

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>

Mehmet Zeki İşcan

Gelenekten Geleceğe
İslami
Düşünce
Yenilik



KitapyAYINEVi

KİTAP YAYINEVİ – 315
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 80

GELENEKTEN GELECEĞE İSLAMİ DÜŞÜNCEDE YENİLİK / MEHMET ZEKİ İŞCAN

© 2015, MEHMET ZEKİ İŞCAN
© 2015, KİTAP YAYINEVİ LTD.

TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂÇİTHANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂÇİTHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12055
T: (0212) 294 10 00 F: (0212) 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
KASIM 2015, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-151-2

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂÇİT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KÂÇİTHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12348
T: (0212) 294 65 55 F: (0212) 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Gelenekten Geleceğe

İslami Düşünce Yenilik

MEHMET ZEKİ İŞCAN



KitapYAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Giriş 9

BİRİNCİ KISIM

1- DİN (İSLAM) NEDİR NE DEĞİLDİR? 19

2- DİN OLMASI İSTENMEYEN DİN 32

3- SELEFİ DİN ANLAYIŞI VE SOSYO-POLİTİK ARKAPLAN 48

4- SELEFİLİĞİN ŞİİLİK DEĞERLENDİRMELERİ BAĞLAMINDA NEFRET VE ŞİDDET SÖYLEMİ 64

5- DİNİ BİR OTORİTE OLARAK SAHABE ALGISI 81

6- KELAM EZELİ İSE DİN MAHALLİDİR 94

7- HALKU'L-KURAN TEORİSİ VE DİNSEL BİLGİ SORUNU 103

8- MUHAMMED ABDUH'UN NÜBÜVVET GÖRÜŞÜ VE

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ 116

9- ALLAH'TAN FERRARİ İSTEMEK YA DA

TÜRKİYE'DE ANA AKIM İSLAMİ GRUPLAR VE MODERNİTE 142

İKİNCİ KISIM

1- DİNSEL BİLGİ SORUNU VE GELENEK 171

2- İSLAM DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMUNDA ÖNCÜ BİR ŞAHSIYET OLARAK HASAN BASRİ 183

3- TAASSUBA DAYALI DİN ANLAYIŞI KARŞISINDA EBU HANİFE ZİHNİYETİ 201

4- İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ENTELEKTÜEL TEMELLERİNİN YENİDEN YORUMLANMASINDA

MATURİDİ'NİN KATKISI 224

5- İMAM MATURİDİ'NİN TEMEL DİNİ GÖRÜŞLERİ VE DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLİK 251

6- TÜRK BASININDA MÂTÜRİDİ VE MATURİDİLİK 264

7- GAZALİ BİZE NE SÖYLER? 278

8- DİNİ İHYA VE İSLAH DÜŞÜNCESİNDE GAZALİ'NİN ÖNEMİ 299

SONUÇ 311

KAYNAKÇA 316

DİZİN 334

Bugün insanlık ideali açısından çok nazik bir noktaya gelindiği kabul edilmektedir. Zamanımızda hem uygarlığın şu anki düzeyini yükseltme hem de kendi kendini yok etme tehlikesi önceki dönemlere göre çok daha fazladır. Yeryüzünü cennet veya cehenneme çevirme konusunda birçok seçeneğe sahibiz. Umut ve tehlike aynı anda, geçmişte görülmemiş ölçüde büyümüş olarak insanlığın karşısına çıkmıştır.

Hem görülmemiş iyiliği hem görülmemiş kötülüğü kapsayan çifte olasılık, ahlaki bir seçimle aşılabilir. Ahlaki sorular sormanın tam zamanıdır. Çünkü bu sorular “insan huylu” olmakla ilgilidir. Evet, uygarlık bir ölçüde teknolojidir. Evet, uygarlık bir ölçüde toplumsal yapıdır; uygarlık bilimdir. Ama bunlardan daha fazla uygarlık, değerlerle alakalıdır. Uygarlığa anlam veren ahlaki ilkeler, etik temellerdir.

İslami düşünce alanında ahlak ideali, ahlak felsefesi oluşturma yeteneğine, entelektüel birikime sahip olduğumuz söylenemez. Çünkü bugün İslam bir iktidar ve mülk davası olarak anlaşılmaktadır. İslam bir istem, bir devlet, bir toplumsal ideoloji olarak görülmektedir. Din denince yasa aklı gelmektedir. Yasa ahlakın, korku Allah'ın yerine ikame edilmektedir. Bu, bir iskelet, ilme ve insan idealine düşman, ilkel toplumların yaşattığı dar kaidecilikten başka bir şey değildir.

Eğer böyle devam edilirse dini düşünce ve hayatı tüyler ürpertici bir şekilde mana aleminden koparıyoruz. Böylece din içinde en kaba maddeciliğin oluşmasına sebebiyet veriyoruz. Bu durum ruhu kullanma cehdinin kaybedilmesini beraberinde getirir. Bir tür “din materyalizmi,” “dini pozitivizmle” karşı karşıya olduğumuz kabul edilmelidir. Din manevi kuraklığın tehdidi altındadır. İnsanımız içsel boyutunu yitirmekte, zarafetin çekiciliği, aşkın kutsallığı, mananın kıymeti kaybedilmektedir. Biçimler dünyasını aşan bir boyuta sahip olmayan din, fakirleşir. Maneviyattan beslenen bir metafizik olmazsa dini düşünce yozlaşır.

İslam bir din olarak varlığını sürdürüp gelişecek mi yoksa bir sistem, bir örgüt, bir “dünya saltanatı” görüntüsü içinde mi kalacak? Hayati

soru budur ve elinizdeki çalışma bu soruya Ebu Hanife, Hasan Basri, İmam Maturidi, Gazali gibi İslam düşünce geleneğine mühür vurmuş zatların görüşlerinden hareketle kısmi bir cevap vermeyi denemektedir.

GİRİŞ

Dostoyevski'nin meşhur romanı *Karamazov Kardeşler*'de bir tür negatif diyalektik denebilecek, Hz. İsa ile "Büyük Engizisyoncu" arasında bir konuşma geçmektedir. Buna göre 16. yüzyılda, İspanya'da bir şehre Hz. İsa gelir. Sokaklarda dolaştıkça insanlar etrafında toplanırlar. Kardinal, muhafızlarına Hz. İsa'yı tutuklamalarını emreder. Gecenin ilerleyen saatlerinde büyük engizisyoncu olan kardinal Hz. İsa'nın hücreğine gelir. Hz. İsa'ya onu neden hapse attığını ve işlerini yapmasına neden izin veremeyeceğini anlatır. Engizisyoncu, çölde ruhuna musallat olan üç iğvayı kabul etmediği için Hz. İsa'yı kınamaktadır:

İlk iğva, taşları ekmek yapma çağrısıdır. İsa bunun reddetmiştir. Çünkü ekmekle satın alınan iman ve itaat değersizdir. İkinci iğva mucizedir. İsa çarmıhtan inmemek suretiyle insanların gözlerini olağanüstü şeylerle boyamaktan kaçınmış, onları, ağızlarını hayretten dört karış açılmış görmek istememiştir. Çünkü o, özgür ve açık bir imanın peşindedir. Olağanüstü güç gösterisi insanları köleleştirmeye vesile olabilir. Halbuki İsa, kör itaat taraftarı değildir. Üçüncü iğva, Sezar'ın kılıcı olması istenmesidir. Hz. İsa bunu da reddetmiştir. Çünkü siyasetin doğası ile imanın doğası aynı değildir. Biri güç diğeri merhamettir.¹

Büyük engizisyoncu ile anlatılmak istenen metaforu İslami hareketler ve İslami düşünce alanına taşımak mümkündür.

Türkiye'de İslami hareketlerin, İslamcılığın ve hatta İslami düşüncenin temsil ettiği dindarlıkta dünyasallık baskındır. Dünyaya fazlasıyla yoğunlaşan bir dini zihniyetin "asil" kalması mümkün değildir. İslam dünyevilikle bu kadar ilintili görülüyorsa bunun sebebi, İslami hareketlerin dünya ile çok fazla haşır neşir olmasında aranmalıdır.² İslami hareketler boğazlarına kadar dünyevileşme girdabındadırlar.³ İslami hareketler, bütün mesailerini, ferdin bedenini ve zihnini denetim altında tutma, toplumu kuşatma, onu belli bir modele göre yeniden inşa etme, devleti ele geçirme gibi amaçlar için harcamaktadırlar.

1 Bkz. F. M. Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* II, çev. Nihal Yalaza Taluy, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1992, II/144-176.

2 Olivier Roy, *İslam'a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel, Agora Kitaplığı, İstanbul 2010, s. 75.

3 Bkz. Diyanet İşleri eski başkanı Sayın Prof. Dr. Ali Bardakoğlu ile yapılan röportaj, *Hürriyet*, 14. 01. 2014.

İslami hareketlerin temsil ettiği dindarlıkta ya bir ideolojiye ya bir esere ya da lidere bağlılık, körü körüne itaat, en belirgin özellik olarak görülmektedir. Lidere, dini gruba, dini grubu bir arada tutan herhangi bir esere ya da ideolojiye olağanüstü, esrarençiz özellikler atfedilmektedir. Bütün bunların yanında dini otorite bilinen insanlar, gruplar, din adına her gün yeni bir skandala imza atmaktadır.

Dini hareketler siyaset alanında oldukça fazla görünür hale gelmişlerdir. Siyasi ihtiraslar da daha önce görülmedik bir evrenselliğe ulaşmıştır. Günümüzde siyaset her yeri kaplamıştır. Her yerde siyaset var ve siyasetten başka bir şey bulunmamaktadır. Çağımızın, siyasi nefretlerin düşünsel örgütlenme çağı olduğu ifade edilmiştir.⁴ İslami hareketler de aynı yolun yolcusu olduklarından nefret ve şiddet söylemi dindarlık algılarında baskın hale gelmiştir. Çünkü fanatizm, din ve siyaset alanındaki olağan sınırı ihlal, dinsel alandan siyasi alana kaymadır. Üstelik siyaseten haklılık bütün kusurları örtmekte, din siyasal ayrımların aracı olarak kullanılmaktadır. Burada İslam, siyasal ve dinsel totalleştirici bir birleşiminin sadece şifresi olarak işlev görmektedir.

Siyasi ihtirasların bu denli yoğunluğu, Bossuet'in *Elevations* adlı eserindeki şu sözü hatırlatmaktadır: “teninde tinsel olacak biçimde yaratım onu; ama şimdi tininde bile tensel oldu”. İnsan, bedeni eylemlerinde bile ruhuna uygun davranış modeli benimsemeli iken ruhunu yönlendirmede beden daha aktif hale gelmiştir. Bugün İslami hareketler, maddi olanın tinsel askerleri gibidirler.

İslami hareketlerde düşünen insan, üreten insan, sanat yaratan insan değil eyleme geçen insan hâkim hale gelmiştir. Anlamı sorgulamaktan eylemi yüceltmeye doğru evrilme söz konusudur. Bugün dini grup ve liderleri, pratiğe duyulan sevgiyi övmektedirler; ahlaki değerler ölçeğinin en tepesine somut faydalar, maddi güce sahip olma ve bunlara ulaşmayı sağlayan araçlar konulmaktadır. Sahici manevi iştiaç, yansız değer arayışları küçümsenmektedir. Aynı zamanda eylemin karşısında bilgi de hesaba katılmamaktadır.

4 Bkz. Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, çev. Cem Soydemir, Doğubay Yay., Ankara 2011, s. 29.

5 Benda, *Aydınların İhaneti*, s. 37.

İslami hareketlerde görülen baskın özelliklerden biri nasçı tutum, rivayet hevesi, metin merkezilik ve bu yüzden hakikat tellallığı yapmaktır. Bir doğrunun peşine takılma ve onu bulmuş olmaktan emin olma, bir dogma için duyulan tutku, bir dogmanın içine yerleşme, İslami hareketlerin fanatizminin en önemli sebebidir. Hakiki fanatikler, dini veya siyasi düzeyde bir ortodoks-luk kuranlar ve kendi dışındakileri “sapkın” olarak görenlerdir. Fanatizm bu anlamda “gerçek tutkusu” olarak tarif edilebilir. Fanatik, hem kafasını hem de konusunu değiştirmeyen kişidir.⁶ Hakikat baskısı nefret tevlit edecektir.

Günümüz dünyasında çatışma potansiyellerinin temel kaynaklarından biri, özcü kategorilere ayırmadır. Tekil bir sınıflandırmanın her şeyi kapsayıcı gücüne olan üstü örtülü inanç, çevremizi alev almaya hazır hale getirebilir.⁷ Çünkü kesin bilgi, retorik bir üslubu gerektirir. Kesin bilgi, nefret ve şiddet söylemine verilen bir tavizdir.

Kesin kararların altından bir hançer yükselir. Alevli gözler cinayet habercisidir. Kesin kararlar, ortaya kesin inançlılar çıkarır.⁸ Kesin inanç, dini ideoloji haline getirir. Belki bu yüzden çoğu İslami harekette din, ideolojilerle yarıştırılmakta, kavgalar din üzerinden verilmekte, herkes dinden kendini meşrulaştıracak veya ötekini dışlayacak argümanlar seçme yarışına girmektedir. İslami hareketler bir kurtarıcılar cehennemi gibidir.

Din “hakikat pornografisinden” yana değildir, hakikati teşhir etmez; ona işaret eder. Kuran dahi hakikati afişe etmez, sadece işaret eder ve bu amaçla “ayet” sözcüğünü kullanır.⁹

Türkiye’de dini düşüncenin baskın özelliklerinden birinin de katı ahlakçılık ve katı bir entelektüel hoşgörüsüzlük olduğu söylenebilir. Olivier Roy’nin “İslam kasvetlidir” sözünü haklı çıkarabilecek bu durum, durgun ve kapalı toplumun bir sonucudur. Melchert’e göre bunun nedeni, insanın kendini ciddi dini meselelerle sınırlama isteğidir.

Ahlaklı olmak, başka hiçbir insana bilerek ve isteyerek zarar vermemeye yönelik kişisel bir ruh disiplini. Ahlakçılık ise bir azınlığın yarar sağladığı

6 Bkz. Alberto Toscano, *Fanatizm, Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, çev. Barış Özkul, Metis Yay., İstanbul 2013, s. 12.

7 Amartya Sen, *Kader Yanılsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kardam, Optimist Yay., İstanbul 2006, s. 15.

8 E. M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., 2013, s. 8

9 Dücane Cündioğlu, *Sinama ve Felsefe*, Kapı Yay., 2013, s. 108.

düzeni sürdürmek üzere diğerlerine dayattığı davranış kalıplarıdır.¹⁰ Ahlakçılık, ahlakın değil, hegemonya savaşının bir göstergesidir.

Ahlakçılık, “cemaat” tasavvurunu beraberinde getirmektedir. Hakkatin ve meşruiyetin sadece bir cemaatte olduğuna kesin inanç, ahlakçılığın sonuçlarından biridir. Burada şeriat, cemaatin sınırlarını belirlemektedir. Şeriatı korumak, cemaati korumaktır. Bu zihniyette insanlar sadece kulluk derecelerine göre sınıflandırılır, din ve dindarlık, tek ölçü kabul edilir.

Şu veya bu fikir destekliyor olabiliriz, ama düşüncelerimiz gerçek ya da düş ürünü bir site biçimine hizmet ettiği andan itibaren o puta tapmaya başlar ve onun mahkûmu oluruz. Cioran’un ifade ettiği gibi insanlarda site tutkusu olduğu müddetçe kılık değiştirmiş bir yamyamlık hüküm sürecektir.”

İslami hareketler ve düşünüş biçimlerinde dini zihniyeti tanımlayan bir başka unsur, her şeyin Kuran’a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, mutlak bir lafzilikle kaynakların ele alınması ve insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilmesidir. İnsanın bütün davranışları dini olup kesinlikle dünyevi diye ikinci bir şıkka ayrılmaz. Bu, toplum hayatı için geçerli olduğu gibi devletin icraatı için de geçerlidir. Devlet tamamen dinin içindedir.

Bu durumun tabii sonuçlarından biri, şeriat esaslarının bir hakemlik olmaktan çıkarak adeta bir tahakküm merkezi olmasıyla birlikte vahyin, bir inançtan çok bir yasa karakteriyle anlaşılmış olmasıdır. Strauss’un da ifade ettiği gibi Hristiyanlık kutsal öğretiyi vahyedilmiş bir teoloji olarak görmesine rağmen Yahudilik ve İslam, onu öncelikle “ilahi yasa”nın hukuki yorumu olarak anlamıştır. Bunun sonucunda inanç öğeleri, hukuki yorum olarak ele alınabilmiş, pratik ihtiyaçlar, entelektüel merakın önüne geçmiştir. Böylece teoloji, İslam düşüncesinin temel ilmi olamamış; daha çok hadislerden hareket eden fakihin ihtiyaç duyduğu teolojik temelleri tesis etme işlevi üstlenen yardımcı bir ilim olarak iş görmüştür.¹² Müslümanlar, hâkim dini paradigmada kutsal öğretiyi genelde ilahi bir yasa olarak görme eğilimi taşımışlardır. Öyleyse ortada sadece yasalar vardır, hükümler vardır, bu hükümü kabul edenler, uyanlar ya da uymayanlar vardır.

10 M. Ali Kılıçbay, *Dinin Fiziki Demokrasinin Kimyası*, İmge Yay., Ankara 1999, s. 199.

11 E. M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., 2013, s. 104.

12 Zerrin Kurtoglu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul 2007, s. 27-30.

Din şeriatla özdeşleşirse farklı korku ve tutkularla şekillenmiş yapılar ortaya çıkabilir. Eğer din, inanç öğeleri olmanın ötesinde hukuksal norm olarak algılanıyorsa bu, dinin, tam da bu nedenden dolayı bir toplum projesinin hizmetine sokulması anlamına gelecektir. İlahi yasadan bağımsız olarak gerçekleşebilecek etkinlik alanlarını tanımayan bir din totaliter olmak durumundadır. Dinin kendini sadece dinsel hukukla gerçekleştirmesi, siyasetle gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. İslam dininin siyasetle bu kadar iç içe görülmesinin nedenlerinden biri bu noktada aranabilir.

Birçok konuda bilgisiz olmayı kabul etmektense kutsala referansta bulunmak hoş gitmektedir. Bu da dinin yapısında hiç de hak edilmeyen hantal bir ceset meydana getirmektedir. Anlaşılamayan şeylerden dini sorumlu tutmak, dinin maneviyatını ve dinamizmini öldürmektedir. Böyle bir zihniyet, kolektif bir kendini aldatma biçimidir. Kendimizi iyi hissetmemizi sağladığı sürece bir şeyin doğru olup olmadığını sorgulamamak ahlaki bir zafiyettir. Bu zafiyet, cebimiz para doluysa nerden geldiğine boş vermek kadar kötüdür.

İslami hareketler “şeriat” adında bir “akıllı makine” yaratıyor ya da düşünüyorlarsa gizliden gizliye insani oluşumuzdan ve aklilikten, sivillikten umut kesmelerinden veya kendilerine yabancı gördükleri dehşet verici bir başka aklın ağırlığı altında ezildiklerindendir. Kendi özgünlüğümüzden ve her tür bilme sorumluluğundan kurtulmak böylece mümkün olmaktadır. Bu, bir tür özgürlüğün korkusundan ve sorumluluğun yükünden kaçıştır. Akıllı makine sayesinde zor bir yol olan düşünce eylemi sürekli ertelenmektedir. Makinayı insana teslim etmekten, insanı makinaya teslim etme süreci sonucu şu soru var oluşsal bir önem kazanmaktadır: İnsan mıyım makine mi?

İslami yönelişlerde insanı hüküm verebilecek bir ölçüt olarak kabul etmeye yanaşmayan belirlenmiş bir inkâr mevcuttur. Dini zihniyetlerde adeta “hakikat” geçmişte belirlenmiş, insana sadece iletilen, durağan, biçimsel ve maddesel bir sistem halinde olduğu için, “insan” “kaybedilmektedir” Tanrı ve kutsal gelenek karşısında “görülmemektedir.” Ebediyen belirlenen ve artık değişmeyecek olan bir “öz”ün var olduğu inancı, insanın “özgür” olarak kat ettiği yolu, tercihlerini, önemsemeyecektir.

Bu yüzden şariat karşısında insani oluşun, insan yaratıcılığının, yapma ve eylem gücünün, düşünme, görüş bildirme özelliklerinin hakir görülmesi İslami yönelişlerin en önemli özelliklerinden biridir. Buna göre sadece Allah'ın hükmü vardır. Burada “benim görüşüm şu” demek bir tür şirk koşturmadır. Çünkü her şeyin ölçüsü “insan” değil, hükümlerin ortaya koyduğu nesnel “hak ve hakikattir.”

İslamda her şeyin ölçüsü insan değil hak ve hakikatse bu takdirde daha iyi bir otorite imgesine ve hak hakikat anlayışına sahip olunması gerekmektedir. Öznenin kendini nasıl yapacağı, bağlı bulunduğu otorite imgesine bağlıdır. Allah'ın ya da dinin otoritesi insani ve ahlaki özgürlüklere yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmemelidir. Durum, Ömer Hayyam'a atfedilen dizelerde belirtildiği gibi olmamalıdır:

Biz gerçekte bir kukla sahnesindeyiz
Kuklacı Felek usta; kuklalar da biz...
Oyuna çıkıyoruz birer ikiye...
Bitti mi oyun, sandıktayız hepimiz.

Bunun için hak ve hakikate dair çok fazla nesnel olmayan bir düşünceye ihtiyaç bulunmaktadır. İnsan onurunu ve elbette dinin onurunu kurtaracak olan tanımlama değil yorumlama ve zihni ahlaki yönden gelişmedir. Din, mutlak hakikat kavramından daha fazla iyilik, ahlakilik, vicdanilik, diğergâmlık gibi kalbi fiillere dayanmalıdır.

İnsanın insan olma çabası din adına yasaklanamaz. İnsan paranteze alınamaz. Din dendiğinde insana insan olduğunu daha çok hatırlatan bir maneviyat anlaşılmalıdır. İnsan onuru, insani oluşu ve duruşu yani onun yaratıcılığını kabule dayanır. İnsanın var oluş alanlarının kabulünü, düşünülmezlikler perdesinin şeffaflaşmasını, insanın kendi yaşamının aktörü ve yönetmeni olarak kavranmasını gerektirecek bir dini düşünceye ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü yaşam tarzının ahlaksal, hukuksal, siyasal bütün insani alanlarda tesisine yönelen din, bir yol gösterme tarzı olmanın ötesinde tahakküm merkezi olmaya adaydır.

Dinin geleceğinin insani deneyimin olabilirliğine duyulan inancın geliştirilmesi imkânıyla bağlantılı olduğu artık ifade edilmeye başlanmıştır.

İnsanla Allah arasındaki ilişki, Allah'ın erkle yüklü olduğu bir köle efendi ilişkisi sayılmamalıdır. İnsan Allah'ın yardımcısıdır.

İnsani oluşa önem veren bir düşüncede sekülerizm müspet bir yer tutar. İnsani oluşa önem vermek demek sosyal olaylarda herhan-gi bir doktrine müracaat etmeden, etiğini insana ait bilim düşünce ve sanatı yüceltme üzerine kuran bir düşünceye de sıcak bakmak demektir. Nitekim “sekülerizm” terimini ilk defa kullanan G. Jacob Holyoake, bu terimden kastettiği şeyi özetle şöyle açıklamıştır: “devlet, toplumun çalışan ve fakir kesiminin ihtiyaçlarını, somut bir şekilde burada ve şimdi karşılamalıdır.”¹³

İnsanın insanlığını gerçekleştirmesi anlamında bir sekülerleşmeye din adına karşı çıkılmamalıdır. Sekülerizmi İslami oluşun tam zıddı olarak görenlere göre de İslami esaslardan biri, insanın halife olmasıdır. Madem insan halifedir, Tanrı erkinin bir bölümü de artık insandadır. Eğer insan halife ise Allah'ın iradesinin bir kısmı, Allah'ın özgürlüğünün bir kısmı ona geçmiştir. Bu bir sekülerleşme durumudur.

Eğer tehlikeli bir sekülerleşmeden bahsedilecek olursa bu, bir din olarak İslamın sekülerleşmesidir. Yani en yüce kavramların bir ideoloji ya da dünya görüşü çerçevesinde dünyevileştirilmesi, böylece İslam kavramının kendine işaret ettiği gerçekliğin, dinsel olmaktan çok siyasal bir gerçeklik haline getirilmiş olmasıdır.

Bugün din adına ya da sadece insan adına gücün tek elde toplanmasını gerektiren sağlam felsefi nedenler artık mevcut değildir. Ebedi ve ezeli olanla sonlu ve görünür olan arasında ya da insanın kendini Allah'ın iradesine teslim etmesiyle kendi bireysel tercihlerine güvenme arasındaki karşıtlığın giderilmesi gerekmektedir. Din, insanın ruhsal ilerlemesi için vardır ve ruhi ilerleme daha geniş ve daha özgür bir “ben” yaratımına bağlıdır. İnsanlara kendilerine güvenmeyi öğreten bir din anlayışına, Dewey'in tabiriyle korku dinine değil “sevgi dinine” ihtiyaç bulunmaktadır.¹⁴

13 Hüseyin Bal, “Laikleşme Teorisi ve Küresel Dini Diriliş Argümanı Bağlamında Dinsel Değişim,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara 2006, s. 3.

14 Santiago Zabala, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din,” R. Rorty- G. Vattimo, *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul 2009, s. 14.

Gadamer “bilgi, yerini bildunga bırakmıştır” der.¹⁵ Allah’ın kitabı bir bilgi kaynağı olmaktan çok bir bildung kaynağıdır. Yani insan zihninin ve ahlaki gelişiminin manevi güç kaynağıdır. Nurettin Topçu’nun da ifade ettiği gibi Kuran bir bilgi kaynağı olmaktan çok bir ruhi kuvvet kaynağıdır. İslamın yeniden anlaşılmasının başlangıç zemini burası olabilir.

15 Zabala, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din.” R. Rorty- G. Vattimo, *Dinin Geleceği*, s. 15.

BİRİNCİ KISIM

DİN (İSLAM) NEDİR NE DEĞİLDİR?

Allah'ın insanların mutluluğunu esas alarak göndermiş olduğu, insanın manevi sorunlarını çözme eylemi olarak nitelendirilebilecek din, zamanımızda çok ciddi bir sorun haline gelmiştir. Çünkü inanç, insana manevi dünyasını canlı tutmak suretiyle özel bir mutluluk kazandırmalıdır. Din genel olarak bu fonksiyonunu yerine getiremiyorsa ortada bir sorun var demektir.

İçinde yaşanan değer karmaşasının en önemli sebebi bu din büranıdır. Bu durum, değer alanları içerisinde dinin konumunu da belirsizleştirmektedir. Çünkü bugün “İslam” keyfi bir kategori olarak varlığını sürdürmekte, her türlü eklemlemelere müsait bir yapı barındırdığı için kendisine ilştirilen içeriklere bir “yafta hizmeti” görmektedir. Burada “İslam,” çeşitli meşruiyet ve temsilleri ifade eden salt bir sözcük mesabesindedir. Ortada İslam yok, “İslam” adını taşıyan kültürler, ideolojiler, kurtuluşçu partiler, devrimci yönelişler, kabile hümanizmaları, cemaatçi yapılanmalar, beşeri sistem ve inşalar vardır.

Bir başka husus da şudur: Bilhassa ülkemizde din alanında yeniden yapılanma sürecine girilmiştir. Bu yüzden geleneksel din anlayışımız süratle çözülmektedir. Doğru bilginin ve bilgilendirmenin peşinde olan insanlar, ister istemez neyin ne kadar dini olduğunu sorgulamaya başlamışlardır. Bu sürecin menfi tesirleri de söz konusu olabilir. Çünkü “çözölme” dönemleri kaygan zeminler yaratabilmektedir.

Din alanındaki hatalardan kurtulmak isteniyorsa yapılacak şey, insanlığın varlık yapısından kaynaklanan dini, asli yerine oturtmak, onu, kendisi ile karıştırılan bazı kültür kollarından ayıştırmaya çalışmak olmalıdır.

Meşru ve makul bir tarzla dini olanla gayri dini olan belirlenmelidir. Ayrıca dinde esas olanla zait olan, herhangi bir zarar meydana getirmeksizin değışebilir olanı ayırt etmek gerekir. Bunun yanında dinin statik olan kalıp tarafıyla dinamik olan yönü ortaya konmalıdır.

Ancak bu şekilde İslam, beşeri sefaletlerimizi tedavi etmeye muktedir bir “ruh doktoru” haline yeniden gelebilir.

DİN NEDİR?

Din, Allah'a içsel bağlarla bağlanmaktır. Bunun için din, Allah ile dostluk doğurucu aşkın tecrübesidir. Din Allah'a koşma sevdasıdır, sonsuzluk iradesini kazanma azmidir. Din, kalple nefes almaktır. Dindar adam sonsuzluğun huzurunda bulunan ve vicdanının sesini dinleyen insandır. Bu, insanın nefsinden sıyrılması demektir.

İslam, Allah ile insan arasında bir vuslattır; Tanrı, Tanrı olarak; insan, insan olarak. İnsan, insan olarak, yani düşmüş ve kurtarıcı bir mucizeye muhtaç bir varlık olarak değil, mutlak varlığı kavrayacak, akıl ve iradeyle donatılmış bir varlık olarak...¹

Din ahlaktır. Dine ait hükümler de bile, ahlakilik amaçlanmıştır. Kuran'da geçen tüm somut düzenlemeler, "adil olun," "hakkaniyetli davranın," "akıbeti düşünün," "affedici olun," "fedakârlıkta bulunun" gibi tavsiyelerle sonlandırılmıştır. Demek ki Allah'ın maksadı, bire bir çözümlemeler de bile ahlaki yargıda bulunmaktır. Çünkü Kuran, başından sonuna kadar ahlaki bir öğretilerdir.²

Ahlakın birinci esası, hürmettir. Allah'a hürmet, insana hürmet, hayata hürmet, ilme hürmet etmek gerekmektedir.

İkinci esas, merhamettir. Merhamet, her varlığın, her insanın kendi nefsimizden daha fazla sevilmesi duygusudur. Merhamet insanı ahlak hareketine sürükler. Ve merhamet bu yüzden, insanda sorumluluk duygusu yaratır.

Üçüncü esas hizmettir. Hizmet, Allah'ın kullarına menfaatsiz olarak yardımda bulunmaktır. Nefsimizden sıyrılıp insanlarda Allah'ı aramaktır. Hizmet, insanlık hayrına değer üretmektir.³

Din, insanlara Tanrı olmadıklarını öğreten bir okuldur. Din, bize, dünyayı yaratan Tanrı olmadığımızı, Tanrı'nın başka olduğunu, dolayısıyla birbirimize insanca davranmamız gerektiğini söyler; kibir ve kendimizi beğenmekten vazgeçmemiz ve alçak gönüllü olmamızı öğütler. İktidardayken, güçlü iken, geçim yollarını temin ederken, sosyal hayatımızı sürdürürken tanrılar gibi değil, insan gibi davranmamız gerektiğini bize öğretir.

1 Bkz. Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak* çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1999, s. 17.

2 Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgeçenç, Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 101.

3 Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan*, Hareket Yay., İstanbul 1970, s. 56-57.

Din, zihnimizi, aklımızı ve irademizi korumak için vardır. Aklımızın ve irademizin “içeride” ve “dışarıda” birçok düşmanı vardır. Çıkarlarımız, dış bağımlılıklarımız, yaşadığımız asra ait olmamız... Bunların tümü, bizi bağımlı kılmaktadır; irademizin özgürce hareket etmesini bunlar önleyebilmektedir.

İç düşmanlarımız da bulunmaktadır; batıl inançlarımız, önyargılarımız, heveslerimiz, hırslarımız, kinlerimiz... Dindarlık ve samimi içten ibadet, bu tür iç ve dış bağımlılıklardan bizi korumaktadır.⁴

Din, ahlakilik iradesi olduğuna göre, dindar insan da, sadece bir ibadetler bütününe yerine getiren değil, bir inanç eğilimi içinde olandır. Dindar olmak, dindarlık eylemini yerine getirmek değil, bu eylemler için taşınan sorumluluktur.⁵

Dindarlık, insani değerlerin gerçekleştirilmesi azmidir. Bu yüzden, insan hakları, sevgi, hoşgörü, dürüstlük, görev bilinci gibi değerler de dinin emirleri arasındadır. Bu durumda iman kavramı, inanç, iradi bir ceht ve kalbi fiillerden oluşan müşterek bir isim olmaktadır. Din, Allah’a manevi olarak “teslim olmak” tır. Öyleyse kalbi fiillerin dindarlık ölçeğinde daha etkin bir rol oynadığı söylenebilir.

Din, “kapalı kutsama” temeline asla dayanmamaktadır. Yani onun aslı, bir tür kör inanç, irrasyonel, absürt ve hayali olan değildir. Din, kalb-i selimdir, sağduyudur, anlamadır. Din öyle bir tarzdır ki, iman parladıkça, dogmalar erir. Din, şuuru temizleme sürecidir.

Kısaca din, insanın en iyi şekilde insanlığını gerçekleştirebilmesi, temiz fitrata uygun, insan onuruna yaraşır ahlaklı bir hayat imkânının sağlanması, insanın, böylelikle kendine yabancılaşmasının önlenmesi ve bütün bunlara yönelik olarak aşkın alan hakkında doğru bilgilenmenin temini için vardır.⁶

4 Abdulkirim Suruş’un bu değerlendirmesi için bkz. “Suruş’un Temel Görüşleri,” (yazarla 26 ve 29 ekim 1998 tarihlerinde Arya gazetesinde yapılan söyleşinin çevirisi), Sami Oğuz-Ruşen Çakır, *Hatemi’nin İrani*, İletişim Yay., İstanbul 2000, s. 130-140.

5 Bkz. Ali Bardakoglu, (Başyazı), *Diyanet Aylık Dergi*, Temmuz 2003, s. 1.

6 Hasan Onat, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’an’ın Rolü,” *I. Kur’an Sempozyumu Tehliğler-Müzakereler* (1-3 Nisan 1994), Bilgi Vakfı Yay. Ankara 1994, s. 437.

Din, ilim, ilim tarihi ve müspet bilim değildir

Dinin prensipleri ruhun ve vicdanın yapısına bağlıdır. Aşkın akıl, inanç, hür irade ve ilhamla beslenir. Dindar, başkalarından daha çok ruhi kuvvete sahip olan insandır. Bu kuvvet, erdem olarak hayatını kuşatır. Zira Yaratan karşısında insanın ne olduğu veya Allah inancının fonksiyonelliği, erdem sayesinde anlaşılır.

Kuran'ın kâinat ve hayat anlatışları müspet bilim yapmak için kaynak olamazlar. Dinin vazifesi ne yıldızlar aleminin açıklanması veya onların farklı hareketleri, ne de bir tarih öğretisidir. Peygamber bize yeryüzünün uzunluğunu, gökyüzünün galaksilerini, kara deliklerini ve buna benzer şeyleri öğretmek için gelmiştir. Pratik hayatın tafsilatı, geçim elde etme yolları veya aklın, kâinatı keşfetmede takınacağı tavır, risaletin kapsamı dışındadır. Risalet bu alanlarda en fazla umumi bir nasihatte bulunur ve itidal yollarını gösterir.⁷ Dinin gerçek amacı, insanoğlunun tamamen başka bir sahaya ait tecrübesini açıklamaktır.⁸

Peygamberler gönderilmesi, insanın manevi ve ruhani ihtiyaçlarını gidermek, ruhu, tüm saptırıcı ihtiras ve kinlerden arındırmak, insani melekeleri terbiye etmek içindir; insanı maddenin hâkimiyetinden, hilâlin, düzenbazlığın, niceliğin esaretinden kurtarmak içindir.

Din ilim olmadığı gibi ilim tarihi de değildir. Dini yaşayış ile ilgili asırlar boyu işlenen bilgiler, dinin kendisini ifade etmezler. Tarih boyunca Kuran'ı anlamak için geliştirilen tefsir, hadis gibi ilimlerin sunduğu bilgiler, dini hayatı ortaya koyamazlar. Bunların bilgisi ile dindar olunmaz. Bu böyle olursa yüzyıllar içinde sonu gelmeksizin çoğalan kaideler, insanı şuursuz bir makine haline getirir. Din "makine insan"ı değil "akıbeti düşünen insanı" yüceltir. Çünkü o, insanlığımızın cevheridir.⁹

Dini olanla gayri dini olanın birbirine karışmasının temel sebeplerinden biri, tarih içinde gerçekleşmiş düşünce faaliyetlerinin, öncekilerin

7 Bkz. Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhîd*, Dâru's-Şa'b, t.y., s. 95-100.

8 Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 18, 46.

9 Bkz. Topçu, *İslam ve İnsan*, s. 29 vd.

ulaştıkları bilgilerin, nihai sonuçlar olarak din alanında görülmüş olmasıdır. Halbuki bunlar beşeri bilgidir. Bunların tarihsel değeri elbette vardır. Fakat dindarlık bunlar üzerine bina edilemez.

Gerçekte İslam, atalardan babalardan gelen şeylere can atarcasına bağlanmaktan men etmektedir. Daha önce yaşamış olmanın bir irfan veya akıl-fikir üstünlüğü olmadığını beyan etmektedir.

Taklit, geçmişi ve tarihi mirası, bilgiye ve şuura dönüştürmeden bir tür romantizm olarak yaşatmaktır. Bu durum Müslümanları günümüz gerçekleriyle yüz yüze getirmemekte, düşüncelerine böylece tarih dışı bir söylem hâkim olmaktadır.

Allah'ın emirlerinden başkasına itirazsız hakikat gözü ile bakmak, yaşayanların iradelerinde tam bir çürüme işaretidir. Taklit, araştırma zihniyetine, derinliğine inceleme yapma kapasitesine ve doğurucu iradeye sahip olamayanların işidir.

Taklit, cebr inancının tabii sonuçlarından biridir. Çünkü cebr, şahsiyetin ve bireysel varlığın yok sayılması esasına dayanmaktadır. Cebr, Allah karşısında bireyin hiçbir kimliğinin bulunmaması, insanlar karşısında da şahsiyet yoksunluğu sonucunu doğurmuştur. Bu itikada sahip insanın en önemli özelliği, kendinden daha zayıf da olsa, başkalarına başvurmaktır. Taklidin kaynağı da bu tür bir zaafır.¹⁰

“Mutlak iman havzası dışında kalan her şey mürakabeye tabi olmalıdır.” İlim zihniyeti bunu gerekli kılmaktadır. Eğer eskiler tarafından ortaya konulanlar, şüphe götürmez hakikatler olarak görülürse, bu, akli mahkûm eden skolastik zihniyet olur ki, bu düşünce çoktan mahkûm edilmiştir. “Tarih bize üstat değil, samimiyetle danıştığımız bir dost olmalıdır.”¹¹

“Tarihsel İslam” bize göstermiştir ki, dine, İslama ilişkin tek ve nihai bir algılama yoktur. Çeşitli çağ ve zamanlara göre farklılık gösterdiğinden İslamın algılanış biçimlerinden hiçbiri kâmil ve nihai değildir. Böyle olsaydı din adına müesses bir nizamdan bahsederdik. Halbuki din, her türlü kurumsallaşmanın üzerindedir.

¹⁰ Bkz. Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslami el-Hadıs ve Silatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbî*, Mektebetu'l-Vehbe, Kahire 1991, s.118-119.

¹¹ Bkz. Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, s. 70 vd.; *Yanık Türkiye*, Yağmur Yay., İstanbul 1961, s. 85.

Dini hayat, mezheplerin ortaya koyduğu şeriatın maddi kalıpları içerisinde de hapsedilemez. Bu, dinin ilahi suyunun çekilmesi anlamına gelir.

Mezhepler, en fazla, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir. Siyasi, içtimai, iktisadi, tarihi ve benzer sebepler, dinde kendilerini ifade edecek kaygan bir zemin yakaladıklarında “mezhep” olgusu ortaya çıkmıştır. Başka bir ifade ile birtakım beşeri oluşumların dine etkisi üzerine mezhepler oluşmuştur. Mezhep ya da dini grup, kutsallığın bağrında açan seküler psikoloji ve sosyolojidir.

Mezhep, bir inanç grubu olmaktan çok sosyal hareket olarak anlam kazanmaktadır. Dini gruplar sadece dine dayalı olarak açıklanamazlar. Dini oluşumlar manevi merkezler değil aynı zamanda topluma bir tür ait olma hissi veren ve diğerleriyle iletişimi sağlayan sosyal merkezlerdir. Mezhep beşeridir. Mezhep dinin “kısmileşmesi,” “nispileşmesi” ve içinde bulunduğu dünyanın rengini almasıdır. Mezhep, subjektif bir realitenin dinsel inşasıdır. İnsanlar içinde bulundukları duruma din sayesinde yeni anlamlar yüklemeye başlayınca mezhepler oluşmaya başlamaktadır.

Zaten saf bir din olayı yoktur. Her dini olayın tarihi, sosyal, kültürel, psikolojik yönleri mevcuttur.¹² Mezhep, grup, cemaat, tarih içinde ortaya çıkan bir veri olduğundan, tarihi, kültürel ve sosyoekonomik bağlamı bilinmeden anlaşılmaz. Bunun için bir mezhebin veya ekolün sadece görüşlerinden bahsetmek onun hakkında “yatay açıklamalar” yapmak demektir. Halbuki bunun yanı sıra bu görüşleri daha geniş anlam dünyaları ile ilişkilendiren “dikey açıklamalar”a da yer vermek gerekmektedir. Din tekil söylemsel çerçeve içinde analiz edilemez. Bunun için tarihsel karakter dikkate alınarak heterojen etkenlere, belli “bir zamanda” ve “mekânda” bireylerin beklentileri, deneyimleri, pratikleri ve gelenekle ilişkileri konusunda aktivitelere bakmak gerekmektedir.¹³

Mezheplerin temel ilkeleri, sosyal değişme olgusu çerçevesinde sosyo-politik ortamın özelliklerine göre şekillenmiştir. Kurumsallaşma da bütünüyle içinde bulunulan koşulların gerekleri doğrultusunda gerçek-

¹² Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Fonksiyonu*, çev. M. Aydın, Konya Din Bilimleri Yay., 1995, s. 20.

¹³ Talal Asad, “Muslims as “Religious Minority” in Europe,” *Formations of The Secular* içinde. Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 179.

leşmiştir. Sonra bu “temel ilkeler,” Kuran ve çoğu de’îa hadisle temellen-dirilmiştir. Böylece bütünüyle sosyal içerikli hadiseler, sonraları din diye algılanmaya başlamıştır. Sonuçta inanç yapısı oldukça karışık, ayrıntıların ön plana çıktığı, özün yitirildiği bir akide sistemi oluşmuştur¹⁴.

Din bir dünya saltanatı olamaz

Din ilahi kurtuluştur, dünya saltanatı değildir. Bu yüzden İslam, dini otorite kabul etmemiştir. İslamın kilisesi yoktur. Kilise, dinin, dünyevi bir kurum olarak organize olmasıdır. Öyleyse din, dünyevi bir kuruma dönüş-türülemez.

İslamda dini otorite yoktur, yani Tanrı’nın bu dünyada, etten kemik-ten vücutlu, O’nun adına hüküm veren, “asan kesen” adamları yoktur. İslamda özel veya imtiyazlı bir sınıfın, toplumu dönüştürme talebinde bulunan herhangi bir gurubun veya liderin, kendini Tanrı iradesiyle bütün-leştirerek, dini metinlerin lafzî anlamlarını Tanrı’nın iradesi görüp, onu insanlara dayatması söz konusu olamaz. Dini otoritenin reddi, Tanrı adına kanun yapma yetkisini ortadan kaldırmaktadır.

Din bir dünya saltanatı olmadığı için onun siyasetle de alakası ola-maz. Din, hakka işarettir, irşattır. Yumruk ya da süngü idareciliği değildir. Mademki İslamda dini otorite yoktur, öyleyse devlet ya da hükümet, sivil karakterlidir.¹⁵ Yönetim beşeri bir olaydır. Yönetimin normatif yapısı “gök-yüzü” ile değil, “yeryüzü” ile ilgilidir.

Siyasi alan bir kestirim, uygun karar verme yani “dünyevi” bir şeydir. “Dünya” demek, nispilek demektir. Dünya Tanrı değildir ve var olması durmamıştır; kötülüklerden, hatalardan da masun tutulmamıştır. Siyasi alanı dinin içine almak, dini, tarihselleştirmek, yerelleştirmek ve “kültürleştirmek”tir. Bu, belli bir dönem anlayışını, dinsel belirleyici haline getirmek demektir. Böyle bir İslam, derme çatma, kısa vadede kullanılabi-len İslam olur.

14 Bkz. Hasan Onat, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’an’ın Rolü,” *I. Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler* (1-3 Nisan 1994), Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 415-417.

15 Muhammed Abduh, *el-İslam ve’n-Nasraniyye maa’l-İlm ve’l-Medeniyye*, Mısır, Matbaatu’l-Mevsûât, t.y., s. 65; *el-A’mâlu’l-Kâmile li’l-İmam Muhammed Abduh*, tahkik ve takdim. Muhammed Ammara, el-Müessesetu’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, Beyrut (1970[altı cilt]), c. IV, s. 430.

Siyaset ya da ülke yönetiminin, bir hastaneyi, bir fabrikayı, bir hava alanını yönetmekten temelde hiçbir farkı yoktur. Bunlar ne ilahi mevkidirler ne de dinden mülhemdirler. Bunlar, insan akıl ve mantığının kolaylıkla düzene sokabileceği işlerdir.

Gerçekte aşırı nizam kurma eğilimi İslamın ruhuna aykırıdır. Fazlasıyla teşkilatlı toplumlarda ferdin yok olma tehlikesi ne kadar fazla ise, nizam veya sistemin söz konusu olduğu dinde de ruhun kaybolması o kadar fazladır.

İnsanlık tarihi bize göstermiştir ki devleti ya da toplumu örgütleyen bir yasa olarak belirlediğinde her din geri gitmektedir. Buna bağlı olarak insan iradesi ve düşüncesi de dumura uğramaktadır. Çünkü insana ve onun aklına özerk bir alan, bu suretle tanınmamış olmaktadır. Burada insan aklı, ilahi alan olarak tasarlanan ideolojinin tuzağına düşmektedir. Daha da önemlisi, ilahi alan da bize ait düşünce ve eylemlerin kurbanı durumuna gelmektedir.¹⁶

Din tüm soruları cevaplamaz

Din hayatın tüm alanlarını aydınlatabilen bir projektör, tüm kapıları açabilen sihirli bir anahtar değildir. İslam, tüm soruları cevaplamak için gönderilmemiştir. Eski zamanlardan beri muhatabı din olmayan birçok sorunun varlığı tartışılmazdır. Bugün de Kuran'a hadise dayanarak açıklayamayacağımız sorunlarımız mevcuttur. Din belirli sorulara cevap vermek, belirli dertlere درمان olarak gelmiştir¹⁷.

İslamın sosyal sahadaki tayin ediciliği kapsamlı bir özellik göstermemektedir. Burada sadece birtakım ahlaki ilkelerin varlığından söz edilebilir.

“Her şey devletin içinde hiçbir şey devletin dışında değil” şeklinde tarif edebileceğimiz faşizmin dini uzantısı da, herhalde, “her şey dinin içinde hiçbir şey dinin dışında değil” görüşüne sahip olmaktadır.

Devletin toplumu sarıp sarmalaması ne ise dinin toplumu sarıp sarmalaması odur. Bütün kapsayıcı görüşler insani gelişime zarar verir.

16 Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri*, Ekev Yay., Erzurum 2002, s. 123-124.

17 Abdulkerim Suruş'un bu değerlendirmesi için bkz. “Suruş'un Temel Görüşleri,” (yazarla 26 ve 29 ekim 1998 tarihlerinde Arya gazetesinde yapılan söyleşinin çevirisi), Sami Oğuz-Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İrani*, İletişim Yay., İstanbul 2000, s. 130-140.

Her şeyi belirlemek isteyen bir din anlayışının eninde sonunda varacağı nokta, her şey tarafından belirlenen bir “din”e ulaşmaktır. Bu noktada din, edilgen bir hüviyete bürünecek, ruhları şaha kaldıracak dinamizmini yitirecektir.

Din alan olarak genişlediğinde toplumsal bir ürün haline dönüşmektedir. Böyle bir dinden insanın özüne ilişkin çözümler getirmesini beklemek imkânsızdır. Dinsel alanın genişlemesi, dinin “sulanması” ile aynı anlamdadır. Bütün şeyler İslam adına yapılırsa İslam, saygınlığına gölge düşüren birtakım etkinlikler içinde eriyip gidecektir.

Dinin her yerde “çoğalması, ruhunun kaybolması anlamına gelecektir. Bu bir rahatsızlık durumudur. Kanserde olduğu gibi genetik bir kuralın işlemediği yerde, canlı bir biçimin düzensizleştiği yerde hücreler düzensizlik içinde hızla çoğalırlar. Dinin aşırı şişmanlaması, Susan Sontag’ın tabiriyle bir tür “cehennemi gebelik”¹⁸’tir. Burada din o kadar dolmuştur ki artık işe yaramaz hale gelmiştir. Dinin aşırı büyümesi onun kullanım değerine son verilmesi demektir. Çöl gibi büyümek dini yüceltmez. Bu “muhteşem” büyümede bulantı veren şey, aşırı şişen ama doğuramayan bir dünyadır. Nasıl ki her şey politik olduğunda artık hiçbir şey politik değildir ve “politika” sözcüğünün anlamı kalmaz; her şey din olduğunda da buna benzer bir durum ortaya çıkar.

Bir dinin orjinallliği ya da sonradan üretildiği nereden anlaşılabilir şeklinde bir soru sormak mümkün olsa buna şöyle cevap vermek mümkündür: Varlık karşısında mütevazı davranmayan, bütün muammaları açıklıyor olmakla övünen, bütün problemleri çözebileceğini öngören her iddia sahtedir, her din sonradan üretilmiştir.¹⁹

“İslam hem din hem dünya hem de devlettir” şeklindeki bir düşünüşün en önemli dayanağı, Kuran’da birtakım somut çözümlerin yer almasıdır. Kuran’ın indiği dönemin kültürel yapısı sosyo-politik durumu göz önüne alındığında bütün bu bire bir çözümlemelerin tarihsel olduğu görülecektir. Allah vahiy döneminde olgudan hareket etmek suretiyle insanların sorunlarını çözmelerine yardım etmiştir. Ama Allah’ın, dola-

¹⁸ Kavram için bkz. Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul 2010, s. 35.

¹⁹ Bkz. Dücane Cündioğlu, *Ölümün Dört Rengi*, Kapı Yay. 2010, s. 36

yısıyla dinin işlevi, onun tarihe özdeş olmuş ve beşeri realiteden hareket etmiş kelamıyla özdeş kılınmaz. Aslında bu anlayışta Allah, kelamı marifetiyle tarihin derinliklerine mahkûm edilmektedir.²⁰

Kuran, tarihin belli dönemlerinde gerçekleşen Allah'ın "tarihe yardımcı olması" gibi potansiyel bir sorun çözücü olamaz. Kuran'ın böyle bir amacı da bulunmamaktadır. Yani Kuran, "ben insanlığın kıyamete kadar tüm sorularını cevaplamak için indirildim" dememektedir.

Sözelimi, Kuran vahiy döneminde yaşlı bir kadının kocası ile arasında geçen ve boşanmaya varabilecek bir sorunla ilgilenmiş ve onu çözme kavuşturmuştur (Mücadele 58/3). Bugün Müslümanların karşılaştığı sorunları düşündüğümüzde bu çözümün çok lokal kaldığı söylenebilir. Kuran bugün Müslümanların en hayati sorunları olan bilimde, düşüncede, sanattai, teknolojiye ve siyasetteki yetersizliklerini çözebilecek hangi somut hükümlere sahiptir? Laiklik, Batılılaşma, medeniyet problemleri hakkında bir şey söylemekte midir? Hayır, çünkü Kuran'ın böyle bir misyonu yoktur.

"Her problemin dinde bir karşılığı vardır" anlayışı, ta Şafii ile birlikte İslam düşüncesi tarihinin gündeminde yer almaktadır. Aslında "Kitap, Sünnet, Kıyas-ı fukaha, İcma-ı ümmet" şeklinde belirlenen "edille-i şer'iyeye" yi de bu zihniyet oluşturmıştır. Gerçekte bu tarz, Müslümanların siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik ve benzeri tecrübelerinin bir ürünü olarak inşa edilmiştir. Yani Kuran'ın somut çözüm önerilerinin evrenselliğine dayanan tüm problemleri dinsel referansla çözme iddiası tarihseldir.

Kuran'ın evrensel mesajı şunu gerekli kılmaktadır: İnsan, yaratılmış olanların incelenmesinde, yargılanmasında, sorgulanmasında tamamen hürdür. Bu alanda kendisi hüküm verecektir. Çünkü o, halifedir. Yani, eşyanın, tabiatın, toplumun, ferdin niteliklerini keşfetme gücüne sahiptir.²¹

İnsan varlık alanında hürdür. Başka bir ifade ile fiziksel, organik, toplumsal, kültürel, kişisel kategorilerin bilgilerini elde etmede bağımsız-

20 Bkz. Halis Albayrak, "Kur'an'ın Müslüman Gelenegindeki İşlevinin Anlaşılması Sorunu," *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu* (08-09- Kasım 2001), Balcılı-Adana, Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Adana 2002, s. 233-236.

21 Bkz. Fazlurrahman, *İslam geleneginde Sağlık ve Tıp*, çev. Bülent Baloglu-Adil Çifçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 30.

dır. Bu alanda karar verme yetkisi, ona, onun tecrübesine ve aklına emanet edilmiştir.

Kuran'ın son vahiy, Hz. Peygamber'in son peygamber olmasının anlamı da bu noktada aranmalıdır. Vahyin sona ermesinin manası, insanın yetkinliğinin Allah tarafından kabul edilmesidir. İnsan, bunun için, kozmolojiden ekonomiye kadar tüm alanları, kendi açıklama çerçevesine göre, yeniden kurabilecektir. İnsan kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır.

Bunun için "Allah'ın kitabı bize yeter" önermesi yanlıştır. Medeniyet tek kitaba dayanmaz. Bizim sorunlarımızın çözümü için birçok kitaba muhtaç olduğumuz aşikârdır. Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmak da sorunlarımızı halledemeyecektir. Bizim daha başka "yollara" ihtiyacımız vardır.

Günümüz dünyasında, "her şeyi din belirlemektedir" anlayışı bir anlam ifade etmemektedir. Bu fikre kail olanlar bile iş başa düşünce "rasyonel" çözümler üretmek zorunda kalmışlardır. Çünkü ilişkiler artık çok komplikedir. Basit bir toplum yapısı söz konusu değildir. Birlikte model-leri, dinden başka değerlere göre şekil almaktadır.

Buna bağlı olarak belirtmek gerekir ki, her şeyi din belirliyorsa, bu takdirde tek bir aidiyet türünden söz edilebilir. Halbuki "çağdaş" toplum-larda çapraz kimlikler, katlı kimlikler ve değişik aidiyet türleri, kaçınılmaz bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Tek birleştirici unsuru din olarak gören zihniyet, yeni bir paradalık kimyalarına uyum sağlamakta zorlanarak katılaşmakta ve kimyasını kaybet-tiği ölçüde fizikleşmektedir. Yani din dünyevileşmekte bu da onu çatışmalı hale getirmektedir.²² Dinin toplumsal denetim haline getirilmesi, dünyayı dinleştirmez. Tam aksine din dünyalaşır ve kutsallığını kaybeder. Bundan beteri siyasal bir fraksiyon haline gelerek kısımleşir.²³ Bu durumda dünya dini yönetir ve kaçınılmaz olarak onu yozlaştırır. Dünyanın din kurallarına tabi olmasını istemek din değil siyasettir.

Kimliğin tamamını dine dayalı tekil bir anlayışa dayandırmak kimlik konusundaki zenginliklerimizi görmezlikten gelmek demektir. Din

22 Mehmet Ali Kılıçbay, *Dinin Fiziği: Demokrasinin Kimyası*, Imge Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 8.

23 Kılıçbay, *Dinin Fiziği: Demokrasinin Kimyası*, s. 31.

kapsayıcı bir kimlik değildir. Hayat dinden ibaret görülemez. Dinden ve siyasetten bir ölçüde bağımsızlaşmış sivil alanlar söz konusudur.

Kısaca söylenecek olursa “dünya meseleleri” için din üzerinden yapılan tüm açıklamalar, gereksiz, yinelemeli ve döngüseldirler.

Sosyal problemlerin üstesinden gelmede dine yanıltıcı bir biçimde ne kadar yüce değer atfedersek bize, biz insanlara o kadar az yüce değer kalır. İnsani çözüm alanları bu takdirde daraltılmış olur. İnsan minyatürleştirilmemelidir. Tekillik, yaşanan hayatı tasvir etmede yetersizliktir. Tekillik, sosyal aklın kapsamının yoksullaştırılmasıdır.

Dini, her şeyi, her zaman ve her yerde kısıtlayan, adeta insanlara nefes alma hakkı bile tanımayan bir konumda göstermeye kimsenin hakkı yoktur. Din, eline bir sopa almış ve gelişi güzel her şeye müdahaleyi kendinin hakkı gören bir “güvenlik görevlisi” kimliği taşımamaktadır.

Din, sosyal aktivitelerin dışında kalmak suretiyle ancak hidayet olma özelliğini sürdürebilir. Maddi alanla karışan bir din, yozlaşır, belli tutumlarda kalıplaşır. Böylece hidayet olma özelliğini yitirir. Dinin hidayet olması onun “yol göstericiliği”dir. Demek ki din, “yol”un kendisi değildir. Ona işaret eden bir rehberdir. İnsanlar kendi yollarını kendileri tayin edeceklerdir. Din aşkın boyuttur. Fiillerimizin bizzat kendisi değil, onları yönlendiren ve eylemlerimizde bize güç veren motivasyondur.

Din ideoloji değildir

Mademki bütün şeylerin dinde bir karşılığı yoktur ve din bir dünya saltanatı olamaz, öyleyse ona bir ideoloji olarak yaklaşmak da mümkün değildir. İdeoloji, insanların genel davranışlarının belirlenmesi ve onların bu çerçevede yönlendirilmesi için kullanılan sosyo-politik ve sistematik bir araçtır. Ayrıca ideolojiler, bu çerçevedeki görevlerini yerine getirmek amacıyla, halk tarafından kolaylıkla benimsenecek sadelikte, düşmanlığa dayalı bir dünya görüşü üretirler.

Dini bir ideoloji olarak okuyan zihniyet, 20. yüzyılın başlarında, Osmanlının dağılması akabinde, Arap ülkelerine ve bu arada Hindistan’dan ayrılmasının yegâne meşruiyeti İslam olan Pakistan’a ait özgül koşullar altında ortaya çıkan siyasal İslamdır. Çünkü siyasal İslam dini şu şekilde

tarif etmektedir: İslam, kendine ait toplumsal, siyasal ve ekonomik modeli bulunan, belirgin bir devlet yapısı öngörüp, belli bir hukuka sahip olan bir sistemin adıdır.

Siyasal İslam bu tarifinden dolayı dini, toplumsal ve siyasal var oluşun bütün boyutlarını içeren ve hakikati sadece kendisinin temsil ettiğine inanan, kapalı, tekelci, tasarımcı bir ideoloji haline getirmiştir.²⁴

Fakat “siyasal İslamın iflası,” dinin ideolojik tasvirinin başarısız olduğunu göstermiştir. Zira İslam, bir sistem, bir ideoloji olarak sunulduğunda, bu sunumun altını doldurmak gerekli olmaktadır. Bu safhada İslam, kavramsal bir kurgu seviyesinde kalmaya mahkûm olacak, beşeri bir inşa halini alacaktır.

Siyasal İslam bize göstermiştir ki, İslam kimliğini, siyasi, ekonomik, toplumsal pratiğin merkezine koymak, aslında sadece bir kavramlaştırma ve istenilen durumu kurgulamaktan ibarettir. Çünkü bu başlık altında tartışılan hedefler, İslamı aşmakta, geride bıraktığımız son yüzyılın farklı ideolojik eğilimlerini temsil etmektedir. İdeolojik İslamda din, dünyayı belirlememekte, aksine dünyevi olan dini ele geçirmektedir.

“İslami toplum,” “İslami hükümet,” “İslami ekonomi” modelleri, dinden değil, “dışarı”dan devşirilmiş ideolojik anlayışların üçüncü dünyacı bir algılanışından ibaret kalmıştır. Bunun için siyasal İslam, doğası itibarıyla siyasidir, dinle ilişkili değildir. İslama burada meşrulaştırıcı bir rol biçilmiştir. Sosyal buhranların yoğun olarak yaşandığı toplumlarda radikal söylemler geliştirenlerin, idealleri gereği “yüce değer”lere başvurabildikleri bilinen bir hakikattir. Ama radikal söylemi asıl motive eden yüce değerler değil, bu söylemin ortaya çıktığı dünyaya ait özgül koşullardır.

24 İşcan, *Siyasal İslam*, s. 1-3.

DİN OLMASI İSTENMEYEN DİN

TOPLUMSAL-SİYASAL BİR SİSTEM OLARAK İSLAM ALGISI

Türkiye’de İslamcılık düşüncesi, Osmanlı mirasını dikkate aldığımızda, dini anlayışlarla çağdaşlaşmanın bir arada değerlendirilebildiği bir formata sahiptir. Çoğu Ortadoğu ülkesinden ve Hindistan alt kıtasından farklı olarak bizdeki İslamcılık anlayışı, modern olana dini anlayış içinde yer bulma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Yeni Osmanlılar, hem İslamın özüne dönmeyi hem de modern-Batılı kurumların topluma adaptasyonunu savunmuşlardır. Şerif Mardin’e göre Yeni Osmanlılar, sufi bakış açısı hatta Nakşilik olgusu ile hürriyet ve demokrasi arasında bir bağ kurabilmişlerdir.¹

Belki bu yüzden İslamcılığı, medenileşmek, kalkınmak, birleşmek uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın arayışların bütünü olarak tarif etmenin mümkün olacağı ifade edilmiştir. İslamcılıkla yan yana zikredilen kavramlar, “tecdit”tir, “İslamda reformist düşünce”dir, “modern İslam”dır. Nitekim Namık Kemal, zamanın değişmesi ile hükümler de değişir anlayışını yeniden gündeme getirmiştir. Şehbenderzade “hayatın yenileşmek demek olduğu” üzerine vurgu yapmıştır. Mehmet Akif “ummanı terakkiye atılmak”tan bahsetmiştir. Bu anlamda İslamcılık, bir tür Batılaşma ve medeni unsurları İslam kültürü içine dahil edebilme gayretine tekabül etmiştir.²

Bu tür bir İslamcılığın Türkiye’de dini düşünce üzerine yaptığı etkiler araştırılmaya değerdir. Fakat belli bir tarihten sonra özellikle sömürge dönemi ülkelerindeki sömürge sonrası duruma bir cevap olarak tasarlanan din anlayışı, Türkiye’de İslamcılığın seyrini tamamen değiştirmiştir. Mardin’in tabiriyle bu “ikinci İslamcılık,” “İslam nizamı”nı gerçekleştirmeye çalışan arayışlara karşılık gelmiştir.³ Artık belli bir süreçten sonra mesele, “yüzde

1 Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 45-55; “Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet,” *Türk Modernleşmesi- Makaleler 4*, der. Mümtaz’er Türköne, Tunçay Birkan, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 105-107.

2 Bkz. İsmail Kara (Hazırlayan), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1986, c. I, s. XV-XXII.

3 Bkz. Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, İletişim Yay., İstanbul 1999, s. 10-15.

yüz” yerli, “alternatif” bir toplumsal siyasal ideoloji üretmek olmuştur. Bu ideolojide itikâdi teori ile siyasal pratik, kozmolojik düzeyle toplumsal düzey aynı perspektife sığdırılmış, dinin en kutsal ifadeleri nesnelleştirilmiştir. Bir “Tevhid” ilkesi, “3 D formülü” olarak ifade edilen din dünya ve devlet birliğinin teolojik temeli olmuştur. Uluhiyet kavramı “otorite” ile bir tutulmuştur. Din kavramının Batı dillerinde mevcut olan “state” kelimesi ile karşılanabileceği deklere edilmiştir. Bu manada dinin yalnızca Allah’ın olduğu belirtilmiştir.⁴ Böylece Allah’ın otoritesinden kaynaklanmayan diğer sistemlerin reddedilmesi gerektiği ortaya konmaya çalışılmıştır.⁵ Artık bu noktada İslamcılığı, “Siyasal İslam” olarak adlandırmak gerekmektedir.

KATI BİR İDEOLOJİ OLARAK İSLAM: SİYASAL İSLAM

Siyasal İslam, İslamın sosyal sahadaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik gösterdiği fikri üzerine kuruludur. Bunun için İslamı, sık dokulu bir ideoloji olarak takdim etmektedir.

Siyasal İslama göre İslam, bütün ihtiyaçları giderebilecek, boşlukları doldurabilecek ve her meseleye cevap verecek kudrettedir. Şeriat, ferdi, ailevi, siyasi, milli, milletlerarası her şeyi kuşatmıştır.⁶

Bu anlayışta insan, varlığındaki noksanlık sebebiyle sistem koyma ehliyetine sahip değildir. İnsan, değişmesi mümkün olmayan bir şekilde, cüzi varlığının, zaaf ve arzularının tesirine mahkûmdur. Bunun için hayat hakkında vazolunması gereken düzen, mutlak ilim sahibi Tanrı tarafından belirlenir. İnsanlar, alanlarının haricinde olan bu işe teşebbüs ettikleri takdirde, sadece cehalet ve kötü niyetlerini açığa vurmuş olurlar.⁷

Kısaca siyasal İslam, İslamı, bir itikat ve inanç olmanın ötesinde sosyal, siyasal ve ekonomik bir sistem olarak algılayan anlayış biçimine tekabül etmektedir. Bu anlayışta hakikat tektir. Bu yüzden İslamdan başka bir aidiyet söz konusu değildir.⁸

4 Mevdudi, *The Meaning of the Qur'an (Tafhim al-Qur'an)*, Lahore, Islâmic Publication, 1967, I-XIV. vol. I. s. 65-66, 108-109.

5 Mevdudi, *el-Mustalahâtü'l-Erba'a fi'l-Kur'ân*, Arapça çeviri: Muhammed Kazım Sibag, ed-Dârü'l-Kuveytiye. 1969, s. 119-129.

6 Bkz. Mehmet Zeki İçsan, *Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri*, Ekev. Yay., Erzurum 2002, s. 2-5.

7 Seyit Kutup, *Din Dedğin Budur*, çev. M. Hasan Beşer, Hilal Yay., Ankara, 1964, s. 37-38.

8 Siyasal İslam tarifleri için bkz. İçsan, *Siyasal İslâm*. s. 113.

Genel olarak denilebilir ki “İkinci İslamcılık,” İslamın uluslararası ölçekte eriştiği muazzam gücü olan Osmanlının çöküşü akabinde oluşmuştur.⁹ Batı sömürgeciliğine karşı mücadele veren ülkelerde İslam, bağımsızlığın simgesi haline gelmiştir. Bu yüzden İslam, kimlik arayışının odak noktasında yer almıştır.¹⁰ Meşruiyet krizi İslamı, diğer ideolojilerle mücadele etmeye yarayan bir ideoloji ve siyasi güç olarak anlamaya vesile olmuştur.

Daha sonra üçüncü dünya ülkelerinin karşılaştığı tüm sorunlar, İslamcı hareketlerin geliştiği koşulları belirleyen öğeler olarak ortaya çıkmıştır.¹¹ Nitekim 1967’den sonra İslamcı örgütlerin, daha keskin bir surette ideolojik ve kitlesel bir boyut kazandığı görülmüştür. Kudüs’ün işgali karşısında Arap devletlerinin teslimiyeti, Araplar arasında hayal kırıklığı yaratmış, Batıdan devşirilen “siyasal” yerine yeni ve yerli siyasal kimlik arayışı, daha özlü bir şekilde hâkim olmaya başlamıştır.¹² Devleti dini anlayışın merkezine koyan fikirler, bu süreçte çok fazla etkinlik kazanmıştır.

Afgan savaşı, İslamcılığın soğuk savaş dönemi ideolojik keskinliği İslamla birleştirmesinin itici nedeni olmuştur. Bu savaş ve sonrasında meydana gelen gelişmeler, İslamcılığın argümanlarının enternasyonalleşmesini de beraberinde getirmiştir. Olivier Roy’un deyişiyle İslamcılık “küreselleşmiştir.”¹³

TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK ÜZERİNE

İslamcılığın (Siyasal İslam), onun dini ve fikri temellerinin, sosyolojik olarak anlaşılabilir bir özellik sergilediği savunulabilir. Çünkü kapitalist küreselleşmenin bir kurbanı olarak İslam ele alınabilir. İslamcılık, Zizek’in deyişiyle, halktan öfke yatırımları toplayıp büyük ölçekli “intikam” yani adaletin tesisi vaadinde bulunan “öfke bankaları” konumunda görülebilir.¹⁴

9 Bkz. G. E. Fuller- Lan O. Lessar, *Kuşatılanlar; İslâm ve Batının Jeopolitiği*, çev. Özden Ankan, İstanbul, 1996, s. 26.

10 Hasan Onat, “Türkiye ve Siyasal İslâm” *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu Yay., Ankara, 1997, s. 179.

11 Nilüfer Göle, “Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım,” *İslâm ve Demokrasi*, T.Ü.S.E.S., Yay., s. 128.

12 İhsan Dağı, *Ortadoğu’da İslâm ve Siyaset*, Boyut yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 25–26.

13 Bkz. Mehmet Zeki İçsan, *Seleflilik, İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 47.

14 Bkz. Slavoj Zizek, “Demokrasi’den Tanrısal Şiddete,” *Demokrasi Ne Alemde?* Haz. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, Metis Yay. İstanbul 2010, s. 123.

Türkiye söz konusu olduğunda İslamcılığın fikri temellerinin sosyolojik alt yapısının araştırılmasının, diğer İslam ülkelerine göre daha karmaşık olması gerekmektedir. Çünkü Türkiye hiçbir zaman Batı sömürgesi olmamıştır. Bu yüzden din anlayışı “anti-empyrist” bir hınçla örülü değildir. Türkiye kabile geleneklerinin sürdüğü Ortadoğu toplumlarından farklı olarak, muntazam bir imparatorluğun mirasçısı olduğu için, din anlayışı anarşik değil nizamidir. Tasavvuf geleneğinden beslenmesi onun mana ağırlıklı ve hoşgörülü özelliklerini belirgin hale getirmiştir. Yine Türkiye’de ana akım din anlayışı, cumhuriyeti ve demokrasiyi içselleştirmiştir. Demokrasinin söz konusu olduğu yerlerde ise din anlayışlarının demokratikleşmesi beklenir.

Buna rağmen Türkiye’de İslamcılığın, ana bünyenin dini temayülü yanında, bazen halkın din anlayışını etkileyebilen sentetik bir mezhep olarak varlığını sürdürebileceği ifade edilebilir.

Liberal demokrasinin hâkim olduğunun iddia edildiği günümüzde bile İslamcı fikirlerin dile getirilmesi, İslamcılığın liberal demokrasinin bir semptomu olarak değerlendirilmesini de gündeme getirmelidir.¹⁵

Türkiye’de İslamcı fikirlerin son zamanlarda tekrar ifade edilmesinin başka nedenleri, kanaatimize göre şunlar olabilir:

Dinin yasallaştırıcı gücü inkâr edilemeyecek derecede büyüktür. Din beşeri olarak üretilen dünyanın etkin bir biçimde sürdürülmesinin meşruiyetini sağlayabilir. Bilhassa belli bir iktidarın olmadığı ve onun sadece devletten kaynaklanmadığı, “mikro iktidarlar”ın var olduğu zamanımızda İslamcılık, söz konusu “iktidarlar”dan bazılarına güç verebilir.

Modernite, fikirlerden ziyade salt eylemciliği yükseltecek bir mahiyet de arz etmektedir. Bunun için dini fikirler, siyasal, toplumsal ve ekonomik plana çekilmek suretiyle dışsallaştırılabilirler. Modernizm dini de somut bir ifade biçimi haline dönüştürebilir. Böylelikle bazı din yorumlarının, geleksel din anlayışımızın şeffaf, görünmez bir biçimde sürüp gitmesinin yanında, katı, politize olmuş somutluklarıyla “görünmeleri” mümkündür.

Bugün ekonomik refaha erişmiş bir seçkin İslami sınıftan söz edilmektedir. Bunlar sınıfsal meşruiyetlerinin temelini İslamcı fikirlerden alıyor olabilirler. Buna bağlı olarak piyasa ekonomisinin tüketimciliğinin

15 Zizek, “Demokrasi’den Tanrısal Şiddete,” *Demokrasi Ne Anlamda?* S. 123.

değerleri de fütursuzca tükettiği bir ortamda din gösterişçi şekilde tüketilebilir. İslamcılık bir tüketimcilik örneği olarak da anlaşılabilir.

Türkiye’de İslamcılık, son zamanlarda İslamın bir “sistem çalışması” olarak ele alınması gerektiğini yeniden vurgulamaya başlamıştır. İslamcı bir düşünür olarak görülebilecek Karaman’a göre bu, böyle olmalıdır çünkü dünya ideal bir düzen beklemektedir. Modernizm ve dünya düzeni, bu arada muhafazakârlık, liberalizm, sosyalizm, insanlığın bütün halinde beklentilerini karşılamada başarısız olmuştur. Dünyaya yeni bir düzen gerekmektedir. Garaudy, Wallerstein, Chomsky gibi düşünürler bunu açıkça ifade etmişlerdir. S. P. Huntington da Türkiye’nin kültürel ve dini geleneklerini canlandırarak, İslam ve Osmanlı mirası üzerine modern bir ekonomi ve demokratik bir siyaset inşa etmesinin zamanı gelmiştir, görüşündedir.

Karaman’a göre İslami siyaset ve devlet yapısı, Kuran’da çokça zikredilen, tevhit, itaat, hilafet, biat, şura, emr bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker, velayet, mülk, hüküm, adalet, ehliyet ve emanet ilkelerine dayanmaktadır. Bunları ihtiva eden sistemler İslamidir. Buna göre İslam devleti veya İslami devletten maksat, devletin temel referansının İslam olduğu yapıdır. Burada kamusal alan İslamın emir yasak, tavsiye ve tercihlerine göre düzenlenir. Bu yüzden laiklikten ayrılmayan bir demokrasi; bütün din ve inançlar karşısında eşit mesafede olan bir devlet sistemi veya herhangi bir din (İslam) kuralının devletin düzenine kaynaklık etmediği bir demokrasi, İslam ile bağdaşmaz. Laik İslami devlet olmaz. Sadece İslami demokratik devlet olabilir. Bazıları buna teo-demokrasi demektir.¹⁶

Karaman’a göre İslami devlet, –kendi düşüncesine göre- inancın bir gereğidir. Laik-seküler demokrasiyi savunan Müslümanlar ya itikadlarını değiştirmişlerdir veya bu rejimin İslama uygun olduğuna dair bir yoruma sahiptirler. Bunun başka bir açıklaması bulunmamaktadır. İslami devlet Kuran ve sünnete dayanır. Anayasa Kuran ve sünnetten oluşturulur. Bu iki kaynağa aykırı hiçbir kanun vazedilemez, karar verilemez, mevcut aykırı mevzuat belli bir zaman içinde kaldırılır. Anayasanın hiçbir yeri de Kitap ve sünnete aykırı şekilde yorumlanamaz. Devlet; vatan, dil, soy gibi nazariye

¹⁶ Bkz. Hayrettin Karaman, “İslam ülkelerinde demokrasi ve laiklik,” *Yeni Şafak*, 22 Eylül 2011; “İslam, demokrasi ve laiklik,” *Yeni Şafak*, 23 Eylül 2011; “İlahi sistem ve beşeri sistem,” *Yeni Şafak*, 02. Ekim 2011; “İslamcılık ve sistem merakı,” *Yeni Şafak*, 13.10.2011.

ve unsurlar üzerine değil, İslamın beşer hayatına kattığı nizam üzerine dayanır.¹⁷ Din kuralı, ya vahiy veya vahyin ışığında içtihad yoluyla Allah'ın iradesini temsil eder. Ona aykırı olan bir başka kural, din kuralının üstüne çıktığı, başka bir otorite Allah'ın ve Resulü'nün önüne geçtiği, beşeri hâkimi-yetin kontrolünü eline aldığı zaman, itaat alanında şirk gerçekleşmiş olur.¹⁸

Karaman'a göre sahih İslam ehlisünnet İslamıdır ve ehlisünnet esaslarını, bugün "dinin dünya ve siyasetten ayrılması" olarak güncelle-mek mümkündür. Öyle ise Müslüman kılık kıyafetinden, tuvalet adabın-dan tutun yasama, yargı, yürütme, ekonomi, hukuk, ahlak ve sanata kadar bütün alanlarda dinin talimatını rehber edinmek durumundadır; onun hayatında dinden bağımsız bir alan yoktur. Mübah (serbest, dinin emir ve yasağı bulunmayan) alan da yine din tarafından belirlenmektedir; mümi-nin aklına ve arzusuna bırakılmış değildir. Bugün bu ilkeye inanmayan kimseler ehlisünnet dışında kalırlar.¹⁹

İslam devleti vatan, ırk vb. maddi değerler üzerine değil, manevi değerler ve özellikle din temeli üzerine kurulmuş bir devlettir. Din ise belli bir toprak parçasına veya topluma hapsedilemez; onun hedefi cihan hâki-miyetidir. Savaş, isteyenlerin İslama girmelerini, istemeyenlerin ise İslamın hâkimiyeti altında dünya nimetlerinden istifade ederek adalet ve hürriyet içinde yaşamalarını sağlayacaktır. İşte bu manada ve bütün insanlığa şamil barış, refah ve mutluluk-başka türlü olmuyorsa- Müslümanların kılıçlarının gölgesi altında gerçekleşecektir (bir çeşit pax İslamica), hedef budur.²⁰

Karaman'a göre İslami demokrat ülkede yöneticiler seçimle işbaşı-na gelir, seçenler veya onların belirlediği temsilcileri tarafından denetlenir, ehliyet ve liyakatlerini kaybettikleri, yoldan saptıkları sabit olunca işten el çektilir ve yenileri seçilir. Temel meşruiyet kaynağı İslamdır. Müslüman olmayanlar buna zorlanmazlar, insan olmaya bağlı hak ve özgürlüklerden

17 Bkz. Hayrettin Karaman, "İslami Devlet," *Yeni Şafak*, 02. 07. 2015 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaramanramazan/islam%C3%AE-devlet-2014790>

18 Karaman, "Müslüman, Siyaset ve Parti," *Yeni Şafak*, 27 Kasım 2014 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/musluman-siyaset-ve-parti-2006189>

19 Karaman, "Sahi İslam (Ehlisünnet İslam'ı)," *Yeni Şafak*, 6 Nisan 2014 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/sahih-islam-ehl-i-sunnet-islami-51169>

20 Bkz. Hayrettin Karaman, "Müslümanın Vatani" *Yeni Şafak*, 05. 03. 2015 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/muslumanin-vatani-2008258>

–Müslümanlar gibi– yararlanırlar. Müslümanlar kamuya açık alanlarda ayıp ve günah olan fiillerde bulunamazlar, özel mekânlarında ne yaptıkları –topluma zararlı olmadıkça– araştırılmaz. Müslüman olmayanlar ise ancak kamu düzenine aykırılık, ülkenin bağımsızlık ve bütünlüğüne zarar verme gibi sebeplerle özgürlük kısıtlanmasına tabi olurlar; böyle bir sebep bulunmadıkça İslama aykırı diye inanç ve davranışlarına müdahale edilemez.

Yazara göre böyle bir İslami devlete geçiş bazı aşamalardan sonra olmalıdır. Bir kere ülkede güçlü bir muhalefet varsa, geçiş teşebbüsü ülkenin varlık, bağımsızlık ve birliğini tehlikeye düşürecekse, önce yumuşak laiklikle demokrasi benimsenebilir. Ama bu uygulama laikliğin İslami olmasına değil, zaruretten dolayıdır. Yine Müslüman olmayanların endişelerini gidermek için onlarla samimi görüşmeler yapılmalı, hak ve hürriyetleri konusunda güvence verilmelidir.

Yazar, Kuran’da herhangi bir devlet sistemi belirtilmemesinden hareketle belli bir İslami sistemin olmayacağını söylemenin doğru olmadığını da ifade etmektedir. Çünkü Kuran’da Allah ve Resûlüne itaat emredilmektedir. Bu iki kaynağın emirlerine ters düşen emir ve talimata uyulması ise yasaklanmaktadır. Öyleyse kurulurken Kuran ve sünnetin temel alınmadığı veya Kuran ve sünnete aykırı unsurlar taşıyan sistemler İslami değildir. Zaruret halleri dışında Müslümanlar bu sistemleri uygulayamazlar.

Madem İslami-demokrat bir devletten, bir sistemden bahsedilmektedir; bu sistemin işleyişinde gerekli bilgi kaynakları nasıl oluşturulacaktır? Yazara göre bunun oluşturulmasına bile gerek yoktur. Çünkü bilgi kaynakları belirlenmiş bir şekilde elimizde “hazır”dır. Ona göre sadece Kuran ve sünnet değil aynı zamanda müçtehitlerin içtihatları da İslami bilgi sisteminin tamamen içindedir. Çünkü onlar içtihatlarını “zahirde hak ile hükmederek” yapmışlardır. Dolayısıyla bunlar, “icthada göre ilahi” kabul edilmelidir. İctihatlar beşeri olsa bile kaynak itibarıyla ilahidirler. Bunun için bütün müminleri bağlayıcıdır. Hatta bu konuda İslamcı mümin ile eğer varsa İslamcı olmayan mümin arasında fark yoktur.²¹

21 Bkz. Hayrettin Karaman, “İslam ülkelerinde demokrasi ve laiklik,” *Yeni Şafak*, 22 Eylül 2011; “İslam, demokrasi ve laiklik,” *Yeni Şafak*, 23 Eylül 2011; “İlahi sistem ve beşeri sistem,” *Yeni Şafak*, 02. Ekim 2011; “İslamcılık ve sistem merakı,” *Yeni Şafak*, 13.10.2011. Ayrıca internet için şu adreslere bakılabilir: <http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29059&y=HayrettinKaraman>

Yazara göre çoğulcu bir toplumda yaşayan Müslümanın farklı olanlarla zorunlu ilişkisinin adına “hoşgörü” değil, ancak “tahammül” denebilecektir. “İslama inanmayanlar kendi inançlarını serbestçe uygulayabilirler; ama bu uygulama Müslümanların hayat, ahlak ve dindarlıklarını, nesillerin eğitimini olumsuz etkileyecekse –İslam toplumunda– “onların aykırı fille-ri için özel mekânlar ihdas edilmek gibi” tedbirlere başvurulabilecektir.”²² İslami hayatın yaşanabilirliğini muhafaza için bir tür toplumsal karantina-ya başvurulabilir.

Karaman özellikle Taliban, el-Kaide ve İşid gibi İslamcı silahlı örgütlerin savunduğu İslam devleti anlayışından kendi İslami devletini ayrıştırmak için İslami devletin nasıl olması gerektiğini de ele almıştır. Buna göre:

Bütün ümmetin itaat etmesi, bağlanması, emrine girmesi gereken halifenin seçimi mevcut şartlarda öncelikli değildir. Önce ülkelerin akıl ve âlim kişileri gerektiği kadar toplantılar yapmalı, İslamın ittifaklı temel ilkelerini rehber edinerek müzakereler ve danışmalar sonunda İslam dünyasının temel problemlerini, bunların sebeplerini ve çözüm yollarını ortaya koymalı, ülkelerin halkları arasında, akıl ve âlimlerinin öncülüğünde kardeşçe ilişkiler başlatılmalıdır.

Mevcut yönetim şekilleri farklı olduğu gibi yöneticilerin makam ve mevkilerini bırakma niyetleri de yoktur. Bu yüzden ortaya çıkacak yan çizmeler, direnişler ve bozgunculuklar olabilecektir. Bunları daha baştan engelleyecek tedbirler üzerinde düşünülmeli ve ümmetin yeniden oluşumuna (ihya veya inşasına) giden yolda ilk şart, ülkelerin rejim ve yöneticilerini değiştirmek olmamalıdır. Tedbirler ve ümmeti yeniden inşa konusunda belli ilerleme sağlandıktan ve bir ortak güç (otorite) oluştuktan sonra İslami bakımdan meşru olmayan hususlarda ısrar edenleri önce ıslaha çalışılmalı, bu mümkün olmadığında yola ve yolculuğa zarar vermeyecek şekilde ortak eylemlerle tasfiye cihetine gidilmelidir.²³

<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29076&y=HayrettinKaraman>

<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29209&y=HayrettinKaraman>

<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?t=13.10.2011&y=HayrettinKaraman>

22 Bkz. Hayrettin Karaman, “Tahammül mü Hoş görmek mi?,” *Yeni Şafak*, 07.08. 2011. <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/tahammul-mu-hos-gormek-mi/28484>

23 Karaman, “Böyle Hilafet Böyle İslam Devleti Olmaz,” *Yeni Şafak*, 10 Ağustos 2014 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/boyle-hilafet-ve-boyle-islam-devleti-olmaz-55266>

Yine İslami devlette meşruiyeti kabul edilen bütün mezheplerin salikleri –kanunun çizdiği sınırlar içinde- mezhep hürriyetinden tam olarak istifade ederler. Dolayısıyla çocuklarına kendi mezheplerinin esaslarını talim, fikir ve görüşlerini serbestçe telkin edebilecekleri gibi ahval-i şahsiyelerinde ancak kendi mezhep hükümleri ile hükmolunurlar ve bu mevzularda kendi mezheplerinden olan bir hâkimin (kadı) hükmetmesi daha uygun olur. Yurdun gayrimüslim sakinleriyle yapılan anlaşmalara riayet etmek de devletin görevidir.

Devlet reisinin erkek, Müslüman, halkın veya mümessillerinin; dindarlık, ehliyet ve akl-i selimine güvendiği bir kimse olması gereklidir. O işleri tek başına yürütmeye kalkışarak istibdat yolunu tutamaz. Devlet nizamı şûradır. Bu nedenle devlet reisi devlet işleri ile alakalı tedbirleri almak ve vazifelerini yerine getirmek hususunda hükümet üyeleri ve halk mümessilleri ile istişareye başvurmalıdır. Devlet reisi anayasanın tümünü veya bir kısmını ilga edemez ve şurasız olarak tek başına (istibdat ile) idareyi ele alamaz. Devlet başkanını seçme hakkına malik olanlar aynı zamanda oy çokluğu ile onu azletme imkânına da sahiptirler. Devlet reisi, medeni haklar bakımından diğer Müslümanlar gibidir; kanunun hâkimiyeti dışında kalmaz.

İslami devlette yargı, yürütmeden bağımsızdır; yürütmenin tesiri altına girmeden vazifesini yerine getirir. Devletin ana prensiplerine aykırı olan, anarşi ve yıkıcılık doğuran fikir ve nazariyelerin neşrine ve propagandasına izin verilemez. Ülkenin vilayet ve eyaletleri devletin idari bölümleri (cüzleri)dir. Kabile, lisan veya soya dayalı üniteler olmayıp, merkezi hükümetin murakabe ve idaresi altında duruma göre kendilerine bazı idari selahiyetler verilebilen, fakat asla merkezden ayrılıp müstakil olmalarına izin verilmeyen idari bölgelerden ibarettir.²⁴

Bu fikirler, yukarıda zikredilen siyasal İslamın fikri temellerinin biraz daha “ılımlılaştırılmış” formatından başka bir şey değildir. Osmanlı-Türkiye tecrübesinden, bir tarih şuurundan, derinliğine kavrayıştan, İslam ilim ve irfan geleneğine yaslanmaktan yoksun bu fikirler, bütün bunlardan dolayı, bir sistem çağırısı olmaktan çok ideolojik bir saplantı ya da naif bir hissiyatın talebi gibidir.

24 Karaman, “İslami devlet 2,” *Yeni Şafak*, 03. 07. 2015 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/islam%C3%AE-devlet-2-2014812>

İslami devletin, inancın bir gereği olarak sunulması işi oldukça şişirilmiş bir radikalizmi ifade etmektedir. Karaman İslami devleti ehli-sünnetin bugün için güncellenmesi olarak kabul etse de tarihte Sünni-Mutezili-Eş'ari-Maturidi hiçbir yöneliş siyaseti, iktidarı, inancın bir gereği olarak sunmamıştır. Bazı Sünni kelimciler imamet bahsini kitaplarının sonuna almışlarsa da adeta okuyucudan bu konuda özür dilemeyi de ihmal etmemişlerdir. Bu kelimciler belirtmişlerdir ki imamet inancın esaslarıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Ne var ki Şii fırkalar imameti bir inanç sorunu haline getirdikleri için onlara cevap verme maksadıyla konu kelami kitaplara transfer edilmiştir. İslami gelenekten bir İslam devleti anlayışını yorumlamalarla çıkarmak mümkün olsa da “İslam devleti,” “İslam hukuku,” “İslam nizamı” kavramları klasik kitaplarda yer almamaktadır. Bunlar modern kavramlardır. Klasik literatürde başında “İslam” kelimesinin bulunduğu hiçbir müessese, hatta hiçbir eser görülmemiştir.

Bunun yanında toplumsal ilişkileri aidiyetler ve mensubiyetler küresinden oluşturmaya çalışmak, “yeni ortaçağ” anlamına gelebilecektir. Çünkü bu durumda imtiyazlar hak haline gelecek, yerellikler kendi içine kapanacak, normal toplumsal iletişim yok olacak, kimlik totaliteler içinde aranacaktır.

Karaman örneğinde İslamcılığın Türkiye yüzünde de din, artık “din” diye adlandırılan şeyin sınırları içinde kavranabilir bir indeks değildir. Bu fikirler için teoloji çabasından bile bahsedilemez; fıkıh bile denemez. Zira fıkıhta, içtihat söz konusu olduğunda yaratıcı düşüncenin şu veya bu şekilde bir rolü bulunmaktadır. Söz konusu fikirlerde ise “bilgiler” gökten düşmüşler gibi pasif bir kiplikte ele alınmaktadır. Burada hayat perspektifi, artık hayat olmadığı gerçeğini saklayan bir ideolojiye dönüşmüştür.

İSLAMCILIK İSLAMİ DİLİN DOĞASININ BOZULMASIDIR

İslamdan bir sistem olarak bahsetmek, dini mekanikleştirmektir. Din, toplumsallıktan, hayatın akışı içerisinde ruha bulaşan dünyalıklardan “kurtulmak” isteyen birey için ruhsal bir umut, sığınılacak içsel bir mekân olabileceksen, sistem gözü ile bakıldığında, bir trafik polisi, bir trafik ışığı mesabesine indirgenmektedir. Bu takdirde insanın dinle ilişkisi, birebir ya da kalbi idealize etme anlamında ruhi bir ilişki değil-

dir; “dur” diyen, “geç” diyen, ruhsuz bir ilişkidir. Artık söz konusu olan maneviyatsız bir toplumsallık ya da mekanik bir baskı aracı olarak “dinseliktir.” Frithjof Schuon’un çok güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, dinin tamamen dünyevi sorunlara yönelmesi, pratikte şu anlama gelmektedir: Din makinelerle doğru yönelmelidir. Açıkça ifade edecek olursak, burada teoloji sanayinin kölesi olmak zorundadır.²⁵ Dinin gerçek amacı, insanoğlunun tamamen başka bir hayata ait tecrübesini açıklamaktır. Dinin, insanoğlunun özel bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unutmamak lazımdır.²⁶

Din bir sistemdir demek aslında “makineleşmek istiyorum” demenin bir başka adıdır. Bu durumda çağlar ötesinden gelen bir Çinli bilgenin şu feryadına kulak vermek gerekecektir: “Makine kullanan kişi, bütün işlerini makine gibi görür. İşlerini makine gibi gören kişinin makine gibi yüreği olur. Ve göğsünde makine gibi bir yürek olan kişi, masumiyetini kaybeder. Masumiyetini kaybeden kişi, ruhunun hareketlerinde kararsız olur. Ruh kararsızlığı hakikatin önünde engeldir.”²⁷

Dindarlık adına, din, ilahi bir tüzük gibi hayatın kaynağı olarak tanımlandığında, hayat, kontrol edilmesi, sınırlandırılması ve biçim verilmesi gereken bir nesne olarak kavranır ve genelde dogmatik bir söylemin düzeni kurulur. Hayattaki farklılık ve çokluk, şeriatın birliği adına aynılığa mahkûm edilir, insanın arzu ve güdülerini, dinsel kurumlarca denetlenip disipline edilirken, devlet güdüsü olarak hareket eden irrasyonel bir sistem haline gelir. Sonuç olarak, Feuerbach’ın Tanrı’nın yerine insanı koyması gibi, Tanrı’nın yerine devlet geçer. Böylece “dini sistem,” dini değil “devlet-i” güçlendirmiş, onu kutsamış olur.

İslamcılığın din anlayışı, mühendis tutumunun dine uygulanmasıdır. Bu din değil, belki Auguste Comte’un “toplumsal akait” dediği gibi bir şeydir. Sistem ya da siyasetten yola çıkmak, toplumu, Tanrı’nın doğayı yönettiği gibi yönetmeye yeltenmektir. Eylemler dünyasında insanları inşaat

25 Bkz. Frithjof Schuon, *İslam’ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1999, s. 44.

26 Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 46.

27 Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 1997, s. 63.

malzemesi olarak görmek, felaketlere yol açmıştır. Bu yaklaşım düşünceler dünyasında da aynı ölçüde yanlıştır.

Bir din, bütüncül bir yaşam tarzıyla sınırlandığında dışlayıcı bir karaktere bürünür ve etrafını saran çeşitliliklerle yüzleşemez, hakikat peşinde koşamaz. Artık kişi, kendi hakkındaki bilgisini derinleştiren, farklılığı içinde “öteki” ile yüz yüze gelme yürekliliğini gösteren “hükümrân özne” değildir. Başkalığı yok gören, reddeden, tepki veren, nefret biriktiren “hayır insanı”dır.²⁸ Bunun için denilebilir ki İslamcılığın öngördüğü Tanrı merkezilikte dünya bir mezara dönüşür.

Jeremy Bentham 18. yüzyılın sonlarında “mükemmel” bir hapishane tasarlamıştır. Bu hapishane, bütün mahkûmların görülebileceği, tüm hareketlerinin izlenebileceği bir mekanizma üzerine kurulacaktır. İslamcılık, İslam adına topluma Bentham’ın hapishanesini önermektedir. Üstelik gayesi de maneviyatı korumaktır. Bu, dinin yüce yönlerinin yitirilmesi anlamını taşımaktadır. Çünkü dini kimliği, görünürlülüğün nesnesi haline getirmek, onu içselleştirememenin bir sonucudur.

Din, kendi derinliğine uygun bir anlayışla ele alınmalıdır. Din bir mekanizma haline getirilirse, yapaylaşır, “makine tanrının” himmetiyle ayakta duran bir yapıya indirgenir. Burada din, hep hegemonik süreçler ve “değerler” toplamı olarak karşımıza çıkar. Çünkü her şeye hükmetme görüşü, içinde zorbalığı barındırır. Güç peşinde koşan, toplumu kontrol altında tutmaya çalışan din, en önemli “gücünü” kaybetmiş olur; mana tarafını ve ahlaki ideallerini... Güç peşinde koşan bir “mana”nın, manası da ahlak çağrısı da inandırıcı olmayacaktır.

Siyaset, güç ve servet, öteden beri “tarihsel fenalıktır.” Bunlar hayatın tüm alanlarını kolonize ederler. Bu sütunlar asla metafizik bırakmazlar. İslamcılar, sivil, siyaset dışı kalmış birimleri öylece muhafaza etmek ve sivil alanları genişletme yerine, dini bile bir an önce siyasete taşıma gibi bir heves içinde olmuşlardır. Sürdürülebilir bir sivilliğimiz kalmaz o zaman. Sivil birikimlerimizi ne kadar kuvvetlendirirsek siyasete de ihtiyacımız o kadar azalır.²⁹

28 Abdelwahab Meddeb, *İslamın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 17-18.

29 Bkz. Süleyman Seyfi Ögün, “Dindarlaştık Sanıyoruz Ama Cahiliyyedeki Gibi yaşıyoruz” (Söyleşi) *Yeni Şafak*, 07.08. 2011.

Dinin siyasallaşması aslında hayatın yetersizliklerinin, eksikliklerinin, çaresizliklerinin asli sivil nedenleri üzerinde yoğunlaşmayı önleyebilecek bir örtü olacaktır. Burada din, yetersizliklerimizin, korkularımızın ifade aracı gibidir. Eğer toplumsal sorunları, kendileri olarak değil başka biçimler altında kavrarsak veya bu sorunları, önceden belirlenmiş formlara dayandırırsak onları çözmemiz mümkün olmayacaktır. Üstelik toplumsal sorunların dini, din anlayışlarının da toplumsal sorunları bozacağı bir “karşılıklı bozulma” kendini gösterecektir.

Sosyal olaylarda herhangi bir doktrine müracaat etmeden, etiğini insana ait bilim düşünce ve sanatı yüceltme üzerine kuran bir düşünce geliştirmek mümkündür. “Karşılıklı bozulmayı” önleyebilecek yollardan biri budur.

İslamcılık bir insan inkârcı yaklaşım örneğidir. Bu yaklaşımda akıl, bir iddiadan öteye geçmemektedir. Çünkü “insan akla neden sahiptir? Evrende neden akıllı bir varlık bulunmaktadır? Sorularının insani bir cevabı bulunmamaktadır.

İnsan akıllı bir varlıksa, insiyaklarıyla hareket eden bir “hayvan” değildir. Bunun bir manası da nasıl davranması gerektiğinin önceden kendisine “verilmemiş” olmasıdır. Sadece hayvanların beraberinde getirdikleri tabii kuvvetler “hazır”dırlar. Hatta insanın bu özelliğine dayanarak onun “hayatın bir hastalığı” olduğu görüşü ileri sürülmüştür (panromantik görüş). Buna göre insanın özgür olarak bir şeyi seçmesi, nasıl hareket edeceğini bilmemesinden ileri gelmektedir. Halbuki hayvan insiyakları sayesinde ne yapacağını bilmektedir.³⁰

Bu dünya ile ilgili tüm “işlerde” (emr) insanın doğal moralitesinin pratik yeterliliğine inanmak gerekmektedir. Bugün üzerinde durulması gereken dini düşünce biçimi, insanın fizik, moral ve entelektüel varlığını mümkün en yüksek mertebeye ulaştırmayı amaçlamalıdır.

İslamcılığın en temel sorunlarından biri de din ve insaniliği, din ve akliliği birbirinin karşıtı olarak ele almasıdır. Nassı, aklilik ve insanilik kutaslarına göre değerlendirmek gerekirken onun olduğu yerde aklilik ve insanilik değersiz bir fenomen olarak ele alınmıştır. Bunun sebebi bir tarih

30 Takiyyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1949, s. 103-105.

bilincinden, bir tarih felsefesinden yoksun olunmasıdır. İslamcılıkta din, kitlenin var oluş kaygılarıyla birleştirildiği için, aklilik “çözülme” anlamına gelecektir. Akliliğin söz konusu olduğu yerde “din anlayışına” dayanmak suretiyle toplumsal yapıyı düzenleme iddiası da zayıflayacaktır. Halbuki İslamcılar, toplumu yeniden inşa etme hevesindedirler.

Her şeyi “önceden” bilen, her şeyi “önceden” kuran bir ideolojide akıl en azından rehabet halindedir. İslamcı anlayışta fert, dini tecrübeye bir insan olarak değil, bir şey olarak katılmaktadır. Bunun için İslamcı düşünce düzlemi, insanı, adeta Tanrı tarafından üzerine dil, ahlak, hakikat fikri yapııştırılmış, aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz bir heykel şeklinde tasarlamaktadır. İslamcılar Batıyı, “Tanrı’yı öldürmekle” suçlarlar fakat kendileri “insan”ı öldürmüşlerdir. Şayet İslam, beşeri eylem alanının tümünü düzenleyen ve açıklayan bir ideoloji olarak değerlendirilirse, insan hak ve özgürlüklerini paranteze almak durumunda kalır.

Sistem arzusu ile dini ele almak, zihinsel yozlaşma biçiminin sonucu olarak da görülebilir. Çünkü burada din, genel anlamda “pratik” ve “eylem” üzerine temellendirilmekte, bu durumun ortaya çıkaracağı zihinsel durgunluk ve ruhsal sıklık hesap edilmemektedir.

Sistem arzusu dindarlığı dışsallaştırır. Görünüşe indirger. Bu daha çok kendini, sözde, şekilde, sakalda, tesettürde gösteren fakat muhteva olarak giderek fakirleşen bir dindarlık olacaktır. Sistem peşinde koşmak, içsel zenginliğimizin azalmasının bir sonucu olarak görülmelidir.³¹ Böyle bir din anlayışı için Cemil Meriç’in “İslamiyet huzuru çok ucuza satmış. Yollar o kadar belli ki düşünmeye lüzum yok” değerlendirmesinin³² haklılık payı olacaktır. Çünkü bu anlayışta din sadece Musa’nın elindeki şeriat levhasıdır. Levhalar eldedir ama yine buzağıya tapılır.

İnsan dünyaya doğru yayılırken aynı zamanda kendi içinde de derinleşmelidir. Din bu açıdan bir “içe yolculuk” denemesidir. Hayvanla insan arasındaki temel fark burada aranmalıdır. Hayvan tamamen dışsal varlıktır. Onun içine sığınıp dinleneceği bir yuvası yoktur. Sadece insan içine yönelebilir. Sadece insan içine dönebilir. Bugün dini hayatımızın

31 Bkz. Abdurrahman Arslan, “Kamusal Alan Dindarları Aşındırdı” (Söyleşi), *Yeni Şafak*, 19.06.2011.

32 Bkz. Cemil Meriç, *Jurnal*, İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 163-164.

“bereketli” olmamasının nedenlerinden biri, dinin bu “iç yolculuk” özelliğinin ihmal edilmesidir.

Dini, bir sistem olarak görme aslında modern insanın önemli hastalıklarından biri olan dışsallaşma ve dışsallaştırmanın sonuçlarından biridir. Dine sadece sistem olarak bakmak onu “hayvani nefse” layık görmekten başka bir manaya gelmeyecektir. Din bu kadar “dünyalaşırsa,” Baudelaire’in, “en çok nerede yaşamak istersiniz?” sorusuna verdiği şu cevabı benimsemek kolaylaşacaktır: “Dünyanın dışında olsun da nerede olursa olsun!”³³

İnsanımızın bugün en büyük ihtiyacı stratejik içe çekilmelerdir. İnsanımız içsel boyutunu yitiriyor, zarafetin çekiciliği, aşkın kutsallığı, mananın kıymeti kaybediliyor. Tüketimcilik, insanı da, değerleri de tüketiyor. Din bir inanç, bir ibadet olarak yaşanmamakta, gösterişçi şekilde tüketilmektedir. Görünür olmanın bir vasıtası haline getirilmektedir din. Böylece inanç sahiçiliğini ve samimiyetini yitirerek yapaylaşmakta, değer kazandığı bağlamdan çıkarılarak metalaştırılmaktadır.

Benlik incelmelidir ki kutsallık üzerine sinsin. Kutsallığın geri çekilmesini istemiyorsak ruhi olana benliğimizi açmalıyız. Bu yolla şeyler, bir manevi haleyle kuşatılmış olur. Öte dünyanın ışıkları gündelik dünyamızın içine sinebilir. Artık Mevlana gibi yakarış zamanıdır:

Ey şeikle kılığa tapan,
Yürü manayı bulmaya çabala;
Çünkü mana şeikle kanattır.

Hayatın yapısı zaten insanın kişi olarak yaşamasını fazlasıyla engellemektedir.³⁴ Din de hayatın yapısı içinde erimemeli, kişiyi ön planda tutmalıdır. Din, kişiyi dışsal ve içsel köleliklerden kurtarmayı, onda belli bir efendilik ve vakar bilinci uyandırmayı gaye edinmelidir.

Din, en derin insani var oluşun sorunlarına cevap vermeyi denemelidir. Yoksa teknik bir yapı kazanacaktır. Yüzyıllar öncesinde Hasan

³³ Bkz. Ortega Y. Gasset, *İnsan ve Herkes*, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul 2007, s. 169.

³⁴ Jose Ortega y. Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyire Gül Işık, (Hasan Ali Yücel Klasikleri Dizisi) Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2010, s. 26.

Basri'nin dile getirdiği gibi “diller, bakışlar keskinleşecek fakat kalpler ölü” olacaktır.³⁵

İslam bir dindir, bir ideoloji değildir. Bu yüzden İslam, toplumsal ve siyasal bir sistem olarak tasarlanamaz. Bu yapıldığı takdirde İslam sadece kavramsal bir kurgu sadedinde kalmaktadır. Başka bir ifadeyle İslamcılıkta İslam ikincil değerdedir. Bunun için İslamcılar, Tanrı'yı empirik dünyanın bir parçası olarak gören antropomorfik Tanrı anlayışının sosyal planda temsilcileri gibidirler. Çünkü onlar da Tanrı'yı, alelade sosyal olayların ve toplumsal durumların ayrılmaz bir “parçası” olarak görmektedirler. İslamcılar, tüm güçlü din anlayışlarıyla, “ilkel bir din” resmi çizmektedirler. Tanrı varlığı doğal fenomenlerle özdeşleştirilemeyeceği gibi sosyal ve siyasal düzen iddiasına da indirgenemez. Dini sadece kurallar demeti, yasaklar ve tabulardan ibaret görmek, primitif kabile din anlayışlarını çağrıştırmaktadır.

Dinden teselli, umut, ruhsal motivasyon, ahlaki ilkeler beklenebilir. Ama ondan insanların gündelik hayatlarında kamu yararına yönelik pratik bir iyileştirme konusunda derin bir adanma beklenmemelidir. Din, başta yönetim olmak üzere sosyal aktivitelerin dışında kalmak suretiyle ancak “hidayet” özelliğini sürdürebilir. Aksi takdirde din, yozlaşacak, belli kalıp ve tutumlarda katılaşacaktır.

İslamın bir din olarak algılandığı, sistem olarak görülmediği, insanı teşebbüslerin ve yaratımların kabul edildiği, tarihsel özellikleri daha belirgin inanışlara körü körüne bağlanmanın olmadığı, insan doğasını, aklını hesaba katan bir din anlayışını, kalp ve yaratıcılık üzerine kurulmuş özgürleştirici bir teoloji imkânını sunan din söylemini, özcülüğü değil, özgürlüğü, yaşam biçimlerine saygıyı esas alan bir din yorumunu düşünce geleneğimiz içerisinde yeniden keşfedebilmek, dini doğanın dilini yeniden doğal mecrasına irca etmek olacaktır.

35. Abdullah Ibnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Züh'd ve'r-Rekaik*, tahl. İlahiburrahman el-Azami, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 65.

SELEFİ DİN ANLAYIŞI ve SOSYO-POLİTİK ARKAPLAN

Islam tarihinde farklı dini yöneliş ya da yapıları yeniden ele alırken Foucault'nun düşüncesinde yer alan "*episteme*" kavramından hareket etmek mümkündür. *Episteme* herhangi bir tarihsel dönem için söylenebilecek ve kavranabilecek şeylerin, kategoriye tabi tutulduklarında, sınırlarının bir organizasyonu olarak görülebilir.¹ *Episteme*, söylemin geliştiği koşulları düzenleyen tarihsel bir apriori olarak ele alınabilir.² Söylemin mümkün oluş koşulları din anlayışları için de geçerlidir. Bunun için dini bilginin ortaya çıkışında belirleyici çevrenin üzerinde durmak önemlidir.

İslam düşüncesinde üzerinde önemli tartışmaların olduğu kavramlara yönelik anlamlandırmalar, içinde bulunulan dönemle ilgili görülebilir. Buradan hareketle denilebilir ki dine dayalı hareketleri açıklamada din güvenilir bir indeks değildir. Bu hareketler, tarihsel bir çerçeveye içinde ele alınabilecek toplumsal ve siyasal olgular olarak incelenmelidir. Din anlayışları, soyut bir anlama, kavrama eylemi değil insanın bir mekânda kendi kendisiyle ve başkası ile kurduğu ilişkidir. Anlayış, zihniyetle yakından alakalıdır. Zihniyet, düşünce ile toplum arasındaki bağı oluşturur. Bu bakımdan zihniyet tarihini sosyokültürel tarih olarak nitelemek mümkündür.³

Düşünceler tarihini inceleyen bir araştırmacının görevi, düşünceler hakkında doğru yanlış kavramları çerçevesinde saptamalarda bulunmak yerine bunların işlevlerinin ne olduğunu bulmaya çalışmaktır. Bir düşüncenin işlevi ancak ilgili sosyo-politik durumun ideolojik sisteminin kavranması ile mümkündür.⁴ Bu bakımdan din anlayışlarını, toplumsal gerçekliği düzenlemeye yarayan temel metin işlevi gören kanaatler ve idealler olarak görmek mümkündür. Dini düşünceler, toplumsal ilişkileri bilişsel anlam-

1 Bkz. Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutallip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996, s. 195.

2 Bkz. Veli Urhan, "Michael Foucault ve Bilgi/İktidar ilişkisinin Soykütüğü," *Kayıp, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı: 9, 2007, s. 99-118.

3 Bkz. Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş; Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, çev. Lale Arslan, Dost Yay., Ankara 1998, s. 36-41.

4 Chartier, *Yeniden Geçmiş*, s. 44.

da temsil eden düşünceler olabilir. Burada Douglan'ın sorunu anlam kazanmaktadır: Hangi toplumsal şartlar belirli dinsel duyarlılık türlerini teşvik eder?"⁵ Sorunun ortaya koyduğu düşünsel ilke şudur: farklı toplumsal çevreler farklı kozmoloji ve teolojilere eğilimlidirler. İlahiyat, sosyal bilim mantığı içinde ele alınacaksa bu takdirde dini yöneliş ve anlamlandırma biçimlerinin dindışı etkileri de onun sahası içine girmiş olmaktadır.

Örneğin İslamın, Moğol tehlikesinin belirgin biçimde hissedildiği dönemlerdeki bazı yorumları ile büyük İslam devletlerinin himayesinde yaşanan dönemlerde tanımlanan sorunlar ve bunlara dair öneriler birbirinden farklılıklar göstermektedir. Batı sömürgeciliğinin yoğun olarak hissedildiği 20. yüzyılın erken dönemlerinde İslam içinde ortaya çıkan düşünce sistemleriyle ulus devletler biçiminde bağımsızlıkların kazanıldığı dönemlerde biçimlenen İslami düşünce arasında da önemli farklar bulunabilmektedir.⁶

Selefilik diye bilinen belli bir zihniyet kodu, olabilirlik şartları ve episteme içerisinde ortaya çıkan belli tarihsel kırılmalarla ilişkisi içinde incelenmelidir. Tarih içinde beliren her dini biçim ya da görünüm kendine özgü, hatta biricik kabul edilebilir. Çünkü söylem, dönemin mümkün kıldığı koşullara göre ortaya çıkmaktadır. Fakat dini söylemlerin sosyo-politik zemini konusunda genel anlamda konuşmak da mümkün olabilir. Söylemlerde üretilen "hakikatler" ya da gerçeklik biçimleri arasında bir benzerlik söz konusu olursa bazen dini anlayışların temel esaslarının sosyo-politik arkaplanı konusunda ortak bir paydadan hareketle açıklama yapılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da sosyal bilimlerin kavramlarını belli tarihsel özgüllükleri dikkate alarak kullanabilmektir.

Selefilik, tarihte ortaya çıkan tüm görüntüleriyle bir dini ihya hareketi sadedindedir. Hadis cemaati (ehlihadis), İbn Teymiye ekolü, Muhammed b. Abdülvahhab hareketi ve birçok yönüyle 20. yüzyıl İslamcılığı, temel esaslar olarak, dini aslına ırcayı, onu bidatlerden temizlemeyi, mezhebi görüşlerden Kuran ve hadise dönüşü benimsemişlerdir. Zaten Selefilik

5 Bkz. Riaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı, Doğan Kitap, İstanbul 2010, s. 69, 94-95.

6 Ercan Ziyağit, "Geleneksel İslam karşısında Radikal İslam: Beden Politikaları ve Şiddet," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara 2012, s. 18.

dendiğinde, ameli açıdan açıklanan bir tevhit ilkesi etrafında şekillenen selef dönüş, taklidi ret, dini bidatlerden arındırma esasları anlaşılmaktadır. Bu zihniyette yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun “saf”lığına dönme niyeti söz konusudur. İhya, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan “yeni yönelişler” karşısında, Kitap ve sünnete dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmek, felsefe ve kelamı bırakıp, “ilm”e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilen bilinenlere tabi olmaktır.⁷

Selefi söylemin, bağımsız bir mezhep olarak görülmemesine rağmen, İslam düşünce tarihinde, ne zaman belirlediğini tespit, yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde olmalıdır. Selefiliği, sosyal ve siyasal gelişmelere uygun olarak din nazariyesinde meydana gelen gelişmeler karşısında bir “itiraz” olarak ele almak ve tarihi sürecini bu açıdan temellendirmek gerekmektedir.

SELEFİLİĞİN İLK ÖNCÜLERİ OLARAK HADİS CEMAATİ

Selefilik, “selef dönemi”ni bir “manevi çağ” ya da “altın çağ” olarak anma fikri üzerine kurulmaktadır. Burada insanın kurtuluşu, geçmişte belirmiş ve ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir.⁸

Sahabe dönemini esas alma anlamında ilk selefi anlayışın başlangıcı için şunlar söylenebilir: Ahmet Emin’in dediği gibi öyle bir zaman olmuştur ki Arap evlerine Fars, Romalı, Suriyeli, Mısırlı ve Berberi olmak üzere çeşitli milletlere mensup insanlar girmiştir. Arap evi Arap evi olmaktan çıkmış, türlü insanlardan karışık bir ev haline gelmiştir. Ama evin sahibi Araptır.⁹ Bu yüzden fethedilen bölge insanların ve kültürlerinin Arap-İslam toplumuna entegrasyonu, büyük bir problem olarak görünür hal almıştır. Birbirine hiç benzemeyen yaşayış biçimlerinin temasından doğan çözücü, hatta harap edici tesirlere karşı gelebilmek için, çok kuvvetli sosyal bir disipline ihtiyaç duyulmakta idi.

7 Bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991, c. XII, s. 349-350, c. XVI, s. 471-476.

8 Steven Lukes, “İktidar ve Otorite,” çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. s. 643-646.

9 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru Kütübü'l-Arabi, Beyrut 1975, s. 91.

Selefi söylemin İslam dünyasında ilk defa böyle bir disiplin hevesiyle başladığını söylemek mümkündür. Bu disiplinin araçlarını sağlamada ise Arapların, belki çöl hayatının bir gereği olarak tarih içerisinde oluşan sosyolojik tavırları devreye girmiştir. İlk ataların sünnetini takip etme.

Tıpkı çöl hayatında olduğu gibi artık kabile durumunu aşmaya başlamış sosyal bir süreçte de “en sağlam ve en güvenilir yol, eskilerin gitmiş olduğu bilinen yoldur” tarzında bir kanaat ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre “Sırat-ı müstakim,” ataların önceden güvenilirliğini tespit ettiği yoldur. Bundan farklı yollar “bilinmediği,” yani geçmişte atalar tarafından tecrübe edilmediği için tehlikelidir. Yürünmüş yoldan, “çiğnenmiş yol”dan gitmek gerekir. Bu özelliğinden dolayı “geçmişte belirlenen yol,” sonsuza dek tekrarlanacak korunaklı biçimini almış bir fenomen olarak görülmüştür. Totemci cemiyetlerin “mana”sı gibi yürünmüş yol, insanlara sari bir değer kazandırmış, yaşam biçimlerini, ilahi ve mistik bir yapıya büründürmüştür.

Ömer b. Abdilaziz zamanında selefte dönüş fikri dinsel içerik kazanmış, “değişik yollar” karşısında “müminlerin yolunu” tespit etmek dini-siyasi bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Abdurrahman b. Mehdi’nin Malik b. Enes’ten rivayetine göre o bir seferinde şöyle demiştir: “Resulullah ve ondan sonra gelen “Vülat-ı emr,” sünnet koymuştur (senne sünenen). Onlara uymak, Allah’ın kitabını tasdik etmek ve Allah’a itaati tamamlamaktır. Kim bu sünnetlerle amel ederse hidayete erer. İşlerini bu sünnetlerden yola çıkararak yapanlar, başarıya ulaşırlar. Kim de bunlara muhalefet ederse, müminlerin yolundan başka bir yola uymuş olur.”¹⁰

Ömer b. Abdilaziz’in bu çabası, “bidatler” ve onların, cemiyetin mahiyetini “bozuyor” olması karşısında, seleflerin görüş ve düşüncelerini toplamaya ve muhafaza etmeye meyilli “alimler”i cesaretlendirmiş, “geçmiş sünnetleri” iyi bilen insanlar referans kaynağı haline gelmiştir.

Ahmet b. Hanbel’in kaydına göre Ömer b. Abdilaziz’in valilerine gönderdiği emrin sonucunda, sünnete uyulmalı, yeni şeyler icat edenlerin icatları terkedilmeli, peygamberin ve ilk neslin bıraktığı bakiye yeterli olmalı¹¹ şeklindeki kanaatler siyasi ve dini güç kazanmıştır. İbn Sa’d’ın

10 Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve mu Yemad fi Rivayetihi ve Hanbeli*, takdim: Abdülkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 516.

11 Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 360.

kaydına göre de “mübtedi değil müttebi olmak için ‘ihya-i sünne ve itfai bida’ (sünneti diriltme, yeniliği ortadan kaldırma) hareketi dini-siyasi bir vücut bulmuştur.”¹² II. Velid döneminde de “sünnet,” “kaide teşkil eden uygulama” olarak nitelendirilmiştir.¹³

Bu noktadan sonra “seleflerin geçmişte ortaya koydukları belli hayat sabiteleri” anlamına gelen ve süratle yok olmaya doğru giden “ilmin” ayakta tutulması, din ve dünyanın devamı için en önemli düstur haline gelmiş,¹⁴ “İlmin sahası dışında faaliyet gösteren, ıslahtan daha çok fesada yol açar”¹⁵ kanaati yaygınlaşmıştır. Hadis toplama faaliyetinin siyasi bir erk olarak kendini göstermesi bu durumun sonucudur. Hadisle yok olma tehlikesi içinde olan belli bir hayat tarzı, dini kimlik kazanmakta, bir yerellik türü, kutsallık haline dönüştürülmektedir. Hadisin ortaya koyduğu sünnetle amel etmek, süreklilik arz eden normatif davranış kalıplarının toplum katında yerleşmesini sağlamaktadır.

İlk görünümü ile selefin yolunu takip etme, ağır baskı altında olan yerel bir kültürün sığındığı son kale mesabesindedir. Eskilerin izini takip etme, dış tehdit altında gerçekleşen bir dayanışma ideolojisi. Hadis cemaatinin zihniyetini ideoloji olarak nitelendirmede bir kayıt olmalıdır. Ama Şerif Mardin’in belirttiği gibi tarihte de bugünkü ideolojilere benzer az ya da çok sistematik “toplum haritaları” görülmüştür.¹⁶ Hadis cemaati, en azından toplum haritası sağlama girişimi olarak değerlendirilebilir.

Emeviler gerçekte bir aşiret devleti görünümünde idi. Emevi Devleti yapısı, kabile yapısıydı. Buna karşılık Abbasiler “evrensel bir imparatorluk” olma gereğini duymuşlardır. Bu, Arapların, genel Müslüman nüfus ile karışmalarının bir sonucu idi.¹⁷ İbn Haldun’un tespitiyle göçebe hayattan

12 Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Dârü Sadır, Beyrut, t.y., c. V, s. 342.

13 Bkz. Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, *Peygamberden Bugüne*, çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 44.

14 Bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrahman ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, Madve Yay., İstanbul 1994, c.I, s. 201.

15 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, c. V, s. 372.

16 Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yay., 1995, s. 121-124.

17 Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1996, s. 95.

yerleşik hayata, şehirli hayata geçişin sancıları söz konusu olmuş, yaşama alanları genişlemiştir. Hayat için son derece tekâmül kendini göstermiştir. İbn Haldun'a göre Me'mun dönemi, böyle bir "genişliğin" kendini en fazla hissettirdiği bir dönemdir.¹⁸

Ayrıca bu zamanda, İslamın kendi kültür çevresine katmış olduğu çeşitli halk zümreleri, girmiş oldukları bu yeni ve değişik kültür ve iman çevresinde orijinal ve enerjik çalışmalar yaparak nevi şahsına münhasır eserler vermeye başlamışlardır. Bu suretle o devreye has rönesans denebilecek bir hareketlilik yaşanmıştır.¹⁹ Ama aynı zamanda bu durum, "kitaplar savaşı" olarak adlandırılabilen sosyal ve töresel fikirlerin çatışmasını da beraberinde getirmiştir.²⁰

Me'mun ve daha sonra da Mu'tasım ve Vasık'ın hilafetine tekabül eden dönemde, bu yeni durumun temel göstereni Kuran'ın mahluk olduğu görüşü olmuştur. Kastalânî'nin nakline göre Me'mun, "Artık kalem kurumuştur"²¹ hadisini "müşkil" görmüş, "O her an bir oluştadır" ayetine dayanarak yeni problemlere yeni cevaplar aramanın önemine inanmıştır.²²

Kuran mahluk kabul edilirse insan ihtiyaçlarına göre onun yorumu, tefsiri mümkün hale gelebilir. Bu görüş, içtihat, teoloji ve felsefe çabalarının dini meşruiyeti anlamını taşımaktadır. Bu tutum sayesinde Yunan ilmi ve felsefesi, Arapçaya tercüme edilmiştir.²³ Hikmet ve felsefe ilimlerine öncelik verilmesi sonucunda, eskiden belirlenmiş "hakikat" karşısında beşeri değerlendirmeler kuvvetlenmiş, din nazariyesi üzerinde tekrar durulmuştur. Başka dinler ve kültürlerle yapılan temas, teoloji ile iştigal edilmesini beraberinde getirmiştir.²⁴

18 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, c. I, s. 438.

19 Bkz. Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989, c. III, s. 883.

20 Bkz. Gibb, "Bir İslâm Tarihi Yorumu," İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, çev. Kadir Durak-Atilla Özkök ve diğerleri, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 24.

21 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader 2 (c. VII, s. 210).

22 Bkz. K. Miras, *Tecrid*, c. XII, s. 222. (ez-Zebidi, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, mütercim ve şarih: Kamil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1980.)

23 Bkz. Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992, s. 100-103; W. M. Watt, *İslâmî Tetkikler; İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968, s. 48.

24 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 54.

Sahabe ya da ilk nesillere fonksiyonel bir karizma biçilmesi, din nazariyesinde meydana gelen bu gelişimlerin bir ürünü olarak belirlemiştir. Din nazariyesinde böylelikle meydana gelen gelişmeler, bir "itiraza," dinin doktriner özelliklerinden ayrılma itirazına da neden olmuştur.²⁵ Çünkü tevil ve tefsir faaliyetlerine dayalı çabalar, dinin asli muhtevasına dahil olmayan bazı hususların ithali gibi anlaşılır. Bu yüzden dini, sonradan yapılan "ilave ve tahriflerden" temizleme, onu saf ve asli şekline irca etme gayesi ortaya çıkar. Bu itirazlarda genellikle ilk dini topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanır. İlk cemaatlerin öğretisini benimsemek suretiyle "inancın aslına dönme" savunulur.²⁶ Abbasiler döneminde ilk nesillerin din anlayışı üzerinde durulması, bu tür gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde Abbasi iktidarının felsefe tercüme faaliyeti, "Hicazın dini açıdan üstünlüğünü imha etme" gayesine matuf olarak görülmüştür. Abbasilerin, Arap asabiyyetini kırma fikri üzerine yoğunlaştığı zannedilmiştir.²⁷ Abbasiler tipik bir imparatorluk modelidir. Burada "halifenin" otoritesi, birbirine eşit seviyede görülmesi gereken kabile cemaatlerinin üstüne kurulmaktadır. Bu yüzden kabile karizması, halifenin otoritesini aşmamalıdır.

Hadis cemaati gelişmeleri, aidiyet ve tanımlama düzeyinde bir buharlaşma olarak görmüştür. Felsefi eserlerin tercümesi ve incelenmesi, bilginin, Arap-İslam çerçevesinin dışında aranmasına tekabül ettiği gibi, aklın ve akılcı tutumun yaygınlaşması da, "sünnet" ve cemaat kapsamını aşma ile eş anlamlıdır. Bu yüzden yerel kültür savunucuları, "yabancı bir dil"de, "yabancı bir tecrübe"de hikmetin aranmasını, şiddetle reddetmişlerdir. Burada da Selefi zihniyet kendini belli bir kimliği koruma çabası olarak göstermiştir.

Nitekim Kuran mahluktur tezi karşısında "hadis taraftarları," Kuran ezeli Allah kelamıdır" görüşünü savunmuşlardır. Kuran'ın ezeli kelam oluşu, ayetlerin aşkın otoritesini vurgulamak demektir. Kuran ezeli kelamsa ayetler, halife örneğinde bir beşer tarafından akla, reye göre anlaşılamaz. Ayetlerin anlaşılması hadis taraftarlarının malumu olan sünnetten çıkma-

25 Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 216.

26 Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 60-61; Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 216; Arınan Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 278.

27 Örnek olarak bkz. Ahmet Nazif, "Yeni İlm-i Kelâm," *Sebilürreşad*, 1339, c. 22, s. 117-119.

rılmalıdır. Yani kelamın gücü, halife gibi “sivil” kişiler tarafından değil sünneti iyi bilen alimler tarafından temsil edilir.²⁸ Hadis cemaati, Kuran’ın ezeliği fikri ile, halifenin siyasi-dini otoritesi karşısında, cemaatin, kabilenin otoritesini vurgulamış olmaktadır.

Selefilğin din anlayışı tehdit altındaki bedeninin korunması sadedinde olmuştur. Selefilikte dini ihya, aşiret asabiyyesi ile yeniden doğmanın coşkusu anlamına gelmiştir. Selefilğin iki önemli özelliği nasçılık ve katı ahlakçı tavrın nedenini bu noktada aramak mümkündür. Bunlar, cemaatin sınırlarını tayin etmektedir. Nasçılık ve katı ahlakçı tavır, “yöresel homojenliği” koruma amacına yöneliktir. Hadis cemaati, belli bir hayat biçimini hayatın değişen çehrelerine karşı bir protest hareket olarak onayanlardır. Burada hadisin ya da dini metnin rolü ikincildir. Çünkü hayat biçimi söz konusu olduğunda hadisi Kuran karşısında bile temellendirmek mümkün hale gelmiştir. Örneğin Şafii’nin *er-Risale* adlı çalışmasının, Hadisin Kuran yanında belki ondan daha güçlü dini bir otorite olduğunu vurgulamak üzere kaleme alındığı ifade edilmiştir. Kuran’ı hadise göre anlamak, belli bir yaşam tarzına göre anlamakla eş anlamlıdır.

SENTETİK BİR MEZHEP OLARAK SELEFİLİK: İBN TEYMIYYE ÖRNEĞİ

Tarih içinde selefte dönüş, İbn Teymiyye ile birlikte tepkisel ve retorik söylem halinde sentetik bir mezhebe de dönüşmüştür. İbn Teymiyye’de selefte dönmek suretiyle dini ihya etme, “grubu,” “düşmanla” ilgili olabilecek adlardan arındırmaya yönelik bir çaba olarak algılanmıştır. Bu anlamda ihya, “paylaşılan bir endişe”nin (anksiyete) grup üyeleri arasında toplumsal bir gerileme yaratmasına tekabül etmiştir.

Başka bir ifade ile İbn Teymiyye’deki kullanıma baktığımızda Selefilğin oluşmuş bir yapıdan, bir harekettan ziyade “dışarıdan” İslam düşüncesi-ne karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun “saflığına” dönme niyetine tekabül ettiğini söylememiz mümkündür. İbn Teymiyye’de “Selefi cihet” (el-cihetü’s-selefiyye), dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan “yeni yönelişler” (el-cihetü’l-bid’iyye) karşısında, Kitap

28 Bkz. Patrica Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, çev. Hakan Koni, Kapı Yay., İstanbul 2007, s. 193-194.

ve sünnete dönmektir. Nebevi ve Selefi yol (et-tarikatü'n-nebeviyye es-selefiyye) Allah hakkında rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmektir. Mantıkı kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelamı bırakıp "ilme" tabi olmaktadır.²⁹

İbn Teymiye'de bidatleri ret, hadis cemaatinde olduğu gibi, geleneksel yaşam tarzını koruma endişesidir. Taklidi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınamadır. Taklidi ret, akli, akla uygun yorumu, dinin evrensel boyutta ifade edilmesini rettir.

İbn Teymiye ihya görüşünü, İslamın en önemli inancı olan tevhide dayandırmaktadır. Ona göre tevhit, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı da beraberinde getirmelidir. Çünkü insanların görüş ve reylerine göre hareket etmek de şirk kapsamındadır. Rey ve görüş, naslara beşeri mantıkla müdahalede bulunmaktadır. Allah'a ortak koşmadır. Bu ise uluhiyet ve rububiyet tevhidinde aykırıdır. Kelam, tasavvuf, felsefe, rey ve görüş karşıtlığı nihai olarak İbn Teymiye'de şu anlama gelmektedir: Hakikat "bende" mevcuttur, ona itaat şarttır. "Benim" dışımda hiçbir hakikat aranamaz. İnsani olan hiçbir şey değerli değildir, "dışarıdan" (dışarının kapsamı da çok geniştir) hiçbir şey alınamaz.³⁰

Memluklular iktidarda iken, "bir gün sultansız kalmaktansa altmış yıl zalim sultanın idaresinde yaşamaya razı olurum" diyecek kadar "düzen taraftarı" iken, İbn Teymiye, iktidarın Moğollara geçmesi ile birlikte Arap iktidarının ve kültürünün çöküşünü "şeriatın birliği" tezi ile durdurmaya çalışmıştır. Dini gevşeklikler sultan tarafından ortadan kaldırılmalıdır, görüşüyle "yönetimin" dinselliğini dile getirmiştir. Bu yüzden Moğolların, her ne kadar kendilerini Müslüman olarak addetseler bile, İslam dışında olduklarını, dolayısıyla onlara karşı ayaklanmanın vacip olduğunu söylemiştir.³¹

İbn Teymiye dış tehdit karşısında cemaatin birliği düşüncesini din haline getirmiştir. Örneğin onun en fazla eleştirdiği dini yöneliş Şiiiliktir.

29 Bkz. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetavâ*, Dâru Alemlî'l-Kütüb, Riyad 1991, c. XII, s. 349-350, c. XVI, s. 471-476.

30 Bkz. İbn Teymiye, *Minhacü's-Sünne*, tah. Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989, c. II, s. 62, c. III, s. 98-102, 289-290.

31 Bkz. Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992, s. 25, 31, 44-45.

Çünkü ona göre Şiiler, ümmetin parçalanması için dış güçlerle işbirliği yapan hainlerdir. Rafiziler, Moğolların en büyük destekçisidir. Onlar Müslümanların kanının akıtılmasında Moğollara yardımcı olmuşlardır. Hristiyanlar Şam'da Müslümanlarla savaştıklarında Hristiyanların en büyük yardımcısı yine Rafiziler olmuştur. Yahudiler Irak'ta devlet kurduklarında onların en büyük yardımcıları Rafiziler olmuştur. Rafiziler; müşrikler, Hristiyanlar ve Yahudiler gibi, kâfir gruplarla her zaman dost olmuşlardır.³²

Daha önceki selefi düşüncelerde olduğu gibi İbn Teymiye düşüncesinde de ilk İslam toplumunun temsil ettiği tarihi kesit, bir "kutsal metin" gibi okunmuş, tarihin bir parçası olmaktan dinin bir bölümü olmaya götürülmüş ve burada tevile asla izin verilmemiştir. Böylece günün siyasal mücadelesi için bir dil özelliği kazanmıştır. İbn Teymiye'de din, dile dönüşmüştür. Bakhtin'in ifadesiyle "dildeki" her kelime ise "ikinci el" konumunda olmuştur.³³

MUHAMMED B. ABDÜLVAHAB VE VAHHABİLİK

18. yüzyılın buhranlı kültürel ve siyasal ortamında, ilhamını Hanbeli ekolünden alan Muhammed b. Abdulvahhab'ın (1703-1787) hareketi, Selefiyyenin en önemli tarihi arkaplanını oluşturmaktadır. Bu hareketin hedefi, İslamın başlangıcındaki saflığına ve katıksızlığına döndürülmesi ve dindeki bidatlerle savaşımdır.³⁴ İslamın aslına irca prensibi, Vahhabiliğin öncüsü Muhammed b. Abdulvahhab'ta çeşitli milletlerin İslama girdikten sonra ona kattıkları renkleri inkâr ve yeniden "Arap zihniyeti" ile müttefik bir İslama dönüş arzusudur.

Abdulvahhab'a göre İslamiyet başkalarının söylediklerini taklitten ibaret değildir. İslam her şeyden önce Allah'tan başka bütün ilahların reddedilmesidir. Gerçek tevhit, Allah'ın emirleri ve peygamberin sünneti dışında emir ve yasak tanımayarak peygamber devrinde olmayan her şeyi, bidat ve tevessülü terk ederek Allah'ı birlemek manasına gelen tevhid-i

32 Hanefi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Şii Karşıtlığında Bazı Parametreler," *EKEV Akademi Dergisi* yıl: 16, sayı: 51, 2012, s. 143.

33 Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin, 2000, s. 293.

34 Hamit İneyet, *Arap Siyasal Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılmaç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20.

amelidir.³⁵ Bunu temsil eden selef-i salihin dönemidir. Dini de bu dönemde anlaşıldığı şekliyle anlamak icap eder.³⁶

“İlksel” olana tarih karşısında üstünlük tanıyan bu yöneliş, bugün ile “yakın” geçmiş bir yozlaşma, en iyi olasılıkla başlangıcın bozulması olarak görmektedir. Tarih, bozulmanın ve çürümenin tarihidir. Buradan hareketle gerçekte bu hareket, İslamın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.³⁷ Bu tür bir düşüncenin siyasi mahiyet alma istidadı hemen kendini göstermiş ve Abdulvahhab’ın hareketi, Osmanlı karşıtı bir renge bürünmüştür.

Muhammed b. Abdulvahhab’ın dinde ıslah fikri, daha çoğulcu bir din anlayışını temsil eden Osmanlı hilafet düzenine karşı isyan hareketlerinin dini temelini oluşturmıştır. Onun bidat, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması, selef dönemine dönüş çağrısı, siyasal açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir. Vahhabilik Osmanlı yönetimine karşı ayrılıkçı bir mücadeleye kaynaklık etmiştir. Vahhabilik, çok fazla farklılaşmamış bir topluluğun, yerleşik yüksek kültürü temsil eden Osmanlıya karşı tepkiselliğini ifade etmektedir.

Yusuf Akçura Vahhabi hareketini değerlendirirken Vahhabilerin daha 19. yüzyılın başlarında Arabistan’ı Osmanlı idaresi altından çıkararak, müstakil bir Arap devleti tesis etme gayesini hedeflediklerini söylemektedir: “Vahhabi hareketi milli bir Arap hareketidir. Vahhabi hareketi, mezhebi ve dini esaslara istinaden Türk hâkimiyetini tanımamak ve Arabistan’da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdaf etmiş ve hareketin iptidalarında bile bir müddet için buna muvaffak olmuştur.”³⁸

Enver Ziya Karal’a göre de bu hareket, 19. yüzyıl boyunca devam edecek milliyetçilik cereyanlarına esas vazifesi görece kadar önemlidir.³⁹ Vahhabiliği yarı milliyetçilik olarak değerlendirenler de bulunmaktadır.

35 Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara, 1986, s. 103.

36 Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1988, s. 183.

37 Hamit İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 10.

38 Bkz. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti’nin Dağılıma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1985, s. 22.

39 Bkz. Enver Ziya Karal, *Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

Vahhabilik, Suudi Devleti'nin kurucu faktörü olmuştur. Vahhabi olmayanların müşrik olduğu anlayışı, mal ve canların "gerçek inananlara" (Vahhabilere) helal olduğu inancı, dışarıya karşı cihadı (bağımsızlık mücadelesi), içe karşı da birliğin meşruiyetini sağlamıştır. İbn Suud'un, 1902'de Riyad'ı ele geçirmesinden sonra Vahhabi misyonerliği faaliyeti için organize ettiği "İhvan" hareketi, bugünkü Suudi Arabistan'ın ele geçirilmesinde önemli rol oynamıştır.

Vahhabi ideolojisinin toplumsal ve siyasal boyutu, tikel bir asabiye ile çizilmiştir. Bu asabiye'nin dışında kalan her şey, yağma edilip tahakküm altına alınması meşru bölgeler olarak görülür. Bu kural, dinsel bir yükümlülük olduğu gibi, genişleyen bir devletin siyasal eylemidir. Çünkü bu kural, Vahhabi hareketine dahil olmayan Müslümanları da tanımlamaktadır. Vahhabi olmayanlar, yani İbn Suud'un hareketine katılmayanlar, kâfir sayılır ve onlarla savaşılması konusunda tereddüt bile edilmez. Çöl ortamında siyasal yapıların her zaman belirli bir klanın –burada Suudilerin– patrimonyal yükselişine bağlı olduğu düşünülürse, söz konusu inancın, çölün eski hâkimleri olan göçebe kabileleri Suudi hanedanının himayesi altında haraç ödeyen tabi gruplara dönüşmesindeki etkisi belirecektir. Bu kabileler için putperestlik suçlamasından kurtulmanın tek yolu, merkezi Suudi klanı olan siyasi sisteme dahil olmaktır.⁴⁰

Belirli bir aşiretin siyasi tekeli ele geçirmesi, kabile toplumunun katmanlaşmış biçimidir. Bu yüzden yerel inanç ve yerel gelenekler de merkezin otoritesine ters düşmektedir. Osmanlı döneminde Osmanlı kültürüne ve dolayısıyla Osmanlı siyasi düzlemine bir meydan okuyuş olan "dini aslına irca etme" ve onun ilk şeklini esas alma, bu dönemde de, Arabistan'da yaşayan çeşitli kabilelerin geleneklerini, adetlerini dışlayan fonksiyonel bir biçim kazanmıştır. Vahhabiliğin bu inancı, Arabistan'da toplumu türdeşleştirmeye yönelik önemli bir unsur olmuştur. Vahhabiliğin Ehlüleser hareketinden tek farkı belki budur. Değişik kabileleri, tarihte daha önce gerçekleştirilmiş temel bir modele göre biçimlendirme girişiminin asıl hedefi, hanedanın dışındaki kabileleri Suud'un mutlak hâkimi olduğu bir yapının parçası haline getirmektir.

40 Bkz. Aziz el-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 223-236.

Vahhabi Suud ilişkisi İslamın, İslam devleti, İslami yönetim, beşeri yönetimler gibi kavramlardan beslenen Siyasal İslam diyebileceğimiz bir evreye kaymasında çok etkili olmuştur. Çünkü Vahhabilik-Suudi kraliyet ilişkisi, “İslam devleti” dışında tüm beşeri sistemler, bidat ve küfür rejimleridir, demokrasi veya laiklik gibi kavramlara inananlar, yeni bir dine inananlardır, gibi anlayışları da beraberinde getirmiştir.

Hadis cemaatinde görülen Allah’ın hükmüyle hükmetmeyenlerin “küfür dün küfr” içinde oldukları, başkalarına benzemekten doğan bir anlamda içtimai küfr anlayışı, Vahhabilikte, içtimai ve itikadi sahaları bir ve aynı telakki etmeye çevrilmiştir. İdeolojiler çağı diyebileceğimiz 20. yüzyılda da Selefilik, İslamı, her şeyi kapsayan, toplumsal ve siyasal var oluşun bütün boyutlarını içeren kapalı, tekeli, tasarımcı ve kapsayıcı siyasi bir kurgu; dini, devleti, insanları ve yaşama biçimlerini belirlemek isteyen, ideolojik bir yapı olarak görmüştür.⁴¹ Selefilik İslamcılığa dönüşmüştür.

Bu kadar tarih, çevre, gelişme ve değişmeye rağmen hadis cemaati, İbn Teymiye anlayışı, Vahhabilik ve günümüz Selefiligi arasındaki benzerliği sosyolojik olarak izah etmede bir zorluk bulunmaktadır. Watt’ın ifade ettiği, “değişmeyen durağan dünya” anlayışının bu benzerliği izah etmede önemli bir referans olabileceği söylenebilir. Watt’a göre örneğin Vahhabilik, bir bakıma yeni de olsa, İslami durağan dünya görüşünün bazı yönlerini yeniden güçlendirmenin adıdır.⁴²

Nitekim Selef dönüştür, hemen hemen tüm Selefî yönelişlerde idealleştirilmiş bir “altın çağ” imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuştur. Taklidi ret, ilme, yani önceden atalar tarafından tespit edilmeyen yeni şeylere tabi olmayı ret anlamı taşımıştır. Taklidi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınama anlamına gelmiştir. Bidatleri ret de ilerleme esaslarını ret olarak anlaşılmıştır. Bütün bunlar, Watt’ı haklı çıkaran birtakım argümanlar olmuştur.

Çağımız Selefilğinde bidatler, felsefe, kelam ve rey hakkındaki menfi kanaatler yüzyıllar öncesinin aynısıdır. Çağdaş selefi okumalarından

41 Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslam, Dini ve Fikri Temelleri*, s. 2.

42 W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koş, İz Yay., 1997, s. 20.

birinde, bidatlerin ortaya çıkış nedenlerinden biri olarak aklın hakemliği- nin kabul edilmesi, felsefe kitaplarının mütalaası olarak gösterilmektedir.⁴³

İlk Selefiliğin Kuran ve sünnet dışında rey ve görüş cinsinden insani oluşları kabul etmeyişi çağdaş Selefî anlayış daha siyasal bir söylem haline getirmiş; Allah'ın hükmü karşısında tüm beşeri hükümlerin reddini esas almıştır. İbn Bâz şöyle demektedir: “İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Resulünün hükmünden daha hayırlı ve benzeri olduğuna inanan, ya da Allah ve Resulünün hükümlerini bırakarak yerine beşeri sistemleri ve kanunları benimseyen kişinin imanı yok kabul edilir.”⁴⁴ Çağdaş bir Selefî risaleye göre de itikattaki sapmaların en vahim sonucu, ilahi metottan beşeri metot ya da sistemlere geçilmiş olmasıdır.

SELEFİ SÖYLEM VE SEKÜLERLEŞMİŞ, DÜNYEVİLEŞMİŞ DİN

Peter Burke'nin ifadesiyle bir bilgi sisteminde yaşamak, onun belli bir müddet sonra “sağduyu” olarak görülmesine neden olabilmektedir.⁴⁵ Selefilik, kabilevi yaşantıdan kalmış bilgi sisteminin, kabilevi toplumsallık biçiminin, “sağduyu,” etik model ya da din haline getirilişinin bir örneğidir.

Selefilik dinin otorite imgesini bozmuştur. Çünkü bu anlayışta din, korkunun adeta toplumsal örgütlenmesi haline gelmiştir. İnanç belli bir topluluk ile ilişkilendirildiğinde ve bir kimlik göstereni olduğunda köktenleşmekte böylece dinin evrenselliği yok edilmiş olmaktadır.

Selefilik, Müslümanların zaman içindeki “kendilik değerindeki yaranmalar,” asrısadet anlayışı ya da dini metinlerin tartışılmaz otoritesi ile örtme girişimidir. Burada mutlak bilgiye sahip olmanın verdiği otorite, otorite kaybını telafi etmektedir. Selefilikte dinsel metinler, ahlaki veya manevi rehber olmaktan çok güvenli bir sığınak olarak işlevsellik kazanır: Söz” Tanrı'ya ve peygamberine aittir. Sözün Tanrı'nın ve peygamberin oluşunun manası, hükmedenin yine “biz” olduğuna dair yanıltıcı bir imaj vermektedir. Çünkü “söz” kiminse hükmeden odur.

43 Ahmed Sa'd Hamdan, *İslam Tarihinde İtikadi Sapmalar*, s. 14-28. <http://www.islamimedy.com/islam-tarihinde-itikadi-sapmalar.html>

44 el-Verdani, a.g.e, s. 154.

45 Bkz. Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tuncay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2004, s. 2-3.

Saadet asrı ya da güçlü metin insanların geriye doğru bir uzantısı olarak görüldüğünde yaşanan güçsüzlük ya da acıların telafisi söz konusu olmaktadır. Altın çağ ve nassa bağlılık, üstünlük duygusunu sağlamaktadır. Selefilik, yetkisiz kalma ve yabancılaşma duygularını dengeleyen üstünlükçü bir püritenliktir. Selefilik bu anlamda kısmi bir "kimlik teolojisi"dir.

Güçlü metin ve insanın metin karşısında pasifliği, özgünlüğünün olmaması, beşeri sermayenin ciddi risk altında olması durumunu doğurmaktadır. Dini yöneliş tarzı ile insani sermayenin kalitesi arasında ciddi bir ilişki olduğu söylenebilir.

Tüm dış etkilere soyutlanmış olarak İslama ya da sünnete geri dönmek mümkün değildir. Saf geleneğe dönme ısrarı, bu yüzden seçici, fırsatçı ve sistemsiz olmak durumundadır. Dini sahilik iddiası sadece bu iddiayı dile getiren grupların içkin otoriterliğini sağlamaktan başka bir sonuç doğurmayacaktır.

Selefi dil, bir tarzdan ziyade bir tepki hareketi ve bir mağlubiyet söylemidir. Ya da naif bir hissiyatın talebi gibidir. Bu yüzden bütün selefi söylem çeşitleri, söylemini geçmişe, ilk İslam tecrübesine oturtmaya ne denli çalışırsa çalışsın İslam medeniyeti ve kültüründen yoksun olduğu için özü itibariyle güncel toplum mühendisliğinin ve marangozluğunun radikal şekli olmaya mahkumdur. Selefiliğin geçmiş tam manasıyla geçmiş değildir. Bu zihniyette kısmi geçmiş, aynı zamanda hizaya sokulmuş, idealleştirilmiş bir geçmiştir. Geçmiş idealliklere dönmek imkânsızdır, çünkü böyle bir şey yoktur.

Çağdaş Türk romanlarından birinde bu durum dile getirilir, bir İslamcı tez olarak eleştirilir:

Asrısaadet bizi define avcılarına dönüştürmüştür. Biz bulalım diye saklanmış hazineler arıyoruz. Bir şey bulduğumuz yok, her define avcısı gibi bıkkınlık ve hüsrarla eve dönüyoruz. Üstelik giderken yanımızda götürdüğümüz her şeyi kaybederek dönüyoruz. Biz tarih ve zaman dışı bir yerden başlıyoruz. O kadınlar, o erkekler yüzyıllar sonra biz onları örnek alalım diye yaşadılar sandık. Her sözlerine her tavırlarına olmadık anlamlar yükledik. Altın ışıklar saçan bir

devir yok. Hayat kutsallaştırılmaz Nisa! Hayat bir kutsal yapılmaz yaşanır sadece...⁴⁶

Altın çağ, selef dönemi, rivayetleri esas alma gibi özellikleriyle Selefilik bütün Sünni düşünceyi çok fazla etkisi altına almıştır. O kadar ki bugün bile selefi anlayış, saf İslam, İslamın özü gibi görülebilmektedir. Sünni yönelişin tarih içinde kendini geliştiremeyişinin en önemli sebebi bu etkidir. Belki buradan hareketle Burke'nin deyimini de kullanmak suretiyle diyebilirim ki bir "bildiklikten çıkma" sürecine ihtiyacımız bulunmaktadır. Bildik olan bazen garip karşılanmalı ve ona bir mesafe konulmalıdır.⁴⁷ Dinin toplumsal tarihi bize göstermektedir ki bugün inandığımız inanç esaslarının birçoğu dünün siyasi kavgaları, sosyal çatışmalarından ibarettir.

İslamın kültürel somutlaşmaların ötesinde bir özü olduğundan bahsetmek, yalın bir din oluşturmaktan söz etmek, "cisimsiz İslam" peşinde koşmak büyük ölçüde gereksiz, yinelemeli ve döngüselidir. "Yalın İslam" çabası, İslamı yerinden yurdundan çıkarmış fakat muhayyel yatay dayanışma biçimlerinin bir parçası haline getirmiştir. Çünkü saf inanç diye bir kategori bağlamı bulunmamaktadır. İnanç önceden düzenlenmiş bir kategori değildir, doğaçlama, uyarlama ve yorumlama alanına girmektedir. Selefiliğin en önemli ideali olan "çıplak İslam," geleneğe ve tarihe dayalı İslamdan daha fazla "dış koşullar" tarafından belirlenmektedir. Yalın İslam, "gerçek İslama" götürmemiştir. Aksine İslamı her bağlama açık hale getirmiştir. İslamın bir siyasal gösterge, ideolojik imgeler aracı haline gelmesinin nedenlerinden biri de bu yalın İslamdır.

Selefilik hayali ve soyut bir ümmete atıfta bulunmaktadır. Bu durum beraberinde kültürsüzleşmeyi getirmektedir. Selefi anlayışlarda şariat ve yasa üzerindeki kesin vurgu bu yüzdendir. Şariat kültürün yerini tutmaktadır. Selefi zihniyet ahlak zabıtalığını kültürle karıştırmaktadır. Kültür yerine yasa! Tarih selef devrine hiçbir şey katmamışsa İslam, kapalı bir ayin, zorunluluk ve yasaklar bütünü olacaktır. Tarih yoksa kültür de yoktur.⁴⁸

46 Bkz. Kenan Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008 s. 160-162.

47 Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, s. 3.

48 Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay. İstanbul 2003, s. 134-143.

SELEFİLİĞİN ŞİİLİK DEĞERLENDİRMELERİ BAĞLAMINDA NEFRET ve ŞİDDET SÖYLEMİ

Mor ve Ötesi adlı gruba ait “yardım et” adlı şarkının bir yerinde; “elinde güller varmış üstün başın kan olmuş” denir. Aslında İslam dünyası söz konusu olduğunda din, şiddet ve nefret arasında kurulan ilişki bu dizedeki paradoksa benzemektedir. Müslümanlar ellerinde gül tuttuklarını iddia etseler de İslam dünyasının üstü başı kan içindedir. Bu bir başarısızlık durumudur ve İkbâl’in feryadını hatırlatacak bir karamsarlığa yol açmaktadır:

Eğri yürüyorsa yıldızlar, sema senin mi yoksa benim mi?
Dünya tasası neyime? Dünya senin mi yoksa benim mi?
Muhammed senin, Cebrail senin Kuran senin ama
O tatlı sözler kimin tercümanı, senin mi yoksa benim mi?
İşte bu yıldızın parıltısıyladır dünyadaki aydınlık
Toprak varlığın çökerse zararı senin mi yoksa benim mi?
Hesap günü amel defterim sunulduğunda sana
Sen de utanç içinde kal, beni de boş utanca.¹

Bazı akademisyenler, bugün bölgedeki çatışmaları 17. yüzyıl Avrupa’sındaki Katolik-Protestan savaşlarına benzetmektedirler. Tıpkı Avrupa’da olduğu gibi, bugün de Ortadoğu’daki mezhep savaşı, birçok ülkeyi aynı anda etkilemektedir.

Mezhep kavgasının bir ayağında, Şii bloğu, diğer ayağında ise genel-De Vahhabi- Selefi anlayıştan çok fazla etkilenen Sünnilik bulunmaktadır. Şiilik ve Selefilik bir mezhep olarak yaygınlaşmakta ve İslamın tarihsel bölünmesi bir kez daha aktüelleşmektedir.

1 Bkz. Muhammed İkbâl, *Cebrail Kanadı*, çev. Celal Soydan. Hece Yay., Ankara 2013, s. 14-15.

Mezhepler tarihi din kisvesine bürünmüş aşiret karakterli siyasal çekişmelerin tarihidir. Toplumun bir bunalımını meşrulaştıran “dini” konular, teolojik olmaktan çok sosyolojik niteliktedir. Toplumsal meselelere sadece doktrin ya da teoloji açısından bakılamaz. Bu, doktrinin ve teolojinin önemini abartmayı gerektirir. Bir şeyin önemini abartmak ise onu bozmakla eşdeğer olabilir. Dini durum kendi içinde ve öncesinde esen sosyokültürel rüzgârın tuzağına düşer ve bunlardan etkilenir. Din kendi başına bir gerçeklik olarak değerlendirildiğinde isabetli yorumlar yapılamaz. Dinin daima belirli bir sosyokültürel çevre içinde yerleşik olduğu unutulmamalıdır.²

Bu yüzden denebilir ki din veya mezhep, zorunlu olarak kötü inancı ya da şiddet ve nefreti gerekli kılmaz. Fakat din, bazı beşeri durumları meşrulaştıran bir etmen olarak belirlediğinde kötü inancı etkin biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı olabilir. Mezhep taraftarları “nefret işçisi” olarak yaşayabilirler. Çünkü bu durumlarda inanışlarla ilgili farklılıklar her şeye uyarlanabilen retorik bir anahtar haline dönüşebilir ve “atalardan kalma nefretin” üzerine bir disiplin uygulanır. Bu disiplin son zamanlarda da görüldüğü gibi, politik hâkimiyet adına “yeniden mezhepleşmeye” yol açar. Politik süreçler kolektif nefreti yeniden oluşturur. Politik kamplaşmalar, “küçük ayrılıkların narsizmini” vurgular. Böylece küçük ölçekli tartışmalar büyük ölçekli koordine nefret vakaları haline gelebilir. Artık dini hareket ile politik güç arasında net bir ayırım yapmak güçleşir. Var olan “biz sınırları” etkinlik kazanır.³

Politik gücün dayatması ile dinin ibadet, maneviyat ile alakası kesildiğinde; bir ölçüde sekülerleştiğinde, din politik bir cemaat göstergesi haline gelir. Bu, dinin etnikleşmesidir. Din herhangi bir budunla özdeşleştiğinde “hınç söylemi” haline gelebilir.

Bu noktada “kendimiz üzerinde konuşma”nın önemi ortaya çıkmaktadır. Kültürel dokulara işlenmiş nefret söylemleri üzerinde açıkça konuşmak mümkün olmazsa toplumsal ve siyasal düzeydeki nefret söylemlerinin sınırlandırılmasından söz etmek mümkün olmaz. Sadece nefret ve şiddeti

² Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 130.

³ Bkz. Charles Tily, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, çev. Seda Özel, Phoenix Yay., Ankara 2009, s. 125, 168.

değil, aynı zamanda bu duyguları estetize eden ve aşırılığı körükleyen “kültür” de sorgulanmalıdır. Çünkü işin içinde din anlayışlarının olması nefret ve nefret unsurlarının kolayca mistifike edilmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda “dün” ortaya çıkan nefret, bugün bizi yarın çocuklarımızı esir alabilmektedir. Din anlayışına ya da mezhebe dayalı nefret ve şiddet söylemi, Edmund Burke’nin “gayrimedeni” savaşlar için söz konusu ettiği “kabirlerden hükmetme” durumuna karşılık gelmektedir.⁴

Avrupa Birliği Bakanlar Komitesi 30 Ekim 1997 tarihli tavsiye kararında nefret söylemi, dinsel hoşgörüsüzlük dahil olmak üzere hoşgörüsüzlüğe dayalı başka nefret biçimlerini yayan, kışkırtan, teşvik eden veya meşrulaştıran her türlü ifade biçimini kapsayacak şekilde anlaşılmıştır. Nefret söylemi; varsayılan farklı özellikleri dolayısıyla kişi veya kişilere ya da kişilerin mensubu olduğu gruplara yönelik önyargılara sebep olan söylemlerdir. Nefret söyleminin temelinde; ırkçılık, yabancı düşmanlığı (zenofobi), ayrımcılık, cinsiyetçilik yanında homofobi de bulunmaktadır. Yani tarihsel düşmanlıklar, güncel korkular ve belirli bir ideolojiye olan tartışmasız bağlılık nefret söyleminin temelinde yer alır. Belki bu nedenle olacak AGİT, “nefret suçlarını” aynı zamanda “önyargı suçları” olarak ele almaktadır. Nefret suçunun oluşması için gerekli unsurlardan biri “önyargılı motivasyon” dur.⁵

Buradan hareketle mezhebe dayalı nefret ve şiddet söylemini “kolektif nefret türü sayabiliriz. Şu sorular önemlidir:

Kolektif nefret ya da şiddetin toplumsal organizasyonu ve karakterinde belirleyici olan nedir?

İnsanların birbirleri üzerinde şiddet içersin ya da içermesin kolektif halde hak iddia etmelerine yol açan durum nedir?

İnsanların kolektif halde hak iddia ettikleri esnada birbirlerine zarar verirken başka zamanlarda şiddet içermeyen araçlar kullanmalarının sebebi nedir?

4 John Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, çev. Meral Üst, İmge Yay., Ankara 2010, s. 163.

5 Bkz. Gizem Yardımcı, “Manevi Şiddet Temelinde Nefret Söylemi ve Nefret Suçları,” [http://www.umut.org.tr/UserFiles/GizemYardimci_manevi_siddet_temelinde_nefret_soylemi_ve_nefret_suclari\(1\).pdf](http://www.umut.org.tr/UserFiles/GizemYardimci_manevi_siddet_temelinde_nefret_soylemi_ve_nefret_suclari(1).pdf)

Hak iddia etme olayları ne tür sosyal süreçlerle yan yana geldiğinde şiddet olur ya da olmaz?⁶

SELEFİLİK VE TEMEL ESASLAR

Selefi anlayışın içinde barındırdığı nefret ve şiddet söylemi, onun bir ihya hareketi sadedinde olduğu tespitiyle yakından alakalıdır. İmam Berbehârî, resulullahın vefatından Hz. Osman'ın şehadetine kadar insanların takip ettiği dini, "dîn-i 'atik" olarak tanımlamaktadır. Ondan sonra bidatler ortaya çıkmış, bu bidatler ayrılıklara neden olmuştur. Resulullah ve ahashabının, hakkında konuşmadığı konularda *mihne* (sorgu, sual) yapılmaya başlanmıştır. İnsanlar, resulullah bölünmeyi nehyettiği halde fırkalara davet etmişler ve birbirlerini tekfir etmeye başlamışlardır. Allah'ın emir ve yasaklarını kendi akılları doğrultusunda yorumlamışlardır. Akıllarının erdiği konuları alıp geri kalanları reddetmişlerdir. Bütün bunların sonucunda İslam dini, sünnet ve ehlisünnet kendi memleketlerinde garip kalmıştır.⁷

Ehlühadis adı ile ilk dönemlerde meşhur olan dini zihniyette, "yeni bir din için eski dini bırakmak" olarak nitelendirilen kelimeler, felsefe, akıl ve reye göre hüküm verme ve görüş bildirme karşısında genel tavır şu olmuştur: Dini bir hükme varmak için meseleler, Allah ve Resulüne havale edilmelidir (Allah ve Resulünden kasıt, Kuran ve hadislerdir). Bunlar geçmişte tamamlanmıştır. "Allah insanlar üzerindeki nimetini tamamlamıştır" (Maide, 5/3). "Kitapta hiçbir şey eksik bırakılmamıştır" (En'am, 6/38). Din tamamlandığına ve onda hiçbir şey eksik bırakılmadığına göre reyin, görüşün, tevilin iptali gerekir. Gerçekte görüş bildiren, tevil yolunu tutan, kendini Allah yerine koymaktadır. Kuran'da Allah; "Allah'a benzerler koşmaya çalışmayın. Şüphesiz Allah bilir siz bilmezsiniz" (Nahl, 16/74) buyurmak suretiyle bundan nehy etmiştir.⁸ Rey, görüş, kelimeler vs. karşıtlığı, "hakikat bende" (burada "ben"i oluşturan da geçmişte ortaya konmuş asardır) mevcuttur, ona itaat şarttır. "Benim" dışımda hiçbir hakikat aranamaz. İnsani olan hiçbir şey değerli değildir, "dışarıdan" (dışarının kapsamı da çok geniş-

6 Sorular için bkz. Tilly, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, s. 29-30. 90-91.

7 Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, Şerhu's-Sünne, thk.: Halid b. Kasım er-Redâdî, Suudi Arabistan: Darü's-Selâf-Darü's-Sumay'î, 1421/2000. madde: 94.

8 Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik, İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 213.

tir) hiçbir şey alınamaz” anlamına gelmiştir. Bu yüzden Selefi anlayış “insan karşıtlığı” üzerine kurulmuştur.

Selefilik terimi, “dışarıdan almaya” karşı, “İslamı” ihya etme niyetine tekabül etmektedir. Bunu tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi her şeyin Kuran’a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, mutlak bir lafzilikle kaynakların ele alınmasıdır. Selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir. İkincisi, saf geleneğe ilave edilen her şeyle ilgili olarak sapıklık gibi gördüğü, bida’ya da yeniliktir. İlave edilen şey zararsız bile olsa, gerçekte Selefilik, kökten silip atmak istemektedir.⁹ Abdolvahhab Meddeb’in ifade ettiği gibi Selefilikte İslami özne (özne değil aslında nesne), “evet” insanı değildir; etki eden değil tepki veren, nefret biriktiren hayır insanıdır.¹⁰ Selefilğin geçmişten günümüze gelen en önemli özelliği, militan retçiliktir. Selefilikte toplum bir mağaradır ve bu mağaranın duvarlarını din ve moralite inşa etmektedir.

Selefilikte ihya ya da ıslah, “grubu,” “düşman”la ilgili olabilecek adlardan arındırmaya yönelik çabalar olarak algılanmıştır. Bu anlamda ihya, “paylaşılan bir endişe”nin (anksiyete) grup üyeleri arasında toplumsal bir gerileme yaratmasına tekabül etmiştir. Zamanını şaşıran, tarih ve zaman duygusunu kaybeden bütün Selefi anakronizm biçimleri, yenilgi psikolojilerini kışkırtmaktadır. Bu söylemlerin hepsinin ortak paydaları, aksiyoner değil, reaksiyoner olmaları, özgüven duygusu ile değil, yenilgi psikolojisi ile hareket ediyor olmalarıdır. Bu durum, tarih boyunca Selefi söyleme hâkim olmuştur.

TARİH BOYUNCA SELEFİLİK VE ŞİİLİÇE KARŞI TUTUM

Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah’tan gelen bir rivayet bulunmaktadır. Çocukluğunda babası onu Rüsefa Camisi’ne götürür ve orada “Muaviye aşkına” su ikram eden bir adam görür. Babası bunun, Hz. Ali’den ve taraftarlarından nefret ediş yüzünden olduğunu açıklar.¹¹ Şii düşüncede de Ali aşkı ve Ebubekir, Ömer ve Osman’dan uzaklaşma söz konusudur. Bu gergin-

9 Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 125.

10 Abdelwahab Meddeb, *İslâmın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 18.

11 Bkz. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 211.

likte insanın sevgi konusunda bile seçim yapmaya zorlanması manidardır. Burada sevgi, nicelleşir ve hiyerarşik güç ilişkisi bağlamı içine girer. Sevgi bir denetim aracıdır. Sevgi seçimi, mezhebi totalitarizmin ilk günahıdır.

Said ed-Dârîmî, “teşeyyu” fikrini savunanları Cehmiyye olarak adlandırmaktadır. Aynı zamanda Cehmiyye’nin ayrı bir “kavim” olduğunu belirtmektedir. ez-Zehrânî’den yaptığı bir rivayetten hareketle özetle şöyle demektedir: Zehrânî Cehmiyye’den birine, “siz İslama inanmıyorsunuz, fakat Hz. Ali taraftarı olduğunuzu iddia ediyorsunuz, neden?” diye sorduğunda o kişi şöyle cevap vermiştir: “Biz inandıklarımızı İslam kılıfı altında söylemesek kâfirlik damgası yiyerek öldürülürüz. Halbuki ‘teşeyyu’ iddiasıyla inandıklarımızı söyleyebilmekteyiz.” Anlayabildiğimiz kadarıyla Cehmiyye özel bir fırkanın adı olmaktan çok, ehlülhadis gibi düşünmeyen hemen her çevre için kınayıcı bir lakap olarak kullanılmıştır. Daha ötede Cehmiyye denildiğinde, yerel kültürün ya da kimliğin dışında kalan, buna rağmen kendilerini Müslüman olarak görenlerin kastedildiğine dair bir izlenime sahip olmak bile mümkün olmaktadır.¹²

Ebubekr el-Hallâl Rafizilerin Müslüman olmayan kirli ve ahmak kimseler olduklarını, Rafizilerle konuşulmaması gerektiğini, onlara selam verilmeyeceğini, selamlarının alınmayacağını; onları gıybet etmede herhangi bir sakınca olmadığını, hatta onların cenaze namazlarının dahi kılınmayacağını, kişinin elleriyle onlara dokunmaması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Haşr Suresinin onuncu ayetine dayanarak Rafizilerin ganimet ve ülüfta haklarının bulunmadığı da zikredilmiştir. Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşlerinden dolayı helak oldukları gibi, Rafizilerin de Hz. Ali ile ilgili görüşlerinden dolayı helak olduklarını söyleyen müellif, bu bağlamda Yahudi ve Hristiyan inançlarıyla Rafizi inanç/görüşleri arasındaki benzerlikleri ortaya koymaya çalışmıştır.¹³

Ebu Hatim er-Razi’den gelen ve İbn Abbas’a nispet edilen bir rivayete göre de Müslümanlar yetmiş üç fırkaya ayrılacaklar bu fırkaların en kötüsü, en sapığı ve en şerlisi Ebubekr ve Ömer’e küfreden Şia olacaktır.¹⁴

12 Bkz. Işcan, *Seleflik*, 238.

13 Ebubekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid el-Hallâl (ö. 311), *es-Sünne*, thk.: ‘Atiyye ez-Zehrânî, Dâru’r-Râye, Riyad’da 1410/1989, 3, 489-501.

14 İbn Batta, *İbane*, II, 379, No: 277.

İbn Teymiyye'ye göre Rafiziler kendi döneminde İslam toplumunun bir parçası olarak kabul edilmemiştir. Nitekim Şam'da sığındıkları bir dağda Müslümanların kanlarını döküp mallarına el koyan Şii bir gruba Müslüman Türkmenler müdahale ettiklerinde Şiiler: "bizler Müslümanız" demişler, ancak onlara "hayır, sizler Müslüman değilsiniz, başka bir sınıf-sınız" şeklinde cevap verilmiştir.¹⁵

İbn Teymiyye'ye göre Şiiler, ümmetin parçalanması için dış güçlerle işbirliği yapan hainlerdir.¹⁶ Rafiziler, Moğolların en büyük destekçisidir. Onlar Müslümanların kanının akıtılmasında Moğollara yardımcı olmuşlardır. Hristiyanlar Şam'da Müslümanlarla savaşırken Hristiyanların en büyük yardımcısı yine Rafiziler olmuştur. Yahudiler Irak'ta devlet kurduklarında da Rafiziler tarafından desteklenmişlerdir. Rafiziler; müşrikler, Hristiyanlar ve Yahudiler gibi, kâfir gruplarla her zaman dost olmuşlardır.¹⁷

İbn-i Teymiyye Rafizilerin kalplerini Allah'ın temizlemediği pis kalpli olan kimselere benzetir ve onları cipt, tâgut ve nifak ehli kimselerden sayar. Rafizilik, diğer fırkaların en sapığı, en bidatcisi, en zalimi, imandan en uzak, küfür, fiske ve isyana en yakın olanıdır.¹⁸

Muhammed bin Abdülvahhab'ın düşünce sisteminin oluşumunda seyahatleri esnasında gördüğü Şii inanç davranışlarının önemli etkisinin olduğu ifade edilebilir.¹⁹ Vahhabiliğin, Şiilerin ritüellerine karşı savaş açma fikrinden neşet ettiği söylenebilir.²⁰ Fakat genel manada ihya düşüncesi, Muhammed b. Abdilvahhab'ın dışlamacı dilini meydana getirmiştir. Abdülvahhab'ın dinin yenilenmesi çağrısı siyasal bir duruşun sonucudur. Karpat'ın da belirttiği gibi Vahhabilik İslami safiyet bayrağı altında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geç-

15 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Süneti'n-Nebeviye*, thk. M. R. Salim, Müessesetü Kurtuba, Riyad 1986, III, 376.

16 İbn Teymiyye, *Mecmû'etü'l-Fetava*, Abdurrahman b. Muhammed, Ribat, 1981, 28, 532-534.

17 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Süneti'n-Nebeviye*, III, 377-378; Hanefi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Şii Karşıtlığında Bazı parametreler," *EKEV Akademik Dergisi*, yıl: 16, sayı: 51, 2012, s. 143.

18 Muhammed Yazıcı, "İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetevâ isimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst. Erzurum 1998, 265.

19 Rıfat Türk, "Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü Ana Bilim Dalı, İzmir 2013, s. 91.

20 Türk, *Vehhabilik ve Arka Planı*, s. 118.

mesine karşı çıkmıştır. Vahhabilerin “bidat” deyip karşı çıktıkları, ilerleme eserleridir.²¹

Suudi Arabistan’da Cihadi Selefiyye’nin öncü isimlerinin başında gelen Selman el-Avde’ye göre Suudi Devleti’nin birinci görevi İslama ve tevhide davet olmalıdır. Batılı uzmanlar ve Uzakdoğulu işçiler ülkeden çıkartılmalı, Yarımada tamamen kâfirlerden temizlenmelidir. Bu arada çoğunluğu Ahsa Eyaleti’nde yaşayan Suudi vatandaşı Rafizi Şiiler de ülkeden sürülmelidir. Cihadi Selefilik’in diğer önemli isimlerinden biri olan Sefer el-Havali ise²² ehlülhadisin iman doktrinini bütünüyle benimsemekte, Hanefiyye ve Eşariyyenin imanı tasdik ve ikrardan ibaret sayan görüşünü reddetmektedir. Ona göre iman ile amel aynı şeydir ve namazı kasten terk etmek küfürdür.²³ Havali’ye göre Saddam’dan sonra Irak’ın çoğunluğunu oluşturan Şiiler ülkeyi ele geçirebilirler, böylece Mısır’a kadar, İran ve Suriye’yi de içine alan bir Rafizi imparatorluğu kurulabilir. Şiiler tarihte ve günümüzde hep Müslümanların karşısında, Yahudi ve Hristiyanların ise yanında yer almışlardır. Batı’nın da istediği bu durum, Müslümanlar için tam bir felaket olacaktır!²⁴

Suudi devlet merkezli Selefilikte de durum bundan pek farklı değildir. Nitekim Kral Abdulaziz, “Selefi Kardeşler”in bazı isteklerini 1927’de düzenlenen Riyad Konferansı’yla birlikte fetva kuruluna havale etmiştir. Fetva kurulundan; Şiiilerin “sahih İslam”ı biata zorlanmaları, bu zorlamanın Muhammed b. Abdulvahab’ın “Tevhit” kitabına uygun olması kararı

21 Kemal Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, Bilgi Üniv. Yay. İst. 2001, s. 39-41.

22 Bu iki isim, Körfez Savaşı’nda Amerikan askerlerinin Suud’taki varlığını kınadıkları için “uyanışçılar” olarak da bilinmektedirler. Seyit Kutub’un eserlerinden etkilendikleri için Kutub’un eserleri Suud’da yasaklanmıştır. Bkz. İsmail Yaşa, “Türkiyeli Selefilik Tekfirci mi?” 24. Temmuz 2009, http://www.tevhidhaber.com/news_detail.php?id=60097 Yazara göre Türkiye’de İslami camianın okuyan-yazan kesimi arasında Selefi düşünceden ilmi ve entelektüel boyutta etkilenenler var. Bu etki açıkça görülüyor; fakat bu yazarlar çıkıp biz Selefiyiz demiyorlar. Bir de Türkiye’de “Biz Selefiyiz” diyen, aslında Selefi olmayıp tekfirci olan çeşitli kesimler var. Bu kesimler Türkiyeli gençlere Selefilik adına tekfirciliği pazarlıyorlar. Çünkü büyük selefi alim denilerek kitapları Türkçeye çevrilip dağıtılan kişilerin birçoğu Arap Dünyası’nın yakından tanıdığı ünlü tekfircilerdir. Selefilik Türkiye’de hiçbir ilmi derinliği olmayan bir imaj haline getirildi. Bir şey imaj haline geldikten sonra o şeyin ruhu kalmaz.

23 Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye,” *Dini Araştırmalar* VII/XX, s. 213.

24 Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye,” *Dini Araştırmalar* VII/XX, s. 214.

çıkıştır. Fetvada Şiiilerin “batıl dinlerinin şiarlarını göstermelerinin” yasaklanması; Kerbelâ ve Necef gibi şehirleri ziyaret etmelerinin engellenmesi ve bidatleri ikame etmek için imar edilen mescitlerinin yıkılması gereği de yer almıştır. “Bu durumu kabul etmeyenlerin Müslümanların beldesinden sürülmesi” gerekiyordu.²⁵

Çağdaş Selefî okuma kitaplarında yer alan bazı ifadeler aşağıya alınmıştır:

Münafıklık, Rafizî’lerin sıfatıdır, nişaneleri zillettir. Kaftanları nifak ve takiiye, sermayeleri yalan ve yalan yemindir.²⁶

Sünnî’nin Rafizilere karşı durumu, Müslümanların Hıristiyanlara karşı olan durumuna benzer. Peygamberlere itaat Allah’ın emridir. Fakat Hıristiyanlar o kadar aşırı gitti ki, İsa’yı Allah’a ortak koştular, dinini değiştirerek Ona isyan ettiler. Bu aşırılıklarıyla dinden de çıktılar. Aynı şekilde Rafiziler de Peygamberler ve imamlar hakkında aşırı gittiler. Öyle ki onları Allah’tan başka rabler edindiler.²⁷

Selefilikte Nefret Söyleminin Teolojik Temelleri

Bütün bu açıklamalardan sonra denebilir ki Selefilğin şu esasları bir nefret söylemine neden olabilmektedir:

Selef döneminin temsil ettiği sahilik söylemi,
hakikate sahip olma duygusu
İslâm adına insanlar üzerinde hak iddia etme
Bugünden hoşnutsuzluk
Dışlamacı din dili
Tek kimlik kodu olarak İslâmı görme
Apokaliptik edebiyat

25 Abdülaziz el-Hamis, *Şiiilerle Selefî Akımların İlişkileri*, 07.11.2006 <http://www.ydh.com.tr/haber.php?HID=1653>

26 Hafız Abdullah Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, (Elektronik Nüsha) www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=7762&d...s.51

27 Zehebî, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, s. 28, 56

Özcü bir yaklaşımı temsil eden Selefî zihniyet bir kolektif ve epik İslamcılık türüdür. Kolektiftir, çünkü keskin sınırları olan “biz” kavramından yola çıkmaktadır. Epiktir, çünkü epik bir geçmişe (asrısaaDET) dayalı mutlak bir gerçekliği dillendirmektedir. Selefî yöneliş, yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın “geçmişte,” Allah ve Resulünün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmış olduğunu varsaymaktadır. Bu zihniyette “şimdi” ve “gelecek,” geçmiş zaman içinde anlam kazanır; İnsan ferdi ve toplum için amelin tek bir hüküm standardı vardır, o da geçmişte ortaya konmuş “âsar”dır. Din “âsar”dır.

Bu düşünce sisteminde otoriter bir ses bulunur ve dünyanın geri kalanıyla diyalojik olmaktan çok monolojik bir ilişki söz konusu olur. Çünkü özcü yaklaşım düşünce sistemini sabit bir veri olarak açıklamaktadır. Buna göre din, zaman ve tarih dışı bir algı olarak zaman ve mekândan bağımsız bir İslam kategorisine dayandırılır; İslamın bir özü vardır ve bütün kimlikler bu öz doğrultusunda açıklanır. Hakikat insanın elindedir ve onu başkalarına dayatma hakkını kendinde görür.

Selefî düşünce hattının temelinde insanın bir tür tekil ve her şeyi kapsayan bir bölümlenme sistemine göre tek bir şekilde kategorileştirilebileceği varsayımı yatmaktadır. Tekil mensubiyet kategorisi ve hakikate sahip yegâne sahih kimlik dayatması, sekte çatışmaları kışkırtıcı bir hüviyete sahiptir. Amartya Sen’in ifadesiyle “insanın minyatürleştirilmesi” demek olan bu söylem, şiddet ve nefret söyleminin en önemli kaynağıdır.²⁸ Selefî zihniyette çileci ideallere sıkça referansta bulunulur ve böylelikle insani hayat belli ölçülerde yoksullaştırılır. Hayatın yoksullaştırılması hınç ile ilgili bir tutumdur.²⁹ Savaşçı olmanın en iyi yolu, hayatın akışının reddedilmesidir.

Dünyadaki nefret ve şiddet söyleminin, çatışma potansiyellerinin çoğu, kendine özgü ve seçeneksiz bir kimlik yanılması sayesinde sürdürebilmiştir. Tekil sınıflandırma mega anlatı haline geldiğinde, tekillik, tasvir etmede zayıf kalacağı için, sosyal ve sivil aklımızın kapsamı büyük ölçüde yoksullaşacaktır. Bugün belli bir dine ya da mezhebe ait olmamız, önceden belirlenmiş “adanmış cemaat” ait olma anlamına gelmektedir.

28 Amartya Sen, *Kader Yanılması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kardam, Optimist Yay., İstanbul 2006, s. 13.
29 Ahmet İnam, “Türkiye’deki Bir Nietzsche’den Devşirilebilecekler Üstüne.” *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, ne. içinde. İstanbul: Say Yay., 2008, s. 26.

Halbuki din ya da mezhebin her şeyi kapsayan dışlayıcı kimliğe dönüşmesi şart değildir. Tek kimlik var İslam, tek hayat biçimi var sünnet, tek kurtuluş var ehlibeyt gibi sloganların ifade ettiği, hayatı sadece din çerçevesiyle algılayış, dinsel inançlarda yoğunlaşma, kaba sınıflandırma biçimidir. Hayat dinden ibaret değildir. İnsanların birbiriyle ilişki kurmasının çok farklı biçimleri bulunmaktadır. Kültürü, edebiyatı, fenni teknolojiyi, sanatı teknolojiyi paylaşmak dini paylaşmaktan daha kolay ve fakat daha entelektüel bir zemine muhtaçtır. Bugün öyle problemler var ki dine dayanarak anlamak ve çözmek mümkün değildir.

Selefi anlayışın en ayırt edici özelliklerinden biri, düşüncenin vahye-dilmiş metnin ve sünnetin lafızları çerçevesine hasredilmesidir. Bu düşünceye göre doğrudan doğruya kutsal kaynaklardan alınmış olmadıkça hiçbir hüküm geçerli olamaz. Allah ve Resulünün hükmü, insanların hareketleri de dahil olmak üzere dünyadaki her şeyi belirleyen mutlak gücün iradesinin sonucudur.³⁰

Metin ile okur arasındaki konum dini söylemin muhtevası için önemlidir. Dini metnin anlamı bakımından sabitse, dolayısıyla etkisine maruz kalanda kesin inançlar doğurabilecek bir güce sahipse burada metin aktif, okur pasiftir. Metnin anlamı değişen şartlara göre yeniden kendini yenileyebiliyorsa, metin bir anlamda pasif ama okuyucu aktiftir. Bu ikinci durumda metne esrarengiz bir nitelik atfedilemez.

Tevil ve tefsir gibi insani yoruma kapalılığın beraberinde getirdiği dini metnin otoritesinin vurgulanması aslında insansızlaştırma faaliyetinin adı olduğu için bir tür nefret söylemi anlamına gelebilir. Tevil ve tefsir faaliyetini dışlayarak literal bir metin tarafından yönetildiğimize inandığımızda ortodoksluğa mahkûm oluruz. Akidenin doğruluğu bir kez kesinleştiğinde zihin artık yeni şeyler üretmekte özgür değildir. Yaratamayan insan yok eder. Çünkü insanın yaratıcılığının doğrulanması hayatın doğrulanması, bunu yadsımak ise hayatı yadsımaktır. Metnin otoritesine din gibi bağlanmak, geçmişin mitik tasviri ile bugünün gerçekliğini birbirine karıştırır, hatta özdeşleştirir, böylece asırlar önce bambaşka siyasi ve sosyal ortamlar-

30 Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s.130.

da insanların tamamen farklı zihniyetlerle davranmasına yol açan olayları aynı tek anlamlı zaman çizgisinde algılar. Nefret söyleminin en önemli dayanaklarından biri şimdinin ya da hayatın kötü olarak gösterilmesidir.

Kutsal sayılan dini metinlerin okunmasında felsefe, metafizik gibi entelektüel ilmi gelenek hâkim değilse bu, işleri daha fazla karmaşıklaştıracaktır. Eğer din, inanç öğeleri olmanın ötesinde şariat olarak algılanıyorsa totaliter olmak durumundadır. Dinin kendini sadece dinsel hukukla gerçekleştirmesi, siyasetle gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir.

Siyasetle din özdeşleştiğinde iktidarın kimin elinde olduğu meselesi, bir hayat memmat meselesi haline gelir. İktidarı ele geçirmek ihya olmak demek iken onu kaybetmek zelil olmak demektir.

Bu noktadan hareketle denebilir ki Selefi anlayışın en önemli özelliklerinden biri de iman-amel birlikteliğinin ortaya çıkardığı hayatın her alanını dinin içinde değerlendirme, din, toplumsal hayat, siyaset, hukukun tam birlikteliğini iddia etmektir. Bundan dolayı Selefi-Vahhabi ideolojiyi savunanlara göre, dinden dönen Müslümanların, namaz kılmayanların öldürülmesi, oruç tutmayanlara, İslam dininin emirlerini yerine getirmeyi reddedenlere sopa atılması cihat olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Selefi-Vahhabi ideolojinin en katı kuralının, ibadet etmedikleri ya da eksik ettikleri gerekçesi ile “kâfir” saydıkları kişilerin canlarını ve mallarını helal ilan etmeleri olduğu görülmektedir. Bunun tarihteki en acı örneği 20 Nisan 1802 tarihinde Kerbela’da Hz. Hüseyin’in öldürülmesini anmak için toplanan 10 bin Şii’nin Vahhabiler tarafından öldürülmesi gösterilebilir.³¹

Bu anlayış toplumsal ya da siyasal arenada beşeri bir oluşu, insanı bir yapılanmayı da küfür olarak nitelendirmektedir. Abdurrahman Abdulhalık’a göre, ortaya koydukları kanunların herhangi birinde kâfirlere itaat etmek, onları “veli” kabul etmektir. Abdurrahman Abdulhalık *Tevhid* kitabında, “bizden öncekiler, ‘lailahe illallah’ dediklerinde insanlara doku-namazlardı. Halbuki biz bunu söyledığımız halde şirk koştuğumuzu söyleyip bizi öldürmeye kalkıyorsunuz. O halde bize dokunmamanız için ne yapmalıyız?” sorusuna, Kuran’da müşrikler hakkında inen ayetlerden de

31. Beyhan Gürbüz, “Dini Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak el-Kaide,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, 167.

hareketle, özetle şöyle cevap vermektedir: Tevhit, takvadır, bidatlerden arınmadır, def ve çalgı çalmamaktır, Allah'tan başkasına kurban kesmemektir, tevhit, cihat etmektir. Bunları yapanların kanları ve bedenleri korunmuştur. Bir Müslümanın tevhide gönülden inanması gerekir. Bu da onun gereklerini yerine getirmekle olur. Bu yüzden şu üç ana temelden ayrılan toplumlara karşı savaş açılır: Tevhit; Allah'ın kulları üzerindeki halis ve hukuki hakkıdır. Namaz; küfür ile İslamı ayıran tek rukündür. Zekat; Ashab'ın, terk edenlerle savaştıkları bir ibadettir.³²

Nebhani tarafından dile getirilen “İslam Devleti, daveti tebliğ etmesi lazımdır. Bunun için İslam Devleti ülkeler fethetmek mecburiyetindedir”³³ görüşü de bunun bir örneğidir.

İbn Bâz şöyle demektedir: “İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Resülünün hükmünden daha hayırlı ve benzeri olduğuna inanan, ya da Allah ve Resülünün hükümlerini bırakarak yerine beşeri sistemleri ve kanunları benimseyen kişinin, imanı yok kabul edilir.”³⁴

Güçlü nefretler, Reemtsma'nın deyişiyle “izleme olaylarında” kendini göstermektedir. 15. ve 16. yüzyıllar İspanya'sında Hristiyan olmak için vaftiz olan Yahudilere Maron adı verilmiştir. Onların Hristiyanlığı hep kontrol altında tutulur, Kilise kulelerine çıkılarak Sabbat günü tüten bacalar sayılır, kimin domuz eti aldığı kasaplara sorulurdu.³⁵ Selefilikğin en temel esaslarından biri olan iman amel birlikteliği, insana egemen olmanın bir yoludur. Bu yolla belli bir “kültürel öz,” insan üzerinde “ete kemiğe bürünecek”tir. İman amel birlikteliği sayesinde insanların “bedenleri” kontrol altına alınacak, hizaya sokulacak, disipline edilecektir. Selefilikğin iman amel arasında gördüğü ilişki, Rene Girard'ın çok bilinen tezini hatırlatmaktadır: “Dini ritüellerin fonksiyonlarından biri, şiddeti başkalarının bedenlerine yükleme ve başkalarını günah keçisi ilan ederek dindar cemaatin dışında tutmaktır.”³⁶

Selefilikte dinin gerektiği şekilde yaşanması önerilirken kulluk ritüellerinin eksiksiz yapılması veya tövbe gibi inanç konularının yerine daha

32 Bkz. Geocities.com/lbnurrefik/tevhidkitabi

33 Takıyyuddin Nebhani, *İslam Nizamı*, tarihsiz, Yayınevi Belirtilmemiş, s. 163.

34 Salih el-Verdani, *Mısır'da İslami Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 154.

35 Jan Philipp Reemtsma, *Vahşeti Korumak*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, s. 153-155.

36 Bkz. Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, s. 253.

çok dinin iktidar mücadeleleriyle ilişkili konuları sorunlaştırılmaktadır. İman ve amel birlikteliği sorunu iktidar mücadeleleriyle ilişkili pratikleri destekleyecek bir şekilde sunulmaktadır. Dinin doğru yaşanılmasında iyi bir Müslümanın yapması gereken dinsel pratiklerden çok, iyi bir örgüt üyesinde olması gereken vasıflar üzerinde durulmaktadır. Burada kişinin kendine dönük manevi ritüeller reddedilerek yerlerine siyasal pratikler ikame edilmekte ve şiddet aracılığı ile ötekine yönelmektedir.

Vahabilikte tasavvufun reddedilmesi bu bağlamda ele alınmalıdır. Çünkü kurtuluş öncelikle dünyevîdir ve siyasal mücadeleyi gerektirir. Kurtuluşun dünyevî olması hıncı duygusuyla dışa dönük bir saldırganlığa neden olur.³⁷

Dini sorumluluk, cihat ya da emr bi'l-maruf ilkelerini aşırı boyutlara tırmandırıp her şey her kimseden sorumlu olma, insan bedeni üzerinde bile hak iddia etme şekline dönüşmektedir. Elbette sorumlu dava adamı portresi takdir edilebilir. Ama Hannah Arend'in de ifade ettiği gibi dava adamlarının bazen kudurmuşlara dönüşmesi tarihsel bir gerçekliktir.³⁸

NEFRET VE ŞİDDET SÖYLEMİNİ AŞABİLMEK

Demokrasi kültürünün gelişmesi, mezhep taassubunu aşmanın en açık yoludur. Çünkü en önemli demokratik eylem tevazudur. Çünkü kendi değerlerinin ve öteki değerlerin olduğundan fazla yüceltilmesini reddeder. Erdemlerle övünmek ve kibirlenmek tevazudan yoksun olmaktır. Tevazu, küstahça kibrin karşıtıdır. Tevazu üstünlük iddialarını sorgulayarak güçsüzlere güç veren ve güçlüyü ehlileştiren hayati bir kaynaktır.³⁹

Nefret ve şiddet duygularını ehlileştirmek için ortak mutabakat alanını genişletmek ve güçlendirmekle işe başlanabilir. Ortak mutabakat alanı, hepimizin üzerinde anlaştığı, hepimiz için iyi ve güzel olan değerler ve çıkarlar bütünüdür. Mevcut şartlar dikkate alındığında bu alanın olabildiğince dinlerin, mezheplerin, etnik kökenlerin ötesinde inşa edilmesi şart-

37 Ercan Özyiğit, "Geleneksel İslam Karşısında Radikal İslam: Beden Politikaları ve Şiddet," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara 2012, s. 121.

38 Bkz. Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, s. 139.

39 Bkz. Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, s. 274-275

tır. Herhangi bir Türk vatandaşı, ortak mutabakat alanına baktığında rahat-sız olmamalıdır. Yine bu ülkenin insanları kendilerini devletten saklamak zorunda bırakılmamalıdır. Kapalı cemaatleşme, diğerine öfke duygularının etrafında örülmektedir.⁴⁰

Dindarlar için de artık din, insani yaşam alanlarını örten bir tür “düşünülemezlikler” perdesi olmamalı; her şeyden önce insani bilgelğin kılavuzluğunda gerçekleşebilecek erdemli ve sivil hayatı destekleyecek bir mahiyeti içinde barındırmalıdır.

İslam içi tartışmaların bu kadar şedit olmasının bir sebebi, her ihtilafı bir hak-batıl mücadelesi görme eğilimidir. Halbuki saf inanç diye bir kategori bağlamı bulunmamaktadır. İnanç önceden düzenlenmiş bir kategori değildir, doğaçlama, uyarılma ve yorumlama alanına girmektedir. İnanç, dünyevi ihtilafların din boyası giydirilmiş şekline karşılık gelebilir. Dolayısıyla burada bir yanılma payı, bir uzlaşma marjı bırakılması söz konusu olmalıdır. “Allah’a hizmet etmekle Allah’ı kendine hizmet ettirmek arasındaki sınır çok incedir.”⁴¹

Din denildiğinde trans-politik bir alan anlaşılmalıdır. Hakikat ve yasa arasında kurulan ilişki, sığ bir ahlakçılıktan başka bir şeye hizmet etmez. Yasa, hakikatin egemenliğine karar verme momentidir. Bu takdirde hakikat-din-yasa ve şiddet arasında yeni bir “zor nosyonuna” ihtiyaç duyulur. Dini düşünce, yasa ve zor ilişkisi yeniden ele alınabilir.

Bunun için hak ve hakikate dair çok fazla nesnel olmayan bir düşünceye ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü bizler hakikate değil hakikatin sembollerine sahibiz. Semboller ise Tanrısal değildir. Din hakikatin bütünü-nü temsil ediyorsa insana hiçbir şey bırakılmamış olmaktadır. Din insanın güçsüzlüğü üzerine temellendirilmemelidir.

İnsanın tamamen dışında ve çok uzağında bir Tanrı ya da insanın tamamen dışında kurtarıcı bir yetke olarak Tanrı inancı, Tanrısal olanla insani olan arasında uçurumlar var edebilir. Tamamen “yukarıdan” iman inşa eden, iyilik empoze eden, fazilet kurma amacını taşıyan bir Tanrı anlayışı, insani gerçeklere ve insan onuruna özenli bir din anlayışı sonu-

40 Sedat Laçiner, “devlet ve Kapalı Cemaatleşme,” *Star Gazetesi*, 28 Temmuz 2013 Pazar. <http://haber.stargazete.com/yazar/devlet-ve-kapali-cemaatlesme/yazi-776492#>

41 Bkz. Mustafa Akyol, “Müslümanlar Niçin Çatışıyor?,” *Star Gazetesi*, 14 Ağustos 2013 Çarşamba.

cunu vermez. Bu yüzden dinin amacının fazilet kurmak ya da iman inşa etmek değil, insana fitri olarak verilen iyilik ve güzellik duygularını açığa çıkarmak olduğunu kabul eden bir din söylemi geliştirilmelidir. Öznenin kendini nasıl yapacağı, bağlı bulunduğu otorite imgesine bağlıdır. Allah'ın ya da dinin otoritesi insani ve ahlaki özgürlüklere yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmemelidir.

Selefilik ve günümüz İslamcılığı örneğinde sorun, Tanrı tanımıyla ilgilidir. Tanrı mutlak kudret, mutlak irade, mutlak özgürlük, mutlak ilim olarak tarif edilmektedir. Bu mutlaklık karşısında insanın insan olarak konumu nedir? İnsan yaratabilir mi? İnsan bir dini metne müracaat etmeden bilebilir mi? İnsan sivil iradesine dayalı bir değişim yaşayabilir mi? İnsan kanun koyabilir mi? ya da sivil bir nizam oluşturabilir mi? Dindışı bir alandan bahsetmek mümkün müdür? İnsanın bu noktada özgürlüğünün kıymeti nedir? Kanaatimce Siyasal İslamın Tanrı anlayışı, insanı mutlak kudret ve mutlak ilim karşısında bir taş, bir hiç mesabesine düşürmektedir.

"Allah en büyüktür" çağrısı, elbette "başka büyük yok" anlamına gelmektedir. Ama bu çağrı, beşeri yaratımları önemsizleştiren temel dini doktrin olarak görülemez. Bireysel bilinç ve toplumsal kabuller açısından dinden daha çok dinin yorumu önemlidir. Demokratik geleneklerin oluştuğu bir toplumda "Allahu ekber," tüm iddiaların göreceliliği olarak okunabilir. Mutlaklık iddialarının reddi, özgürlük fikrinin temelidir.

İnançlar doğal çatışma alanı olarak görülemez. Ama belli inançlarla bir takım dünyevi şartlar bir araya gelirse inançların şiddeti cesaretlendirildiğini belirli bir ihtiyat kaydıyla söyleyebiliriz. Özellikle Yahudilik ve Hristiyanlıkla birlikte İslamın da köktencililiği artırma potansiyeline sahip bir "kitap dini" olduğu⁴² unutulmamalıdır. Bu nedenle "din, çok özel bir güç ya da mutlak bilgi ve kurallar dizisi olarak evrenselleştirilmeli midir?" sorusu önem kazanmaktadır. Evrenselleştirme, insan ürünü ya da insani dünya ile ilgili bir yasayı, insanı aşan bir kaynağa bağladığı için bir tür yabancılaşma örneği sayılmalıdır. Çünkü böylece tam anlamıyla insani olan bir sürece insanüstü bir kaynak ve meşruiyet atfedilmiş olmaktadır.

42. Bkz. Phillip E. Hammond, David W. Machacek, "Din ve Devlet," çev. Tuğrul Yürük, *Din Sosyolojisi, Yaşadığımız Dünya*, der. Peter B. Clarke, İmge Kitabevi Yay., 2012, s. 151.

İslam düşüncesinde Hallac'ın "enel hak" çağrısını merkeze alma zamanı gelmiştir. "Ene'l-hak" cığlığında vurgu "hak" tarafında değil "ene" tarafındadır.⁴³ İkbâl'in de ifade ettiğı gibi Hallac'ın bu feryadı, sadece kudretle özdeşleştirilen Tanrı imajını eleştiri, böyle bir Tanrı inancı karşısında "ben de varım ve hakikatin bir parçasıyım" deme anlamını taşımaktadır.

43 Bkz. Cündioğlu, Ölümün Dört Rengi, s. 61.

DİNİ BİR OTORİTE OLARAK SAHABE ALGISI

Bir peygamberin etrafını kuşatan tilmizler veya “arkadaş” çemberini kendiliğinden karizmatik bir grup olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü bu karizma, dini şahsiyetten yayılan deruni bir kuvvete dayanmaktadır. İlk cemaatler, bir dinin tarihinde ilk adımı oluşturdukları gibi, kendilerini takip eden saliklerle birlikte, henüz kökleşmeye başlamış dinlerin yerleşik bir durum kazanmasında köprü vazifesi görürler.¹

İslam düşünce tarihinde sahabeye atfedilen dini konum, Hz. Peygamber’i sağlığında görmüş, onun manevi eğitiminden nasiplenmiş, dini ve fikri tecrübesine bilfiil şahit insanlar olmalarından kaynaklanmaktadır. Onların “karizması,” vahyin nüzulünü yaşamaları, İslamın ilk muhatap olmaları, Hz. Peygamber’in rehberliğinde yetişmeleri, ilk İslam tebliği zamanında zorluk çekmeleri, Resulullah’ın vefatından sonra İslam davetinin bayraktarlığını yapmaları, İslamın uzak coğrafyalara ulaşmasında katkı sağlamalarından² kaynaklanmaktadır.

Sahabe ve sahabe dönemine ilişkin dini bakış açısı, sonradan meydana gelen birtakım dini, siyasi ve kültürel gelişmelerin bir sonucu olarak da oluşmuştur. Sahabe ve ilk nesillere, fonksiyonel bir rol biçilmesi, analitik bir araç kavram olarak Weber’in “karizma”³ kavramına başvurmak suretiyle açıklanabilir. Weber’in anlatımıyla “karizma,” bir ölçüde dünyanın büyüünün bozulması ve bir tür rasyonelleşme sonucu olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda dini grupların tarihinde sonradan önem kazanan cemaat karizması, daha akli bir özellikle işlenerek “şahsi karizma-

1 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 51-52.

2 Bkz. Mahmut Demir, “Fezailü’s-Sahabe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünni İhtilafının Sünni Hadis Rivayetine Yansımaları,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 29.

3 Karizma kavramının temsil ettiği tip temel olarak dini tiptir. Kavram, etimolojik köken itibariyle de dini bir niteliğe sahiptir. Charisma kavramı “Yeni Ahit”in Yunancasından türetilmiştir. Bu haliyle karizma “lütüf ilahinin vergisi anlamındadır. Bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1995, s. 400

dan” “fonksiyon karizmasına” evrilmektedir.⁴ Çünkü karizmanın cazibesi bir ölçüde doldurduğu boşlukla ilgilidir. Karizma fonksiyonel hale geldiğinde izleyicileriyle arasında bir “beklenti bağı” oluşur.⁵ Karizmanın ideal nitelikleriyle sosyolojik olarak ortaya çıkan karizmatik etkinin muhatabı toplumsal sınıflar ve grupların sosyoekonomik, fikri ve manevi ihtiyaçları arasında bir “seçici uyum” söz konusudur.⁶

Cemaat otoritesinde, otorite taşıdığı kabul edilen veya meşru görülen değer sisteminin ‘hegemonya’sı önemlidir. Dolayısıyla cemaat otoritesi gerçekte bir ‘birlik biçimi’dir. Burada insanın kurtuluşu, ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir.⁷

İslam düşünce tarihinde sahabeye fonksiyonel açıdan yaklaşma, din nazariyesinde görülen gelişmelere bir itiraz, bir protesto hüviyetinde olmuştur. “Yeni ihtiyaçları” karşılamaya yönelik Kuran’ın tefsir ve tevil edilmesi, teoloji ile ilgilenilmesi sonucunu doğurmuştur. Diğer kültür ve dinlerle temas, din nazariyesine evrensel bir içerik kazandırma çabalarını hızlandırmıştır. Böylece fıkıh, kalam, felsefe ekolleri gelişmiştir. Bu gelişmeler, din alanında bir tür bozulma olarak görülmüş, dinin alanına müdahale olarak yorumlanmıştır. Bu yüzden dini, sonradan yapılan ‘ilave ve tahriflerden’ temizleme gayesi ortaya çıkmıştır. Bu itirazlarda genellikle ilk dini topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanmış, ilk cemaatlerin öğretisini benimsemek suretiyle ‘inancın aslına dönme’ savunulmuştur. İşte sahabe ve ilk nesillerin dinsel otoritesinin ortaya çıkışının bir sebebi, bu tür bir “itiraz” veya “protest” tavidir.⁸

Bilindiği gibi hadis tasnif süreciyle sahabe otoritesi arasında bir ilişki söz konusudur. Bu otorite, bugün kimlik diyebileceğimiz birtakım unsurların, düşünsel yapılar (kalam- felsefe-fıkıh) aracılığı ile çatışmasına

4 Bkz. İhsan Çapçioğlu, M. Cem Şahin, Nuran Erdoğan, “Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik” *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl: 14, sayı: 2, Ankara 2010, s. 67.

5 Bkz. Çapçioğlu, Şahin, Erdoğan, “Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik” *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl 14, sayı: 2, s. 65.

6 Bkz. B. S. Turner, *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 57.

7 Steven Lukes, “İktidar ve Otorite,” çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 643-646.

8 Bkz. Mehmet Zeki İçsan, “Ehl-i Sünnet’te Dini Bir Otorite Olarak ‘Selef’ Fikrinin Ortaya Çıkışı,” *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 9, sayı: 25, yıl: 2005, s. 10.

bir cevap niteliği de taşımaktadır. Koçyiğit'e göre Sahihi Buhari'deki iman, tevhit, kader, kitap ve sünnete sarılma, haber-i ahad gibi bölümler ve bunların içerisinde yer alan hadisler, Mutezile ve benzeri mezhepleri reddetmek üzere işlenmiştir.⁹ Özpinar'a göre Buhari'nin *Kitabü'l-İmân* babları, inancın söz ve amelden ibaret olduğunu ispat amacı taşımaktadır. "İmanın alameti Ensarı sevmektir" şeklindeki bab, Hariciler ve Şia'ya reddiyedir. Kitabü'l-fiten bölümünde Haricilere, Kitabü'l-Ahkam'da Rafizilere, Kitabü't-Tevhid'de ise Kaderiye ve Mutezile'ye cevap verilmiştir. İmanın artıp eksileceğine dair bab, Mürcie ve Hanefilerin iman anlayışını ret mahiyetindedir. Kitabü't-Tevhid bölümü, Buhari şarihlerine göre de Mutezile'ye reddiye olarak tasnif edilmiştir. Hatta bu dönemdeki Zühd ve Rekaik, el-Birr, Kitabü'l-edeb, Kitabü husnu'l-huluk gibi bölümler, tasavvufi hareketlere bir cevap niteliğindedir.¹⁰ Demir'e göre de sahabeyi dinde bir otorite olarak benimseme; böylece onlardan gelen rivayetleri esas alma tavrı, özellikle Şia'ya karşı bir tepki sonucunda oluşmuştur.¹¹

Öte yandan Hz. Muhammed'in, dini, 'cemaatten' ayrı bağımsız bir kudret ve kabile üstü bir nizam olarak sunma gayretlerine rağmen, Araplarda din, cemaatle özdeşleştirilmiş, topluluktan ayrı bir mahiyette tasavvur edilememiştir. Böyle bir gelenek kabile yapısıyla dinin özdeşleşmesini beraberinde getirmiştir. Bilindiği gibi aile, kabile veya bir halk kitlesinin, bir inanç grubu olarak işlev gördüğü yerde, doğal ve dini düzenlemeler birbirinin aynısı olur. Dini kurallar, cemaat yapısı, mevcut normlar, disiplin sorunları, parçaların bütüne ilgisine bakılarak belirlenir.¹² Muaviye'nin ilk saltanat yılına "cemaat yılı" denmesi bu anlamda önemlidir.

Bundan başka fetihlerle birlikte çok farklı kültürel ve sosyal değerlere sahip insanlar, birbirleriyle karşılıklı etkileşime girmişlerdir. Bu durumda hayatın ve dinin düzeni için bir disiplin, toplumu belli bir 'yol'da tutabilecek bir standardizasyon ihtiyacı baş göstermiştir. "Ataların sünnetini takip etme" gibi bir sosyo-psikolojik tavrı sahabe ve ilk İslam nesillerine

9 Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara 1989, s. 235.

10 Bkz. Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005, s. 313, 355, 430.

11 Demir, *Fezailü's-Sahabe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünni İhtilafının Sünni Hadis Rivayetine Yansımaları*, s. 26-29.

12 Bkz. Joachim Wach, "Dini Tecrübenin Topluluktaki Tezahürü," J. Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, çev. Bekir Z. Çoban, Birey Yay., İstanbul 2004, s. 156-161.

yönelmek, bu disiplinin araçlarını temin etmiştir. Dinsel otoritenin sona ermiş olmasına rağmen onu temsil edebilecek kilise benzeri bir kurumun olmaması, ulema sınıfının henüz oluşmaması da otoritenin peygamber sahabesine yönelmesine sebebiyet vermiş olabilir.¹³

SAHABENİN DİNİ KONUMU VE SOSYAL NEDENLERİ ÜZERİNE

Sünni geleneğe göre sahabe “ilim sahibidir.” Katâde, “Kendilerine ilim verilenler, sana Rabbinden indirilenin hak olduğunu, güçlü ve hamde layık olanın yolunu gösterdiğini bilirler” ayetinde (Sebe 34/6), “kendilerine ilim verilenlerin,” sahabe olduğunu belirtmiştir.¹⁴

Evzai’ye göre Allah, sahabeye uyduklarından dolayı Tabiini övmüştür: “Ve onlara güzel bir şekilde ittiba ederler” (Tevbe, 9/100) demiştir. Öyleyse Sahabe, gerçeğe ulaşmada her nesilden yücedir.¹⁵ Zaten Hz. Peygamber’in de “Ümmetimin en hayırlısı, benim gönderildiğim asırdır” dediği ifade edilmiştir.¹⁶ Öyleyse sahabe, ahir zamana kadar gelecek tüm nesillerin en hayırlısıdır. Onlardan daha hayırlı bir nesil asla gelmeyecektir. Hiçbir nesle onların fazileti, hiçbir insana onlardan birinin üstünlüğü verilmemiştir, kıyamete kadar da verilmeyecektir.¹⁷ Daha ileride sahabe, Resulullah’tan sonra Allah’ın, mahlûkatına bir ‘hüccet’i olarak görülmüş, hüccete dayanmayan bir davranışın, bir fikrin hiçbir değeri olmadığı savunulmuştur.¹⁸

Sahabeye tabi olmanın gerekliliğinin üzerinde din gibi durulmasının arkaplanında yerel yaşam biçimini muhafaza etme kaygısı bulunmaktadır. Çünkü onlara tabi olmayı bildiren rivayetlerin hemen hepsinde önce

13 Bkz. P. Crone-M. Hind, *God's Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1990, s. 2.

14 İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fî Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdülkerim el-Hatîp, Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, Kahire 1982, s. 319.

15 Osman b. Said ed-Dârimî, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merisi el-Anîd*, tashih ve t'alik: Muhammed Hamid el-Feykî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 146.

16 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.V, s. 357; Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi'n-Nebiyyi I. (c. 4. s. 189.); İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976, s. 114.

17 İbn Kuteybe, *Tevîl*, s. 115.

18 Muhammed b. Nasr el-Mervezi, *es-Sunne*, tahrîc ve ta'lik: Ebu Muhammed Salim b. Ahmet es-Selifî, Müessesetu Kütübî's-Selifiyye, Beyrut-Lübnan 1988, s. 15.

ittiba emredilmekte, akabinde “yeni şeylerden” kaçınmanın gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Aynı zamanda söz konusu rivayetlerin önemli bir bölümünde de zamanın hep kötüye gittiği vurgulanmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber’in şöyle dediği belirtilir: “Size Allah’tan korkmayı, Habeşli bir köle de olsa dinleyip itaat etmeyi tavsiye ederim. Çünkü durum şu ki, sizden, benden sonra yaşayacak kimseler, yakında çok ihtilaf görecekler. Binaenaleyh benim sünnetime, halifelerin sünnetine sarılın. Bunlara azı dişlerinizle yapışın. Sonradan çıkan şeylerden sakının. Çünkü her bidat sapıklıktır.”¹⁹

Sahabenin sünnetine sarılma, yeni şeylerin bir alternatifi olarak sunulmaktadır. Çünkü sünnet, dünyanın muhafazasının tek yoludur. Yeni şeyler ise akla ve görüşe dayandığı için, bu dünyayı(yereli) çabucak yerinden edebilir. Zührî’nin Said b. Müseyyeb’ten yaptığı rivayette bu kaygıyı görebiliriz: “Bu ümmet bir zaman Allah’ın kitabıyla, bir zaman da Resul’ün sünnetiyle amel edecektir. Ne zamanki bu ümmet, reyle amel etmeye başlarsa, o zaman sapıtacaktır.”²⁰

Kolektifliği sağlamak, ancak başta sahabe olmak üzere selefın dini bir belirleyici olduğu üzerinde durmakla mümkündür. İmam Malik’in, önce gelenlerin bıraktıklarına boyun eymeyi bir din olarak görmesi, bir gelenek ve hayat biçimi olarak dinin tamamlanmış olduğu tezi üzerinde durması, bu yüzdendir. Dinin tamamlanmış olması, esere uymanın dinsel gerekçesidir. Malik, ‘reye tabi olmak ise dinin tamamlanmış olmasına zıttır’ demektedir.²¹

Dinin tamamlanmış olması tezi, adeta tarihin sona ermiş olduğunun kabulü gibi bir fonksiyon gütmüştür. Hakikat adına ne varsa hepsi, geçmişte oluşmuştur. “Şimdide” ve “gelecekte” hakikat aranamaz. Bu yüzden bir meselenin halli için “nas” olmalıdır. Tek delil, nastır. Yani ya vahiy olacak, ya da sahabeden gelen bir haber olacaktır. Yahut geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde “ahad” da olsa bir haber varsa, ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girilmez. Bunun dışına çıkan, “bidat ehlidir.”²²

19 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 126; Dârimi, *Sünen*, c. I, s. 201.

20 İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*, s. 475.

21 İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*, s. 215, 490.

22 İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*, s. 317.

Tarih sona erdiğine göre, kurtuluş, onu yaşamak ve yaşatmakla mümkündür. Sahabeye ve selefe uymayı emreden rivayetlerin hemen hepsinde işlerin bozulacağına bildirilmesi, bu açıdan bir uyarıdan başka bir şey değildir. Bunlardan birinde Hz. Ömer'in şöyle dediği ifade edilir: "Ben nasıl karşınızda dikiliyorsam bir defasında Resul-ü Ekrem de böyle kıyam etmiş vaziyette dedi ki: Ashabıma ihsan edin. Onları takip edenlere hürmet edin. Sonra yalancılık şayi olacak. Hatta yemin teklif edilmeden adam yemin edecek, şahadeti istenmeden şahadette bulunacak."²³

Geçmiş tek belirleyici bir otorite olarak ortaya çıkınca, görüş ve düşünce, "heva" olarak mahkûm edilir; esere dayanmayan bir fikir, düşünce ve anlamlandırma, "bir anlık rüzgâr"a benzetilir, ilmin, ancak Resulullah, sahabe ve tabiinden gelen bir haberle oluşacağı iddia edilir; Allah'ın kitabının, esersiz tefsir edilemeyeceği belirtilir; sadece 'asl'ların değil aynı zamanda 'furuun da 'hidayet rehberi önderler'e dayanması gerektiği kabul edilir, geçmiş kuşakların sünneti bir tenkit süzgecinden geçirilmeden kutsanır.²⁴

SAHABENİN DİNİ KONUMUNUN BAZI SONUÇLARI

Gayri Devri Tarih Anlayışı

İslami düşüncede zaman kavramı, Massignon'un ifadesiyle adeta "geri dönüşlüdür";²⁵ bir ilerleme düşüncesini içermemektedir; zaman, rücu etmez, geri dönmeyiz. Tasavvufi düşüncede bile zaman bu şekilde değerlendirilir. Bu dini söylemde de zaman kesintilidir; Allah'a rücu etme sürecidir.

Sahabe ve dönemine yüklenen anlama bakılacak olursa muhafazakâr Sünni düşüncede tarih tasavvurunu belirleyen, zamanın herhangi bir geleceğe doğru çizgisel ilerleyişinden çok, idealize edilmiş geçmişe dönüşün ütopyası olduğu söylenebilir. İnsanların en hayırlısının ilk İslam nesilleri olduğuna dair anlatı, Rotraut Wieland'ın ifadesiyle, bir "emsal" anlatısı olarak Tanrı'nın evrendeki tüm zaman ve mekân envanterini kul-

23 Bkz. Gazali, *İhyau Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1985, c. III, s. 305.

24 Bkz. Osman b. Said ed-Darimi, *Kütabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 40-42.

25 Hilmi Yavuz, *Alafrangîliğin Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009, s. 194.

landığı “selamet ekonomisi” görünümündedir. Bu yüzden İslami tarihsel zaman anlayışı, bir selamet öyküsü olarak aşkınlıkla örülüdür.²⁶

Bu tür bir dini zihniyet, İslami ilimlerin ve İslam düşüncesinin yapılanmasını, monolitik düzlemde bırakmış; sahabe ve ilk nesillerin, yaşanan dünyaya ve zamana bir şekilde aktarılmasını temsil etmiştir. Bunun sonucu olarak tarih, bir kabilenin tarihe bakışı sadedinde olmuş, bin yıllık kesitleri kuşatabilecek genişlik ufku kazanamamıştır. İslamda tarih mikro düzeyde gelişmiş, makro tarih anlayışı yerleşememiştir. Makro tarih olmayınca tarihin değiştirici faktörleri, insanlar dünyasını kuşatamamıştır.

Tarih ana akım dini düşüncede gayri devri olarak görülmüş ve tarih anlayışı, ‘nassi’ yaklaşımı esas alan bir anlayıştan beslenmiştir. Nassi yaklaşım, tarihi, tanrısal iradenin bir yansıması olarak ele almaktadır. Tarihin oluşumunda insanların belirleyiciliği ayrıntıdadır. Bu yüzden olayların arkasındaki beşeri sebeplerle ilgilenilmemiş, bunların arkasında olan tarihi kanunları ortaya çıkarmaya önem verilmemiştir. Çünkü gayri devri tarih anlayışına göre tarihi idare eden zekâ ve irade, beşeri mahlûkların değil, her şeye kadir olan Allah’ın ilmi ve iradesidir.²⁷

“Yetmiş üç fırka hadisi” bunun güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Bu fırkalardan, tarihte ortaya çıkan ve beşeri sebeplerle ilgili bir olgu olarak değil Hz. Peygamber “yetmiş üç fırka olacaktır” dediği için bahsedilmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak fırka müellifleri, genel olarak belli bir görüşün doğru mu yanlış mı olduğu ile ilgilenmişler, mezhep ve fırkaları, “sünnet,” “bid’at,” “hak,” “batıl” ve benzeri kavramlarla değerlendirmişlerdir.

Klasik fırka edebiyatının “hakikat” merkezli olması gayri devri tarih anlayışının bir sonucudur. Bu tarih anlayışında tikelle, olgusalla ilgilenmez bir anlayış kendini göstermiş, tarihi oluşumları, bilgi sahası içine almayı sağlayacak herhangi bir uğraş ön plana çıkmamıştır. Haddizatında bu durum çok da iyi görülmemiş, bir yöntem dahilinde bilgi elde etme, Allah’a karşı cüretkârlık olarak addedilmiştir.²⁸

26 Bkz. Dan Diner, *Mühürlenmiş Zaman İslam Dünyasındaki Durgunluk Üzerine*, çev. Sabir Yücesoy, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2011, s. 184.

27 Bu anlayış için bkz. Arnold Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İ. Canan, Kayıhan Yay., İstanbul 1973, s. 21-22.

28 Bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed- Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydın, Madve Yay., İstanbul 1994, *Sünen*, c. I, s. 2320-2321; İbn Abdilberr, *Camiu Beyan’l-İlm ve*

Sahabe ve selefe yüklenen dini anlamlandırma, üç zaman buutuna kök salmış bir insan fikrini zedelemiştir. Çünkü “dünden” itibaren “bugünkü iyiyi” tanımlamıştır.

“İnsanlar, geçmişin bir kesitine neden ilgi duyarlar?” Bu sorunun cevabı ancak “bugüne” duyulan memnuniyetsizlikler bağlamında verilebilir. O zaman tarihi tarih olarak değil adeta bugünün bir mahkemesi olarak kullanma söz konusu olacaktır. Tarihi kendi spekülasyonuna tanık tutan kişi tarihi aslında yok etmektedir.

Tarihin kullanılması “kutsal tarih” anlamına gelmektedir. Eğer geçmiş kutsallıkla ilgili terimlerle açıklanırsa geçmişe karşı özgürleşmek, bugünü hep suçluluk duygularıyla yaşamaktan kurtulmak, zihni planda mümkün olmayacaktır. Çünkü dönülmesi gereken iyi bir geçmiş ya da tarih kesiti olduğu sürece şimdiki zaman travmatik olarak yaşanacak ve bu travma metafizik bir dünya görüşü haline getirilecektir. Tarih bilinçsizliği içinde “her şeye kadir atalar” edebiyatı yapmak, bugünü kendi çerçevesi içinde ele almayı da büyük ölçüde önleyecektir.²⁹

Tarih bir değer sistemi olmadığı gibi belli bir dönemin din anlayışı da dinin değil tarihin bir parçasıdır. Belli bir tarih kesitiyle birebir örtüştüğünde din anlamını kaybeder. Böyle bir din anlayışında insanın tarihselliği de zedelenir. Çünkü insan tarihin öznesi değil ona maruz bırakılmış riesnesi olur. “Geçmiş” buutun hâkimiyeti dinleştirilir ve insanı hâkimiyeti altına alır.

Elbette diğer dinlerin de diğer milletlerin de bazı “kutsalları” bulunmaktadır. Kutsallara sahip olma olağan, hatta kültürün yaratıcılığı için de önemlidir. Fakat bunların içerikleri ve kapsamaları üzerinde düşünme, yenden düşünme de gereklidir. Kutsalların değişmezliğine olan iman, kutsal olmaktan çıkarmaktadır.

Bu anlamda ortaçağ Avrupa’sında da “eski büyükler, biz cüceler” edebiyatı söz konusudur. Ortaçağda “modern cücelerle dev eskiler” deyimleri oldukça fazla kullanılmıştır. Fakat burada, “şimdinin” ve “geleceğin,” “geçmiş” zamana karşı bir eksikliği değil adeta zamanın çift yönlü oluşuna,

Fadlihi ve ma Yenbağfi Rivayetihi ve Hamlihi, takdim: Abdulkarim el-Hatip, Dâru’l-Kütübî’l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 476, 496.

29 Mehmet Ali Kılıçbay, *Biz Zaten Avrupalıyız*, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2005, s. 146-149.

bilgilerin istiflenmesine olduğu kadar değişimi ya da yıkılmasına dikkat çekilmek istenmiştir. Bernard de Chartres, “devrin insanların devlerin omuzlarına binmiş cüceler olduğunu” söylerken kastettiği şey, “cücelerin, daha yukarıda olmaları hasebiyle bakışlarının keskinliği ve çok daha fazla şey görebilmeleridir. Daha çok şey görebilmek, daha uzağı görebilmek, yeni bilgiler anlamına da gelmektedir.”³⁰

Bazen sahabe devrine dönme edebiyatı, “kaynaklara dönüş, dolayısıyla bir tür tarihe eğilme olarak yorumlanmaktadır. Sahabeye dönüş, bir “tarihe dönme” ya da “tarihe eğilme” mesabesinde değildir. Bu iki sebeple böyledir:

Birincisi, sahabe tarih içinde değerlendirilmemekte adeta din ve dinin kaynağı içinde değerlendirilmektedir. Eğer sahabe, peygamberin sünnetinden kaynaklanan şariat yolunu temsil ediyorsa, bütün gayret ve eylemlerin merkezi, mekân ve zaman içindeki akışı yorumlama gerektiren bir hareket olarak “tarih” değil Müslümanların davranışlarını düzenleyen “yasa” olmaktadır. Yasaya uyma tarihi durdurmakta en azından hareketinin hızını kesmektedir. İlahi yasa yönetiminde insanlardan kabul değil boyun eğme beklenir. Burada artık yasa, dinin alanına girmekte ve dolayısıyla dünya çapında ve tüm zamanlar için geçerli evrensel boyutta kendini ifade etmiş olmaktadır. Kutsal yasa, ebedi zaman anlamı kazanmaktadır.

İkincisi, tarih, ya da İslami gelenek aslında biz ile sahabe dönemi arasında oluşmuştur. Sahabe devrine dönüş bu bakımdan tarihi de İslami geleneği de devre dışı bırakmak anlamına gelmektedir. Bu yüzden moderninden en radikaline kadar bütün ihya hareketlerinin, sahabe devrini esasa alırken maksatları, İslam tarihinden ve İslami gelenekten kurtulmaktır. Modern dönemde “geçmişin zincirlerinden kurtulmak” ya da tarihte olup bitenleri süratle yere atılması gereken birer yük olarak algılayanlar, sahabe dönemini esas alma fikrini ortaya atmışlardır.

Rivayete Dayalı Din Anlayışı

Sünniliğin benimsediği sahabe tanımının ve algısının asıl sebebi, dini öğretileri mümkün olduğunca Hz. Peygamber’e dayandırma endişesi-

30 Bkz. François Hartog, *Tarih, Başkalık, Zamansallık*, çev. M. Emin Özcan, Levent Yılmaz, Adnan Kahoğlu, Dost Yay., Ankara 2000, s. 61.

dir. Sahabe ne kadar büyük olursa hükümleri Hz. Peygamber'e dayandıran hadis rivayetleri de o kadar sağlam olacak böylece hükümlerin referansları kuvvet kazanacaktır. Sahabenin önemi rivayetlerin dinseliliği için elzem olarak görülmüştür.

Nitekim Suyuti, sahabenin adaletinin sorgulanmamasına gerekçe olarak şu açıklamada bulunmaktadır: Çünkü onlar, dini nakleden kimse-lerdir. Şayet onların rivayetlerinde duraklama söz konusu olsaydı, o zaman şeriat, peygamber zamanına münhasır kalır, asırlara yayılmazdı.”³¹

Yukarıda tarihsel zaman anlayışının kutsallıkla örülü bir selamet öyküsü sadedinde olduğu ifade edilmişti. Selamete ilişkin bilgi, uğraşarak elde edilen bir bilgi türü değil ancak aktarılabilir bilgi olacaktır. Rivayetle birlikte doğru inanç tespit edilmiş olacak ve böylece “ideal toplum oluşturma” geçmişte olmuş olanın taklidinden geçecektir.

Rivayeti dinde esas alan anlayışa göre hayat, önceden düşünülerek yapılmış bir planın zamanla isabetli bir şekilde işleyişidir. Yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın, Müslümanlık için bir izdüşümü de, onun ‘geçmiş’te, Allah ve Resulü’nün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmış olmasıdır. Selef asrında İslam ümmetinin ihtiyaçlarına dayanan en faydalı meseleler çözülmüştür. Bütün beşeri ihtiyaçlar temin edilmiş, bizim direkt olarak çözmemize bağlı hiçbir mesele bırakılmamıştır.³²

Bu yüzden söz konusu anlayışta “ilm,” selefın ortaya koyduğu sabiteler anlamına gelmektedir. İlm, onlardan alınır, hakikat onların bıraktığı ‘eser’den çıkarılır. İstikamet üzere olmak da ‘eser’ üzere olmaya bağlıdır³³.

“Eser üzere olmak,” sadece sahabenin değil aynı zamanda “alim”in de dini otoritesini belirlemiştir. Bu din anlayışı, alimi, bilinmesi gerekli olduğuna inanılanı öğrenen, sonra bunu tartışmadan, değiştirmeye kalkışmadan aktaran medyumlar (aracı) haline getirmiş ve ulema kimliğinin bu

31 Bkz. Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevavi*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1989, c. II, s. 214.

32 Bkz. ed-Dârimî, Osman b. Said (v. 280 h), *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 55-58.

33 Bkz. Ebubekr Ahmet b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadi, Şerefu *Ashabi'l-Hadis (Tenkitli Basım)*, haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972, s. 8. Osman b. Said ed-Dârimî, (v. 280 h), *Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Said ala Bişri'l-Merisi*, tashih ve t'alik: Muhammed Hamid el-Feyki, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 146.

tür bir anlayışla şekillenmesini temin etmiştir. Medyum kelimesi özellikle kullanılmıştır. Çünkü “alim,” mahza ilm olarak görülen geçmişte belirmiş “hakikat”le insanlar dünyasında aracılık rolünü üstlenmiştir. Bu durum İslamda kendine özgü bir din adamı sınıfının doğuşunu beraberinde getirmiştir. Antik dünyanın ruhani bilgisinin taşıyıcısı olan rahip, Tanrılar ile insanlar arasında aracılık eder ve bilinmesi gerekenleri ölümlülere taşıırken “alim” de “kutsalın bilgisini tekelinde tutan kişi” olarak, hakikat kabul edilen ilk dönem din anlayışını, adeta bir dini ideoloji halinde insanlar dünyasına aktarmıştır.

Sahabenin dini otorite olarak benimsenmesiyle birlikte bilgi (ilm), esas niteliğini değişmezliğinden almıştır. Bu, bilginin kutsallaştırılması bir bakıma ideolojik hale getirilmesi faaliyetidir. Bilgi kutsallaştırılırsa bilgiye dayalı hegemonyalara da altyapı sağlanmış olur.³⁴ Hal böyle olunca alim, yaptığı işi, hak ve hakikat, hâkimiyet terimleri içinde içselleştirmiş, toplumun bilgi yönünden hükümdarı gibi davranmıştır. Bu yüzden âlimler, kültür ya da yaratarak uygarlık aktaranlar olamamışlardır.

Sahabenin otoritesine dayalı olarak geliştirilen rivayete dayalı din anlayışı ile bilgi aktarım yolu nakil olarak belirmiş, ilim, “büyüklerin” geliştirdikleri dogmanın yeni yetişenlere ezberletilmesi ve temrin ettirilmesi olarak kalmıştır. *Tecrid-i Sarih* mütercimi Kâmil Miras bile “Asr-ı hazırda kelami münakaşalar dini zaafa uğratmaktan başka bir şey ifade etmez. Dinimiz yalnız Kuran’ın, hadisın, siyer ve fıkhnın kavaidi erbaası üzerinde ihtişamını göstermiştir. Bugün din mürşitlerine tereddüb eden vazife bu yolda maâliyat-ı İslamiyyeyi telkin etmek ve eslafımızdan canlı fazilet numuneleri göstermektir”³⁵ demektedir.

Rivayete dayalı din anlayışının en temel sorunu, insani bilgiğe dayalı gelişmeyi reddetmesidir. Eğer İslam sadece geçmişte belirlenmiş ve mutlak hakikati ifade eden bir “ilahi yasa” halinde anlaşılırsa, “insanlaşma” denebilecek bir süreç yaşanamayacaktır. Çünkü din, bir “düşünümezlilik-

34 Kilisenin otoritesi de bilginin kutsallaştırılmasından kaynaklanmaktaydı. Örneğin Rönesans döneminde Galileo Galilei’nin engizisyonunda yargılanması, Bruno’nun ve birçok başka ismin Kilise tarafından yakılmasının nedeni, dine karşı çıkılması değil, bilginin değişken doğasının ortaya konulmuş olmasıdır. Bkz. Kılıçbay, *Biz Zaten Avrupa’yız*, s. 96.

35 Bkz. Kâmil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Surih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1981, c. IV, s. 181, (2. dipnot)

ler alanı” olarak belirecektir. Burada din, insan hayatını, kolunu kanadını kırarak şekilde şiddetli kanunlara tabi tutarak kısırlaştıracaktır. Dini gelecek, insan hayatının yoksulluğu üzerine kurgulanacak, insani hayat çemberi daralacaktır. İnsani gelişimin kılavuzluğunda gerçekleşebilecek erdemli ve sivil hayat böylece dumura uğrayacaktır.

Halbuki bugün dinin geleceğinin, insani deneyimin olabilirliğine duyulan inancın geliştirilmesi imkânıyla bağlantılı olduğu ifade edilmeye başlanmıştır.

ALTIN ÇAĞ BİR YANILSAMADAN İBARETTİR

Dini yaşayış ve dini bilgide sahabe ve ilk nesilleri kaynak olarak görme fikri, tarihi dinleştirerek idealleştirilmiş bir ‘altın çağ’ imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuştur. İslamın saf halinin yaşandığı, en sahih ve en kompleksiz yapısının bulunduğu, itikatta birliğin bozulmadığı, diğer milletlerin kültürlerinin İslama girmedikleri, dinin asıllarını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu ideal bir devir kurgulama, bugün bile ‘Müslüman bilincinin’ zaaflarından, yanlışlarından biridir.

İslamın şafağında yaşamış insanlara atfedilen durumların, söz, tavır ve davranışların bağlayıcılığını abartmamak gerekir. Çünkü bu durumda sonraki olgular, sürekli olarak başlangıçtaki olaylara yakınlaştırılmakta ve silinerek üzerine başka bir şeyin yazılmış olduğu bir parşömen gibi algılanmaktadır.

Sahabe dönemi anlayışını dinin asıllarından biri haline getirmek, tarihi dinin alanında kutsamakla aynı anlama gelebilir. En azından burada beşeri bir inşa olan tarih, dinin kaynağı haline gelmektedir. Böyle bir anlayış, “geleceği,” sonlanmış bir geçmişe indirger. Eğer “ilahi yasa güneşi,” vahy edildiğinden beri doruk noktasında durmakta ise, nihai yargıyı beklemek olası tek duruşla mümkündür: Melenkoli. Bu, bir tür Sünni İslamın mesihçiliği anlamına gelebilir.

İyi yaşam görüşü, soyut bir şekilde temellendirilen bir tarih kesiti-ne dayandırılmaz. Hangi tarih kesiti söz konusu olursa olsun dini yaşam, kültürle, örf ve adetlerle içselleştirilen zihniyetle iç içedir. Zihniyet, insanla-

rın din anlayışlarına farklı bir ton ve yapı kazandırır. Bunun için ‘en hayırlı nesil’ görüşü, dine dayanarak ortaya atılamaz. Çünkü bu, dine belli bir zihniyetin verilerini de ekleme anlamına gelir.

Sahabe dönemi din anlayışı temel din anlayışı haline getirilirse tarihsel koordinatlar bütünüyle başkalaşır. Dini ufuklara sürüklenmiş zamana epistemolojik olarak giriş yapmak zorlaşır. Kutsallaştırılmış bir kısa dönem içinde, ‘önce’ ve ‘sonra’nın karışıkları bir tarih ötesinde oylanmak söz konusu olur.

Dini kimlik ilk döneme referansla oluşturulursa “âlim,” “geçmişte ortaya konmuş hakikat parçacıklarını” çok bilen anlamına gelecektir. Alim, yanlışlanamayan bilgilere sahip kişi olarak bilinecektir. Değişmezlik algısı ise ideolojik bir hakikat değerlendirmesini güçlendirecek ve İslam medeniyetini ya da kültürünü besleyecek entelektüel zemini oluşturamayacaktır. Entelektüel zemin, çok bilinenler değil bilinenlerden şüphe üzerine kurulur.

Kültür, kelime anlamı olarak “toprağı işlemektir.” Eğer bir yerde işleme varsa sonuç her seferinde farklı olacaktır. İdeolojik tavır bunu tahammül edilemez bulmaktadır. İdeolojik hale gelmiş bir dini düşüncenin kültürü belirleme faaliyetinin arkasından her defasında büyük bir kültürsüzlük gelmiştir.

Gerçek olarak algılanan bazı şeylerin değişkenliği anlayışı, kültürü bir yerellik olmaktan çıkaracak, onun medeniyete yükselmesinde önemli zihni basamağı temsil edecektir.

KELAM EZELİ İSE DİN MAHALLİDİR

EZELİ KELAMIN DÜŞÜNSEL, SİYASAL, SOSYAL SONUÇLARI ÜZERİNE

Sünni düşüncenin en önemli teolojik temellerinden biri, Kuran'ın ezeli Allah kelamı olarak kabul edilmesidir. Kuran ezelde Allah ile kaim ilahi kelimedir. Bu düşünce günümüz İslamcı hareketleri için de vazgeçilmez ilahi hazine olarak kabul edilmektedir. Çünkü nassın beşer aklı ve faaliyetlerini belirleme, sınırlama ve tayininin referansı olarak işlevsel bir boyut özelliğini taşımaktadır. Bunun için ezeli kelam düşüncesinin enine boyuna tartışılması, sosyo-politik arkaplanının belirlenmesi, hem geleneksel Sünni düşüncenin hem de zamanımızdaki İslamcı akımların din anlayışlarını tahlil etmede önemli hale gelmiştir.

İslam düşüncesinde devlet yönetimi kuramını geliştiren ilk kişi olarak kabul edilebilecek İbn Mukaffa, halifenin yasa üzerinde genişletilmiş bir gücü olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre halife sadece yasayı uygulayan değil dini metinlerde açıkça yer almayan konularda yargıda bulunma hakkına sahip olmalıdır. Yasanın sistemleştirilmesi de halifenin elinde olmalıdır. Çünkü dini bilgi akılcı tartışmalara dayandığı oranda toplumu yönetme iddiası o derece inandırıcılık kazanır. Yine çatışan ekollerden uyumlu bir adalet yolu ancak böyle sağlanabilir. Müminlerin başı, fıkhi görüşleri inceler, Allah'ın yardımıyla bunlardan bir sonuç çıkarır, bu çıkarımını tek ve adil bir yasaya dönüştürür. Yargı uygulamalarının birleştirilmesi böylece mümkün olur.

İbn Mukaffa'ya göre halife bunu yapmalıdır çünkü Allah yasal konularda kişisel görüş kullanma hakkını hüküm sahiplerine vermiştir. Eğer yasa alanı ulemaya bırakılırsa bu, devlet yönetiminde yetersiz kararlar ve karışıklıklara yol açacaktır.¹

Bu tezin karşısında İmam Şafi'nin görüşü yer almıştır. İmam Şafi'ye göre peygamberin hadisi öğrenilir öğrenilmez hemen kabul edilme-

¹ Bkz. Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne*, Çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan Dost Kitapevi Yay., Ankara 2001, s. 49-55.

lidir. İsterse bu hadisin gerektirdiği şey, halifenin bir davranışıyla desteklenmemiş olsun. Eğer halifenin bir ameli ile peygamberin hadisi arasında çatışma ortaya çıkarsa halifenin ameli terk edilmelidir.²

İbn Mukaffa'nın görüşü yasamada birliği sağlama gayesi ile halifenin otoritesine vurguda bulunurken İmamı Şafi'nin görüşü yasamayı halifenin elinden alma ve bu konuda ulemayı otorite olarak tanıma girişimine tekabül etmektedir. Her iki tezin sahipleri 'Allah'a Resulüne ve sizden olan ulul emre itaat edin' ayetindeki 'ulul emr' kelimesine görüşleri istikame-tinde mana vermişlerdir. Halife otoritesine vurgu yapanlar "ulul emre" "yönetici;" ehlülhadis, ise "ulema" anlamı vermiştir.

Hilafet kurumunu bir imparatorluk ideali ile ele alan ve bu yüzden dini önderlerden bağımsız hale getirmeye çalışan Memun, Mihne döneminde bilerek ya da bilmeyerek İbn Mukaffa'nın programını izlemiştir. Ahmet b. Hanbel ve taraftarları ise Şafi'nin görüşünü benimsemişlerdir.

Mihne süreci toplumsal ve dini konularda halifenin rehberliğinin kabulü ya da reddi üzerine temellenmiştir. Kuran'ın mahluk olup olmadığı ile ilgili yapılan tartışmalar halifenin dini-siyasi tek bir lider olarak kabul edilip edilmemesi tartışmasının bir görüntüsüdür. Yaratılmış Kuran, halifenin otoritesinin kabulü anlamına geliyordu. Kuran mahluksa onun yorumu halifenin iradesine de bağlı olacaktır. Böylelikle halife dinin de önderi olacaktır. Memun kendisini iktidara getiren iç savaşın hemen akabinde hilafetin dini esaslarını ve dayanaklarını yeniden oluşturmak istemiş, yaratılmış Kuran teorisi ile hilafetin içsel otoritesini, dini anlayışı ve hukuku belirleme hakkına sahip kılınmış hilafet görüşünü benimsetme yolunu tutmuştur.³

Memun mihne dönemini başlatan ilk mektubunda, halifenin peygamberin mirasına sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden halife dinin koruyucusu ve önderidir. Halife içtihat yapar ve ilmi nakleler.⁴

2 Bkz. Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1986, s. 63.

3 Bkz. Patricia Crone-Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 97-110; Ira M. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2010, c. I, s. 187-188.

4 Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihü'l-Ümmü ve'l-Muluk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut t.y., VIII, s.631-634.

Ahmet İbn Hanbel ve taraftarları ise ezeli kalam fikrini kabul etmek suretiyle beşeri yorumu reddetmişlerdir. Ehlülhadise göre ayetlerin aşkın otoritesi söz konusu idi. Dini mükellefiyetler ve yorumlar halifenin resmi tebliğlerinden değil önde gelen ulemanın malumu olan esas metinlerden çıkarılmalıydı. Halife dini bir otorite değil sadece bir icra makamıydı.⁵

Ehlülhadise göre otorite olarak peygamberin ardında bıraktığı sünnete müracaat edilmeliydi. Ezeli kalamın anlamı da bu idi. Müslüman davranışına halife yön veremez, peygamber ve arkadaşlarının sözleri yön verir. Yani kalamın gücü, halife gibi 'sivil' kişiler tarafından değil sünneti iyi bilen alimler tarafından temsil edilir.⁶

Halkul Kuran fikri bir tür siyasi tahakküme neden olabilecek bir özelliklerle ele alınabilir. Ama ezeli kalam da din adamları diktatörlüğüne kapı aralayabilecektir. Ezeli kalam profesyonelleşen alimlerin hakikati tekellerine alma girişimi olarak yorumlanabilir.⁷ Çünkü sonuçta sünnete dair bilgi sahibi olan ve kutsal metnin tefsirini kontrol eden kişilerin hükümlerine doğacaktır. Burada ruhbanlık anlamında değil de belirli ilişkileri gözetten bir sosyal siyasal yapı olarak "din adamları" sınıfının otoritesi gözlemlenebilir. Nitekim Hatip Bağdadi'nin kaydına göre Allah, ehlülhadisi, şeriatın rükünleri yapmış ve onlar vasıtasıyla her türlü çirkin bidati ortadan kaldırmıştır. Onlar, Allah'ın yarattıkları içerisindeki emin kullarıdır. Peygamberle ümmeti arasındaki vasıtaları, dini koruyan müçtehitlerdir.⁸

Hatip Bağdadi Kufeli A'meş'ten şu sözleri aktarmaktadır: "Eğer fasulye satıcısı olsaydım sen benim hakkımda hiçbir şey düşünmezdin. Bu hadisler olmasaydı biz manavdan başka bir şey olamazdık."⁹ Ehlülhadisin dinin yegâne kaynağı olarak gördüğü "ahbar" kutsal emanet olarak anlaşılmış, böyle "korunmuş bilgilere" sahip olma, ulemanın otoritesini meşru-laştırmıştır.

5 Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, s. 188.

6 Bkz. . Patrica Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Koni, Kapı Yay., İstanbul 2007, s. 193-194.

7 Bkz. Guy Sorman, *Rıf'aa'nın Çocukları Müslüman Modernler*, çev. Pulat Tacar, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006, s. 30.

8 Hatip Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, (Tenkitli Basım) haz. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972, s. 7-9, 28-30.

9 Hatip Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 135.

Ehlülhadisin rivayete dayalı din anlayışı, halife'yi sıradan insan statüsüne çekmek üzere kurgulanmıştır. Bu yüzden bu dönemde sünnet anlayışı, halife otoritesine bir tehdit hüviyetinde olmuştur. Artık amir (halife) ile alim, birbirlerine rakiptirler. Ehlülhadis, ezeli kelam fikriyle, sünneti temsil eden bir sınıf olarak, Hıristiyanlıktaki "bedenleşmiş İsa" ya benzer bir şekilde, yarı kilise konumunu kazanmıştır.

Ezeli kelam fikrinin galip gelmesi, halifenin dini otoritesinin fiilen sona erdiğinin ilanı anlamına gelmiştir. Ezeli kelam algısı, Mütevekkil ile birlikte resmi bir kabul gördüğünde halife artık dini inancın yüksek temsilcisi olma iddiasını terk etmiştir. Ehlülhadisin öğretisi ulemayı dinin koruyucusu haline getirmiştir. Ulema bu öğreti ile birlikte halifenin otoritesinden bağımsızlaşmıştır.¹⁰ Özel ve dini hukuk alanındaki otoritelerini ilan etmişler, halifeye sadece kamu hukuku alanını bırakmışlardır.¹¹

Mihne'den sonra halife "doğru yolu" tanımlamada rol oynamayı sürdürmüş ise de bu, bağımsız bir özellikte değil alimlerin sadece güçlü bir kolu olarak pratiğe yansımıştır. Artık ümmetin asıl hükümdarı olan Allah, mevcut yer ve zaman içinde halife tarafından değil Kuran ve sünnetle temsil edilir olmuştur.¹² Yukarıda değindiğimiz gibi "Allah'a ve Resulüne ve sizden olan ulül emre itaat edin" ayetindeki ulül emr, ulema olarak görülmüş, Allah ve Resulüne itaat de Kuran ve sünnete itaat olarak anlaşılmıştır.

Kısaca Kuran'ın neliği üzerinden yapılan mücadele, otoritenin bölünmesine, halifelik ve toplumun kurumsal olarak ayrılmasına neden olmuştur. Böylece ulema, toplumsal ve dini açılardan daha kapsamlı bir otoriteye sahip olmaya başlamış, halife ise imparatorluk kurumlarını neo Pers ve neo Bizans terminolojisi ile meşrulaştırma yönünde değişim geçirmiştir. Ezeli kelam alanındaki tartışma, devlet ve dini kurum, saray ve ulema, medeniyet ve dini formlar, İslam ve devlet, devlet ve toplum arasında farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Böylelikle yönetim, toplumun içerisinde kökleşmiş bir şey olmaktan ziyade toplumun tepesinde oturan bir şey haline gelmiştir.¹³

10 Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," *Past and Present*, number: 151, 1996, s. 11-12.

11 Patrica Crone-Martin Hinds, *God's Caliph*, s. 109-110.

12 Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasal Düşünce*, s. 209.

13 Bkz. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, c. I, s.188-189; Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s. 127.

Bir İslam medeniyetinden söz etmek mümkünse o gün için, bunun iki itici gücü bulunmaktaydı: Hilafet ve şehir. Hilafet, Abbasiler döneminde bir kabile şeyhi özelliğinden sıyrılmış, mahalli yapıdan imparatorluk ağırlığı taşımaya başlayan bir özelliğe doğru evrilmiştir. Ehlülhadis hilafetin bu görünümüne isyan etmiştir. Çünkü müktesep hak, hanedana sadakate bağlı hale gelmiştir. Artık bir kraliyet otoritesi söz konusudur. Hilafet makamı siyasal uzlaşmayı temsil etmektedir.

Şehir de Ortadoğu rejimleri için yeni düzenin gelişini temsil etmekteydi. Yeni yönetimlerin neredeyse ilk işi, yeni bir idare merkezi oluşturma yönünde olmuştur. Şehir ticari faaliyet genişlemesi, ekonomik ve demografik karışıklık, yeni mesleki hayatlar anlamına gelmekteydi. Ehlülhadisin görüşleri incelendiğinde bu dini eğilimin, şehirleşmeye karşı bir protesto özelliği sergilediği de rahatlıkla görülecektir.¹⁴ Çünkü ehlülhadis, akli tefekkürün, reyin, görüş bildirmenin, kelamın din alanında gelişmeye başlamasıyla kendini göstermiş, toplumda meydana gelen bu gelişmelere paralel olarak geçmişe dayalı hüküm verme ve rivayete dayalı din anlayışı ile sürece protestoda bulunmuştur. Ehlülhadis, durağan kabilevi bir toplum yapısının, en küçük değişime bile isyan eden bir İslam anlayışında temellendirilmesi, bağnaz ve sert bir dinde yansıma bulmasıdır.¹⁵

Bu manalarda ehlülhadis, durağan ve eskimiş bir toplumsal hayat resmi çizmiştir. Kabileci bir anlayışın görüntüsünü vererek, Sünni düşüncenin bir çeşit Haricileşmesine neden olmuştur. Onlara göre önemli olan “cemaat” yani kabile değerleri idi. Halifenin de kabile şefinden farkı bulunmamakta idi.¹⁶

Ehlülhadis, Marx’ın kriz zamanlarında ortaya çıkan tavırlarından birinin anlatımının geçmişe doğru uzantısı gibidir: “Özellikle kriz zamanlarında yaşayanlar kendilerini ve şeyleri dönüştürürken geçmişin ruhlarını yardıma çağırırlar, onlardan isimler, savaş çılgınlıkları ve kostümler alırlar.”¹⁷

¹⁴ Karşılaştırma için bkz. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, c. I, s.116-119.

¹⁵ Bkz. Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik, İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 250.

¹⁶ Karşılaştırma için bkz. Patrica Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 89.

¹⁷ Bkz. Roxanne L. Auben, *Aynadaki Düşman*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 58.

Ezeli kelim fıkri sadece halife ve şehrin medeniyet oluşturmada etkilerini asgariye indirgemekle kalmamış aynı zamanda içtihat, kelim ve felsefenin gelişmesinin önünde de engel olmuştur. Çünkü bu tez, hakikatın sadece eskiden atalar tarafından tayin edilmiş yolda temsil edildiğini benimsemiştir. Ezeli kelim anlayışına göre dini otorite ne halifeye ne ehlibeyt mensubu olmaya ne de daha akıllı hareket etmeye bağlıdır. Dini otoriteyi hadis ilmi ve hadis bilen kişiler temsil eder.

Bu görüş bilgi ve düşüncenin vahyedilmiş metnin ve sünnetin lafızları çerçevesine hasredilmesini beraberinde getirmiştir. Hadislerin ve Kuran'ın literal okunması ise öncelikle "şeriatın İslamlaşması" sonucunu vermiştir. Çünkü bu düşünceye göre doğrudan doğruya kutsal kaynaklardan alınmış olmadıkça hiçbir hukuki hüküm geçerli olamaz. Allah ve Resulünün hükmü, insanların hareketleri de dahil olmak üzere dünyadaki her şeyi belirleyen mutlak gücün iradesinin sonucudur.¹⁸

Başka bir ifadeyle peygamberin sünnetinden elde edilen hukuk, sadece halife otoritesi karşısında değil aklın, reyin, insani görüşün, kelim çabalarının, felsefenin karşısında da dini otoriteyi temsil etmiştir. Ezeli kelimla birlikte hadisler, Kuran kadar değerli hale gelmiştir. Bu durum, peygamberin görüşlerinin fakihlerin şahsi düşüncelerinden üstün sayılması mantığını dinleştirmiştir. Böylece büyük ölçüde fıkıhla hadis arasında bir eşitleme meydana gelmiştir. Fıkıhın "rey taraftarlığı" ve müphem alan sevdası dumura uğramıştır. O güne kadar ehlü'r rey, insanlar dünyasının özerkliği, bir tür "aşağıdan bakış" anlamına gelmekteydi. Fıkıh, dini hükümleri bir tür ehlileştiriyor, laikleştiriyor böylece insani olana yakınlıyordu. Hadisin fıkha galip gelmesi, geçmiş yaşam biçiminin sosyal süreçlere müdahalesini meşrulaştırmıştır. Ebu Hureyre'den aktarılan sözde bulunan şu uyarının benzerleri hadis kitaplarında fazlasıyla mevcut: "Ey kardeşimin oğlu! Resulullah'tan bir hadis duyduğun zaman artık bunun için misaller getirmeye kalkışma."¹⁹

Ehlühadisın ezeli kelim fıkri geçmişin tek belirleyici boyut olarak ortaya çıkışının bir sonucudur. Çünkü bu düşünceye göre Allah'ın kitabı

18 Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 140.

19 Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, Daru l-hayati't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y., Tahare 58. (I; 114).

“esersiz” tefsir edilemez. Görüş ve düşünce “heva ve heves”tir. İlim ancak Resulullah, sahabe ve tabiinden gelen bir haberle elde edilir.²⁰

Bu yüzden ezeli kelim anlayışı Sünni İslamın dini görüşe koyduğu bir sınır, yorum özgürlüğünü kısıtlayan bir tedbir mahiyetindedir. Bu özelliği ile ezeli kelim fikri sadece “şeriatın İslamlaşması” sonucunu doğurmuş vahiy ile insan aklı, imanın gerekleriyle aklın kullanımı, Allah’ın iradesine boyun eğişle insanın özgürlüğü arasında da büyük bir uzlaşmazlık meydana getirmiştir.

Kuran ezeli kelamsa, Tanrı katında ezelden beri var olduğu kabul edilmişse bu görüş düşüncenin nefesini kesecek kadar etkili olacaktır. Çünkü din literal tarzın ötesine çoğunlukla taşınamayacak, her türlü değişim ve gelişme karşısında sertleşme ve kemikleşme vücut bulacak, mutlak hakikate sahip olma duygusu hâkim hale gelecek, böylece kendi kendine yeterli olma bir prensip olarak vazedilecektir.²¹

Hans Kellner “eğer dil öncesiz bir kutsal başlangıçsa insanlar özgür değildir” demektedir.²² Halku’l-Kuran tartışmalarının insan özgürlüğü ile ilgisi bulunmaktadır. Kaynaklarda Amr b. Ubeyd’in “Eğer “Ebu Leheb’in elleri kurusun” ayeti, ezeli kelim olarak kabul edilirse bu takdirde Allah’ın Ebu Leheb aleyhine herhangi bir delili kalmaz” dediği ifade edilmiştir. Buradan hareketle Amr b. Ubeyd söz konusu ayete “Ebu Leheb gibi yapanların eli kurusun” anlamını vermiştir. Çünkü ona göre Allah’ın ilminin zarar ve fayda yönleri bulunursa insan sorumluluğu ortadan kalkar.²³ Kadı Abdülcebbar da halku’l Kuran’ın önceden tespit edilmiş hayat tarzlarını ret üzerine temellendiğini ifade etmiştir. Ona göre Mutezile Kuran’ın mahluk olduğunu kabul etmiştir çünkü insanın eylemlerinde özgür olduğunu ve kendi filini yarattığını savunmuştur.

20 Mehmet Zeki İçsan, “Halku’l-Kuran Teorisi ve Dini Düşüncede Yenilik,” *Bilim Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, Uluslararası Sempozyum; 26-28 Kasım 2010, editörler: Cengiz Batuk-Hasan Atsız, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Samsun 2011, c. I, s. 165.

21 Bkz. Mehmet Zeki İçsan, “Halku’l-Kuran Teorisi ve Dini Düşüncede Yenilik, *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, Uluslararası Sempozyum (26-28 Kasım 2010), c. I, s. 165-166.

22 Bkz. Chartier, *Yeniden Geçmiş, Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, s. 105.

23 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu’s-Sünne*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 150; Hatip Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, Daru Kitabı’l-Arabi, Beyrut t.y., XII, 170-171.

Ezeli kalam fikri insanlaşmaya geçit vermemek üzere konumlandırılmıştır. Çünkü insanlaşma, geçmişin, kabile değerlerinin, sünnetin otoritesinden bağımsızlaşma anlamına gelebilmektedir. İnsanlaşma, insanın kendini nasıl yapacaksa öyle olması demektir. Halbuki ezeli kalam fikri, her şeyin “kün” emri ile oluştuğunu ifade etmektedir. Kün emri, şey değil şeyi oluşturmaktadır. Buna göre söz eylemden öncedir. Yaratılmış olma başkadır, kalam ve “emr” başkadır. Kalam halk edilmemiş bir “emr”dir.²⁴

Kuran’ın mahluk olduğunun kabulünün, beşerileşmeyi beraberinde getirmesi, Kuran’ın beşer sözü olarak görülmesi itirazına yol açmıştır. Darimi’ye göre “Kuran mahluktur” sözünün, Velid b. Muğire’nin “bu ancak beşer kalamıdır” sözüyle hiçbir farkı bulunmamaktadır.²⁵ Eş’ari’ye göre de Kuran’ın mahluk olduğunu savunmak, Allah’ı, konuşması, hükmü olmayan bir put gibi görmektir. Ona göre konuşması olmayan putların ilah olması nasıl mümkün değilse Kuran mahluktur anlayışının dayandığı bir ilahın da Allah olması mümkün değildir.²⁶

Ezeli kalam “konuşan Tanrı” anlayışına dayanıyorsa bugün bu konuda şunları söylememiz mümkün hale gelebilir: Konuşan Tanrı, insanlıkla birlikte olan Tanrı’dır. Bu, Tanrı’nın bundan sonra da bizimle birlikte, yanımızda olduğu yolunda devredilmez bir taahhüttür. Fakat kalam, Tanrı’yı zamana göre konumlandırır. Söz ile zaman arasındaki bağ inkâr edilemez. “Konuşan Tanrı” zamanla ilişkilidir. Kelamın Tanrısı, insanlık zamanına lokalize olmuş ezeli ve ebedi olmaya çalışmayan Tanrı’dır.²⁷

Halbuki düşünce tarihimizdeki ezeli kalam fikri, “Söz” ile zaman arasındaki bağ, ezeli ve ebedi bir keyfiyet olarak sunmuş böylece vahyin “neliğin”i tayin etmiştir.

Hilmi Yavuz, Edward Said’in “Kuran tamamlanmış bir metin olarak vahy edilmiştir. Bundan dolayı İslam, dünyayı ne eksiltilecek ne de çoğaltılacak bir dünya olarak görür. Bu nedenle mesela *Binbir Gece Masalları* gibi metinler, süslemeci metinlerdir, dünyayı tamamlamaz sadece dünya üzer-

24 Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiyye*, tahkik ve Osmanlıcaya çeviri: Kıvameddin Bursan; “İmam Ahmed’in Bir Eseri” *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5-6 (1927), s. 289-290; Eş’ari, *el İbane an Usulü'd-Diyane*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1990, s. 41-42.

25 Bkz. Darimi, *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, von Gösto Vilestam. Lun, Leiden 1960, s. 87.

26 Bkz. Eşari, *el-İbane*, s. 46.

27 Bkz. Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 2004, s. 86-87.

rinde oynarlar” görüşünden hareketle, İslam medeniyetinin bir süsleme ve temaşa dolayısıyla bir haz medeniyeti olduğuna vurguda bulunmaktadır.²⁸

Bir medeniyet sadece haz üzerine kurulamaz. İnsanın yaratıcı ve inşa edici kudretine ihtiyaç bulunmaktadır. “Hakikat,” geçmişte bitmiş ve tamamlanmış metinlerden insana durağan şekilde iletilen bir mahiyette olursa bu süreçte insan “kaybedilir,” Tanrı ve kutsal gelenek karşısında “görülmez.” Daha ötede din de belli bir dönemin zihniyetine kurban edilir ve böylelikle mahallileşir.

Bu yüzden tamamlanmış metin imajını oluşturan ezeli kelam, dinin evrenselliğini değil mahalli olanın din olarak evrenselleştirilmesi sonucunu vermiştir.

28 Bkz. Hilmi Yavuz, “İslam Medeniyeti Algısı Üzerine,” *Bilim Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, c. I, s. 27-29.

HALKU'L-KURAN TEORİSİ ve DİNSEL BİLGİ SORUNU

Farklı düşünce biçimleri, farklı kavramlar kullanmak suretiyle kendilerine özgü anlam haritaları oluşturmaya çalışırlar. Bu kavramlar, bir düşünce biçiminde neyin merkezde bulunduğu, nelerin ona bağlı olarak anlam kazandığını gösterir.

Kuran'ın mahluk olup olmadığı ile ilgili tartışmalar, epistemolojik ve ontolojik bir var olma kavgasıdır. Çatışma, esasen sosyo-politik çatışmadır, teolojik değildir. Kuran'ın ezeli kelam olduğunu iddia edenlerin de; buna karşı çıkanların da asıl ilgi alanları, sosyo-politik kabullerdir. Kuran'ın mahluk olup olmaması, bir vakıadan doğan dini bir veridir. İnsanlar bu vakıa vasıtasıyla din üzerinde “düşünmüşlerdir.” Bir bakıma bu tartışmada, otoriter din anlayışı ile nispeten özgürlükçü zihniyetin karşı karşıya gelmesi söz konusu olmuştur.

EZELİ KELAM NE DEMEKTİR?

Ezeli kelam anlayışı, Sünni İslamın “dini görüş”e koyduğu bir sınır, yorum özgürlüğünü kısıtlayan bir tedbir mahiyetindedir. Bu tutum, bitmiş bir geçmişin mitik tasvirini oluşturmuştur. Bugün bile, asırlar önce bambaşka siyasi ortamlarda, insanların tamamen farklı zihniyetlerle davranmasına yol açan olaylar, aynı tek anlamlı zaman çizgisinde algılanıyorsa, bu algıda ezeli kelam anlayışının büyük rolü bulunmaktadır.

Kuran'ın yaratılmamış olduğu düşüncesi “Kün fe yekûn” emrine dayanmaktadır. Bu ayet, sözün varlıktan önce geldiğinin delili olarak kullanılmıştır. “Kün” emrinin taalluk ettiği şeyler mahluktur ama bu emir, Allah'ın zatında kaimdir,¹ denilmiştir. Öyleyse değişmezlik söze aittir. Söz, değişen değil “değiştiren”dir.

Mahluk olmayan kelam mükemmeldir. Dışarıdan kendisine tesir edilemez. Bu yüzden onu akılla, görüşle, reyle tevil veya tefsir etmek mümkün değildir. Bu tarz bir girişim, Allah'ın alanına müdahale cinsindendir.

1 Bkz. Ahmet b. Hanbel “Reddu'l-Cehmiyye,” takdim, tahkik ve Osmanlıcaya tercüme: Kıvameddin Bur-san: “İmam Ahmed'in Bir Eseri,” *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5-6, 1927, .s. 76.

Eş'ari'nin de ifade ettiği gibi Kuran'ı ezeli bir kelim olarak görmemek, onu insani görüşler doğrultusunda tefsir etmek, geçmiş ululardan gelen rivayetleri Kuran'ı anlamada bir kıstas olarak kabul etmemek fikrinden doğmuştur.²

Ezeli kelim anlayışına göre Kuran, mahluk olan her şeyin en son sığınağıdır. Bütün mahlukat ona başvurmalıdır. Nitekim Hz. Ali'den nakledilen bir haberde Kuran, öncekilerin haberini, sonrakilerin bilgisi ve insanlar arasındaki hükümleri içeren bir kitap olarak tanımlanmaktadır.³

Buhari, bu konuda bir hadise dayanarak daha ilginç şeyler söylemektedir: "Peygamber'e bir adam geldi ve dedi ki; akrep beni ısırıldı. Gece yatamadım. Resulullah şöyle buyurdu. 'Akşam yatarken yarattığı şeylerin şerrinden Allah'ın tam ve eksiksiz olan kelimelerine sığınırım' deseydin sana hiçbir şey zarar veremezdi."⁴

Ezeli kelim fikri, aslında geçmişin tek belirleyici otorite olarak ortaya çıkışının bir sonucudur. Rivayetlerde ilim olmadan, sünnete ve habere dayanmadan Kuran hakkında konuşmak şiddetle eleştirilmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen bir haberde; "İlim olmaksızın Kuran hakkında konuşan cehennemdeki yerine hazırlansın" denilmiştir. Şa'bi'den nakledildiğine göre de, Hz. Ebubekir'in şöyle dediği ifade edilmiştir: "Eğer ben Allah'ın kitabı hakkında ilimsiz konuşursam hangi sema beni gölgelendirir, hangi yer üzerinde durmama müsaade eder?"⁵

Rey ve görüş bildirme, Allah ile kul arasına girme, adeta insanın kendisini Tanrı yerine koyması olarak addedilmiştir.⁶ Reyle hüküm verdiğinizde, Tanrı işine yeltenmişsiniz demektir. Bu yüzden "yeni sorulara" cevap vermek, Allah'a karşı cüretkârlık sayılmıştır. Daha ötede görüş bildirme, yeni bir din koyma olarak görülmüştür.⁷ Şehristânî'ye göre rey ve görüşe sarılma insanın şeytanlaşmasının bir sonucudur.⁸

2 Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usulu'd-Diyane*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1990, s. 13-15.

3 Bkz. Darimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydın, Madve Yay., İstanbul 1994, Kuran'ın Üstünlükleri Kitabı, I. bab, 3334. Hadis, 6/ 399-400.

4 Bkz. es-Sabuni Ebu Osman İsmail, "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, naşir: Muhammed Emin Deme, Idaretu't-Tıbaati'l-Muniriyye, Beyrut 1970, s. 191.

5 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, c. VII, s. 180.

6 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 232.

7 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 230.

8 Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tashih ve ta'lik: Muhammed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (üç cilt bir arada), c. I, s. 4-8.

Teolojide görülen rey ve görüşe dayalı gelişmeler, “öğretinin mülkiyeti” ve “kontrolü” sorununu doğurmuştur. Ezeli kelim, ezeli bir din ve değişmez bir sosyal yapının teolojik temelini temsil etme fonksiyonu ile kontrol gücünü etkileyen fikirleri tanımlama anlamına gelmiştir. Buna göre “öğretinin mülkiyeti, ‘değişmez hakikatleri’(ilmi) aktaranlar anlamındaki ‘alimler’in gücü ve otoritesi ile özdeşleştirilmiştir.”⁹ Zira sonuçta bu tezle, sünnete dair bilgi sahibi olan ve kutsal metnin tefsirini kontrol eden kişilerin hükümlerliği doğacaktır. Burada ruhbanlık anlamında değil de belirli ilişkileri gözetten bir sosyal-siyasi yapı olarak “din adamları sınıfı”nın otoritesi gözlemlenebilir.

Kuran yaratılmamışsa, Tanrı katında ebediyetten beri var olduğu kabul edilmişse, bu görüş, düşüncenin nefesini kesecek kadar etkili olacaktı. Jacques Berque Müslümanlar üzerindeki böyle bir baskının Kuran diktatörlüğünden değil; büyük ölçüde “mollakrası”den ya da mollalar diktatörlüğünden kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre Kuran, Kuran’ın ezeli kelim olarak kabulünden, yani din adamları diktatörlüğünden beri, alimlerin Kuran’a söyletmek istediklerini ifade etmektedir ve şeriat, onların dediklerinden başka bir şey değildir. Müslümanlar, kendi dinleri olan İslamdan, “alimler” tarafından yoksun bırakılmışlardır.¹⁰ Ezeli kelim, profesyonelleşen “alimler”in gerçeği tekellerine alma girişimidir.

Kuran’ın yaratılmadığını bir dini inanç olarak ileri sürmek, “İslam toplumu”nun ilahi olarak tesis edildiği, yani ona Allah tarafından belirli bir hayat şekli verilmiş olduğu görüşünün bir takviyesidir.”

Kuran’ın bütün unsurlarıyla yaratılmamış olduğunu savunmak, Kuran dili olarak Arapçanın, Kuran’ın asli unsuru olduğunun seslendirilişi anlamını taşımaktadır. Ezeli kelim, Arap dilini, bu dilin bünyesinde barındırdığı kültürü yüceltme gayretidir. Halku’l-Kuran, Arap dili ile kaynaşmış şekillere bağlı olanlarla, bir ölçüde Arap tarzını tenkit edenler arasındaki mücadelenin temel referansı olmuştur. Kuran, “cemaatçi yapı”nın kariz-

9 Benzer bir değerlendirme için bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 225.

10 Bkz. Guy Sorman, *Rifaa’nın Çocukları, Müslüman Modernler*, çev. Pulat Tacar, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006, s. 30.

11 W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazali) Hakkında Bir Araştırma* çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1989, s. 70.

matik tabiatının işareti olarak görüldüğü için bütün unsurlarıyla ezeli sayılmıştır. Çünkü onun ezeli olması, karizmatik cemaatin ezeliğine işaret etmektedir. Belki bu yüzden denilmiştir ki, Kuran'ın mahluk olduğuna inanmak, onun "yeni" (muhtes) olduğunu kabul etmektir. Kuran'a "yeni bir şey" demekse küfürdür.¹²

"Kuran Allah'ın ezeli kelimidir" demek, Allah Kuran'ı Arapça söylemiştir, Arapça konuşmuştur, konuştukları da bizzat O'nunla kaimdir, demektir.¹³ Sadece Şafii'nin *Risale*'sini gözden geçirmek bile, ezeli kelim anlayışında Arapçanın ezeli ve ebedi bir dil olduğu inşasının temel referans olarak alındığını görmek için yeterli olacaktır. Burada dil vasıtasıyla da belli bir kültürün kutsallaştırılması amaçlanmaktadır.¹⁴ Bu yüzden Tanrı sözünün "dokunulmazlığı," gerçekte sosyal organizasyonun dokunulmazlığına atıftır.

Ezeli kelim, "din değiştirme" oranının çok fazla olduğu bir dönemde,¹⁵ "kültürel kimliklerini" tehdit altında "hissedenlerin," miraslarını korumak için kesin sınırlar çizmesi ve dışlayıcı bir inanç takınmasıdır. Buna bağlı olarak Arapa ait kültürel kodların kutsallaştırılmasıdır. Çünkü ezeli kelim ve bu anlayışın sonuçları, Arap olmayanların sadece "mümin" olmakla değil aynı zamanda bu kültürel kodu benimsemekle gerçek Müslüman olacakları sonucunu doğurmuştur. Ezeli kelim, İslamı bir Arap dini olarak görmeye hevesli çevrelerin projesidir.

Gerileme içine giren geniş bir grup, algılanan tehlikeye karşı, grubun varlığını sürdürmesi umudunu besleyen son derece kendine özgü simgeler yaratabilir.¹⁶ Ezeli kelim fikri bu simgelere örnek olarak özel bir kültürün sınırlarını korumak üzere geliştirilmiş bir teoridir. Bu şekilde kültürel çadırı tehdit eden unsurlar dışlanmakta, grup kimliğini temsil eden şeyler kutsallaştırılmaktadır. Ezeli kelim fikrinde insanın Tanrı'yı kendi

12 . Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 14-15.

13 Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı-Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970, s. 265.

14 Bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 86-87.

15 Richard Bulliet, Arap olmayanların İslama geçiş oranları üzerinde yaptığı bir araştırma, İslamın ilk yıllarında bu sürecin ağır işlediğini göstermektedir. Emevi Halifeliği altında fethedilen ülkelerin nüfuslarının yalnızca yüzde onu İslama geçmişken çok uluslu bir yapıya sahip Abbasi Halifeliği döneminde ise 11. yüzyılın sonu itibarıyla din değiştirme oranı yüzde kırklardan yüzde yüze yaklaşmıştır. Bkz. Graham E. Fuller, *İslamsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, Profil Yay., İstanbul 2010, s. 100-101.

16 Bkz. Vamık D. Volkan, *Körü Köriüne İnanış*, çev. Özgür Karaçam, Okuyan Us Yay., İstanbul 2005, s. 134.

imgesinde görme isteği söz konusudur. Ezeli kelim fikri, tarihin mitleştirilmesi, kabilesel yönelişin ya da belli bir siyasal duruşun dinle karışmasının yolunu açmıştır. Belki İslamın siyasallaşmasının tarihsel kökenini burada aramak gerekmektedir.

Aslında bu durum ezeli kelim anlayışında bulunan bir paradoksu temsil etmektedir. Sözün ilahiliğini savunurken, bu “Söz”e, “ilim,” “sünnet,” “hadis” ve “uluların değerlendirişi” vasıtasıyla, beşeri olanın tam bir hükümlanlığı sağlanmıştır. Kuran aslında bu görüşle araçsallaşmıştır. Kuran dışındaki “dini kaynaklar” metin ile okuyan arasında bir köprü değil bir duvar oluşturmıştır. Metin kendi sesini çıkaramamıştır. Sünnetin Kuran’a ege-menliği, metnin yorumla yüz yüze gelmesinde bir set oluşturmuş, tevil ve tefsir “ortada kalmıştır.”

Bütün bunlardan sonra, ezeli kelim fikrinin sonuçlarını şu şekilde özetleyebiliriz:

Dinsel sınıf (ulema) “Metnin” gücünü kullanarak ilksel geleneğin otoritesini icra etmiştir.

Din, literal tarzın ötesine çoğu zaman taşınamamıştır.

Organik yaşam biçimini koruyabilmek ve böylece ilişkilerin sürekliliğini garantilemek için dine müracaat edilmiştir.

Bütüncül kimliğin muhafazası arzusuyla her tür değişim ve gelişmeye karşı bir sertleşme ve kemikleşme vücut bulmuştur.

Mutlak hakikate sahip olma duygusu hâkim hale gelmiş, böylece kendi kendine yeterli olma, bir prensip olarak vazedilmiştir.

YARATILMIŞ KURAN NE DEMEKTİR?

Yaratılmış Kuran fikri, öncelikle tecsimi gerektirecek bir Tanrı imajından evrensel bir Tanrı imajına geçişi temsil etmektedir. Eğer kelim ezeli olursa “Allah’ın elini,” “Allah’ın gözünü,” “Allah’ın arşa oturması”nı yorumlayamazsınız. Bu takdirde eli olan, gözü olan, arş üzerine oturmuş maddi bir Tanrı anlayışı ile karşılaşsınız. Böyle bir Tanrı, mahalli bir Tanrıdır. Yaratılmış kelim, öncelikle evrensel bir Tanrı imajı için yorumun yolunu açmıştır.

Genel itibariyle de yaratılmış kelimeler, Kuran'ı bir ölçüde tarihin içine çekip, akıl ve rey kıstasına göre, yeni gelişmeleri karşılayacak tevîl, tefsîr ve yorumların önünü açma anlamını taşımaktadır.

Yaratılmış kelimeler anlayışı, insan özgürlüğü açısından da önemli bir teolojik görüştür. Nitekim Amr b. Ubeyd; “Ebu Leheb'in elleri kurusun” (Tebbet, 1); “İşte bu adamı yakıcı bir ateşe yaslayacağım” (Müddessir, 26) ayetlerinin, “ezeli tayin” görüşüne uygun olarak, “Levh-i Mahfuz”da bulunduğu kabul edilirse, Ebu Leheb veya bir başkasına karşı Allah'ın herhangi bir delili olamayacağını ve bu yüzden bu kişilerin ayıplanamayacağını ifade etmiştir. Buradan hareketle Amr, “Tebbet suresi birinci ayetine ‘Ebu Leheb'in yaptığı gibi yapanların eli kurusun’ anlamını vermiştir.”¹⁷

Kuran'ın yaratılmış olduğu tezi, ezeli planın reddidir. Bu ilkeye dayanılarak denilmektedir ki insan hayatı önceden tespit edilmemiştir. İnsan belirlenmemiştir ve kendini yeniden yaratmada özgürdür. Kuran'ın yaratılmış olduğunu kabul edenler, kaderi reddedenlerdir.

Kuran da önceden belirlenmemiştir; bu yüzden yorum özgürlüğü de söz konusudur. Yaratılmış kelimeler söyleminin temelinde yatan ilke, geleneği biçimlendiren bir güç olarak Tanrı'nın, dünyada ne doğrudan doğruya hazır ne de gaip olduğu, mutlak hakikatin ne peşin olarak verilmiş olduğu ne de ebediyen inkâr edilmiş olduğudur. Her şey yargı altındadır ve akıl, bu yargının temel referansıdır. Belki bu yüzden Kuran'ın yaratılmışlığı tezi, Allah'a ait bir alanın insanlar tarafından “işgal” edilmesi olarak yorumlanmış, buna bağlı olarak; “kim Kuran mahluktur” derse, Firavun gibi ‘Şüphesiz ben Allah'ım ve ancak ben varım’ demiş olur,” değerlendirmesi yapılmıştır.¹⁸

Buhari'nin rivayetine göre Ahmet b. Hanbel, Nuaym b. Hammad'a dayanarak Allah'ın kelâmının mahluk olmadığını şu gerekçeye dayanarak delillendirmektedir: “Araplar, canlıyı ölüden ayıran vasfın ancak eylem olduğunu kabul ederler. Kimin eylemi varsa o canlıdır.”¹⁹ Buradan hareketle diyebiliriz ki, yaratılmış kelimeler, Allah'ın özgürlüğü ile insanın özgürlüğü

17 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, tah. Ebu Hâcîr Muhammed es-Said b. Besyûfi, Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s.150-151; H. Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, Darul Kitabî'l-Arabi, Beyrut t.y., XII, 170-171.

18 Bkz. Buhari, *Halku Efali'l-Ibad*, tah. ve tak. Abdurrahman Amira, Darul-Ceyl, Beyrut 1991, s. 36.

19 Buhari, *Halku Efali'l-Ibad*, s. 85.

arasında bir diyalektik oluşturma çabasıdır. Kuran'ı yaratılmış kabul edip etmemekle insanı özgür kabul edip etmemek arasında bir ilişki bulunmaktadır. Ezeli kelimeler taraftarları, insana eylem özgürlüğü vermemektedir. İnsanın fiillerini Allah yaratır anlayışı, ezeli kelimeler taraftarlarının en önemli görüşlerinden birini temsil etmektedir. Buna karşı “Kuran mahluktur” diyenler, aynı zamanda “insanın fiilleri insan tarafından yaratılır” diyenlerdir.

Yaratılmış kelimeler, olgudan hareket etmek suretiyle toplumsal yapının yeni ihtiyaçlarına cevap verme, İslamı genel hayat içinde konumlandırma çabasının ürünüdür. “Artık kalem kurumuştur”²⁰ anlayışı karşısında hikmet, felsefe ve akli ilimlere dayanmak suretiyle “yeni şeyleri” açıklama gayretidir.

Kutsal metni, onun beşeri olan diliyle özdeşleştirmek, onu dilin yasaları ve ait olduğu kültür altında değerlendirmek demektir. Yaratılmış kelimeler, dil ile ilahi alan arasındaki bağı kutsallıktan çıkarmaktadır. Halku'l-Kuran, “kutsal dil”in çözülmesidir. Dil çözülürse “cemaat” de çözülecektir. Bu yüzden, halku'l-Kuran, dil ve öznellik ile kültürel özcülük arasındaki ilişkiyi sarsmaktadır.

Çahız bu konuda önemli şeyler söylemektedir: “Geçmişe teslim olmak, taassuba, heva ve heves sahibi olmaya yöneltir. Atalara uymak, insanların aklını esir alır. İnsanları körleştirir, sağırlaştırır. Bu yüzden dini, nazar ve araştırma yolu ile öğrenmek gerekmektedir. Eğer böyle yapılsaydı, bir beldeye belli bir mezhebin hâkim olması söz konusu olmazdı.”²¹

YARATILMIŞ KURAN'DAN DİNSEL BİLGİ PROBLEMİNE

Eğer kelimeler yaratılmışsa, o sonradan olmuştur. Kuran'ın bir başlangıcı vardır. Bunun anlamı, Allah'ın mesajının, belirli bir topluma belirli bir zaman için yansımış olmasıdır. Metinlerin tarihselleştikleri oranda mutlaklıklarını ve değişmezliklerini kaybedecekleri, görelileşecekleri ifade edilebilir.

Kuran'ın prensipleri sonsuza kadar geçerlidir, ama “lafzı,” zamanına ait gerçekliklerle bağımlıdır. Buna göre, Kuran'ın bağlamında yorumlanması ve bunun için ise aklın kullanılması gerekir. Yaratılmış Kuran

20 Buhari, *Sahih*, Kitabul-Kader 2 (c. VII, s. 210); Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kütüb's-Sünne*, s. 132.

21 Bkz. El-Himyari, *el-Huru'l-Iyn*, neşr: Kemak Mustafa, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1948, s. 229-230.

anlayışı, Kuran'ı bir ölçüde tarihin içine çekip, akıl ve rey kıstasına göre yeni gelişmeleri karşılayacak tevil, tefsir ve yorumların önünü açma anlamını taşımaktadır. Kuran dogmasının aşkın olmadığı tezi, sosyal ve siyasal yapıya akli olarak müdahale edebilme imkânıdır. Çünkü söz, sonsuza kadar temsil edilebilir ve herhangi bir dile kolaylıkla da çevrilebilir ve öneminden herhangi bir şey yitirmez. Söz, bir başka "öte"nin simgesi olarak anlaşılabilir, yorumlanabilir ve çeşitli yorumlardan herhangi biri üzerinde kolaylıkla durulabilir. Halbuki ezeli kelim anlayışı en azından başlangıçta zaten bunları önlemek için geliştirilmiştir. Bu yüzden ezeli kelim anlayışında söz, yazı ile birbirinden kopmaz şekilde bütünleştirilmiştir. Anlamın yazıdan ayrılmayacağı ifade edilmiştir. Tabi burada söz yazıya indirgenmemiş aksi-ne yazı sözün kutsallığına bürünmüştür.

Eğer kelim yaratılmışsa bu, onun Allah'tan başkalaşması demektir. Kuran, Allah gibi kutsal kabul edilemez. Allah başka, O'nun belli bir zaman ve belli bir mekândaki sözü başkadır. Vahiy, Allah'ın iradesini yansıttığı gibi alıcısı durumunda olan topluluğun aklını da yansıtır.²² Vahiy, eksikliklerle ve karşıtlıklarla dolu bir dünya adresine gönderilir. Vahyin dünyaya gelmesi nedeniyle insan, dünyanın doğru tabiatını bilmek zorundadır. Dünyanın suyunu sıkarak her metre karesinden hakikat fişkırtamazsınız.²³

Bu durum, üstünlüğün "yasa"ya değil kural koyucu iradeye ait olduğunu teyit etmektedir. Halku'l-Kuran, hakikat ile yasa arasındaki geleneksel dayanışmanın bozulması semptomudur. Yasa izafi ve formeldir, izafi ve formel olan da sınırlamaya tabidir. Burada sorun, cevher ve araz kelimelerini kullanarak ifade edecek olursak, Kuran'ın hangi açılardan cevher ve araz olduğunu ve bu ikiliğin mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiğini bilmektir. Arazsal bilinç yeniden cevhere nasıl taşınacaktır ve cevher, arazlar âlemine transfer edilebilecek midir?

Bir metnin tamamen zahiri ile yetinmek, bağnazlığa mahkûm olmak demektir. Çünkü akidenin, davranış modelinin, düşünme şeklinin

22 Bkz. Frithjof Schoun, *Varlık, Bilgi ve Din*, derleyen ve çeviren. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 107.

23 Tage Lidbom, *Başaklar ve Aynık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997, s.74.

“doğruluğu” bir kez kesinleştğinde, zihin artık bir yenisini üretmekte özgür değildir. Üretse bile bu bir “bidatçının,” bir “isyancının,” bir “günah-kârın,” bir “kâfirin” zihni olarak varsayılır.

Kuran tarihe bir müdahale değildir. O bir metafizik ve ahlaki hidayet kaynağıdır, o bir zikirdir. Kuran insanlığın vicdanıdır (basâirun li'n-nâs). Kuran sevgi ve merhamet kaynağıdır. Eğer müdahale olsaydı; “Biz isteseydik insanları tek ümmet yapardık”²⁴ şeklinde olurdu. Bu yüzden dini bilgiyi yasa olarak ele alma, dini, bir hidayet rehberi olmaktan çıkarıp her şeyin kaynağı olan bir yapıya da büründürcektir. İçinde bulunduğumuz çağda dinlerin kendi çöküşlerine en fazla katkıda bulunmalarının yolu işte bu yüzeyselliktir. Gai Eaton bu durumu bir paradoks olarak görür ve şu yorumu yapar. “Dinler, niyetleri ne kadar kutsi olursa olsun dünyayla uğraştıkça kendi çöküşlerini daha da hızlandırmaktadırlar. Yeteri kadar maneviyattan beslenmedikçe, hakikate sarılmadıkça ne ahlaki ne de sosyal faaliyetler hiçbir fayda sağlamaz. Pratiğe adanmış bir din, uzun vadede pratikten mahrum bir din olmaya mahkûmdur.”²⁵ Hayatın içine çok fazla karışan bir din, hayatı çok açık bir şekilde göremeyecektir.

Kuran’ın yaratılmış olduğunu savunmak, Tanrı’nın beşeri bir dil kullanıp beşeri şeyler söylemesine vurgudan ibarettir. Yaratılmış Kuran teorisi, Kuran’daki beşeri olarak addedilebilecek bir yaşam biçimini ebedileştirme, evrenselleştirmeye karşı duruştur.

Vahiy, tanımı gereği belli bir beşeri alıcı gruba uygulanır. Cüneyd Bağdadi’nin dediği gibi “su kabın şeklini alır. ‘Kap,’ ‘yaratılmamış söze’ oranla harici sınırlama hükmüne girmektedir.”²⁶ Yaratılmış Kuran anlayışı bu sınırların farkında olan bir bakış açısı geliştirilmesini sağlayacaktır. Yaratılmışlık demek, Tanrı’dan başkalaşmak demektir. Ve Tanrı’dan başka her şey mutlak yetkin değildir. Yaratılan her şey izafidir.

Gerçekte yasa ile dini hakikatin bir tutulması, kökenin mükemmelliğine duyulan bir inancın dışı vurumudur. Artık gelecek bir zaman ve başka bir ufuk yoktur. Olabilecek şeylerin en iyisi olmuştur. Yüce zafer

24 Bkz. Şura 42/8.

25 Gai Eaton, *Tanrı’yı Hatırlamak, İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 148.

26 Schoun, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şehabeddin Yalçın, İz Yay. İstanbul 1998, s. 77.

artık gerçekleşmiştir. Mümkün olan her şey belirgin bir geçmişin içinde verilmiştir.²⁷ Ezeli kelimelik fikri insanlığın altın çağına geçmişte olduğu sonucuna götürmektedir. Yarattılmış kelimelik ise insanın altın çağına arkasında değil önünde de olabileceğine bir atıftır.

Kuran'ın Allah gibi potansiyel bir sorun çözücü olmayacağı açıktır. Zaten tarihte de fiilen Müslümanların yaşadıkları problemleri çözmemiştir. Çünkü Kuran'ın böyle bir özelliği yoktur. Bugün de Kuran, din anlayışında, bilimde, düşüncede, sanatta, teknolojiye ve siyaset alanında Müslümanların yetersizliklerini çözememektedir.²⁸ Klasik metodoloji, Kuran'ı bir hazır çözüm kaynağı olarak görmesine rağmen, Kuran'ın bütün davası, yaratılıştan Allah'ın insana vermiş olduğu ahlaki enerjiyi parlatmak ve her an diri tutmaktır. Gerisini insanın kendisi başaracaktır.²⁹

Kuran'ın ölü bir metin olarak referans alanı haline getirilmesi, soyut bir kutsal aşkınlık olarak görülmesi, onu fetişleştirir. Bu durumda, vazeden eylemin paradigmatik bir anlam alanı içerisindeki ifadesinin maksadı buharlaşır, geriye katı bir tortu olarak buyruklar dünyası kalır. Kuran, bir "kitap"tan daha çok bir "hitap"tır ve hitap muhatapın durumu ile ilgilidir. Muhatap değiştiğinde hitap da değişecektir.

Allah din nimetini kemale erdirdiğini beyan buyurmuştur. Ama dinin kemali, dinin her şeyi içeren kapsamlılığı biçiminde algılanamaz. Kâmil olmak başka, şamil ve cami olmak başkadır.³⁰

Bütün bilgilerin Kuran'da mündemiç olduğu görüşü tartışmalıdır. Ena'm suresi 59. ayetteki "Kitabu'l-Mubin" ifadesi, Allah'ın ilmi ile ilişkilidir. Çünkü Kuran, "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, yedi denizle desteklenen bir deniz de mürekkep olsa yine de Allah'ın sözleri yazmakla bitmezdi" (31/27) demektedir. Bu ayet Allah'ın kendine sınır koyduğunu ifade etmektedir.³¹

27 Fethi Benslama, *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul 2005, s. 56.

28 Bkz. Halis Albayrak, "Kuran'ın Müslüman Gelenegindeki İşlevinin Anlaşılması Sorunu" *Yeni Bir geleceğe Açılırken İnsan ve Din sempozyumu* (08-09. Kasım 2001 Balcalı-Adana) Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Adana 2002, s. 233.

29 Bkz. İlhami Güler, *İlhamiyat, Dini-teolojik Aforizmalar*, Otto Yay., Ankara 2010, s. 112.

30 Bkz. Abdülkerim Sürüş, *Maximum-Minimum Din*, çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yay., Ankara 2002, s. 54.

31 Bkz. Gai Eaton, *Tanın'ı Hatırlamak*, s. 212.

Mevlana der ki; “Kuran Allah’ın bilgisinin t1m1 değildir. Eczacı kâğıt parçasına bir tutam ilaç koysa eczanenin t1m1 o kâğıttadır diyecek kadar akılsız olabilir misiniz?”³²

Bu noktada, din ve vahiy ayırımından hareket etmenin gerekliliği söz konusudur. Dini vahye indirgemek m1mk1n olmadığı gibi, vahyin tamamına da din demek m1mk1n değildir. Vahiy, dinin temel kaynağıdır, yaratılışın, fitratın aşkın bir metnidir, ama aynı zamanda olguların ve tecr1belerin tarihi bir metnidir. Başka bir ifade ile vahyi dinle özdeşleştirmek, vahyin t1m1ne din dememek gerekmektedir.

Bazı Kurani ifadeler açıklayıcı, bazıları biyografik, bazıları da tarihsel bilgidir. Bunları din kapsamında g1remeyiz. Bir ifade tam bir y1neliş durumu ve bağlanma objesi sağlayan bir rol ya da fonksiyon icra etmesi durumunda dinsel olabilir.³³ Arkoun’un deyiimiyle, din, Allah tarafından g1vence altına alınmış sağlam “öz anlam”dır. Bilgi sistemine bağlı olarak değişen anlatılar veya anlam izlenimleri ise, Kuran’ın dini amaçlı normatif hedeflerinden değildir.³⁴

Din ve Tanrı d1ş1ncesi insanda yıpranmamış, sağlam ve g1nl1k tecr1beden uzak, hayata dayanmak için kuvvet veren bir memba gibi durmalıdır. Din bir d1nya saltanatı değil bir ruh saltanatı olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda dinin bilgi kaynağı olma 1zelliğinden çok ruhi kuvvet kaynağı olma 1zelliği 1zerinde durulmalıdır.

Kuran bilgidен ziyade esasında bir bilinç kaynağıdır. Epistemolojiden ziyade ontolojiye dahildir. Kuran bilgi kaynağı değil, bilgiye ulaşacak insanoğluna, deruni dile ve canu g1n1le y1nelmiş bir hitabettir. Kuran insanda “Allah şuurı” uyandırarak hayat yolculuğunda “birlikte y1r1meye” davet eder. Bu şuur uyandıktan sonra bilgiye insan kendisi ulaşacaktır. Kuran sınırlı sayıda bilgi verdiği yerde bile esas itibariyle şuur oluşturmak istemektedir.³⁵

Ezeli kelim fikri, Tanrı’nın belli bir d1nemdeki s1z1n1n d1nya-daki mevcudiyetinin anlamı 1zerinde bir tahlil iken, yaratılmış Kuran,

32 Bkz. Bruce Lawrence, *Kuran*, ev. Algan Sezgint1redi, Versus Yay., İstanbul 2008 s.143.

33 Bkz. William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, ev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 53-54.

34 Muhammed Arkoun, *Kur’ân Okumaları*, ev. A. Zeki 1nal, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 340.

35 Bkz. R. İhsan Eliaçık, *Bana Dinden Bahset*, İnşaa Yay., İstanbul 2011, s. 101-103.

Tanrı'nın dünyadaki mevcudiyetinin anlamı nedir? Sorusu üzerinde bir tahlili geliştirebilir.

Bu takdirde Tanrı ile insan arasında bir diyalog olarak görülebilecek vahiy, bir diyalektiğe dönüştürülebilir. Metin tek başına medeniyet oluşturmaz. Medeniyeti meydana getiren, bir taraftan insanın olguyla olan diyalektiği diğer taraftan metinle girdiği diyalogdur.³⁶

Halku'l-Kuran ilkesi, antropomorfik bir Tanrı anlayışını dışlamak, böylece insanın kendi kaderine sahip olduğunu göstermek amacına yönelik geliştirilmiş bir tezdi. Bugün bu teoriden hareketle antropomorfik Tanrı anlayışından teomorfik insan anlayışına geçişi hedef alan bir düşünce biçimi geliştirebiliriz.

Bugün bu tezden hareketle sabitleştirici, gerilemeci, otoriter ve gelenekçi din anlayışlarından sıyrılıp İslam düşüncesinin önünü açabilecek özgürlükçü bir din anlayışına ulaşabilmek mümkündür. Çünkü yaratılmış Kuran, dil, öznellik ve kültürel özcülük arasındaki ilişkiyi sarsmakta, hakikat ile şariat arasındaki geleneksel dayanışmayı bozmaktadır. Yaratılmış Kuran, aşkınlığı mutlaklaştırmamaktadır. Yaratılmış olan aynı zamanda tarihseldir. Bu takdirde “yorum” sadece akla değil değişen tarih koşullarına da tabi tutulacaktır. Yaratılmış Kuran, görüş çoğulculuğunu da beraberinde getirmektedir. Bu, çağımızda dini bilginin demokratikleşmesi anlarını taşıyabilir. İslam bu takdirde yeniden “serbest din” özelliği taşıyabilecektir.

Yaratılmış Kuran tezi, “açık bir vahiy teolojisi”ni besleyecektir. Kuran'ın “mahluk” olması, onun öteki varlıklarla aynı ontolojik düzeye konulabilir olması demektir. “Ben” nasıl yaratılmışsam Kuran da öylece yaratılmıştır. Kuran'ın “gayrimahluk” olması ise, öteki varlıklardan farklı bir ontolojik düzeyde bulunması anlamına gelir. Kuran'ın öteki varlıklarla aynı ontolojik düzeyde bulunması “anlama”yı öne çıkarır; öteki varlıklarla aynı ontolojik düzeye konulamaması ise onun Tanrı ile birlikte ezelde var olduğunu, dolayısıyla insanlık tarihindeki belirli bir dönemin varlığından etkilenmiş olmasının mümkün olmadığını teyit eder.³⁷

36 Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, “İlahi Hitabın Tabiatı,” *Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 29.

37 Bkz. Hilmi Yavuz, “Dini tartışmalar için bir felsefi zemin denemesi,” *Zaman*, 3 Şubat 1998. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=496501>; ‘Din, Yorum, Filoloji,’ *İslam'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yay.,

Eski dönemlerde insanlar, geleceklerini, eylemlerini kaderin hükmüne terk etmekten memnun olabilirlerdi. Oysa biz yapamayız. Artık bu yol, sudan bahaneler uydurma kabilinden sayılır. Zamanımızda bu tür fikirleri benimsemek, bilgisizliğimize, zayıflıklarımıza, korkularımıza çocukça mazeretler bulmaktan başka bir şey değildir. Bunlar, güçsüzlüğümüzün, var olan aklımızı harekete geçirmek, daha iyi bir geleceğe doğru mantıklı bir yol izlemek için gereken iradeyi toplamaktaki isteksizliğimizin itirafıdır.³⁸

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur adlı eserinde roman kahramanlarından biri sormaktadır:

“Varlık yalnız Allah'ın değil midir?”

Diğeri cevap vermektedir:

“Elbette, ama biz de varız; biz de varız; Belki biz var olduğumuz için O kuvvetle var.”³⁹

Tanrı ile insanın kaderi iç içedir. Bu yüzden dini düşüncede yenilik, Tanrı ile insan arasındaki diyalektikten hareket etmelidir. Hallac'ın “enelhak” çağrısı, insanın kendini Tanrı'da yok etmesi değil, Tanrı'nın özgürlüğü içinde “ben de hakkım” demek suretiyle kendini temellendirmesi olarak anlaşılabilir.

İstanbul 2009, s. 59. Hilmi Yavuz'a göre mahluk Kuran, anlamayı, ezeli kelim ise imanı ön plana çıkarmaktadır. Bu görüşe kablınak mümkün değildir. Çünkü “anlama” ile imanı karşı karşıya getirmek söz konusu olamaz. Bunlar birbirinin alternatifidir gibi bir kanaatten hareket edilemez. Kişi, Kuran'a hem iman edebilir hem de onun birtakım ayetlerini tarihi şartlar içinde anlamaya çalışabilir.

Ezeli kelim, tarihin şahadetiyle, imana değil “körükörüne inanca” teolojik temel olmuştur. Ezeli kelim fikri Sünni kelamın çıkmazlarından birini temsil etmiştir. Çünkü hem kelamın ezeli olduğunu iddia etmiş hem de “kelam”da neshi kabul etmiştir. Nesh, hem Kuran'dan önceki “kelam” hem de Kuran için söz konusu edilmiştir. Halbuki Moran'ın da dikkat çektiği gibi Tann'nın Sözü yaratılmamış ise, o zaman ebedidir ve ebedi ise, o zaman değiştirilemez, tahrif edilemez. Öyleyse Hristiyanların kullandığı Tevrât, Zebûr ve İncil'i de olduğu gibi kabul etmek gerekmektedir. Moran'a göre Kutsal Kitap'ın değişmezliği böylece İslam İlahiyatı tarafından da kabul edilmiş olmaktadır. Madem ki Kuran'a göre, İslâ Mesih'in İncil'de bulunan sözleri ta kıyamet gününe kadar geçerli olacak, o zaman İncil'in kıyamet gününe kadar değiştirilmesi mümkün olamaz. Bkz. M. A. Moran, *Hakikat ve Dalalet*, Zafer Matbaası 1986, s.8. Aynı zamanda bkz. <http://www.hristiyan.net/kutsalkitabindegismezligi/ebediyet-kelam.htm> 38 Bkz. Leslie Lipson, *Uygurhğin Ahlakı Bunalımları*, çev. Jale Çam Yeşiltaş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003, s. 35-36.

39 Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, Y.K.Y. Yay., İstanbul 2000, s. 229.

MUHAMMED ABDUH'UN NÜBÜVVET GÖRÜŞÜ ve ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

Islam toplumlarının esaslı bir kimlik bunalımı yaşadığı 19. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, tarih kesitinin adıdır. M. Abduh bu dönemde bir sosyal reformun kaçınılmaz olduğuna inanmakta, bunun için fikri yenilenmeyi gerekli görmektedir. Ona göre bunalımdan kurtulmanın yolu, teolojik fikirleri geliştirmek suretiyle çağdaş meseleleri halledecek bir fikri yapı kurmaktır.

Abduh'la birlikte "İslam çağdaşlığı," her uygarlığın dıştan tedarik edilen "yaşatıcı kuvvetlerle" iç benliğe dönüş olduğunu ortaya koymaya çalışmış, bunun için Batı medeniyeti üzerinde objektif düşünce yolunun açılmasını önermiş, İslam kültürü realitesi ile yeni akli düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almıştır. İslam çağdaşlığı hiçbir manevi değişime ihtiyaç duymadan, sadece Batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği anlayışına asla sıcak bakmamıştır. Aksine çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlak değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymuştur.¹

Abduh teolojik fikirleri geliştirmek ve bilgi sahalarına temel olabilecek bir metafizik ortaya koymakla, 'modern dünya'da ruhla barışık ve tutarlı yaşama arasında anlamlı bağlar kurmaya çalışan bir düşünür olmuştur. Bu yüzden o, tevhit'ten, Allah'ın iradesinden, yaratmasından, vahyin alanından, nübüvvetten bahsettiğinde, aslında insandan ve toplumdan bahsetmektedir. Bununla kalmamakta bu konudaki görüşleriyle de 'modernleşme' yönteminin teolojik temellerini de ortaya koymaktadır.

Muhammed Abduh, bütün İslami konularda 'ahlaki metot' takip etmektedir. Bunun bir sebebi, 'ahlak ilmi'nin bir bakıma uzlaşımlar yarat-

1 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İçcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul, 1998, s. 246-256.

ma ve değerlere ikna etme sanatı olmasıdır.⁴ Bir başka sebebi ise şudur: Abduh bu metotla uluhiyet ile insaniyet arasındaki aykırılıkları kaldırmak istemektedir. O düşünmektedir ki modern hayatın birtakım açmazları olsa da, hiçbir dönemde insanı, önünün bizzat Allah tarafından tıkandırıldığına dair bir inanca sürüklemeye kimsenin hakkı yoktur.

NÜBÜVVETİN İMKÂNİ VE İNSAN

Abduh'un nübüvvet meselesinde de ahlaki-ameli bir izah tarzının sahibi olduğunu söylemek mümkündür.³

Muhammed Abduh peygamberliğin imkânını açıklarken fitratının temiz yaratılışı fikrinden hareket etmekte, 'temiz fitratla' nübüvvet arasında bir ilgi kurmaktadır. Ona göre insan kötülüğe meyyal olarak yaratılmamıştır. Tam aksine iyilik insan fitratına yerleştirilmiştir. İnsan ahsen-i takvim üzerine yaratılmıştır. Şu kadar var ki insan fitratında doğal olarak bulunan "iyilik," gafflet, heva ve heves, nefsani vesvese ile "örtülmüştür." Fitrat bizzat kendi olarak bir Kadir-i Mutlak'ın varlığını "bilmeye" yatkındır. Fakat iyiliğin bir göstergesi olan bu "bilme"nin "örtülerden" kurtulması gerekmektedir. İşte bu yüzden bir "öğüt verici"ye, bir "hatırlatıcı"ya ihtiyaç bulunmaktadır.

Demek ki nübüvvetin maksadı, düşünürümüze göre, iman inşa etmek, iyilik empoze etmek, fazileti kurmak değildir; zaten fitrattan verilmiş iyilik ve güzellik duygularını açığa vurmaktır. Nübüvvetin maksadı, fitratı asıl saflığına kavuşturmak, inancı gün yüzüne çıkarmaktır. Bunun için bir "hatırlatıcı" yeterlidir. "Sen sadece hatırlatıcısın" (Gaşiye 21) ayetini bu şekilde anlamak icap etmektedir.⁴

Abduh bu görüşüyle nebinin, Nietzsche'nin "çileci rahibi" gibi olmadığını anlatmak ister gibidir. Nebi "hastalar sürüsünün alnına

2 Bkz. Adil Çifçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 19.

3 Ömer Rıza Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed," *İslâm Türk Ansiklopedisi*, Asârı İlmiyye Neşriyat, İstanbul, 1944, II, 293.

4 Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz-i Amme*. Kahire, 1967, s. 18, 75-89; *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*. Tahkik ve takdim: M. Ammara, Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1979, II, 459. Osman Emin bu konuda Abduh'un 18. yüzyıl filozofu Rousseau'ya yakın düşünceleri olduğunu belirtmektedir. Bkz. Osman Emin, *Raidu'l-Fikri'l-Mısıriyyi el-İmam Muhammed Abduh*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, Mısır, 1965, s. 154.

yazılmış bir kurtarıcı, bir çoban, bir savunucu” olarak anlaşılmamalıdır. Nübüvvet, “acı çekenler üzerinde egemenlik” değildir. Peygamberlik yetkesi, insanın tamamen dışında bir kurtarıcı yetke olarak görülemez. Bu yüzden nebi, “suçluluk duygusunu sömüren kişi” olarak ortaya çıkmamaktadır.⁵

Abduh’a göre insan türünde, bir ilham eseri olarak, “dünya hayatı sona erdiğinde insanın varlığı bitmemeli” şeklinde bir “genel şuur” bulunmaktadır. İnsan sonsuz istek sahibidir ve sınırsız yetkinlik derecelerini basamak basamak çıkmaya güç yetirebilecek bir yaratılıştadır. İnsan, sınırsız bilgiler olduğunu, olgunluk derecelerinin ve türlerinin önünde bir sınır bulunmadığını anlamaya yatkındır. Kısaca insan sonsuzluk duygusu ile dopdolu bir varlıktır. Böyle bir varlığın belli bir zamanla sonlu olacağını, sonra ebedi yokluğa uğrayacağını düşünmek mümkün olamamaktadır.

Sonsuzluk nedir? Sonsuz hayat nasıl bir şeydir? Bu hayatta mutluluğa ulaşmanın yolları nelerdir? Kurtuluşa ermek için ne yapılmalıdır? Hidayet nasıl mümkün olur? Bütün bu soruların cevabını vermede akıl ve şuur yetersiz kalmaktadır. Bunun için “başka” bir öğreti ve irşat gereklidir. Akıl ve şuurla sonsuz hayat, ahiret hayatı hakkında bir bilgiye ulaşılama-maktadır. İnsanı, bilinmeyen ahiret aleminin durumları, sırları hakkında bilgi ve fikir sahibi kılacak bir beşeri delilin olduğu söylenememektedir.

Bu bilgiler için, “dünya elbisesi” giymesine rağmen ahiret ahvalinden haberdar kılınmış, gayb alemi hakkında marifet sahibi, Allah’ın seçkin kullarına, yani peygamberlere ihtiyaç bulunmaktadır.⁶

Abduh insan aklı ve özgürlüğünü kısıtlayan ya da büyük ölçüde yok sayan bir sınır gibi gözükmemesi maksadıyla nübüvvet için adeta bir alan tespiti de yapmaktadır. Ona göre varlık alanında insan tamamen hürdür. Varlık sahasında insan aklı ve özgürlüğüne nübüvvet de dahil olmak üzere hiçbir sınır konulmamıştır. Burada nübüvvetin ve dinin etkisi, sadece iyiye ve güzelliğe yönlendirmek için öğüt verme, ılımlı davranmaya teşvik, zulme ve kötülüğe geçit vermeme gibi ahlaki ilkeler bazındadır.⁷ İnsanlara

5 “Çileci Rahip” açıklamaları için bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yay., İstanbul 2003, s. 129-134.

6 Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, Kahire, Daru's-Şa'b, t.y., s. 73-78; *el-A'mâl*, III, 403-407.

7 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 303.

dünya işlerini, ticareti, devlet yönetimini, geçim yollarını öğretmek, nübüvvetin gayelerinden değildir.⁸

Peygamberler insanları, geçici zevkler peşinde koşmaktan vazgeçip yüce gayelere yönelmeye davet ederler. Bunu yaparlarken müjde verirler, inzar ederler, Allah'ın rızasına götürecek amellerden bahsederler. Sevaba ulaşma, azaba düşer olmamanın yollarından bahsederler. Peygamberler bize tarih öğretmek için gelmemişlerdir. Yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmamız için de peygamber gönderilmemiştir. Bunun için ilim, sanat, siyaset, tarih vs. şeyler, risaletin alanına dahil değildir. Bunlar beşeri bilgi türündendir.⁹

Bu görüşleriyle Abduh, “vahiy” sözcüğünün bile hemen ilk başta insan özgürlüğüne bir sınırlama getirdiği görüşünün temellerini ortadan kaldırmış, Tanrı'dan kaynaklandığı için bazı şeylerin tartışılmayacağı tezinin içsel uyumunu da bozmuş olduğunu düşünmekte, böylece insani gerçeklere özenli bir din anlayışına yaklaştığını varsaymaktadır.

Öyleyse cemiyet hayatının kemali olarak nübüvvet ne anlama gelmektedir? Abduh bunu “manevi ihtiyaç” düsturu ile açıklamaktadır. Ona göre peygamberler gönderilmesi, manevi bir ihtiyaçtan dolayıdır. Risalet, ruhun tüm saptırıcı ihtiras ve kirlerden temizlenmesi, melekelerin terbiye edilmesi ve insan onuruna yakışır mutlu bir hayat sürdürülmesi için vardır. Peygamberler, insanı Allah'a götürecek yolları gösterirler. Onların ruhlarını, tüm iş ve eylemlerinde bir olan Allah ile ilişkilerini koparmayacak tarzda, yüceltmeye, yükseltmeye çalışırlar.¹⁰

Abduh'a göre dinin cemiyet hayatıyla irtibatının bir yönü de şudur: Din selametin, huzurun, mutmain olmanın kaynağıdır. Din sayesinde insan, takdir olunana razı olur. Dinin motive gücü ile kendine yüklenen sorumlulukları ifa etmek için gayret sarf eder. Yine din sayesinde insanlar, genel tabii kanunlara boyun eğler. Onun öngördüğü ahlak ile insan, kendinden ilim ve faziletçe üstün olanlara ve kendinden bu alanlarda aşağı kalanlara saygı ve sevgiye dayalı gerekli tavrı alır.¹¹

8 Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 95-96; *el-A'mâl*, III, 420.

9 Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 99-100.

10 Abduh, *el-A'mâl*, III, 421.

11 Abduh, *el-A'mâl*, III, 423-426.

Abduh'a göre nübüvvetin cemiyet hayatı ile irtibatının bir başka yönü de şu şekilde açıklanabilir: Bir toplumun ıslahı, birtakım akli ve felsefi metotlarla olamamaktadır. İslah için dinin gücüne gerek vardır. Çünkü zihniyet, inanç ve toplumsal davranışlar arasında bir ilişki bulunmaktadır. Zihniyetler değişmeden toplumsal yapının veya davranış modellerinin değişmesi mümkün değildir. Zihniyet değişiminde ise en fazla etkili olan dinsel itikattır.¹²

Burada Abduh'un üzerinde vurgu yapmak istediği, herhalde değişimin norm koyma özelliğine sahip bir değerle yapılmasının önemidir. İşte bu açıdan cemiyet hayatında dinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bir toplumun davranış modellerinde örf ve ahlakında sadece ilmi esas alarak ıslah yapılmaya kalkışılırsa (pozitivist yaklaşım), Erol Güngör Hoca'nın da ifade ettiği gibi başarılı olma şansı çok az olabilir. Zira ilmi bilgi büyük prestijine rağmen ahlaki norm verememektedir. Zaten vermesi de beklenmemelidir. İlmi bilgi, birçok geleneksel inancın ve uygulamanın yanlış olduğunu ortaya çıkarabilir ama bunların yerine aynı fonksiyonları göreceк yenilerini koyduğu görülmemiştir. Güngör'e göre toplumun davranış modellerinde, örf ve adetlerde reform yapmak isteyenlerin ilmi kullanmaya kalkışmaları hiçbir yapıcı çare getirmez, bilakis yıkıma bile sebep olabilir.¹³

Abduh cemiyet hayatında dinin yerini böyle bir "pragmatik" değerlendirmeye dayandırmaktadır. Bir bakıma o, nübüvvete foksionellik açısından yaklaşmış olmaktadır. Abduh "nübüvvet nedir?" sorusuna aradığı cevap da bile "din ne yapar?" endişesi ile hareket etmektedir.

"İnsanları ilerlemeye sevk eden amil, manevi gelişmedir" düsturuya hareket eden¹⁴ ve böylece bir uygarlık hamlesini, insanların ruhi güçlerinin dört dörtlük dinamizm kazandığı içsel süreçlerin eserine bağlayan M. Abduh, bu açıdan dini, kâinattaki çekim kanununa benzetmektedir. Nasıl çekim kuvveti bütün kâinat nizamını muhafaza ve her parçasını diğerine bağlarsa, din de medeniyeti meydana getiren unsurları öylece birbirine bağlamaktadır.¹⁵

12 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 216.

13 Bkz. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara, Töre Devlet Yayınevi, 1980, s. 78.

14 Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed," *İslâm Türk Ansiklopedisi*, II, 297.

15 Bkz. Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed," *İslâm Türk Ansiklopedisi*, II, s. 297.

Abduh, nübüvvetin insan aklı önünde bir engel gibi algılanmasına mani olmak ve İslam dininin aklilikle herhangi bir probleminin olmadığını kesin bir dille vurgulamak maksadıyla, dinlerin tekâmül ettiği tezini gündeme getirmektedir. Buna göre İslam akılcılığı, dini tekâmülün son aşamasıdır. Abduh'un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din İslama ulaştıran gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır.

Düşünürümüz, Comte'un insanlığın zihinsel gelişimini "üç evre yasası" denen durumla açıkladığı ve bunları "teoloji devresi, metafizik ve pozitivist dönem" olarak belirttiğine benzer bir tarzda, insaniyetin gelişimiyle dinlerin de geliştiğini ifade etmektedir.¹⁶

Abduh'a göre insanlık, tabiat düsturlarından ve sosyal düzenden yoksun olan ilk dönemde, inançlarını korku üzerine bina etmiştir. Bu yüzden hislerin algıladığı tabiat hadiselerine uluhiyet atfedilmiş, "hissi Tanrılara" boyun eğilmiştir. Bu devre putperestlik devresidir. Bu devrenin akabinde, o günün ortalama insanından daha geniş ufka sahip tek tük kişilerin, tabiatüstü güçlere sahip olduğuna inanılmış ve bu kişiler tanrılaştırılmıştır. Bu devre ise insanın insana kul olduğu devredir. Ama insanlık zaman geçtikçe bu ilkel tasavvurlardan kurtulma yoluna girmiş, örneğin tabiatüstü ilahlar düşünmeye başlamıştır. Fakat bu ilahlara da maddeci bir şekilde yaklaşmayı sürdürmüştür.¹⁷

Zihinler gelişip serpildikçe, vicdanlar inceliyor zarıflaştıkça, fikirler derinleşip olgunlaştıkça insanlar, vacibu'l-vücut bir güce inanmaya başlamışlardır. Fakat bu dönemde de insaniyet henüz zayıftır. Fikir ve zihinsel gelişmede genel durum, yeni doğmuş çocuğun durumuna benzemektedir. Bu dönemde insan, sadece duyu organlarının algıladığını anlayan, dünyü ile bugünü arasında ayırım yapabilme kapasitesinden mahrum, kendisini çevreleyen şeylerden sadece dokunabildiklerini kavrayan bir yapıdadır. İşte ilahi dinler (bundan kasıt Yahudilik ile başlayan üç ilahi dindir) insanlığın bu "çocukluk aşamasında" gelmeye başlamıştır.

16 Osman Emin bu görüşüyle Abduh'un Hegel'le büyük benzerlikler taşıdığını, hatta Hegel ve Abduh'un dinlerin tekâmülü konusundaki görüşleri arasında hemen hemen hiçbir fark olmadığını ifade etmektedir. Bkz. O. Emin, *Raid*, s. 158.

17 Bkz. Reşid Rıza, Muhammed. *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam es-Seyh Muhammed Abduh*. Mısır, Matbaatu'l-Menar. 1931. II, 425-426.

Bu zaman kesitinde insanlarda henüz ince hisler, derin sevgi tür-leri, kalbi melekeler gelişmediği için, gelen din, insanlığın bu durumuna uygun olmuştur. İnsaniyetin çocukluk döneminde incelmış hisler isteyen veya mantıki delillerle desteklenmiş bir davetin gelmesi, dinlerin gönderilme hikmetine uygun düşmeyecekti. Bilakis gönderilecek dinin, babanın çocuğu ile yürüdüğü yolu yürüyecek bir yapıda olması lazımdı. Çocuk nasıl babanın aile efradı ise, insanlık da “ıyalullahtır.” Bu devrede takdir edilen dinin, insanların büyük oranda duyu organlarına hitap etmesi gerekiydi. Bunun için insanlara, anlaşılması kolay ve gayesi açık emirler teklif edilmiş, durumlarına uygun ibadetler farz kılınmıştır. İnsanları geliştirme amacına yönelik olarak da, gözleri kamaştıran, duyguları hayran bırakan mucizelerle nebilerin desteklenmesi yoluna gidilmiştir. Bütün bunlar, Musevilik olarak bilinen dini cemaat ya da grupların ortak özellikleri olarak görülebilir.¹⁸

Abduh’a göre sonra asırların geçmesi, insanlığın, alçalmalar, yükselmeler yaşaması, felaketlerle yoğrulması, onun gelişmesinde önemli etkiler meydana getirmiştir. İnsanlık, kendine felaket getiren veya mutlu olmasını sağlayan olaylar karşısında daha ince, daha nazik hislere kavuşmuş, ince vicdan sahibi bir karakter kazanmıştır. Bunun üzerine insanın gelişmiş bu özelliklerine, bu inceliğine hitap eden, merhameti ve sevgiyi esas alan, kalbe seslenen bir din gönderilmiştir. Bu din, insanları dünyanın katılığından uzaklaştıran züht kuralları getirmiştir. Gözleri melekut alemine çevirmiş, insanların bu durumuna uygun ibadetler öngörmüştür. Zenginlerden servetlerini Allah yolunda, yani insaniyet uğrunda harcamalarını istemiştir. İnsanlığın bu evresine uygun olarak gönderilen dinin adı Hristiyanlıktır.¹⁹

Fakat zamanın geçmesiyle, böyle bir dinin hakkını verme konusunda insanların azmi zayıflamaya başlamıştır. Onun çizdiği hudutlar içinde kalmak da insanlar için zorlaşmıştır. Öyle bir kanı insan ruhunu sarmıştır ki bu dinin emirlerine boyun eğme muhal bir şey gibi görünmüştür. Yapılan aşırı tevillerle insanlar, nefislerinin arzu ettiği şeyleri ona ilave etmeye başlamışlar, bidatler icat etmişlerdir. Böylece dinin safiyeti bozulmuş, dini itikat-

18 Abduh, *Risaletu'l-Tevhid*, s. 85, 133-134; *el-A'mal*, III, 448-449.

19 Abduh, *Risaletu'l-Tevhid*, s. 134.

lar yüzünden insanlar keskin mezheplere ayrılmıştır. Din, akıl ve insaniyet düşmanı bir yapıya bürünmüştür. Aklın dini derinlemesine ele alması ve yaratılış sırlarına nüfuz etmesi yasağı, neredeyse dinin tek esası olarak kalmıştır. Böylece din, ilmin de en büyük düşmanı olarak görülmüştür. Bu tür bir aşırılık dini çatışmaları beraberinde getirmiş, (Burada Abduh İslam öncesi değil de sanki aydınlanma dönemi ortaçağ anlayışını özetliyor gibidir.) insanları, birbirine bağlayan bağlar kopmuş, şefkatin yerini husumet, yarıdlaşmanın yerini düşmanlık, barışın yerini de savaş almıştır. İnsanların bu kötü durumu, İslam gelinceye kadar devam etmiştir.

Bu uzun toplumsal gelişim ve buna bağlı olarak dini tekâmül aşamaları, maksadına ulaşmış ve insanlık rüştünü elde etmiştir. Onun bu aşamasına uygun olarak da İslam din olarak gönderilmiştir. İslam, insaniyetin rüşd döneminin dinidir. Bu yüzden akla hitap etmiştir. Zihni anlayışla kalbi anlayışa birlikte seslenmiştir. İnsanı irşat için his, fikir ve aklı aynı derecede muhatap almıştır. Allah'ın dininin tek olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü Allah'ın insanları ıslah ve kalplerini temizlemesi bir iradedir. İbadet şekillerinin farklı olması, ruhlarda Allah'ı anmanın canlı kalması dileğinin bir sonucudur. Allah şekillere değil kalplere bakmaktadır. Aynı zamanda İslam din ve dünyanın yollarını da birleştirmiştir. İşte bütün bunlardan dolayı İslam, din ve aklın uzlaştığı insaniyet açısından yetkin duruma gelindiğinin ifadesidir.²⁰

Hz. Muhammed'le peygamberliğin sona ermesinin manası, insanlığın rüşte erdiğinin Allah tarafından tescillenmesidir. Rüşd dönemine erişmiş insandan Allah'ın vesayeti kalkmış olmaktadır.

İslam bütün temel faziletlerden söz etmiştir. Bütün salih amellerin ruhi kaynaklarını ortaya koymuştur. Nizamı ayakta tutan her dayanağı göstermiştir. Fikir hürriyetinin ve akli serbestliğin zeminini hazırlamıştır.

20 Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 135-138. Abduh'un bu görüşünde Maturidi'nin nübüvvetle ilgili düşüncesinin bir uzantısını bulmak mümkündür. Zira Maturidi'ye göre 'deliller' ya akli ya nakli ya da hissi olmak zorundadır. Hangi tür delil getirilmesi gerektiği peygamberlerin kavimlerinin anlayış düzeylerine ve anlaşılmak istenen konunun mahiyetine göre belirlenir. Mesela Hz. Musa'nın kavmi, anlayış ve kavrayış bakımından zayıf olduğu için, onun delillerinin hepsi hissi, yani duylara hitap eden delillerdi. Hz. İbrahim'in 'delilleri' ise daha çok akli olduğu halde Hz. Muhammed'in delilleri hem hissi hem de akli idi. Bkz. Maturidi, *Tevhid*, s. 38, 53, 78, 83-84; Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'den Dini Çoğulculuk*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 87.

Böylece akli olgunluk kazanılmıştır. Artık Allah'ın vahiyile somutlaşan velâyetine böylece gerek kalmamıştır.²¹

Abduh'un dinlerin tekâmülü konusunda acele görüşler serdettiği söylenebilir.²² Onun bu konudaki görüşleri, Batılı bir tarzın acemice İslam düşüncesine uyarlanması olarak da görülebilir.²³ Nitekim insanlığın sürekli ileriye doğru gittiğini savunan ilerlemeci tarih görüşünün bir bakıma Abduh'un düşüncesine hâkim olduğu aşikârdır. Çünkü Abduh'un işlemek istediği dinler tarihi felsefesi, İslamın akılcılığını dini tekâmülün son aşaması olarak kabul etmektedir. Abduh'un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din olan İslama ulaştıran gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır. İlk dinler sert ve kesin kuralları koymuş, insanların duyu organlarına hitap etmiş, peygamberlerin çarpıcı mucizelerine dikkat çekmiştir. Bu iptidai safhanın aşılmasından sonra kalbe hitap eden, ruhun sırlarından bahseden bir din gelmiştir. Bu din, takipçilerinden riyazet hayatı yaşamalarını ve dünyayı hor görmelerini istemesine rağmen, çok geçmeden insanlar bu dinin öğretilerini tahrif etmiş, onu ihtiyaç ve çıkarlara uygun bir şekle indirgemişlerdir. Son olarak akli olgunluğu esas alan İslamiyet gelmiştir. İslamiyet, ruhla birleştirmiş olduğu akla hitap ederek akli tabiatla ve kendi tabiatıyla uzlaştırmış, ne esrar ne de aracı kabul etmek suretiyle akılları otoritelerin vesayetinden kurtarmıştır.²⁴

21 Abduh, *Risaletü'l-Tevhid*, s. 144-145.

22 İsmail Kara, Abduh'un bu görüşünü, Reşit Rıza'ya atfetmek suretiyle 'İçimizde Dolaşan Yabancılar' başlığı ile eleştirmekte ve şöyle demektedir: 'Ne demek akıl dini? Din tıpkı bir insan gibi doğru bir çizgi üzerinde çocukluk, temyiz ve rüşd çağlarını geçirdi mi? Yani Hz. Nuh dönemi yaşadığımız döneme kıyasla insanlığın çocukluk çağı mı? Biz rüşd asrını mı yaşıyoruz? Yüce Allah dinini insanlara aktarıırken geçmiş zamanlardan günümüze doğru önce his sonra zor, ardından ikna ve en nihayet akıl araçlarını mı kullandı? Bunların Müslüman mahallesinde işi ne? Hem de yerli gibi dolaşıyorlar... Bkz. İsmail Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 156.

23 Fazlur Rahman'ın "Klasik İslam Modernistleri'nde gördüğü en büyük kusur, onların söyleminin topluma tamamen yabancı kalması ve 'Batı'dan 'çalarken' yakalanmaları" idi. Bkz. Çifçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, s. 23.

24 Bkz. Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü". Çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1991, c. IV, s. 295. Reşit Rıza'ya göre Abduh'un bu görüşleri, Spencer'in felsefesine benzer bir şekilde din duygusundaki evrimi işlemektedir. Bkz. Abduh, *el-A'mâl*, III, 486-487. Bilindiği gibi Spencer, tüm düşüncesini üzerine bina ettiği evrim felsefesini dinlere de uygulamaktaydı. Bkz. Adivar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 357.

Fakat yine belirtmek gerekir ki Abduh'un nübüvvetin sona erışı ile ilgili düşüncesi, nübüvvet bahsinde onun özgün düşüncesini de temsil etmektedir. Fazlur Rahman Abduh'un bu görüşünün daha tutarlı hale gelebilmesi için şu noktanın Abduh'un görüşüne eklenmesi gerektiği kanaatindedir:

İnsanlığın ahlaken olgunlaşması ilahi hidayete bağlıdır. Ahlaki çöküş bugün devam etmektedir. İnsanlık ilahi hidayetten uzak oldukça, hangi devirde olursa olsun, olgunlaşmamış demektir. Öyleyse nübüvvetin sona ermesinin manası, ilahi hidayetin anlaşılmasının, artık "seçilmiş" kimselere bağlı olmayıp, toplu bir fonksiyon halini almış olmasıdır.²⁵

Abduh'un görüşünün bir açılımı İkbal tarafından dile getirilmiştir. O İslamda peygamberliğin sona ermesini, kendi kendini ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu keşfetmesine bağlamaktadır. Bu "derin sezişe" göre hayatı ebediyen idare etmek mümkün değildir. Kendini tam anlamıyla bilmesi için insan, en son kendi imkânlarıyla baş başa kalmalıdır. İkbal'e göre İslamın bu ilkesi bir tür "manevi demokrasi" anlamına gelmektedir. Çünkü insanoğlunu etkisi altına alacak başka bir vahyin artık gerçekleşmeyeceği yolundaki İslamiyetin bu temel görüşü ile insanlık için sosyal, kültürel, sanat ve benzeri alanlarda mutlak hürriyet söz konusu olmuştur. İslamın doğuşu bu yüzden istikrari aklın doğması demektir.²⁶

VAHYİN İMKÂNI VE NİTELİĞİ

Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak kabul edilen kelamın peygamberlerle irtibatının açıklanması, asırlardır bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bir açıdan sonsuz bir varlığın sınırlı olanla münasebeti, mutlak varlığın mümkün olanla ilişkisi cinsinden olduğu için, bir problem olarak varlığını devam ettirecektir.

İslam çağdaşlığı vahiyde, geleneksel anlayışta olduğu şekliyle melek gibi semavi vasıtalar üzerinde fazla durmamayı, bunun yerine peygamberin içsel yaşantısını merkeze almayı tercih etmektedir. Böylelikle

25 Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1987, s. 179.

26 Bkz. Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984, s. 174.

nebi ve vahiy tariflerinin insanîyetin onuruna hâlel gelmeyecek bir biçimde, akli anlatım tarzına da uygun olarak yapıldığı düşünülmektedir.

Afgani peygamberliği neredeyse felsefe ile açıklama yolunu tutmaktadır. Ona göre peygamberin vahiy yolu ile öğrendiği şeyleri felsefenin muhakeme sonucu elde ettiği şeylerle kıyaslamak mümkündür. O, peygamber ve vahyin insanîliğin tahakküm altına alınması hatta bir tür esirlik olduğunu ifade etmekte ama insanların barbarlıktan kurtarılıp dini terbiye sebebiyle medeni bir seviyeye doğru yürümelerinde vahyin kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir yol olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Afgani Renan'ın İslam ve bilimle ilgili görüşlerine karşılık verirken şöyle demektedir: "İnsanlık aslında, gözleri önünde cereyan eden olayların sebeplerini ve gizli taraflarını bilmediği için, 'mürebberlerin' (nebilerin) kendilerine verdikleri nasihat ve emirlerine uygun hareket etmeye mecbur edilmişti. Bu itaat, onlara en yüksek varlık adına empoze edilmiş olup, 'mürebberler' bunun faydasını veya zararını tartışmaya izin vermeksizin bütün olayları bu varlığa isnat etmişlerdir. İnsanlık için bunun çok ağır bir tahakküm, bir esirlik olduğunu kabul ediyorum. Fakat ister Müslüman, ister Hristiyan veya putperest olsun alınan bu dini terbiye sebebiyle bütün milletlerin barbarlıktan kurtulup daha medeni bir seviyeye doğru yürüdüklerini kimse inkâr edemez."²⁷

Hintli reformcu Sir Seyit Ahmet Han da peygamberliği naturalist ve determinist bir tarzda açıklama yoluna gitmektedir. O, peygamberin bünyesine bağlı bir "peygamberlik melekesi"nden söz etmektedir. Böylece vahiy tabii bir olay olarak açıklanmış olmaktadır. Çünkü ilahi sözleri duyan melek değil, peygamberlik melekesidir. Allah Kuran'da Cebrail'den bahsetmekle birlikte, Cebrail'in gerçek tabiatını Bakara suresinde "Allah'ın izniyle Cebrail onu senin kalbine indirmiştir" diyerek açıklamaktadır. İnsanın kalbine yerleştirilen bir şey o insanın tabiatındaki bir şey olmalıdır. Kendisine vahiy lütfedilmiş insanın dışında ya da onun tabiatına yabancı bir şey olmaz.²⁸

27 Afgani'nin Renan'a cevabının Fransızca aslı ve Türkçe çevirisi için bkz. Alaaddin Yalçinkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasî Hayatına Etkileri*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991, s. 144-159; Yalnızca Türkçe çeviri için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, s. 55-66. Konu için bkz. Nikki Keddie, *Cemaleddin Afgani*, çev. Alaaddin Yalçinkaya, Bedir Yay., İstanbul 1997, s. 202-211. 28 Mazharuddin Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Türkçesi: M. Fırat-G. Korkmaz, İstanbul, Dergah Yay., 1990, s.72-77.

Abduh'un vahiy konusunda öncelikle üzerinde durduğu nokta, vahiy ile insanilik arasında olduğu varsayılan karşılığı halledilebilir. Ona göre özel bir zata, hususi nimetlerle imtiyazlı kılınan bir kişiye, fikir teatisinden, eğitim aşamalarından geçilmesi faaliyetlerinde bulunmadan, başka kişilere öğretilmeyen hakikatlerin açılması, aklın imkânsız bir durum değildir. Birtakım yüksek hakikatlerin yüce ruhlarla temessül edebilmesinde selim aklı yaralayan hiçbir şey yoktur. Nitekim âli ruhların olabileceğine dair hemen hemen her insan, içinde bazı şeyler hissedebilmektedir.²⁹

Abduh'un nebi tarifi, akli anlatım tarzına uygundur. O, peygamberi ilahi keremle donatılan biri olarak görmektedir. Ona göre nebi, ilim ve amel yönünden hak üzere yaratılmış insandır. Bu yüzden hikmet gereği yalnızca hak olanı bilmektedir. Nebinin bu özelliği, sonradan öğrenilmiş fikir ve düşünceler cinsinden değil, fitratından kaynaklanmaktadır. İlahi öğreti, ilahi talim gereği fitratta mevcut olan durumun bir sonucudur.³⁰

Düşünürümüze göre ilahi talimin, yani vahyin, “bir aracı veya aracısız Allah katından gelen ve özel şahsın nefsinde bunu hissettiği ‘irfan’ olarak tarif edilmesi, vahyin husule gelmesindeki akli zorlukları ortadan kaldıracaktır. Vahyin aracılı olması, bir ses şeklinde hissedilmesi, aracısız olması ise doğrudan hissedilmesidir.”³¹

Abduh vahy için yaptığı bu tarifi vahyi ilhama benzer bir durum olarak ortaya koymasını önlemek için şu uyarıyı yapmaktadır: Vahiy ilhamdan farklıdır. İlham, insanın nefsinde hissettiği bir şuur ve vicdan hali olmakla birlikte onun nereden geldiğine itibar edilmemektedir. Bunun için ilhamı açlık, susuzluk, üzüntü veya sevinç hislerinden birine benzetmek mümkündür.³²

Vahyin ve vahye medar olan nebi tarifi Abduh, geleneksel anlayışta yer alan nübüvvetin niteliklerinden birçoğuna yer vermemektedir. Bunun için “yeni bir tarif” sayılabilir. Mustafa Sabri bu özelliğinden

29 Fehd b. Abdurrahman, er-Rumî, *Menhecû'l-Medresetu'l-Aklyyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1981, I ve II. cilt bir arada), s.586.

30 Fehd b. Abdurrahman, *Menhecû'l-Medresetu'l-Aklyyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, s. 586.

31 Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 88-89.

32 Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, s. 88-89.

dolayı Abduh'un tariflerini oldukça sert bir dille eleştirmektedir. Örneğin şöyle demektedir:

Nebi tarifinde nübüvvet ve risaletin özelliklerinden olan hiçbir şey mevcut değildir. Ne vahiy var, ne de gönderilmiş vahiy taşıyıcısı melek. Bu tarifte inzal edilmiş kitap ve mucize unsuru da bulunmamaktadır. Böyle olunca o "özel kişi"nin sadece hakkı işlediği nereden bilinecektir? Onun nebi olduğunu bizzat o kişi nereden öğrenecektir? Bu kişi nübüvvet iddiasında bulunduğunda ve insanları kendisine uymaya davet ettiğinde insanlar onun risaletini nasıl anlayacaklardır? Tarifte "ilahi talim" unsuru bulunmakla birlikte bu, "fıtrata" dayandırılmaktadır. Bu yüzden tarifte "ilahi talim" özelliği bir aldatmaca konumuna düşmektedir. Bu özelliğe yer verilmesi, kelami hiledir. Öyle bir hile ki yağda bulunan ufak bir zehir cinsinden değil, zehir içinde yağ cinsinden bir hile..³³

Abduh'un Kuran tefsiri konusunda önemli bir çalışması olan Fehd b. Abdurrahman da Abduh'un vahy tarifini İslami bulmamaktadır. Çünkü ona göre bu tarif Hz. Peygamber'in tarifine uymamaktadır. Belki bu tarifte "Allah'ın indinden olduğuna kesin olarak inanmak" kısmı en olumlu unsur olarak yer almıştır, fakat bunun bile tartışmalı olduğu kabul edilmelidir. Zira bazı insanlar vardır ki içlerinde beliren bir hissin kesin Allah'tan geldiğine inanmaktadırlar. Abdurrahman'a göre vahiy tarifinde yer alan "insanın kendi nefsinde bulduğu irfan" kısmı da oldukça cüretkârdır. Çünkü vahy dahili bir duruma değil harici bir duruma tekabül etmektedir. Vahy insanın nefsinden neşet etmez, Allah katından gelir. Böyle bir izah, vahyi, tedrici bir keşif yoluyla Hz. Peygamber'in nefsinde oluşan bir olgu veya nefsi bir ilham olarak görmek isteyen müsteşriklerin iddialarını haklı çıkarır ancak.³⁴

Abduh'un vahyi ve nübüvveti akla uygun bir tarzda yorumlama endişesinden kaynaklanan görüşlerinin elbette çıkmazları bulunmakta-

33 Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl, Dâru l-hyai Turası'l-Arabi*, Beyrut 1992, IV, 41-42.

34 Fehd b. Abdurrahman, *Menhecü'l-Medresetü'l-Akliyyeti'l-Hadise fi'l-Tefsir*, s. 486-489.

dır. Hatta görüşlerinin bir yöntem sorunu ile ele almak suretiyle eleştirisini yapmak da mümkündür. Kanaatimize göre bütün bunlara rağmen Abduh'un tariflerinin en olumlu yönü, vahyin süreç psikolojisini ortaya koymaya çalışması ve vahiy sürecinde peygamberin rolü üzerinde durmasıdır. Bu tariflere göre vahiy, ilahi bir durum olarak kabul edilmekte, fakat derin bir şekilde Hz. Peygamber'in iç kişiliği ile bağlantılı olduğu ifade edilmek suretiyle onun tamamen dışsal olmadığı ortaya konmaktadır.

Abduh'un bu görüşüdür ki Fazlur Rahman tarafından geliştirilerek Kuran'ın tarihselliğinin felsefi temeli haline getirilmiştir. Fazlur Rahman'a göre vahiy, fikir ve söz olarak peygamberin ruhunda ve zihninde doğmuştur. Fakat "kaynak" olarak vahiy, peygamberin ötesinde bir başka varlığa aittir. Bu yüzden fikirler, sözler ve kelimeler peygambere atfedilse bile, ilahi vahyin eşsiz niteliği diğer yaratıcı bilgi şekillerinden ayrıdır.

Fazlur Rahman'a göre vahyin peygamberin kalp ve zihninde meydana geldiğini bizzat Kuran ortaya koymaktadır. Şuara Suresi 194. ayette şöyle denilmektedir: "Ruhu'l-Emin onu senin kalbine indirdi ki bir uyarıcı olabilesin." Bakara Suresi 97. ayette de şöyle denilmektedir: "De ki kim Cebrail'in düşmanıdır, (bırak olsun). Zira o, Allah'ın izniyle Kuran'ı senin kalbine indirmiştir."³⁵

Fazlur Rahman'a göre vahiy, peygamberin kalbine ve zihnine gönderilir. Oradan, peygamberin zihninin evvelinden beri sahip olduğu dilsel yapı şeklinde somutlaşarak peygamberin dilinden aralıklarla muhatabına ulaşır. İlahi kelam, Hz. Peygamber'in kalbinden dışarı akmıştır.³⁶ Bu yüzden vahiy, Allah'ın ruhu ile peygamber ruhunun bir "ufuk birleşimini" temsil etmektedir. Mesaj elbette "başka" bir varlıktan gelmektedir. Ama burada peygamberin "dahili idrak gücü" de bulunmaktadır. Bunun içindir ki Kuran, tarihsel bir ortama "peygamberin zihni" vasıtasıyla Allah'ın mukabelesidir.³⁷

Bu açıklamalardan sonra denilebilir ki "peygamberin iç hayatını" hesaba katmak demek, o günün toplumsal şartlarının dini söylem oluştu-

35 Bkz. Fazlur Rahman, "Vahiy ve Peygamber," çev. A. Bülent Baloglu-Adil Çiççi, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993, s. 95-98.

36 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Sırlık Yay., İstanbul, 1981, s. 36-40.

37 Çiççi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, s. 71 KK

rulurken katkısını hesaba katmak demektir. Kuran vahyinin oluşumunda tarih, toplum ve beşeri katkı söz konusudur. Allah yeryüzünü nazarı itibara almıştır (tenezzül eylemiştir). Bunun için burada toplumsal şartların kendilerini Allah'a dayatmaları şeklinde bir mana aranmamalıdır. Hasan Hanefi'ye göre bu bir bakıma vahyin diyalektiği olarak görülebilir³⁸.

Aynı zamanda bu görüş vahyin yeniden yorumlanabilmesinin önünü açmaya da yönelik olabilir. Zira peygamberin şahsiyeti üzerine vurgu, Kuran'ın lafzi tatbikatının dışına çıkmanın meşruiyetini de temellendirecektir. Bu yüzden vahiyde peygamberin rolünden bahsedilmesinin gayelerinden birinin, Kuran'ın yeni zamanlarda çağa uygun yorumlarının yapılmasının felsefi altyapısını sunmak olduğu söylenebilir. Zira ancak bu şekilde peygamberden yüzlerce yıl sonra Kuran'dan maksatlar çıkararak onları kendi hayatımızda yeniden somutlaştırabiliriz.

Fazlur Rahman'da bu fikir şu şekilde yansıma bulmuş ve gelişmiştir: "kelime" peygamberin zihninden "kastın" akıp muhataplarına iletilmesinin aracıdır. Kelime ya da lafız, tam anlamıyla Allah'ın iradesini temsil etmemektedir. Bu yüzden her çağda Allah'ın iradesini yakalayabilmek, kalp ve zihnimizi "metne" açmak suretiyle "Söz"e yeni nesnellikler kazandırmakla mümkün olacaktır.³⁹

Vahiyde peygamberin rolü üzerinde durmak, bir bakıma şeriatin peygamber vasıtasıyla vahyin beşerileşmesi demek olduğunu vurgulama suretiyle din ve şariat farklılığını dile getirmek amacını da taşımaktadır.

Kanaatimize göre Kuran'ın tarihselliği için vahiyde peygamber "katkısı" felsefi bir arkaplan sağlayacaktır. Fakat tarihselliği temellendirmek için böyle bir yola başvurmak gerçekten gerekli midir? Buna karar vermek oldukça zordur. Herhalde yapılmak istenen Allah'ın sonsuz ilmi ile Kuran'ın tarihsel oluşu arasındaki "çelişki" gibi gözükten durumu normalleştirmektir. Burada filozofların Allah ile maddi dünyayı, Allah'ın Allah oluş vasfına halel gelmesin diye, direk karşılaştırmamaları, araya "aklu'l-evvel" gibi ruhani varlık koymaları gibi bir maksat söz konusudur.

38 Bkz. Kırbasoğlu, "Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi Risk mi?," *İslamiyat*, c. VII, sayı: VI, 2004, s. 53-57.
39 Bkz. Adil Çiğci, "Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman Ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama' Sorunu," *İslamiyat*, c. I, sayı: 2, Nisan-Haziran 1998, s. 58.

Kabul edilmelidir ki vahyin psikolojik izahı, ilahi vahyin tabiatını açıklamada yetkin bir özellik gösteremeyecektir. Abduh bunun farkında olacak ki peygamberlerin “üstün insan”lar oldukları üzerinde de durmaktadır. Ona göre peygamberler, başkalarının sahip oldukları mizaçların dışında kalan, “özel şeyleri” kapsayan bir fitrata sahiptirler. Onların ruhları ile bedenleri arasındaki ilişki, diğer insanlarınkı gibi değildir. Onlar diğer insanlardan başka varlıklardır. Bu başkalık, onların temel özelliğidir.⁴⁰

Abduh böylelikle vahyin ilahi kökenine vurgu yapmayı korumak suretiyle vahyin akli izahını yapma çabasının, İslami açıdan eleştirisini, peygamberin fitratının “başkalığı” tezi ile aşmak istemiş olmaktadır.

MUCİZE VE İNSAN

Muhammed Abduh Kuranî bir kavram olan “sünnetullah”tan hareket etmek suretiyle doğal olayların tabi olduğu kanunların, varlık ve hayatın idamesindeki önemli yerini sıkça vurgulamaktadır. Ona göre bir Müslüman için doğal fenomenler arasında sebep sonuç ilişkisini inkâr etmek, aklın ve mantığın geçerliliğini görmezlikten gelse bile, dinine olan bağlılığından vazgeçmedikçe mümkün değildir. Hatta Abduh bir din olarak İslamı bile sebep ve sonuçlar sistemi olarak tarif etmeye meyilli olmuştur.⁴¹

Abduh determinizmi bir düzenleyici ilke olarak kabul etmektedir. Başka bir ifade ile onun determinizmi, bir varlık felsefesi oluşturma çabası değildir. O, ilmi ve beşeri bir gelişme için tabiata ve insana hür bir alan bırakmanın zorunluluğuna inanmaktadır. Determinizmi, tabiatın incelenmesinde, insanın özgürce hareketinde din dışı bir alan yaratma maksadıyla Abduh kabul etmekte ve onu bu maksada uygun incelemektedir.⁴²

Sünnetullah’tan bahsetmek, tabiatı bir “kozmos” olarak görmektir. Tabiat, amaçsız bir düzene sahip olmayıp, bir gayeye işaret etmektedir. Tabiat Allah tarafından kendisine yerleştirilen kanunlarla işler. Bu yüzden kendisine has yapısı ile tabiat özerk bir varlıktır. Öyleyse insan bu düzenin

40 Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 92.

41 Mazharuddin Siddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat-G. Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul, 1990, s. 18-19.

42 İşcan, *Abduh*, s. 183.

kanunlarını araştırmalı, keşfetmeli ve onu, İslamın ahlaki gayesinin gerçekleştirilebileceği bir alan haline getirmelidir.

Deterministik bir doğa ve hayat akışı anlayışı içinde mucizelere yer bulmak mümkün olmayacaktır. Bu yüzden teoride Abduh mucizayı kabul ediyor görünse de⁴³ pratikte onu, fonksiyonu olmayan bir olguya indirgemektedir. Hatta Fehd b. Abdurrahman, onun nebi tarifinin asıl maksadının, mucizelerden sıyrılmış bir nübüvvet anlayışı geliştirmek olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴

Abduh mucizeye tabiat kanunlarının yaratıcısı Allah'ın özel bir kanunu olarak bakmaktadır. Ona göre bu özel yasa (sünnet-i hasse) az görülen olaylar cinsinden olduğu için, tabiat kanunlarına aykırı olarak nitelendirilebilir.⁴⁵ Buradan hareketle diyebiliriz ki Abduh mucizayı de "sünnetullah"ın bir bölümü olarak değerlendirmekte ona da bir yasa özelliği vermektedir.

Abduh bu metotla hem fikri, tabii ilmi hatta ahlaki gelişmenin temeli olan nedenselliğin tamamen reddini içeren Eş'ari atomculuğunu dışlamış olmakta hem de katı bir determinist anlayışın getirebileceği, "Allah'ı aradan çıkarma"yı geride bırakmaktadır.

Bilindiği gibi Eş'ariliğin Allah tabiat ilişkisi, alemde nesnelerin gerçek bir tabiatının olmadığını, şeyleri arasında zorunlu veya nedensel bir ilişki bulunmadığı esasını sonuç vermektedir. Bu düstura göre öyle bir dünyada yaşanmaktadır ki her an her şey olabilir.⁴⁶ Zira Allah dünyayı her an var etmekte her an yok etmektedir. Bundan dolayı dünyamız Allah'ın, Allah ile birlikte velilerin, kutupların ricalu'l-gayb'ın tasarrufuna açıktır. Şimdi bu tür bir tabiat görüşünden hareketle en azından doğa bilimlerini temellendirmek mümkün olmayacaktır.

Abduh'un mucize ile ilgili en önemli görüşü, dinlerin tekâmülü nazariyesine göre, insaniyette görülen gelişmelere bağlı olarak mucize sunu-

43 Abduh'a göre vahiyde her ne kadar tabiat yasalarının değişmezliğine vurgu varsa da bazen bu yasalara uygun gözükmeyen "sünnet-i hâsse" cinsinden çeşitli olaylar meydana gelebilir. Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1960, XI, 224.

44 Bkz. Fehd b. Abdurrahman, *Menhec*, s. 568.

45 Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, XI, 224.

46 Bkz. İlhami Güler, "Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci,'" *İslamiyât*, c. 2, sayı: 4, Ekim-Aralık 1999, s. 37-38.

munda da birtakım değişimler olduğunu kabul etmesidir. Mucize sunumu, kevnî mucizelerden akli ve fikri mucizeye doğru bir gelişme göstermiştir. Buna göre Kuran'dan önce insanlar henüz olgunluk çağına erişmedikleri için onlara harikulade mucizeler sunmak mümkündü. Fakat Kuran'la birlikte olgunluk söz konusu olduğu için, hissi mucizeye de gerek kalmamıştır. Kuran'la birlikte, insanı inanca kavuşturma yolu olarak harikulade bir olayın cazibesi, bir belirleyici olarak kabul edilmemiştir. Kuran'ın gösterdiği gibi, fikri olgunluk, düşünsel mucize gerektirmiştir.⁴⁷

Abduh, son vahiy olan Kuran'la hissi mucizeler döneminin kapanmasını, insan onurunun, şeref ve haysiyetinin, yüceliğinin İslam tarafından vurgulanmasının bir göstergesi olarak ele almaktadır. O bir yazısında şöyle demektedir:

İslam bu davetinde Allah'ın varlığı ve birliğine iman davasında, akli delil ve temiz fitrata uygun olarak, insan fikrinden başka hiçbir şeye dayanmamıştır. Seni harikulade şeylerle hayrette bırakma, dehşete düşürme yoluna gitmemiştir. Senin gözünü mutat olmayan birtakım tarzlarla örtme yolunu benimsememiş, dilini, semavi musibetlerle, vahametlerle susturma yolunu seçmemiştir. İlahî bir bağırışla fikri hareketini engellemek istememiştir.⁴⁸

Abduh bir başka yazısında ise meseleyi şu şekilde anlatmaktadır:

Hz. Muhammed risaletini doğrulamak için duyuları dehşet içinde bırakma yoluna gitmemiştir. Lakin o, her kuvvetin yaratılış gayesine uygun kullanılmasını talep etmiştir. Özellikle akla hitap etmiş ve akli, doğru yanlış arasında hakem tayin etmiştir.⁴⁹

Abduh'a göre peygamberimizin risaletini tasdik eden tek asıl mucize, Allah'ın vahyi olan Kuran'dır. Diğer harikulade olaylar ise, asıl mucize değil, bu mucizenin doğurması gereken yakın imanı destekleyen, tali derecede bir

47 Bkz. Abduh, *Risale*, s. 70 vd. Fehd b. Abdurrahman, *a.g.e.* s. 559.

48 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*. Matbaatu'l-Mevsuat, Mısır, t.y., s. 57.

49 Abduh, *Risale*, s. 116.

öneme haiz, reddedilmesiyle herhangi bir sorumluluk oluşturmeyen olaylardır. Ona göre bunlar bir din sisteminin meşru temeli sayılabilecek yeter kuvvete sahip degillerdir.

Tek mucize olan Kuran da öyle bir mucizedir ki, akli, kendisini anlamada hakem tayin eder, akla ve fikre seslenir, onları muhatap alır. Hıristiyanlığın mucize olarak dayandığı “ölüleri diriltmek” gibi olaylar ise akla değil, dehşete düşürülmüş hislere dayanır.⁵⁰

Bu akli mucizenin mucizelik yönleri ise, icazı, üslubu, belâğatı olduğu gibi, insanları içinde bulundukları kötü durumdan hidayete çağırma ve çıkartma başarısı, doğru yola kavuşturma gücüdür. Kuran’ın mucizeliği, karşılaşılan sorunlara cevapların denk düşmesidir. peygamberin mucizesi, Kuran’ın tahaddide bulunması ve gayba ait haberler vermesidir.⁵¹

Abduh rivayet tefsirleri tarafından Hz. Muhammed’in bir mucizesi olarak gösterilen ve Enfal suresi 9-10, Ali İmran 123-124 ayetlerinde ifade bulan, Allah’ın bin ve üç bin meleklerle Müslümanlara yardımının,⁵² manevi bir yardım olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ayetler göstermektedir ki Allah ve onun peygamberi, zafer elde edebilmeye motive etmek amacıyla manevi-moral açıdan Müslümanları güçlendirme iradesini göstermektedirler.⁵³

Abduh bu tür “yeni yorum” olarak addedilebilecek düşüncelerini büyük oranda gelenekle destekleme yoluna gitmektedir. Zaten çağdaşlığı özgün İslam geleneği içinde anlamak Abduh’un yenilikçi düşüncesinin temel taşıını oluşturmaktadır.⁵⁴ Yukarıdaki değerlendirmesinde de Razi’nin Ebu Bekir el-Assam’ın söz konusu ayetlere yaklaşımına kitabında yer vermesini hatırlatmaktadır. Razi’nin naklettiğine göre Ebu Bekir el-Assam, meleklerin yeryüzüne inerek nesnel anlamda Müslümanlara yardım etmiş olabilecekleri düşüncesini reddetmektedir. Ona göre yeryüzünü mahvet-

50 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 57-60.

51 Abduh, *Risale*, s. 118-119; *el-A'mal*, III, 436-437.

52 “Siz Rabbinizden yardım istiyordunuz. O da ‘ben size birbiri ardınca bin melek ile yardım edeceğim’ diye duanızı kabul buyurmuştu. Allah bunu ancak müjde olsun ve kalbiniz bununla yatışsın diye yaptı”. (Enfal, 8/9-10). “Nitekim Allah size Bedir’de yardım etmişti. Siz o zaman zayıf idiniz. O zaman sen mü’minlere; ‘Rabbinizin size indirilmiş üç bin meleklerle yardım etmesi size yetmez mi?’ diyordun”. (Ali İmran 3/ 123-124).

53 Abduh-Rıza, *Tefsirü'l-Menar*, IV, 111-112.

54 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.162.

mek için bir melek bile kafidir. Nitekim Cebrail Lut kavmini tek başına helak etmiştir. Bu nedenle yeryüzüne Müslümanlara destek için binlerce meleğin gönderilmesi anlamsızdır. Ayrıca binlerce meleğin indirilmesi halinde Müslümanların savaşmasına da gerek kalmayacaktır. Çünkü melekler tek başlarına bu görevi yerine getirebilecek kapasiteye sahiptirler.⁵⁵

Abduh'a göre dinin yalnızca olağanüstü şeylerle onanması yoluna gidilmesi, doğru bir tarz sayılmaz. Zira burada fikir ve düşüncenin ikinci plana itildiğine dair bir sonuç elde etmek mümkün hale gelebilir. Kuran bu yüzden genelde hep delil ve burhan metodunu benimsemiştir.⁵⁶ Peygamberler devamlı harikulade olaylar sergileseler, bu yönden çok çeşitli kuvvetlere sahip olduklarını gösterebilirler, sadece güçlü bir otoriteye sahip olsalardı, insanlar onlara zorunlu olarak itaat ederlerdi. Bu yolla dinin kabulü izdirari bir şekle bürünürdü. Böylelikle hayır ve şer birbirinden ayrılamaz, iyi ve kötülüğe verilecek mükafat ve cezanın bir anlamı olmazdı. İhtiyari olmayan bir inanç, Allah'ın va'd ve vaidini lüzumsuz hale getirirdi.⁵⁷

Fehd b. Abdurrahman belirtmektedir ki, Hz. Muhammed'in mucizelerini Kuran'la sınırlayan Abduh'un asıl gayesi, Hz. Muhammed'in hayatını ilme ve tabiat kanunlarına aykırı olan kevnî mucizeleri "şaiibesinden" kurtarmaktır. Ona göre Abduh, bu gibi mucizeleri diğer peygamberler ve dinler hakkında kabul etmekle beraber İslam söz konusu olduğunda reddetmektedir.⁵⁸

Gerçekten Abduh'un, Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin kevnî mucizeleri hakkında, kabul ettiği dinler tarihi felsefesine uygun olarak, müspet bir kanaat taşıdığı söylenebilir. Fakat bunlardan, Kuran'da geçip de İslam düşünce tarihinde çoğu müfessirlerce mucize olarak kabul edilen olayları yorumlamak suretiyle akla uygun hale getirmektedir. Örneğin Bakara 72-77'deki "Hani siz bir adam öldürmüştünüz de onun (katili) hakkında birbirinizle atışmıştınız; Oysa Allah gizlediklerinizi açığa çıkaracaktır. Onun için (ineğin) bir parçası ile o (öldürülene) vurun demiştik. İşte Allah böylece

55 Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, IV, 113. Razi'nin tefsiri için bkz. Fahreddin Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1938, VIII, 226-227.

56 Abduh, *Risale*, s. 8-9.

57 Abduh, *el-A'mal*, II, s. 464.

58 Fehd b. Abdurrahman, *Menhec*, s. 556, 569.

ölüleri diriltir, size ayetlerinizi gösterir ki dâişünesiniz” ayetleri Abduh’a göre olağanüstü bir olayı değil, o gün için geçerli bir hukuki geleneği aktarmaktadır. Abduh, Tevrat’tan da faydalanmak suretiyle bu geleneği şöyle açıklamaktadır: Katili bilinmeyen bir cinayet olduğunda bir buzağı kesilir. Daha sonra maktulün yakınları ve şüpheli görünenler, ellerini kesilen buzağının kanına batırarak “bu kanı biz akıtmadık” derler. Bunu yapanlar suçsuz sayılırlar. Yapmaktan kaçınan var ise cinayeti onun işlediğine hükmedilir. Abduh’a göre yukarıdaki ayetlerde şekillenen bu kıssa, işte böyle bir geleneksel uygulamaya işaret etmektedir. Buna göre ayette geçen “onun bir parçası ile öldürülüne vurun” emri, gizli kapaklı bir işin ortaya çıkarılması gereğini ifade eden bir tasvirdir. “İşte Allah böylece ölüleri diriltir” açıklaması da (ihya), “kim bir insanı diriltirse bütün insanlığı diriltmiş gibi olur” ayetindeki diriltme nevindendir. Çünkü katilin ortaya çıkartılması suretiyle toplumda meydana gelebilecek muhtemel bir kargaşa, çatışma önlenmiş, ihtilaf sebebi ortadan kalkmıştır. Bu yüzden bir ihya söz konusu olmuştur. Ayetteki ihya, bu tarz bir ihyadır. İhya, manevi anlamda toplumun kargaşadan korunması suretiyle yeniden canlandırılmasıdır.⁵⁹

Abduh, Hz. İsa’nın mucizesi olarak addedilen ve “Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim. Allah’ın izni ile hemen kuş olacaktır. Anadan doğma körleri, alacalıları iyi edeceğim. Ölüleri dirilteceğim, yediklerinizi ve evlerinizde sakladıklarınızı da haber vereceğim” (Al-i İmran 48-49) ayetlerinde geçen olaylar dizisi hakkında ise şöyle demektedir: “Bu ayetlerde bir sır ortaya konmuştur. Fakat bunları İsa’nın bilfiil yapıp yapmadığı belirtilmemiştir. Bu konuda Hz. Muhammed’den sahih bir rivayet de nakledilmemiştir.”⁶⁰

Abduh’a göre zaten Kuran’da zikredilen kıssaların içeriklerinin bütünüyle doğru olmalarına da gerek yoktur. Çünkü kıssalara, tarih bilgisi sunmak veya geçmiş toplumlar hakkında serdedilen haberlere inanılmasını sağlamak amacıyla değil, öğüt ve ibret amacıyla Kuran’da yer verilmiştir. Sözelimi Bakara Suresi 102. ayette sihirden söz edilmesine bakarak insanların sihir ve büyü hakkındaki görüşlerinin ispatlanması yapılamaz.⁶¹

59 Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, I, 250; İşcan, *Abduh*, s. 281.

60 Fehd b. Abdurrahman, *Menhec*, s. 578.

61 Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, I, 399.

“Hani bir zamanlar İbrahim ‘Rabbim ölüleri nasıl dirilttiğini bana bir göster’ demişti. ‘İnanmıyor musun?’ deyince de ‘inanıyorum fakat gönlüm iyice yatsın’ demişti. Öyleyse dört kuş al onları kendine alıştır, sonra onları parçalayıp her dağın üzerine bir parça koy. Sonra onları çağır; koşarak sana gelirler. O halde Allah’ın güçlü ve hâkim olduğunu bil” şeklinde tercüme edilen Bakara suresi 260. ayette “parçala” manasına alınan “surhunne” kelimesine Abduh, sadece “kendine itaate alıştır” manasını vererek, bu ayetin, Allah’ın ölüleri diriltmesinin Allah tarafından bir beşer peygambere anlatılan temsili ifadesi olduğunu belirtmiştir. Buna göre Hz. İbrahim’e kuşları kendisine alıştırmayı söylenmiş sonrasında her birini farklı yerlere bırakması talep edilmiştir. Böylece belirtilmek istenmiştir ki İbrahim onları çağırırsa kuşlar, yer ve mesafe farklılığına rağmen geleceklerdir. Aynı zamanda belirtilmiştir ki Allah’ın ölüleri diriltmeyi istediğinde onları çağırması, “dirilin” demesi yeterlidir.

Abduh bu görüşlerini dile getirirken Fahrettin Razi’nin tefsirine atfen, Ebu Müslim el-İsfehani’nin de ayetin temsili bir karakterde olduğunu dolayısıyla Hz. İbrahim’in böyle bir işi yapmış olmasının gerekmediğini kabul ettiğini ifade etmiştir. Razi’nin nakline göre o, “eğer insan kuşları çağırısına uyacak şekilde eğitebilirse –ki kesinlikle böyle bir yeteneğe sahiptir- Allah da sadece ‘ol’ diyerek her şeye hayat verebilir” kanaatini ileri sürmüştür.⁶² Böylece Abduh ayette olağanüstü bir durumun olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁶³

62 Razi’de geçtiği yer için bkz. Fahreddin Razi, *Tefsiru’l-Kebir*, Mektebetu Abdurrahman Muhammed, Mısır t.y., VII, 44-45.

63 Abduh-Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, III, 55. Abduh’un bu yorumuna en uygun tercümelerden birini Hüseyin Atay yapmıştır: “Öyleyse dört kuş al, onları kendine alıştır, sonra her dağın üzerine onlardan birer tane koy. Sonra onları çağır, koş koşu sana gelirler. Ve Allah’ın yüce bir bilge olduğunu bil” dedi. Bkz. *Kur’an’ın Türkçe Çevirisi*, Ankara 2002, s. 43. Muhammed Esed de ayeti Abduh’un yorumuna sadık kalarak manalandırmıştır: “Öyleyse” demişti Allah, “Dört kuş al ve onlara sana itaat etmeyi öğret. Sonra onları (etrafındaki) her tepeye ayrı ayrı sal; sonra da çağır: Uçarak sana gelecekler. Bil ki Allah her şeye kadirdir, hikmet sahibidir.” Bkz. *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 2001, s. 80. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan *‘Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir’* adlı eserde ise ayet; “Rabbi ‘kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra parçalayıp her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir’ buyurdu” şeklinde tercüme edilmiş, tefsiri sadedinde ise şunlar söylenmiştir: ‘Allah’ın izniyle öldürülmüş ve parçalanmış kuşların diriltilmesi, Allah’ın işidir; aziz ve hâkim olan Allah için bir diriltme son derece basit ve kolay bir iştir. Bunun bir peygamber elinde, onun çağırmasıyla vuku bulması da bir mucizedir. Allah’ın izni, ilim ve kudretiyle hasıl olan, gerçekleşen mucizeleri tevil etmek,

Abduh, bazı alimlerin; “Zekeriyya onun (Meryem’in) yanına, mabede her girdiğinde orada bir rızık bulur ve “Ey Meryem, Bu sana nereden geliyor?” der, o da: “Bu Allah katındandır. Allah dilediğine sonsuz rızık verir.” derdi.” (Al-i İmran, 3/37) ayetini kerametini gerçek olduğunu ortaya koymak için delil olarak göstermelerini de uygun görmemektedir. Ona göre çoğu müfessir Zekeriyya’nın Meryem’in her yanına gidişte orada, mesela yazın kış meyvesi, kışın yaz meyvesi bulduğunu söyleyerek, “Allah dilediğine sayısız rızık verir” ifadesinden harikulade bir olay anlamaları, surenin bütünlüğü dikkate alındığında doğru olmamaktadır. Bu tür bir yorum mana bütünlüğüne terstir. Çünkü surede ifade edilen ve ibret alınması istenen hakikat, Peygamberimizin nübüvvetini takrir ve ehlikat ile müşriklerin bu konudaki şüphelerini mesnetsiz bırakmaktır. Hz. Meryem’in: “Bu Allah katındandır” sözü tüm Müslümanların kendilerine bahşedilen olağan nimetler için geçmişte ve gelecekte her zaman söyledikleri ve söyleyecekleri bir sözdür. Bu söze dayanarak ayetteki “rızık”ı harikulade veya mucizevi bir rızık olarak görmek doğru değildir. Hele Meryem’e verilen rızkın yazın kış yiyeceği, kışın yaz yiyeceği olduğunu söylemek olayı büsbütün saptırmadır. Ne Hz. Peygamber ne de ilk müfessirler böyle bir şeyi söylememişlerdir.⁶⁴

Macit Fahri Abduh’un mucize görüşünün geleneksel çizgiye uygun olduğunu ancak ona göre mucizenin akıldışı değil (*irrational*) daha ziyade akıllüstü (*preirrational*) olduğunu belirtmektedir.⁶⁵

Kanaatimize göre Abduh Batıda Spinoza’nın yaptığı, doğal ve sosyal yasalarla “kutsal kitap”ta geçenleri uzlaştırma gayreti ile daha fazla ilgilidir. Spinoza, evrenin kurallarına aykırı olağanüstü bir şeyin doğmasının mümkün olmadığını, Tanrının bunu yapamayacağını belirterek mucize konusundaki görüşünü dile getirmektedir. Ona göre Tanrı var oldukça evrenin kendi bütünlüğü içindeki kuralları da işleyecektir. Bunun aksini düşünmek, biri Tanrının diğeri de evrenin olmak üzere iki ayrı gücü kabul etmek anlamına gelecektir. Öyleyse kutsal kitapta gerçekten olmuş gibi

‘öldürmeyi, parçalamayı, dağlara dağıtmayı, çağırmanı, diriltmeyi...’ dil bakımından kelimelere yüklenmesi mümkün olmayan manalara çekmek gereksiz ve yersizdir.’ Bkz. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (I)*, yazarlar: H. Karaman, M. Çağrı, Sadreddin Gümüş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, s. 287-289.

⁶⁴ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e, III, 293-294.

⁶⁵ Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987. s. 272.

geçen olaylar, ancak doğal yasalar çerçevesini aşmadın meydana gelmiş olaylardır. Mucize denen bir şey varsa bile bu, doğal nedenler aracılığı ile Tanrı tarafından yapılan şeylerdir. Eğer bu olaylar arasında doğal yasalara aykırı olanlar varsa, bunlar sonradan eklenmiştir. Çünkü doğaya aykırı olan akla da aykırıdır. Gerçekte Tanrı'nın lütfunu mucizelerde aramak da doğru değildir. Zira ilahi lütuf doğadaki yasalarla daha iyi anlaşılır.⁶⁶

Bilindiği gibi Abduh'un bir gayesi, İslamı Hristiyanlık karşısında savunmadır. Hristiyanlık büyük ölçüde bir mucizeler dinidir. Bundan dolayıdır ki Hristiyanlıkta bilim-din çatışması mucizeler konusunu daima ön planda tutmuş ve tartışmaların önemli bir kısmı, hep bu alanda olmuştur.⁶⁷ Çünkü mucize tabiat olaylarının bozulması olarak görülmüş,⁶⁸ Tanrı'nın insanlık tarihine bir müdahalesi şeklinde ifade edilmiştir. En azından mucize, "Tanrı'nın araya girmesi" düşüncesine tekabül eden bir durum olarak addedilmiştir.⁶⁹ Daha ötede "Hristiyanlık dininin mucizelerle el ele gidişi" üzerine şekillenen, mucizesiz olarak aklı başında hiçbir insan inanç elde edemez; mucizenin tutarsızlığı ile ilgili olarak ileri sürülen her şey, peygamberlik için de uygulanabilir⁷⁰ tezinin ortaya koyduğu, mucize üzerinden din karşıtlığı yapma durumu söz konusu olmuştur.

Abduh bütün bu düşünceler karşısında İslamın fazla bir sıkıntısı olmadığını dile getirmekte ama aynı zamanda o, İslamın bu özelliğine

66 Bkz. Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Part II, Chapter VI to X, translated by R. H. M. Elves, Penssylvania State University Press 200, s. 4-21, 55. Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 155-156.

67 Bu konu için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 214. Gerçi Türkiye'de yapılan çalışmaların birçoğunda mucizeler konusunda İslamın Hristiyanlıktan geri kalmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Örneğin bir çalışmada Kuran'da mucizenin geniş yer tuttuğu savunulmasına rağmen ondan sadece iki örnek verilebilmiştir. Bunlardan biri miraç olayı (İsra, 17/1) diğeri ayın ikiye yarılmasıdır (Kamer 54/1). Bkz. Vahdetin Başçı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Erzurum 1996, s. 10-23. Bilindiği gibi miraç olayının bilinen anlamda mucize sayılmayacak tarif ve kabbulleri de bulunmaktadır. Kamer Suresindeki ayet ise bir kıyamet olayından bahsetmektedir. Adı geçen çalışmada sahabeden nakledilen Hz. Muhammed'in mucizelerinin de bilgisinin 'apaçık' olduğu beyan edilmiştir. Bkz. Başçı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, s. 18. Burada 'apaçık' terimiyle karşılanan bilgi, 'ahad haber'dir. Kelamcıların ifadesiyle bu tür haberler sadece zan ifade ederler.

68 Örnek olarak bkz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. 172, 191.

69 Bkz. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993, s. 191.

70 David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 198

rağmen, Spinoza ile Batıda başlayan sürece de uygun olarak, sahih akla ve bilime uygun, mitolojik unsurlardan ve anlamlardan soyutlanmış bir ilahi metne ulaşmayı da düşünmektedir. Ona göre tabii kanunların kırılması olayı varsa bile artık bu geride kalmıştır. Hem tabii kanunları ile Allah'ın bir diğer "sünneti" olarak görülen mucizenin karşı karşıya getirilmemesi de gerekir. Çünkü bunlar hakkında tam bir bilgiye sahip değiliz.

Burada onun bir maksadının da nübüvvet ile insaniyet arasındaki ilişkiyi insani ölçüleri zedelemeyen bir yapı içinde anlatmak olduğunu söyleyebiliriz. "Söz'ün dinlenmesi"ni sağlamak için mucizeye başvurulmasını Abduh, Allah tarafından da ilan edildiğini düşündüğü insani tekâmüle uygun bulmamıştır. O düşünmüş olabilir ki insanın ulaştığı nokta itibarı ile hissi mucizeler, ilahi olanla ilişki ve diyalog için iyi bir metot sayılamaz.⁷¹

Fazlur Rahman'a göre mucizeler konusundaki bu tavır Kurani bir tavidir. Çünkü bizzat Kuran'ın kendisi, Hz. Muhammed'in muhalifleri ondan bir mucize istediklerinde, "mucizelerin zamanının artık geçtiğini" zaten önceki toplumların yola gelmesinde de hiçbir katkıda bulunmadığını ifade etmektedir. Fazlur Rahman "Onların yüz çevirmesi sana ağır gelince, eğer gücün yeri delmeye veya göğe merdiven dayamaya yetmiş olsaydı onlara bir delil (mucize) getirmek isterdin. (Ama unutma ki) Allah dileseydi onları doğru yolda toplardı. Sakın bilmeyenlerden olma!" (En'am, 6/35) ayetine dayanarak Kuran'ın mucize isteyen peygamberine bu şekilde sert karşılık verdiğini ifade etmektedir.⁷²

Burada şu ayetler üzerinde durmak da mümkündür: "Dediler ki ona Rabbinden ayetler indirilmeli değil miydi? De ki ayetler Allah'ın yanındadır. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunan bir kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu? Burada inanan topluluk için rahmet ve ibret vardır" (Ankebut, 29/ 50-51).

71 Abbe Pierre İsa'nın mucizeleri için şunları söylemektedir: "Bu mucizeler sorusu sorun yaratıyor. Mucizeler çok az. İsa cüzamlıları iyileştiriyor. Birkaçını. Niçin hepsini değil. Sadece bir yanıt var: İsa, tıpkı bir sihirbazın dikkati çekmek için bir numara yapması gibi, Söz'ün dinlenmesini sağlamak için böyle yapmıştır." Bkz. Abbe Pierre Albert, Albert Jacquard, *Mutlak*, Söyleşi Hakemi: Helene Amblard, çev. Mukadder Yakupoglu, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 63.

72 Bkz. Çiçli, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, s. 176. (Fazlur Rahman, 'Some Recent Books on the Quran' Journal of Religion c. 64, 1984 sayı: 1 s. 87'den naklen).

İnsan merkezli bir dünya görüşünün, en güçlü tavsiyesi, “tabiatı tabiat olarak görmek” ve buradan, “dünyayı dünya olarak görmeye” intikal etmektir.⁷³ Tabiatı tabiat olarak görmek, ondan perilerin, ilahların, başka esrarengiz güçlerin kovulmasını, ona rasyonel ve bilimsel gözle bakılmasını, onun büyüden arındırılmasını gerektirmektedir.⁷⁴ Dünyayı dünya olarak görmek ise varlık alanında insanın özgürlüğü sonucunu vermektedir.

Abduh’un tabiat ve dünya ile ilgili görüşleri göstermektedir ki o, insanileşme süreci ile nübüvvet nizamını birbirinin alternatifi olarak görmemektedir.

Abduh’un tabii kanun görüşünün temel referansı, Allah’ın tabiat ve dünya ile ilgisinin anlamlılık, düzenlilik ve değerler açısından olduğunu kabuldür. Allah eşyaya ölçü vermektedir. Hareket kanunu vermektedir. Fakat hadiselerin nasıl, ne zaman nerede meydana gelebileceği başka birçok faktöre bağlıdır.

Abduh’un halletmek istediği Batı tandası problem şudur: “Tanrı insan anlaşmazlığı.” Batıda böyle bir problem yaratılmıştır. Böylece Tanrı veya insanın yanında yer alma gibi bir durum söz konusu olmuştur.⁷⁵ Abduh’a göre Tanrı ve insan birbirinin düşmanı değildir. Tanrısal olan aynı zamanda insansal olandır.

73 Bkz. Mehmet S. Aydın, “Dünyevileşme,” *İslamiyat*, c. 4, sayı: 3, 2001, s. 15-16.

74 Aydın, “Dünyevileşme,” *İslamiyat*, c. 4, sayı: 3, 2001, s. 16.

75 Örneğin A. Camus “Tanrı ve insan anlaşmazlığı karşısında ben insandan yanayım” demektedir. Bkz. Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-Vedat Günyol, Say Yay., İstanbul 1991, s. 64.

ALLAH'TAN FERRARİ İSTEMEK ya da TÜRKİYE'DE ANA AKIM İSLAMİ GRUPLAR ve MODERNİTE

*Geçen sene Kadir Gecesi arkadaşım İlyas ile beraber memleketlerimize gitmek için otogardaydık. İftar yemeğinden sonra akşam namazını kılmak için camiye girdik. Namaz bitti, sıra gelmişti tesbihata. İlyas benden tespih istedi, hem camide hem de otobüste çekmek için. Ama ben yok dedim. Camiden çıkarken yaşlı bir amcanın tespih dağıttığını gördük. Gerçekten çok şaşırdık. Bu arada arkadaşım espriyi patlattı: "Keşke Allah'tan tespih yerine Ferrari araba isteseydim."*¹

Türkiye'de ana akım İslami gruplar, genel itibariyle modernitenin eleştirisinin bir ifadesi olarak görülmüşler, modern hayatı benimsemeyen, muhafazakâr hayat tarzını tüm alanlara yaymak isteyen insanların hareketi olarak yorumlanmışlardır.

Halbuki birçok yönden ana akım dini yönelişler, modernitenin özgül yanlarından birini temsil etmektedirler. Ana akım dini cemaat ve tarikatların modernlik virajının bir kısmını başarıyla döndükleri söylenebilir. Çünkü bunlar Batılılaşan Türkiye'nin laik yapıları tarafından da şekillendirilmektedir. Erikson, kimliği, insanın olmak istediği şey ile dünyanın olmasına izin verdiği şeyin buluşma noktası olarak tanımlamaktadır.²

Kent yaşamında kutuplaştırıcı "modern" ve "geleneksel" kategorilerine uymayan farklılık biçimleri söz konusu olabilmektedir. Modern ve geleneksel ayrımının temel çerçeve olarak alınması, derin kavramsal rahatsızlıklara neden olabilmektedir. Bu kutuplaşma sadece modernliğin değişik anlamlarının önemli kaynaklarını göz ardı etmekle kalmamakta onun değişen çehresini tanımayı, geleneğin farklı anlamlarını, niteliklerini, geleneksel anlamların yeniden yapılandığı koşulları kavramayı da zorlaştırmaktadır.³

1 Bilal Aksaray, "Tespih Yerine Ferrari," *Zaman*, Ramazan Hatıraları, 3 Eylül 2009 Perşembe.

2 Bkz. Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 205.

3 Bkz. Gül Özyeğin, "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri." *Kültür Fragmanları Türkiye'de Gün-*

Başörtüsü problemi çerçevesinde konuyu değerlendirmek mümkündür. Geleneğimizde tesettür, kadın ile erkeğin mekânsal ayrışmasını, babaların ve kocaların karıları ve kızları, erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritesini belirleyen, akrabalık bulunmayan erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkileri büyük ölçüde kısıtlayan ve kadını toplumsal hayattan uzaklaştıran bir dinsel kültürel davranış biçimi iken, şimdilerde tesettür, sanki bunların tam aksini gerçekleştirci bir fonksiyon gütmektedir. Bugün tesettür, kadın ile erkeğin mekânsal buluşmasını, kadınların okuma, iş, eğitim ve benzeri seçimlerini temsil eden otoritesini, akrabalık bulunmayan erkeklerle bir araya gelme biçimini ve kadının toplumsal hayata katılımını, kamusal alanda hareket özgürlüğüne duyduğu arzuyu temsil etmektedir.

White'ın tespitlerine göre başörtüsü, kadınların örtünme yoluyla kendilerine sunulan geleneksel yaşantılarından sıyrılmaya, farklılaşmaya gitmesini, adeta bir sınıf atlama durumunu bile sağlamaktadır. Tesettürlü hanımlar iffetlerini ve dindarlıklarını sergilemek suretiyle kentli görüntüsü ve sosyal sınıf atlama imajı vermek istemektedirler.⁴

Tesettürün bu modern görüntüsünden hareketle, onun doğrudan moda dünyası ve bu dünyaya tutunmanın, bu dünyayla muhafazakâr anlamda ilişkilenenmenin bir yolu, dolayısıyla “kapitalizme kulluğun” bir versiyonu olduğunu ileri sürenler bile olmuştur.⁵

Bugün birçok dini cemaatin ve tarikatların düzenledikleri kermesler, kadının geleneğin dışına çıkması, ev işleri ve çocuk bakımına dayalı alışılmış, geleneksel rolünü aşmasının bir yansımasıdır. Kermes kadınların ev işlerini yaparken yani geleneksel rollerini yerine getirirken aynı zamanda paraya ve yardıma dönüştürülmek üzere evde bir şeyler üretmelerine imkân vermekte; bunları belli alanlarda satışa sunmak ise, sosyal alanda görünürlüklerine, kendilerini gerçekleştirmelerine kapı aralamaktadır.

delik Hayat, çev. Zeynep Yelçe, haz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Metis Yay., İstanbul 2002, s. 58.

4 Bkz. Jenny B. White, “İslamcılığın Açmazları” *Kültür Fragmanları*, s. 216.

5 Ümit Aktaş, “Örtünmenin Sosyo Politiginden Hareketle Anlaşmanın İmkânları Üzerine Düşünmek,” *Birikim*, sayı:215. <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=335&dyid=5048&dergiyazi=Örtünmenin Sosyopolitiginden Hareketle Anlaşmanın İmkânları Üzerine Düşünmek>.

Geleneksel toplumsal yapının bireye sunduğu roller vasıtasıyla bahsettiği anlam ve değer, yaşanan kurumsal farklılaşma, hayatın rutinleşmesi ve mekanikleşmesi sonucu modern toplumsal kurumlarca bireye sunulamamaktadır. Bu durumda bireyler, karşı karşıya kaldıkları anlam ve kimlik krizini, kendi gibi düşünen veya düşündüğünü varsaydığı cemaatlere ve dini oluşumlara yönelerek gidermeye çalışmaktadır.⁶ Başka bir ifade ile insanlar, karmaşık, çok işlenmiş bir sosyal yapı içinde günlük hayatın getirdiği sorunların üstesinden gelme ve toplumsal ittifaklarını anın ihtiyaçlarına göre yönlendirme gereği yüzünden, göçebe öznellikler geliştirme zorunda kalabilmektedirler.

Modern toplumda yaşayan birey, sürekli bir belirsizlik ve güvensizlik içinde yaşamını sürdürmektedir. Bu durumda, hayatı önemli kılacak ve onun peşinden koşmayı gerektirecek “anlam sistemlerinin” eksikliği ile karşı karşıya kalan fertler, rasyonel davranışlarının bir adım ötesine geçmek için bu yeni anlam sistemlerinin peşine düşebilmektedirler.⁷

Cemaat içindeki ilişkiler, birincil türden ilişkiler olduğu için, modern dönemin resmi kuralcı ilişkilerine nazaran bireye daha cazip gelebilmektedir. Modernliğin bir özelliği olan hızlı toplumsal değişime ile ortaya çıkan uyumsuzluk, değişime ayak uyduramama gibi durumlar, bireylerin daha yakın ilişkilere ihtiyaç duymasını beraberinde getirebilmektedir. Toplumsal alandaki uyumsuzluk sonucu ortaya çıkan gerginliği azaltmak için de geleneksel ilişkilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaç, cemaate mensubiyetle giderilmeye çalışılmaktadır.

Dini vakıf ve dernekler, ferdi, hayatın tehlikelerinden koruyacak bir sığınak, “yozlaşmış bir dünyada” her an sığınabilecek manevi bir huzur kaynağı, insanın kentte yaşadığı günlük baskılardan kurtulmak istediği bir yer olarak görülmekte ve bu yüzden yeni bir aile yuvası olarak bazen işlev görmektedir. Aile ve ev ortamında insan “ötekine yönelik benliğine” karşılık “gerçekten kendisi olma” duygusunu nasıl tadıyorsa,⁸ yeni ailesinde

6 Mehmet Özey, “Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkisi,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 209.

7 Özey, “Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkisi,” s. 210.

8 Bkz. Sencer Ayata, “Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı,” *Kültür Fragmanları*, s. 44.

de benzer duygular içinde olabilir. Gruplarda sıkça kullanılan “ihvan, dost, sevgili, arkadaş” gibi terimler, geniş aileye duyulan eski bağların tamamen yok olmasa da önemini kaybettiği, zorunlu olarak yeni sadakat duygularının geliştirildiği kentte yeni anlamlar kazanmaktadır.⁹

Modernleşme bir anlamda kişiyi “kozmos”tan koparmaktadır. Geleneğimizde kişi, kutsal bütünün bir parçası durumundadır. Modernite, bölünmüş, parçalanmış, yani kutsallığı bozulmuş, bütünlük duygusunu kaybetmiş bir dünya oluşturmuştur. Modernitenin insanı doğadan ve kozmostan koparışını onarma amacını güden yeni birtakım değerler de oluşmuştur. Dini gruplar bu değerler sisteminin bazılarıyla kişiye, yeniden bir bütünlük arzusunun iştiağını tatırmaktadır.

Geleneksel ilişkilerin parçalanmasına yol açan süreçler, bireyi gidecek bir taraftan kendisini “bulmaya” yönelten etkiler yaratırken diğer taraftan yalnızlaştırmaktadır. Kendini tanıma ve yalnızlaşma Erich Fromm’un bahsettiği “özgürlük korkusuna” ya da “özgürlükten kaçışa” yol açmaktadır. Birey bu yüzden “birey olarak” cemaat merkezli oluşturulan manevi inanç dünyasına kapılabilmektedir. Bu anlamda cemaat ve tarikat oluşumlarına katılmak, bireyin bireyciliğe başkaldırısı olarak görülebilir.

Buna bağlı olarak modern toplum bireyi her zaman en sorumlu hale getirmektedir. Bu yüzden birey sürekli seçim yapmak zorundadır. Birey için seçim yapmak aslında müthiş bir risktir. Bu yüzden dünyevi insan bazen bir paradoks yaşar; seçimlerinin özgürlüğüne rağmen seçim yapmaktan sakındıran bir “özgürlüğe” sahip olmak ister.¹⁰ Dini gruplarda yer almak suretiyle birey, sorumluluk ve seçimden doğabilecek kusur ve hataların yükünden biraz olsun kurtulma imkânı bulur ve rahatlar.¹¹

Dini gruplar bir tür loncalaşma, mutaassıplaşma yoluyla, kendi kabuğuna çekilme ile feodalite biçiminde direnişlerdir. Bu direniş biçimleri hemen her yerde koşulsuz özgürlüğe bir son vererek yeni himaye, korunma ve tabi olma biçimleri ve tahammül edilmesi zor olan kendi

9 Bkz. Catharina Raudvere, *Çağdaş İstanbul'da Süfi Kadınlar*, Çeviren: Damla Acar, Kitap Yay. İstanbul, 2003, s. 28

10 Bkz. Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sıhır Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 50.

11 Bkz. Nathalie Luca, *Mezhepler*, çev. M. Nedim Demirtaş, Dost Kitabevi, Ankara 2005, s. 46-47.

başına bırakılmışlığa karşı arkaik bir sadakat anlayışı bulmaya tekabül etmektedir.

Modernitenin keşmekeşliği içinde özgürlükten uzaklaşmaya çalışılabilir. Sürekli olarak başka süreçlere boyun eğmek bireysel iradeye boyun eğmeye tercih edilebilir. Bu durum edilgenlik olarak da, hakları devretme yolunda bilinçsiz bir bilinçlilik hali olarak da değerlendirilebilir.¹²

Modernleşme sürecinde ortaya çıkan sosyal-ekonomik ve dini ihtiyaçlar, mevcut formel ilişkiler düzeni içerisinde karşılanamamaktadır. Sözelimi, mevcut sosyal güvenlik ve eğitim kurumları, insanların gelecek endişesini giderme noktasında kendilerinden beklenen fonksiyonları tam olarak yerine getirememektedirler. Bu yüzden modern iletişim kanallarında bulunmayan birincil ilişkilerin cemaate duyulan özlemi başlattığı söylenebilir.¹³

1980'lerde dünyada esen neo-liberal rüzgârın etkisiyle¹⁴ devlet, "sosyal devlet" anlayışının gereği hizmetlerden yavaş yavaş geri çekilmeye yönelmiştir. Böylece tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de merkezi otorite ve onu kontrol eden mekanizma zayıflamış, devletin denetlediği kamusal alan daralmaya başlamıştır. Ortaya çıkan boşluk ise "sivil toplum" fonksiyonu görebilecek oluşumlarla doldurulmak istenmiştir. Devlet adına korumacı tavırların bir yana bırakılması; devlet dışı cemaat yapılarının; hemşerilik gruplarının, dinsel ve etnik yakınlık cemaatlerinin iyice güçlenmesi ve faaliyet alanlarının genişlemesiyle sonuçlanmıştır.¹⁵

Refah devletinin çözülmesi, devletin sosyal devlet niteliğinin ortadan kalkması, örgütlü yapıların dağılması, bireyin çıkarını tanımlayacağı ve siyasal-ideolojik kimliğini belirleyebileceği çerçeveleri yitirerek soyut bir devlet ve toplum ideali yerine tarihsel olarak bağlı bulunduğu topluluklara, etnik, dini, mezhepsel cemaatlere yönelmesini hızlandırmıştır.¹⁶ Devletin

12 Bkz. Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Doğubatı Yay., Ankara 2005, s. 52-53.

13 Bkz. M. Ali Kirman, "Türkiye'de Bir 'Yeni Dini Cemaat' Örneği Olarak 'Süleymanlık,'" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000, s. 40-41.

14 Burhanettin Duran, "Türkiye'de Sivil Toplum ve Siyaset," *Sivil Toplum: Farklı Bakışlar*, haz.: Lütfi Sunar, Kaknüs Yay., İstanbul 2005, s. 202.

15 H. Bülent Kahraman, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye; 1980 Sonrası, Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm*, Everest Yay., İstanbul 2002, s. 65-66.

16 Birkân Uysal-Sezer, "Büyük Devlet Küçük Devlet Tartışması" *Amme İdaresi Dergisi*, cilt:25, sayı:4, yıl: 1992, s. 3-29.

geri çekilme eğilimi, bir yandan güven, sadakat ve grup dayanışmasına dayalı ilişkilerin önemini artırırken, diğer yandan çeşitli sosyal sorunların üstesinden gelme sorumluluğu, giderek devletten bu ilişkilere dayalı derneklere, cemaatlara ya da yerel topluluklara doğru kaymıştır.¹⁷

Köyden kente göç sürecinde köydeki ağılık patronajı önce yerini aile içi ve hemşeri yardımlaşmasına bırakmıştır. Daha sonra siyasi patronaj sistemi bunun gelişmiş bir halini sunmuştur. Bütün KİT'ler, siyasi himayecilik ile üretim için gerekli olan istihdamın üç misline kadar dolunca, siyaset de himayeci özelliğini kaybetmiştir. Son aşamada siyasi himayeciliğin yerine dini grupların himayeciliği geçmiştir.¹⁸ Bütün himaye sistemleri gibi dini grup himayeciliğinde de yeni şartlara uyumda, modernleşmenin yol açtığı krizler karşısında bir tampon mekanizma olma özelliği bulunmaktadır.¹⁹

Başka bir ifade ile geleneksel yaşam tarzının egemen olduğu kırsal bölgelerden koparak şehirlere göç edenler, kentte yaşayan kırsal nüfus, devlet ile vatandaş, emek ile pazar arasındaki bağların sağlıklı kurulamadığı bir ortamla karşılaşmıştır. Bütünsel bir kimliğe ya da cemaate aidiyet duygusundan yoksun kalan kişiler, bu tür ihtiyaçlarını ve tepkilerini tatmin edecek gruplara yönelmiştir.²⁰ Bu noktada, çeşitli sivil toplum kuruluşları, vakıflar, dernekler gibi ikincil yapılar bir tampon vazifesini göremeyince, cemaatler bu görevi üstlenmişlerdir. Batıda söz konusu ikincil yapıların yerine getirdikleri bu koruma fonksiyonunu Türkiye'de tarikat ve cemaat yapısı görmüştür. Dolayısıyla geleneksellik ve modernlik arasında kalan kırsal nüfus, geleneksel değerlerine sıkı sıkıya sarılarak bütünleşemedikleri kentte, İslami/İslamcı bir dilin yardımıyla, yeni koşullara hem uyum sağlamaya çalışmış hem de onlarla bazen çatışmışlardır.²¹

Yeni ortaya çıkan sınıfların kurulu düzenden bağımsızlaşmaları değil, aksine topluma adaptasyonlarını sağlamada dini grupların önemli bir

17 Mustafa Şen, "Kökene Dayalı Dayanışma-Yardımlaşma: 'Zor iş'," *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, ed. Necmi Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2007, s. 252-253.

18 Bkz. Mübceccel Kıray, 'Siyasi Himayecilikten Dinsel Grup Himayeciliğine' *Türkiye'de Toplumsal Değişim*, Yeni Yüzyıl Yay., İstanbul 1995, s. 64.

19 Vedat Bilgin, *Türkiye'de Değişimin Dinamikleri, Köylülükten Çıkış Yolları*, Lotus Yay., Ankara 2007, s. 116.

20 Beşir Atalay, *Sanayileşme ve Sosyal Değişme*, Ankara, DİT Yay., 1984, s.13.

21 Bkz. Can Cengiz, "Türkiye'de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi," *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 61

katalizör etkisi olduğu görülmektedir. Şehirli sınıflarla birlikte ortaya çıkan ve Weber'in "bir eylemin istenmeyen sonucu" ilkesine uygun olarak görülebilecek cemaatler, sekülerleşmeye giden süreçte önemli bir etkiye sahip olmuşlardır. Wilson'a göre "cemaatler, yeni ortaya çıkan sınıfların işlerini kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda, sekülerleşme sürecini de temsil etmiştir." ²² Bu yüzden cemaati, dindarlığın gettoya, köye veya taşraya sıkışması durumunu aşma girişimi olarak yorumlamak mümkündür.

MODERNİTE PARAMETRELERİ VE DİNİ CEMAATLER

Dini grup, bilişsel dünya ile toplumsal şartların kesişmesinden meydana gelmekte, belli bir zaman ve belli bir mekândaki sübjektif realitenin dinsel inşasını temsil etmektedir. Dini grup bir yandan kopmaktan korktuğu bir aidiyeti elinde tutmak istemekte, diğer yandan dinin saygınlığından güç alarak toplumsal sorunlara cevap üretmektedir.²³ Bunun için dini toplulukları yalnızca dini olarak görme eğiliminden kaçınmak gerekir. Dindar insanların eylemlerini açıklarken inanç tek bileşen değildir. Siyasal-sosyal tavırlarda öne çıkan değişme, bazen katı bir zihniyet çekirdeği ve ataerkil dokunun koyduğu sınırlara tabi olsalar da dini cemaatlere de yansımaktadır. Cemaatçi yapı, Türkiye'nin yaşadığı toplumsal değişimin dayandığı sınıf ve tabakaların "çıkarları" çerçevesinde değişen bir yapı sergilemektedir. Bu modernleşme, çağdaş olmayanın "çağdaş topluma" yamalanması veya Ernst Bloch'un kavramlaştırmasıyla "çağdaş olmayanın çağdaşlığı"²⁴ tarzında da değildir. Ama cemaatleşme olgusunu incelemek suretiyle modernleşen toplumların parçalı ve eşitliksiz doğası hakkında birtakım yorumlar yapabilmek mümkündür.

Dini grup bir bakıma dini bağlılığın bir aidiyet olarak kamusal alanda görünür olmasının vasıtasıdır. Burada artık cemaat hazır bir olgu olarak değil, kurulan bir yapım olarak etkileşim ve eylemlilik içinde oluşmakta, sürece bağlı olarak devam etmekte ve biçim kazanmaktadır. Cemaatler

22 Bkz. Mehmet Özay, "Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkisi," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 61.

23 Bkz. Luca, *Mezhepler*, s. 20.

24 Bkz. Dietrich Jung- Wolfango Piccoli, *Yol Ayrımında Türkiye*, çev. Berna Kurt, Kitap Yay., İstanbul 2004, s. 39. (Ernst Bloch, *Erbchaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985'ten naklen.)

toplumsal hayatın hareketli akışı içinde yeniden tanımlanabilecek sivil, kamusal, özel gibi soyut alanlar üzerinde somutluk kazanmaktadır.²⁵ Cemaatlerin maddi imkânlar ve faaliyetler itibariyle yükseliş göstermeleri, toplum, siyaset ve devlet katında bağımlılıklarını, mecburiyetlerini ve teslimiyetlerini de artırmaktadır. Cemaat ilişkilerinin toplum dinamikleriyle buluşması, en azından duygudaşıktan pragmatığe ve rasyonaliteye geçişi hızlandırmaktadır.

Bu yüzden dini gruplar sadece birtakım psikolojik veya sosyolojik süreçlerin hastalıklı bir sonucu olarak görülmemelidir. Dine başvuru, modern dünyanın bunalımı, modernitenin yıpratıcı çehresinin bir sonucu olarak addedilip, “modernitenin laneti” veya istenmeyen sonucu olarak değerlendirilemez. Dini gruplar, modernite parametrelerinin tesirlerinin de söz konusu olduğu yapılanmalardır.

Dini grupların en önemli özelliklerinden biri faaliyet alanlarının çeşitlenmesidir. Eğitim, gazete, dergi, banka, finans kesimi, inşaat... Bütün bu faaliyetler, modernite bir bakıma hareketlilik anlamı taşıdığı için, dini grupları modernliğin içine yerleştirmektedir. Bu faaliyetler İslami hedefleri birçok yönden modernleşmiş, Batılılaşmış isteklerle birleştirmeyi beraberinde getirmektedir. Denebilir ki dini gruplar modernleşen Türkiye’nin serasında gelişen ilk kitlesel kültürün şekillenmesine katkıda bulunmaktadır.

Bilhassa yaygın hareketliliğe önem veren ana akım dini gruplarda, dini aidiyet ve bağlılık belirgin olmakla birlikte, seküler özellikler hâkim olmaya başlamıştır. Yaygın toplumsal dayanışma ağı, eğitimden medyaya, kadın heyetlerinden gençlere ve meslek gruplarına uzanan çok yönlü ve yatay örgütlenme dokusu, kendi maddi iç dinamiklerini yaratmıştır. Bu dinamikler karşısında inanç ve aidiyet bir üst kimlik görüntüsü kazanmış, maddi alan ve bu alandaki ilişkiler ise daha belirleyici bir işlev görmeye başlamıştır. Bu yapı, rehberlik mekanizması açısından dinsel özellikler kadar faydacı ve sektüler özellikleri de devrede tutmaktadır.²⁶ Böylece dayanışma esasına göre işleyen bir birliktelikten işbirliği esasına göre çalışan tüzel birliktelikler oluşturma söz konusu olmaktadır.

25 Bkz. Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, s. 18.

26 Ali Bayramoğlu, “Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz” *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, Araştırma Asistanı: Ferda Balancar, TESEV, Şubat 2006, s. 20.

İnformel bir rehberlik mekanizması, maddi modernleşmeyi hedef alma, bu çerçevede donanımlı insan kullanımı, bu insan tipinin modern alanla düzenli temas halinde bulunması, geleneksel olarak çağın diline adaptasyon eğilimi gibi faktörler, bu cemaatlerin din ve sekülerlik arasında seyyal olmasını beraberinde getirmiştir. Öte yandan bu cemaatlerin meşruiyetlerini korumak amacıyla rejimle uyumlu bir davranış tarzı benimsemeleri, vurgulu bir "seküler söylem" kullanmaya özen göstermeleri, iç dokularından kaynaklanan söz konusu seyyaliyeti hemen her zaman pekiştirmektedir.²⁷

Cemaat bir şekilde toplumla uzlaşmaya girdiği andan itibaren rutinleşmeye, gelenekselleşmeye başlar ve ayrılıkçı öze sahip olma durumu varsa bile bunu yitirir. Sekülerleşme teorisinin önde gelen ismi olan Steve Bruce, Niebuhr'un, bir mezhebin veya cemaatin (sect) mevcut toplumsal yapıyla uzlaşmasını "içsel sekülerleşme" sürecine örnek göstermesinden yola çıkarak, bu durumun dinin içerden sekülerleşmesi olarak yorumlanabileceğini belirtir. Bruce, bir mezhebin bu süreci üç aşamada tecrübe ettiğini dile getirmektedir: Öncelikle cemaat genişlemenin bir sonucu olarak uyum yanlısı (konformist) bir yapıya bürünmektedir. Akabinde cemaat üyeleri yoğun bir sosyal hareketlilik sürecine girmekte ve zenginleşmektedir. Sonra zamanla profesyonel bir liderlik olgusunun ve organizasyonunun gündeme gelmesi söz konusu olmaktadır. Böylece kendi küçük yaşam alanının dışına taşmaya başlayan cemaat, artık rasyonel işlerliğe sahip profesyonel bir yönetime geçme gereksinimi duymakta, bunun doğal sonucu olarak toplumun diğer kesimleriyle aralarındaki anlaşmazlıkları asgari düzeye indirme ve çevreye uyum gayreti göstermektedirler.²⁸

Buna bağlı olarak denebilir ki ana ekonomik yapıdan pay almak isteyen ve pazar ekonomisindeki rekabet ortamında dini motif ve simgeleri kullanarak yükselmek isteyen sınıf/tabaka/kesim'in meşruiyet zeminlerinden birini cemaat aidiyeti oluşturmaktadır. Buna göre dini vakıf ve cemaatlerin, dayandığı yeni sınıflarla beraber küreselleşme, serbest piyasa eko-

27 Bayramoğlu, "Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz" *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, s. 30.

28 Bkz Özak, "Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkisi," s. 147-148. (Bruce, *Steve, God is Dead -secularization in the west*, Blackwel Publishing, Owford. 2002, s. 23'ten naklen.)

nomisi ve liberalizmin ilkeleri üzerinden “kendine has bir modernizm”le barışmakta olduğu kolaylıkla görülmektedir.²⁹

Nitekim İslami oldukları ileri sürülen bankalarda, İslamdan miras kalan kurumlardan çok, modern mali kurumların etkisi görülmektedir. İslami addedilen şirketlerle diğer şirketler arasındaki farklar da önemsizdir. Bu şirketler arasında hiçbir sistematik fark yoktur. Bu kurumlar her ticari işletme gibi seçimlerini piyasa baskılarına göre belirlemektedirler.³⁰

Öyleyse cemaatleşme sürecinin bir ekonomik ilişkiler düzeni yarat-
tığını söylememiz mümkündür. Cemaatleşen gruplar arasında yaşanan
çok güçlü dayanışma ilişkisi, onların kolayca şirketleşmelerine, sermaye
birikimine ve çeşitli ekonomik girişimlerde bulunmalarına imkân ver-
mektedir. Toplumsal değişim dinin veya dini hayatın etkilerini cemaatler
vasıtasıyla ekonomik ilişkiler içerisine çekmekte hatta geleneksel yapıda
dinsel inançları etrafında kümelenmiş dindar kişileri ekonomik hayata
katacak modern kurumları oluşturacak tarzda işlemektedir. Bu durum
modernleşme yönünde toplumun geleneksel kesimlerini değişime katacak
bir motivasyon yaratmaktadır.³¹

Bugün İslamcı alışveriş merkezlerinden, İslamcı moda defilelerin-
den, yeşil poptan, İslamcı popüler müzikten, “yeşil diziler”den, İslamcı aşk
romanlarından, İslami tatil merkezlerinden,³² ve hatta 04.00’te kapanan ve
müşterileri sadece kadın olan “İslami disko”dan bahsedilmektedir.³³ İslami
edebiyat alanında hidayet romanlarından toplumu dönüştürmeyi hedef
almayan, toplumsal kurtuluştan bireysel aşka doğru evrimleşmiş romanlar-
dan bahsedilmektedir. İdealizmden sıkışmış, “sıradanlaşmayı” arzulayan
Müslüman bireylerin varlığına temas edilmektedir.³⁴ Bütün bunlar din-
darlığı, dini cemaatçiliği, laik baskılar yüzünden sessiz kalmış kesimlerin

29 Bkz. Cengiz, *Türkiye’de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi*, s. 75.

30 Bkz. Timur Kuran, *İslam’ın Ekonomik Yüzleri*, İletişim Yay., İstanbul 2002, s. 109, 105-113.

31 Bilgin, *Türkiye’de Değişimin Dinamikleri, Köylülükten Çıkış Yolları*, s. 115.

32 Bkz. Ayşe Saktanber, “Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz,” *Entelektüel ve Popüler Kültür Arasında Türkiye’nin Yeni İslamcı Gençliği*, *Kültür Fragmanları*, s. 270.

33 Ahmet Arslan, “‘İslami Diskoya’ Gittim,” *Hürriyet Pazar*, 5 Temmuz 2009.

34 Bkz. Kenan Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s.167-172.

bir patlaması ve bu yüzden İslami devlete giden yolda bir basamak olarak görülmesini geçersiz kılmaktadır. Çünkü tüketime dayalı stratejiler, asla her şeyi hesaba katamazlar. Meta biçimi kolaylıkla ideolojik kontrol altına giremez. Marx'ın bize sürekli hatırlattığı gibi, "meta fetişi"nin kendine ait bir hayatı vardır; biz "onu düşündüğümüze" ne kadar inansak da, bundan ne kadar hoşlansak da aslında "o bizi düşünür." Martin Stokes'in de ifade ettiği gibi örneğin İslamcı defileler, mankenlerin zarif vücutları ve mavi gözleri, İslami biçimin "Batılı" içerik karşısında kazandığı zafere mi işaret ettiği, yoksa alttan alta bunun tam tersini mi ima ettiği konusunda en azından bir belirsizlik söz konusudur.³⁵

Sarıbay bu konuda şu fikirleri öne sürmektedir: Mottosu "görünüyorum o halde varım" olan günümüz postmodern kültüründe tüketimcilik, sadece teknolojiyi, müziği, modayı, sporu değil "değerleri" de bir meta gibi tüketilir kılmakta ve kendini gösterme bu yolla var olmanın aracı haline gelmektedir. Din postmodern kültürde bir inanç olarak mukabeleyle değil, mübadeleyle tabi hale gelmiştir. Din, inanç olarak yaşamamakta, gösterişçi şekilde tüketilmektedir. Lüks otellerde iftar yemeği verilmekte, tesettürlü gelinliklerle bu tür otellerde düğünler yapılmakta, fakirlere yardım etmeye TV kameralarıyla gidilmekte, namaz kılarken poz verilmekte, tesettür defileleri yapılmakta, moda çok yakından takip edilmekte... Böylece inanç sahiciliğini ve samimiyetini yitirerek yapaylaşmakta, "değer" kazandığı bağlamdan çıkarılarak metalaştırılmakta yani ekonomileştirilmektedir.³⁶

Birçok gözleme göre pazar ilişkilerinin başat rol oynadığı yeni bir seçkin sınıfın İslami cemaatler eliyle oluşturulduğu bir süreç yaşanmaktadır. Yeni ortaya çıkan sınıfların kurulu düzenden bağımsızlaşmaları değil, aksine topluma adaptasyonlarını sağlamada dini kurumların, yani cemaatlerin önemli bir katalizör etkisi olduğu görülmektedir.

Müsiad'ın kurucu başkanı Erol Yazar'a göre yeni oluştuğu söylenen burjuva sınıfı, aslında tam anlamıyla "yeni" de değildir. Bunlar, nesilleri tükenmiş ailelerin çocuklarıdır. Yeniçeri ocağının kaldırılması, askerın

35 Martin Stokes, "Gündelik Yaşamı Tanımak," *Kültür Fragmanları*, s. 330.

36 Bkz. Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*. Everest Yay., İstanbul 2004, s. 28.

Türk milletinden oluşturulması süreci demektir. Bu süreç ticaretin azınlıkların eline geçmesiyle sonuçlanmıştır. Özal devrimi, asli unsurun yeniden ticarete atılması anlamına gelmektedir.

Müsiad kurucu başkanına göre Türkiye devlet eliyle oluşturulmuş üç beş sermayedarın tekeline bırakılmayacak derecede ekonomik bir potansiyele sahiptir. Sermayedarlığın tabana inmesi ve ülkenin kültürü ile barışması gerekiyordu. Artık bu süreç yaşanmaktadır. Devlet eliyle oluşturulmuş sermayedarlığın aksine Anadolu sermayesi, kendi doğal sürecinde gelişmektedir. Bu yüzden en azından kavramsal olarak gerçek burjuvaziyi bunlar temsil etmektedirler.³⁷

Dini yönler ile seküler yönler arasında etkileşimin başladığı böyle bir süreçte, modernleşme dinamiklerinin de etkisiyle dinin geleneksel örüntülerden ziyade modern hayatla uyumlu yeni bir görünüm kazanması da muhtemel görünmektedir.³⁸ Çünkü yeni girdilerle verili zihniyet yapısı ya da bellek arasında ilişki er geç kurulmaktadır.

Yarar, sermayedar sınıfla birlikte din anlayışında da meydana gelecek değişimlerin ilk aşamasının örneğini şu sözleriyle özetlemektedir: “‘Bir lokna bir hırka’ felsefesi bizlere yutturulmuş bir zoka idi. Osmanlı padişahının giyimi, Karacaoğlan gibi değildi. Ölçü, mesela minimum giyinmekse İmamı Azam’ın giyimini nasıl izah edeceksiniz? Evi Bağdat’ın en güzel evi idi. Zekâtımı veriyorsam İslamda ‘niye böyle yapıyorsun?’ deme hakkına kimse sahip değildir.”

Kurucu başkan bir gözlemine de şöyle değinmektedir: “Geçen gün büyük bir alışveriş merkezinde mescide girdim. Baktım ayakkabıların hepsi marka! Arkadaşların yanına döndüğümde ‘Türkiye’de devrim oluyor, haberiniz yok’ dedim. ‘Nerede,’ dediler; ‘mescitte,’ dedim.”³⁹

37 Bkz. Fadime Özkan’ın Erol Yarar’la Yaptığı Söyleşi, *Star Gazetesi*, 20 Temmuz 2009 Pazartesi. <http://www.stargazete.com/roportaj/yazar/fadime-ozkan/turkiye-nin-gercek-burjuva-sinifi-bizizhaber202247.htm>

38 Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, “Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme,” *Sekülerleşme ve Dini Canlanma*, Basılı Sempozyum Bildirileri, 22-23 Ekim 2008, Yayına haz. Ali İsmail Güngör, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 2008, s. 45.

39 Bkz. Fadime Özkan’ın Erol Yarar’la Yaptığı Söyleşi, *Star Gazetesi*, 20 Temmuz 2009 Pazartesi. <http://www.stargazete.com/roportaj/yazar/fadime-ozkan/turkiye-nin-gercek-burjuva-sinifi-bizizhaber202247.htm>

Bu noktada artık modernite dñşınanı bir İslamdan değil, modernite kurbanı bir İslamdan söz edilmeye başlanmıştır. Göle bir söyleşide şöyle demektedir:

Müslümanların İslam eliyle güç kazandıklarını, yeni bir seçkin sınıfı oluşturduklarını yıllardır görüyoruz. Bu kendi içinde bir paradoksu da barındırıyor. Çünkü seçkin olmak için, Batılı değerlerle özdeşleşmiş yaşam biçimlerine uymak gerekiyor. İç içe geçişte bu var zaten. Aynı mekânları paylaşmaya, aynı tüketim kalıplarını kullanmaya başladılar. Tabii buradaki en önemli soru şu: Bütün bunlar olup biterken İslamdan geriye ne kalıyor? Uludağ'da kayalım, lüks mağazalarda alışveriş edelim, marka giyelim... Güzel de, İslam adına ne kalıyor geriye?" "Türkiye'de de dünyada olduğu gibi 80'lerden sonra tüketim arzuları dizginlerinden boşandı. Bireysellik anarşık bir biçimde her şeyi kendisi için isteyen, başkalarını buna layık görmeyen bir model yarattı. Yırtıcı ve ürkütücü bir bireycilik bu. Bütün bunlar olup biterken, insan bir lokma bir hırka terbiyesini özlüyor. İslami hareketin içinden bu dizginlenemezliğin eleştirisinin çıkabilmesi lazım. Daha fazla tüketme yarışı, İslami kesimleri Müslüman değerlerden uzaklaştırdı. Edep ve adabın bozulduğunu görüyoruz."⁴⁰

Ömer Lütfi Mete kamu iktisadi teşebbüsleri gibi (KİT) cemaat iktisadi teşebbüslerinin (Yazar bunlara CİT adını vermektedir), dini ahlaki bozabilme kapasitesine dikkat çekmiş, bu kuruluşların cemaat kardeşliği iddiasındaki bireyleri neredeyse birer "Kabil" haline getirdiğinden bahsetmiştir. Belki bu tür örneklerin çokluğunun da etkisiyle, söz konusu görüşünü yansıttığı eserinin adını "Allahsız Müslümanlık" olarak belirleme yoluna gitmiştir.⁴¹

Hilmi Yavuz yeni oluşan İslami burjuva sınıfının medeniyet projesi dindarlık ile lumpen İslam arasında gidip gelmesinden yakınmaktadır.

⁴⁰ Bkz. Sefa Kaplan'ın Nilüfer Göle ile Yaptığı Söyleşi, *Hürriyet Pazar Eki*, 3 Mayıs 2009. <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/11565285.asp?gid=59>

⁴¹ Bkz. Ömer Lütfi Mete, *Aşksız, Zevksiz... Allahsız Müslümanlık, Gerileme Sürecinde İslam'ı Yaşama Sorunu*, Profil Yay., İstanbul 2008, s. 156-157.

Ona göre burada lümpen İslam, gaza ve cihadın ganimetlerini paylaşan savaşçı İslamın bozularak nitelik değiştirmiş biçimi gibi görünmektedir. Lümpen İslam, ganimet kavramını, talan ve yağmaya (yolsuzluklara, haksız yere el koymalara, hortumlamalara vb.) dönüştürmüş görünmektedir.⁴²

Aslında “lumpen İslam”ın tarihi dayanaklarının da olması, Mete’nin ve Yavuz’un endişelerinin dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu dayanağı Clifford Geertz’e başvurarak şöyle özetleyebiliriz: Ortadoğu geçmişinde itaat, korkunun bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Bu yüzden bir kere küçük de olsa yetki konumu ele geçirildiğinde bundan faydalanmayı ummayan kimse olmamıştır. Değişken toplumsal koşullarda sırası gelenler, yetkiyi muhtemelen kısa sürecek, dolayısıyla azami faydalanması gereken bir fırsat olarak görmüşlerdir. Çünkü devlet, insanların yönetilmesinden öte, iktidarın maddi getirilerinin tüketilmesini sağlayan bir makinedir. 19. yüzyılda Mısır’ı yöneten M. Ali’nin dediği gibi ‘Kral kılıcından ve kesesinden başka bir şey bilmez. Birini çeker birini doldurur.’⁴³

Cemaatleşmenin, “yeni sağ”ın İslamı egemen ideolojiye ekleme projesi olarak algılandığı da görülmektedir. Bu iddiaya göre cemaatler kışkırtılmaktadır. Çünkü piyasa işle bütünleştirilip iktidar bloğunun asli parçası haline getirilmek istenmektedir. Bunun için cemaatler devletleştirilmektedir.

Hatta İslamileşme, küresel tekелci sermayenin ulus devletin hedeflerini geçersizleştirme misyonu olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre de cemaat ve tarikatlar yeni üretim ve tüketim stratejisinin ürünleridir. Kapitalizmin yeniden yapılanmasının sonuçlarıdır. Küresel tekелci sermaye, ulusal kültürler yerine ulus devlet öncesindeki ulus altı kültürleri, etnik kimlikleri, çevre ve bölge milliyetçiliklerini, etnik ve dinsel kabilecilik gibi her türlü cemaatçiliği tahrik etmektedir.⁴⁴

42 Hilmi Yavuz, “İslam, nasıl bir dindir?” *Zaman*, 28. 12. 2008. Pazar.

43 Bkz. Charles Lindholm, *İslam Topluluklarında Gelenek ve Değişim*, çev. N. Çelik, N. Durmuş, Ş. Sakarya, Elips Yay., Ankara 1994, s. 310-312.

44 Örnek olarak bkz. Mehmet Özgüden, “Türkiye’de Sivil Toplum İdeolojisi Yeni Sağ, Sol Liberalizm ve Siyasal İslamcılık Üzerine Bir İnceleme,” *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 232-248; K. Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 148; N. Mert, “Cami Gölgesinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslam Edebiyatı,” *Tezkiye*, sayı:14-15, yıl: 1998, s. 48.

Bütün bu iddiaları dikkate alınmak kaydıyla Türkiye’de ana akım İslami grupların 90’lı yıllardan itibaren modernite, demokrasi ve laiklikle ciddi bir uyum göstermeye başladıkları tespitini yapmak mümkündür. Çaha’ya göre İslami gruplar bir yandan kamusal yaşamda görünürlük kazanırlarken diğer yandan demokrasi ile barış içerisinde var olma formülleri üzerinde durmaya başlamışlardır. Hatta bunun bir gereği olarak serbest piyasa kurallarını geliştirmek ve dünya ile daha fazla ticaret yapmak için devleti adeta zorlamaya gitmişlerdir. Çaha bu anlamda Türkiye’nin en temel, köklü ve canlı sivil toplum unsurunun İslami gruplar olduğunu, ülkeyi hukuk devleti ve demokratik olmaya zorlayanın da bunlar olduğunu belirtmektedir.⁴⁵

Çaha’nın görüşü oldukça tartışmalıdır. Fakat İslami gruplar ve çağdaşlaşma konusunun hangi noktalara geldiğini göstermesi açısından önemlidir.

Çağdaşlaşma ile dinselilik arasındaki ilişki iyi kurulabilirse, dini cemaatler, modernliği karşılayabilecek toplumsal ve ahlaki normların gelişmesine katkı sağlayabilirler. Yine dini gruplar, modernitenin başarısızlığının temellerinden biri olan Türkiye’nin modernite deneyiminin “epistemolojik kopuşunu,” yani geleneksel kişilik tanımlarıyla Batılı eğilimler arasındaki radikal kesinti problemini çözmeye yönünde iradi bir gayret göstermekle modernitenin önünü açabilirler. Bilhassa toplum temelli modernleşmede yerel ile modern yan yana getirme, modernitenin yaygınlaşmasında önemli bir aşama olarak görülebilir. Çünkü modern ile geleneksel yapı arasında kurulan her köprü, toplumun ortak bir dile sahip olması yönündeki bir çabayı ifade eder.

Dini anlayışlarla çağdaşlaşmanın bir arada değerlendirilebildiği bir geleneğe de sahip bulunmaktayız. Çoğu Ortadoğu ülkesinden farklı olarak bizdeki İslamcılık anlayışı, modern olana dini anlayış içinde yer bulma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Yeni Osmanlılar hem İslamın özüne dönmeyi hem de modern-Batılı kurumların topluma adaptasyonunu savunmuşlardır. Türkiye’de İslamcılığın ilk kuramcıları olarak

45 Ömer Çaha, “İslam ve Sivil Toplum,” *İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi*, hz. Ömer Demir, Liber-te Yay., Ankara 1999, s. 125.

nitelendirilebilecek bu grupların başlıca amacı, iç çatışma ve dış baskılarla başa çıkabilmek için “devletin ıslahı” olmuştur. Bu tartışmalarda en çok dikkat çeken husus, Batılı kavramların şer’i karşılık ve referanslarla sunulmasıdır. Yeni Osmanlılar, demokrasi kavramını ve bu kavramın mütemmim cüzlerini, İslami gelenekten süzölmüş kavramlarla karşılamaya çalışmışlardır. Bunlar, demokrasi yerine “meşveret;” parlamento yerine “şura;” modern kamuoyu yerine “ehl i hall ü akd” gibi kavramlardır. Kavramlar eskidir, ancak içleri yeni bir muhteva ile doldurulmaktadır.⁴⁶

Şerif Mardin’e göre Yeni Osmanlılar, Tanzimat’ın felsefi bir temeli olmadığı inancındaydılar. Onlara göre İslama dayanmak suretiyle bu yapılabilir. Mardin, sufi bakış açısı hatta Nakşilik olgusu ile hürriyet ve demokrasi arasında bir bağ olduğu inancını çalışmalarında dile getirmiştir. Ona göre Nakşibendiliğin bir popülist ve proto-demokrat hareket olarak nasıl işlediğini irdelemek gerekmektedir.⁴⁷ Mardin bu konuda; “Mesela Namık Kemal örneğinde, tasavvufun (Müceddid-i Nakşibendilikle ilgili olarak), onun hürriyet fikrini şekillendiren kaynaklardan biri olduğunu biliyoruz” demektedir.⁴⁸

Tarikat olgusuyla ilgilenmek Mardin’in “Türk İslami istisnacılığı” dediği özgünlüğü açıklamayı hedeflemektedir. Bu istisnacılık Osmanlı devlet adamlarındaki, seküler ve dindar eğilimlerin paylaştığı “ifade edilmeyenler” hakkındaki bir kültürel çerçeveye karşılık gelmektedir.

Ülgener de Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde, şehrin hali vakti yerinde orta sınıf halkından başlayıp tasavvuf ve tarikatlarla beraber esnaf ve zanaatkâr çevrelerine, yani küçük burjuvaziye doğru yol alan geniş bir kitlenin mevcudiyetinden söz etmiştir.⁴⁹ Aslında Cumhuriyet dönemi İslami eğilimlerin bu ana tabanda geliştiğini söylemek mümkündür. Çünkü bu kitle cumhuriyetin ilk dönemlerinde de maddi taleplerinin karşılığını bulamamıştır. Temelde önemli ölçüde ekonomik beklentilerle

46 Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 90-130.

47 Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 45-55.

48 Şerif Mardin, “Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet,” *Türk Modernleşmesi- Makaleler 4*, der. Mümtaz’er Türköne, Tunçay Bırgan, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 105-107.

49 Ülgener’den akt. Ali Yaşar Sanbay, *Türkiye’de Modernleşme. Din ve Parti Politikası: Milli Selâmet Partisi Örnek Olarak*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985, S.65

ilişkili olan bu durumun tezahüründe siyasi ve kültürel bir yapı kazanması da kaçınılmaz olmuştur.⁵⁰ Merkezde yönetici sınıflar eliyle dağıtıldığına inandıkları pastadan yeterli pay alamayan küçük tacir, esnaf ve küçük çiftçiler, ayak uyduramadığı sisteme yabancılaşmış,⁵¹ siyasal uyumsuzluklarını ifade etmeye uygun bir yol olarak dini söyleme yöneltmişlerdir. Cumhuriyetin kuruluşundan 1980'li yılların başına kadar İslamcı düşüncenin taşıyıcıları olarak küçük esnaf ve alt –orta sınıfların özellikle büyük şehirlerde tarikat/cemaat zemininde hayatıyet bulduğu, cemaat ilişkilerini tabanda kullanarak piyasaya ulaşmaya çalıştığı, en azından mevcut pozisyonlarını korumaya çabaladıkları görülmektedir.⁵²

MODERN DÖNEMDE CEMAAT SORUNSAİNİ AŞABİLMEK

Dini cemaatlerin sorun haline gelmeleri, dini bir tutum olmakla birlikte sosyo-politik bir inanç grubunu görünür, sürekli ve somut bir ifade biçimi haline getirmeleridir. Modern kentli insanın şeffaf, görünmez, kimliksiz, hatta kişiliksiz olarak akıp gittiği kamusal alanlarda cemaatler, görünür, katı, irrasyonel ve politize olmuş somutluklarıyla oldukça propagandatif, kışkırtıcı, rahatsız edicidirler.

Dini cemaatlerin veya dini yönelişlerin kamusal alandaki görünürlüğü, “her yerde din var” kaygısını beraberinde getirmiştir. Yine bu görünürlük, siyasal olanın dine ve kutsala bürünerek insanları hegemonyası altına alma ihtimaline vurgu yapılmasını da tetiklemiştir. Bunun yanında “cemaat”ler, devleti ele geçirmeye çalışan “gizli ajandalı” yapılanmalar olarak görülmeye başlanmıştır.

Görünürlük aslında cemaatleri toplum karşısında daha savunmasız bir pozisyona itmiştir. Bu nedenle de onlar sürekli bir meşruiyet arayışına girmişlerdir. Bu arayış onları, “sürekli tetikte olma” gereksinimine sürüklemektedir. Neuman bu “korku”ya “kamuya bilinçli olma” hali demektedir.⁵³

50 Ali Bayramoğlu, *Türkiye’de İslami Hareket: Sosyolojik Bir Bakış (1994 – 2000)*, Patika Yay., İstanbul, 2001, s.28.

51 56 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 140.

52 Bkz. Can Cengiz, “Türkiye’de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 74.

53 Elizabeth Noelle, *Kamuoyu: Suskunluk Sarmalının Keşfi*, çev. M. Özkök, Dost Kitabevi, Ankara 1998, s. 88.

Bu bağlamda dini cemaatler hâlâ inşa sürecinde olan bir kimliği temsil etmektedirler. Bir yanda değişimin koşullarına uyum sağlamaya çalışırken, bir yandan da refleksif yapıya bürünerek dış etkilere karşı konum almaya çalışmaktadırlar. Yani eskiden olduğu gibi ekonomik, sosyokültürel ve dinsel ezilmişliğe karşılık gizlenme ve takkiye stratejileriyle baş edilebilecek konumda değildir.

Cemaatlerden bir korkunun bulunduğu açıktır. Bahsedilen gerçek bir korku mu, yoksa sadece retorik bir araç mı? Bu soruya tam cevap vermek de zordur. Kanaatimizce bir yanıla gerçek bir korkudur bu. Cemaatlerin habitusundan korkulmaktadır.

Küreselleşme sürecinin kültürel parçalanma etkisi söz konusudur. Bu bağlamda dini yönelişlerin otantiklik iddiaları, paralel dünyalar yaratabilir. Paralel dünyalar, gerçek kültür arayışlarını beraberinde getirir. Gerçek kültür arayışları ise kaçınılmaz olarak siyasi meşruiyet kurma çabasına dönüşür. Bu da belli kültürel tarzların ve tercihlerin bir sapma olarak sıfatlandırılması yolu ile kolayca baskıcı bir nitelik kazanabilir.⁵⁴

Günümüzde kimlik bireysel açıdan en önemli arayış haline gelmiştir. Aynı zamanda total kimlik yerine, bireyin kendisini ve farklılığını ifade edebileceği daha küçük ve kullanışlı kimlik arayışı öne geçmiştir. İnsanlar artık kendi yakın küçük ve kontrol edebilecekleri yeni bağlılık biçimlerine yönelmekte, kendilerini, anlayabilecekleri biçimde tanımlama ihtiyacı duymaktadırlar. Gözleriyle görebilecekleri, kollarıyla kucaklayabilecekleri toplum olmayı özlemektedirler. Drucker buna “aşiretçiliğin geri dönüşü” demektedir.⁵⁵

Öte yandan siyasal kadroların kültürel popülizmi, toplumsal parçalanmışlık görüntüsünü bir özgürlük olarak değerlendirebilmektedir. Kültürel popülizmin en yalın görüntüsü, cemaatlere dayalı yeni kollamacılık örüntülerinin yaygınlaşmasında kendini göstermektedir. Kültürel popülizmin varış noktası, kültürel köklere atıfta bulunmayı en yakıcı idealist çizgilerle algılamasıdır.⁵⁶

54 Deniz Kandiyoti, “Parçaları Yorumlamak,” *Kültür Fragmanları*, s. 27.

55 Bkz. Peter Drucker, *Kapitalist Ötesi Toplum*, çev. Belkis Çoraklı, İnkılap Yay., İstanbul 1994, s. 215.

56 Ayşe Ayata Güneş, Bülent Arıcı, “Bir Olgu Olarak Siyasette Kollamacılık,” *Yeni Türkiye*, yıl: 2, sayı: 9, Mayıs- Haziran 1996, s. 83.

Cemaatleşmenin geleneğe uygun bir zemini de bulunmaktadır. Toplum yapımız birçok yönden cemaatsel özellikler sergilemektedir. Cemaatçiliğin kökleri derinlerde olan kültürel kodları söz konusudur. Osmanlı siyasal yapısı milletler sistemidir. Tarikatlar toplumsal örgütlenmenin en temel birimlerinden biridir. Gündelik yaşam ethosu tarikatlar tarafından belirlenmektedir. Osmanlı toplum yapısı aile, mahalle, esnaf tayfası ve tarikat partikülarizmine dayanır. Hatta tarikat bu yapıda toplumun geri kalanıyla kendi arasında akrabalık ötesi ya da lonca ötesi köprüler kurar ya da köprülerden bazılarını kaldırır. Gündelik hayatın içinde geçtiği “mahalle” de kişiliği ve karakteri etkileyen bir yapıya sahiptir. Sözlü kültür geleneği hâlâ çok önemlidir. Geleneğimizde kişinin kendi olarak gelişmesini teşvik eden şeyler azdır. Kişiyi iyi bir hayata götüren yol, bireysel deneyimden çok paylaşılan bir ahenkten kaynaklanır. Sosyal muhayyileyi zamanla belki değiştirebilirsiniz ama sıfırlayamazsınız.

İslami tarikat-cemaat örgütlenmelerini “devlete rağmen kurtarılmış bölgeler,” “kültürel adacıklar” olarak görme eğilimleri de söz konusudur.⁵⁷ Bazı anlayışlara göre cemaatler, sistem karşıtı özgürleşim alanlarıdır. “Yeni sağ” diyebileceğimiz anlayışlar da cemaatler eliyle yönetim tarzını, “radikal demokrasi” projesinin bir parçası olarak görmektedirler. Burada her topluluğun özgürlük adına kendi içine kapanarak, cemaatleşmesinin teşvik edilmesi gibi bir paradoks kendini göstermektedir. Yine toplumsal bütünlüğü parçalayan kaotik/anarşizan bir parçalılık, çok kültürlülük ve kimlik siyaseti adına meşrulaştırılmaktadır. “Çoğul toplum laikliği” adına ortaya konulmak istenen bu proje, çok dinli, çok kültürlü feodal dönemin parçalı-kaotik toplumsallık durumunu andırmaktadır.⁵⁸ Burada ülke adeta kültürel kanallar aracılığı ile kurulan bir cemaatler cümbüşü halinde anlatılmaktadır. Her şey kültürel hale gelmeli, herkes kendi dünyasında yaşamalı, herkesin yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkı vardır şeklindeki sloganların temsil ettiği postmodernizmle ana dini cemaatlerin bir arada anılması da kaygı vericidir. Çünkü bu takdirde

57 Ahmet Insel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yay., İst. 1990, s. 104.

58 Bkz. M. Çulhaoğlu, C. Soyer, *Solda Sivil Toplum Söylemi: Gerçekler ve Yanılsamalar*, Özgür Üniversite Yay., Ankara 2000, s. 24-28.

kimlik belirlemede cemaat değerleri temel referans çerçevesi olarak meşruiyet kazanmaktadır.⁵⁹

Her isteyen cemaatin kendine uygun birtakım mutlak doğrular ileri sürmesi, sonsuz sayıda doğrulardan kaynaklanan “çoğulculuk” anlamına gelecektir. Bu tür bir çoğulculuk yanılısamadan ibaret kalacaktır. Salt inanca dayalı birliktelikler, bir dizi hoşgörüsüz kimlik siyasetinin oluşumuna kapı aralayacaktır. Kişilerin birey kimlikleriyle değil, cemaatleri ile anılması, onları yeniden kabileye mahkûm edecektir.

Toplumu inanç topluluklarına bölmek, kişilere istedikleri, ya da inandıkları gibi yaşama özgürlüğü vermeyecek, tam tersine bu hakkı ellerinden alacaktır. Çünkü böyle bir yapıda kişiler, bağımsız bireyler olarak değil türdeş toplulukların üyeleri olarak kabul edilecektir.⁶⁰

Alain Minch, küresel kapitalizmin biçimlendirdiği dünyanın bugünkü görünümünü resmeden çalışmasında yaşanan cemaatleşme sürecine “Yeni ortaçağ” adını vermiştir. Minch, dinsel cemaatleşmeyi, Hristiyanlık, Yahudilik, Müslümanlık gibi semavi dinler ve bunların içindeki çeşitli mezheplerin adeta bir patlama yaparak çok geniş taraftar topluluklarına ulaşması olarak nitelendirmektedir. Minch, ortaçağın geri dönüşünün tarihatların yükselmesi yanında, kabileciliğin canlanmasıyla da kendini gösterdiğini belirtir. Bunda ulus devlet öncesindeki her tür etnik kimliklerin yeniden canlanması belirleyici olmuştur.⁶¹

Bütün bunlardan dolayı dini yönelişler kutuplaşmış kimlikler yaratma peşinde olmamalıdır. Kimlik politikaları tehlikelidir. Kimlik sorunlarıyla ilişkilendirildiğinde dini doğanın dili koparılmış olmaktadır. Din, “savaş halindeki budunlar” için çimento rolüne çevrilebilmektedir. Bu yüzden din, kimliğin bütününe içeren bir kıtas haline getirilmemelidir. Maneviyat ihtiyacı, aidiyet ihtiyacından ayrılmalıdır.

Dini birtakım sembolleri farklılığın ve toplumsal ayrılığın göstergesi olarak kullanmak, bu anlamda bir kültürel strateji benimsemek, yeni değer sistemlerine sahip karşı cemaatlerin yaratılmasına yol açar.

59 Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 1995, s. 9-11.

60 Bkz. Haldun Güllalp, *Kimlikler Siyaseti, Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, Metis Yayınları 2003, s. 96.

61 A. Minch, *Yeni Ortaçağ*, Çev. M. A. Ağaoğulları, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 92-95.

Burada bir ironi ile karşılaşmamızı klayız. Kimlik politikaları karşı akımları doğuracağı için kimlikler üzerinden yürütölen bir piyasa mücadelesi kendisini gösterir. Piyasada kimlik yeniden imal edilir, imal edildikçe özgönlük kaybolur. Gerçek sahte ayrımı ortadan kalkar. Dinileşme, otantik bir kimlik olmaktan çıkar, icat edilmiş bir kimlik haline dönüşür. Yaşın'a göre bu anlamda bir "metalaşma," İslamcılarla laisistleri bölen bir alan olmaktan ziyade her ikisinin de paylaştığı bir bağlam ve etkinlik olmuştur.⁶²

Dini grup, gerçek denen şeyi elinde tuttuğuna emin bir topluluk hüviyeti sergilememelidir. Çünkü dinsel cemaat yapısında etnik-ideolojik yapılarda olduğı gibi bireyler patronaj ve nepotizm ile toplumsal ilişkilerini sürdürmektedirler. Patronaj ve nepotizm, demokrasinin gelişimi önündeki önemli engellerden biridir.⁶³ Cemaat, yaşamın tüm temel amaçları için gerekli unsurları barındırdığına inanırsa "tam ve kapalı" bir toplumsal sistem haline dönüşür. Kapsayıcı görüşlerin hâkim olduğı yapılanmalar demokrasiyi felç eder. İster felsefi ister dini olsun bir kapsayıcı görüş etrafında oluşmuş cemaatler özgörlüğü kısıtlayıcı bir nitelik taşır.

Cemaat kavram planında bile demokrasiye ters anlamlar içermektedir. Demokrasi, işlevsel akılcılığın bir ürünü olarak halkın egemenliğinin sağlanması amacına yöneliktir. Oysa cemaat özsel akılcılığın ifade biçimidir. Buna rağmen demokrasilerde çeşitli "cemaatler" olabilir. Bunun yegâne şartı, cemaatin güç ilişkilerine dayalı bir iletişim ağına girmemesi, siyasi ya da toplumsal alana hâkimiyet sağlama gibi bir iddia sahibi olmamasıdır.⁶⁴

Evensel demokrasilerde başat unsur bireydir. Bireyler, birincil kimliklerini zenginleştirmek amacıyla tüm ikincil kimlikleri kullanabilme hakkına da sahiptirler. Ama kendini sadece bağlı bulunduğı cemaat üzerinden ifade eden ve bu kimliği tüm tutum ve davranışlarının kapsayıcı ögesi yapan anlayış demokrasilerde şüphe ile karşılanmalıdır.

Devletin ya da bağımsız bir değişken olarak hukukun, bireyin haklarını koruma amacıyla temel özgörlöklere sekte vurmadan dini guruplaşmalar için önlem alma hakkı olmalıdır. Cemaatler, dini özgörlük adına

62 Bkz. Yael Navaro Yaşın, "Kimlik Piyasası, Metalar, İslamcılık, Laiklik," *Költür Fragmanları*, s. 229-230.

63 Vehbi Bayhan, 'Türkiye'de Sivil Toplum Örgütleri, Demokrasi ve Patronaj,' *Sivil Toplum ve Demokrasi*, s. 145.

64 Bayhan, "Türkiye'de Sivil Toplum Örgütleri, Demokrasi ve Patronaj," *Sivil Toplum ve Demokrasi*, s. 145.

bireysel mahremiyetlere sızıp bir topluma biçimini veren nitelikleri bozamazlar, birey ve topluluk olmamızı sağlayan değerleri sekteye uğratamazlar. Çünkü inanç özgürlüğü sınırsız olmasına rağmen inancı uygulama ya da misyonerlik faaliyetinde bulunma, kamu düzenine ters düşmeme, ahlaka aykırı inanç olmama, demokratik ilkelerle çelişmeme gibi genel ilkelerle sınırlıdır. Amerika gibi adı dini özgürlükler ülkesine çıkmış bir yerde bile bu alanda, mahkeme salonlarını dolduracak kadar sorunlar yaşanmaktadır. Avrupa'da da dini gruplaşmalar karşısında bireyi korumanın devletin görevi olduğu vurgulanmaya başlamıştır. Hatta bu konuda uluslararası hukuki düzenleme boyutunu kazanmış metinlerden bahsedilmektedir.⁶⁵

Aslında dini gruplar, İslam medeniyetinde kilise benzeri bir kutsal örgütlenme biçimi olmamasının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. İslam medeniyetinde kurumsal otorite “eksikliği” söz konusudur. Dini grup bir tür “zayıf kilise” özelliği sergilemektedir. Fakat kurumsal yapısı olmayan dinler “serbest din” kategorisine girer ve aslında bu durum bir dinin en büyük şansıdır. Dini gruplar İslamı kurumsallaşmış bir “kilise” haline getirirlerse İslam fikri yapısı önemli özelliklerinden birini kaybetmiş olacaktır. Dini gruplar dini-mistik ihtiyacın sınırlarını katı bir biçimde belirleme, düşünsel tutuculuk anlamında bir ortodoksi kabul etme ve bunun yanında davranışsal tutuculuk anlamına gelen bir ortopraksi üzerinde yoğunlaşırlarsa bu zayıf kilise tam bir kilise haline gelir. Kiliseleşme oranında kilise karşıtı tutkular da ortaya çıkmaya başlar.

Dini gruplara ayrılma çoğulculuk anlayışı içinde değerlendirilmelidir. Ancak çoğulculuğu, farklı inanç, değer ve hayat tarzlarına sahip olan insanların birlikteliği ve sosyal bütünleşmesi olarak görmek gerekmektedir. Zaten farklılığı sırf farklı olduğu için yüceltmek, sığılması, şımarıklığı, kuralsız arzuların etiksizliğini, sonuçta farklılığın bizzat kendisine zararını beraberinde getirecektir.

Cemaatlerin kolayca bir kabile ya da sekt kapalılığına sürüklenebilecekleri de göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle cemaatler, çok kültürlülük ya da kültürel çeşitlilik kavramlarıyla izah edilmemelidir. Bu noktada “toplumsal çeşitlilik” kavramı yeterli bir izah çerçevesi oluşturacak güçtedir.

65 Bkz. Luca, *Mezhepler*, s. 102-105.

Toplumsal çeşitlilikte farklılık, içinde bulunulan kültürü başka bir kültürle değiştirmeye değil, genişletip çeşitlendirmeye katkı sağlar. Burada ana bün-yeye karşı dini gruplar marjinal değildirler.

Kültürel çoğulculuk veya çok kültürlülük kavramlarındaki “kültür” sözcüğü “toplum” kavramına denk düşerse “çok toplumcu” bir düzen söz konusu olur. Kültürel otonomi ya da ideolojik otonomiye çağrıştıracabilecek her türlü fikir bir kültür feodalleşmesine yol açacaktır. Burada “kültürle-rarası” ilişkiler, etkileşimli olmak yerine çatışmacı, tahripkâr ve egemen olmaya yönelik bir şekilde cereyan eder.

Farklılaşma bir olgudur, belki modern toplumun yeniden üretimi için de gereklidir. Ama bu, toplumun belli alanlarda bloklara ayrılması anlamına gelmemelidir. Dini gruplara referansla Osmanlıdaki gibi bir dizi dilsel, dinsel, kendi alt kültür ve kuralları olan cemaatlerden oluşmuş bölümlenmiş bir toplum imajı yaratılmamalı ya da toplum ve devlet bir “inançlar federasyonu” olarak görülmemelidir.

Bazı İslami çevrelerce dile getirilmekten hoşlanılan Osmanlı-İstanbul Barışını –Pax Otomana– bir birlik meselesi olarak selamlamayı artık bırakmak gerekmektedir. Bu “barış,” coğrafyası üzerinde yaşayan insanları birleştirmemiştir. Çünkü söz konusu düzen, kadim dünyanın gerekleri üzerinden anlaşılabilecek ve insanların kendi kültürel mahallerinde diğerleriyle, sadece sürtüşmeksizin, tutunumlu bir hayat sürdürebilmelerinin sigortasıdır. Kısacası Osmanlı-İstanbul Barışı, birleştirme değil, ayırma üzerine kurulmuştur. Milletler sistemi Osmanlı unsurlarına merkezkaç hareketliliği ve bunun sağladığı gizlenme ve kendi içine kapanma “imkânı” sağlamaktadır. Bu sistemde eğer bir otonomi söz konusu ise bu, kültürel kardeşlik bağlarında temellenen, kamusal pratiklerden yoksun, kültürel-komüniteryen bir gevşek nitelikli otonomidir. Bu yüzden Osmanlı-İstanbul Barışının modernliğe cevap vermede en fazla zorlandığı; dolayısıyla tecrübesinden en fazla yoksun olunan mesele “birlik” meselesi olmuştur.⁶⁶

66 Bkz. Süleyman Seyfi Ögün, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Yay., İstanbul 1999, s. 11. Aynı zamanda yazarın şu makalesine bakılabilir: “Bölünme ve parçalanma korkumuz,” *Zaman*, 29 Ağustos 2009 Cumartesi. <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=885912&title=yorum-suleyman-seyfi-ogun-bolunme-ve-parcalanma-korkumuz>

İmparatorluklarda “birlik” genel itibarıyla gönüllü birleşmeler sonucu değil fetih organizasyonunun sonucu olarak meydana gelmektedir. Burada “cemaatler” hep olduğu yerde kalmakta, sentezlenerek bir uygarlık halinde bütünleşmeleri imkânsız olmaktadır. Başka bir ifade ile imparatorluklarda yerellikler kültür düzleminde kalmakta, uygarlık “merkez”in bir lüksü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu formasyonda değişim ise içsel değil dışsal olabilmektedir. Bu nedenle değişimler çatışma olarak yaşanmaktadır. Osmanlı bünyesindeki “cemaatler,” yerel kültürler, Osmanlı gelmeden önce neredeseler oradan devam etmişlerdir. Bu da antik imparatorluğun yerellikler üzerine bir örtü çekmekten başka bir şey olmayacağını gösteren iyi bir delildir. Osmanlı ne dilini, ne dinini, ne başkentteki yaşam üslubunu, ne de başka herhangi bir uygarlık unsurunu “periferiye” aktarabilmiş, buralar neyseler o olarak kalmıştır. Halbuki Avrupalasma süreci yerelliklerin sentezlenerek ulusal kültür olarak eklemişmelerinin adı olmuştur.⁶⁷

Demokrasi “sıradan çoğulculuğa” değil, “makul çoğulculuğa” dayanmaktadır. Makul çoğulculuk, diğerleriyle uzlaşma eğiliminde olan bir çoğulculuk anlayışıdır.⁶⁸ Bunun için denilebilir ki demokratikleşme ancak sosyal hareketlerin kendilerini sınırlandırması ile gerçekleşebilir. Günümüzdeki ahlak sorunlarından biri, toplumsal hayat alanında hem kendi başına ayakta durmak hem de kurallara uygun yaşamayı başarmaktır. Çoğulcu bir toplum yapısına sahipsek hayatımızda bir asgari tutarlılık arayışı zorunluluğu bulunmalıdır. Buna hakkaniyet ilkesi de diyebiliriz. Biz ne her türlü çoğulluğun reddedildiği homojen bir zemine mahkûmuz, ne de içinde hiçbir homojenliğin, hiçbir ortak alanın olmadığı bir çoğulluk zeminine mahkûmuz. Çoğulluk ve birlik birbirlerine muhtaçtırlar. Ve karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirirler.⁶⁹ Birlik ve homojenliği, eşitlik ve tek tipliliği aynı şeyler olarak görmekten vazgeçtiğimizde çeşitliliğin politik talepleri karşısında da ahlaki ve duygusal anlamda şaşırmaktan kurtulabiliriz.

67 Bkz. M. Ali Kılıçbay, *Dinin Fiziki Demokrasinin Kimyası*, İmge Yay., Ankara 1999, s. 225-229.

68 Bkz. Aydın Müftüoğlu, “Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls’un Uzlaşmacı Liberal Kültürü,” *Sivil Bir Kamusal Alan*, s. 56.

69 Bkz. Oliver Abel, “Dinlerin Etiği Olarak Laiklik,” *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik*, çev. Sösi Dolanoğlu, Sera Yılmaz, Metis Yay., İstanbul 1995, s. 28-40.

Bununla birlikte tüm evrensel ve rasyonel referans noktalarının da silikleşmemesi gereklidir. İnsanlar, kendisine başvurarak düşündükleri ve yargıladıkları evrensel bir kural ya da değeri kaybettiklerinde, aslında yargılama yetilerini kaybederler. Evrensel ve rasyonel referanslar kaybolduğunda geriye düşünmeyen irade kalır. Bu tür bir irade, kendisine kapalı, diğerine bağlanmayan, dolayısıyla ortak yaşam ilkesini diğerleriyle bağıntıda değil de yasayla kendi zihnine kapalı bir biçimde yaşayan kör iradedir.⁷⁰ Çağdaş Fransız Filozof Alain Badiou'ya göre farklılıklar yadsınamayacak kadar doğaldır. Öyleyse esas olan herkes için "aynı" kabul ettiğimiz yeni bir etik anlayışı geliştirmek gerekmektedir.⁷¹

Demokrasi bir kurallar, sınırlılıklar ve uzlaşma rejimidir. Toplumda birçok insan demokrasiyi, isteklerini istediği biçimde, istediği zaman ve yerde doyurma özgürlüğü olarak anlamaktadır. Çeşitli sosyal gruplar da aç ve doyumsuz bir grup tavrıyla demokrasiyi tarif edebilmektedir. Oysa bu özgürlük değil karmaşanın ta kendisidir. Aile içinde nasıl aklımıza gelen her şeyi başkalarını hiçe sayarak yapmamamız gerekiyorsa toplumda da bu tür sınırlamalar gerekmektedir.⁷²

Demokrasinin, bütünlük içinde farklılığı güvence altına alan fakat her farklılığın ayrıcalıklı mertebesine yükselmesine set çeken ve bunu politik ethos haline getirmiş bir kurallı ilişkiler zeminine ihtiyacı vardır.⁷³

Toplumu bir "totalite" veya mükemmel bir sistem olarak görmek bugün artık mümkün gözükmemektedir. Bütünüyle düzenlenmiş toplum projesi başarılı olamaz. Demokratik toplum, toplumsal ilişkilerde "mükemmel uyum düşünür" gerçekleştirmiş bir toplum olarak kavranamaz.⁷⁴ Fakat toplumu bir süpermarket halinde tahayyül etmemek ya da onu "yamalı bohça"ya da benzetmemek de gerekmektedir. Postmodernizmde bile

70 Arendt H, *Penser l'événement*, çev. C. Habib, Belin, Paris, 1989, ss.115-122' den naklen; Nilgün Toker Kılınc, "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu," *Felsefelog*, 2004/3, sayı 24. [http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=244&makale=Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu](http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=244&makale=Hannah+Arendt'te+Politik+Sorumluluk+ve+Yurttaş+Sorumluluğu).

71 Alain Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul 2006, s. 33-40.

72 Abdulkadir Çevik, *Politik Psikoloji*, Dost Yay., Ankara 2009, s. 37.

73 Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, Everest Yay., İstanbul 2004, s. 53.

74 Bkz. Chantal Mouffe, "Democratic Politics and the Question of Identity," John Rajcman (ed.), *The Identity in Question*, New York: Routledge 1995, s. 42.

Murphy'nin ifadesiyle, düzen formasyonu keyfince davranmaya terk edilmiştir. Çünkü "söylem pratikleri çeşitliliği," karşılıklı kabul edilebilir bir zemin içinde varlık kazanabilmektedir.⁷⁵

Demokrasi kurallı yaşama sanatıdır. Bu açıdan bakıldığında demokrasi ile dini cemaat arasındaki gerilimin kaynağı toplumsal ilişkilerde "individual manque"⁷⁶ olarak adlandırılan bireysel figürün ön plana geçişidir. Oakeshott'a göre "*individual manque*," toplumsal/politik ihtiyaçlarını karşılamada isteksiz, dolayısıyla tercihlerini kendi adına yapacak bir "efendi" arayan tiptir. Bu tip kurallı ilişkiler çerçevesinde yaşama becerisine sahip değildir. Çünkü "rule of law"ın koruyuculuğunu değil bir efendinin himayesini tek çare görmeye yatkındır.⁷⁷ Dini cemaatlerin demokrasiye uyumu, onları meydana getiren bireylerin ne kadar "individual manque" özelliği gösterdikleriyle bağlantılıdır. Cemaat kapalı bir getto özelliği sergilerse, özgürlüğünü kazanmış bireyin yeniden bir gettoya kapatılması tehlikesi söz konusu olur.

Özgürlük ve demokrasi hayatın fırsatlarını bize taşıyan bir nakliyeciyi olarak görülmemelidir. Bu anlamda özgürlük ve demokrasiyi övmek, bizzat özgürlük ve demokrasi için tehlikeli olabilir. Hür olmayan fikir nasıl fikir değilse fikri olmayan hürriyet de hürriyet değildir. Demokrasiyi, bize şunu ya da bunu vaat ettiği için değil insanca bir arada yaşamının, kendimizden tam olarak sorumlu olabileceğimiz yolu mümkün kıldığı için seçmeliyiz.⁷⁸ Dini yapılanmalar da, "demokrasi bize ne vermektedir?" sorusundan önce "biz demokrasiye nasıl katkıda bulunabiliriz?" endişesini taşımalıdır. Toplum üzerinde tekeli kontrol arzusu cemaatlerin temsil ettiği dinselliği dinselikten çıkaracaktır.

Özgürlük behimi bir serbestlik değildir, özgürlük sorumluluktur. Bu yüzden dini gruplar özsel, değer merkezli akılcılıktan çok Habermas'ın deyimi ile "iletişimsel akla" değer vermelidirler.

75 Bkz. John W. Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. Husamettin Aslan, Eti Yay., İstanbul 1995, s. 120-123.

76 Kavram, "bireyin yokluğu" veya "bireysellik eksikliği" olarak tercüme edilebilir.

77 Bkz. Sanbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, s. 51. (M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1991, s. 274-278'den naklen.)

78 Bkz. K. Popper, *Hayat Problem Çözmektir Bilgi Tarih ve Politika Özerine*, çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2006, s. 138.

Mutezile yüzyıllar önce insanın özgürlüğünü, insanın “önceden tespitin” (kader) bir nesnesi olmadığı temel tezini, onun sorumlu olduğu anlayışına dayandırmaktaydı. “Modern insan sorumludur öyle ise özgürdür,” demektedir. Bugün bu tez şu şekilde de dile getirilmelidir: Madem insan özgürdür, öyle ise sorumludur.

İkinci Kısım

DİNSEL BİLGİ SORUNU VE GELENEK

Islam dünyasının geleceği açısından Müslüman entelektüelleri ile bilim adamlarının önünde duran en büyük problem İslam düşüncesinin yaratıcı bir boyut kazanabilmesi, entelektüel temellerinin yeniden yorumlanmasıdır. Çağdaşlaşma (Batılılaşma değil) diye bir problemimiz varsa bu konuda ilk açılımların, İslam düşüncesi sahasında olması gerektiği tarihsel olguya dayanarak söylenebilir.¹ Dinsel düşünceyi fakirleştiren kendi üzerinde düşünmeyişi, kendisinin gerek ahlak gerekse epistemoloji alanlarındaki sonuçlarını kavrayamayışıdır.

Dinsel bilgi sorunu ve bilginin oluşumunda geleneğin etkileşim ağı, kültürün bir medeniyete dönüşmesi bağlamında yeniden ele alınabilir. Böylece Tanrı, insan ve tabiat anlayışlarının bir metafizik olarak geliştirilmesi imkânı yakalanabilir. Metafizik olmadan düşünce olmaz.

Dinsel bilgi sorunu, öncelikle onun bilişsel değeri üzerinde durmayı gerektirir. ‘Her söz yorumdur’ anlayışına dayanarak vahyin de beşeri bir tarafı olduğunu düşünmek mümkündür. Başka bir ifade ile vahyi bir dinsel bilgi sorunu olarak ele almak gerekmektedir. Vahye din denirse, dinsel bilgi sorunu konusunda bir şey söylemek mümkün olamaz. Bazı vahyi ifadeler açıklayıcıdır, bazıları biyografiktir. Bazıları tarihsel bilgidir. Bunları din kapsamında göremeyiz. Bir vahyi ifade, tam bir yöneliş durumu ve bağlanma objesi sağlayan bir rol ya da fonksiyon icra etmesi durumunda dinsel olabilir.²

Dinsel bilgi tartışılırken teoloji ve ahkâmı ön plana çıkarmak da başlı başına bir sorundur. Çünkü bu tür bir gayret, dinsel bilgiyi bir tür rasyonalite ile sınırlamak anlamına gelebilir. Bu, Jacques Ellul’un değindiği gibi, ‘yasaları’ ‘Taş levha’ haline getirmektir. Halbuki söz, insanın kalbine nakşedilen bir söz olarak da kalmalıdır.³ Din, teolojiye veya ahkâma kurban edilmemelidir. İlahi gerçekliğe iştirak kalple olur.

1 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu,” *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007, s. 52-59.

2 Bkz. William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 53-54.

3 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yav., İstanbul 2004, s. 96.

Hakikate ulaşma yolunda kalbi tahtından indirmemek gerekli gibidir. Din, Allah ile dostluk doğurucu aşkın adıdır. Din başka teoloji başka, ahkâm başkadır.

Mevlana “kader”i anlatmaya çalıştığı *Mesnevi*’sinde arkadaşının ense-sine tokat vuran bir adamdan söz eder. Tokat vuran; “Kızma bana; önce şunu söyle: Vurma esnasında bir ses çıkmıştı. Bu senin enseden çıkan ses midir yoksa benim avucumdan mı?” der. Adam da; “Bende tokadın acısı varken bu soruya nasıl karşılık vermemi beklersin?” der. Mevlana devam eder: “Bende din acısı varken kadere nasıl cevap verebilirim.”⁴

Holland’a göre din, Tanrı’yı konuşmaktır. Teoloji ise Tanrı hakkın-da konuşmaktır. Teoloji, ya yarı estetik ya da yarı bilimseldir. Burada Tanrı, ya bir çalışma objesi ya da estetik bir zevk objesi olarak konu edilir.⁵

Burada “bilginin İslamileştirilmesi” konusunun da önemli olduğu belirtilebilir. Eğer ulaşılabilen her türlü bilgiyi, hukuk, teoloji, siyaset ara-cılığı ile İslamileştirmeye kalkışırsak dinin konumunun belirsizleştirilmesi probleminde neden olabiliriz. Hiç kimse eleştirilmeyecek bir İslami bilim ya da bilgi hayali kurmamalıdır. Elbette bir epistemolojik reforma ihtiyacımız var ama bu bilginin İslamlaştırması ile başlayamaz. Belki tam aksine ilk merhale, İslamın bilgileştirilmesi yani ilahiyat alanında da bilim yapılabi-lirliğin kanıtlanmasıdır. İlk etapta dinsel iddiaların bilişsel anlamı üzerinde durulmalıdır.

Dinsel argümanların, geleceğin bütün bilgisini sağlama iddiasında olduğu varsayılırsa, dinin bir illizyon olduğu çıkarımına birtakım gerekçe-ler sunmuş oluruz.⁶

Hangi açıdan olursa olsun din, profan ideolojilerle aynı amaca indirgenmemelidir. Din ideolojikleştirilse, dünyevileştirilse, *raison detresini* kaybeder. Din teknik hale geldikçe dinsel düşünce, bir teknisyenin soğuk hesap kitabının sonucu olacaktır; insanın özünün ifadesi olmaktan çıkacak, gerekli olanın arazi durumuna düşecektir.

4 Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi ve Şerhi*, şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, c. III, s. 187.

5 Bkz. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s. 108-113.

6 Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s. 46.

Bilginin İslamileştirilmesi, bir dinsel zihniyetin sonucu olarak kendini göstermektedir. Bu zihniyete göre din her şeyi kapsamaktadır. Dinin alanı dışında hiçbir şey yoktur. Bu yüzden bilgi de İslamileştirilmelidir.

Abdülkerim Sürüş'un da ifade ettiği gibi, dinin kemali, dinin her şeyi içeren kapsamlılığı biçiminde algılanmamalıdır. Çünkü edebi ve son din olmak isteyen bir inancın, insanların ortak özlerine yapışarak ayrıntılı haşiye ve fazlalıklardan kaçınmaktan başka bir yolu yoktur.⁷

Dinsel bilginin bilişsel değeri konusunda geleneğin nasıl bir katkısı olmalıdır? Burada öncelikle geleneğin, geçmişten tevarüs edilen ve dinsel olarak görülebilecek unsurlar dahil bir medeniyeti meydana getiren tüm ayıncı nitelikleri kapsadığı ifade edilmelidir. Bu manada gelenek, dinsel şahsiyetimizin etrafına himaye biriktirir. Profanlaşmaya karşı kutsala bağlanmaya yardımcı olur. Yani kültürel ve ritüel elementleri sayesinde gelenek, ferdin kırılgan maneviyatını sürdürür.

Geleneğin misyonu sadece muhafaza değildir; aynı zamanda yorumlamadır; daha çok asli kökünden verilen mesajın, fikirler ve dünyevi kavramlar içinde yorumlanmasıdır.

Gelenek, üçüncü olarak, mesajın kökünde duran ve hayatın olgunluğa giden bir kapı olması gibi, çiçek açmak zorunda olan tohumların gelişmesidir. Geleneği durmaksızın büyümesi gerekli bir ağaca benzetebiliriz.⁸ Bu yüzden geleneğe değer vermek, insanın altın çağının geçmişte olduğu sonucuna götürmez. Geleneğe bakarak insanın altın çağının arkasında değil önünde olduğu söylenebilir. Mevlana'nın "görünüşte meyve ağaçtan doğmuşsa da, gerçekte ağaç meyveden doğmuştur"⁹ sözünün gelenek için de geçerli olduğu söylenebilir.

Başka bir ifade ile gelenek tutkusu, bir kültüralist önyargıya dönüşmemelidir. Çünkü bu anlayışa göre farklı tarihsel güzergâhları izlemiş toplumlar ve onların dini ve kültürü, tamamen kendine özgüdür, değişmez, bozulmaz ve neredeyse ebet müddet geçerlidir.¹⁰

7 Abdülkerim Sürüş, *Maximum-Minimum Din*, çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yay., Ankara 2002, s. 52-54.

8 Bkz. Tage Lindbom, *Başaklar ve Aynk Otları*, Modernliğin Sahte Kuralları, çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 59.

9 Mevlana Celaleddin-i er-Rumi, *Mesnevi ve Şerhi*, c. IV, s. 85.

10 Bkz. Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din. Kültüralizmlerin İleştirisini*, çev. F. Başkaya, U. Gün-sür, G. Öztürk, Özgür Üniversite Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 68.

Öyleyse çağdaş durumlarla gelenek arasında ortak bir zemin bulunması söz konusudur. Bu, doğal olarak da böyledir. Çünkü zihniyet önemli değişimlere uğradığında, eski terimlere yenileri eklenmekle kalmaz, aynı zamanda, örneğin muhafaza edilen terimlerin anlamları da, zihniyet değişimleriyle bağlantılı olarak değişir.¹¹

Bu arada belirtmemiz gerekir ki gelenek ile moderniteyi birbirinin zıddı olarak gören anlayışlar da zayıflamış, modernlikte geleneğin fonksiyonelliği üzerinde düşünölmeye başlanmıştır. Halil İnalçık geleneğin moderniteye olan katkılarından hareketle “değişik modernitelerden” bahseden Batılı aydınların bugün çoğaldığını ifade etmektedir. İnalçık şöyle demektedir: “Modernleşme geleneksel semboller altında da başarılmıştır. Böylece geleneksel toplumun ne olduğu, modernleşme araştırmalarında ön planda bir inceleme konusu haline gelmiştir.”¹²

Hatta zamanımız için bir “post-seküler” toplumdan bahsedilmektedir. Denilmektedir ki akıl dünya hakkında bilgi elde etmemizi, batıl inançlara karşı çıkmamızı, tutkuları denetim altında tutmamızı sağlamaktadır. Ancak akıl zamanımızda çok “dağılmıştır.” Eleştirel yönelimi de “düşünce barbarlığını” teşvik edecek kadar çığıırından çıkmıştır. Bu yüzden gelenek, aklın sınırlarını, bu tür aksilikleri önlemek suretiyle, genişletebilir. “Geleneksel din,” doğal insanın tutkularını dengelemekte böylece akla yardım etmektedir.

Geleneğe dönüş, ekonomik açıdan bile tavsiye edilen bir durum haline gelmiştir. Örneğin Alan Durning, tüketim toplumunun “vahşi karakterinden” sıyrılabilmek için “eski değerlerin” yeniden canlandırılmasının öneminden bahsetmektedir. Ona göre aşırılık yerine yeterliliğe, hızlı yaşamadan yavaş yaşama dönölmelidir. Eski aileye, yeteneğe, yaratıcılığa ve yaratılışa gösterilen hürmete, yavaş bir günlük ritme dönölmelidir.¹³

Ama elbette gelenek, tek başına da bırakılmamalıdır. Çünkü özgür sorgulamayı bastırabilir, baskıcı sosyal yapıları güçlendirebilir, doğmaları cesaretlendirebilir.

11 Bkz. René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 2004, s. 58.

12 Halil İnalçık, “İslam, Modernleşme ve Atatürk’ün Görüşleri,” *İslam ve Modernite*, der. Gönöl Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007, s. 108.

13 Bkz. Alan Durning, *Ne Kadar Yeterli, Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği*, çev. Sinem Çağlayan, Tema Vakfı Yay., Ankara 1998, s. 85-86, 141.

Epistemolojik planda meseleye baktığımızda gelenekten hareket etmenin kayıtlı olması gerektiğini söylemeliyiz.¹⁴ “Geçmiş,” bir kılavuz olarak değil, düşünce haritası olarak ele alınabilir. Harita ile yol daha kolay bulunur. Harita doğru bilgiyi yansıtmaya rağmen sınırlıdır. Bu sınırlılık göz önüne alınmaz ve onlardan bilgi almak suretiyle gerçeğe ulaşılacağı varsayılırsa, yanıltıcı da olabilir.

Yaratıcı düşünce için şahsiyet şarttır ve şahsiyetin oluşmasında tarihin rolü büyüktür. Fakat Nurettin Topçu'nun belirttiği gibi tarih bize üstat değil, samimiyetle danıştığımız bir dost olmalıdır. Eskilerin fikirleri, düşüncemizin arızasız işlemesi için, kendilerine müracaat edilebilen yarıdımıcı fikirler mesabesindeir.¹⁵

Bir dinsel söylem, büyük oranda zaman-mekân faktörleri tarafından tayin edilir ve daima zaman-mekân faktörlerine dayanır. Bir kişi veya grubun ne zaman ve nerede yaşadığı parametrelerinin, o kişinin dinsel kimliğini büyük oranda belirlediği gerçeği, din sosyolojisinin başlangıçtaki temel ilkelerinden birisidir. Sosyolojik araştırmalar, dinsel tercihlerin ve insanların devam ettikleri dinsel rotanın, iştirak edilen sosyal ağlar, kurulan ilişkiler ve kişisel duygusal münasebetlerle alakalı olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmıştır.¹⁶

Gelenekten hareket ederken, inşacı bir metot da benimsenmemelidir. Ne düzeyde olursa olsun eldeki bilgileri, önceden verilmiş birtakım yargıları desteklemek veya sabitleşmiş görüşlerimize tarihsel renkler katmak için “kullanmak” bilimsel yöntemeye aykırıdır.

Düşünsel tarih, biçimlendirme gayreti veya herhangi bir ideoloji içinde eritilmemelidir. Çünkü tarihsel bir inanç biçimi önyargıya ve ideolojiye dönüştürüldüğünde, moral konumlarda bir katılma gerçekleşir ki bu, gerçek tabuların yaratılmasına karşılık gelir.¹⁷ İdeolojik yaklaşım aslında kavram dokularından hareketle “araştırmacının kendi hayatını yaşaması”dır.

14 Bkz. Georges Corm, *21. Yüzyılda Din Sorunu*, çev. Şule Sönmez, İletişim Yay., İstanbul 2008, s. 90.

15 Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, Hareket Yay., İstanbul 1970, s. 139-140.

16 Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 73, 91, 95-96.

17 Jacques Ellul, *Teknoloji Toplumu*, çev. Musa Cevlanı, Bakis Yay., İstanbul 2003, s. 58.

Elbette araştırmacı, “gerçeği kopyalamadan,” incelediği klasik metinlerden, “sessiz metinlerden” yaptığı seçimlerle o güne kadar çıkarılmayan anlamlar ortaya koyabilir. Bildik sembollere yeni anlamlar ykeme yeteneği ile metinlerin indirgemeciliğinden kurtulmak ve böylece yaşayan bir metne, yaşayan bir geleneğe sahip olmak da mümkün hale gelebilir. Bu bir ölçüde tarihsel bir söyleme yeniden canlılık getirme kaygısına da denk düşebilir. Hele araştırıcının öznelliğinin sıkça vurgulandığı, “ego tarih” akımlarının güçlendiği bir dönemde, “yeni okuyucular yeni metinler yaratırlar” anlayışının kabul gördüğü bir zaman kesitinde, yeniden bir anlam kurma maksadıyla metinlere müracaat, kaçınılmaz bir süreç olarak gözükmektedir. Yapısalcı zmllemelerden, mikro tarih anlayışına geçilmesi, tarihsel söylemlerde bireylerin rolünün yeniden keşfedilmesi, yapıardan şebekelere, ortak durumlardan yaşanılan anlara, ortak kurallardan öznel stratejilere doğru bir yönelişin olması da,¹⁸ bu durumu temellendirecek gelişmeler olarak nitelendirilebilir. Buradan hareketle ağdaş durumlara bazı cevaplar hazırlamak da mümkündür. Ama bunlar birtakım kayıtlarla yapılmalıdır.

Öncelikle tarihsel aktörlerin kullandığı kategorilerle araştırmacının zmllemesinde kullandığı kavramlar ilişki içerisinde olmalıdır.¹⁹ Tarihsel şahsiyetin veya dönemin algılama, tasavvur ve ussal özelliklerinin tanımlanabilmesi de önemlidir. Ancak bu şekilde bilinmeyen bağıntılar ortaya konabilir, çıkarılan yeni anlamın tarihsel dayanağı oluşturulabilir. Aksi takdirde “bir dizi gerçeği” birbirine bağlamayı başaramayan kuramlar söz konusu olur.

Yeni anlamların, geçmişe şimdiki zamanın sokulması (anokronizm) tehlikesine geçit vermeden kendilerini açığa vurmasına, tarih anlatısının kurgusal anlatıdan çıkıp düşünsel tarih yorumu halini almasına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu da düşüncelerin toplumsal tarihi çerçevesinde, metin sosyolojisinin başvuru kaynağı haline gelmesini gerekli kılmaktadır. Metin sosyolojisi metni, okuyucusunun ağdaş bir ürünü olmaktan kurtaracak, tarihsel söylemi özlerinden ayırıp parçalar halinde yeniden oluşturulmasını engelleyecektir.

¹⁸ Bkz. Chartier, *Yeniden Geçmiş*, s. 68, 83-85.

¹⁹ Chartier, *Yeniden Geçmiş*, s. 12.

Mannheim aydınları, “boşlukta yüzen entelijansiya,” “bir yere demirlemiş olmayan, görece sınıfsız bir tabaka” olarak nitelendirmiştir.²⁰ Fakat bu, “bir demet önyargı” ile hareket etme anlamına gelmemelidir. Geçmiş aşığı yukarı kendimize benzeyen insanlar bulmak amacıyla taramak, aslında fazlasıyla “şimdici” bir bakış açısı,²¹ dolayısıyla önyargılı bir yaklaşım biçimidir.

Haddizatında sebepleri veya sonuçları, tamamen teolojik yorum dünyasında aramak cebri-kaderci ideolojinin bir başka versiyonudur. Böylesi bir bakış açısı da sebepleri veya sonuçları, siyasal ve ekonomik gibi rasyonel bir temelle anlamaya çalışmanın önündeki en önemli engeldir. Bugün gelişimi sağlayan, deha insanlar, olağanüstü fikirler vs. değildir. “Newton’un vizyonu” belirleyici olmaktan çıkmıştır. İleri hamleler için koşulların anonim gelişimi esas alınmaktadır.

Dogma ile onun sosyolojik uygulaması arasında bir dünya fark vardır. Sosyolojinin önde gelen bilgeliği, hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı gerçeğidir.²² Bir dini zihniyetin tüm sonuçlarını öngörmek imkânsızdır. Formel argümanda yararlı olarak görülen bir kurgu, gerçek dünyada tehlikeli bir yanılsama haline gelebilir. Müspet bilimlerde bile bugün, “geleceğin koyu karanlığını delmek için yanıp tutuşmamıza rağmen bunda pek başarı elde edilememiştir” denilmektedir. Çünkü bilimde en önemli buluşlar, en beklenmedik olanlardır. Bunlar halen bildiklerimizden yaptığımız çıkarımlar değil, farklı şeylerdir.²³ “Sosyal din” alanı ise oldukça karmaşıktır. Aslında bu alan Giedion’un belirttiği şu durumu ortaya koyar: Var olmanın ta köklerinde deney yapmak.²⁴

Geleceğe yönelik doğal bir düzen fikri yoktur. Yani şu yapılırsa ideal toplum oluşur, ahlaklı olunursa ideal toplum oluşur, sınıf mücadelesi verilirse ideal toplum oluşur, ekonomik olarak veya dini olarak şunlar yapılırsa ideal toplum oluşur ütopyaları artık değerini yitirmektedir. Yarın ne olacağını soran veya yarının ne olması gerektiği konusunda

20 Bkz. Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tuncay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2001, s. 18.

21 Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, s. 19.

22 Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 49.

23 Bkz. Carl Sagan, *Milyenlerin Eşiğinde Yaşam ve Ölüm Üzerine Düşünceler Milyarlarca Milyarlarca*, çev. Füsun Baytok, TÜBİTAK Yay., Ankara 2006, s. 52-53.

24 Bkz. Ellul, *Teknoloji Toplumu*, s. 139.

dogmaları olan ya liberaldir, ya sosyalisttir, ya İslamcı ya da modernist eğilimlere sahiptir. Demokratik paradigma ile bu anlayışların fazla uyuştuğu söylenemez.²⁵

İslami gelenek oldukça farklı damarlara sahip zenginliktedir. Burada yapılan hatalardan biri geleneği tek bir damar olarak farz etmek ve bugünün din anlayışını bunun üzerine bina etmektir.

Örneğin Mürcie, “Din, birlik ve beraberliktir (ed-Din bi'l-Cemaa) fikrini esas alan hoşgörü ve müsamahaya dayalı uzlaşmacı bir anlayış geliştirmiştir. Farklı anlayışları hoş gören bu yaklaşım, temelde Müslümanların eşitliğini savunmuş ve siyasi, dini ve etnik ayrılıkçılığa son vermek istemiştir. İman ve amel arasında ayırım yapmaları, bazı alimlerce ahlaki kayıtsızlık olarak yorumlansa da, Harici zihniyetin tedhiş eylemleri ve büyük günah işleyenleri tekfir ederek öldürme şeklindeki oldukça tehlikeli bir fikrin teolojik temellerini çürütmek konusunda önemli bir rol oynamıştır. Bu tezle birlikte imana girmek kolaylaşmış ve imandan çıkmak zorlaşmıştır. Mürcie Müslümanların yaşadığı her yeri “İman Yurdu” telakki ederek kible ehlini, farklı görüş ve anlayışları dolayısıyla ve işledikleri günahları sebebiyle, bütün Müslümanlar bu eylemin küfür olduğunda birleşmedikleri sürece, alaya almadıkça, haramları helal saymadıkça asla tekfir edilemeyeceği şeklinde bir prensip geliştirmiştir. Ayrıca “Te'nzili (ma'nası açık ve kesin ayeti) inkâr etmedikçe tevili (ayete getirilen yorumu) inkâr etmekle küfre düşülmez.” (Tevil varsa tekfir yoktur) ilkesiyle dini anlama uğruna ileri sürülen bütün görüşlerin ifade edilmesi için teorik alt yapıyı hazırlamaya çalışmıştır.

Mürcie'ye göre bütün müminler hukuk ve otorite önünde eşittir. Birini diğerine üstün kılacak herhangi bir dini argüman bulunmamaktadır. Üstünlüğün takva ile olduğu naslar bile dünya için değil ahiret için söz konusu edilmiştir. Çünkü dünyada takvaya göre hüküm vermek İslamın en önemli ilkesi olan adaleti zedeleyecektir.

Mürcie, akla önem veren ve akıl yürütmeye dayalı bir fıkıh geliştirmesi dolayısıyla Rey taraftarı olarak isimlendirilmiştir.

25 Bkz. Ali Bayramoğlu, “Sivil Toplum Hakemlik Yapan Bir Güç Olmaya Başlıyor,” *Sivil Toplumunu Konuşmak*, yayına haz. Lütfi Sunar, Kaknüs Yay., İstanbul 2005, s. 46-47.

İslam düşüncesinde özgün bir dini söyleme sahip Mutezile, akılcı bir teoloji/kelam geliştirmiş böylece İslami düşüncenin, “düşünce” olmasında büyük pay sahibi olmuştur.

Mutezili alimler, genel olarak dinde rivayeti esas alan dini grupların anlayışları karşısında kendi görüşlerini temellendirmişlerdir. Bu yüzden özellikle itikadi konularda “tek kişi rivayetini” (haber-i ahad) kullanmaktan sakınmışlardır. Ameli ve diğer sahalarda da her bir hadis tek tek hüküm koyucu ya da delil, hüküm ve asıl olarak kabul edilmemiş, bunlar, Kuran’a ve akla ters düşmemesi durumunda değerlendirilmiştir.

Mutezilenin öncüleri, Kuran’ın ezeli kelam olduğunu kabul etmemek suretiyle dini düşüncenin durağanlaşmasının önüne geçmiş, ilahi tespitin olmadığını savunmak suretiyle de insani özgürlüğün ve yaratıcılığın yanında olmuşlardır.

Kaderiyye mezhebinin öncülerinden biri olarak kabul edilen Amr b. Ubeyd (v. 144 h.) İbn Mes’ud’dan rivayet edilen “Bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir... Sonra onun eceli, rızkı, said mi şaki mi olacağı belirlenir” hadisi hakkında şöyle demiştir: “Eğer bu hadisi A’mes söylerken duysaydım onu yalanlardım. Zeyd b. Vehbi söylerken işitseydim reddederdim. Abdullah b. Mes’ud’dan duysaydım kabul etmezdim. Peygamberi bu hadisi söylerken görseydim reddederdim. Allah’ın söylediğini işitseydim O’na derdim ki; ‘senin bizden aldığın misak böyle değildi.’”²⁶

Bir haberde adamın birinin, öldükten sonra cezadan kurtulmak için ailesinden, cesedini yakmaları ve rüzgârlı bir günde havaya savurmalarını istediği, ailesinin de bu isteği yerine getirdiği, Allah’ın da adamın küllerini toplayarak onu affettiği rivayet edilir.²⁷ Amr’ın bu haber için; “Resulullah böyle bir şey söylemez. Eğer demişse onu yalanlıyorum. Eğer onu yalanlamak, bu açıdan günah sayılacaksa, ben günahkâr olmayı kabul ediyorum” dediği rivayet edilmiştir.²⁸

Amr, “Ebu leheb’in elleri kurusun” (Tebbet, 1); “İşte bu adamı yakıcı bir ateşe yaslayacağım” (Müddessir, 26) ayetlerinin “ezeli tayin” görüşü-

26 Bkz. H. Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, Matbaatu’s-Saâde, 1931, c. XII, s. 172.

27 Buhari, *Sahih*, Enbiya 54, (IV: 151).

28 Bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 196 (Ali b. Ömer ed-Dâre’kutni, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. J. Van Ess, Beyrut 1967, s. 12’den naklen).

ne uygun olarak “levh-i mahfuz”da bulunduğu kabul edilirse Ebu Leheb veya bir başkasına karşın Allah’ın herhangi bir delili olamayacağını ve bu yüzden bu kişilerin ayıplanamayacağını beyan etmiştir. Buradan hareketle Amr, Tebbet suresi birinci ayetine “Ebu Leheb’in yaptığı gibi yapanların eli kurusun” anlamını vermiştir. Çünkü ona göre Allah’ın ilminin zarar veya fayda veren bir yönü olursa insanın sorumluluğu ortadan kalkar.²⁹ Bu manada Allah’ın ilmi insanlar üzerinde baskı yaratan bir otorite değildir. Onun ne müspet ne de menfi bir katkısı insan üzerinde yoktur.³⁰

Mutezili alimler, beş temel esastan tevhid ve adaletin, akılla bilinebileceğini, iyiliği özendirmek kötülükten sakındırmak ilkesininse hem akıl hem de nakille bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Hatta bu metodlarını, “akıl esastır, nass tevil edilir veya akıl önce nakil sonra gelir” şeklinde formüleştirmişlerdir.

Yine Mutezili alimler insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu, insan fiillerinin Allah’ın “halk” sıfatının kapsamına girmediğini belirtmişlerdir. Ka’bi’ye göre “Allah her şeyi yaratmıştır” (En’am 102) ayeti Allah’ın zatını methetmekten ibarettir.³¹ “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarat-tı” (es-saffat, 37/96) ayetinden murat müşriklerin taptıkları putlardır.³² Ka’bi, kulların fiillerini oluşturmasını Allah’ın yaratmasına benzeterek kendisini eleştirenlere, “Allah’ın hay, kadir ve alim olmasıyla kulun aynı nitelikleri taşımasında benzerliğin bulunmayışı gibi, Allah’tan sadır olan-larla kuldan sadır olan ve varlık alanına çıkan fiiller arasında da benzerlik yoktur, zira her birinin muhtevası farklıdır” şeklinde cevap vermiştir.³³ Ona göre insana kudret izafe etmek onu Allah’a benzer kılmak değildir. Çünkü Allah bizzat muktedirdir, insan ise Allah sayesinde muktedirdir.³⁴

29 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu’s-Sünne*, tah. Ebu Hâcir Muhammed es-Said b. Besyûfi, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, t.y. (Abdullah ibn Ahmed b. Hanbel’in babasından gelen rivayetleri toplayan “es-Sünne” adlı eserinin ikinci cüzü kendinin aktardığı rivayetlerdir.) s.150; H. Bağdadi, *Tarihü Bağdat*, XII, 170-171.

30 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu’s-Sünne*, s. 151.

31 Bkz. Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, tah. ve takdim: Fethullah Huleyf, Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul 1979, s. 243; Türkçe çevirisi için Bkz. Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, T.D.V. Yay., Ankara 2002, s. 311.

32 Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 247; Topaloğlu tercümesi: s. 316.

33 Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 248; Topaloğlu tercümesi: s. 317.

34 Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 273-274; Topaloğlu tercümesi: s. 350.

Ka'bi belirtmektedir ki Müslümanların “hayır ve şer Allah’tandır” sözü, zındıkların inançlarına muhalefet etmek içindir. Bu söz söylendiğinde kulların fiili onların aklına bile gelmemiştir. Allah şer vasfı taşıyan fiiller hakkında “şeytanın işi” tabirini kullanmaktadır.³⁵

Ka'bi, kader anlayışının Emevilere (Mervanoğulları) eklemlenen Haşeviyyenin (ehlülhadis) bir icadı olduğu kanaatindedir. Onlar, iktidardakilerin kötü icraatlarını Allah’ın kaza ve kaderine bağlamak suretiyle hem güç sahiplerini temize çıkarmak hem de insanlardan gelebilecek baskılardan dini gerekçe ile onları kurtarmak istemişlerdir.³⁶

Bir Mutezili alim kabul edilen İbn Şebib’in “Allah mahlukatı niçin yaratmıştır?” Sorusuna “yaratıkların menfaati için” cevabını vermesi,³⁷ Mutezilenin insan merkezli bir din anlayışına ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Ebü İsa el-Verrak’ın, peygamberin zamanında yaşayan toplulukların tabiat ve sistemi hakkındaki bilgi birikimlerinin çok az olduğundan hareketle bu kişilerin peygamberlerin gösterdiği mucizelerin tabiatın bir özelliği olduğunu anlayamamışlardır görüşü de bu noktada hatırlanmalıdır. Ona göre bir miknatsın demiri çekmesi kadar “mucize” doğal bir durumdur.³⁸ Onun, insanların ölümlü oluşunu fizyolojilerinin doğasına bağlaması da Mutezile’nin dünyayla aşkın tarzda konuşmanın her zaman mümkün olmadığını ortaya koymaya çalıştığını göstermesi açısından önemlidir.³⁹

Buradan hareketle düşünce ve zihin hayatımızın entelektüel temellerinin yeniden kurulması gelenekten tamamen bağımsız düşünce biçim-

35 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 311; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, 398. “Ey iman edenler, şarap, kumar, dikili putlar, fal ve şans okları şeytan işinden birer pisliktir.” Maide, 5/90

36 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 318; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, 406.

37 Bkz. Kıyasettin Koçoğlu, “Maturidi’nin Mutezile’ye Bakışı,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 91.

38 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 286-287. Tah. B. Topaloğlu. Maturidi bu fikrinden dolayı el-Verrak’ı peygamberleri aslında birer illüzyonist olarak telakki etmekle itham etmiştir. Büyü denilen şey miknats taşının demiri çekmesinden başka bir şey değildir, diyen Ebü İsa el-Verrak bu görüşüyle mucizenin varlığını kabul etmemektedir.

39 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 287-290. Tah. B. Topaloğlu. Maturidi İbn-i Ravendi’nin Ebü İsa el-Verrak’a karşı kullandığı delillerden birisi olan “insanların hepsinin ölümlü olduğunu insanların peygamberlerin sözlerinden öğrendiklerini ve bunda da icma vardır” görüşünden hareketle Ebü İsa el-Verrak’ın bütün insanlara muhalefet ettiğini ve yine filozofların hepsinin düşüncelerini incelemediği gibi filozoflarda bütün canlıların yapılarına vakıf insanların insanlar olmadıklarını söyler.

leriyle olmaması gerektiğini ifade edebiliriz. Nevzat Köseoğlu'nun da belirttiği gibi geleneksel olgulara "gayevi yorum" ve işlevsel açıdan bakmak mümkündür. Böylece hayat şartları ve kültürel malzeme değiştikçe, asli gaye muhafaza edilerek yeni kurumlar düzenlenir.

Modern durumları değerlendirmek için de bir tarih şuuru gerekmektedir. Mazideki kuvvetlerin "keşfi," düşünce dünyasında bir kontinüenin oluşmasına katkı sağlayacaktır. Geleneğimiz varsa geleceğimiz de olacaktır.

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMUNDA ÖNCÜ BİR ŞAHSİYET OLARAK HASAN BASRİ

İslam düşünce tarihinde dinin anlaşılma biçimi ile ilgili olarak ortaya çıkan çok farklı tutumlardan biri, “dünya”yı, biçim verilebilir ve ölçülebilir unsurlarını zihnen yoğurup işlemek cihetinden “var” kabul eden tavidir. “Bu dünyacı” (*this worldly*) diyebileceğimiz tavrın en önemli özelliği, problem çözücü, akılcı, hadari, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı bir zihniyeti temsil etmesidir. Bu tür bir “sosyal model”in ilk örneklerinden birinin Ebu Hanife (v. 140) olduğu söylenebilir. İstikrar içinde değişime açık bir zihniyete sahip olan Ebu Hanife, “yeni problemlere” cevap arama ve bunu yaparken din yanında kamu yararı, ferdin haklarını koruma, insanlık kıstaslarına önem verme ve olgudan hareket ederek sonuca varma yolunu tutmuştur. Ebu Hanife özellikle, dinin herhangi bir kültür koduyla özdeş hale gelmesini, bazı sosyal değerlerin Tanrı vergisi gibi görülüp değiştirilemez olduğunun kabul edilmesini önlemeye de çalışmıştır. Bu yüzden o, dinin temel ilkelerine vurgu yapmış, bunun üzerine sistematik aklı koymuştur. Toplumsal boyutun, şehirleşme oranında kazandığı yeni yapılarla uygun olarak, akliliği ve insaniliği esas almak suretiyle, bilhassa sabitleştirici tavır tarafından yerelleştirilmek istenen dini, evrensel ölçülerde tanımlamaya çaba sarf etmiştir. Bütün bunlardan dolayı Ebu Hanife’nin ehlisünnete katkısı, bu ekolün “cemaatçi” bir yapılanmadan daha geniş ölçekli bir “toplum tasavvuruna” hitap eden bir durum alması yönünde olmuştur.

Dinin anlaşılmasında “farklı” tavlardan biri de, kurtuluşa ermek için “dünya dışı bir arınmaya” güvenen tavidir. Bu yüzden burada içe dönük (kontemplatif) bir din anlayışı merkezde yer alır. Dünyanın gittikçe çoğalan maddi endişelerinin insanı bozduğu var sayılır. “Öte dünyacı” (*other worldly*) diyebileceğimiz bu tavrın İslam dünyasındaki ilk temsilcilerinden birinin Hasan Basri (v. 110) olduğunu söyleyebiliriz. Hasan Basri, siyaset doktrini, Kuran’ı anlama yöntemi ile akılcı bir yöntemin sahibi iken

bilhassa gerçek imanın doğru ölçütü olarak gördüğü kalbi tecrübeye önem vermesi ile de dikkatleri üzerinde toplamaya değerdir. Hasan Basri'nin "dünyaya" karşı tavrı nihayetinde şu anlama gelmektedir: Dünya kötüdür. Ondan el etek çekmek gerekir. Böylece insan, ruhaniyetini muhafazaya güç yetirebilecektir.

"Öte dünyacı" din anlayışı, hem bu anlayışta var olan aktif tema-yüllerle, hem de bunların toplum katında sığlaşarak, basitleşerek ve hatta bazen de özünden sapmış bir mahiyet alarak kazandığı, dünya ilişkisine toptan kayıtsızlıkla, İslam düşüncesinin iç bünyesinde önemli bir yere sahip olmuştur.

SIYASET DOKTRİNİ

Hasan Basri'nin şahsiyeti, İslam toplumunun büyük bunalımı esnasında olgunlaşmıştır. Çünkü o, Hz. Osman öldürüldüğünde on dört yaşında idi.¹ Bu dönemde ortaya koyduğu çözüm, ümmetin birliği üzerine temellenmiştir. Ona göre birliğin en önemli yolu, adalet doğrultusunda nasihattir. Bu yüzden ne isyan ve silahlı mücadele ne de suskunluk yoluna başvurulmalıdır. Nitekim çevresindekiler; "ancak huruc etmek suretiyle değiştirebilirsin" dediklerinde o, "Allah bir insanı huruçla değil, tevbe ile değiştirir" diye karşılık vermiştir.²

Hasan'ın "kılıç ile tağyir mümkün değildir," görüşünden hareketle "Sünni" siyaset teorisinin ilk defa onun tarafından formüle edildiği, en azından onun ortaya koyduğu çözümün, Sünniliğin ilk tarihi göstere-sine işaret eden siyasi bir doktrin durumunda olduğu ifade edilmiştir. Massignon'un düşüncesi budur.³ H. Ritter'e göre de ehli-sünnet akidesinde "zalim bir insanın arkasında namaz kılmak caizdir" kaidesini, Hasan'ın

1 El-Besevi, Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan (v. 277 H.), *Kitabu'l-Ma'rife ve'l-Tarih*, tahkik: Ekrem Ziya el-Omeri, Matbaatu'r-Reşad, Bağdat 1984, II, 269. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sadir, Beyrut, t.y., V, 157.

2 İbn Sa'd, *Tabakat*, VII, 172.

3 Bkz. Louis Massignon, *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, Paris 1954, s. 180. (Prof. Dr. Osman Türer ve Yrd. Doç. Dr. Cengiz Gündoğdu'ya, Massignon'un bu eseriyile karşılaştırmalı olarak yaptıkları, M. Ali Ayni'nin Tasavvuf Tarihi II. Cilt'in tahkiki ve tenkidli tercümesinin basılmamış halinden istifade etmemi sağladıkları için teşekkür ederim.) W. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 98.

bu doktrinine kadar götürmek mümkündür.⁴ Watt ise bunun bir “teşekkül tesiri” olabileceği kanaatindedir.⁵

Hasan Basri, “huruç” taraftarı olmamasına rağmen Emevi iktidarının yılmaz bir savunucusu da değildir. O, Emevilere karşı isyan eden Yezid b. Mühelleb ve İbnu'l-Eş'as'la beraber hareket etmeyi uygun görmemiş, fakat bir Şamlının “Müminlerin emirinin yanında da mı olmayalım?” sorusuna gazaplı bir şekilde “hayır, onunla da olmayın” cevabını vermiştir.⁶ Hasan, “Şam ehli”nin (Emevilerin) zulümlerine de lanet etmiştir.⁷

Ma'bed el-Cüheni'nin “hükümdarlar müminlerin kanlarını akıtıyorlar sonra da ‘bizim işlerimiz ancak Allah'ın takdiri ile cereyan eder’ diyorlar, ne dersiniz?” Sorusuna: Hasan, “Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar” şeklinde cevap vermiştir.⁸

İbn Hallikan'ın da değindiği gibi, İbn Sirin ve Şa'bî gibi temayüz etmiş zatlar, Yezid b. Abdilmelik zamanında, Yezid'in halifelliğini takiiye yaparak meşru addetmiş olmalarına rağmen, Hasan bunu muvafık görmediğini açıkça söylemekten çekinmemiştir.⁹

Hasan başta Haccac olmak üzere Emevi valilerini de korkusuzca eleştirmiştir.¹⁰ Bir keresinde Haccac'ın yanında Hz. Ali hakkında kötü konuşulunca müdahale etmiş ve Haccac'a çıkmıştır. Halbuki Şa'bî, takiiye yapmanın uygun olduğunu, Hasan'ın bunu yapmamak suretiyle emiri kızdırdığını ifade etmiştir.¹¹

Haccac, Enes b. Malik'ten peygamberin tatbik ettiği en şiddetli ukubeti aktarmasını istemiştir. Bunun üzerine Enes, Harre denilen bölgede

4 H. Ritter, “Hasan Basri,” *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B., 1964, V, 345.

5 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 98.

6 İbn Sa'd, *Tabakat*, VII, 164.

7 Et-Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihü'l-Ümm ve'l-Muluk*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1987, VII, 492, 498.

8 İbn Kuteybe (v. 276), Ebu Abdillâh Muhammed b. Müslim, *el-Meârif*, tah. ve tak: Servet Ukkâşe, Dârü'l-Mearif, Mısır, 1969, s. 441.

9 İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-Ayan*, tah: M. Muhyiddin Abdilhamid, 1367 (1948), I, 354-355. Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (v. 346 h.), *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cavher*, Dârü'l-Hicre, İran-Kum 1984, c. III, s. 201.

10 Bkz. İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Cem'iyyetu'l-Müsteşrike'l-Almaniyye, Beyrut 1961, s. 18-24.

11 Gazali, Ebu Hamid Muhammed, İhyau Ulûmi'd-Din, çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yay., İstanbul, 1985, II, 841-842, 845.

Resulullah'ın bir grup insana zekât develerinin sütlerinden içip sağlıklarına kavuşmaları arzusu ile izin verdiğini fakat bunların çobanı öldürüp develeri de çaldıklarını anlatmış, Resulullah'ın bunları yakalatıp ellerini ayaklarını kestirdiğini, gözlerine mil çektirip oydurduğunu belirtmiştir. Hasan Basri, "keşke böyle bir haber Haccac'a nakledilmiş olmasaydı" demiştir.¹²

Emevi taraftarları halifenin Allah tarafından seçilmiş bir zat olduğunu dile getirmişlerdir.¹³ Bu manada Kuran'daki "Allah'ın halifesi" tabirinin Emevi dostlarınca "Allah'ın vekili" anlamına alındığı söylenebilir. En azından halife tabirinin çağrıştırdığı anlam ile sultana, "Allah'ın halifesi" unvanı yakıştırılmaya çalışılmıştır.¹⁴ Halbuki Hasan, Bakara suresinin 30. ayetindeki "halife"nin, birbirini takip eden nesiller anlamına geldiğini kabul etmiştir.¹⁵

Hasan, Muaviye'yi de eleştirmekten geri durmamıştır. Ona göre Muaviye'de öyle kötü özellikler bir araya gelmiştir ki bunlardan sadece biri, bir insanı dini açıdan helake sürüklemeye yeterlidir. Bir kere o, sefihleri ümmetin başına bela etmiş ve böylece insanları birbirine düşürmüştür. Aynı zamanda emirliği meşveretsiz elde etmiş, kendisinden sonra oğlu Yezid'i zor yoluyla işin başına getirmiştir. Bundan başka aşağılık bir hayat yaşama yoluna gitmiş, Hz. Ali'nin sevdalısı olan Hucr b. Adiyy'i de günahına girerek katletmiştir.¹⁶

Diğer yandan Hasan Basri, Ali oğullarının velayet davalarına da karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Ali'nin de bazı hataları olmuştur. Onun Hz. Ali ile ilgili eleştirileri, bazılarının "Hasan, 'keşke Ali Medine'de kalıp da kuru ekmeğinden (veya kötü hurmasından) yeseydi. Bu, yaptıklarından daha iyi olurdu' diyor" şeklindeki değerlendirmelerine sebebiyet vermiştir.¹⁷

Hasan'ın düşüncesine göre Nebi, ne şahsı ne de torunları için bir taraftarlık öğretmemiştir. Şura Suresi 23. ayetindeki *el-mevedde fi'l-kurba*, (akraba sevgisi) Hz. Muhammed'in kanından olan akrabalarına müteallik

12 Bkz. Buhari, *Kitabu't-Tıbb*, Develerin Sütleriyle Devalanıp Tedavi Olma Babı 5, had. No: 8, 12/5725-5726.

13 Şerif Murtaza, Ali b. el-Huseyn, *Emâli'l-Murtaza*, Mısır, 1954, s. 158-159.

14 Watt, *İslam Düşüncesinin teşekkül devri*, s. 102.

15 Bkz. Et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 237.

16 Bkz. Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk*, VI, 196.

17 Bkz. Cahiz, Ebu Osman Amr b. Bahr, (v. 255 h.) *el-Beyan ve't-Tebyin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mısır 1975, II, 108. (I. ve II. ciltler bir arada.)

değildir. Buradaki mana, Allah'a yakınlıktır. Öyleyse salih amel işlemek suretiyle ona yaklaşmaya çalışılmalıdır.¹⁸ Ona göre Allah'ın velisi, "Allah yoluna çağıran, makbul ve güzel işler işleyen ve Müslümanlardanım diyen (Fussilet, 41/33) kimsedir. Bir insan, insanlara nasihat edip kendisi de buna uygun olarak amel ederse, o kimse bu dünyada Allah'ın velisidir."¹⁹ Burada Hasan'ın dikkat çektiği noktalardan biri de, "kişi sevdiği ile beraberdir" hadisinin kimseyi aldatmaması gerektiğidir. Çünkü insan iyiliklerin amelini işlemedikçe iyilerden olamaz.²⁰

Tritton, Hasan Basri'nin, Haccac'ın, Allah'ın kılıçla def edilmeyecek bir cezası olduğu yolundaki değerlendirmesine bakarak onun, devletin Allah tarafından kurulmuş olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir.²¹ Halbuki sosyo-psikolojik temeli olan bu ve benzeri Haccac değerlendirmelerinden bir devlet felsefesi çıkarmak mümkün değildir. Kaldı ki Fahraddin Razi, Cahız ve Ka'bi ile birlikte Hasan Basri'yi de, bir devletin varlığının gerekliliğini sem'an değil, aklen vacip gören düşünürlerden saymaktadır. Yani Hasan Basri'ye göre bir yöneticinin varlığını din değil akıl gerekli görür.²²

Onun Hz. Peygamber'den aktardığı şu rivayet de din ve siyaset hakkındaki görüşünü ortaya koymaktadır:

Yeryüzünün anahtarları bana verildiğinde kul-peygamber olmakla kral-peygamber olmak arasında serbest bırakıldım. Ben Cebrail'in yönlendirmesi üzerine kul-peygamber olmayı tercih ettim. Bunun üzerine bana bu paye verildi. Bu yüzden kıyamet günü toprağı yaran ilk ben olacağım. Bu yüzden ilk şefaet edecek kişi olacağım.²³

KURAN'I ANLAMA YÖNTEMİ

Yapılan birçok rivayete bakarsak Hasan'ın Kuran'ı canlı bir teemmül-le okuduğu ve gayet rasyonel bir tefsir anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz.

18 Taberi, *Tefsir*, XI, 143-146.

19 Massignon, *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, s. 183-184. (Muhasibi'nin Vesayâ'sından naklen.)

20 Gazali, *İhya*, II, 402.

21 Bkz. A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.I.F. Yay., 1983, s. 61.

22 Bkz. Fahraddin Razi, *Muhassalü Efkarı'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulemai ve'l-Hükemai ve'l-Mütekellimin*, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, ty., s. 240.

23 Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerikandi, *Tenbihu'l-Ğafilin*, Matbaatu'l-Mıyemene, Mısır 1308, s. 61.

“İki taraf arasında bir perde ve ‘aral’ üzerinde her iki tarafı da simalarından tanıyan adamlar vardır.” (A’raf, 7/46) ayetinde geçen “a’raf,” kavli meşhura göre cennet ile cehennem arasındaki surun tepeleridir.²⁴ Ayetlerin bu tarz somut tefsirine karşı Hasan daha derinlikli ve manevi tarafı ağırlıklı yorumlar yapmıştır. Hasan Basri’den aktarılan görüşe göre, “a’raf” “ma’rifet” kökünden gelmektedir. Bu yüzden ayetin manası, “cennet ehli ile cehennem ehlini simalarından tanımak üzere bazı kişiler vardır” şeklinde olmalıdır.²⁵

Allah’ın Musa ile “konuşması” cumhur ulemaya göre vasıtasız kelimeden olmasına rağmen Hasan’a göre bu “konuşma” bir vahiy nidasından başka bir şey değildir.²⁶

Hasan Basri, Bakara 102. ayette sihir ve büyü ile ilgilendirilen Harut ve Marut adlı iki varlığın, ayette geçen kelimeyi ‘melekeyn’ olarak değil de ‘melikeyn’ şeklinde okumak suretiyle, melek olmadıklarını, Babil halkından iri vücutlu iki adam olduklarını ifade etmiştir.²⁷ Böylece sihir ve büyü-nün göksel bir gerçekliğe sahip bulunmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Hasan Basri’ye göre Kamer Suresinin ilk ayetinde zikredilen “ayın yarılması” ifadesinin Hz. Peygamber’in mucizesi olarak gösterilen ayın ikiye ayrılması ile bir alakası yoktur, ayet, kıyamet gününde gerçekleşebilecek olayların birinden bahsetmektedir.²⁸

Bu ve benzeri tefsirinden olacak Katade, “rey yönünden Hz. Ömer’e benzeyen Hasan Basri’den başka kimse görmedim” demektedir.²⁹

Hasan Basri’ye nispet edilen kaderle ilgili “Risale” dikkate alınırsa onun akılcı yorumunun, “kader” gibi o günün çokça kabul gören bir anlayışı üzerinde de devam ettiği görülebilir.

Hasan Basri bu risalede, büyük ölçüde rivayetlere dayalı olarak ortaya çıkan kulların fiillerinin ilahi takdirle olduğu inancına, samimi

24 Bkz. En-Nesefi, Abdullah Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru’n-Nesefî*, II, 376 (I ve II. Ciltler bir arada); Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru’l-Beydâvî*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, t.y., I, 340.

25 Bkz. Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, V, 497; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 2167.

26 Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3731.

27 İbn Kuteybe, *Te’vilü Muhtelefi’l-Hadis*, s. 178.

28 Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4625. Bu konudaki görüşler için bkz. Hasan Yenibaş, “Ayın Yarılmasına Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi,” Yayınlanmamış Y. Lisans tezi, İstanbul 2000.

29 İbn Sa’d, *Tabakat*, VII, 161.

ve hakikaten dini bir “protesto” sunmuştur.³⁰ Ona göre Allah, emretme ve yasaklamasındaki irade ve rızası dışında kulların fiillerini takdir etmemiştir. Böyle olmuş olsaydı “Dilediğinizi işleyin” (41/40) yerine, “üzerinize takdir ettiklerimi işleyin” derdi. Yine “dileyen inansın dileyen inkâr etsin” (18/29) demeyip bunun yerine, “istediğim kimse iman etsin, istediğim de kâfir olsun” derdi. Allah ademoğlunun tabiatına ilhamla iyiliği kötülükten ayırma özelliğini verdiğine göre, insanoğlu fiillerinde kudret sahibidir. Allah, sadece yol göstermektedir, kulların fiillerine karışmamaktadır. Allah, kullara, yapılacak işleri mukadder kılmamıştır, fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım, demiştir.

Hasan Basri risalesinde, bazı ayetlerin kaderci bir tarzda ele alınmasının yanlış olduğunu vurgulamakta, birtakım örneklerle bunu izah etme yolunu tutmaktadır:

Allah’ın şu sözü, üzerinde münakaşa edilenlerdendir: “Hiçbir kimse Allah’ın izni olmaksızın iman getiremez” (10/100). Buradaki izin kelimesi serbest bırakma manasınadır.

Allah’ın “onların bir kısmı bedbaht, bir kısmı da bahtiyar olacaktır” (11/106) sözünde de münazaa edildi ve ayet şöyle tevیل olun-du: “Allah kullarını analarının karnında bedbaht ve bahtiyar olarak yaratmıştır. Bedbaht yarattığının bahtiyarlığa, bahtiyar yarattığının da bedbahtlığa çevrilmesine imkân yoktur.” Eğer hakikat tevیل ettikleri gibi olsaydı Allah’ın, kitap ve peygamberlerinin bir manası kalmazdı; peygamberlerin insanları takvaya davetleri ve salaha teşviklerinin bir anlamı olmazdı. Gerçekte bu ayetin tevili onların iddia ettikleri gibi değildir. Allah şöyle buyurmuştur: “O gün (ahiret günü) bütün insanların bir araya toplanacakları gündür. O gün ana baba günüdür” (11/103). Sonra şöyle devam etmiştir: “Allah’ın emri yerine geldiği gün, hiç kimse O’nun izni olmaksızın bir söz

30 Şehristanî, Abdülmelik b. Mervan’a yazılan ve Hasan Basri’ye nisbet edilen bu risaleyi gördüğünü ifade etmektedir. Fakat ona göre sadece Kitab’ı ve akli delilleri esas alan bu risalenin Hasan Basri’ye nisbeti pek mümkün değildir. Çünkü o, selef yolunun takipçisidir, Kaderiyye ile örtüşen birtakım fikirleri savunması ondan bekenemez. Bu yüzden söz konusu risale Vasil b. Ata’ya ait olmalıdır. Bkz. Muhammed b. Abdikerim eş-Şehristanî (v. 548 h.), *el-Milel ve’n-Nihal*, tashih ve ta’lik: Muhammed Fehmi Muhammed, Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, Beyrut 1990 (üç cilt bir arada). c.1, s. 42.

söyleyemez. O gün, onların bir kısmı bedbaht, bir kısmı bahtiyar olacaktır” (11/105).

Allah'ın şu sözü de tartışılmıştır: “Allah dileseydi hepsini hidayet üzere toplardı, öyleyse sakın cahillerden olma” (6/35) Bu, müşriklerin Müslüman olmamalarından dolayı müteessir olduğu için Allah'ın peygamberine ettiği sadece bir sitemdir.³¹

Hasan Basri'ye göre Allah, “yaptıklarınızın bir karşılığı olarak” (Secde 32/17; Vakıa, 56/24) buyurmuştur. Eğer insanın fiillerinin kaza ve kaderle ilgisi olsaydı Allah, “yaptıklarımın bir karşılığı olarak” buyururdu.³²

Hasan Basri'ye göre “Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir” (Fatır, 35/8) ayeti de yanlış anlaşılmamalıdır. Bu ayetin siyak ve sibakıyla birlikte değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkar ki, Allah insanlardan fık ve küfür fiili gördüğünde onları sapıklığa sürüklemektedir. Kuran ifadesi ile “Allah ancak zalimleri saptırmaktadır” (İbrahim, 14/27). Yani Allah insanların yaptıkları zulümlerle hüküm vermektedir.³³

Hasan Basri'ye göre Kuran'ın bazı ayetlerine kaderci bir açıklama tarzı hâkim olabilir. Fakat bu noktada Kuran'ın, Arapların aşına olduğu dille konuşuyor olması unutulmamalıdır. Araplar kaderci anlayış ve yorumlara yatkındırlar.³⁴ Mesela bir Arap şairi şöyle demiştir:

Zamanın harap etmesi için bina yapılması gibi,
Anneler de yavrularını ölüm için beslerler.

“Halbuki yavrular ölüm için değil, beka için beslenirler; meskenler de harap olmaları için değil mamur kalmaları için yapılırlar. Kuran Arapça bir kitap olduğuna göre Allah onu Araplara kendilerinin bildikleri dille indirerek, onlara alışık oldukları bir tarzla hitap etmiştir.”³⁵

31 Bkz. “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu, çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, E. Ruhi Fırlıklı, Çağımızda İtikadi İslâm mezhepleri, s. 302-316.

32 İbn Murtaza, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, s. 20.

33 İbn Murtaza, *Tabakâti'l-Mu'tezile*, 20.

34 Katade'den nakledilen bir rivayette Arapların İslamdan önce de kadere kabul ettikleri ifade edilir. Bkz. Buhari, *Halku Eşâli'l-İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1991, s. 75.

35 Bkz. “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu”, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 302-316.

Hasan Basri'nin akılcı tefsirinin bir sonucu olarak rivayete dayalı din anlayışını da sorguladığını görmekteyiz. Hasan Basri'ye nispet edilen kaderle ilgili 'Risale'de ortaya konmaya çalışılan fikir, yalnızca Kuran'a dayandırılmaktadır. Watt gibi bunun sebebini, hadislerin o devrede tedvin edilmeyişine dayandırmak mümkündür. Fakat hadislerin neredeyse tümüyle Kaderiye aleyhtarı olması da burada etkili olmuştur.³⁶

Hasan Basri'nin rivayete dayalı din anlayışını yeri geldiğinde eleştirdiğini gösteren bir rivayete İbn Kuteybe yer vermektedir. Bu rivayete göre çok hadis rivayet eden Ebu Seleme b. Abdurrahman, Basra Mescidi'nde Hasan'ın yanına oturmuş ve ona Ebu Hüreyre'nin Resulullah'tan rivayet ettiği şu hadisi nakletmiştir: 'Güneş ve ay kıyamet günü, ateşte birbirine sarılmış iki öküzdür' (Buhari 59/4). Hasan Basri bu sözün uydurma bir şey olduğunu ima ederek şöyle cevap vermiştir: 'Güneş ve ay ne suç işlemişler?' Bunun üzerine Ebu Seleme; Ben sana Resulullah'ın sözünden bahsediyorum sen ne konuşuyorsun' diyerek tepkisini göstermiştir.³⁷

İbn Kuteybe "kelamcılar'a, onları reddetme maksadıyla şöyle söylenmesi gerektiğini ifade etmiştir: 'Ali, İbn Mesut, Muaz, Said b. el-Müseyyib'e neden tabi olmuyorsunuz da Hasan, Amr b. Ubeyd ve Gaylan'a bağlanıyorsunuz?'"³⁸ Burada Hasan'ın kelamcılarının üstatlarından biri olarak değerlendirildiği görülmektedir. İbn Kuteybe'nin Tevil'i iyice müzakere edildiğinde görülecektir ki, "kelamcı," avami muhafazakârlığı sorgulayan, örf adet, gelenek ve rivayete dayalı din anlayışını eleştirenlere ve dinde akılcı bir anlayışı yerleştirmeye çalışanlara verilen isimdir.

DİNİN TEMEL BOYUTU VE UHREVİLİK

Hasan Basri'nin önemli bir özelliği de kalbe ve ruhlara hitap eden bir nasihatçılığı benimsemiş olmasıdır. O, siyasallaşan, dünyevileşen din anlayışları karşısında maneviyatı ön plana çıkarmak istemiştir. Hasan, siyasi, dünyevi ve maddi alanla çok fazla karışmış bir din anlayışının ruhi eziyetini çekmiş olmalı ki, dinin temel boyutunun kalp ve kalpten gelen

36 Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 124. Helmut Ritter'e göre bu risale, Kaderi fırkanın bize kadar gelen yegane orijinal vesikasıdır. Bkz. Ritter, "Hasan Basri," *İslam Ansiklopedisi*, 1964, V, 345.

37 İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, s. 101.

38 İbn Kuteybe, *Tevîl*, s. 85.

samimi yöneliş olarak ahlak olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Örneğin Hz. Muhammed'in ruhani cephesi üzerine şöyle vurgu yapmayı tercih etmiştir:

Hız. Muhammed'i görenler, onu ne tuğla üstüne tuğla,
Ne karnış üstüne karnış koyarken (ne duvar ne de çit yaparken) değil,
Sabahın alacakaranlığında gelirken görmüşlerdir.
Onun önüne bir işaret dikilmiştir.
Ve acele ona doğru gidiyordu.
Kendinizi kurtarın! Kendinizi kurtarın!
Acele edin! Acele edin! Şaşkın şaşkın nereye gidiyorsunuz?³⁹

Hasan dünyevileşen din karşısında şöyle haykırmaktan kendini alamamıştır:

Diller ve bakışlar keskin
Fakat kalpler ölü.
Bedenler görülüyor sadece
Kalpleri görmek mümkün değil.
Sesler işitilmekte
Nideyim, dost sesi yok.
Sünnetlerin işlenmesi bol ki bol
Ama gönüller kupkuru.⁴⁰

Hasan Basri'ye göre kalpler ölmüştür. Bilhassa "alimler" bundan fazla etkilenmişlerdir. Bu yüzden sultanların arasına karışmışlar, dünyaya meyletmişlerdir.⁴¹ Halbuki kalbin ölümü ulemanın azabıdır, bu azaba duçar olan kişi artık ahiret ilmiyle dünyalık satın almaya kalkışır.⁴²

Hasan Basri'ye göre dinin temel boyutu olan ibadetlerde amaçlanan kalp huzurudur. Örneğin içinde kalp huzuru bulunmayan bir namaz, daha

39 Cahız, *el-Beyan*, III, 132 (üçüncü ve dördüncü ciltler bir arada).

40 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Züh'd ve'r-Rekâik*, s. 65.

41 Gazali, *İhya*, I, 177.

42 Feriduttin Attar, *Tezkiratü'l-Evliya*, haz. Ve çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991, s. 76;

Gazali, *İhya*, I, 152. 155.

ziyade cezayı celp eder.⁴³ Bu yüzden ona göre din, insanın kendine, ruhi bütünlüğüne egemen olan kuvvetin adıdır.⁴⁴

Hasan Basri artık bu noktadan sonra “dünya” üzerine yoğunlaşmakta ve dini, “öte dünyacı” (*other worldly*) diyebileceğimiz bir anlayışla ele almaktadır:

Akıllı ve alim kişi odur ki, dünyasını harap eder ve harap ettiği bu dünyanın enkazı üzerine ahiretini inşa eder. Ahiretini harap edip de bu enkazın üzerine dünyasını yapmaz.⁴⁵

Hasan Basri, günahlara tevbe etmekle uğraşmayı, insanlar arasına katılmaktan daha önemli bulduğundan, “kimse ile bir araya gelmek istemiyorum” diyen birine: “Ey Allah’ın kulu, sen Hasan Basri’den daha fakih ve anlayışlısın. Bu haline devam et” diye karşılık vermiştir.⁴⁶

Ona göre mümin, ahiret bilgisi ile dünyadan elini eteğini çekmiş biridir. Bu yüzden onun kulakları, gözleri, azaları boyun eğmiş vaziyette olmalıdır. O kadar ki bilmeyen bir kimse, onu hasta zannetmelidir.⁴⁷ Çünkü dünyanın tüm ağaçlarından yenmiş ve bunların hepsinin acı olduğu anlaşılmıştır.⁴⁸

Öyleyse mümin dünyadan o derece uzaklaşmalıdır ki, rızkını sadece günü gününe istemelidir. Nefsi köreltecek kadar yemeli, ömür boyu bir tek elbise giymeli, kendi ile toprak arasına herhangi bir şey sermemelidir.⁴⁹ Çünkü eceli başkasının elinde olan, emel sahibi olmamalıdır.⁵⁰

“Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir” hadisini Hasan Basri rivayet etmiştir. Ona göre Allah indinde dünyanın bir sineğin kanadı kadar bile olsa değeri yoktur. Dünya bir çöplük mesabesindedir. Bu yüzden mümin dünyada mahzun bir şekilde ömrünü bitirmeye çalışmalıdır.⁵¹

43 Gazali, *İhya*, I, 428, 439.

44 Bkz. Triton, A.S. *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1983, s. 60.

45 Feriduttin Attar, *Tezkiratu'l-Evliya*, s. 83.

46 Gazali, *İhya*, II, 582.

47 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 134.

48 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 191.

49 Bkz. Ebu Talib el-Mekki, *Kitabu Kut'ul-Kulub, Fi Muameleti'l-Mahbub*, el-Matbaatu'l-Meymene, Mısır, 1306, s. 98.

50 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 86.

51 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 40. 219

Hasan Basri'nin insanların dünyada selâmet bulacağı ümidini yitirmiş olduğunu görmekteyiz.⁵²

Hasan Basri, rivayetlere göre bizzat kendisi de “dünyada yok olan bir var gibidir, hâlâ ahiret hayatını yaşıyor gibidir.”⁵³ Onun hakkında şöyle söylenmiştir: “Oturduğu zaman başını o kadar eğdi ki, sanki başının vurulması emredilmişti. Cehennem zikredildiği zaman o hale gelirdi ki, sanki cehennem sadece onun için yaratılmıştı.”⁵⁴ Ona göre mümin hüznül olarak akşamlamalı ve yine hüznülü olarak sabahlamalıdır. Anlatıldığına göre Hasan Basri çoğunlukla başına çok büyük musibetler gelmiş gibi üzgün görünürdü. O sanki anasını yeni toprağa vermiş bir kişinin hüznünü daima kendinde yaşatırdı.⁵⁵

Hasan Basri, dünyevileşmeyi (worldliness) o kadar arkasına almıştır ki, ‘hayırlı sabahlar’ Allah afiyet versin’ gibi insanların selâmlaşmalarından da maksadın, artık dünya olduğunu ifade etmiştir. Halbuki selâm verme, gönül selâmeti içindir.⁵⁶

Hasan Basri’ye göre tasadduk etse de, akrabalarına yardımda bulunsa da bir Müslümanın servet içerisinde yaşayıp bundan istifade etmesi ve bu servet içinde kalması doğru değildir. Servetini tamamen infak edip, ihtiyacı kadarını kendisine bırakması en doğru olanıdır.⁵⁷

Hasan Basri’ye göre “ölülerle diriler bir değildir” (Fatır, 35/42) ayetinde geçen “diriler,” fakirlerdir. Zira onlar, Allah’ı zikirle dirilik kazanmışlardır. “Ölüler” ise zenginlerdir. Çünkü dünya onların ruhlarını öldürmüştür.⁵⁸

Hasan Basri, “pazar ehlinden” de hoşlanmamaktadır. “Pazar ehlinde bir hayır yoktur, onlar birkaç dirheme kardeşlerini satarlar” sözü ona nispet edilmektedir. “Pazar” hakkında da Hasan: “Allah’ın en fazla buğzunu celbeden yer burasıdır” demiştir. Meclisinde “kuruş sohbeti” (dirhem in altıda biri anlamına gelen “danik” kelimesi geçmektedir)

52 Bkz. Gazali, *İhya*, II, 613.

53 Besevî, *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, I, 594.

54 Bkz. İbn Kuteybe, *el-Mearif*, thk ve takdim. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Mearif, Mısır, t.y., s. 441.

55 Ebu'l-Leys es-Semerikandi, *Tenbihu'l-Câfilin*, s. 64.

56 Bkz. Gazali, *İhya*, II, 588.

57 Gazali, *İhya*, III, 471.

58 Ebu Talib el-Mekki, *Kut'ul-Kulub*, (İki cilt bir arada) s. 99.

yapıldığında, “mürüvvet nerede kaldı, din mürüvvet’ten ibarettir” şeklinde karşılık vermiştir.⁵⁹

İbrahim b. Yezid en-Nehai’nin “dürüst tüccar”ı yalnızca ibadetle meşgul olan abide üstün tutmasına rağmen, Hasan bu düşüncesinde İbrahim’e muhalefet etmiştir⁶⁰.

Şimdi burada bir ikilemle karşı karşıya olduğumuz aşikârdır. Hasan, insan iradesine önem veren, rasyonel bir anlayışla dini yorumlamaya çalışan akılcı biri midir, yoksa çalışma ve helalinden kazanmayı bile kişinin içe kapanmasına feda eden bir sosyal ahlak anlayışına mı sahiptir? Akılcı mıdır, yoksa kaderci mi? Ve yine acaba bu iki tavır Hasan için mutlaka birbirine zıt tavır olarak mı görülmelidir?

Meseleyi Eyyub Sıhtıyani’den ve Hammad İbn Seleme’den gelen rivayetlerle çözmek kolaycılık olacaktır. Sıhtıyani, rivayete göre bir kere-sinde şöyle demiştir: “Ben Hasan’la kader konusunda hiç anlaşılamadım. Sonunda onu sultanla korkuttum, o da ‘artık şimdiden sonra bundan uzak duracağım’ dedi.”⁶¹

Burada Hasan’ın eski düşüncelerinden döndüğüne dair bir izlenim doğmaktadır. Nitekim ehli-sünnet kaynaklarında da bu görüş hâkim durumdadır. Fakat Sıhtıyani, bu sözünü samimi şekilde üstadını Emevi ailesinden korumak da istemiş olabilir.⁶² Onun asıl korkusu, sultanın duyması halinde ona eziyet edilmesi olabilir.⁶³ Nitekim Hasan’ın da iktidar karşısında çoğu zaman ölçülü hareket ettiği söylenebilir. Örneğin, Hasan hadis rivayet ederken bazen irsalde bulunmuştur. Bunun siyasi bir yönünün bulunduğu belirtilmiştir. Bu sebeple Haccac zamanında Hz. Ali’den rivayetleri irsal etmiştir.⁶⁴ Hatta belki iktidardan çekindiği

59 Besevi, *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, II, 42-43.

60 Gazalî *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, II, 166.

61 İbn Sa'd, *Tabakat*, VII, 167; Besevi, *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, II, 34. Tritton'a göre bu açıklamalar, Hasan Basri'nin şöretini Sünnilik lehine kurtarmaya çalışmak olarak değerlendirilebilir. Bkz. A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1983, s. 62.

62 Bkz. Ebu'l-Kasım el-Belhî (v. 319 h.), “Zikru'l-Mu'tezile,” *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tah. Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1974, s. 87.

63 Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999, II, 68.

64 Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarâbâd, 1325, II, 266.

için olacak, Hz. Ali'den yaptığı rivayetleri, Ebu Zeyneb künyesi ile nakletmiştir.⁶⁵

Hammad İbn Seleme'den gelen bir bilgi de şudur: kendisine Hasan'ın doktrininden neden ayrıldığı sorulunca İbn Seleme: "Üstadım bazen Kaderi, bazen Cebridir. Onun için ayrıldım. Hiç bir zaman kati ve katı bir mezhep kabul edebileceğini zannetmiyorum" demiştir.⁶⁶

İbn Seleme'nin bu değerlendirmesinden de ilk etapta anlaşılan Hasan'ın eklektik bir bakış açısına sahip olduğu ve düşüncesinde katılığa düşmemiş olmasıdır.⁶⁷ Hasan'ın bu özelliği sonraki hadisçiler tarafından da benimsenmiş, örneğin denmiştir ki, "Hasan Basri, Ma'bed el-Cühenî hakkında konuşmuş, onu eleştirmiş fakat kendisinden nakillerde de bulunmuştur."⁶⁸

İbn Kuteybe Hasan'ı kelimcilerin üstatlarından saymaktadır. Bu, en azından öğrencilerinin Hasan'ı esas almaya devam ettiklerini göstermektedir. Bağdadi'de yer alan Vasil'in, Hasan Basri'nin meclisinden, büyük günah işlenmesi ile ilgili görüşünün "ümmetin görüşünden" bir "ayrılma" (i'tizal) anlamına geldiği için, kovulduğu şeklindeki rivayetin⁶⁹ bir aslı yok gibidir. Zira Hasan'ın bu konudaki fikrinin "ümmetin görüşü"nü pek temsil ettiği söylenemez. Zira o büyük günah işleyene "münafık" demiştir.⁷⁰ Kaldı ki Ebu'l-Kasım el-Belhî (v. 319 h.) "i'tizal"ın, Hasan Basri'den ayrılmayı değil, büyük günah hakkındaki diğer görüşlerden ayrılmayı ifade ettiğini kaydetmiştir.⁷¹

Amr b. Ubeyd'in 'Tefsir'i Hasan'dan rivayeti de⁷² öğrencilerle Hasan arasında doktrin bazında kayda değer bir problem olmadığını gös-

65 Bkz. Şerif Murtaza, *Emâli'l-Murtaza*, I, 162. Aynı zamanda bkz. Abdullah Aydın, "Hasan Basri (Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri)" *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 8, Erzurum 1988, s. 101.

66 Bkz. Massignon, *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, s. 201. (Tabersî'nin *Kitabu'l-Ihticac*'ı s. 172'den naklen.)

67 Bkz. Massignon, *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, s. 201.

68 Bkz. Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, "Kitabu'l-İllet," *Sünen-i Tirmizi*, thk. ve ta'lik: İbrahim Atve, el-Mektebetu'l-İslamiyye, V, 738, 755.

69 Abdülkadir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., s. 20-21.

70 Bkz. Hayyat Mu'tezili, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el-İntisar ve'r-Red alâ İbn Ravendi el-Mülhid*, takdim: Muhammed Hicazi, Kahire t.y., s. 237.

71 Bkz. Ebu'l-Kasım el-Belhî (v. 319 h.), "Zikru'l-Mu'tezile," *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tah. Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1974, s. 115.

72 Massignon *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, s. 179.

termektedir. Hamidu't-Tavil ve Eyyub Sihtiyani gibi talebelerinin Amr b. Ubeyd'in Hasan'dan yaptığı görüş aktarmalarına karşı çıkmaları da⁷³ bu hususu desteklemektedir.

Hasan hakkındaki tartışmaların, Kâdı Abdulcebbar'ın onu Mutezile'nin üçüncü tabakasında göstermeye mani olmadığı görülmektedir.⁷⁴ Çok sonraları bile İbn Murtaza'nın da onu Mutezile'nin üçüncü tabakasından göstermesine şahit olunmaktadır.⁷⁵ Hatta İbn Murtaza kaydetmektedir ki, Sihtiyani'nin Hasan'ı kader konusunda konuşmaması için sultanla korkutması, Hasan'ın yerleşik düzenle uyduğu veya Emevi taraf-tarlılığına soyunduğu anlamını taşımaz.⁷⁶

Bütün bu açıklamalar, Hasan'ın Kaderi olduğunu ortaya koymaktadır. Mutezile onu mezheplerinin üstadı saymaya devam etmiştir. O, akılcı İslam ekolünün (Mutezile'nin) öncülerinden biri olarak anılmaya devam etmiştir.

Peki, olan nedir? Bu dünyayı ret ve öte dünya üzerinde yoğunlaşma, zahit ve mistik duruş bazen egemen sınıfın dininin tam karşı kutbunda yer alabilir. Bu yüzden Hasan'ın 'öte dünyacı' din anlayışını Emeviler'in başını çektiği feodal ve aristokrat bir topluluğun dünya saltanatına ve tüketim ekonomisine karşı güçlü bir tepki ve protesto hareketi olarak yorumlamak lazımdır. En azından tüketim tarafının emek ve üretimin önüne geçtiği, servetin, sadece iyi yaşamının veya iyi giyinmenin aracı olduğu için aranmasının, çok politik bir merkez olarak "şehir" in maddiliğinin önüne konulmuş bir "pasif direniş" hareketi.

Hasan'ın nasihatlerinde Örneğin Hallac'ın üslubu yoktur. Massig-non'un da ifade ettiği gibi Hallac, konuşmalarında Allah'ın bir âşığıdır. O'nda mesrur olmak ister. Halbuki Hasan, akıllara hitap etmekte insan-

73 Besevi, *Kitabu'l-Ma'rife ve'l-Tarih*, II, 260-264. Örneğin, "Amr b. Ubeyd, Hasan'ın sarhoşa celde vurulamayacağını savunmuş olduğunu söylüyor, ne dersiniz?" sorusu karşısında Sihtiyani; 'Amr yalan söylüyor' demiştir. A.y.

74 Bkz. Kâdı Abdulcabbar, "Kitabu Fadli'l-l'tizal ve tabakati'l-Mu'tezile ve Mübayenetihim li Sairi'l-Muhafifin," *Fadlu'l-l'tizal ve tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 214.

75 İbn Murtaza, *Tabakati'l-Mu'tezile*, s. 9-18. İbn Murtaza'ya göre birinci tabakayı ilk dört halife, ikinci tabakayı Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhammed b. Hanefiyye temsil etmektedir. Üçüncü tabakada ise, Hasan b. el-Hasan, Nefsü'z-Zekiyye, Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye ve Hasan Basri bulunmaktadır. Bkz. A.y.

76 İbn Murtaza, *Tabakati'l-Mu'tezile*, s. 24.

ların iradelerine seslenmektedir.⁷⁷ Hasan Basri'nin nasihatçılığı, ahiret ilmini, ölümü düşünmeyi, kendi kusurlarını düzeltmeyi, amellerin afetlerini, şeytandan korunma çarelerini anlatma üzerine kuruludur.⁷⁸ Onun ideal insan tipi, âbid olduğu kadar âkil, âkil olduğu kadar âlim olan kişidir.⁷⁹

Hasan'ın "öte dünyacı" din anlayışı da bu üslup içerisinde kalmıştır. Başka bir ifade ile Hasan'ın "*other worldy*" din görüşü, dünyayı tamamen reddeden (*World-rejecting*) bir bakış açısına fazla meyilememiştir.

Hasan'da dünyanın sadece ilgi tarafı reddedilmektedir. Ona göre kirli ve günahkâr dünya, eşyanın maddesinden kişinin iç alemine aktarılmış olan dünyadır. Dünya, kibir, gurur ve tahakküm aracı olarak kişinin iç dünyasına hükmetmeye çalışan güçtür. Onunla "dıştan doğru" ilişki kurmanın sakıncası yoktur. Hasan'ın "dünya" dediği, bütün his, arzu, emel ve ihtiras taşkınlığının bir yerde soyut halden çıkıp, gövde ve cisim halinde "dışarılması"ndan ibarettir.

Nitekim o, "sevdiğiniz şeylere arzularınızı terk etmedikçe ulaşamazsınız, emellerinize de, size kötü gelen şeylere sabır göstermedikçe kavuşamazsınız" demektedir.⁸⁰ Bir başka nasihatlerinde de "takdir, kesbin; sevgi aklın; ihtiyaçları güzel bir şekilde gidermeye çalışmak da ilmin yarısıdır"⁸¹ demektedir.

Hasan Basri'nin "Allah bir kuluna hayrı murat ettiği zaman ona dünyalıktan bir miktar verir, sonra durdurur. Verdiği tükenince yenisini verir. Şayet o kul, dünyalığa kıymet vermezse, ona alabildiğine bolluk da verir"⁸² sözünü, şimdiye kadar aktardıklarımızla birlikte düşündüğümüzde onun, zevklere olabildiğince kapalı fakat mücadeleye açık bir "dünyeviliği" öngördüğü söylenebilir. Nitekim buna benzer bir nasihatı da şöyledir: "Ahiretin sebebiyle dünyayı bırak, böylece ikisini de kazanırsın. Dünyanın için ahiretini satma, ikisini de kaybedersin. İnsanları hayırda görürseniz onlarla yarışın. Dünya iyiliği ile kötülüğü ile akıp gidiyor. Fakat ameller

77 Massignon, *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, s. 193.

78 Gazali, *İhya*, I, 91.

79 Cahiz *el-Beyan ve't-Tebyin*, I, 242; III, 156-157.

80 Cahiz *el-Beyan ve't-Tebyin*, III, 164.

81 Cahiz, *el-Beyan ve't-Tebyin*, II, 96.

82 Gazali, *İhya*, III, 473.

insanın boynunda takılı kalıyor. Keşke kalplerdeki hayata rastlasaydım da ona seslenebilseydim.”⁸³

Hasan Basri, züht ve sufi yönelişin bizzat kendisinde bile bir “dünyalık” gördüğünde onun da karşısında olmuştur: “Bazılarını görüyorum, tevazuları sadece elbiselerinde. Kalplerinde ise kibir. Hatta suf (basit yün elbise) giyen kişinin kibir taşkınlığı, ipek elbiseliden daha fazla sanki...”⁸⁴

Hasan Basri’nin bu aktif-riyazet anlayışı, İslam cemaati içinde ferdin keşfedilmesi, bir fert olarak insanın ele alınması şeklinde de okunabilir. Zira içine, kalbine yönelen insan nihayetinde cemaati kuşatan örf, adet gelenek bağlarından, bir ölçüde kurtulabilen insandır.

“Sünnetlerin işlenmesi bol ki bol, Ama gönülleri kupkuru” beytinde de dile getirildiği gibi manevi yönelim, belirli bir noktada cemaatçı inhi sarcılığa zıt olarak rutin merasimlere, kutsal kabul edilen bir kanuna bağlı kalmayan, “cemaatin bağlandığı dinden” ziyade, içsel ve ahlaki keyfiyetleri dikkate alan daha evrenselci bir bakış açısı geliştirebilir. Bu yüzden mistik hayat belli ölçülerde kişisel özgürlüğü sonuç olarak verebilir:

Ben yürek arıyorum
Ey ademoğlu!
Yalnız başına öleceksin
Yalnız başına mezara gideceksin
Yalnız başına muhakeme edileceksin
Kalplerinizi tamir ediniz
Zira kalpler çabuk paslanır
Nefsi emarelerinizi tahkir ediniz
Zira şahlanmaya meyyaldirler.⁸⁵

Hasan bunu sembolik bazı tarzlarıyla hayatına da aksettirmeye çalışmıştır. Örneğin herkes beyaz sarık giyerken o, siyah sarığı tercih edermiş. Yüzüğü sol eline takarmış. Bıyıklarını kısaltmaz, sakalını sarıya

83 Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, III, 132.

84 İbn Sa'd, *Tabakat*, VII, 169; Cahız, a.g.e, III, 153.

85 Bkz. Massignon, *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, s. 192-193.

boyatırmış. Herkani sarığı tercih eder, “kürt taylasanı” (baş atkısı) örtermiş. Hatta namazı, bu baş atkısını sol yanına sarkıtarak, ellerini de buradan bağlayarak kılarmış.⁸⁶ Böyle bir kendini ifade ediş biçiminin aynı zamanda “pasif direniş” göstergesi olduğunu da unutmamak gerekir.

86 İbn Sa'd, *Tabakat*, VII, 159 vd.

TAASSUBA DAYALI DİN ANLAYIŞI KARŞISINDA EBU HANİFE ZİHNİYETİ

Islam düşünce tarihinde dinin anlaşılma biçimi ile ilgili olarak çok farklı tutumlar ortaya çıkmıştır. Genelde bu tavırlar, mezhepler tarihi ve kalam eserlerinde, “73 fırka hadisi” ile açıklanmıştır. Hz. Peygamber’in önceden haber verdiği kabul edilen mezhep ve görüş ayrılıkları, bu yüzden tarihsel ortamda ve bizzat hayatın içinde tetkik edilememiştir. Bu eserlerde, bir görüşün veya mezhebin, ne tür hayati zaruretlerden ve ruhi temayüllerden doğduğunu, menşeyini nereden alıp ne özellikler kazandığını tetkik etrafında cereyan eden bir tarz oluşmamıştır. Hatta bunlar, bir mezhebin ne olduğunu izah edecek yerde, sadece alimlerin zihninde bir görüş veya mezhep hakkında ne gibi fikirler bulunduğunu ve bu fikirler hakkında nasıl tartışmalar yapıldığını kayıt altına almışlardır.¹

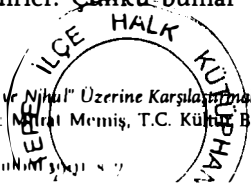
Bilgi sosyolojisinin ulaştığı verilere göre insan bilgisi, toplumsal bir fenomendir. Bu yüzden olayları, harici eşya gibi nazarı dikkate almak gerekmektedir. Bu suretle yapılan gözlemlerden sonra olayların sebepleri ve hangi “kanun”lar etrafında oluştuklarını tespit etmek mümkün hale gelebilir.

Farklı bakış açılarını daha iyi anlayabilmek için, onların arkasında belirleyici rol oynayan ve “toplumların manevi cephesi” diyebileceğimiz, her toplumun yaşadığı muhit, kültür ve çeşitli sosyal endişelerin ürünü olarak ortaya çıkan “örtük referans sistemi”² de incelenmelidir. Başka bir ifade ile toplumun hemen her üyesinde içkin konumda olan, fertlerin icatlarını ve amellerini yöneten zihniyetin, dünya görüşünün çözümlenmesi gerekmektedir.

Bu zihniyetler, bilhassa vahiy döneminin sona ermesini takiben, Tanrının etkin olarak tarihten çekildiği yeri doldurma gibi “kutsal” bir fonksiyon da güdebildikleri için önemlidirler. Çünkü bunlar vasıtasıyla olguların anlamsızlaşması önlenmektedir.

1 Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristânî, "Milel ve Nihâl" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usul*, notlarla yayına hazırlayan: Nihat Memiş, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 173, 204-206.

2 Bkz. Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kabil, İstanbul 2000, s. 7.



İslam düşüncesinde etkili olan “zihniyetler,” son zamanlarda yapısal ve epistemolojik analizlere tabi tutulmuştur. Cabiri'nin “beyani, irfani ve burhani akıl” sınıflaması³ bunun örneklerindendir. Kutlu'ya göre de genel bir çerçeve içinde düşünülecek olursa, İslam düşüncesine tarih içerisinde beş farklı söylem hâkim olmuştur. Bunlar: tepkisel-kabilevi zihniyet, gelenekçi-muhafazakâr din söylemi, akılcı-hadari [göçebe olmayan, medeni] din anlayışı, politik-karizmatik liderci din söylemi ve keşifçi-inzivacı zihniyettir.⁴

Biz bu bölümde tepkisel-kabilevi zihniyetin bir ölçüde muhitleşmiş şekli olan ve bu yüzden büyük ölçüde taassubun yönlendirdiğini düşündüğümüz din söylemiyle, Ebu Hanife (v. 150 h.) örneğinde, akılcı-hadari din söylemini karşılaştırmayı esas alacağız.

ESERCİ DİN ANLAYIŞI VE EBU HANİFE ZİHNİYETİ

Gelenekselci anlayışa göre hayat, önceden düşünülmüş yapılmış bir planın zamanla isabetli bir şekilde işleyişidir. Bu yüzden söz konusu anlayışta “İlm,” selefin ortaya koyduğu sabiteler anlamına gelmektedir. İlm, onlardan alınır, hakikat onların bıraktığı “eser”den çıkarılır. İstikâmet üzere olmak da “eser” üzere olmaya bağlıdır.⁵

Ebu Hanife böylesi rivayete ve esere dayalı dini yapılanmayı sorgulayan ilk isimlerden biri olmuştur. O, ilk etapta vurgulamaya çalışmıştır ki, eskiden olanlarla yeni olanı değerlendirme, düşüncenin tabiatına ve zamanın sürekli akış içinde olmasına ters düşmektedir. “Yeni sorular,” selefte ittiba gibi naif bir yolla çözülemeyecektir. Nitekim bir talebenin; “birtakım insanlar gördüm, ‘şu meselelere asla girme! Çünkü ashap bunlarla uğraşmamıştır. Onlar için kâfi olan senin için de kâfidir’ diyorlar. Ben onların halini, büyük ve suyu bol nehirde, çıkış yerini bilmediği için boğulacak olan kimseye; ‘yerinde dur, sakın çıkış yeri arama!’ denmesine benzettim” şeklindeki değerlendirmesine şu karşılığı vermiştir: “Güzel bir anlayışın var.

3 Bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000.

4 Bkz. Sönmez Kutlu, “İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu,” *İslâmiyât*, c. IV, sayı: 4, 2001, s. 15-36.

5 Bkz. Ebubekr Ahmet b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis (Tenkitli Basım)*, haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972, s. 8. Osman b. Said ed-Dârimî, (v. 280 h), *Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Said alâ Bişri'l-Merîsi*, tashih ve t'alik: Muhammed Hamid el-Feyki, Dâru'l-Kütüb-il-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 146.

Onlar sana ‘Hz. Peygamber’in ashâbı için kâfi olan senin için de kâfidir’ dediklerinde, ‘evet ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu’ diye cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir.”⁶

Ebu Hanife, “sahabenin kavlinde dilediğimi alır dilediğimi de bırakırım” demek suretiyle, selefe uyma konusunda seçici ve eleştirel bir bakış açısının öncülüğünü yapmıştır. Tabiin hakkında ise “onlarla yarışırım,” “Onlar gibi ben de içtihat hakkına sahibim” gibi sözler sarf etmiştir. Böylece bu nesle bağlı kalmayı kabul etmemiştir.⁷

Ebu Hanife gerçi; “Resulullahtan gelen hadisi alır kabul ederiz” demişse de, İbn Haldun’a göre o, rivayeti çok az olan biridir. Çünkü rivayet şartlarını oldukça sıkı tutmuştur. Sağlam olduklarında şüphe olmayan hadisleri bile, dinde sabit olan genel ilke ve kurallara, Kuran naslarına ve akli delillere aykırı olduğu takdirde kabul etmemiştir.⁸

Rivayete dayalı din anlayışını sorgularken Ebu Hanife, başlangıç olarak, bir rivayeti reddetmenin ne anlama geldiğini ifade etmeye çalışmıştır. “Eğer ravilerin sözünü tekzip edecek olursanız sizi, Resulullah’ın sözünü yalanlamakla suçlarlar. Çünkü onlar, Resulullah’a ulaşınca kadar bu hadisi muteber kişilerden nakletmişlerdir” diyen talebesine, aşağıdaki gibi karşılık vermiştir: “Ben Hz. Peygamber’in söylediği her şeye iman ederim. Fakat ‘o kötülük yapılmasını söylemez, Kuran’a da muhalefet etmez’ diyen birinin bu sözü, Peygamber’in ve Kuran’ın tasdik edilmesinden başka bir şey değildir. Bu söz, Allah Resulünü Kuran’a muhalefetten tenzih etmektedir. Hz. Peygamber Kuran’a muhalefet etseydi, Allah onun kuvvet ve kudretini alır, kalp damarını koparırdı.” (el-Hakka, 45 ve 47. ayetlere işarette bulunmaktadır.)⁹

6 Ebu Hanife, “el-Alim ve’l-Müteallim,” *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İstanbul 1981, s. 12-13.

7 Bkz. İbn Abdilberr, *el-İntika fî Fedaili’s-Selaseti’l-Eimmeti’l-Fukaha*, Dârul-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 142-143.

8 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, c. II, s. 480-481. Aynı zamanda bkz. İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri başkanlığı Yay., Ankara 1994, s. 59; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinin İchtihat Felsefesi*, İstanbul 1990, s.141.

9 Bkz. Ebu Hanife, “el-Alim ve’l-Müteallim,” *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, s. 31-32.

Ebu Hanife'nin bu görüşü, düşünce'nin merkezine Kuran'ı koymakta olduğu için, eserci tavrı sorgulanmada çok önemlidir. Zira tepkisel-gelenekçi çizgi, Kuran'dan hareket etmeyi, onu sünnete göre okumamakla eşdeğer görmüş ve bunun, bidat olarak addedilmiş "görüş bildirme" kapsamına girdiğini beyan etmiştir. Eserci anlayışa göre "sünnet, Kitap üzerine hükmedici, Kitap ise sünnet üzerine hükmedici değildir. Kuran'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kuran'a olan ihtiyacından daha fazladır."¹⁰

Ebu Hanife'ye göre örneğin, "Allah içki içen kimsenin, kırk gün kırk gece kıldığı namazı kabul etmez." Hadisi,¹¹ "Ancak işlediklerinizin cezasını görürsünüz" (Saffat 37, 39); "İş yapanın amelini boşa çıkarmam" (Al-i İmran 3, 195) gibi Kuran ayetlerine aykırıdır. Yine "mü'min biri zina etse iman ondan, baştan gömleğin çıkarıldığı gibi çıkarılır. Sonra tevbe ederse iman kendisine iade edilir" hadisi de¹² Kuran'la çelişiktir. Çünkü Allah Kuran'da "Zina eden kadın ve erkek" hitabıyla iman sıfatını onlardan kaldırma cihetine gitmemiştir.

Ebu Hanife'nin maksadı, sadece bazı rivayetlerin Kuran'a ters düştüğünü, yukarıda olduğu gibi bire bir örneklemelerle ortaya koymak değildir. O aynı zamanda güçlü bir geleneksellikte birlikte bir "hayat tarzını" ifade eden "sünnet" in,¹³ dinin genel ilkeleri ve tecrübe ile bilinebilecek, akılla ölçülebilecek konular karşısında, eleştirel bir bakış açısıyla ele alınması taraftarıdır. Ehlülhadisin eserlerinden anlaşıldığına göre Ebu Hanife, öteden beri süregelen bazı anlayış ve alışkanlıkların her şeyi ifade etmediğini, bu yüzden örf ve adetlerin, aklilik ve insanilik kıstaslarından geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Aşağıda bununla ilgili bazı örnekler verilmiştir.

Birçok hadis kitabında "suyun pisliği" meselesi yer almaktadır. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber'in hanımlarından biri,

¹⁰ Bkz. Muhammed b. Nasr el-Mervezi (v. 294 h.) *es-Sunne*, tahric ve ta'lik: Ebu Muhammed Salim b. Ahmet es-Selifi, Müessesetu Kütübü's-Selefiyye, Beyrut-Lübnan 1988, s. 33,71, 108.

¹¹ Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, t.y., II, 176, V, 171.

¹² Bkz. Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani (v. 275 h.), *Sünen-i Ebi Davud*, ta'lik: Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru l-hyâi's-Sunne, Beyrut t.y., Kitabü's-Sunne 4690 (IV, 221-222).

¹³ İbn Manzur, eserinde "sünnet" kelimesinin aslının, yol ve hayat tarzı olduğunu belirtmektedir: "*ve'l-aslu fihî el-tarik ve's-sire*." Bkz. Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Beyrut-Dâru Sadr, Beyrut 1968, c. XIII, s.225.

“cefne”de yıkanmıştır. Hz. Peygamber bu cefneden abdest almaya niyetlendiğinde hanımı onu uyarmış, “Ya Resulullah ben temiz değildim (cünüp idim)” demiştir. Bunu üzerine Hz. Peygamber, “olsun su da cünüp değil ya” buyurmuştur. Bir başka rivayete göre de Hz. Peygamber, “su ‘kulleteyn’ miktarı olduğunda artık pislik taşmaz” demiştir.¹⁴

Cefne ve kulle, Arapların öteden beri kullandıkları bir nevi hacim ölçüleridir. Cefne büyük içecek veya yiyecek kabı demektir. Müslim’de geçen bir rivayetten anlaşıldığına göre her Arap evinde bir cefne bulunmaktadır. Sefere çıkan kabile de bir cefne bulundurmaktadır. Hatta kabile ondan sorumlu bir kişi olmaktadır.¹⁵ Kulle ise beş veya altı küplük sudur. Bir görüşe göre de kırk kovadan oluşan su birikintisidir.¹⁶

Bu rivayetlerin yanında “İki kulle su pislik tutmaz.” “Suyu hiçbir şey pisletmez.”¹⁷ gibi hadisler de kitaplarda yer almıştır.

İbn Ebi Şeybe’nin kaydına göre Ebu Hanife, suyun pislik tutacağı kanaatindedir. O, Hz. Peygamber’in “Su cünüp değildir” hükmüne rağmen cefnede veya kulleteyn miktarı suda, abdest alma veya yıkanma söz konusu olmuşsa, artık suyun pis hükmünde olduğunu savunmuştur.¹⁸

Hadislere göre süt emen bir çocuğun bevlinin bulaştığı elbise, eğer çocuk erkekse su serpmekle temizlenir. Ama çocuk kızsaa, o elbiseyi yıka-mak gerekmektedir. Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber’in şöyle dediği belirtilmiştir: “Erkek çocuğun bevlinin bulaştığı elbise suya tutulur. Kız çocuğun bevlinin bulaştığı elbise ise yıkanır.”¹⁹

Şafi’-nin bu hadisleri izah ediş tarzı şöyledir: Erkek çocuğun bevl-i su ve topraktan, kız çocuğununki ise et ve kandandır. Çünkü Allah Adem’i yarattıktan sonra Havva’yı, onun kaburga kemiğinden yaratmıştır. Adem topraktan olduğu için erkek çocuğun bevl-i su ve topraktan,

14 Bkz. İbn Ebi Şeybe, *el-Musanneff fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1994, VIII, 379.

15 Bkz. İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, c. XIII, s. 89-90. Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, Dâru l-hyâi Turâsî’l-Arabî, Lübnan 1972, Kitâbu’z-Zühud ve’r-Rakâik 74 (V, 2308).

16 İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, c. XI, s. 564-565.

17 Bkz. Ebu Davud, *Sünen*, Kitâbu’t-Tahare, 63, 65, 66 (I, 17).

18 İbn Ebi Şeybe, *Musanneff*, c. VIII, s. 376. Aynı zamanda bkz. Tahavi, Şerhu *Meâni’l-Âsâr*, Beyrut 1987, I, 12-14. Bazıları bevl-in bile bu miktarlardaki suyu pisletemeyeceğini belirtmişlerdir. Bkz. İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, c. VIII, s. 376.

19 İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, c. VIII, s. 376.

Havva da kaburga kemiğinden yaratıldığı için kız çocuğunun beveli, et ve kandan olur.²⁰

Bevlin bir elbiseyi kirlletme derecesini cinsiyet ayırımına göre ifade eden örfi anlayışı Ebu Hanife kabul etmemiş, akli olmayan bir anlayışın, ne kadar nassa dayansa da meşru olamayacağını böylelikle deklere etmeye çalışmıştır.

Avami muhafazakârlığın önemli özelliklerinden biri, batıl inançlardır. Rivayetlerde batıl inançların birçok örneği sergilenmiştir. Bunlardan biri, devenin, şeytandan geldiğine inanılmasıdır. Hz. Peygamber'e götürülen bir rivayet şöyledir: "Davar ağılında namaz kılabilirsiniz. Fakat deve ağılında asla namaz kılmaya yanaşmayın. Çünkü deve şeytandan yaratılmıştır."

Ebu Hanife'ye göre ise, davar ağılında kılınabilen namaz, deve ağılında da kılınabilir. Herhangi bir ağılda namaz kılmanın hükmü sadece temizlik şartına bağlanabilir, başka bir şeye değil. Meseleye temizlik açısından bakılırsa, ağılda namaz kılmanın hükmü aynı olmalıdır.²¹

Kedi ve köpeklerle ilgili bazı rivayetler de, batıl inançların kendilerini hadislerde nasıl ifade edebildiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, çoban köpekleri müstesna, bütün köpeklerin öldürülmesini emretmiştir. Bir sözlerinde ise şunu belirtmişlerdir: "Eğer bir köpek yiyecek kabınızdan yalamışsa, o kabı önce yedi kere yıkayın sonra sekizincisinde toprakla ovun." Rivayete göre Hz. Peygamber kedi hakkında ise, "o pis değildir" demiştir. Dolayısıyla köpeğin bandığı suyun aksine kedinin artığının bulaştığı sudan içmek veya abdest almak, mümkün olmaktadır. Nitekim bu hadise dayanarak böyle bir görüş, dini olarak ortaya konmuştur. Daha ötede kedi, adeta kutsal bir hayvan hüviyetine büründürülmüştür. Hz. Hüseyin'in; "Kedi Ehl-i Bey'tendir" dediği rivayet edilmiştir. Bu tutum, av ve çoban köpeği müstesna, köpek edinme veya beslemenin hadisler yolu ile haram olduğu hükmünü de beraberinde getirmiştir.

Bir Arap batıl inancını dile getiren bu ve benzeri rivayetleri Ebu Hanife kabul etmemiş, köpeğin bandığı kabın bir kere yıkanmakla temizleneceğini, kedinin de artığının kerih olduğunu beyan etmiştir. Bunun

²⁰ Bkz. İbn Mace Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini (v. 275 h.), *Sünen*, ta'lik ve tahkik: Muhammed Fuad Abdilbaki, Dâru l-Hayî Turasî'l-Arabi, 1975, Taharet 77 (I, 175).

²¹ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII. s. 364-365.

yanında o, köpek edinmenin herhangi bir mahsuru olmadığını da dile getirmiştir.²²

Ebu Hanife'ye göre bir hadisin Hz. Peygamber'e kadar götürülmesi mümkün ise de, bunun sadece belli bir zaman kesiti için geçerli olduğu, diğer zaman dilimlerini bağlama gibi bir fonksiyona sahip olmadığı düşünülmelidir. Muhammed İkbâl'in de işaret ettiği gibi, Ebu Hanife'nin bazı hadisleri kabul etmemesinin asıl manasının, bunların tarihselliğine inanması olduğu söylenebilir.²³ Nitekim hadisçilerin üzerinde ihtilaf olan hadisleri dahi rivayet etmelerini eleştirirken Ebu Hanife, mensuh hadislerle amel edilmesinin asla doğru olmamakla beraber yine de bunların rivayet edilmiş olmasını, kabul edilemez bulmaktadır: "Bu rivayetler ihtilaflı olarak gelmiştir; çünkü bunların içinde nâsihi de var mensuhu da. Halbuki biz ne duymuşsak onu rivayet ediyoruz' diyorlar. Yazık onlara! Sonucun ne olacağına ne kadar az önem veriyorlar. Oturup insanlara bazısının mensuh olduğunu bildikleri hadisleri rivayet ediyorlar. Halbuki bugün mensuhla amel etmek sapıklıktır. İnsanlar da onların rivayet ettiklerini almakla sapıtmaktadırlar."²⁴

Ebu Yusuf'un kitabında geçen bir örnek, Ebu Hanife'nin, bu türden gördüğü hadisler karşısında, temel dini ilkeleri ve insaniliği ön plana çıkardığını göstermektedir. Bu örnek şudur: Evzai'ye göre Hz. Peygamber'in sünneti, ganimet payı olarak atlı bir kişiye bir pay, atına ise iki pay verilmesini öngörmektedir. İhtilafın olmadığı zaman kesitine kadar da Müslümanlar bunu böyle uygulamışlardır. Ebu Hanife ise kişiye nasıl bir pay verilmişse ata da bir pay verilmelidir, görüşünü savunmuştur.²⁵

Bu sünnetin Hz. Peygamber'e ait olduğu kabul edilse bile, Ebu Hanife bunu, peygamber zamanına ait geçici bir uygulama olarak görme eğilimi taşımış olmalıdır. Dolayısıyla denilebilir ki Ebu Hanife'ye göre o gün

22 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 394, 396, 409.

23 Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dîni Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 231-232.

24 Bkz. Ebu Hanife "el-Alim ve'l-Müteallim," İmam-ı Âzam'ın *Beş Eseri*, s. 15. Ebu Hanife nazarında mensuh hadislerin miktarı oldukça fazladır. Halbuki hadis taraftarlarına göre bunlar az miktardadır. Gerçekte onlara göre hadislerin bir kısmını mensuh diye bırakmak, sünnetin bir kısmını atmaktır. Peygamberin farklı hadisleri, Müslümanlara kolaylık sağlama hikmetine mebnidir. Bkz. Hilmi Merttürkmen, "Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1976, s. 59-62.

25 Ebu Yusuf Ya'kub b. İbrahim el-Ensari, (v. 182 h.), *er-Red Alâ Siyeri'l-Evzai*, tashih ve ta'lik: Ebu'l-Vefa el-Efgâni, Mısır t.y. s. 17.

atlara duyulan büyük ihtiyaç sebebiyle Hz. Peygamber böyle hükmetmiştir. Artık durum farklıdır. Bugün bunu, daha genel bir kurala göre değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim Ebu Yusuf, Ebu Hanife'nin bu konuda hareket ettiği prensibi şu şekilde ortaya koymuştur: Çünkü o, insana düşen paydan daha fazlasının hayvana verilmesini, dolayısıyla bir hayvanın insana üstün tutulmasını uygun görmemiştir.²⁶

Yine Ebu Yusuf'un kitabından öğrendiğimize göre Evzai, atlara ganimetten iki pay verilmesini sünnete uygun olarak savunmuş olmasının yanında, atlar konusunda bir ayrıma gidilmesi gerektiğini de belirtmiştir. Ona göre sadece Arap atlara ganimetten pay verilir, mesela "berâzin" denilen Türk atları ganimetten pay alamazlar. O şöyle demektedir: "Velid b. Yezid'in öldürülmesini takip eden karışıklıktan önce geçmişte Müslümanlar, Türk atlarına paylarını vermemişlerdir."

Ebu Hanife'ye göre ise ganimet konusunda Arap atlarla Arap olmayan atlar eşittir.²⁷

Ebu Hanife'nin rivayetçi din anlayışı karşısındaki önemli bir tutumu da bazı sahabeden gelen hadisleri kabul etmemesidir. Bunlardan en önemlisi Ebu Hüreyre'dir. Bundan başka Enes b. Malik ve Semûra b. Cundeb'ten gelen rivayetlere de Ebu Hanife, kendi görüşünü tercih etmektedir.²⁸

Mutaassıp söylemde din, rivayetlerin ortaya koyduğu "delil"e dayandığı için, rey ve görüşün hiçbir değeri yoktur. İctihadın en son sınırı "kıyas"tır." Yani bir meseleyi "geçmiş bir örneğe" göre çözmektir. Dinde en fazla bu kadar ileri gidilebilir. Nitekim Şafii, istinbat aracı olarak nasların sadece kıyasa müsaade ettiğini belirtmektedir. Ona göre icthadın teşvik edildiği hadislerde icthad kelimesi, kıyas anlamında kullanılmıştır.²⁹ Bu sınırı aşan yeni bir din koyan gibidir.

26 Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzaî*, s. 21. Ebu Hanife gibi Ebu Yusuf da Hz. Peygamber'in geçici hükümlerinin olabileceğini belirtmiştir. Örneğin ona göre Hz. Peygamber'in bir yönetici olarak uygulamalarına uymak zorunlu değildir. Bkz. *A.g.e.*, s. 24.

27 Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzaî*, s. 19-20.

28 Bkz. Abdolvahhab eş-Şa'rânî, *el-Mizan*, Matbaatu't-Takaddümi'l-İlmiyye, Mısır 1321, c. I, s. 53; Unal, *Ebu Hanife*, s. 72.

29 Bkz. Muhammed İdris eş-Şafii' (v. 204 h.), *er-Risale*, tah. Muhammed Seyyid Keylanî, 1969 (Kültür Yayınları tarafından İstanbul 1985 tıpkı basımı), s. 205-206.

Ebu Hanife'ye göre bilgi, sadece geçmişten elde edilemez. Kıyas, her şeyin çaresi değildir. Onun metodu, "istihsan"dır;³⁰ yani uygun olana göre şahsi kanaat ve tercih bildirmeyi esas almaktır. İstihsan, müsamaha ile hareket etmektir, insanlar için en uygun olanı aramaktır. İstihsan, halkın menfaati, ferdin haklarının korunması, kolaylık ve benzeri düşüncelerle, kıyası bırakmak anlamına gelmektedir.³¹

İstihsan bir meseleyi kendi iç bütünlüğü içinde değerlendirmektir. Bu yüzden bu prensibin önemli bir yönü, düşünceyi geçmişin, gelenek'in ve taassubun baskısından kurtarmak, adeta onu hürleştirmektir. İstihsanla geçmiş bir örneğe dayanma yoktur. Hakikat mazide aranmamaktadır. "Yeni olan," kamu yararı ve uygulanabilirlik açısından değerlendirilmektedir ve günün şartları içerisinde "güzel görme" ile anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Ebu Hanife'nin hadislerle amel etmek için ileri sürdüğü şartlardan biri olan, hadisin, "umumi belva" ile ilgili olmaması gerektiği düşüncesini³² bu noktada zikretmemiz uygun olacaktır. Maturidi'nin izahını esas alırsak bunun manası şudur: Geniş kitleleri, toplumu ilgilendiren, sık karşılaşılan konularda "haber"e göre hareket edilemez.³³ Demek ki Ebu Hanife toplumsal meselelerde "nass"tan veya "fikir"den değil, olgudan hareket etmektedir. Uygun olanı sosyal realitenin içinde aramaktadır. Verilecek hükümleri, onların realite üstü soyut kavramlara dönüşmesini önlemek için, sosyal realiteden ayrı düşünmemektedir. Sosyal zemini düşüncesinde önemli bir yere koymaktadır.

Bu yüzden olacak Ebu Hanife, Cafer b. Muhammed b. Ali'ye isnat edilen şu sözle kınanmıştır: "Biz, 'Allah ve Resulü şöyle buyurdu' diyoruz, sen ve arkadaşların ise; 'işittik, fakat görüşümüz şudur' diyorsunuz."³⁴

Rivayete dayalı din anlayışının reddi, düşüncede aklılığı de esas olacaktır. Ebu Hanife'de akli düşüncenin bir boyutu, "kurallı düşünmek;"

30 Goldziher'e göre istihsan metodu Ebu Hanife tarafından kurulmuştur. Bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford'da 1975, s. 112; Abdurrahman Haçkalı, "Hanefi Mezhebi İhtihat Geleneğinin Tümdengelimsel Yönü Üzerine," *İslâmi Araştırmalar* (Ebu Hanife Özel sayısı), s. 286-287.

31 Bkz. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994, c. IV, s. 234.

32 Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefi Mezhebinde İhtihat Felsefesi*, İstanbul 1990, s. 141.

33 Bkz. Maturidi, *Tevilat*, v. 796'dan naklen: Şükrü Özen, 'İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Fıkıh Usûlünün İnşası,' İmam Maturidi ve Maturidilik, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003, s.225.

34 Bkz. H. Bağdadî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 76.

metodik olmak ve sistematik bir yol haritası çizme yoluyla, genel kurallara ulaşmayı gaye edinmektedir.

İbn Ebi Şeybe'nin Ebu Hanife'nin kabul etmediği Resulullah'ın sünnetleri olarak takdim ettiği bazı rivayetlerde, kurallı düşünme ile sistematik düşünceden hoşlanmayan bir tarzın karşı karşıya geldiğini gözlemlemek mümkündür.

Rivayete göre bir adam Resulullah'a gelerek, oruçlu iken hanımı ile cinsi münasebette bulunduğunu, ne yapması gerektiğini sormuştur. Resulullah önce "bir köle azat et" demiştir. Adam fakir olduğunu, buna gücünün asla yetmeyeceğini bildirmiştir. Resulullah: "Öyleyse iki ay oruç tut" tavsiyesinde bulunmuştur. Adam bunun da gücü dahilinde olmadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Resulullah: "Altmış fakiri doyur" demiştir. Söz konusu kişi bunu da yapamayacağını beyan etmiştir. Sonunda Resulullah, o anki topluluğa yeni katılmış birinin elinde bulunan bir sepet hurmayı ona vermiş ve şöyle demiştir: "İşte bunu sadaka olarak dağıt." Adam bu "çare"ye bile gülümseyerek itiraz etmiş; "çevremde benim ailemden bu hurmaya daha fazla ihtiyaç duyan yoktur" diyerek bu bir sepet hurmayı ailesine götürme isteğini dile getirmiştir. Hz. Peygamber bu isteği gülerek kabul etmiştir.

Ebu Hanife, adamın yaptığı ile rivayette ulaşılan son durum arásındaki ilişkiyi uygun bulmadığından, kişinin kendi ailesine bu tür bir tasadukunun caiz olmadığını belirtmiştir.³⁵

Bir başka rivayete göre de Hz. Peygamber, hac ile ilgili bazı kuralları yerine getirmeyen, bunlardan birini unutan, bazı görevleri takdim bazılarını ise tehir eden kişilere hep "zorluk yoktur" diyerek onların hac ibadetlerinin makbul olduğuna işaret etmiştir. Örneğin biri: "Kurban kesmeden tıraş oldum" dediğinde ona: "Kurban kes; zorluk yoktur" buyurmuştur. Bir başkası: "akşam olduktan sonra şeytan taşladım" dediğinde de "zorluk yoktur" buyurmuştur.

Ebu Hanife ise hac menasikinin takdim ve tehirinde kurban gerektiği ile hükmetmiştir.³⁶

35 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 385.

36 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 380.

Ebu Hanife'nin bir başka özelliği de görüşlerini din olarak dayatma arzusunu duymamış olmasıdır. O, olgudan hareket eden akli düşüncenin bir gereği olarak, bir görüşün, mutlak doğru ile özdeşleştirilemeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Halbuki rivayetçi din anlayışında hakikat tektir; o dile getirilir ve böylece ona itaat vacip olur. Ebu Hanife "itaat"e değil "bilgilenmeye" çağırılmaktadır. Bu yüzden onun bu tavrı çok yadırganmıştır. Rivayete göre Ebu Hanife'ye bir konudaki görüşü sorulduğunda o, konu hakkındaki düşüncesini dile getirmiştir. Fakat danışan kişi; "bu nasıl olur, geçen sene aynı konuyu size takdim ettiğimde bana bugünkü düşüncenizin tam aksiyle cevap vermiştiniz" demiştir. Ebu Hanife: "O geçen seneki görüşümdü. Bu seneki düşüncem farklıdır" dediğinde söz konusu kişi; "bana gelecek sene de fikrini zi değiştirmeyeceğinizi garanti edebilir misiniz?" diye sormuştur. Ebu Hanife gayet rahat bir tavırla "bilemem" cevabını vermiştir. Bunun üzerine adam: "Ama ben Allah'ın lanetinin senin üzerine olduğunu biliyorum" demiştir.³⁷

"Görüş bildirme" zamanın şartlarına, "modern" olana değer verme ve onu anlamaya çalışma ile ilgilidir. Bu yüzden bir nevi sekülerleşme anlamına gelmektedir. Görüş bildirme, sosyal düzenin yapılarının, bilgilerin, ilişkilerinin, avami-geleneksel dini inanç etrafında kümelenmekten kurtulmasıdır. Değişmeyen hakikatten ve "itaat"ten bahsetmek veya rivayete dayalı din anlayışı üzerinde ısrar etmek ise, "çözülen" anomikleşen ve tekilleşen kimlikler karşısında "cemaatin selametini" koruma dürtüsüdür.

Ebu Hanife'nin bu tavrı, insanlar gerçeklik konusunda yanılabilir, dolayısıyla toplumun tek ve kesin doğrular üzerine bina edilmemesi gerekir, tespitin bir izdüşümü olarak da görülebilir.

CEMAATÇİ DİN ANLAYIŞI VE EBU HANİFE ZİHNİYETİ

Avam gelenekçiliğin en bariz vasfı, cemaatçiliktir. "Cemaat," bu anlayışta, nihayetinde şu anlama gelmektedir: Hakikati sadece kendi içinde gören kapalı birliktelik. "Biz şuuru"nun hâkim olduğu cemaatçi yapıda, insanları farklılıklarıyla ele alan, onların ortak paydasından, etkileşimlerinden hareketle tanımlanabilecek bir toplum tasavvuru yoktur. Cemaat "açık toplum" karşıtıdır. "Başkasına" ait olanı tamamen reddeden, kendinde

37 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zühri en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976, s. 51-52.

olanı başkasının bozacağından korkan, ferdî, “aşîret humanizmasına” kurban eden bütüncül bir kimliktir. Cemaatçı yapıda, kendinin olanı kendi içinde muhafaza etme, dışı açılımdan çekinme ve başka “çevre”lere güvensizlik duyma söz konusudur. Bu yüzden cemaatçılığı, yok olma tehlikesiyle karşılaşmış bir hayat biçimine romantik bağlılıktan doğan bir dayanışma ideolojisi diye tarif etmemiz mümkündür.

Ebu Hanife ise cemaatçı yapıdan “toplum tasavvuruna” geçişin ilk temsilcilerinden biridir.

Cemaatçı yapılanmanın örgütlü ilk “mekânı” Medine’dir. Rey ehline “Ehl-i Kufe,” ehlülhadise ise “Ehl-i Medine” denmesinden bunu anlamaktayız. Medine’nin bu özelliği, hadisler aracılığı ile onun kutsal bir çevre kılınmasını beraberinde getirmiştir. Bu hadislerle bakılırsa Medine, taşı toprağı, hayvanları, kuşları, ağaçları ve otlarına varıncaya kadar “dokunulmaz bir bölge”dir.³⁸

Bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İbrahim’in Mekte’yi muhterem kıldığı gibi ben de Medine’yi harem bölge ilan ettim.”³⁹ Bu konuda başka bir hadis de şöyledir: “Medine şuradan şuraya kadar harem-dir, muhteremdir. Bu sınırın ağacı kesilmez, bu sahada bid’at ihdas edilmez. Kim burada bir bidat ortaya atarsa Allah’ın laneti, meleklerin nefreti, bütün insanların kini o kimse üzerine olsun.”

Bir rivayete göre de Hz. Peygamber, “fitne günlerinde” Medine’nin yedi kapısının olacağını, her kapıda iki muhafız meleşin bulunacağını, bu tedbirlerle Medine’nin fitneden korunacağını ifade etmiştir.⁴⁰

Hz. Ali’ye nispet edilen bir sözde de şunlar geçmektedir: “Benim katımda yalnızca Allah’ın Kitabı bir de Nebi’den işittiğim şu sayfa vardır. (Sayfadaki şudur): Medine’nin şuradan şuraya kadar olan sahası haremdir. Kim burada yeni bir şey icat eder veya ehl-i bid’ate yardımda bulunursa, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanlığın laneti onun üzerine olsun. Bunların ne fidyesi ne de tövbesi kabul olunur.”⁴¹

38 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 391-392.

39 Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahih*, el-Mektebetu’l-İslamiyye, İstanbul t.y., (beş cilt halinde), *Kitabu’l-Buyu’* 53 (III, 22); Muslim, *Sahih*, Hac 454 (II, 991).

40 Buhârî, *Sahih*, *Fedailu’l-Medine* 9 (II, 223), *Fiten* 26 (VIII, 102).

41 Buhârî, *Sahih*, *Fedailu’l-Medine* 1 (II, 221-222)

Son rivayete göre Hz. Peygamber'in Ali'ye "esrar-ı ilim" cinsinden bildirdiği, bu yüzden kutsal olarak addedilebilecek bir ilim vardır. O da, daha sonra Hz. Ali'nin lüzum üzere açıklamak zorunda kaldığı, "Medine'nin masunluğu"dur.

Rivayetlerde de açıkça belli olduğu gibi Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin gerçek nedeni, buranın bidatlere geçit vermeyen bir zihniyetin güdümünde olmasıdır. Nitekim alimler de Medine'nin muhteremliğini bu özellikle açıklama yolunu tutmuşlardır. Taftazani'ye göre Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin nedeni, "yabancı kültürler" in etkisinde kalmamış olmasıdır. Mekke ile birlikte buraya hâkim olan unsur, Arap-İslam kültürüdür.⁴² İbn Teymiye de, Medine'nin kutsallığını, bura ehlinin sünnet konusundaki titizliğine bağlamaktadır.⁴³

Ebu Hanife'ye göre ise Medine'nin muhteremliği söz konusu değildir. O, Medine'nin "harem bölge" olmasını kabule yanaşmamıştır.⁴⁴

Öte yandan Ebu Hanife, "Müşrikler necistir, bu yıldan sonra Mescid-i haram'a yaklaşmasınlar" (Tevbe, 28) ayetine istinaden Mekke'yi harem bölge ilan eden zihniyeti de sorgulamıştır. Ona göre bu ayette zikredilen putperestlerdir. Dolayısıyla ehlikitabın; Yahudi ve Hristiyanların Mescid-i Haram'a girmesinde hiçbir sakınca yoktur.⁴⁵

Zikredilmesi gerekir ki Ebu Hanife, Sabiileri de ehlikitap kapsamında değerlendirmiştir. Bu yüzden bu kavramı, oldukça geniş bir çevre için kullanmıştır. Halbuki gelenekselci düşüncede "ehlikitap," oldukça dar bir kesimi ifade etmektedir. Bu anlayışa göre ehlikitap, sadece kendilerine Tevrat ve İncil'in inmiş olduğu İsrailoğullarıdır. Başka bir ifade ile ehlikitap, Hz. Peygamber'in risaleti öncesindeki Yahudi ve Hristiyanlardır.⁴⁶

42 Bkz. Ebu'l-Vefa et-Taftazani, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Kayıhan Yay., 1980, s. 26-36.

43 Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiye, *Mecmû'i'l-Fetvâ*, tah. Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetu'l-Mearif, Ribat 1981, c. XX, s. 299; Muhammed Yazıcı, "İbn Teymiye'nin Mecmû'i Fetevalarında Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998, s. 155.

44 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 392.

45 Bkz. Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Talib el-Kaysi (v. 437 h.), *Kur'an'da Nasih ve Mensuh Var mıdır?* Çev. Musa Kazım Yılmaz (asıl isim: *el-İzah li Nasihi'l-Kur'an ve Mensuhihî*), Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1998, s.199; Veysel Güllüce, "Ayetlerin Mensuh Sayılmasında Rol Oynayan Yaklaşımlar," Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 2001, s. 128.

46 Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazım, *el-Muhalâf*, Beyrut t.y., c. VII, s. 456-457.

Hatta Ebu Hanife; “Şayet inkârcı bir kimse, iman etmek için Allah’ın kelâmını duymak ister ve bundan men edilirse durum ne olur?” gibi bir soru yönelterek, dini-ahlaki bir gerekçeye dayanmak suretiyle, inkârcıların da Mekke’ye girebileceklerine işaret etmiştir. Maturidi, yukarıdaki ayetten hareketle Ebu Hanife’nin bu fikrini şöyle açıklamaktadır: Ayette müşriklerin Mescid-i Haram’a girmemesinden kastedilen mana, müşriklerin bir daha hac gayesi ile harem bölgeye girmemeleridir. Bu ayette Mescid-i Haram, hac ibadetinden kinaye olarak zikredilmiştir. Yasaklanan şey, Allah’tan başka şeylere ibadet gayesi ile ve edepsiz bir şekilde (müşriklerin Kabe’yi çıplak olarak tavaf etme adetleri var idi) hac yapmaktır.⁴⁷

Ebu Hanife bu görüşleriyle cemaatçı anlayışın “kozmolojik kimliği”nin inşa edildiği mekânlar olan Mekke ve Medine’nin, bu inşaya binaen kutsanmasını batıl addetmektedir. Bu durumun bir anlamı da, her ne kadar İslam, bu mekânların örf, kültür ve anlayışları içerisinde yeşermişse de, bunların din kapsamı içine dahil edilmemesi, dolayısıyla başka kültürler ve “çevre”lerle alışverişin doğal karşılanması olduğu söylenebilir.

Avami gelenekçiliğin içe kapanıklığını gösteren bir başka husus, rivayetlerle, Kuran’ın “düşman ülkelerine” götürülmesinin yasaklanmasıdır. Abdullah b. Ömer’den nakledildiğine göre resulullah bir düşman yurduna Kuran’la gitmekten men etmiştir.⁴⁸ İbn Ebi Şeybe buna gerekçe olarak, düşmanın Müslümanların inançlarına muttali olması korkusunu göstermektedir.⁴⁹

Ebu Hanife ise böyle bir korkuya mahal olmadığını, bu yüzden Kuran’la diğer ülkelere gitmekte bir beis bulunmadığını savunmuştur.⁵⁰

Ebu Hanife, cemaatçı yapının bazı unsurlarını da “şehirleşme” olgusu çerçevesinde aşmaya çalışmıştır. Bunun örneklerinden birkaçını aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

47 Bkz. Maturidi, *Tevilat*, (Hacı Selim Ağa Ktp, nu: 40) v. 299b’den naklen: Talip Özdeş, ‘Maturidi’nin Tevil Anlayışında Aklın Yeri,’ *Maturidilik*, s. 255-256.

48 Buhari, *Sahih*, Cihad ve Siyer 129 (IV; 15); Muslim, *Sahih*, İmare 92 (III, 1490), Malik b. Enes, *Muvatta*, tashih, ta’riç ve ta’lik: Muhammed Fuad Abdilbaki, Dâru lhyai Kütübü’l-Arabiyye, 1951, Cihad 7 (II, 446); Buhari, *Haiku Efâli*’l-İbâd, s. 87.

49 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 365.

50 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 365.

Buhari'ye göre köylerde Cuma namazı kılınır. Ebu Hanife'ye göre ise Cuma namazı köylerde kılınmaz. Cuma namazı kılınacak yerin, "insanları toplayan şehir" olması gerekir.⁵¹

Hadislerin ortaya koyduğu duruma göre, sahibi olmayan bir yer, onu imar edenin olmaktadır.⁵² Ebu Hanife, bu konuda yetkinin tamamen devletin elinde olduğunu ifade etmiştir.⁵³

Bazı hadisler, zina eden cariye, efendisinin had cezası uygulayabileceğini belirtmektedir. Ebu Hanife ise efendinin cariyesini cezalandırmayacağı görüşündedir. Çünkü ceza uygulamak devletin görevidir. Bu yetki fertlere tanınırsa anarşiden kurtulmak mümkün olmayacaktır.⁵⁴

"Şehrin içinde olup şehre dahil olamayan" ve onun sofistike kültürünü anlayamayan, bu yüzden zengin fikri yürütmelerden uzak bir özellik arz eden eserci zihniyetin önemle üzerinde durduğu konulardan biri de velisiz nikâhın batıl olmasıdır. Resulullah'a dayandırılan rivayetlerden birinde şöyle denmektedir: "Hangi kadın velisinin izni olmadan evlenirse nikâhı geçersizdir." Bir başka rivayette ise "evlenme ancak veli ile olur" hükmü bulunmaktadır.⁵⁵

Ebu Hanife'nin, dini düşüncesinde temel aldığı noktalardan biri de insanın insan olarak saygınlığı ve kabile, aşiret içerisinde özgürlüğüne herhangi bir hâle gelmemesini garanti altına almaktır. Bu sebeple o, genç bir kızın kendi özgür iradesiyle eş seçimi yapabileceğini savunmuştur. Bunun bazı zararlarından bahsedilebilir ama aksi durum insan onuru ve özgürlüğü için bir noksanlık doğuracaktır. Bunun için Ebu Hanife nikâhta velayeti mutlak bir şart olarak kabul etmemiştir.

51 Merttürkmen, *age*, 56-57.

52 Bkz. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (v. 224 h.), *Kitabu'l-Emval*, çev. Cemaleddin Saylık, Düşünce Yay., İstanbul 1981, s. 303-313; Buhari, *Sahih*, Hars 15 (III, 70); Ebu Davud, *Sünen*, İmare 37 (3073, 3077) (III, 178-180).

53 Bkz. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Haraç*, Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuha, Kahire 1382, s. 63-64; Unal, *Ebu Hanife*, s. 89.

54 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VI, s. 285-287, c. VIII, s. 370; Sahip Beroje, 'İslam Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı,' *İslâmî Araştırmalar* (Ebu Hanife Özel sayısı), c. XV, sayı: 1-2, 2002, s. 159.

55 Buhari, *Sahih*, Nikah 36 (VI, 132); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 394, VI, 47; Bkz. ed-Dârimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen-i Dârimi*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydın, Madve Yay., İstanbul 1994, V, 22, 23.

Nikah, bir kültürün özelliklerini açıklayabilecek unsurlardan biridir. Velayetin nikâhta şart olması, geleneksel bağların muhafızı konumunda olan aile ve kabilenin, ferdin hayatındaki rolünü ortaya koyduğu için önemlidir. Velayet şartını arayanlar, kadının kendi başına bir varlık olduğunu reddetmektedirler. Velayetle kadının varlığı, aile ve kabileye bağlanmaktadır. Bu yüzden velayet yetkisi, aile ve kabilenin varlık ve birliğini temsil etmektedir.

Ebu Hanife örneğinde ise ferdi görüşün asliliği esas alınmaktadır. Burada kadına, aile ve kabilesine nispetle bir bağımsızlık verilmekte ve kadın, müstakil bir varlık olarak kabul edilmektedir.⁵⁶

Ebu Hanife'nin, bütüncül bir kimlik, tek tip kültür yerine, eşitlikçi, çoğulcu bir toplum modelinin, dolayısıyla "şehir İslamının" meşru zemini olabilecek görüşlerinden biri de iman ile amel arasında yaptığı ayırımdır.

Gelenekçi zihniyette iman ve amel bir bütündür. Ameller imana dahildir. İman, söz ve ameldir.⁵⁷ Amel imanın bir parçası ise, imanın derecelerinden bahsetmek gerekmektedir. İman yetmiş küsur şube olduğu için, herkesin imanı bir değildir.⁵⁸

İman amel tartışması aslında ümmete mensubiyetle ilgili bir sorundur. Ehlülesere göre mensubiyetin asli şartı, "ümme"le özdeşleşecek amel-leri yerine getirmektir.

Bu zihniyette, müminlik, sosyal bir birlik ve bütüncül bir kimlik olarak düşünülmektedir⁵⁹. Amellerin imana dahil olması, bu yüzden, cemaatin devamını sağlayacak geleneksel resmi dinin kabulü anlamını taşımaktadır. "Yetmiş küsur şube" şeklinde amelleri iman içerisine alma, "sünnet" in muhafazasıyla aynı anlama gelmektedir. Böylece geleneksel hayatın dumura uğraması veya değişik kültürlerin kıskacında yok olup gitmesi, engellenmiş olmaktadır.

Amel imandan bir parça ise acaba "amelde noksan" olanın durumu ne olacaktır? Eserci söylemin burada kullandığı argüman gerçekten

56 M. Erdoğan, "İmam Ebu Hanife ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması," İslâmi Araştırmalar, (Ebu Hanife Özel Sayısı) s. 256.

57 es-Sabuni Ebu Osman İsmail (v. 449 h.), "Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, naşir: Muhammed Emin Deme, İdaretü't-Tibâati'l-Muniriyye, Beyrut 1970, s. 123-124.

58 Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, 19.

59 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 156.

dikkate değerdir. Bu kapsama giren kişiler için Allalılı inkâr veya dinden tamamen çıkma anlamında bir “küfür” ifadesi sıkça kullanılmamaktadır. Ama İslamın oluştuğu kültür, örf ve adet ortamından kopuşu ifade eden bir “küfür” söz konusu edilmektedir.

İlk *Kitabu'l-İman* yazarlarından biri olan İbn Ebi Şeybe, rivayetlerde ameli eksik olanlar için kullanılan “lâ imâne lehüm” ifadesinin aslında “lâ eymane lehüm” olduğunu, ifadenin, “onların imanları yoktur” şeklinde değil de “onlarla bir kader birliğimiz yoktur” tarzında anlaşılması gerektiği ile hükmetmektedir.⁶⁰

Yine *Kitabu'l-İman* müelliflerinden biri olan Ebu Ubeyd de, günah sayılan birtakım fiilleri işleyenler hakkında hadislerde yer alan “leyse minnâ” (bizden değildir) tabirinde, dinden tamamen çıkma anlamında bir küfür olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu tabirden kastedilen, “bize itaat etmedi, bize uymadı, bizim şariatımızı muhafaza etmedi” gibi manalardır. Nitekim Süfyan es-Sevri de “leyse minnâ”yı, “bizim gibi değildir” şeklinde anlamıştır. Ebu Ubeyd’e göre bu tabir gibi, isyan ve günahkârlık için küfür ve şirk tabirlerinin geçtiği rivayetlerden de böyle bir mana çıkarılabilir. Yani amelsizler, bu tabirlerle, “ahlak ve sünnetler” açısından kâfirler ve müşriklere benzetilmişlerdir.⁶¹

Yukarıdaki açıklamalar işaret etmektedir ki ameli imanın bir parçası gören zihniyetin asıl kaygısı başka toplumların ahlak ve örflerine karşı tepki göstermektir. Yani burada “teolojik bir küfür” değil, “sosyolojik bir küfür” söz konusudur. İman ve amel birliği, Allah’ın hükümlerinin Arap toplumu katında kazandığı kültürel değere göre hareket etmeyi ve bu kültürün dışına taşmamayı öngören bir birliktelik formülü olmaktadır. Buna göre, İslama inandığı halde başka medeniyetlerin kalıpları içerisinde olanlar, sosyal planda “müşrik,” hayat tarzında “kâfir” olarak değerlendirilmiştir. Malâti de, bu yüzden olacak, iman-amel ilişkisini işlediği bölümde, “kim bir kavme benzerse onlardan olur” rivayetine de yer vermiştir.⁶²

60 İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddin el-Elbani, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 48.

61 Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 36-47.

62 el-Mâlâti, Ebul Huseyn Muhammed b. Ahmet b. Abdurrahman (v. 377 h.), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida.* takdim ve talik: Muhammed Zahit Kevseri. Mektebetu'l-Maarif, Beyrut 1968, s. 151.

İmanın artar ve eksilir olduğunu kabul etmenin sosyal plandaki tezahürü, insanlar arasında bir eşitliğin var olması gerektiğini inkârdır. Çünkü bu teze göre imanı yüksek olanlar ve bir de imanı zayıf olanlar vardır. Bu eşitsizlik amele dayandığı için de dışarıda gözlemlenebilir bir özelliğe sahiptir.

Ebu Hanife'ye göre ise iman başka amel başka şeydir. İman, Allah'a ve peygamberine inanan her kişi için aynıdır. Onun ne azalması söz konusudur ne de artması. Bu yüzden bütün inananlar, iman açısından eşittirler.

Ebu Hanife, iman bahsinde kendisine yöneltilen; “adl ve hak ehli,” ehl-i kible olmalarına rağmen, birbirlerine karşı herhangi bir üstünlüğe sahip midirler?” sorusuna, evvela, “Allah şirk hariç bütün günahları affedebilir; şahadet kelimesine inananların, bu şahadet ve ikrar hürmetine, affedilmelerini ummak daha faziletli bir iştir” şeklinde bir giriş yaptıktan sonra şöyle cevap vermiştir: Adl ve hak ehli, Allah'ın mukaddes emirlerine hürmet konusunda aynı seviyededirler. Mümin, tevhide terk etmediği müddetçe, bütün günahları işlemiş olsa da, Allah düşmanı addedilemez.⁶³

Ebu Hanife'ye göre insanlar arasında iman açısından bir eşitlik söz konusu olduğu için, iman ölçme veya kıyaslama batıldır. Bu durumu Ebu Hanife: “Bizim imanımız meleklerin ve peygamberlerin imanı gibidir” sözüyle izah etmek istemiştir. Bunun nasıl olduğunu soran talebesine Ebu Hanife, “onlar Allah'a karşı bizden daha itaatlidir, fakat iman başka amel başkadır. Buna göre bizim imanımız da onların imanı gibidir. Çünkü biz de onlar gibi Allah'ın birliğini, katından gelenleri, meleklerin ikrar, peygamberlerin tasdik ettikleri gibi kabul etmiş bulunuyoruz”⁶⁴ demiştir.

Müminliği, soyut imana dayandırmak, eşitlik için vazgeçilmez bir teoloji hüviyetindedir. Aksi takdirde sakal bırakıp bırakmamak bile bir iman küfür meselesi olarak ele alınabilmektedir. Çünkü eşitsizlik somut olanın özüdür. Din ne kadar somut olana dayandırılırsa o kadar eşitsizlik söz konusu olacaktır. “İman dille ikrar, kalble tasdik ve erkânıyla amel” fikri, Müslümanları ötekileştirmeye hazır bir alan açmaktadır. Bu, fanatizmi, dışlamacı dili ve nefret ve şiddet söylemini beraberinde getirecektir. Dini soyut

63 Ebu Hanife, “el-Alim..., İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, s. 21-24.

64 Ebu Hanife, “el-Alim..., İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, s. 19-21.

imana dayandırmak onu açık uçlu ve *universalist* yapacaktır. Ama din somut amele dayanırsa cemaatiçi veya kabileci bir kimliğe bürünebilecektir.

Soyut iman nazariyesinde “kendi gibi olmayan” a bakış da değişecektir. Bütün müminler eşitse mümin, yüreğinde her türlü farklılığa dayalı nefret ve şiddet duygusunu söküp atabilen “uzlaşan insan” kıvamında olacaktır.

Kötülük, düşmanın özelliklerinden çok içimizdeki “düşman” kavramı içinde saklıdır.⁶⁵ İman amel birlikteliği, içimizdeki düşman kavramını büyütebilmektedir. Halbuki din, hiyerarşik bir düzene ya da karşılıklı dışlamaya doğru götüren bir eylem değildir, daha çok kucaklama ve içine alma eğilimidir. Din mütemadiyen içine almaya çalışan bir sevgi eylemidir.

Ebu Hanife, inananlar arasındaki eşitsizliğin, Kuran’a dayanmak suretiyle meşrulaştırılmasını önleme gayesiyle, imanın artabileceğini belirten ayetlerin, tarihsel bir özellik arz ettiğini savunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber döneminde imanın artmasından söz etmek mümkündür. Zira bu dönem, vahyin peyderpey indiği bir dönemdir. Her inen yeni bir ayetle birlikte insanların imanı da yenilenip artmaktaydı.⁶⁶ Fakat Kuran’ın nazil olma süresi sona erdiğine göre, artık imanın ziyade olabileceğinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz bir başka husus da Ebu Hanife’nin Farsça ibadete verdiği koşulsuz cevazdır.⁶⁷ Herkesin ana diliyle ibadetinin dine ters düşmediğini esas alan bu cevaz, gerçekte yine mutaassıp anlayışın başka dil ve kültürlerle olan tahammülsüzlüğüne verilmiş bir cevap olmuştur.

65 Gündüz Vassaf, *Cehenneme Övgü Gündelik Hayatta Totalitarizm*, çev. Zehra Gençosman-Ömer Madra, İletişim Yay., 2012 İstanbul, s. 81.

66 Bkz. Semerkandi, Şerhu Fıkhi'l- Ekber, Meclisu Dâiratu'l-Maârifin-Nizamiyye, Haydarâbad 1321, s. 10; Hafizu'd-Din b. Muhammed el-Kerderi (v. 868 h.), *Menâkıbu Ebi Hanife*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1981, s. 205 (Muveffik Ahmed el-Mekki'nin *Menâkıb*'i ile birlikte bir ciltte basılmıştır); Beyazîde Ahmed Efendi, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri, araştırma ve notlar ilavesiyle tercüme eden: İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1996, s. 118.

67 Ebu Hanife'nin talebesi Muhammed eş-Şeybani'nin *el-Asl* adlı eserinde “Ebu Hanife'ye göre *Arapçayı telaffuz edebildiği halde* başlangıç tekbirini Farsça alan, namazda Farsça okuyan birinin uygulaması geçerlidir” ibaresi yer almaktadır. Muhammed eş-Şeybani'nin *el-Camiu's-Sağır* adlı eserinde de böyle bir ifade bulunmaktadır: “Ebu Hanife'ye göre Arapçayı telaffuz edebildiği halde, başlangıç tekbirini Farsça alan veya namazda Farsça okuyan ya da hayvan boğazlarken Allah'ın adını Farsça anan bir kimsenin bu uygulamaları geçerlidir.” Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, *Kütabu'l-Asl*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1990, c. I. s. 38; *el-Camiu's-Sağır*, (Nafi el-Kebir'in şerhi ile birlikte), Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1986, s. 94.

Şafii'nin açıklamalarını esas aldığımızda, gelenekselci söylemin, İslamla Arap dili ve kültürü arasında bütünü bir ilişki kurduğunu gözlemliyoruz. Şafii, özellikle Kuran'ın "Arapça bir kitap" ve "Arabî bir hüküm" olduğu üzerine vurgu yapmıştır. Bunu yanında Şafii, "Şehirlerin anasını ve çevresindekileri uyarmak için..." (Şûra, 42/7) ve "Doğrusu Kuran senin ve kavmin için bir öğüttür" ayetlerine dikkat çekerek, peygamberin Araptan ve Arapların Kureyşlilerinden olmasının dinin bir bölümü olduğunu ifade etmiştir. Bu anlayışa göre mademki Kuran Arapça bir kitap ve Arabî bir hükümdür, öyleyse İslam da Arabidir.

Şafii, "Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik" (İbrahim, 14/4) ayetinden hareketle, Arapçanın diğer bütün dillere üstünlüğünü savunmaktadır. Ona göre diller farklıdır. Bu farklılık, dillerin bir kısmının diğerine tabi olmasını gerekli kılmaktadır. Kendisine tabi olunan dil, tabi olan dilden üstün olacaktır. Lisan bakımından en üstün dil ise, peygamberin dilidir. Bu takdirde peygamberin diline sahip olan bir topluluğun, başka bir lisan ehline, bir harfte bile olsa, uyması caiz sayılmayacaktır. Doğrusu, tüm dillerin peygamberin diline uymasındır.⁶⁸

Kısaca gelenekselci zihniyette Kuran, Allah'ın Arapça olarak konuştuğu, Arapça olarak indirdiği bir mesaj kabul edilmiştir. Bu nedenle İslamiyet ile Arap dili arasında organik ve bozulmaz bir bağ olduğu düşünülmüştür. Gerçekte Kuran'ın yaratılmamış ezeli kelimeler olduğu tezinin arkasında da bu düşünce yatmaktadır. Bu tezle amaçlanan şey, Kuran'la birlikte Arap dili ve kültürünün de ezeli olduğunu zımnen de ortaya koymaya çalışmaktır. Değişen dünya karşısında, kurgulanan durumu değişmezliğe mahkûm edecek teolojik temel böylece inşa edilmiştir.

Ebu Hanife'ye göre ise bütün diller "beşeri" olduğu için bunlar arasında dini bir üstünlük iddiası yersizdir. Serahsi, Ebu Hanife'nin Farsça ibadete cevaz vermesini böylece açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre Ebu Hanife Farsça ibadete cevaz vermiştir, çünkü o, Kuran'ın Allah kelamı olmasına rağmen bütün dillerin beşeri olduğunu düşünmüştür. O, Kuran'ın belli bir dile hasır olduğunu söylemenin doğru olmadığını savunmuştur. Öyleyse "Allah'ın kelamı olan Kuran," lafzen değil, mana açısından Kuran'dır. Bu

68 Bkz. Şafii, *er-Risale*, s. 28-29.

yüzden Kuran'ın eşsizliğini, icazını, manada aramak gerekir.⁶⁹ Namazda Kuran okumak vaciptir, yani muciz kelam, namazın şartlarından biridir. İcaz Kuran'ın manasında olduğuna göre herhangi bir dille Kuran (muciz kelamı) okumakla namazın şartı yerine gelecektir.⁷⁰

Serahsî'nin izahlarına bakılırsa, Ebu Hanife, sadece Farsça ibadete cevaz vermemiş, aynı zamanda, Tevrat ve İncil'in, Kuran'la uyum içinde olan bölümlerinin namazda okunabileceği ile de hükmetmiştir. Bu, İbranice ve Süryanice gibi, diğer dillerde de Kuran tercümesi okunabilir, demektir.⁷¹

Kâsanî "Kuran, Arap lügati ile aynı şeydir" diyenler karşısında, Ebu Hanife'nin "manada icazını" şu şekilde açıklamıştır: "Kuran, lafzı itibariyle değil, içeriği, ihtiva ettiği öğütleri, müjdeleyici ve uyarıcı telkinleri, Allah'ı yüceltici yakarışları itibariyle Kuran'dır. Bu içerikler, Arapça bir kalıpla ifade edildiği gibi, başka bir dille de ifade edilebilir."⁷²

Ebu Hanife, Kuran'ın asli unsuru, Allah'ın zatında kaim olan kelimedir. Yazılar, harfler kelimeler, kulların anlama ihtiyacını karşılayan "manaya delalet eden" şeylerdir⁷³ derken aslında, Arap dilinin içinde mündemiç olan kültürü, Kuran'ın bir parçası olarak görmemiş olmaktadır. Arapça dışında diğer dillerle de ibadetin caiz olduğu ile hükmederken de Ebu Hanife, farklı kültürlerle saygıyı esas almaktadır.

Kuran'ın asli unsuru olarak Arapçanın kabulü, nihayetinde "başka bir dil, başka bir kültür din dilini belirleyemez" anlamına gelmektedir. Maturidi'nin izahlarından anladığımıza göre, Ebu Hanife ise, dil ve kültür farklılığının "din"de de bir farklılığı beraberinde getirmeyeceği inancını taşımaktadır. Dil farklılığı, "hakikat"i, ayrı şeyler halinde belirlemeyecektir.⁷⁴

69 Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl es-Serahsî, *Kitabu'l-Mesut*, Dâru'l-Maârif, Beyrut t.y., c. I-II, s. 37.

70 Bkz. Hatib Bağdadî Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdat*, cv *Medeniyyrtu'l-İslâm*, Mısır 1931, c. XIII, s. 377vd; Mustafa Uzunpostalci, 'Ebu Hanife ve Nassları Değerlendirmesi,' İslâmî Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı), s.42.

71 Serahsî, *el-Mesut*, c. I-II, s. 234.

72 Ebubekr Mesud el-Kâsanî, *Kitabu Bedâi's-Sanai' Fi Tertibi's-Sera'i*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1974, I. 112-113.

73 Ebu Hanife, "el-Vasiyye," İmam-ı Azam'ın *Beş Eseri*, s. 74.

74 Bkz. Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, (Hacı Selim Ağa Ktp, nu: 40) v. 136a, 882a'dan naklen: Şükrü Özen, 'İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Fıkıh Usulünün İnşası,' *Maturidilik*, s. 218.

Anlaşıldığı kadarıyla Ebu Hanife, evrensel bir hakikatin ifadesi olan dinin, görelî gerçeklik sahibi özel bir kimlik koduyla veya yerel bir kültürün unsurlarıyla özdeşleşmemesi gerektiği düşüncesinde olmuştur. Ona göre mademki din evrenseldir, bu takdirde o, özel bir kimliğin savunulması olarak tanınmamalıdır.

Ebu Hanife'ye göre sadece Müslümanlar, hiçbir dini üstünlüğe sahip olmadan inanç noktasında eşit değillerdir, aynı zamanda hangi dine inanırlarsa inansınlar tüm insanlar, dünyevi hükümler açısından eşittirler, aralarında inanç farkı asla gözetilemez. İnançlar konusunda karar verecek olan Allah'tır. Bu düşüncesiyle Ebu Hanife, iman-amel ayırımında ortaya koymaya çalıştığı, "ortak yaşam alanları" temin edebilmek denebilecek bir toplum tasavvurunun, cemaatçi yapılanmanın aleyhine olarak, genişletilmesinden yana olduğunu ortaya koymuştur.

Örneğin, Medine Ehli'ne göre bir kâfiri yahut Hristiyan veya Yahudiye öldüren bir Müslümana ölüm cezası verilemez. Yine bu ekole göre, Müslüman olmayanın diyeti, Müslümanın diyetinin yarısıdır.⁷⁵ Bu hususlara, Buhari ve Ebu Davud gibi hadisçilerin kitaplarında peygamberin hadisi olarak yer verilir.

Yukarıda bir başka vesile ile değinilen Hz. Ali'ye verilen "özel ilim," bu diyetler konusunda da dile getirilmiştir. Bir rivayete göre Hz. Ali'ye "vahiyden başka bir şey biliyor musun?" diye sorulur, o da; "hayır, ancak Allah'ın bir adama Kuran hakkında verdiği anlayışa, bir de şu sayfada olanlara sahibim" demiştir. "Peki sayfada ne var?" dendiğinde ise: "Diyet, esir kurtarma ve bir müşrike karşı Müslümanın öldürülmeyeceği" cevabını vermiştir.⁷⁶

Ebu Hanife, bu hadislerle amel etmemiştir. O, Yahudi, Hristiyan ve Mecusinin diyetinin, hür bir Müslümanın diyeti ile eşit olduğunu, bir gayrimüslimi öldüren Müslümanın da, tıpkı bir Müslümanı öldüren gayrimüslim gibi, ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini beyan etmiştir.⁷⁷

75 Muhammed b. İsa et-Tirmizi (v. 298.h.) *Sunenu't-Tirmizi*, Dâru l-hayî Turası'l-Arabî, Beyrut t.y., Kitabu'd-Diyât 16, 17 (IV, 24-25).

76 Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, I, 79; Buhari, *Sahihi*, Cihad 171 (IV, 30); Dârimî, Sünen, Müslüman Kâfire Karşı Öldürülmez Babı, V, 188.

77 Bkz. Muhammed eş-Şeybanî (v. 189.h.), *Kütübül-Hucce alâ Ehl-i Medine*, tertip ve ta'lik: Seyyid Mehdi Hasan el-Keylani, Alemu'l-Küttip, Beyrut 1983, c. IV, s. 322-323.

Organik bir sosyalleşmeden mekanik ve sıralanmış bir sosyalleşmeye geçişin hissedilebilir izlerinin bulunduğu zaman kesitlerinde, toplumun organik formuyla dini özdeş görme eğilimi kendisini gösterebilmektedir. Zira değişim dönemlerinde din, kitlenin var oluşsal ilgilerini açıklama hüviyetine bürünmektedir. Başka bir ifade ile din, genel bir var oluşsal düzenin kavramlarını formüle eden, bu kavramlarla olgusalılık kazanan bir yapıya bürünebilmektedir. Burada belli bir toplumsal yaşam biçimi, dine şekil veren baskın bir unsur haline gelmektedir. Din artık bu safhada, belli bir yaşam tarzını onayan bir “ideoloji” olmaktadır.

Bu yüzden gelenekselci söylemde cemaatçi yapıyı muhafaza etrne, belli bir kültür çevresini din içinde değerlendirmeye, aklılığı örf ve adetlere kurban etrne, sistematik olmaktan uzak basit fikirlilik, yeni problemleri kabul etmede isteksizlik ve atomistik zihin, hâkim rol oynamıştır.

Eşyayı düz ve kuru bir mantıkla kavrama alışkanlığının doğurduğu bu kapalı din anlayışı karşısında, Ebu Hanife örneğinde “akılcı-hadari” din anlayışı ise, şehirli bir sivilizasyonu temsil etmiştir. Bu yüzden eşyayı içten ve derinden murakabeyi esas almış, bunun üzerine sistematik aklı koymuştur. Toplumsal boyutun, şehirleşme oranında kazandığı yeni yapılara uygun olarak, dinin genel ilkelerine vurgu yapmış, yerleştirilmek istenen dini, aklılığı ve insanılığı esas almak suretiyle, evrensel ölçülerde tanımlamaya çaba sarf etmiştir.

Bütün bu görüşlerinden dolayı Ebu Hanife fıkhnın, özellikle Osmanlı Tanzimat hareketinde, Osmanlıların anayasal bir sisteme geçebilmiş olmalarında, Mecelle ya da hukuk-i aile kararnamesinin çıkarılabilmesinde, cumhuriyetin kuruluşunda, TBMM’nin yeni devletin ihtiyaçlarına göre kanunlar çıkararak yeni bir hukuk düzeninin oluşturulmasında, Türk toplumunun hukuk devletine kavuşmasında büyük etkisi bulunmaktadır.⁷⁸

78 Yunus Vehbi Yavuz, “Ebu Hanife’nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras, İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Kurav Yay., Bursa 2005, c. I, s. 90-91.

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN ENTELEKTÜEL TEMELLERİNİN YENİDEN YORUMLANMASINDA MATURİDİ'NİN KATKISI

İslam düşüncesinin entelektüel temellerinin yeniden yorumlanması çabalarının eksik yönlerinden biri, İslam düşünce geleneğini ihmalidir. Halbuki modernleşmenin doğurduğu problemlere aranan çözümler bağlamında “eski”nin yeni kılıflara girerek, “yeni”nin de eski köklere sarılarak bir etkileşim ağı örmeleri her zaman imkân dahilindedir. Bu yüzden gelenekten, farklı damarlar “keşfetmek” mümkündür. Ondan tamamen bağımsız düşünce biçimleri temelsiz kalmaktadır. Aynı zamanda “bedensiz İslam” veya “çıplak İslam” olarak ideolojik boyut kazanıp çok çabuk siya-sallaşmakta, hatta “herkesin inandığı şey” anlamında geleneksel İslamdan, daha hoşgörüsüz ve köktenci hale gelebilmektedir.

Eleştirel bir tutumla ele almak kaydıyla İslam düşünce geleneğinden din sahasında yaşanan buhranlara yeni projektörler tutmak mümkündür. “Yeni” olanı değerlendirmek için bir tarih şuuru lazımdır, mazideki kuvvetlerin keşfi, kültürümüzün kaynaklarının yeniden okunması gerekir. Bu yapıldığında ilimlerde kontinüite vücut bulur. Böylece medeniyet tarihinin oluşumuna katkı sağlanır. Kontinüite insanın tarihi varlık olmasının sonucudur. İnsanın tarihi varlık olması, onun, bütün başarılarıyla, başından geçen bütün olaylarla zaman buutlarına kök salması demektir. Zaman buutlarına kök salmak demek, insanın, geçmişi, geçmişteki başarıları bilmesi, “şimdi”yi, geçmişin başarılarına dayanarak ve “geleceği” de hesaba katarak yaşaması demektir.¹

Ekşilerin fikirleri, bizim düşüncemizin arızasız işlemesi için, kendilerine müracaat edilebilen yardımcı fikirler mesabesindedir. Vermemiz gereken hükümlere onlar ağırlıklarını koyarlarsa otoriteleri hakka karşı kullanılmış bir kalkan haline gelebilir.²

1 Bkz. Takiyyittin Mengüşoğlu, “Tarihilik Tarihsizlik,” *Felsefe Arkiyi*, yıl: 1968, sayı: 16, s. 116.

2 Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, Hareket Yay. İstanbul 1970, s. 139-140.

Gelenekten hareket ederken, inşacı bir metot da benimsenmemelidir. Burada en fazla yapılacak olan bugünü anlamak için geçmişini bilmeye, geçmişten istifade etmeye çalışmaktır. Kısaca geçmişi bilgi ve şuura dönüştürmektir. Tarihin belli bir dönemindeki fikirler o zaman için ne kadar gelişmiş fikirler sadedinde görülse de zamanımız için birçok yönden eksik yetersiz ve geri olabileceği göz önüne alınmalıdır.

Bugün yaşanan problemleri geleneğin zamanımızda hâkim olan bir dini paradigmasına bağlamak, bir başka geçmiş dini paradigma ile bu problemlerden kurtulabilmeyi varsaymak, yeniden geçmişin belirleyiciliğine saplanıp kalmaktan başka bir şey olamaz. Bu da başka bir yönden “tarihsizlik” demektir. Çünkü değişik yönden de olsa dün sferinin mutlak belirleyiciliğine inanılmaktadır.

Bugün yapılması uygun olan Maturidi’nin sahip olduğu düşünce sistemini, belki “Yeni Maturidilik” olarak geliştirmeye çalışmak olmalıdır. Burada bilişsel nedenlere bağlı bir “benimseme” söz konusu olabilir. Fakat duygular veya kimlik korkularıyla ilgili bir “özdeşleşme” dışlanmalıdır. Maturidi bize “bilgi” yönünden etki etmelidir, “norm” yönünden değil. Çünkü norm üzerine yoğunlaşma, en azından geçmiş için “dış yükleme” anlamına gelir. Bunun hem Maturidi’nin düşüncesini hem de çağdaş sorunlarımızı rayından çıkarıp “bozacağı” söylenebilir. Geleneğe bu tür bir yaklaşım hem geleneği hem de modern olanı “biçimsizleştirecektir.”

Bunun için de öncelikle Maturidi’nin merkezi fikirlerinin açıklığa kavuşturulmasını sağlamak gerekmektedir. Maturidi düşünce sistemi aşağıda sergilemeye çalıştığımız ve İslami kavramlar arasında belli ayrıştırmalara dayanan yönleriyle İslam düşüncesinin entelektüel temellerinin yeniden yorumlanmasında faydalı olabilir.

AKIL NAKİL AYRIMI

Maturidi aklı, sadece idrak edici ve nakli tasdik edici bir vasıta olarak görmemektedir. Onun nazarında bilgi kaynaklarından her biri ayrı tür bilgi verir ve diğerinin görevini yapamadığı gibi yerini de dolduramaz. Aklın diğer bilgi kaynaklarına üstünlüğü, onun sadece bir bilgi kaynağı olmayıp aynı zamanda diğer bilgi kaynakları üzerinde bir denetleyici olmasından dolayıdır.³

3 Hanifi Özcan, *Maturidi’de Bilgi Problemi*, Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 57, 125, 137.

Maturidi insan doğasına g1venmektedir. “Sizi yeryüzünde yarattı” ayetini açıklarken Allah’ın insanı yeryüzünü imar edici bir hüviyette yarattığını ifade etmektedir.⁴ Onun nazarında insan toplumları, yaratılmışları yönetme, organize etme yeteneğine sahip oldukları için bütün güçl1klere göğüs gerecek kuvvetle yaratılmışlardır. Akılların uygun gördüğü iyi şeyleri araştırmak, iyi ve güzeli tercih etmek, bunlara aykırı düşenlerden uzak olmak, insanın mümtaz kılındığı en önemli özellikleridir. Araştırma yapmak, nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmayı gerektirir.⁵

Tevhid’deki açıklamalara bakıldığında Maturidi’nin, Tanrı’nın aleme oranı ne ise aklın insana oranının da o olduğunu ortaya koymaya çalıştığı gör1lmektedir.⁶ Akli görüşü terk etmek veya kişiyi aklın ürünlerini toplamaktan alıkoyma girişimi, akıl gibi ilahi bir emaneti kullanma konusunda korkmaktır. Kişinin nesneler hakkında fikir yürütmesi, onların başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini açığa çıkarmaya çalışması, nefsanî arzulardan sıyrılmanın da bir vesilesidir. Bu yüzden nazar ve istidlal metodu insanı birçok açıdan dünyada huzura kavuşturur. Bu yol, “dinin özünü kavramada insanın yapacağı bir şey yoktur” düşüncesine götürse bile bu böyledir. Çünkü bu durumda da zaman zaman zihne gelebilecek fikir ve endişelerin doğuracağı korku ortadan kalkmış olacaktır.⁷

Maturidi’ye göre Hz. İbrahim’in yaratıklar üzerinde düşünüp taşınmak suretiyle Rabbini bilmeye çalışması, dinde tartışmayı kötü görüp “büyükleri” taklit etmenin ve aklen çelişik bile olsa bir şeyin dış görünüşünü benimsemenin geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Dinde delil, aklın taşıyacağı ölçüdedir. Bu bakımdan insanın düşünmesi ve araştırması gerekir. Tevhit konusunda bile araştırma yapılabilir.⁸ Maturidi “Onlar Allah’ı bırakıp hahamlarını, papazlarını ve Meryem oğlu Mesihi rableri

4 Bkz. Ebu Mansur Mâturidi, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim Tevilatı Ehli's-Sunne*, tah. Fatıma Yusuf el-Haymi, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2004, II, 536. (Bundan sonra Tevilat olarak zikredilecektir.)

5 Bkz. Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, tah. ve takdim: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, s. 10.

6 Bkz. J. Meriç Pessagno, “Mâturidi Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları,” çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun 1998, s. 459-460.

7 Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 136.

8 Bkz. Mâturidi, *Tevilat*, II, 136-1359.

olarak kabul ettiler”⁹ ayetinde geçen “ruhban ve benzerlerini rab edinmeyi,” araştırma ve incelemeye dayanmadan itaate yönelmenin ne kadar kötü olduğunu ortaya koyan temsili bir anlatım olarak görmektedir.¹⁰

Maturidi, atalardan gelen rivayetlerle, büyüklerin görüşlerine sınıksı yapışmakla, onları taklit etmekle, iddia edildiği gibi dinde istikrarın sağlanamayacağı kanaatindedir. Aslında dinde tartışmak, dini metinlerin anlaşılmasında akli hâkim kılmak, istikrarlı bir din anlayışı için daha geçerli bir yoldur. Çünkü ancak bu suretle dinin asıllarına yöneltilmiş bazı kargaşaları ortadan kaldırmak mümkün olur.

Maturidi’nin buna verdiği örnek, Hacc Suresi 52-53. ayetlerinin birçokları tarafından Garanik hadisesiyle ilişkilendirilerek açıklanması girişimidir. Maturidi’nin belirttiği gibi bu ayetler, çoğu tevil ehli tarafından Necm Suresini okurken “bunlar ulu putlardır. Şefaati umulur” diyen peygamberi düzeltmek için inmiştir. Peygamber bu cümleleri sarf ettiğinde hemen melek gönderilmiş ve son sözlerinin vahiy olmadığı ona bildirilmiştir. Maturidi burada sormaktadır: “Durum böyle olursa peygambere gelenin şeytan değil de melek olduğu nereden anlaşılacaktır?”¹¹ Vahyin imkânını kökünden kilitleyebilecek bu tür bir “rivayet severliği” ancak akli izahla aşmak mümkündür.

Maturidi nübüvveti, insan akli ve özgürlüğü karşısında temellendirmemektedir. Ona göre peygamberlik insaniliği sınırlayan göksel bir müdahale olarak görülemez. Çünkü nebiler, aklın kavrayamadığı konularda insanları irşat etmek için gönderilmişlerdir. Peygamberler Allah’ın izni ile gayb hakkında bilgi verirler. Gayb alemi ile aklın sınırlandırılması arasında ise bir ilgi kurulamaz. Bu yüzden risalet, akla engel olmak için değil, tam aksine aklın önündeki engelleri kaldırmak için vardır. Risalet akılları, nefsanî isteklerin esaretinden kurtarmayı amaç edindiği için insanlara yönelik bir yardım ve yol gösterme sadedindedir. Dolayısıyla peygamberler nefsanî arzular karşısında aklın zarar görmemesi için gönderilmiştir. Onlar böylece kulların işini kolaylaştırıp hafifletmişlerdir. Peygamberler, ebediyet yolundan, mükâfât ve cezadan bahsederek, gayri meşru yollardan uzak

9 Tevbe, 9/31.

10 Maturidi, *Tevilat*, II, 404.

11 Maturidi, *Tevilat*, II, 379.

kalmayı salık vererek, akli hırs arzu ve ihtirasın baskılarından korurlar ve böylece insanların hak yolda ilerlemesine katkıda bulunurlar.¹² Kısaca nübüvvet, güvenilir bir “uyarıcı”nın akla yardımcı olmasıdır.¹³

Maturidi, “aklın bozulabilirliği” endişesinden hareket ederek nübüvveti açıklama yoluna gitmektedir. Ona göre nübüvvet aklın, iman ve ahlakla dengelenmesidir. Çünkü iman ve ahlakla birleşmeyen akıl, doğasına göre davranamaz. Yani gerçek vazifesini yapamaz. Nübüvvet desteğinden yoksun olan akıl kendisinden aşağı düşerek tabiatına yabancılaşabilir.

Kalp ile akıl arasında irtibat oluşturma, önce aklın selameti için gereklidir. Bu, aklın çeşitli tutku ve ihtiraslardan, kötü düşüncelerden ihtiras ve şehvetlerden temizlenmiş olmasına tekabül etmektedir. İhtiraslar, şehvetler bilindiği gibi teemmül ve tedebbür önünde de büyük engeldirler.¹⁴

Maturidi gaybaleminin sınırlarını da geniş tutmamıştır. O, Kuran’da geçen “gayb” kelimesine belirli (sınırlı) anlamlar vermiştir. Örneğin “Gaybı sadece Allah bilir”¹⁵ demek, kıyametin ne zaman kopacağını Allah bilir demektir.¹⁶

Maturidi’ye göre Lokman Suresinin “muğayyebatu’l-hamse” adı ile anılan son ayetinde geçen şeylerin gayb yönü olabilir fakat bu, “muğayyabatul-hamse” hakkında insanların hiçbir bilgi edinemeyeceği anlamına gelmez. Ona göre bilinemeyecek olan bu beş şeyin hakikatidir. Ama bu beş şey hususunda insan, örneğin hesap yolu ile bilgi sahibi olabilir. Yağmurun ne zaman yağacağını bilebilir. Ana karnındaki ceninin cinsiyetini anlayabilir. Çünkü “rahimlerdekini bilir” ifadesinden maksat, ceninin, nutfе, alaka, mudğa safhalarına geçişi, bir halden diğer bir hale sıçraması, dolayısıyla her an cenin üzerinde meydana gelen değişikliklerdir. Maturidi’ye göre ayette insanların gelecekte ne kazanacaklarını veya ne zaman öleceklerini bilemeyeceklerinin bildirilmesi ise, onları daha canlı, daha dinamik ve verimli bir hayata teşvik etmek içindir.¹⁷

¹² Bkz. Mâturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 174-175.

¹³ Mâturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 179.

¹⁴ Bkz. Talip Özdeş, *Mâturidi’nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 100.

¹⁵ Neml, 27/65.

¹⁶ Mâturidi, *Tevilat*, III, 571.

¹⁷ Mâturidi, *Tevilat*, IV, 79-80.

Maturidi'ye göre akıl ile nakil arasında bir zıtlık görülebilir. Bu durumda yapılacak en doğru şey, sahih naklin, aklın hükmü karşısında tevîl edilmesidir.¹⁸

Maturidi'nin akıl-nakil ayrımında hareket noktası, naklin dinin alanını belirlerken aklın kavrayamadığı konulara ilişkin özelliği üzerine vurgu yapmasıdır. Ona göre Allah'ın zatı, isim ve sıfatlarının keyfiyeti, ahiret gibi öyle konular vardır ki onları akıl tek başına idrak edemez. Bu alanlarda bilgi sahibi olabilmek için "başka" bir bilgi kaynağına ihtiyaç vardır, o da "haber"dir.¹⁹ Bu tür bir yaklaşım, akli mütemadiyen sınırlayan bir din anlayışı ile elbette bir değildir. Aksine dinin alanı ile aklın alanı arasında prensipte bir ayrım yapmak suretiyle akla varlık alanında bağımsız kimlik kazandır-maya çalışan bir yaklaşımdır.

Maturidi, Sümeniyye'yi eleştirirken, tabiatla mutlak bir düzenin olması gerektiğini aksi halde ondan bilgi elde etmenin mümkün olmadığı-nı beyan etmektedir. Eğer tabiat, şuursuz nesnelerin karışımı ile meydana gelen bir kaos ise ilim ve hikmetin elde edilmesi mümkün olmayacaktır. Maturidi'ye göre Allah her şeyi bir sebeple yaratmıştır. Varlığın ve olayların sebeplerini araştırmak ise aklın gelişmesini ve kendine ait bağımsız bir alanın olduğu şuuruna götürür. Burada Maturidi, yaratıkların mevcut yapısal özelliklerinin, yaratılan nesneler gibi (ayan) şeriatın kapsamı dışında kaldığını da ifade etmekte²⁰ ve varlık alanında bağımsız bir aklın imkânını meşrulaştırmaktadır.

Maturidi "Allah'ın ilmi" ve "benzersiz bilgisi"ni genel olarak "gayb ilmi" olarak açıklama eğilimini taşımaktadır. Örneğin "İlim ancak Allah katındadır"²¹ ayetindeki "ilm," azabın gelme vaktidir.²² Yine ilim, sem'an bildirilen haram ve helallerle ilgilidir.²³ Maturidi, Sünni dogmada önemli yer tutan ve hayatın hemen hemen her anına hüküm olarak giydirilen "hüccet"i de insan aklını sınırlayan dini bir müdahale olarak görmemekte-

¹⁸ Bkz. Kemal Atik, "Mâturîdî'nin Müteşâbih Ayetlere Bakışı," *Ebu Mansur Semarkandî Mâturîdî*, 14 Mart 1986, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, yay. Ahmet Hulisi Köker, 1990, s. 123.

¹⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 7-8.

²⁰ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 152-156.

²¹ Ahkâf, 46/23.

²² Mâturîdî, *Tevilat*, IV, 492.

²³ Mâturîdî, *Tevilat*, I, 501.

dir. Ona göre hüccet, ibadet gibi sadece dini konuları kapsamaktadır. Zaten bunları bilmenin yolu da akıl değil, haberdirdir.²⁴

Maturidi, “ilim” ve “fıkıh” tabirleri arasındaki farka dikkat çekmek suretiyle bilginin kaynağı ve bilgi elde etmede insanın rolünü onaylama yoluna gitmektedir. Ona göre ilim, başkasının aracılığı bulunmaksızın meydana gelir. İnsanın kendi çabasıyla değil, peygamberden gelen haber sayesinde öğrenmesidir. Fıkıh ise başka şeylerle istidlal edilerek bilmektir. Fıkıh, istidlali bilgidir. Maturidi’ye göre dini bilgi alanında bile “fıkıh,” “ilim”den daha önemlidir. Çünkü bir zihni çabayı ifade etmektedir.²⁵

Akılcı din söyleminde vahyin ışığında temel referans kaynağının akıl ya da toplumsal bağlamın olması söz konusudur. Nitekim Maturidi’ye göre ilhama dayalı bir bilgi türü, güvenilir değildir. Bu tür bilgiler, kişiden kişiye değişen öznel bilgilerdir ve bunların doğruluğunun veya yanlışlığının akılla temellendirilmesi yapılamaz.²⁶ Maturidi, “Peygamber göndermek suretiyle Allah, Müslümanları şereflendirmiştir, onlar, Resulullah sayesinde özel bir sınıf haline gelmişlerdir,” görüşünü dile getirirken şu tespiti de yapmaktadır: Peygamberin yokluğunda müminlerin şerefi, izzeti ve fazileti kâfirlere karşı yine söz konusu olacaktır. Çünkü Hasan Basri ve Ebu Hanife’den aktarıldığına göre yeryüzü nebi ve veliden hali olamaz.”²⁷ Demek ki Maturidi’ye göre nebilerin yokluğunda müminlerin şerefini veli temsil edecektir. Fakat İmam Maturidi’nin veli tanımı, tasavvuf erbabından farklıdır. Ona göre veli, içtihad için derinlemesine zihni çaba gösteren kişi anlamında “fakih”tir. Demek ki müminlerin şerefi ancak istidlali bilgi peşinde koşanlar sayesinde korunmuş olacaktır.

“Şayet bir şey hakkında çekişirseniz onu Allah’a ve Resulüne götürün”²⁸ ayeti birçokları tarafından her konuda Allah’ın kitabına ve Resulullah’ın sünnetine müracaat olarak anlaşılmıştır. Bu durumda din ve hayatın yegâne kaynağı olarak kitap ve sünnet belirlenmiş olacaktır. Bunun insanın yaratıcı

24 Maturidi, *Tevilat*, I, 528.

25 Bkz. Hanifi Özcan, “Maturidi’nin Bilgi Teorisinde “Fıkıh” Terimi,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1987, sayı: 4, İzmir 1987, s. 147-149.

26 Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, s. 9.

27 Maturidi, *Tevilatü’l-Kur’an*, Haz. Ahmet Vanlıoğlu- Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul 2005, c. II, s. 10.

28 Nisa, 4/59.

zihni kabiliyetine geçit vermeyeceği açıktır. Bu yüzden Maturidi, ayetin bu şekilde ele alınarak insani çabanın, içtihadın reddedilmesine karşı çıkmaktadır. Maturidi belirtmektedir ki ‘çekişme’ Resulullah’ın zamanı ile kayıtlı ise elbette hüküm o zamanda aranacaktır. Fakat sonrası için içtihat yoluna da gidilmelidir.²⁹

Maturidi, “Bilmediğin şeyin ardına düşme”³⁰ ayetinin, “ilm” yani haber olmadan bir konu hakkında konuşmamak olarak anlaşılması suretiyle, içtihadın, insani anlayışın butlanına delil olarak getirildiğini belirttikten sonra, bunun doğru olmadığını, içtihadın bu ayetin kapsamına dahil edilemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü Resulullah’ın ashabı olaylar karşısında akılları ile hareket etmişler, reyleri ile “konuşmuşlardır.” Dünyevi işlerde istişare etmişlerdir. Aşhab siyaset arenasında akıllarını kullanmak suretiyle fikir yürütmüştür. Hz. Ebubekir, Hz. Peygamber’den gelen bir emir olmaksızın hilafete geçirilmiştir. Kendisi, yine herhangi bir “ilim” olmadan Ömer’i tavsiye etmiştir. Hz. Ömer hilafet işini “şura”ya havale etmiştir. Hiç kimse onlara “ne yapıyorsunuz ‘ilm’ olmayan bir konuda hüküm veriyorsunuz?” da dememiştir.

Maturidi siyaset gibi konuların aslında içtihadın, rey ve görüşün alanına dahil olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle onun insan aklına bağımsız bir alan, otonom bir özellik biçtiğini bir kez daha söylemek mümkündür. Ona göre bu tür konularda geçerli olan davranış, tevhit gibi dinin asıllarını gözetmektir. Dini sorumluluk fer’i konularda sadece bu kadardır. Bu yüzden “ilimsiz konuşmamayı” emreden ayetlerden, habere göre amel ederek içtihadı terk etmeyi değil, belki, bilgi oluşturacak sebeplere müracaat etmeden herhangi bir hüküm vermeme anlamını çıkarmak gerekmektedir.³¹ Burada Maturidi’nin “ilmi” habere indirgemediğini de kaydetmek gerekmektedir.

“İlmsiz” konuşmamayı esas alanlar Kuran’da geçen “hikmet” kelimesini “sünnet” olarak betimlemişlerdir. Maturidi ise “hikmete” nübüvvet, Kuran’ı anlama gibi manalar verilebileceğini söylemekte fakat kendi tercihinin “bir şeyin hakikatine temas edebilme” olduğunu ortaya koymaktadır.

29 Maturidi, *Tevilat*, I, 443.

30 İsrâ, 17/36.

31 Maturidi, *Tevilat*, III, 156.

Ona göre hikmete bu tür bir anlam verilmesi, içtihadın gerekliliğini de açığa çıkaracaktır.³² Bu anlamda dini bilgi de hikmete aykırılık taşıyamaz.³³

TEFSİR TEVİL AYRIMI

Muhafazakâr Sünnilikte ilm, ancak Resulullah, sahabe ve tabiinden gelen bir haberle oluşmaktadır. Allah'ın kitabı da ancak ilimle yani eserle tefsir edilebilir.³⁴ Kuran reye, görüşe, insani özelliklere göre asla tevil edilemez.³⁵ Çünkü dinin sıhhatini beyan etmeye gerek yoktur, Resulullah bile delilleri teyit için gönderilmiştir.³⁶

Maturidi, hadis kitaplarında da oldukça sık zikredilen rey ile Kuran hakkında konuşma yasağını, tevil ve tefsir ayrımı ile aşmaya çalışmıştır. Ona göre hadislerde yer alan bu yasak tefsirle ilgilidir. Tefsirde Resulullah ve sahabe otoritesi söz konusudur. Fakat Kurani anlamları tefsirle sınırlandırmak mümkün değildir. Muradi ilahi konusunda insanoğlunun dile getirebileceği hususlar da bulunmaktadır. Bu yüzden tevil yapmak caizdir. Tevilde yasak olan, Allah'ı şahit tutmak, açıklamanın kesin olduğunu ileri sürmektir.³⁷ Maturidi görülebildiği kadarıyla, şahsi görüş, rey ve irade ile dine yaklaşmanın bidat olarak anlaşılması ve reddedilmesinden kaynaklanan zorluğu, tefsiri peygamber ve sahabeye, tevili de otoritesi söz konusu olmayan "sıradan insanlara" ait bir alan olarak görmekle aşmak istemektedir.

Maturidi'nin Hz. Peygamber'in ve ashabının Kuran açıklamaları tefsirdir, bunların haricindekilerin ise sadece tevidir şeklindeki değerlendirilmesi, İslam düşüncesi alanında akli yorumun damarlarını açmıştır. Ona göre tefsir, otoriteye dayanan anlamlardan birini benimsemektir. Oysa tevil, ayetten çıkarılabilecek anlamları ortaya koymaktır. Maturidi tevili, Ebu

32 Bkz. Maturidi, *Tevilat*, I, 227.

33 Bkz. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 4-5.

34 Bkz. Osman b. Said ed-Darimi, (v.280 h.), *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 40-42.

35 Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhaki (v.458 h.), *Şuabu'l-İman*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410, I, 95 (84 nu).

36 Beyhaki, *Şuabu'l-İman*, I, 95.

37 Bkz. Maturidi, *Tevilat*, I, 1 vd. Ayrıca Bkz. Maturidi, *Tevilatü'l-Kur'an'dan Tercümeler*, çev. Bekir Topaloğlu, İmam Ebu Hanife ve İmam Maturidi Araştırma Vakfı, İstanbul 2003, s. 3. Celal Kırcı, "Maturidi'nin Tefsir, Tevil Anlayışı ve Metodu," *Ebu Munsur Semerkandi Maturidi*, 14 Mart 1986, yay. Ahmet Hulusi Köker. Kayseri 1990, s. 59.

Zeyd'in şu ifadeleri ile açıklamaktadır: "Eğer şu ayet, Allah'tan başkasına ait bir söz olsaydı şu manalara gelirdi."³⁸

Tevil, lafızdan çok mana üzerinde durmaktır. Rivayetten çok içti-hat üzerine yoğunlaşmaktır.³⁹ Bunun için Maturidi'nin amacının lafızla-rın zahiri anlamların ötesinde ifade ettikleri hakikatlerin idrak edilmesi, hükümlerin dayandığı genel amaçların ve hikmetlerin kavranması olduğu söylenebilir.⁴⁰ Başka bir ifade ile Maturidi'ye göre Kuran'ın doğru anlaşıl-ması onun sadece lafızlarını göz önünde bulundurarak değil bilakis onun muhtevası üzerinde tefekkür ve teemmül etmekle olur.⁴¹

Tevilde göreceliği öne çıkarmasından hareketle Maturidi'nin İslam düşüncesinde anlambilim ve yorum bilime kapı aralayan ilk kişilerden biri olduğu söylenebilir.⁴² Tevilde dinin anlam sunma işlevine birçok yönden yaklaşmak ve böylece onu göreceli hale getirmek söz konusudur. Bunun için Maturidi'nin teville verdiği mana hermeneutik tariflerini andırmak-tadır. Tevil ve tefsir ayrımı bizi şuna götürür: Hakikat, kolektif vicdanın bir sorunu değildir, bireysel vicdana ait bir durumdur. Özel düşünceler, bireyi ortaya çıkarır, hakikati değil. Buradan hareketle bugünkü dünyada tevilin dinsel bilginin demokratikleşme süreci olarak anlamlandırılması da mümkündür.

Maturidi tevil metodu ile birlikte öncelikle Tanrı'nın maddi, bilinin görüntülerinin olabileceği düşüncesine yol açabilecek her türlü çağırışımı baştan reddetmiştir. Kuran'da Allah'a izafe edilen yed, yüz göz, istiva gibi kelimeleri, tenzih akidesine uygun bir tarzda tevil etmiştir. Burada o, dil-sel bir formülasyonun Tanrısal gerçekliği her yönü ile ifade edemeyeceği düşüncesinden hareket etmekte, semavi hakikatlerin insan diliyle anlatıl-masının "imkânsızlığı" önermesinden yola çıkmaktadır.

38 Bkz. Mâturidi, *Tevilat*, I, 1. Aynı zamanda bkz.. A. M. Ahmad Galli, "Mâturidi'nin Tefsirinin Bazı Yönleri," çev. Hanifi Özcan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat fak. Dergisi*, IV, 1987, ss.467-480.

39 Bkz. Bedrettin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut 1994, II, 285-286.

40 Özdeş, *Mâturidi'nin Tefsir Anlayışı*, s. 125.

41 Galli, *Mâturidi'nin Tefsirinin Bazı Yönleri*, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, s. 478.

42 Bkz. Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmam Mâturidi," *Dini Araştırmalar*, c. 5 sayı: 15, Ocak-Nisan 2003, s. 9.

Örneğin, “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü orasıdır”⁴³ ayeti, Allah’ın kullar üzerindeki gözetimini anlatmaktadır.⁴⁴ “Gemi gözümlüğün önünde yüzyüydü”⁴⁵ ayetinde de anlatılmak istenen, Allah’ın kudret ve kontrolünde geminin yüzdürülebilmesidir.⁴⁶ “Allah’ın gelmesi,”⁴⁷ Allah’ın emrinin gelmesidir.⁴⁸ Allah’ın kürsüsü,⁴⁹ O’nun kudreti, ilmi, azametidir.⁵⁰ “Baldırın açılacağı gün,”⁵¹ inanmayanlara cezanın verileceği gün demektir. Burada şiddetli ceza, “baldır” kelimesi ile ifade edilmiştir. Çünkü insanlar güçlüğün şiddetini ayaklarıyla hissetmektedirler.⁵² “Allah’ın konuşması” onun emirlerini beyan etmesi, yarattıklarını açıklamasıdır.⁵³ “Rablerine bakarlarken”⁵⁴ ayeti, Allah’ın emrini beklemeyi, O’nun sevabını ummayı anlatmakta veya Allah’ın ahirette kullarına ikram ettiği şeylere bakmayı beyan etmektedir.⁵⁵

Hadis kitaplarında genelde maddi bir yapıt olarak anlaşılan “Mizan”⁵⁶ da Maturidi’ye göre Allah katında “ağırlığı” olan ameldir. Bu amelleri işlediğinde inanan insan kurtuluşa ermektedir. Bunun için mizan, inananın amellerinin kalıcılığı, kâfirlerin eylemlerinin geçiciliğini ve hiçliğini sembolik bir betimlemedir.

“Altılarından ırmaklar akan cennetler,” insanların dünya hayatında ırmaklara rağbetlerinin Allah tarafından bilinmesi dolayısıyladır. Cennet için köşklerin, çadırların kadehlerin varlığından söz edilmesi de bunun gibidir.⁵⁷

Kuran’da ahiretle ilgili “bin sene, elli bin sene”lik yollardan, uzaklıklardan bahsedilmesi de ahiret aleminin nihayetsizliğine işaret etmektedir.⁵⁸ “Kevser,” cennette Hz. Peygamber’e ait olan adeta onun özel mülkü konu-

43 Bakara, 2/115.

44 Mâturidi, *Tevîlat*, I, 84.

45 Kamer, 54/14.

46 Mâturidi, *Tevîlat*, IV, 623.

47 Bakara, 2/210.

48 Mâturidi, *Tevîlat*, I, 156.

49 Bakara, 2/255.

50 Mâturidi, *Tevîlat*, II, 215.

51 Kalem, 68/43.

52 Mâturidi, *Tevîlat*, V, 218.

53 Mâturidi, *Tevîlat*, III, 256.

54 Kiyamet, 75/23.

55 Mâturidi, *Tevîlat*, V, 340-341.

56 Kâria, 101/6-7.

57 Mâturidi, *Tevîlat*, II, 210-211; III, 419; V, 512.

58 Mâturidi, *Tevîlat*, V, 247.

munda bir nehir olarak görülemez. Zira Resulullah'a nehir verilmesinde onu şerefleendirme ve kendisine lütufta bulunma açısından özel bir durum bulunmamaktadır. Bunun için “kevser”e çok miktarda iyilik, nübüvvet, risalet gibi manaların verilmesi daha uygundur.⁵⁹

Maturidi, “Bunlar, Adn cennetlerine girerler. Orada altın bilezikler, takılar ve incilerle süslenirler. Oradaki elbiseleri de ipektir”⁶⁰ ayetini açıklarken, ahiret ahvali ile ilgili bu tasvirlerin sadece insan doğasının rağbet ettiği durumlardan değil, bunun yanında o günün Araplarının hoşlandığı şeylerden de çıkarıldığını belirtmiştir: “Allah bu ayette altın, inci ve ipek elbise ile süslenmekten bahsetmektedir. Bu dünyada erkeklerin bu tip şeylerle süslenmeye veya ipek elbiseler giymeye hevesleri yoktur. Allah’ım! Bu zikredilen şeylere ancak Arapın rağbeti vardır. Ahiret hayatını bu tip şeylerle özendirme Araplara uygundur.”⁶¹

Maturidi bu yorumlarıyla evrensel bir Tanrı anlayışının, maddi kalıpların hâkim olmadığı bir anlayışın dini düşüncede yolunu açmıştır. Fakat onun literal okumayı aşan tevilleri sadece müteşabih ayetler veya ahiret halleri ile ilgili değildir. O, manevi-ahlaki tefsir denebilecek bir meto-dun da izleyicisi olmuştur. Ona göre iştirilen her ayetin zahirine göre itikat olunmaz. Fakat onun hikmet yönüne bakılır.⁶²

Örneğin Bakara Suresinin elli dördüncü ayetinde Musa Peygamber’in “nefislerinizi öldürün” şeklinde kavmine söylediği söz, birçok müfessir tarafından gerçek öldürme olarak anlaşılmışsa da Maturidi bunun gerçek manasıyla ele alınamayacağını ifade etmiştir. Ona göre burada Musa’nın kavmine, Allah’a itaatsizlikten dolayı nefis terbiyesi yolunda cefa çekmele-rinin gerektiği bildirilmektedir. “Nefislerinizi öldürün,” nefislerinizi ıslah edin, bunun için mücadeleye girişin, sabra, şükre yönelin, demektir.⁶³

Yine Maturidi’ye göre “Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyiniz. Zira onlar diridirler.”⁶⁴ ayetinde “şehitlerin diri olması,” gerçek anlam-

59 Mâturidi, *Tevilat*, V, 526.

60 Fâtır, 35/33.

61 Mâturidi, *Tevilat*, IV, 182-183.

62 Bkz. Kıyasettin Koçoğlu, “Mâturidi’nin Mutezile’ye Bakışı,” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 66.

63 Mâturidi, *Tevilat*, I, 52.

64 Bakara, 2/154.

da değildir. Ayette kastedilen şehit ruhlarının diğer ruhlara göre daha fazla huzur ve lezzet içinde olmalarıdır. Ayette “hayat,” lezzetten kinayedir.⁶⁵

Tevbe Suresi 28. ayette müşriklerin “neces” oldukları için Mescidi Haram’a yaklaşmamaları istenmektedir. Maturidi, ayetin siyak ve sibakından hareketle yasaklanan şeyin, Mescidi Haram’a girmek olmadığını söylemektedir. Çünkü ayetin devamında Müslümanların fakirlikten korkmalarını hatırlatılmaktadır. Ona göre ayette “Mescidi Haram,” hac ibadetinden kinaye olarak anılmıştır. Ayette istenmeyen, müşriklerin hac ibadetini yapma gayesi ile Mescidi Haram’a girmeleridir. Burada vurgulanmak istenen, Allah’tan başkasına ibadet gayesi ile Kabe’ye yaklaşılmasındır. Maturidi müşriklerin “neces” olarak nitelendirilmesinin de zati bir niteleme olmayıp, necesliğin yapılan işte olduğunu ifade etmiştir⁶⁶.

“Zina eden erkek, ancak zina eden veya putperest bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadın da ancak zina eden veya putperest bir erkekle evlenebilir”⁶⁷ ayeti hakkında Maturidi özetle şunları söylemektedir: Ayetin zahiri açıktır. Buna rağmen zani de olsa mümin bir kadının müşrik erkekle evlenmesine cevaz verilmemiştir. Ayetin neshi düşüncesi ise uygun bir çözüm addedilemez. Öyleyse ayette zani erkek veya kadınla nikâhlanmayı nehy etmenin manası, zinanın son derece kötü bir fiil olduğunu belirtmeye çalışmaktır. Ayette sanki şöyle denmektedir. Sakın zina etmeyin. Eğer bunu yapar da bu fiille tanınan bir kişi olursanız, müşrik ve zina edenden başka nikâhlanacak kimse bulamazsınız. Ayet, aslında zinayı yasaklamaktadır.⁶⁸

Maturidi Araf Suresi 172. ayette belirtilen insan soyundan misak almanın bilfiil gerçekleşmediği kanaatindedir. Ona göre zürriyetten misak almanın herhangi bir yararından söz edilemez.⁶⁹

Maturidi’nin tevil açılımı, bazı ayetleri tarihi perspektif doğrultusunda yorumlamasını da beraberinde getirmiştir. “İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir grubun dini iyi öğrenmek ve milletlerini

65 Mâturidi, *Tevilat*, I, 106-107.

66 Mâturidi, *Tevilat*, II, 396-397.

67 Nur, 24/3.

68 Mâturidi, *Tevilat*, III, 429.

69 Mâturidi, *Tevilat*, II, 305-306. Aynı zamanda bkz. Ebu Yusr Muhammed Pezdevi (v. 493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayhan Yay. İstanbul 1988, s. 305.

geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekmez mi”⁷⁰ ayetinde geçen geri kalıp uyarma işi Medine ile ilgili bir güvenlik tedbirdir. Ona göre bu ayet, toptan savaşa veya gazveye çıkıldığında boş kalan Medine’nin güvenliği için Allah’ın bir uyarısıdır. Başka bir görüşe göre de ayet, seriyyelerin gönderildiğinde Medine’de peygambere gelen vahye şahadet edecek kişilerin şehir merkezinde kalmalarını sağlamaya yöneliktir.⁷¹

“Allah kişi ile kalbi arasına girer”⁷² ayeti Allah’ın hidayet, dalalet, küfür ve iman konusunda kişiye müdahale ettiğine bir delil olarak sunulmuşken Maturidi bu ayeti de tarihi perspektifi dikkate alarak yorumlamaktadır. Ona göre bu ayetin, müminleri savaş konusunda cesaretlendirme gibi bir fonksiyonu bulunmaktadır. Ayetin siyak ve sibakından anlaşılan odur ki, Allah müminlerin Resulullahla birlikte savaşa çıkmalarını istemektedir. Bu konuda birtakım çekingeler söz konusu ise bunları bertaraf etmek için de bu ayetle “eğer Resulullahla birlikte cihada çıkarsanız bilin ki Allah kuvvetliyi zayıf yapar, zayıfı kuvvetli; azizi zelil, zelili aziz kılar, cesuru korkak yapar, korkağa ise emanet duygusu verir” demek istemektedir. Maturidi’ye göre “araya girmek” ölümü de ifade edebilir. Bu yüzden ayet şu şekilde de yorumlanabilir: İnsanlar tövbede acele etmelidirler ki tövbe ile kişi arasına ölüm girmeden günahlarından mağfiret dilemiş olsunlar.⁷³

Maturidi’nin bu yorumlarının en önemli meşruiyet kaynağı, Kuran’ın lafızdan çok mana olarak Kuran olduğunu kabul etmesidir. Ona göre örneğin halk arasında Allah’a nispet edilen “kelam” (mushaflarda yazılı metin), O’nun sıfatı olan kelamın tanınmasına vesile olması dolayısıyla sadece mecazi anlamda “kelamdır.” Bu Allah’la ahitleşmeden kastedilen şey gibidir. Şüphesiz bu şekildeki bir kavramın gerçek anlamıyla Allah’a izafe edilmesi söz konusu olamaz. Kuran metni yaratılmış şeylerden biri olup onun Allah’ın zatına ait olma ihtimali bulunmamaktadır. Ayet ayet, sure sure ayrılmış bulunan, içinde neshin söz konusu edildiği bir “metnin,” bir kelam sıfatı olarak Allah’a izafe edilmesi mümkün değildir.⁷⁴

⁷⁰ Tevbe, 9/122.

⁷¹ Maturidi, *Tevilat*, II, 456.

⁷² Enfal, 8/24.

⁷³ Maturidi, *Tevilat*, II, 341.

⁷⁴ Bkz. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, çev. B. Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002, s. 75. Aynı zamanda bkz. Koçoğlu, a.g.t., s. 102.

“Ana kitap O’nun katındadır” ayetinden hareketle Maturidi, inzal olunan kitapların dilinin bilinmesine rağmen bunların kaynağı olan “ana kitabın” dilinin bilinmemesini, vahiyde mananın asıl olduğuna delil olarak sunmaktadır. Maturidi’ye göre “kelam,” mütekelliminin zatında kaim olan manadır. Lafızlar bu manaya sadece işaret edebilirler.⁷⁵ Hatta o buradan hareketle “dillerin çeşitliliği, mananın çeşitliliğini gerektirmez” şeklindeki bir kaideye ulaşarak, Ebu Hanife’nin başka dille kıraatin Kuran sayılacağı görüşünü⁷⁶ benimsemektedir. Vahiy Arapça haricinde bir dille de inseydi yine Kuran olurdu. Dillerin farklılığı Kuran’ın Kuran oluşunu ortadan kaldırmaz. Bu yüzden ayet, Ebu Hanife’nin “bir kimse namazda Farisi dille ayetleri okusa caizdir” görüşünün doğruluğunu göstermektedir⁷⁷.

Literal tarzın ötesinde bir metotla Maturidi’nin Kuran’a yaklaşımı ve her tevîl biçiminin asla hakikati temsil etmediğine olan vurgusu, bir bakıma taassubun, entegrizmin ve özcülüğün reddi anlamını da taşımaktadır. Zaten ona göre iman ve inanç “yeni”dir asla baskı ve şiddet yolu ile oluşmaz. Bu yüzden Hz. Peygamber’in inanmayanları zorla imana getirmek gibi bir görevi yoktur, onun görevi sadece tebliğdir. Peygamber, insanların amelleri üzerinde vekil olmadığı gibi sulta sahibi de değildir.⁷⁸

“Dinlerinin bütünlüğünü parçalayıp fırka ve gruplara ayrılanlara gelince onlarla hiçbir ilişkin olamaz”⁷⁹ ayetinde “fırka fırka yapanların” namaz ehlinde Haruriye gibi fırkaların veya Hristiyan ve Yahudilerin olduğu ifade edilmiş olmasına rağmen Maturidi bu görüşü elde kanıt olmadığı için uygun bulmaz. Ona göre ayetten çıkarılacak iki mana vardır. Birincisi, Allah Hz. Muhammed’e iletmıştır ki onların dinleri bir işe yaramaz. Zira atalarını taklide dayanmaktadır. Halbuki senin dinin hüccet ve burhan dinidir. İkincisi, Onların dininden sorumlu değilsin. Bunun için

75 Bkz. Bkz. Ebu Muin en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usulî'd-Din*, tahkik ve talik: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, I, 369. Bu fikrine dayanarak Maturidi’nin Kuran’ı ilahi kelamla eş tutan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat’ın fikrini çürüttüğü ve Kuran’ın mahluk olduğunu kabul eden Mutezile ile prensipte ittifak ettiği, çağımız bazı yazarlarınca söylenmiştir. Bkz. “Mâturidilik,” *İslam Düşünce Tarihi*, s. 307.

76 Ebu Hanife’nin bu görüşü için bkz. “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği,” *EKEV Akademik Dergisi*, Yıl.8, sayı:20, yaz, 2004, s.59-79.

77 Mâturidi, *Tevîlat*, II, 565, 640; IV, 382; V, 441.

78 Mâturidi, *Tevîlat*, II, 502.

79 En’âm, 6/159.

diğer dinleri sorgulama. Onların hesaplarını görmek senin görevin değildir. Bu bize ait bir iştir.⁸⁰

Maturidi genel bir eğilim olarak kılıç ayeti ile bütün barış ayetlerinin nesh edildiğine dair görüşe de karşı çıkmıştır.⁸¹ Maturidi'ye göre müşriklerle savaşa dair ayetler, dini bir savaşımın örneği sayılamaz. Zira Hz. Peygamber onlarla bir yönetici bir lider olarak savaşmış gibidir. Dolayısıyla müşriklerle savaş, Medine döneminin şartlarıyla açıklanabilir. Maturidi bilhassa Tevbe Suresinde yer alan şiddet ayetlerinin, harp durumu ile ilgili düzenlemeler olduğunu belirtmektedir.⁸²

Bundan başka Maturidi "Allah yolunda cihat edin" ayetlerine de ilk mana olarak "savaşınl!" anlamını vermemektedir. Ona göre bu ayetlerden çıkarılacak ilk mana, "nefislerinizle, arzularınızla, şehvetlerinizle mücadele edin" şeklindedir.⁸³

DİN ŞERİAT AYRIMI

Maturidi'ye göre din Allah'ı birlemek ve bütün varlıkla O'na ibadet etmektir. Bu anlamda din, Allah'a nispet edilir. Dini Allah'a hasr kılmak, onu birlemek ve hiçbir şeyi ona ortak koşmamaktır.⁸⁴ Dolayısıyla din bir ölçüde itikat esasları yani iman olmaktadır. İman kalp ile tasdiktir. Onun dışındaki itaat çeşitleri şeriattır.⁸⁵

Maturidi "din" in değişmezliği, başkasının onun yerini tutamazlığı, kendisinde neshin caiz olmadığı üzerinde kuvvetle vurgu yapmaktadır.⁸⁶ Şeriatlar ise peygamberlere ve ümmete bağlanmıştır.⁸⁷ Dinde süreklilik vasfı varken şeriatlarda bir izafilik ve değişkenlik söz konusudur. Bu yüzden ona göre dinin yargı kalıplarıyla şeriatın yargı kalıpları farklıdır. Öyleyse Maturidi'ye göre neshin "beşeri alan" da mümkün olduğu ve bu yüzden "şeriat" ın bir "beşeri alan" ı temsil ettiği söylenebilir. Nesh varsa

80 Mâturidi, *Tevilat*, II, 198-199.

81 Mâturidi, *Tevilat*, II, 198-199.

82 Mâturidi, *Tevilat*, II, 384, 302.

83 Mâturidi, *Tevilat*, III, 389.

84 Bkz. Mâturidi, *Tevilat*, IV, 334.

85 Koçoğlu, a.g.e, s. 64.

86 Mâturidi, *Kütübü't-Tevhid*, s. 375-378.

87 Hasan Şahin, *Mâturidi'ye Göre Din*, Kayseri, 1987, s. 43.

Kuran'da beşeri alan da vardır. Eğer hiçbir beşeri alan olmasaydı nesh mümkün olmazdı.

Maturidi, şeriatı, peygamber aracılığıyla vahyin beşerileşmesi olarak görmüş olmalıdır. Çünkü Maturidi'ye göre şeriatların farklı olması, beşeri özelliklerden, topluluk, dil, anlatım ve sunuş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır.⁸⁸ Bunlardan dolayı bir şeriatın diğer bir şeriatle değiştirilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Yani burada ilahi hikmete uygun olmama, dolayısıyla uluhiyet kavramı ile bağdaşmama gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü nesh demek belli bir zamana ve döneme ait hükmün zamanının bittiğinin ve süresinin dolduğunun bildirilmesi, hükmün belli bir vakitle kayıtlı olarak açıklanmasıdır. Bu, Yahudilerin dedikleri gibi beda ve rucu sayılamaz.⁸⁹

Maturidi'ye göre mesela “Fatıha Kuran'ın asıllarındandır” demek, “neshe veya hükmün kaldırılmasına ihtimali olmayandır,” demektir.⁹⁰ Burada onun dinin asıllarını belirlemede bir kıstas ortaya koyduğu söylenebilir. Demek ki neshe konu olabilecek ayetlerin oluşturduğu çerçeveye şeriatın kapsamında zikredilebilir ve dinin asıllarından addedilemez.

Anlaşıldığı kadarıyla Maturidi'de, şeriat, dinin bir toplumun bünyesinde oluşturabildiği maddi kültürüyle eşanlamlıdır. Çünkü o, şeriata millet manası vermekte, onun tutulan yol olduğunu söylemekte, sünnetle aynı manaya geldiğini belirtmektedir.⁹¹ Şeriatı, mezhep ya da sünnet olarak görmek, onun bir toplumda tarihsel olarak müesses hale gelmiş, temessül ve teessüs etmiş “toplumsal din” olduğunu ifade etmeye çalışmaktır.

Burada Maturidi, ameller sistemi istikametinde ne kadar ileri gidilse de dinin asıl manasının kişisel inanç olması üzerinde ısrar ettiği gibi şeriatın da bir ölçüde daha katı, objektif ve şekli bir şeyi gösterdiğini savunmaktadır. Din, inancı hatırlatmakta, şeriat ise bir toplumun dinsel yaşam tarzını ifade etmektedir.

Din şeriat ayrımı Maturidi'nin, “kutsal”ın teoloji kapsamında açıklanması gerektiği, Yahudilikte olduğu gibi yasal düzenlemelerle “kutsal”

88 Bkz. H. Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Ün. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul, s. 56-62.

89 Maturidi, *Tevilat*, I, 78-79; II, 44; Özcan, *Dini Çoğulculuk*, s. 66.

90 Bkz. Maturidi, *Tevilat*, I, 1vd. Ayrıca Bkz. *Tevilatı'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, s. 24.

91 Maturidi, *Tevilat*, I, 79; IV, 474.

arasında bir ilişki kurulmasının doğru olmadığı yönündeki temel tezini de örneklendirmektedir. Buradan hareketle Maturidi'nin dogmalara dayanmayan "esnek bir din fikri" peşinde koştuğu söylenebilir.⁹²

Maturidi'ye göre aslında din kelimesi Kuran'da farklı anlamlarda kullanılmıştır. "Din gününün sahibi"⁹³ ayetinde ceza, "Hükümdarın dinine göre"⁹⁴ ayetinde hüküm, "Sizin dininiz size benim dinim bana"⁹⁵ ayetinde ise mezhep ya da inanılan şey anlamına kullanılmıştır.⁹⁶ Maturidi bu ve benzeri ayetlerde geçen din kelimesinin farklı anlamlarda kullanılmasını belirtmek suretiyle, akide manasında dinin, inanç boyutu ve bireysel iman anlamını zedeleyebilecek Kurani yorumları bertaraf etmeyi gaye edinmiş olabilir.

Maturidi, oluşmasında değişen şartların önemli rolü olduğunu kabul ettiği için şeriatteki herhangi bir hükmün varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda, beşeri müdahale ile yani içtihatla bir hükmün sona erdirilebileceğini öne sürmektedir. O, bilhassa Hz. Ömer'in içtihatlarını örnek göstererek, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan maslahatın yok olması sebebiyle hükmün de ortadan kaldırılabileceğini ifade etmektedir.

Aslında bu görüş Hanefi gelenekte bulunmaktadır. Ebu Yusuf'tan menkul olan bir görüşe göre vahiy döneminde, bir nas, mer'i olan adete göre indirilmişse, burada nassa değil örf'e itibar edilir. Yani nas, indiği zaman kesitinde mevcut olan örf veya âdetin hükmünü tespit ve takrir için inmişse, örf dikkate alınır ve örfün değişmesiyle hükmün de değişmesi icap eder.⁹⁷

Maturidi, Tevbe Suresi 60. ayette yer alan kalpleri İslama ısındırılanlara zekât gelirlerinden pay vermeye Hz. Ömer'in kendi reyine göre son vermesini nesh şeklinde değerlendirmekte ve bunu "içtihadi nesh" olarak isimlendirmektedir (*ve fi'l-ayeti delaletu cevazi'n-neshi bi'l-içtihadı*). Maturidi'nin buradan hareketle Kuran'ın özünden kopmadan sosyal reali-

92 Özcan bu görüşüyle Maturidi'nin bir nevi 'fitri din' anlayışını savunduğunu söylemektedir. Bkz. Özcan, *Dini Çoğulculuk*, s. 21.

93 Fatiha, 1/4.

94 Yusuf, 12/76.

95 Kâfirûn, 109/6.

96 Mâturîdî, *Tevîlat*, c. IV, s. 398.

97 Bkz. Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (Müellif: Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif b. ez-Zebidi) Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, t.y., V. 118-119.

teleri göz önüne alarak ayetlerin akılcı yorumlamalarını teşvik etmek istediği söylenebilir. Zira ona göre artık burada ayetin inış nedeni ile ilgili mana ortadan kalkmıştır. Müellefe-i kulûba zekâtın pay vermenin bir anlamı yoktur. Bu durumda nesh söz konusu olabilir.⁹⁸

Maturidi, şeriatın “dış uygulama” anlamına geldiğini, bu yüzden imanla, dinle değil, toplumla ilgili olduğunu, pratik bir özellik sergilediğini kabul etmektedir. İslamın iç ahlak yapısının bu anlamda şeriate üstün olduğu da Maturidi tarafından bir sonuç olarak kabul edilmiş olmaktadır.

Maturidi’nin fikir sisteminde din şeriat ayrımının ötesinde bir din dünya ayrımının temel yönelimlerini de bulmak mümkündür. Onun Nisa Suresi 78. ve 79. ayetlerini bir arada değerlendirme gayretinde bunu görmek mümkündür. “Onlara bir iyilik gelirse ‘bu Allah’tandır’ derler. Bir kötülüğe uğrarlarsa ‘bu senin tarafındandır’ derler. Deki hepsi Allah’tandır.” ayeti, iyilik ve kötülüğün hepsinin Allah’tan olduğunu bildirmektedir. “Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır. Sana ne kötülük dokunursa kendindendir” ayeti ise kötülüğü insanın şahsına atfetmektedir. Maturidi’ye göre bu ayetlerdeki zorluğu gidermenin bir yolu, birinci ayetteki iyilik ve kötülüğün dünya işleri ile ikinci ayetteki iyiliğin ise din işleri ile ilgili olduğunu kabul etmektir.⁹⁹ (*Ve yahtemilu en tekûne’l-âyetu’l- ûlâ fi emri’ d-dünya ve’l- uhrâ fi emri’ d-din.*) Burada ayrımın iyilik ve kötülük gibi temel kavramlar çerçevesinde yapılmış olması önemlidir.

Maturidi, “Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, o, Allah’ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur”¹⁰⁰ ayetini açıklarken; “Resulullah’ın babalığı ve şefkati dini, babaların şefkati ve babalığı ise dünyevidir” demektedir.¹⁰¹

Maturidi’de bazı durumlarda din ve dünya ayrımı yapılması dünyanın değersizliğini, hiçliğini belirtme amacına yönelik değildir. Tam aksine ona göre dünya bir değerdir. İnsanın görevi de dünyayı hak ve doğruluk yönünde işlemeyi başarabilmektir. Dünya hayatı bu yüzden oyun ve eğlence olarak nitelendirilemez. Kuran’da “dünya hayatı oyun ve eğlencedir” şeklin-

98 Maturidi, *Tevilat*, II, 421.

99 Maturidi, *Tevilat*, I, 458.

100 Ahzab, 33/40.

101 Maturidi, *Tevilat*, IV, 124.

deki nitelemeler, dinin dünya konusundaki tavrını ortaya koymaz. Bu söz sadece bir aktarmadan ibarettir. “‘Dünya hayatı oyun ve eğlencedir’ diyen, kâfirlerdir, müşriklerdir. Çünkü onlar geleceği düşünmemektedirler.”¹⁰² Müminler, o kimselerdir ki dünyada da rablerinden iyilik isterler. Çünkü dünya, ahiret için gerekli olan şeylerin hazırlandığı yurttur. Resulullah’ın da ifade ettiği gibi Allah’ın gerçek kulları, afiyet içinde yaşayan, afiyet içinde ruhunu teslim eden ve afiyetle cennete girenlerdir.”¹⁰³

Maturidi’ye göre “mülk”te insanın yönetim hakkı da bulunmaktadır. O, “Kurandan örnek getirerek ‘mülk Allah’ın değil midir?’ diye soranlara; mülkün Allah’a izafesi hususi bir durumdur” şeklinde karşılık vermektedir. Buradaki izafet, “Allah’ın dışı devesi”¹⁰⁴ tabirinde belirtilen durum gibidir.¹⁰⁵

İMAN AMEL AYRIMI

Maturidi, Ebu Hanife gibi imanın tasdikten ibaret olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁶ Bunun için iman, uzuvlarla yerine getirilen bir ameliye değildir. İman kalp işidir.¹⁰⁷ Dinin vazgeçilmez unsurları organlarla gerçekleştirilen davranışlar olmayıp, (zihinde ve kalpte yer tutan) inançlardan ibarettir. Çünkü inançlar baskı ve hâkimiyetin kurulamayacağı değerlerdir. İnançlar düşünce ve duygu alanına özgü davranışlardır.¹⁰⁸

Maturidi’ye göre ibadetler, imanın içine dahil edilemez. O, ibadeti emreden ayetlere “Allah’ı birleyin,” “ibadetleri yalnız ve yalnız Allah’a yöneltin,” “kitapta zikredilen ibadetleri tevhide ulaşımda vesile kılın,” “Allah’a itaat edin” şeklinde anlam kazandırmaya çalışmaktadır.¹⁰⁹ Mesele bu açıdan ele alınınca iman ve İslamın bir olduğu sonucuna da ulaşılabacaktır. Maturidi’ye göre İslam, iman gibi kendini Allah’a vermektir.¹¹⁰ İyilik sadedinde olan her ameli dinin, imanın ve İslamın içinde değerlendirmek, belki dinin yozlaş-

¹⁰² Mâturidi, *Tevilat*, IV, 514.

¹⁰³ Mâturidi, *Tevilat*, I, 154.

¹⁰⁴ A’râf, 7/73.

¹⁰⁵ Mâturidi, *Tevilat*, V, 87.

¹⁰⁶ Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, 38; II, 406.

¹⁰⁷ Mâturidi, *Tevilat*, I, 449.

¹⁰⁸ Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 556, 557

¹⁰⁹ Mâturidi, *Tevilat*, I, 24; III, 389.

¹¹⁰ Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, II, 430.

masını engelleyebilir ama İslamın sahip olduğu değerin azametini de yok eder.¹¹¹ İmanın bu şekilde bir kalbi fiil olarak ele alınması, Tanrı kavramıyla, ritüel arınmadan ziyade ahlaki erdem arasında ilişki kurmaktır.

Maturidi'ye göre iman başka amel başka şeydir. İman Allah'a ve peygamberine inanan her kişi için aynıdır.¹¹² Bunun için onun ne azalması söz konusudur ne de artması. Bütün inananlar, iman açısından eşittirler. Kuran'da bazı ayetlerde geçen imanın artması, yerine göre karşılaşılan mucize ve deliller sebebiyle sebat, devam, kararlılık, yakın ve cesaretin artması gibi manalar taşımaktadır. Keza, artma, imanın nur, kuvvet ve selabetinin artması anlamına da gelebilir.¹¹³

"Senin milletinden, inanmış olanlardan başkası inanmayacaktır"¹¹⁴ ayetinden hareketle Maturidi, "iman edenlerin imanı"ndan bahsetmekte ve bunun iman için yeni yeni başlangıçlar, anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Yenilenme ve başlangıçların ise artma ile bir alakası yoktur.¹¹⁵ Kısaca imanın artması, dinamik bir dini hayatın gereği olan imani yenilik (teceddüt) anlamındadır. İmanda artma, alem nasıl sürekli yenilenmekteyse imanda da yeni yaratışlara imkân verecek bir potansiyel bütünlüğün olduğunu temsil etmektedir. Artma, imanda yeni hamleler peşinde koşmadır.¹¹⁶ İmanın artması, dirilmiş canlı bir iman, statik teslim oluş yerine dinamik bir kabullenme anlamı taşımaktadır.

İman amel tartışması aslında ümmete mensubiyetle ilgili bir sorundur. Mensubiyetin asli temellerini kavramada bir ihtilaftır. Ameli imandan bir cüz kabul edenlere göre mensubiyetin asli şartı, "ümme"le özdeşleşecek amelleri yerine getirmektir. Aksi halde "ümme" içinde bir kişiyi değerlendirmek mümkün olamayacaktır. Amellerin imana dahil olması, bu yüzden, cemaatin devamını sağlayacak geleneksel resmi dinin kabulü anlamını taşımaktadır. İman amel birliği tezi, ibadetleri, "kimlik"in sınırlarını korumak üzere gerçekleştirilen kolektif ritüeller haline getirmekte, onları, bir tür zorlanmalı davranış biçimi olarak sunmaktadır. Bunlar imana dahil edilen

111 Bkz. Koçoğlu, a.g.İ, s. 125-126.

112 Bkz. Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, 38, II, 436; II, 430.

113 Maturidi, *Tevilat*, I, 333.

114 Hûd, 11/36.

115 Maturidi, *Tevilat*, II, 525.

116 Maturidi, *Tevilat*, II, 332. Aynı zamanda bkz. *Tevilatu'l-Kur'an'dan Tecümel*, s. 18.

ameller, öz benlik imgeleri haline getirilen davranış modelleridir. İman amel ayırımı ise bu özdeşleşmeyi bertaraf etmeye yönelik bir strateji hüviyeti taşımaktadır. Maturidi bu yüzden imanın, hiçbir baskı ve zorlamanın işe yaramayacağı bir yerde olması gerektiğini savunmuştur. Bu yer kalptir.¹¹⁷

Maturidi, “büyük günah işleyenlere” dünyada iktidarlar ya da hukuk sistemi herhangi bir ceza tayin edemez. İktidarlar, günahla değil suçla ilgili olmalıdırlar. Bunun için “büyük günah işleyenlerin durumu Allah’a havale (irca) edilmelidir. Bu kişiler konusunda karar mercii Allah katıdır. Hiç kim-senin bu konuda yetkisi bulunmamaktadır.

Maturidi belirtmektedir ki “irca” iki türdür. Kabul edilmesi ve bu konuda Mürcie’ye hak verilmesi gereken irca, büyük günahların hükmünün Allah’a havale edilmesini içermektedir. Kabul edilmemesi gereken irca ise, tüm fiilleri Allah’a dayandıran cebr inancıdır. Burada insana bir fiil veya bir şey konusunda nihai karar verme hakkı tanınmamaktadır. Hz. Peygamber’in hadisinde zemmedilen Mürcie, bu tür bir irca’yı kabul eden yöneliştir.¹¹⁸

“İman ve amel ayırır” tezinin sahiplerinin, İslam dünyasında hukukun üstünlüğü prensibini ilk dile getirenler olduğu söylenebilir. Çünkü bunların tezine göre dindarlık ölçeğinde değerlendirmeye tabi tutulup, kişi hakkında dünyevi hüküm verilmemeli ve bu gerekçeye dayanarak o, toplumdan dışlanmamalıdır. Ebu Hanife’nin gözde talebesi Muhammed eş-Şeybânî, nikâh akdini esas alarak bu durumu şöyle izah etmiştir: “Erkek, sarhoş halde sokaklara çıkıp çocuklara alay mevzuu olmadıkça din ve takva, nikâhta denkliğin bir şartı değildir. Zira din ve takva, ahiret işlerindendir, kesinlikle dünya ahkâmı bunlar üzerine bina edilemez.” (*Li ennehû min umûri’l-âhireti felâ yebtenî aleyhi ahkâmü’d-dünya*).¹¹⁹

Bütün bunlardan sonra denilebilir ki, Ebu Hanife’nin yolunu tutan Maturidi’nin iman amel ayırımı, İslamı tek kültür koduna hasr eden anlayış karşısında bir duruş olmuştur. Bu düşünce, imanın, bir cemaatin varlık esası olmasını reddetme üzerine kuruludur. Bu yüzden bu düşünce, Müslümanların eşitliği prensibini esas almıştır.

117 Mâturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, çev. B. Topaloğlu, s. 492.

118 Mâturidi, *Tevilat*, I, 36.

119 Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Mevdud el-Mavsili, *el-Ihtiyar li Ta’lîli’l-Muhtar*, ta’lik: es-Şeyh Muhammed Ebu Dakika, III, 99.

Maturidi'nin din siyaset ayrımı konusundaki görüşünü Nesefi, *Tab-siratu'l-Edille* adlı eserinde "İmamlar Kureyş'tendir" rivayeti çerçevesinde, vermektedir. Nesefi bu konuyu Maturidi'nin *Makalat* adlı eserinden aktarmaktadır. Alıntıya göre Maturidi'nin konuyla ilgili görüşleri şöyledir:

İmamet için dini yönden gerekli olan, insanların problemlerini çözmede basiretli olmak, onların yararına olan şeyleri bilmektir. İmamet makamı, malların ve namusların emanet edildiği bir makam olduğuna göre asıl şartın takva olması gerekmektedir.

"İmamlar Kureyş" tendir rivayetinde ise şart olarak Kureyşlilik esas alınmıştır. Gerçi burada bir açıdan doğruluk payı aranabilir. Zira imam olacak kişinin aslı ve soyu bakımından hor görülmemiş, küçümsenmemiş bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır. Fakat dini açıdan böyle bir şart ileri sürülmemelidir.

Bu zorluğun halledilmesi şu şekilde mümkündür: İmamet melikliğe ait siyasi bir iştir. Siyaset meliklerin elindedir. Din ise nebilerin elindedir. Kuran'da da nübüvvet ve melikliğin tek bir kişide toplanmadığı ifade edilmiştir. Bakara Suresi 246. ayette "Musa"dan sonra İsrailoğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine bize bir hükümdar gönder (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım demişlerdi" buyrulmuştur. Bütün bunlar, din işinin, ona layık olarak "seçilen"e, siyaset işinin de halk arasında seçkin olarak görülen kabileye ait olduğunu göstermektedir.¹²⁰

Maturidi'nin konu ile ilgili görüşlerinin sistematik bir özellik sergilediğini söylememiz pek mümkün gözükmemektedir. Fakat aşağıdaki hususlar dikkate alındığında bir bütünlük içinde olmasa da Maturidi'nin siyaseti dinden ayrı gören ilk İslam düşünürlerinden biri olduğunu tespit etmek kolaylaşmaktadır:

1. Maturidi'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde imamet kısmı bulunmamaktadır. Bu, diyanet siyaset ayrımı dolayısıyla konunun hukuki olduğuna Maturidi'nin kanaat getirdiğine bir işaret teşkil edebilir.¹²¹

120 Bkz. Nesefi, *Tab-siratu'l-Edille*, II, 437-438.

121 Kutlu, "İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi," *İslamiyat*, 8, (2005), sayı:2, s. 60.

2. Maturidi "Allah'a, Resulüne ve sizden olan ulu'l-cümre itaat edin"¹²² ayetinde geçen "ulu'l-emr" ifadesini, seriye şefleri veya ilim sahibi kişiler olarak yorumlama eğilimindedir.¹²³
3. Maturidi'ye göre biraz önce zikredilen Bakara suresi 246. ayeti, sadece ehlikitaba hitap etmemekte Resulullah'ı da içine almaktadır. Ayet göstermektedir ki nebiler, kavimlerinin önde gelenleriyle ve reisleriyle istişare etmeli ve idareyi de onlara bırakmalıdırlar. Yine ayet göstermektedir ki cihat işini üzerlerine alacak olanlar, nebiler değildir. Cihadı yürütecek olan meliklerdir. Melikler ancak din ve ahiret işlerinde nebilere başvururlar.¹²⁴
4. Maturidi "Biz seni yeryüzünde halife kıldık"¹²⁵ ayetindeki "halife" deyiminin bir bütün olarak ademoğlu için kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre insan yeryüzünde hisleriyle değil, hak ve adaletle aklını kullanarak hükmettiğinde Allah'ın halifesi olacaktır.¹²⁶
5. Maturidi'nin ehlü'r-rey ekolünden olduğuna dair sağlam bir izlenim elde etmek mümkündür. Rey ehli olmak bir bakıma atalardan gelen öğreti karşısında insan aklını ve görüşünü öncelemek demektir. Aslında ilk dönemin rey ve hadis tartışması daha sonra ortaya çıkan felsefe ve din tartışması gibidir. Felsefe ve din tartışmasında olduğu gibi rey ve hadis tartışmasında da siyasal görüş bir bakıma baskın haldedir. Felsefenin dinden üstünlüğü görüşü ve bu görüş temelindeki tartışmalar, sivil hayatın geleceksel-dinsel otoriteden bağımsızlaşması ve siyasal yönetimin sekülerleşmesine katkıda bulunmuştur. İlk dönemde rey ehlinin de bu tür bir katkısından söz etmek mümkündür. Rey ehli, rey hadis arasındaki ilişkiyi belirlerken çoğu kez örtük ve dolaylı olarak bu ilişkide reyin üstün olduğunu, rivayetin reye tabi olması gerektiğini savunuyorlardı.

¹²² Nisa, 4/59.

¹²³ Mâturîdî, *Tevîlat*, II, 442.

¹²⁴ Bkz. Mâturîdî, *Tevîlat*, I, 207.

¹²⁵ Sa'd, 38/26.

¹²⁶ Bkz. Mâturîdî, *Tevîlat*, IV, 267. Aynı zamanda bkz. Ak, *Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 68.

6. İman amel ayrımı, insanı Allah'ın önünde haklı çıkaran ve ona ebedi kurtuluşu sağlayan şeyin yalnızca tek başına iman olduğunun ama kişisel eylemlerin olmadığına bir nevi tescilidir. Ruhu ameller değil de yalnızca iman haklılaştırıyorsa, ameller yalnızca dışsal insana ve bedene bağlıysa bu durumda teolojik tezin temelinde bir antropolojik dualizm bulunur. Bu tez zorunlu olarak dinin alanı ile siyasetin alanı arasında tümel bir ayrıma götüür.

İman amel ayrımında insan dinden meşruiyetini alan her türlü iktidar istencine karşı korunaklı hale getirilmektedir. Başka bir ifade ile amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmemesiyle, dini inanç ve kanaat, başkalarının müdahale ve kontrolünden muaf tutulmuş olmaktadır. İnanç sergilenişı bireysel özgürlük alanı haline gelmektedir. İnanç ve kanaat oluşturma "hakkı," iktidarın ve dini otoritelerin müdahalesine karşı korunaklı özel bir alan unsuru olarak kabul edilmektedir. İnsan "yasa" karşısında hürdür. İnanan, amellerden dolayı "yasa"dan azade tutulmuştur. Bu takdirde dinsel hukukun tahakkümü karşısında insanlar dünyasının özerklik kazanması söz konusu olacaktır.

İmam Maturidi iman amel ayrımının bu temel siyasi sonucunu "dinde zorlama yoktur"¹²⁷ ayetini açıklarken dile getirmeye çalışmaktadır. Ona göre bu ayetten çıkarılabilecek manalardan biri de Müminlerin İslamın bünyesinde yer alan bazı emirleri yerine getirme, birtakım yasaklara uyma ile zorlanamayacaklarıdır. Geçmiş milletlerde böyle bir zorlama olmasına rağmen bu "meşakkat" Müslümanlardan kaldırılmıştır. Bunun delili de "Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme"¹²⁸ ve "onların ağır yüklerini indirir zor tekliflerini hafifletir"¹²⁹ ayetleridir.¹³⁰

İman amel ayrımında sosyal örgütlenmelerin farklı biçimleri, hukukun egemenliği altında birlikte var olabilirler. Farklı sosyal dinamikler, hukuka bağlı bir yapı içinde bir araya gelirler. Böylece farklı kesimler arası ilişki anlaşılabilir bir zemine oturur. Herhangi bir kesimin kategorik hege-

¹²⁷ Bakara, 2/256.

¹²⁸ Bakara, 2/286.

¹²⁹ A'râf, 7/157.

¹³⁰ Bkz. Maturidi, *Tevilat*, I, 216.

monyasına yol açabilecek “cemaatçi” yapılanma önlenir. Din giderek bir özgür bireysel tercih konusu haline gelir. Doğal olarak bunun din siyaset ayrımı anlamına geleceği söylenebilir.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür:

İslam düşünce tarihinde dinin anlaşılma biçimi ile ilgili olarak ortaya çıkan farklı tutumlar, tavırlar söz konusudur. Bugün “geleneksel din” olarak, inancı, tarihin bir önceki döneminde (ilk İslam nesilleri) sahip olduğu kültürel yapıyla özdeşleştirme “tavır” hâkimiyet tesis etmiş olsa da İslam medeniyetini oluşturan akılcı din söylemleri, hadari dini zihniyetler, ruhun kurtuluşunu esas alan mistik yönelişler, insanı merkeze alan dini ifade biçimleri de bulunmaktadır. Bugün bunlardan faydalanmak suretiyle dini düşünce sahasında yaşanan buhranlara yeni çözümler önermek mümkün hale gelebilir.

İmam Maturudi akılcı-hadari din söyleminin temsilcilerinden biri olarak kabul edilebilir. Bu söylemin en önemli özelliği, problem çözücü, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı bir zihniyeti temsil etmesidir. İstikrar içinde değişime açık bir zihniyete sahip olan Maturidi, bu yüzden dinin temel ilkelerine vurgu yapmış ve bunun üzerine sistematik aklı koymuş, aklılığı ve insanılığı esas almak suretiyle Kuran’ı yorumlama yoluna gitmiştir. Burada Maturidi’nin bir amacı da lafızların zahiri anlamların ötesinde ifade ettikleri hakikatlerin idrak edilmesi, hükümlerin dayandığı genel amaçların ve hikmetlerin kavranmasıdır.

Maturidi, aklın, dini anlama ve anlamlandırma yolu ile olayların nazari tahlil ve terkiibini yapma hakkını ilan eden düşünürlerden biridir. O risaleti bile aklın önündeki engelleri kaldıran ilahi bir yardım olarak görmüş ve nübüvveti, güvenilir bir “uyarıcı”nın akla yardımcı olması şeklinde tarif etmiştir.

Maturidi “geçmişe” dayalı hüküm verme ve rivayete dayalı din anlayışı yerine insan yaratıcılığına ve iradesine, görüş ve reyine, içtihadına önem veren bir zihni yapının dini düşüncede hâkimiyet tesis etmesine çalışmıştır.

Maturidi, şeriati, peygamber aracılığıyla vahyin beşerileşmesi olarak görmüştür. Çünkü Maturidi’ye göre şeriatların farklı olması, beşeri özelliklerden, topluluk, dil, anlatım ve sunuş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Onun bu ayrımı, şeriatlarda bir izafilik ve değişkenlik söz konusu olduğu-

nu ortaya koymakta ve “kutsal”ın sadece teoloji kapsamında açıklanması gerektiğini öğretmektedir.

Maturidi'nin iman amel ayrımının, insanın, kültür özcülüğünden, iktidar yapılanmalarından korunması olarak okunması mümkündür. İnsan böylece dinden meşruiyetini alan her türlü iktidar istencine karşı korunaklı hale getirilmektedir. Başka bir ifade ile amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmemesiyle dini inanç ve kanaat, başkalarının müdahale ve kontrolünden muaf tutulmuş olmaktadır. İnanç bireysel özgürlük alanı haline gelmektedir. İnanç ve kanaat oluşturma “hakkı,” iktidarın ve dini otoritelerin müdahalesi-ne karşı korunaklı özel bir alan unsuru olarak kabul edilmektedir.

Dinin hidayet olma özelliği belli kalıp ve tutumlarda katlaşıp yozlaşmamasına bağlıdır. İlahi olanı maddi alanların üzerinde tutmak aslında dinlerin en yaratıcı yönüne yoğunlaşmak demektir. Maturidi'nin din siyaset ayrımı, dinin aşkın boyut olduğunun, fiillerimizin bizzat kendisi değil, onları yönlendiren ve bize güç veren motivasyon olduğunun bir kere daha tescil edilmesinden başka bir şey değildir.

İMAM MATURİDİ'NİN TEMEL DİNİ GÖRÜŞLERİ ve DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLİK

Düşünsel tarih ve sosyal tarih arasında önemli bağlar bulunmaktadır. Önce düşünce değil bağlam vardır. Düşünce kendi bağlamına oturtulmadığı sürece doğru anlaşılamamaktadır. Fakat İslam tarihine damgasını vurmuş bazı şahsiyetler bağlamların sınırlarını zorlamışlardır. Bu şahsiyetlerden biri imam Maturidi'dir. İmam Maturidi, kendi entelektüel çevresinin sınırlarını fazlasıyla aşan akılcı bir yaklaşıma sahiptir. Onun eserlerine yansıyan içerik kendi dönemindeki benzer örneklerle kıyaslanabildiğinde oldukça niteliklidir.

Buradan hareketle “İmam Maturidi'nin temel dini görüşlerini referans alarak, bugün dini düşünceyi yenileme diyebileceğimiz bir düşünsel eylem içine girmek mümkün müdür?” sorusunu sorabiliriz. Bize göre bu soruya bazı kayıtlarla “evet” cevabı verilebilir.

Bu kayıtları aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

Geçmiş bir kılavuz değil anlam haritasıdır. Eskilerin fikirleri bizim için yardımcı fikirler mesabesinde. Vermemiz gereken hükümleri geçmişe bırakmamalıyız. Gelecek geçmişe yerleşemez.

Maturidi'nin fikirleri zamanımızın din buhranını aşmada elbette hareket noktası olabilir. Ama bir dini söylem zaman ve mekân faktörleri tarafından tayin edilir. Birbirini tutmayan iki dünyayı geçmiş bilginin, bizim tarafımızdan meydana getirilen tutarlı bütünlüğü içinde ele almak birtakım “yamalamalara” neden olabilir.

Maturidi'nin akılcı-hadari din söylemi çerçevesine giremeyecek görüşleri de bulunmaktadır. Örneğin Maturidi Hz. Peygamber'i mitolojik bir karakterde tarif etmiştir. Ona göre Resulullah'ın fizik ve psikolojik yapısında da hak peygamber kanıtları bulunmaktadır. Kendisinin dünyaya gelişine kadar nesilden nesile intikal eden nur, iki on ^{HALK} yüzyıl arasında bulunan mühür, orta boylu olarak nitelendirilmesine rağmen uzun boylularla yan yana geldiğinde boyunun onları aşması, vahiy ^{HALK} almadan önce bütün

kendini gölgelemesi, karnının yarılması, Abbas'ın onun hürmetine yağmur dilemesi ve bunun üzerine cemaatin yağmura kavuşması, Bedir Savaşında bir avuç toprak olarak müşriklere serpmesi ve toprağın inkârcıların her birine isabet etmesi onun nübüwvetinin delillerindendir.¹

Yine İmam Maturidi'ye göre Kamer Suresi birinci ayette ayın yarılması, kıyametle ilgili bir olay olarak gösterilemez. Hz. Peygamber zamanında ay yarılmıştır. Sahabeden gelen rivayetler, açıkça bu durumun gözlemlendiğini, bunun kimseye gizli kalmadığını göstermektedir.²

Maturidi, ayetleri tevil ederken ilgili ilgisiz “bu ayet Mutezilenin görüşünün aleyhine bir delildir” gibi cümleler kurmakta ve fikirleri polemik unsuru yapabilmektedir. Maturidi örneğin Mutezile hakkında şöyle diyebilmektedir: “Mutezile mensuplarının bulundukları toplumda tanınmalarını sağlayan iki belirgin alameti daha vardır. Birincisi, yaratılışı güzel olsun çirkin olsun her birinin yüzünde beliren ve bakan gözler tarafından çirkin bulunan soğuk bir sarılıktır. Öyle ki bunlar, Mecusilerin simaları ile karşılaştırılacak olsa birbirinin aynı telakki edilir. İkincisi sık sık Mecusilerin meyhaneye ve ticarethanelerine gitmeleri ve tamamının ülkeyi kendi ülkeleri gibi kabul etmeyişleridir.”³

Maturidi'nin fikirlerini, geleneğimizle epistemolojik kopuşu telafi etmek amacıyla yeniden ele almamız mümkündür. Ama gelenek kendiliğindendir. Eğer yeniden keşfetmek gerekiyorsa zaten gelenek olmaktan çıkmış, modern bir durumla iç içe geçmiştir. Bu yüzden denebilir ki geleneğe bugün sahip olabilmek için çaba sarf etmek gerekmektedir. T.S. Eliot'un da ifade ettiği gibi gelenek gerçekte miras alınmaz, gelenek isteniyorsa o, büyük bir çaba ile kazanılmalıdır. Gelenek kesb edilmelidir.⁴ Geleneği bu yüzden geçmişte bir kültürel başarıya ya da kişisel ortaya çıkışlara indirgememek gerekmektedir, gelenek canlı bir şeydir.

Bu durum Türk Müslümanlığı gibi siyasi yönü de bulunan görüşlerin kurucu unsuru olarak Maturidiliğin ele alınmasında da geçerlidir.

1 Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2002, s. 239, 251.

2 Maturidi, *Tevilat*, c. XIV, s. 225-226.

3 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 403.

4 Bkz. Brian Keeble, “Gelenek ve Birey,” *Geleneğe İhanet*, haz. Harry Oldmeadow, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., 2013, s. 66.

Yusuf Ziya Yörükan, "Maturidilik, İslam harsının Türk muakalesinden süzölmüş ve İslam esaslarının Türkler tarafından işlenmiş, din fikriyatına müstenit resmi mezhebidir."⁵ demesine rağmen şu hususu da hatırlatmaktadır: "Türkiye'nin Maturidi mezhepten olması ehlişünnet ulemasının bu fikirleri neşr, müdafaa ile bu memlekete soktuklarından ve bu fikirlerin hak olduğu herkesçe kabul edildiğinden dolayı değildir. Hatta İmam Maturidi'nin kim olduğu ve hangi fikirlere sahip bulunduğı bugüne kadar tetkik edilmiş bile değildir. Bu meseleler, memleket, istiklal, siyaset ve milîyet gibi muhtelif içtimai endişelerin tecellileridir. Bu sebeple bir mezhebi yalnız bir fikirle veya birkaç sözün vereceğı hususiyet ile diğerinden temyiz etmek bir hakikat ifade etmez."⁶

Tarihsel süreç içerisinde Türklerin İslam yorumu ve özelliklerinden söz etmek mümkünse de bu makro düzeyde yaklaşımlarla ele alınamaz. Bunun için daha spesifik araştırma ve incelemelere ihtiyaç bulunmaktadır. Halk Müslümanlığı, tekke Müslümanlığı, kitabî Müslümanlık, devlet Müslümanlığı gibi sektörel alanlarda Maturidiliğın katkısı ancak mikro çalışmalarla tespit edilebilir. Selçuklular ve Osmanlılar dönemindeki gündelik hayatta din figürleri, dini yaşam biçimlerini de incelemek suretiyle söz konusu katkının tespiti yoluna gidilebilir.

Maturidilik, Türk Müslümanlığını değil belki Türklerin İslami yorumlarının sadece birini temsil edebilir. Tritton, Eşarilik ve Maturidilik arasında var olan "gerçek ayrılıklara" değinirken Maturidiliğın, Maturidi'nin fikirlerinin bir yankısından ibaret olmadığını belirtmekte ve meselenin bir başka yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre Semerkant ve Buhara'nın birbirinden ayrılan düşünce merkezleri olması da meseleyle yakından alakalıdır. Semerkantlılara göre iman yaratılmış olduğu halde Buharalılara göre yaratılmamıştır. Semarkantlılara göre iman, peygamber gelmeden önce aklın yüklendiğı bir ödev olmasına rağmen Buharalılar Eşari'nin görüşünü esas alırlar.⁷

5 Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlıktan Ewel Türk Dinleri; Şamanizm*, notlarla yayına haz. Turhan Yörükan, Yol Yay., Ankara 2005, s. 125.

6 Yusuf Ziya Yörükan, *Ebu'l-Feth Şehristani Milî ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme Mezhepler Tetkikinde Usul*, yayına haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 198.

7 Bkz. A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1983, s. 174.

Toplumla ilgili tek boyutlu çözümlerler sağlıklı değildir. Dolayısıyla yaşanan kültürel problemleri, bir dini paradigmaya bağlayıp, bir başka dini paradigma ile kurtuluşa erilebileceğini düşünmek, dinin ve dini zihniyetin rolünü abartma anlamına gelebilir. Her şey din değildir. Bu yüzden problemlere sadece teoloji açısından bakmak indirgemeciliğe yol açabilir, teoloji bir sebep değil bir sonuçtur.

Weber'in ünlü tezi bizi çok etkilemiştir. Halbuki Weber, kültürel tarih sorununu dar bir çerçevede tanımlamış, Batının Doğudan farklılığını vurgulamayı böylece oryantal varsayımları haklı çıkarmayı amaç edinmiştir.⁸ Weber, kültüralist önyargıları bilimsel doktrin haline getirmeye çalışmıştır. Buna göre farklı tarihsel güzergâhları izlemiş halklar ve onların dini ve kültürü, kendine özgüdür, değişmez, bozulmaz.⁹ Bu teze dayanarak örneğin, bir zamanlar Çin'in geri kalmışlığı Konfüçyanizmle açıklanıyordu, ne zamanki Çin yükselişe geçti, Çin'in başarısı da Konfüçyanizmle açıklanır oldu.¹⁰

MATURİDİ DÜŞÜNCEDE FAAL ALLAH İNANCI

İslam düşünce ekollerinde genelde Allah kudret sıfatıyla anlatılmakta onun fiili sıfatlarının ezeli olmadığı ifade edilmektedir. Örneğin Eşarilik, Allah'ın "kadir" anlamında "halik" olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre yapma ve yaratma "kudretle" meydana gelir. İmam Maturidi'ye göre ise yapma ve yaratma fiil ile meydana gelir. Bu yüzden İmam Maturidi, Allah'ın yaratma fiilinin ezeli olduğu kanaatindedir. Maturidi tekvinin ezeli bir sıfat olduğunu belirtmek suretiyle Allah'ın fiili sıfatları üzerine vurgu yapmaktadır. "O her daim istedir" ayetinden hareketle Maturidi, dinamik bir Tanrı anlayışını benimsemektedir. Tanrı iş yapmaktadır. Ve O'nun işi, hikmet, hayır, hak, adalet, fazl, ihsan kerem ve güzellikten asla hali değildir.

İmam Maturidi'ye göre Allah'ın failliği ile insanın failliği arasında bir çelişki de bulunmamaktadır. İnsanlar fiillerinde hür irade ile hareket etmektedirler. Allah'ın fiilleri, özgür irade sahibi olan insanın fiillerini serbestçe yapmaktan men etmez. Yine İmam Maturidi'ye göre tabiatın da

8 Bkz. Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2012, s. 2-4.

9 Bkz. Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, çev. Fikret Başkaya, Özgür Üniversite Yay., Ankara 2006, s. 68.

10 Bkz. Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, s. 28

kendine göre bir nizamı vardır ve bu nizam dolayısıyla ondan ilim elde edilir. Sümeniyye ya da Dehriyye gibi, tabiatı şuursuz nesnelerin karışımından meydana gelen bir şey telakki etmek mümkün değildir.¹¹ Rudolph'un tespitiyle İmam Maturidi, bilhassa hikmet kavramını Allah'ın otoritesi ile yaratılmış dünyanın aklen anlaşılabilirliği fikrini uzlaştırmak için kullanmaktadır.¹²

Kudret sıfatı üzerinde durarak fiili ihmal etmek, Allah'ı, varlığın illeti olarak görmeyi gerektirmektedir. Maturidi, Allah için "illet" ya da "müessir" ifadelerini kullanmamaktadır. Çünkü ona göre yaratma illet ya da malûl ile açıklanacak olursa kâinatta farklılıklar bulunmazdı. Halbuki alem farklılıklar üzerine kurulmuştur. Yine Maturidi'ye göre madem fiili sıfatlar ezelidir bu takdirde Allah'ı bilmek, O'nun eserlerine bakıp bunlar üzerinde düşünmekle ilgilidir.¹³

Bugün dini düşüncenin en önemli sorunu, Fazlur Rahman'ın ifadeyle Allah'ı bir kudret ve irade konsantresi halinde düşünmektir.¹⁴ Böylece hem insani oluş hem de alemin oluşu hakkında tek düze bir açıklama sunulmuş olmakta, farklılıklar ihmal edilmekte, insani ve varlıksal gerçeklik "Allah" tarafından yutulmuş olmaktadır. Mutlak özgür, mutlak kadir, mutlak mürid, mutlak güç olarak Allah tarif edilirse insanla onun arası sonsuz derecede açılır, Allah yanında insan uzayda yuvarlanan basit varlık haline gelir.

Allah'ı fiilleri ile anmak ise Allah ile insan arasındaki açıklığı kapatabilir, insana hayatı için yüce ve pratik bir örnek sunabilir. Maturidi'de Allah faildir ama adalet, hakkaniyet, güzellik ilkelerine göre fiili gerçekleştirmektedir. Buradan hareketle "Allah" kavramında kademeli bir değişim yapılması mümkündür.

AKLA YARDIMCI OLAN NEBİ

Maturidi nübüvveti, insan aklı ve özgürlüğü karşısında temellendirmemektedir. Ona göre peygamberlik insaniliği sınırlayan göksel bir müda-

11 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 192.

12 Bkz. Ulrich Rudolph, "Al-Maturidi's Concept of God's Wisdom," *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik, Milletler Arası Tartışmalı İlimi Toplantı*, M. Ü. İlahiyat vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 45.

13 Allah'ın tekvîn sıfatı ile ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Arif Yıldırım, "Allah'ın Tekvîn Sıfatı," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1995, s. 242-276.

14 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 157.

hale olarak görülemez. Çünkü nebiler, aklın kavrayamadığı konularda insanları irşat etmek için gönderilmişlerdir. Peygamberler Allah'ın izni ile gayb hakkında bilgi verirler. Gayb aleminin aklın sınırlandırılması arasında ise bir ilgi kurulamaz. Bu yüzden risalet, akla engel olmak için değil, tam aksine aklın önündeki engelleri kaldırmak için vardır. Risalet akılları, nefsanî isteklerin esaretinden kurtarmayı amaç edindiği için insanlara yönelik bir yardım ve yol gösterme sadedindedir. Dolayısıyla peygamberler nefsanî arzular karşısında aklın zarar görmemesi için gönderilmiştir. Onlar böylece kulların işini kolaylaştırıp hafifletmişlerdir. Peygamberler, ebediyet yolundan, mükâfat ve cezadan bahsederek, gayri meşru yollardan uzak kalmayı salık vererek, akli hırs arzu ve ihtirasın baskılarından korurlar ve böylece insanların hak yolda ilerlemesine katkıda bulunurlar.¹⁵ İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde de nebi, Allah'ın insanlara kolaylık sağlaması için bir nimeti sadedindedir.¹⁶ Kısaca nübüvvet, güvenilir bir 'uyarıcı'nın akla yardımcı olmasıdır.¹⁷ Nebi, düşünülemezler alanını çoğaltmak için gelmemiştir. Düşünmemeyi telkin eden his, şeytani vesveseden başka bir şey değildir. Böyle bir davranış ancak şeytan işi olabilir; amacı da kişiyi aklın ürünlerini toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilahi emaneti kullanma konusunda onu korkutmaktır.¹⁸

TEK DİN FARKLI ŞERİATLAR

Maturidi'ye göre Bakara Suresi 213. ayette belirtildiği gibi insanlar tek bir ümmetti. Nebiler gönderilmeden evvel insanlar tek bir sınıftı. Ona göre "ümmet," "sınıf" anlamındadır. Nebi gönderilmesi tek sınıflı yapının değişmesi anlamına gelmektedir.¹⁹ Maturidi, bütün peygamberlerin tek din üzerine gönderildiğini fakat şeriatların farklı olduğunu da ifade etmektedir. Buna göre nebilerin varlığı aslında farklı hayat tarzlarının, farklı örf ve adetlerin, adeta farklı kültürlerin bir tür onanması anlamına gelmektedir.

15 Bkz. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 174-175.

16 Bkz. Kalmahan Erjan, "İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, s. 8-13.

17 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 179.

18 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 172.

19 Maturidi, *Tevilat*. c. II. s. 10.

Buna bağı olarak Maturidi, “İbrahim’in milletine uymuştur” (Nisa 125) ayetini yorumladığında burada millet kelimesinin din anlamına gelmediğini, çünkü bütün nebilerin dininin tek olduğunu, İbrahim’in dini ile bir başka nebinin dininin farklı olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre “millet”ten kasıt “sünnettir.” Sünnetlerin ihtilaf göstermesi caizdir.²⁰ Sünnet ya da şeriatların farklı olması, beşeri özelliklerden, topluluk, dil, anlatım ve sunuş farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Maturidi’ye göre sünnetlerin farklılığı, vahyin beşerileşmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Öyleyse şeriatlarda, sünnetlerde bir izafilik söz konusudur.²¹ Belki bu yüzden İmam Maturidi, “Şüphesiz bu Kuran, kerim bir elçinin sözüdür” (Hakka 69/40) ayetine referansla, “Kuran, Allah ile görüşmesinin resul tarafından söze dökülmüş şeklidir” demenin caiz olduğunu ifade etmiştir.²²

İmam Maturidi, izafiliğinden dolayı şeriatlarda neshin caiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü nesh, hükmün belli bir süreyle sınırlanması ya da belli bir zaman için hükmün geçerliliğini korumasıdır.²³

Maturidi’ye göre nesh, dinde ya da ilahi fiillerde değil, şeriatla yahut insan filleri ile ilgili ayetlerde söz konusudur. Nesh, hükmün zaten geçiciliğinin olduğu yerde vardır. Allah’ın ezeli bir hüküm koyduktan sonra onu nesh etmesi düşünülemez. İçerisinde te’bid (ebediyyen) ifadesi bulunan emir ve hükümler neshe konu olamazlar.²⁴ Önceki ümmetlerden beri hep var olagelen, Allah’a teslimiyet ve boyun eğme anlamındaki namaz ile nefsi arındırma ve temizleme anlamındaki zekât ibadetlerinde de hiçbir zaman nesh söz konusu olamaz.²⁵

Maturidi’ye göre madem nesh geçici hükümlerde söz konusudur, bu takdirde ayetin ayeti nesh edebileceği gibi sünnetin de bir ayeti nesh edebileceği söylenebilir. Örneğin Kuran’da melekler Adem’e secde etmişleridir. Bu secde, insandaki bilme yetisine bir tazimdir. Allah insana, eşyanın hakikati-

20 Maturidi, *Tevilat* c. IV, s. 48.

21 Mehmet Zeki İçsan, “İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Maturidi’nin Katkısı,” *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 34, 2008, s. 22.

22 Maturidi, *Tevilat*, c.XVI, s. 80.

23 Maturidi, *Tevilat*, c. I, s. 199.

24 Maturidi, *Tevilat*, c. III, 77.

25 Bkz. Necmettin Öztürk, “Maturidi’nin Kelam Sisteminde Ehl-i Kitap Anlayışı,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 88.

ni elde etrne konusunda yetki vermiştir. Ama buna rağmen insanın insana tazim için de olsa secde etmemesi gereklidir. Çünkü Resulullah, “eğer birinin diğerine secde etmesi doğru olsaydı kadının kocasına secde etmesini emrederdim” buyurmaktadır. Bu demektir ki tazim secdesi Resulullah tarafından yasaklanmıştır. Öyleyse “sünnet kitabı nesh edebilir.”²⁶ Nisa Suresi 15 ve 16. ayetlerde bildirilen hüküm de sünnet tarafından nesh edilmiştir.

Sünnetin Kuran’ı neshedebileceği görüşü sünnetin Kuran yanındaki önemi, yüceliği, üstünlüğünü vurgulamak amacıyla ortaya atılmıştır. Maturidi farklı bir şey söylemektedir. O, sünneti yüceltmemekte, onu din seviyesine çıkarmamakta, tam aksine Kuran’da yer alan bazı şeriat hükümlerinin gerçekte ebedi, kutsal hükümler olmadığı için yürürlükten kaldırılmasında, ayet gibi belli bir dönemin sünnetinin de rol oynayabileceğini belirtmektedir. Burada sünneti kutsamak yok, şeriatı kutsallıktan çıkarma vardır.

Din şeriat ayrımında Maturidi’nin şeriatı, dinin, belli bir örf ve adet yapısına göre ifade edilip örneklenmesi olarak değerlendirdiği söylenebilir. Onun “millele” sünnet manası vermesi de bu anlamda önemlidir. Sünnet, dinin belli bir şekilde toplumsallaşması, “kültürel kazanım” haline gelmesidir.²⁷

Maturidi, şeriatteki herhangi bir hükmün varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda, beşeri müdahale ile yani içtihatla bir hükmün sona erdirilebileceğini öne sürmektedir. O, bilhassa Hz. Ömer’in içtihatlarını örnek göstererek, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan maslahatın yok olması sebebiyle hükmün de ortadan kaldırılabilceğini ifade etmektedir.

Maturidi, Tevbe Suresi 60. ayette yer alan kalpleri İslama ısındırılanlara zekât gelirlerinden pay vermeye Hz. Ömer’in kendi reyine göre son vermesini nesh şeklinde değerlendirmekte ve bunu ‘içtihadî nesh’ olarak isimlendirmektedir (ve fi’l-ayeti delaletu cevazi’n-neshi bi’l-içtihadî). Maturidi’nin buradan hareketle Kuran’ın özünden kopmadan sosyal realiteleri göz önüne alarak ayetlerin akılcı yorumlamalarını teşvik etrnek istedi-

26 Maturidi, *Tevilat*, c. I, s. 88.

27 Bkz. Hanîfî Özcan, “Maturidi’ye Göre Din Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri, *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik, Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı*, M. Ü. İlahiyat vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 138-140.

gi söylenebilir. Zira ona göre artık burada ayetin iniş nedeni ile ilgili mana ortadan kalkmıştır. Müellefe-i kulûba zekâtın pay vermenin bir anlamı yoktur. Bu durumda nesh söz konusu olabilir.²⁸

DİNİ METİN VE TOPLUM

İmam Maturidi'nin bazı görüşlerini dikkate aldığımızda onun hayatı dini yorumun kaynağı olarak gördüğü ifade edilebilir. Maturidi'de hayat, değişen zaman ve mekâna göre yeni anlam dünyaları yaratan dinamik bir özne olarak kavranır.

Maturidi'nin asli epistemolojik kategorisi önce toplum sonra dini metindir. En azından dini metnin epistemolojik karakteri ile toplumsal olguyu birleştirme eğilimi Maturidi din anlayışına hâkimdir. Nitekim Maturidi, “Allah'ın ipine sımsıkı sarılınız ve fırkalaşmayınız” ayetinde “Allah'ın ipi”nin Kuran olabileceği gibi “amme,” ve “cemaat” de olabileceğini ifade etmektedir.²⁹ Allah'ın ipine sarılmak, Kuran'a ve topluma sarılmaktır. Belki bu yüzden Maturidi, “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” ayetine “sizin menfaatinize olan her şeyi heder etmeden Kuran'da zikrettik şeklindeki bir tevili zayıf bulmuştur. Ona göre bu ayet, Levhimahfuzda eksik bırakılan bir şey olmadığını beyan etmektedir.³⁰ Bu tutum aslında Maturidi de sadece dini metni esas alma, halkı bu metnin gerekleri etrafında terbiye etme gibi buyurgan, tepeden inmecî, otoriter ve güçlü bir din anlayışının olmadığını göstermesi açısından da önemlidir.

İmam Maturidi metin merkezli din anlayışından daha çok insani yoruma açık bir dini düşünceye sahiptir. Buna göre değişen şartlar, metnin anlamını değiştirebilmekte; böylece “kutsal metin,” kesin inanç doğurabilecek güce ya da esrarengiz bir niteliğe sahip bulunmamış olmaktadır.

Toplum ve vahiy arasındaki diyalektik bugünkü din anlayışımızda da muhafaza edilmelidir. Bunun için elbette sağlam bir Kuran perspektifine ve toplum görüşüne ihtiyaç bulunmaktadır. Kuran'ı anlamak ne kadar önemli ise Kuran'ın ne olduğunu anlamak da o kadar önemlidir. Kuran'ın varlıktaki yeri nedir? Bilgisel değeri, normatif yapısı nedir? Bu yapı muha-

²⁸ Maturidi, *Tevilat*, II, 421.

²⁹ Maturidi, *Tevilat*, c. II, s. 378.

³⁰ Maturidi, *Tevilat*, c. V, s. 60.

taplarını ne ölçüde yükümlü kalmaktadır? Bu problem çözüme kavuşturulmadığı sürece Kuran metni üzerinde kısır ve asla netice alıcı olmadığı belli olan tartışmalar yine sürüp gidecektir.³¹

Yorum (tevil) faaliyetini dışlayarak literal bir metin tarafından yönetildiğimize inandığımızda katılığa mahkûm oluruz. Belli bir düşüncenin doğruluğu bir kez kesinleştiğinde, zihin artık yeni şeyler üretmekte özgür değildir. İmam Maturidi, Kuran'ın anlaşılmasında tevilin çok önemli olduğu kanaatindeydi. Ona göre tevil, herhangi bir otoriteye dayanmadan ayet-ten çıkarılabilecek anlamları ortaya koyabilmektir. Bu yüzden tevil, dinin anlam sunma işlevinin göreceli hale getirilmesi faaliyeti olarak nitelendirilebilir. Çünkü tevil, insanın, ilahi metni kendi zaviyesinden görmesidir. Burada, “kesinlik” söz konusu değildir.

Dini düşüncenin bugün yeniden ele alınmasında toplum ve dini metin arasındaki bağlamın ve tevilin muhafazası elzemdir. Halbuki dini modernizmle birlikte toplumun rağmına kutsal kitabın lehine bir vurgu kendini göstermiştir: Toplum karşısında Kuran. Son dönem dini düşünce yenilikçileri, Muhammed Abduh gibi İslam modernistleri, toplumun bozulduğu düşüncesinden hareketle toplum aleyhine Kuran lehine bir vurguyu esas almışlardır. Onlara göre din bozulmuştur, Kuran'a dönmek suretiyle ancak bozulma önlenabilir.³²

İlk kaynaklara dönüş elbette olumlu yönleri ile ele alınabilir. Ama metin merkezli bir düşünce fundamental düşüncedir. Çünkü literal okuma sahihlik dayatmasını da beraberinde getirir. Bugün dışlamacı bir din dilimiz varsa, hakikati tekelimizde görüyor ve bu yüzden insanlar üzerinde hak iddia ediyorsak, hakikat ve yasa arasında bir “zor nozyonu” veya “sığ bir ahlakçılık” icat ediyorsak, bunun nedenlerinden biri, metin merkezli okumadır.

Metin merkezli düşündüğümüzde rahatlıkla şunu söyleyebiliriz. Hiçbir ebedi çözümleme yoktur. Ya da dünyada hiçbir çözümleme ebediyen geçerli değildir. “Benden sonra insanların en hayırlısı ashabım, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir. Sonra iş bozulacaktır”

31 Halis Albayrak., *Kur'an'ı Anlamak Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak*, I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, (03-05 Şubat 1995) Fecr Yay., Ankara, 1995, s. 166.

32 Bkz. Farhad Daftary, *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, çev. Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 101-103.

gibi rivayetler bize şunu göstermelidir: Bugün “mükemmel bir sistem” olarak anılan İslam, çok kısa bir sürede bile bozulmaya engel olamamıştır. İlahi tecelli bile üstünlüğünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliyor. Transandantal ve yerelin uzlaştığı bir çözümleme söz konusu olmalı ve nesiller evrensel saydıkları çözümü yeniden inşa etmelidirler.³³ Üç asır geçmeden bozulma önlenememişse İslam “mükemmel bir sistem” olamaz. Artık yeni bir peygamberin gelmesi yani tarih dışı kutsal bir müdahale de yapılmayacaktır, bu, İslamın, insanların sorunlarını çözme sorumluluğunu üzerine almaması demektir. Geriye insanların kendi sorunlarını kendilerinin çözmesi dışında bir seçenek kalmamaktadır. Artık tarihin sonu yoktur.

İmam Maturidi, dini düşüncüyü nassın lafızları çerçevesine hasretmemektedir. Bu bağlamda o, özel bir vahiy dilinin bulunmadığını belirtmiş, Ebu Hanife'nin, ayetlerin tercümelerini okuyarak ibadetin mümkün olduğu görüşünün isabetliliğini teyit etmiştir. Arapçanın, Kuran'ın asli bir unsuru olarak görülmemesi, dilin çerçevesinin temsil ettiği örf, adet ya da belli bir topluma ait kültürün, dinin bölümü olmadığının ifade edilmesidir.

DİN VE MANEVİYAT

Bugün dinin içerden gelen tehlikelerinden biri, kutsallık duygusunun kaybedilmiş olmasıdır. Dindarlık dendiğinde şekillere bağlılık anlaşılmaktadır. Şekillere bağlılık, dinin tükenmesi, dinin ruhunun budanması anlamına gelmektedir. İnsan, sonlunun içine kapanır ve dini burada ararsa umutsuzluğa düşer. Din, varlığın aşkın yanı sıra olan ilişkidir. Dinin şeriat ile özdeş görülmesi ya da onun şeriata indirgenmesi, “şeriatçıların” iddialarının tam aksine “dinin küçültülmesi” anlamına gelmektedir. Lafzilik, bu küçülmenin son aşamasını temsil etmektedir. Çünkü şeriatçılık, kutsala karşı tam bir kayıtsızlığı beraberinde getirmektedir. Bu yüzden bu tür bir din anlayışı, dinle ilgili yüzeysel ve vasat fikir oluşturma durumu dolayısıyla din algısının çekilip daralması anlamına gelmektedir.

Şeriata karşı özlem geçmiş hakikat olarak görmektir. Schuon'un ifade ettiği gibi geçmiş özlemi özü itibarıyla anlamsızdır. Buna karşılık

33 Bkz. Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, haz. Mustafa Armağan, Timaş Yay., İstanbul 2013, s. 16-26.

anlamalı olan şey, “şu an”dan başka bir yere yerleştirilmesi imkânsız olan “kutsal” özlemidir.³⁴

İmam Maturidi’nin din şeriat ayrımından hareketle dinin özgünlüğü, tevhitte ilgisini, maneviyatla, sonsuzlukla ilişkisini yeniden hatırlamak mümkün olabilir. Çünkü Maturidi bu ayrımı ile dinde değişen ile her zaman değişmeden kalan öz arasında, sonlu ile sonsuz arasında ikinciler lehine bir üstünlük ayrımı yapmış olmaktadır.

Bugün insan merkezli bir din anlayışına sahip olmadığımız gibi, Allah merkezli bir din anlayışımız da bulunmamaktadır. Kalp gözü ile seyrediş, Allah’ı kalpte ve kalple hissetmek, kalbin şefkatle titremesi, Allah fikriyle ruhun şahlanişi, bir ruhi kuvvet kaynağı olarak Allah, din anlayışımızın özünde bulunmamaktadır. Mehmet Akif Ersoy, belki bu yüzden “mabud olmadıktan sonra mabedin değerini sorgulamış, Ömer Lütfi Mete “Allahsız Müslümanlıktan” bahsetmiştir. Gerçekte kendi kendimize mevcudiyetimizi de manevi hayatta buluruz. Allah kalbimizde iken kâinata daha fazla “var” oluruz.

Din bugün manevi kuraklığın tehdidi altındadır. İnsanımız içsel boyutunu yitirmekte, zarafetin çekiciliği, aşkın kutsallığı, mananın kıymeti kaybedilmektedir. Tüketimcilik, insanı da değerleri de tüketmektedir. Din bir inanç, bir ibadet olarak yaşanmamakta, gösterişçi şekilde tüketilmektedir. Bu yüzden dini düşüncemizin merkezinde siyaset, şeriat, başörtüsü, kamusal alanda temsil ve bunları meşrulaştıran bir güç olarak siyer, peygamber, sahabenin hayatı yer almaktadır.

İmam Maturidi’ye göre ibadet, insanın kendini Allah’a adamasıdır. Bunun için ibadet olmaya en layık fiiller, “kalbi fiillerdir.” Böyle bir görüş, “dışarıdaki dinin” yetkesinin artırılması yoluyla dinin, insan özgürlüğüne karşı bir tehdit unsuru haline getirilmesini zorlaştırmaktadır. Din kalbe doğru yönelen bir iç yolculuk denemesidir. Belki bundan dolayı İmam Maturidi, “iman ve amel birdir” tezini reddetmiş, amelin imandan bir cüz olarak görülmeyeceğini ifade etmiş, dinde asıl olanın tevhide iman olduğunu belirtmiştir. Böylece o, dinin bir tür zorlamalı davranış biçimi olarak sunulmasını doğru bulmamıştır.

34 Bkz. Harry Oldmeadow, “Çağların İşaretleri ve Geleneğin Işığı,” *Geleneğe İhanet*, s. 25.

İman amel ayrımının bir sonucu da hiçbir cemaatin, cemaat olma bakımından birey üzerinde bir hakka sahip olmadığını kabul etmektir. İnsanın insanlığını gerçekleştirebilmesi, kolektivite alanında müminler cemaatine dahil olmakta değil kalbin derinliklerinde bulunan Bir’le ilişkisi sadedinde meydana gelmektedir.

Bu görüşten hareketle İslamın şekli şartlarına değil, ruhuna, özüne bakmayı şiar edinen, insanın bilincinde ruhi kuvvet kaynağı olarak Allah fikrini yükselişe geçiren böylece Allah ile daha hür ve daha bireysel ilişkiyi esas alan bir dindarlık biçimi geliştirmek mümkündür.

İman amel birlikteliği, bedensel dini pratikleri düzenleme yoluyla cemaat ilişkilerindeki sınırları pekiştirme gayesine yönelik siyasal bir proje gibidir. Bu, mekâna, dinsel ritüellerle bağlı olma anlamını da taşımaktadır. İman amel ayrımında kalbi duyuş esastır. Aynı zamanda iman amel ayrımında bir arada oluş, dinsel deneyim üzerine oturmamakta, daha özgür, daha serbest bir hayat nizamı ve daha geniş bir toplumsallık vadetmektedir. İman amel ayrımı, Sennett’in deyimi ile söylenecek olursa, “şehir şefkati”³⁵ni esas alan bir düzenlemedir.

35 Bkz. Richard Sennett, *Flesh and Stone, The Body and City in Western Civilization*, New York, Norton 1996, s. 370.

TÜRK BASININDA MÂTÜRÎDÎ ve MATURİDİLİK

Yirminci yüzyıl İslamcılığı büyük oranda Ortadoğu ve Hindistan alt kıtasında bazı sosyal ve siyasal etkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye’de İslamcılığın kökeni, İslamı kuşatan bu “yerel gerçekliğin yargısı”nın ideoloji haline aktarılması olmuştur. Türkiyede İslamcılık, kendi tarihi gerçekliklerinden, geleneğinden neşet etmemiş; Ortadoğu ve Hindistan alt kıtasında bir ideoloji olarak İslam üzerine retorik usulpla kaleme alınan çalışmaların tercüme edilmesiyle gelişmiştir.

İslam üzerine düşüncelerin Türk tarih ve geleneğine uygun olarak ele alınması, özellikle Tanzimat ve cumhuriyetle birlikte demokrasi, insan hakları, laiklik konusundaki kayda değer gelişmelerin de dikkatle üzerinde durulması gereğini hatırlatan ilahiyatçıların, aydınların ve ilim adamlarının çoğalmasıyla, 1990’lı yılların sonlarından itibaren Türk basınında Maturidi ve Maturidilik, belli birtakım toplumsal, siyasal görüşlerin kurucu unsuru olarak yeniden ele alınmaya başlamıştır. Bu tespitlerin önemlileri şunlardır:

Maturidilik Osmanlı Müslümanlığıdır.

Maturidilik Türk Müslümanlığıdır.

Maturidilik laik cumhuriyetin teolojik temelidir.

Maturidilik, Balkan insanı ile Anadolu insanı arasındaki kültürel farklılığın ifadesidir.

MATURİDİLİK OSMANLI MÜSLÜMANLIĞIDIR

Maturidi’nin son dönemde gündeme gelme şekillerinden birinin, Osmanlı-Türk Müslümanlığı modelini açıklamak olduğu söylenebilir. Örneğin Bünyamin Duran’a göre Maturidilik, Osmanlı çok kültürlü yapısının arkasındaki dini temeldir.

Duran İslam tarihinde, Maturidi-Hanefi Türk kültür coğrafyasında, “toplumsal zaruretler”in çok ciddi bir meşruiyet kaynağı olduğunu belirt-

mektedir. Bu kültürde çok sayıda düzenleme, nas bulunmadığı veya elde olan nasların uygun olmadığı gerekçesiyle, toplumsal zaruretler dikkate alınarak yapılmıştır. Bu ilke ulemanın elinde hayatı esnetici, rahatlatıcı, makulleştirici bir araç olmuştur.¹

Bunun için tarihte bir Türk-Müslümanlığından bahsedilmesi mümkündür. En özgül Türk-Müslümanlığı, Osmanlı Müslümanlığıdır. Çünkü Osmanlılar Kuran'ı kendi çağları ve toplumsal şartlarına göre yeniden anlama ve yorumlama çabası içinde bulunmuşlar, bunda da büyük ölçüde başarılı olmuşlardır. Maturidi geleneğe göre toplumsal yapısını oluşturan Osmanlılar, bilimi, dini, devleti, ekonomiyi, siyaseti ve kültürü akılcı bir çerçevede oluşturmuşlar ve bunları birbirleriyle uyumlulaştırmışlardır. Bunlardan hiçbirinin diğerlerini baskı altına alabilecek şekilde güç kazanmasına izin vermemişlerdir. Gerçekten Osmanlı ne bir din, ne bir ekonomi, ne de despotik bir hanedan devleti idi; ulema akılcılığı etrafında oluşturulmuş ılımlı bir Müslümanlık, ılımlı bir bilimcilik, ılımlı bir tüccarlık ve ılımlı bir siyaset söz konusu idi. Bunun nedeni, Osmanlı Müslümanlığının Maturidi yöntem üzerine bina edilmiş olmasıdır. Osmanlı-Müslümanlığını anlayabilmek Maturidi yaklaşımın çözümlenmesine bağlıdır.²

Yazara göre çağımızda “nasıl bir sosyal-siyasal sistem” sorusuna da Maturidi okulun geliştirdiği yöntemlerle cevap bulmak mümkündür. Çünkü bu okulun düşünce sisteminde bireyin özgürlüğü, can ve mal güvenliği, akli melekelerinin geliştirilmesinin garanti altına alınması, dini hayatını yaşama hakkının eksiksiz şekilde sağlanması, sefalet ve fakirlikten kurtarılması gibi hedefler, temel amaç olarak belirlenmiştir.

Bu yüzden örneğin Said Nursi, alternatif bir yönetim şekli olarak demokratik yönetim gündeme geldiğinde, hiç tereddüt etmeden toplumsal zaruret olduğunu ifade ederek demokrasiyi savunmuştur. Gerçekten Maturidi anlayışın dışında başka bir yaklaşımla demokrasiyi açık şekilde savunmak zordur.³

1 Bünyamin Duran, “Meşru Demokrasi,” *Köprü*, Güz 1999, sayı: 68.

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=470>

2 Bünyamin Duran, “Eşari-Maturidi Akılcılığı ve Türk Müslümanlığı,” *Köprü*, Bahar 99, sayı: 66.

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=432>

3 Bünyamin Duran, “Meşru Demokrasi,” *Köprü*, Güz 1999, sayı: 68.

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=470>

Said Nursi dinsel ve kültürel çoğulculuğun baskın olduğu bir toplum üyesiydi. Özellikle onun da bağlı bulunduğu Maveran-nehr-Osmanlı-Maturidi geleneği, dinsel, kültürel ve etnik çoğulculuğun temel yapı olduğu bir gelenektir. Bu geleneğin modern çağa uygun yeniden üretilmesi misyonunu üstlenen Said Nursi'nin tüm yaklaşımları ve içtihatları da doğal olarak kültürel ve dinsel çoğulculuk eksenli olmuştur. Bu yönüyle onun tezleri, ulusçu bir toplumda gerçekten zor anlaşılır ve kabul edilebilir tezlerdir.⁴

Duran'a göre günümüzde bu kalitede bir 'Türk Müslümanlığı'ndan bahsetmek mümkün değildir. Günümüzde sözü edilen Türk-Müslümanlığı, olsa olsa köy-Müslümanlığı olabilir. Köy-Müslümanlığı ise derin bir felsefi ve kelami geri plandan, anlaşılabilir bir kâinat tasavvurundan, net bir Allah tasavvurundan, gelişmiş bir metin anlama, yorumlama ve akıl yürütme yönteminden, ciddi bir ahlak, din, tabiat, bilim ve tarih felsefesinden mahrum folklorik bir Müslümanlık anlayışıdır. İslamın temel ilkelerinden çok putpe-restliğe yakın bir anlayış ve yaşantı şeklidir. Kitabî ve felsefî tabanı olmadan yaşanan bir hayat ancak ilkel bir hayat olabilir. Böyle bir Müslümanlık, gelişmiş kent yaşantısı, felsefi ve bilimsel gelişmeler, aşırı uzmanlaşmış endüstriyel hayat karşısında ancak anlamsız ve içi boş bir tarih malzemesi olacaktır. Böyle bir Müslümanlığı savunanlar, bilerek veya bilmeyerek akıl almaz düzeyde bir birikimi temsil eden felsefe, kelam, usul, mantık, edebiyat, ahlak ve din birikimlerini sele veriyor demektir.⁵

MATURİDİLİK TÜRK MÜSLÜMANLIĞIDIR

Maturidiliği "Türk Müslümanlığı" olarak görüp, "Osmanlı din anlayışını" bu Müslümanlık türünden bir sapma olarak değerlendiren yazarlar da bulunmaktadır.

Örneğin Said Başer, *Mathuat* dergisinde yayınlanan (sayı 30 Kasım 1998) bir uzun söyleşide, Maturidi-Hanefi anlayışının temsil ettiği "Türk Müslümanlığından" kopup, Eş'ari-Şafii anlayışının temsil ettiği dini zihniyetin benimsenmesinin, Osmanlının çöküşünü hazırladığını

4 Bünyamin Duran, "Bediüzzaman ve Demokrasi," (tebliğ metni). (05.01.2005).

<http://www.islamicuniversity.nl/tr/showarticleinfo.asp?id=610>

5 Bünyamin Duran, "Eş'ari-Maturidi Akılcılığı ve Türk Müslümanlığı," *Köprü*, Bahar 99, sayı: 66.

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=432>

ifade etmiştir. Yazar bu görüşünü felsefi açıdan özetle şöyle temellendirmektedir:

Eş'ari'de zat ve sıfat birbirinden ayrıdır. Maturidi'de ise bunlar birbirinden ayrılmaz. Birbirinin aynı değildir ama ayrı da değildir. Bu, ışığın güneşten ayrılmayacağı ama ışığın güneşte olmaması örneği ile açıklanabilir. Zat ve sıfatı birbirinden ayırmayan anlayış (Maturidilik ve buradan ilham alan Vahdeti Vücutçu Yesevilik), bilim düşüncesini mümkün kılan entelektüel bir zemin hazırlar. Eş'ari, "zat" ile "sıfat"ı birbirinden ayırarak akli bilimlerin önünü kapamış, sadece kelim, fıkıh, hadis gibi nakli bilimlere imkân tanımıştır.

Başer'e göre Yavuz Sultan Selim'in İslam birliği siyasetine kadar Türk medreselerinde Maturidi'nin itikat sistemine yer verilmiş, Ebu Hanife'nin fıkıhı benimsenmiştir. Ahmet Yesevi'nin neşrettiği varlığın birliğine dayalı tasavvufi anlayış da meşru zeminini Maturidi'nin zat sıfat birlemesinde bulmuştur. Vahdeti Vücut'un Türk tarihinde bu derece kabul görüp yayılmasının bir sebebi töre ise diğer sebebi de Maturidi itikadının felsefi yapısı olmuştur. Toleranslı bir hukuk anlayışına sahip Hanefilikle bu teoloji, "muhatapı hak bilmenin getirdiği mesuliyet ahlakı"nın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Türk coğrafyalarındaki İslami hayatın diğer İslam ve Arap ülkelerine göre müessesesleşmeye daha uygun zeminler bulması böylece gerçekleşmiştir. Bu anlayış, her kültür grubunu hak addediştten gelen toleransı sayesinde, imparatorluk mentalitesine de mümbit bir zemin hazırlamıştır.⁶

Osmanlı, Safevi şahları karşısında mutlak bir zafer kazanamayınca dini politikasında değişiklik yapmıştır. Şah İsmail'in Erdebil Tekkesi'nden ileri gelen manevi otoritesine karşılık Yavuz, halifelîği kontrol altına alma maksadıyla, mağlup ettiği Arapların itikadını resmi tez haline getirmiştir. Böylece dini otorite olarak tesirli bir güç elde etmiş, bu yolla Arap anlayışı üzerinde hâkim olabileceğini hesap etmiştir. Fakat hesapları yanlış çıkmıştır. Bundan sonra Kahire, Bağdat, Halep gibi yerler dini merkez olarak addedilmiş, Osmanlı Türkçesi Arapçanın ağır baskısı altında kalmış, medreselerde de ciddi zihniyet kaymaları yaşanmıştır. Maturidi, medrese müfredatında itikat imamı olmaktan çıkıp fıkıh silsilesi içine alınırken yeri-

6 Bkz. Sait Başer. *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*. Seyran Yay.. İstanbul 1998, s. 35.

ne Eş'ari konmuştur. Böylece müspet ilimleri de ilahi ilim sayan Maturidi anlayışın yerine, bunlara itibar etmeyen bir anlayış hâkim olmuştur.

Bu yeni zihniyet yapılanmasından kısa süre sonra İmam Gazali anlayışı yaygınlaşmış, İmam Birgivi, Kadızadeliler gibi kişilerin temsilinde mutaassıp bir din anlayışı hâkimiyet kurmuştur. Yeni durumlara dair fikir cereyanları hep bidat olarak telakki edilmiş, tamamen irrasyonel konulara tahsis edilmiş bir münakaşa içerisinde imparatorluk fikir hayatı, tam anlamıyla fasit bir daireye düşmüştür.⁷ Maturidi-Hanefi-Yesevi sacayağı üzerinde hamleci bir ilim hayatı kazanan Merv, Semerkant ve Buhara gibi merkezlerin önemi kaybolmuş, Türk'ün tasavvuf anlayışı da daha sonra Ahmet Serhendi'nin Eş'ari itikadi sistemini esas alan tasavvuf anlayışı ile bozulmuştur. Bu anlayış Serhendi'nin halifelerinden Mevlana Halid Bağdadi kolunun tesiriyle Sultan II. Mahmud zamanından itibaren Anadolu ve İstanbul'u nüfuzu altına almıştır. Bundan sonra yapılmak istenen dini ihya hareketleri bile taassubu körükleyen bir mahiyet arz etmiştir.⁸

Başer, Yahya Kemal'in din anlayışından yola çıkarak şu sonuca ulaşmaktadır: Din anlayışını Maturidi itikat Hanefi fıkıhı ve Yesevi tasavvufu temeline oturttuğu sürece Türklük yükselmiştir. Eş'ari- Rabbani anlayış Türklüğün geri kalışına neden olmuştur.⁹

MATURİDİLİK LAİK TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN TEOLojİK TEMELİDİR

Maturidi ve Maturidilik özelinde Türk basınında ve entelektüel dünyasında en fazla işlenen tema laik cumhuriyetin Maturidilik temeline vurgu yapan tema olmuştur. Avni Özgürel, Atılğan Bayar, Uygur Aktan, Gündüz Aktan gibi isimler bu konuda oldukça ilginç makaleler yayınlamışlardır.

Avni Özgürel'e göre Türkiye'deki laiklik uygulamasının Batıdaki örneklerden farklı yanı, sadece diyanet kurumunun devletleşiklatı bünyesinde olması değildir; Atatürk, Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yazılı kurala dayalı olmamakla birlikte uygulamada benimsedikleri Hanefi-

7 Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*, s. 37-39. Başer, Mâtürîdî itikattan Eş'ari itikadına geçiş için kaynak olarak Hüseyin Atay'ın kitabını vermiştir. Alıntı yaptığı sayfada herhangi bir dönem ayırımına gitmeksizin fıkıh icazetnamelerindeki alimler silsilesi zikredilmektedir. Bkz. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Medrese Programları-İcazetnameler İslah Hareketleri*, Dergah Yay., İstanbul 1983, s. 117.

8 Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*, s. 40-42.

9 Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*, s. 225.

Maturidi itikadına bağlılığın, yeni yapılanmada da sürdürülmesi, dolayısıyla Türk devlet geleneğinin bozulmaması tavrını benimsemiştir.¹⁰ Bu yüzden Türk laikliği, Batıdaki "laiklik" uygulamasından ve algılamasından tamamen farklı olmuştur. Eskinin şeyhülislamlığı, Diyanet İşleri Başkanlığına dönüş-türülerek devlet bünyesinde tutulmaya devam edilmiştir. Diyanet İşleri baş-kanının statüsü de şeyhülislama yaklaştırılmaya çalışılmıştır.

Özgürel'e göre Atatürk, cumhuriyet ilan edilirken, hilafet kaldırır-ken, modern bir devlet yapısı ortaya çıkarma idealini de dini gerekçelere dayandırmıştır.

Atatürk'ten sonra Çankaya'ya çıkan İsmet İnönü de, aksine kana-atlere rağmen kimi konularda Diyanet İşleri Başkanlığından fetva istemiş-tir. Örneğin, Ege'de Arapça ezan okuduğu için tutuklanan bir müezzinle ilgili olarak, İnönü'nün devreye girip diyanetten görüş/fetva istediği, İzmir Müftülüğünün hazırladığı "neden ezan Arapça okunmalı" başlıklı uzun mütalaa üzerine, dikkate alınması talebiyle bunu mahkemeye intikal ettirdi-ği, müezzinin bu girişimin ardından tahliye edilmiş olduğu, DİB'de mevcut belgelerden anlaşılmaktadır."

Yazar'a göre bu örnekler, "Türkiye'nin din alanında sorunu yok" anlamına gelmez. Aksine cumhuriyet, kısmen laiklik kısmen de kontrol kaygısıyla, imparatorluk asırlarındaki diyanet örgütlenmesinin muhafazasını yeterli sanma hatasına düşmüş; dini hayatı "ibadet" düzeyinde algılamakta yanılmıştır.

Günümüzde Ankara'nın çektiği sancının ve halkın itirazının teme-linde, dini hayatı "ibadet serbestisi" sanan ya da maneviyatı "ev içi"yle sınır-layan bu yanlış algılama bulunmaktadır.¹²

Özgürel, bütün bunlardan sonra, iç barışı sağlayacak çıkışın, laikliğin Müslümanca yorumunun geliştirilmesi olduğunu belirtmiştir.¹³ Burada hare-

10 Avni Özgürel, "Osmanlı'da Dindar-Laik Çekişmesi," *Radikal*, 14 Mayıs 2006.
<http://213.243.28.21/haber.php?haberno=187253>

11 Avni Özgürel, "Din ve Siyaset hep İç İçe," *Radikal*, 22 Eylül 2002.
<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=50875&tarih=22/09/2002>

12 Avni Özgürel, "Çözüm Sağlayacak Adres," *Radikal*, 28 Temmuz 2004.
<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=123391>

13 Avni Özgürel, "Müslümanca Laiklik İmkânı," *Radikal*, 11 Mart 2004.
<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=109239>

ket noktası, dinin içinde laik aşırı mümkün kılacak bir kabul yapısı olmadan laikliğin dışarıdan dayatılmasının her zaman sorunlara yol açacağı fikridir.

“Türkiye’de laiklik savunucularının çoğu laik değil deisttir” görüşünü ifade eden Atılğan Bayar’a göre Kemalist laisite, “ithal bir kavram” olarak görülmemelidir. Bu kavram kendi kültür evrenimiz içinde üretilmiştir. Laiklik Batılı bir düzenleme değildir. Biz sadece gelenegimizde olan bir şeyi Batılı terminoloji ile ifade etme yolunu seçmişizdir.¹⁴ Bu tezin temel dayanaklarından biri, İmam Maturidi doktrindir. Kemalist laisitenin sonu, İnönücü laikliğin, “deizm” denilen “dinsiz ama imanlı” bir kavrayışı yerleştirmeye çalışması ile gelmiştir. “Din, Allah ile kul arasındadır” diye özetlenen bu deist görüş, dinin sosyal yönünü imha ederek, Türk bireyinin laiklik kavrayışında “deist sapma”yı oluşturmuştur.¹⁵

Bayar’a göre, Mustafa Kemal Atatürk’ün Maturidi meşrep olduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti’nin bireylerinin teolojisini bu mezhebe göre inşa etmek istediğinin bir kanıtı, onun Elmalı’ya tefsir yazdırırken kontrata; “bu tefsir, Hanefi fikhı ve Maturidi itikadı üzerine kaleme alınacaktır” kaydını koymuş olmasıdır.¹⁶

Türk basınında, Maturidi akait ile Atatürk cumhuriyeti ve laik demokrasi arasında belirli bir korelasyonun olduğunu entelektüel bir dilde ifade etmeyi başaran isimlerden ikisi Uygur Aktan ve Gündüz Aktan’dır.

Uygur Aktan’a göre Sünni İslam tarihinde birçok akım vardır. Ama bunlar iki karşıt eğilim halinde toplanabilir: Hanefi-Maturidi çizgisinde kristalleşen akılcı ve yenilikçi ekol ile Şafii-Eş’ariliğin sistematize ettiği nakilci ve gelenekçi akım. Hanefi-Maturidilik ile Şafii-Eş’arilik arasındaki teolojik tartışmaların tarihteki izini sürerek, bugünün Müslüman toplumlarının sosyolojik yapısını deşifre edebiliriz.

Aktan belirtmektedir ki, aslında böyle bir farkın varlığı, “İslamcı” çevreler içinde de bilinmekte ve tartışılmaktadır. Ama bu çevreler, “dışarıya karşı,” İslam düşüncesinde akılcılığı savunmuş tarihi şahsiyetlere bilinçli

14 Bkz. Aycan Saroğlu’nun Atılğan Bayar’la Yaptığı Röportaj; “CHP türban sorunu için çalışıyor,” *Aksam*, 08.07.2007 Pazar. <http://www.aksam.com.tr/haber.asp?a=83278,12&tarih=08.07.2007>

15 <http://hukuki.net/forum/showthread.php?t=25149>

16 Atılğan Bayar, “Evet Atatürk Mâtürîdî Meşrepti; Teoloji Bilmeyen Niçin Devlet Yönetemez?” *Habertürk*, 11.07.2007. <http://www.haberturk.com/yazioku.asp?id=4907>

olarak vurgu yapmamakta ya da nakilcilerle aralarındaki farkın üstünü örtmektedirler. Çünkü İslamın içinde laik demokrasiye zemin teşkil edebilecek bir fikri damarın keşfedilmesinden, böylece “surda açılan gedikten” “laiklerin” içeri girerek, din temelli ideolojilerini yıkmalarından endişe etmektedirler. Oysa AB yolundaki Türkiye ve küreselleşme yolundaki dünyada farklı din ve teolojiler arasındaki mücadele, her şeyde olduğu gibi, serbest rekabet alanına çıkmaktadır. Bu rekabette, inanışında en inatçı olan değil, üstün olan galip gelebilir.

Uygur Aktan’a göre toplumların “Allah” tasavvuru, onların dünyevi “otorite” kavramını şekillendirir. En yüce otorite olan Allah’ı algılayışımız, ister istemez yeryüzündeki küçük otoritelere olan bakışımıza da yansır. Eş’arilikte olduğu gibi, Allah’ın hiçbir sebep ve hikmete bağlı kalmadan hükmettiğine inanan toplumlar sadece despot üretirler. Böyle bir Allah anlayışı, ona paralel bir “kul” tasavvurunu da beraberinde getirir. Hükümranlılığında muazzam hikmet olan bir yaratıcıya şuurlu teslimiyet yerine, anlayamadığı bir kudrete korkudan itaat eden bir kul çıkar ortaya. Halbuki Maturidilikte, Allah her şeyi bir sebeple yaratmıştır. Varlığın ve olayların sebeplerini araştırmak ise insanın en tabii hakkıdır. Bu anlayış, insanın, insan özgürlüğünün ve aklının, dünyevi otoritelere karşı sivil davranışın gelişmesini sağlayacak bir zemin yaratır.

Eş’arilik ile Maturidilik arasındaki diğer bir ihtilaf noktası da, iman-amel ilişkisi, yani bireyin eylemlerine bakarak, iman sahibi olup olmadığını tespit tartışmasıdır. İman ve ameli bir bütün sayan Eş’arilik, bir Müslümanın davranışına bakarak onun imanını yargılama hakkını kendinde görür. Hanefi-Maturidi inanış ise iman ve ameli birbirinden ayırır ve bir Müslüman büyük günah işlese de imanının başka insanlar tarafından yargılanamayacağını ileri sürer.

İki ekol arasındaki diğer bir ihtilaf noktası da akıl-vahiy ilişkisi-dır. Hanefi-Maturidi inanış, aklın vahiyden bağımsız olarak iyi ve kötüyü bilebileceğini öne sürer. Eş’arilik ise bunu şiddetle reddeder. Bu tartışma din devlet ilişkileri bakımından bağımsız aklın iyi-kötü yargılarının aynı zamanda dinen meşru bir hukuk kaynağı sayılıp sayılmayacağı noktasında düğümlenmektedir. İslam hukukunda toplumsal alana ilişkin bölüm olan

“muamelat”ta, Hanefi-Maturidi inanış bağımsız akli hukuk kaynağı sayar. Eş’arilik ise akıl kaynaklı yeni hükümler yerine, eski kuşakların verdiği hükümleri nakletmeyi savunur.

Maturidi, muamelata ilişkin Kuran hükümlerinin akıl ile yürür-lükten düşürülebileceğini bile söylemiştir. Maturidilik, halkın menfaatleri ile kutsal emirler çatıştığında, halkın menfaatlerinin belirleyici olması gerektiğini; muamelatta dinin verilerinin tüm zamanları bağlamayan birer örnekten ibaret olduğunu benimsemiştir.

Bütün bu özelliklerinden dolayı İslamın Maturidi yorumu, laik demokrasiye zemin teşkil edebileceği için, Atatürk, kurduğu cumhuriyeti “Kuran ve Allah’ın istediği hükümet” olarak nitelemekte bir çelişki görmemiştir.¹⁷ Bu yüzden cumhuriyetin teolojik zemini Maturidiliktir.¹⁸

Gündüz Aktan’a göre de toplumun grameri olan İslamı gözden geçirmek suretiyle laik demokrasi ve cumhuriyet için ortak hafızayı iyileştirmek mümkündür. Bugün İslam uygarlığını ihya etmek üzerine düşünme zamanı gelmiştir. Tarihte yıkıldıktan sonra dirilmiş bir uygarlık örneği bulunmamaktadır. İslam âlemi Batının demokratik rejimi ve piyasa ekonomisini almakla yetinmek zorunda da değildir. İslamın yaratıcı gücünü yeniden keşfedip, demokrasiyi ve ekonomik gelişmeyi sağlamanın ötesine giden çok daha kapsamlı bir uygarlık atılımı gerçekleştirebilmek mümkündür.¹⁹

Aktan’a göre teolojik inşa süreci tamamlanmadan yeni bir uygarlık yaratılamaz. Aslında İslam medeniyetinin ölüm fermanı İslam tarihinin ilk 3-4 asrında birbiriyle mücadele eden dini/fikri ekollerden birinin, sonunda baskın çıkıp ümmetin kolektif şuurunda içselleştiği an imzalanmıştır. O noktada Sünni teolojiye, Hanbeli-Eş’ari doktrini egemen olmuştur. Tarihin bir cilvesi olarak da, bugün çoğunlukla kendisini Hanefi olarak tanımlayan Sünnilerin inanç sistemi, gerçekte Hanbelilikten esinlenmiş Eş’ariliğe dayanır. Bu tarz Eş’arilik, kula zerre kadar özgür irade alanı bırakmayan bir kaderciliğe inanan, Allah’ın kendi vazettiği kanunlara bağlı kalmadan hük-

17 Uygur Aktan, “İslamiyet ve yeniden inşa” *Radikal*, 13 Ocak. 2005.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159>

18 Uygur Aktan, “AKP’nin ‘uzak düşmanı’yla anlaşması” *Radikal*, 29 Haziran 2007.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=225413&tarih=29/06/2007>

19 Gündüz Aktan, “Asıl Sorun,” *Radikal*, 20 Temmuz 2006.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=193426>

mettiğini savunan, insanların imanını amelleriyle yargılama hakkını kendinde gören, bir kere başa geçince en zalim diktatöre bile itaat etmeyi neredeyse Allah'a itaat etmekle eşdeğer gören, bağımsız akıl yürütmeyi "heva ve heves" olarak damgalayıp eskilerin sorgusuzca taklidini esas alan bir teolojidir.²⁰

Aktan'a göre toplumsal mutabakatı oluşturmak ve yüksek bir medeniyet kurmak için Hanefi-Maturidi etrafında oluşan büyük bir orta alan bulunmaktadır.²¹ Hanefi-Maturidi teoloji tümüyle demokratik ve laik topluma uyar.²² Türk halkı sanıldığı kadar Hanefi olsaydı, ya da büyük Hanefi kelimacısı Maturidi'yi izleseydi, çok daha sorumlu bireylerden oluşabilecekti.²³

Cumhuriyet laikliği, dini reddeden bir laiklik değildir. Atatürk'ün kurduğu Diyanet İşleri Başkanlığı, Atatürk'ün talimatı ile yapılan Kuran tercümesi ve tefsiri, cumhuriyetin din anlayışını, Hanefi amel ve Maturidi itikada dayandırıldığını göstermektedir.²⁴ Diyanet kurulurken Adalet Bakanı Seyyid Bey, Eş'ari'nin değişmez şeriat kavramı yerine, aklın üstünlüğünü savunan Hanefi-Maturidi'yi benimsediklerini ilan etmiştir. İslam karşıtı saltanat doktrinini terk eden, meşveret-şura ve biati geri getiren cumhuriyet, bu yüzden, İslamın özüne dönmüş olan, belki de dünyadaki tek Dar-ül İslamı oluşturmaktadır.²⁵

Yazarımıza göre Türk Devrimi topyekûn bir devrimdir. Onun temsil ettiği zihniyet dönüşümü, dini de kapsamaktadır. "Biz dini kamu hayatından bireysel alana aktaralım da, insanlar orada nasıl inanırlarsa inansınlar" gibi bir anlayışa asla dayanmamaktadır. Devrim, bizzat bireyin iç dünyasına kadar müdahale edip, onun "Din" ve "Allah" tasavvurlarını yeniden şekillendirmeyi amaçlamıştır. Çünkü yıkıma yol açan dinin kendisi değil, dini

20 Gündüz Aktan "Kuruluş ideolojimiz ve İslam (2)" *Radikal*, 12.10. 2004.

21 Gündüz Aktan, "Geleceğe doğru (3)" *Radikal*, 7 Ocak 2006.

22 <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=175126>

23 Bkz. Neşe Tüzel'in Gündüz Aktan'la Yaptığı Söyleşi; "Atatürk Laikliği İmam Mâtürîdî'nin yoludur," *Radikal*, 09.07.2007. Pazartesi.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=226376>

23 Gündüz Aktan, "İşin Özüne Bakmak (1)" *Radikal*, 21 Eylül 2004 Salı.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=128654>

24 Gündüz Aktan, "Derdimiz Ne?(2)" *Radikal*, 31 Ağustos 2006.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=197361>

25 Gündüz Aktan, "Geleceğe doğru (3)" *Radikal*, 7 Ocak 2006.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=175126>

inancımıza belli bir teolojinin hâkim oluşudur. Bu teoloji yeniden inşa edilmezse kurtuluş imkânsız olur. Teolojik yeniden inşa süreci tamamlanmadan siz bireye özgürlük verebilirsiniz, ama onu aynı zamanda ahlaklı bir birey yapamazsınız. İktisaden mülksüz, siyaseten hükümsüz ve dinen iradesiz bırakılmış olmayı din zannetmeye devam eden bir topluma bunların hepsini verseniz, bu defa mülkü Karun (rantçı/soyguncu), siyaseti Firavun (despot) ve dini Bel'am (saltanat dincisi sınıfı) gibi kullanırlar. Bu yüzden Atatürk'ün, Diyanet İşleri Başkanlığını kurduktan sonra ona Hanefi-Maturidi çizgisinin esas alması talimatını vermesi bir rastlantı değildir. Bu teolojik çizgi, kulun özgür iradeye sahip olduğunu, Allah'ın kendi vazettiği kaidelere bağlı olarak hükmettiğini, ne kadar günahkâr olursa olsun başkalarının imanının yargılanması işinin Allah'a havale edilmesini, kişi değil kanun hâkimiyetini savunur. Taklidi putperestlik, bağımsız aklı en büyük dinsel kıstas sayar.

Aktan son birtahlilolarak belirmektedir ki dindarların, İslama en uygun modelin cumhuriyet olduğunu, dinin Selefilikte değil, Hanefi-Maturidilikte temsil edildiğini anladıkları gün dertler bitecektir:²⁶ "Sünni İslam düşünce-sinde son bin yıl Eş'ari'nin olmuştur ve sonuç ortadadır. Önümüzdeki bin yıl Maturidi'nin olmalıdır. Bu bir hayat memat meselesidir."²⁷

4. MATURİDİLİK BALKAN İNSANININ İTİKAT FARKINI İFADE EDER

Balkan Federasyonunun yöneticilerinden olan Rıfat Sait'e göre Balkan göçmenler ağırlıklı olarak Hanefi mezhebindendir, itikatta da daha çok Maturididirler. Bir Balkan insanı olarak Atatürk de, Hanefi Mezhebine bağlı Maturidi meşreptendir. Balkan insanını daha iyi tanımak için Maturidiliği de bilmek gerekir: Maturidi'de nakil, Kuran ve sünneti içermiş, akıl ise ilmi, ilmi ve insani ölçüler temelinde özgür bireyin sorgulama yeteneğini ifade etmiştir. Diyanetle siyasetin ayrılmasını ilk savunan da Maturidi olmuştur. Maturidi, bazı itikatlardaki katı ve kapalı yönetimler, hatta bazı anarşist hareketleri besleyen taklitçi ve gelenekçi ekollerden farklı olarak, laikliği İslam içi kaynaklardan üretmeyi düşünmüştür. Maturidi ekol, devlet yöneticilerinin, meşruiyetlerinin kaynağını ilahi güçten almaya çalışmalarına da

²⁶ Gündüz Aktan, "Derdimiz Ne? (2)" *Radikal*, 31 Ağustos 2006.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=197361>

²⁷ Gündüz Aktan, "Kuruluş İdeolojimiz ve İslam (2)," *Radikal*, 12.10. 2004.

derin bir eleştiriyi getirmiştir. İmam Maturidi, döneminde devlet yöneticileri tarafından kullanılan “şehinşah,” “yeryüzünün sultanı” gibi sıfatların kullanılmasına karşı çıkmıştır. Atatürk’ün hilafeti kaldırmasında bu inanışın etkili olduğu bilinir.

Fakat daha önemlisi, Maturidi, din istismarı ve bazı kişilerin putlaştırılmasını kesinlikle istemez. Bugün dahi bazı ekoller, büyük günah işleyenleri kâfir sayarken Maturidi ekol, onları sadece günahkâr Müslüman kabul etmiştir. İşte bu noktada Balkan insanının temelindeki serbestlik ve özgürlük hissi, Maturidilikle özdeşleşir.²⁸ Rumelilerin ağırlıklı sosyal, açık görüşlü, aydın, milliyetçi ve modern insanlar olarak görülmesinde²⁹ bu durumun katkısı söz konusudur. Balkan insanının temelindeki serbestlik, Maturidilikten kaynaklanmaktadır. Anadolu ile oluşan inanç nüansı da bu noktada aranmalıdır.³⁰ Özellikle İzmir’in yüzde 35’ini oluşturan Balkan kitlesi, ağırlıklı Maturidi düşünce yapısı ile şehrin kültürünü etkilediğinden, bu, zaman zaman yanlış anlaşılmalara neden olabilmekte ve ne yazık ki bazen talihsiz beyanlarda “Gâvur İzmir” denilebilmektedir.³¹

Türkiye’de Maturidi ve Maturidilik hakkında bu son dönem analizleri dikkate almak gerektiğini söylemeliyiz. Çünkü yaygın modernizm anlayışına göre, “zayıf tarihselliklerinden” dolayı, Batı dışı toplumlar, moderniteye katkıda bulunamazlar. Modernleşme için sadece Batıyı başvuru noktası olarak kabul etmek gerekir. Halbuki bu tezler, bir bakıma, Batı dışı bir tecrübenin tarih yaratması, “değişim karnavalı”na “içeriden” bir katkı olarak ele alınabilir. Yine bu tezlerin Türkiye’nin modernite deneyiminin bir özelliği olan, geleneksel kişilik tanımlarıyla Batılı eğilimler arasında radikal bir epistemolojik kopuşun, “zararlarını” giderecek özellikler taşıdığı söylenebilir.

28 Rifat Sait, “Balkan İnsanında İtikat Farkı: Mâtüridilik,” *Afyon Kocatepe Haber*, 17 Eylül 2007.

http://www.afyonkocatepehaber.net/v2/icerik_detay.asp?id=20708

29 Rifat Sait, “İzmir yerel seçimleri ve Rumeli oyları,” *Balkan Günlüğü e-Gazete*, Tuesday, 06 January 2009.

<http://www.balkangunlugu.com/content/view/592/45/>

30 Rifat Sait, “Balkan İnsanında İtikat Farkı: Mâtüridilik,” *Afyon Kocatepe Haber*, 17 Eylül 2007.

http://www.afyonkocatepehaber.net/v2/icerik_detay.asp?id=20708

31 Rifat Sait (Balkan Federasyonu Genel Sekreteri), “Balkan insanında itikad farkı: Mâtüridilik,” *Dünya Online*, 25.10.2007.

http://www.dunyagazetesi.com.tr/news_display.asp?upsalc_id=327147&rcferrcr=rss

Bununla birlikte söz konusu tefrikalarda bir metodolojik yaklaşım sorunu olduğunu da ifade etmek durumundayız. Bu sorun, gelenekle ilgili sağlam bir görüşe sahip olunmamasından kaynaklandığı gibi, belli bir dini söylemin tematik çözümlemesinden belli bir zihniyetin, dünya görüşünün ya da ideolojinin tanımlanmasından varılmasından ve daha sonra toplumla ilgili tek boyutlu saptamalara gidilmesinden kaynaklanmaktadır.

Gelenekten hareket etme kayıtlı olmalıdır. Burada düşüncemizi geliştirdiğimiz ölçüde yanıtlamaya çalışmamız için, ne kadar tarih ve belleğe ihtiyacımız var? Hatırlama ve unutmanın en doğru düzeni nedir? Ne tür bellek; ne yapmak için gerekli? Soruları, önem kazanmaktadır.³²

Dini tecrübeler, sosyal kalıplar içinde şekillenir. Farklı kültürler, içlerinde kısmi ve özel “dini tecrübe senaryoları” barındırırlar ve kendi verili kültürleri tarafından belirlenen kesin dini tecrübe kodları, kültür mensupları tarafından, dini tecrübe senaryoları olarak çok güzel bir şekilde takip edilirler.³³

Bu yüzden bir dini söylemi, onu taşıyan ve içinde yerleşik olduğu toplum, kültür, siyaset, coğrafya, zaman, mekân arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmadan, zamanımıza taşıma, hem tarihi bir söylemi tarih üstü hale getirmek hem de geleneksel olanla modern olanı, herhangi bir sisteme bağlı olmadan yan yana koyma çabası olarak değerlendirilebilecektir. Shayegan’ın modernite ve gelenek ilişkisini açıklama biçimi bu noktada önem kazanacaktır: Yeni olanla eski tasavvurlar, birbirlerini karşılıklı olarak biçimsizleştirirler. Modern, “gelenek” tarafından doğasından uzaklaştırılır, “gelenek” de modernin çelmelerine maruz kalır.³⁴

Birbirini tutmayan iki dünyayı, geçmiş bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirme çabası, yine Shayegan’ın özlü ifadesiyle, bizi “yamalama” ile yüz yüze getirecektir. Yamalama ise algılama hatalarına, yanlış yargılara ve kolay çözümlere sebebiyet verecektir. Fikirler daima olgular tarafından yalanlanacaktır. Böylece her alanda bir çarpıklık kendini gösterecektir.³⁵

32 Bkz. Corm, 21.Yüzyılda Din Sorunu, s. 90.

33 Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 73, 91, 95-96.

34 Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997, s. 66.

35 Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 85-86.

İncelemelerde “zamanın ruhu” (*zeitgeist*) keşfedilmelidir. Zamanın ruhu, dönemin ortak “gustosu” ile alışkanlıkları anlamaya yarayan kavramlar geliştirmekle sezinlenebilir. L. Febvre’nin ifade ettiği gibi, her dini düşünsel yönelişin kendi zihinsel donanımı vardır. Bu donanım, kendi çağına kıyasla anlaşılır olmak durumundadır. Hiçbir düşünsel veya tarihi zihinsel donanım, sonraki dönemlere tamamıyla aktarılamaz.³⁶ Burada en fazla, dönemlerin dinsel zihniyetleri kıyaslanabilir veya bugünü anlamak için geçmiş, bilgiye ve şuura dönüştürülür. Tarihin belli bir dönemindeki fikirlerin, kendi zamanı için ne kadar gelişmiş fikirler sadedinde görülürse görülsün, zamanımız için birçok yönden eksik, yetersiz ve geri olabileceği göz önüne alınmalıdır.

Bugün yapılması uygun olan Maturidi’nin sahip olduğu düşünce sistemini, belki “Yeni Maturidilik” olarak geliştirmeye çalışmaktır. Maturidi bize “norm” yönünden değil, “bilgi” yönünden etki etmelidir. Burada bilişsel nedenlere bağlı bir “benimseme” söz konusu olabilir. Fakat duygular veya kimlik korkularıyla ilgili bir “özdeşleşme” dışlanmalıdır.

Bugün Maturidi üzerinde durmak bir tür İslamcılık kisvesine de bürünmemelidir. İçeriği ne kadar farklı olursa olsun Maturidi, essentialist bir bakış açısına kurban edilmemelidir. Essentialist yaklaşım, “biz” kavramı çerçevesinde kimlik oluşturma kaygısıyla hareket etmektir. Burada sabit veri olarak düşünülen ideoloji yahut düşünce temeli önem kazanır. Sonuçta İslamcılıkla ilgili olarak üretilen dil ve tartışmalara, yani “İslam özü itibarıyla çağdaş dünya ile çelişir” diyen gruplarla, “İslamı modern dünyanın problemlerinin yegâne çözümü” olarak sunan grupların keskin söylemlerine teslim olunur.

36 Bkz. Chartier, *Yeniden Geçmiş*, s. 32. (L. Febvre, *Le Probleme de l'incroyance au XVI Siecle*, 1942, s. 141-142'den naklen.)

GAZALİ BİZE NE SÖYLER?

GAZALİ’NİN İHYA VE İSLAH DÜŞÜNÇESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Dini düşünce ya da toplumsal dini hayat, bazen ana gelişme eğilimlerine ya da ahlaki gevşeme iddialarına karşılık periyodik “itirazlar” yüz yüze gelmektedir. Değişik zaman ve yerlerde ortaya çıkan dini-ahlaki gelenekleşme, gevşeme ve çözümler karşısında devamlı gelişen ihya hareketleri, dinin devamının sağlanmasına ve iç hayatietini muhafaza etmesine işaret etmektedir.¹ Bunları temelde, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma, ayin ve ibadet usullerinin şekillerinin eleştirilmesi ve teşkilat yapısının gelişimi ve mahiyetine yapılan itirazlar olarak üç grupta toplamak mümkündür. Ferdi veya kolektif olarak görülen bu itirazlarda genellikle ilk dini topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanmaktadır.²

İhyacılar, öncelikle dinin inanç ve uygulamada temel dini esaslardan uzaklaşmış olduğunu iddia ederler. Din nazariyesi ile ilgili bu itiraz, onu, sonradan yapılan ilave ve tahriflerden temizleyerek eski saf haline irca etme gayesini güder. Kısaca her dini ihya hareketinin ilk safhası, tartışmasız inancın aslına dönmeyi savunur.³ Dini ıslahçıya göre kurtuluş, sonradan karıştırılmış her inanç unsurunun atılması ile mümkündür.⁴

İhya hareketlerinde ikinci itiraz, ayin ve ibadet usullerine yöneltilmiştir. Bir din geniş alanlara yayılarak evrensel mahiyet kazandığında, ibadet ve ayinlerinde, dini merasimlerin icrasında çok zengin bir tören şeklini alır. Bu durum ayin ve ibadetlerin yeniden asli ve basit şekline döndürülmesi çağrısına vesile olur. Hristiyanlıktaki bütün Protestan reformları bu noktaya yönelmiş olup, ayin ve ibadet usullerinin, Katolik Kilisesine nispeten esaslı surette basitleştirilmesini sağlamıştır.⁵

1 Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, “Dini İhya hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1986, s. 1.

2 Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944, s. 156. Türkçe tercüme için bkz. Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1995, s. 216.

3 Amiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985, s. 278.

4 H. Frayer, *Din Sosyolojisi*, çev. T. Kalpsüz, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1964, s. 60–61.

5 Frayer, *Din Sosyolojisi*, s. 61.

Dini itirazlara konu teşkil eden bir diğer husus da, teşkilat meselesidir. Karışık bir teşkilat ve hiyerarşinin söz konusu olduğu hallerde, ilk cemaatin sadeliğine dönme gereği ikaz konusu olmaktadır. Ayrıca dini liderlerin maddi-manevi bir otorite elde etmesi ve siyasi meselelere fazla müdahale etmeleri de itiraz konusu olabilmektedir.⁶

İslam düşünce tarihinde ihya ya da ıslah, genel itibariyle yeni durumları anlama çabası olarak ortaya çıkmamış, aksine bir “geriye dönme” şeklinde kalmıştır. İslah projeleri, her yeniliğin “saflığı” bozduğu, her türlü değişikliğin İslam kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını taşımıştır. İslah veya ihya, kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek olarak anlaşılmıştır.⁷

İslam tarihinde ihya hareketleri genel bir eğilim olarak Gazali’nin(ö. 505/III) sentezci Sünni ıslahatıyla başlatılır.⁸ Gazali, İslam görüntüsü altında inanca sızmaya çalışan gayri İslami unsurların varlığına dikkat çekmiştir. İslamın esaslarına bağlı kalmak şartıyla fıkhi meselelerde teferruata ait farklılıkların pek önemli olmadığını belirtmiş, mezhep mensupları arasındaki sürtüşmelerin vahametini dile getirmiştir. Hiçbir delile dayanmadan bilinçsizce kabul edilen imanın şüphelerle dolu olacağını, insan için en önemli özellik olan imanın bilinçli bir şekilde oluşması gerektiğini beyan etmiştir. Ayrıca mezheplerin zayıf taraflarını göstermek suretiyle içtihat ruhunun yeniden canlanması için çalışmış, etkinliğini kaybetmiş eğitim sistemini yeniden düzenleme yoluna gitmiştir.⁹

Gazali, ihyacı bir düşünür olmayı bazen aşmakta, tecdit taraftarı gibi düşünceler de ileri sürmektedir. Örneğin o, katı mezhepçiliğin her zaman karşısında olmuştur. Filozoflara reddiye yazarken sadece bir mezhepten yola çıkmadığını, Mutezile başta, diğer mezheplerin görüşlerinden de faydalandığını ifade etmiştir. Ona göre mezhepler arasındaki farklar, dinin esasları

6 Frayer, *Din Sosyolojisi*, s. 61.

7 Örnek olarak bkz. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, Dâru Aleml-i Kütüb, Riyad 1991, c. XII, s. 349-350, c. XVI, s. 471-476.

8 Bkz. T. Waardenburg, “Official and Popular Religion in Islam,” *Social Compass*, V. XXV, no. 3-4, 1978, s. 316.

9 Bkz. Mevdudi, *İslâm’da İhya Hareketleri*, Türkçesi: A. Ali Genç, İstanbul, Pınar Yay., 1986, s. 82-85.

ile ilgili olmayıp tefferruat kabilindendir.¹⁰ Gazali filozofları eleştirirken bile haklı yönlerini de dile getirmiş; “şu noktalarda onlara katılmamak mümkün değildir” gibi cümleler sarf etmiştir.¹¹ Bazen “onların bu konudaki görüşleri doğrudur, fakat bunu sadece akılla ortaya koymaya çalışmaları, dinden de hareket etmemeleri yanlıştır” şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur.¹²

Bütün bu özelliklerden dolayı Gazali’nin ihya düşüncesi, sadece geçmiş bir örneğe yeniden dönme sadedinde kalmamış, yeni durumları anlama çabasını da zaman zaman temsil etmiştir. Buradan hareketle Triton, “İslam düşüncesinde yeni bir şey, çoğunlukla eskiyle uzlaşmamasına rağmen Gazali hem geleneğe bağlı hem de yenilikçidir” demektedir.¹³ Gazali’nin ihyası, örneğin Hanbeli ihya hareketlerinde olduğu gibi sert ve kırıcı değildir. De Boer, onun “imana dönüşünün,” sevgi ve kalp merkezli bir ihya olması bakımından, Cicerocu safsatalardan, rüyasında gerçek Hristiyanlığa dönmesi ilham edilen St. Jerome’a benzetilebileceğini ifade etmektedir.¹⁴

Gazali devrinin belki en önemli özelliği, bugün kimlik diyebileceğimiz birtakım unsurların, düşünsel yapılar aracılığı ile çatışmasıdır. Cabiri’nin de ifade ettiği gibi bu çatışma, ikişerli çatışmadan çok, bütün yapıları kapsayan genel bir çatışma görüntüsündedir.¹⁵ Yerlici kültürel iddiaların şekillendirdiği dinselilikler, özcü metafizikler, homojenleştirici ve tahakkümcü teolojiler üretmiştir. “Kültürel çatışma”larda fikir değil retorik çatışması söz konusudur. Söylemlere, insan gerçeği kavranamadığı için, “belagat” hâkimdir.

Selçuklu Devleti, hâkim olduğu coğrafyanın özelliği gereği çok dinli ve çok mezhepli bir yapıya sahiptir. Mezhep ve tarikatlar, bu dönemin politik partileri hüviyetine bürünmüştür. Büyük çatışmalar yaşanmaktadır. Bu yüzden “orta bir yol” inşasına ihtiyaç duyulmaktadır. Nizamiye medreseleri bu niyetle eğitim yapmaktadırlar.¹⁶ Gazali’nin ihya ya da ıslah düşüncesi,

10 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 9.

11 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 144.

12 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 181.

13 A.S. Triton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Ün.v. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1983, s. 200.

14 Bkz. T. J. De Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbacılık, Ankara 1960, s. III.

15 Bkz. Muhammed Abid el- Cabiri, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, s. 400.

16 Bkz. Ahmet Ocak, “Selçukluların Dini Siyaseti ve İslam Alemi,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1999, s. 77-79.

“orta yol” inşasını hedeflemiş “Nizamiye ekolünün” bir parçasıdır. Bu yüzden farklı toplumsal yapıların, siyasal, dinsel, kültürel grupların “karşılaşmaları” verilen bir “cevap”tır. Bu cevap, “dışlama” ağırlıklı değil, “dahil etme” ağırlıklıdır. Gazali ihyâ anlayışının dili bazen hegemonotik olmasına rağmen, temsil ettiği “sosyal özne,” daha çoğulcu bir yapı sergilemektedir. Belki bunun için Watt, İslam düşüncesindeki ihyâ ya da ıslah faaliyetleri içerisinde Gazali söyleminin, “modern Avrupa” görüşüne yakınlığından bahsetmekte, Avrupalıların Gazali’yi daha kolay anlayabildiklerini ifade etmektedir.¹⁷

Gazali döneminde Selçuklu idaresi, Sünni İslam âleminin siyasi otoritesini temsil etmektedir. Selçuklu idaresi çevre sultanlıklarla mücadele içindedir. Sünniliği yaygınlaştırma, Şiilik, Batınlık gibi akımların siyasi tesirlerini önleyebilme ve böylece “birliği sağlama” amacına yöneliktir¹⁸.

Gazali’nin eserlerinin böyle bir misyon üzerine inceleme olduğu söylenebilir. Gazali’nin eserleri, Selçuklu idaresi altındaki çeşitli “kültürel unsurların,” “topluma yerleştirilme” biçimi üzerine bir çalışmayı da kapsamaktadır. Gazali, eserleriyle, insan hayatına bir şekilde anlam veren, farklı geleneklere ait olma “sorununu” aşmak isteyen “aydın” görünümündedir. Gazali bunu, bazen İslamın entegratif gücüyle bazen de mezhebi anlayışın hegemonotik diliyle yapmaya çalışmaktadır.

GAZALİ’NİN İHYA VE ISLAH DÜŞÜNCESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

I- Ahlaki çözölmeyi Önleme

Gazali’nin ihyâyı esas aldığı temel alan ahlaktır. Onun ihyâsı, öncelikle ahlaki alandaki gevşekliğe bir itiraz sadedindedir. Bu anlamda Mehmet Ali Aynî’nin de ifade ettiği gibi, İslam âleminde görölmüş olan “ahlak okullarından” biri Gazali’ye aittir.¹⁹ Gazali’de ahlak, iki yönlü bir derinliğe sahiptir. Bunlardan biri züht diğeri riyazettir. Bir ölçüde ahlak ilmi, riyazeti nefis ilmidir.

17 Bkz. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1989, s. IX.

18 Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1973, s. 132; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 112.

19 Bkz. M. Ali Aynî, *Gazali*, haz. Erol Kılınc, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 155.

Gazali züht üzerinde oldukça önemle durmaktadır. Öyle ki bazen mutaassıp bir din anlayışına sahip olup olmadığı konusunda insanı kuşkuya düşürmektedir. Ona göre cehennem arzuların hemen yanındadır. Halbuki cennet, zorluklarla kuşatılmıştır. Cebrazil, arzularla süslenen cehennemi görünce “korkarım kimse buradan kurtulamayacak, herkes buraya girecek;” zorluk ve güçlüklerle çevrelenen cenneti gördüğünde de; “buraya da kimse giremeyecek” demiştir.²⁰

Gazali, Eşari kelamına da uygun olarak iman amel bütünlüğü üzerinde sıklıkla durmaktadır. Çünkü ahlaki etkinlik ancak amelle mümkün olacaktır. Ahlaki gevşeklik, amellerdeki gevşekliğin bir sonucudur. Bu yüzden “Onların çoğuna karşı Allah’ın sözü gerçekleşecektir. Çünkü onlar iman etmezler. Boyunlarına çenelerine kadar varan demir halkalar geçirdik ki kafalarını dik tutmak zorunda kalsınlar. Önlerine ve arkalarına setler çektik” (Yasin, 36/8–10) ayetlerine, “inanmazlar” kısmına bakıp da sadece kâfirler için geçerlidir demek yanlış olacaktır. Çünkü ameller de imanın dallarıdır. Azalarını kaybeden kimsenin canını da kolaylıkla kaybedeceği gibi şubelerden mahrum kalan imanın da, son nefeste de olsa zayi olacağından korkulur. İman sahiplerinin bu ayetten ibret almaları gerekir.²¹ Ona göre kalp hastalıklarının doktorları olan âlimler, nasihat ve konuşmalarında hep ümit sebeplerini ve rahmet vesilelerini çoğaltmaya uğraşmaktadırlar. Halbuki mücrimleri korkutacak ayet ve hadisler üzerinde de durmak gereklidir. Hatta beden doktorlarının tedavisini kabul etmeyen cinnet gibi hastalık sahipleri, zararlarından korunmak için nasıl hükümete teslim edilmekteyse, âlimlerin tedavi tavsiyelerine uymayan kalp hastaları da kötülüklerinden korunabilmek için aynı şekilde hükümete teslim edilmelidirler.²²

Gazali’ye göre günahlara sadece uhrevi ceza açısından bakmamak gerekir. Örneğin bir insanın dostlarıyla arası mı bozulmuştur, günahları yüzündendir. Ya da evini fareler mi istila etmiştir, isyanının cezasıdır. Süleyman Peygamber, evindeki kadınlardan birinin isteği üzerine babası-

20 Gazali, *Ihyau Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yay., İstanbul 1974, c.IV, s. 106.

21 Gazali, *Ihya*, c. IV, s. 19.

22 Gazali, *Ihya*, c. IV, s. 93.

nın resmini yaptırdığı için itap edilmiş, kırk gün mülkünden uzaklaştırılmış, el açıp dilenir bir vaziyete düşürülmüştür.²³

Bu derece katı bir dindarlık anlayışının nedenini Gazali'nin din anlayışında aramamak gerekmektedir. Zira İhya adlı eserinin değişik yerlerinde Allah'ın rahmetinden, müminlere verilen müjdelerden de bahsetme yolunu seçmiştir. Bunun nedeni büyük ölçüde zaten parçalanmaya doğru gitmeye çok müsait olan cemaati, bir arada tutabilecek sıkı bir ameli bütünlük peşinde koşmak olabilir. Gazali, cemaatin hayatıyla kolektif bir organizma olarak dini hayatı özdeşleştirmek istemektedir. Gazali'nin züht anlayışı, "sınırları korumaya" yöneliktir. Artık cemaatin birliğini temsil edecek "çadır" hazırlanmıştır.

Gazali'nin "ahlak ilminin" ikinci ayağı, sufilerin, "benliğin Tanrı'da yok olması" adını verdikleri durumu yansıtmakta, Allah'a ruhi yakınlığı esas almakta, dolayısıyla özgürlükçü bir teolojiyi haber vermektedir. Başka bir ifade ile Gazali'nin ihyası bir taraftan ameli yönden sık dokulu bir nizam tespit ederken diğer taraftan ruhun imkânlarını neredeyse sonuna kadar açan manevi bir hayatı salık vermektedir.

Watt'ın da belirttiği gibi Gazali ihya anlayışının en önemli özelliklerinden biri, dini ilimlerin ahiret mutluluğunu elde etmedeki rolü üzerinde durmasıdır. Gazali'ye göre insan hayatının gerçek amacı olan bu mutluluk, şeriatin ayrıntılarıyla sufi ferasetinin birleştirilmesi ile mümkündür.²⁴ Ahiret mutluluğuna kavuşmak için tek yol, takva ile yaşayarak nefsi heva ve hevesten men etme yoludur. Bu hareketin başı, gurur diyarından uzaklaşmak, ahiret diyarına bağlanmak, Allah'a yönelmek suretiyle kalbin ilgisini dünyadan kesmektir.²⁵ İnsanlar dünya hayatında uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar. Nitekim Allah, öldüğünde insana şöyle seslenmektedir: "Üzerinden örtünü kaldırdık; bugün gözlerin daha keskin" (Kaf, 50/22). İnsan ruhunu karanlıklara boğan şey, günah ve kötülüklerin asıl kaynağı, dünya sevgisidir. Dünya sevgisi gönülden çıkarılmalıdır ki kalp, cehaletin örtülerinden kurtulabilsin.²⁶

23 Gazali, *İhya*, c. IV, s. 96-99.

24 Watt, *Müslüman Aydın*, s.124.

25 Bkz. Gazali, *el-Munkızu min-Ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 57.

26 Gazali, *el-Munkızu min-Ad-Dalâl*, s. 19-20.

“Bizim yolumuzda mücahede edenleri yollarımıza eriştireceğiz” (Ankebut, 29/69) ayeti, Gazali nazarında riyazete dayalı irade eğitiminin teolojik temelini oluşturmaktadır.²⁷ Nefis terbiyesi bu anlamda dünya nimetlerine göz dikmekten ve onlarla ünsiyet edip zevk almaktan kaçınmak, ölüm ile yok olup gidecek her şeyden uzaklaşmak anlamına gelir.²⁸

Bir ruh ilmi, bir kalp telâhiği olarak ahlak, Gazali’nin ihya anlayışında önemli yer tutmaktadır. Ama Gazali, ahlakın ne olduğu ile ilgili kayıtlar ortaya koymak amacıyla değildir; o, ahlaktan söz ederken, insanın özgürlüğü, kâinattaki yeri gibi konularda yoğunlaşmaz. Gazali’nin “ihya” açısından en büyük önemi, derin şefkat, saffetle birlikte dini hissi iç dünyada ihya etmektir.²⁹

Gazali’ye göre kişi ya dünya zevklerine meyleder ya da ahiret hayatını gözetir. Gerçek muvahhit, tek olandan başkasını sevmez. Bu yüzden dünya sevgisi kalbin şirki anlamını taşıyabilir.³⁰ Haddizatında “takva,” kalbi, şirkten ve günahlardan koruma anlamına gelmektedir.³¹ Kalbe etki etmeme yönünden dünya hayatını terk etmek asıl olmalıdır. Ama bu, insanı ruhbanlığa götürmemelidir. Zaten her şeyde ifrat ve tefritten uzaklaşıp itidalî seçmek esas olmalıdır. Din ve dünya ölçülerine gereği gibi riayet etmek, kişiyi yer-yüzünde Allah’ın halifesi yapar.

Gazali “dünyayı terk” konusunda Hasan Basri’nin fikirlerini takip ediyor gibidir. Çünkü onun ahireti esas alan ihya düşüncesinde dünyanın sadece ilgi tarafı reddedilmektedir. Ona göre kirli ve günahkâr dünya, eşyanın maddesinden kişinin iç âlemine aktarılmış olan dünyadır. Dünya, kibir, gurur ve tahakküm aracı olarak kişinin iç dünyasına hükmetmeye çalışan güçtür. Onunla “dıştan doğru” ilişki kurmanın sakıncası yoktur. Gazali’nin “dünya” dediği, bütün his, arzu, emel ve ihtiras taşkınlığının bir yerde soyut halden çıkıp, gövde ve cisim halinde “dışarılaşmasından” ibarettir.

Gazali genelde “öte dünyacı” bir din anlayışına bağlıdır.³² Bundan kastımız, Gazali’nin sosyal ilişkilerde dine, ferdin manevi yönünü temsil

27 Gazali, *Mizanu’l-Amel*, nşr, S. Selim el-Bevvâb, Beyrut 1986, s. 50.

28 Bkz. Bedriye Reis, *Gazali’de Ahlak-Marifet İlişkisi*, Emin Yay., Bursa 2011, s. 65.

29 Bkz. Ayni, *Gazali*, s. 95, 153.

30 Gazali, *Minhacu’l-Abidin*, Daru’l-Beşâiri ‘l-İslamiyye, Beyrut, 2001, s. 99.

31 Gazali, *Mizanu’l-Amel*, s. 155.

32 Bkz. Mustafa Özmen, “Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 2005. s. 143-146.

edebilen bir boyut kazandırmak³³ gibi bir amaç taşıdığını vurgulamaktır. Bu yönden Gazali'de sufi yönelişin, aslında dünyeviliğe karşı bir protesto özelliğinde olduğu ifade edilebilir. Bizzat kendisi siyaset ve mevki makam hevesinin dini ilimleri dünyevileştirdiğini, artık bu tür yönelişlerden kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. *Munkız*'da bütün samimiyetiyle şöyle demektedir: "İlme davet ediyordum ama maksadım, mevki kazanmaktı, şeref elde etmekte. Fakat şimdi mevkileri geride bırakan, rütbelerden uzaklaşmayı öğreten ilme davet ediyorum."³⁴

Bu dünyayı ret ve öte dünya üzerinde yoğunlaşmayı, zahit ve mistik duruşu, dünya saltanatına ve tüketim ekonomisine karşı güçlü bir tepki ve protesto hareketi olarak yorumlamak mümkündür. Gazali'ye göre inancı metafizik olarak yaşamak, onun dünyevi karşılıklarından da arınmayı gerektirir. Siyaset, mevki ve iktidar hırsı, metafizik ve maneviyat bırakmamaktadır. Gazali'nin ihyası, bir ölçüde siyaset ve mülkiyet dışı bir dini düşünce inşa edebilme denemesidir.

Gazali'nin mistisizmine de bu açıdan yaklaşmak mümkündür. Ona göre gerçek tevhit, göğsün genişleyip açılması ve hak nurunun orada parlaması ile meydana gelen "keşf" ve "müşahade"ye dayanan imandır. "Allah kime doğru yolu gösterir, imana muvaffak ederse onun göğsünü İslama açar" (En'am, 6/125) ayeti ile "Allah'ın, göğsünde Müslümanlık için inşirah verdiği bir kimse Rabbinden bir nur üzerinedir" (Zümer, 39/22) ayeti, bu duruma delalet etmektedir.³⁵

Gazali'nin mistisizmi, insanın kendini kendinde değil, kendini Tanrı'da bulması anlamına gelmektedir. İnsanın kendini kendinde bulması, siyaset ve mülkiyet talepleri de dahil tüm maddi durumları kapsayan güçlü bir bedensel inşa anlamına gelebilmektedir. Oysa insanın kendini Tanrı'da bulması, daha iddiasız, daha manevi, güç temelli olmayan bu yüzden daha eşitlikçi, özgürlükçü bir inşa tarzına işaret etmektedir.

Gazali'nin ihyası, siyasi gerçeklik dışında da din için belli hayat alanları olduğunu keşfetmesine, dünyevileşme ve siyasallaşmaya karşı bir teolojik dil edinmesine de işaret etmektedir. Onun mistisizme yönelmesi

33 Watt, *Müslüman Aydın*, s. 85-88.

34 Gazali, *el-Munkız*, s. 79.

35 Gazali, *İhya*, c. IV, s. 451-453.

bir ölçüde orta yol inşasının sonucu olarak görüleceği gibi, tarafsız zihinsel faaliyetin nitelik kaybını telafi etme çabası olarak da görülebilir.

II. DÜNYA İLMİ HALİNİ ALAN FIKHA İTİRAZ

İhya hareketlerinde dini itirazlara konu teşkil eden bir konunun, teşkilat meselesi olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu bapta, dini liderlerin maddi-manevi bir otorite elde etmesi ve siyasi meselelere fazla müdahale etmeleri de itiraz konusu olabilmektedir.³⁶ İslamda bir dini teşkilat söz konusu olmadığı için Hıristiyan ıslah hareketlerindeki yoğunlukta teşkilata yapılan itirazlar, Müslüman ihyacılar da görülmemiştir. Şu kadar var ki, eski âlimlerin otorite olarak kabulü, maddi-manevi “yüksek” konumları, İslam ihya hareketleri için belli başlı itiraz maddelerini teşkil etmişlerdir. Gazali’nin öte dünyacı din anlayışı, bir bakıma dini dünyevileştiren fıkıhçılara da bir itiraz kabilindendir.

Gazali’nin *Dini İlimlerin İhyası*, âlimleri, daha çok fakihleri eleştirmekle başlamaktadır. Burada Gazali, âlimlerin, kendi mesleki nitelikleriyle serveti, iktidarı, güç kazanmayı birleştirmelerini, ilmin siyasetin bir aleti haline gelmesini, âlimlerin siyasetçilerle içli dışlı olmalarını eleştirmektedir. Ona göre gerçek ilim adamlarının idarecilerle, siyasi entrikalarla hiçbir ilişkisi olamaz. Bu açıdan *Dini ilimlerin İhyası* adlı eserin önemli özelliklerinden biri, ulemanın toplumdaki fonksiyonu ile aklın, ferdin ve toplumun hayatındaki fonksiyonu arasındaki paralelliğe dikkat çekmesidir. İhya’ya göre birçok sıkıntı, hükümdarların ulema üzerindeki tahakkümünden ve ulemanın hükümdarlara boyun eğmesinden kaynaklanmaktadır.³⁷

Gazali’ye göre fıkıh, “dünyevi bir ilim” cinsindendir. Çünkü fıkıh, yöneticilere halkı idare etme yollarını göstermektedir. Belki bu özelliğinden dolayı ahiret ameli olmaya en yakın amellerde bile fakihler, dünyayı ilgilendirdiği ölçüde karar vermektedirler. Örneğin onlar, İslamiyetin sıhhati için insanların diline bakmaktadırlar. Ona göre hüküm vermektedirler. Kalp, fakihin ilgi alanında değildir. Namaz kılan bir kimsenin, Allah’ın huzurunda olduğunu unutarak zihni ile çarşı pazarda vakit geçirse dahi, namazın zahiri şartlarına

³⁶ Frayer, *Din Sosyolojisi*, s. 61.

³⁷ Bkz. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 85-86, 117-119.

riayet ederse, fakih onun namazının sahih olduğu ile hüküm verecektir. Zekât da bundan farklı değildir. Zekât vermeyen bir zengin için fakihın yapabileceği onun ödeyip ödemediğine bakmaktır. Eğer sultan ondan zorla zekâtı alsa, fakih bu zengin için, “beraatı zimmet etmiştir” demekten başka bir şey yapamaz.³⁸ Halbuki ilk asırda fıkıh, ahiret nimetlerine bağlanma anlamına gelmekteydi. “Anlayamayan kalpleri var” (Araf 1179) ayetinde geçen “fıkıh”ın manası, “fetvaları anlamazlar” değil, “imanın ne demek olduğunu anlamazlar”dır.³⁹

Gazali, dünya ile aşkın tarzda konuşmak taraftarıdır. Fıkıhın uhrevi yönünden bahsederken Gazali, aslında bedensel olanın bile ruhsal bir tarzda değerlendirilmesi gereğine işaret etmek istemektedir.

Fıkıhın “dünyevi ilim” olarak görülmesi aslında bir gerçeğe işaret etmektedir. Çünkü İslama özgü olan dinsel ve zamansal olanın kaynaşması, hiçbir yerde fıkıhta olduğu kadar açık değildir. Gazali’nin fıkıh eleştirisi, değişmez ahlaki ilkelerle zaman ve mekânın ortaya koyduğu olgu arasındaki ayrımı akla getirecek kuvvettedir. Ama maalesef Gazali’den sonra bu ayrım, değişmez ahlaki ilkeler ışığında zamanı yeniden yorumlama gibi canlı bir fikri harekete yol açmamıştır. Gazali’nin bu ihyası, zaman zaman yeni durumları değerlendirmeye çabası olarak yer tutsa da sistemli bir yenilik çağrısına dönüşmemiştir.

Fıkıhın dini ilimler sadedinde sayılmaması aslında onun olguyu esas alarak problemlere cevap bulma özelliğine bir vurgu olabilirdi. Böyle bir ayırmada dünyevi ilimlerin dini ilimler karşısında bir kimlik kazanması da söz konusu olabilirdi. Gazali’nin bu ayırımının bir din ve dünya ayırımına oradan da dinin ve aklın alanının özenle ayrılmasına tekabül edip etmediği konusu önemli bir tartışma konusudur.

Burada en azından şu söylenebilir: Gazali’nin dini ilimler ve dünyevi ilimler ayrımı ve bu ayırmadan esinlenen ilimler sınıflaması, verimli bir gelişme tohumunu ihtiva etmektedir.⁴⁰ Cündioğlu’na göre felsefe konu-

38 Bkz. Gazali, *İhya*, c.I, s.51-54

39 Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, c. I, s. 83-84. Fazlur Rahman’a göre Gazali İhya adlı eserinde fıkıhı, tamamen bu dünyaya ait bir ilim olduğu gerekçesiyle reddetmiş olmasına rağmen aynı eserde ona temel bir dini konum da tayin etmiştir. *El-Mustaşfa*’da da fıkıh, yalnızca bu dünyanın iyiliğini değil gelecek hayatın iyiliğini de paylaşır. Bkz. Fazlur Rahman, *İslam’da İhya ve Reform, Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, çev. Fehriullah Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 158.

40 Bkz. Roger Arnaldez, “İslam’da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?” *İslam Felsefesi Üzerine*, çev. Ahmet Arslan, ed. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 60.

sunda görüşleriyle birlikte değerlendirdiğimizde Gazali düşüncesinin aklın alanı ile dinin alanını özenle ayırmak konusunda hassaslaştığı söylenebilir. Ne din, gelişigüzel bir surette akli alana (bilim) müdahale etmeli ne de akli alan dini yargılar alanına tecavüz etme hakkını kendinde görmelidir.⁴¹

III. DİN NAZARİYESİNDE BİR SAPMA OLARAK KELAMA İTİRAZ

Gazali'nin dini naslardan, dini şuurdan ve kalp yolundan ayrılmaya delalet etmesi bakımından bilhassa kelam ilmine ve felsefeye de itirazı bulunmaktadır. Ona göre "ahiret ilmine" sahip sahabede bu ve benzeri ilimlerin hiçbirisi yoktu. Gerçekte insan bir haftalık ömrü kaldığını öğrense fıkıhla kelamla meşgul olmayı bırakır, kalbine bakar, ibadete yönelir, bilir ki artık bu ilimlerin bir faydası yoktur⁴².

Aslında Gazali, *el-İktisat ve'l-İtikat* adlı eserinin başlangıcında kelam ilminin önemini vurgulayan bir üslup sergilemektedir. Kelam önemlidir, çünkü bu ilmin amacı, Allah'ın varlığını, sıfat ve fiillerini, peygamberlerin doğruluğunu ispat etmektir. Fakat aynı eserde, bu ilme dalmanın zararlarından da bahsetmektedir. Elbette taklitle Allah'ı bilmektense akılla, kelam ilminin sağladığı delillerle Allah'ı bilmek daha iyidir. Ama şüpheleri giderecek kadar delile başvurulmalıdır. Kelamın bundan ötesi, haramdır. Allah'ın huzuruna her çeşit günahla çıkmak, kelamcı olarak çıkmaktan daha iyidir. Bidat ve ihtilafların olmadığı yerlerde delile başvurmaya ise gerek yoktur.⁴³

Aklın dindeki önemini kelama kıyasla söyleyecek olursak, kelam, tıpkı akıl gibi bizim elimizden tutacak, şefkatli tabiplere teslim eder gibi nübüvve teslim edecek ama bundan ötesine karışmayacaktır.⁴⁴ Bu yüzden Gazali'ye göre inancı sağlam olan birine kelamın bir faydasından söz edilemez. Kelamın inançları düzeltici fonksiyonu sınırlıdır. Kelamın tali bir lüzumundan söz edilebilir.⁴⁵

41 Bkz. Düccane Cündioğlu, "Bir Hakikat Arayıcısı: Gazali," *Yeni Şafak*, 28 Mart 2010.

42 Bkz. Gazali, *Cevahiru'l-Kur'an*, Mısır 1964, s. 26. Aynı zamanda bkz. Reis, *Gazali'de Ahlak-Marifet İlişkisi*, s. 229.

43 Gazali, *el-İktisat Fi'l-İlkad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1983, s. 5-18; İhya, c. I, s. 247-249.

44 Gazali, *el-Munkız*, s. 72.

45 Bkz. M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. B. Çetinkaya-M. Şeviker, İz Yay., İstanbul 1995, c. II, s. 198. Hodgson'a göre Eşariler bile Kelam konusunda bu kadar ağır yargılara varmamışlardır.

Gazali'nin kelim ilmine "itirazı"nın ana nedeni, Allah, ahiret vb. konularda akla dayanarak fikir beyan etmeyi doğru bulmamasıdır.⁴⁶ Gazali'ye göre kelamcı, münazaracı ve müdafaacıdır, cedele dayanır. Cedelin kalbin ıslahında rolü olduğu söylenemez.⁴⁷ Akait esasları Kuran'da ve hadislerde zikredilmiştir. Bunların dışındakiler, "iştirilmeyen," Kuran ve hadiste belirtilmeyen konular ise, "kıstas-ı müstekim" ile yani Allah'ın Kuran'da zikrettiği "doğru mizan" ile tartılarak anlaşılır.⁴⁸

Kelam ilmi dini, bir dogmalar sistemi haline getirmiştir. Kelamcılar arasındaki mücadele, dini hayatla ilgisi olmayan kelime oyunlarından ibarettir.⁴⁹ Selef döneminde tevhit kelimesi, Allah'ın birliğini bilmek, Allah'ı, teşbihi gerektirmeyecek sıfatlarıyla bilmek, her şeyi Allah'tan bilmek, her şeyi Allah'ın emrine boyun eğmiş kabul etmek olarak anlaşılmışken; kelamla birlikte tevhit, cedel yollarını bilmek, hasmın delillerini çürütmeyi bilmek anlamalarını kazanmıştır. Buna bitişik olarak "ilim" tabiri de değişikliğe uğramıştır. Selef döneminde ilim, Allah'ın zatını, ayetlerini ve varlığa olan muamelesini bilmeye denirken; sonra karşılıklı münazara manasına kullanılır olmuştur.⁵⁰

Zaten Gazali'ye göre eşyanın bilgisi de Allah'ın bilgisi de ancak kalp ile elde edilebilir. İnsanlar karanlıkta yaratılmışlardır ve Allah kendi nurundan onlara serpmiştir. Hakikate vakıf olmak işte bu serpilten "nur" sayesinde olur. Bu nur, "Üzerinden örtüyü kaldırdık" ayetindeki "örtüsüz-lüğü" temsil eder.⁵¹

Aslında Gazali'nin üzerinde durduğu şey, dinsel bilgi sorunu ve onun bilişsel değeridir. Ona göre kelam, dinsel bilgi olarak ele alınmamalıdır. "Söz," insanın kalbine nakşedilen bir söz olarak kalmalıdır. Din, teolojiye veya ahkâma kurban edilmemelidir. İlahi gerçekliğe iştirak kalple olur. Hakikate ulaşma yolunda kalbi tahtından indirmemek gereklidir. Din, Allah ile dostluk doğurucu aşkın adıdır. Din başka teoloji başkadır.⁵²

46 Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1994, s. 150-159.

47 Gazali, *Cevahiru'l-Kur'an*, s. 26.

48 Gazali, *el-Munkız*, s. 45-48.

49 Bkz. M. Said Şeyh, "Gazali I," *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev. Mustafa Armağan, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 158.

50 Gazali, *İhya*, c. I, s. 87-100, 190.

51 Gazali, *el-Munkız*, s. 21.

52 Günümüzde de "teolojisiz din" anlayışları söz konusudur. Örneğin Holland'a göre din, Tanrı'yı ko-

Teolojisiz din, belki Gazali'nin önemli görüşlerinden birini oluşturmaktadır. Bu noktada kelamın sadece teoloji değil, spekülatif teoloji olduğu da hatırla tutulmalıdır. Gazali kelamın zaaflarını tespit etmektedir. Gazali dinsel düşünceyi cedel mantığından, diyalektik boş "inceliklerden" (*subtilite*) kurtarmaya çalışıyor gibidir. Belki bu yüzden o, şu kanaati de dile getirmektedir: Tanrı konusunda insanın idrak gücünü aşan nitelik, nicelik ve mahiyet üzerinde araştırma yapmayı tercih etmemek, Allah'ın fiilleri, yarattıkları üzerinde kafa yormak gereklidir.⁵³

Burada üzerinde durulması gereken konulardan biri de Gazali'nin "gerçek kelamın kalpte olan mana" olduğu, "dil" in kalbin delili olmaktan başka bir fonksiyona sahip olmadığı⁵⁴ yönündeki fikirlerinin tabii sonuçlarıdır. Eğer gerçek kelam kalpte ise, o zaman "dil," akide oluşturmada ikincil bir öneme sahiptir. Tanrısal olanı dilin sınırları içinde tutamazsınız. Bu görüş, dini fanatizmi, dini köktenciligi tam manasıyla reddeden bir görüştür. Çünkü dil, Tanrı tarafından insana "yapıştırılan" yegâne hakikat olarak görülür, insanın psikolojik-ruhi ihtiyaçları dikkate alınmazsa, artık insan, aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz, yeni bir şey söyleyemeyen, sadece geçmişe uyan ("mübtedi değil müttebi" olan) bir taş parçası haline gelir. Dili birincil unsur kabul etmek, mutlak lafızcılığa; lafızcılık da maddi bir din anlayışına yol açar. İnsanı ihmal, mutlak lafızcılık ve maddi bir din anlayışı, köktencilğin en önemli özellikleridir.

Gazali, kelam eleştirisi ile tevhit üzerine dayanan dinsel bir düşüncenin taleplerini iyi görmüş bir düşünür olarak addedilebilir. Fakat Arnaldez'e göre Gazali, çok erkenden, ortaya koyduğu problemlerin mistik çözümüne yönelmiştir. Böylece bu eleştirisinden felsefi bir öğretinin meyvelerini çıkaramamıştır.⁵⁵

De Boer'e göre ise Gazali'nin maksadı, dini akaide akli bir veçhe vermektir. Fakat bu bahiste akli yol ve delil kullanmayı kabul etmeyen Süfiyye yolu vardı. İtikat alanında akli veçheye dayanmak birçok soruyu peş

nuşmaktadır. Teoloji ise Tanrı hakkında konuşmaktır. Teoloji, ya yanı estetik ya da yanı bilimseldir. Burada Tanrı, ya bir çalışma objesi ya da estetik bir zevk objesi olarak konu edilir. Bkz. William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 108-113.

⁵³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 78.

⁵⁴ Bkz. Gazali, *el-İktisat*, s. 73-78.

⁵⁵ Arnaldez, "İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleştirdi?" *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 61.

peşe beraberinde getiriyordu. Gazali bu sorulardan ve şüphelerden kurtulmanın yegâne yolunun, itikat sistemini deruni aydınlanmaya bağlama olduğuna inanmıştır.⁵⁶

Watt'a göre de Gazali ile birlikte kelam, dinamik gücünü kaybetmiştir. Çünkü felsefenin "çökmesi" konusunda Gazali hücumlarının etkili olduğu söylenemez. Ama Gazali ile birlikte felsefenin bölümlerinin İslam kelamına sokulması hakkında hiçbir şüphe yoktur. İşte bu durum, kelamın kemikleşmesine sebebiyet vermiştir.⁵⁷ Bu teze göre kelamın salt bir İslam dogmalarını savunma çabası olarak nitelendirilmesini engelleyen özellikleri söz konusudur. Kelamı felsefi bir hareket olarak kabul etmemek için hiçbir ciddi neden yoktur.⁵⁸

IV. DİN NAZARİYESİNE BİR TEHDİT OLARAK FELSEFEYE İTİRAZ

Gazali'nin felsefe eleştirilerini de ilk etapta dinin asli unsurlarından ayrılmaya bir protesto olarak kabul etmek mümkündür. Gazali birçok önemli noktada Aristo metafiziğinin prensipleriyle İslami nasrlara uygun bir metafiziğin kurulamayacağını düşünmüştür. Gazali'nin bu başlangıç noktası, Aristo'dan (bir bütün olarak Yunan felsefesinden) gelen unsurlarla İslamdan gelen unsurları ayırmak, bunların değerlerini ortaya koymak, dolayısıyla yeni sentezlere zemin hazırlamak yolunda bir çabayı temsil etmektedir.⁵⁹

Gazali, Tanrıyı gerçek fail kılmada Yunan felsefesinin tamamen başarısız olduğuna inanmıştır. Felsefe, Tanrı'yı dünyada ne olup bittiğinden habersiz bir ölümlü durumuna yakın hale getirmiştir.⁶⁰ Halbuki gerçek fail Tanrı'dır.⁶¹ Filozoflar, Tanrı'yı "düşünce" ya da "akıl" olarak anarlar. Gazali, Tanrı'nın bir "irade" olduğunu kuvvetli bir sesle haykırmıştır. Çünkü irade, "saf akıl"dan daha belirleyicidir.⁶²

56 De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 109.

57 Watt, *Müslüman Aydın*, s. 129-130.

58 Bkz. Ahmet Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?," *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 42. Arslan, kelama felsefi anlayışın girmesini, düşüncede bir gelişme olarak kaydetmektedir. Hâlbuki Watt bunun, kelam ilmini donuklaştıran bir gerileme olduğunu kabul etmektedir.

59 Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*; Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993, s. 12.

60 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 72.

61 Therese-Anne Druart, "Metafizik," *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2005, s. 378-379.

62 Bkz. M. Said Şeyh, "Gazzali II." *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 203-205.

Gazali'ye göre dogmatik kelimeler gibi felsefe de insandan hayli uzak bir Tanrı anlayışını beslemektedir. Bu düşüncede Tanrı-insan arasındaki ahlaki ilişkiyi temellendirmek mümkün değildir. Allah'ın sıfatları vardır ve bu sıfatlar gerçekte, Tanrı-insan ilişkisini açıklamaya yöneliktir. Kâinat "irade" ile yaratılmıştır, zorunluluk söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı, zatını bildiği gibi zatından başka olan âlemdaki tek tek varlıkları ve olayları da bilir. Allah tek tek her bir insanı bulunduğu hal üzere bilir.⁶³

Gazali'nin, İslam filozoflarıyla, özellikle Tanrı'nın cüzler hakkındaki bilgisi konusunda mücadeleye girmesinde etkili nedenlerden biri, Eşarilik'ten devraldığı teistik iradecilik olduğu gibi azabıyla, gazabıyla ve elbette rahmetiyle insanın hemen yanı başında olan bir Tanrı imajını güçlendirmek olduğu söylenebilir. Çünkü filozofların bu konudaki tutumları, kişilerle spesifik ilişkisi olan bir Tanrı anlayışını redde dayalıdır.

Gazali, Yunan felsefesinin temel özelliğini keşfettiği kanaatindedir. Bu felsefe ona göre, âlemin kıdemine kaildir. Bu ise İslam düşüncesiyle taban tabana zıttır. Örneğin Farabi, de bu özellik, Yunan felsefesiyle İslam düşüncesi arasında esaslı bir farkı temsil etmemesine rağmen Gazali, bu özelliğe sahip felsefeyi, zararlı bir "ideoloji" olarak görmüş ve çok ciddiye almıştır.⁶⁴ Âlem ezeli ise kendi başına var demektir, artık Tanrı'ya ihtiyacı yoktur.

İbn Sina'nın bir Tanrı'nın olmaması farz edilse bile kâinat yine böyle olurdu fikri,⁶⁵ Gazali'yi oldukça etkilemiştir. Sebepliliği reddedişinin altında yatan neden de budur. Gazali'ye göre sebeplerin var olduğunu savunmak, Allah'ın iradesine ve hürriyetine sınır koymaya yol açar.⁶⁶ Gazali, kâinatı, İbn Sina'nın görüşünün aksine, merhameti ile gazabı ile peygamberlerine gönderdiği mucizeleri ile her an Tanrı'nın gücüne bağlı

63 Bkz. Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Farabi II Farabi Sonrası İslam Felsefesi*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2004, s. 27.

64 Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2003, s. 65.

65 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 63.

66 İbn Rüşd bu konuda Gazali'nin hareket noktasının yanlış olduğunu ile sürmektedir. Çünkü sebebiyet prensibi, ontolojik ve epistemolojik bir prensiptir. Bilgi elde edebilmek için sebeplere ihtiyaç bulunur. Sebeplerin inkârı, ilmin inkârı anlamına gelir. Sebepler değil de Gazali'nin dediği gibi "alışkanlıklar" söz konusu edilirse, eşyanın obje olarak varlığı şüpheli hale gelir. Eşyanın varlığı, birbiriyle kurduğu irtibatla sahihtir. "Alışkanlık" iddiası, bütün varlığı sadece terim ve konumlandırmadan ibaret kılacaktır. Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt ü-Tehafüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuzmayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986, s. 292-297.

“Tanrılı bir kâinat” olarak resmetmiştir. Bunu yaparken bir varlık felsefesi geliştirme niyetinde değildir. Gazali ontoloji sorunu üzerinde durmaz. O, determinizmi reddettiği yerde mucize üzerinde durur. Mucizeyi temellendirmek, tabiatla bir kanun olduğunu reddetmekle mümkündür. Ona göre sebep sonuç ilişkisini vazgeçilmez bir zorunluluk sayan kimse, mucizeyi imkânsız görmüş olur. Nitekim filozoflar, Kuran’da ölümlerin diriltilmesiyle ilgili ayetleri, Asa’nın sihirbazların iplerini yutmasını anlatan ayetleri, hep tevil etmişlerdir.⁶⁷

Gazali mucizeyi ısrarla savunmaktadır çünkü buna dayanarak “Allah’ın her şeye gücü yeter” anlayışını bütün ihtişamıyla ortaya koymak istemektedir. Amacı budur. Bunu sağladığında bazen mucizeyi bile “olağanüstü” bir durum olmaktan çıkarmaya başlamaktadır. Örneğin mucizeyi “güçlerin işlevlerinin hızlandırılması” olarak açıklamaktadır.⁶⁸ Belki buradan hareketle Marmura, Gazali’nin sebeplilik ilkesini reddetme amacını taşamadığını, sadece İbn Sina’nın sebeplilik ilkesini haklı çıkarma yolunu eleştirdiğini ifade etmektedir. Ona göre Gazalinin sebepliliği reddedişi, oluşun tüm zıtlıklarıyla beraber imkân halinde olduğunu savunma üzerine kurulmamıştır. Sebepliliği reddediş, ilahi kudretin mucizelere imkân tanımak için tabiatla müdahale edebilmesi durumunda söz konusudur.⁶⁹

Kanaatimize göre Gazali’nin felsefe eleştirisinin en önemli ve etkili yanı, sebep sonuç ilişkisini kabul etmeyen bir anlayışı teolojik çerçevede sunmuş olmasıdır. Ona göre, Allah’ın mutlak gücü, O’nun yarattığı kâinata belli kanunları olan bir nizamı geçersiz kılacaktır. Çünkü kanunlar, Allah’ın gücünün sınırlılığına işaret etmektedir. Allah her an kâinata müdahale etmektedir. Tabiat olayları arasında görülen düzen, doğrudan doğruya ilahi bilginin bir sonucudur. İki olay veya iki varlık arasındaki bağlantı, ilahi iradenin tecellisinden ibarettir. Bu sebeple tabiat olayları arasında varlık itibarıyla bir zorunluluk yoktur. Tabiat Allah’ın emri altındadır. Kendiliğinden bir şey yapamaz. Yaratana ona yaptırır. Güneş, ay, yıldızlar ve diğer yaratılanlar Allah’ın emrine tabidirler. Hiçbiri kendiliğinden bir

67 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 163.

68 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 172.

69 Bkz. Michael E. Marmura, “Gazali,” *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2005, s. 162–169.

iş yapacak değildir.⁷⁰ Örneğin suyun hareketinin bizzat suyun fiili olduğu söylenemez. O nasıl olursa olsun şanı yüce Allah'ın bir fiilidir.⁷¹

Gazali'nin amacı, teistik iradeciliğin bir sonucu olarak, kâinatın Tanrı karşısında herhangi bir ontolojik kendiliğindenliğe sahip olmadığını göstermektir.⁷² Bu yüzden mesele, Marmura'nın yorumunu aşacak derecede önemlidir. Eğer tabii ve sosyal düzeni sadece Allah yapıyorsa insani iradenin rolü üzerinde durmak gereksizdir. Çünkü hem insani oluşun hem de âlemin “mümkünlüğünü” aşırı derecede vurgulamak, bütün oluşu, gerçekliği olmayan bir gölge oyununa dönüştürür. Burada tüm “gerçeklik” Tanrı'nın varlığı tarafından “yutulur.”

Buna rağmen, Gazali'nin felsefe eleştirisinin İslam dünyasında bir düşünce geriliği oluşturduğu iddialarını ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Özellikle Gazali'nin İbn Sina okulunu “çökertmeye” çalışmasıyla aklın ve bilimin ortadan kalktığı iddiasını⁷³ düşünce tarihi teyit etmemektedir.⁷⁴

Gazali'nin felsefe eleştirisi felsefe ve akli ortadan kaldırmamıştır. Ancak felsefenin ve aklın din alanındaki kullanımının meşruiyeti tartışmaya açılmıştır. Buradan hareketle belki şu düşünceyi savunmak isabetli olabilir: Gazali ile birlikte felsefe değil dini düşünce gerileme sürecine girmiştir. Çünkü metafizik olmadan, felsefe olmadan dini düşünceyi temellendirmek mümkün değildir.

70 Bkz. Gazali, *el-Munkızu min-Ad-Dalâl*, s. 34.

71 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 65.

72 Bkz. Ahmet Arslan, “İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu,” *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 94.

73 Örneğin Cavit Sunar özetle şunları söylemektedir: Ehli Sünnet içinde imancılığın zirvesini temsil eden Eşari kelamı, İbn Sina okulunu çökertmeye çalışmıştır. Özellikle Gazali, akıl ile vahyin birbirinin tamamıyla zıttı olduğunu ilan ederek din namına akıl yıkmıştır. Gazali'ye göre ilme ait bilgilerimiz, ispatlanmayan hipotezlerle dayanır. Bu yüzden akıldan şüphe edilmelidir. Dogma, her halükârda bilgidir. Bu fikirleriyle Gazali, akla karşı amansız bir savaş açmak suretiyle İslam medeniyetinin çöküşünde başlıca rolü oynamıştır. Gazali, büyük Türk filozoflarının ortaya koydukları büyük felsefi görüşlerin, bir dinsizlik olarak görülmesine ve bunun sonucunda İslam'ın dini ve felsefi hâkimiyeti ile birlikte siyasi hâkimiyetinin de çöküşüne, İslam medeniyetinin itibardan düşmesine başlıca amil olmuştur. Bkz. Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Farabi II Farabi Sonrası İslam Felsefesi*, s. 23–33.

74 Bkz. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 120. De Boer bu tespiti yapmış olmasına rağmen şunları da söylemekten kaçınmaz: “...Ama bir zamanlar olduğu gibi felsefenin birinci derecede bir yer edinmediği söylenebilir. Bir Arap rivayetine göre hapishaneye düşmüş olan bir filozofa, onu köle olarak satın almak isteyen adam sorar: ‘Niçin buraya düştün?’ Şu cevabı alır: ‘Buraya düştüm çünkü hür olmak istedim.’ Felsefe hürriyete muhtaçtır. De Boer'e göre tasavvufun yaygınlaşmasının çöküşte daha önemli bir amil olduğu söylenebilir. Çünkü bu akımla birlikte fıkhi ve kelami nazariyeler önemlerini kaybetmişlerdir. İbn Sina'dan sonra hiç kimse kendine has bir görüş ortaya atmamıştır.” Bkz. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 120.

Ama felsefenin metafiziğini reddetmek, felsefeyi ve akli reddetmek olarak görülemez. Buradan hareketle Gazali'nin ihya ve ıslah düşüncesinin en önemli yanı, din ile felsefe ilimlerinin birbirinin aynısı olmadığını, aralarında farkların bulunduğunu kabul etmesidir. Gazali açıkça, felsefenin yanıldığı meselelerin, "ilahi ilimler" kısmına ait olduğunu belirtmektedir. Ona göre riyaziye, mantık, tabii ilimler, tıp ilimleri genel itibarıyla müspet ya da menfi yönden dine taalluku bulunmayan ilimlerdir. Bunlar, akli delillerle ispat olunan şeylerdir. Anlaşıp öğrenildikten sonra inkâra mahal kalmaz. İlahi ilimlerdeki hatalarına bakılarak felsefecilere ait bütün ilimlerin reddedilmesi de cahillikten başka bir şey değildir. Bu, İslam dininin cehalet üzerine kurulduğu, kesin akli delilleri kabul etmeye bile yanaşmadığı anlayışlarını kuvvetlendirmektedir. İnsanlar söz konusu aşırılık yüzünden İslamdan yüz çevirebilmektedirler.⁷⁵

Gazali'ye göre filozofların, peygamberlerin doğruladığı şeylerle zorunlu ilgisi olmayan konularda yaptıkları tartışmalar, örneğin ay ve güneş tutulması ile ilgili görüşleri, dini açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulamaz. Kim bu tür konularla ilgili hüküm vermek gerektiğini dini açıdan savunmaya kalkarsa, dini zaafa uğratmış olur. "Güneş ve ay Allah'ın ayetleridir" şeklindeki hadislerle de bakılmak suretiyle bu gibi konular dinleştirilemez. "Allah bir şeye tecelli ederse o şey O'na boyun eğ" rivayetine dayanarak, ayın tutulma olayını tecelliye bağlamamak gerekir. Çünkü bu rivayet doğrulanmamıştır. Bu rivayet sahih de olsa bu takdirde tevil etmek gereklidir. Filozoflarla ilgili tartışma, onların dini inanç esaslarıyla ilgili görüşleri üzerine olmalıdır.⁷⁶

Gazali bu fikirleriyle dini kendi içinde, kendi verileri aracılığıyla, felsefe ve bilimlere de kendi içinden kendi önermeleriyle ve gayeleri vasıtasıyla anlama ilkesine çağırıyor gibidir. En azından, dini esaslarla zorunlu ilgisi olmayan sahalardaki akli ve ilmi bulguların kabul edilmesi gerektiğini savunması söz konusudur.⁷⁷

Arnaldes'e göre Gazali'nin bu duruşu, felsefi düşüncüyü de içinde bulunduğu "uyuşukluktan" kurtarma potansiyeline sahiptir. Çünkü felsefe, o dönemde iman ölçülerine göre ele alınmıştır. "Felsefe kalplerdeki şüphe-

75 Bkz. Gazali, *el-Münkız*, s. 30-32.

76 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 6-8.

77 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. II, s. 199.

yi dağıtır” dediğinde Farabi’nin tonu, dinseldir. Bu yüzden felsefi kavram ve teoriler skolastik bir gelenek içerisinde katılaşmışlardır. Bizzat filozoflar tarafından felsefe, “hakikatler deposu” olarak ele alınmıştır. Burada teorik kavramlar, cansız, rutin etiketler haline geçmişlerdir. Aslında İslamda felsefi düşüncüyü kötürümleştiren şey bu durum olmuştur.⁷⁸

Gazali, eserlerinde aklın sınırlarından çok söz etmektedir. Ama dikkat edilirse Gazali aklın sınırlılığından söz ettiğinde ruhani âlemden söz etmektedir. Ona göre gayb âleminin anahtarları Allah’ın yanındadır. Akıl, Gazali anlayışında, metafizik alanda sınırlıdır. Tevhit, marifet, feraset, muhabbet gibi manevi ilimleri elde etmeye aklın gücü yetmez. Akıl eşyanın kendisini bilir. Eşyanın melekûtunu bilmek ise dinin işidir. Vahyin prensiplerini de akıl ile değerlendirmede aşırıya kaçılmamalıdır. Çünkü bu, öyle nazari problemler ortaya çıkarmaktadır ki bunları akıl ile çözmek mümkün değildir.⁷⁹

Gazali’ye göre insanı bir şehir olarak düşündüğümüzde bu şehrin padişahı kalptir. Akıl da bu şehrin veziridir. Çünkü akıl, kendisiyle eşyanın hakikati idrak edilen bir nurdur. İlahi âlem konusunda akıl yetersizdir. Ama dini esasların teferruatının tamamının, nazari akıl ve ameli durum arasında doğan görüşlerden ibaret olduğu da dikkate alınmalıdır.⁸⁰ Sadece nakil yeterli olsaydı, “her şeyi Allah yapıyor” mantığı, sorumluluk ve din arasında ilişki kurulmasına engel olurdu.⁸¹

Gazali’nin bu tarzı aslında klasik bilgi anlayışına getirilen bir yeniliktir. Çünkü bu tarz, bilginin farklı alanlarda nasıl kullanılması gerektiğine dair bir görüştür. Gazali, eşyaya ait mantıki bilginin teşekkülünde akla önem vermektedir. Fakat “yakın bilginin” elde edilmesinde aklın rolünü adeta sıfırlamaktadır. Öyleyse Gazali, dış âleme dönük mantığın yanında insanın iç dünyasına, ilahi âleme dönük ikinci bir mantık kabul etmektedir. Bu, “iki kılıç” teorisi gibi bir şeye benzemektedir.⁸²

78 Arnaldez, “İslam’da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleştirdi,” *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 52-63.

79 Bkz. Gazali, *Mışkatu'l-Envar*, çev. Yaman Arkan, Uyanış Yay., İstanbul 1972, s. 145; *Ledün Risalesi*, çev. Serkan Özbürün, Yusuf Özkan Özbürün, Semerkant Yay., İstanbul 2004, s. 13-14.

80 Gazali, *Kimya-ı Saadet*, çev. Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul 1969, c. I, s. 29; *Mearicu'l-Kuds*, çev. Yaman Arkan, İstanbul 1971, s. 54-55.

81 Gazali, *Kimya-ı Saadet*, c.II, s. 714.

82 Bkz. Bolay. Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması. s. 5-6. 286-288.

Gazalının ilimleri ihyası, onların sahalarını birbirlerinden ayırması anlamına gelmektedir. Buradan hareketle bilim tarihçisi Fazlıoğlu, bilimin Gazali sonrası İslam dünyasında ortadan kalktığı iddiasının bir oryantalist hikâye olduğunu belirtmektedir. Durum bunun tam aksidir. Gazali ile birlikte İslam dünyasında rasyonel düşünce gelişme kaydetmiştir. Çünkü Gazali bilimle dini, bilimle mitolojiyi birbirinden ayırmıştır. Böylece İslami düşüncede akli ilimlerin, özde fen bilimlerinin meşruiyeti oluşmuştur.⁸³

Herhangi bir araştırmada objektif olabilmek için öncelikle kategorik “suçlamalardan” ya da “övmelerden” kaçınmak gerekmektedir. Konulara doktriner açıdan değil, sosyal tarih perspektifinden bakmak gerekmektedir. Karşılaştırmalı bakış açılarını geliştirmek önemlidir. Görüşlerin altında yatan sosyolojik nedenlerin irdelenmesi de ihmal edilmemelidir. Bu şartlar dahilinde Gazali eleştirisi yapmanın elbette hiçbir sakıncasının olmadığı kabul edilmelidir. Fakat eleştirinin ideolojik yönelimlerden kurtarılması gerekmektedir. Görünen o ki Gazali eleştirilerinde, ideoloji daha baskın bir konumdadır. Zira bu eleştirilerin çoğu ya oryantalizm ya da Arap milliyetçiliği bakış açısına sahiptir. Batılılar, kendi tarihlerini tek taraflı inşa ettikleri için, İslam tarihinde de aynı eğilimi gösterirler, Selçuklu ve Osmanlı yüzyıllarını hiç mesabesine indirmeye çalışırlar. Gazali Selçuklu dönemini temsil ettiği için değerini görmezlikten gelirler. Arap milliyetçileri için de Gazali, Abbasi hâkimiyeti sonrasının, yani Arap siyasi hâkimiyetinin kaybedilmesinin sembolü gibidir.⁸⁴ Gazali’nin felsefeye itirazlarının düşüncüyü körelttiği tezlerini bu açıdan da değerlendirmekte fayda bulunmaktadır.

Sonuç olarak Gazali’nin ihya çabasının İslami ilimleri “gözden geçirme” olduğu söylenebilir. Bu çabanın başarılı olup olmadığı tartışılabilir. Fakat Gazali ihya hareketini, Nizamiye Medresesi misyonundan ayrı değerlendirmemek gerekmektedir. Gazali, bu misyona uygun olarak, var olan düşünce sistemlerinin tekellerini kırmak ve bunlardan bir sentez oluşturmak peşindedir. O bilgi üretmek için değil var olan “bilgilerin” belli kısımlarını savunup belli kısımlarını “inkâr” etmek niyetindedir.

83 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İlim İlim Bilmektir, Bilim neyi Bilmektir?” (Söyleşi), *Dergah*, c. IX, Sayı: 97, Mart 1998, s. 12–22. <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=28>

84 Bkz. Dücan Cündioğlu, “Gazali Karşıtlığının Siyasi Anlamı Nedir?,” *Yeni Şafak*, 4 Temmuz 2004, Pazar. <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/temmuz/04/dcundioğlu.html>

Gazali, iman, ilim ve vukufu (yakın tecrübe) birlikte ele alma peşindedir. Bunun manası, felsefe, kelam ve tasavvufun, birbirlerine yakınlaşmasıdır. Gazali, bu üç temel yönelimi bir sentez dahilinde kucaklayan düşüncülerin önderidir. Felsefe, kelam ve tasavvufu birbirine yakınlaştırmak, akıl, inanç ve iştiağı bir arada değerlendirmek demektir. Gazali'ye göre dini yaşam sadece akait ya da sadece mücerret ahkâm değildir. Dini yaşam aynı zamanda batini bir zevk veren ruhi yaşamdır.

Gazali, mezhepler arası farkları, kalbi selim ve içsel zenginlik karşısında fazlaca önemli görmemiştir. Bu yüzden ondan sonra sadece felsefe, kelam ve tasavvuf birbirine yakınlaşmamış aynı zamanda Eşarilik, Maturidilik, Hanefilik Şafilik ve Hanbelilik çatışmaları da asgariye inmiştir.

Bütün bunlardan dolayı, Gazali'nin ihya açısından en önemli yönü bir "orta yol" bina etme çabasında kendini göstermektedir. Gazali, İslam dünyasında ortak bir kültürün oluşmasına katkıda bulunmuş, onun bu katkısıyla, metafizik bütünlük sağlanmış, böylece ilmi sürekliliğin zemini oluşmuştur.

Sünni İslam Gazali eliyle bir senteze tabi tutulmuş, onun tıkanan damarları açılmış, ona yeni bir nefes kazandırılmıştır. Böylece güçlenen, Eşari öğretilerin baskınlığında, yine Sünni İslam olmuştur. Bu manada Gazali'yi Sünni İslamı yeniden kuran isim olarak görmek mümkündür.

Gazali'nin sentezci Sünni ıslahı zamanımıza belli noktalarda ışık tutabilir. Çünkü zamanımızda da püritenlere değil, toplumsal çatışmaları desene dönüştürmeyi gaye edinmiş ve adeta "paratoner" işlevi görebilecek sentezlenmiş, melezlenmiş düşüncelere ihtiyacımız bulunmaktadır. Ancak sentezlenmiş düşüncelerle "kültürel kibirler" aşılabılır.

DİNİ İHYA ve ISLAH DÜŞÜNCESİNDE GAZALİ'NİN ÖNEMİ

Gazali hakkında yazmak ve konuşmak zordur. Oberman, Wensinck, M. Smith, yaptıkları eleştiri ve yorumlarla bu zorluğu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun birçok nedeni vardır. Öncelikle velut bir yazardır Gazali. Ona ait olmayan eserlerin kendisine mal edilmesi keyfiyeti de söz konusu olabilir.¹ Eserlerinin aynı düşünce düzlemini temsil etmemesi de, başlı başına bir sorun teşkil etmektedir. Adeta birbirine zıt düşünceler bu eserlerde, eklektik bir yapı içinde değerlendirilmekte ya da düşünceleri kategorilere ayıran ve her kategoriye kendi başına tahlil edip değerlendiren, dolayısıyla bütünlükten yoksun bir bakış açısı bulunmaktadır.

Önemli zorluklardan biri de Gazali'nin ikinci bir din kurucusu olacak derecede etkili bir şahıs olarak görülmesidir. Gazali Kuran ve sünnet hakkında “derin” bilgisi ile İslami ilim geleneğini hatta İslami kültürü “yeniden” “ihya” eden biri olarak değerlendirilir. Gazali en azından yeni bir uyanış ve diriliş hareketi başlatan öncü bir şahsiyet olarak anılır. Gazali'den öncesi mütekaddiminindir, sonrası müteahhirin ulemadır.

Bunun yanında Gazali, bir başka açıdan da İslam dünyasındaki düşünce gerilemesinin sorumlularından biri olarak addedilir.

Bu zorlukları aşabilmek için öncelikle işlevselci analiz yöntemine ihtiyaç vardır. Buna göre Gazali'nin bizzat yaptıklarıyla (açık işlev ya da amaç) insanların, taraftarlarının, araştırmacıların onun ne yaptığını “kararlaştırdıkları,” ya da yaptığına “inandıklarını” (gizli işlev) birbirinden ayırmak gerekmektedir.² Elbette tarih, tarihsel kanıttan yola çıkan akıl yürütme faaliyetini de içine almaktadır. Bu anlamda bilimsel bir faaliyet olarak tarihi “özerk” kabul etmek mümkündür. Bir tarihçinin “ayrıldığı nokta,” kaynakların bildirdiği değil, onların bildirdikleri hakkında kendi söylemeye hazırlandığı

1 Bkz. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1989, s. IX.

2 İşlevselci metod hakkında bkz. Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoğlu, İletişim Yay., İstanbul 2006, s. 17.

şeydir.³ Ama tarih, görünmesi gerektiğini düşündüğümüz şekilde görünene kadar ruhunu sömürecekmiş bir “varlık” olarak anlaşılmamalıdır. “Ölüler haykırmazlar.” Bu durum, onları suistimal edebileceğimizi haklı çıkarmaz. Geçmişin, geçmiş olduğu için esnek olan karakteri, onu, şekil verilebilir bir “nesne” kılmamalıdır. Kategorik “suçlamalardan” ya da “övmelerden” kaçınabilmek için görüşlerin altında yatan nedenlerin sosyolojik olarak irdelenmesi de önemlidir. Bunu yapmanın bir yolu karşılaştırmalı bakış açılarının geliştirilmesidir. Böyle geniş bir perspektif içinde artık “şeytanlar” ya da “melekler” kalmaz, “normal insanlar” belirirler.⁴

Dünyaya sosyolojik bir açıdan bakıldığında her dini söylem için şu tespiti yapmak mümkündür: Dini söylem, “yukarıdan” alınan bir hakikat değil, insanlığın burada yaşayarak ürettiği bir şeydir. Sosyolojik araştırmalar, dini tercihlerin ve insanların devam ettikleri dini rotanın, birlikte iştirak edilen sosyal ağlar, kurulan ilişkiler ve kişisel duygusal münasebetlerle alakalı olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmıştır. Dini tercih ve kabuller, genellikle bir inancın veya yüksek duygunun tercihi meselesi olmaktan çok, mesleki ya da sivil aktivitelerle ve siyasetle ilgili olmaktadır. Bu yüzden dini kimlik, büyük oranda zaman ve mekân faktörleri tarafından tayin edilir ve daima zaman ve mekân faktörlerine dayanır. Bir kişi veya grubun nerede ve ne zaman yaşadığı parametrelerinin, o kişinin dini kimliğini büyük oranda belirlediği gerçeği, din sosyolojisinin başlangıçtaki temel ilkelerinden biridir.⁵

II. yüzyılın son yarısında Bağdat’ta göze çarpan durumun, Hanbelilik ile Eşarilik arasındaki rekabet olduğu söylenebilir. Bağdat halkının önemli bir bölümü Hanbelilerin arkasındadır.⁶ Bağdat’ın yarım asırdan fazla bir zaman Şii Büveyhi sultanlarının idaresi altında kalmış olması da konumuz açısından önemlidir. Yine bu dönemde Selçuklu sultanın gücü Bağdat’la o derece birleşmiştir ki Fatımiler lehine başarılı bir isyanın imkânı zayıflamıştır. Buna rağmen Fatımiler, Abbasi ülkesine yaygın bir şekilde nüfuz etmeyi başarmışlardır.

3 Bkz. R. G. Collingwood, *Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Y.K.Y., İstanbul 2005, s. 97-100.

4 Özdağ, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, s. 52.

5 Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 55,73,91-92.

6 M.C.S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, çev. B. Çetinkaya M. Şeviker, İz Yay., İstanbul 1995, c. II, s. 212.

Bundan başka tasavvuf da toplumun genel yaşantısının bir parçasıdır; izole edilmiş bir şey değil Müslümanların normal yaşantısına aittir.⁷ Bütün bu karışıklık içinde Selçuklu Devleti'nin Şafii fıkhı, Eşari akaidi ve tasavvufu birleştirme yolunda bir arzu taşıdığı da ifade edilmelidir.⁸

Özetlemeye çalıştığımız bu “zaman” ve “mekân”ın Gazali düşünce-sinde temel belirleyici bir özelliğe sahip olduğu söylenmelidir. Gazali'nin “düşünce sistemi” aslında bu iktidar ilişkilerine yapılan atıftan ibarettir. Gazali var olan düşünce sistemlerinin tekellerini kırmak ve bunlardan bir sentez oluşturmak peşindedir. O bilgi üretmek değil, var olan “bilgilerin” belli kısımlarını savunup belli kısımlarını “inkâr” etmek niyetindedir. Tehafütte bizzat kendisi “inkâr için yapıyorum” (*radden ala'l-felasife*)⁹ demektedir. Gazali filozoflara karşı dururken Şia'yı ve Bâtıniliği de inkâr etmektedir. Bu düşünsel yapılar aracılığı ile bağımsızlık elde etmeye çalışan İran Horasan tandanslı hareketleri reddetmeye çalışıyor gibidir. Ama aynı zamanda Hanbeli katılığını, şeriatin dar kalıplarını, tasavvufi heyecanla aşmaya çalışırken de hâkim dini paradigmaların dışlamacı özelliklerini törpülemek ister gibidir.

Gazali'nin *el-Munkız*'da bahsettiği “korkmadan daldığı derin deniz” bu olsa gerektir; “Batin ehlinin batınilik, zahir ehlinin zahirilik sırrını; felsefecilerin felsefelerinin özünü, kelimcilerin kelamının gayesini, sufilerden tasavvurlarının sırrını, abitlerden ibadetlerinin hâsılasını, muattılardan cüretlerinin sırrını hep öğrenmek istemişimdir”¹⁰ der Gazali. Gazali'nin bu hali, “Müslüman zihnin” ortaya koyduğu bütün düşünce modellerinin genel olarak gözden geçirilmesi halidir.¹¹

İLİMLERİ SINIFLANDIRMAK

Gazali'nin en önemli kitabının adı *Dini İlimlerin İhyası*'dır. Gazali, dini ilimlerde bir “bozulma”ya inanmakta ve bu konu üzerinde yoğunlaşmak istemektedir. Bu yüzden İhya'nın girişi, ilim adamlarının, bilhassa fakihlerin hatalarını eleştiriye hasredilmiştir.

7 W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, s. 59-60, 82, 98-99.

8 Bkz. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 402.

9 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya, Hüseyin Sanoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 3. (Arapça metin kısmı)

10 Bkz. Gazali, *el-Munkızu min-Ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul 1999, s. 15.

11 Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 400.



Bu anlamda onun en etkili adımlarından birinin, ilimleri sınıflandırmak olduğu söylenebilir. O, ilimleri genel itibariyle dini ve dünyevi ilimler şeklinde iki kısma ayırmıştır. Gazali'ye göre "Fıkıh" ilmi dahi dünyevi ilimlerdenidir. Fıkıh bir dünya ilmidir, fakihler de dünya âlimidir. Çünkü fıkıh, yöneticilere halkı idare etme yollarını göstermektedir. Siyaset ise bizzat dinle ilgili değildir.

Gazali bu noktada Ebu Yusuf ile ilgili bir hikâyeye başvurmaktadır. Ebu Yusuf zekât borcunu düşürmek için sene tamamlanacağı sırada malını karısına hibe eder, sonra da karısı aynı dönemde Ebu Yusuf'a hibe eder. Böylece mal, zekâtın şartı olan bir senelik mülkiyet özelliğine sahip olmazmış. Ebu Hanife'ye bu durum sorulduğunda da "bu onun fıkıh bilgisindendir" demek suretiyle talebesinin davranışını uygun bulduğu da bu hikâye sonunda rivayet edilmiştir. Gazali bu aktarımı yaptıktan sonra şöyle demektedir: "Evet bu, dünya fıkıhındandır. Fakat bu âlimin ahirete zararı, her cinayetten fazladır."¹²

Fıkıhın dini ilimler sadedinde sayılmaması aslında onun olguyu esas alarak problemlere cevap bulma özelliğine bir vurgu olabilirdi. Gazali'nin böyle bir maksadı olduğu söylenemez. O İmam-ı Muhammed gibi, dünya ahkâmı ve takva arasında bir ayrımı mümkün kılacak düşünce ortaya koyamamıştır.

Böyle bir ayırmada dünyevi ilimlerin dini ilimler karşısında bir kimlik kazanması da söz konusu olmamıştır. Gazali'nin ilimler sınıflandırması bunun tam aksi bir sonuç vermiştir. Dini ilimler, yani Kuran ve hadis ilimleri karşısında diğer ilim türlerinin önemsiz olduğu kanaati güçlenmiştir.

Ama fıkıhı eleştirirken Gazali'nin maksadı, nas karşısında reyî, görüşü, fikir yürütmeyi temelsiz görmek de değildir. O, ehlülhadis gibi fıkıhı, "görüş"le dini konular anlaşılırsa insan düşüncesi, Allah ile insan arasında hüküm verici bir pozisyon kazanmış olur. Bu noktada artık, dini tahliye, Allah'ı ihmal, kulu ise ön plana çıkarma; Allah'ın dilemediği konularda bile

12. Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yay., İstanbul 1974, c. I, s. 51-54. Gazali başka bir yerde Ebu Hanife hakkında çok olumlu cümleler kurmuştur. Örneğin İbn Mübarek'in yanında Ebu Hanife'nin aleyhine söz olunca onun şöyle dediğini aktarmaktadır: "Bütün varlığı ile dünya kendisine arz edildiği halde ondan kaçan bir zatın aleyhinde nasıl konuşuyorsunuz!" Bkz. *İhya*, c. I, s. 74.

kulu “fail” yapma söz konusu olur¹³ anlayışı ile ele almamıştır. Ehlülhadis fıkhı görmezlikten gelmek ister çünkü reyi, görüşü, insani oluşu görmezlikten gelir. Ehlülhadise göre “dinde konuşma” (rey ve kelam), “gölge” özelliği taşımaktadır. Sonradan zail olacak bir şey için tartışma, bunun için gereksizdir.¹⁴

Gazali’nin, fıkhı, dünyevi ilimler sadedinde göstermesinin maksadı, dinin ahireti esas alan temel yönü üzerinde ısrar etmektir. O, fıkhı dünyevi bir ilim olarak gösterirken, dinin gerçek görevinin insanı ahiret hayatına hazırlamak olduğuna inanmaktadır.

Gazali belirtmektedir ki fakihlerin “farzı ayn” dediği dünya işlerini tanzim içindir. Halbuki farzı ayn, ahiret işlerini düzeltmenin yoludur. Yaşayış, ahiret yaşayışıdır. Nitekim Allah “Eğer bilseler, yaşayış şüphesiz ahiret yaşayışıdır” (29/64) buyurmuştur.¹⁵

Onun bu duruşu, dünyaya karşı retçi bir tavır takınmasının sonucudur. Gazali, İhya’sında genelde “öte dünyacı” bir din anlayışına bağlıdır¹⁶. En azından şunu söyleyebiliriz: Gazali’nin yaptığı iş, dine, sosyal ilişkilerde ferdin manevi yönünü temsil edebilen bir boyut kazandırmaktır.¹⁷

SELEF MEZHEBİNİN ESASLARI

Gazali’nin düşünce sisteminde ehlülhadisin vahiy ve sünnetle karizmatik cemaat arasında kurduğu ilişki büyük ölçüde muhafaza edilmiştir. Gazali, “ilk dönem,” “sahabe zamanı,” “selef mezhebi” gibi deyimler üzerinde oldukça sık durmaktadır. Kendi zamanında maruf olarak bilinenlerin, sahabe döneminin “kötülükleri” olduğunu da belirtmek suretiyle, zamanın bozulmasından, bidatlerin ne kadar fazla yayıldığından üzüntüyle söz etmektedir.

Hatta İhya’da bu konuda öyle bir örnek vermektedir ki bu örnek onun nazarında “bidat” kelimesinin alanının çok geniş olduğunu göstermektedir. Rivayete göre Mervan, hutbe okumak için minber yaptırmıştır.

13 Bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, tashih ve ta'lik: M. Zahit Kevseri, Mektebetu'l-Kutsi, Kahire t.y., s. 12-13.

14 İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zühri en-Neccar, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1976, s. 62-63.

15 Gazali, İhya, I; 58, 74.

16 Bkz. Mustafa Özmen, “Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 2005, s. 143-146.

17 Watt, *Müslüman Aydın*, s. 85-88.

Gazali, bunu, “dinimizde olmayan bir şeyi icat eden merduttur” hadisine dayanmak suretiyle lanetlendiğini ifade etmektedir. Aynı yerde “sünnetten ayrılan kimseye Resulullah’ın şefaati ulaşmaz” hadisine yer vermek suretiyle bidatleri terk ve sünnetlere ittibanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Gazali aynı zamanda insanın işlemiş olduğu türlü türlü günahların Allah tarafından affedileceğini ama bidat çıkarıp dinin saffetini karıştırmak isteyenlerin asla affedilmeyeceğini ısrarla savunmaktadır.¹⁸

Bunlara rağmen bu mutlakıyetçi geleneğin dağılması konusunda da Gazali’nin çabaları bulunmaktadır. Onun “selef mezhebinin esasları,” selef mezhebi üzerinde esaslı bir ıslah çalışmasıdır. Ona göre selef mezhebi, Kitap ve sünnette geçen isimleri Allah’ın şanına ve yüceliğine uygun manalara sahip olarak nitelendirmektedir. Bu anlayışa göre, Allah, şanına uygun olmayan şeylerden, özellikle cismaniyetten tenzih edilmeliydi. Müteşabihlerdeki manalar, Allah’a bırakılmalıydı. Bunların manalarının bilinemeyeceği itiraf edilmeliydi. Anlamlarına dalınmamalıydı. Kalben de olsa bunlarla meşgul olunmamalıydı.¹⁹

Gazali’nin bu ıslah faaliyeti, selef mezhebinin, zamanımızda bile “ehlisünneti hasse” olarak anılmasını beraberinde getirmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, “ehlisünneti hasse” anlamında Selefiliğin yolunun Kuran yolu olduğunu söylemiştir.²⁰ Kuvameddin Bursan, Selefiliğin Kuran’ın sinesinden doğduğunu ve İslamın saf ve nezih şeklini temsil ettiğini kabul etmiştir.²¹

Halbuki ehlülhadis (Selef mezhebi), akait alanında cahiliye döneminin kalıntılarının hâkim olduğu primitif, animist bir karaktere sahiptir. Bu zihniyette Tanrı fikri yerel surette inşa edilmiştir. Antropomorfik özelliklerden sıyrılmış aşkın boyutun ortaya koyacağı Tanrı fikrinin evrensel karakterine geçit verilmemiştir. Tanrı, bütünüyle maddi güç içinde ifadeleştirilmiştir.

Aslında burada etkili olan, dinin bir hayat modeline göre anlaşılması olgusudur. Çünkü Tanrı inancı ile cemaatçi yapının yasallaştırılması sağ-

18 Gazali İhya, I, 203-205.

19 Bkz Gazzâlî, *İlcâmu'l-avam*, Beyrut 1406/1985, s. 53-54.

20 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341 (iki cilt bir arada) c. I, s. 97-100.

21 Kuvameddin Bursan “İslam’ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası” (İmam Ahmed’in Bir Eseri adlı çevirinin ön sözü), *Dâru’l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: I, sayı: 5-6, 1927.

lanmakta beşeri olarak kurulmuş düzene kozmik bir statü verilemektedir.²² Yerel Tanrı anlayışı, yerel kültürün hegemonyasını meşrulaştırma amacına yöneliktir. Bu yüzden bu zihniyetin “dışlama gücü” çok fazladır. Dışlama iktidarı var ama erişim iktidarı minimum düzeyde kalmaktadır. Katılma, erişme, ulaşma gibi kelimeler fazla yer tutmamaktadır.

Gazali, “selef mezhebi”nin sahip olduğu dışlamacı dili, kabile dini seviyesinde kalan din anlayışını aşmak istemektedir. Böylece ana dini akımlardan birinin kapalı yapısını kırma girişiminde bulunmakta onun daha dışa dönük bir özellik kazanmasını arzulamaktadır.

FELSEFENİN YUNANCASINA ELEŞTİRİ

Gazali’nin bir başka önemli özelliği İbn Sina ve Farabi özelinde felsefi düşünceye getirdiği şiddetli eleştirilerdir. Bazılarına göre bu eleştiriler felsefenin İslami düşünceden dışlanmasını beraberinde getirmiştir. Bazılarına göre ise Gazali mutlak olarak felsefeyi değil, felsefenin “Yunancasını” eleştirmiştir.

Gazali’nin Aristoteles merkezli Yunan felsefesine karşı çıktığı elbette doğrudur. Fakat buradan hareketle düşünürümüzün sadece Yunan felsefesine karşı çıktığı, diğer felsefe türlerine ilkeli yaklaştığı söylenemez. Zaten o dönemde bilinen tek felsefe Yunan felsefesidir.

Yunan felsefesi ve özellikle Aristoteles mantığı eleştirisi, Rönesans ve reformun hareket noktalarından biridir. Batının Rönesans ve reformunun Aristoteles’e karşı çıkışla başladığı ifade edilmiştir.

İkbal, Gazali’nin Yunan eleştirisini, Batı Rönesansının ilk öncülerinden biri ve eleştirel düşüncenin öncüsü kabul edilen Kant’ın çabasına benzetmiştir. Çünkü İkbal’e göre Batı, fikri Rönesansını Yunan felsefesine karşı çıkmakla gerçekleştirmiştir. Gazali kendi döneminde Kant’ın üstlenmiş olduğu rolü üstlenmiştir. Fakat onun fikirleri Kant’ınki gibi toplumda bir aksülamel bulamamıştır. Bu yüzden Gazali, bir İslam Rönesansına imza atamamıştır.²³

22 Bkz. Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 248-249.

23 Bkz. Muhammed İkbal, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık. 1984, s. 21.

İkbal'in bu değerdendirmesinin isabetli olduğu söylenemez. Kant'ın Aristoteles karşıtlığı ilkönce kurumsallaşmış din karşıtlığıdır. Zira kilise o gün din anlayışını Aristoteles üzerine temellendirmiştir. Gazali'nin Yunan felsefesi eleştirisinin egemen din anlayışına bir başkaldırı olduğu söylene-
mez. Yine Kant'ın Aristoteles eleştirisi aslında bir skolastisizm eleştirisi-
dir. Gazali'nin düşünceyi hürleştirme gibi bir maksadı da yoktur. Gazali,
aklın düşünce üretebileceğini bile neredeyse kabul etmeme eğilimine girer
bazen. Filozofların, aklın maddeden soyutlanmış bir yönü olduğu fikrine
karşı o, aklın cisim olduğunda ısrar etmektedir. Bu fikirleriyle filozoflar,
akıl zaruri bilgi verir görüşünü savunurlar. Gazali'nin maksadı ise onun
zaruri bilgi vermeyeceğini kanıtlamaktır.²⁴

Gerçi İbn Teymiye'ye göre Gazali'nin "hakikatin sırları" diye kitap-
larında vurguladığı fikirlerin birçoğu filozoflardan alınmıştır.²⁵ Ebu Bekr
b. Arabi de Gazali'nin filozoflardan çok etkilendiği kanaatindedir. Hatta o
şöyle demektedir: "Şeyhimiz Ebu Hamid, filozofları yuttu sonra da kusup
çıkarmak istedi ama başaramadı." Cabiri buradan hareketle Gazali'nin
filozofları tekfir ettiği fikirlerden bile etkilendiğini ifade etmiştir. Ama bu
durum "aklın zaferi" olarak görülemez. Olsa olsa "atıl aklın"ın zaferi olarak
nitelenebilir.²⁶

Felsefi düşünceleri ihtiva ediyor diye Gazali'nin eserlerinin Endülüste
ateşe verildiği de ifade edilmiştir.²⁷

Gazali'nin felsefe eleştirisinin en önemli ve etkili yanı, daha önce
belirtildiği gibi sebep sonuç ilişkisini kabul etmeyen bir anlayışı teolojik çer-
çevede sunmuş olmasıdır. Ona göre alem Allah'ın fiili değilse, Allah, âlemde
meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşecektir.²⁸

Tabiat ilimleri, tabiat kanunlarına dayanır. Kanun olacak ki ilim
olsun. Her an tabiata müdahale eden, tabiatı her an var eden, her an yok
eden bir Tanrı anlayışı ile en azından, tabiat bilimlerini temellendirmek
mümkün değildir. Ateşle pamuğun birbirine dokunduğu halde yanmama-

24 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 199.

25 Bkz. İbn Teymiye, *el-Fetava*, Mektebetü Dari'l-Mearif, c. IV, s. 63-66.

26 Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 411.

27 Bkz. Nihat Keklik, *Filozofların Özellikleri*, Doğuş Yay., İstanbul 1983, s. 151.

28 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*,

sını mümkün görmekle²⁹ tabii düzen arasında bir zıtlık bulunacaktır. Bu yüzden sebep sonuç ilişkilerini reddeden bir anlayışın İslam düşüncesinde önemli etkileri olduğu söylenebilir. Burada sosyal sahada gayri devri tarih anlayışı nasıl etkili olmuşsa, tabiat ve varlık sahasında da bu anlayış o derece etkili olmuştur. Sonuçta ister sosyal ister tabii olayların nedenleri üzerinde, bunları ortaya çıkaran tamamen dünyevi etkiler üzerinde durmak, abesle iştigal olarak değerlendirilmiştir. Eğer tabii ve sosyal düzeni sadece Allah yapıyorsa insani iradenin rolü üzerinde durmak gereksizdir.

SUFİLİK SÜNNİLİĞİN İÇİNDE

Gazali'nin en önemli başarısının, sufiliği ıslah ve onu yeniden ihya etmek olduğu söylenir. Bu görüş, Gazali'nin ıslah edilmiş haliyle sufiliğe Sünnilik çatısı altında yer bulduğunu da savunur. Böylece o, katı skolas-tisizme ağır darbe indirmiş, akidenin dogmatik yapısını hafifletmiştir.³⁰ Ama Gazali'nin bu "ıslah"ı, sufilik kadar Sünni İslamı da güçlendirmiş ve ölçülemez derecede yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur.³¹

Güngör'e göre Gazali'nin başarısı, nazari ilimlerle kalp tekniği arasında kurduğu mükemmel sentezdir. O, aklın rehberliği ile kalbin hakikati bulmadaki payını bir araya getirmiştir.³² Gazali bir taraftan Sünni Müslümanlığın bütün esaslarını kabul ederken, diğer yandan dinin kuru bir iman ilmarından ve ibadetleri yerine getirmekten ibaret olmadığını belirtmiş, imanın kalbin derinliklerinde yaşanan bir şey olduğunu ortaya koymuştur. Bu bakımdan onun en orijinal tarafı, İslamda Sünnilik ve tasavvufu uzlaştırması değil, bu ikisinin zaten birbirine zıt olmadığını göstermesidir.³³

Gazali *el-Münkız* adlı eserinde "bilme durumu" ile ilgili tespitler yaparken, duyguların elde ettiği bilgiden, aklın elde ettiği bilgiden bahsetmektedir. Fakat güvenilir olduğuna emin olunan bilginin, "Allah'ın kalbe attığı bir nur" sayesinde oluşacağını ifade etmektedir. Ona göre bilgeliğin

29 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166. Gazali bu eserinin bir yerinde mucizeyi, doğal düzenin bozulması olarak anlatmamakta, doğal düzende var olan aşamaların sadece 'hızlandırılması' olarak tarif etmektedir. Bkz. a.g.e., s. 172.

30 Fazlur Rahman, *İslâm*, cev. M. Dağ-M. Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1981, s. 119-120.

31 Fazlur Rahman, *İhya ve Reform*, s. 169.

32 Bkz. Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1989, s. 84.

33 Bkz. Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, s. 79.

anahtarı bu nurdur. Hakikatlere vakıf olmayı bu nurdan beklemek gerekir. Sadece delile bağlı bir hakikat taraftarlığı, Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmak demektir. Hadiste ifade edildiği gibi aslında tüm insanlar karanlık içinde yaratılmışlardır. Sonra Allah yarattıkları üzerine nurundan serpmiştir. İşte bu nur sayesinde hakikate erişmek mümkün olur.³⁴

Gazali'nin bilgiyi elde etme konusunda söyledikleri zımnen bir ahlaki fonksiyon ayrımına da işaret etmektedir. Çünkü her sınıf, kendinden alttakine bir şeyler öğretebilir.³⁵ Hadis (fıkıh da diyebiliriz), kalam ve tasavvuf arasındaki bu farklar, muhaddis-fakih, mütekellim ve mutasavvıf arasındaki farka da bir göndermede bulunmaktadır.

“Kalpteki nurun” dini ilimlerde bir hikmet kaynağı, İslami fikir yapısında yenilikler yapma gücüne sahip, çağın koşulları arasında bir uyum meydana getirmeye müsait bir zemin yaratıp yaratmadığı ise çok fazla açık değildir.³⁶ Gazali'nin bu “sentezinin” de düşünsel bir canlılığı beraberinde getirdiği söylenemez.

Genel bir değerlendirme olarak şunu söylememiz mümkündür: Gazali'nin İslami ilimleri “gözden geçirme” hali, başarılı bir çaba halini alamamıştır. Elbette toplumsal geleceği tasarlama pratiği olarak Gazali'de birtakım “eşik olgulardan” söz etmek mümkündür. Bu eşik olgular, Müslümanların toplumsal hafızalarını etkilemiştir. Ama entelektüel bir emek, entelektüel yeniden doğuş, entelektüel büyüme ve gelişmeyi kapsayan İslami bir vizyon Gazali eliyle gerçekleşmiş midir? Buna olumlu bir cevap veremeyiz.

Bunun nedenlerinden biri şu olabilir: Tarih boyunca oluşturulmuş en verimsiz dil, her tür iktidarın gölgesinde oluşturulmuş dildir; çünkü bu dil, sınırlı bir zaman için üretilmiştir ve iktidar sahiplerinin ihtiyaç hissettiklerinde yaslanarak iktidarlarını okşamalarından başka bir işe yaramamıştır. İktidar gölgesinin dili paslı bir dildir; bir o kadar da gelip geçicidir.

Gazali'nin kalam, felsefe, tasavvuf anlayışı Fazlur Rahman'ın ifadesiyle onun Eşariliğinin yeniden canlanmasına vesile olmuştur. Eşarilik, hakiki failin Allah olduğu gerekçesiyle insanların gerçek anlamda fiil ortaya koyduklarının söylenemeyeceğini öğretmektedir. Tasavvuf da yalnızca

34 Bkz. Gazali, *el-Munkızu min-Ad-Dalâl*, s. 17–21.

35 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. II, s. 210.

36 Watt, *Müslüman Aydın*, s. 125.

Allah'ın var olduğunu beyan etmektedir. Hem Eşarilik hem tasavvuf, Allah karşısında edilgenlik telkin etmişlerdir.³⁷ Fazlur Rahman'a göre bu yaygınlaşma, Maturidiliğin etkisini de büyük ölçüde öldürmüştür.³⁸

Fazlur Rahman'ı haklı çıkaracak temel argümanları Gazali hem Sünnilik hem kelam hem de tasavvuf adına fütursuzca kullanmıştır. Ona göre Allah'ın güç yetiremedikleri şeyleri kullarına teklif etmesi caizdir. Allah, herhangi bir neden olmadan kullarına sıkıntı verebilir. Allah'ın insanlara teklifte bulunması bir faydaya yönelik değildir. Allah isteseydi teklifte bulunmaksızın da kullarını sevaba nail kılabilirdi. Kölesini hizmetinde kullanan bir efendinin bu hizmete karşı kölesine bir ödül vermesi zorunluluğu yoktur. Köle karşılıksız olarak efendisine hizmet etmek zorundadır.³⁹ Yine Gazali'ye göre kıyamete kadar olacaklar, Levhi Mahfuz'da yazılmış, "mürekkep kurumuştur."⁴⁰

Gazali'nin sentezci Sünni ıslahı zamanımıza belli noktalarda ışık tutabilir. Çünkü bu sentez çabası ile Gazali, "kabile merkeziliğinin" ürünü düşünceleri ıslah etme çabasıdır. Ama bu çaba, farklı entelektüel ilgi alanlarını bir araya getirip herkesin çok şey öğrenebileceği sürekli bir diyalog projesi olamamıştır. Gazali metodu "olumsuz imaja" dayalı tanımlamaları esas aldığı için dinamik bir dönüşümün fikri altyapısını karşılamaya yeterli olamaz. Bu yüzden günümüzde "engellemelere" dayalı sentez geliştirmek, "özcü metafizik" denemeleri ile aynı anlama gelebilir. Gazali'de olduğu gibi, bugün Tanrı ile insan arasındaki ilişki erkle yüklü bir ilişki olarak, bir efendi köle ilişkisi olarak anlaşılamaz.

Din denildiğinde bugün bilgi kaynağı, güç kaynağı değil, benlik oluşumu, kendine güven, irade eğitimi, zihni, ahlaki, manevi gelişim anlaşılmalıdır. Tanrı ile insanın karşı karşıya geldiği bir durum değildir din.

37 Watt, da Gazali'yi "ikinci Eşari" olarak kabul etmektedir. Çünkü Eşari, Mu'tezili ve Hanbeli görüşleri bir araya getirerek "ilk Yunan tesir dalgasını" önleyen kişidir. Gazali de, İbn Sina'da zirveye ulaşan felsefi ekolün "ikinci dalgasını" yenmiştir. Eşari, ana Sünni akideyi Mu'tezili metotlarla savunduğu gibi Gazali de bu akideleri Eflatuncu (Aristo'yu da içine alan) metotla ve İbn Sina'dan öğrendiği usullerle savunmuştur. Bkz. M. Watt, *İslami Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 108-109.

38 Fazlur Rahman, *İhya ve reform*, s. 90.

39 Bkz. Gazali, *el-İktisat Fi'l-İlkad*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 1983, s. 195-223.

40 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 156.

Tanrı'nın olduğu yerde insan, insanın olduğu yerde Tanrı bulunmaz şek-
lindeki bir önerme ancak inkârın bir zaafı olarak ele alınabilir. Eğer Tanrı
ile insan karşı karşıya getiriliyorsa insandan yana tavır almak gerek çünkü
burada Tanrı artık bir vehim olmuştur. İnsan, hırsına, eksikliklerine, başa-
rısızlıklarına, iradesinin zayıflığına Tanrı kılıfı giydirebilir.

SONUÇ

Insanoğlu dinle hangi düzeyde ilişki kurmalıdır sorusuna verilebilecek yanıt var oluşsal ilgiyi esas almalıdır. Dini düşünce manevi sahada gelişme istidadına sahip bir yapıya erişmelidir. Dini düşünce, oluşun manevi yorumu, ferdin özgürlüğü ve insani gelişime yön verebilecek evrensel nitelikteki temel prensipleri esas almalıdır. Bilinmektedir ki insanlık tarihi artık dini mesajların, peygamberlerin, Tanrı'nın tarihi değildir. Aynı zamanda insan aklının gelişiminin tarihidir. Dini düşünce bu noktada aklın ve ruhun gelişiminin bir aracı hüviyetini taşımaktadır. Artık öyle sorularla muhatap olunmaktadır ki bunları beylik bir mantıkla, sezgiyle, ilahi vahiyle cevaplamak mümkün değildir, sadece diyalektik diyebileceğimiz, gelişerek ilerleyen, yargılayan, sorgulayan, insani düşünme biçimlerine başvurmak gerekmektedir. Bunun için dini düşünce insani potansiyellerimizi gerçekleştirmemize yardımcı olan bir karaktere sahip olmalıdır.

Her uygarlık Tanrı ve insan hakkında oluşmuş bir dünya görüşüne, bir zihniyete tabidir. Burada önemli olan, insan nedir sorusuna nasıl yanıt verilmiş olduğu ve insan doğası ve Tanrı doğasının nasıl tanımlanmış olduğudur. Kanaatimize göre günümüzde dinin anlaşılması problemi ile ilgilenenlerin işe başlamaları gereken yer burasıdır. Dini düşüncenin yenilenmesi, acımasız, ahlaki ilkelerle kayıtlı olmayan bir Tanrı imajının, dinin köklerini insanın güçsüzlüğü üzerine kuran bir teolojinin eleştirilmesi ve sorgulanmasına bağlıdır. Tanrı ile insan arasındaki ilişki insanilik dışı bir yaklaşım üzerine kurulamaz. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişki bir köle efendi ilişkisi olarak algılanamaz.

Bu noktaya bağlı olarak hem zamanımızda hâkim dini gelenekten tevarüs eden hem de modern zamanlarda aldığı biçimlere bakıldığında İslami düşüncenin çok büyük iki sorunu bulunmaktadır. Bunlardan biri “yasa dini” olarak görüldüğü için insansızlaştırma, diğeri ise tüm güçlülük, mutlak/ultimate kudrettir. Yani İslamın her şeyi kapsadığının kabul edilmesidir.

İslami düşünce geleneğinden, özellikle Ebu Hanife ve İmam Maturidi'nin yöntemlerinden hareket etmek suretiyle dini düşüncenin bu

büyük sorunlarına tarihsel perspektiften ışık tutmak mümkündür. Burada üç konunun önemli olduğu ifade edilebilir.

Birincisi Ebu Hanife ve Maturidi Arapçayı Kuran'ın asli bir unsuru olarak görmemektedir. Biz bunu Farsça ibadete cevaz olarak yorumlarsak indirgemeci bir bakış açısıyla hareket etmiş oluruz. Ebu Hanife ve Maturidi'nin dediği gibi bütün diller beşeri ise Kuran da dil ve dilin temsil ettiği kültür yönünden beşeridir. Kuran'ın bir beşeriliği varsa dokunulmaz değildir ve başka beşeriliklerle onu, en azından lafzını aşmak mümkündür. Kuran'da ilahi olanla insani olan yan yanadır, iç içedir. İnsan vahiy sürecinin hep içinde olmuştur.

Dini nasların ölü bir metin olarak referans alanı haline getirilmesi, soyut bir kutsal aşkınlık olarak görülmesi, onları fetişleştirir. Bu durumda, vazeden eylemin paradigmatic bir anlam alanı içerisindeki ifadesinin maksadı buharlaşır, geriye katı bir tortu olarak buyruklar dünyası kalır. Kuran günümüzde hazır çözüm kaynağı olarak görülmesine rağmen, Kuran'ın bütün davası, yaratılıştaki Allah'ın insana vermiş olduğu ahlaki enerjiyi parlatmak ve her an diri tutmaktır. Geri kalanını insanın kendisi başaracaktır.

İkincisi Ebu Hanife ve İmam Maturidi iman ve amel arasında ayrım yapmaktadır. İman amel birlikteliği, insana egemen olmanın bir yoludur. Bu yolla belli bir “kültürel öz,” insan üzerinde “ete kemiğe bürünecek”tir. İman amel birlikteliği sayesinde insanların “bedenleri” kontrol altına alınacak, hizaya sokulacak, disipline edilecektir. Tekil davranış kalıpları üretilecektir. Böylece “bedenlerin çoğalması” önlenmiş olacaktır. “İmanın dille ikrar, kalple tasdik ve erkânıyla amel” olduğu fikri Müslümanları ötekileştirmeye hazır bir alan açmaktadır. Çünkü bu durumda sakal bırakıp bırakmamak bile bir iman sorunu görülebilir. Bu, fanatizmi, dışlamacı dili ve nefret ve şiddet söylemini beraberinde getirir.

Ebu Hanife anlayışının ortaya koyduğu iman amel ayrımının, insanın, kültür özcülüğünden, iktidar yapılanmalarından korunması olarak okunması mümkündür. İnsan böylece dinden meşruiyetini alan her türlü iktidar istencine karşı korunaklı hale getirilmektedir. Başka bir ifade ile amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmemesiyle dini inanç ve kanaat, başkalarının müdahale ve kontrolünden muaf tutulmuş olmaktadır.

Üçüncüsü, Ebu Hanife ve Maturidi hakikat ve hakikat hakkındaki kanaati birbirinden ayırmaktadır. Ebu Hanife'ye göre inzal edilen nassın tevîl ve tefsirinde farklı düşünmek mümkündür. Ona göre bir dini görüşümüzü kabul etmeyen, en fazla "tefsirde hata eden" mümin kardeşimizdir. "Senin dininle ve Allah'ınla ilgim bulunmamaktadır" diyen biri hakkında bile hüküm vermede acele etmemek gerekir. Çünkü onun gayesi, Allah'ı inkâr değil bizim din anlayışımızı eleştirmek olabilir. Ebu Hanife'nin bu düsturu Mürcie tarafından "tevîl varsa tekfir yoktur" şeklinde formüle edilmiştir.

Buradan hareketle hak ve hakikate dair çok fazla nesnel olmayan bir düşünce geliştirebiliriz. Haddizatında din, mutlak hakikat kavramından daha fazla iyilik, ahlakilik, vicdanilik, diğerkâmlık gibi kalbi fiillere dayanmalıdır.

Din, sığ ve hoyrat bir kurallar ve mitler demeti olarak ele alınırsa kalp ve yaratıcılık üzerine kurulmuş bir insanilik dini gelişme gösteremez. Burada itaate olan içsel heves, zihniyette idealleşir ve dini mantık bu zihniyet üzerine oturtulur. Artık Tanrı sevgisi kalkış noktası olmaz. İnsanın itaat etme dışında bir seçeneği yoktur. Tanrı ve elçisine itaat, sosyal planda yerini örneğin sünnete itaate bırakır, imama itaate bırakır, krala itaate bırakır, düzene itaate bırakır, şeyhe itaate bırakır, alime itaate bırakır. Teslimiyet "kişileşmiş hal" olarak din şekline bürünür.

İslami bir düşünce için dini yasalara dayalı olma, yeterli görülemez. Yasa, insaniliği hesaba katmadan bağlayıcı olmaz. Burada ahlaksal buyruk ön plana alınmalıdır. Bir başka ifade ile güçlü ahlaki bir nedenle yasanın literal tarafı aşılabilmelidir. Böylece geçmişin bugün ve yarın üzerindeki atacı vesayetinin yerini, hayat veren bir gelişme anlayışı almalıdır.

İslamın, hayatın her alanını kapsayan bir sistem olarak görülmesi de dini düşüncenin gelişmesinin önündeki engellerden biridir. Her şeye karışan din anlayışı nihai doğruluk olan Tanrı ile "bir gerçeklik olarak Tanrı" arasındaki çelişkiyi aşamaz. Dünyevinin Tanrısala dahil edilmesi, insanın Tanrı'ya bağımlı olması gibi, Tanrı'yı da insana bağımlı hale getirir. Çünkü her şeyi belirlemek isteyen din, aslında her şey tarafından belirlenir hale gelir.

Din, şeyler arasında bir şey konumuna düşürülmemeli, birbirleriyle kavgaya eden beşeri ideolojilere, hatta ekonomik refah gibi "kurtuluş reçetele-

rine” indirgenmemelidir. Din ideolojikleştikçe “*raison d’etre*”sini kaybeder. Din sistemleştikçe veya ideoloji haline geldikçe anlamsızlaşır.

Dinle siyaset, hukuk, toplumsal alan, devlet arasında bağlar kurmak, “mutlak bir ilke”yi gerçek bir iktidar haline getirme çabasıdır. Yani “güç temelli din görüşü”dür. Tarih şahitlik etmektedir ki aslında böyle bir çaba, gerçek bir iktidarı mutlak bir ilkeye dönüştürmeye hizmet etmiştir.

Her şeyci din anlayışı, mühendis tutumun dine uygulanmasıdır. Bu din değil, belki Auguste Comte’un toplumsal akait dediği gibi bir şeydir. Sistem ya da siyasetten yola çıkmak, toplumu, Tanrı’nın doğayı yönettiği gibi yönetmeye yeltenmektir. Eylemler dünyasında insanları inşaat malzemesi olarak görmek, felaketlere yol açmıştır. Bu yaklaşım düşünceler dünyasında da aynı ölçüde yanlıştır.

Her yerde din olmalı anlayışı her şeyi dinleştirmez. Son tahlilde düşünülen ideal durumun aşkınlaştırılıp Tanrı ile özdeşleştirilmesine yol açar. Bu yapılırken bir bakıma dinden kopulduğu gibi, “ben”den ve dünyadan da kopulduğu için, insanın bilincinin bölünmesi, kendisine yabancılaşması ve neticede “mutsuz bilinç sahibi” bir “ben”e dönüşmesi söz konusu olur.

19. yüzyılda bilim, gerek sahası ve gerekse konusu itibariyle asla sınırlanmayan ve sonsuzluğa uzanan bir zihni faaliyet olarak görülüyordu. İnsan aklının nüfuz edip keşfedemeyeceği bir saha yoktur ve bütün meçhuller insan zekâsının nihayetsiz kudreti önünde dökülmeye mahkûmdur, zannediliyordu. Böyle bir iddia ile ortaya çıkan bilim, dine ve dinin temeli olan inançlara hücumla geçmiş ve bunları tamamıyla itibari şeyler addetmekte bir beis görmemişti. Fakat bugün bilim anlayışı değişmiş, eskiye nazaran çok ilerlemiştir. Zamanımızda artık zekâ nihayetsiz bir keşif kudreti, bilim de sınırsız bir zihni faaliyet değildir. Bugün bilim, geçmiş asırdaki hoyratlığını geride bırakmış ve olgun insanlara mahsus bir ağırbaşlılık ve bir haddini bilirlilik elde etmiştir.

Şimdi sıra dini düşüncededir. Artık 19. yüzyılın bilim anlayışı gibi hoyratça tavrını bir tarafa bırakmalı ve “haddini bilirlilik” elde etmelidir. Dinin cevapları, zihinsel-pratik olmaktan çok varoluşsal ve kalbi olmak durumundadır ki evrensellik korunabilsin. Din, tüm konularda yegâne hüküm verici kaynak haline getirildiğinde, haddi olmayan sorulara cevap

vermesi ve kendisine hiç sorulmaması gereken sorunları çözmesi beklenen bir yapı özelliğine bürünür. Burada Tanrı, sanki beşeri duygu ve arzuların toplamı imiş gibi görünür ya da sınırlı beşeri arzuya yarı ilahi statü kazandırılır. Bu da dini maddeleştirmek demektir. Dini maddeleştirmek, sonsuzluğu hiçliğe dönüştürmekten başka bir şey değildir. Din bu dünyanın kaygılarında kaybolmamalıdır. Aksine ezeli endişe, ideal ihtiyacı, teselli ihtiyacı sunmak ve sonsuzluğun ufuklarını göstermek suretiyle insanı bu dünyanın kaygılarından kurtarmalıdır.

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, tah. Ebu Hâcîr Muhammed es-Said b. Besyûfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Abdullah İbnü'l-Mübârek, *Kitabu'z-Züh'd ve'r-Rekaik*, tah. Habiburrahman el-Azami, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Abel, Oliver, "Dinlerin Etiği Olarak laiklik," *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, çev. Sosi Dolanoğlu, Sera Yılmaz, Metis yay., İstanbul 1995.
- Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.
- Adil Çiçî, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000.
- Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Züh'd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, el-Mektebetu'l-İslâmi, Beyrut, t.y.
- Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiyye*, Tahkik ve Osmanlıcaya çeviri: Kivameddin Bursan; "İmam Ahmed'in Bir Eseri" *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5-6 (1927), s. 278-327.
- Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1985.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006.
- Al-Azmeh, Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003.
- Albayrak, Halis, "Kur'an'ı Anlamak Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak," *1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (03-05 Şubat 1995) Fecr yay., Ankara, 1995.
- Albayrak, Halis, "Kur'an'ın Müslüman Geleneğindeki İşlevinin Anlaşılması Sorunu," *Yeni Bir geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu* (08-09- Kasım 2001) , Balcalı-Adana, Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Adana 2002.
- Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul 1991.
- Amartya Sen, *Kader Yanılsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Karam, Optimist Yay., İstanbul 2006.
- Amin, Samir, *Modernite, Demokrasi ve Din, Kültürâlizmlerin Eleştirisi*, çev. F. Başkaya, U. Günsür, G. Öztürk, Özgür Üniversite Kitaplığı, İstanbul 2006.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, çev. A. Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Arnaldes, Roger, "İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti," *İslam Felsefesi Üzerine*, çev. Ahmet Arslan, ed. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1996.
- Asad, Talal, "Muslims as 'Religious Minority' in Europe," *Formations of The Secular* içinde. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Atalay, Beşir, *Sanayileşme ve Sosyal Değişme*, Ankara, DPT Yay., 1984.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Medrese Programları-İcâzetnameler İslah Hareketleri*, Dergah Yay., İstanbul 1983.
- Atik, Kemal, "Mâtürîdî'nin Müteşabih Ayetlere Bakışı," *Ebu Mansur Semarkandi Mâtürîdî*, 14 Mart 1986, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, yay. Ahmet Hulusi Köker, 1990.
- Auben, Roxanne L., *Aynadaki Düşman*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Aydın, Mehmet S., "Dünyevileşme," *İslamiyat*, c. 4, sayı: 3, 2001.

- Aydınlı, Abdullah, "Hasan Basri (Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri)" *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 8, Erzurum 1988, s. 91-111.
- Ayni, M. Ali, *Gazali*, haz.: Erol Kılınç, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.
- Badiou, Alain, *Etik, Kötlük Kavrayış Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul 2006.
- Bağdadi, Abdülkadir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- Bakhtin, M. M., *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin, 2000.
- Bal, Hüseyin, "Laikleşme Teorisi ve Küresel Dini Diriliş Argümanı Bağlamında Dinsel Değişim," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara 2006.
- Bardakoğlu, Ali, (Başyazı), *Diyanet Aylık Dergi*, Temmuz 2003.
- Başer, Sait, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*, Seyran Yay., İstanbul 1998.
- Bayramoğlu, Ali, "Sivil Toplum Hakemlik Yapan Bir Güç Olmaya Başlıyor," *Sivil Toplumu Konuşmak*, yayına haz. Lütfi Sunar, Kaknüs Yay., İstanbul 2005.
- Bayramoğlu, Ali, "Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz" *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, Araştırma Asistanı: Ferda Balancar, TESEV, Şubat 2006.
- Bayramoğlu, Ali, *Türkiye'de İslami Hareket: Sosyolojik Bir Bakış (1994 - 2000)*, Patika Yay., İstanbul, 2001.
- Benda, Julien, *Aydınların İhaneti*, çev. Cem Soydemir, Doğubatı Yay., Ankara 2011.
- Benslama, Fethi, *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul 2005.
- Berbahâri, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sünne*, thk.: Halid b. Kasım er Redâdi, Suudi Arabistan: Darü's-Selef-Darü's-Sumay'i, 1421/2000.
- Beroje, Sahip, "İslam Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı," *İslâmî Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı)*, c. XV, sayı: 1-2, 2002, s. 308-323.
- Besevi, Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan, *Kitabu'l-Ma'rife ve'l-Tarih*, tahkik: Ekrem Ziya el-Omerî, Matbaatu'r-Reşad, Bağdat 1984.
- Beyazizâde Ahmed Efendi, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin *İtikâdî Görüşleri*, araştırma ve notlar ilavesiyle tercüme eden: İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1996.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Beydâvî*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, t.y.
- Bilgeşeven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Bilgin, Vedat, *Türkiye'de Değişimin Dinamikleri, Köylülüktен Çıkış Yolları*, Lotus Yay., Ankara 2007.
- Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne*, çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010.
- Blackstone, William T., *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005.
- Bodur, Hüsnü Ezber, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişim," *Sekülerleşme ve Dini Canlanma*, Basılı Sempozyum Bildirileri, 22-23 Ekim 2008, Yayına haz. Ali İsra Güngör, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 2008.
- Bodur, Hüsnü Ezber, "Dini İhya hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1986.
- Boer, T. J. De, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafizigi ile Gazali Metafiziginin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993.

- Baudrillard, Jean, *Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Doğubat Yay., Ankara 2005.
- Baudrillard, Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul 2010.
- Braudel, Fernand, *Uygurhıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1996.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, t.y.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Halku Eşâli'l-İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Ceyl, Beyrut 1991.
- Burke, Peter, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tuncay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2004.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "11 Eylül'le Derinleşen Aynlık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye," *Dini Araştırmalar* VII/XX, s. 205-234.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.
- Cahiz, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-Tebyin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mısır 1975.
- Camus, Albert, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-Vedat Günyol, Say Yay., İstanbul 1991.
- Cansever, Turgut, *Kubbeyi Yere Koymamak*, haz. Mustafa Armağan, Timaş Yay., İstanbul 2013.
- Cassâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994.
- Çengiz, Can, "Türkiye'de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş; Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, çev. Lale Arslan, Dost Yay., Ankara 1998.
- Cioran, E. M., *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., 2013.
- Collingwood, R. G., *Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Y.K.Y., İstanbul 2005.
- Corm, Georges, *21. Yüzyılda Din Sorunu*, çev. Şule Sönmez, İletişim Yay., İstanbul 2008.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Koni, Kapı Yay., İstanbul 2007.
- Crone-Hinds, Patricia-Martin, *God's Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1990.
- Cündioğlu, Dücan, *Ölümün Dört Rengi*, Kapı Yay., 2010.
- Cündioğlu, Dücan, *Sinema ve Felsefe*, Kapı Yay., 2013.
- Çaha, Ömer, "İslam ve Sivil Toplum," *İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi*, hz. Ömer Demir, Liberte Yay., Ankara 1999.
- Çapçioğlu-Şahin-Erdoğan, İhsan-M. Cem-Nuran, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik" *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl: 14, sayı: 2, Ankara 2010, s.51-76.
- Çayır, Kenan, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
- Çevik, Abdulkadir, *Politik Psikoloji*, Dost Yay., Ankara 2009.
- Çiççi, Adil, "Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman Ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama' Sorunu," *İslâmiyât*, c. I, sayı: 2, Nisan-Haziran 1998, s. 53-60.

- Çulhaoglu-Soyer, Metin-Can, *Solda Sivil Toplum Söylemi: Gerçekler ve Yanılsamalar*, Özgür Üniversite Yay., Ankara 2000.
- Daftary, Farhad, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, çev. Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Dağı, İhsan, *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*, Boyut yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman, *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, von Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman, *Sünen*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınli, Madve Yay., İstanbul 1994.
- Darîmî, Osman b. Said, *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960.
- Darîmî, Osman b. Said, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsi*, tashih ve t'alik: Muhammed Hamid el-Feyki, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358.
- Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Pres, New York 1993.
- Demir, Mahmut, "Fezailu's-Sahabe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünni İhtilafının Sünni Hadis Rivayetine Yansımaları", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Diner, Dan, *Mühürlenmiş Zaman İslam Dünyasındaki Durgunluk Üzerine*, çev. Sabir Yücesoy, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2011.
- Doğrul, Ömer Rıza, "Abduh, Şeyh Muhammed," *İslâm Türk Ansiklopedisi*, Asârî İlmiyye Neşriyat, İstanbul, 1944.
- Dostoyevski, F. M., *Karamazov Kardeşler II*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1992.
- Druart, Therese-Anne, "Metafizik," *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2005.
- Drucker, Peter, *Kapitalist Ötesi Toplum*, çev. Belkıs Çoraklı, İnkılap Yay., İstanbul 1994.
- Duran, Burhanettin, "Türkiye'de Sivil Toplum ve Siyaset," *Sivil Toplum: Farklı Bakışlar*, haz.: Lütfi Sunar, Kaknüs Yay., İstanbul 2005.
- Durning, Alan, *Ne Kadarı Yeterli, Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği*, çev. Sinem Çağlayan, Tema Vakfı Yay., Ankara 1998.
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996.
- Eaton, Gai, *Tann'ı Hatırlamak, İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu'l-İman*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani, *Sünen-i Ebi Davud*, t'alik: Muhammed Muhyiddin Abdihamid, Dâru lhyâi's-Sunne, Beyrut, t.y.
- Ebu Hanife, "el-Alim ve'l-Müteallim," *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem yay., İstanbul 1981.
- Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-Emval*, çev. Cemaleddin Saylık, Düşünce Yay., İstanbul 1981.
- Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Haraç*, Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuha, Kahire 1382.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı-Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001.

- Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahih-i Müslim*, Dâru lhyâi Turâsî'l-Arabi, Lübnan 1972.
- Eliacıq, Recep İhsan, *Bana Dinden Bahset*, İnşa Yay., İstanbul 2011.
- Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Fonksiyonu*, çev. M. Aydın, Konya Din Bilimleri Yay., 1995.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 2004.
- Ellul, Jacques, *Teknoloji Toplumunu*, çev. Musa Ceylan, Balık Yay., İstanbul 2003.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru Kütübî'l-Arabi, Beyrut 1975.
- Emin, Osman, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü," çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1991.
- Emin, Osman, *Raidu'l-Fikri'l-Mısıryyi el-İmam Muhammed Abduh*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıryye, Mısır, 1965.
- Ensari, Ebu Yusuf Ya'kup b. İbrahim, *er-Red Alâ Siyeri'l-Evzaî*, tashih ve ta'lik: Ebu'l-Vefa el-Efgâni, Mısır, t.y.
- Erdoğan, Mehmet, "İmam Ebu Hanife ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması," *İslâmî Araştırmalar*, (Ebu Hanife Özel Sayısı) s. 255-257.
- Erjan, Kalmahan, "İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.
- Eş'âri, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail , *el-İbane an Usulu'd-Diyane*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, Beyrut 1990.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987.
- Fazlur Rahman, "Vahiy ve Peygamber," çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çifçi, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1987.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1981.
- Fazlur Rahman, *İslâm'da İhya ve Reform, Bir İslâm Fundamentalizmi İncelemesi*, çev. Fehrullah Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- Fazlurrahman, *İslâm Gelenğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Bülent Baloğlu-Adil Çifçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
- Fehd b. Abdurrahman, er-Rumi, *Menhecü'l-Medresetü'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsir*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1981.
- Feriduttin Attar, *Tezkiratü'l-Evliya*, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991.
- Figalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara, 1986.
- Fuller - Lessar , G. E.- Lan O., *Kuşatılanlar; İslâm ve Batının Jeopolitiği*, çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1996.
- Fuller, Graham E., *İslamsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, Profil Yay., İstanbul 2010.
- Galli, A. M. Ahmad, "Mâturidi'nin Tefsirinin Bazı Yönleri," çev. Hanifi Özcan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat fak. Dergisi*, IV, 1987, s.467-480.
- Gasset, Jose Ortega Y., *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyyire Gül Işık, (Hasan Ali Yücel Klasikleri Dizisi) Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2010.
- Gasset, Jose Ortega Y., *İnsan ve Herkes*, çev. Neyyire Gül Işık, Metis Yay., İstanbul 2007.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Cevahiru'l-Kur'an*, Mısır 1964.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisat Fi'l-İtikad*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan, 1983.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkuzu min-Ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul 1990.

- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yay., İstanbul, 1985.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Kimya-ı Saadet*, çev. Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul 1969.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Ledûn Risalesi*, çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, Semerkant Yay., İstanbul 2004.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Mearicu'l-Kuds*, çev. Yaman Ankan, İstanbul 1971.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Minhacu'l-Abidin*, Daru'l-Beşâiri 'l-İslamiyye, Beyrut, 2001.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Mışkatu'l-Envar*, çev. Yaman Ankan, Uyanış Yay., İstanbul 1972.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Mizanu'l-Amel*, nşr., S. Selim el-Bevvâb, Beyrut 1986.
- Gibb, Hamilton A. R., "Bir İslâm Tarihi Yorumu," İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, çev. Kadir Durak-Atilla Özkök ve diğerleri, Endülüs Yay., İstanbul 1991.
- Goody, Jack, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2012.
- Göle, Nilüfer, "Otoriter Laiklik ve İslâmî Katılım," İslâm ve Demokrasi, T.Ü.S.E.S., Yay., İstanbul 1994.
- Guénon, René, *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 2004.
- Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti, Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*, Metis Yayınları 2003.
- Güler, İlhami, "Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci," *İslamiyât*, c. 2, sayı: 4, Ekim-Aralık 1999, s. 33-49.
- Güler, İlhami, *İlhamiyat, Dini-teolojik Aforizmalar*, Otto Yay., Ankara 2010.
- Güllüce, Veysel, "Ayetlerin Mensuh Sayılmasında Rol Oynayan Yaklaşımlar," Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 2001.
- Güneş-Ancı, Ayşe Ayata-Bülent, "Bir Olgu Olarak Siyasette Kollamacılık," *Yeni Türkiye*, yıl: 2, sayı: 9, Mayıs- Haziran 1996, s. 82-87.
- Güngör, Erol, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987.
- Güngör, Erol, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yay., İstanbul, 1989.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara, Töre Devlet Yayınevi, 1980.
- Gürbüz, Beyhan, "Dini Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak el-Kaide," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Haçkalı, Abdurrahman, "Hanefî Mezhebi İhtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine," İslâmî Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı), s. 283-290.
- Hallâl, Ebubekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid, *es-Sünne*, thk.: 'Atiyye ez-Zehrânî, Dârû'r-Râye, Riyad'da 1410/1989.
- Hammond- Machacek, Phillip E.-David W., "Din ve Devlet," çev. Tuğrul Yürük, *Din Sosyolojisi, Yaşadığımız Dünya*, der. Peter B. Clarke, İmge Kitabevi Yay., 2012.
- Hanifi Özcan, "Mâturidî'nin Bilgi Teorisinde "Fıkıh" Terimi," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1987, sayı: 4, İzmir 1987, s. 143-150.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964.
- Hartog, François, *Tarih, Başkalık, Zamansallık*, çev. M. Emin Özcan, Levent Yılmaz, Adnan Kahiloğulları, Dost Yay., Ankara 2000.
- Hassan, Ruaz, *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı, Doğan Kitap, İstanbul 2010.
- Hatib el-Bağdadi, Ebubekr Ahmet b. Ali b. Sabit, *Tarihu Bağdat*, Daru Kitabî'l-Arabi, Beyrut, t.y.

- Hatib el-Bağdadi, Ebubekr Ahmet b. Ali b. Sabit, Şerefu Ashabi'l-Hadis (*Tenkitli Basım*), haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972.
- Hayyat Mu'tezili, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el-İntisar ve'r-Red alâ İbn Ravendî el-Mülhid*, takdim: Muhammed Hicazi, Kahire, t.y.
- Himyeri, *el-Hûru'l-Jyn*, neşr: Kemak Mustafa, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1948.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. B. Çetinkaya-M. Şeviker, İz Yay., İstanbul 1995.
- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974.
- İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkirim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- İbn Abdilberr, *el-İntika fî Fedaili's-Selaseti'l- Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddin el-Elbani, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut 1983.
- İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibu'l-Tehzib*, Haydarâbad, 1325.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
- İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-Ayan*, tah: M. Muhyiddin Abdilhamid, 1367 /1948.
- İbn Hazin, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Beyrut, t.y.
- İbn Kuteybe, Ebu Abdillâh Muhammed b. Müslim, *el-Meârif*, tah. ve tak: Servet Ukkâse, Dâru'l-Mearif, Mısır, 1969.
- İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, tashih ve ta'lik: M. Zahit Kevseri, Mektebetü'l-Kutsi, Kahire, t.y.
- İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünen*, ta'lik ve tahkik: Muhammed Fuad Abdilbaki, Dâru lhyâi Turasi'l-Arabi, 1975.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Beyrut- Dâru Sadr, Beyrut 1968.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Cem'iyyetu'l-Müsteşrikîne'l-Almaniyye, Beyrut 1961.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuzmayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut, t.y.
- İbn Teymiye, *Mecmû'î'l-Fetvâ*, tah. Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Mearif, Ribat 1981.
- İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, tah. Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989; Riyad 1986.
- İnalçık, Halil, "İslam, Modernleşme ve Atatürk'ün Görüşleri," İslam ve Modernite, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007.
- İnam, Ahmet, "Türkiye'deki Bir Nietzsche'den Devşirilebilecekler Üstüne." *Ahlakin Soykütüğü Üstüne*, içinde. İstanbul: Say Yay., 2008.
- İnayet, Hamit, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılgaç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı, Birikim Yay.*, İst. 1990.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünnet'te Dini Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı," *Ekv Akademi Dergisi*, yıl: 9, sayı: 25, yıl: 2005, s. 7-24.

- İşcan, Mehmet Zeki, "Halku'l-Kuran Teorisi ve Dini Düşünce'de Yenilik," *Bilim Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, Uluslararası Sempozyum; 26-28 Kasım 2010, editörler: Cengiz Batuk-Hasan Atsız, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Samsun 2011.
- İşcan, Mehmet Zeki, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Maturidi'nin Katkısı," *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 34, 2008, s. 1-22.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği," *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:8, sayı:20, yaz, 2004, s. 59-78.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dini ve siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul, 1998.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Seleflik, İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri*, Ekev Yay., Erzurum 2002.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341.
- Jung-Piccoli, Dietrich-Wolfango, *Yol Ayrımında Türkiye*, çev. Berna Kurt, Kitap Yay., İstanbul 2004.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Sultan Melikşah*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1973, s. 132; Ali Sevim- Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995.
- Kahraman, H. Bülent, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye; 1980 Sonrası, Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm*, Everest Yay., İstanbul 2002.
- Kara, İsmail (Hazırlayan), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1986.
- Kara, İsmail, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi, İstanbul 1998.
- Karal, Enver Ziya, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Karaman, H., M. Çağrıncı, Sadreddin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (I)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003
- Karpat, Kemal, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, Bilgi Ün. Yay. İst. 2001.
- Kâsanî, Ebubekr Mesud, *Kitabu Bedâ'is-Sanai' Fi Tertibi's-Serai'*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1974.
- Kaysî, Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Talib, *Kur'an'da Nasih ve Mensuh Var mıdır?* çev.: Musa Kazım Yılmaz (asıl isim: el-İzâh li Nasihi'l-Kur'an ve Mensuhihî), Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1998.
- Keane, John, *Şiddet ve Demokrasi*, çev. Meral Üst, İmge Yay., Ankara 2010.
- Keddie, Nikki, *Cemaleddin Efgani*, çev. Alaaddin Yalçinkaya, Bedir Yay., İstanbul 1997.
- Keeble, Brian, "Gelenek ve Birey," *Gelenek ve İhanet*, haz. Harry Oldmeadow, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., 2013.
- Keklik, Nihat, *Filozofların Özellikleri*, Doğuş Yay., İstanbul 1983.
- Kerderî, Hafîzu'd-Din b. Muhammed, *Menâkıbu Ebi Hanîfe*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1981.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, *Biz Zaten Avrupalıyız*, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2005.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, *Dinin Fiziği Demokrasinin Kimyası*, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1999.
- Kuray, Mübeccel, "Siyasi Himayecilikten Dinsel Grup Himayeciliğine" *Türkiye'de Toplumsal Değişim*, Yeni Yüzyıl Yay., İstanbul 1995.
- Kırca, Celal, "Mâturidî'nin Tefsir, Tevil Anlayışı ve Metodu," *Ebu Mansur Semerkandi Mâturidî 14 Mart 1986*, yay. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri 1990, s. 281-295.
- Kirman, M. Ali, "Türkiye'de Bir 'Yeni Dini Cemaat' Örneği Olarak 'Süleymançılık,'" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.
- Koçoğlu, Kırıyasettin, "Maturidi'nin Mutezile'ye Bakışı," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara 1989.
- Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara 1999.
- Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 2001.
- Kuran, Timur, *İslam'ın Ekonomik Yüzleri*, İletişim Yay., İstanbul 2002.
- Kurtoglu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul 2007.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmam Mâtürîdî," *Dini Araştırmalar*, c. 5 sayı: 15, Ocak-Nisan 2003, s. 5-28.
- Kutlu, Sönmez, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi," *İslamiyat*, 8, (2005), sayı:2.
- Kutlu, Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihî Din Söylemleri Olgusu," *İslamiyat*, c. IV, sayı: 4, 2001, s. 15-36.
- Lapidus, Ira M., "State and Religion in Islamic Societies," *The Past&Present*, Cilt: 151, Yıl: 1996, 3-27.
- Lawrence, Bruce, *Kuran*, çev. Algan Sezgintüredi, Versus Yay., İstanbul 2008.
- Lidbom, Tage, *Başaklar ve Aynık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Lindholm, Charles, *İslam Topluluklarında Gelenek ve Değişim*, çev. N. Çelik, N. Durmuş, Ş. Sakarya, Elips Yay., Ankara 1994.
- Lipson, Leslie, *Uygurluğun Ahlakî Bunalımları*, çev. Jale Çam Yeşiltaş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003.
- Luca, Nathalie, *Mezhepler*, çev. M. Nedim Demirtaş, Dost Kitabevi, Ankara 2005.
- Lukes, Steven, "İktidar ve Otorite," çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi Risk mi?" *İslamiyat*, c. VII, sayı: VI, 2004.
- Mâlâtî, Ebul Huseyn Muhammed b. Ahmet b. Abdîrahman, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, takdim ve talik: Muhammed Zahit Kevseri, Mektebetu'l-Maarif, Beyrut 1968.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, tashih, ta'ric ve ta'lik: Muhammed Fuad Abdilbaki, Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, 1951
- Mardin, Şerif, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi- Makaleler* 4, der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Birkan, İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, İletişim Yay., İstanbul 1999.
- Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2004.
- Marmura, Michael E., "Gazali," *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2005.
- Massignon, Louis, *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, Paris 1954.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, T.D.V. Yay., Ankara 2002.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, tah. ve takdim: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azim Tevilatu Ehli's-Sunne*, tah. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2004.

- Meddeb, Abdelwahab, *İslamın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2005.
- Mekki, Ebu Talib, *Kitabu Kut'ul-Kulub, Fi Muameleti'l-Mahbub*, el-Matbaatu'l-Meymene, Mısır, 1306.
- Mengüşoğlu, Takiyyettin, "Tarihilik Tarihsizlik," *Felsefe Arkivi*, yıl: 1968, sayı: 16, s. 115-130.
- Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1949.
- Meriç, Cemil, *Jurnal*, İletişim Yay., İstanbul 1992.
- Mert, Nural, "Cami Gölgesinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslam Edebiyatı," *Tezkire*, sayı:14-15, yıl: 1998.
- Merttürkmen, Hilmi, "Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1976.
- Mervezi, Muhammed b. Nasr e, *es-Sunne*, tahric ve ta'lik: Ebu Muhammed Salim b. Ahmet es-Selifi, Müessesetu'l-Mübi's-Selafiyye, Beyrut-Lübnan 1988.
- Mes'udi, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, Dâru'l-Hicre, İran-Kum 1984.
- Mete, Ömer Lütfi, *Aşksız, Zevksiz... Allahsız Müslümanlık, Gerileme Sürecinde İslam'ı Yaşama Sorunu*, Profil Yay., İstanbul 2008.
- Mevdudi, *el-Mustalahâtü'l-Erba'a fi'l-Kur'an*, Arapça çeviri: Muhammed Kazım Sibag, ed-Dâru'l-Kuveytiye, 1969.
- Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, Türkçesi: A. Ali Genç, İstanbul, Pınar Yay., 1986.
- Mevdudi, *The Meaning of the Qur'an (Tafhim al-Qur'an)*, Lahore, Islâmic Publication, 1967.
- Mevlana Celaledin Rumi, *Mesnevi ve Şerhi*, şerh eden: Abdülbaki Gölpinarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.
- Minch, Alain, *Yeni Ortaçağ*, Çev. M. A. Ağaoğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1981.
- Moran, M. A., *Hakikat ve Dalalet*, Zafer Matbaası 1986.
- Mouffe, Chantal, "Democratic Politics and the Question of Identity," John Rajcman (ed.), *The Identity in Question*, New York: Routledge 1995, s. 70-82.
- Muhammed Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, Tahkik ve takdim: M. Ammara Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1979.
- Muhammed Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Mısır, Matbaatu'l-Mevsûât, t.y.
- Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Matbaatu'l-Mevsuat, Mısır, t.y.
- Muhammed Abduh, *Risaletü'l-Tevhid*, Kahire, Daru's-Şa'b, t.y.
- Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz-i Amme*, Kahire, 1967.
- Muhammed Abduh-Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Mektebetü'l-Kahire, Mısır, 1960.
- Muhammed el-Behi, *el-Fikru'l-İslami el-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbi*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1991.
- Muhammed İkbâl, *Cebrail Kanadı*, çev. Celal Soydan, Hece Yay., Ankara 2013.
- Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dint Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Murphy, John W., *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. Husamettin Aslan, Eti Yay., İstanbul 1995.
- Mustafa Sabri, *Mevkafu'l-Akl*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut 1992.
- Nazif, Ahmet, "Yeni İlm-i Kelam," *Sebilürreşad*, 1339, c. 22, s. 117-119.

Nebhani, Takiyyuddin, İslam Nizamı, tarihsiz.

Nesefi, Ebu Muin, *Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*, tahkik ve talik: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.

Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999.

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yay., İstanbul 2003.

Noelle, Elizabeth, *Kamuoyu: Suskunluk Sarmalının Keşi*, çev. M. Özkök, Dost Kitabevi, Ankara 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar, "İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu," *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslam ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007.

Ocak, Ahmet, "Selçukluların Dini Siyaseti ve İslam Alemi," Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1999.

Oğuz-Çakır, Sami -Ruşen, *Hatemi'nin İranı*, İletişim Yay., İstanbul 2000.

Onat, Hasan, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü," *I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (1-3 Nisan 1994)*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994.

Onat, Hasan, "Türkiye ve Siyasal İslâm" İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, Türk Yurdu Yay., Ankara, 1997.

Ögün, Süleyman Seyfi, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Yay., İstanbul 1999.

Özay, Mehmet, "Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkisi," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul 2006.

Özcan, Hanifi, "Maturidi'ye Göre Din Şeriat Ayırımının Felsefi Temelleri, *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2012.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Ün. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1993.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995.

Özdalga, Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoglu, İletişim Yay., İstanbul 2006.

Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Özen, Şükrü, "İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Fıkıh Usûlünün İnşası," İmam Maturidi ve Maturidilik, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003.

Özgüden, Mehmet, "Türkiye'de Sivil Toplum İdeolojisi Yeni Sağ, Sol Liberalizm ve Siyasal İslamcılık Üzerine Bir İnceleme," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Özmen, Mustafa, "Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 2005.

Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.

Öztürk, Necmettin, "Maturidi'nin Kelam Sisteminde Ehl-i Kitap Anlayışı", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

Özyeğin, Gül, "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri," *Kültür Fragmanları Türkiye'de Gündelik Hayat*, çev. Zeynep Yelçe, Hz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Metis Yay., İstanbul 2002.

Özyiğit, Ercan, "Geleneksel İslam Karşısında Radikal İslam: Beden Politikaları ve Şiddet," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara 2012.

Pessagno, J. Meriç, "Mâtürîdî Düşünce'de Kötülük (Kavramının) Kullanımları," çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun 1998, s. 455-476.

- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayhan Yay., İstanbul 1988.
- Pierre-Jacquard, Abbe-Albert, *Mutlak*, Söyleşi Hakemi: Helene Amblard, çev. Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995.
- Popper, Karl Raimund, *Hayat Problem Çözmektir Bilgi Tarih ve Politika Üzerine*, çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2006.
- Raudvere, Catharina, *Çağdaş İstanbul'da Sufi Kadınlar*, Çeviren: Damla Acar, Kitap Yay. İstanbul, 2003.
- Râzi, Fahreddin, *Muhassalü Efkarı'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulemai ve'l-Hükemai ve'l-Mütekellimin*, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, t.y.
- Râzi, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebir*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1938; Mektebetu Abdurrahman Muhammed, Mısır, t.y.
- Reemtsma, Jan Philipp, *Vahseti Kavramak*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998.
- Reis, Bedriye, *Gazali'de Ahlak-Marifet İlişkisi*, Emîn Yay., Bursa 2011.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abdüh*, Mısır, Matbaatu'l-Menar, 1931.
- Ritter, H., "Hasan Basri," *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B., 1964.
- Roy, Olivier, *İslam'a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel, Agora Kitaplığı, İstanbul 2010.
- Roy, Olivier, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.
- Rudolph, Ulrich, "Al-Matürîdî's Concept of God's Wisdom," *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik*, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2012.
- Sabuni, Ebu Osman İsmail, "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, naşir: Muhammed Emin Deme, İdaretu'l-Tibâati'l-Muniriyye, Beyrut 1970.
- Sagan, Carl, *Milenyumun Eşiğinde Yaşam ve Ölüm Üzerine Düşünceler Milyarlarca Milyarlarca*, çev. Füsün Baytok, TÜBİTAK Yay., Ankara 2006.
- Salih el-Verdani, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, Everest yay., İstanbul 2004.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 1995.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: Milli Selâmet Partisi Örnek Olaysı*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985.
- Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1986.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1975.
- Schoun, Frithjof, *İslam'ı Anlamak* çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1999.
- Schoun, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, derleyen ve çeviren. Şehabeddin Yalçın, İnsan yay., İstanbul 1997.
- Schoun, Frithjof, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şehabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1998.
- Semerikandi, Ebu'l-Leys, *Tenbihu'l-Gafilin*, Matbaatu'l-Meymene, Mısır 1308.
- Semerikandi, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*, Meclisu Dâiratu'l-Maârifî'n-Nizamiyye, Haydarâbad 1321.
- Sennett, Richard, *Flesh and Stone, The Body and City in Vestern Civilization*, New York, Norton 1996.
- Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl, *Kitabu'l-Mebhut*, Dâru'l-Maârif, Beyrut, t.y.
- Seyit Kutup, *Din Dedğin Budur*, çev. M. Hasan Beşer, Hilal Yay., Ankara, 1964.
- Sezer, Birkân Uysal, "Büyük Devlet Küçük Devlet Tartışması," *Amme İdaresi Dergisi*, cilt: 25, sayı: 4, yıl: 1992, s. 3-29.

- Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997.
- Siddîki, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat-G. Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul, 1990.
- Sorman, Guy, *Rıfâa'nın Çocukları Müslüman Modernler*, çev. Pulat Tacar, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006.
- Spinoza, Baruch, *A Theologico-Political Treatise*, Part II, Chapter VI to X, translated by R. H. M. Elves, Penssylvania State University Pres 2005.
- Sunar, Cavit, *İslam'da Felsefe ve Farabi II Farabi Sonrası İslam Felsefesi*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2004.
- Suyuti, Celeleddin Abdurrahman, *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevavi*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- Sürüş, Abdülkerim, *Maximum-Minimum Din*, çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yay., Ankara 2002.
- Şa'rânî, Abdülvehhab, *el-Mizan*, Matbaatu't-Takaddümi'l-İlmiyye, Mısır 1321.
- Şahin, Hanîfî, "İbn Teymiyye'nin Şii Karşıtlığında Bazı Parametreler," *EKEV Akademi Dergisi* yıl: 16, sayı: 51, 2012.
- Şahin, Hasan, *Mâturîdî'ye Göre Din*, Kayseri, 1987.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tashih ve ta'lik: Muhammed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tashih ve ta'lik: Muhammed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Şen, Mustafa, "Kökene Dayalı Dayanışma-Yardımlaşma: 'Zor iş'," *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, ed. Necmi Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2007.
- Şerif Murtaza, Ali b. el-Huseyn, *Emâli'l-Murtaza*, Mısır, 1954.
- Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan, *el-Camiu's-Sağîr*, (Nafî el-Kebîr'in şerhi ile birlikte), Alemu'l-Kütüp, Beyrut 1986.
- Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-Asl*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1990.
- Şeybânî, Muhammed, *Kitabul-Hucce alâ Ehl-i Medîne*, tertip ve ta'lik: Seyyid Mehdi Hasan el-Keylani, Alemu'l-Kütüp, Beyrut 1983.
- Şeyh, M. Said, "Gazalî I," *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev. Mustafa Arınağan, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Tarihu't-Taberî Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, t.y.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefa, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev.: Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yay., İstanbul 1980.
- Tahavî, Şerhu Meâni'l-Âsar, Beyrut 1987.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur*, Y.K.Y., Yay., İstanbul 2000.
- Tily, Charles, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, çev. Seda Özel, Phoenix Yay., Ankara 2009.
- Tiritton, A.S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1983.

- Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sunenu't-Tirmizi, Dâru İhyai Turası'l-Arabi*, Beyrut, t.y.
- Topçu, Nurettin, *Ahlak Nizamı*, Hareket Yay., İstanbul 1970.
- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan*, Hareket yay., İstanbul 1970.
- Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Hareket Yay., İstanbul 1970.
- Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Yağmur yay., İstanbul 1961.
- Toscano, Alberto, *Fanatizm, Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, çev. Barış Özkul, Metis Yay., İstanbul 2013.
- Toynbee, Arnold, *Tarihi Açısından Din*, çev. İ. Canan, Kayihan Yay., İstanbul 1973.
- Turner, B. S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.
- Türkel, Rifat, "Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü Ana Bilim Dalı, İzmir 2013.
- Türköne, Mümtaz'er, *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994.
- Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1994.
- Urhan, Veli, "Michael Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü," *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı: 9, 2007, s. 99-118.
- Uzunpostalıcı, Mustafa, "Ebu Hanife ve Nassları Değerlendirmesi," *İslâmî Araştırmalar* (Ebu Hanife Özel sayısı), s. 19-50.
- Ünal, İsmail Hakkı, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994.
- Vassaf, Gündüz, *Cehneme Övgü Gündelik Hayatta Totalitarizm*, çev. Zehra Gençosman-Ömer Madra, İletişim Yay., İstanbul 2012.
- Volkan, Vamık D., *Körü Körüne İnanç*, çev. Özgür Karaçam, Okuyan Us Yay., İstanbul 2005.
- Waardenburg, T., "Official and Popular Religion in Islam," *Social Compass*, V. XXV, no. 3-4, 1978.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1995.
- Wach, Joachim, "Dini Tecrübenin Topluluktaki Tezahürü," J. Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, çev. Bekir Z. Çoban, Birey Yay., İstanbul 2004.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı, Umr Yay., Ankara 1981.
- Watt, W. Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., 1997.
- Watt, W. Montgomery, *İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)* çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1989.
- Yalçinkaya, Alaaddin, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatına Etkileri*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991.
- Yavuz, Hilmi, "Din, Yorum, Filoloji," *İslam'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009.
- Yavuz, Hilmi, *Alafrangah'ın Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009.
- Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İstanbul 1990.
- Yazıcı, Muhammed, "İbn Teymiye'nin Mecmû'u Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalanna Bakışı," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst. Erzurum 1998.

- Yelken, Ramazan, *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Yenibaş, Hasan, "Aydınlanmasına Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi," Yayınlanmamış Y. Lisans tezi, İstanbul 2000.
- Yıldırım, Arif, "Allah'ın Tekvin Sıfatı," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1995.
- Yörükán, Yusuf Ziya, *Ebu'l-Feth Şehristani, "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Teftikinde Usul*, notlarla yayına hazırlayan: Murat Memiş, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Yörükán, Yusuf Ziya, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri; Şamanizm*, notlarla yayına haz. Turhan Yörükán, Yol Yay., Ankara 2005.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1988.
- Zabala, Santiago, "Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din," R. Rorty- G. Vattimo, *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul 2009.
- Zebidi, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, mütercim ve şarih: Kamil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1980.
- Zerkeşi, Bedrettin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1994.
- Zizek, Slavoj, "Demokrasi'den Tanrısal Şiddete," *Demokrasi Ne Alemdedir?* Haz. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., İstanbul 2010
- Zubaida, Sami, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
- Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006.

İNTERNET KAYNAKLARI

- Abdülaziz el-Hamis, *Şüherle Selefî Akımların İlişkileri*, 07.11.2006 <http://www.ydh.com.tr/haber.php?HID=1653>
- Aksaray, Bülal, "Tespîh Yerine Ferrari," *Zaman*, Ramazan Hatıraları, 3 Eylül 2009 Perşembe.
- Aktan, Gündüz, "Derdimiz Ne? (2)" *Radikal*, 31 Ağustos 2006. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=197361>
- Aktan, Gündüz, "Derdimiz Ne?(2)" *Radikal*, 31 Ağustos 2006. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=197361>
- Aktan, Gündüz, "Asıl Sorun," *Radikal*, 20 Temmuz 2006. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=193426>
- Aktan, Gündüz, "Geleceğe doğru (3)" *Radikal*, 7 Ocak 2006. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=175126>
- Aktan, Gündüz, "Geleceğe doğru(3)" *Radikal*, 7 Ocak 2006. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=175126>
- Aktan, Gündüz, "İşin Özüne Bakmak (1)" *Radikal*, 21 Eylül 2004 Salı. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=128654>
- Aktan, Gündüz, "Kuruluş ideolojimiz ve İslam (2)" *Radikal*, 12.10. 2004.
- Aktan, Gündüz, "Kuruluş ideolojimiz ve İslam (2)," *Radikal*, 12.10. 2004.

Aktan, Uygur, "AKP'nin 'uzak düşmanı'yla anlaşması" *Radikal*, 29 Haziran 2007. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=225413&tarih=29/06/2007>

Aktan, Uygur, "İslamîyet ve yeniden inşa" *Radikal*, 13 Ocak. 2005. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159>

Aktaş, Ümit, "Örtünmenin Sosyo Politüğinden Hareketle Anlaşmanın İmkânları Üzerine Düşünmek," *Birikim*, sayı:215. <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=335&dyid=5048&dergiyazi=Örtünmenin Sosyopolitiğinden Hareketle Anlaşmanın İmkânları Üzerine Düşünmek>

Akyol, Mustafa, "Müslümanlar Niçin Çatışıyor?," *Star Gazetesi*, 14 Ağustos 2013 Çarşamba.

Arslan, Abdurrahman, 'Kamusal Alan Dindarları Aşındırdı' (Söyleşi), *Yeni Şafak*, 19.06.2011.

Arslan, Ahmet, "'İslami Diskoya' Gittim," *Hürriyet Pazar*, 5 Temmuz 2009.

Bayar, Atılğan, "Evet Atatürk Mâtürüdi Meşrepti; Teoloji Bilmeyen Niçin Devlet Yönetemez?," *Habertürk*, 11.07.2007. <http://www.haberturk.com/yazioku.asp?id=4907> <http://hukuki.net/forum/showthread.php?t=25149>

Cündioğlu, Dücan, 'Bir Hakikat Arayıcısı: Gazali', *Yeni Şafak*, 28 Mart 2010.

Cündioğlu, Dücan, 'Gazali Karşıtlığının Siyasi Anlamı Nedir?', *Yeni Şafak*, 4 Temmuz 2004, Pazar. <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/temmuz/04/dcundioğlu.html>

Diyanet İşleri eski başkanı Sayın Prof. Dr. Ali Bardakoğlu ile yapılan röportaj, *Hürriyet*, 14. 01. 2014

Duran, Bünyamin, "Bediuzzaman ve Demokrasi," (tebliğ metni). (05.01.2005). <http://www.islamicuniversity.nl/tr/showarticleinfo.asp?id=610>

Duran, Bünyamin, "Eşari-Maturidi Akılcılığı ve Türk Müslümanlığı," *Köprü*, Bahar 99, sayı: 66. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=432>

Duran, Bünyamin, "Meşru Demokrasi," *Köprü*, Güz 1999, sayı: 68. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=470>

Fazlıoğlu, İhsan, 'İlim İlim Bilmektir, Bilim neyi Bilmektir?' (Söyleşi), *Dergah*, c. IX, Sayı: 97, Mart 1998, s. 12-22. <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=28>

Geocities.com/lbnurrefik/tevhidkitabi

Hamdan, Ahmed Sa'd, İslam tarihinde litikadi Sapmalar, s. 14-28. <http://www.islamimedyam.com/islam-tarihinde-itikadi-sapmalar.html>

<http://www.hristiyan.net/kutsalkitabindegismezligi/ebediyet-kelam.htm>

Kaplan, Sefa, Nilüfer Göle ile Söyleşi, *Hürriyet Pazar Eki*, 3 Mayıs 2009. <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/11565285.asp?gid=59>

Karaman, Hayrettin, "İslam ülkelerinde demokrasi ve laiklik," *Yeni Şafak*, 22 Eylül 2011; "İslam, demokrasi ve laiklik," *Yeni Şafak*, 23 Eylül 2011; "İlahi sistem ve beşeri sistem," *Yeni Şafak*, 02. Ekim 2011; "İslamcılık ve sistem merakı," *Yeni Şafak*, 13.10.2011

<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29059&y=HayrettinKaraman>

<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29076&y=HayrettinKaraman>

<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=29209&y=HayrettinKaraman>

<http://www.yenisafak.com.tr/Yazarlar/?t=13.10.2011&y=HayrettinKaraman>

Karaman, Hayrettin, "Tahammül mü Hoş görmek mi?," *Yeni Şafak*, 07.08. 2011. <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/tahammul-mu-hos-gormek-mi/28484>

- Karaman, "Böyle Hilafet Böyle İslam Devleti Olmaz," *Yeni Şafak*, 10 Ağustos 2014 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/boyle-hilafet-ve-boyle-islam-devleti-olmaz-55266>
- Karaman, "İslami devlet 2," *Yeni Şafak*, 03. 07. 2015 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/islam%C3%AE-devlet-2-2014812>
- Karaman, "Müslümanın Vatani" *Yeni Şafak*, 05. 03. 2015 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/muslumanin-vatani-2008258>
- Karaman, "İslami Devlet," *Yeni Şafak*, 02. 07. 2015 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/manramazan/islam%C3%AE-devlet-2014790>
- Karaman, "Sahih İslam (Ehlisünnet İslam'ı)," *Yeni Şafak*, 6 Nisan 2014 <http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/sahih-islam-ehl-i-sunnet-islami-51169>
- Laçiner, Sedat, "Devlet ve Kapalı Cemaatleşme," *Star Gazetesi*, 28 Temmuz 2013 Pazar. <http://haber.stargazete.com/yazar/devlet-ve-kapali-cemaatesme/yazi-776492#>
- Öğün, Süleyman Seyfi, "Bölünme ve parçalanma korkumuz," *Zaman*, 29 Ağustos 2009 Cumartesi. <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=885912&title=yorum-suleyman-seyfi-ogun-bolunme-ve-parcalanma-korkumuz>
- Öğün, Süleyman Seyfi, "Dindarlaştık Sanıyoruz Ama Cahiliyedeki Gibi yaşıyoruz" (Söyleşi) *Yeni Şafak*, 07.08. 2011
- Özgürel, Avni, "Çözüm Sağlayacak Adres," *Radikal*, 28 Temmuz 2004. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=123391>
- Özgürel, Avni, "Din ve Siyaset Hep İç İçte," *Radikal*, 22 Eylül 2002. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=50875&tarikh=22/09/2002>
- Özgürel, Avni, "Müslümanca Laiklik İmkânı," *Radikal*, 11 Mart 2004. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=109239>
- Özgürel, Avni, "Osmanlı'da Dindar-Laik Çekişmesi," *Radikal*, 14 Mayıs 2006. <http://213.243.28.21/haber.php?haberno=187253>
- Özkan, Fadime, Erol Yazar'la Söyleşi, *Star Gazetesi*, 20 Temmuz 2009 Pazartesi. <http://www.stargazete.com/roportaj/yazar/fadime-ozkan/turkiye-nin-gercek-burjuva-sinifi-bizizhaber202247.htm>
- Sait, Rifat, "Balkan İnsanında İtikat farkı: Mâtürîdîlik," *Afyon Kocatepe Haber*, 17 Eylül 2007. http://www.afyonkocatepehaber.net/v2/icerik_detay.asp?id=20708
- Sait, Rifat, "Balkan İnsanında İtikat Farkı: Mâtürîdîlik," *Afyon Kocatepe Haber*, 17 Eylül 2007. http://www.afyonkocatepehaber.net/v2/icerik_detay.asp?id=20708
- Sait, Rifat, "İzmir yerel seçimleri ve Rumeli oylan," *Balkan Günlüğü e-Gazete*, Tuesday, 06 January 2009. <http://www.balkangunlugu.com/content/view/592/45/>
- Sait, Rifat (Balkan Federasyonu Genel Sekreteri), "Balkan insanında itikad farkı: Mâtürîdîlik," *Dünya Online*, 25.10.2007. http://www.dunyagazetesi.com.tr/news_display.asp?upsale_id=327147&referrer=rss
- Saroğlu, Aycan, Atılgan Bayar'la Röportaj; "CHP türban sorunu için çalışıyor," *Akşam*, 08.07.2007 Pazar. <http://www.aksam.com.tr/haber.asp?a=83278,12&tarikh=08.07.2007>
- Tüzel, Neşe, Gündüz Aktan'la Söyleşi; "Atatürk laikliği İmam Mâtürîdî'nin yoludur," *Radikal*, 09.07.2007. Pazartesi. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=226376>

- Yardımcı, Gizem, "Manevi Şiddet Temelinde Nefret Söylemi ve Nefret Suçları," [http://www.urnut.org.tr/UserFiles/GizemYardimci_manevi_siddet_temelinde_nefret_soylemi_ve_nefret_suclari\(1\).pdf](http://www.urnut.org.tr/UserFiles/GizemYardimci_manevi_siddet_temelinde_nefret_soylemi_ve_nefret_suclari(1).pdf)
- Yaşa, İsmail, "Türkiyeli Selefiler Tekfirci mi?" 24. Temmuz 2009. http://www.tevhidhaber.com/news_detail.php?id=60097
- Yavuz, Hilmi, "Dini tartışmalar için bir felsefi zemin denemesi," *Zaman*, 3 Şubat 1998. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=496501>
- Yavuz, Hilmi, "İslam, nasıl bir dindir?" *Zaman*, 28. 12. 2008. Pazar.
- Zehebî, Hafız Abdullah Muhammed b. Osman, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, (Elektronik Nüsha) [www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=7762&d ...s. 51](http://www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=7762&d...s. 51)

- A'meş (Kufeli) 96, 179
 Abbasi(ler) 52, 54, 98, 297, 300; halifeligi 106
 Abduh, Muhammed 22, 116, 260; nübüvvetin
 imkânı ve insan 117-120; dinlerin tekâmülû
 ve insan 121-124; vahyin imkânı ve niteliği
 125-130; mucize ve insan 131-141
 Abdullah b. Mes'ud 179
 Abdullah b. Ömer 214
 Abdullah ibn Ahmed b. Hanbel 68, 96, 180
 Abdurrahman Abdulhalık 75
 Abdurrahman b. Mehdi 51
 Abdülaziz (Kral) 71
 Abdülcebbar (Kâdı) 100, 197
 Abdülmelik b. Mervan 189
 Afgan savaşı 34
 Afgani, Cemaleddin 126
 ahlakçılık 11-12, 78, 260
 Ahmet b. Hanbel 51, 68, 95-96, 108
 Ahmet Emin 50
 Ahmet Yesevi 267; tasavvufu 268
 Ahsa Eyaleti 71
 Akçura, Yusuf 58
 Aktan, Gündüz 268, 270, 272-274
 Aktan, Uygur 268, 270-271
 Ali (Hz) 68-69, 104, 185-186, 191, 195-196, 212-
 213, 222
 Amr b. Ubeyd 100, 108, 179, 191, 196-197
 Anadolu 268, 275; insanı 264; sermayesi 153
 Arabistan 58-59
 Arap(lar) 51-52, 56-58, 83, 105-106, 108, 190, 205-
 206, 217, 220, 235, 294, 297; asabiyyeti 54;
 devletleri/ülkeleri 30, 34, 58, 267; dünyası
 71; evleri 50
 Arap-İslam 50, 54; kültürü 213
 Aristoteles 305-306
 Arkoun, Muhammed 113
 Arnaldez, Roger 290, 295
 Atatürk, Mustafa Kemal 268-270, 272-275
 Atay, Hüseyin 137, 238, 268

- Avrupa 64, 88, 163, 281
 Avrupa Birliği Bakanlar Komitesi 66
 Avrupalılaşıma 165
 Ayni, Mehmet Ali 184, 281

- Bağdadi, Abdülkadir el- 196
 Bağdat 153, 267, 300
 Bakhtin, M. M. 57
 Balkan Federasyonu 274
 Balkan insanı 264, 274-275
 Basra Mescidi 191
 Başer, Said 266
 Bâtınlık 281, 301
 Baudelaire 46
 Bayar, Atılğan 268, 270
 Bentham, Jeremy 43
 Berberi(ler) 50
 Berque, Jacques 105
 Birgivi (İmam) 268
 Bloch, Ernst 148
 Bossuet 10
 Bruce, Steve
 Buhara 253, 268
 Buhari 83, 104, 108, 191, 215, 222
 Bulliet, Richard 106
 Burke, Edmund 66
 Burke, Peter 61, 63
 Büveyhi sultanları 300
 Büyük Engizisyoncu 9

- Cabiri, Muhammed Abid 202, 280, 306
 Cafer b. Muhammed b. Ali 209
 Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr 109, 187
 Cehmiyye 69
 cemaatleşme 78, 148, 151, 155, 160-161
 Chartres, Bernard de 89
 Chomsky 36
 Cihadi Selefiyye/Cihadi Selefilik 71
 Cioran, E. M. 12
 Comte, Auguste 42, 121, 314
 Cüneyd Bağdadi 111

Çaha, Ömer 156
Çankaya 269

Da

Dar-ül İslam 273
de Boer, T. J. 280, 290, 294
deist 270
Determinist/determinizm 126, 131-132, 293
Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) 137, 268-269, 273-274
Dostoyevski 9
Duran, Bünyamin 264, 266
Durning, Alan 174

Eb

Ebu Bekir el-Assam 134
Ebu Bekr b. Arabî 306
Ebu Hanife (İmam) 8, 183, 230, 238, 243, 245, 261, 267, 302, 311-313; cemaatçı din anlayışı ve Ebu Hanife zihniyeti 211-223; eserci din anlayışı ve Ebu Hanife zihniyeti 202-210
Ebu Haşım Abdullah b. Muhammed b. el-Hane-fiyye 197
Ebu Hatim er-Razi 69, 134
Ebu Hüreyre 99, 191, 208
Ebû İsa el-Verrak 181
Ebu Leheb 100, 108, 179-180
Ebu Müslim el-İsfehani 137
Ebu Seleme b. Abdurrahman 191
Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam 217
Ebu Yusuf 207-208, 241, 302
Ebu Zeyneb 196
Ebu'l-Hüseyn Müslim 205
Ebu'l-Kasım el-Belhî 196
Ebubekir (Hz.) 68-69, 104, 231
ego tarih 176
ehlülseles 59, 216, ayrıca bkz. Selef
ehlülhadis 67, 69, 71, 95-99, 181, 212, 302-304, ayrıca bkz. Selef
el-Kaide 39
Ellul, Jacques 171
Emevi(ler) 185-186, 195, 197; devleti 52; halifeliği 106

Endülüs 306
Enel-hak 80
Enes b. Malik 185, 208
Erdebil Tekkesi 267
Erikson 142
Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail 101, 132, 267-268, 273-274
Eş'ari-Rabbani 268
Eş'ari-Şafii 266
Eşarilik/Eşariyye 71, 132, 271-272
Evzai 84, 207-208
Eyyub Sıhtıyani 195, 197

Fa

Fahrettin Razi 137, 187
Farabi 292, 296, 305
Fatımi(ler) 300
Fazlur Rahman 124-125, 129-130, 140, 225, 287, 308-309
Febvre, L. 277
Fehd b. Abdurrahman 128, 132
Fromm, Erich 145

Ga

Gademer 16
Garaudy 36
Gaylan 191
Gazali 8, 168, 299-310; ahlaki çözülmeyi önleme 281-285; din nazariyesinde bir sapma olarak kelama itiraz 288-290; din nazariyesine bir tehdit olarak felsefeye itiraz 291-298; dünya ilmi halini alan fıkha itiraz 286-287; ihya ve ıslah düşüncesi 278-280;
Geertz, Clifford 155
Göle, Nilüfer 154

Ha

Habeşli(ler) 85
Haccac 185-187, 195
Hadis cemaati (ehlülhadis) 49-56, 60
Halep 267
Halku'l-Kuran 100, 103, 105, 109-110, 114
Hallal, Ebubekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid 169

Hamidu't-Tavil 197
Hammad İbn Seleme 195-196
Hanbeli 57; **ihya hareketleri** 280
Hanbeli(ler)/Hanbelilik 272, 298, 300-301, 309
Hanbeli-Eş'ari 272
Hanefi(ler) 83, 272-273; **fıkıhı** 268, 270; **gelenek** 241, ayrıca bkz. **Matrudi**
Hanefilik/Hanefiyye 71 267, 298
Hanefi-Matrudi 264, 266, 268, 270-274
Harici(ler) 83, 178
Haricileşme 98
Harre 185
Haruriyye 238
Hasan (Hz.) 197
Hasan b. el-Hasan
Hasan Basri 8, 46-47, 183, 230, 284; **dinin temel boyutu ve uhrevilik** 191-200; **Kuran'ı anlama yöntemi** 187-190; **siyaset doktrini** 184-186
Hasan Hanefi 130
Haşeviyye (ehlülhadis) 181, ayrıca bkz. **ehlülhadis**
Hatip Bağdadî 96
Hegel 121
Hiristiyan(lar)/Hiristiyanlık 12, 57, 69-72, 76, 79, 97, 115, 122, 126, 134, 139, 161, 213, 222, 238, 278, 280, 286
hilafet 36, 53, 58, 95, 98, 231, 269, 275
Hindistan 30, 32, 264
Holland 172
Holyoake, G. Jacob 15
Horasan 301
Hucr b. Adiyy 186
Huntington, S. P.
Hüseyin (Hz.) 75, 197, 206

İr

Irak 57, 70-71
ibn Abbas 69, 104, 204
ibn Bâz 61, 76
ibn Ebi Şeybe 205, 210, 214, 217
ibn Haldun 52-53, 203
ibn Hallikan 185
ibn Kuteybe 191, 196

ibn Mes'ud, ibn Mesut 179, 191
ibn Mukaffa 94-95
İbn Sirin 185
ibn Suud 59-60
ibn Şebib 181
ibn Teymiye 55-57, 60, 213, 306; **ekolü** 49
İbn-i Ravendi 181
ibni Sina 292-293, 305, 309; **okulu** 294
ibnu'l-Eş'as 185
İbrahim (Hz.) 123, 137, 212, 226; **milleti** 257
İbrahim b. Yezid en-Nehai 195
İhvan hareketi 59
İkbal, Muhammed 64, 80, 125, 207, 305-306,
İkinci İslamcılık 32, 34
İnönü, İsmet 269-270
İran 71, 301
İsa (Hz) 9, 69 72, 97, 115, 136, 140, 266
İslamcı(lar)/İslamcılık/siyasal İslam 9, 32, 33-36, 38-39, 41-47, 49, 60, 62, 73, 79, 94, 151-152, 155-156, 158, 162, 172-173
İsmail (Şah) 267
İsmail Hakkı (İzmirli) 304
İspanya 9, 76
İsrailoğulları 213, 246
İstanbul 268
İşid 39
İzmir Müftülüğü

Ka

Ka'bi 180-181, 187
Kabil 154
Kaderi(ler)/Kaderiyye 83, 179, 189, 191, 196-197
Kadızeliler 268
Kahire 267
kamu iktisadi teşebbüsleri (KİT) 147, 154
Kant 305-306
Kara, İsmail 124
Karacaoğlu 153
Karal, Enver Ziya 58
Karaman, Hayrettin 36-37, 41
Kâsani, Ebubekr Mesud el- 221
Kastalani 53

Katade 84, 188
Katolik Kilisesi 278
Katolik-Protestan savaşları 64
Kellner, Hans 100
Kerbela 72, 75
Koçyiğit, Talat 83
Körfez Savaşı 71
Köseoğlu, Nevzat 182
Kudüs 34
Kureyş/Kureyşli(ler) 220, 246
küreselleşme 34, 150, 159, 271

La laik/laiklik/laikleştirme 28, 38, 60, 99, 142, 151, 156, 160, 264, 268-274; seküler 36
Levh-i Mahfuz 108, 180, 259, 309
Lut kavmi 135

Ma Ma'bed el-Cüheni 185, 196
Mahmud II 268
Malik b. Enes 51
Mannheim 177
Mardin, Şerif 32, 52, 157
Marx, Karl 98, 152
Massignon, Louis 86, 184, 197
Maturidi (İmam) 8, 123, 181, 209, 214, 221, 224, 251-253, 264, 267-268, 270, 273-275, 277, 311-313; akol nakil ayrımı 225-231; akla yardımcı olan nebi 255-256; din siyaset ayrımı 246-250; din şeriat ayrımı 239-242; din ve maneviyat 261-263; dini metin ve toplum 259-260; düşüncede faal Allah inancı 254-255; iman amel ayrımı 243-245; tefsir ve tevil ayrımı 232-239; tek din farkb şeriatlar 256-258
Maturidi-Hanefi-Yesevi 268
Maturidilik 252-253, 264, 266-268, 270-272, 274-275, 298, 309
Me'mun 53
Medine 186, 212-214, 237, 239; ehli 222
Mehmet Akif (Ersoy) 32, 262
Mehmet Ali Paşa 155

Melchert 11
Meriç, Cemil 45
Mervan 303
Mervanoğulları, 181, ayrıca bkz. Emeviler
Meryem (Hz.) 138, 266
Mescid-i Haram 213-214, 236
Mele, Ömer Lütfi 154-155, 262
Mevlana 46, 113, 172-173
Mevlana Halid Bağdadi 268
Mısır/Mısırlı(lar) 50, 71, 155
Mihne 95, 97
Minch, Alain 161
Miras, Kâmil 91
modernizm 35-36, 151, 260, 275
Moğol(lar) 49, 56-57, 70
Mor ve Ötesi 64
Moran, M. A. 115
Mu'tasım 53
Muaviye 68, 83, 186
Muaz 191
Muhammed (Hz.) 64, 83, 123, 133-136, 139-140, 186, 192, 238, 242
Muhammed b. Abdülvehhab 68, 70-71; hareketi 49; ve Vahhabilik 57-60
Muhammed b. Hanefiyye 197
Musa (Hz.) 45, 123, 188, 235, 246
Mutezile 83, 100, 168, 179, 181, 197, 238, 252, 279
Mutezili alimler 179-182
Mürcie 83, 178, 245, 313
MÜSLAD 152-153
Müslümanlık 90, 154, 161, 252-253, 262, 264-266, 285, 307
Nakşibendilik 157
Nakşilik 32, 157
Namık Kemal 32, 157
Nasçılık 55
Nebevi 56
Nebhani, Takıyyuddin 76
Necef 72
Nefsü'z-Zekiyye 197

Na

Niebuhr 150
Nietzsche 117
Nizamiye Medresesi 280, 297
Nuaym b. Hammad 108
Nuh (Hz.) 124

Ob

Oberman 299
Ortaoğlu 32, 35, 64, 98, 155-156, 264
Osman (Hz.) 67-68
Osman Emin 117, 121
Osmanlı(lar) 30, 32, 34, 36, 40, 58-59, 153, 160, 164-165, 223, 253, 266-267; imparatorluğu 157, 268, 297; Müslümanlığı 264-265
Osmanlı-İstanbul Barışı 164
Ömer (Hz.) 68-69, 86, 188, 231, 241, 258
Ömer b. Abdilaziz 51
Ömer Hayyam 14
Özgürel, Avni 268-269

Pa

Pakistan 30
Pierre-Jacquard, Abbe-Albert 140
postmodernizm 160, 166
Protestan reformları 278
Rafizi Şiiiler 71
Rafizi(ler) 57, 69-70, 72, 83
Renan 126
Reşit Rıza 124
Rey/Rey ehli/ehlü'r-rey 56, 67, 104, 178, 212, 247
Rıfat Sait 274
Ritter, Helmut 184, 191
Riyad 59; Konferansı 71
Roy, Oliver 11
Rönesans 91, 305
Rumeli(ler) 275
Rüsefa Camisi 68

Sa

Sabii(ler) 213
Safevi şahları
şahabe 50, 54, 56, 81-83, 93, 100, 139, 203, 208, 232, 252, 262, 288, 303; dini konumu 84-90; ve rivayete dayalı din anlayışı 90-92

Said b. Müseyyeb/Said b. el-Müseyyib 85, 191
Said ed-Dârimî 69, 101, 202, 232
Said Nursi 265-266
Said, Edward 101
Schuon, Frithjof 42, 261
Sefer el-Havali 71
Selçuklu(lar) 253, 281, 297, 300; devleti 268, 280, 301
Selefilik 48-50, 55, 60-66, 78-70, 274, 304; temel esasları 67; Şiiliğe karşı tutumu 68-71; nefret söyleminin teolojik temelleri 72-77
Selim I (Yavuz Sultan Selim) 267
Selman el-Avde 71
Semerkant 253, 268
Semûra b. Cundeb 208
Serahşî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl es- 220-221
Serhendi, Ahmet 268
Seyit Ahmet Han (Sir) 126
Seyit Kutub 71
Seyyid Bey 273
Sicistani, Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es- 222
Smith, M. 299
Sontag, Susan 27
Spencer 124
Spinoza 138, 140
St. Jerome 280
Stokes, Martin 152
suflilik 307-310
Sunar, Cavit 294
Suriye/Suriyeli(ler) 50, 71
Suudi Arabistan 59-60
Suudi Devleti 59-60, 70-71
Suudi(ler) 59, 71
Suyuti, Celaleddin Abdurrahman es- 90
Süfyan es-Sevri 217
Sünni/Sünnilik 41, 63-64, 72, 84, 86, 89, 94, 98, 115, 184, 195, 229, 232, 272, 279, 309; Sünni İslam 92, 100, 103, 270, 274, 281, 298, 307
Sünni-Mutezili-Eş'ari-Maturidi 41
Şa'bî 104, 185

Şafii (İmam) 28, 55, 94-95, 106, 205, 208, 220, 298, 301
Şafii-Eş'arilik 266, 270
Şam 57, 70
Şehbenderzade 32
Şehristani, Muhammed b. Abdilkerim eş- 104, 189
Şeybani, Muhammed eş- 219, 245
şeyhülislamlik 269
Şia 69, 83, 301
Şii/Şiilik 41, 56-57, 64, 68, 70-72, 75, 281, 300

Ta

Taliban 39
Tanpınar, Ahmet Hamdi 115
Tanzimat 157, 223, 264
Topçu, Nurettin 16, 175
Tritton, A. S. 187, 195, 253
Türkmen(ler) 70

Uy

Uyanışçılar 71
Ülgener 157

Va

vacibu'l-vücut 121
Vahdeti Vücut 267
Vahdeti Vücutçu Yesevilik 267
Vahhabi/Vahhabilik 57-59, 70-71, 77; **Suud ilişkisi** 60
Vahhabi-Selefi 64, 75
Vasık 53
Vasil b. Ata 189, 196
Velid b. Muğire 101
Velid b. Yezid 208
Velid II 52

Wa

Wallerstein 36
Watt, W. Montgomery 60, 185, 191, 281, 283, 291
Weber 81, 148, 254
Wensinck 299
White, Jenny B. 143
Wieland, Rotraut 86
Wilson 148

Yahudi(ler)/Yahudilik 12, 57, 69-71, 76, 79, 121, 161, 213, 222, 238, 240
Yahya Kemal (Beyatlı) 268
yapısalcı 176
Yarar, Erol 152-153
Yavuz, Hilmi 101, 115, 154-155
Yazır, Muhammed Hamdi (Elmalılı) 270
Yeni Maturidilik 255, 277, ayrıca bkz. **Maturidilik**
Yeni Osmanlılar 32, 156-157
yeniçeri ocağı 152
Yesevi, Ahmet 267-268
Yesevilik 267
Yezid b. Abdilmelik 185-186
Yezid b. Mühelleb 185
Yörükan, Yusuf Ziya 253

ez-Zehrani 69
Zehrani Cehmiyye 69
Zekeriyya (Hz.)
zenofobi 66
Zeyd 233
Zeyd b. Vehbi 179
Zizek, Slavoj 34
Zühri 85

İslam bir dindir, ideoloji değildir. Bu nedenle İslam, toplumsal ve siyasal bir sistem olarak tasarlanamaz. Bu yapıldığı takdirde İslam sadece kavramsal bir kurgu olarak kalır. İdeoloji olarak tasarlanan İslam anlayışında İslamın kendisi ikincil değerdedir. İslamcılar, Tanrı'yı gözleme dayalı dünyanın bir parçası olarak gören insanbiçimci Tanrı anlayışının sosyal planda temsilcileri gibidirler. Çünkü onlar Tanrı'yı, alelade sosyal olayların ve toplumsal durumların ayrılmaz bir "parçası" olarak görmektedirler. İslamcılar, her şeyi kapsadığını ve her sorunu halledebileceğini düşündükleri din anlayışlarıyla "ilkel bir din" resmi çizmektedirler. Tanrı varlığı doğal olgularla özdeşleştirilemeyeceği gibi sosyal ve siyasal düzen iddiasına da indirgenemez.

Dini sadece kurallar demeti, yasaklar ve tabulardan ibaret görmek, primitif kabile dini anlayışlarını çağrıştırmaktadır. Dinden teselli, umut, ruhsal teşvik, irade, sorumluluk, insan haklarına saygı gibi ahlaki ilkeler beklenebilir. Ama ondan insanların gündelik hayatlarında kamu yararına yönelik pratik bir iyileştirme konusunda derin bir adanma beklenmemelidir. Din, başta yönetim olmak üzere eylemler dünyasının merkezine yerleşirse "hidayet" özelliğini sürdüremeyecek ve yozlaşarak belli kalıp ve tutumlarda katılaştıracaktır. İslamın bir din olarak algılandığı, sistem olarak görülmediği, insani teşebbüslerin ve yaratımlarının meşru kabul edildiği, tarih içinde oluşmuş inanışlara körü körüne bağlanmanın bulunmadığı ve insan doğasını, aklını hesaba katan bir din anlayışını, kalp ve yaratıcılık üzerine kurulmuş özgürleştirici bir teoloji imkânını sunan din söylemini, özcülüğü değil özgürlüğü, yaşam biçimlerine saygıyı esas

alan bir din yorumunu düşünce geleneğimiz içinden yeniden keşfedebilmek, dini doğanın dilini doğal mecrasına çevirmek olacaktır. İslam bir din olarak varlığını sürdürüp gelişecek mi yoksa bir sistem, bir örgüt, bir dünya saltanatı görüntüsü içinde mi kalacak? Hayati soru budur ve elinizdeki çalışma bu soruya Ebu Hanife, Hasan Basri, İmam Maturidi, Gazali gibi İslam düşünce geleneğine damgasını vurmuş zatların görüşlerinden hareketle kısmi bir cevap vermeyi denemektedir. **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan'ın Selefilik; İslami Köktenciliğinin Tarihi Temelleri** adlı eseri daha önce yayınevimizce yayınlandı.

İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ



KitapyAYINEVİ

KAPAK RESMİ:

KARALAMA, AHMED KARAHİSARİ (D. 1556)
SAKIP SABANCI MÜZESİ'NİN İZİNİYLE

ISBN 978-605-105-151-2

