap verir: “Siz yeri iki günde yaratanı mı inkâr ediyorsunuz?” sözündeki *iki gün* “... Orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti” sözündeki *dört günün* içinde yer alır. Dolayısıyla zikredilen bu *dört güne*, daha önce zikredilen *iki gün* ayrıca ilave edilmez. Ebu Ali’ye göre, Allah’ın bu sözü, fasih konuşan bir kimsenin, “Basra’dan Bağdat’a on günde, Kûfe’ye ise on üç günde gittim” sözüne benzer. O, bu sözünü on günün dışında değil, onunla birlikte bir on üç günü kastetmektedir. Sonra Allah, “Böylece onları, *iki gün* içinde yedi göğe tamamladı...” demiştir. Bununla söz konusu *dört günün* dışındaki *iki günü* kastetmiştir. Yukarıdaki ayetler böyle anlaşıncı, onlar Allah’ın “Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri *altı günde* yaratan...” sözünü çelişik değildir. Çünkü o bu sözünün içerisine, yerin ve göklerin yanında, insanların gıdalarının çıktığı dağların, suların ve daha başkalarının yaratılışını da dâhil etmiştir.⁴²

İbn er-Râvendî, aşağıdaki ayetlerde de benzer bir çelişkinin bulunduğunu iddia eder:

“O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti).”⁴³ Sizi yaratmak mı daha

40 41/Fussilet, 9-12.

41 Bkz: 7/A’raf, 54; 10/Yunus, 3; 11/Hûd, 7; 25/Furkan, 59.

42 el-Muğni, XVI/393-394.

43 2/Bakara, 29.

güç, yoksa gökyüzünü yaratmak mı ki, onu Allah bina etti, onu yükseltip düzene koydu. Gecesini kararttı, gündüzünü ağarttı. Ardından yeri düzenlemiştir.”⁴⁴

Ona göre, birinci ayette, yerin yaratılışı, göklerin yaratılışından, ikinci ayette ise göklerin yaratılışı, yerin yaratılışından önce gelmiştir. Ebu Ali el-Cübbâî, bu iddiayı da şu şekilde cevaplandırır: Yerin yaratılışı daha öncedir. Ancak Allah, göğü yükseltip düzene koyduktan sonra tekrar yere yönelmiş ve onu düzenlemiştir. Burada düzenlemekten (*dahv*) maksat, yeryüzünün yayılması (*bast*)dır. Allah daha önce onu, yaymadan yaratmıştır. Yani yayma işini, göğün düzenlenmesinden sonraya bırakmış ve böylece onu bulunduğu yörüngeye yerleştirmiştir.⁴⁵

Kur'an'da gereksiz tekrarların bulunduğu, bunun da fesahat ve belagat açısından uygun düşmediği iddialarına gelince, Mutezile bu tür itirazları da kısaca şöyle cevaplandırır: Tekrar, eğer aynı yerde ve konumda olursa sıkıcı ve gereksiz olur. Sözün bağlamına uygun düştüğü yerlerde, farklı lafızlarla yapılan tekrarlar, fasih kimseler tarafından yerilme yerine bir övünç vesilesi olarak görülmektedir.⁴⁶

Sonuç olarak Mutezile'ye göre, Kur'an'da çelişki ve matematiksel hatalar bulunduğu iddiaları, ya hakiki anlamlarında kullanılması mümkün olmayan sözcüklerin mecaz anlamlarının dikkate alınmamasından ya da Arap dilinin fesahat ve belagat özelliklerinin göz önünde bulundurulmamasından veya bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da, daha önce söylenen bir şeyin zıddının ifade edilmesi ya da ispatın nefye, nefyin de ispata dönüştürülmesi anlamında bir çelişkinin bulunduğunu

44 79/Naziat, 27-30.

45 el-Muğni, XVI, s. 393-394. Ayrıntılı bilgi için bkz: Özdemir, Metin, *Mutezile'nin Kur'an Müdafası*, s. 175 vd.

46 el-Muğni, XVI, s. 397. Benzer yorumlar için bkz: et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân Fi Te'vili Âyil-Kur'an*, XV, s. 539.

söylemek mümkün değildir. Diğer konulardaki itirazlar da genel olarak dilin inceliklerinin bilinmemesine hamledilir.

4. Kur'an'ın Evrenselliği

Bazı Kur'an muhalifleri tarafından Hz. Muhammed'in, yalnızca kendisini peygamber olarak bilip tanıyanlara gönderildiği iddia edilmiştir.⁴⁷ Mutezile bu tür iddiaları hem nakil hem de akıl açısından cevaplandırmaya çalışır.

Kur'an'da, Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderildiği açık bir şekilde bildirilmiştir: "... O (Kur'an) bütün insanlar için bir hidayet kaynağıdır (huden li'n-nâs)."⁴⁸ Kur'an bütün insanlar için bir hidayet kaynağı olduğuna göre, onu getiren peygamber de bütün insanlara Allah'ın elçisi olarak gönderilmiş olmalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in bizzat kendisi de bu durumu sıkça tekrarlamıştır: "Ben bütün insanlara gönderildim (buistü ilâ'n-nâsi kâffeten)"; "Ben bütün beyaz ve siyah insanlara gönderildim."⁴⁹ Yine Hz. Peygamber, "eğer Musa hayatta olsaydı bana tabi olmaktan başka çaresi kalmazdı"⁵⁰; "Benim şeriatım, benden öncekilerin şeriatını ortadan kaldırmıştır"⁵¹ vb. pek çok ifadelerde bulunmuştur.⁵²

Hz. Peygamberin sadece kendisini peygamber olarak tanıyanlara gönderildiği iddiası, aklen de mümkün değildir. Çünkü eğer durum iddia edildiği gibi olsaydı, Hz. Peygamber'in herhangi bir topluluğa gönderilmesi, her birinin onun peygamberliğini tanımada aynı imkâna sahip olmasından dolayı hiçbir zaman mümkün olmazdı. Ayrıca Hz. Peygamber, dinini tebliğ ederken,

47 *el-Muğnî*, XVI, s. 425.

48 2/Bakara, 185.

49 Benzer ifadeler için bkz: *el-Buhâri, es-Sabib*, I, 86; Müslim, *es-Sabib*, II, 370-371; et-Tirmizi, *Sünen*, III, 56; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 301; II, 412; V, 248; *en-Nesâi, Sünen*, I, 211.

50 Bu rivayet için bkz: İbn Hanbel, *Müsned*, III, 338; el-Hindi, *Kenzu'l-Ummâl*, thk: Bekri Hayyâni, Beyrut, 1981, I, s. 201.

51 Muteber hadis kaynaklarında bu rivayetin kaynağına ulaşamadık.

52 *el-Muğnî*, XVI, s. 424.

müslim-gayri müslim ayrımı yapmamıştır. O, dini herkese tebliğ etmiş ve onun ahkâmını öğretmiştir.⁵³

Bu bağlamda, Mutezile tarafından Kur'an'ın Arapça indirildiği, dolayısıyla onun Arapça bilmeyenleri bağlayamayacağı iddiası da dikkate alınmıştır. Kadı Abdülcebbar, iletişimin bir şekilde gerçekleşmiş olması durumunda bu iddianın da geçersiz kalacağını ileri sürmüştür. Çünkü iletişimin tek yolu, sözlü ve şifahi aktarım değildir. Mesajlar, daha başka araçlar kullanılarak da muhatplara aktarılabilir.⁵⁴

Mutezilenin bu bağlamda değindiği diğer önemli bir konu, Hz. Peygamberin tebliğinden kimlerin sorumlu tutulacağıdır. Hz. Peygamberin tebliğinden sonra, tüm insanların ondan sorumlu olduğunu söylemek ne ölçüde tutarlı ve doğrudur? Kâdı Abdülcebbar, Mutezilenin bu konudaki tavrını kısaca şöyle ifade eder: Hz. Muhammed'in getirdiği dini esaslar, yalnızca onlar hakkında kendilerine bir delil sunulan kimseler için bağlayıcıdır. Bu itibarla insanlara, Hz. Muhammed'in peygamberlikte bulunduğu ve bunu doğrulayacak nitelikte mucizeler gösterdiği haberinin inandırıcı bir yolla ulaşılmış olması gerekmektedir. Elbette bu noktada da bazı farklılıklar olabilir. Örneğin, gösterilen kanıt bazıları itibar ederken diğer bazıları itibar etmeyebilir. Bu durumda, bağlayıcılığın temel ölçütü, kendilerine dinde hayırlı olanlara ilişkin haber ulaşanların hepsine, beraberinde yukarıda belirtilen nitelikteki delilin de sunulmuş olmasıdır. Hz. Peygamber'in izlediği yöntem bunu açıkça göstermektedir. Bu noktadan hareket eden Kadı Abdülcebbar, Müslümanlarla birlikte yaşayan gayri Müslimlerin, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkârlarında bir mazeretlerinin bulunamayacağı kanaatine varmıştır. Çünkü onlara, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve bunu kanıtlayan mucizelerinin ulaşmamış olması düşünülemez.⁵⁵

53 *el-Muğni*, XVI, s. 425-26.

54 *el-Muğni*, XVI, s. 433.

55 *el-Muğni*, XVI, s. 428-430.

Kendilerine söz konusu nitelikleri taşıyan bir delil ulaşmayan kimseler ise sadece aklî tekliflerden sorumludurlar.⁵⁶

Kısaca ifade etmek gerekirse, Mutezileye göre Allah'tan geldiği icazı ile kanıtlanmış olan Kur'an, Hz. Peygamber'in, O'nun tüm insanlığa gönderdiği elçisi olduğunu ilan etmiştir. Hz. Peygamber de tebliğini din ve ulus ayrımı gözetmeksizin herkese yapmıştır. Ancak Kur'an'ın talimatlarından yalnızca bu konuda kendilerine delil ulaşan kimseler sorumludur.

56 *el-Muğnî*, XVI, s. 431.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar Kadı, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk: Abdülkerim Osman, Beyrut, 1966.
- , - *el-Muğni*, metin haline dönüştüren: İbrahim el-Ebyârî, Kahire, 1960.
- , - *el-Mubtasar fî Usûlîd-Din*, (Resâilu'l-Adl), nşr: Muhammed Ammara, Mısır, 1971.
- , - *Müteşâbibu'l-Kur'an*, thk: Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire, 1966.
- , - *Şerbu'l-usûlî'l-bamse*, thk: Abdülkerim Osman, 3. baskı, Kahire, 1996.
- Askerî Ebû Hilâl, *el-Furûk el-Lugaviyye*, (Mu'cemu'l-Furûkî'l-lugaviyye içerisinde), haz: Beytullah Bayat, Kum, 2000.
- Bağdâdî Abdulkahir, *Mezbepler Arasındaki Farklar*, çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991.
- Bâkillânî, *İcâzu'l-Kur'an*, thk: es-Seyyid Ahmed Sakr, Mısır, 1954.
- Buhârî, *es-Sabîh*, Beyrut, 1987.
- Câhız, *Resâil*, thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, 1991.
- Cürcânî, S. Şerif, *et-Tarîfât*, Beyrut, 1995.
- Çalışkan İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara, 2003.
- Çelebi İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, İstanbul, 2002.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1969.
- Gıfârî Nasır b. Abdillâh b. Ali, *Usûlü Mezbebiş-Ş'a el-İmâmiyye el-İsnâ Aşeriyye*, yy. trs. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, Kahire-Beyrut, 1407.
- Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, thk: Bekri Hayyânî, Beyrut, 1981.
- Huart Clément, *Arap ve İslam Edebiyatı*, çev: Cemal Sezgin, Ankara, 1971.
- İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1993.
- İbn Hazın, *el-Fasl*, Beyrut, ts.
- İbnu'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, thk: İsmâuddin Muhammed Ali, Dâru'l-Ma'rife, 1985.
- İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, thk: Muhammed b. Abdirrahman b. Abdillâh, Beyrut, 1987.
- Karataş Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul, 1996.
- Keskin Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul, 2000.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm'ın Kurucu Metni*, Otto, Ankara, 2015.
- Kirmânî, *Esrârü'l- Tekrâr*, thk: Abdülkadir Ahmed Atâ, Dûru'l-Fazile, tsz.
- Köksal Asım, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1989.
- Kuleynî, *el-Usûl mine'l-kâfi*, , thk: Ali Ekber el-Gıfârî, Tahran, 1388 H.

Kutluer İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996.

Malullah Muhammed, *eş-Şî'a ve Tabrifü'l-Kur'an*, takdim: Muhammed Ahmed en-Necefî, Beyrut, 1982.

Mâzenderânî Mevlâ Muhammed Salih, *Şerbu Usûlî'l-Kâfi*, ta'lik: Mirza Ebu'l-Hasen eş-Şa'rânî, Tahran, 1388 H.

Müslim, *es-Sabib*, Beyrut, tsz.

Nesâî, *es-Sünen*, Beyrut, 1991.

Özdemir, Metin, *Mutezile'nin Kur'an Müdafası*, Ankara, 2011.

Öztürk Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara, 2002.

Râzî Fahrüddin, *Nihâyetü'l-İcâz Fi Dirâyetî'l-İcâz*, thk: Bekrî Şeyh Emin, Beyrut, 1985.

Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmî'l-Kur'an*, thk: Mustafa Dîb el-Buga, Dimeşk, 1993.

Süheylî, *er-Ravzu'l-Ünûf*, thk: Abdürrahman el-Vekîl, Kahire, trz.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nibal*, thk: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, trz.

Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, thk: İbrahim el-Ensârî ez-Zencânî el-Hûî, Beyrut, 1993.

Şeyh Sadûk, *İleluş-Şerâif*, Necef, 1966.

Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân Fi Tè'vili Âyi'l-Kur'an*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu't-Risâle, 2000.

Tirmizî, *Sünen*, thk: Abdürrahman Muhammed Osman, Beyrut, 1983.

Tuayme Sabir, *el-Usûlu'l-Akadiyye li'l-İmâmiyye*, Kahire, 2004.

Tûsî Ebû Câfer, *Ricâlu'l-Keşî*, thk: es-Seyyid Mehdi er-Recâî, Kum, 1404 H.

Yedi Askı, çev: Nurettin Ceviz ve arkadaşları, Ankara, 2004.

Zerkânî Muhammed Abdülazim, *Menâbilü'l-İrfân*, Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. baskı, tsz.

Zerkeşî, *el-Burbân Fi Ulûmî'l-Kur'an*, thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1957.

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KELAM GELENEĞİ VE HADİS ARAŞTIRMALARI

*-Çağdaş Kelam, Kronolojik Olarak Teolojik Tartışmalarla
Başlayan Metodolojik Hadis İncelemelerinden Niçin El Etek Çekti?-*

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU*

TARİHİ ARKA PLAN:

- A. *Hadis Araştırma ve İncelemelerinde kronolojik olarak Ehl-i Hadis mi yoksa Ehl-i Re'y mi öncü role sahipti? Başka bir ifadeyle sahabe, tabiün döneminde ve İslam Düşüncesinin teşekkül devrinde, isnat tenkidi mi metin tenkidi mi önceydi?*

Doğru cevap beklenenin aksine Re'y Ehli ve onların gözde metodu olan *eleştirel düşünce* ve *metin tenkidi* şeklindedir. Zira sahabe döneminde isnat olmadığından; müzakere, tartışma ve sorgulamalar, metin merkezli olmak durumundaydı. Bu işin öncüleri ve ustaları ise Hz. Aişe, Hz. Ali, İbn Mes'ud, Hz. Ömer gibi -Hanefilerin tabiriyle "dinde derin kavrayış sahibi (fakih)"- sahabilerdi. Bu sahabiler aynı zamanda Re'y ehlinin de fikir babalarıydılar. Re'y ehli şemsiye kavramı altında yer alan Kelam geleneği de bu damarın bir parçası olup tarih olarak hadisçilerden

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, hayrikirbasoglu@hotmail.com

çok önce, -“nübüvvet” yanında- “haber” kategorisinde ilk teorik çalışmaları başlatmışlardır. Dolayısıyla Usûlu’d-Dîn (Kelam) ve Usûlu’l-Fıkh (Fıkıh) geleneklerinin kurucu ataları, hadis ve sünnet alanında hadisçilerden çok önce sistemli çalışmalara girişmişlerdir.

B. *Hadis inceleme ve araştırmaları teolojik tartışmalar olarak mı başladı?*

Sadece hadis araştırmalarının değil İslam tarihindeki ilk gerilim ve ayrışmaların da temelinde teo-politik mülahazaların rol oynadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Dolayısıyla hadislerle ilgili gelişmelerde dahi kelamî mülahazaların daima rol oynadığını, hadisçiler akımının ortaya çıkışının fikhî ve kelamî iki yönü bulunan Re’y ehline tepki olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

C. *Ehl-i Hadis-Ehl-i Re’y ayrımına sosyo-kültürel yaklaşım denemesi: Ehl-i hadis içe, Ehl-i Re’y ise dışa yönelik çabalar mıdır?*

Ehl-i Re’y’in fikhî kanadı olan Hanefi geleneği ve bu geleneğin kurucu atalarının Kufe’de; kelamî kanadı olan Mu’tezile ve onun kurucu atalarının ise Basra’da ortaya çıkmış olması asla tesadüf değil, tamamen *tarihi* ve *içtimai* şartların ürünüdür. Bu iki yönlü hareket; İslam’ın diğer ideoloji, kültür ve dinlerle her daim yoğun olarak yüzleşmek ve rekabete girmek durumunda olduğu Mezopotamya’nın iki kozmopolit kentinde ortaya çıkmak mecburiyetindeydi. Bunlardan ilki, bölgedeki iki gelişmiş hukuk sistemi olan Sasani ve Bizans/Roma hukuku karşısında kendisini ispat etmek durumunda; diğeri ise bölgede mevcut olan Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik, Dehriilik, Maniheizm, Berahime, Sümeniyye gibi din ve

akımlarla boy ölçüşmek ve onlara karşı İslami öğretinin üstünlüğünü göstermek durumundaydı. Bunlar içinde bilhassa son iki gurup gibi “nakil(haber)”i kategorik olarak reddeden ve bilgi kaynağı olarak görmeyen yaklaşımlara karşı, birer haber olan “Kur’an” ve “Hadisler”in bilgi kaynağı olabileceğini gösterme görevi de Basra’da Mu’tezile’ye düşüyordu. Bu tablodan yola çıkarak her iki kanadıyla Re’y ehlinin aslında İslam’ın *dışa dönük* çabasını temsil ettiği söylenebilir. Buna mukabil Hadisçiler ise dışa yönelik bu gerilim ve tartışmalardan ziyade *içe dönük* bir hareket olarak Hz. Peygamber’in mirasını kayda geçirmek, derlemek, tasnif etmek ve gelecek nesillere aktarmak yoluna gittiler.

- D. *Ehl-i Re’y kavramının içeriğine dair çağdaş araştırmaların sonuçları: Hem klasik hem de çağdaş dönemde Hanefiler, Malikiler, Zeydiyye, Usulî İmamiler, Mutezile ve İbadiyye; Kur’an ve eleştirel akıl merkezli bir koalisyonun bileşenleri olarak kabul edilebilirler mi?*

Rahatlıkla kabul edilebilir; zira bu ekollerin istisnasız hepsinin ortak paydası, dini alanda *Kur’an*, üzerinde bütün Müslümanların ittifak ettiği uygulamalı ya da yaşayan *Sünnet* ve *Akıl*ı merkeze alarak; diğer bilgi kaynaklarını -özellikle hadis rivayetlerini-, bu üçüne uygunluğu durumunda ciddiye almak şeklindedir. Buna mukabil, hadisçiler içerisinde; eş-Şafii, Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zahiri çizgisinin katı kesimi temsil etmesiyle beraber; genel anlamda da hadisçilerin, dini alanda aklın kullanımına soğuk baktıkları burada hatırlanmalıdır. Burada benzer durumun Şii-İmami gelenekte de söz konusu olduğunu ve Re’y ehlinin *usûli* adını, hadisçilerin ise *abbâri* adını aldıklarını eklemekte yarar vardır.

- E. “*Usul-i Fıkıh’ta mezhep olmaz*” şeklindeki bir tespitin gerçeklik payı nedir? Benzer bir cümle *Usûl-i Din/Kelam* açısından da kurulabilir mi?

Sahibi veya kaynağı hakkında bilgi sahibi olmadığımız bu tespit, literatür düzeyinde büyük ölçüde geçerli görünmektedir. Zira Sünni olsun olmasın bütün usul-i fıkıh literatürü, temel konularda birbirlerine inanılmaz ölçüde yaklaşmakta, sadece bazı detaylarda farklılaşabilmektedir. Bu literatürde mezhep farklılıklarına rağmen her mezhebin otoritesinin, herkes tarafından eşit düzeyde saygı görüp ciddiye alınması, ortada ciddi bir alışverişin ve bunun sonucunda bir yakınlaşmanın gerçekleştiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde Şii, Sünni, Zeydi, İbadi ve Mutezili kelam ekollerinin epistemolojik ve metodolojik ortak paydasının tikel konulardaki ihtilaflardan çok daha geniş ve köklü olduğunu, hatta hepsinde şu veya bu ölçüde Mutezilenin derin etkisini görmek mümkündür.

TEMATİK YAKLAŞIMLAR:

- A. *Usûl; yani Usûlu’d-Din ve Usûlu’l-Fıkıh geleneğinde hadise dair metodolojik katkıların mahiyeti nedir?*

Usûlu’l Fıkıh geleneğinde, hadise dair konuların “el-Ahbâr” başlığı altında ve hadisçilerden geri kalmayacak şekilde fevkalade detaylı ve sofistike bir tarzda ele alındığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu amaçla, el-Cassas’ın *el-Fusûl fi’l Usûl* adlı eserinde, “el-Ahbâr” başlığı altında, haber/rivayet/hadis konularını ele alış tarzı ile çağdaşı er-Ramahurmuzi’nin ilk mustalah ve hadis usûlü kitaplarından kabul edilen *el-Mubaddisu’l Fâsıl beyne’r Râvî ve’l Vâi* adlı –analitik olmaktan ziyade bir derleme niteliğindeki- eserini mukayese etmek, aradaki gelişmişlik farkını görmek için yeterli

olacaktır. Usûlu'd-Din (Kelam) geleneğinde ise daha sınırlı bir biçimde hadislerle ilgili konular “el-Mütevâtir” ya da “es-Sem’iyyât” başlıkları altında ele alınmaktadır. Her iki geleneğin hadis araştırmalarına en büyük ve önemli katkısı ise hadisçiler geleneğinde çok cılız kalmış olan “haberlerin epistemolojisi” konusundaki hayatî önemi haiz katkılarıdır.

- B. *Usûl geleneğinin hadise dair metodolojik katkılarının orijinalitesi: Metodoloji’nin ayrılmaz bir parçası olarak rivayetlerin epistemolojik değeri meselesi -Ebu Hanife, Ebu Yusuf, es-Serahsi, ed-Debbusi, Fahrüddin er-Razi ve İbn el-Humam örnekleri-*

Ebu Hanife *el-Âlim ve’l Müteallim* adlı eserinde çok açık bir biçimde Kur’an merkezli bir hadis anlayışı sergilemiş; rivayetlerin reddi durumunda, bunun Rasulullah’ı değil, bunları rivayet eden ravileri töhmet altında bırakmak anlamına geleceğini söyleyerek ileriki yüzyıllarda sık sık gündeme gelecek olan “hadis inkarı” iddialarının aslında gerçekleri yansıtmadığını ilk olarak dile getirmiştir. Ebu Hanife’nin talebesi Ebu Yusuf da aynı çizgiyi sürdürmüş ve el-Evzai’nin *es-Siyer*’ine yazdığı reddiyede açıkça, Kur’an ve Sünnete aykırı olan bir rivayetin isnadı ne olursa olsun Rasulullah’a ait olamayacağını söylemektedir.

Ed-Debbusi, hadis araştırmaları alanında metin tenkidini göz ardı etmenin İslam’a ve Müslümanlara çok pahalıya mal olduğunu ifade etmiştir. Es-Serahsi ise sırat, havz vb. kelâmî meselelere dair rivayetlerin mütevâtir değil meşhur-müstefiz olduğunu, dolayısıyla bunları reddetmenin küfre girmek gibi bir sonuca yol açmayacağını söyleyerek; hadisçiler geleneğinde rastlanmayan izahlarda bulunmuştur.

Aynı zamanda kelamcı-felsefeci de olan Fahrüddin er-Razi ile İbn el-Humam, adeta ikinci bir mushaf statüsüne

yükseltilmiş olan el-Buhari ve Müslim'in hatasız ve yanılmaz olmadıklarını, onların kitaplarındaki rivayetlerin en sahih rivayetler olduğunu söylemenin tahakküm olduğunu, bilhassa bu iki kitapta görülen -özellikle tecsim (antropomorfizm) içeren- Kur'an'a ve akla aykırı rivayetlerin zındıkların uydurmaları olduğundan asla kuşku duymamak gerektiğini açıkça ifade etmişlerdir.¹ Bu ifadeler, günümüz hadis tartışmalara ışık tutacak ilkesel tespitlerdir.

C. *Usûl geleneğinin hadise dair metodolojik katkılarının Ehl-i Hadis geleneğindekiyle mukayesesi*

Yukarıda bir nebze işaret edildiği gibi, usûl ekollerinin/geleneklerinin, hadis araştırmaları alanına katkıları, emsal-sizdir. Hadisçilerin isnat ve ravilere dair ele aldığı bütün konuları onlardan geri kalmayacak, hatta bazen onlardan da derinlikli bir biçimde ele almaları bir yana, özellikle metin tenkidi ve rivayetlerin epistemolojisi konusundaki katkıları göz ardı edilemez orijinal katkılardır.

D. *Usulu'd-Din/Kelam geleneğinde teori-pratik uyumu meselesi*

Kelam disiplininin hadislerle ilgili katkıları teorik düzlemde göz ardı edilemez önemde olmakla beraber, ilgili literatürde ulemanın yeterince tutarlı davrandığını söylemek zordur. Bu bağlamda, akaid gibi kesin bilgi gerektiren konularda, ancak kesinlik ifade eden mütevatir haberin delil olarak kullanılabileceğini vurgulayan kelimcilerin, kelam literatüründe ahad haberleri, hatta isnatsız, kaynaksız veya mevzu rivayetleri dahi delil olarak kullanabilmiş

1 Fahrüddin er-Razi'nin *Mefâtibu'l-Ğayb* adlı tefsirinde 42/Şûrâ, 11. ayetin yorumunda İbn Huzeyme'nin *Kitabu't-Tevbid* adlı eserinin aslında *Kitabu'ş-Şirk* olduğunu söyleyecek kadar sert ifadeleri, onun hadis rivayetleri konusunda hadisçilerden ne kadar farklı düşündüğünü yeterince gözler önüne sermektedir.

olmaları, onların yüzleşmek durumunda oldukları bir tartışılabilirlik sorunudur.

- E. *Uşulu'd-Din geleneğindeki hadis perspektifinin çağdaş tartışmalarla ilgisi: Eksik kalan epistemolojik boyuta Kelam'ın potansiyel katkısı*

Yaklaşık on dört asırdır hiçbir ilerleme kaydetmeksizin devam eden hadis tartışmalarının, günümüzde de aynen sürüp gitmesinin en temel sebeplerinden birisi, *rivayetlerin epistemolojisi* konusunun göz ardı edilmiş olmasıdır. Bu kısır-döngü tartışmaları asgariye indirmekte, hadisleri savunma pozisyonundaki kesimlerin, *sahib* bir rivayeti adeta *mütevâtir* gibi algılamaları karşısında; *ahad* haberlerin kesinlik (el-İlm/el-İlm el-Yakînî/el-İlm ed-Daruri) değil, sadece zan (ez-zann) ifade ettiğine dair katkıları, önemli bir rol oynayacaktır. Bu bakımdan bu tartışmalara Kelam geleneğinin müdahil olarak katkı sunması, önem arz etmektedir.

GELECEK PROJEKSİYONU: VARSAYIMLAR VE TEKLİFLER

- A. *Çağdaş Hadis-Sünnet tartışmaları, eskisine benzer şekilde iki ana akım -Ehl-i Hadis'in devamı, geleneksel muhafazakâr ulema ile Ehl-i Re'y'in devamı, yenilikçi eleştirel ulema- arasında gerçekleşmeye devam ediyor; ama ne yazık ki Çağdaş Kelam bu alanda yerini belirlemede oldukça isteksiz davranıyor*

Başta hadislerle ilgili tartışmalarda sık sık gündeme gelen “*tekfir*” *patolojisi* olmak üzere, bu konuda Kelam ilmini doğrudan ilgilendiren pek çok mesele bulunmaktadır. İslami ilimlerin bir bileşeni olan Kelam'ın malzemelerinden birisinin hadis/sünnet olduğu unutulmaksızın, bu tartışmalara aktif ve asli bir taraf olarak katılmayı görev addetmesi, Kelam'ın acilen ve doğrudan bu tartışmaların göbeğinde

yer alması, bu konuda geçmişte oynadığı role tekrar geri dönmesi, anlamına gelen kaçınılmaz bir zorunluluktur.

- B. *Çağdaş Kelam, Çağdaş Usûl-i Fıkh geleneğiyle birlikte bu tartışmalara metodolojik ve epistemolojik derinlik getirebilecek potansiyellere sahiptir*

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, bu sonuç kendiliğinden ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu iki geleneğin hadis tartışmalarına ve araştırmalarına müdahil olması, çağdaş gelişmelere metodolojik ve epistemolojik bir seviye getirerek müspet ve önemli katkılar sağlayacaktır.²

- C. *Ebl-i Hadis ve onların devamı geleneksel muhafazakâr ulema ile Ebl-i Re'y ve onların devamı yenilikçi eleştirel ulema arasındaki ilişkinin çatışma ve dışlama ilişkisi olmaktan çıkarılarak, karşılıklı diyalog ve işbirliği ilişkisine çevrilmesinde ve "Yaratıcı gerilim" anlayışının yaygınlaşmasında, Çağdaş Kelam'ın potansiyelleri*

Kelam'ın bu alandaki potansiyel katkılarından daha açık ve net olarak söz edebilmek için aslında konuyla ilgili bir seri ilmi araştırma yapılması gerektiği açıktır. Bu bakımdan Hadis Anabilim Dalı gibi Kelam Anabilim Dalının da Kelam disiplininin hadis ve hadis araştırmaları alanındaki katkılarını ortaya koymaya yönelik çalışmalara gecikmeden başlaması yararlı olacaktır.

- D. *Kur'an araştırmaları alanında tefsircilerin ve Sünnet/Hadis araştırmaları alanında hadisçilerin tekelinin kırılmasında, Usûl-i Fıkh ile birlikte Usûl-i Din'in/Çağdaş Kelam'ın hayati bir rol oynaması mümkün, hatta zorunlu görünmektedir*

2 Buna bir başlangıç ve örnek olmak üzere, hadisçiler geleneği ile Re'y ehli geleneği birikimlerinin, çağdaş birikimlerle harmanlanması temelinde geliştirmeye çalıştığımız *Alternatif Hadis Metodolojisi* denememizi ve bu ad altında yayımladığımız çalışmamızı, mütevazı bir adım olarak bilgilerinize sunmak isteriz.

Kur'an ve Sünnet ya da ayet ve hadisler; Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Siyer, Tarih, Tasavvuf gibi İslami ilimlerin tamamının hammaddesi olduğuna göre, bütün bu disiplinlerin Kur'an yanında hadis alanında da epistemolojik ve metodolojik tutumlarını gözden geçirerek yeniden belirleme cihetine gitmeleri şarttır. Bu disiplinlerin ve özel olarak da Kelam ilminin, bunu yapmadan yoluna devam etmesi durumunda, geçmişte yapılan hatalar günümüzde de tekrarlanacaktır. Bu hatalar, İslam dünyasını kasıp kavuran çatışmacı kültürün daha da güçlenmesine yol açacak, bu da İslam dünyasının tarihin bagajlarını sırtında taşımaya mahkûm olması anlamına gelecektir.

- E. CEVAP BEKLEYEN SORU: *Çağdaş Kelam, Çağdaş Hadis araştırmaları ve tartışmaları alanında boy gösterebilecek mi?*

Şu anda fakültemiz Hadis Anabilim Dalı'nda, Usûl-i Fıkh geleneğinin hadis alanındaki katkılarını gün yüzüne çıkarmaya yönelik bir seri yüksek lisans ve doktora tezi yapılmış ve yayınlanmıştır. Ayrıca *Usûl-i Fıkh Geleneğinde Hadis* ve *Usûlu'd Dîn Geleneğinde Hadis* adlı doktora dersleri birkaç yıldır sürdürülmektedir. Kelam literatürüne vakıf akademisyenlerin de bu yönde çalışmalar yapması bu alana önemli bir katkı sağlayacak ve ivme kazandıracaktır.

Ülkemizde ve diğer İslam ülkelerinde birbirinden tamamen habersiz ve birbirine bigâne bir şekilde atomize olmuş İslami ilimlerin kopmuş olan organik bağı, günümüzde tekrar tesis edilmek durumundadır. Hadis ve rivayet malzemesinden müstağni kalması söz konusu olmayan İslami ilimlerin bir bileşeni olarak Kelam ilminin de en kısa zamanda Hadis araştırmaları alanına dönüş yapması, bir hadisçi olarak en büyük temennimiz ve arzumuzdur. Böylesi önemli bir başlangıcı yapmak için şartlar tamamen elverişlidir.

“RUH” (ZİHİN)-“BEDEN” (BEYİN) PROBLEMİ

Erol GÖKA*

1. Kavram ve Zaman

Bugün akademide psikolojik bilimlerin nesnesini tarif etmek için kullanılan kavram, Grekçe “psükhe”den türemedir. “Psükhe”, ruh ve can gibi anlamların yanı sıra hayat, canlılık, nefes, nefes alıp verme, bizzat insanın kendisi, diriltmek, güçlendirmek ve yaşatmak anlamlarına da sahiptir. Bu kavram, 10. yüzyıldaki ilk tercüme döneminde mütercimler ve müellifler tarafından genellikle “nefs” olarak karşılanmıştır. Böyle bir tercümede pek de haksız değiller. Zira nefis kavramı da hem bir şeyin kendisi, zatı hem nefes alıp verme, canlılık anlamlarına gelmektedir. Arapçadaki “ruh” kavramı ise “rwh” kökünden geliyor; Aramice/Süryanice “rūḫā ܪܘܚ” ve İbranice “rwḥ רוח” sözcüğü ile eş kökenli. O da nefes, soluk, rüzgâr, esinti anlamları taşıyor. Ama nedense daha çok Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerinde “nefs” yerine “ruh” kavramı tercih edilmiştir.

Grekçeden “psükhe” dışında Arapça’ya taşınmış bir başka çok benzer kavram daha var: “Penuma”. Modern tıpta akciğer ve solunum yollarıyla ilgili dal anlamındaki “pnömonoloji”ye de

* Prof. Dr., Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Ankara Numune Hastanesi Psikiyatri Bölümü, erolgoka@hotmail.com

kaynaklık ediyor. Yel, rüzgâr, esinti nefes alma, üfleme, tütme, rüzgârla dolma ve şişme manasına gelen “pneuma” kavramının da zaman zaman “nefs” olarak tercüme edildiği olmuş. Ama Eski Yunan metinlerindeki “pneuma”, Arapça’ya daha ziyade “ruh” olarak çevrilmiş. “Pneuma”, Aristoteles’in metinlerinde, işlevi fiziksel organlar ile psükhe arasındaki duyum ve hareket bağını sağlamak olan bir yapı olarak da geçiyor.¹

Grekçedeki “psükhe” ve “pneuma” arasındaki ayrıma benzer bir ayrım Latince “spirit” ve “anima” arasında da var ve bunların neler olduklarını ilahiyatçılar tartışıyorlar. Ruh kavramı, görüldüğü gibi daha ziyade nefes ve canlılık ile bağlantılı. Avrupa dillerinde Orta çağlardan itibaren Latince “spiritus”tan kaynaklan, değişik dillerde versiyonları bulunan “soul” kavramları da “ruh” olarak kullanılıyor; ama bu kullanımlar maddi olmayan, manevi, cisimsiz, doğa-üstü, bedeni aşan (incorporeal) anlamlar da içeriliyor.² Bu kavramların hepsi de en nihayetinde hayatla ve kaynağı olan nefesle, ölüm ve ölüm sonrasıyla ilgili.

Eski dünyada ruh ve nefes kavramlarıyla ilgili söyleyebileceklerimiz kabaca bunlar. Gelelim bugüne...

Bugün gerek akademide gerek gündelik hayatta “ruh”, “nefs” hatta “akıl” ve “zihin” gibi kavramları, çok rahatlıkla birbirinin yerine kullanıyoruz. İlk bakışta birbirlerine çok yakın anlamları nedeniyle haksız da sayılmayız. Bir ilahiyatçı felsefecimiz, bunların hepsinin aynı manaya geldiğini, zaten tarih boyunca Müslüman düşünürlerin de bu kavramları birbirlerinin yerine kullandıklarını

1 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembiller*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005; Yar, Erkan, *Rub-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, 2000; Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Rub*, İstanbul, 2004; Macit, M., “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1), 26, 2004.

2 Birçok dilde kimyasal maddelerdeki değişimi, görülmeyen varlıkları açıklamak için de bu kavramlardan yararlanılmış. Mesela Türkçeye hem “ispirto” kavramı geçmiş hem de cin, peri gibi cisimsiz varlıkları hem de “nane ruhu”, “tuz ruhu” vb. de olduğu gibi kimyasal değişimi açıklamak için “ruh” kullanılmış.

bir makalesinde açıkça yazdı. Ben de açıkça aynı fikirde olmadığımı söylemeliyim. Elbette bunlar birbirlerine çok yakın anlamları olan, birbirleriyle çok sıkı irtibatlı kavramlar ama tam olarak özdeş değiller. Kaldı ki anlamları da değişken. O nedenle bugün hepsini aynılaştırarak doğru yapmadığımız kanaatindeyim. Çünkü bilginin ve kavramların da bir tarihi var. Kavramlar, içinde bulundukları söylem düzenlerine göre bir anlam ağına yerleşiyorlar, ona göre kendi tarihleri oluşuyor. Tefsir usulünde siyak ve sibak'ın vazgeçilmez bir yer tutması boşuna değil ve her türlü kavram yorumu için geçerli. Bu nedenle hangi kavramın hangi anlam ağı içinde kullanıldığına mutlaka bakmak lazım. Mesela ben, eskilerin “anasır-ı erbaa” dedikleri dört temel unsurun bizim su, hava, toprak ve ateş kelimelerimize karşılık gelmediklerini, mesela Thales'in suyunun “şimdinin “H₂O”su demek olmadığını düşünüyorum.

“Gelenekselci” (traditionalist) diye bilinen günümüz Müslüman düşünürleri özellikle akıl, ruh, kalp gibi kavramların modernlik-öncesinde kesinlikle farklı bir anlam içerdiklerini, mesela kalbi akıl (intellect) ile mantığa dayalı aklın (reason) aynı şey olmadığını vurguluyorlar. Onlara tamamen katılıyorum. Geleneksel batı dünyasındaki ruh'a karşılık olarak kullanılan “soul” veya “spirit” ile şimdi akademide yerleşmiş bulunan “mind” asla aynı şeyler değiller. Hangi kavrama ilk defa hangi yüzyılda rastlandığını etimolojik araştırmalar gösteriyor. Mesela batıda daha önceden hatırlama, hafıza bağlamında kullanılan bir kavram olan “zihin” (mind) 18. yüzyıldan itibaren *şimdiki anlamını* almaya başlıyor. *Şimdiki anlam* ile, akıl, zekâ gibi psikolojiyi de artık sadece beynin bir işlevi olarak görmemizi anlatmaya çalışıyorum. Evet, bugün, “psüke” ya da “psikoloji” dediğimizde sadece beynin işlevleriyle ilgili olguları anlıyoruz. Her ne kadar dilimize çok hatalı biçimde “Ruh Sağlığı ve Hastalıkları” diye tercüme edilmiş olsa da

“psikiyatri” de beynin işleyişindeki sorunlarla ilgileniyor, onları onarmaya gayret ediyor.

2. Eski Türkler ve Kur'an

Türkçenin etimolojik incelemeleri, hangi kavramların ne zaman tedavüle girdiğinin ve anlam değişimlerinin araştırılması henüz çok yeni. Ancak bildiklerimden yola çıkarak ruh, nefes, akıl, zihin kavramlarının değilse bile “deli” kelimesinin “akıl hastalığı” manasına gelmesinin, Batı’da “mind”ın içerik değişiminden sonra ortaya çıktığını söyleyebilirim.³ “Meczip” kelimesinin tarihçesi ise başlı başına araştırma konusu.

İçine doğduğumuz ve irademizle pek müdahil olamadığımız anlam ağlarının gergefini; dönemler, kültürler oluşturuyor. Dilin okyanusuna batmış anlam ve değerler, arada bir kelimelerin salına binerek nefes alıp veriyorlar. Türklerin ruh ve nefes kavramlarına verdiği anlamlar hem İslam-öncesi hem İslamiyet tarafından besleniyor. Ölümle ve matemle ilgili yazmış olduğum “Hoşça kal” kitabında eski Türklerin ölüm inançları hakkında da durmuştum, İslam-öncesi ruh kavrayışımızı oradan aktarmaya çalışayım:

“Eski Türklerde bugün kullandığımız ‘can’ ve ‘ruh’ sözlerinin karşılığı, ‘tin’ (nefes) kavramıydı. Tüm canlı varlıkların bir ‘tin’i vardı ama Gök-Tanrı’dan gelen kutsallık yalnızca ‘tin’ ile sınırlı değildi. ‘Süne’ denen ruh benzeri varlık yalnızca insanda, “kut” ise her şeyde bulunur ve onları kutsallaştırırdı.

Eski Türklerde ölüm, ruhun bedeni kesin olarak terk etme-siydi. Ruh, bedeni uykuda ve bazı hastalıklar sırasında da

3 Bu konuda modern bilim ve İslami anlayış alanındaki ilk etkileşimlerin Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri’nin “Marifetname”si ile başlamış olabileceğini “Gerçek İnsanın Yüzünde Yazar mı?”, (2012) kitabımızda tartışmıştık. (Bkz: Göka, Erol, & Beyazyüz, M., ‘Gerçek’ İnsanın Yüzünde Yazar mı? Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.)

geçici olarak terk edebilirdi. Her görünmezin karşıtı olarak bir görünür nesne mevcuttu ve ruhun da görünür karşıtı bedendi... Beden yıkıldığı zaman (ölüm) ruh, serbest hâle gelir ve gezici olarak dolaşırdı.

Eski Türklerde insanın ruhundan ayrı olarak ayrıca ‘yula’ adı verilen bir ‘eş’i vardı; ‘yula’ da uykuda ve rüyada bedeni geçici olarak bırakıp gidebilirdi. Bedeni geçici olarak terk eden bu ruha ‘üzüt’, ‘ürek’ gibi adlar verilirdi. Yeraltındaki kötü ruhlar, ölüm meleği, ölümler âleminin ve cehennemin Tanrısı Erlik gibi kavramlar eski Türklerin inançlarına diğer dinlerden girmişti... Ölüm meleğinin altı yüzü vardı ve çekinilmesi gereken, soğuk yüzüydü. Can çekişen hastanın ölüm meleğini gördüğünde ağzının açık kaldığı düşünülürdü. Göçmüş ruhlar yılda bir kez, geceleri, hayatta iken yaşadıkları yerlere gelir ve ‘tiki’ diye bir ses çıkarırlardı.

Ölümünden sonra hayata ve ahrete inanan eski Türklerde cehennem (tamuğ) kavramı çok sonra ortaya çıktı ama ruhlar baştan beri ‘iyi’ ve ‘kötü’ diye ayrılıyordu. Yeraltında bir cehennem olduğu inancıyla birlikte, kötü ruhların mekânı olarak da orası bilinmeye başlandı. İyi ruhlar ise göğe yükselirdi. Öldükten sonra iyi ruhlar yakınlarına iyilik, kötü ruhlar ise kötülük yapabilirdi.”⁴

İslamlaşmamızın ardından hayli değişikliğe uğramış olsa da, bugün ölüm anlayışımızda, ölüm korkumuzda ve ruh kavramına verdiğimiz içerikte eski inançlarımızdan önemli izler olduğu kanaatindeyim. Gelelim Kur’an-Kerim’deki ruh ve nefis kavramlarına:

“Nefs” ve türevleri, Kur’an-ı Kerim’de onlarca yerde geçiyor. Uzmanlar, nefs’in Kur’an’da tek bir anlamının olduğunu

4 Bkz: Göka, Erol, *Hoşça kal*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009.

söylenemeyeceği kanaatinde. Kur'an'da bazı ayetlerde bizzat Allah'ın nefsinden bahsediliyor. Nefs'in "ruh" anlamında kullanıldığı ayetler olduğu gibi "kalb", "gönül", "iç-dünya" anlamına geldiği ayetler de var. Bazı ayetlerde nefis, sadece insan bedeni, bazılarında ise hem beden hem ruh anlamında kullanılıyor. Nefs'in insan, cin, melek, hayvan, bitki vs. "kendi", "zâtı", "cins", "tür" gibi anlamlarda kullanılması da söz konusu. Kur'an'da ayrıca bugün özellikle tasavvufi anlayış tarafından yaygınlaştırılmış olan, insanın içindeki "kötülüğü emredici" bir kaynak manasına gelen bir nefis kavramı da var.

Ruh kavramı için de benzeri bir tablo söz konusu. "Sana ruhtan soruyorlar, de ki: Ruh Rabbimin emrindendir. Size ilimden az bir şey verilmiştir" (17/İsra, 85), "Hani rabbın meleklere 'Ben kupkuru çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım! Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın!" (15/Hicr,28-29), "(Ey Resul'üm) Kitap'ta Meryem'i de an. Hani o, ailesinden ayrılıp doğu tarafında bir yere çekilmişti. Ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasına bir perde germişti. Biz Ona ruhumuzu göndermiştik. O da tam bir insan suretinde görünmüştü" (19/Meryem, 16-17), "Ve Allah, iffetini sapasağlam koruyan ve Bizim de rahmine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin sözlerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem'i de inananlara örnek gösterdi. O gönül-den itaat edenlerdendi." (66/Tahrim, 12), "Andolsun, Musa'ya Kitabı (Tevrat'ı) verdik ve ardından peş peşe elçiler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya da mucizeler verdik ve onu Ruhul-Kudüs ile destekledik. Demek size ne zaman bir elçi nefsinizin hoşlanmayacağı bir şeyle gelse, büyüklük taslayarak onların bir kısmını yalanlayacak, bir kısmını da öldüreceksiniz öyle mi?" (2/Bakara, 87). Kur'an çalışmaları, bu ayetlerdeki "ruh" kavramının hiç de bugün anladığımız manasıyla alakalı olmayıp ruh'la doğrudan

doğruya Cebrail'in veya bizzat Kur'an'ın kendisinin kast edildiğini ileri sürüyor.⁵

Sonuç olarak “ruh”, “nefs”, “akıl”, “zihin” kavramları asla bir ve aynı değildir. Bunun en güzel kanıtlarından birini, psikanalist olarak yaptığı incelemelerin sonunda, psikolojik bilimler içinde ayrı bir bilgi dalı kurarak adına “self psikolojisi” diyen Heinz Kohut yapmıştır. Ona göre ne psikoloji ne psikanaliz terimleri “self”in anlamını karşılamamaktadır.⁶

3. Modern Zamanlar

Biz şimdi tüm eski devirler ve kültürlerden her yönüyle farklılaşmış bir akıl yürütme biçimine sahibiz; maddeyi öne çıkaran, belirlenimi (determinizm) ve kişisel çıkarı esas alan bir modern zamanlar gerçesinde çalışıyoruz. Bu devirde bilgi, katmanlar halinde ele alınıyor ve tamamen kendine özgü bir hiyerarşiye sahip. Akademide, teoloji, mitoloji, felsefe, sanat, beşerî etkinlikler ve bilimler (humanities) ve son olarak doğa bilimleri ve ona dayalı teknolojiler, bilim katmanlarını oluşturuyor. Ama eğri oturup doğru konuşalım en alttaki bilim, teknoloji katmanı dışındakilere aslında sadece görünüşte, biraz da modern özgürlük-zarafet anlayışının gereği olarak yer veriliyor. Yoksa kimsenin diğerlerini özellikle teoloji ve mitolojiyi gerçekten ciddiye aldığı yok.

Konunun ruh-madde probleminden ruh-beden, şimdi de zihin-beyin problemine evrilmiş olması, aslında sözünü etmeye

5 Ruh, nefis ve benzeri kavramların İslam düşünce tarihinde nasıl ele alındığı ve tartışıldığı hakkında çok geniş bir literatür vardır. Ancak biz, İslam düşünce tarihi ve günümüzdeki tartışmalardan uzak duracağız. Böyle yapmakla hem uzmanlık alanımız olmayan ve çok özenli olunması gereken alana ilişkin saygımızı korumayı, ikincisi ayrıntıya dalarak asıl konumuzdan sapmamayı murat ediyoruz.

6 “Self” kelimesi, her ne kadar dilimize tam bir garabet örneği olarak “kendilik” diye geçirilmişse de asıl karşılığı “nefs” olmalıdır. Ancak ne var ki, bizim “maneviyat psikolojisi” diye önerdiğimiz “kişi-ötesi (transpersonal) psikoloji” kavramı da “nefs psikolojisi” diye çevrilerek var olan karışıklık iyice artmıştır.

çalıştığım hangi anlam ağında konuştuğumuzun önemini gösteriyor ama fark etmiyoruz. Felsefeye aşına olanlarımız, modern felsefenin en temel sorununun Descartes’ten bu yana en çok çözümü için çalışılan bir ruh (zihin)-beden (beyin) problemi (Kartezyen düalizm) olduğu konusunda bir ezbere sahipler. Kimileri sorunun Descartes’ten değil Batı düşünce tarihinde Sokrat-sonrasında başlayan “söz” ile “varlık” arasındaki boşluktan kaynaklandığını ve Heideggerci varoluşçuluk tarafından çözüldüğünü söylüyorlar. Heidegger’in çıkışı elbette çok önemli ama sorun çözülmüş değil. Bunlar, kelimenin tam anlamıyla sadece ezber, hayatımızda değil hafızamızda, bilgi dağarcığımızda yer alıyorlar.

İtiraf etmeliyiz ki hepimiz, günümüz bilim anlayışının (biliminin değil bilim anlayışının) son tahlilde böyle bir meseleyi dert etmediğini, çözmüş gibi davrandığını biliyoruz ama bilmezlikten geliyoruz. Evet, zihin (ruh) – beyin (beden) sorununu (ikilemi ya da açmazı), modern düşünce tarafından çoğunlukla metafizik, yapay veya çözümü olmayan bir sorun olarak görülüyor. Farklı şekillerde ifade etmiş olsak da neredeyse tamamımız, tek cevher⁷ olarak maddeye, diğer tüm şeylerin onun görünümü olduğuna inanan “materyalist monizm” akımına bağılıymış gibi düşünüyor, davranıyoruz. Kendisi de zihin-beyin problemine “biyolojik natüralizm” adında önemli bir yaklaşım geliştirmiş olan John Searle’nin şu ifadelerine aramızdan karşı çıkanımız olacağını pek sanmıyorum:

“Zihin-beden probleminin çözümündeki ilk aşama şudur: Beyin süreçleri/işleyişleri bilinç süreçlerine neden olur. Bu

7 Ele almaya çalıştığımız ruh-beden (zihin-beyin) problemi, felsefe tarihi boyunca süregelen hayatın hangi cevherlerden meydana geldiğine ilişkin sorunun bir başka düzlemde sürdürülmesinden ibaret. Varlığı için bir başka şeye muhtaç olan “araz”ın karşısı...Cevher, Arapça, Türkçesine “öz” denebilir, “töz” diye de karşılıyorlar; Latince karşılığı “substantia” ve Yunancası ise “hypokeimenon”, “temelde bulunan şey” anlamına geliyor. Felsefe tarihi boyunca çok farklı “cevher” tartışmaları var ama tartışmaların genel çerçevesi içinde “madde” ve “ruh” olmak üzere iki cevherin olduğu söylenebilir.

da bizi şu soruyla karşı karşıya bırakıyor: Bu bilinç süreçlerinin varlık bilimi nedir ve var oluş biçimi nasıldır? Daha açık biçimde ifade edecek olursak, beyin ve bilinç arasında nedensel bir ilişki olduğu iddiası bizi bir ‘fiziksel’ şeyler ve ‘zihinsel’ şeyler düalizmine mi götürür? Yanıt kesin bir şekilde ‘hayır’dır. Beyin süreçleri bilince neden olur, fakat neden oldukları bilinç fazladan bir cevher ya da varlık değildir. Bilinç sadece bütün sistemin daha üst düzey bir niteliğidir. Bu durumda, bilinç ve beyin arasındaki iki can alıcı ilişki şöyle özetlenebilir: Beynin düşük düzey nöronal süreçleri bilince neden olur ve bilinç basitçe, düşük düzey nöronal öğelerden oluşan sistemin yüksek düzey bir niteliğidir. Bir sistemin yüksek düzey bir niteliğine, bu nitelik düşük düzey öğelerden oluşan bir sistemin niteliği olsa da o sistemin düşük düzey öğelerinin neden olduğu hakkında doğada oldukça çok örnekler vardır.”

Görünüşte bu ifadeler, materyalist monizme karşı söylenmiş sert sözlerdir ama bize göre o da son tahlilde materyalisttir.

Yaşadığımız dünyada gerçek anlamda zihin-beyin (ya da ruh-beden) problemi tartışması olduğunu düşünmüyorum. Sadece zihin felsefesi alanına sıkıştırılmış, orada hayli akademik bir dille konuşulmaya çalışılan bir tartışma var. Yine Searle’den aktaracak olursak: “Eğer birileri son birkaç on yıl içinde zihin felsefesi alanındaki değişiklikleri gözden geçirirse, bu alanın bilinç ve niyetliliğin gerçekliği ve indirgenemezliği üzerinde ısrar eden küçük bir azınlık, ayrıca kendilerini ‘nitelikçi düalistler’ olarak kabul eden bir grup ve de kendilerini herhangi bir türden maddeci olarak kabul eden daha büyük bir ana akım tarafından işgal edildiği görülecektir.”⁸ Aynen böyle. Tartışma sadece zihin felsefesi alanıyla sınırlıdır ve orada da çok küçük bir azınlık dışında ortam,

8 Searle, J. R., *Zihin, Dil, Toplum*, çev: A. Tural, Litera Yayınları, İstanbul, 2006.

maddeciliğin işgali altında. Zihin felsefesindeki tartışma da hayli akademik, yıllardır beyinden ayrı bir zihnin olup olmadığını, varsa birbirleri arasında bir etkileşim bulunup bulunmadığını, bulunuyorsa nasıl bir etkileşim olduğunu tartışıp buruyorlar. Bu, oldukça kısır bir tartışma, Hristiyanlıktaki monofitizm, difitizm tartışmasına benziyor. Hala Spinoza'nın, Leibniz'in ve Aristo'nun nerede sınıflandırılması gerektiğinin içinden çıkabilmiş değiller.⁹

Ruh (zihin)-beden (beyin) problemi bizi iki bakımdan ilgilendiriyor. Birincisi, bir Müslüman olarak, kitabımızda ve kültürümüzde yer alan “ruh”, “nefs”, “akıl”, “kalb” gibi kavramları bu bilgiler muvacehesinde nasıl ele alacağımıza bir cevap bulabilmek; ikincisi ise “psükhe”nin nesnesini teşkil ettiği bir meslek erbabı olarak kavrayışımızı yerleştirebileceğimiz sağlam bir çerçeveye sahip olabilmek.

Birinci kısım ile ilgili olarak söyleyebileceğimiz tek husus, aktardığımız bu bilgiler ile yer aldığımız inanç ve kültür dairesi arasında çok ciddi bir farklılık ve aralık bulunduğu. Bir Müslüman aydın, tüm bu anlatılanların temelde bambaşka bir dünyaya ait olduğunu hisseder. Aktarılan kavramsallaştırma, kendi inanç dünyasına oldukça uzaktır. Üstelik modern dünyanın bir üyesi olan Müslüman aydınının 10-11 yüzyıldaki ilk büyük tercüme hareketi sırasında yaşayan Müslüman aydınla da ciddi bir farklılığı söz konusudur.

Yunanca ve Latince'den ilk tercümeleri yapan ve/veya o tercümelerle karşılaşan Müslüman aydınlar, hızla yayılan ve egemen medeniyet haline doğru yükselişini sürdüren inancın sahipleri olarak psikolojik bir üstünlüğe sahiptiler. Bu rahatlık içinde

9 Meraklı okuyucu, bu tartışmanın ayrıntısı için “Psikiyatri ve Felsefe” kitabımızdaki “Psikiyatri ve felsefenin bir karşılaşma alanı: Zihin (Ruh)- Beyin (Beden) sorunu” adlı ilgili makaleye gidebilir. (Bkz: Göka, Erol, *Psikiyatri ve Felsefe*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2008; ayrıca bkz: Fulford, K., “The Potential of Medicine as a Resource for Philosophy”, *Theoretical Medicine*, 1997, 81-87; Lindhal, B., *Theoretical Medicine*, Editorial, 1990, 1-3.)

tercümelerden öğrendiklerini inançlarına uygun ve uyumlu bir hale getiriyorlardı. Oysa modern zamanların Müslüman aydını, üzerine doğru gelen bilgi sağanağı karşısında esasen müdafaa konumunda ve inançlarını korumakla mükellef.

Modern tıp ve psikiyatri tarihi boyunca, çoğu kere fark edilmeden başvurulmuş en yaygın tıbbi ve psikiyatrik çözüm de kesinlikle düalist interaksiyonizm olmuştur. Bu durum, materyalist indirgemeciliğin moleküler biyoloji dalıyla uğraşanları için dahi gerçektir. Biyolojik görüş yanlısı klinisyenlerin hastalarıyla konuşmalarındaki klinik kavramlaştırmalara bakılacak olursa, hemen interaksionist düalizmleri belirginlik kazanır. Psikolojik sorunlar, önce biyolojik mekanizmalarla açıklanmaya çalışılır ama bir süre sonra, biyolojiden ayrılarak özerklik elde ederler.

Freud, bir yandan “psikolojideki tüm geçici düşüncelerimiz bir gün, büyük ihtimalle, organik bir alt-yapıyla temellendirileceklerdir” materyalist anlayışını, teorisini birçok kere değiştirmesine rağmen hep aynı inançla savunurken; bir yandan da bizzat insan etkileşimini ve yoruma dayalı olarak psikanalizin onarıcı etkisini, yani sözle tedaviyi ileri sürmüş, insan doğasına ilişkin gelmiş geçmiş en kapsamlı düalistik teoriyi oluşturmuştur. Örneğin Freud’un görünüşte biyolojik nitelikteki kavramlarından birisi olan içgüdü (instinct) veya dürtü (drive; trieb) ele alalım: Freud, bu terimi, kimi zaman saf biyolojik bir şeyi kastetmek için ya da psikolojik olmayan bir şeyi vurgulamak için kullanmış olmasına rağmen, genellikle içgüdü (drive) “zihinsel ve bedensel olan arasındaki sınır çizgisinde yer alan bir kavram; organizmadan köken alan ve zihne ulaşan uyaranların psikolojik temsilcisi olarak” görmüştür.¹⁰

Bu karışıklık günümüzde de sürüyor. Psikanaliz kökenli “psikofizyolojik psikoterapistler”, psikoterapinin sonuçta insanın

10 Freud, Sigmund, *Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1957, vol: 14, 147-152.

organizmasında değişiklik yaparak tedavi ettiğini söylüyorlar ve Freud'un ego'nun nihai olarak bedende demirlenmiş olduğu belirlenmesini esas alıyorlar. Psikofizyolojik psikoterapi yanlısı klinisyenler, kendilerinin Aristo'nun duygularla, konuşulan kelime arasında bir bağ olduğu; duyguların dil ile beden işlevlerini bütünleştirici nitelikleri bulunduğu şeklindeki tezini savunuyorlar. Arzularımızın ister ilkel ve yoğun ister yüceltilmiş veya sofistike biçimlerde olsun mutlaka kendilerini bedensel bir değişiklikle ortaya koyacaklarını ve psikoterapide ortaya çıkan bu bedensel değişikliklerin monitorize edilerek hastaya gösterilmesi halinde çok etkin bir tedavi sağlanacağını öne sürüyorlar.

Bu karışıklığa rağmen çoğu psikanaliz kökenli yazar, açıkça düalist olduklarını belirtiyorlar. Örneğin Brenner, psikolojik ve fiziksel olan arasında anlamsız bir eşitlik kurmamamız konusunda bizi uyarmaktadır.¹¹ Yine Gill, doğa bilimlerin alanı (nörobiyoloji) ile psikolojinin alanını kesin bir sınıra ayırarak, nörolojik bilimlerle dinamik psikiyatrinin kavramları ve açıklayıcı kategorileri arasında hiçbir bağlantı bulunmadığını savunmaktadır.¹² Belirtilmesi gereken bir nokta da çağımızın en büyük nörobilimcileri olan Sherrington, Penfield ve Eccles'in monistik olarak başladıkları mesleki kariyerlerinin sonunda düalist olduklarını ilan etmeleridir.

Modern tıp ve psikiyatri söylemlerinde görünüşte bir düalizm hâkimiyeti var ama ben yine de ruh (zihin)-beden (beyin) problemi tartışmasının incelikleri içinde ele alındığında, bu manzaranın yanıltıcı olacağı kanaatindeyim. Dikkatle bakıldığında, modern tıp ve psikiyatri alanında hücresel biyoloji, nöroanatomi, nöroendokrinoloji, genetik, evrimci ve moleküler biyoloji dallarında

11 Brenner, C., *An Elementary Textbook of Psycho-Analysis*, International University Press, New York, 1973.

12 Gill, M., "Metapsychology is not Psychology", *Psychological Issues*, 1976, 36.

materyalist yaklaşımın etkisi açıkça görülecektir. Materyalist yaklaşım, modern bilimler ve teknoloji ile birbirlerini karşılıklı olarak pekiştiren bir etkileşim içinde. Bu etkileşimin doğal sonucu olarak çekişme, vaatçi materyalizm lehine sonuçlanıyor. Bilimin bir gün zihin-beyin sorunundaki belirsizliklerin maddi nedenlerini ortaya koyacağına inanılıyor. Örneğin mikroskobik düzeylerde araştırma yapabilen sinir sistemi biyofiziğine; kimyasal ve biyofiziksel süreçlerin mikroskobik bilgisayar taklitlerinden çıkarılan global sonuçlara odaklanan endofiziğe ve yine mikro psikofiziksel yapıyı açığa çıkardığı düşünülen manyetik rezonans imaging (MRI) gibi beyin görüntüleme tekniklerine bel bağlanıyor. Daha da ilginç olanı, psikiyatrik rahatsızlıkları gerçek hastalık olmadıkları gerekçesiyle reddeden ve psikiyatriyi tıptan atmaya çabalayanlar da pratikte birbirlerine karşı gibi dursalar bile, materyalist bir tutuma dayanıyor. Elbette materyalist yaklaşımdan ve onun acımasız indirgemeciliğinden rahatsız olanlar da var ama onların etki güçleri çok sınırlı. Tıp ve psikolojik bilimler içinde ruhsallığın önemini vurgulayanlar da her geçen gün biraz daha kan kaybediyorlar.¹³

Çareyi, yeniden felsefi düşünceyi canlandırmakta, zihin (ruh)-beyin (beden) probleminin zihnin, psükhe'nin, ruhsallığın önemini öne çıkarıp vurgulamakta görüyorum. Bu kaotik gidişte yerimizi, konumumuz belirlemek, sağlam basmak için bilimi tekrar felsefenin denetimine almak, özellikle psikolojik bilimlerde doğa bilimleriyle beşerî etkinliklerin karma söylem (mixed-discourse)¹⁴ yöntemiyle birlikte çalışması gerektiğinin altını çizmek durumundayız.

13 Kendi adıma bu durumdan hayli rahatsızım ve çalışmalarımda bu maddeci gidişin yol açacağı olumsuz sonuçları vurgulamaya çalışıyorum. Son çalışmam, “İnternet ve Psikolojimiz: Teknomedyatik Dünyada İnsan”da, akademide hızla yayılmaya başlayan “insan-sonrası” (post-human) ve “insan-ötesi” (transhuman) yaklaşımların bilimdeki maddeciliğin, din ve inançtan sonra ahlak ve felsefeyi de devre dışı bırakan maddeci anlayıştan kaynaklandığını göstermeye çalıştım. (Bkz: Göka, Erol, *İnternet ve Psikolojimiz*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2017.)

14 “Karma söylem, “mixeddiscourse) Fransız düşünür Paul Ricoeur’un “Freud Ve Felsefe” çalışmasında psikanalizin bilimsel konumu için önerdiği bir kavramdır. O psikanalizin

Elbette bunları söylemem yetmez, dikkatini, düşüncesini psükhe’de yoğunlaştırmış birisi olarak önerdiklerimi yol ve yordam olarak somutlaştırmam gerekli. Şu yolları izleyerek bu öneriyi dillendirmeye çalışıyorum. Birincisi psikiyatride ve psikolojik bilimlerde esasen zihin (ruh)-beyin (beden) probleminden kaynaklanan kutupsallıkların aynen devam ettiğini göstermeye gayret ediyorum. İkincisi bu kutupsallıklar karşısında yapmamız gereken, felsefeye ve yöntembilgisi tartışmalarına gitmek olduğundan, o tartışmaları mesleki ilgi alanıma taşıyor, “karma söylem”in kaçınılmazlığını vurguluyorum. Üçüncüsü insanın önemini ve giriftliğini, insan tekinin biricikliğini, “söz”ün gücünü, insan, tabiat ve tarihin bütünlüğünü öne çıkaran Martin Heidegger’in dasein analizi ve Ernst Cassirer’in animal symbolicum’u gibi felsefi yaklaşımları destekliyorum. Dördüncüsü psikodinamik yaklaşımdaki köklü eleştirel damarın yanı sıra psikiyatri ve psikolojik bilimlerdeki maddeci ve indirgemeci gidişe itiraz eden, insanı manevi boyutunu (tarihsel, toplumsal, teolojik bağlantılarını) bilmeden tanımanın imkânsızlığını gören varoluşçuluk, kişi-ötesi (transpersonal) psikoloji gibi bakışları kendi gelenekselliğimiz bağlamında kavramaya ve aktarmaya uğraşıyorum.¹⁵

4. Ruh-Beden Sorununu Nasıl Kavramalıyız?¹⁶

Ruh-beden sorununu ele alırken, öncelikle yapmamız gereken soruna nereden baktığımızdır. Bilimden mi, felsefeden mi, teolojiden mi nereden? Soruna baktığımız yeri belirlemeden tüm önerilerimiz eksik, sınırlı; dolayısıyla hatalı olacaktır. Çünkü

hem doğa bilimi hem de beşeri etkinlik gibi işlemesinden yanadır. Biz ondan esinle psikiyatrinin ve tüm psikolojik bilimlerin aynı anlayış içinde çalışması gerektiğini belirtiyoruz. (Bkz: Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy*, çev: D. Savage, Yale University Press, New Haven-Conn, 1970.)

¹⁵ Bkz: Göka Erol, *Varoluşun Psikiyatrisi*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

¹⁶ Hem söylediklerimizi özetleyen hem de bilimin felsefeye olan ihtiyacını ve ruh (zihin)-beden(beyin) sorununu felsefi bir yaklaşımımız olmadan kavrayamayacağımızı vurgulayan, bir kongrede felsefecilerle birlikte yaptığımız panelde söylediklerimden oluşan bir bölümle bitiriyorum.

bilim, felsefe ve teoloji, her ne kadar bazı ideolojik bakışlarla birbirini savunmak adına diğerlerini yok sayan girişimler olsa da, birbirlerinden konumsal olarak tamamen farklı bilgi etkinlikleridir; birbirlerinden görece özerk bilgi yöreleridir. Zaten oldukça karmaşık olan sorunu daha çetrefilli hale getirmemek için şimdilik teoloji ve onunla bağlantılı ideoloji ve mitoloji gibi bilgi biçimlerini bir kenara bırakarak, bilim ve felsefe arasındaki farklılıkları şöyle ifade edebiliriz:

Bazı bilim felsefecilerinin “değerden bağımsız bilgi” olamayacağı tezini biz de haklı buluyoruz ancak bu tezin ihmal ettiği çok ince bir noktayı dikkat kesilirsek, bilgi türleri arasındaki farklılıkları ayırt etme şansımız yine de sürer. Bu ince nokta, bilim ve felsefenin “değer” karşısındaki çabalarıdır. Değerden bağımsız bilgi yoktur ama bu gerçeğe rağmen “bilim” elinden geldiğince değerden kaçınır; felsefe ise tam tersine olgulara değer yüklemek için uğraşır. Bilimsel ve felsefi bilgi arasındaki en temel ayrım budur. Bu ayrımı anlayabilmenin bir yolu da, “değerden bağımsız” olmakla “nesnel” olmak arasında bir ayrım yapmaktır. Eğer “bilim, elinden geldiğince değerden bağımsız kalmaya çalışır ama her türlü bilgi doğası gereği öznel (subjective) öğeler içereceğinden, bilimsel bilgi de son tahlilde ideal nesnellığe ulaşamaz” dersek, sorunu belli ölçülerde açıklığa kavuşturmuş oluruz.

Bilim ve felsefe, Aristoteles’in “Nikomakhos’a Etik”inde (1998) “episteme” diye ifade ettiği anlamda teorik disiplinlerdir ama ikisinin de “teori yapma” tarzları farklıdır. Bilim, fiziğin nesnesinin fiziksel dünya olması gibi, gerçek nesnelere sahiptir; oysa felsefenin bu anlamda gerçek bir nesnesi olduğundan söz edilemez; onun nesnesi gerçek bir “şey” değil, “bütün”dür. Felsefe, “bütün”ü nesne edinerek “her şey”i ve “hiç”i kucaklar.

Bilim ve felsefe arasındaki fark, yalnızca değer karşısındaki konum ve nesneleri dolayısıyla değildir; onlar, önermelerinin

yapıları itibariyle de köklü biçimde birbirlerinden ayrılırlar. Bilimler, kendi nesnelerini açıklayıcı kavramlar ve onlardan oluşan önermeler üretirler; felsefi önermeler ise gerçekliği açıklamaya ve kanıtlamaya yönelmezler; onlar, neyin haklı neyin doğru olduğunu söyleyen tezlerdir. Felsefi tezlerin kanıtlanmaya ihtiyaçları olmadığı gibi böyle bir talepleri de yoktur, felsefi tezler tam tersine açıkça taraf tutarlar; felsefenin açıkça tarafgir dogmatik tezleri bir araya gelerek felsefi bir yöntemi ve sistemi oluştururlar. Evet, felsefe de tıpkı bilim gibi bir yöntem ve sisteme sahiptir ama felsefenin yöntemi ve sistemi, bilimdeki yöntem ve sistemden çok değişik bir işleyişe sahiptir. Felsefi yöntem ve sistemin biricik amacı, pratikte diğer felsefelere üstünlük kurarak, galip çıkmak ve haklılığını ortaya koymaktır. Bu nedenle felsefede yanlış olmaz; “felsefi yanlış” diye bir şey yokken bilimsel önermeler, tam tersine tamamen “yanlışlanabilirlik” (falsification) temeli üzerine kurulmuşlardır. Ve elbette tersi de doğru...

Dolayısıyla bilimdeki uzay ile felsefedeki uzay; bilimdeki ölüm ile felsefedeki ölüm tamamen birbirlerinden farklıdırlar. Aynı şekilde bilimdeki madde ile felsefedeki madde, bilimdeki ruh ile felsefedeki ruh tamamen birbirlerinden farklı olup birbirlerinin yerine kullanılamazlar. İşte bu yüzden felsefenin sorunları asla bilimin sorunları değildir; felsefe, bilimin adına ve bilimin yerine bilimsel sorunları çözemez.¹⁷

Bilimdeki ruh ile felsefedeki ruh birbirleriyle çok ilişkili ama aynı zamanda birbirlerinden tamamen farklıdır. Bu nedenle, bilimsel ve felsefi ruh arasındaki farkı gizleyen, onları aynılaştıran dilimizdeki “ruh” kavramında, hele hele bu kavramın bilim dilinde kullanılışında bir sorun olduğunu görmemiz gerekir. Ülkemizde psikiyatri ve psikoloji, gerçekten bilim olarak adım atabilmek istiyorlarsa, öncelikle dinsel, felsefi, ideolojik çok-katlı bir

17 Althusser, L., *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev: Ö. Sezgin, Verso Yayınları, 2. baskı, Ankara, 1990.

çağrışım zincirini harekete geçiren bu “ruh” kavramından kurtulmaları gerekir. Biz bilimciler, hangi felsefi tavır içerisinde olursak olalım, inanç sistemimiz ne olursa olsun, “ruh” kavramını felsefedeki madde karşıtı temel töz olan “tin” gibi bir anlamda kullanmıyoruz; kullanamayız yoksa bilim yapmış olmayız. Amacı olgular arasındaki ölçülebilir, yinelenebilir, sınanabilir, kanıtlanabilir ilişkileri çözmek ve bu ilişkilerin olabildiğince maddi belirlenimlerini göstermeye çalışmak olan bilimdeki “ruh” (zihin), tamamen gözlemlenebilir davranış (kimilerince sadece bu kadar) ve onun içsel organizasyonu anlamında kullanılabilir. Daha da önemlisi bilimde, ruhsal (zihinsel) olana, beyinden (maddeden) köken alan bir türev-oluşum olarak bakılabilir. Elbette haklı olarak deneyecektir ki, “bu söyledikleriniz halen etkisini güçlü bir biçimde sürdüren pozitivist bilim felsefesine ve maddeciliğe (materyalizm) uygundur. Pekâlâ, bilim tanımına da, zihin-beyin ikilemine de başka bakışlar söz konusu olabilir.” Şüphesiz tam da böyledir ve psikolojik bilimler-felsefe ilişkisi, aslında bu nedenle zorunludur. Bu yüzden bu masada bilimciler ve felsefeciler birlikte oturuyoruz. Felsefe, hala neyin bilim olduğuna müdahil olma hakkını elinde bulunduruyor. Elbette bilimin var olabilmek için felsefeye ihtiyacı yoktur ve bilimciler felsefeyle hiç ilgilenmeksizin bilimsel pratiklerini sürdürüp giderler. Fakat bilimciler, bilimlerini yaparlarken, onlarda kendiliğinden bir biçimde zaten var olan bir filozof yan tarafından yönlendirilirler. Bilimcilerin bu filozof yanlarını, yani bilimin nasıl işlemesi gerektiğini o dönemin egemen felsefesi belirler; felsefedeki egemenliği ise pratik yaşamdaki mücadele...

KAYNAKÇA

- Althusser, L., *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev: Ö. Sezgin, Verso Yayınları, 2. baskı, Ankara, 1990.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev: S. Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.
- Brenner, C., *An Elementary Textbook of Psycho-Analysis*, International University Press, New York, 1973.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Rub*, İstanbul, 2004.
- Erzurumlu İsmail Hakkı, (2015). *Marifetname*, çev: A. Aydın, Akpınar Yayınları, İstanbul, 2015.
- Freud, Sigmund, *Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1957, vol: 14, 147-152.
- Fulford, K., "The Potential of Medicine as a Resource for Philosophy", *Theoretical Medicine*, 1997, 81-87.
- Gill, M., "Metapsychology is not Psychology", *Psychological Issues*, 1976.
- Göka, Erol, & Beyazyüz, M., 'Gerçek' İnsanın Yüzünde Yazar Mı? Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- Göka, Erol, *Hoşça kal*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *İnternet ve Psikolojimiz*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2017.
- , *Psikiyatri ve Felsefe*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2008.
- , *Varoluşun Psikiyatrisi*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Lindhal, B., *Theoretical Medicine*, Editorial, 1990, 1-3.
- Macit, M., "Aristoteles ve İbnSina'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1), 26, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy*, çev: D. Savage, Yale University Press, New Haven-Conn, 1970.
- Searle, J. R., *Zihin, Dil, Toplum*, çev: A. Tural, Litera Yayınları, İstanbul, 2006.
- Yar, Erkan, *Rub-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, 2000.

KELÂMDA DEĞER TARTIŞMALARI ÜZERİNE

İbrahim ASLAN*

GİRİŞ

Değer sorunu, kökleri Grek düşüncesine dayanan felsefi bir tartışma olmakla birlikte nübüvvet gelenekleri içerisinde dinin insana bağlayıcılık getiren yapısı dikkate alındığında güçlü bir bağlama sahiptir. Karakteristikleri farklı olsa da sorunları ve tartışma alanları büyük ölçüde örtüşür. Platon'un Sokrates'e atıfla kaydettiğine göre bu konuda iki karşıt söylem geliştirilmiştir. Sofistlerce savunulan görüşe göre değerın kategorik ölçüsü, insan ve toplumun ilgi, eğilim ve gereksinimleridir. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefi etik çizgisinde geliştirilen görüşe göre ise değer, akıl ve varlıkta içkin bir kategoridir.¹ Bu yönüyle o; akıl, varlık ve bilgiyi tamamlayan objektif bir niteliktir. Bu iki tutum, felsefi etikte, sırasıyla, sübjektivist ve objektivist söylemler olarak kavramsallaşmıştır. Söz konusu iki bakış açısı, varlık (*physei*) ve değer (*thesei*) arasındaki ilişkinin özsel mi arızî mi olduğu etrafında

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, iaslan@ankara.edu.tr

1 Euthyphron Dilemma, Platon'un Sokrates'e atıfla naklettiği bir tartışmadır. İlgili diyalogda yanıtı aranan soru şudur: Dindar biri, dindar olduğu için mi yoksa Tanrılar tarafından sevildiği için mi dindar olur? Bu soru, Ortaçağ teolojilerinde 'Tanrı iyi olduğu için mi bir şeyi emreder yoksa emrettiği için mi iyidir, biçiminde daha buyruksal bir çerçeve kazanmıştır. Bkz: Platon, *Euthyphron*, (*Platon Toplu Diyalogları içinde*), EOS Yayınevi, Ankara, 2007, s. 211-231.

şekillenmiştir. Sübjektivist söylem açısından varlık ve eylem, değerden bağımsız nötr olarak bulunur. Değer, bu kavrayışta varlığa ilişkin görece bir hükümdür. Objektivist söylem açısından ise değer, varlığın bir niteliğidir; bu yönüyle o, kendinelik ifade eder; bireyin eğilim, arzu ve yönelimlerinden bağımsızdır.

Grek düşüncesinde daha ziyade akıl, varlık ve bilgi temelinde ele alınan değer sorunu, vahiy metafiziğinin sağladığı teolojik koşullarda; Tanrı, yaratma ve dinin bağlayıcılık doğuran niteliği içerisinde bir yönüyle ilahî adalet tartışmalarına, diğer yönüyle ise değerın otoritesinin akıl mı vahiy mi olduğı sorununa dönmüştür. Bu farklılığa karşın her iki bağlam, değersel düşünme, değerin kaynağı, sınırları ve tanımını gibi ontolojik ve epistemolojik hususlarda müşterek bir paydaya sahiptirler. Bu bakımdan İslâmî teolojide değer sorunu, Platon'un Sokrates'e atıfla tartışmaya açtığı ve *Euthyphron* ikilemi olarak bilinen tartışma zeminini ana hatlarıyla paylaşan bir karakteristik sergilemekle birlikte ilişkili olduğı teolojik bağlam ve metafizik açısından kendine özgü bir muhteva taşır.

1. Nübüvvet Zemininde Değer Tartışmaları

Değersel kavrayış, Kelâm tartışmalarında birbiriyle ilişkili üç teolojik sorun etrafında şekillenmiştir: İlki, Kur'an'da zikredilen Allah'ın isimleri/sıfatlarının delaleti bağlamında yapılan ulûhiyet tartışmalarında; ikincisi, Allah'ın fiilleri ve yaratma açısından varlık/âlem tartışmalarında ve sonuncusu ise, Allah kelâmı olarak Kur'an'ın insana bağlayıcılık/sorumluluk getiren niteliğine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkmıştır. *Allah tasavvuru*, *varlık tasavvuru* ve *şeriat tasavvuru* olarak birbirine bağlanan bu üç tartışma alanında merkezî öneme haiz olduğunu düşündüğümüz kurucu kavram *değer*'dir. Çünkü değer, bu üç tartışma alanı ve bütünlüğü üzerinden dini düşünceyi şekillendiren, Allah, varlık ve şeriatla nasıl bir ilişki kurulması gerektiğini tayin eden bir düşünce kategorisidir.

Böyle olduğu içindir ki din, fonksiyonel olarak, inanan insanın düşünce, irade ve eylem alanlarını kuşatan değersel bir işlev sergiler. Değerseldir; çünkü söz konusu alanlar arasında, öyle ya da böyle, bir *‘ilişki ve kişiyi bağlayan bir anlam’* söz konusudur.

Kelâm’da ortaya çıkan söz konusu tartışma alanları, bu değer perspektifinin nasıllığını ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Bu temelde değeri, dinin hakikat ve hidayet iddiasından kaynaklanan bir düşünce, irade ve eylem tasavvuru olarak niteleyebiliriz. Diğer bir deyişle değer, insanın dinin hakikat ve hidayet iddiasından hareketle Allah, varlık ve din ile nasıl ilişki kurabileceğine yanıt arama çabası olarak anlaşılabilir. Bunu anlamlı hale getiren temel öge ise dinin insana bağlayıcılık getiren niteliğidir. Mu’tezile, dinin bağlayıcılığını insan özgürlüğü ve sorumluluğu temelinde açıklarken; Eş’ârilere ise bu bağlayıcılığı ilahî takdir olarak temellendirmişlerdir.

Şu halde değer kavrayışlarına olanak sağlayan iki metodolojik hareket noktası belirleyici olmuştur. İlki, vahyi akla öncelirken, diğeri ise aklı vahye öncelemenin gereğini savunmuştur. Bu durum, Kur’ân’ın iki hidayet yolu olarak birbirine bağladığı akıl ve vahiy arasında sonu gelmeyen bir teolojik krize neden olmuş, önemli açmazlarla ve indirgemelerle sonuçlanmıştır.² Kur’ân’da değer, tüm söylemlerin nirengi noktasıdır. Bunu anlamlı ve gerekli hale getiren ana bağlam, ilahî hitabın *olandan, olması gerekene* doğru hareket eden bir söyleme dayanmasıdır. Bu söylem, Kur’ân’ın, dini üç âyetin (akıl, vahiy ve varlık) mantıksal ve ahlâkî delaleti üzerine bina edilen bütünselliğini bozan değer tartışmalarında, sadece bölünmeyle değil bir tür karşıtlıkla sonuçlanmıştır.

2 Hanbeli âlim Necmuddin et-Tûfî’nin (ö.716) bu konuda Felasife ve Mu’tezile’yi, ilahî otorite yerine beşerî otoriteyi ikame edenler olarak değerlendirmiş; kullandıkları bu perspektif nedeniyle Şeytan tarafından örselenmiş ve yaralanmış çevreler arasında saymıştır. Bkz: Necmuddin et-Tûfî, *Der’u’l-Kavli’l-Kabib bi’t-Tabsin ve’t-Takbib*, thk. Eymen Mahmûd Şehâde, Riyad, 2005, s. 68.

Aklı vahye önceleyen Mu'tezile, vahyi akla önceleyen Eş'ârîlerden farklı olarak aklın delaletinin asıl olduğunu, vahyin bu delalet içerisinde yer alan ikincil bir (dilsel) delalet olması gerektiğini savunmuştur. İkincildir; çünkü aklın delaleti her bakımdan dilin delaletinden öncedir. Bu yönüyle Mu'tezile, konvansiyonel ve kapsayıcı bir bakış açısını temsil eder. Eş'ârîler ise akıl konusundaki tutumlarının negatif olması dolayısıyla daha ziyade her şeyi ilahî iradeye dayandıran indirgemeci bir tutum sergilemiş;³ akıl ve vahiy arasında, dinin bağlayıcılık içeren niteliği açısından dışlayıcı bir ilişki olduğunu ileri süren bir söyleme dönüşmüştür.

Değer, Mu'tezile'de mahiyetini ve niteliğini *aklın kategorik epistemelerinden* ve *olgusal* gerçekliğin aklın delaleti ile örtüşen mahiyetinden (*ma'nâ/me'ânî*) alan, inansın inanmasın her bireyin idrak edebileceği objektif bir temele sahip iken; Eş'ârîler'de ise vahyin ilahî irade ile tayin edilen beyânî sınırları içerisinde kalarak anlaşılabilir. Bu yönüyle değer, akıl ve varlığa değil, her şeyin kaynağı Allah'ın kelâmına dayandırıldığı için *filolojik* ve *teolojik* bir karakter sergilemiştir. Şu halde denebilir ki değer zemini, objektif metodolojide akıl, varlık ve bilgi ile; sübjektif metodolojide ise ilahî kudret, irade ve beyân ile etkin biçimde sınırlıdır.

Aklı vahye önceleyen Mu'tezilî yaklaşımda değer, iki düzeyli bir epistemik kavrayış üzerinden ortaya konmuş; aklın doğuştan getirdiği kategorik etik data (iyi, kötü, vacip), şeylerin tecrübe yoluyla idrak edilmesi ve sahip oldukları olgusal niteliklere dayandırılmıştır. Burada ulûhiyet bağlamında yanıtı aranan temel soru şudur: Allah, değersel düşünceye konu edildiğinde nasıl bir varlıktır? Sınırsızlığa delalet eden mutlaklığı ile değere delalet

3 Bu tutumu en iyi özetleyen İbn Berhân'ın şu ifadeleridir: 'İyi ve kötü şeriatla bilinir. Çünkü bu iki değer hükmü, sadece Şeriat'ın hükme bağlamasıyla gerçekleşir...' Tüfî, bu bakış açısına muhalefet eden Mu'tezile, Hariciler, Rafiziler, Kerrâmiler, Berâhime, Tenâsuhiyye ve Senevîler'i değer hükümlerini ilahî otorite dışında temellendiren çevreler arasında sıralamıştır. Bkz: Necmuddin et-Tüfî, *Der'ül-Kavl'l-Kabîb bi't-Tabsîn ve't-Takbîb*, s.79.

eden hikmeti arasındaki ilişki nasıldır? Âlem ile ilişkisi açısından ise yanıtı aranan soru şudur: Niçin (verili/yaratılmış) şeyler, eşit derecede mümkün olduğu halde, sahip oldukları nitelikler üzeredir de aksi ya da farklı niteliklere sahip değildir? Şeriat bağlamında ise şu temel sorudan hareket edilmiştir: Kur'ân'da yer alan ve insana sorumluluk getiren hükümler, Allah emrettiği için mi yoksa öyle oldukları için mi iyidirler? Bu soruların her biri ayrı bir tartışmayı gerektirir. Ancak birbiriyle ilişkisi açısından özetle şunu belirtmek gerekir. Objektivist metodolojiden hareket eden Mu'tezile, ilahî hikmetin (değersel perspektif) ilahî kudretten daha kapsayıcı olduğunu; Eş'ârîler ise tersini savunmuştur. İlk görüşe göre Allah'ın kudret ve iradesi hikmetine göre tahakkuk eder. Bu nedenle O, hiçbir değer gözetmeden dilediğini yapan salt bir kudret ve irade sahibi olarak düşünülemez. İkinci görüşe göre ise Allah, mutlaklığı gereği dilediğini yapar, yaptığı hikmettir ve değerlidir. Aksi durum ulûhiyeti temelinden sarsacağı için düşünülemez. O'nun kudret ve iradesi her şeyin fevkindedir. Onun için hiçbir bağlayıcılık yoktur.

Âlem ile ilişkisi açısından bakıldığında ise Mu'tezile, Allah'ın âlemle doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki tür ilişki biçimi olduğunu, ilkinin yaratma ile ikincisinin yaratma sonucunda varlıkların belli yasalara bağlanması (*tevlid*) yoluyla gerçekleştiğini; yaratmanın mantıksal ve etik anlamda zorunsuz, eşyanın belli prensiplere bağlı olarak takdir edilmesinin ise kendi içerisinde zorunsuz bir gereklilik taşıdığını; yokluğa nispetle varlığın bir değer olduğunu; âlemdeki her yaratmanın canlı varlıkların menfaatini/maslahatını sağlama üzerine kurulu olduğunu savunmuştur.

Varlık ile değer arasındaki ilişkiyi ise *me'ânî* kavramıyla açıklayan Mu'tezile, bu *rasyonel* ve *realist* bakış açısıyla nübüvvetin hakikat ve hidayet değerinin sadece beyânî olmadığını, *aklın delaleti* ve *varlığın şehadeti* içerisinde evrensel illetlere dayandığını ileri

sürmüş olmaktadır.⁴ Eş'ârîler ise Allah ile âlem arasında doğrudan bir ilişki olduğu için ara prensip olarak yasalılıktan söz edilemeyeceğini savunmuştur. Bu nedenle âlem, tümüyle ve kategorik olarak ilahî kudrete bağlı olarak işler. Şeyler arasında *sebeplilik* değil *iktiran* yani yan yanalık ilişkisi vardır. Sebep ile sonuç arasında kendi kendine işleyen bir mantıksal ve ontolojik işleyiş söz konusu değildir.

Şeriat açısından bakıldığında ise Mu'tezile, Allah kelâmını ilahî fiil kategorisinde ele almıştır. Bu bakımdan Allah kelâmı ile beşer kelâmı aynı ontolojiyi paylaşırlar. Allah kelâmının delalet taşıması, sırasıyla akıl, etik ve dilden sonra gelmesine bağlıdır. Aksi halde vahyin hakikat ve hidayet değeri ortadan kalkar. Eş'ârîlere göre ise Allah ile kelâmı arasında sıfat-mevsuf ilişkisi vardır. Bu nedenle ilahî kelâm, beşerî kelim ile aynı ontolojide yer almaz. O, Allah'ın zatına nispetle mutlak, akli, etiği ve dili aşan aşkın bir kategoridir. Bu bakış açısı Gazalî öncesi ve sonrasıyla Eş'ârî düşüncenin en güçlü paradigması olarak benimsenmiştir. Burada Mu'tezile'de aklın delaletini de içeren dinin hakikat ve hidayet değerleri, biza-tihi beyânî olarak vahyin sınırları içerisine çekilmiştir. Şatibî'nin *makâsıdu's-şerîa* ile *şeriat*'ı birbiri içinde kendine yeten bir teoriye dönüştürmesi bu bakış açısının bir tezahürüdür.

2. İki Değersel Kavrayış: Etik Teoloji ve Şer'i Teoloji

İslam düşüncesinin karakteristiği içerisinde bu bağlam, özellikle, *Usûlu'd-Dîn* ve *Usûlu'l-Fıkıh* gibi iki temel disiplin etrafında şekillenmiştir. Kur'an'ın uluhiyet anlayışını ve kurucu ilkelerini

4 Muğni'nin et-Ta'dil ve't-Tecvir başlıklı cildinin ilk satırlarında geçen şu ifadeler ilahî yaratmayı akıl ve değer temelinde ele alan bir bakış açısı sunar: 'Bu konuda asıl maksat, Allah'ın sadece iyi olanı ve gerekli (vâcib) olanı yaptığını ve O'na sadece iyi olacak biçimde ibadet edilebileceğini açıklamaktır. Bu ise eylemin hakikatini ve hükümlerini, iyi ve kötünün mahiyetini ortaya koymakla mümkün olabilir...' Bkz: Abdulcebbar, *el-Muğni -et- Ta'dil ve't- Tecvir-*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım, s. 3.

ele alan *usûlu'd-din* ile vahyin pratik muhtevası üzerine kurulu *usûlu'l-fıkıh* arasında müşterek olan husus, vahyin bağlayıcılık doğuran yapısıdır. Bu durum, bu iki disiplinin, değer tartışmalarının birbirini tamamlayan iki ögesi (meta-etik ve normatif etik) olarak gelişmesini beraberinde getirmiştir.⁵ Bu nedenle kelâm literatüründe ortaya çıkan ve bu metinde *değer* olarak nitelenen sorunsal, her iki disiplinin müşterek paydası olan dinin/vahyin bağlayıcılık getiren karakteri üzerine kurulu olup kelâmî ve fikhî söylemlerin farklılaşmasına temel sağlayan metodolojik bir muhteva da ortaya koyar. Dolayısıyla *islâmî değer*in neliğinin ortaya konulabilmesi için öncelikle değeri tayin eden söylemlere dikkat çekmek gerekmektedir.

Değersel kavrayış, dinin ikili (iman ve amel) yapısı arasında iç tutarlılık gerektirir. Ancak bu durum, bu tutarlılığın geçerliliği için yeterli değildir. Çünkü geçerlilik, bir fikre/söyleme meşruiyet sağlayan kapsayıcı ve harici prensiplerle oluşur. İslâmî değer in teşekkülünde bu prensipleri sağlayan iki önemli hareket noktasından söz edilebilir: Rivayet ve dirayet. Bu iki yönlemsel hareket noktası, Kelâm'da ortaya çıkan değersel kavrayış ile Fıkıhta ortaya çıkan usûller arasında mantıksal bir bağ ortaya koymuştur.⁶ Bu nedenle, George F. Hourani'ye göre, ilk defa, *rivayet* ve *dirayet* şeklinde Fıkıh'ta ortaya çıkan bu iki metodolojik perspektif, ilimlerin teşekkülü (tedvin) sürecinde Kelâm'a da yansımıştır. Dinin pratiğini düzenleyen Hanefî söylemin re'y fikri, dinin teorisini inşa eden Mu'tezilî akla kaynaklık etmiştir. Aynı bağ, rivayet fikrini benimseyen Şafîî ve Hanbelîlerin nass fikri ile Eş'ârî söylemin ilahî iradeyi önceleyen düşüncesi arasında da söz konusudur. Hourani'nin bu yorumunu haklı ve doğru kılan husus, dinin teorik (inanç) ve pratik (amel) boyutları arasındaki mantıksal ilişkidir.

5 Bu ilişkinin müesses olduğunu gösteren en önemli kanıt, Kadı Abdulcebbar, Gazali, Razi, Ebû'l-Huseyn el-Basri ve Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi Usûlu'd-Din ulemasının Usûlu'l-Fıkıh alanına yaptıkları esaslı katkılar ve teliflerdir.

6 George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971, s.10.

Ancak bu metodik uyumun fıkıhtan kelama doğru gerçekleştiğine ilişkin iddia, teorik ve pratik meselelerin eşzamanlılığı göz önüne alındığında zayıflamaktadır. Tarihsel durum ve teolojik sorunlardan hareket ettiğimizde, kelim ve fıkıhta ortaya çıkan söz konusu iki paradigmanın, muhtemelen müşterek ve iki yönlü bir etkileşime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Erken dönemde başlayan ve süreç içerisinde sistematik bir hüviyet kazanan kelim düşüncesi ve furu fıkıhı, Hasan el-Basrî, Vasil b. Ata, Ebû Hanife gibi isimlerin telif ve görüşlerindeki gibi, değersel ve yöntemsel korelasyonu daha belirgin hale getirmiştir.

Bu tarihsel tecrübeye, *değersel kavrayışı* ve problematiği ortaya çıkaran iki güçlü dinamikten söz edilebilir. İlki, ilahî hitabın bağlayıcılık/sorumluluk (*icâb ve teklif*) doğuran hükümler ihtiva etmesi; diğeri ise kaderci ve özgürlükçü ulûhiyet yorumlarının ilahî adalet tartışmalarını tetikleyen bir muhteva ortaya koymasıdır. Her iki dinamiği bir arada düşündüğümüzde ise değer tartışmasının, dinin bizzat kendi karakterinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Tarihsel bağlamına bakıldığında bu sorun, ontolojik (*tevhid*) ve epistemolojik (*marifetullah*) tartışmaların ardından, erken Abbasi döneminin Hanefî ve Mu'tezilî söylemlerin her yönüyle güçlü olduğu entelektüel çevrelerinde, özellikle de Basra Mu'tezilesinin ilmî meclislerinde *dâhili* ve *harici* meydan okumalarla gündeme gelmiştir.

Bilindiği üzere teolojinin ilk prensibi, Mu'tezile'de mantığı da içeren *etik* aklın teolojiye geçişi mümkün kılan *değersel düşünmedir*. Bu kavrayışın dinin *ulûhiyet* ve *şer'ıyyât* boyutları dikkate alındığında felsefî bir derinleşme sergilediği rahatlıkla söylenebilir. Ta'dil-tevcir ve Husun-kubuh başlıkları altında yapılan tartışmalarda geliştirilen iki karşıt teori bunu desteklemektedir. İlkine göre dinin kaynaklık ettiği ve bağlayıcı hale getirdiği değer hükümleri, ilahî iradede, onun beyanından bağımsız olup ilişkili oldukları olay, olgu ve durumlarda gerçek bir niteliksel var oluşa

sahiptirler. Bu geçişlilik dolayısıyla Abdulcebbar, insanı çepe-
çevre kuşatan şeylerin nimet ve fayda yönünden hareket ederek
şükretmenin zorunlu olduğu sonucuna ulaşmıştır. Mu'tezile ve
müslüman filozoflarca savunulan bu görüş, nesnelci/objektivist
bir bakış açısı olarak tanımlanmıştır. Diğerine göre ise değer hü-
kümleri, içeriklerini, tanım ve mahiyetlerini Allah'tan, onun irade
ve beyanından alır. Bu yönüyle Allah ve dolayısıyla vahiy, bağ-
layıcılık getiren tüm (*ablâki*, *bukuki* ve *şer'i*) değer hükümlerinin
mutlak ve nihai otoritesidir. Eş'ârî, Selefi ve Hanbelî çevrelerce
geliştirilen bu bakış açısı sübjektivist/iradeci olup din felsefesinde
ve modern teolojik tartışmalarda *ilahi buyruk teorisi* olarak ifade
edilmiştir.

Kelam literatüründe yapılan değer ve etik tartışmalarında or-
taya çıkan objektif ve sübjektif zeminler, bi'l-fiil, Allah'ın varlı-
ğı, zat ve sıfatları meselesinin ortaya çıkardığı problematiğin bir
uzantısı hüviyetindedir. Bunu, erken dönemde değer hükmü ne
olursa olsun her şeyi Allah'a nispet eden kaderci anlayış ile bu an-
layışa karşı çıkan,⁷ *ilâhi olan* ile *olmayan* değer zemininde birbi-
rinden ayırt etmek isteyen ve Allah'ı tüm kötülüklerden tenzih
eden değersel kavrayış arasındaki tartışmalardan çıkarmak müm-
kündür. Değer tartışmalarını tetikleyen bu diyalektik, fütuhatla
birlikte ortaya çıkan yeni sosyolojide Berahime ve Sümeniyye
gibi marjinal felsefî çevrelerin, nübüvvetin getirdiği bağlayıcılığın
aklın ve ahlakın objektif delaleti dışında olduğu yönündeki ras-
yonel ve deist eleştirileriyle yeni bir boyut kazanmıştır. Böylelikle
Kelâm'da yapılan ulûhiyet tartışmaları, varlık-birlik (*tevhid*) zemi-
ninden, değer (*ta'dil-tecvir*) zeminine kaymış; haricî çevrelerden
gelen eleştirilerle birlikte ise şariat zeminine kaymıştır. Bu yeni te-
olojik bağlama yön veren çabalar, yukarıda da vurgulandığı gibi,
ilk aşamada çeşitli grupların tartışmalarıyla ve ilgileriyle sosyal,

7 Abdulcebbar, zorunluluk ile değer arasında tenakuz olduğu gerekçesiyle kaderci tezi
eleştirmiştir. Zümer 7. ayete referansla o, kader/takdir fikrinin Allah'ın rızası ile çeliştiğine
dikkati çekmiştir.

politik ve dâhili bağlamlarda re'y düşüncesinin hâkim olduğu Basra-Kufe'de Hasan el-Basrî ve Ebû Hanîfe'nin etiği vahye önceleyen söylemleri içerisinde şekillenmiştir.⁸ Ancak konu, sistematik bütünlüğünü Basra Mu'tezilesinin öncü isimleri Cübbâilerle başlayan Ebû Abdullah el-Basrî, İbn Ayyâş, Abdulcebbar ve kendisini takip eden teolojik gelenekle kazanmıştır.⁹

Fıkıhın, şeriatın bağlayıcılık içeren muhtevasının mütemmimi olmasına karşın değersel düşünce ve tartışma açısından Kelam'a göre daha güdük kaldığı ileri sürülebilir.¹⁰ Bu durum, vahyin mutlaklığa ve hidayete yaptığı vurgunun yanı sıra dinin, Şafîi'nin öncülük ettiği beyân nazariyesinin perspektif değerinin hâkim olmasından kaynaklanmış olduğu düşünülebilir. Beyân çevresinin değer nazariyesi, ilahî buyruk prensibine dayandığından daha ziyade Mu'tezili değer teorisinin ve adalet doktrininin eleştirisi olarak gelişmiştir. Eş'ârî çevrenin başını çektiği bu karşıtlık; ilahî iradenin mutlaklığı, ilahî-beşerî (*âdemo*) varlık alanları arasındaki ontolojik mesafenin kapatılamazlığı, insan aklının sınırlılığı (*acziyeti*) ve aklın delaleti içerisinde objektif olduğunu ileri sürerek; adalet, iyi, kötü ve ahlâkî gereklilik gibi değer hükümlerinin toplumdaki topluma ve kişiden kişiye farklılaşması gibi gerekçelere başvurmuştur. George Makdisi, değer tartışmaları temelinde ortaya çıkan bu tutumu *fıkhi teoloji* olarak; karşısında yer alan Mu'tezili tutumu ise *etik teoloji* olarak tavsif etmiştir. Nassa ve rivayete dayanan ilk perspektifin Şafîi tarafından söylem haline getirildiğini; etik temelde akılcılığın ise Mu'tezili gelenekte ortaya çıktığını

8 Hasan el-Basrî'nin *Kader Risalesi*, söylem değeri açısından akıl ve ahlaki vahye önceleyen, varlık ve değeri ilahî hikmet temelinde açıklayan bir perspektifi yansıtır. Benzer şekilde Ebû Hanîfe de şer'i hükmü, etik bir kavrayış üzerinden değerlendirmiştir. Bunu Bağdâdî'nin Ebu Hanîfe'ye atfettiği şu ifadesinden çıkarmak mümkündür: لو ادركنى النبى و ادركته لاخذ بكثير من قولى و هل الدين الا الراى الحسن

9 Daniel Gimaret, yerinde bir vurguyla Mu'tezile'nin etik alanda rasyonel tarzda tezahür eden yaklaşımıyla Arap-İslam düşüncesinde ahlak alanına en fazla katkı yapan ekol olduğunu ifade etmiştir. Bkz: Meriam el-Attar, *Islamic Ethics*, Routledge, USA, 2010, s. 44-45.

10 Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 3.

kaydetmiştir.¹¹ Referans değerleri açısından teolojik düşüncenin nass ve etik temelinde kırılmaya uğraması, ona göre, dinin temelleri tartışmasını beraberinde getirmiştir. Çünkü aşağıda ele alınacağı üzere, dinin bağlayıcılık doğuran kategorik niteliği, nihaî anlamda, kendisini vahye dayandıran yapısıyla usûl-u fıkha mı yoksa kendisini akla ve ahlakî epistemesine dayandıran usûlu'd-dîn'e mi aittir, sorusu Kelâm'da ortaya çıkan değer tartışmalarının ek-senini belirlemek bakımından büyük önem arz etmektedir.

İyi ve kötünün belirlenmesi/tanımlanması, vahiy öncesinde eylemlerin niteliği, yükümlülük ve sınırları gibi meseleler usûlu'd-dîn'de ele alınıp tartışılırken; bu hususların hiç birinin Şafii'nin Risalesinde yer almaması bir tesadüf olarak değil,¹² değer in yukarıda işaret edilen nihâî referansının neliğine ilişkin bir belirlemeye dayanır.¹³ Bu bakımdan Kevin Reinhart'ın, geleneksel Sünnî düşüncenin nassı akla önceleyen söyleminden hareketle 'fıkhn İslâmî etik düşüncenin eksen i' olduğunu söylemesi doğru bir değerlendirmedir. Çünkü şeriata dayanan kısmıyla fıkıh metodolojisi, değerin/etiğ in sadece normatif boyutu ve ahkâmı tesis eden kavramların tanımı ile ilgilidir. Yanı sıra şeriatla sınırlı değ er kavrayışı, Kur'ân'ın buyurgan yapısı ve iç erdiği emir ve yasakların bilfiil yokluğu temelinde ortaya çıkan teolojik gerilimden de beslenmiştir.¹⁴

Vahyin muhtevastındaki etik/değ er, Kur'ân'ın buyurgan hitabının gölgesinde meşruiyetini ve geçerliliğini ilahî iradedenden alan bağımsız bir değ er kategorisi olarak formüle edilmesi ve ilahî

11 Meriam el-Attar, *Islamic Ethics*, s. 46.

12 George Makdisi, *Risale'nin Şafii tarafından özünde etik olan Mu'tezile kelamına karşı yazılmış bir panzehir olduğunu; eserin Kur'ân ve sünnetin ötesine gitmeyi gerektiren hiçbir gereksinimin söz konusu olmadığını göstermeyi amaçladığını ileri sürmüştür. Bu bakış açısının Ahmed b. Hanbel, İbn Kudame ve İbn Teymiyye ile sürdürüldüğünü kaydetmiştir. Bkz: George Makdisi, *Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine*, s. 48-49.*

13 Meriam el-Attar, *a.g.e.*, s.47.

14 A. Kevin Reinhart, *Origins of Islamic Ethics: Foundations and Constructions*, (*The Blackwell Companion to Religious Ethics* içinde), ed: William Schweiker, 2005, s. 248.

otoritenin yegâne tesis yolu olarak kabul edilmesine karşın, bu tutum, rivayet prensibinin etkisiyle kültür, teoloji ve felsefelerle kaynaşma eğilimi sergileyen bir asimilasyona uğramaktan kendisini alamamıştır. Bunun ilk ve en açık formu, geleneksel düşüncenin İslam öncesi Arap normlarıyla kaynaşmış olmasıdır. Diğeri ise Şafii'nin, beyan fikrinin sınırlarını çizerken; Allah'ın ve peygamberin hakkında hüküm vermediği konularda, aykırı olmamak koşuluyla, Tevrat ve İncil gibi önceki muharref ilâhî beyanlara başvurulabileceğini kabul eden yaklaşımıdır. K. Reinhart açısından bu dramatik dönüşüm, Süleyman mabedinin yıkılmasından sonra Yahudilikte ve İstanbul'un fethinden sonra da Hristiyanlıkta ortaya çıkan dönüşümlerde olduğu gibi, İslam'ın ilk iki yüzyılında İran, Irak, Suriye ve Mısır gibi kadim coğrafyaların fethe edilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır.¹⁵ Bu tarihsel tecrübede kelim, fıkıh ve tasavvuf uleması, Allah'ın buyrukları ile insanın eylemleri arasındaki uyumu sağlamaya, hatta mümkün olabildiği ölçüde bunları birbirine bağlayarak süreklileştirmenin yollarını aramaya çalışmıştır. 9. ve 12 yüzyılları içerisine alan bu değersel kavrayışın usûl'l-fıkh ve usûl'd-dîn'deki yansımaları aynı olmuştur. Her iki zeminin de değeri, vakıa ve akıl bütünlüğünde ele alan tutumu olduğu kadar, onu dinî alanda mutlak bir kanuniyet-şeriat olarak gören tutumu da görmek mümkündür.¹⁶

3. Değersel Kavrayışta Değerin Otoritesi/ Kaynağı Sorunu ve Teolojik Açmazları

Değer, olgu gibi tanımlanması kolay olmayan bir mefhum olmakla birlikte kendisini içkin ve aşkın bütün varlıklarla olan ilişkilerde ortaya koyar. Objektivist zaviyeden bakıldığında değer, şeylerde ve durumlarda içkin bir nitelik olup *keşfedilmesi* gereken bir özellik taşır. Zira eylem ve değer, kategorik olarak birbirini

15 A. Kevin Reinhart, *a.g.m.*, s.249.

16 A. Kevin Reinhart, *a.g.m.*, s.252.

içerir. Sübjektivist zaviyeden bakıldığında ise o, varlıkta karşılığı olmayan, bu nedenle de insan/toplum ve Tanrı tarafından *olguya haricen dâhil edilen* bir şeydir. Hilmi Ziya Ülken, bu tanımı destekleyecek şekilde değeri belirleyen temel illetin, insan gereksinimi olduğunu ifade etmiş; kişinin yöneldiği objenin değer olduğunu belirtmiştir. Bu öznel bakış açısının tam karşısında ise John Laird'in, değeri, 'bir şeyin gerçek veya varsayımsal kıymeti, fayda veya önemi ya da nisbi konumu' olarak gören yaklaşımı yer alır.¹⁷ İnsanların irade, istek ve eğilimlerini tanım dışında tutan bu bakış açısına göre değer, belirli bir duyuma karşılık gelen ve kendisi tek başına 'amaç' olan bir şeydir. Lotze'nin ifadesiyle değer, metafiziğin aslı ve başlangıcı olacak kadar merkezi bir öneme sahiptir.¹⁸

Değerin sübjektif yorumunda, olgu ve değer arasında birbirini gerektirmeyen bir ilişkisizlik (*infisali*) söz konusudur. Bu ilişkisizlik durumu, ilk defa, Şâfiî tarafından değerın aklî delaletini reddetmek ve ilahî otoriteye bağlamak için ortaya konmuştur.¹⁹ Adalet kavramını, Allah'a itaatle eylemde bulunmak; içtihadı da bir tür kıyas olarak tarif etmesinin ardında yatan temel saik budur. Bu tanım anlayışı, Hourani'ye göre tarihte öngörülmüş en etkili tanımlardan biridir. Çünkü bu, Kur'an'daki kullanıma aykırı olsa da, Sünnî şeriat ve teolojinin klasik formuna teorik çerçeve sağlayan çok güçlü ve zengin bir referans değerine dönüşmüştür.²⁰ Bu bakış açısı Eş'ârî teolojide, Allah'ın mutlaklığı ve kuşatıcılığı temelinde nassı akla önceleyen geleneksel Sünnî düşüncenin ana formunu oluşturmuştur. Mu'tezile ve Müslüman filozoflarca benimsenen değerın objektif yorumunda ise olan (-dır) ve olması gereken (-meli) arasında mantıksal ve reel bir bağıntı (*ittisali*) söz konusudur.

17 Dwight M. Donaldson, "The Study of Muslim Ethics", *The Muslim World*, vol: 48, issue: 4, October-1958, p. 289.

18 Dwight M. Donaldson, *a.g.m.*, s. 290.

19 Shafi, *Risala*, ed: M. Shakir Cairo, 1358/1940, p. 25.

20 George F. Hourani, "Ethical Presuppositions of the Qur'an", *The Muslim World*, July-1979, p. 12.

Dirayet yöntemini benimseyen fukaha, olgu ve değeri; tabiatı, birbiri içinde, akla ontolojik otorite sağlayacak biçimde ele almıştır. Onlara göre hüküm boşluğu sorun değildir. Asıl sorun Allah'ın iradesinden ayrı olarak bu boşluğun nasıl doldurulacağıdır. Burada aklî düşünmenin hangi temele dayandığında Allah'ın iradesini yansıtmış olacağı kaygısı belirleyici olmuştur. Olgu ve değeri birleştiren sistem, Allah'ın sadece yaratıcı gücünü değil aynı zamanda ilahî gaye/irade temelinde insanın normatif karar ve telosunu da yansıttığı iddiasındadır. Bu fikri savunan Abdulcebbar, Cassas ve Ebû'l-Huseyn el-Basrî, olgu ve değer teorilerini 'ibaha' prensibi üzerinden ortaya koymuşlardır. Bu nazariye, olgu ve değerlerin bir aradalığı içerisinde, dinin bağlayıcılık içeren hükümleri ile eşyanın tabiatı arasında esaslı bir uyum ve mutabakat olduğu düşüncesine dayanan gayeci bir perspektiftir. Çünkü din, nihai anlamda insanların maslahatını gözetten bir değer çağrısıdır. Değeri ilahi iradeye dayandıranlar ise bu teze tümüyle karşı çıkmışlardır. Bu fikre göre tabiatın ne belirleyici ne de hüküm tayin edici bir meşruiyeti vardır. Bu karşı çıkış, Allah'ın mutlaklığı ve kuşatıcılığı üzerine kuruludur. Allah'ın hiçbir şekilde kötüyü yapmayacağını ileri sürmelerine karşın O'nu değerlerin yegâne otoritesi olarak benimsemişlerdir. İlk teoriye göre eşyanın tabiatı, değer konusunda objektif bir temel sağladığı gibi; ilahî buyruklara ilişkin aklî düşünmeye normatif bir esas da oluşturur.

Buna göre radikal ve ılımlı versiyonlarıyla olgu ve değeri birleştirenler açısından tabiat, ilahî buyruklar için normatif bir değer zeminidir. Bu bakımdan *makasid* (teorik) ile *maslahat* (pratik) arasında tam bir mutabakat arayışı hâkim olmuştur. Diğer bir deyişle maslahat, makasid ile hüküm arasındaki ilişkiyi tesis edecek şekilde kullanılmıştır. Gazalî, Razi ve Şatıbî gibi fukaha için akıl, ontolojik bir otorite olabilmesine karşın onun epistemik rolü; siyaseti etkileyen, zorunlu ve son derece önemli meseleler üzerinde akli düşünmeye izin veren pratik aklî düşünme ile etkin biçimde

sınırlıdır. Bu şekilde aklın otoritesi üzerindeki ironik mutabakata rağmen, olgu ve değeri ılımlı anlamda birbirine bağlayan fukaha, Tûfî istisna edilirse, dinî ahkam alanında akli düşünmeyi epistemik rolü açısından sınırlandıran pratik akli düşünme teorileri geliştirmiştir. Bu fıkıh çerçevesi, *makasid* ve *maslahat* arasındaki dinamik ilişkiyi sabitlemiştir.²¹

Mu'tezile, farklı epistemik yolların varlığının farklı delaletleri gerektirmeyeceği gerekçesiyle, aklın doğuştan getirdiği sezgisel, zorunlu kategorik ahlâkî bilgilerin, vahyin bağlayıcılık getiren muhtevasına temel teşkil ettiğini savunmuştur. Bu yönüyle *aklın ahlakı*, vahyin aracılık ettiği şeriatının meşruiyet ve makuliyetini sağlar. Diğer bir deyişle akıl ve vahiy aynı hakikat ve hidayete; ilki *asli*, diğeri *fer'i* olarak delalet ederler. Mu'tezile'nin akli önlemesi (asli), sadece epistemik bir ima içermez; yanı sıra akla değersel otorite atfetmeyi de tazammun eder. Zira Mu'tezili teoride akıl, sadece, iyi, kötü, ahlâkî gereklilik gibi değer hükümlerin kategorik (*cümleten*) bilgisine temel teşkil etmez; yanı sıra o, vahyi de içine alan tüm değerlerin nihaî otoritesidir. Bu prensip, vahyi önceleyen geleneksel dinî tasavvurun yapısını alt üst eden bir bakış açısı sunar. Çünkü aklın vahye öncelenmesi, *ilahî* ve *beşerî aları*, epistemik ve ahlâkî temelde birleştirmeyi gerektirir. Aksi durum, dine muhatap olmanın imkânını ortadan kaldırmak ve bağlayıcılık getiren şeriatı temelsiz/abes kılmak anlamına gelir. Dolayısıyla aklın verili etik bilgisi, bir yandan hakikatin ve hidayetin değerini belirlemenin nihaî ölçüsü; diğeri yandan ilahî fiiller üzerinde değersel düşünmenin yegâne imkânıdır.

Teolojik yönü paranteze alındığında denebilir ki Mu'tezile, değerlerin bilgisini akli sezgicilik olarak ifade edebileceğimiz bir doktrin üzerinden iki farklı biçimde kurmuştur. Basra Mu'tezilesi açısından değer, Kant'ın kategorik ve hipotetik imperatif ayrımına

21 Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories*, Oxford, 2010, p.193.

benzer şekilde, *koşulsuz* ve *koşullu* olmak üzere ikiye ayrılır. Değerin üç temel hükmü olan iyi, kötü ve ahlâkî gereklilik (vâcib), adalet, emanetin iadesi ve nimet verene şükretmek *koşulsuz* ve *kendinde değer* hükümleri olarak tanımlanmıştır. Bu bilgiler mevcudiyetlerini her ne kadar Allah'ın *tekvini* iradesinden alsalar da referans değerleri açısından akla dayanırlar. Basra Mu'tezilesi bu kategorik bilgileri kendinde değer olarak akli sezgi yöntemiyle açıklamış ve temellendirmiştir. Koşullu olan hükümler ise fiil/olgu/olay ve durumun dinamik haline bağlı olarak *me'âni*, *ahvâl* ve *vucûh* kavramlarıyla ifade edilen bir doktrin içerisinde açıklanmıştır.

Burada vurgulanan temel husus, bir değer hükmünün pratikte şeyin kendisine/varlığına, var oluşuna, ilahî irade veya beyana bağlı olarak değil sadece aklın kategorik olan etik bilgisi, akli yönleri ve fayda veya zararlar sonucunda vuku bulma yönü bütünlüğünde ortaya çıktığıdır. Kategorik değer hükümlerinin açıklamasında deontolojik bir tutum söz konusu iken;²² koşullu değer hükümleri alanında ise teleolojik bir yöntem izlenmiştir. Bu değer şeması içerisinde Mu'tezile, hem Allah'ın hem insanın fiillerini değerlendirmiştir. Bu temelde Abdulcebbar, şeyleri/fiilleri nötr, iyi ve kötü olmak üzere üç kategoride tasnif etmiştir. Nötr fiillerin mevcudiyetinin sadece beşerî alan için düşünülebileceğini, kendisini her daim bildiği için Allah için söz konusu edilemeyeceğini ileri sürmüştür. O, nötr fiilleri insan bilincinin aktif ve yetkin olmadığı, kudret ve iradesinin devre dışı durumlarıyla ilişkilendirerek açıklamış ve iki tip nötr fiilden söz etmiştir: a) Unutma ve uyku hali gibi bilinç ile kasd arasındaki ilişkinin koptuğu durumlar, b) Özgür iradenin olmadığı (ilcâ) durumlar.²³ Daha ileri bir adımla Mu'tezile, *eylem* ve *şeyi* birbirinden kategorik olarak ayırmıştır. Böylesi bir ayırım, değersel ayrışmayı da beraberinde

22 Deontolojik perspektif, Kant'ın etik teorisinde olduğu gibi, kategorik değer hükümlerinden (usûlu'l-edille-prima facie) hareketle değeri kendisiyle açıklar. Bu yönüyle otonomiktir, hiçbir özne ve irade ile kaim değildir.

23 Abdulcebbar, *el-Muğni -et- Ta'dil ve't- Tecvir-*, s. 9-12.

getirmiştir. İlki, pek çok olasılık içerisinde hangisiyle meydana geldiğine, yalan ve zulüm gibi kategorik bilgilerle olan ilişkisine bakılarak, kasd ve irade bütünlüğünde ortaya çıkar. Şeyin değeri ise ilahî yaratmaya dayanması bakımından ya iyi ya meşakkat yoluyla *istihkâku's-sevab* ya da zararın tazmini olarak *ıvaz* temelinde ortaya çıkar.²⁴ Bu kategorizasyon, niteliksel bir kavrayışla varlık alanının iki öznesi Allah ve insanın tüm eylemlerini değerlendirmeyi mümkün kılan bir perspektif ortaya koymaktadır. Bu temelde Allah, bu doktrinden hareket edildiğinde, insanları kapasitelelerini aşan bir şeyi yapmakla yükümlü tutmaz; tutarsa kötü bir şeyi irade etmiş olur. Allah'ın günâhkar bir kişiyi ödüllendirmesi kötüdür. Masum müşrik çocuklarını cezalandırması kötüdür. İnsanları liyakatlerine göre ödüllendirir. O, kötülüğü yapmaya kadirdir; ancak tabiatı gereği bunu yapmaz. Bağdat Mu'tezilesine göre ise Allah, kötülüğü yapmaya tabiatı gereği kadir değildir. O, en iyiyi yaratmak zorundadır.

Vahyi akla önceleyen yöntem açısından değer, her şeyin kaynağı olan Allah'a dayandırılmıştır. Bu, Allah'ın hem mutlaklığının hem de bağlayıcılık içeren hitabının bir gereğidir. Bu, Eş'ârî değer teorisinin iki önemli sonucu olmuştur. İlkine göre Allah mutlak değer otoritesi olmakla birlikte değer-üstü bir varlık olarak kabul edilmiştir; diğerine göre ise ilahî ve insanî alanlar, Mu'tezilî teorisinin aksine, etik açıdan bölünmeye (*düalist*) uğramıştır. Bu bölünmenin en önemli sonucu aklın kaynaklık ettiği etik bilgiler ile ilahî fiiller arasındaki ilişkinin kopmasıdır. Üç aşamalı olarak gerçekleşen bu kopuşun ilk adımı Şafii tarafından atılmıştır. O, beyan söylemi ile tüm değerleri etik alandan şer'i alana taşımış; dilsel anlam ile şer'i anlamı birbirinden ayırmıştır. İkinci adım ise Muhasibi tarafından atılmıştır. O, Şafii'nin beyan teorisini desteklemek üzere beyânî akıl teorisini geliştirmiş ve aklın en yüksek düzeyinin acziyetin/haddin kabulü olacağını ileri sürmüştür. Bu

24 Abdulcebbar, a.g.e., s. 15.

bakış açısını tamamlayan son adım ise Eş'ârî tarafından geliştirilmiştir. Ona göre Allah, varlığın olduğu kadar değerlerin de kaynağıdır. Bu temelde tüm beşerî etik sınırlar ilahî iradenin mutlaklığı gereği görece hale gelmiştir. Bu değersel yapı, dinin bağlayıcılık doğuran muhtevasını (şeriat) bir yönüyle aklî, diğer yönüyle ise ahlâkî sınırların dışına çıkarmıştır. Bu durumun üç önemli sonucu olmuştur:

1. Kur'ân, ilahî mesaj olarak doğal dilin delaletini aşan teolojik bir dil örgüsü içerisine çekilmiştir.
2. Kur'ân, muhtevasındaki ma'ruf-münker, seyyiat-hasenât, hayr-şerr, adalet, birr, hikmet, ihsan gibi vahiy öncesi etik terminoloji ile çelişen yeni bir etik yoruma konu olmuştur.
3. Kur'ân'da ulûhiyeti tanımlayan etik sıfatlar, doğal dilin delaletinden koptuğu için bilinemez hale gelmişlerdir.

Kur'ân'ın etik kavramlarını ve delaletlerini semantik açıdan tahlil eden Izutsu'nun, bu bağlama ışık tutan önemli bir tespiti söz konusudur. Ona göre dinî-ilahî sınır ile içtimâî sınırın birbirinden ayrılması hayli güçtür. Belli yönleriyle genişlemeler olsa da Arap Bedevî etiğinin yapısı İslam vahyi ile birlikte sürdürülmüştür.²⁵ İslam öncesi kavimsel ahlak-Kur'ân ahlakı arasında karşıtlık olsa da ana zeminde süreklilik ilişkisi vardır. Bâkıllanî ve Cüveynî gibi Eş'ârî isimler, görüş ayrılıklarından hareketle, Mu'tezilî teoride zorunlu ve kategorik olarak kabul edilen iyi, kötü, adalet ve zulüm gibi kavramların sübjektif delaletlere sahip olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Bu konuda kullandıkları temel argüman, bu değerlerin toplumların mutabakatı ile anlam kazandıklarıdır. Aynı çizgiyi paylaşan Gazalî de değer hükümlerinin akıl ile bilindiği iddiasını tümüyle reddetmiştir. Ona göre değersel bilginin kaynağı din ve insanî eğilimlerdir. Şehristani'nin kaydettiğine göre vahyi

25 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dini Ahlak Kavramları*, çev: S. Ayaz, İstanbul, Pınar Yay, tsz., s. 109-III.

akla önceleyen değersel teoride epistemoloji ile ontoloji kesin olarak birbirinden ayrılmıştır. Abdulcebbar, Eş'arilerce yöneltilen bu eleştirilere tecrübede eylemlerin gerçek değerini perdeleyebilecek birtakım faktörlerin söz konusu olabileceğine dikkat çekerek yanıt vermiştir. Aklın verili etik epistemesine rağmen yerleşik kültürel bilinç içerisinde, yerleşik (âdât) algılar kişide yapay bir değer perspektifi olarak işleyebilir. Bu etkinin bir sonucu olarak şeyler/eylemler, kötü oldukları halde iyi, iyi oldukları halde kötü olarak algılanabilirler. O, buna, Arap bedevî kültürü ile oluşan yapay değer bilincinde gasp ve köleleştirme gibi tutumların, kötü oldukları halde iyi olarak algılanmalarını örnek vermiştir. İlave-tan Kur'ân'ın işlenen kötülüğün cazibesine kapılarak bir şeyi iyi görmeye dikkat çeken vurgusundan söz etmiştir.²⁶

Buna göre değersel bilgi, akıl ile sabit olsa da yükümlülük/bağlayıcılık, vahiy ile sabit olur. Diğer bir deyişle ahlakî hükümler, değer hükümleri üzerine kaim değildir. Dolayısıyla bir şeyin iyi olduğunu bilmek, o şeyin doğru, vacib veya mendub olduğunu bilmekten farklıdır. Çünkü ahlakî hükümlerin bilgisi, ilahî emirlerden/yasaklardan çıkarılır. Böylelikle bu teorik zeminde olguların bilgisi ile değerlerin bilgisi birbirinden ayrılmıştır. Mu'tezilî teori açısından Eş'ârî kelimcilerin etik kavramlar konusundaki görüş ayrılıkları; düşünme, akletme, önyargı ve taklid gibi çeşitli harici faktörlerden kaynaklanmaktadır. Buna ilaveten Abdulcebbar, zorunlu ve zorunsuz etik bilgiler arasındaki ayrımın zorunsuz olduğuna dikkati çekmiş; Haricilerin 'zulüm kötüdür' kategorik bilgisine sahip olmalarına rağmen kendileri gibi düşünmeyenleri katletmeyi vacip görmelerini buna örnek vermiştir.²⁷

Mu'tezilî değer teorisinde dinî bağlayıcılık, salt emir ve yasaklar üzerine kurulamaz. Bağlayıcılık normatif bir durum olup zorunlu olarak değer hükümlerini içerir. Ancak bu aksi için geçerli

26 35/Fatır, 8.

27 Meriam al-Attar, *Islamic Ethics*, s. 75.

değildir. Yani tüm değer hükümleri normatif değer taşımazlar. Abdulcebbar, Kur'an'da müeyyide içermeyen emirlerin normatif değerini yadsımıştır. Bütün insan fiilleri normatif hükümler kategorisine girmez. Çünkü ahlakî değer içermeyen nört fiiller vardır. Bu fiillerin var olma dışında hükümleri olmaz. Çünkü bu tür fillerde ne fayda ne de zarar söz konusudur. Bu analitik tahlilde Abdulcebbar, ilk kez, şeriata dair hüküm kategorilerinden söz etmiş; öğrencisi Ebu'l-Huseyn el-Basrî ise, bu çabayı sistemleştirerek beş değer kategorisini ortaya koymuştur. Bu çaba, ilahî buyrukların ötesinde 'etik illetlerin' bulunduğu fikrine dayanmaktadır. Diğer bir deyişle Mu'tezile'nin çabası, normatif hükümlerin nihâî anlamda ahlakî değerler üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Çünkü hakikat ve hidayet, irade ve niyet üzerine bina edilemez. Bu sebeple, akli vahye önceleyen teori açısından Allah, beşerî tasavvurda var olan ahlak hakikati var sayılarak bağlayıcı duruma getirilmiştir, ahlak vücuda getirilerek değil. Attar'ın tespitiyle ilahî buyruklar, ahlak ile epistemik bir ilişkiye sahip olsa da, iyi ve kötünün ontolojilerini değiştirmez. Bu yönüyle şariat, akılda mevcut olanı açığa çıkaran bir etik araçtır.²⁸

Bu tanımda değer, insandan hatta ilahî iradeden bağımsız ve kendi başına varlığı olan bir niteliktir. Değerin objektifliği, zorunlu olarak değer hükümlerinin mutlak olmasını gerektirmez. Kaldı ki objektivist/nesnelci teorilerin çoğu bir tür rölativisttir. Kelâm'da objektivist söylem, Yunan geleneğini devralan bütün Müslüman filozofların yanı sıra iyi ve adaletin reel gerçekliği olduğunu ileri süren, Allah'ın bu değer hükümlerine göre irade de bulunduğunu savunan Mu'tezile tarafından benimsenmiş ve sürdürülmüştür. Bu görüşe göre insan, aklın spesifik durumları dahilinde bunları bilebilme yeterliliğine sahiptir.²⁹ Sübjektivizm

28 Meriam al-Attar, a.g.e., s.111.

29 George F. Hourani, "Two Theories of Value in Islam", *The Muslim World*, vol: 50, issue: 4, October-1960, p. 270.

ise şeylerin veya fiillerin değer hükümlerinin bütünüyle hüküm verenin (şârî) veya gözlemde bulunanın duygusal veya zihinsel davranışlarınca belirlenmesinin bir sonucu olduğunu savunur. Bu görüşe göre iyi, adalet, hak ve benzeri hükümler ‘Allah’ın bir şekilde irade etmesinden başka bir anlama gelmez’. Şeyleri iyi ve doğru yapan O’nun kararıdır. Bu görüşe göre, söz konusu hükümlerin objektif varlığa sahip oldukları tümüyle reddedilmiştir. Bu bakımdan değer, Allah’ın irade etmesi, emretmesi ve tasvip etmesine bağlı olarak oluşur.

Bu teori Eş’ârî ve Gazalî de dahil Eş’ârîlerce sürdürülmüştür. Hourani’ye göre bu nazariye, İslam’a özgü değildir. Çünkü o, Ortaçağ Yahudiliğinde ve nadiren de olsa Batı düşüncesinde de söz konusu olmuştur. Fakat bu nazariye diğer medeniyetlere nazaran İslam’da daha yaygın ve etkin olmuştur.³⁰ Vahyi akla önceleyen perspektif açısından bakıldığında ilahî buyruklar için hiçbir şekilde amaç ve kasıt tayin edilemez. Şafii’nin içtihadı kıyasa çevirmesi ve hükümlerin ardına gitmeden fiillerin benzerliklerine dayanmasının nedeni budur. Bir hükmün illeti, benzer fiiller için söz konusu hükümlerin kendisidir.³¹ Bu bakış açısına göre değer/hüküm, sonsuza dek taşınabilir bir potansiyel içerir. Çünkü söz konusu değer alanı, aklın ve etiğin sınırlarının dışına aittir. Oliver Leaman’a göre bu anlayış, özü itibarıyla, Kur’ân’ın, insanların ilahî rehberliğe gereksinim içinde olduklarına yaptıkları vurguyla örtüşür. Allah’ın yönlendirmesi, doğru rehberlik (hidayet) değerinde olduğu için bağlayıcılık gerektirir. Bu eğilim, Kur’ân’ın genel üslubuna hâkim durumdadır. Ancak bazı ayetlerde, örneğin, muhtaçları doyurmak ve şükretmek gibi kimi değerler, vahyin desteği ve dinî motivasyon olmasa da hem bilinebilir hem de ahlakidirler.³²

30 Hourani, *ag.m.*, s. 270.

31 Meriam al-Attar, *ag.e.*, s. 112.

32 Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, UK, 2002, s. 153.

Mu'tezili değer teorisi bu ögeler üzerinden şekillenmesine karşın Eş'ârî söylem çevrelerinde şeriata rasyonel/etik temel sağlama çabaları, nübüvveti olumsuzlama olarak eleştiri konusu olmuştur. Ancak aynı eleştiri vahyin ve dinin temel prensiplerine dil, akıl ve etik dışı yorumlar getiren Sufî söyleme yöneltilmemiştir. Muhtemelen bu çelişkinin nedeni, Mu'tezile'nin Allah'a ve mutlaklığına etik sınırlama getiren bir değer teorisini savunmasıdır. Bunu en yalın biçimde özetleyecek değerlendirmeyi Gazalî'de görmekteyiz. Ona göre mutlak olana mukayyet olanın prensipleriyle yaklaşılamaz. Mutlak olan için zorunlu olarak bağlayıcılık getiren etik/değer öngörülemez. Uluhiyet alanına ilişkin getirilen bu yargı ilahî hitabı da içerecek şekilde genişletilmiş ve vahiy, ahlakî içeriğin zorunlu bileşeni olarak temellendirilmiştir. Burada vurgulanması gereken önemli husus şudur. Vahyi akla önceleyen değer teorisinde akıl, tabiatı ve nübüvvetin doğruluğunu anlamada kullanılabilir. Ancak o, değer hükümlerinin otoritesi olarak kullanılamaz. Bu, modern etikte, olgunun bilgisi (-dır, dir) ile değer bilgisi (-meli, malı) arasında ayrım yapan teoriyi paylaşan bir yaklaşımdır.

SONUÇ YERİNE

Değer tartışmaları, İslâm'ın hakikat ve hidayet iddiası ile doğrudan ilişkilidir. Dinin insan ile ilişkisini tesis etmesi bakımından Allah'ın varlığı ve birliği tartışmalarından çok daha önemlidir. Kelâm literatüründe bu konu, her ne kadar ertelenmiş ve tarihsel koşullar dolayısıyla örselenmiş bir konu ise de Allah, varlık ve şariat tasavvurlarını doğrudan etkileyen bir muhtevaya sahiptir. Kelâm'da ortaya çıkan değersel kavrayışlar, Kur'ân'ın etiği ve akli birbiri içinde kaynaştırarak olumlayan tutumunu büyük ölçüde alt üst etmiş; hatta tersine çevirmiştir. Eş'ârî etik teorisinin Allah'ın mutlaklığını ve vahyin değerini önceleyen söylemi, ilahî hitabın muhtevasını; aklın, dilin ve etiğin sınırları dışına ittiği gibi ulûhiyeti de neredeyse

salt kudret ve iradeye indirgemıştır. İlâhî ve beşerî alanların değer zemininde bölünmeye uğrayarak düalist bir teolojik söyleme kapı aralamış olması ve ilahî kudrete nispetle âlemdaki yasallığı ve Allah-âlem ilişkisini keyfileştirmiş olması, bu dönüşümün çok daha vahim sonucudur. Bu iradeci teoride Allah, beşerî anlamda adil olmak zorunda değildir. Çünkü o, aşkın anlamda bağlayıcılık ifade eden her şeyin fevkinde aşkın bir varlıktır. Böylelikle etik değer, Eş'ârî teolojide, vahye teslimiyetle ve koşulsuz imanla oluşan bir teolojik hüküm haline gelmiş; şeriatın kendisi etik değerın otoritesi olmuştur. Böyle olunca Allah'ın iradesi olmadığı için ilahî hitap öncesinde ve dışında hiçbir şeyin değer hükmünden söz edilemez. Bu bakış açısı, Mu'tezile'ye göre, değer ile değersizlik arasındaki farkı ortadan kaldıran bir kırılmaya neden olmuştur. Buna mukabil Mu'tezilî değer teorisi, Bağdat Mu'tezilesinin Allah'a bağlayıcılık getiren (vucûbiyet) mutlakçı-özcü yaklaşımı ve Basra Mu'tezilesinin aklın etik epistemesi ile (şey ve eylem alanı olarak) realiteyi deontolojik ve teleolojik bakış açılarıyla uzlaştıran yaklaşımı olmak üzere iki farklı bakış açısı ile temsil edilmiştir. Basra çevresince geliştirilen teoriye göre Allah, Bağdat Mu'tezilesinin aksine, mutlak kudret sahibi olduğu için imkân olarak her şeyi yapabilir; ancak değer/hikmet açısından her daim iyiyi yapar, kötü olanı ise yapmaz. Çünkü kötülüğün mutlak bilgisine sahip olan ve hiçbir şeye gereksinimi olmayan (ğani) bir varlık sadece iyi olanı yapar.³³ Bu ılımlı yorumla değer ile Allah'ın mutlaklığı arasındaki çelişki aşılmış; Bağdat çevresinde olguya özsel olarak dâhil edilen değer hükümleri, aklın kategorik epistemesine taşınmıştır. Ebû Abdullah el-Basrî, bu minvalde bir eylemin kasdının, değerın aslı bileşeni olamayacağını, daha ziyade eylemin fayda, zarar, kötü ve iyi oluş koşullarına bakılması gerektiğini savunmuştur. Böylelikle bir eylem, ne Allah'ın iradesi ne de kişinin kasdı ile değil; eylemin değersel niteliği, meydana geliş koşulları ve ortaya çıkardığı sonuçları açısından bir değer taşır.³⁴ Bu

33 Abdulcebbâr, *el-Muğni, -et-Ta'dil ve't-Tecvir-*, s. 128.

34 Abdulcebbâr, *a.g.e.*, s. 12.

bakış açısında değer, mutlak özne Allah'ı ve mukayyet özne insanı ve tüm eylemlerini içine alan, kuşatıcı ve kendinde bir perspektif haline gelmiştir. Bu hamle, bir yönüyle öznel din tasavvurunu nesnel ve makul bir tasavvura taşımayı mümkün hale getirmiş; ilahî iradeyi salt kudrete değil nihaî tahlilde ilahî alan da dâhil tüm varlık alanlarını kuşatan bir değersel kavrayışa bağlamıştır. Böylelikle İslâmî değer kavrayışı, akıl ve etiği de içeren bütüncül bir alan içerisinde evrensellik iddiasına kavuşmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, *el-Muğni –et- Tâdîl ve't- Tecvîr-*, thk: Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, tsz.
- A. Kevin Reinhart, *Origins of Islamic Ethics: Foundations and Constructions*, (*The Blackwell Companion to Religious Ethics* içinde), ed: William Schweiker, 2005.
- Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories*, Oxford, 2010.
- Bağdâdî, *Târibu Bağdâd*, thk: Beşşar Avad Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-Arabi, Beyrut, 2001.
- Dwight M. Donaldson, "The Study of Muslim Ethics", *The Muslim World*, vol: 48, issue: 4, October-1958.
- George Makdisi, "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine", *Ethics in Islam*, ed: Richard G. Hovannisian, Malibu CA: Undena, 1983.
- George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971.
- , "Ethical Presuppositions of the Qur'an", *The Muslim World*, July-1979.
- , "Two Theories of Value in Islam", *The Muslim World*, vol: 50, issue: 4, October-1960.
- Meriam el-Attar, *Islamic Ethics*, Routledge USA, 2010.
- Necmuddin et-Tûfî, *Der'û'l-Kavlî'l-Kabîb bi't- Tabsîr ve't- Takbîb*, thk: Eymen Mahmûd Şehâde, Riyad, 2005.
- Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, UK, 2002.
- Platon, *Euthyphron*, (*Platon Toplu Diyalogları* içinde), EOS Yayınevi, Ankara, 2007.
- Şafîî, *er-Risala*, ed: M. Shakir, Cairo, 1358/1940.
- Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini Ablaki Kavramlar*, çev: S. Ayaz, İstanbul, Pınar Yay, tsz.

MÜSLÜMAN GELENEKTE ÜÇ VARLIK TASAVVURU, ÜÇ DÜNYA GÖRÜŞÜ

-Dindarların Gerçeklik Algısı Üzerine Eleştirel Bir Tahlil-

Engin ERDEM*

GİRİŞ

İnsan sadece düşünen değil, düşündüğünü de düşünen bir canlıdır. Düşünme eylemine giren insan, ilk önce, kendi varlığını, daha sonra kendi varlığını içinde hazır bulduğu evrenin varlığını anlama ve anlamlandırma sorumluluğu ile karşı karşıyadır. Dünyada insanın dışında başka varlıklar da vardır; ancak bunların hiçbirisi ‘Niçin ve nasıl var oldum? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Neredeyim?’ vb. varoluşsal soruları soramaz. İnsanın düşünme melekesini kullanarak varlığın/eşyanın hakikatini anlama çabasının adı *bikmet*; yani felsefedir. Varlığın ve gerçekliğin *Nihai İlke*’si olan Tanrı, akılla donattığı ve sorumlu kıldığı insanı bu çabasında yalnız bırakmamış, lütufta bulunarak ona vahiy göndermiştir. Akıl, Allah’ın hüccetidir, vahiy de Allah’ın hüccetidir; bu ikisi asla çelişmez.¹ Gerçek/*Hak* olan Tanrı, dini, insanları gerçeklikten koparmak için değil, aksine, gerçeği kavramalarına ışık tutacak bir hidayet kaynağı olarak göndermiştir.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, eerdem@divinity.ankara.edu.tr

1 El-İmam Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk: A. C. en-Neşmi, Vüzaratü’l-Evkafi ve’ş-Şuû’ni’l-İslamiyyeh, Kuveyt, 1994, cilt: 2, (ikinci baskı), s. 203.

İnsanın tikelden tümele, somuttan soyuta giden bilgi edinme süreci, İbn Sînâ'nın deyişiyle, cehennemden cennete yükselişidir.² Fahreddin Râzî, nihai metafizik soruların doğru cevabını bulan insanın elde edeceği mutluluğun ihtişamını, 'Marifetullah, Cennet-i Hâzıradır' sözüyle beyan eder. Hal böyle olmakla beraber içinde yaşadığımız dünyada kendilerini Müslüman olarak tanımlayan insanların içinde bulundukları durumun cennete mi yoksa cehenneme mi daha yakın olduğu izahtan vareste olan bir husustur. Eğer yaşadığımız dünyayı cennete çevirerek *Cennet*'i hak edeceğimize inanıyorsak bunun için ilk önce zihnimizdeki cehennemin ateşini söndürerek işe başlamamız gerekir. Bu ise bizi realiteden koparan çelişki, tutarsızlık ve anlamsızlıkları tespit edip bunları bertaraf etmeyi gerektirir. Zira kendi yanlışı ile mutlu olan bir insanın hakikati bulması, yanlış bir hayatı doğru yaşaması olanaklı değildir. Bu yazıdaki amacım, Müslüman gelenekte ortaya çıkan üç varlık tasavvurunu, bunun yansıması olan üç dünya görüşünü tahlil edip, dindarlarının gerçeklik algısında ortaya çıktığını düşündüğüm bazı temel sorunları irdelemek ve bunlara ilişkin kimi çözüm önerilerinde bulunmaktır.

1. İdeler Âlemi: Sanal/Yalan Dünya Algısı ya da Kutsal Kötürümleştirme İdeolojisi

İslam düşüncesinin esası ontoloji, yani varlık felsefesidir. Müslüman gelenekte *Felsefe*, *Kelâm* ve *Tasavvuf* olarak ifade edilen üç ayrı paradigmanın ortaya çıkışı bu ekollere mensup olanların varlık tasavvuru ile alakalıdır. Bir düşünürün *filozof*, *mütekellim* veya *sufi* olarak nitelenmesi, temelde, onun ontolojik perspektifine bakılarak yapılan bir değerlendirmedir. Ontolojinin araç-gerecini (cevher- araz, varlık-mahiyet, illet-malul, madde-form, atom, vb.) kullanmadan teolojik bir yapıyı inşa etmek mümkün olmadığı için

2 İbn Sînâ, "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: H. Aydın vd., sayı: 7, cilt: 7, 1998, s. 572.

teolojik meseleleri, bu tartışmaların üzerine inşa edildiği ontolojik zemini göz ardı ederek anlama imkânı yoktur. Sahip olunan varlık tasavvuru, hem Tanrı, evren, insan anlayışını hem de bunlar arasındaki ilişkinin nasıl izah edileceğini doğrudan tayin eder. Eğer materyalist/natüralist bir ontolojiyi esas alırsanız burada ya aşkın bir varlık olarak Tanrı'dan bahsetmenin anlamsız olduğunu kabul etmeniz ya da fideist bir iman anlayışını benimsemeniz gerekir. Buna karşı Eflatuncu düalizmi doğru kabul ederseniz, asıl gerçekliğin ideler âleminde olduğunu, bu dünyanın görünüşten ibaret olduğunu varsaymış olursunuz. Bu anlayışta Tanrı'dan bahsetmek mümkündür, ancak Tanrı ile evren arasındaki ilişki gerçek-görünüş ilişkisinden ibaret olacaktır.

İslam düşüncesinde Eflatunculuğun en güçlü yansımasını sufi gelenekte görebiliriz. Sufi literatürdeki, *âyân-ı sâbite*, *âlem-i müsül*, *elest bezmi* vb. anahtar terimlerin neredeyse tamamı Eflatuncu ontolojiye dayanır. Sufi metafizikte “Tanrı vardır” demenin bedeli, Tanrı'nın dışındakilerin gerçekliğini yadsımadır: “Lâ mevcûde illallah.”³ Harvard'da doktora yapmış çağdaş bir Sufinin tasavvufu anlattığı makalesinin başlığı meseleyi çok net biçimde ortaya koymaktadır: “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk.”⁴ Sufi anlayışın gerçeklik algısı, Tanrı dışındaki her şeyin tek bir Gerçek içinde eritilmesini gerektirir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Tanrı-evren ilişkisini izah etmek için geliştirdiği *Zorunlu Varlık* (Vâcibu'l-vücud)-*olurlu varlık* (mümkünü'l-vücud) ayırımına karşı en ciddi tenkitlerin Konevî, Molla Fenârî ve Molla Câmî gibi sufi metafizikçilerden gelmiş olması bu

3 Sufi düşüncede varlık ile Tanrı özdeş sayıldığı için bu anlayışta Tanrı'nın birliği için delil getirmeye de gerek yoktur. Krş: Abdurrahman Câmî, “Ed-Dürretü'l-Fâhire”, *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümleri ile Varlık Düşüncesine Dair İncelemeler*, çev: Ş. Öçal, ed: A. Acer ve Ş. Öçal, Litera, İstanbul, 2016, s. 130, 140-141.

4 Bkz: Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *AKADEMİK Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 2016, sayı: 1, s. 15.

anlayışın bir sonucudur. Sufi anlayışın ürettiği dindar tipinin gerçeklik algısı Eflatuncu düalizmi daha doğrusu monizmi yansıtan örneklerle doludur. Örneğin, bu anlayışta insanın asıl vatanı ruhlar âlemdir; bu dünya sürgün diyarından başka bir şey değildir. Bedende kafesteki bülbül timsali hapsoldüğünü hisseden sufinin ruhu, asli vatana duyduğu hasret ile yanıp tutuşmaktadır: ‘Sevgili, ey sevgili, uzatma dünya sürgünümü benim.’ Sufi açısından bu dünya asıl gerçeğin gölgesinden ibarettir; dünya yalandır, yani sanaldır. ‘Başlangıçta Allah vardı hiçbir şey yoktu’ diyen kelamcıya sufinin vereceği cevap, ‘Sanki şimdi var mı?’ olacaktır. Sufinin algısına göre, dünya sanal olduğu için onun dünya ile sahici bir ilişki kurması da beklenemez. Dolayısıyla, asıl gerçeğe kavuşmak için bize kendini gerçek gibi sunan sanal dünyanın baştan çıkarıcı cilvelerine kapılmamak, kayığın su almasına müsaade etmemek gerekir. Dünyaya değer atfetmek; asıl gerçeği unutmak, ona saygısızlık yapmak anlamına gelir; zira bir kalpte iki sevgili olmaz. İnsan ne kadar bedenın zevklerinden uzak durur ve acı çekerse ruhunu o kadar yüceltir ve Tanrı’ya yaklaşır; Tanrı ile bir olmak için (fenâfillah) *terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i besti* ve nihayetinde, *terk-i terk* etmek gerekir.

Sufi anlayışın Eflatuncu ontolojiye dayalı olarak ürettiği sanal gerçeklik algısı ile kelami dünya görüşü arasında temel bir karşıtlık söz konusudur. Kelamdaki, “Eşyanın Hakikati Sabittir”⁵ motto-su sadece sofist epistemolojiye değil, aynı zamanda sufi ontolojiye karşı da bir meydan okumadır. Sufiler dünyanın gerçekliğini yadsıyarak Tanrı’ya ulaşacağını vehmederken, kelamcılar açısından ancak dünyanın gerçekliğini esas alarak, şahitten yola çıkarak Gâibe gidilebilir. Kelamın (özellikle erken dönem kelamın) sağduyulu/gerçekçi varlık anlayışı din tasavvurunda da kendini gösterir. Kelamcı açısından kişinin Tanrı’ya olan saygısı kendini yok

5 Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerbu’l-Akâid*, haz: S. Uludağ, Dergâh, İstanbul, 1999, (4. Baskı), s. 101.

saymasını, dünyayı değersiz görmesini içermez. Tam aksine, kişi ilk önce kendisinin ontik gerçekliğini, akıllı ve sorumlu bir varlık olarak Tanrı'nın muhatabı olduğunu idrak etmeli, daha sonra içinde yaşadığı dünyanın Tanrı'nın lütfunun tecelli ettiği *gerçeklik* alanı olduğunu ve ancak buradan hareketle Tanrı'nın varlığını bilebileceğini kavramalıdır.

Kur'an'daki dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu bildiren ayetlerin literal anlamının sufilerin *yalan/sanal* dünya algısını desteklediği düşünülebilir. Ancak bu ayetleri yorumlayan Mâtürîdî'ye göre, dünya hayatı inananlar için değil, dirilişi ve hesabı kabul etmeyen inkârcılar için oyun ve eğlencedir. Mâtürîdî açısından “Ve bu dünya yaşamı sadece oyun ve oyalanmadır. Doğrusu sonraki yurt asıl yaşamdır. Keşke bilseler.”;⁶ “Dünya hayatı yalnız oyun ve oyalanmadan ibarettir. Oysa son yurt saygılı olanlara daha iyidir. Düşünmüyor musunuz?”;⁷ “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.”;⁸ “Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna (batıl) yaratmadık.”⁹ mealindeki ayetler ilk bakışta çelişkili gözükabilir. Zira bir kimse hem Tanrı'nın gökleri, yeri ve bu ikisi arasındakileri boş yere, oyun olsun diye yaratmadığına hem de dünya hayatının oyun-eğlenceden başka bir şey olmadığına inanırsa bu bir çelişkidir. Ancak Mâtürîdî burada önemli bir ayrıma işaret eder. Ona göre, dünya hayatı, dünyanın varoluşuna amaçlılık yüklemeyen, ölümden sonraki hayatı kabul etmeyen inkârcıların tasavvuruna göre sadece oyun ve eğlence yeridir. Oysa inananlar açısından Tanrı dünyayı *hikmet* ile *gerçek* üzere yaratmıştır; dolayısıyla hayatı umursamak ve ciddiye almak Tanrı'ya duyulan saygının gereğidir. Ankebut suresindeki, “Doğrusu sonraki yurt asıl yaşamdır” lafz-ı celili, ahiret hayatını dünya hayatının alternatifi olarak

6 29/Ankebût, 64.

7 6/En'am, 32.

8 21/Enbiya, 16.

9 38/Sâd, 27.

görmeyi gerektirmez. Çünkü gerçek yaşamın ahiret yurdunda olduğunun söylenmesi, bu dünyadaki hayatın sahte/yalan olduğunu değil, dünya hayatının ölümlü ve kesintili, ahiret hayatının ise ölümsüz ve kesintisiz olmasını ifade eder.¹⁰

Mutezili düşüncede imanın esası, insanın, Tanrı'nın vermiş olduğu nimetleri idrak etmesinin doğurduğu ahlaki bir sonuçtur. Nimet verene teşekkür etmek, aklen zorunludur; nimetin gerçekliğini yadsıyan bir insanın nimet verene şükretmesi de söz konusu olamaz.¹¹ Dolayısıyla, Mutezile açısından sufi düşüncedeki sanal gerçeklik algısı ile Tanrı'nın varlığının yüceltilmesi bir tarafa; bu anlayış, Tanrı ile insan arasındaki etik ilişkinin temelden tahrifi anlamına gelir. Yine Matüridi açısından ahiret/sonraki hayat adına dünya hayatını değersizleştiren, birini diğerine alternatif gören, insanın bilişsel, duyuşsal, duygusal yeti ve yeteneklerini köreltmeyi dindarlık sayan bütün yaklaşımlar Tanrı'nın yaratılış planına aykırıdır. Ebu Hanife, Matüridi, Cassas gibi erken dönem Müslüman düşünürler bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen ahlaki ve hukuki kuralları “Tanrı evreni niçin yarattı?” sorusunu merkeze alarak tartışmışlardır. Onlara göre, Tanrı evreni yok olup gitmesi veya insana zarar vermesi için yaratmamıştır; evrenin yaratılışındaki ilahi hikmet insanın faydasıdır. Eşyada asıl olan ibâhadır; aksi bir hüküm olmadığı sürece evrendeki herhangi bir varlığa negatif bir anlam yüklenemez.¹² “Rabbimiz her şeye doğasını veren, sonra doğru yolu gösterendir.”¹³ ayetinde beyan edildiği gibi, *hidayet*, Tanrı'nın her varlığı kemaline müteveccih olarak yaratmasıdır.¹⁴ Sözelimi, Tanrı sadece elmayı yaratmamış, aynı

10 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, haz: A. Vanlıoğlu, B. Topaloğlu, Mizan, İstanbul, 2008, cilt: 11, s. 143-145.

11 Kâdî Abdülcebbar, *Şerbu'l-Usûl'l-Hamse: Mu'tezilenin Beş İlkesi I*, çev: İ. Çelebi, TYEKB, İstanbul, 2013, s. 132-135.

12 Krş: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevbid*, çev: B. Topaloğlu, İSAM, Ankara, 2002, s. 4-5; el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, cilt: 3, s. 247-248.

13 20/Tâ-Hâ, 50.

14 Celâleddin Devvânî, “Risâletü İsbâtî'l-Vâcibi'l- Cedide”, *Sebu' Resâil*, thk: A. Tuysirkânî, Mirâs-ı Mektûb, Tahran, 2001, s. 169.

zamanda ona elmalık doğasını da vermiş ve onu, bunu açığa çıkarmaya yönlendirmiştir. Toprak ve su ile buluşan bir tohumun çatlayıp filizlenmesi, olgunlaşıp meyve vermesi Tanrı'nın ezeli planının gereğidir. İşte bu sistem içerisinde insanın hidayeti, aklını kullanması, insanın insan yapan melekesini aktüel hale getirmesidir. İnsanın entelektüel, fiziksel, zihinsel, duygusal gelişimine engel olmak, bunların önünü kapatmak, Tanrı'nın yaratılıştaki ezeli planına (sünnetullah) karşı çıkmak, şeytan ile işbirliği yapmak manasına gelir. Tanrı'ya saygı duymak, onun yarattığı dünyanın güzelliklerini yok saymayı değil, onun yaratışındaki hikmeti kavramayı ve bireysel-toplumsal hayatı bu mantığa göre düzenlemeyi gerektirir. Zira Matüridi'nin söylediği gibi, züht adı altında dünyayı kötölemek, necis görmek, Yüce Yaratıcı'ya saygısızlıkta bulunmaktan başka bir şey değildir.¹⁵

2. İseler Âlemi: Endeksli/Şartlı Hakikat Anlayışı

Sufilerin ontolojik perspektifi ile karşılaştırıldığında kelamın ortaya koyduğu dünya görüşünün çok daha realist ve sağduyulu olduğu açıktır. Ancak kelimcilerin özellikle son dönem kelimcilerinin, felsefe karşısındaki tutumu onların zihninde başka bir fay hattının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunu açıklamak için kelim tarihi açısından önemli bir kırılma noktası sayılan *mütekaddimin-müteahbirin* ayırımına kısaca değinmek istiyorum. Erken dönemde Grek felsefesinden aldıkları materyalist atomcu varlık teorisini teistik açıdan uyarlayan kelimciler ilerleyen süreçte bu ontolojik modelin kendi teolojilerini temellendirme- de yetersiz kaldığını fark ettiler. Özellikle, Gazzali'nin hocası Cuveyni kelamın şahitten Gaib'e kıyas yönteminin beraberinde getirdiği mantıki tutarsızlıklara işaret ederken, aslında, böyle bir yöntemi kullanmayı zorunlu kılan atomcu varlık teorisini de eleştirmiş

15 Sami Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Zühûd ve Takvâ Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 22, 2009, s. 55-60.

oluyordu. İbn Haldun'un müteahhirin döneminin ilk kelamcısı olarak tavsif ettiği Gazzali'nin, en fazla muhtaç olduğu şeyin en nefret ettiği insanların uhdesinde olduğunu idrak etmek gibi bir trajediyi yaşadığı söylenebilir. Wolfson'ın çok yerinde tespit ettiği gibi, Gazali Eşarîlerin görüşlerini benimsiyor ancak onların yöntemini beğenmiyordu; buna karşılık o, filozofların görüşlerini beğenmiyor ancak yöntemlerini tasvip ediyordu.¹⁶ O, İbn Sînâ'nın atomculuğa, özellikle hudus delili bağlamında kelama yönelttiği tenkitlere cevap vermek yerine, karşı argümanlarla bir taraftan felâsifeyi itibarsızlaştırırken, öbür taraftan, meşşai ontolojiyi kelama entegre etmenin yolunu açmıştır. Aslında, Gazzali'nin, *Makâsıd'ı'l-Felâsife*'de filozofların görüşlerini özetleyip *Tebâfütü'l-Felâsife*'de tenkit ederken büyük bir ustalıkla yaptığı şey, kelamda ontolojik model olarak atomculuk yerine Meşşai ontolojiyi ikame etmekten başka bir şey değildir. Daha sonraki süreçte, özellikle Fahreddin Razi ile birlikte, 'felsefi-kelâm' ya da 'kelâmî-felsefe' diye adlandırabileceğimiz yeni bir ontolojik paradigma ortaya çıkmıştır. Daha önce, *cevher*, *araz*, *kadim*, *hadis*, *cüz-i la yeccezza*, *cevher-i ferd*, *muhdis*, *sani*, vb. atomculuğa ait terimleri kullanan kelamcılar artık, *vacib-mümkün*, *illet-malül*, *varlık-mahiyet*, *imkân*, *isbât-ı vâcib* vb. terimleri kullanmaya başlamışlardır. Bu şunu göstermektedir ki kelam tarihinde müteahhirin dönemine geçiş, aslında kelamın metodolojisinde ve ontolojisinde makas değişikliğine gidilmesi ile ilgili bir sürecin başlangıcına işaret eder.

Meşşai Eşarîler'in felsefenin kavramlarını kullanarak felsefeye karşı inşa etmeye çalıştığı yeni, paralel, ontolojik paradigmanın ne kadar sağlam olduğu, iki anlayışın en güçlü savunucuları olan F. Râzî ve N. Tûsî'nin metinlerinden takip edilebilir. Buradaki maksadım bu tartışmaların ayrıntısına girmek olmadığı için sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik sistemi ile karşı karşıya gelen

16 Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, 1976, s. 42.

ve kendi teolojilerini bu sistem üzerinden yeniden inşa etmeye çalışan kelimcilerin zihin dünyasında meydana gelen önemli bir kırılmaya işaret etmek istiyorum. Bu kırılma ile neyi kastettiğimi açıklamak için İbn Sînâ'nın *metafizik/ilâhiyât* tanımı ile Gazzali'nin *kelâm* tanımını kısaca karşılaştıracam. İbn Sînâ'ya göre metafizik, varlık olması bakımından varlığı konu eden tümel bir bilimdir.¹⁷ Gazzali'ye göre *kelâm*, varlık olması bakımından varlığı konu eden tümel bir bilimdir.¹⁸ Gazzali'nin *kelâm* tanımının İbn Sînâ'nın metafizik tanımının aynısı olduğu gayet açıktır. Peki, Gazzali metafizik ile *kelâm* arasındaki farkı nasıl izah ediyor? Ona göre *kelâm*, varlığı *İslam kanunu üzerine* (alâ kanûni'l-İslam) araştırmakta, filozoflar ise bunu akla göre yapmaktadırlar. Burada Gazzali *kelâm* ile metafizik arasındaki farkı izah etmek için bilim anlayışında yeni bir ayırımı ihdas etmiş olmaktadır: *Dini İlim-Akli İlim, İslami İlim-Gayr-i İslami İlim*.¹⁹

Gazzali bir taraftan kelamın varlık olması bakımından varlığı konu eden tümel bir bilim olduğunu söylerken; öbür taraftan gerçekliği, dini ve akli diye ikiye ayırmaktadır. Eğer kelam, tümel bir bilim ise onun herhangi bir kayıt ve sınırlama koymaksızın varlığı en genel anlamda (alelîtlak) ele alması gerekir. Ancak kelam ile metafizik arasındaki fark, birincisinin dini olması kaydına bağlı olduğuna göre, kelimcünün akli varlık sahasını dışarıda bırakması gerekecektir. Eğer varlığın belli bir alanı kelamın araştırma sahasının dışında kalıyorsa o zaman kelam külli bir ilim olamaz. Eğer kelam alelîtlak, herhangi bir kayıt olmaksızın varlık olması bakımından varlığı konu ediyorsa o zaman da kelam ile metafizik arasında hiçbir fark kalmaz. Gazzali, ortaya koyduğu dini ilim-akli ilim ikileminin sebep olduğu çelişkinin vahametini, filozofları

17 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Metafizik I*, çev: E Demirli, Ö. Türker, Litera, İstanbul, 2004, s. 11.

18 İmam Gazâlî, *el-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi) I*, çev: Y. Apaydın, Rey, Kayseri, 1994, s. 4-5.

19 Bu ayırım bilimlerin sınıflandırılmasına ilişkin pratik/olgusal bir tasnif olmanın ötesinde aynı zamanda ve özellikle bir değer hükmünü de ifade etmektedir.

‘dini’ açıdan mahkûm ederek örtmeye çalışmıştır. Sonraki süreçte, bilimsel bir disiplin olarak kelamın yapısını ve metafizik-kelam ilişkisini *dini-akli* veya *İslami-gayr-i İslami* gibi bir terminolojiyi hiç kullanmadan izah eden Urmevî’ye karşı Cürcânî ve Taftazânî’den gelen ağır eleştiriler, Müslümanların zihninde yerleşen *İslâmîlik* anlayışının tutarlılık düşüncesinin önüne geçtiğinin açık kanıtıdır.²⁰ Bundan böyle önemli olan bir düşüncenin tutarlı mı tutarsız mı, doğru mu yanlış mı olduğu değil, *İslâmî* mi yoksa *gayr-i İslâmî* mi olduğudur. Bu anlayışın yarattığı baskının boyutlarını Gazzalî’nin filozoflara yönelik ithamlarının tutarsızlığını çok iyi deşifre eden Hocazade’nin *Tebafüt*’ünün satır aralarına gizlenen mahcup tavrında da görmek mümkündür.

Meşşai Eşariler, kelama İbn Sînâcı metafiziğin gömleğini giydirirken kader konusunda da büyük bir manipülasyon yapmışlardır. Bu dönemde kelamcılar-en azından bazıları- İbn Sînâ’nın İlahi ilim, ezeli yaratma, kaza-kader konusundaki öncülleri ile kendi teolojileri arasında bir sentez yaparak kaderciliği metafizik bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Onlar bir taraftan filozoflara karşı Tanrı’nın *mucib* değil *muhtar* olduğunu savunurken, diğer taraftan *mucib* Tanrı anlayışını kaderci teolojileri için dayanak olarak kullanmakta beis görmemişlerdir.²¹ Meşşai Eşarilerin ortaya koyduğu *kelâmî-felsefî* sistemin ne ölçüde tutarlı veya tutarsız olduğu tek tek sorunlar ele alınarak tartışılabilir. Benim buradaki maksadım bu tartışmaların ayrıntısına girmek olmadığı için müteahhirin dönemi kelamında meydana gelen, felsefeyi ve erken dönem kelamının akılcı, evrensel, meydan okuyucu din teorisini mahkûm eden düalist gerçeklik algısının altını çizmek istiyorum. Zihninde *dini-akli* kavramsal ayırımı yerleşen, dünyaya bu gözlük ile bakan bir insanın bütüncül bir gerçeklik tasavvuruna sahip olabilmesi

20 Geç dönem İslam düşüncesinde metafizik-kelam ilişkisi konusundaki tartışmalar ve dini ilim-akli ilim ayırımı hakkında geniş bilgi için bkz: Erdem, Engin, *Varlıktan Tanrı’ya: İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*, Endülüs, İstanbul, 2016, s. 69-85.

21 Krş: Devvânî, “Risâletü İsbâtî’l- Vâcibi’l- Cedide”, s. 166-169.

eşyanın tabiatına aykırıdır. Çünkü bu anlayışta önemli olan, bir düşüncenin evrensel, ahlaki, insani ve vicdani açıdan doğru olup olmaması değil, bunu kabul eden kişinin zihninde zaten mevcut olan din tasavvuruna ne kadar uyup uymadığıdır. Din adına gerçeği paranteze almayı öngören bu düşünce tarzını *endeksli/şarhî hakikat anlayışı* olarak adlandırıyorum. Bu anlayışta olan herkesin kendine göre paranteze aldığı bir hakikati ve buna göre belirlediği bir meşruiyet alanı söz konusudur. Bu alanın içinde olan her şey doğru ve makbul, dışında kalan her türlü düşünce ve yaşam tarzı ise gayr-i meşrudur. Bu anlayışta meşruiyet algısının temelini oluşturan din algısı, kendisi gibi düşünmeyenleri eleştirme, hatta onları imha etme konusunda son derece güçlü bir teolojik motivasyonu doğurmaktadır. Bu endeksli hakikat anlayışında *İslâmî* meşruiyet dairesi içinde kalan insanların yanlışını doğru saymak, dışında kalanların ise doğrusunu yanlış saymak caizdir.

3. Hakkaniyet: Hakikate, Hakikat Olması Bakımından Saygı Duymak

Burada ‘ideler alemi’ ve ‘iseler alemi’ olarak metaforik bir dille anlattığım gerçeklik algısı, Hristiyan Batı dünyasında da güçlü bir arka plana sahiptir. Batının bu konudaki tecrübesi ile Müslümanların bugünkü durumunu mukayese ettiğimizde, Batının çok sancılı süreçlerle de olsa kurumsallaşmış din anlayışı ile hesaplaştığını, Tanrı-insan ilişkisini olmasa bile insan-insan ilişkisini rasyonel bir zemine oturtmada başarılı olduğunu; buna karşılık Müslümanların zihniyet planındaki sorunlarla yüzleşmek yerine halen bunların üstünü örtme yolunu tercih ettiklerini üzülerek belirtmek gerekir. Kant’ın ahlak teorisi Hristiyanlığın endeksli hakikat anlayışına karşı girişilmiş en sert hesaplaşma olarak okunabilir. Ona göre, *hipotetik* önermeler, yani içinde gizli veya açık şart barındıran bütün ifadeler ahlak dışıdır. ‘İyilik edersen iyilik bulursun’; ‘Bugün bana yarın sana’; ‘Bal tutan parmağını yalar’ vb.

yargıların tümü gayr-i ahlakidir. Buna karşılık *kategorik imperatif*, yani kesin buyruk, koşulsuzdur ve evrenseldir. *Dürüst olmalısın!* Kant'a göre, bunun hiçbir istisnası olamaz. Herhangi bir amaç, isterse en kutsal amaç uğruna olsun ahlaki eylemi şarta bağlamak, kayıt altına almak ahlakın iğfal edilmesi demektir. Nasıl yerçeki-mi yasası her yerde geçerli ise ahlak yasası da evrensel olmalıdır.²² Dolayısıyla, 'Bizim cemaatten ise', 'bizim partiden ise', 'bizim tarikattan ise', 'bizim hemşeri ise' vb. ifadeler ile ahlakı paranteze almak, en büyük ahlaksızlıktır.

Benzer biçimde, bütün felsefi çabası hakiki dünyayı masala dönüştüren Eflatunculuğu tersine çevirmek üzerine kurgulanmış olan Nietzsche'nin din eleştirisi, Hristiyanlık kisvesine bürünmüş Eflatunculuğun tenkidinden başka bir şey değildir.²³ O, "Tanrı öldü!" dediğinde, bununla, duyu-üstü dünyanın, yani, Eflatuncu metafiziğin eski gücünü artık kaybetmiş olduğunu ilan etmektedir. *Halkın Eflatunculuğu* olarak gördüğü Hristiyanlığı en sert biçimde eleştiren Nietzsche'nin, *hayatı evetleyen* bir din olarak İslam'ı tebci etmesi şaşırtıcı değildir:

"Hristiyanlık, bizi, kadim dünyanın kültürünün mahsulünden mahrum bırakmıştı. Üstelik bununla da yetinmemiş, daha sonraları, bizi İslam kültürünün mahsulünden de mahrum etmişti. Aslında bize, Grek kültüründen de, Rome kültüründen de, esasta, temel meseleler açısından daha yakın olan, bizim duygularımıza, zevklerimize ve seçimlerimize daha doğrudan hitap eden İspanya'daki o harikulade İslam kültürü ve İslam kültürünün eşsiz birikimi ayaklar altına alınarak çiğnenmiş ve yok edilmişti: İyi de, neden?

22 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev: I. Kuçuradi, TFK, Ankara, 1995, s. 38; *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev: I. Kuçuradi vd., TFK, Ankara, 1999, s. 40-45.

23 Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", *Cogito (Nietzsche: Kayıp Bir Ada)*, çev: O. Aruoba, YKY, İstanbul, sayı: 21, 2016, (11. baskı) s. 134.141.

Nedeni şuydu: Çünkü İslam kültürü, asil bir kültürdü; çünkü İslam kültürü, kökenlerini, temellerini insan fıtratına borçluydu; çünkü İslam kültürü, İspanya'daki Müslüman hayatının nadir bulunan, nefis hazinelerinin üzerinde bile *hayata* Evet diyordu! ... Daha sonraları, Haçlılar, estirdikleri o toz bulutunun ortasında, aslında önünde diz çökmeleri gereken, diz çökmekle daha iyi bir iş yapmış olacakları bir şeye karşı, asil bir kültüre karşı, bizim bugünkü 19. yüzyıl kültürümüzle mukayese edildiğinde, bizim çağdaş kültürümüzün kendisini, İslam kültürünün yanında son derece yoksul ve oldukça “geç kalmış” bir kültür olarak görebileceği böylesine asil ve yüksek bir kültüre karşı savaş açmışlardı.”²⁴

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar ontolojik perspektifin teolojik gerçeklik algısının biçimlenmesinde birinci derecede belirleyici olduğunu göstermektedir. Batı felsefesinin İlk Çağdan günümüze kadar olan entelektüel tarihini, duyuşal dünyanın gerçekliğini yadsıyan Eflatuncu ontoloji ile duyu-üstünün gerçekliğini inkâr eden materyalist ontoloji ve bunların ürettiği dünya görüşlerinin çatışma alanı olarak okumak mümkündür. İslam düşünce geleneğine baktığımızda, bir tarafta Sufizmin Eflatunculuğu, öbür tarafta kelamın atomculuğu durmaktadır. Bu ikilemin dışına çıkan müteahhirin kelamında ise, bir tarafta *dini* olan diğer tarafta *akli* olan bulunmaktadır. Birincisinde ontolojik, ikincisinde ise epistemolojik düalizm kaçınılmaz gözükmektedir.

Felsefi düşüncede materyalizm-Eflatunculuk ikileminin yarattığı gerilimin kaynağını son derece isabetli tespit eden ve bu konuda üçüncü bir yolun imkânını ortaya koyan İbn Sînâ'nın metafizik perspektifi aynı zamanda sağduyulu, ahlaki bir gerçeklik algısını da imlemektedir. İbn Sînâ açısından, İlk Çağ doğa

24 Friedrich Nietzsche, *Deccal/Sabte İsa*, çev: Y. Kaplan, Külliyyat, İstanbul, 2009, (2. Baskı), s. 130.

filozoflarının materyalizmi ve buna tepki olarak ortaya çıkan Eflatuncu katı realizm ontolojik açıdan iki farklı ucu temsil eder. Birinciler varlığı maddi olma şartı/*bi şart-ı şey* ile kayıtlamışlardır; onlara göre sadece maddi olan vardır. Buna karşılık Eflatun varlığı maddi olmama şartı/*bi şart-ı la şey* ile kayıtlamıştır; ona göre, asıl varlık duyu-üstü ideler âleimidir.²⁵ Oysa İbn Sinâ açısından bu anlayışın ikisi de yanlıştır; çünkü varlığı üçüncü bir açıdan, yani, herhangi bir şart olmaksızın/*la bi şart-ı şey*, sadece varlık olması *baysiyetiyle* ele almak da mümkündür. Söz gelimi, atlığı maddi olma şartı ile düşünürsem at dış dünyada gördüğüm bir Arap atı veya bir Ahal Teke'dir. Eğer atı maddi olmama şartı ile düşünürsem at benim zihnimde bulunan akli bir surettir ve Eflatuncular açısından bu akli suret ayrı bir varlık düzleminde mevcuttur. Ancak İbn Sinâ'ya göre, atlık, atlık olması bakımından sadece atlıktır. Ne tikeldir, ne tümeldir, ne birdir ne çoktur, ne maddidir ne soyuttur; bunların hepsi atlığa yüklenen itibarlardır.²⁶ Bir şeye herhangi şart/kayıt olmaksızın yönelmek, onu ne ise o olması, yani *nefsü'l-emr* bakımından ele almak demektir. İbn Sinâ açısından eşyanın hakikatini araştırmak, herhangi bir peşin hükme dayanmadan *nefsü'l-emr*'de ne ise o olması *baysiyetiyle* varlığa yönelmek demektir. İbn Sinâ'nın koşulsuz/ön yargısız/aleliltlak hakikat anlayışı ontolojik açıdan materyalizm-Eflatunculuk ikileminin dışına çıkma imkânı sağladığı gibi epistemolojik açıdan da hakkaniyete dayalı ahlaki bir dünya görüşüne ilişkin önemli ipuçlarını içermektedir. Varlığı, eşyanın hakikatini araştırırken bütün itibarlardan bağımsız, ne ise o olması bakımından meseleye yaklaşmak, gerçeğe hakkaniyetle teslim olmak anlamına gelir. İslam'ın içerdiği teslim olmanın manası, peşin hükümlere, öznel kabullere tarafgirce bağlanmak değil, gerçeğe hakkaniyet gereği teslim olmaktır.

25 İbn Sinâ, *Kitâbuş-Şifa: Metafizik II*, çev: E. Demirli, Ö. Türker, Litera, İstanbul, 2005, s. 55-57.

26 İbn Sinâ, *Kitâbuş-Şifa: Metafizik I*, s. 174-180.

SONUÇ

Yukarıda, Müslüman düşünce geleneğinde tarihsel süreç içinde biçimlenmiş üç varlık tasavvurunu ve üç dünya görüşünü ana çizgileriyle incelemiş olduk. Sufiler maddi olmama şartına bağlı varlığı asıl kabul edip maddi dünyanın gerçekliğini yadsırken, erken dönem kelimciler maddi varlığı esas alıp buradan madde ötesi varlığa gitmeyi amaçlamaktadırlar. Birincilerin ontolojik düalizmine karşı ikincilerin realist varlık anlayışı sağduyulu bir çözüm önerisi olarak görülebilir. Ancak özellikle geç dönem kelimcilerin zihin dünyasındaki *dinî-akli*, *İslâmî-gayr-i İslâmî* ikilemi onların gerçeklik algısında önemli bir kırılmaya sebep olmuştur. Sufilerin ontolojik açıdan ayrı bir gerçeklik düzlemini varsayıp maddi evrenin varlığını yadsımları ve biri lehine diğerinden vazgeçmeleri gibi geç dönem kelimciler da epistemolojide *dinî-dünyevi* ayırımına gidip birini diğerinin rakibi olarak kurgulamış ve endeksli hakikat anlayışını *İslâmî* dünya görüşü olarak meşrulaştırmışlardır. Bu iki anlayış günümüzde ortalama dindar tipinin gerçeklik algısının ve dünya görüşünün oluşmasında doğrudan belirleyicidir. Sanal gerçeklik algısına sahip olanlar *ideler âlemi*'nde; endeksli hakikat anlayışını benimseyenler *iseler âlemi*'nde yaşamaktadırlar. Ontolojik açıdan dünyanın gerçekliğini yadsıyan, epistemolojik açıdan dini-dünyevi ikileminin dışına çıkamayan, ölümü yücelten, fitratı yok sayan, insanı hiçleştiren, fiziksel, ruhsal ve duygusal açıdan felce uğratan *kutsal kötürümleştirme ideolojisi* günümüzün ideal dini dünya görüşü olarak sunulmaktadır. Din adına hakikatin paranteze alınması, İslâm'ın doğrulardan bir doğru olarak addedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Hâlbuki hakikat karşısında önyargısız bir tutum içinde olmak, gerçeğe gerçek olduğu için hürmet gösterip *teslim olmak*, Müslüman olmanın anlamıdır. İslâm'ın doğrusu; doğruya, doğru olduğu için boyun eğmektir. Gazali ve sonrasında Eşari kelimciler, İbn Sînâ metafiziğini kelama uyarladılar ve pek çok problemi bu sistem ile izah ettiler. Ancak onlar İbn Sînâ metafiziğinin belki de en özgün tarafını göz ardı ettiler: 'Hakikati

önyargısız biçimde araştırmak ve hakikate, hakikat olması *baysiye-tiyle* hürmet göstermek.’ Din adına hakikati paranteze almak sadece İslam’ın evrensellik iddiasının değil, temel bir ahlaki değer olarak hakkaniyet duygusunun da altını oymak anlamına gelir. Dolayısıyla, *baysiyet*i anlamayanın hakikat iddiasında bulunması beyhudedir.

KAYNAKÇA

- Câmi, Abdurrahman, “Ed-Dürretü’l-Fâhire”, *Molla Câmi’de Varlık: Dürretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümleri ile Varlık Düşüncesine Dair İncelemeler*, çev: Ş. Öçal, ed: A. Acer ve Ş. Öçal, Litera, İstanbul, 2016.
- El-Cessâs, El-İmam Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk: A. C. en-Neşmi, Vûzaratü’l-Evkafi ve Ş-Şuû’nî’l-İslamiyyeh, Kuveyt, 1994, cilt: 2-3, (ikinci baskı).
- Devvânî, Celâleddin, “Risâletü İsbatî’l-Vâcibi’l- Cedide”, *Sebu’ Resâil*, thk: A. Tuysirkânî, Mirâs-ı Mektûb, Tahran, 2001.
- Erdem, Engin, *Varlıktan Tanrı’ya: İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*, Endülüs, İstanbul, 2016.
- Heidegger, Martin, “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”, *Cogito (Nietzsche: Kayıp Bir Ada)*, çev: O. Aruoba, YKY, İstanbul, sayı: 21, 2016, (II. baskı).
- İbn Sînâ, “Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: H. Aydın vd., sayı: 7, cilt: 7, 1998.
- _____, *Kitâbuş-Şifâ: Metafizik I*, çev: E. Demirli, Ö. Türker, Litera, İstanbul, 2004.
- _____, *Kitâbuş-Şifâ: Metafizik II*, çev: E. Demirli, Ö. Türker, Litera, İstanbul, 2005.
- İmam Gazâlî, *el-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi) I*, çev: Y. Apaydın, Rey, Kayseri, 1994.
- Kâdî, Abdülcebbar, *Şerbu’l-Usûl’l-Hamse: Mu’tezilenin Beş İlkesi I*, çev: İ. Çelebi, TYEKB, İstanbul, 2013.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev: I. Kuçuradi, TFK, Ankara, 1995.
- _____, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev: I. Kuçuradi vd., TFK, Ankara, 1999.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu’t Tevbid*, çev: B. Topaloğlu, İSAM, Ankara, 2002.
- _____, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, haz: A. Vanlioğlu, B. Topaloğlu, Mizan, İstanbul, 2008, cilt: II.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal/Sabte İsa*, çev: Y. Kaplan, Külliyyat, İstanbul, 2009, (2. Baskı).
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerbu’l-Akâid*, haz: S. Uludağ, Dergâh, İstanbul, 1999, (4. Baskı).
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.
- Yaman, Hikmet, “İsmi Olmayan Bir hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeiine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 2016, sayı: 1.

ONURLU BİR BİREY Mİ? İRADESİZ BİR KÖLE Mİ?: ‘ABD’ KAVRAMI ÜZERİNE BİR TAHLİL

Rabiye ÇETİN*

GİRİŞ

Allah-âlem ilişkisi, farklı ontolojik yapıya sahip öznelere arasındaki karşılıklı ilişkisine dayanmaktadır. Bu ilişki sürecinde Allah, insanla ve insan dışındaki diğer varlıklarla, bu varlıkların sahip oldukları nitelikler temelinde ilişki kurmaktadır. İnsan ve diğer varlıkların ontolojik farklılığı Allah’la kurulan ilişkinin de farklı şekillerde ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Allah’ın insan dışındaki varlıklarla ilişkisi, sadece *var etme* ve *varlığını sürdürme* şeklinde; bu varlıkların Allah ile ilişkisi ise yaratıldıkları tabiata uygun hareket etme olarak tanımlayabileceğimiz *tesbîh* ile gerçekleşmektedir.¹

Allah ile insan arasındaki ilişki; *yaratma*, *vahiy* ve *dua* zemininde gerçekleşen ahlaki bir ilişkidir. İnsanın Allah ile kurduğu ilişki ise kendi varlığını tanımaya bağlı olarak Allah’ın varlığının bilincine varma ve bu bilinçle hem Allah hem de –kendisi de dahil olmak üzere- diğer varlıklarla ahlaki düzlemde kurulan ilişki çerçevesinde gerçekleşmektedir. Kur’an’da Allah ile insan arasındaki bu ahlaki ilişkiyi ifade eden temel kavramlarından biri عبد/

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, rgecdogan@gmail.com.

1 17/İsra, 44; 24/Nûr, 41; 22/Hac, 18; 55/Rahman, 6; 59/Haşr, 24.

abddir. Bu yönüyle çalışmamızda abd kavramının semantik tahlili ele alınarak Kur'an'daki kullanım alanı tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkisinin niteliği, söz konusu insanın iradesiz bir köle mi yoksa onurlu bir birey olarak mı Allah'ın muhatabı olduğu sorusunun cevabı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kur'an'da Rab-kul ilişkisi olarak isimlendirilen Allah-insan ilişkisi Kur'an'dan önceki kutsal kitaplarda baba-oğul ilişkisi olarak nitelendirilmektedir.² Baba-oğul ilişkisi aslında metaforik bir kullanımdır. Bu kullanımın sebebi; Allah'ın merhamet, sevgi ve şefkat sahibi bir mutlak otorite kaynağı oluşunun toplumsal zihinde baba kavramı ile özdeşleştirilmesidir. Ayrıca insanın oğul olarak nitelendirilmesi de, insanın varlığını Allah'a borçlu olmasının, O'nun otoritesini tanımasının, O'na derin bir bağlılık ve saygı duymasının ifadesi olarak anlaşılabilir.³ Bu anlama tarzının dışında Allah ile insan arasında gerçek bir baba-oğul ilişkisinin varlığını kabul etmek mümkün değildir. Zira bu ilişki tarzının kabulü her iki varlığı da varlıksal açıdan tanımlanamaz hale getirecektir.

Kur'an, tarihsel süreçte baba-oğul metaforundaki yanlış anlaşılma tarzlarını hem Yahudiler⁴ hem de Hristiyanlar⁵ üzerinden farklı bağlamlarda eleştirerek Allah ile insan arasındaki ilişkinin *Rab-abd* ilişkisi olduğunu belirtmektedir. Bu ilişki tarzında Allah *yaratan, yaşatan ve terbiye eden*; insan ise *varlığını borçlu olduğu tek varlığı hakkıyla tanıyan ve bu bilinçle kendini var eden varlık* olarak konumlandırılmaktadır.

2 Eyub 38/7; Mezmurlar 29/1; Mezmurlar 89/6-7; İşaya 64/8-9; Matta 5/44-45; Yuhanna 20/17-18; Galatyalılara 3/26.

3 Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Ayraç Yay., Ankara, 1998, s. 117-118; Oğul kavramının Yahudilik ve Hristiyanlıktaki anlam çerçevesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Yılmaz, Mustafa Selim, *Kumran Yazmalarının Abit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2013, s. 27-55.

4 9/Tevbe, 30.

5 5/Maide, 116.

1. عبد / ‘A-b-d Kökünün Sözlüklerde ve Kur’an’da Kullanımı

“عبد” fiil kökü sözlükte boyun eğmek, itaat etmek, ilah edinmek, öfkelenmek, tapmak, kulluk etmek, köle edinmek anlamında kullanılırken isim hali olan abd/kul ise hür veya köle insan anlamında kullanılmaktadır.⁶ Ayrıca عبد kökü birbirine zıt olmak üzere hem alçalma ve yumuşak huylu olma hem de şiddet ve kabalık anlamını içermektedir.⁷ Bu farklılık kelime kökünün hangi babdan geldiğine göre değişmektedir. عبد kökü, ‘abede- y’abudu şeklinde birinci babdan geldiğinde itaat etmek, boyun eğmek, tapmak, kulluk etmek, tevazu göstermek, ilah edinmek, birinin direnmeksizin boyun eğmesi anlamındadır. Aynı fiil kökünün ‘abide- y’abedu şeklinde 4. babdan kullanımı ise tenezzül etmemek, reddetmek, inkâr etmek, öfkelenmek, nefret etmek anlamına gelmektedir.⁸

“عبد” kökü Kur’an-ı Kerimde isim, fiil ve masdar kullanımlarıyla birlikte 275 defa geçmektedir.⁹ Fiil olarak geçtiği ayetlerden sadece bir tanesinde köle edinmek¹⁰ anlamında, diğer 97 ayette Allah’ı ilah olarak kabul etmek, birlemek, O’na tapmak ve ibadet etmek anlamlarında kullanılmaktadır. “عبد” kökünün birinci babdan masdarları olan ubudet, ubudiyyet ve ibadet kelimeleri de tapmak, boyun eğmek, itaat etmek anlamlarına gelmektedir.¹¹

Kur’an’da insanın gönüllü ve bilinçli bir şekilde Allah’ı tanıması, O’na itaat ve ibadet etmesi anlamında kullanılan عبد kökünün,

6 İbn Manzur, *Lisânu’l Arab*, Müessesetu’l-İlmiyyi li’l-Matbuat, Beyrut, 2005, III/2476-2480.

7 İbn Faris, *Mecmu Mekayisu’l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, 1368, III/205.

8 İbn Fâris, *Mecmu Mekayisu’l-Luga*, III/205; İbn Manzur, *Lisânu’l Arab*, III/2479-2480; Hüseyin Atay vd, *Arapça Büyük Sözlük*, Ankara 1981, III/262.

9 Abdülbaki, Muhammed Fuad, *Mu’cemu’l-Müfres Li Elfazil-Kur’ani’l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, s. 441-445.

10 26/Şuara, 22.

11 Bu kelimeler aralarında bazı anlam farklılıklarının olduğu ifade edilmektedir. Bkz: Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Akçağ Yay., trsz., I/97.

Sâmi dil grubunda hangi anlamlarda kullanıldığının bilinmesinde de yarar vardır. Eski ve Yeni Ahitte aynı fiil kökünün *çalışmak, hizmet etmek, ibadet etmek, yapmak ve kölelik* gibi anlamlara geldiği; ancak bu anlamlardan sadece *ibadet etme ve kulluk* anlamının insanın Allah'a gönülden bağlılığını ve bu bağlılığın gereğini davranış olarak ortaya koymasını ifade eden bir şekilde kullanılmıştır.¹² Bu tespiti destekleyen unsurlardan biri de Arapça sözlüklerde, kölenin efendisine hizmetini ifade etmek için خدم / h-d-m kökünün tercih edilmesidir.¹³ Ancak bu kök Kur'an'da kullanılmamaktadır. Bu fiil kökünün Kur'an'da kullanılmamasının sebebi bu tür ilişki tarzının onaylanmaması ve kaldırılmasının teşvik edilmesi olabilir. Kur'an'da insanın her türlü yapıp etmesi için ¹⁴فعل ve ¹⁵عَمَل kökünün kullanıldığı görülmektedir. Sonuç olarak عبد kökünün, Kur'an'da Allah-insan arasındaki ilişkiyi ifade eden, insanın Allah'a inanması, O'nu birlemesi ve bu bilinçle gerçekleştirdiği eylemleri ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.

Kul/عبد kelimesinin Kur'an'da üç farklı anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Bu anlamlardan ilki, *para ile alınıp satılan insan, köle* anlamıdır. Köleleştirilme durumu, Şer'in hükmüyle yapılan kölelik olarak tanımlanmakta ve bu durum, 2/Bakara, 178 ve 16/Nahl, 75. ayetlerle örneklendirilmektedir. عبد kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı *ikinci anlam* ise kulluğun *yaratma* yoluyla gerçekleşmesidir. Bu kullanımda, tüm âlem عبد/kul olarak nitelenmektedir. Bu anlam "Göklerde ve yerde Rahman'a kul olarak gelmeyecek hiçbir kimse yoktur."¹⁶ ayeti ile örneklenmektedir. Söz konusu kelimenin kullanıldığı *üçüncü anlam* ise *ibadetle yapılan kulluktur*. Bu

12 Ayrıntılı bilgi için bkz: Akça, Nermin, *Vahiy Geleneğinde A-B-D Fiili Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004. s. 208.

13 İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, III/2477.

14 2/Bakara, 7 ;24/Araf, 10 ;155/Yunus, 12 ;106/Yusuf, 16 ;89/Nahl, 21 ;91/Enbiya, 63-62 kökünün Kur'an'da tüm kullanımları için bkz: Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Mufebres*, s. 524-523.

15 2/Bakara, 3 ;74 ,62/Âl-i İmran, 6 ;195 ,30/En'am, 9 ;54/Tevbe, 10 ;94/Yunus, 4 kökünün Kur'an'daki tüm kullanımları için bkz: Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Mufebres*, s. 488-483.

16 19/Meryem, 93.

anlam da kulluğun nesnesine göre iki bölümde ele alınmaktadır. Bunlardan *ilki Allah'a samimi bir şekilde kul olanlar, ikincisi ise dünya-ya ve dünya malına kul olanlar*. Zira insanların bir kısmı hem Allah'ı tanıma hem de O'na ibadet etme konusunda farklı kabuller/iman ve davranış tarzları sergilemektedirler. Bu bağlamda insanların bir kısmı isteyerek yani Allah'ı tanıyıp, birleyip, O'na ibadet etme konusunda bilinçli ve iradeli bir kulluk sergilerken; bir kısmı Allah yerine başka varlıkları tanrı kabul edip onlara ibadet etmektedirler.¹⁷

İsfehani, köle anlamındaki عبد kelimesinin çoğulunun عبيد/ *abid* olduğunu belirtmektedir. عبد/ibadet eden anlamındaki عبد kelimesinin çoğulunun عِبَاد/ *ibâd* formunda geldiğini, عبيد formunun Allah'a izafe edildiğinde ister Allah'a inansın ister inanmasın bütün insanları kapsaması sebebiyle عِبَاد formundan daha geniş anlama sahip olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Bu anlamı *Allah kullara zulmedici değildir* ibaresinin geçtiği ayetler ile örneklendirmek mümkündür.¹⁹ Zira söz konusu ayetlerde Allah-insan arasındaki ilişki yaratan-yaratılan ilişkisi temelinde ele alınmakta ve insan neye taparsa tapsın Allah'ın kulu olarak nitelendirilmekte ve hiçbirine zulmedilmeyeceği belirtilmektedir.

2. Kur'an'da عبد/ 'A-b-d Kökünün Semantik Açıdan Anlam Daralması

Kelimeler tek başlarına olduğu gibi cümle içinde ve bulundukları bağlamlarda da anlamlara sahiptirler. Bir kelimenin tek bir sözcük iken ifade ettiği anlam, bir cümlede veya herhangi bir bağlamda daha sınırlı veya dar bir anlam kazanabilir. İzutsu, semantik açıdan ele alındığında kelimelerin bir *esas* bir de *izafi* manasının

17 İsfehani, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdi, Daru'l Kalem, Beyrut, 2002, s. 542-543.

18 İsfehani, a.g.e., s. 543.

19 50/Kâf, 29; 8/Enfal, 51; 22/Hac, 10; 41/Fussilet, 46.

olduğu belirtmektedir. Buna göre *esas mana* herhangi bir kelimenin tek başına, kendine özgü sahip olduğu anlamı ifade ederken; *izafi mana* kelimenin cümle içinde ve bağlam açısından kazandığı ek anlam şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰ Bu nedenle Kur'an'da geçen kelimelerin esas manaları olduğu gibi izafi anlamları da bulunmaktadır. Dolayısıyla bir kelimenin anlamı, tek başına sahip olduğu esas anlam üzerinden değil, ilgili olduğu kelimelerle ilişkisi çerçevesinde kazandığı izafi mana üzerinden anlaşılmalıdır.

İçinde bulunduğu ilişkisellik nedeniyle bir kelimenin kazandığı ek manaları ifade etmek için kullanılan izafi anlamı, Kur'an'da *kitâb* kelimesinin kullanımı üzerinden örneklendirmek mümkündür. Kitâb kelimesi tek başına kullanıldığında iki kapak arasına toplanmış sayfeler bütünü olarak tanımlanır. Ancak Kur'an'da kitâb kelimesinin bağlamına göre farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.²¹ Bu anlamlardan biri Allah'ın yasaları,²² diğeri Kur'an,²³ bir diğeri ise Allah'ın gönderdiği vahiy mahsulü olan Tevrat,²⁴ Zebur²⁵ ve İncil'dir.²⁶ Böylece Kur'an'da, mevcut kültür içerisinde belirli bir anlamda kullanılan kelimeler, farklı ilişkiler ağı temelinde bilinmeyen yeni anlamlar yüklenerek kullanılmıştır. Böylece ilk olarak Arapların ve sonrasında ise bu mesajın ulaştığı herkesin zihninde dünya ve insan anlayışı bakımından köklü değişiklikler yaratmayı amaçlamıştır.²⁷ Dolayısıyla *عبد* kökünden türeyen isim, fiil ve masdar kullanımlarının bağlamlarına bağlı olarak elde ettikleri izafi manaları vardır. Bu manaların tespiti

20 Toshiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975, s. 21-22.

21 Kur'an'da kitap kavramının kullanımı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Altındaş, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.

22 78/Nebe, 81.

23 2/Bakara, 2; 3/Al-i İmran, 3; 7/A'raf, 2; 12/Yusuf, 1; 14/İbrahim, 1.

24 2/Bakara, 53; 6/En'am, 91.

25 17/İsra, 55; 26/Şura, 196.

26 5/Maide, 46; 57/Hadid, 27.

27 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 16.

edilebilmesi için söz konusu fiil kökünün tüm türevleriyle birlikte Kur'an'da hangi bağlamlarda geçtiğinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Kur'an'da عبد kökünden türeyen sözcüklerin kullanım alanları dikkate alındığında söz konusu kelimenin hem anlam daralmasına hem de anlam genişlemesine tabi tutulduğu görülmektedir. Kelimenin anlamındaki daralma ve genişleme kullanım alanlarına göre değişmektedir. Kur'an nazil olurken, bireysel ve toplumsal zihinde عبد kökünün bir karşılığı bulunmakta ve bu kavramla belirli tavır, tutum ve eylemler ifade edilmektedir. Bu anlamın yeniden organize edilmesi ve zihinlerde köklü bir değişikliğin yaşanması için daha önce kullanılan anlamı, kimi yerde sınırlandırırken kimi bağlamlarda genişletilmektedir.

عبد kelimesinin köle anlamından çıkarılarak iradeli, sorumlu her bir kişiyi ifade eden bir formda kullanılması da anlam daralmasının örneklerindendir. Zira söz konusu kelime Kur'an'da birkaç ayet dışında köle anlamında kullanılmamaktadır. Genellikle Bakara suresi 178 ve 221, Nahl suresi 75, Nur suresi 32. ayette عبد isminin köle olarak tercüme edildiği görülmektedir.²⁸ Ayrıca Şuara suresi 22. ayette ise عَبَدْتُ/köleleştirme ifadesi kullanılmaktadır. Bu kullanımlar sosyal durumla ilgili bir olgusalılığı ifade etmektedir. عبد kelimesinin köle anlamında kullanılması, insanlar arasındaki mevcut ilişki tarzını onaylamak amacıyla değil, tanımlamak amacıyla. Dolayısıyla kelimenin anlamındaki ilk daralma عبد kökünden kölelik anlamının kaldırılmasıdır. Zira Nahl suresindeki kullanımda da köle ile hür; başka bir ifade ile köle ile kul arasındaki ayrıma dikkat çekilerek ikisinin eşit olamayacağı vurgulanmaktadır. Kanaatimizce bu ayetteki عبد ifadesine köle değil kul

28 Yusuf Ali, Abdullah, *The Holy Qur'an*, Dar al-Arabia, Beyrut, 1968; H. Atay-Y. Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1973; Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1980; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev., C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay, İstanbul 2002.

anlamı vermek daha uygun olacaktır. Zira kelimenin devamındaki مَمْلُوكًا / *mamlûken* nitelemesi onun alınıp satılan bir kul olduğunu göstermektedir.²⁹ Bu kullanım dil üzerinden zihinlerin yeniden inşasını ve böylece sosyal yapıların da yeniden organize edilmesini hedef göstermektedir. Bu bağlamda Beled suresinin 11, 12 ve 13. ayetleri dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Zira sarp yokuş olarak tanımlanan eylemlerden biri de kölelerin özgürleştirilmeleridir.

Kur'an'da, Arap dilinin bazı kelimelerine yeni formlar ve anlamlar yüklenerek kullanıldığı görülmektedir. عبد kökünün türevleri olan عِبَاد / *ibâd* ve عَابِد / *âbid* formlarının ilk defa Kur'an'da kullanılması bu durumun örneklerinden birini oluşturmaktadır.³⁰ Bu kullanım Allah-insan ilişkisinin kölelik üzerinden değil bilinçli tercihi ifade eden *kulluk* üzerinden kurulması gerekliliğini belirten unsurlardan biridir. Zira dil üzerinden yeni form ve içeriklerin belirlenmesi, zihinlerin de bu belirlenime uygun olarak yeniden inşa edilmesini hedeflemektedir. Bu değişim ve dönüşümün bilince taşınması da dil üzerinden sağlanmaktadır.

Kur'an'da عبد kökünün anlam daralmasına tabi tutulduğu en temel alan kulluğun nesnesi konusundadır. Kur'an, cahiliye dönemi عبد ve ibadet mantığını eleştirerek her iki kelimenin anlam alanını Allah ile insan arasında kurulabilecek bir ilişki tarzı ile sınırlamaktadır. Cahiliye döneminde Allah dışında meleklerle, cinlere, şeytana ve putlara kulluk edildiği ve onlara tapıldığı belirtilerek bu tür bir bağıklık/kulluk ilişkisinin reddi, gerekçeleriyle açıklanmaktadır. Kulluğun sadece Allah'a yapılmasının gerekliliği, Allah'ın bir ilah olarak taşıdığı nitelikler ve bu niteliklerin insanla ilişkisi üzerinden açıklanmakta ve hatta Allah,

29 16/Nahl 75. Ayette geçen “عبد” kelimesini insan olarak tercüme eden sadece birkaç çalışma bulunmaktadır. Bu tercümeye örnek olarak Bkz: Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 274; Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 316.

30 Ebu Ude, Ude Halil, et- *Tatavvuru'd-Dilali Beyne Lügatiş-Şîrîl- Cabili ve Lügati'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l-Menar, Ürdün, 1985, s.144-146.

kendisi dışında kullukta bulunulan varlıklarla kendini kıyaslamakta ve insanı, kimin Tanrı olmaya daha layık olduğunu sorgulamaya yöneltmektedir.³¹ Bu gerekçelendirmeye bağlı olarak da kelimenin anlam alanı sınırlandırılmış ve insanların zihnindeki bölünmenin önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Böylece cahiliye döneminde her türlü puta tapmayı ifade eden ibadet kavramı, sahip olduğu bu genel anlamdan sıyrılarak, yalnızca Allah'ı tanıma ve O'na itaat etme anlamıyla sınırlandırılmıştır.³² Allah'ın tek ilah oluşunun gerekçelendirilmesiyle insanın ikna edilmesi amaçlanmaktadır. Zira insan Allah'ın kölesi değil onurlu, saygın, iradeli bir varlıktır.

3. Kur'an'da عبد /'A-b-d Kökünün Semantik Açıdan Anlam Genişlemesi

Kur'an'da kulluk anlamında kullanılan عبد kelimesinin anlam alanının, Allah dışında var olan her şeyin Allah'ın kulu olarak nitelendirilmesiyle genişlediği görülmektedir. Bu bağlamda kulluğu, öznesi açısından ikiye ayırmak mümkündür.

3.1. Ontolojik Kulluk: Var olan her şeyin varlığını Allah'a borçlu olması ve dolayısıyla Allah'a bağımlı olmasını ifade eden kulluk tarzıdır. Bu bağlamda ontik açıdan her varlık, kendi varlık koduna uygun davranarak kulluğunu yerine getirir. Var olan her şeyin Allah'ın kulu oluşu “Göklerde ve yerde olan herkes istisnasız, kul olarak Rahman'a gelecektir.”³³ ayeti ile vurgulanmaktadır. Ayrıca insanların süreç içerisinde, ilah olarak kabul ettikleri ve kendilerine ibadet ettikleri tüm varlıklar da Allah'ın kulu olarak nitelendirilmektedir. Bu durumu örnekleyen ayetlerden biri, “Mesih de Allah'a yakın melekler de Allah'a kul olmaktan

31 6/En'am, 74-81; 19/Meryem, 42; 25/Furkan, 17, 25; 26/Şuara, 69-104; 27/Neml, 59-66.

32 Ebu Ude, *et-Tatavvurud-Dilali*, s. 143.

33 19/Meryem, 93.

asla çekinmezler. Kim büyüklük taslayarak O'na ibadetten çekinirse bilsin ki O, onların hepsini huzuruna toplayacaktır.”³⁴ ayetidir.

3.2. İradi Kulluk: Yaratma, yaşatma ve geliştirme yönünden Allah ile insan arasındaki ilişki bağımlılık ilişkisi olarak nitelendirilebilirse de O'nu tanıma ve O'nun iradesine uygun bir yaşam tarzı benimseme açısından Allah ile insan arasında iradi bir ilişki söz konusudur. Allah tüm insanların kendisini tanımasını ister; ancak bu süreçte akıl ve vahiy ile yol göstermenin dışında insanlara herhangi bir müdahale de bulunmaz. Bu süreç tamamen insanın kendi tercihine bağlı olarak oluşan ve gelişen bir ilişki tarzıdır. Dolayısıyla iradi kulluk, gönülden bağlılığın ve bilinçliliğin ifadesi olan bağlılık temelinde gelişir.

Kur'an'da kulluğun nesnesine ilişkin sınırlama faaliyeti, kulluğun/ibadetin sahasını genişletmiştir. Böylece ibadet, kulun/öznenin hem Allah'a hem de diğer canlılara yönelik eylem alanını içeren bir zenginliğe ve çeşitliliğe kavuşturulmuştur. Arapların *itaat, boyun eğme ve aşağı olma* hali olarak bildikleri *ubudiyet* sözcüğü; Kur'an'da, *bilincinde olarak Allah'a gönülden bağlılığı ve bu bağlılığın gereklerini yerine getirme* anlamında *ibadet* olarak kullanmıştır. İbadetin *teslimiyet, kula yakışan şekilde davranma* anlamını alması da semantik gelişme sonucu olmuştur.³⁵ Kur'an'da ibadet olarak nitelendirilen eylemler, sadece ibadet-i mersume olarak tanımladığımız; zaman, mekân ve şekil açısından belirlenmiş ritüellerle sınırlandırılmayıp insanın Allah'ın rızasına uygun ahlaki tüm yapıp etmelerini içine alan bir anlam genişliği kazanmıştır. Bu anlam genişlemesini *عبد* fiilinden türeyen ve insanı niteleyen *عابد, عباد, عبد* isimlerinin geçtiği ayetlerde görmek mümkündür. Tüm bu isimler

34 4/Nisa, 172.

35 Bkz: İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 187.

mü'min,³⁶ ihlaslı,³⁷ muttaki,³⁸ bilgin,³⁹ iman edip salih amel işleyen,⁴⁰ salih,⁴¹ şükreden,⁴² sözü dinleyip sözün en güzeline uyan,⁴³ Allah'a yönelen,⁴⁴ ikram edilmiş⁴⁵ kullar şeklinde eylemliliği belirtmekte ve hayatın tüm yönlerini kapsayan eylemleri ifade etmektedir. Bu yönüyle Kur'an'da insandan yapması beklenen ibadetin niteliği sadece belirli ritüelleri yerine getirmesi değil; aksini seçme ve yapma imkânı olmasına rağmen kendisi için nitelikli bir yaşam tarzı, hayat felsefesi belirlemesidir. Bu yönüyle ibadet-i mersu-me kulluğun amacı olmayıp nitelikli bir yaşamın yani kulluğun aracıdır. Çünkü ibadet; insanın tüm hayatını, tüm tavır alışlarını ve davranışlarını içeren bir anlam genişliğine sahiptir. Dolayısıyla ibadet, kişinin yapması gerekenleri ifade ettiği gibi yapmaması gerekenleri; yani kendi varlığının, gücünün, sınırlarının bilincinde olmayı da ifade etmektedir.

İbadet, Allah ile kul arasındaki ilişkinin vicdani boyutunu oluşturmaktadır. Vicdan temelli bu ilişki sadece kişinin Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmesi ile sınırlı değildir. Allah'a karşı sorumluluk ve eylemlilik, O'nun var ettiği her varlığa yansıyan bir sorumluluk ve eylemliliği de zorunlu kılmaktadır. Bu yönüyle ibadet, vicdanın sesine kulak vererek ona uygun olarak yapılan davranışların genel adıdır.

عبد sözcüğü sadece Zümer suresi 53. ayette *nefislerine zulmeden kullarım* ifadesi ile olumsuz bir nitelemeyle kullanılmıştır. Bu kullanımların bütününde abd sözcüğünün insan anlamında kullanıldığı görülmektedir. Kişinin kendine zulmetmesinin temeli,

36 27/Neml, 15.

37 15/Hicr, 40; 37/Saffat, 40, 74, 169; 38/Sad, 83.

38 19/Meryem, 63.

39 35/Fatır, 28.

40 42/Şürâ, 23.

41 27/Neml, 19; 21/Enbiya, 105.

42 17/İsra, 3.

43 15/Hicr, 40; 39/Zümer, 17-18.

44 34/Sebe', 9.

45 21/Enbiya, 26.

Allah ile kurduğu bağı dayanmaktadır. Bu bağın tevhid odaklı, doğru ve sağlam bir şekilde kurulmaması kişinin kendi benliğine yabancılaşmasına ve kendi kendine zulmüne dönüşmektedir. Bu nedenle şirk, Tanrı'ya karşı takınılan tavır açısından sorun oluştursa da insan açısından daha büyük sorunlara yol açmaktadır. Bu durum benliğin, zihnin parçalanmasına yol açmakta olup varlığı algılama tarzına yansımaktadır. Bu nedenle monoteizm ile politeizm arasındaki temel ayrım, tanrıların sayısı konusunda olmayıp kişinin iletişim kurduğu tanrılar yoluyla hakikatin parçalanması ve bu parçalanmışlığın kişinin kendi benliğine yansımasıdır. Şöyle ki, insan kendini gerçekleştirmek için harcaması gereken enerjiyi, elinin emeğiyle, tapacağı varlıklar oluşturmaya ve kendini bu varlıklara kulluk etmeye ikna etmek durumunda kalacaktır. İşte bu durum insanın kendine yabancılaşmasının en yalın halidir.⁴⁶

4. Rab - Kul İlişkisi

Rab-kul ilişkisi misakla başlar.⁴⁷ Misak, insanın yaratılış kodlarını; başka bir deyişle mutlak kudret sahibi bir varlığı kabul etme ihtiyacını ve bu varlığı kabul edebilmesine imkân veren yetilerle donatılmasını ifade etmektedir. Bu anlamda misak, *pasif kulluk* olarak nitelendirilebilir. Asıl kulluk, misaka uygun davranarak kodların davranışsal boyuta aktarılabilmesidir. Zariyat suresinin 56. ayetindeki *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* ifadesi, insanların ve cinlerin yaratılış amacının Allah'a kulluk olduğunu ifade etmekte ve insanın varlık gerekçesini açıklamaktadır. Ayrıca insanın denenmek için yaratıldığı da çeşitli ayetlerde ifade edilmektedir.⁴⁸ Farklı bağlamlarda geçen bu ayetler birbirileri ile paralellik arz etmektedir. Zira denenmek için yaratılan insanın denenme konusunu kulluk oluşturmaktadır. Kulluk ise inandığı hakikat

46 Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev: Bozkurt Güvenç, Özgür İnsan Yay., Ankara, 1973, s. 62.

47 7/Araf, 172.

48 5/Maide, 48; 67/Mülk, 2.

konusunda kişinin iç tutarlılığını ve samimiyetini, davranış ve tutumlar yoluyla pratiğe dönüştürmesidir. Söylem ile eylem arasında iç tutarlılığın yakalanmasıdır. Bu durum aslında kulluğun bilinçli bir eylem oluşunun da göstergesidir.

Kulluğun mahiyeti konusunda Zariyat suresi 56. ayetteki لِيَعْبُدُونَ ifadesinin nasıl anlaşıldığına ilişkin bilgi vermek gerekmektedir. Söz konusu ifadeye verilen anlamlardan biri, insanların Allah'a ibadete çağrılmaları için yaratıldığı⁴⁹ şeklinde anlaşıldığı gibi insanın Allah'ı tanıyıp ona kulluk edebilecek bir yapıda yaratılması,⁵⁰ Allah'ı birleyip, Rabliğini kabul edip boyun eğmek, itaat etmek⁵¹ şeklinde de anlaşılmıştır.

İnsanların yaratılış amacı da dinin varlık sebebi de tevhidi tesis etmek ve tevhidi tüm boyutlarıyla insanların zihinlerine ve kalplerine yerleştirmektir. İbadet kelimesinin ilk ve öncelikli anlamı *tevbiddir*. Kur'an'da Allah'tan başkasına ibadet etmenin yanlışlığının belirtildiği tüm ayetlerin Allah'ı birleme/*tevid* anlamına geldiği söylenebilir.⁵² Zira ibadetin ön koşulu doğru kabuldür. Kabulün devamı, bu kabule uygun eylemde bulunmadır. Dolayısıyla Allah'a ibadet edin ibaresi öncelikle Allah'ı birlemek, O'nun eşi, dengi ve benzerinin olmadığını kabul etmek anlamındadır.

İbadet kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı ikinci anlam ise Allah-insan arasındaki gönülden bağlılık ilişkisini ifade eden *itaattir*. Bu bağlılık ilişkisi; insanın mutlak yaratıcı gücü tanınması, kabul etmesi ve O'na olan ihtiyacını anlayarak O'nun iradesine tabi olmayı tercih etmesidir. Bu yönüyle itaat kendi içinde isyanı da barındırmaktadır. Kişinin Allah'a itaati, O'nun dışındaki tüm bağlılık

49 Zebidi, Tacu'l-Arus min Cevâbiri'l-Kamus, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994. III/90; İbn Aşur, Tefsiru't-Tabir ve't-Tenvir, trsz. XXVII/ 25-27.

50 Beydâvi, Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil, Matbaatu'l Amire, İstanbul 1319, VI/86-87; İbn Kesir, Tefsiri'l- Kur'an-Kur'ani'l-Azim, Daru'l-Marife, Beyrut 1987, IV/255.

51 Kurtûbi, el-Cami'ü'l Abkâmi'l Kur'an, Matbaatu Dari'l-Kütübi'l Mısıriyye, Kahire, 1948, XVII/55-56; Taberi, Câmiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an, Kahire, 2001, 21/554.

52 2/Bakara 21; 3/Âl-i İmran, 64; 4/Nisa, 36; 7/A'râf, 59; 17/İsra, 23; 11/Hûd, 2, 26; 20/Tâ-Hâ, 14.

ve bağımlılıklarını gözden geçirmesi, reddetmesi ve tam bir bağımlılıkla Allah'a yönelmesi eylemidir. Bu yönüyle pür bir bilinç halinin ifadesi olarak nitelendirilebilir.

Allah-insan arasındaki ubudiyet ilişkisinin bu bilinçlilik halini vurgulayan ayetlerden biri Zuhuruf suresinin 81. ayetidir. Ayetteki العابدین / 'Abidin ibaresi birbirine zıt iki anlamda tercüme edilmektedir. "De ki: "Eğer Rahmân'ın çocuğu olsaydı O'na kulluk edenlerin ilki ben olurum" şeklinde 'inanmak, kabul etmek' ve "De ki: "Eğer Rahmân'ın çocuğu olsaydı O'nu inkar edenlerin ilki ben olurum" şeklinde 'inkar etmek' anlamında tercüme edilmektedir. Yaygın olan ilk tercüme; Allah'ın çocuğu olmadığı, O'nun bundan beri olduğu, eğer böyle bir şey olsaydı ona itaat edenlerin ilkinin Hz. Peygamber olacağı ve onun da böyle bir şey yapmaması dolayısıyla Allah'ın çocuk edinmesinin imkânsızlığı şeklinde yorumlanmaktadır. Allah dışında hiçbir ilahın olmayışının varsayımsal bir yapıyla ifade edildiği vurgulanarak, Enbiya suresi 22. ayette geçen iki tanrı olsaydı varsayımı ile bu ifadenin benzeştiği ve bu üslubun varsayımsal durumun imkânsızlığını kuvvetlendirmek için kullanıldığı belirtilmektedir.⁵³

العابدین/'Abidin ibaresine verilen *inkar etme* anlamına bazı tefsirlerde yer verilmekle birlikte bu anlamın çok da kabul görmediği anlaşılmaktadır.⁵⁴ Atay, ayetteki العابدین ifadesini inkâr edenler olarak tercüme etmektedir. Ayrıca Zümer suresi 81. ayet, Enbiya suresi 26. ayet ile birlikte düşünüldüğünde söz konusu ibareye inkâr anlamı vermek daha doğrudur. Zira Enbiya suresi 26. ayette⁵⁵ Allah çocuk edindi diyen müşriklerin sözleri reddedilmekte ve tevhidi zedeleyecek tüm ihtimaller dışlanmaktadır.

53 Beyzavi, *Envaru't-Tenzil*, V/443; Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, trsz., 27/230.

54 Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, 20/656-657; Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, 27/231; Ebu'l Berekât en-Nesefi, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, tbk. Şeyh Mervan Muhammed eş-Şe'âr, Daru'n-Nefais, Beyrut 1996, IV/183; Atay, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Çevirisi*, Atay ve Atay Yay., Ankara 2008, s. 494; İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, III/2479.

55 Aynı anlamdaki diğer ayetler için bkz: 2/Bakara, 116; 10/Yunus, 68; 19/Meryem, 88.

Allah-insan arasındaki kulluk ilişkisinin bilinçli ve samimi bir tercihin sonucu olmasının gerekliliğini ifade eden ifadelerden biri ise Hac suresinin 11. ayetindeki *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ* kullanıdır. “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allaha gönülsüz kulluk eder. Eğer kendisine bir hayır dokunursa gönlü onunla boş olur. Şayet başına bir kötülük gelirse gerisin geri döner. O, dünyayı da, kaybetmiştir âbireti de. İşte apaçık ziyan budur.”⁵⁶ Bu ayet bağlamında üzerinde durulması gereken, *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ* ifadesidir. Söz konusu kalıp şek, şüphe ve kararsızlık hali olarak tanımlanmakta;⁵⁷ imandaki kararsızlığı, gönülsüzlüğü, iman ile küfür arasında bir sınırda olma halini ifade etmektedir.⁵⁸ Şöyle ki ayetin devamında kişinin başına gelen iyiliklere karşı takındığı tutum ile musibetlere karşı takındığı tutum kıyaslanmakta ve Allah ile kurulan ilişkinin yanlışlığına işaret edilmektedir. Dolayısıyla *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ* ifadesi ile kişinin inandığı şeye bilinç halindeki bağlılığının ve samimiyetinin önemi vurgulanmaktadır. Samimiyetsizliğin sonucunun ise hüsrana olacağına işaret edilmektedir.

5. İnsanın Mahiyetini İnşa Süreci: Kulluk

İnsanın var olması, özgür tercihinin sonucu değildir. Fakat insan, varlık imkânları içinde, varlığını varoluşsal boyuta taşımakta özgürdür. Bu imkânı kullanıp kullanmamasından da sorumludur. Bu olgusal durumu varlık-varoluş ilişkisi ile açıklamak mümkündür. İnsan dışındaki tüm varlıklar sahip oldukları doğaya uygun davranmak zorundadırlar. Zira bu varlıklar için davranış, tercih konusu değildir. Zira bir arının arı olarak bal yapmayıp başka bir ürün vermesi beklenemez. Ancak insanın varlığından bahsedebildiğimiz gibi var oluşundan da bahsetmek durumundayız. Zira

56 22/Hac, 11.

57 Maturidi, *Tevîlatu'l-Kur'an*, thk: Murtaza Bedir, Mizan Yay., İstanbul, 2008, 9/350-351; Atay vd, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, II, s. 358

58 Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavamidit-Tenzil ve Uyuni'l Ekvâli fi Vucubit- Te'vil*, Beyrut, trsz., III/146-147; Maturidi, *Te'vilât*, IX/350-351; Beyzavi, *Envarut-Tenzil*, IV/291-2.

Allah, insanı belirli potansiyellerle donatarak yaratır ancak bu potansiyeller sadece insanın kendi varoluşunu gerçekleştirmesine imkân tanıyan enstrümanlardır. Bu enstrümanları hayata geçirme sürecindeki tercihleriyle insan, kendi bireysel tarihini yazmaktadır.

İnsanın kendi varlıksal gerçekliğini, olgusal ve niteliksel gerçekliğe dönüştürmesi faaliyeti, tercihine bağlı olarak insanın *ikinci yaratılışıdır*. İnsanın kendini gerçekleştirmesi, sahip olduğu üç yetiyi kullanmasına bağlıdır. Bu yetiler kendi varlığının bilincinde olma, tercihte bulunma ve bu tercihi eyleme dönüştürme faaliyettir. Bu üç faaliyetten ikincisi kişinin hem kendisi hem de diğer varlıklarla kuracağı ilişkide hayati önem taşımaktadır. Tercihte bulunma eylemi, bir şey(ler)i kabul edip diğer(ler)ini inkârı gerektirmektedir. İnkâr ve isyan kabiliyetini doğru yönde kullanabilen kişinin tercihi ve bu tercihe uygun eylemi anlamlıdır.⁵⁹ Bu anlamlılık insanın var oluşunun temelidir.

Kul, öz bilincinin farkında olduğu gibi aşkın varlığa ilişkin bir bilince de sahiptir. Zihnin, öz bilinç ile aşkın bilinç arasında kurduğu ilişki, insana içinde bulunduğu zamanın ve mekânın bilincine sahip olma imkânı da tanımaktadır. Bu imkân, kişiye sorumluluk yüklemekte ve bu sorumluluğun gereği olarak insanı tüm tutum, tavır ve davranışlarıyla inşa etme eylemliliğine sevk etmekte hatta zorlamaktadır. Dolayısıyla kişinin kulluğu, Allah dışında hiçbir varlığın önünde eğilmemesini, kendini yetenekleri doğrultusunda geliştirmesini, her türlü sahte bağımlılık ve bağılıktan kurtulmasını ifade etmektedir.

Kulluk; söylem ve eylem tutarlılığının, bireysel iç tutarlılığın ve huzurun adıdır. İç tutarlılığın ve huzurun sağlanamaması, kişinin değerlerle çatışmasının, kendine yabancılaşmasının ve bunun sonucunda bireyselleşememesinin temelidir. Bu yönüyle din,

59 Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, çev: Hüseyin Hatemi, İşaret Yay., İstanbul, 2014, s. 23.

insanı özgürleştirmekte, kendi olmasını sağlamakta ve bu süreçte yalnız Allah’a karşı sorumlu olduğu bilincini aşılacaktır. Allah insanı, başkalarına uyup rahatça yaşamayı seçmek yerine; sancılı bir sürecin sonucunda herkese, her şeye rağmen doğru bildiği ve inandığı değerlerle yaşamayı ve bu değerleri yaşatmayı seçtiği için ödüllendirecektir. Kur’an’da insandan sadece Allah’a kul olabilmek temelinde kendini var etmesi istenmektedir.

Kişinin kendini sürükleyebileceği en büyük zillet, kendini başka bir insanın kulu haline getirmesidir. Ali Şeraiati, bir insanın kendini kul-köle ederek kendine nasıl zarar verdiğini, dalkavuk ile katili kıyaslayarak anlatmaktadır. Bu kıyaslamayı Ali Şeraiati’nin kendi ifadelerinden takip etmek mümkün: “İnsan kendi tekelinde bulunan değer ve imkânları fark etmez. Kendisini kolayca zillete sürükler, başkasına feda eder, başkasının kölesi haline getirir, hatta başkasına kolaylıkla yağcılık eder. Aslında bütün insanlığını ona tam inancı olmayan başka birine karşı söylediği sahte övgü sözlerine feda ettiğinin de farkında değildir. Karşılığında neler elde etmiştir? Ne elde ederse etmiş olsun yine de zarardadır! Çünkü insan başka bir insanı öldürdüğünde katil de olsa insan kalır. Fakat başkasının önünde eğilen veya dalkavukluk yapan insan, artık “insan” değildir. Ama o bunun farkında değildir. O, adam öldürmeyi ve hırsızlık yapmayı kötü kabul eder ama dalkavukluğu kötü kabul etmez. Çünkü bu dalkavukluk, kölelik, başkası önünde eğilme ve taklitçilikle değerini bilmediği şeyleri kaybeder.”⁶⁰ Kaybettiği, insan olma onurudur. İnsanın, Allah dışındaki varlıklarla kurduğu bağımlılık ilişkisi, kişiyi değersizleştirip köleleştirirken; Allah ile kurduğu bağımlılık ilişkisi insana değer katmakta ve sahip olduğu değerle, değer üretmesini sağlamaktadır.

60 Şeraiati, *Bilinç ve Eşkleştirme*, çev: Murat Demirkol, Fecr Yay., Ankara 2013, s. 25

SONUÇ

عبد fiil kökü, tüm türevleri ile birlikte Allah insan arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kelime olarak kullanılmaktadır. İnsanlar arasındaki ilişkiye atıfla عبد kökünün kullanımından hareketle söz konusu kelimenin mülkiyet altındakileri, köleliği ifade etmek için kullanıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira kölelik, Kur'an'da kaldırılması hedeflenen ve onaylanmayan bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerilen ve sosyal hayatın bir parçası olmaktan çıkarılması hedeflenen bir ilişki tarzının, farklı bir formda Allah-insan ilişkisinin temeli olarak belirlendiğini düşünmek ve Allah-insan ilişkisini bu anlayışa uygun tarzda temellendirmek mümkün değildir. Zira kölelik şuurlu, iradeli bir eylem değildir. Kur'an'da halife olarak nitelendirilen insanla Allah arasındaki ilişki; şuurlu, iradeli ve ahlaki bir eylemlilik/ilişki tarzıdır. Gerçekte insan ancak kölelik bilincinden kurtulmakla Allah'a kul olabilir. Dolayısıyla Kur'an'ın sözünü ettiği “ibadet” ilişkisinin zorunluluktan kaynaklanan “köle-efendi” ilişkisi değil, sevgiye ve gönülden bağlılığa dayanan yaratan-yaratılan ilişkisi olduğu görülmektedir. Kulluk kişinin varlığını borçlu olduğu varlığı tanıması, O'nun mutlaklığını kabul edip kendi iradesi doğrultusunda ahlaki eylemleriyle kendini gerçekleştirmesidir. Kulluk insanın tüm hayatını belirleyen bir eylemlilik halini ifade etmektedir. Bu yönüyle kulluğun ifadesi olarak tanımlayabileceğimiz ibadet de insanların tüm eylemlerini içeren bir anlam genişliğine sahiptir.

KAYNAKÇA

Abdülbaki, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Müfembres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990.

Akça, Nermin, *Vabiy Geleneginde A-B-D Fiili Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004.

Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an*, Dar al-Arabia, Beyrut, 1968.

Altındaş, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2012

Amstrong, Karen, *Tanrının Taribi*, Ayraç Yay., Ankara, 1998.

Atay, Hüseyin- İbrahim Atay ve Mustafa Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Hilal Matbaası, Ankara, Cilt-II 1968; Cilt-III 1981.

Atay H. - Kutluay Y., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1973.

Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1980.

Beyzavi, Abdullah b. Ömer, *Envaru't- Tenzil ve Esraru't- Te'vil*, Matmaatu'l Amire, İstanbul 1319.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev: C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay, İstanbul, 2002.

From, Eric, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev: Bozkurt Güvenç, Özgür İnsan Yay., Ankara, 1973.

Izutsu, Toshiko *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975.

İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tabrir ve't-Tenvir*, trsz.

İbn Faris, Ebu Huseyn Ahmed b. Faris ez-Zekeriyya, *Mecmu Mekakisu'l-Luga*, thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, 1368.

İbn Kesir, İmadüddin Ebu'l Fida, *Tefsiri'l- Kur'an-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Marife, yrsz.1927.

İbn Manzur, Ebu'l Fazl Cemalüddin Muhammed, *Lisânu'l Arab*, Müessesetu'l-'İl-miyyi li'l-Matbuat, Beyrut, 2005.

İsfehani, Ragıb, *Müfredātu Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Daru'l Kalem, Beyrut, 2002.

Kitab-ı Mukaddes, Ohan Matbaacılık, İstanbul, 2006.

Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir, *el-Cami'ü'li Abkami'l Kur'an*, Matbaatu Dari'l-Kütübü'i Mısıriyye, Kahire, 1948.

Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, Mizan Yay., İstanbul, 2009.

Nesefî, Ebu'l Berekât, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, thk. Şeyh Mervan Muhammed eş-Şeâr, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Mealî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.

Razi, Fahreddin, *Tefsîru'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, trsz.,

Şeriati, Ali, *Bilinç ve Eşekleştirme*, çev: Murat Demirkol, Fecr Yay., Ankara, 2013.

....., *İnsanın Dört Zindanı*, çev: Hüseyin Hatemi, İşaret Yay., İstanbul, 2014.

Taberi, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Kahire, 2001.

Ude, Ude Halil, *et-Tatavvuru'Dilali Beyne Lügatiş-Şiri'l- Cabili ve Lugati'l-Kur'ani'l-Kerim*, *Mektebetü'l-Menar*, Ürdün, 1985.

Zebidi, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tacu'l-Arus min Cevabiri'l-Kamus*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yay., trsz.,

Yılmaz, Mustafa Selim, *Kumran Yazmalarının Abit Gelenegi Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, *Ayışığı* Kitapları, İstanbul, 2013.

Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l Ekvali fi Vucubi't- Te'vil*, Beyrut trsz.

KUR'AN'DA PEYGAMBERLERİN MUHALEFETİNİN DOĞASI

Tuğba GÜNAL*
Meryem KARDAŞ**

*“Ey inananlar! Size bayat verecek ilkelere çağırdıkları
zaman Allaha ve Peygambere icabet edin.”¹*

GİRİŞ

Yaratıcı, insanla; *akıl, kâinat* ve *mesaja dayalı vabiy* olmak üzere üç zeminden hareketle iletişim kurmaktadır. Üçüncü zemin olan peygamber göndermek, *lütuftur*² ve bununla insan aklına destek olmak amaçlanmıştır. Çünkü Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi *tekil* anlamda her bir insanın salt aklıyla; Yaratıcının varlığını tespit etmesi, O'na karşı şükür bilinciyle hareket etmesi ve hemcinsine ahlaklı davranmayı kendine ilke olarak belirlemesi mümkün olmasına rağmen –ki bunlar temel beklentilerdir-, *genel* anlamda, insan aklının doğruyu bulmasına yardımcı bir *imkân alanı* olması³ bakımından peygamber göndermek bir yardımdır. Aslında aklen bulunabilecek olan ‘hakk’ın, insanlara Allah tarafından hatırlatılması,⁴ insanların üst bir otoriteye duydukları psikolojik ihtiyaçtan⁵

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, t_gunal@hotmail.com

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, ozdemirmeryem@yahoo.com

1 8/Enfal, 24.

2 3/Al-i İmran, 164; ayrıca bkz: 33/Ahzab, 47.

3 4/Nisa, 165.

4 2/Bakara, 213.

5 Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın mutmain olma istekleri, akli doyumun ötesinde bir ihtiyaca örnek olarak gösterilebilir: 2/Bakara, 260; 7/A'raf, 143.

kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda Allah tarafından tayin edilen tüm peygamberlerin aldıkları *vahiy*; aynı kaynaktan gelmesi, aynı gayeye matuf olması, muhatap kitlesinin yetkinlik ve zaaflar noktasında fıtraten aynı yapıda bulunması nedeniyle *ortak* bir zeminde buluşmaktadır. Dolayısıyla *peygamberlerin vurgusu*, aslında *vahyin vurgusudur*.

Vahyin ahlak zemininde şekillenmesi, ilkesel anlamda muhalefeti doğasında barındırmaktadır. Art arda gelen vahiy zincirindeki bu *muhalefet*; *zihni*, *kavli* ve *tecrübi*; yani hem soyut hem de somut yaşantıların barındırdığı doğru-yanlış, iyi-kötü, faydalı-zararlı ve güzel-çirkin ikililerinin ilk kısımlarından yana tavır sergileyen ve böylece değer ve değersiz arasında *ayrım* yapan; farkındalığın getirdiği *farklılığı* oluşturmayı amaçlayan; her biri orijinal bir âlem olan insan varlığının *çeşitliliğini* kabul etmekle birlikte bu çeşitliliğin ‘hayırda yarışma’⁶ zeminine çekilmesini tavsiye eden bir yapıdadır. Başka bir deyişle vahyin muhalefeti; değerlerden kopuşa dönük bir itiraz ve doğruyu kaim kılmaya dönük ilkesel bir yaşam tavsiyesidir. Dolayısıyla vahyin mevcut bulduğu tüm yapılara karşı muhalif tavır sergilemediğini söylemek gerekir; çünkü vahiy bir yönüyle *mübeymin*, bir yönüyle de *musaddiktir*.⁷

Vahyin, hem *mübeymin* hem de *musaddik* oluşunun temeli *bilgidir*. Bu bağlamda vahyin, ahlakî ve iradî anlamda inşâ etmeyi amaçladığı insan davranışları da istikametini bilgisel zeminden almaktadır; yani *insan olma potansiyelini* gerçekleştirip-gerçekleştirememeye konusundaki imtihan; bir yönüyle insanın *bilgi* elde etme, diğer yönüyle de bu *bilgiyi eyleme* çabasını kapsamaktadır. Dolayısıyla *ablak*, *bilginin getirdiği sorumluluktur* denilebilir.⁸ Vahye burada bilgiyi eyleme geçiren bir konum vermek

6 2/Bakara, 148.

7 5/Maide, 48.

8 Güler, İlhami-Özsoy, Ömer, *Konularına Göre Kur'an -Sistematik Kur'an Fibristi-*, Fecr Yayınevi, Ankara 2016, s. 57, s. 82.

gerekmektedir; zira vahiy, insan, fıtraten aklıyla bunu yapabileceği için iyi-kötü bilgisine değil; iyi-kötünün örneklerine, bu çerçevede yaşanan tecrübelerle, erdem ve erdemsizliklerle ilgili yaşantılara yer vermekte; bu sayede muhataplarının ihtiyaçlarına cevaplar, hatırlatmalar, öğütler, uyarılar, eleştiriler ve teselliler sunmakta ve böylece insanın duygularının ve iradesinin harekete geçmesini ve o eylemi yapıp-yapmama konusunda ikna olmasını sağlamaktadır. Bu anlamda bir durak değil, yol gösterici olan vahiy, insanı *eyleme iten motivdir* ve bu gücünü muhataplarına yönelik *somut bilgisel desteklerinden*⁹ almaktadır.

Böylece, peygamberlerin muhalefetine, vahyin muhalefeti olduğu; vahyin muhalefetine, ahlaki zeminde gerçekleştiği; ahlaki zeminin ise somut bilgisel desteklere dayandığı açıklık kazanmaktadır. Dolayısıyla konu, peygamberler özelinde değil, vahiy temelinde ele alınacaktır; çünkü peygamberlerin şahsî mücadelesinden değil, ancak *vahyin* peygamberler aracılığıyla *bakk* olanı tavsiye mücadelesinden bahsedilebilir.

1. Varlıksal Zemin

Bilgisel ve eylemsel süreçlerin zeminini oluşturması sebebiyle, insanın öncelikle varlığın neliği hakkında doğru bir konumlandırma yapması gerekmektedir. Kişi, *bavâs-ı selîm* verilerini, aklı süreçlerden sağlıklı bir şekilde geçirdiğinde; -ahlakî tutum gereği- varlıkları *anlamlandırabilecek* ve onlara *değer yükleyebilecek* kapasitededir. Aksi yönde işletilen süreçlerin yergi konusu olması bu kapasite dolayısıyladır.

Bu doğrultuda vahyin ontik alandaki muhalefetini iki zeminde incelemek mümkündür:

9 Albayrak, Halis, "Müslüman Zihinlerde Kur'an'ın Yeri ve İşlevi", *İnsan Onuru –İslam ve Hristiyanlıktaki Temelleri- Çalıştay Kitabı* (3-4 Ekim 2005), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2006, s. 10.

1.1. Allah

Kur'an'da Allah bize *büve* (هُوَ)¹⁰ olarak tanıtılır ve bu *büve*'liğin hiçbir dengi olmadığının¹¹ altı çizilir. Buradan yola çıkarak O'nun mahiyetinin bilinemeyeceğini; ancak yarattıkları üzerinden sıfatlarının bilinebileceğini söylemek gerekir.¹²

Şirk de mahiyeti kavrayamamaya dönüktür. Allah'a inanmakla birlikte,¹³ kendisine Allah'ın özellikleri atfedilen birtakım nesneleri *ulaştırıcı* edinmeyi ya da O'na çocuk isnat etmeyi¹⁴ içeren ve insanın somuta meylinden kaynaklanan bir zaaf durumudur. Dolayısıyla *şirk*, '*değilleme*'yi bilmemek, aynı değeri, aynı kıymette olmayanlara bölmek; *değeri* sıradanlaştırmaktır. İnsanın; sağlamlaşıp ayağa kalkacağı, düşünce-duygu-davranış bütünlüğünü inşa edeceği, hayatın içinde aktüel bir değer kazanacağı sağlam istikametten; yani *tevbidd*den çıkıp bocalamaya, bölünmeye, sapmaya sürüklenmesidir. Bu durumu, "*Allah'ı gereği gibi takdir edememe*"¹⁵ ve *bağışlanamayacak bir hal*¹⁶ olarak gören Kur'an, *şirke* karşı eleştirisini, doğrudan şirkin yanlışlığını dile getirmek üzerinden değil; şirkin aklen kabul edilemeyecek cahilane bir tavır oluşuna ve putların mahiyetine ilişkin sorgulamaya yer vererek muhatabını düşündürme temelinde yapmıştır.¹⁷

Kur'an'da bu zihni halden çıkış yolunun *bilgi* olduğu vurgulanmaktadır,¹⁸ çünkü bilginin kişiyi doğru davranışa götüreceği açıktır.

10 112/İhlas, 1; 2/Bakara, 255.

11 112/İhlas, 4.

12 Ayetler bir arada okunmalı: 28/Kasas, 38; 7/A'raf, 138-139; 20/Taha, 49-50; 42/Şuara, 23-24.

13 Müşriklerin Allah inancına sahip olduğuna ilişkin bkz: 39/Zümer, 38; 6/En'am, 136; 43/Zuhuf, 9; 29/Ankebut, 61, 65-66; 16/Nahl, 62.

14 19/Meryem, 35; 25/Furkan, 1-2; 10/Yunus, 68. Karşı çıkış için bkz: 43/Zuhuf, 81; 39/Zümer, 4; 17/İsra, 111; 112/İhlas 1-4.

15 22/Hac, 73-74; 6/En'am, 91.

16 4/Nisa, 116.

17 19/Meryem, 42-43; 16/Nahl, 20-21; 21/Enbiya, 22; 17/İsra, 42; 16/Nahl, 51.

18 19/Meryem, 42-43.

Kur'an'da Allah'ın tekliği vurgusu da yine *bilgi* zeminde yapılır. Bu bağlamda “فَاَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”/...*Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur...*¹⁹ ifadesi; akli düzeyde bir farkındalık ve idrakle Allah'ın biricikliğini tespit etmenin imkanına işaret etmektedir.²⁰

1.2. İnsan

İnsan, kelime kökü itibariyle; idrak etmeyi, farkında olmayı, anlamayı, ayırt etmeyi, iletişimde bulunmayı, merkez olmayı, anlam alanı içerisinde barındırmaktadır.²¹ Kur'an, bu özellikleri işlevsel kılmayan insan davranışlarına muhalefet etmiştir; çünkü insan akli, iradesi, özgür oluşu ve tecrübesi ile varoluş amacını gerçekleştirebilecek *imkân*a sahiptir. Bu imkânın temeli *misâk* ile atılmıştır. Misakın vurgulandığı 7/A'raf 171-172. ayetlerde mecazi bir yolla anlatılmak istenen şey; Allah'ın yaratmasını değiştirmeyeceği, muhatabı olan her insanı bu nitelikte yarattığı,²² ve her bir birey için Rabbi tanıyıp kabul etmenin yanında zihinsel ve eylemsel alanda istikameti doğru belirleme yetisinin insanın yaratılışında var olduğudur. Dolayısıyla “evet” cevabı *varoluşsal bir ifadedir*.²³ Bu nedenle misakı bozmanın; yani insan olma potansiyelini gerçekleştirememenin sonucunu Kur'an, ‘kaybetmek’ olarak ifade etmektedir.²⁴ Bu durumun *kaybetmek* olarak ele alınması; kadın-erkek aynı cinsten

19 47/Muhammed, 19.

20 Öldükten sonra *yeniden yaratmaya* ilişkin birtakım tasavvurların da doğru bir temelden hareket etmediğini söylemek gerekir. “...Şu çürümüş kemikleri kim dirilecek?” (36/Yasin, 78) ya da “*Bu dünyadaki hayatımızdan başka bir şey yok! derler. Dünyaya geldiğimiz gibi ölürüz ve bizi ancak zaman yok eder.*” (45/Casiye, 24) ifadelerine yer veren Kur'an, Allah'ın bu anlamdaki yaratma kudretine (36/Yasin, 79) ve bu düşüncelerin temelsiz bir zann (45/Casiye, 24) olduğuna vurgu yaparak muhalefetini dile getirmektedir.

21 Bkz: İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l Arab*, Daru's Sadr, Beyrut, tsz., s. 147-150; Râgıp İsfahâni, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî Ğaribi'l Kur'ân*, thk: Saffan Adnan Davûdi, çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007, s. 149-150.

22 Akbulut, Ahmet, “Elçi-Vekil Kavramları”, *İslam İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., 2. Baskı, Ankara-2013, s.171.

23 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı-Meal-Tefsir*-, çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2002, s. 310.

24 2/Bakara, 27.

yaratılan²⁵ ve yapısal nitelikler bakımından aralarında fark bulunmayan insanın yapısına yerleştirilen iyi/*takvâ* ve kötüyü/*fücûr* ayırt etme kapasitesinin,²⁶ olumsuz anlamda işlevsel kılınması dolayısıyladır.

Kur'an'da insanın potansiyelini; *nankör*,²⁷ *acelecî*,²⁸ *cimri*,²⁹ *çıkarıcı*,³⁰ *kibirli*,³¹ *zayıf*³² olma yönünde kullanarak saptırması olumsuz karşılanmakta; kendisine bu anlamdaki muhalefetin, 'yönünü *banîf* olarak *fıtrata* çevir'³³ vurgusuyla yapıldığı görülmektedir. *Fıtratın*, insanlığın değişmeyecek olan *yapısal özü*³⁴ olduğu düşünüldüğünde; *nötr* olan bu zeminin, *banîf* olarak kendisine yönelindiğinde *artı değere* dönüşeceği açıktır. Bu doğrultuda hanîf olmak, her türlü sapmadan uzaklaşmış *bilgisel* alt yapıyı barındırmaktadır diyebiliriz; çünkü Kur'an'da, mezkûr olumsuz özelliklerin ancak delil ve *bilgi*yle giderileceği³⁵ ifade edilmektedir. Çünkü insan; *rubun* üflenmesi,³⁶ *es-mânın* öğretilmesi³⁷ ve *bidâyet*³⁸ sayesinde; yapısal anlamda, aklı

25 4/Nisa, 1; 7/A'raf, 189; 39/Zümer, 6.

26 91/Şems, 8.

27 80/Abese, 17; 17/İsra, 67; 43/Zuhurf, 15.

28 17/İsra, 11; 21/Enbiya, 37; 75/Kıyamet, 20; 76/İnsan, 27.

29 17/İsra, 100.

30 17/İsra, 67; 10/Yunus, 12; 30/Rum, 33-34.

31 11/Hud, 9.

32 4/Nisa, 28.

33 30/Rum, 30.

34 Bu özün anlaşılmasına, peygamberlerin de tıpkı bizler gibi insan oluşunun kabul edilememesi, bu doğrultuda peygamberlerden daima olağanüstü haller beklenilmesi bir örnek olarak verilebilir. Vahiy, "insanüstü peygamber" taleplerine; "insan peygamber" vurgularıyla muhalefet etmektedir. Bkz: Kehf 18/110; Furkan, 25/7-10, 21; İsra, 17/90-96; Hud, 11/12; Hicr, 15/7; Bakara, 2/151; En'am, 6/50; Ahkaf, 46/9 vb.

35 Enbiya, 21/37.

36 Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sad, 38/72. İki tür canlılıktan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, hareketin varlığıyla gözlemlenen fizyolojik canlılık, diğeri ise zihni/akli canlılıktır. *Ruhun* üflenmesi; yapısal anlamda zihninin ancak *bilgi*yle canlanabileceğinin/işlevselleşebileceğinin ifadesidir.

37 Bakara, 2/31. İnsana *es-mânın* öğretilmesi; ona tek tek varlıkların isimlerinin öğretilmesi değil; varlıklara ilişkin kavrama yeteneğinin ve isimlendirme yeteneğinin verilmesi anlamına gelmektedir.

38 Taha, 20/50; İbrahim, 14/12. *Hidâyet*, insana verilen epistemik yetenektir. Bkz: Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi - Aydınlanmanın Keşif Araçları*-, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008, s. 110.

süreçleri sağlam işletebilecek ve hayatını bu doğrultuda inşa edebilecek potansiyeldedir.

*Emaneti yüklenme*³⁹ ve *balife*⁴⁰ olma; insanın iradeli ve özgür yaratıldığıının ve yaptığı eylemlerin sorumluluğunu alacak varlıksal yapıda olduğunun ifadesidir. Bu sorumluluğu almama, Kur'an'da *şeytani* bir tutum olarak nitelenmektedir. Nitekim Hz. Âdem ve eşinin hatalı davranışlarından sonraki '*Biz kendimize yazık ettik*⁴¹ tutumu kabul görmekteyken ve affedilmenin başlangıcı olarak görülürken; şeytanın '*Beni saptırdığın için*⁴² söylemi eleştirilmektedir.

2. Bilgi Zemini

Aklı aracılığıyla *değeri* keşfeden ve buna göre eylemde bulunan insanın, Kur'an'da sıklıkla eleştirildiği hususların başında, ona bahşedilmiş olan bilgi edinme vasıtalarını sağlıklı bir biçimde kullanma konusundaki gayretsizliği ve akli muhakeme yeteneğini yeterince işlevselleştirmemesi gelir. Bu bağlamda, gerçekte *bakmanın*, arkada yatan "niçin"i görme aracı olmasını imleyen *nazar*; tabiat hakkında zihinsel bir emek vermenin insanı hakikatin bilgisine ulaştıracağını ifade eden *tefekkür*; sükûnetle ve derinlemesine düşünme anlamında *teemmül*; geçmişe yönelik insanın var oluş amacını, fitratını, tarihin tecrübelerini düşünme anlamında *tezekkür*; geleceğe dönük olarak insanın ortaya koyacağı eylemin önünü arkasını dikkate alması anlamında *tedebbür*; geçmiş ve gelecek, sebep ve sonuç arasında bir bağ kurarak sağlıklı bir kanaate ulaşmanın yolu olarak *teakkul* gibi düşünmenin çeşitli boyutları Kur'an'da sıklıkla vurgulanmaktadır. Görülmektedir ki Kur'an, düşünmeye yalnızca zihnin bir faaliyeti olması açısından değer vermez. Onun açısından

39 Ahzab, 33/72.

40 Bakara, 2/30.

41 A'raf, 7/23.

42 Hicr, 15/39.

esas olan; düşünmenin *nasıl gerçekleştiği, nereden hareket ettiği* ve en önemlisi *neyi amaçladığıdır*.

*Kendinden ötesine işaret eden varlık temelinden hareket ettiği için ve insanın hem kendini hem de Varlık'ı anlamlandırmasının yolu olduğu için düşünmenin; Allah, insan ve tabiat⁴³ arasındaki mevcut ilişkiyi keşfetmenin bir adı olduğu iddia edilebilir. Şu durumda Kur'an açısından düşünmenin epistemik bir gayeden ziyade varoluşsal bir hedefe yönelik olduğu görülür. Buradan hareketle insandan yerine getirmesi beklenen asli sorumluluğun **tefekkür** olduğunu ve **teklifin** geri kalan tüm bölümlerinin, bu sorumluluğun hakkıyla yerine getirilmesine bağlı olduğunu söyleme imkânı doğar.*

Ahlak, insanın iyi ve kötü arasında yaptığı iradî tercihlerinin tezahür ettiği zemindir. Kur'an insanı, yapacağı bu tercih esnasında değer alanına yönlendirirken; *düşünmüyor musunuz?, akletmiyor musunuz?, ne biçim hüküm veriyorsunuz?* şeklinde pek çok forma yer vermekte ve böylece nihai hedefi olan ahlakî dönüşümü *bilgi* üzerine inşa ettiğini göstermektedir. Vahyin muhataplarının bu dönüşümü yaşamalarına engel olan ise **zanna** uymalarıdır. Bu bağlamda **zann** kelimesinin *bir şeyi hakikatiyle idrak etmek anlamında olan ilmin karşısı* olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁴

Şu durumda **zann**, *yakini* temelden uzak sübjektif bir yargının ötesine geçemeyen nitelikte olması hasebiyle kişinin aklî ve ahlakî dönüşüm yaşamasının önünde yer alır. Kur'an üzerinden hareket ettiğimizde **zanna** sebep olan çeşitli hususlarla karşılaşırız –ki bu hususlar aynı zamanda vahyin ahlak hedefli muhalefetine epistemik

43 Kur'an'da, tabiatın düzenine ve insan içinliğine ilişkin ayetler (bkz: 16/ Nahl, 5-17; 41/ Fussilet, 10-12; 80/Abese, 23-32; 25/Furkan 45-50; 35/Fatır, 13; 17/İsra, 12; 78/Nebe, 6-16; 10/Yunus, 5; 15/Hicr,16-23; 23/Mü'minin, 18-22; 30/Rum, 48-49 vb.), iki bakış açısıyla okunabilir. Bunlardan ilki, tabiatın Allah'ın varlığına delil teşkil etmesi ve dolayısıyla Varlık'a ait bilgi sahibi olunmasının zemini olmalarıdır. Diğeri ise tabiatın; Allah'ın lütfunun, rahmetinin ifadesi olması ve şükürü gerektirmesidir. Dolayısıyla tabiat; bir yönüyle epistemik, bir yönüyle de ahlakî alanın konusu olarak ele alınabilir.

44 10/Yunus, 36; 53/Necm, 28; 6/En'am, 148; 2/Bakara, 78; 3/Al-i İmran, 154; 4/Nisa, 157; 6/En'am, 94, 114; Yunus, 10/66; Sebe, 34/20; Sad, 38/27; Yusuf, 12/110; Casiye, 45/24 vb.

zeminde kendini gösterdiği noktalar. Bu noktalardan ilki, kişinin sağlam düşünce temelinden yoksun arzu ve talepleri olarak değerlendirilebilecek *bevâd*. *Hevâ*; hiçbir bilgi temelini bulunmaması,⁴⁵ sorgulamayı sekteye uğratacak derecede insan zihni üzerinde hâkimiyet kurması, temelden yoksun taleplere gerekçeler üretme⁴⁶ gayretine girebilmesi sebebiyle hakikate yaklaşmanın önündeki engeldir.

Vahyin, epistemik düzlemde muhalefet ettiği unsurlardan bir diğer konu ise bireyin zihni üzerinde *hâkimiyet kuran toplumsal baskı* olarak görülebilecek *atalara tâbi olma* durumudur. Söz konusu durum; bireyin tekil olarak kendi başına fikir üretebileceği konusundaki şüphesi, dâhil olduğu cemaatten dışlanma ve yalnız kalma endişesi ve bir topluluğa ait olmanın verdiği güven duygusu temellerinde yükselir. Kur'an ise sorgulanması, öğüt alınması, direnç gösterilmesi, iyileştirilmesi gereken durumları *olağan* addeden ve bu haliyle bireyin aklî melekesini harekete geçirmesinin önünde bir engel olan bu zihni yapı yerine; içinde bulunduğu toplumun inancını eleştirerek daha uyanık bir şuurla hareket eden sorgulayabilen zihne değer verir⁴⁷. Atalar dinine tâbi olmanın ise tamamen zanna dayandığını ve bu nedenle hiçbir mazeret değeri bulunmadığını pek çok kez dile getirir.⁴⁸ Bu bağlamda Kur'an'ın “*Ya yanlış yapıyorlarsa?*”⁴⁹ vurgusu önemlidir; çünkü Kur'an, kişinin, toplumunun kabullerine dışarıdan eleştirel bir gözle bakmayı denediğinde hakikate ulaşacağından emindir.⁵⁰

Bireyin zann ile amel etmesine sebep bir diğer husus ise kendisine bahşedilen *göz, kulak ve kalp* gibi bilgi vasıtalarını etkin bir

45 6/En'am, 119; 30/Rum, 29.

46 47/Muhammed, 14, 30/Rum, 29; 4/Nisa, 135; 6/En'am, 56; 25/Furkan, 43.

47 Güler, İlhami, *İman-Ablak İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 69.

48 6/En'am, 148; 7/A'raf, 173; 53/Necm, 23; 23/Mü'minun, 68; 25/Furkan, 18; 26/Şuara, 74; 31/Lokman, 21; 37/Saffat, 17, 69; 43/Zuhuruf, 22-24; 7/A'raf, 28, 38-39 vb.

49 2/Bakara, 170; 5/Maide, 104.

50 34/Sebe, 46.

biçimde kullanmamasıdır.⁵¹ “*Bilmediğin şeyin ardına düşme; zira göz, kulak ve kalp bunların hepsi ondan sorumludur*”⁵² diyerek Kur’an, kişinin sahip olduğu bilgi aktarını, zannî olana gerekçe bulma amacıyla değil, yakini nitelikteki ilme ulaşma gayesiyle işlevselleştirmesi gerektiğini vurgular. Bu doğrultuda *kalbin mühürlenmesi*, bireyin aslında aklını ve vicdanını dinlediğinde doğru olan hedefe yönelebileceğini; fakat bu gayreti göstermemesi sebebiyle var oluş amacını yerine getirmekten uzaklaştığını ifade eder.⁵³ Zira kalbin mühürlenmesinden⁵⁴, eğilmesinden⁵⁵, taşlaşmasından⁵⁶, körelmesinden⁵⁷ bahseden ayetlerin hemen öncesinde, bu halin ortaya çıkmasına bizzat kişinin ortaya koyduğu eylem gerekçe gösterilir.⁵⁸

Hidayet ve *dalâlet* de kalplerin mühürlenmesi durumuna benzer şekilde kişinin ortaya koyduğu eyleme yönelik olarak Allah’ın karşılık vermesidir. *Dalâlet*, maksadı bilme, anlam çıkarma ve ibret almaya yönelik olan fehmetme yetisinin kullanılmaması sonucu, kişinin doğru yola ulaşamayıp *şaşkınlık* içerisinde bocalamasıdır. *Hidâyet* ise dalâlet içindeki bireyin aksine; *nedeni* keşfetmeye ve *hakikate* ulaşmaya çalışan insanın, yapısına yerleştirilmiş bilme kuvvesinin aktifleşmesidir. Kişi, Allah’ın bir lütfu olan vahyin yol göstericiliğini izlediğinde hidayete ulaşmış; terk ettiğinde ise mustakim yoldan uzaklaşmış olur.⁵⁹

51 7/A’raf, 179; 10/Yûnus, 42- 43.

52 17/İsra, 36.

53 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 2000, s. 54.

54 4/Nisa, 156.

55 3/Al-i İmran, 7; 34/Sebe, 12.

56 2/Bakara, 74; 6/En’am, 43.

57 22/Hac, 46.

58 45/Casiye, 23; 9/Tövbe, 87; 16/Nahl, 106-108.

59 İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tsz., s.163.

3. Aksiyolojik Zemin

İnsanın özgür bir varlık oluşu, yaptığı eylemlerin sorumluluğunu almasını gerektirir.⁶⁰ Bu durum “Herkes kendi kazandığının kefilidir/كَفِيلُهُ”⁶¹ ve “Biz, her bir insanın kaderini kendi çabasına bağlı kıldık.”⁶² ayetlerinde ifade edilmiştir. Bu eylemlerin odak noktasını niyetin oluşturduğunu “Allah kişi ile kalbi arasına girer”⁶³ ayetinde görmek mümkündür; çünkü kastın yönü; bir açıdan bilinç ve bilgi haline, diğer açıdan da kastın içerdiği bilinç ve bilgi halinin eyleme geçmesi bakımından ahlaka dönüktür. Bu doğrultuda insan davranışlarını üç temelde inceleyebiliriz:

3.1. İnsanın Kendisine Karşı

Zemini bilgiyle sağlamlaşmış, mustakîm *zihni tutum*; doğruyu temel alan, argümantatif ve iknaî *kavli tutum*; iyiye/faydalıya dönük *fiili tutum*; öncelikle kişinin kendisi tarafından ahlakılığı teyit edilen bir boyut kazanmalıdır; çünkü bireyin içselleştirdiği her türden davranış, ancak şahsın kendisinde temellendiğinde anlam kazanmış olur. Bu bağlamda kendi bilincinde olmayan birinin, kendi dışındaki bir varlığa değer atfetmesi, kendisine saygısı olmayan birinin bir başkasına saygı göstermesi, yapıp-etmeler noktasında kendi kapasitesini aşmaya çalışıp kendine merhamet göstermeyen birinin hemcinsine merhamet etmesi vb. beklenemez. Bunun sonucu olarak, Kur'an'da, insanın, potansiyelini gerçekleştirmemesinin⁶⁴ yine kendine dönük zarara yol açacağı belirtilerek kişiye muhalefet edilmektedir.⁶⁵

60 16/Nahl, 93; 21/Enbiya, 23; 17/İsra, 36; 2/Bakara, 284; 6/En'am, 104; 18/Kehf, 29 vb.

61 74/Müddessir, 38.

62 17/İsra, 17/13.

63 8/Enfal, 24.

64 Bu potansiyelin neleri kapsadığından “Ontik Zemin” başlığı içerisinde bahsedilmiştir.

65 4/Nisa, 107; 3/Al-i İmran, 69; 10/Yunus, 23; 3/Al-i İmran, 160; 2/Bakara, 57, 231; 3/Al-i İmran, 117; 4/Nisa, 64, 97, 110; 7/A'raf, 23, 160; 9/Tövbe, 70; 16/Nahl, 28, 33, 118; 18/Kehf, 35; 34/Sebe, 19; 35/Fatır, 32; 10/Yunus, 44; 11/Hud, 101; 29/Ankebut, 40; 30/Rum, 9; 41/Fussilet, 46.

3.2. İnsanın Yaratıcısına Karşı

3.2.1. Küfre Karşı Allah’a İman:

Neyi bilirim? sorusunun yanıtı **varlıktır**. Bu bağlamda *bilgi* ve *hikmetin* edinileceği temel kaynak olan varlık, kendisinin köküne dair yapılan sorgulamaya da *delil* olmaktadır. Böylece varlık üzerinden hem Yaratıcı’ya hem de yaratıcının niteliklerine ulaşılabilecektir. Varlıktaki sistem, O’nun güvenilirliğine; tüm varlıkların devamlılığını sağlayacak imkânların var edilmesi, O’nun adaletine/merhametine; her varlığa yerleştirilen uyum, ahenk ve güzellik, O’nun musavvirliğine; en küçüğünden en büyüğüne her şeyin amaçsallığı, O’nun hikmetine vb. işaret etmektedir. Bu özelliklerin tespiti, Yaratıcı’ya karşı şükür gerektirmektedir. Bu şükür, *imanın* temelidir⁶⁶ ve yok sayma, gerçeği gizleme⁶⁷ anlamında *küfrün* zıddıdır. Açıktır ki *iman*; nesnel bir zeminden; yani varlıktan hareket etmesi ve akıl yürütme sürecinden geçmesi dolayısıyla *bilgi* temeline; güven⁶⁸ ve şükür gibi bir farkındalık ve şuur oluşturması dolayısıyla *duygu* temeline; bilgi ve duygu temelinin kişiyi imana götürmesi dolayısıyla *ahlak* temeline dayanmaktadır. İmanın karşısında konumlandırılan küfrün de aksi istikamette aynı süreçlerden geçtiğini söylemek gerekmektedir; zira Kur’an varılan sonucu *Allah’a karşı yalan uydurmak*⁶⁹ olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla inkâr, şirk ve nifak; bilgisizlikten kaynaklanan bir sonuç değil, aksine bilinçli bir tavır/duruş⁷⁰ ve

66 Detaylı bilgi için bkz: İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 269-273.

67 Küfrün; üstünü örtme, gizleme vb. anlamları için bkz: Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tebzîbu’l Luğa, Daru’l Kavmiyye*, Kahire, 1964, “k-f-r” maddesi; İbn Manzûr, *Lisânu’l Arab*, “k-f-r” maddesi; Râgıp İsfahânî, *Müfredât*, “k-f-r” maddesi.

68 İman kelimesinin güven anlamını içermesiyle ilgili olarak bkz: Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *Kâmûsu’l Mubîd*, Müessesetü’r Risale, 8. baskı, Beyrut, 2005, “e-m-n” maddesi; Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu’l Arûs min Cevâbiri’l Kâmûs*, Kuveyt hükûmeti Matbaası, Kuveyt, 1976, “e-m-n” maddesi; Ezherî, *Tebzîbu’l Luğa*, “e-m-n” maddesi; İbn Manzûr, *Lisânu’l Arab*, “e-m-n” maddesi; Râgıp İsfahânî, *Müfredât*, “e-m-n” maddesi.

69 11/Hud, 18; ayrıca bkz: 6/En’am, 49; 16/Nahl, 105; 39/Zümer, 32.

70 16/Nahl, 83; 96/Alak, 9-10; 16/Nahl, 88; 31/Lokman 6-7; 45/Casiye, 7-10; 18/Kehf 56.

eylemsel bir hal olduğu için aksiyolojik temel bağlamında değerlendirilmelidir.⁷¹

3.2.2. *Tekebbür* ve *İstiğna*'ya Karşı *Takvâ*:

Adalet; düşünce, söz ve fiilde *doğruya* mutabık olanı ve *değere* karşılık geleni aktüel hale getirme amacıyla, akli melekelerimizi olay ve olgular üzerinde işletmemiz sonucu ortaya çıkan *erdem*-dir. Bu erdem; içinde *sefeh* olanı terk edip *hikmet* olana yönelmeyi, *farkındalık* geliştirip *fark* gözetmeyi, *cebdden* yana *taraf* olmayı içerir. Başka bir deyişle *adalet*, her varlığa olması gereken konumu verebilmenin adıdır. Âdil bir tutum, varlığın yaratıcısı olan Allah'a karşı, ahlâkî bir şuur ve sorumlulukla hareket edilmesini gerektirir ki bunun adı *takvâ*dır. *Tekebbür* ve *istiğna* ise -tam aksi bir konumlandırma- insanın kendisini her türlü ihtiyacın üstünde görmesi⁷² ve kendine asla güç yetirilemeyeceğini zannetmesidir.⁷³

Bu tavrın karşılığı olarak Kur'an'da bu kişilerin kalbinin mühürlendiğinden⁷⁴ bahsedilmektedir. Bu, kişinin, doğruya kendini kapatma/mühürleme halinin ifadesidir. *Tekebbür* ve *istiğna*ya karşı, "Sizin en şerefliiniz en *takvâ*lı olanınızdır"⁷⁵ ayetinden de anlaşılacağı üzere, Kur'an'da *kıymet parametresi* olarak yer alan *takvâ*, bize bir değerlilik yaşantısı olarak sunulmaktadır.⁷⁶

3.2.3. *Ye'se* Karşı *Duâ*, *Tövbe* ve *Tevekkül*:

İnsanın kendisi, Yaratıcısı ve diğer insanlarla bağıni kesmesi; başka bir deyişle bir nevi var olmayı reddetmesi şeklinde okunabilecek

71 Bu nankör tutuma karşı, olması gereken eylemlilik hallerinin örneklerini sunan muhalefetin özeti için bkz: 25/Furkan, 63-69; ayrıca bkz: 92/Leyl, 5-7; 103/Asr, 3; 6/En'am, 82; 31/Lokman, 4; 41/Fussilet, 33; 42/Şura, 36-39; 23/Mü'minin, 57-61; 70/Mearic, 22-35; 3/Al-i İmran, 104; 8/Enfal, 2-3 vb.

72 96/Alak, 6-8.

73 90/Beled, 5. Ayrıca bkz: 71/Nuh 7; 28/Kasas 38; 39/Zümer, 59; 31/Lokman, 7; 16/Nahl, 23.

74 40/Mü'min, 35.

75 49/Hucurat, 13.

76 2/Bakara, 177.

ye's/ümitsizlik; Kur'an'da sapkın/*dâl* kişilerin eylemi⁷⁷ olarak görülmektedir. İnsanları bu duruma düşüren sebep de bizzat tercih ettikleri tutum ve davranışlardır.⁷⁸ Dolayısıyla *ye's*; zihni, kavli ve fiili bağlamda doğru temelden hareket etmeyen bir sapmanın sonucudur.

Ye'sin sapma olarak kabul edilmesinin sebebi, kişinin, bu durumu, içinden çıkılmaz bir hal olarak kabul edip kendini pasifize etmesidir. *Ye'sten* kurtulmanın *üç* yolu olduğu söylenebilir: İnsanın yaratıcısıyla kurduğu özel bir iletişim şekli olması, insanı aktive edecek bilinci kazandırması, Allah'ın yardımının daimiliğinin kavranması ve bunun sonucunda umudun eyleme dönmesi anlamında *duâ*; farkındalık ve pişmanlık temelinde yükselen, önceliği zihni temizlemek olan, hata yapmış kişinin yeniden inşasını hedefleyen ve bu yönleriyle umutsuzluk değil, kararlılık ve hata telafisini⁷⁹ imleyen *tövbe* ve Allah'ın yasalarına güvenmenin tezahürü olan *tevekkül*; insanı bulunduğu halden çıkarıp hayata kazandıracak, ona kaldıramayacağı yükün gelmeyeceğini⁸⁰ hatırlatacak sacayaklarıdır.

3.3. İnsandan İnsana Karşı

Kur'an'ın insandan beklentisi; ahlakî olana yönlendirici düşünsel süreç sonunda, yeryüzünde *fesâd*ın çıkmasını engelleyici ve *ıslâh* edici bir pratik sergilemesidir. Kur'an, insanın diğerlerine yönelik eylemlerini gerçekleştirmesinde, söz konusu kavram çiftinin etkisi üzerinde sıkça durur. Bu durum bize vahyin eylem zeminindeki muhalefetin temelinde, fesattan uzaklaştırma ve ıslâha yönlendirme hedefinin bulunduğunu göstermektedir.

77 15/Hicr, 55-56.

78 30/Rum, 36.

79 9/Tövbe, 82; 25/Furkan, 70, 71.

80 2/Bakara, 286; 65/Talak, 7.

3.3.1. Fesâda Karşı Islâh

Bir şeyin faydalı olmaktan çıkıp zararlı hale gelmesi anlamındaki **fesâd**, adil olandan uzaklaşılmasıdır.⁸¹ Meleklerin insanın yaratılışına bir itiraz gerekçesi olarak ileri sürdükleri⁸² bu eylem biçimi, bireyin kendine ve topluma karşı işleyebileceği her türlü kötülük, adaletsizlik ve iffetsizlik biçimlerini kapsayacak tarzda davranış çeşitliliği içerir.⁸³ Buna karşın Allah, meleklere verdiği cevapla⁸⁴ insanın fesâda karşı ıslâhı tercih edebilecek potansiyele sahip olduğuna işaret eder. Dolayısıyla kişinin *diğerine* yönelik işleyeceği tüm kaba-hatler, Allah'a yönelik bir itaatsizlik hâlinin de yansıması olacaktır.

Fesâdın karşısında yer alan **ıslâh** ise, Kur'an'ın insandan hem kendisine hem de diğerlerine yönelik olarak yerine getirmesini istediği eylemlerin temel özelliğidir. Bir şeyi yeniden aslı haline döndürmek için düzeltmeye çalışma olarak da yorumlanabilecek **ıslâh**, Kur'an'da kişinin kendisini düzeltmesi ve bu sayede toplumun düzelmesi amacına matufen iki şekilde kullanılmıştır; zira bireyin ıslâhı, toplumun ıslâhına dönük temel adımdır.

3.3.1.1. Zulme Karşı Adalet

Yeryüzünde fesâdın doğuşunun temel sebeplerinden biri, her alanda benimsemesi gereken **adalet** esaslı davranış tarzının terk edilmesidir. Sözlük anlamı “bir şeyi ait olmadığı yere koymak”⁸⁵ olan **zulüm**, genellikle “başkasına ait olan sınırı aşarak haksızlığa sebep olma”⁸⁶ şeklinde açıklanır. Bu sınır kimi zaman Allah tarafından

81 İbn Manzur, *Lisânu'l Arab*, s. 3412; Râgıp İsfahânî, *Müfredât*, s. 1139; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l Luğa*, çev: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013, s. 312-313.

82 2/Bakara, 30.

83 89/Fecr, 11-12; 17/İsra, 70-73; 2/Bakara, 205, 220; 28/Kasas, 4, 77; 10/Yunus, 81-82; 33/Ahzab, 70-71; 8/Enfal, 73; 7/Araf, 35, 74; 29/Ankebut, 30; 11/Hud, 116; 46/Ahkaf, 15; 6/En'am, 48, 54; 49/Hucurât, 9, 146; 5/Maide, 39; 24/Nur, 5 vb.

84 2/Bakara, 30.

85 İbn Manzur, *Lisânu'l Arab*, s. 2756.

86 İbn Manzur, *Lisânu'l Arab*, s. 2758; Râgıp İsfahânî, *Müfredât*, s. 954; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l Luğa*, s. 340-341.

konulmuş⁸⁷ kimi zaman ise toplum tarafından belirlenmiş ilkeler olarak ortaya çıkar. Ayrıca Kur'an'da karşılaşılan bir diğer *zulüm* ise Allah'ın gönderdiği vahyi kabul etmeme ve emirlerine uymama ile ortaya çıkan *kişinin kendine zulmetmesidir*.⁸⁸

Zulüm, Allah'a gereğiyle inanmama, şirk,⁸⁹ putperestlik,⁹⁰ münafıklık,⁹¹ peygamberleri yalanlama,⁹² ahiret ve hesabın gerçekleşeceğine inanmama⁹³ gibi inanç konularında ortaya çıktığı gibi; hırsızlık yapmak,⁹⁴ adam öldürmek,⁹⁵ yetimlerin mallarını gasp etme,⁹⁶ haksız yere başkasının malına el koyma⁹⁷ vb. şekillerde toplumsal zeminde de ortaya çıkan bir haksızlık durumu olarak Kur'an'da yer almaktadır. Kur'an ise insanı sürekli olarak zulümden uzak durmaya çağırır ve onu tüm insani ilişkilerini, kimi zaman *benliğini* bir kenara bıraktıracak bir *değer* olan *adalet*⁹⁸ çizgisi üzerinde yürütmeye yönlendirir.⁹⁹

3.3.1.2. Cimrilığe Karşı İnfak

Kur'an, servet ve zenginlik söz konusu olduğunda, sadece *benliğin* değil *diğerlerinin* de dikkate alınması gerektiğini öğütlemektedir. Bu doğrultuda bireyin tekebbürünün insanlar arasındaki tezahürü olan cimrilik, toplumsal ilişkilere verdiği zararlar hasebiyle sıklıkla eleştirilmektedir.¹⁰⁰ Cimrilik, tekebbür ve istighnadan; infâk ise tevazu ve şükürden kaynaklanır. Kur'an, cimrilik söz konusu

87 Kur'an'da Allah'ın koyduğu sınırların (Hudûdullah) aşılmasının zulüm olarak değerlendirildiği ayetler için bkz: 2/Bakara, 229; 65/Talâk, 1; 3/Âl-i İmran, 117.

88 2/Bakara, 231; 65/Talâk, 1; 3/Âl-i İmran, 116-117; 7/A'raf, 23.

89 31/Lokman, 12.

90 3/Âl-i İmran, 127-128.

91 9/Tövbe, 47, 107, 109.

92 16/Nahl, 113.

93 19/Meryem, 37-39.

94 12/Yusuf, 75.

95 5/Mâide, 29.

96 4/Nisa, 10.

97 4/Nisa, 29-30.

98 5/Mâide, 8; 4/Nisa, 135.

99 4/Nisa, 58; 16/Nahl, 90; 7/A'raf, 29; 3/Âl-i İmran 21; 16/Nahl, 76.

100 92/Leyl, 8-11, 104/Hümeze, 1-3, 57/Hadid, 24.

olduğunda, insana sahip olduklarının Allah'ın bir lütfu¹⁰¹ olduğunu hatırlatırken; paylaşım söz konusu olduğunda, zenginliğin, bireyin kendisine aidiyetini imler tarzda, infâk edilecekleri Allah'a bir borç verme olarak niteler.¹⁰² Dolayısıyla infâk, sadece insan-insan arasındaki ilişkiyi değil Allah-insan arasındaki bağı da güçlendiren bir özelliğe sahiptir. Burada, öncelikli hedefi insan iradesini eğitmek olan *infâk*ın, yalnızca maddi olanı paylaşmaktan ibaret olmadığını da söylemek gerekmektedir. Sahip olunan *zibinselgüç*, faydası dokunabilecek söz ve desteğe râci *fiiliyapı* da infâka konudur. İnsanlar arasında kurulabilecek bu sistem de kurtuluşa ermenin¹⁰³ bir yoludur.¹⁰⁴

3.3.1.3. Dünya-Ahret Dengesi

Kur'an açısından dünya ve ahiret, biri diğerine tercih edilecek yaşam seçenekleri değil devamlılık ilişkisine sahip tek bir yaşamın öncesi ve sonrasıdır.¹⁰⁵ Önce'nin sonra'yı etkilemesi dolayısıyla dünya ve ahiret arasında doğrudan bir alaka bulunmasına karşın; insan çoğu zaman bu hakikati unuttur ve sadece *şimdi* olana odaklanır.¹⁰⁶ İnsanın bu tercihinin arkasında, kimi zaman öncekilerden miras aldığı ve sorgulamaksızın devam ettirdiği bir dünya tasavvuru bulunsa da¹⁰⁷ çoğunlukla kendini yetkin görme durumu¹⁰⁸ yer alır. Bu yaklaşım, var olan her şeyin belli bir amacının, ulaştırmayı hedeflediği bir sonun mevcudiyetini göz ardı etmenin tezahürüdür.¹⁰⁹ Kur'an'daki "*Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir. Elbette ki ahiret yurdu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?*"¹¹⁰ şeklindeki vurgular ise dünya-ahiret dengesinin

101 3/Âl-i İmran, 180; 4/Nisa, 37.

102 57/Hadid, 18, 64/Tegabun, 17.

103 59/Haşr, 9.

104 3/Âl-i İmran, 92 ve 134; 76/İnsan, 8-10.

105 17/İsra, 72.

106 75/Kıyamet, 20-21; 17/İsra, 18-19.

107 23/Mü'minûn, 83; 27/Neml, 67-68.

108 104/Hümeze, 1-3; 74/Müddesir, 11-16 vb.

109 30/Rûm, 8.

110 6/En'am, 32; ayrıca bkz: 87/Â'la, 16; 53/Necm, 29-30; 29/Ankebut, 64; 30/Rum, 7; 7/A'raf, 51, 169.

ahiret lehine bozulduğunun değil; insana amacının hatırlatılması, sorumluluk bilincinin tazelenmesi, eylem tercihlerinde doğrunun tavsiye edilmesinin ifadesidir. Zira Kur'an'ın, ahiretin nihai hakikat oluşunu sıklıkla vurgulamasının amacı dünyanın göz ardı edildiği bir tasavvuru yerleştirme değil, insanı yeryüzünde fesada imkan tanıyan tüm eylemlerden uzaklaştırarak iyi/doğru/âdil/ahlakî olana yönlendirmedir. Dolayısıyla bu sistemde etik değerlerin etki alanı sadece bu dünya hayatıyla sınırlı değildir.¹¹¹ Bu açıdan ahiret, tercih edilen ahlaki değerlere yönelmede en büyük motivasyon kaynağı olarak görülebilir.

SONUÇ

İnsanın kendisine rehberlik edecek iç/akıl ve dış/vahiy *imkân*-larla donatılmış olması, ilahi iradenin hedef olarak sunduğu hayat biçiminin açığa çıkmasına engel hiçbir mazeretin olmadığından delilidir. Bu noktada vahiy, insanın imtihan sürecinde doğrudan onun hayatına dokunur, insanı müstakim olandan uzaklaştıracak olumsuz saiklere karşı dışarıdan bir sesle müdahalede bulunur. “*Sübûtu olmayan temelsiz/köksüz her bir şey, yok olmaya mahkûmdur; çünkü Allah doğru/gerçek olanı, kalıcı iz bırakan tekvîni ve teklîfi kelimeleriyle ortaya koymuştur.*”¹¹² ayeti kalıcılığın ancak hakk olan üzerinden gerçekleşebileceğine işaret etmektedir. Hakk olan vahiy de insana bir *değerler skalası* önererek; hem kendisinin tarihi evirmeye dönük bir yapıda olduğunu göstermekte hem de kendine kulak veren insanı tarihin öznesi yapmaktadır. Vahyin kaynağının ilahiliği, insan *içinli*-ğini gölgede bırakmaz; bilakis vahiy, tüm zaaf ve üstünlükleri ile bir bütün olarak var kılınan insanın yaşamına canlı ve pratik örnekliği ile temas eder ve böylelikle Allah ve insan arasındaki bağın en görünür hali olarak karşımıza çıkar. Bu bağın bir tezahürü olduğundandır ki vahiy, *lütuf* olarak değerlendirilir. Söz konusu lütuf oluş,

III İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 185.

112 42/Şura, 24.

varlığının ya da yokluğunun bir fark yaratmayacağı ve *olmasa da olurdu* şeklinde yorumlanabileceği anlamına gelmez. Aksine, tarihe ve hayata müdahil bir tanrı tasavvurunun ifadesi olarak Allah'ın insana inayetinin, fazlının, ihsanının bir tecellisi anlamına gelir. Zira insan, kendi başına kurtuluşunun mümkün olduğu ama gerçekleşmesinin asırlar alabileceği bir *şaşkılık* halinden vahyin yol göstermesi, hatırlatması ve iradesini yönlendirmesi ile uzaklaşma imkânı bulmuştur.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet, “Elçi-Vekil Kavramları”, *İslam İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., 2. Baskı, Ankara-2013.
- Albayrak, Halis, “Müslüman Zihinlerde Kur'an'ın Yeri ve İşlevi”, *İnsan Onuru – İslam ve Hristiyanlıktaki Temelleri- Çalıştay Kitabı* (3-4 Ekim 2005), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2006.
- Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi – Aydınlanmanın Keşif Araçları-*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı – Meal- Tefsir-*, çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2002,
- Ebü Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l Luğa*, çev: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tebzibu'l Luğa*, Daru'l Kavmiyye, Kahire, 1964.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *Kâmûsu'l Mubit*, Müessesetü'r Risale, 8. baskı, Beyrut, 2005.
- Güler, İlhami, *İman-Ablak İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2010.
- Güler, İlhami-Özsoy, Ömer, *Konularına Göre Kur'an -Sistematik Kur'an Fibristi-*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2016.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l Arab*, Daru's Sadr, Beyrut, tsz.
- Râgıp İsfehânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî Ğaribi'l Kur'ân*, thk: Saffan Adnan Davûdî, çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2000.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ablaki Kavramlar*, çev: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul. 2010.
- , *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tsz.
- Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî, *Tâcu'l Arûs min Cevâbirî'l Kâmûs*, Kuveyt Hükümeti Matbaası, Kuveyt, 1976.

DİZİN

A

Ahlâki 101, 129, 227, 233, 234,
239, 240, 242
Akâid 49
Akıl 11, 13, 18, 20, 27, 28, 29, 54,
57, 59, 88, 143, 148,
149, 151, 159, 170, 172,
173, 180, 186, 193, 200,
208, 209, 210, 213, 216,
225, 226, 227, 228,
230, 234, 236, 238,
239, 241, 242, 243, 246,
248, 274, 285, 296, 302
Akide 49, 53, 63
Âlem-i Müsül 251
Atalara Tâbi Olma 293
Âyân-ı Sâbite 251

B

Bi Şart-ı La Şey 262
Bi Şart-ı Şey 262

Ç

Çağdaş Kelam 198, 204, 205,
206

D

Dalâlet 294
Deus Otiosus 108

E

Ehl-i Beyt 69, 70, 72, 75
Ehl-i Hadis 198, 199, 203, 204,
205
Ehl-i Re'y 198, 199, 200, 204,
205
Elest Bezmi 251
Eş'ârî 60, 64, 230, 231, 233, 234,
237, 241, 242, 243, 245,
246, 247

F

Fârâbi 256
Fenâfillah 252
Fıkhü'l-Ekber 50, 52, 53, 54, 55,
57, 58, 63, 64
Fırka-i Naciye 175

G

Gözün Vicdanı 41

H

Hevâ 293
Husun 232

I

İvaz 241
İcâb ve Teklif 232

İ

İbn Haldun 38, 69, 73, 96, 104,
150, 164, 165, 167,
176, 256
İbn Sinâ 250, 251, 256, 257, 258,
261, 262, 263, 264
İbnu'l-Cevzi 165, 166, 176
İdeler Alemi 259
İlahî Buyruk Teorisi 233
İseler Alemi 259
İstîğna 297

K

Kader 10, 17, 18, 28, 50, 51, 57,
58, 59, 60, 233, 258
Kubuh 232

L

La Bi Şart-ı Şey 262

M

Makasid 238, 239
Maslahat 181, 238, 239
Mâtürîdî 53, 54, 55, 58, 63, 253
Mehdilik 66, 68, 69, 75, 77, 80,
82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 90
Metafizik 137, 144, 165, 167, 214,
226, 250, 256, 257,
258, 261
Mucib 258
Muhalefet 37, 38, 45, 228, 286,
289, 290, 293, 295
Muhtar 258
Musaddık 109
Müheymin 109
Mümkünü'l-Vücut 251

N

Nazar 291
Nefsü'l-Emr 262

P

Pan-Optikon 41
Physeî 225

S

Selefi 58, 59, 150, 161, 233

Ş

Şirk 93, 101, 276, 288, 296, 300

T

Taakkul 151, 173
Ta'dil 233
Tavâ 290, 297
Tevvir 233
Tedebbür 151, 173, 291
Teemmül 151, 173, 291
Tekebbür 297
Teoskopik 41
Terk-i Dünya 252
Terk-i Hesti 252
Terk-i Terk 252
Terk-i Ukba 252
Tevhid 92, 93, 96, 101, 119, 122,
232, 233
Theseî 225

U

Ulu'l-Emr 36

V

Vâcibu'l-Vücut 251
Vahiy 22, 50, 76, 88, 108, 120,
144, 145, 147, 164, 226,
227, 228, 233, 235, 239,
242, 243, 246, 249,
265, 270, 274, 285,
286, 287, 302

Y

Ye's 298

Z

Zann 144, 204, 289, 292, 293

Prof. Dr. Mustafa Said YAZICIOĞLU

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr. Muammer ESEN

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Doç. Dr. Selda GÜNER

Arş. Gör. Tuğba ÖZTÜRK &

Arş. Gör. Hatice Kübra İMAMOĞLUGİL

Onur ÖZATAĞ

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Prof. Dr. Mahmut AY

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

Prof. Dr. Erol GÖKA

Doç. Dr. İbrahim ASLAN

Doç. Dr. Engin ERDEM

Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

Arş. Gör. Tuğba GÜNAL &

Arş. Gör. Meryem KARDAŞ

SOSYAL ve SİYASAL TARİH

Din Ve Siyaset İlişkileri Üzerine

Müslüman Geleneğinde Önemli Kırılma Noktaları

Ulemadan Aydına Değişim Ve Dönüşüm
-Ulema/Aydın ve Devlet İlişkileri Bağlamında-

Akaid Metinlerinin Söylem Eleştirisi

İslam Düşüncesinde Mehdi İnancılarının Tipolojileştirilmesi

Muhammed B. Abdilvehhab ve Selefiliği

Sami Geleneğinde Tanrı Tasavvurunun Esmâ Bağlamında Değerlendirmesi -Yahudilik Ve İslamiyet Özelinde-

Âdâb: İslâm Entelektüalizminde Seküler Bilgi

DİN ve DEĞERLER SİSTEMATİĞİ

İmanın Ahlaki Temeli Ve Din

Dinsel Kurumsallaşma Süreçleri Ve Dinin Bütünsel Kavranışı

Mutezile'nin Kur'an Tasavvuru

Çağdaş Dönemde Kelam Geleneği Ve Hadis Araştırmaları

"Ruh" (Zihin)-"Beden" (Beyin) Problemi

Kelâmda Değer Tartışmaları Üzerine

Müslüman Gelenekte Üç Varlık Tasavvuru Üç Dünya Görüşü -Dindarların Gerçeklik Algısı Üzerine Eleştirel Bir Tahlil-

Onurlu Bir Birey mi? İradesiz Bir Köle Mi?: 'Abd' Kavramı Üzerine Bir Tahlil

Kur'an'da Peygamberlerin Muhalefedinin Doğası

